

mein: »Der oft behauptete Bruch zwischen dem Alten Testament und dem Judentum ist wohl überwiegend ein Produkt christlichen Vorverständnisses« (45). Die dabei zugrunde liegende Sicht des Befunds in der hebräischen Bibel ist von R. Smend erschlossen; er legt mit Recht Nachdruck auf den paränetischen Charakter von Toraerteilung und auf die Zusammengehörigkeit von (Heils-)Indikativ und (Heiligungs-)Imperativ (9–39; 41–44: die in Jer 31, 31–34 sich äussernde Heilsgewissheit für Israel). Im anschließenden Teil über das NT (mit Blick auch über den Zaun hinaus) werden die unterschiedlichen Positionen vor allem Jesu, des Mt und des Paulus herausgearbeitet (daneben Hebr, Joh, Mk, Lk-Apg und die jeweils vorausliegenden Traditionen sowie die Deuteropaulinen und Jak). Mit Jesu »grundsätzlichem Ja« zur Tora passt etwa zusammen: »Inhaltlich bieten die Antithesen nichts, was innerhalb jüdischer Paränese analogielos oder revolutionär wäre« (67). Oder: »Dass Jesus gesetzliche Vorschriften abänderte, ist also, vom Judentum her gesehen, nichts Besonderes, zumal nicht, wenn dies, wie sicher im Fall der Scheidung, wiederum alttestamentlichen Grundaussagen entspricht« (61). U. Luz versucht dann zwar, Jesus »die Heilsbedeutung des Gesetzes . . . durch eine noch grössere Liebe Gottes relativieren zu lassen«; dieser endzeitlich bedingten Neuheit des Toraverständnisses Jesu zufolge, die sich in seinem Verhältnis gegenüber Sündern zeige, hätte Gott die Schranken beseitigt, »die er selber durch die verpflichtende Gabe des Gesetzes gegenüber Ungerechten, Sündern, Unreinen etc. gesetzt hatte«. Nun sollen (und können) Jesu endzeitliche Ansprüche gar nicht bestritten werden. Jedoch braucht man der Bestreitung der Möglichkeit, »Jesus in ungebrochener Kontinuität mit der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung oder auch nur mit ihrem Hauptstrom zu sehen« (69), nur Sätze wie Hos 11, 8 oder aus Ez 18 und 33 oder die Verkündigung eines Dt-Jes entgegenzuhalten (vgl. dazu P. F., Jesus und die Sünder, 1976); ausserdem arbeitet U. Luz selbst etwa heraus: Jesu »relative Zurückhaltung gegenüber dem Zehnengebot und dem Reinheitsgebot kam den Bedürfnissen der dadurch benachteiligten Armen und Unreinen entgegen. Seine nicht-schriftgelehrte Interpretation des Willens Gottes machte diesen für die Ungebildeten durchschaubar« (74). So ist also Jesu Toratreue von seiner Gottesreichbotschaft her nicht relativierbar oder überbietbar, so sehr man – als Christ – den Wunsch verspürt, hier nicht völlig bisherige Ansprüche fahren zu lassen, und dies vor allem, wenn man bereit ist, auch die Auffassung des Paulus zur Diskussion zu stellen. Das geschieht ausdrücklich: »Dass (er) dem Gesetz den Gnadencharakter absprechen muss, ist ein subjektives Urteil, gleichsam die negative Seite seines persönlichen Glaubensbekenntnisses zu Christus, der für ihn Gnade wurde. Dies zu sehen ist wichtig, denn wirkungsgeschichtlich hat das paulinische Credo oft zum objektivierten, religionsphänomenologischen Urteil geführt, dass das Judentum eine Gesetzesreligion sei, die die Gnade nicht kenne. Als Urteil über das Judentum ist dieses Urteil ein eindeutiges Fehlurteil, das subjektive Erfahrungssätze des Paulus in allgemeine und objektiv sein wollende Feststellungen ummünzt« (100 f. u. ö.). Da Paulus hier bei aller persönlichen Betroffenheit in einen bestimmten Traditionsstrom hineingehört, ist dieser Hinweis bemerkenswert: »Die Wurzel« für Ansätze zur Aufhebung des Gesetzes »liegt in der Christologie, vermutlich besonders in der Deutung des Todes Jesu. Insofern ist es nicht zufällig, dass das »differenzierte Nein« zur Tora im Neuen Testament besonders dort auftaucht, wo kerygmatische, von Tod und Auferstehung Jesu herkommende Theologie über die Verkündigung des irdischen Jesus dominiert« (92). Für die mit der paulinischen Christologie =

