

Martin Leutzsch

Umgang mit Antijudaismus im Neuen Testament nach der Shoah:

Am Beispiel von Joh 8,44

Antijudaismus als Thema der Bibelwissenschaft

In der neutestamentlichen Wissenschaft ist das Thema „Antijudaismus im Neuen Testament“ spätestens seit 1961¹ ein eigenständiges Forschungsgebiet geworden, zu dem zahlreiche Buch- und Aufsatzveröffentlichungen vorliegen. Auch Auswirkungen auf christlichen Gottesdienst und Unterricht sind erforscht und bedacht worden.

Diese Debatte wird nicht ausschließlich unter christlichen Gelehrten geführt. Von Anfang an wurde dabei auch auf jüdische Stimmen gehört – ja, dass es zu dieser Debatte überhaupt kam, verdankt sich jüdischem Engagement, insbesondere den Veröffentlichungen von Jules Isaac² und (dem zum Christentum konvertierten) Gregory Baum³.

Das ist ein Unterschied zur Zeit vor 1945. Jüdische Kritik am Antijudaismus im Neuen Testament und an antijüdischen Übersetzungen und Auslegungen des Alten und Neuen Testaments gibt es seit der Antike. Von christlicher Seite ist sie so gut wie nicht wahrgenommen worden⁴. Das wirkt zum Teil noch heute nach: Im Unterschied zur neutestamentlichen Wissenschaft ist in der alttestamentlichen Wissenschaft das Problem antijüdischer Übersetzung und Auslegung bislang nicht Gegenstand einer kontinuierlichen und breiten Debatte geworden, wenn es auch einzelne wichtige Beiträge zu diesem Problem gibt⁵.

Die Probleme

Ich skizziere hier weder den Verlauf noch die Ergebnisse der neutestamentlichen Debatte, sondern benenne einige Fragen, die darin zum Vorschein gekommen sind:

¹ Die älteste mir bekannte Veröffentlichung, in der „Antijudaismus“ als Stichwort im Titel begegnet, ist Pfisterer, R.: „...sein Blut komme über uns...“ *Antijudaismus im Neuen Testament? – Fragen an den kirchlichen Unterricht*. In: W.-D. Marsch/K. Thieme eds., *Christen und Juden*. Mainz 1961, 19-37.

² Vgl. Jules Isaac, *Jésus et Israël*. Paris 1946; deutsch Isaac 1968. Das im folgende anhand von Joh 8,44 exemplarisch besprochene Problem des Antijudaismus im Joh wird bereits von Isaac 1968, 142-161, ausführlich behandelt. Zur Bedeutung Isaacs für den jüdisch-christlichen Dialog nach 1945 vgl. Recker 2007, 400-444.

³ Vgl. Baum 1963. Später z. B. Sandmel, *Samuel.: Anti-Semitism in the New Testament?* Philadelphia 1978.

⁴ Zum Nicht-Wahrgenommen-Werden und Nicht-Ernstgenommen-Werden jüdischer Gelehrter durch christliche Gelehrte vgl. exemplarisch für die Zeit um 1900 Wiese 1999.

⁵ Dass keineswegs alle christlichen Fachleute für das Problem des Antijudaismus und seine gegenwärtige politische Dimension sensibel sind, zeigt sich etwa daran, dass der evangelische Neutestamentler Jörg Frey es für gut gehalten hat, seine Kritik an der „Bibel in gerechter Sprache“ in einer rechtsradikalen Wochenzeitung („Junge Freiheit“) unterzubringen.

Ist jede judenkritische Passage oder Perspektive einer neutestamentlichen Schrift von vornherein antijüdisch? Oder hängt dieses Urteil davon ab, ob die betreffende Schrift selbst jüdischer oder nichtjüdischer Herkunft ist?

Wie verhält sich die zum Teil massive antijüdische Rezeption neutestamentlicher Stellen zu ihrer Intention und Funktion in der ursprünglichen Kommunikationssituation?

