

Cain Felder

## Zwiespältige Haltungen zum Phänomen Rasse in den Erzählungen der Bibel

Die Fragen nach der Einstellung der biblischen Schriften zur Rasse und zum Rassismus sind dornenvolle Probleme; um sie zu lösen, muß man in ein dichtes Gestrüpp ethnographischer, philologischer, theologischer und historischer Verwicklungen, wenn nicht Kontroversen, eindringen. Der spezifische Rassentypus der Hebräer selbst läßt sich nur sehr schwer genauer bestimmen<sup>1</sup>. Wie nun allgemein angenommen wird, entstammen sie nicht einem reinrassigen Urtypus, sondern bilden höchst wahrscheinlich ein Rassengemisch. Damit, daß man die frühesten Hebräer als «Semiten» bezeichnet, kommen wir nicht viel weiter, da dieser Ausdruck des 18. Jahrhunderts keine Rasse, sondern eine Sprachgruppe bezeichnet, zu der die Hebräer, die Akkader, die Araber sowie die Äthiopier (Ge'ez) gehören<sup>2</sup>. Die Sprache der «schwarzhäutigen» Afrikaner gilt als ebenso semitisch wie die der Juden und der Araber<sup>3</sup>. Die Bibel bietet uns somit in bezug auf die Rasse keinen abstrakten Begriff und auch keine systematische Abhandlung, sondern stellt uns von Anfang bis Ende vor gewisse grundlegende Unklarheiten.

Im knappen Raum dieses Aufsatzes werden wir einige Punkte der zwiespältigen Haltung prüfen, die in der Bibel dem Rassenproblem gegenüber zutage tritt und sie möglicherweise dem Vorwurf der Ethnozentrik, wenn nicht des beginnenden Rassismus aussetzt. Wir haben vor, ein paar Leitlinien vorzulegen, denen entlang künftige Diskussionen über das Thema in einer für die Fachforschung fruchtbaren Weise erfolgen können. Die These, die wir hier darlegen wollen, ist die, daß in den biblischen Schriften zwei große Prozesse im Gang sind, welche den Rassismus begünstigen. Erstens das Phänomen der Sakralisierung, d. h. der Umbildung einer ideologischen Ansicht in eine religiöse Glaubensauffassung, um dem versteckten Interesse einer besonderen ethnischen Gruppe zu dienen.

Zweitens der Prozeß der Säkularisierung, d. h. der Auflösung einer reichhaltigen religiösen Auffassung unter dem gewichtigen Einfluß weltlicher (gesellschaftlicher und/oder politischer) Pressionen<sup>4</sup>. In diesem zweiten Vorgang werden Ideen von ihren ursprünglichen religiösen Verankerungen abgelöst, so daß sie nationalistischen Ideologien zum Opfer fallen. Diese oft kultivierten Spielarten von Ethnozentrik, ja selbst von Rassismus, können sich nachteilig auswirken auf gewisse Rassengruppen, die dann zwangsläufig geringgeschätzt und an den Rand gedrückt werden.

### *I. Rasse und Sakralisierung im Alten Testament*

Eines der auffallendsten Beispiele von Sakralisierung tritt uns im Alten Testament schon ganz früh entgegen in den Genealogien der sogenannten Nachkommen Noachs. Besonders wichtig ist es, die sogenannte Völkertafel (Gen 10) mit den Geschlechtsregistern von 1 Chr 1,1–2,1ff zu besehen. Auf der einen Seite geben sich diese Listen als lückenlose Aufzählungen aus, so daß man allzuoft vermeinte, man könne sie als zuverlässige Quellen für die urgeschichtliche Ethnographie benutzen. Auf der anderen Seite bringt das kritische Studium dieser Genealogien die klaren theologischen Beweggründe zum Vorschein, die zwangsläufig eine immer stärkere Tendenz aufweisen, die Bedeutung der Israeliten als einer ethnischen und nationalen Gruppe hervorzuheben, die wichtiger ist als alle anderen Völker auf Erden. Wir werden zunächst den trügerischen Charakter dieser Genealogien des Alten Testaments prüfen und dann aufzeigen, wie ihre offensichtliche Sakralisierung mit einem weiteren Fall von Sakralisierung Hand in Hand geht, nämlich mit dem ganzen Begriff «Auserwählung» («auserwähltes Volk»).

Auf den ersten Blick hin erscheint Gen 10 als eine einfache Aufzählung alter Nationen. Wie die Bibelkritik jedoch schon seit geraumer Zeit dargetan hat, sind in Gen 10 zumindest zwei verschiedene Listen miteinander verquickt worden: eine jahwistische (J) und eine priester-schriftliche (P), die durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind<sup>5</sup>. Die Verschmelzung verschiedener Traditionen in Gen 10 ist denn auch zweifellos der Erklärungsgrund für Diskrepanzen, welche die Bestimmung des Landes Kusch, die Unterschiede zwischen Seba und Saba oder

die Beziehung zwischen Kusch und Saba betreffen. Beispielsweise erwähnt Gen 10,7 Seba (*šeb'a*) als Sohn des Kusch, während Saba (*šeb'a*) nach Gen 10,8 der Enkel des Kusch ist. Hier zählt der Text offensichtlich die Nachkommen Chams (*ham*) auf. In Gen 10,28 hingegen kommt es zu einer Anomalie, da hier Saba als direkter Nachkomme nicht Chams, sondern Sems erwähnt wird. Und da der Anfangsbuchstabe Samech von Seba im alten Südarabischen ein Äquivalent des hebräischen Shin ist und sich mit diesem vertauschen läßt<sup>6</sup>, ließe sich zudem folgern, daß Gen 10 uns zwei Personen namens Saba als Nachkommen des Kusch bietet, aber nur eine einzige Person dieses Namens als eines Abkömmlings von Sem. Auf alle Fälle ist es klar, daß die Völkertafel, so wie sie uns vorliegt, keineswegs darauf ausgeht, zwischen den alten Völkern Afrikas, Südarabiens und Mesopotamiens scharfe ethnische Grenzlinien zu ziehen. Die eigentliche Absicht ist eine andere.

