

sich über das Bundesvolk hinaus, um selbst dessen verhaßte Feinde zu umfassen wie die Assyrer, deren Armeen Samaria im Jahre 721 zerstörten. Die Assyrer blieben Assyrer, doch sie werden geschildert als solche, die Buße tun, vom König bis zum gewöhnlichen Volk, und «es reute» den Herrn (3,9–10 – ein aus Jer 18,8–10 übernommenes Motiv). Die Assyrer der Kapitel 3–4 sind das Gegenstück zu den unbenannten, doch heidnischen Seemännern in Kap. 1, deren jeder zunächst zu seinem Gott betet (V.5), die aber am Ende Jahwe Opfer darbrachten und Gelübde machten (1,16).

### Schluß

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Begriff «Nation», so wie er im Alten Testament gebraucht wird, manche innere Spannungen aufweist. Die feindselige Einstellung Israels zu den anderen Nationen läßt sich verschiedenen Faktoren zuschreiben: Unterdrücktwerden durch die Nachbarnationen und die Weltreiche, das Verlockende, das fremde Religionen für Israel hat-

ten, die immer exklusivere Haltung, die das frühe Judentum charakterisierte. Doch im Gegensatz hierzu haben wir verschiedene Punkte bemerkt, worin eine offene Haltung zu den Nationen zutage tritt (das Büchlein Rut, Jona usw.). Wir müssen uns davor hüten, nur die eine Seite zu sehen, denn die Gegebenheiten, die das Alte Testament uns bietet, sind sehr vielschichtig.

Wir sollten auch nicht übersehen, daß die Rechte fremder Volksgruppen innerhalb des Gottesvolkes anerkannt werden (der «Schutzbürger»; die Haltungen, die in den Schriften Rut und Jona zutage treten). Es handelt sich dabei vielleicht bloß um einzelne Texte, doch diese sind sprechend und wegweisend. Züge eines Universalismus, eines Pluralismus innerhalb der Einheit, sind durchaus vorhanden. Dem Gottesvolk stellt sich die bleibende Aufgabe, über diese Einsichten nachzudenken und sich so auf weitere Horizonte hinzubewegen. Auf ihm eigenen Wegen gelangte Israel zu einem auf die Welt als ganze gerichteten Bewußtsein, das eine Herausforderung an uns alle ist.

### ROLAND MURPHY

1917 in Chicago geboren; Karmelit; Mitglied der Direktionskomitees von CONCILIUM; Professor für Altes Testament an der Duke University Divinity School in Durham und Verfasser einer Reihe von Aufsätzen und Büchern über das Alte Testament. Anschrift: Divinity School, Duke University, Durham N.E. 27706, USA.

<sup>1</sup> «People» and «Nation» of Israel: Journal of Biblical Literature 79 (1960) 157–163.

<sup>2</sup> Vgl. R.E. Murphy, Das Deuteronomium als Dokument einer Erweckung: CONCILIUM 9 (1973) 613–618.

<sup>3</sup> Ancient Israel (McGraw-Hill, New York 1965) I, 70–72.

Übersetzt von Dr. August Berz

Bruce Vawter

## Universalismus im Neuen Testament

Wie vor einigen Jahren ein Korrespondent im «Times Literary Supplement» schrieb, «war und ist der Nationalismus eine Krankheit des 19. und des 20. Jahrhunderts». Den Nationalismus als eine Krankheit auffassen, heißt, ihn von seiner schlimmsten Seite her nehmen. Der Korrespondent hatte eben die Absicht, «ein gewisses folgerichtiges Weiterschreiten» von nationalistischer Forschung und Wissenschaft, die jede andere Forschung und Wissenschaft für peripher halten möchten, zu der Herrenrassepraxis aufzuzeigen, für die alle anderen Völker nebensächlich wurden. Ver-

steht man das Wort so, kann man mit Recht sagen, daß der Nationalismus in der Welt, in der das Neue Testament entstanden ist, praktisch unbekannt war und daß in dieser Hinsicht der Supranationalismus des Neuen Testaments eher das Ergebnis seiner Zeit als eine Herausforderung an sie war.