Wie ist mit dem auf das Neue Testament bezogenen Antijudaismus, sei es, dass er dort vorliegt, sei es, dass er dort hineingelesen wurde, umzugehen?

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für heutige Übersetzung des Neuen Testaments?

Konsequenzen für die Übersetzung der Bibel nach der Shoah

Mit der zuletzt genannten Frage beschäftige ich mich im vorliegenden Beitrag. Ich tue dies exemplarisch anhand von Joh 8,44, einer jener Stellen, die zu dem halben Dutzend Sätze im Neuen Testament gehören, die seit alters intensiv für antijüdische und später auch antisemitische Konstruktionen „der Juden“ als eines verabscheuungswürdigen Feindes gedient haben⁶, bis hin zu Mel Gibsons Film „The Passion of Jesus Christ“⁷. Joh 8,44 lautet im Griechischen:

Hymeis ek tou patros tou diabolou este kai tas epithymias tou patros hymon thelete poiein. Ekeinos anthropoktonos an ap' archas kai en ta alatheia ouk estaken, hoti ouk estin alatheia en auto. Hotan lala to pseudos, ek ton idion lalei, hoti pseustas estin kai ho patar autou.

Nachdem er 1Th 2,14-16, Mt 27,24f. und als „erschreckendste Stelle“ Joh 8,34f. zitiert und paraphrasiert hat, ruft der evangelische Neutestamentler Gerd Theißen in seiner Studie „Aporien des Umgangs mit den Antijudaismen des Neuen Testaments“ aus:

„Wer gäbe heute nicht viel darum, wenn diese drei Stellen (und einige andere) nicht in unseren heiligen Schriften stünden!“⁸

„Nun steht aber diese Sache im Evangelium, und christliche Theologie muß zusehen, wie sie mit ihr zurechtkommt“⁹ –

⁶ Ausführliche rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen, wie sie für Mt 27,25 (Kampling 1984; Keller 2006) und 1Th 2,14-16 (Kampling 1993) vorliegen, fehlen für Joh 8,44 bislang. Doch gibt es wichtige Untersuchungen zur christlichen Verteufelung der Juden (grundlegend Trachtenberg 1983; weiter u. a. Felsenstein 1995, 27-39; Haag 1974, 477-489; Delumeau 1985, 412-455; z. B. auch Katz 1994, 312f. n. 234).

⁷ Vgl. Reinhartz 2007, 193f.

⁸ Theißen 1990, 538.

⁹ Mußner 1988, 309. Der erste Teil des Zitats gab den Titel für den wichtigen Sammelband von Kampling ed. 1999, der im deutschsprachigen Raum als Einführung, Bündelung und Weiterführung der Antijudaismusforschung zugleich nutzbar ist.

sagt Theißens katholischer Kollege Franz Mußner (bezogen auf Mt 27,25, doch seine Feststellung lässt sich verallgemeinern. Damit ist eine notwendige innerchristliche Problemstellung benannt. Dass und wie diese Problematik bearbeitet wird, hat zugleich Auswirkungen über das Christentum hinaus. Juden und Jüdinnen der Gegenwart sind davon betroffen. Theißens und Mußners jüdische Kollegin Adele Reinhartz, die dem Johannesevangelium zwei Bücher, einen Kurzkommentar und mehrere Aufsätze gewidmet hat, hat ein ganzes Buch der Frage gewidmet, ob sie als Jüdin mit dem Verfasser des vierten Evangeliums Freundschaft schließen könne. Der drittletzte Satz dieses Buches unterstreicht, weshalb Reinhartz ihre Beziehung zum vierten Evangelisten auch nach langer und intensiver Begegnung *nicht* als Freundschaft begreifen kann:

„My heart still sinks every time I open the Gospel of John to 8:44 and read that the Jews have the devil as their father.“¹⁰