Die Völkertafel in Gen 10 stellt nicht einen objektiven historischen Bericht über die Abstammungsverhältnisse dar, sondern einen theologisch motivierten Völkerkatalog. Die Völkertafel endet mit den Nachkommen Sems, und zwar in einer so bewußt stilisierten Weise, daß damit die Wichtigkeit der Nachkommen Sems unter den Völkern dieser Erde hervorgehoben wird<sup>7</sup>. Der Verfasser der Geschlechtsregister in 1 Chr 1,17–34 ist diesbezüglich höchst ausführlich, insofern von allen Nachkommen der Söhne Noachs die Abkömmlinge Sems am ausführlichsten hervorgehoben werden. Somit ist die ursprünglichste Völkerliste, die von J in Gen 10, Jahrhunderte später der nachexilischen Priestertradition entsprechend theologisch bearbeitet worden, um die Nachkommen Sems stärker hervortreten zu lassen, worauf, wiederum Jahrhunderte später, eine weitere Bearbeitung folgte, die in den Geschlechtsregistern von 1 Chr vorliegt. In diesem langen Voranschreiten verdrängen die theologischen Vorurteile einer besonderen ethnischen Gruppe jegliches Bemühen um eine objektive Geschichtsschreibung und Ethnographie. Im Vergleich zu den Abkömmlingen Sems werden die anderen Nachkommen Noachs immer unbedeutender und finden in den Text nur so weit Eingang, als sie als Hintergrund dienen, um die Vorrangigkeit der Israeliten aufzuzeigen.

Der fast unmerkliche Vorgang, der hier beschrieben worden ist, kann folglich als Sakralisie-

rung bezeichnet werden, da er einen Versuch von seiten aufeinanderfolgender Generationen einer ethnischen Gruppe darstellt, die Heilsgeschichte so zu konstruieren, daß sie darin gegenüber anderen begünstigt wird. Die ethnische Besonderheit entwickelt sich hier in einer gewissen Rechtfertigung durch Gott, und damit liegen zwangsläufig die Gefahren eines kräftigen Rassismus nahe. Tatsächlich bezeugt denn auch Num 12 nur allzu deutlich, wie einzelne Personen von einer sakralen ethnischen Besonderheit rasch zu einem Rassismus übelster Sorte übergehen können.

In Num 12,1 machen der Bruder und die Schwester des Mose diesem Vorwürfe, weil er eine kuschitische Frau (*hā'īšah bakūšīth*) geheiratet hatte. Einige Faktoren lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß das Anstößige an dieser Ehe die Zugehörigkeit der Frau zur schwarzen Rasse war. Erstens kommt dies klar im Wortlaut der Septuaginta zum Ausdruck: *hēneken tēs gynaikōs tēs Aitiopīsses* («wegen der äthiopischen Frau»)<sup>8</sup>. Zweitens kann es bei der recht seltsamen Bestrafung, die Gott über Mirjam verhängt (V. 10), kaum zufällig sein, daß die Strafe des Aussatzes so lebhaft beschrieben wird: «weiß wie Schnee vor Aussatz». Hier wird ein absichtlicher Kontrast dramatisiert; die schwarze Frau des Mose, an der Mirjam und Aaron Anstoß nehmen, wird hier in Gegensatz gestellt zu Mirjam, die zu ihrer Bestrafung plötzlich «weiß wie Schnee» wird. Der Kontrast wird noch dadurch verschärft, daß für ein Vergehen, woran Aaron gleichermaßen schuld ist, einzig Mirjam gestraft wird. Das Zeugnis der Septuaginta im Verein mit diesen exegetischen Erwägungen deutet stark auf die Wahrscheinlichkeit hin, daß es in diesem Text um mehr geht als um bloße Arroganz. Es handelt sich auch um eine Zurückweisung des Rassendünkels, der in den Haltungen Mirjams und Aarons liegt.

Daß Gott in der Erzählung von Num 12 den krassen Rassendünkel von Mirjam und Aaron streng ablehnt, ist ein dauernder Hinweis auf die außerordentlich fortschrittliche Einstellung der Bibel zur Rassenfrage im Vergleich zu den mittelalterlichen und modernen rassenfeindlichen Haltungen<sup>9</sup>. Indes belegt die Erzählung von Num 12 gleichzeitig die Schwierigkeiten, die mit jeder raschen Verallgemeinerung in bezug auf die rassischen Implikationen des Sakralisierungsprozesses gegeben sind, der aufkommt, wenn frühe Traditionen im Lauf langjähriger Verfeinerung

einen ethnischen Eigencharakter annehmen und damit andere Gruppen, die außerhalb der Tora, des Landes Israel und des Bundes stehen, umständebedingt an den Rand drängen.