Gewiß war die Welt des Neuen Testaments die Welt der römischen Arroganz und der jüdischen Rebellion, bei denen beiden der Nationalismus selbstverständlich eine Rolle spielte. Typischer hingegen ist, daß sie die Welt war, die der römische Genius für Ordnung – und Straßenbau – dem Traum Alexanders entsprechend organisiert hatte, der vielleicht der Traum war, der in der Geschichte der Weltbeherrscher am erfolgreichsten verwirklicht wurde, so daß vielleicht Alexander am ehesten den Beinamen «der Große» verdient. So wurde dieser merkwürdige Synkretismus geschaffen, den wir als Hellenismus kennen. Merkwürdig ist er deshalb zu nennen, weil diejenigen, von denen man annehmen konnte, sie seien philosophisch und politisch erobert, in beiden Hinsichten zu Eroberern wurden: die olym-

pischen Götter verschwanden und machten den ägyptischen und orientalischen Gottheiten Platz, die zu ihren Entsprechungen gemacht worden waren, und Rom wurde nach Ansicht des Tacitus zu dem Ort, «wo alles Scheußliche und Schändliche aus aller Welt sein Zentrum und Anklang findet». Historiker in Ägypten und Babylonien – wir kennen zwei von ihnen, Manetho und Berossos – wurden vom Geist des griechischen Forschens dazu inspiriert, nach den Traditionen ihrer Völker zu forschen, an die man sich nur undeutlich erinnerte und die man langezeit nicht richtig zu schätzen wußte, und dann warfen sie diese in den gemeinsamen Schmelztiegel. Sie schrieben selbstverständlich auf griechisch, nicht nur weil dies die *lingua franca* ihrer Welt war, sondern auch deswegen, weil bloß in dieser Sprache die Gedanken gekommen und die Wörter gebildet worden waren, die nach der Wiederherstellung dieser Traditionen riefen. Griechenland war das Ferment des Hellenismus und sein Verwalter, doch das Hellenismusphänomen selbst bestand im Auftauchen einer neuen, anderen Welt, die von all dem, was wir in diesem Universum je erblicken werden, einer Kosmopolis am nächsten kam.

Die jüdische Nation (*ethnos*, um den heutigen Ausdruck zu gebrauchen) machte keine Ausnahme von der allgemeinen synkretistischen Regel. Sowohl die Juden der Diaspora und Palästinas, die griechisch schrieben und bewußt das Judentum dem Hellenismus anzugleichen suchten – Philo, Josephus, der Autor von 2 Makkabäer, der Verfasser der Weisheit Salomos –, als auch die Juden, die hebräisch schrieben und aus rein religiösen Gründen sich einigen Aspekten des Hellenismus widersetzen – der Autor von 1 Makkabäer, Ben Sira, die Väter des Talmud –, übernahmen die meisten Elemente des Weltbildes, das Alexander zu verbreiten suchte. Selbst die am meisten auf Absonderung bedachte jüdische Tradition war, bewußt oder unbewußt, dem hellenistischen Ideeninternationalismus erlegen oder hatte ihn gar auf eigene Art vorweggenommen. Die priesterliche Schicht im Alten Testament, die an den Gesetzen der rituellen Reinheit und am Brauchtum, worin sich die Juden von den Heiden unterschieden, am zähesten festhielt, war gleichfalls die, die angestammte Haßgefühle gegenüber den Edomitern und Arabern abzubauen und Raum für den allumfassenden Judaismus zu schaffen suchte, der in Jes 55,1–56,8 proklamiert wird.