Soteriologie vorausgesetzte allgemeine Sündverfallenheit gilt dann in Anbetracht jener Objektivierungstendenz: »Als Pauschalurteil ist das einfach nicht wahr«, und: »Im Falle der Juden hat die paulinische Argumentation besonders verhängnisvolle Folgen gehabt. Allzuoft sind die Juden seither in ihrer Geschichte für Sünden, die ihnen aus theologischen Gründen angedichtet wurden, wirklich bestraft worden« (97 f.). Schliesslich »ist zu betonen«, dass auch die paulinische »Trennung von Verheissung und Gesetz christologische Gründe hat und schon deswegen weder dem Selbstverständnis des Alten Testaments noch der geschichtlichen Entwicklung des alten Israel entspricht. Für Paulus entsteht so eine potentielle Spannung zwischen Altem Testament und Gesetz, die es im Judentum nicht geben konnte« (105 f.). Da also eine grosse Zahl von Aussagen »aus der persönlichen Erfahrung des Paulus verständlich« ist, »haben wir zu fragen, wie weit sie in veränderter Situation, für Menschen, die nie Juden waren und denen nie das Halten des ganzen Mosegesetzes zugemutet wird, noch wichtig sein können«. Die Aufgabe der Übersetzung seiner »Gesetzesdialektik in andere kulturgeschichtliche Situation« hat ja Paulus selbst »durch seine Verallgemeinerungen« gestellt (110 f.). Die vorgeschlagenen Lösungen greifen einerseits den »Verdacht« auf, »dass es sich beim Problem »Gesetz« um eine spezifische Frage der christlichen Anfangszeit handeln könnte, die für uns nicht mehr aktuell ist« (129). Andererseits wird unter Betonung der Eigenständigkeit des AT (es »ist von Hause aus ein jüdisches und kein christliches Buch; es schweigt von Jesus Christus und soll in diesem Schweigen ernstgenommen werden«) »der Gedanke der Struktur analogie zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Gnaden- und Gesetzesverständnis« als grundlegend erachtet. Diese »Analogie weist den Glaubenden« – also Jude und Christ – »auf die Treue Gottes zu sich selbst« (142 f.). Damit sind zwar keineswegs alle Konsequenzen der Anerkennung gezogen, dass bei Paulus (und im Hebr-Brief und im Joh-Evangelium usw.) das jüdische Toraverständnis verzerrt vorkommt, ja verzerrt vorkommen muss, um den gewünschten christlichen Effekt zu erzielen. Aber dass dieses das christlich-jüdische Verhältnis so lange und so schwer belastende Problem des »Gesetzes«-Verständnisses hier in so für Sachkritik an den ntl. Autoren offener, die eigene (reformatorische) Position hinterfragender Weise angegangen wird, verdient volle Anerkennung und Aufmerksamkeit.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

ALFRED SUHL (Hrsg.): Der Wunderbegriff im Neuen Testament (Wege der Forschung, Band CCXCV). Darmstadt 1980. Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 524 Seiten. Der Band vereinigt Aufsätze von 1895 bis 1970 mit dem Ziel, »den Gang der Forschung seit dem Beginn dieses Jahrhunderts an einigen ausgewählten Beispielen zu dokumentieren« (10; Beiträge u. a. von A. Fridrichsen, Ch. H. Dodd, Ph.-H. Menoud, G. Delling, T. A. Burkill, R. und M. Hengel, K. Gatzweiler, H. D. Betz, J. Becker). Dabei kann dem für diese Sammlung gewählten Titel zum Trotz die Rückfrage nach Ansatzpunkten beim irdischen Jesus nicht ausgeschlossen werden, wie etwa auch der Beitrag des Herausgebers bestätigt (464–509). Ebenso geht es mit dem das Zentrum der Einleitung (1–38) bildenden Überblick über die Diskussion im letzten Jahrzehnt, wo übersichtlich »Forschungsschwerpunkte an ausgewählten Beispielen« gerade auch monographischer Behandlung des Themas vorgestellt werden (11). Hier steht die zwischen R. Pesch und F. Mussner geführte Debatte um *ipsissima facta* Jesu voran (12 ff.), woran dann auch die fundamentaltheologische Fragestellung anknüpfte (vgl. 17 ff.). Bei der Besprechung der religionsgeschichtlich ausgerich-