Hauptsächlich aus theologischen Gründen bleibt der Sakralisierungsprozeß im Alten Testament in seiner Haltung zur Rasse zwiespältig, namentlich was die Schwarzen betrifft. Der Trennungsstrich, den das Alte Testament zieht, erfolgt nicht der Rasse nach, sondern zwischen einer von Gott her gerechtfertigten ethnischen oder nationalen Einheit und all denen, die zu dem in den Kriterien des «Gruppenangehörigen» gezogenen Rahmen der Erlösung gehören oder sich nicht mit ihm identifizieren. Deshalb ist es für viele überraschend, daß Schwarze in zahlreichen Texten des Alten Testaments nicht nur häufig erwähnt werden, sondern daß von ihnen sehr vorteilhaft die Rede ist, indem ihre tatsächliche und potentielle Rolle in der Heilsgeschichte Israels anerkannt wird. Schwarze werden keineswegs von der besonderen Geschichte Israels ausgeschlossen, so lange sie, wenn auch nur sekundär, sich zu ihr bekennen und für sich nicht eine eigene, von der Tätigkeit des Gottes Israels getrennte Geschichte beanspruchen.

Ausführliche Listen von Stellen des Alten Testaments, welche Schwarze vorteilhaft erwähnen, sind leicht greifbar<sup>10</sup>. Begnügen wir uns mit einigen wenigen Beispielen dieser provokativen Texte. In Jes 37,9 und 2 Kön 19,9 ist von Tirhaka, dem König der Äthiopier, die Rede, der in Wirklichkeit das dritte Glied der fünfundzwanzigsten ägyptischen Dynastie war, die über ganz Ägypten herrschte (689–664 v. Chr.)<sup>11</sup>. Nach den biblischen Texten richtete sich auf Tirhaka die verzweifelte Hoffnung Israels; er war es, von dem man in den Tagen Hiskijas annahm, er werde vielleicht mit seinen Armeen eingreifen, um den drohenden assyrischen Angriff unter Sanherib abzuwenden. Mehr als ein halbes Jahrhundert später konnte ein weiterer Text sagen: «Rückt aus, ihr Helden: Kusch und Put, ihr Schildbewehrten!» (Jer 46,9). Das Alte Testament deutet denn auch an, daß der hebräischen Armee auch Schwarze angehörten (2 Sam 18,21–32), ja selbst dem königlichen Hofe und dem *'ebéd-mēlek*; sie griffen ein, um das Leben des Jeremia zu retten (Jer 38,7–13), und es wurde ihnen ein besonderer göttlicher Segen zuteil (Jer 39,15–18). Die Äthiopier werden im Alten Testament vorwiegend als ein wohlhabendes Volk geschildert (Ijob 28,19; Jes 45,14), das bald eine

Umkehr erleben werde (Ps 68,31; Jes 11,11; 18,7; Zef 3,10).

Dieses sympathische, rassistisch positive Bild der Äthiopier im Alten Testament weist jedoch auch eine Kehrseite auf. Wie alle anderen Nationen waren nach hebräischer Ansicht auch die Völker Afrikas Gegenstand des göttlichen Zorns und Gerichts (Ez 30,1–5; Jes 20,3; Zef 2,12). In dieser Einstellung tritt der fast unmerklich vor sich gehende Sakralisierungsprozeß im Alten Testament ganz klar zutage. Im Alten Testament kommt den Schwarzen letztlich nur insofern Bedeutung zu, als sie die zentralen Gegebenheiten der Glaubensgeschichte Israels bestätigen und sich mit ihnen identifizieren; sonst aber sind sie Randfiguren, die keine eigene, unabhängige Geschichte haben. Von der Aufzählung in der Völkertafel an bis zu den verschiedenen Prophezensprüchen bildet dies für die Schriftsteller des Alten Testaments eine Grundgegebenheit. Daraus resultiert eine starke theologische Rechtfertigung für den Vorrang einer ethnischen Gruppe in der Schöpfungsordnung, die für jedes andere Volk, für jede andere Rasse zwangsläufig eine Bedrohung darstellt.

## II. Auserwählung und Sakralisierung in der Bibel

Israels Besonderheit, wie wir sie in der vorangegangenen Erörterung des Themas Rasse und Sakralisierung betrachtet haben, verliert viel von ihrer Subtilität, sobald der dubiose Begriff «Auserwählung» (*bāḥār*) im Alten Testament festen Fuß zu fassen beginnt. Gewiß war die Idee der Auserwählung Israels und seiner besonderen persönlichen Beziehung zu seinem Gott spurenweise schon im «vorjahwistischen Ahnenkult» vorhanden, doch die ausdrückliche Auffassung, daß Jahwe eine Vorliebe für das Volk Israel hege, entwickelt sich relativ spät<sup>12</sup>. Der theologisch ausgearbeitete Glaube, daß Jahwe sich aus allen Nationen speziell Israel erwählt habe, wurde erst in der Periode der deuteronomistischen Geschichtsschreibung gegen Ende des siebten Jahrhunderts zu einer religiösen Ideologie und somit zu einem Sakralisierungsmoment (Dtn 7,6–8; 10,15; Jer 2,3; vgl. Jes 43,20; 65,9)<sup>13</sup>.