Selbst bei den Sektierern von Qumran, den exklusivsten Interpreten des Judaismus, die man sich nur vorstellen kann, zeigt sich, daß sie das Ferment der exotischen Ideen, die zunächst von der persischen und sodann von der hellenistischen Herrschaft über Palästina in Umlauf gebracht worden waren, tiefer und vielleicht

unbesehener als andere in sich hineingeschlürft hatten. Man hat auch glaubhaft dargetan, daß die Pharisäer, diese «normativen» Juden, die um das Gesetz einen Zaun errichteten und das meiste taten, um die fremden Einflüsse abzuwehren, infolge ihrer Annahme der Prinzipien der Entwicklung, der Anpassung und der Neudeutung mit der Zeit viel mehr Kinder des Hellenismus wurden als die fundamentalistischen Sadduzäer, obwohl diese es waren, die sich den Sitten und Gebräuchen der Heiden frei anpaßten.

Als das Christentum in Gestalt einer jüdischen Sekte zum erstenmal in Erscheinung trat, brauchte es nicht oder nicht sehr vom universalen Potential seines Evangeliums überzeugt zu werden. Damals bestand keine Parallele zur Situation Mohammeds, dessen Traum von einem auf dem Glauben gründenden universalen Brudertum (*umma muslima*) gerade als Gegengewicht zu den arabischen Blutbanden und Stammesgebundenheiten gedacht war, die Mohammed zu ersetzen wünschte; dieser war dann richtig überrascht, als sich Juden und Christen seinem Bestreben nicht anschlossen. Die Darstellung des Neuen Testaments, wonach die Sendung Jesu sich auf die Juden von Galiläa und Judäa beschränkte, entspricht den geschichtlichen Tatsachen. Sie romantisiert aber auch nicht, wenn sie daran festhält, daß diese Sendung mit Recht und zwangsläufig zu einer Sendung an die ganze Menschheit wurde, nicht infolge des Eindringens fremder Ideologien – wie der Mythos des 19. Jahrhunderts vom hellenisierenden Paulus zum Beispiel glauben machen wollte –, sondern einfach aus der Dynamik heraus, die es bereits vom Judentum geerbt hatte.

Selbstverständlich gab und gibt es einen Universalismus, zu dem sich wohl das Christentum, nicht aber das Judentum bekennt und bekannt hat, dieses nicht einmal zur Zeit seines Proselytismus, und selbstverständlich ist dieser Universalismus etwas anderem zu verdanken als dem Judentum zur Zeit des Ursprungs des Christentums. Er läßt sich indes nicht erklären durch den Rückgriff auf das Dogma der modernen Wissenschaft, wonach sich das Christentum vom palästinensischen Judentum durch den hellenistischen Judaismus zum nichtjüdischen Hellenismus hinentwickelt hätte, wobei man annimmt, daß in diesem Prozeß das Christentum, seine Ideen und sein Vokabular nach und nach umgeformt und umgedeutet worden wären. Die klassische Aussage des neutestamentlichen Universalismus, die diesen von der jüdischen und der heidnischen Welt abgrenzt, liegt in Gal 3,28 vor: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.» Dies ist die Aussage eines Mannes, der in Phil 3,5 von sich sagt, er sei «am achten Tag

beschnitten, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, als Pharisäer nach dem Gesetze lebend». Dies ist die Aussage eines frühen, nicht eines späten neutestamentlichen Christen, und zwar eines, der in sehr naher Verbindung mit dem Judentum stand.

Haben jedoch die Begriffe «früh» und «spät» innerhalb des Zeitrahmens der Zusammenstellung des Neuen Testaments überhaupt einen Sinn? Noch ein halbes Jahrhundert nach Paulus stellte das Buch, das wir jetzt als das erste Evangelium kennen, Jesus für eine christliche Zuhörerschaft als einen Lehrer der Thora dar, als einen der großen Aboth, so, als ob der Zusammenhang mit dem Judentum nie abgebrochen wäre. Gleich verhält es sich mit dem Jakobusbrief. Doch mit der Johanneischen Literatur, also sehr «spät», sind wir mit einem so ausgeprägten Bruch mit dem Judentum konfrontiert, daß selbst in einer offensichtlich jüdischen Schrift der Ausdruck «die Juden» zu einer unfreundlichen, abschätzigen Bezeichnung geworden ist. Diese Mischung von Widersprüchen weist auf Verschiedenes hin. Einerseits war, wie Walter Bauer schon vor langer Zeit betont hat, anfänglich das Christentum nicht eine einzige Theologie, sondern mehrere. Andererseits aber war – und das hat Bauer zu wenig deutlich gesehen – in den verschiedenen Theologien des Urchristentums eine Einheit vorhanden, die es zu einer neuen Ausgießung des Geistes Gottes machte. Sosehr auch das Mattäusevangelium in Parallele zu Qumran Jesus als den Lehrer der Gerechtigkeit darstellt, so verlegt es doch das Zeitalter Israels in die Vergangenheit und ersetzt es und endigt mit dem großen Sendungsauftrag, der eine der am stärksten universalistischen Aussagen des Neuen Testaments ist.