Wie kann im Rahmen einer Bibelübersetzung mit Joh 8,44 umgegangen werden? Ich gehe in drei Schritten vor. Zunächst erinnere ich an die Kritik einer 1970 erschienen Übersetzung des Neuen Testaments. Dann nenne ich eine Reihe möglicher Handlungsalternativen, die für eine Übersetzung von Joh 8,44 entworfen worden sind oder doch in Frage kommen können¹¹. Schließlich gehe ich genauer auf einige neuere Übersetzungen des Johannesevangeliums ein und betrachte die jeweiligen Entscheidungen. Vor dem ersten dieser drei Schritte erinnere ich daran, dass Martin Luther und die später unter seinem Namen laufenden Lutherbibeln¹² das Gewicht des sachlich ohnehin schon hoch problematischen Bibelverses durch verschiedene Maßnahmen noch verstärkt haben.

Verschärfende Übersetzungsstrategien von Joh 8,44 in der Übersetzung Martin Luthers und in den Lutherbibeln von 1704 und 1984

Abschnittbildung: Wenn in einem Text ein neuer Abschnitt beginnt, wird der Abschnittsanfang dadurch jeweils hervorgehoben. Die Unterteilung des Bibeltexts in Abschnitte begegnet in den ältesten Handschriften nicht und stellt in einer Übersetzung eine Entscheidung der Übersetzenden (im Fall von Auftragsübersetzungen manchmal auch des

¹⁰ Reinhartz 2001, 167. – Der letzte Satz (ebd.) zeigt, dass das für sie nicht Beziehungsabbruch zur Folge hat: „Despite the gap in worldview and in ethical sensibilities, I look forward to future meetings with the Beloved Disciple, and to ongoing conversation.“

¹¹ Das Stichwort „Handlungsalternativen“ deutet an, dass ich Übersetzung im allgemeinen und Bibelübersetzung im besonderen als ein komplexes Gefüge von Entscheidungsprozessen ansehe. Veranschaulicht habe ich das am Beispiel von Lk 2,1-20 in Leutzsch 2006.

¹² Die Bibelübersetzung Martin Luthers unterscheidet sich von den nach seinem Tod unter seinem Namen herausgegebenen Lutherbibeln oft sehr stark. Insbesondere die kirchenamtlichen Revisionen der Lutherbibel seit Mitte des 19. Jahrhunderts sind in aus Luthers Sicht entscheidenden Hinsichten das Gegenteil seiner eigenen Bibelübersetzung. Vgl. dazu auf der Homepage der „Bibel in gerechter Sprache“ meinen Text: Die heutige Lutherbibel ist nicht die Bibel Martin Luthers.

Auftraggebers¹³) dar. Martin Luthers Übersetzung von 1545 lässt mit Joh 8,44 einen neuen Abschnitt beginnen, womit dieser Vers als Abschnittsbeginn eine Hervorhebung erfährt, die noch durch den Großdruck des ersten Wortes („JR“) bekräftigt wird¹⁴. Weder in der wissenschaftlichen Auslegung des Joh noch in den Bibelübersetzungen hat sich ein Abschnittsbeginn mit V. 44 als begründet erwiesen¹⁵.

Hervorhebungen im Text: Eine verständnisformende Funktion haben die heute fettgedruckten, früher auf andere Weise (z. B. Großbuchstaben) im Druck hervorgehobenen Stellen in der Lutherbibel. Hinter der Entscheidung, welche Stellen jeweils im Druck hervorgehoben werden, steckt eine ganze Theologie oder besser, weil der Bestand dieser Fettdruckstellen im Lauf der Jahrhunderte immer wieder verändert worden ist, Theologien¹⁶. Wer die Stuttgarter Ausgabe der Lutherbibel von 1704 aufschlägt, findet Joh 8,44 im Druck hervorgehoben – unter den zahlreichen von Hövelmann analysierten Ausgaben der Lutherbibel ein Einzelfall, dessen Hintergründe der Klärung bedürfen¹⁷.