Ungeachtet der theologischen Struktur, welche die deuteronomistische Auffassung der Auserwählung Israels zu stützen sucht, erhält dieser Auserwählungsbegriff fast sogleich etwas Schil-

lernendes. Wie Horst Seebaß z. B. hervorhebt, steht selbst bei den deuteronomistischen Schriftstellern die Auserwählung Israels «beim dogmatischen Topos... nur selten im Zentrum»<sup>14</sup>. Seiner Auffassung nach steht «*bahar* als Terminus der Volkserwählung... unter dem Zeichen des Universalismus», will sagen, daß Israel »in bezug auf das Ganze eine Funktion wahrnimmt«<sup>15</sup>. Seebaß ist repräsentativ für diejenigen Autoren, welche die distinktive ethnische oder rassistische Bedeutung des Begriffs im Selbstverständnis Israels in der deuteronomistischen Periode herabzumindern suchen<sup>16</sup>.

Das Zweideutige, das der Begriff der Auserwählung Israels in ethnischer und rassistischer Hinsicht aufweist, scheint weiterzudauern, obwohl manche Gegenstände vorliegen. Das Zweideutige ergibt sich nicht sosehr daraus, daß von den biblischen Schriftstellern, die den alttestamentlichen Begriff der Auserwählung Israels vertreten, eine universalistische Geschichte vorausgesetzt wird, sondern die Doppeldeutigkeiten entstammen der Natur des Universalismus, der von ihnen vorausgesetzt wird. G. von Rad zeigt auf, daß in den deuteronomistischen Kreisen das Auserwähltsein Israels radikalisiert wird und daß sein universaler Aspekt bestenfalls paradox ist<sup>17</sup>. Ferner ist zu vermuten, daß die Auserwählung Israels in einem universalistischen göttlichen Plan unweigerlich zu einer Sakralisierung zu führen scheint, in deren Zentrum das Volk Israel als eine ethnische Gruppe steht. Sicherlich waren die deuteronomistischen Schriftsteller um den Nachweis bemüht, daß Jahwe die davidische Monarchie einzigartig bestätigt habe und, was noch wichtiger ist, daß Jahwe Jerusalem zum Mittelpunkt jedes weiteren Heilswirkens gewählt habe<sup>18</sup>. Hier kommt es ein weiteres Mal zu einer recht paradoxen Erscheinung: Obwohl das Volk Israel keine außergewöhnlichen Eigenschaften oder Werte aufweist, aufgrund derer es objektiv verdienen würde, von Jahwe auserwählt zu werden, entwickelt sich vor allem im nachexilischen Judentum eine ausgearbeitete Verdienstlehre, wodurch diejenigen, die in Israel als einer ethnischen Gruppe die Tora kennen und befolgen, zu beweisen suchen, daß sie würdig sind, das auserwählte Volk zu sein.

Obwohl das Volk Israel in der ermüdenden biblischen Dokumentation seiner Sünden und Schwächen nichts aufzuweisen hat, was einen Überlegenheitsanspruch begründen könnte, wird der Auserwählungsbegriff unlösbar mit

ethnischer Besonderheit verbunden. Demzufolge erhebt das Volk Israel den Anspruch, vor allen anderen Völkern auserwählt zu sein, und behauptet, das Gesetz, den Bund, eine dauernde Verheißung des Landes und der Stadt Jerusalem als etwas ihm als ethnische Gruppe Zukommendes zu besitzen. Gleichzeitig werden damit alle, die außerhalb der Gemeinschaft stehen oder die ihr zugrundeliegende religiöse Auserwählungs-ideologie nicht teilen, an den Rand der «universalen» Heilsgeschichte Israels verwiesen. In dieser Weiterentwicklung können natürlich, wie wir sahen, andere Rassen und ethnische Gruppen der religiösen Ideologie Israels zustimmen und daraus die dementsprechenden Verdienste ableiten, doch scheinen die Kriterien für diese Zustimmung stets durch die Voreingenommenheiten einer ethnischen Gruppe vermittelt zu sein, verstärkt durch ausgearbeitete Geschlechtsregister und die Übermittlung besonderer religiöser Traditionen.

Diese ganze Entwicklung wird zum Typus für das, was wir als Sakralisierungsprozeß bezeichnet haben, und es beeindruckt, wenn man sieht, auf wie ganze andere Weise dann das Thema der Auserwählung im Neuen Testament behandelt wird. George Foot Moore gibt uns eine Ahnung von der anderen Auffassung, auf die man im Neuen Testament stößt, wenn er behauptet, daß an die Stelle der Idee der nationalen Auserwählung «Paulus und die Kirche eine individuelle Auserwählung zum ewigen Leben setzten, abgesehen von Rasse und Standort»<sup>19</sup>. Eine solche Behauptung aber vereinfacht die Ideen des Neuen Testaments über die Auserwählung kraß. Rudolf Bultmann bietet uns ein in dieser Beziehung treffenderes Verständnis des Neuen Testaments. Danach wird im Neuen Testament die christliche Kirche zum wahren Gottesvolk; nach Ansicht Bultmanns befaßt sich das Neue Testament nicht mehr mit einer herausragenden ethnischen Gruppe, d. h. mit Israel *katà sárka* (1 Kor 10, 18), sondern mit dem Israel Gottes (Gal 6, 16), ohne daß irgendwie ausschließende ethnische Koordinaten beständen<sup>20</sup>.