Der Universalismus des Neuen Testaments ist dem Judentum gegenüber insofern wirklich neu, als er die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden oder «Griechen», wie man damals sagte, aufhob. Diese Unterscheidung war nicht nationalistisch, sondern religiös und kulturell bedingt. Es war eine Unterscheidung, die selbst ein überaus ökumenisch gesinntes Judentum nicht hätte zum Verschwinden bringen können, auch wenn es noch so gewollt hätte. Zum Teil beruhte sie natürlich auf der Sprache, wie die Gegenüberstellung von Hebräern und Hellenisten in Apg 6,1 zeigt. Hier werden die Judenchristen, «die griechisch sprachen», denen, «die die Sprache der Juden sprachen», gegenübergestellt. Daß zwischen kulturell so verschieden geprägten Menschen eine Meinungsverschiedenheit bestand, ist ganz verständlich, so wie dies heute in einem kulturell gespaltenen Amerika verständlich ist, in den Barridos und Gettos von Chicago und New York, und es ist auch eine geschichtliche Ge-

gebenheit für das Jerusalem des ersten Jahrhunderts nach Christus, wissen wir doch, daß es daselbst zu mindest eine Synagoge mit griechischer Sprache gab.

Doch der Hauptunterschied bestand nicht zwischen den Hebräern und den Hellenisten, die beide Juden waren, nur daß sie in ihrer Sprache sich unterschieden, sondern zwischen Juden und Griechen, d.h. zwischen gebürtigen Juden und solchen, die nicht gebürtige Juden, sondern zwangsläufig Griechen waren, weil die Welt griechisch war, und die nie zu Volljuden werden konnten, weil sie nicht von Geburt an Juden waren, selbst wenn sie der Religion nach Juden geworden waren auf dem Weg des Proselytismus oder Semiproselytismus derjenigen Heiden, «die Gott fürchteten», d.h. die den Sittenkodex des Judentums und seinen hohen Gottesbegriff annahmen, ohne daß sie sich dem Beschneidungsritus und den weiteren Besonderheiten der jüdischen Praxis unterzogen, welche die Juden zu einem besonderen Volk auf der Welt machten. Jüdische Riten wurden von den Römern, wie später in christlicher Zeit, lächerlich gemacht. Selbst wenn man sie richtig zu verstehen suchte, hatten sie eben etwas an sich, was mit den akzeptierten Sitten in Konflikt geriet: die Juden hielten Festtage, doch stets zur Unzeit, und sie verabscheuten das Hauptopfertier, das Schwein. Das Judentum war sicherlich nicht dazu angelegt, zu einer Weltreligion zu werden, solange die Juden sich an die Kulturtabus und partikularistischen Bräuche hielten, die keine Saite zum Klingen bringen konnten in der übrigen Menschheit, mit der sie in Beziehung zu treten und die Gefühle zu teilen hofften.

