Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Biblischen
Lehrstühlen Österreichs hg.v. Peter Arzt und Michael Ernst

Jahrgang 1

Heft 1

1992

Schwerpunktthema: Sozialgeschichtliche Aspekte zur Bibel

J. Oesch: Sozialgeschichtliche Auslegung des Alten Testaments. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick	3
M. Ernst: Kurzgefaßte neutestamentliche Zeitgeschichte Palästinas. Die erzählte Welt der Evangelien	23
P. Arzt: Brauchbare Sklaven. Ausgewählte Papyrustexte zum Philemonbrief	44
M. Hasitschka SJ: Sozialgeschichtliche Anmerkungen zum Johannesevangelium	59
A. Pissarek/A. Ferchl: Die Rekonstruktion von Frauengeschichte in der hebräischen Bibel	68

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an Biblischen Lehrstühlen Österreichs

Schriftleitung

Dr. Michael ERNST und Dr. Peter ARZT
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der MitarbeiterInnen

Dr. Peter ARZT, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg. - Dr. Michael ERNST, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg. - Annamaria FERCHL, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck. - Dr. Martin HASITSCHKA SJ, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck. - Dr. Josef M. OESCH, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck. - Mag. Anna H. PISSAREK, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Preise: ab 1.1.92 jährlich öS 89.- (zuzüglich Versandkosten)

Die Zeitschrift "Protokolle zur Bibel" ist das Publikationsorgan der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Biblischen Lehrstühlen Österreichs.

© 1992 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

SOZIALGESCHICHTLICHE ANMERKUNGEN ZUM JOHANNESSEVANGELIUM

Martin Hasitschka SJ, Innsbruck

1 EINE THESE

J.L. Martyn und ähnlich wie er eine Reihe von anderen Forschern, zuletzt vor allem K. Wengst, vertreten die These, daß das Johannesevangelium auch als eine Reaktion auf das sich in Jabne neu konsolidierende Judentum gesehen werden kann.¹ Besonders die drei Stellen, die vom Synagogenschluß handeln (Joh 9,22; 12,42; 16,2) sowie das Bild der Juden im Johannesevangelium und speziell das der Pharisäer entsprechen gemäß dieser These nicht der historischen Realität zur Zeit Jesu, sondern dabei handelt es sich um eine "Rückprojektion" der Erfahrungen der johanneischen Gemeinde(n) mit dem nach der Katastrophe von 70 n.Chr. wieder erstarkten Judentum in die historische Situation Jesu. Dieses Judentum ist pharisäisch ausgerichtet und gekennzeichnet durch die von Jabne ausgehenden Einigungsbemühungen, zu denen auch die Abgrenzung gegen Ketzer und Apostaten gehört, welche ihren Niederschlag in der "birkat ha-minim", der Verfluchung der Ketzer im Achtzehn-Bitten-Gebet, gefunden hat. Dieses Judentum wird für die Christen mehr und mehr zur Bedrohung.

Nach K. Wengst leben die johanneischen Gemeinden in den stärker jüdisch besiedelten südlichen Landesteilen des Königreiches von Agrippa

-
- 1) J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, ²1979; R. Brown, *The Gospel According to John I-XII (AncB 29)*, New York 1986, LXXXV 380; C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, London ²1982, 361-362; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 2. Teil (HThK IV/2)*, Freiburg 1985, 317; G.R. Beasley-Murray, *John (Word Biblical Commentary 36)*, Waco 1987, 153; T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium (WMANT 56)*, Neukirchen-Vluyn 1984, 29-34; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchen-Vluyn 1981; Ders., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1990. In der zuletzt genannten überarbeiteten Neuauflage hält Wengst im wesentlichen an seiner These fest, geht jedoch auf Einwände ein und schwächt den Untertitel des Buches ab. Zustimmung zu Wengst (1. Aufl.) äußert sich Schnackenburg in: *BZ 28 (1984) 267-269*.

II. (53-94 n.Chr.), in Gaulanitis und Batanäa. Dort hatten sich bereits früher toratreue Juden angesiedelt und bilden Juden jetzt die führende Bevölkerungsschicht. Sie sind auch im Militär- und Verwaltungsapparat von Agrippa II. vertreten. Zwischen einigen von ihnen und den Gelehrten in Jabne bestehen vermutlich sogar verwandtschaftliche Beziehungen. Wengst stützt sich dabei vor allem auf Josephus Flavius.

Man kann sich die Christengemeinden also als über das Land verstreute Minderheitsgruppen in jüdisch dominierter Umwelt vorstellen. Das "Klima", in dem das Johannesevangelium entstanden ist, ist wesentlich mitgeprägt durch die birkat ha-minim. Wengst hält es für möglich und wahrscheinlich, daß mit den von der rabbinischen Orthodoxie in Jabne als minim bezeichneten Ketzern auch die Judenchristen gemeint waren, und daß die drei Stellen bei Johannes, die vom Synagogausschluß handeln, an die Folgen der birkat ha-minim denken lassen. Diese ist zunächst freilich nur ein Gebetswunsch und keine Ausschlußhandlung. Wenn jedoch, so meint Wengst, eine Minderheitsgruppe von der Mehrheit den Stempel der Ketzerei aufgedrückt bekommt, wird sie es zunehmend schwer haben. Sie wird sich selbst isolieren und ihre Situation als Ausschluß aus der synagogalen Gemeinschaft erfahren. Sie wird auch in wirtschaftliche und soziale Schwierigkeiten geraten. Nach TChul 2,21 sind Ketzer z.B. von Handelsbeziehungen ausgeschlossen und ihre Söhne vom Erlernen eines Handwerkes.²

Die Auffassung, daß das in Jabne beginnende normative rabbinische Judentum die Christen als minim, Ketzer, betrachtete, was den Synagogausschluß mit allen (auch wirtschaftlichen und sozialen) Folgen nach sich zog, ist jedoch keineswegs gesichert.