Im Gegensatz zu der deuteronomistischen Verwendung von *bāḥār* legt das Neue Testament nie das Zeitwort *eklégomai* oder das daraus abgeleitete *eklektós* («auserwählt») in einem ethnisch restriktiven oder exklusiven Sinn vor. Paulus möchte eine gewisse Kontinuität mit Aspekten der Auserwählung Israels im Alten Testament beibehalten, doch diese Kontinuität hat

weder einen ethnischen noch kultischen Charakter (Röm 9,11; 11,2; 11,28–29). Für Paulus kann die korporative Auserwählung einige Juden miteinschließen, aber auch Heiden müssen mit dabei sein (Röm 11,25; Gal 3,28); das In- und Mit-Christus-Sein wird zur neuen *crux interpretum*. Nach Auffassung des Paulus erwählte (*exeléxato*) Gott das Törichte, Schwache und Niedrige (1 Kor 1,27–28). Jakobus zufolge erwählte (*exeléxato*) Gott die Armen, die reich an Glauben sind; nach Matthäus beruft Gott viele, erwählt aber nur wenige (Mt 22,14). Der neue Universalismus, die neue Einheit, die in der christlichen Kirche vorhanden sind, äußern sich im Kontext des «Gott erwählt die einen» zudem in der bewußt neuen Gedankenfolge von Kol 3,11–12.

Der einzige Text des Neuen Testaments, der von den Christen als von einem auserwählten Geschlecht spricht, ist 1 Petr 2,90. Doch in diesem Text von 1 Petr ist dies offensichtlich metaphorisch gemeint. 1 Petr 2,9 hängt ganz stark vom Wortlaut ab, der in der Septuaginta-Fassung von Jes 43,20–21 zu finden ist, doch die ethnische Besonderheit, die im alttestamentlichen Text liegt, ist in 1 Petr gänzlich fallengelassen worden<sup>21</sup>. Am Ende des ersten Jahrhunderts und während der Periode der Abfassung des Neuen Testaments, die sich in das zweite Jahrhundert hinein erstreckt, wird das Wort «auserwählt» somit in der christlichen Literatur zu einem Synonym für die Kirche und namentlich für die wahren Gläubigen innerhalb des Umrums der Kirche in der Welt, ohne daß irgendeine ethnische oder rassische Einschränkung gemacht würde<sup>22</sup>.

### III. Säkularisierung im Neuen Testament

Zwiespältige Haltungen in bezug auf das Rassendenken erscheinen im Neuen Testament nicht innerhalb dessen, was wir als Sakralisierung bezeichnet haben. Dementsprechend haben wir aufzuzeigen versucht, daß das Neue Testament die Idee ablehnt, daß «Israel gemäß dem Fleisch» aus ethnischen Motiven auserwählt worden sei. Das Neue Testament bietet denn auch keine langen Geschlechtsregister, die in einer der Völkertafel in Gen 10 vergleichbaren Weise dazu bestimmt wären, den Mythos einer inhärenten und von Gott sanktionierten Überlegenheit der Griechen und Römer zu sakralisieren. Wenn man in den Erzählungen des Neuen Testaments nach rassistischen Tendenzen fahnden will, muß

man sich folglich einem anderen Phänomen zuwenden, nämlich dem Säkularisierungsprozeß. Die Frage stellt sich nun so: Auf welche Weise ist es dazu gekommen, daß die sich ausbreitende Kirche in ihrem Bestreben, außerhalb des weltlichen Schutzes, der ihr deshalb zuteil geworden war, weil sie mit dem Judentum verwechselt wurde, zu überleben, den dominierenden Sinnbildern und Ideologien der griechisch-römischen Welt zu erliegen begann? Wir möchten sehen, wie in dieser Entwicklung der Universalismus des Neuen Testaments beeinträchtigt wird, da Athen und Rom als die neuen Zentren für das Heilswirken Gottes an die Stelle des alttestamentlichen Jerusalems treten.

Zum Weltbild der frühchristlichen Autoren zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments gehörte Afrika kaum und Amerika oder der Ferne Osten überhaupt nicht. Diese frühchristlichen Schriftsteller sprachen von Spanien als der «Grenze nach Westen»; für sie erstreckte sich die Welt nicht über die Grenzen des Römischen Reiches hinaus<sup>23</sup>. Für die Autoren des Neuen Testaments entschieden die gesellschaftlich-politischen Wirklichkeiten sowie die Sprache und Kultur des Hellenismus oft über die Wege, auf denen man Gott in Jesus Christus handeln sah. So wie Jerusalem im Alten Testament zu der zentralen Stadt Jahwes geworden war, so wurde nun Rom als der wichtigste Adressat der christlichen Botschaft zum neuen Zentrum der christlichen Missionsbewegung<sup>24</sup>.

Nicht zufällig holt Markus, der früheste Verfasser einer Passionsgeschichte, so weit aus, um aufzuzeigen, daß das Bekenntnis des römischen Hauptmanns (nur bei ihm wird in den synoptischen Parallelstellen der Latinismus *kentyrion* – *centurio* verwendet) seine ganze Evangeliumserzählung auf ihren Höhepunkt bringt<sup>25</sup>. Lukas hinwiederum bemüht sich angelegentlich, die positiven Eigenschaften seiner verschiedenen Hauptleute (*hekatontárches*) hervortreten zu lassen<sup>26</sup>. In einem gewissen Sinn stellen diese sogar Rom klar als die Hauptstadt der heidnischen Welt dar, denn ihre Ansätze zu Glaubens- und Bekenntnisakten finden Lukas zufolge ihre Erklärung in der Schilderung der Evangeliumsverkündigung in Rom (Apg 28). Diese Tendenz des Neuen Testaments, statt um Jerusalem um Rom zu kreisen, hat zur unmittelbaren Folge, daß die dunkleren Rassen außerhalb des Römischen Reiches von den Verfassern des Neuen Testaments an den Rand gerückt werden.