Hervorhebung durch Zwischenüberschriften: Die Lutherbibel von 1984 gibt dem Abschnitt Joh 8,37-45 die Überschrift „Abrahamskinder und Teufelskinder“ und lenkt damit das erwünschte Gesamtverständnis des Abschnitts auf diese Gegenüberstellung hin. Wie alle Zwischenüberschriften in Bibelübersetzungen handelt es sich um in den Zieltext eingestreute Orientierungshilfen der Übersetzenden (oder ihrer Auftraggeber) ohne Entsprechung im Ausgangstext. In der Lutherbibel von 1984 kommt hinzu: Für ein uninformiertes Lesen – und die Lutherbibel von 1984 gibt keine (und deshalb auch keine anderslautende) Information¹⁸ – muss die *Überschrift als Bestandteil des Ausgangstexts* gelten¹⁹, weil sie sich drucktechnisch in nichts von der Übersetzung des Ausgangstexts unterscheidet. Die gewählte Schrifttype und Schriftgröße ist dieselbe wie die für die Übersetzung des Ausgangstexts gewählte, und die Verwendung halbfetter Schriftart teilt die Zwischenüberschrift mit den ebenfalls dadurch hervorgehobenen Kernstellen²⁰.

¹³ Wie dies etwa in der kirchenamtlichen Lutherbibelrevision von 1984 der Fall ist. Vgl. Evangelische Kirche von Deutschland ed. 1985, 5*: „Gleichzeitig mit der neuen Textfassung wurden Umfang und Überschriften der Sinnabschnitte festgelegt.“

¹⁴ Vgl. Volz ed. 1974, 2157.

¹⁵ Dies zeigt eine Durchsicht der Kommentare zum Joh von Bauer, Becker, Blank, Brown, Bultmann, Marsh, Schnackenburg, Schneider, Schulz, Strathmann, Tillmann, Wengst, Wilckens.

¹⁶ Vgl. dazu Hövelmann 1989; 1989a. Die folgenden Informationen entnehme ich Hövelmann 1989a.

¹⁷ Nie im Druck von Lutherbibeln hervorgehoben wurde in der von Hövelmann ausgewerteten Quellenbasis Joh 4,22b. Immerhin gibt es vier Lutherbibeln des 18. Jahrhunderts, die Mt 23,3 hervorheben.

¹⁸ Unter den unter den in Evangelische Kirche von Deutschland ed. 1985, 6*, genannten „Orientierungs- und Verstehenshilfen“ sind die Zwischenüberschriften nicht genannt.

¹⁹ Dies schlägt sich empirisch darin nieder, dass nicht nur von gelegentlichen BibelleserInnen, sondern auch von engagierten Gemeindegliedern und von Theologiestudierenden diese Zwischenüberschriften in der Regel in dieser Weise wahrgenommen werden: als Bestandteil des Bibeltexts.

²⁰ Die Erläuterungen zum Druck in Halbfett berücksichtigen die Zwischenüberschriften nicht, so dass suggeriert wird, sie gehörten auf Grund des Drucks zu den „[w]ichtige[n] Bibelworte (Kernstellen) sowie sinnbetonte[n]“

Die Kritik einer Bibelübersetzung und ihre Folgen

Nachdem der evangelische Neutestamentler Ulrich Wilckens 1970 eine kommentierte Übersetzung des Neuen Testaments veröffentlicht hatte²¹, kritisierte sein jüdischer Kollege David Flusser, dass Wilckens in der Kommentierung antijüdische Auffassungen artikuliert hatte. In der daran anschließenden Debatte²² räumte Wilckens bei grundsätzlichen Differenzen über den Stellenwert des Antijudaismus im Neuen Testament ein, er sehe