2 JABNE UND DIE BIRKAT HA-MINIM

Nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem (70 n.Chr.) entsteht in Jabne (Ἰάβνια) in der Küstenebene ein neues Zentrum der jüdischen Ge-

2) K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde* (1990) (Anm. 1), kommt zu dem Ergebnis: "Kann es ... als wahrscheinlich gelten, daß die johanneische Gemeinde, soweit sie aus Juden bestand, von der entstehenden rabbinischen Orthodoxie als Ketzer betrachtet wurde, und erkennt man die schwerwiegenden sozialen und wirtschaftlichen Folgen, die solche Einschätzung mit sich brachte, wird es verständlich, daß der Evangelist diese Erfahrung mit ἀποσυναγωγὸς γενέσθαι auf den Begriff bringen konnte. Es war die Erfahrung, nicht mehr an der synagogalen Gemeinschaft teilhaben zu können, wenn man an dem festhalten wollte, was die Mehrheit als Ketzerei ansah" (103-104).

lehrsamkeit und (später auch) Selbstverwaltung. Dieser Beginn ist verbunden mit Rabban Jochanan ben Zakkai (74-80). In der für das rabbinische Judentum grundlegenden Periode von Jabne (zwischen 70 und dem Bar Kochba-Aufstand) wurden zwar verschiedene Entscheidungen getroffen, von einer "Synode" in Jabne kann jedoch nicht die Rede sein.³ Rabban Gamaliel II. (80-ca 110), der Nachfolger von Jochanan ben Zakkai in Jabne, veranlaßte die Einführung einer Verwünschung der Häretiker, der *birkat ha-minim*, als 12. Benediktion in das Achtzehn-Bitten-Gebet, das neben dem Schema ein Hauptbestandteil des jüdischen Gottesdienstes ist und dreimal täglich gebetet wird. Dabei wurde vermutlich eine von Samuel d. Kleinen formulierte Verwünschung aufgenommen (vgl. *jBer* IV 3-4/8a; *bBer* 28b-29a). Die 12. Benediktion ist in verschiedenen Textfassungen überliefert. Ob die in der Kairoer Geniza gefundene Fassung die älteste ist, ist umstritten. Sie lautet:

Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung
und das anmaßende Königreich rotte eilends aus in unseren
Tagen, und die *nošrim* und die *minim* mögen wie ein Augen-
blick dahingehen, ausgelöscht werden aus dem Buch des Le-
bens und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden.
Gepriesen seist du, Herr, der die Anmaßenden demütigt.⁴

Der Ausdruck *minim* (Häretiker, Sektierer, Ketzer) wird in der rabbinischen Literatur öfters gebraucht. Seine Bedeutung ist jedoch nur im jeweiligen Kontext konkreter bestimmbar. Gemeint sind jedenfalls jüdische Häretiker oder Sektierer. Zu den *minim* können u.U. später auch Judenchristen gerechnet werden (vgl. *TChul* 2,22.24). Die Einführung der *birkat ha-minim* ist aber nicht durch das Christentum veranlaßt, sondern ist ein innerjüdischer Vorgang.

-
- 3) Die Vorstellung von einer Synode in Jabne (zwischen 90 und 100) hat vermutlich erstmals H. Graetz (Ende 19. Jh.) aufgebracht. Vgl. G. Stemberger, Die sogenannte "Synode von Jabne" und das frühe Christentum, *Kairos* 19 (1977) 14-21; ders., *Jabne und der Kanon*, in: Ders., *Studien zum rabbinischen Judentum* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände AT 10), Stuttgart 1990, 375-389; P. Schäfer, Die sogenannte Synode von Jabne, in: Ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU 15), Leiden 1978, 45-64; D.E. Aune, *On the Origins of the "Council of Javneh" Myth*, *JBL* 110 (1991) 491-493.
- 4) Übersetzung nach P. Schäfer, *Synode* (Anm. 3) 48.

Der Ausdruck *nošrim* kann möglicherweise "Nazarener", also Judenchristen bedeuten (vgl. bTaan 27b). Er gehört vermutlich aber nicht zum ursprünglichen Text, sondern ist ein späterer Zusatz.⁵

In dieser sowie auch in den anderen Fassungen der 12. Benediktion geht es nicht nur um Verwünschung der jüdischen Häretiker, sondern auch des anmaßenden Königreiches (= Rom). Die 12. Benediktion richtet sich sowohl gegen Feinde im politischen Sinn als auch gegen verschiedene Gruppen von Häretikern im eigenen Volk. Eine dieser Gruppen waren, wenn nicht in der Periode von Jabne, so vielleicht später, die Judenchristen (*nošrim*).⁶

Die 12. Benediktion ist primär die Bitte an Gott um Befreiung von politischen Unterdrückern und um Vernichtung der Häretiker. Ein Nebeneffekt davon war möglicherweise auch, daß Häretiker nicht mehr am Gottesdienst teilnahmen und von der Synagogengemeinschaft isoliert wurden. Die Trennung des Judentums vom Christentum ist, wie P. Schäfer betont, aber nicht eine Folge der *birkat ha-minim*. "Sie war überhaupt keine einseitige jüdische 'Willenserklärung', sondern ein sich über einen längeren Zeitraum erstreckender Prozeß, auf den beide Seiten Einfluß nahmen."⁷