Da uns kein anderer Ausdruck zur Verfügung steht, wollen wir diesen Vorgang der Marginalisierung der dunkleren Rassen im Neuen Testament als «Säkularisierung» bezeichnen. Gesellschaftlich-politische Wirklichkeiten des weltlichen Rahmens haben hier die Tendenz, die sämtliche Rassen einbegreifende, universalistische Sicht des Neuen Testaments einzuengen. Dementsprechend werden frühere Traditionen in späteren Stadien «frisiert». Damit wird eine religiöse Sicht ungebührlich verkürzt; in Rücksicht auf weltliche gesellschaftlich-politische Wirklichkeiten werden religiöse Texte zum Nachteil der dunkleren Rassen zurechtgestutzt. Eine der überzeugendsten Veranschaulichungen dieses Säkularisierungsprozesses ist wohl die Erzählung des Lukas über die Taufe und Bekehrung des äthiopischen Beamten in Apg 8,26–40.

Oberflächlich gesehen ist Apg 8,26–40 ein hochproblematischer Text. Man fragt sich sogar, ob der äthiopische Finanzminister der *kandáke*, d. i. der Königin von Meroë, ein Jude oder ein Heide ist. Man fragt sich auch nach der Wirkung seiner Taufe und ob diese eine volle Bekehrung zum Christentum darstellte oder zu einer solchen führte. Der wahrscheinlich beste Überblick über die verschiedenen Probleme, die sich mit dieser Perikope stellen, findet sich bei Ernst Haenchen, welcher die Perikope mit «Philippus bekehrt den Kämmerer»<sup>27</sup> überschreibt. Haenchen zufolge läßt Lukas bewußt in der Schwebe, ob dieser Äthiopier Heide oder Jude war, da es Lukas bei dieser Bekehrungsgeschichte nur darum zu tun ist, «im Leser das Gefühl zu wecken, daß die christliche Mission mit diesem neuen Gläubigen einen weiteren Schritt tut über die Juden- und Samaritanerbekehrung hinaus»<sup>28</sup>. Die Geschichte selbst stammt aus hellenistischen Kreisen und bildet in Haenchens Sicht die «Parallele... und zugleich die Konkurrentin» zur lukanischen Darstellung der Bekehrung des Cornelius als des ersten Heiden, die unter Petrus erfolgte<sup>29</sup>. Für Haenchen ergeben sich aus der Stelle Apg 8,26–40 keine besonderen Schwierigkeiten in Richtung einer rassistischen Tendenz. Ihm zufolge veröffentlicht Lukas diese hellenistische Tradition nur deswegen, weil sie seiner theologischen Ausrichtung entspricht.

Es ist sicherlich gut, heute daran erinnert zu werden, daß in hellenistischen christlichen Kreisen des ersten Jahrhunderts ein Nubier als der erste bekehrte Heide angesehen wurde. Im unbeholfenen Gebrauch, den Lukas aber von dieser

Geschichte macht, scheinen jedoch gewisse Hinweise in bezug auf die Einstellung zur Rasse zu liegen, die nicht zu übersehen sind. Wenn wir nun auf einige dieser Indizien einzugehen versuchen, wollen wir keineswegs den Eindruck erwecken, Lukas sei zu Schwarzen negativ eingestellt gewesen. Im Gegenteil: Man braucht bloß die Liste der Leiter der Kirche von Antiochien anzusehen, die von Lukas in Apg 13,1 vorgelegt wird, dann werden solche Vermutungen zerstreut. Bei Lukas wird darin «Simeon, der sogenannte Schwarze» (*Symeòn ho kaloúmenos Níger*) erwähnt. Der hier verwendete Latinismus ist wahrscheinlich zur Verstärkung der Idee da, daß dieser Simeon ein dunkelhäutiger Mann, vielleicht ein Afrikaner war. Zudem ist gleich hinzuzufügen, daß wir es keineswegs für wichtig oder dienlich halten, gestützt auf eine der in die Apostelgeschichte aufgenommenen Traditionen aufzeigen zu wollen, daß der erste bekehrte Heide ein Nubier und nicht ein Mann aus Italien war. Dies wäre absurd, da ja der zweite Band des Lukas einen Bekenntnischarakter hat und nicht den einer objektiven Geschichtsschreibung. Die Hinweise auf rassische Elemente im theologischen Entwurf des Lukas sind jedoch deswegen wichtig, weil die Redaktionstätigkeit des Lukas die Bedeutung eines Nubiers (Afrikaners) herabmindert zugunsten eines Römers (Europäers) und somit den Europäern zu behaupten ermöglicht, daß aus dem Text der Apostelgeschichte eine Bevorzugung der Europäer durch Gott ersichtlich sei.

An all dem ist Lukas selbst nicht unschuldig. Seine Verteidigung römischer Beamter und die große Bedeutung, die er Rom als dem Zentrum der Welt zuschreibt, verraten, daß die Theologie des Lukas auf subtile Weise weltlichen ideologischen Ideen zum Opfer fiel<sup>30</sup>. Im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts hat die Kirche in einer zunehmend feindlichen politischen Umgebung allgemein um ihr Überleben zu kämpfen. Gleich wie andere neutestamentliche Schriftsteller dieser und einer späteren Zeit<sup>31</sup> sucht Lukas die Feindschaft Roms zu besänftigen, indem er seinen theologischen Rahmen durch die Annahme bestimmt sein läßt, daß Rom das Zentrum der Welt sei. In diesem Säkularisierungsvorgang werden dunklere Rassen der Welt umständebedingt nebensächlich und wird die universalistische Sicht des Neuen Testaments in einer eurozentrischen Kirche mehr oder weniger zu einem bloßen Lippenbekenntnis.

