

Antijüdischer Text oder antijüdische Auslegung?

Ein Blick auf den Kolosserbrief

Ingrid Maisch*

In der Diskussion um Antijudaismus im Neuen Testament ist es ist an der Zeit, auch scheinbar harmlose Schriften wie den Kolosserbrief (= Kol) auf den Prüfstand zu stellen. Beim Kol handelt es sich um eine nach dem Tod des Paulus verfaßte Schrift an nicht näher bekannte Christen in Kleinasien. Die Adresse *Kolossä* ist ebenso fiktiv wie die Absenderangabe *Paulus*. Bei dem Verfasser dürfte es sich um einen Theologen aus dem Umkreis des Paulus handeln, der – wie sein großes Vorbild – aus judenchristlicher Tradition stammt. Sein Anliegen ist, Getauften, die sich noch nicht von ihrer paganen Sozialisation gelöst haben, von der Unwirksamkeit dieser Dinge angesichts der „in Christus“ geschenkten Fülle des Heils zu überzeugen.

Eine Auseinandersetzung mit Juden findet im Kol nicht statt, weshalb er bei den Diskussionen um Antijudaismus im Neuen Testament bisher kaum eine Rolle spielt. Bei einer entsprechenden Durchsicht aller neutestamentlichen Schriften fehlt er in aller Regel¹ oder wird als eher unverfänglich eingestuft². Einen Schritt weiter geht die allgemeine Aussage, wonach der Brief zwar keine ausgesprochen antijüdischen Stellen enthält, wohl aber das in der nachapostolischen Zeit übliche Desinteresse an Israel erkennen läßt.³

* Dr. Ingrid Maisch, Merzhausen/Freiburg, war Professorin für Biblische Theologie an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg.

- 1) So bei Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.–11. Jh.), Bd. 1, Europäische Hochschulschriften XXIII, 172, 4. überarbeitete und ergänzte Auflage, Frankfurt/M. 1999.
- 2) Vgl. Norman A. Beck, *Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert. Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung*, Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 26, Berlin 1998, 138.
- 3) Wilhelm Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, Bd. III: *Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis* (mit Studien zum Verhältnis von Juden und Christen), hg. von Thomas Söding, Münster 1999, 191 f.

Diese auf den ersten Blick unpolemische Schrift ist daher bestens geeignet, das Problem von offenem und verdecktem Antijudaismus im Neuen Testament zu erörtern. Unter *offenem Antijudaismus* verstehe ich bösartige Polemik, wie sie in 1 Thess 2,15 f. („die Juden mißfallen Gott und sind die Feinde aller Menschen“) oder in Joh 8,44 („die Juden haben den Teufel zum Vater“) begegnet. Unter *verdecktem Antijudaismus* dagegen sind Aussagen gemeint, die nicht unmittelbar gegen Israel bzw. das Judentum gerichtet sind, die jedoch antijüdische Konsequenzen implizieren oder Anhaltspunkte für eine spätere, ausgesprochen antijüdische Auslegung bieten.

Impliziter Antijudaismus

Diese Form von verdecktem Antijudaismus findet sich vor allem im Zusammenhang mit der im Brief angelegten Tendenz zum Absoluten.

Exklusiven Heilsanspruch – das Heil ist allein in Christus gegeben: Während es sowohl im Ersten/Alten Testament⁴ als auch im Zweiten/Neuen Testament⁵ Stimmen gibt, die die Heiden nicht in eine totale Heillosigkeit verbannen, hat der Kol-Autor aufgrund seiner besonderen Intention die exklusive Bindung des Heils an Christus herausgestellt. Die All-Bedeutung des Christus schließt eine gleichzeitig mögliche Heilsbedeutsamkeit Israels aus. Auf diesem Hintergrund wird sowohl das *an Israel* ergangene als auch das *durch Israel* an die Heiden vermittelte Heilsangebot ausgeblendet, was in der Theologie der Folgezeit dazu führte, entweder bereits dem vorchristlichen Israel oder spätestens dem neben dem Christentum existierenden Israel jegliche Heilsbedeutung abzuspochen.

Das den Neuchristen vermittelte (übersteigerte) *Erwählungsbewußtsein* (vgl. Kol 1,13.22; 2,9 f.) führte zu einem *Überlegenheitsanspruch*, der nicht nur die pagane Herkunftsreligion, sondern indirekt auch das Judentum übersteigt bzw. vom Heil ausschließt. Der mit der Taufe gesetzte *absolute Neuanfang* eröffnet den Zugang zu dem bisher verborgenen Christus-

4) Das Erste Testament hat die (Heiden-)Völker „keineswegs in einen nicht-göttlichen, heillosen Hohlraum verwiesen“, Erich Zenger, *Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils*, in: Walter Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Quaest. Disp. 79, Freiburg/Basel/Wien 1977, 39–62.39.