- 5) Vgl. R. Kimelman, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, in: E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition. Vol II*, London 1981, 226-244.
- 6) Darauf lassen patristische Zeugnisse schließen (Justin, Epiphanius, Hieronymus), auf die hier nicht eingegangen werden kann.
- 7) P. Schäfer, *Synode* (Anm. 3) 62. Schäfer wendet sich entschieden gegen die verbreitete Ansicht, daß die in Jabne eingeführte *birkat ha-minim* sowie der dort abgeschlossene Kanon des AT Ausdruck der offiziellen Trennung des Judentums vom Christentum und der Abgrenzung von Synagoge und Kirche sind, eine Auffassung, wie sie etwa auch W. Schrage vertritt. Nach W. Schrage, *συναγωγή κτλ.*, in: ThWNT VII 798-850, bes. 845-850, signalisiert die Einfügung der 12. Benediktion den radikalen und endgültigen Bruch zwischen Judentum und Christentum. Mit den *minim* sind nach ihm vor allem die Judenchristen gemeint. Konsequenz der Verfluchung ist die völlige Ausstoßung aus der Synagoge (und nicht bloß ein Synagogenbann). Seit der Einführung der *birkat ha-minim* ist daher für Christen eine Teilnahme am Synagogengottesdienst unmöglich und besteht völlige Trennung. G. Stemberger, *Synode* (Anm. 3), stellt jedoch in bezug auf Jabne viele historische Unsicherheiten fest, auch hinsichtlich der Frage, in welchem Ausmaß das jüdische Volk die Männer von Jabne als politische und religiöse Führer anerkannte. Die innerjüdische Anerkennung hat seiner Meinung nach sicher längere Zeit erfordert und die Autorität von Jabne hat kaum über Palästina hinausgereicht. Stemberger fragt sich auch, ob es im Judentum der Periode von Jabne überhaupt eine Vorstellung von Rechtgläubigkeit gab, von der ein Häretiker abweichen konnte, oder ob sich der Begriff *minim* nicht eher auf

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang auch die Argumentation von J. Maier: "Der ursprüngliche Zweck der Birkat ha-minim war wohl ebensowenig der Ausschluß von Minim aus dem Gottesdienst, wie die Verwünschung Roms den Ausschluß von Römern zum Ziel hatte. Es ging vielmehr um eine grundsätzliche Verwünschung, und die Adressaten waren weniger eventuell anwesende Minim als vielmehr die Gottesdienstteilnehmer selbst, so wie auch die Verwünschungen bzw. Abrogationen im christlichen Bereich (Taufe, Konversion) der Selbstabgrenzung und inneren Festigung dienen sollten, und wie sich auch die Polemik gegen die 'ungläubigen' Juden in der kirchlichen Liturgie nicht gegen anwesende Juden richtete, sondern das christliche Bewußtsein prägen sollte. Ebenso sollte die 12. Benediktion das heilsgeschichtliche Selbstbewußtsein gegenüber der - auf jeden Fall zum Untergang bestimmten - feindlichen Weltmacht kräftigen und zum Ausdruck bringen, und darüber hinaus gleich die Grenzen der rabbinisch kontrollierten Gemeinde gegenüber allen widerstrebenden oder zentrifugalen Elementen deutlich machen - und zwar gerade für die Gemeinde selbst."⁸

Lassen die Stellen vom Synagogausschluß bei Johannes nicht ohne weiteres einen Zusammenhang mit Jabne und der birkat ha-minim erkennen, so stellt sich erneut die Frage nach der Bedeutung des nur bei Johannes vorkommenden Ausdruckes ἀποσυνάγωγος.

---

praktische und disziplinäre Fragen des Zusammenlebens bezog. Seine These lautet: Die birkat ha-minim betrifft innerjüdische Auseinandersetzungen, die primär die praktische Religionsausübung zum Inhalt haben. Zu ähnlichen Ergebnissen wie Schäfer und Stemberger kommt R. Kimelman, Birkat Ha-Minim (Anm. 5), wenn er feststellt, daß die birkat ha-minim sich primär gegen jüdische Sektierer (sectarians) richtet, daß die 12. Benediktion nicht durch Auseinandersetzung mit dem Christentum veranlaßt wurde, ja daß es vielmehr Grund gibt anzunehmen, daß Christen auch weiterhin in der Synagoge willkommen waren. Die birkat ha-minim ist jedenfalls nicht die "Wasserscheide" in der Geschichte der Beziehung zwischen Juden und Christen im 1. Jh. "Apparently, there never was a single edict which caused the so-called irreparable separation between Judaism and Christianity. The separation was rather the result of a long process dependent upon local situations and ultimately upon the political power of the church" (244).

- 8) J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (EdF 177), Darmstadt 1982, 140. Auch nach Maier sind mit den minim nicht einfach Judenchristen gemeint. "Es ist möglich, daß die Rabbinen auch Judenchristen zu den Minim rechneten, doch weisen die meisten minim-Stellen darauf hin, daß nichtchristliche Personen gemeint waren, vor allem antirabbinisch eingestellte und synkretistisch-assimilatorisch orientierte Juden" (141).

3 DIE REDE VOM SYNAGOGENAUSSCHLUß IN JOH 9,22; 12,42; 16,2

Die Präposition **ἀπό** in dem Kompositum **ἀποσυνάγωγος**, das sonst (Septuaginta, übrige griechische Literatur der damaligen Zeit) nicht vorkommt, sondern sich nur bei Johannes findet, legt den Akzent auf Trennung, Scheidung⁹⁾, sodaß man übersetzen kann: "von der Synagoge getrennt", "aus der Synagoge ausgeschlossen". Synagoge (und Tempel) sind nach Joh 18,20 der Ort, an dem alle Juden zusammenkommen und der durch besondere Öffentlichkeit gekennzeichnet ist. Von der Synagoge getrennt sein heißt: nicht mehr dort sein können, wo sich alle (zum Gottesdienst) versammeln, von diesem Ort der Öffentlichkeit und Gemeinschaft getrennt sein.