Das Christentum tat rasch, was das Judentum nicht tun wollte, und so beschleunigte es die Trennung in zwei verschiedene Religionen. Das Christentum hob die Speisegesetze auf und erklärte es für null und nichtig, in bezug auf den Zutritt zum Evangelium einen Unterschied zwischen Abkömmlingen dieser oder jener Kultur, dieses oder jenes Volks machen zu wollen – einen Unterschied, der in den neutestamentlichen Schriften so sehr hervortritt (vgl. Apg 14,1; 16,1.3; 17,4; 18,4; 19,10.7; 20,21; 21,28; Röm 1,14–16; 2,9–10; 10,12; 1 Kor 1,22–24; 10,32; 12,13). Wie es schließlich dazu kam, wissen wir nicht genau, da das Neue Testament über diesen Punkt keine eindeutige Auskunft gibt; wahrscheinlich kam dies in den verschiedenen Kirchen, wo dieses Bedürfnis sich einstellte, auf verschiedene Weisen zustande. Daß es aber dazu kam, bedeutet den Beginn eines neuen Universalismus und das Aufgeben eines älteren Universalismusversuchs, aus dem er hervorging, der aber später mehr und mehr selbstbezogen war und eine ganz andere Art religiösen Zeugnisses an die Welt hervorbrachte.

Das Hinweggehen über die gesellschaftliche Unterscheidung zwischen Sklaven und Freien, das Paulus zuversichtlich dem gemeinsamen christlichen Auftrag zuschrieb, ist vielleicht das Ideal, von dem sich am ehesten sagen läßt, daß es im Bewußtsein der frühen Christenheit eher theoretisch als praktisch bestand. Wenn es auch nicht bloß theoretisch war, so war es doch gewiß nicht Bestandteil eines Programms für Gesellschaftsveränderung oder für ein radikales Sichhinwegsetzen über die bestehende Ordnung der Dinge. Man geriet arg in Verlegenheit, müßte man einen Beweis dafür liefern, daß das Neue Testament irgendetwas unternommen habe, um die zeitgenössische Meinung zu ändern, die Sklaverei sei das feststehende, von Gott gefügte Los eines Großteils der Menschheit, so wie sich offenbar nicht beweisen läßt, daß das christliche Ideal das Denken der späteren christlichen Völker je ernstlich beeinflusste, die in Europa, Afrika, den beiden Amerika und anderswo ihre Wirtschaftssysteme auf der Institution der Sklaverei aufbauten.

Christliche Apologeten späterer Zeit sprachen gern davon, daß ein neutestamentliches Ideal nur mit Mühe und Schritt für Schritt endlich die Gesellschaft durchdrungen und zur Abschaffung der Sklaverei geführt habe. Wenn zu dieser Behauptung etwas zu sagen ist, so kann man bloß zugeben, daß der Prozeß in der Tat mit Mühe und nur Schritt für Schritt vor sich ging, da es erst ein Jahrhundert her ist, daß offene Sklaverei in den christlichen Ländern verschwand. (Über die uneingestandene Sklaverei brauchen wir hier nicht zu sprechen.) Und es bedarf keiner allzugroßen Dosis von Zynismus, um zu behaupten: Wenn die offene Sklaverei schließlich verschwand, so deshalb, weil ein Machtwort von außen sich zwingend geltend machte. Dieses Machtwort war zugegebenermaßen zum Teil von einer säkularisierten Auffassung der Menschenrechte inspiriert, die einiges dem jüdisch-christlichen Gedankengut zu verdanken hat; viel mehr aber war es inspiriert vom Umstand, daß die gegen die Sklaverei eingestellten Mächte, welche die Institution unterdrückten, sonst wirtschaftlich denen ausgeliefert gewesen wären, deren Überleben von der Sklaverei abhing.

