

Für judaistische Arbeiten an alten Texten sind besonders die Beiträge von Ian T. Ramsey, Wim A. de Pater und Erhardt Güttgemanns von Bedeutung. Wie die Auseinandersetzung um die religiöse Sprache vertieft und weiter verläuft, beschreibt Güttgemanns in seiner polemischen Art so: »Der Historisierung der Theologie in den letzten 200 Jahren und der Hermeneutisierung der Theologie in den letzten 40 Jahren muss nun eine Linguistisierung der Theologie folgen, wenn die Theologie wirklich die ›Wissenschaft der Rede von Gott‹ sein und bleiben soll. Als solche kann sie sich heute nur noch ausweisen im interdisziplinären Rahmen der Wissenschaft von der Rede überhaupt« (214).

Inspirierend für die religiösen Sprachtheorien de Paters, Güttgemanns und anderer war vor allem Ian T. Ramsey. Dieser musste sich mit den Neopositivisten und den Nachfolgern von Wittgenstein II auseinandersetzen. Ihnen gegenüber betonte Ramsey, »dass religiöse Sprache in Erschliessungssituationen verwurzelt und dass sie eine mit Hilfe qualifizierter Modelle aufrufende oder evokative Sprache ist« (so de Pater über Ramsey, 197). Nach Ramsey beruhen religiöse Ausdrücke nicht auf einem irrationalen Gefühl, sondern haben eine enge »logische Struktur« (177). Sie besteht darin, dass Denkmodelle (z. B. Causalreihen) durch Qualifikatoren (wie: unendlich, vollkommen) im Prozess einer »charakteristischen Erschliessung (disclosure)« (158) das Bewusstsein einer neuen Wirklichkeit eröffnen. So kann Ramsey von der »logischen Struktur der Glaubensweisen« reden (177).

Nach de Pater reichen semantisch-syntaktische Erkenntnisse nicht zur Erklärung religiöser Texte aus (vgl. 184 f.). »Die Analyse religiöser Sprache ... erfordert sprachwissenschaftliche Untersuchungen. Denn die linguistische Komponente ist input für die rhetorische; d. h. die semantisch-syntaktische Beschreibung ist vorausgesetzt für die Erfassung der konkreten Bedeutung von Aussagen, wie sie in der historischen Lage einmalig geäußert worden sind« (196). Dazu müsse aber noch »eine Erforschung des Pragmatischen, besonders der sogenannten Gesprächsimplikaturen« erfolgen (196). De Pater nennt das Pragmatische (mit andern) »die rhetorische Komponente« (190). Unter Rhetorik versteht er »ein Regelsystem des vernünftigen Redens, ... eine Theorie der persuasiven Kompetenz«, die »eine kommunikative Auseinandersetzung in bezug auf das vernünftige Handeln« bedeutet (191).

Güttgemanns will seine neue Methode zur Erschliessung von Texten, also die linguistische Theologie, als Weiterführung der hermeneutischen Theologie verstanden wissen (220). Die Hauptfrage der linguistischen Theologie lautet: »Aus welcher Sprachkompetenz heraus sind die ›Texte‹ generiert? Die ›Generative Poetik‹ ... fragt anhand der ... Performanz-Phänomene nach derjenigen linguistischen Kompetenz, die die ›Texte‹ erzeugte« (243). Güttgemanns redet dementsprechend von »Kompetenz-›Texten‹« und von »Performanz-›Texten‹«. Performanz-›Texte‹ sind solche, »die kompetente Sprecher/Hörer einer Sprache aus deren virtuellen Repertoire an Möglichkeiten bisher realisiert haben« (218). Solche Performanz-›Texte‹ sind die biblischen Texte und deren tradierte Interpretationen bis hin zu den schriftlichen Predigtvorlagen. »Kompetenz-›Texte‹ ... sind diejenigen ›Texte‹, die kompetente Sprecher/Hörer einer Sprache aus deren virtuellem Repertoire an Möglichkeiten bisher noch nicht realisiert haben, aber jeden Augenblick aus ihrer Sprachkompetenz erzeugen können ... ›Kompetenz‹ befähigt also zur ›Erzeugung‹ = ›Generation‹ von Sätzen und Sinn-Einheiten« (219).