Die beiden Stellen Joh 9,22 und 12,42 haben den Gedanken gemeinsam: Wer sich öffentlich zu Jesus bekennt (**ὁμολογῶ**), muß damit rechnen, daß er "ein aus der Synagoge Ausgeschlossener" (**ἀποσυνάγωγος**) wird. An beiden Stellen findet sich auch das Furchtmotiv: Die Eltern des Blindgeborenen fürchten die Juden (Joh 9,22); die führenden Persönlichkeiten bekennen wegen der Pharisäer nicht offen ihren Glauben an Jesus (Joh 12,42). Zum Motiv der Furcht vor den Juden vgl. auch Joh 20,19. Dieses Motiv unterstreicht, daß der Ausschluß aus der Synagoge als besonderes Übel angesehen wird.

Joh 16,2 steht im Kontext der Ankündigung, daß die "Welt" die Jünger hassen und verfolgen wird (Joh 15,18-25) und zwar um Jesu willen. Zu diesem Haß der Welt gehört auch, daß man sie zu "aus der Synagoge Ausgeschlossenen" machen und sie sogar töten wird. Die Gegenspieler der Jünger werden in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich genannt, aber man darf dabei an den Kosmos selbst denken.

Ob **ἀποσυνάγωγος** eine Anspielung an irgendeine Form des Synagogenbannes ist, muß offen bleiben. Als sachliche Parallele zu diesem Wort bringt Joh 9,34.35 den Ausdruck "hinauswerfen" (**ἐκβάλλω ἔξω**): Die Pharisäer werfen den Blindgeborenen, der sich zu Jesus bekennt, (aus der synagogalen Gemeinschaft) hinaus. Dieser Hinausgeworfene findet jedoch Aufnahme bei Jesus (Joh 9,35). Damit wird eine andere Johannes-Stelle veranschaulicht: "Wer zu mir kommt, den werde ich gewiß nicht hinauswerfen (**ἐκβάλλω ἔξω**)" (Joh 6,37). Im Blick auf Joh 6,37 läßt sich vielleicht auch sagen: Die **ἀποσυνάγωγος**-Stellen bei Johannes heben in Form eines Kontrastes den Gedanken der unverbrüchlichen Gemeinschaftstreue Jesu her-

9) Vgl. F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 17/1990, § 120.

vor. Aus der Gemeinschaft mit ihm wird man ganz gewiß nicht ausgeschlossen (vgl. auch Joh 10,28-29).

Der Gedanke, daß das Bekenntnis zu Jesus zum Konflikt mit der Synagoge führen kann, findet sich auch im übrigen NT. Mt 10,17; 23,34 und Mk 13,9 sprechen von Mißhandlung der Jünger Jesu in den Synagogen; Lk 12,11; 21,12 davon, daß sie (im gerichtlichen Sinn?) an die Synagogen übergeben werden. Auch Lk 6,22 läßt an den Ausschluß aus der synagogalen Gemeinschaft denken (ἀφορίζω). Das breitere Thema der Verfolgung der Christen durch Juden begegnet uns in verschiedener Ausprägung im ganzen NT und man darf annehmen, daß es bereits vor Jabne aktuell war und auch außerhalb von Palästina in der jüdischen Diaspora.¹⁰ Im Unterschied zu den Synoptikern, die nicht von einem Ausschluß aus der Synagoge reden, sondern von Mißhandlung oder Bestrafung in der Synagoge, legt Johannes den Akzent auf Trennung, auf das Ende der Zugehörigkeit zur Synagoge. Sollte für die Jünger Jesu die befürchtete Isolierung von der Synagoge Wirklichkeit werden, so haben sie zugleich die Gewißheit, daß sie sich in einer neuen und geheimnisvollen Zugehörigkeit zu Jesus befinden, von der sie niemand trennen kann.

4 DAS BILD DER JUDEN UND PHARISÄER BEI JOHANNES

Nach verbreiteter Ansicht, die sich auch bei K. Wengst findet, kann das Bild der Juden und speziell das der Pharisäer bei Johannes nicht auf die historischen Verhältnisse zur Zeit Jesu zutreffen, sondern es läßt sich nur erklären auf dem Hintergrund von Jabne. Es ist ein zeitgeschichtlich bedingtes "Feindbild", das in das Wirken des historischen Jesus zurückprojiziert wird. Wengst geht davon aus, daß das in Jabne sich konsolidierende Judentum und beginnende Rabbinat pharisäisch geprägt ist. Er findet eine Widerspiegelung dieser Verhältnisse im johanneischen Bild von den Juden, in dem,

- 10) Vgl. 1Thess 2,14-16 (der älteste Text!); die Berichte in Apg über die Missionspredigt des Paulus in den Synagogen von Antiochien i. Pis., Ikonion, Thessalonich, Korinth und Ephesus, die in verschiedener Weise auch Widerstand und Verfolgung provoziert; sowie Apg 9,2; 22,19; 26,11: Paulus hat selber früher die Christen in den Synagogen verfolgt und ihnen Gewalt angetan. Wenn Paulus früher als "Eiferer für Gott" (Apg 22,3) Christen verfolgt hat, klingt der seit der Makkabäerzeit aktuelle Eifer für das Gesetz an, der u.U. bis zur Bereitschaft ging, einem Gesetzesbrecher Gewalt anzutun. Auf diesem Hintergrund kann auch die Tötung der Christen als *λατρεία* in Joh 16,2 interpretiert werden. Als weitere Belege für Verfolgung der Christen durch Juden in Diasporasynagogen können auch Offb 2,9; 3,9 gesehen werden.

wie er treffend beobachtet, die Pharisäer im Vordergrund stehen. Die Pharisäer sind nach Johannes die entscheidende Instanz im Judentum, sie fungieren als Obere und als die jüdischen Behörden und bilden die Führungsschicht.