teten Diskussion steht das Problem im Mittelpunkt, ob Jesu Wunder (auch) im Licht der »theios-anär«-Vorstellung gesehen wurden (23 ff.). Dabei wird zwar im Zusammenhang der Erörterung der gegensätzlichen Auffassungen von O. Betz und P. J. Achtemaier der biblisch-frühjüdische Hintergrund etwas gestreift. Er ist jedoch aufs Ganze gesehen, eben auch in den zusammengestellten Aufsätzen (hier nur 407–410 etwas angesprochen), ungebührlich unterrepräsentiert. Von solcher Einseitigkeit in der Akzentuierung des Wunderbegriffs abgesehen, wird auf diese Weise gerade die ursprüngliche Intention des Wunderwirkens Jesu vernachlässigt, obwohl sie doch ein unverzichtbares Korrektiv der verschiedenen christologischen Wunderkonzeptionen im NT darstellt. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

THE OBERAMMERGAU PASSIONSSPIEL 1984: Edited by L. Swidler with G. S. Sloyan. Mit beigefügter deutscher Übersetzung von M. Wokeck. Veröffentlicht von: Anti-Defamation League of B'nai B'rith, New York 1980. VIII, 101 Seiten. Bestelladresse: ADL, 823 United Nations Plaza, New York 10017.

Das Heft enthält ausser der Stellungnahme zum Oberammergauer und anderen Passionsspielen, die das Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs der US-amerikanischen Bischöfe am 25. 6. 1970 herausgegeben hatte, nur Beiträge, die L. Swidler allein oder in Zusammenarbeit mit seinem Kollegen von der Temple University (Philadelphia) zwischen 1978 und 1980 auf Anregung der Anti-Defamation League verfasst hat. Dabei sind zwar grundsätzlich alle Passionsspiele angezielt, doch ist der konkrete Bezugspunkt begrifflicherweise Oberammergau, wo bereits 1984 wieder gespielt wird (350-jähriges Jubiläum). Im Blick darauf wird anhand eines Kommentars zur Sicht von Juden und Judentum im Text von 1970 und eines Berichts der entsprechenden Analyse des revidierten Texts von 1979, dem sich allgemeine Leitlinien für Passionsspiele anschliessen, die Aufführung von 1980 gründlich ausgewertet, die ausser L. Swidler drei Vertreter von ADL am 18. 5. 1980 besuchten. Der Leser wird über die nötigen geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen ebenso informiert wie über geführte Gespräche mit den für Text und Spiel Verantwortlichen. Die inzwischen erzielten Verbesserungen sind durch Textvergleiche veranschaulicht. Auf dieser Basis erfolgen dann die Vorschläge zur unerlässlichen Änderung all dessen, was dem bereits in der Einleitung (VI) ausgesprochenen Ziel weiterhin entgegensteht, dass nämlich die Aufführung von 1984 zum Muster eines »philo-Semitic passion play« werde (was damit gemeint ist, ergibt sich aus den unten gebrachten Zitaten; die durchgängige Übersetzung mit »philosemitisch« lässt den negativen Beiklang dieses Begriffs im Deutschen ausser acht). Man darf sich freilich keinen übertriebenen Hoffnungen auf die Realisierbarkeit dieses Zieles hingeben. Das zeigt sich klar an den Empfehlungen, endlich einen »jüdischen Jesus« – anstatt eines dem Judentum gegenüberstehenden und von ihm in den Tod getriebenen Gesetzesbrechers – und einen »tyrannischen Pilatus« – anstelle eines »guten« Gegenspielers« der »bösen« Juden« – auf die Bühne zu stellen. Denn hierbei geht es um wesentlich mehr als in den bisher erfolgten Streichungen und Abänderungen offensichtlich antisemitischer Passagen. Das hätte spätestens seit dem II. Vatikanum eine Selbstverständlichkeit sein müssen. Die Forderungen, die jetzt bzw. immer noch erhoben werden müssen, rühren an den theologischen Kern des Problems »Passionsspiel«. Die evangelischen Passionsdarstellungen spiegeln ja »sowohl einen sich herauschälenden Glauben als auch eine erhitzte religiöse Auseinandersetzung am Ende des ersten Jahrhunderts« wider (86). Diese exegetische Er-