Im Philemonbrief sandte Paulus den flüchtigen Sklaven wieder an seinen Herrn zurück und setzte sich bei diesem dafür ein, daß er ihn «zurücknehme nicht mehr als Sklaven, sondern weit mehr: als geliebten Bruder. Für mich ist er das schon, um wie viel mehr dann für dich, im menschlichen Bereich und vor dem Herrn» (V.16). Dies bringt ein erhabenes Ideal der Menschheitsgemeinschaft zum Ausdruck, doch würde man zu weit gehen, wenn man mit einigen Kommentatoren annehmen wollte, Paulus habe Philemon dazu

gedrängt, Onesimus freizulassen. Die Berufung des Paulus auf das gemeinsame Menschsein und die religiöse Dimension, in der das Menschsein bewertet werden sollte, geht kaum über den Gedanken hinaus, der schon lange vorher dem Autor von Ijob (31,13–15) gekommen war. Die Schule Epikurs, der es bestimmt war, von jüdischen und christlichen Zuschauern unbeschoren ins Lächerliche gezogen zu werden, nahm auch Sklaven und Frauen als Schüler auf und gab ihnen die gleiche Stellung wie freien Männern, die in ihr eine Philosophie und Lebensweise suchten.

Wir sind gezwungen, noch hinzuzufügen, daß wir auch in der Befreiungstheologie Südamerikas und der Dritten Welt nicht eine Spätblüte des vom Neuen Testament gepflanzten Freiheitskeims erblicken können. Die Theologie der Befreiung hat beredete Worte über die Unterdrückung und Ausbeutungsmechanismen geäußert und ist für die Besitzenden zu einem mächtigen Zeugnis zugunsten der Besitzlosen geworden, indem sie den Begüterten Wahrheiten sagt, die sie sich selbst nicht sagen würden. Sie hat dies jedoch zumeist in marxistischer Dialektik getan. Die marxistische Dialektik braucht nicht unbedingt falsch zu sein, aber sie ist nicht das Neue Testament. Was wir an der Theologie der Befreiung vermissen, ist die biblische – hauptsächlich alttestamentliche – Sorge um den einzelnen Menschen und seine persönliche Verantwortung im Gegensatz zu seiner Zugehörigkeit zu einer ausbeutenden oder ausgebeuteten Klasse, und wir vermissen auch das Eintreten für das Recht, anderer Meinung zu sein als die Macht des Staates oder der Mehrheit, wie aufgeklärt oder recht denkend diese Mehrheit auch sein mag. Weder bei den einstigen noch in den späteren christlichen Haltungen zur menschlichen Knechtschaft oder Freiheit scheint somit das Neue Testament eine große Rolle gespielt zu haben.

Was nun die Zeit des Neuen Testaments selbst betrifft, so ist wohl mit Recht gesagt worden, daß ein befreiendes Wort nicht so notwendig war wie später. Weder im Judentum noch im Heidentum war die Sklaverei das dermaßen barbarische, entmenschlichende Instrument, zu dem es in den sogenannten christlichen Zeiten gemacht wurde. Im Judentum wie im Heidentum war, wie immer die Gesetzesbestimmungen gelaute haben mögen, der Sklave eine Person, ein menschliches Wesen und oft genug der geachtete Erzieher seiner Herren. Er war zwar politisch und wirtschaftlich weniger gut gestellt, obwohl er oft über Mittel verfügte, einen Ausgleich herzustellen. Aber er war noch nicht das, wozu seine späteren Kollegen aus Ost- und Westindien oder Afrika durch die Habgier anderer Stämme, arabischer Unternehmer und europäischer Händler wurden: eine bloße Ware, der keine mensch-

lichen Qualitäten zugebilligt wurden. Das ist die Art der Sklaverei, wie sie in den Vereinigten Staaten existierte zur gleichen Zeit, da diese es für selbstverständlich erklärten, daß alle Menschen einander gleich und von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet seien, zu denen das Recht auf Leben, Freiheit und Glücksstreben gehöre. Die amerikanischen Gründerväter waren nicht bewußt scheinheilig; vielen von ihnen kam einfach nicht in den Sinn, ihre schwarzen Sklaven als Träger der Menschenrechte anzusehen. Im Gegensatz hierzu wäre es Paulus nie eingefallen, Sklaven nicht das Recht und die Würde zuzubilligen, die jedem anderen Menschen zukommen.