Daß im rabbinischen Judentum nach 70 von Anfang an Pharisäer die Führungsrolle hatten, ist jedoch auch nicht gesichert. Nach G. Stemberger ist der Neubeginn in Jabne nicht der Triumph der allein überlebenden Gruppe der Pharisäer, sondern eine bewußte "Sammelbewegung, die im Interesse nationaler Einheit verschiedensten Strömungen Raum gewährte."¹¹

Wenn man auch daran festhalten kann, "daß Joh historische Verhältnisse der Zeit Jesu offenbar bewußt grob schematisiert und verzeichnet, um über das Leben Jesu als zweite Ebene die Situation seiner Gemeinde gegen Ende des Jahrhunderts zu blenden"¹², so kann man dabei auch ohne die spezielle These auskommen, daß das Johannesevangelium eine Reaktion auf den pharisäisch-rabbinischen Neubeginn in Jabne ist. In welchen konkreten historischen und geographischen Verhältnissen auch immer das Johannesevangelium entstanden sein mag (man könnte auch an die Diasporasituation denken¹³), im Begriff "die Juden" (der auch den Oberbegriff zu Pharisäer bildet) hebt Johannes primär einen theologischen Aspekt hervor. Wenn nämlich das Volk und seine Führer (diese Rolle ist besonders den Pharisäern zudedacht) als "die Juden" bezeichnet werden¹⁴, klingt mit: Es sind jene, die in einem besonderen Nahverhältnis zu Jesus stehen, die für ihn "die Seinen" (vgl. Joh 1,11) sind, die also aufgeschlossen sein müßten für ihn. Das negative Bild der Juden bei Johannes ist nicht quantitativ gemeint in dem Sinn, daß alle oder bestimmte Gruppen Jesus ungläubig ablehnen, sondern qualitativ: Nicht irgendwelche, die ihm fremd gegenüberstehen, sondern ausgerechnet die Seinen, die ihn verstehen und erkennen müßten, lehnen ihn ab. Das Johannesevangelium verbindet mit dem Begriff "die Juden" noch einen anderen Gedanken. Jesu Kommen zu den Juden und die (positive oder negative) Reaktion der "Seinen" ihm gegenüber ist Sinnbild für ein Geschehen in universaler Dimension: für das Kommen des Logos in den durch ihn gewordenen Kosmos (= die gesamte Menschenwelt) und das

11) G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991, 132.

12) G. Stemberger, *Pharisäer* (Anm. 11) 38.

13) Vgl. J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung* (Anm. 8) 131: "Stellen wie Joh 9,22; 12,42; 16,1f setzen den Ausschluß aus Synagogen voraus - aber dies führt eben in die syrisch-kleinasiatische Diaspora und besagt nichts über das palästinische Mutterland."

14) Vgl. Joh 8,13 mit 8,22; 9,16 mit 9,18; 18,3 mit 18,12; 11,47 mit 18,14; 19,6 mit 19,7.

(gläubige oder ungläubige) Verhalten des Kosmos ihm gegenüber. Die Juden sind Typos und Sinnbild für die Menschheit insgesamt.

So bedeutsam es ist, im Sinne von K. Wengst nach dem historischen Ort der johanneischen Gemeinde und den konkreten religiösen und sozialen Lebensbedingungen zur Zeit der Abfassung des Evangeliums zu fragen und damit dieses Evangelium auch von der Ebene rein geistesgeschichtlicher Einordnung (Bultmann) auf den Boden der Wirklichkeit herunter zu holen - die Forschung auf diesem Gebiet ist sicher noch nicht abgeschlossen -, so zeigt sich zugleich auch, daß Johannes (beabsichtigt?) diesen Boden der Wirklichkeit und den historischen Ort der Entstehung seines Evangeliums sofort ins Sinnbildhafte hebt.

Auch wenn der Versuch einer genaueren Rekonstruktion auf Schwierigkeiten stößt, kann man daran festhalten, daß die ἀποσυνάγωγος-Stellen und das Bild der Juden bei Johannes durch die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, in denen das Evangelium verfaßt wurde, beeinflusst sind. Wenn anhand dieser Stellen und dieses Bildes der Leser des Evangeliums zugleich auch besondere Merkmale am Christusverständnis des Johannes entdecken lernt (den Christus, der niemanden "hinauswirft", der den Juden wie dem Kosmos als den "Seinen" gegenübertritt), wird er sensibilisiert für grundsätzliche Fragen der Johannesinterpretation, und er wird den Gedanken der "Rückprojektion" späterer Erfahrungen der Gemeinde in das Leben Jesu vielleicht so weiterdenken: Es gehört zur Besonderheit des Johannes-evangeliums, daß es nicht nur darstellt, wer der irdische Jesus war, sondern auch zeigen will, wie er in den Erfahrungen und Nöten der Gegenwart den Glaubenden nahe ist, und daß der Erhöhte, dem man in den neuen Zeitverhältnissen begegnet, identisch ist mit Jesus von Nazaret, wie ihn die Menschen damals in seinem irdischen Leben und Wirken erfahren haben.