5) Vgl. etwa die Areopag-Rede, die die heidnische Religion nicht diffamiert, sondern ihr Offenheit für das Neue, „das noch Ausstehende im Göttlichen“, zuerkennt: Gerhard Lohfink, *Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*, in: W. Kasper (Anm. 4), 63–82.68.

mysterium. Das Revelationsschema in Kol 1,26 f. bezieht seine Stoßkraft aus der Behauptung, es habe vor Christus keine Offenbarung gegeben. Dies ist zwar gegen die Heiden gesagt, hat aber auch Konsequenzen für Israel, denn damit ist sowohl die Offenbarung Gottes an Israel als auch seine Geschichte mit Israel ausgeblendet. Die These eines vorchristlichen Heilsvakuums führt schließlich dazu, den Juden eine eigene Offenbarung abzusprechen oder die im Ersten Testament enthaltene Offenbarung als minderwertig zu diffamieren. – Dem Verschweigen der Offenbarung an Israel bzw. ihrer Verschriftlichung in der hebräischen Bibel entspricht das Fehlen jeglicher Bezugnahme auf das Erste Testament im Kol. Dieses Verschweigen ist bis heute symptomatisch für die zwiespältige Haltung der Christen gegenüber dem Ersten Testament.

Der *universale Heilsanspruch* der Kirche, die als „Leib“ des universalen Christus (Kol 1,18.24) auch den Kosmos erfaßt, läßt keinen Raum für Israel. Sie allein ist „*Heilsraum und Werkzeug des Heils*“. Der Verfasser macht keine ausdrückliche „Aussage über die Heilsmöglichkeit von Menschen, die die apostolische Verkündigung nicht vernommen haben“. ⁶ Dennoch gibt es Hinweise, daß das Heil erst durch die Begegnung mit der von der Kirche vermittelten Christusbotschaft möglich wird, während die noch nicht von ihr ergriffenen Ungläubigen als „Entfremdete und Feinde (Gottes)“ vom Heil ausgeschlossen sind (Kol 1,21). Diese im Text auf die Heiden gemünzte Bezeichnung läßt sich in der Folgezeit auch auf die „ungläubigen Juden“ übertragen. Der exklusive und universale Anspruch der Kirche auf Heilsmittlung („*extra ecclesiam nulla salus*“) kann – sobald er sich nach außen richtet – keine anderen gottgewollten Heilswege anerkennen und wird heute vor allem unter dem Stichwort „Judenmission“ zum Problem.

Die Ausgestaltung der Christologie läßt die Verwurzelung Jesu in der Geschichte Israels außer Betracht und führt letztlich zum *Vergessen Israels* im Christentum: Die Menschwerdung des Gottessohnes (*Inkarnation*) spielt im Kol keine Rolle und wird nur mit der redaktionellen Ergänzung „Kreuzesblut“ (1,20) angedeutet. Der Jude Jesus und sein irdisches Leben bleiben außer Betracht. Die sich entwickelnde Wesenschristologie, die den „Anfang“ Jesu (*Präexistenz*) nicht nur in die zeitliche Vergangenheit, sondern in den Uranfang vor und jenseits der Zeit verlagert (Kol 1,15-17), macht aus dem Menschen Jesus den zeitlosen Gottessohn, der nicht mehr im ge-

6) Johannes Beutler, *Das universale Heil in Christus nach dem Kolosserbrief*, in: Geist und Leben 67(1994)403-413.408 f.

schichtlichen Israel verankert ist. Von diesen beiden theologischen Gedanken führt eine direkte Linie zu einem abstrakten Jesus, der „so sehr der Zeit enthoben“ ist, daß man darüber vergißt, „daß der Inkarnierte aus Israel kommt und auch als der Erhöhte der Jude Jesus von Nazaret bleibt“⁷.