Die Säkularisierung im Neuen Testament ist ein Vorgang, der viel gründlicher nach ihren rassischen Dimensionen untersucht werden müßte. Auf der einen Seite wirft sie ein Licht auf die doppeldeutige Haltung zur Rassenfrage, die im neutestamentlichen Teil der Bibel weiterbesteht. Auf der anderen Seite stellt sie an uns heute die Forderung, nach angemesseneren Weisen der Hermeneutik zu suchen, durch die das Neue Testament Menschen der Dritten Welt als bedeutungsvoll dargetan werden kann, obwohl es in den gesellschaftlich-religiösen Rahmen der griechisch-römischen Welt eingezwängt ist. Der

Auftrag zu einer weltweiten Gemeinschaft in einem erneuerten Engagement für den Pluralismus und die damit verbundene Anerkennung der Integrität sämtlicher Rassengruppen stellt heute für die Bibelwissenschaftler wie auch für die Laien eine Aufgabe dar, die zu den dringlichsten Aufträgen gehört, welche in der Welt von heute an die Kirche ergehen. Sie ist eine Aufgabe, die in der weiten Reihe eurozentrischer theologischer und kirchlicher Traditionen, die auch heute noch farbige Völker und Menschen zu bloßen Randfiguren machen, allzulange vernachlässigt worden ist.

<sup>1</sup> Ronald E. Clements, Stichwort *goj*: Theol. Wörterbuch zum A.T. (= Th. Wb. AT) I (Stuttgart 1973) Sp. 971–973.

<sup>2</sup> S.D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* (Schocken Books, New York 1964) 19–21.

<sup>3</sup> *Aithiops* (dunkelhäutig): diese häufigste Übersetzung von *kusch* in der Septuaginta bezeichnet für gewöhnlich schwarzhäutige Afrikaner und Negroide, schon zur gleichen Zeit wie bei Homer (*Odysse* 19, 246 ff.). In alten biblischen und klassischen Texten bezeichnet *aithiops* spezifisch Äthiopier, aber auch Afrikaner jedweder Rasse. Vgl. Frank M. Snowden, Jr., *Blacks in Antiquity* (Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1955) 118–119.

<sup>4</sup> G.E. Mendenhall verwendet den Ausdruck «Säkularisierung» in diesem Sinn: Stichwort *Election* in: IDB Bd. 2, 77.

<sup>5</sup> O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) 250–258.

<sup>6</sup> D. Harvey: IDB Bd. 4, 311.

<sup>7</sup> Die nachexilische priesterschriftliche Tradition (P) ist verantwortlich für die Reihenfolge Sem, Cham und Jafet (unter Auslassung Kanaans) in Gen 10,1 sowie für die Umkehrung dieser Ordnung in den folgenden Versen, z. B. Gen 10,2 die Söhne Jafets, Gen 10,6 die Söhne Chams und Gen 10,21: «Sem... ist der Stammvater aller Söhne Ebers» (der Hebräer).

<sup>8</sup> Dagegen die Anmerkung von B.W. Anderson in *The New Oxford Annotated Bible* (RSV), S. 179: «Der Ausdruck Kuschit schließt anscheinend (sic) Midianiter und weitere arabische Völker mit ein (Hab 3,7)».

<sup>9</sup> Ephraim Isaac, *Genesis, Judaism and the «Sons of Ham»: Slavery & Abolition; A Journal of Comparative Studies*, Bd. 1, Nr. 1 (Mai 1980) 3–17.

<sup>10</sup> Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270* (United Printers, Addis Abeba 1972) 96; R.A. Morrissey, *Colored People in Bible History* (W.B. Conkey Company, Hammond, Ind. 1925); Edward Ullendorf, *Ethiopia and the Bible* (Oxford Univ. Press, London 1968) 6–8.

<sup>11</sup> F.M. Snowden, aaO., 115–117; Cheikh Anta Diop, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality?* (Lawrence Hill & Cie., New York) 220–221; Sir Alan Gardiner, *Egypt of the Pharaohs* (Oxford Univ. Press, New York <sup>2</sup>1974) 450.

<sup>12</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München <sup>3</sup>1961) 21; II (München 1960) 320.

<sup>13</sup> G. von Rad, aaO. I, 191–192; Horst Seebaß, Stichwort *bāhar*: Th.Wb. AT I, aaO., Sp. 607.

<sup>14</sup> H. Seebaß, aaO. Sp. 603.

<sup>15</sup> H. Seebaß ebd.

<sup>16</sup> So G.E. Mendenhall, aaO. 79; G.F. Moore, *Judaism*, Bd. II, (Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1932) 95. Doch vgl. *Rashis Commentary, Deuteronomy* (Hebrew Printing Co., New York) 56. 195.

<sup>17</sup> G. von Rad, aaO. I, 191 f.; 242–244.

<sup>18</sup> H. Seebaß, aaO., Sp. 602.

<sup>19</sup> G. F. Moore, aaO.

<sup>20</sup> Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953) 96.

<sup>21</sup> Jes 43,20 (Septuaginta) *tò génos mou tò eklektòn = Mas. T. 'ammî bêhîri*.

<sup>22</sup> W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.* (Berlin 1971) Sp. 481.

<sup>23</sup> In 1 Clem V,7: *epì tò téрма tēs dýseos* («die Grenze nach Westen») bezeichnet Spanien (oder Rom). Vgl. *Apostolic Fathers*, Bd. I (Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1975) 16. Vgl. auch Röm 15,28.