DIE REKONSTRUKTION VON FRAUENGESCHICHTE IN DER HEBRÄISCHEN BIBEL

Bericht von einem Versuch, den Ansatz Elisabeth Schüssler Fiorenzas in
diesem Bereich anzuwenden

Anna H. Pissarek / Annamaria Ferchl, Innsbruck

Elisabeth Schüssler Fiorenza hat in ihren beiden Büchern "Zu ihrem Gedächtnis..." und "Brot statt Steine" einen der gegenwärtig umfassendsten Ansätze einer feministischen Exegese und Hermeneutik des Zweiten Testaments vorgelegt¹. Ihr hermeneutisches Modell, das Methoden der historisch-kritischen Wissenschaft, der kritischen Theorie, der politischen Theologie und einer kritisch reflektierten Befreiungstheologie verwendet, versucht eine kritische Bewertung ALLER Texte der Bibel zu ermöglichen, in der sowohl die (frauen-)unterdrückenden wie auch die befreienden Aspekte aufgezeigt werden können. Von daher plädiert E. Schüssler Fio-

-
- 1) Siehe Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Zu ihrem Gedächtnis...". Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988; Elisabeth Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988. Rezensionen von "Zu ihrem Gedächtnis..." (nicht vollständig!): Susanne Heine, Brille der Parteilichkeit. Zu einer feministischen Hermeneutik, EK 23 (1990) 354-357; Silvia Schroer, BiKi 44 (1989) 91-93; Wolfgang Stegemann, EvTh 51 (1991) 383-395. Verweise auf den Ansatz Schüssler Fiorenzas finden sich in zwei Rezensionen von H. Meyer-Wilmes, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg 1990; Elisabeth Moltmann-Wendel, In Methodenfragen verstrickt, EK 23 (1990) 500-501; Lucia Scherzberg, Schlangenbrut Nr. 31 (1990) 40-41. - Siehe ferner: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Biblische Grundlegung, in: Maria Kassel (Hg.in), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 13-44; Gerlinde Baumann/Roselies Taube, Überlegungen zu einer feministischen Wissenschaftstheorie in systematisch-theologischer Sicht, Schlangenbrut Nr. 24 (1988) 30-33; Emily Erwin Culpepper, Philosophia. Feministische Methodologie zum Aufbauen einer weiblichen Gedankenführung, Schlangenbrut Nr. 24 (1988) 12-17; Claudia Jaun u.a., Feministische NT-Exegese live. Elisabeth Schüssler Fiorenza in Tübingen, Schlangenbrut Nr. 19 (1987) 43. - Zur im Text folgenden gerafften Zusammenfassung ihres Ansatzes vgl. Doris Strahm, "Um unseres Heiles willen". Zur Funktion der Bibel im Befreiungsprozeß von Frauen, in: Orientierung 52 (1988) 178 - 181. Von dogmatischer Seite aus befaßt sich mit diesem Ansatz kurz F. Mildnerberger, Biblische Dogmatik, Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Bd. 1: Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart 1991, 87-89.

renza dafür, die Bibel nicht als mythischen Archetyp, sondern "als einen historischen Prototyp zu verstehen, d.h. nicht als zeitlos bindendes Prinzip, sondern als formatives Modell biblischen Lebens und Glaubens, das nicht nur offen ist für Veränderung, sondern eine solche auch verlangt."(179).

Die von ihr vorgestellte Hermeneutik vollzieht sich in vier Elementen:

- * in der Hermeneutik des Verdachts (HdV), einem methodischen Mißtrauen sowohl der Interpretation als auch dem Bibeltext selbst gegenüber (bezogen auf patriarchale Inhalte, Interessen, androzentrische Sprache usw.)

- * in der Hermeneutik der historischen Rekonstruktion bzw. des Erinnerns (HdR), die über die Androzentrik der Texte hinaus die oft verdeckte und verdrängte Frauengeschichte aufzuspüren sucht (mit Hilfe theoretischer Modelle historischer Rekonstruktion, die Frauen in den Mittelpunkt stellen).

- * in der Hermeneutik der Verkündigung (HdVk), die die Texte auf dem Hintergrund der feministischen Analyse theologisch bewertet

- * in der Hermeneutik der kreativen Aktualisierung, in der die Ergebnisse aller bisherigen Arbeit zusammenfließen. Durch die "... Neu-Erzählung biblischer Texte und eine Neu-Schaffung biblischer Gestalten in und durch künstlerische Imagination, Musik, Tanz und feministische Rituale" sollen "die bisher unerfüllten Befreiungspotentiale und Visionen der Bibel als Inspiration für den Befreiungskampf der Frauen fruchtbar..."(180) gemacht werden.

Das hermeneutische Zentrum eines solchen Vorgehens ist bei E. Schüssler Fiorenza die Frauenkirche, "jene Bewegung von Frauen in den biblischen Religionen, die sich bewußt als Frauen im Kampf gegen das Patriarchat engagieren, und von Männern, die sich mit diesem Frauenkampf identifizieren"(15)."(179).

Im Sommersemester 1991 wurde nun an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck eine nichtremunerierte² einstündige Übung mit dem Titel "Übungen zur methodischen Textauslegung - Frauenforschung" abgehalten. Wir, das sind Ruth Frick-Pöder und Anna H. Pissarek, waren die Leiterinnen. Die Erfahrung dieses ersten Versuchs zeigte, daß die Zeit für das Vorhaben, zunächst einmal dem Text, in diesem Fall Gen 16,1-12,

2) In Österreich gibt es bezahlte (= remunerierte) und nichtbezahlte Lehraufträge. Erwartungsgemäß heiß umkämpft ist das pro Fakultät begrenzte Kontingent der remunerierten Lehraufträge. - Seit einigen Jahren stehen eigens für Lehraufträge in der Frauenforschung, gleich welcher Fakultät, Budgetmittel bereit (= Frauentopf), die durch eine Kommission immer neu vergeben werden.

dann dem Ansatz von E. Schüssler Fiorenza näherzukommen und hierauf beides zu verbinden, nicht ausreichte. Als die spannende Arbeit erst begonnen hätte, war die Zeit um.