Eine ähnliche Beurteilung muß die Gleichstellung von Mann und Frau unter dem Evangelium erfahren, die das Neue Testament vornimmt. Offenbar dachte Gal 3,28 an eine Gleichstellung, die nur wenig neben dem gelegen gewesen wäre, was heute als ein Minimum betrachtet wird. Die Bemerkungen von 1 Tim 2,11–15 über das Verhalten von Frauen in der Gottesdienstgemeinde tragen einen herablassenden Zug an sich (ganz zu schweigen von 1 Tim 3,11, wo deutlich zu verstehen gegeben wird, daß bei Frauen die Laster zu erwarten sind, die männliche Vorurteile ihnen einfach grundlos zugeschrieben haben; eine Prophezeiung, für deren Erfüllung man selbst sorgt!); doch selbst 1 Kor 14,33b–36, worin Paulus selbst spricht und nicht einer, der ihn imitiert, sieht die Frau deutlich als eine dem Mann nicht ebenbürtige Kreatur an; man muß ihr Achtung entgegenbringen und nett und lieb zu ihr sein, dies wohl; es kann aber nicht im Ernst daran gedacht werden, sie zusammen mit ihrem Mann zu einem Dialog beizuziehen. Darf man demgegenüber bemerken, daß das Judentum den Frauen nicht erlaubte, die Thora zu lehren, wohl aber das Christentum, wenigstens in einer abgeschwächten Form? Ja, vielleicht; aber dann war es nur ein geringer Fortschritt.

In Wirklichkeit verhält es sich so: Während strenggenommen das jüdische Gesetz den Frauen keine Rechte zugestand, bestimmten und kontrollierten diese tatsächlich die jüdische Tradition mehr als die

ehrwürdigen Rabbis, wie dies auch heute noch der Fall ist. Es ist sehr fraglich, ob im Christentum einer jüdischen Frau ein Recht zugestanden wurde, das sie nicht bereits unter der Thora besaß und ausübte. Die Weisheitsliteratur und einiges aus der Geschichte des Alten Bundes, ein besseres Wissen um die tatsächliche Handhabung der Gesetze, die bloß bestimmten, was zu gelten hatte, lassen uns darüber kaum in Zweifel. Man darf zweifellos sagen, daß eine Frau, die in die christliche Gemeinde eintrat, eher über weniger als über mehr Freiheit verfügte im Vergleich zu ihrer Stellung in der heidnischen und jüdischen Gesellschaft von damals.

Kurz, der Universalismus, zu dem sich das Neue Testament bekannte, enthielt nichts Schockierendes, Revolutionäres, und brachte keine gesellschaftlichen Konsequenzen mit sich. Er ging in die Richtungen, in die der beste Kern der Traditionen wies, die er übernehmen könnte, wobei er hier und da die eine Tradition aufgab zugunsten einer anderen. Er setzte sich mehr auf dem Weg der Angleichung als auf dem der Neuerung durch, eher auf dem Weg der Bestätigung als der Leugnung der menschlichen Ideale, die er vorfand. Dadurch trug er zu einem Klima bei, das dem künftigen Wachstum dieser Ideale förderlich war. Von den Anstrengungen, welche die auf das Neue Testament folgende Christenheit machte, hatten diejenigen den besten Erfolg, die weder mehr noch weniger anstrebten als dies.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### BRUCE VAWTER

1921 in Fort Worth (Texas, USA) geboren; Lazarist; 1947 ordiniert. Studien an der University of St. Thomas und am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom; Doktor der Bibelwissenschaft und gegenwärtig Professor und Vorsteher der Theologischen Fakultät der DePaul University, Chicago. Er veröffentlichte u. a.: «A Path through Genesis», «The Bible in the Church», «The Conscience of Israel», «New Paths through the Bible» und «Biblical Inspiration». Zahlreiche Beiträge und exegetische Studien für wissenschaftliche Zeitschriften, u. a. für «The Catholic Biblical Quarterly» und «Journal of Biblical Literature». Anschrift: DePaul University, The Vincentian Fathers, 2233 North Kenmore Avenue, Chicago Ill. 606 14, USA.