„selbst einen strukturellen Mangel in der hermeneutischen Anlage der Kommentare in meiner Ausgabe des Neuen Testaments. Was den urchristlichen ‚Antijudaismus‘ betrifft, so zeigt sich dieser Mangel in der Tat in dem weitgehenden Fehlen von wirkungsgeschichtlich-kritischen Hinweisen, durch die der Schein einer Unmittelbarkeit zu den Texten hätte aufgehoben werden können, ohne dem Engagement, zu dem sie auch uns Gegenwärtige provozieren wollen, Eintrag zu tun.“²³

Wilckens' Konsequenz wäre also, die antijüdische Rezeption in einer Kommentierung des übersetzten Texts zu benennen²⁴. Flusser seinerseits hatte grundsätzlich gefordert (ich zitiere das Resumé von Wilckens):

„Eine wirklich moderne – nämlich die Situation der Moderne verantwortlich berücksichtigende – Übersetzung habe eine hohe Verantwortung im Blick auf das gegenwärtige Verhältnis zwischen Christen und Juden nach dem Holocaust wahrzunehmen, sei es so, daß vorhandene Judenpolemik nicht durch historisch profilierende Kommentierung noch zugespitzt, sei es, daß die Nichtanwendbarkeit auf die Juden der Gegenwart jeweils eigens betont werde.“²⁵

In diesem Zusammenhang mache ich auf eine Analyse deutschsprachiger Schulbibeln und Bibelausgaben aufmerksam, die Peter Fiedler durchgeführt hat. Das Ergebnis ist, dass durch Überschriften etwa bei den Debatten in den Evangelien „die Juden“ oder „die Pharisäer“ generalisierend als Gegner Jesu hervorgehoben werden. In Einleitungen und Anmerkungen wird ein antijüdisches Verständnis nicht nur des Judentums des ersten Jahrhunderts propagiert, sondern auch von dem der Gegenwart als einer selbstgewollt verstockten, verworfenen Größe geredet; die Juden hätten in Vergangenheit und Gegenwart das Maß ihrer Sünden vollgemacht, und ihr Wohlleben gereiche ihnen zum Verderben²⁶.

Handlungsalternativen am Beispiel der Übersetzung von Joh 8,44 (und 8,31)

Einzelwörter[n]“ (Evangelische Kirche von Deutschland ed. 1985, 5*).

²¹ Vgl. Wilckens übers. 1970.

²² Vgl. Flusser 1974; Wilckens 1974; Rendtorff 1976; auch Wilckens 1982, 147; Fuchs 1985, 117f.

²³ Wilckens 1974, 609.

²⁴ Dieses Vorhaben löst Wilckens in seinem Kommentar zum Joh (Wilckens 2000) nicht ein. Wie es hätte eingelöst werden können, zeigt Wengst 2000, 337f.

²⁵ Wilckens 1982, 147.

²⁶ Vgl. Fiedler 1980, 18-20.217-231; referiert sind die ebd. 231 angeführten Anmerkungen zur NT-Übersetzung von Rösch in der Neubearbeitung von Bott 1967.