Um einige Erfahrungen reicher boten wir im Sommersemester 1991 die Übung nun zweistündig an, diesmal auch aus dem "Frauentopf" remuneriert. Um unser selbst willen und auch, weil eine der Teilnehmerinnen zum zweiten Mal dabei war, hatten wir das Konzept verändert, auch in Rückkoppelung an die Erfahrungen und die Feed-backs vom ersten Mal. Wir waren schließlich fünf Teilnehmerinnen (diesmal nur Frauen) und zwei Leiterinnen. Alle waren, obwohl sehr ausgelastet, hoch motiviert und so bereit, die dreistündigen Blocks mitzutragen, ohne ein "verwertbares" Zeugnis dafür zu bekommen (ein typisches Manko von Frauenveranstaltungen).

Am Beginn der Lehrveranstaltung stand ein persönlich-emotionaler Einstieg zu Bibel, feministischer Exegese und speziell zu Gen 12,10-20, der diesmal gewählten Stelle. Nach einer Phase der Beschäftigung mit dem Text der Perikope über erzählanalytische Fragen kam der Einstieg in die Methode E. Schüssler Fiorenzas. Wir hatten dazu E. Schüssler Fiorenza, Biblische Grundlegung gewählt. Es folgte eine genauere Erarbeitung der einzelnen hermeneutischen "Schritte" in Partnerinnenarbeit und ihre konkrete Anwendung am Text. Vorher einigten wir uns darauf, die uns geläufige Bezeichnung "Schritte" für die einzelnen hermeneutischen Zugänge durch "Elemente" zu ersetzen. "Schritte" rief bei uns die Assoziation von einem Nacheinander hervor, das dem realen ständigen Ineinander der verschiedenen Zugänge nicht gerecht wurde und einen unnötigen Druck erzeugte. Frau Schüssler Fiorenza selbst scheint den Begriff "dance of redemption" (nach Katie Cannon) zu verwenden³. - Methodisch gesehen ist diese Trennung in vier Elemente unumgänglich, aber in der realen Textarbeit nicht immer so streng durchzuhalten. - Der Versuch, mit den erwähnten vier Elementen Gen 12 zumindest ansatzweise anzugehen, glückte. Die Erfahrung zeigte, daß die Arbeit streng am Text für die meisten zunächst sehr ungewohnt war und bei der HdV die Ebenen des Verdachts auch ständig wechselten. Erwartungsgemäß schwierig und lückenhaft blieb auch die HdR, die für den Bereich der hebräischen Bibel um noch einiges schwieriger zu halbwegs plausiblen Ergebnissen gelangen kann als für jenen des zweiten Testaments. Eines der wichtigsten Ergebnisse der HdVk war, daß diese "Bewertung" nicht in der Maßgabe einer einzelnen Frau liegen kann

---

3) So nach dem Reader "Erfahrungen, Gespräche, Eindrücke, Begegnungen einer feministisch-theologischen Studienreise durch die USA" Bonn 1989, 72. Zu beziehen über Ulrike Dobrowdny, Schaumburg-Lippe-Str. 6, D/W-5300 Bonn 1.

(wessen Erfahrung gilt dann genau?), sondern daß es der Gemeinschaft von Frauen, der Frauenkirche, dazu bedarf. Der Eindruck wurde immer stärker, daß eine Auslegung der Bibel nach dem Ansatz von E. Schüssler Fiorenza besser von einer Gruppe und kaum je von einer einzelnen geleistet werden kann.

Die letzte Sitzung enthielt die Versuche einer kreativen Aktualisierung, die die Teilnehmerinnen mitbrachten: Texte, eine Frauenliturgie zum Thema "Schönheit"...

Resümee und Kritik an der Veranstaltung selbst und am Ansatz von Frau Schüssler Fiorenza bildeten den Schlußpunkt. Nur mehr ausgeteilt und nicht mehr besprochen werden konnten verschiedene Rezensionen von "Zu ihrem Gedächtnis...", die die Diskussion sicher bereichert hätten.
<Anna Pissarek>

Gab es aber nun irgendein "Ergebnis"? Ein bleibender Eindruck war und ist die Komplexität dieses Zugangs, der ja ein zusätzlicher über bisher übliche exegetische Methoden hinaus ist. Um den ständig latenten Überforderungsgefühlen zu begegnen, war für uns wichtig geworden, immer wieder Zwischenevaluationen des schon Geleisteten einzuschleiben und mit dem zu arbeiten, was an Wissen, Informationen, Arbeitserträgen in der Gruppe DA war und nicht mit dem, was alles hätte berücksichtigt werden sollen.

Aus diesem Grund, auch aus Zeitmangel und vielleicht auch deswegen, weil diese Hermeneutik nicht ohne weiteres auf die hebräische Bibel anwendbar ist, blieb es bei Fragmenten als Resultat, bei mehr Fragen als Antworten.

E. Schüssler Fiorenzas Hermeneutik hat als Basis Frauenerfahrung von Befreiung und Unterdrückung heute und die Annahme, daß in der Jesusbewegung entscheidend Impulse in Richtung einer Gleichstellung von Mann und Frau lebendig waren, deren Spuren wir in der patriarchalen Geschichte der Überlieferung nun mühsam suchen müssen. Diese Annahme ist der Angelpunkt für die sich auf gar alles beziehende HdV⁴. Nun ist die Frage, wie so eine Basis für die hebräische Bibel zu formulieren ist, die ja Kulturen und ihre Lebensformen umfaßt, die uns noch fremder sind als die Welt des Zweiten Testaments. Was ist dort Befreiung? Was Unterdrückung

4) Sie bezieht sich auf den Text, seine Formulierung und seinen Inhalt, auf seine Interpretation, innerhalb der Bibel, in der Verkündigung und in der Wissenschaft, auf die dabei jeweils verwendeten Methoden usw. - Die HdV verlangt übrigens eine gründliche Einstellungsänderung: vertrauter in der Begegnung mit der Bibel ist ja das einführend-sich-betreffende Umgehen. Ständig und bei allem auf der Hut zu sein, ist sehr anstrengend.