Die besondere Intention des Kol macht die Betonung der bereits in der Taufe erreichten Heilsfülle notwendig. Wie das Heil in Christus abschließend und endgültig vorhanden ist, so ist auch der Weg der Getauften ans Ziel gekommen (vgl. 1,12-14; 2,12; 3,1.3). Die Kehrseite dieser *präsentischen Eschatologie* ist allerdings die Gefahr, das erlangte Heil als Besitz zu vereinnahmen. Theologisch gesehen entsteht die Gefahr, daß, wenn das „Hoffnungsgut“ für die Christen schon bereitliegt (Kol 1,5), es keine mit den Juden gemeinsame Hoffnung auf ein bei Gott noch ausstehendes Heil gibt. Insofern sind „Unterbetonung und Ausblendung der futurischen Eschatologie“ tatsächlich „eine gefährliche Weichenstellung geworden“.⁸

Auch das im Kol entworfene *Bild des Apostels* trägt den Keim von Antijudaismus in sich. Die emphatische Betonung, daß „Paulus“ zum Diener des Evangeliums, ja sogar der Kirche geworden ist (Kol 1,23.25) und für die Kirche leidet (Kol 1,24), macht ihn zum grundlegenden Apostel der Heidenkirche, von dem keine Reflexion über das weiterbestehende Israel erwartet werden kann. Dementsprechend thematisiert der Hinweis auf jüdische Missionare nur noch deren Versagen. Da Paulus für den Kol-Autor der einzige und maßgebende Apostel ist, ist der Tadel an den jüdischen Mitarbeitern von besonderem Gewicht. Da nur drei dieser Mitarbeiter bei Paulus geblieben sind (Kol 4,7-10), ist der Übergang zur universalen Heidenkirche vollzogen, aber ohne die verzweifelte Trauer, die einst den geschichtlichen Paulus angesichts dieses Vorgangs erfaßt hat (Röm 9,1-3).

Die genannten Aussagen des Kol waren nicht ausdrücklich gegen das Judentum formuliert und wurden erst durch das zunehmend antijüdische Klima in der antiken und mittelalterlichen Kirche bzw. Theologie zum Problem für die Verständigung von Juden und Christen. Anders steht es mit solchen Stellen, die von sich aus einer späteren Verwendung in der antijüdischen Polemik Vorschub leisten.

7) W. Thüsing (Anm. 3), 176.

8) W. Thüsing (Anm. 3), 165 f., Anm. 11; vgl. dazu auch N. A. Beck (Anm. 2), 384.

Antijüdische Auslegung am Beispiel der Beschneidung

Als Beispiel antijüdischer Auslegung in der Folgezeit eignet sich besonders die Bezeichnung der *Taufe* als einer *nicht mit Händen gemachten Beschneidung* (Kol 2,11). Der Autor nimmt hier eine bereits im Ersten Testament angelegte (vgl. Dtn 10,16; Jer 4,4) und im Judentum weitergeführte Tendenz zur Spiritualisierung⁹ auf, die ihm aus seiner judenchristlichen Herkunft geläufig ist. Die implizit vorhandene Gegenüberstellung von geistiger und leiblicher Beschneidung ist – da auch im Judentum bekannt – aus sich heraus nicht antijüdisch gemeint. In den Händen christlicher Polemik wird daraus jedoch ein gegen die Juden verwendbares Argument. Die Beschneidung wird jenseits des Neuen Testaments als nur irdisch-fleischliches Zeichen herabgewürdigt oder – weil nicht den ganzen Leib betreffend – als ungenügend charakterisiert. Aus dem im neutestamentlichen Basistext im Keim vorhandenen Gegensatz von Taufe und Beschneidung wird später der Gegensatz von „fleischlich/geistig“ oder „fleischlich/himmlich“, der die Beschneidung als minderwertig in Frage stellt.

Der Apologet *Aristides* (frühes 2. Jh.) sieht die Beschneidung zusammen mit anderen Riten als Zeichen einer minderen Art von Religion. Bereits wenige Jahrzehnte später wird sie bei *Justin* in einen direkten jüdisch-christlichen Gegensatz gebracht: Die Juden haben eine fleischliche, die Christen eine geistige und daher höhere Beschneidung.¹⁰ Der bei *Tertullian* (2./3. Jh.) voll ausgebaute Gegensatz von *circumcisio carnalis et spiritalis*¹¹ durchzieht die gesamte patristische Literatur. Die fleischliche Beschneidung wird relativiert bzw. durch die geistige oder himmlische Beschneidung (Taufe) ersetzt. Für ihre mindere Bedeutung wird entweder ins Feld geführt, daß sie an Frauen nicht durchgeführt wird¹² oder, wie *Epiphanius von Salamis* (4./5. Jh.) ausführt, daß nur ein kleiner Teil des Körpers betroffen war: „Aufgehört hat die frühere Beschneidung, welche nur einen sehr kleinen Körperteil

9) So deutet die Schule des Hillel zur Zeit des Neuen Testaments „die Beschneidung als äußeres Zeichen des inneren Übergangs vom Tod zum Leben“. Clemens Thoma, Art. *Sakramente*, in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 346-352, 349.