Joh 8,44 weglassen

Eine radikale Möglichkeit wäre, Joh 8,44 in einer Bibelübersetzung künftig unberücksichtigt zu lassen²⁷. Daniel Jonah Goldhagen, dessen Buch „Hitler’s Willing Executioners“ eine heftige Debatte ausgelöst hatte²⁸, dokumentiert in „A Moral Reckoning“ den antisemitischen Gebrauch, den die Nationalsozialisten von Joh 8,44 machten²⁹ und zählt Joh 8,44 zu den etwa 450 neutestamentlichen Versen, die nach seiner Zählung und Beurteilung antisemitisch sind³⁰. Goldhagen hält es für möglich und plädiert dafür, die römisch-katholische Kirche möge ihre Bibel dahin verändern, dass der in ihr enthaltene Antisemitismus herausgelöst werde³¹. Bevor die Möglichkeit, Joh 8,44 in einer Bibelübersetzung auszulassen, von vornherein für jenseits des Vertretbaren beurteilt wird, sei an zwei vergleichbare Fälle aus der Geschichte der Bibelübersetzung erinnert. Martin Luther hat in seiner Übersetzung zwei Verse aus der Torah weggelassen (Ex 38,15; Lev 15,23) – weshalb, ist unklar. Erst anderthalb Jahrhunderte nach Luthers letzter Fassung seiner Bibelübersetzung, im Jahr 1702, finden die beiden Verse in die Lutherbibeln Eingang³². Mehr als tausend Jahre vor Luther hatte der gotische Bischof Ulfilas (oder Wilfila) die Bibel in die gotische Sprache übersetzt – mit Ausnahme der Bücher über die Königreiche (d. h. 1-2Sam und 1-2Kön) Was war der Beweggrund für dieses Weglassen zweier kompletter biblischer Bücher? Ulfilas wollte den kriegslüsternden Goten nicht durch die Kampf- und Kriegsschilderungen in diesen beiden biblischen Büchern Identifikationsmöglichkeiten und Impulse für eigene Aggressivität liefern³³. Dass Bibelübersetzung immer eine politische Stoßrichtung hat, wird hier besonders deutlich³⁴.

Joh 8,44 unübersetzt abdrucken

²⁷ Lapidé 1976, 176, weist darauf hin, dass in der Übersetzung des Joh ins Neuhebräische durch den zum Katholizismus konvertierten Jeschua Blum Anstößiges weggelassen ist. Lapidé sieht darin plumpe „Annäherungsversuche an den israelischen Leser“ (ebd.).

²⁸ In diesem Buch geht Goldhagen zweimal auf nationalsozialistische Rezeptionen Joh 8,44 ein (Goldhagen 1996, 286.411).

²⁹ Vgl. Goldhagen 2002, 139.

³⁰ Vgl. Goldhagen 2002, 265f.; auch ebd. 71.

³¹ Vgl. Goldhagen 2002, 251-278.

³² Vgl. Patsch 2000, 115 Anm. 7.

³³ Vgl. Philostorgios, *Historia ecclesiastica* 2,5; dazu Fernández Marcos 2001, 358. Vgl. auch Brough 1985, 151 n. 82.

³⁴ Ich weise auf das übliche Verfahren vieler Kinderbibeln hin, biblische Texte, die als problematisch oder unzumutbar erscheinen, wegzulassen.

Eine zweite Möglichkeit bestünde darin, den Ausgangstext unübersetzt in die Bibelübersetzung aufzunehmen. Im Blick auf Joh 8,44 ist das meines Wissens nicht diskutiert worden. Doch gäbe es auch hier ein Vorbild in der Geschichte der Bibelübersetzung: Die 1478/79 gedruckte Kölner Bibel übersetzt alle biblischen Bücher aus der lateinischen Vulgata ins Deutsche – außer Cant, das im lateinischen Text abgedruckt wird³⁵. Mit dieser Maßnahme soll die Zugänglichkeit dieses damals allegorisch-mystisch interpretierten Texts für ein Laienpublikum ohne theologische Ausbildung erschwert werden³⁶.

Einen anderen Ausgangstext für Joh 8,44 als Übersetzungsgrundlage postulieren

Der deutsch-christliche Theologe Emanuel Hirsch gibt Joh 8,44 in seiner völkischen Übersetzung des Joh von 1936³⁷ so wieder: „Ihr seid des Vaters Kain, und nach dem Gelüste eures Vaters zu tun, das ist euer Verlangen.“³⁸ Grundlage von Hirschs Übersetzung ist eine von ihm rekonstruierte Urfassung des Joh³⁹. Der von ihm vorausgesetzte Ausgangstext enthält den *diabolo*s nicht⁴⁰. (Hirsch greift damit eine von Julius Wellhausen 1907 vertretene These auf⁴¹.)