- relativ zum kulturellen Umfeld? Das Fehlen diesbezüglicher Informationen artete v.a. bei der HdR in eine Unmenge von Fragen aus, die z.T. unbeantwortbar blieben (z.B. Sind die "Ägypter" von Gen 12,12 inklusiv zu übersetzen aufgrund der damaligen Verhältnisse oder nicht?).

Nun zu einigen der "Fragmente":

In Gen 12,10-20 spiegelt sich auf der sprachlichen Ebene in den Bezeichnungen Sarais - von "Sarai" in V. 11 bis "die Frau" in V. 14f - der zunehmende Verlust ihres "Wertes" . Sarai ist - typisch für alttestamentliche Texte - bezogen zu Abram eingeführt (V. 11) und wichtig als Gebälerin der verheißenen Nachkommen. Genau diese ihre "Funktion" ist es auch, die Gottes Eingreifen bewirkt (V. 17). Selbst dabei ist sie nur das "Objekt" der Rettung, alle Interaktionen und Aktionen laufen zwischen den beteiligten Männern und Jhwh. Sarai bleibt stumm und ohne Aktivität. Sie ist es, die für die vermeintliche Rettung Abrams vor dem Tod verantwortlich wird, alles geschieht um SEINETwillen auf IHRE Kosten. - Im gesamten Erzählzyklus der Genesis wird Sarai durchaus nicht immer so passiv beschrieben, umso auffallender ist es hier. Der Mann steigt in dieser Stelle im Vergleich zu den Parallelstellen (Gen 20/26) noch relativ "schlecht" aus.

Bei der HdR ergaben sich besonders viele Fragen, z.B.: Was heißt "Fremdling sein"? Wie spielt sich das Zusammenleben von Mann und Frau damals ab? Was sind damals gängige Schönheitsvorstellungen? Wie sieht es am Hof des Pharaos aus? Gewinnt oder verliert Sarai etwas im Harem bzw. was gewinnt oder verliert sie? - Ein Problem dabei blieb immer, nicht in falsche Historisierungen zu verfallen und dem Text Informationen über Umstände entnehmen zu wollen, die er gar nicht liefern will/kann, sondern die in der Erzählebene ihre Funktion haben. Neben der schwierigen Quellenlage blieb auch unklar, welche Elemente des Textes in die erzählte und welche in die Zeit des Erzählers gehören.

Bei der HdVk kamen wir, wie schon erwähnt, zur Auffassung, daß dieser Schritt nur schwer von einer alleine durchgeführt werden kann. Es braucht Mischformen zwischen Einzel- und Gruppenarbeit in der Erarbeitung der theologischen Bewertung und neue Räume für die Verkündigung selbst. Im Blick auf unseren Text fiel uns die konkrete Anwendung nicht ganz leicht. Die Alternative "befreiend/festschreibend" als Bewertungsmaßstab war zu eng. Als Erzählung einer geschichtlichen Erfahrung von Frauen wollten wir diese Perikope nicht missen, allerdings ist sie deskriptiv und nicht präskriptiv zu verstehen. Es bleibt die Frage nach dem Gottesbild: Warum greift Gott so spät ein? Es bleibt die Spannung zwischen diesem Einzelaspekt unseres Textes und seiner Stellung im Gesamt der Bibel,

d.h. es bleibt die Spannung zwischen der theologischen Aussage, der Erfahrung von Frauen damals und der Erfahrung von Frauen heute. Bei der Gelegenheit sei angemerkt, daß es einige Teilnehmerinnen sehr wohltuend empfanden, daß Erfahrung von heute, ganz konkret unsere Frauenerfahrung von heute als "Maßstab" für die Durchleuchtung biblischer Texte im Ansatz E. Schüssler Fiorenzas eine wesentliche Rolle spielt.

Bei der Hermeneutik der kreativen Aktualisierung war das assoziative Umgehen mit dem Text im Vordergrund und nicht das Neuschreiben von Frauentradition im Sinne von Elisabeth Schüssler Fiorenza.

Was uns auffiel als mögliche "Gefahr", besonders im Hinblick auf eine Verwendung dieser Elemente in der pastoralen Praxis: daß unter Zeitdruck die aufwendigen Elemente der HdV und der HdR vorschnell zugunsten der scheinbar schneller umsetzbaren HdVk und Hermeneutik der kreativen Aktualisierung verlassen werden, die nach E. Schüssler Fiorenza aber nur auf der Basis der erstgenannten durchgeführt werden können.

Insgesamt war es eine sehr spannende Zeit, in der vor allem die Aufmerksamkeit geschärft wurde. Deutlich war für uns die Anstrengung, die damit verbunden ist, daß dieser Ansatz sehr komplex und auch sehr "neu" ist, weil er unser gewohntes Denken "ummodelt". <Annamaria Ferchl/Anna Pissarek>

Da es uns interessiert, ob andere Frauen ähnliche oder andere Erfahrungen, Überlegungen, Denkversuche gemacht haben, unsere Adresse:

Anna H. Pissarek
Inst. f. Atl. Bibelwissenschaft
Karl-Rahner-Platz 3
A - 6020 Innsbruck