Die Unterscheidung Güttgemanns zwischen Performanz-

und Kompetenz-›Texten‹ ist für die Interpretation rabbinischer Texte aufschlussreich. Die rabbinischen Gleichniserzählungen sind z. B. Kompetenz-›Texte‹, die aus vorliegenden Bibelversen (= Performanz-›Texte‹) durch die Kompetenz des Erzählers, der eine disclosure hatte und weitergibt, erzeugt worden sind. Der vorliegende Band ist also für vielerlei Textanalysen wegweisend.

Georg Klostermann, Kriens (Luzern)

RAINER KAMPLING: Das Blut Christi und die Juden. Mt 27, 25 bei den lateinsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Grossen (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 16). Münster i. W. 1984. Verlag Aschendorff. VIII u. 260 Seiten.

Einer Besinnung auf Kirche und Synagoge im Neuen Testament ist der Ruf der Juden: »Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder« (Mt 27, 25) aufgegeben.¹ Der fachlich anerkannte Kommentar zum Mt-Ev. von dem Juden C. G. Montefiore (New York, 1927) schreibt dazu: »Ein schrecklicher Vers, eine entsetzliche Erfindung ... Diese Sätze sind mitschuldig an Meeren von Menschenblut und an einem ununterbrochenen Strom von Elend und Verzweiflung.«

Heutige Exegese mag erwägen, dass Mt 27, 24 f. Sondergut des Mt-Ev. ist. Dieses erhielt seine endgültige Gestalt wohl etwa 80–90 n. Chr., also in einer Zeit, da Judentum und Christentum schon zwei getrennte und gegensätzliche Religionen waren. Manche Texte dieses Evangeliums (wie Mt 23, 13–39; 27, 62–66) lassen dies erkennen. Gehört auch Mt 27, 24 f. dazu? Gemäss Mt 27, 25 »rief das ganze Volk: Sein Blut komme über uns ...«. Ist das ganze Israel und für immer schuldig? Doch, war wirklich das ganze Volk damals vor Pilatus versammelt? Unserer Auslegung scheint die Verteilung der Schuld am Kreuze Jesu nach Recht und Umständen eine kaum lösbare Frage. Biblische und nachbiblische Texte lassen erkennen, dass in der Überlieferung die Römer immer mehr entlastet, die Juden immer mehr belastet werden. Ist die genaue Historizität von Mt 27, 24 f. dadurch undeutlich? Angesichts der folgenden Geschichte Israels stellt sich die Frage, wie der Text Mt 27, 24 f. in der Nachgeschichte verstanden wurde und sich auswirkte. Darauf gibt die vorliegende, sorgfältige Dissertation aus dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster i. W. eine Antwort. Ein Ergebnis ist, wie früheste Auslegung in aller Anklage Israels nicht vergisst, dass das vergossene Blut Christi nicht nur schuldig machte und macht, sondern auch und noch mehr Heil vermittelt. Das Heil gelangt nun wohl zuerst zu den Völkern, deren Repräsentant Mt 27, 24 f. Pilatus ist, der in der äthiopischen Kirche endlich als Heiliger verehrt wird. Das Heil gelangt aber auch zu Israel, dem es ja Mt 23, 39; Röm 11, 25 f. verheissen ist. Je länger, je mehr freilich wird Mt 27, 25 verstanden als Grund und Anklage der bleibenden Schuld der Juden (so insbesondere bei Hieronymus). Als sichtbare Straffolge erklären Väter die Verwüstung Jerusalems und seines Tempels 70 n. Chr. Sodann wird die verlorene Situation der Juden in der damaligen zeitgenössischen Gesellschaft beschrieben. Die Auslegung geschieht bisweilen in persönlicher Auseinandersetzung mit Juden, die ihre Religion zu verteidigen suchen; so bei Hieronymus mit Juden in Palästina; bei Augustinus und Papst Leo I. mit Synagogen bei ihnen.

Wenn Juden und Christen einander begegnen wollen, sollte Mt 27, 25 Verhältnis und Gespräch nicht belasten.

Karl Hermann Schelkle, Tübingen

¹ Vgl. auch: K. H. Schelkle: Die »Selbstverfluchung« Israels nach Mt 27, 23–25, in: FrRu XVIII/1966, S. 52–55 (Anm. d. Red. d. FrRu).