Übersetzen wie vor 1945

Eine dritte Möglichkeit wäre, in der Übersetzung von Joh 8,44 weiter so zu verfahren, wie dies vor und während der Zeit des Nationalsozialismus üblich war. Diese leider in vielen Bibelübersetzungen nach 1945 geübte Praxis blendet die Shoah, die fatale Rezeptionsgeschichte von Joh 8,44 und die nach der Shoah geübte Kritik an solcher Übersetzungspraxis aus. Sie entspricht auch nicht dem Stand der fachwissenschaftlichen Debatte und ignoriert zahlreiche Möglichkeiten, die Bibelübersetzung grundsätzlich bietet und die in problembewusster Bibelübersetzung an Joh 8 auch bereits seit Jahrzehnten erprobt werden. Ein Übersetzen wie bis 1945 würde auch dem sachlich schon hochproblematischen

³⁵ Vgl. Kautzsch/Corsten/Reitz/Kunze/Woude 1981, 157.

³⁶ Ein anderer Grund, etwas unübersetzt in eine Bibelübersetzung hinein zu nehmen, konnte mangelnde Information über die Bedeutung des Ausgangstexts sein; dies findet sich in zahlreichen frühen äthiopischen Übersetzungen der Hebräischen Bibel (vgl. Knibb 1999, 35-38.43-45.93.97).

³⁷ Zwischen 1902 und 1941 erschien ein gutes Dutzend völkischer Bibelübersetzungen. Die wenigsten davon sind wissenschaftlich untersucht. Einen Überblick und eine Überblicksanalyse plane ich für die am 23./24. November 2007 an der Universität Paderborn stattfindende Tagung „Bibel-Transformationen“.

³⁸ Hirsch 1936, 28f.

³⁹ Vgl. Hirsch 1936, 58f.

⁴⁰ Auf dieser Hypothese fußt Hirschs Auslegung (Hirsch 1936, 218f.). – Weil von Hirsch für nicht ursprünglich gehalten, fehlt Joh 4,22 fehlt in Hirschs.

⁴¹ Vgl. dazu Bauer 1925, 123f.

Text nicht gerecht, weil es keine Anstrengung unternähme, ihn gegen antisemitische Ausbeutung so gut es geht zu schützen⁴². Und: Weiter so zu verfahren, wie traditionelle Bibelübersetzungen das tun, ist keine Zwangsläufigkeit, sondern eine Entscheidung. Wie jede menschliche Handlung hat auch das Übersetzen der Bibel eine ethische Dimension⁴³.

Das Joh umstellen und kritisieren

Martin Luther hat in seiner Bibelübersetzung Kritik an der Bibel geübt⁴⁴. So hat er im Inhaltverzeichnis zu seiner Übersetzung des Neuen Testaments die entsprechenden biblischen Bücher durchnummeriert – allerdings nur bis zu Nr. 23. Die letzten vier Bücher des lutherischen Neuen Testaments sollen nicht zählen. Um die von ihm kritisierten biblischen Bücher auf die letzten Plätze zu verweisen, ist Luther genötigt, zwei davon gegenüber traditionellen Anordnungen ans Ende umzustellen (Hb, Jak⁴⁵; die beiden anderen – Jud und Apk – stehen traditionell bereits am Schluss). Er begründet sein Verfahren in Vorbemerkungen, in denen er die betreffenden biblischen Bücher kritisiert. Die kirchenamtlich verantworteten Ausgaben der Lutherbibel in den letzten 150 Jahren blenden Luthers Vorreden aus und lassen die Benutzerinnen und Benutzer damit im unklaren über Luthers Gründe für sein Vorgehen. Das Verfahren, biblische Bücher in der Übersetzung neu zu platzieren, in diesem Fall ein theologisch problematisches Buch der Bibel auf einen hinteren Platz zu verweisen, ist auf das Joh bisher nicht angewandt worden – es hätte ein prominentes Vorbild und könnte zum Nachdenken anreizen.