<sup>24</sup> Die Apostelgeschichte des Lukas folgt diesem Schema sehr entschieden: Jerusalem (Apg 2), Antiochia (Apg 12), Athen (Apg 17) und Rom (Apg 28). Vgl. W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Hamburg <sup>17</sup>1973) 131–134.

<sup>25</sup> Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (St. Martin's Press, New York 1966) 498. Werner H. Kelber (Hrsg.), *The Passion in Mark* (Fortress Press, Philadelphia 1976) 120 Anm., 155. 166.

<sup>26</sup> Daß der Hauptmann in Lk 7,2ff und der Hauptmann Cornelius in Apg 10,1.22 in gutem Rufe stehen, hebt Lukas absichtlich hervor: F.J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Acts of the Apostles* Bd. IV (Baker Book House, Grand Rapids 1979) 112; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen <sup>6</sup>1968) 302–303. 305.

<sup>27</sup> E. Haenchen aaO. 259.

<sup>28</sup> AaO. 264.

<sup>29</sup> AaO. 265.

<sup>30</sup> Lk 1,3; Apg 1,1. Vgl. ferner Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen <sup>2</sup>1957) 120–124; Richard J. Cassidy, *Jesus. Politics and Society* (Orbis Books, Mary Knoll, N.Y. 1978) 128–130.

<sup>31</sup> Vor allem die Pastoralbriefe und 1 Petr.; vgl. Röm 13,1–5.

## CAIN H. FELDER

Derzeit Assistant Professor für neutestamentliche Studien an der Howard University Divinity School in Washington, D.C., USA. Pfarrer der Vereinigten Methodistischen Kirche, Jahreskonferenz New York. 1969–1972 Nationaldirektor der Interessenvertretung der Schwarzen («Black Caucus») in dieser Kirche. Studiengang: 1966 B.A. in Philosophie und Altphilologie an der Howard University Divinity School in Washington, D.C. 1968 Diplom in Theologie am Mansfield College der Universität Oxford. 1969 Magister der Theologie am Union Theological Seminary in New York. 1978 Magister der Philosophie (Fach Religionswissenschaft) an der Colum-

bia University. 1981 Fertigstellung der Doktordissertation für das Union Theological Seminary und die Columbia University zum Thema «Law, Wisdom and Justice in the Epistle of James». 1978–1981 Instruktor für Neues Testament am Princeton Theological Seminary in Princeton, New Jersey. Außerdem Lehrtätigkeit an den folgenden Colleges und Universitäten: Morgan State University (Baltimore), Coppin State College (Baltimore) und City University of New York (Hunter College). Veröffentlichungen in Zeitschriften wie *The Union Quarterly Review*, *Theology Today* und *Interim*. Anschrift: Princeton Theological Seminary, Princeton, N.J. 08540, USA.

Johannes Brosseder

### Das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen

Schon seit den offiziellen Anfängen der ökumenischen Bewegung in unserem Jahrhundert hat man sich in ihr mit dem Problem des Rassismus befaßt. In den zuletzt dazu erschienenen kurzen Übersichten von John May<sup>1</sup> und Ans van der Bent<sup>2</sup> wird zu Recht auf dieses Faktum aufmerksam gemacht. Hervorgehoben werden dabei vor allem J.H. Oldhams Buch «Christianity and the Race Problem» (1926) sowie die in der ökumenischen Bewegung vorgenommenen Verurteilungen des nationalsozialistischen Rassismus und Antisemitismus<sup>3</sup> in den Jahren von 1933 bis 1945. Dem zuletzt genannten Problem wußte sich auch noch die I. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948 verbunden, wie der Bericht eines eigenen Ausschusses zum Thema «Christliche Begegnung mit den Juden» (*Christian Approach to the Jews*) belegt, wengleich die Konferenzbeschlüsse in ihren Formulierungen auch für eine allgemeine Perspektive offenblieben, wenn die Vollversammlung sich gegen eine flagrante Verletzung der Menschenrechte durch Diskriminierung aus

Gründen der Rasse, der Hautfarbe, der Kultur oder der politischen Überzeugung aussprach.

#### *Entwicklung seit Amsterdam*

Ein Meilenstein in der Entwicklung, die schließlich zum Antirassismusprogramm führte, wurde die II. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in *Evanston 1954*. In feierlicher Form wurde Trennung von Menschen aus Gründen der Rasse, der Hautfarbe oder der ethnischen Abstammung als dem Evangelium und dem Wesen der christlichen Kirche zuwider verurteilt. Diese Verurteilung bezog die Kirchen selbst, in denen solche Trennungen existieren, ausdrücklich mit ein; dies lag auf der gleichen Linie, auf der die Kirchen der ökumenischen Bewegung ihr «Zuwenig» im Kampf gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus schon bisher offen eingestanden hatten. Als eines der Hauptprobleme sozialer Gerechtigkeit bei rassistischen oder ethnischen Spannungen wurde die Sicherstellung der freien Ausübung der Bürgerrechte sowie die wirksame Teilnahme an der Regierung auf allen Ebenen für *alle* bezeichnet. Gefordert wurde eine eigene Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die sich speziell mit rassistischen bzw. ethnischen Konflikten und Spannungen befassen soll. Bis aber etwas Konkretes geschah, vergingen noch einige Jahre.

In *Cottesloe* bei Johannesburg fand im Jahre 1960 eine Konsultation einer gemischtrassigen Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen mit den südafrikanischen Mitgliedskirchen