10) Aristides, Apol. 14,1-4 (Heinz Schreckenberg [= H. Sch.] 1, [Anm. 1],179); Justin, Dial. 43,2 (H. Sch. 1,194).

11) Adv. Jud. 3,7.11; 4,1.5. (H. Sch. 1,220).

12) Vgl. Bischof Zeno von Verona (H. Sch. 1,282) oder den arianischen Bischof Maximinus (H. Sch. 1,322).

beschnitt, und in Kraft getreten ist dafür jene himmlische Beschneidung, die den ganzen Körper betrifft.“¹³

Eine weitere Form der Relativierung der jüdischen Beschneidung war ihre Umdeutung aus einem Heils- und Bundeszeichen zu einem profanen Unterscheidungsmerkmal (Irenäus, Ephräm d. Syrer u. a.), das dazu diente, die Juden nach dem Gebot des Kaisers Hadrian am Betreten Jerusalems zu hindern (Justin, Tertullian).¹⁴ Das Argument, die fleischliche Beschneidung habe ihre Bedeutung verloren, wird um so schlagkräftiger, wenn es mit einem weiteren Bild aus dem Kol verknüpft wird: fleischliche und geistige Beschneidung verhalten sich wie „Schatten und Wahrheit“.¹⁵

Der Gedanke, daß die Schatten der Wirklichkeit Platz machen müssen, war Allgemeingut der christlichen Antike¹⁶ und findet sich noch am Ausgang des 8. Jh. in einem Brief Karls d. Großen an Alkuin: Die Bestimmungen des atl. Gesetzes waren nur als „Schatten des Kommenden“ von Bedeutung.¹⁷ Ein typisches Beispiel für diese Argumentation findet sich bei *Paulinus von Nola* (5. Jh.): „Da ja das Leben (in der Gestalt Christi) leibhaftig gegenwärtig ist, vergeht das (nur durch christologische Exegese im Alten Testament sichtbare) Schattenbild.“¹⁸ Diese Formulierung läßt Kol 2,17 (Schatten – Leib/Wirklichkeit) deutlich als Basistext erkennen. Das Bild, das ursprünglich gegen die pagane Religion gerichtet war, wird jetzt zu einer Aussage, die dem Ersten Testament und seinen Institutionen jegliche Bedeutung abseits der christlichen Exegese abspricht. In diesem Sinne ist die Beschneidung, die es im Neuen Testament noch gegeben hat, inzwischen verschwunden (Gregor von Nazianz, 4. Jh.)¹⁹ oder hat ihren Sinn verloren (Ambrosius, 4. Jh.).²⁰

Die in Antike und Frühmittelalter entstandenen Argumente für eine Relativierung der Beschneidung sind auch im hohen Mittelalter Teil der judenfeindlichen Polemik und werden auch in der antijüdischen Polemik getauf-

13) H. Sch. 1,315.

14) Justin, Dial. 16,2 f. und passim (H. Sch. 1,196 f.); Tertullian, Adv. Jud. 3,1.4-6 (H. Sch. 1,220.223).

15) Vgl. dazu Kol 2,17 sowie den fingierten Dialog Athanasius-Zacchäus aus dem 4./5. Jh. (H. Sch. 1,286).

16) Vgl. Augustinus, Adv. Jud. 2,3; Contra Faust. 6,2 u. a. (H. Sch. 1,356).

17) H. Sch. 1,480.

18) Zitiert nach H. Sch. 1,364.

19) H. Sch. 1,297.

20) Vgl. Brief 72 und Brief 78 (H. Sch. 1,305 f.).

ter Juden übernommen, wie das Beispiel des Petrus Alfonsi (11./12. Jh.) zeigt, der seine Ausführungen durch die Anspielung auf Kol 3,11 untermauert.²¹

Einen negativen Höhepunkt in der Abwertung der Beschneidung stellt das Werk des Dominikaners Raimundus Martini (13. Jh.) dar. Raimundus sieht die Beschneidung nicht nur durch die Taufe ersetzt, sondern führt sie nach der von ihm behaupteten Verstoßung der Juden durch Gott auf den Dämon Ben Temalyon zurück.²² Die von Christen behauptete Affinität von „Juden/Beschneidung/Teufel“ findet sich auch in der christlichen Ikonographie. Das Frontispiz einer in Köln gedruckten Schrift von 1507 mit dem Titel „Speculum adhortationis Judaice ad Christum“ (Spiegel zur Ermahnung der Juden, sich zu Christus zu wenden) zeigt den Gekreuzigten, aus dessen Wunden die Gnadenströme in ein Taufbecken fließen. In der unteren Bildszene ist eine Beschneidung dargestellt, die unter Anleitung eines Teufels durchgeführt wird.²³

Eine seltene Ausnahme stellt Nikolaus von Kues dar, der in seinem Werk „*De pace fidei*“ (1453) zwar ebenfalls die Bedeutung der Beschneidung relativiert, aber zu gegenseitiger Duldung der religiösen Bräuche rät und sogar die Übernahme der Beschneidung durch die Christen akzeptieren würde, „auf daß durch gegenseitiges Entgegenkommen der Friede befestigt werde“.²⁴ Daß es sich dabei letztlich um eine Utopie handelt, verrät die literarische Gestalt des Werkes, bei dem es sich um die Vision eines im Himmel stattfindenden Religionsgesprächs handelt.