kenntnis könne »die Patina von Jahrhunderten falscher Auslegung – und sogar die Schicht des Zeitalters ihrer Entstehung – entfernen. Das bedeutet die Entfernung antijüdischer Einstellungen und ausserdem vieler anderer historischer Verwirrungen.« Da dieser Tatbestand erst ziemlich wenigen Christen bekannt ist, ergibt sich als Aufgabe: »In der Vergangenheit haben die Verfasser des Oberammergauer Spiels nicht gezögert, die Evangelien um dramatischer Absicht willen im Geist der Treue zur Geschichte, wie sie sie verstanden, auszuarbeiten. Jetzt, da die Geschichte der Zeit der Evangelien vertraut und verbreitet ist – oft im Gegensatz zu derjenigen der Zeit Jesu –, müssen die Oberammergauer Schauspieler wiederum die Führung übernehmen« (87). Damit wird also erwartet, dass sich das Passionsspiel den Erkenntnissen moderner Evangelienforschung nicht länger verschliesst, sie vielmehr einem breiten Publikum zu vermitteln versucht. Es ist nicht zu bestreiten, dass allein eine solche Aufführung »das Judesein Jesuas und seiner Anhänger herausbringt, Empfindsamkeit und Liebe gegenüber dem Judentum, das zeit lebens die Religion Jesuas und seiner Anhänger war, beweist und dadurch Liebe – und nicht Hass – zwischen Juden und Christen fördert« (100). Wird man 1984 einen entscheidenden Schritt dahin getan haben? Wenn man sich auf die angegebenen Vorschläge einlässt, sollte es möglich sein. Allerdings empfiehlt es sich da auch dem deutschen Leser, neben der Übersetzung stets auf den Originaltext zurückzugehen. Denn diese verbaut – leider – in zahlreichen Fällen eher das Verständnis, als dass sie es erleichtert. Man mag Orthographie und Zeichensetzung noch auf Rechnung der Schreibkraft setzen; bei Wortwahl und Satzbau geht es nicht mehr (z. B. Bunde statt Bünde; antijudaistisch statt antijüdisch; auf S. 84 wird in b) mit Roms »unterdrückerischen Massnahmen, die selbst« – besser: auch nur – »die Andeutung einer Erhebung begrüßten« – statt: beantworteten – der Sinn eines der entscheidenden Sätze für das den Evangelien entgegenstehende Verständnis des Vorgehens des Pilatus gegen Jesus nahezu völlig verdunkelt). So ist zu befürchten, dass die überaus wichtige Zielsetzung gerade bei den Lesern in Deutschland, auf die es im Blick auf die Aufführung von 1984 entscheidend ankommt, ziemlich verdunkelt wird.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

RICHARD SCHAEFFLER: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Darmstadt 1980. Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 390 Seiten. Die als Beitrag zu der Reihe »Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts« konzipierte und auf den deutschen Sprachraum beschränkte historisch bericht-erstattende Studie beleuchtet markante Themen und Formen des philosophisch-theologischen Dialoges. Kritische Reflexion und aufhellender Überblick bringen dabei den gegenwärtigen Stand wie auch mögliche Zukunftsperspektiven des wechselseitigen Gesprächs ins Blickfeld. Die erste unterschiedene Denk- und Dialogphase ist gekennzeichnet durch eine erneuerte ontologische Fragestellung, an der die Theologie im Kontext von »Glaube und Vernunft« und zur Legitimierung der »natürlichen Gotteserkenntnis« sich intensiv beteiligte. Der Autor zeichnet die vom Subjektivismus der Neuzeit sich abgrenzenden und eigenständigen Denkwege von Franz Brentano und Erich Przywara. Hinter dem katholischen Spezifikum einer Hochschätzung und Unterscheidung der Ontologie von einer bloss funktionalen Sicht stehe die Denkmöglichkeit und das Wahrhalten von »Freiheit«. In der zweiten Phase richtet sich philosophisches und theologisches Fragen nicht auf das »ewige Wesen der Dinge«, sondern auf das Werden in Natur und Geschich-