Die antijüdische Wirkung des Kolosserbriefs

Die im Kol-Brief zutage tretenden Ansprüche auf Exklusivität und Universalität leisten einem christlichen Triumphalismus Vorschub und blenden erstmals im Neuen Testament das Judentum aus dem theologischen Bewußtsein aus. Damit beginnt eine Entwicklung, die heute als „Israelvergesessenheit“ (Franz Mußner) beklagt wird.

21) PL 157,659; vgl. dazu H. Sch. 2,81.

22) Vgl. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1994, 298.

23) Heinz Schreckenberg, *Die Juden in der Kunst Europas*. Ein Bildatlas. Göttingen und Freiburg 1996, 125 (Abb. 5).

24) Zitiert nach H. Schreckenberg (Anm. 22), 3,527.

Am Kol wird auch deutlich, wie gefährlich es ist, einzelne Stellen oder auch Schriften zu isolieren, statt sie vom Gesamtzeugnis des Neuen Testaments (Kanon) korrigieren zu lassen. So muß das von Kol 1,26 f. behauptete Fehlen einer vorchristlichen Offenbarung durch die Aussage des Hebräerbriefts, daß Gott vielfach „zu den Vätern durch die Propheten“ gesprochen hat (Hebr 1,1), ergänzt werden.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß einige der Stellen im Kol einen Kernbereich der christlichen Theologie (Christologie, Ekklesiologie) tangieren. Das gilt besonders für die „hohe Christologie“ des Briefes. Wenn die entsprechenden Stellen aus dem Zusammenhang gerissen werden und nicht mehr in die grundsätzliche Theozentrik des Gesamtbriefes eingebettet sind, fehlt ihnen die notwendige innerbriefliche Korrektur. Christus wird im Kol weder als Gott bezeichnet noch ist er – im Sinne der späteren Konzilsaussagen – *wesenhaft göttlich*. Der Ausdruck „Bild Gottes“ (Kol 1,15) etwa benennt Nähe und Distanz zu Gott, aber gerade nicht eine Form von Identität. Ähnlich die Aussage von Kol 2,9 f., wonach in Christus die von Gott geschenkte „*Gotthaftigkeit*“ wohnt, an der auch die Christen durch ihn Anteil gewinnen. Der Autor bleibt damit – wie sein zeitgenössischer Kollege, der hellenistisch-jüdische Philosoph Philo von Alexandria mit seiner Logos-Theologie – innerhalb des biblischen Monotheismus und bereitet dennoch den Weg für eine Christologie, die christlicherseits zum Monophysitismus führt und jüdischerseits den Verdacht nährt, das Christentum habe die Einheit und Einzigartigkeit Gottes aufgegeben. Auch hier gilt: Nicht der Brief selbst, wohl aber einzelne Aussagen und ihre dogmatische Weiterentwicklung reißen einen fast unüberbrückbaren Graben zwischen den biblischen Religionen auf.

Christliche Judenfeindschaft zeigt sich heute weniger in aggressiver Polemik als vielmehr in einem unreflektierten Umgang mit den Urkunden des eigenen Glaubens. Der Kol ist ein gutes Beispiel dafür, daß christliche Judenfeindschaft aus unterschiedlichen Quellen gespeist wird. Die implizit in ihr vorhandenen oder durch sie ausgelösten antijüdischen Einstellungen müssen offen benannt werden, um eine kognitive Auseinandersetzung zu ermöglichen. Nur das Wissen um mögliche judenfeindliche Wirkungen eines Textes hilft, sie in Verkündigung und (Religions-)Unterricht zu vermeiden.²⁵

25) Ein Hinweis zum Weiterlesen: Luise Schottroff, *Ist allein in Christus Heil? Das Bekenntnis zu Christus und die Erlösung* (Kol 1,15-20), in: Dagmar Henze u. a., *Antijudaismus im Neuen Testament?*, Kaiser-Taschenbücher 149, Gütersloh 1997, 79-89.