Durch eine Anmerkung kritisieren

In der reformierten Zürcher Übersetzung des Neuen Testaments von 1524, dem Ausgangspunkt der späteren „Zürcher Bibel“, findet sich am Rand von zwei Versen – aus den von Luther abgelehnten Schriften Hb (10,26) und Jak (2,20) – am Rand jeweils eine Anmerkung, die aus dem einen Wort „Irtumb“ besteht⁴⁶. Auch dieses Verfahren der Distanzierung der Übersetzenden von der Ansicht des Texts könnte auf Joh 8,44 angewandt werden⁴⁷.

⁴² Kommentarlosigkeit (im Text einer wissenschaftlichen Abhandlung) rügt auch Osten-Sacken 1982, 191 (zu Joh 8,44 auch ebd. 144.177f.192) an Hans Conzelmanns Umgang mit Joh 8,44 (vgl. Conzelmann 1981, 241).

⁴³ Zu diesem Thema vgl. Leutzsch 2002.

⁴⁴ Vgl. Leutzsch 2003, bes. Abschnitt 1.

⁴⁵ Vgl. dazu Luther *WA DB 7*, 386: „Ich [*sc will*] yhn [*sc. den Jak*] nicht haben ynn meynen Bibel.“

⁴⁶ Vgl. Himmighöfer 1995, 175-178.

⁴⁷ *Faktisch* hat die kirchliche *Praxis*, und zwar mit kirchenamtlicher Legitimation, im Protestantismus hinter etliche Bibelverse in solches „Irtumb“ gesetzt, vgl. nur 1Kor 14,33f.; 1Tim 2,12.

Durch eine kommentierende Bemerkung relativieren

Eine erläuternde Anmerkung zu Joh 8,44 oder eine Vorbemerkung zum ganzen Joh könnte auf die Problematik der Verteufelung der Juden im Joh und unter dem Einfluss des Joh in der Geschichte der Kirche und der westlichen Welt eingehen. Darin würde nicht nur eine Distanzierung von einer Verteufelung von Juden zum Ausdruck kommen, sondern auch begründet werden können. In diesem Sinn nehme ich Wilckens' oben zitierte Selbstkritik an der Kommentierungspraxis in seiner Übersetzung des Neuen Testaments auf. Ähnlich wie Wilckens plädiert auch der katholische Alttestamentler Erich Zenger in einer Kritik an der „Einheitsübersetzung“ für angemessene Begleittexte und Distanzierung von Antijudaismus⁴⁸.

Durch Querverweise auf andere Bibelstellen relativieren

Wie alle biblischen Aussagen steht auch Joh 8,44 innerhalb der christlichen Bibel in einem komplexen Beziehungsgefüge. Es wäre theologisch unverantwortlich, in Joh 8,44 die Aussage des Neuen Testaments zu den Juden zu sehen, etwa gar im Sinn eines situationsunabhängigen, unveränderlichen und beliebig verallgemeinerbaren Urteils. Einmal steht der Satz von der Teufelskindschaft der Juden im Joh im Spannungsfeld zahlreicher negativer und positiver Aussagen über die Juden⁴⁹. Ein Querverweis auf solche positiven Aussagen über die Juden im Joh könnte eine einseitig negative Rezeption von Joh 8,44 ein wenig erschweren – etwa ein Hinweis auf Joh 4,22 („das Heil kommt von den Juden“ [Lutherübersetzung 1984⁵⁰]), der sich schon deshalb nahe legen könnte, weil Völkische, Nationalsozialisten und Deutsche Christen diesen Vers aus ihren Bibelübersetzungen eliminierten und im deutsch-christlichen religiösen Unterricht Kinder und Jugendliche angewiesen wurden, diesen Vers in ihrer von zuhause mitgebrachten Bibel zu streichen.

So ist zu beachten, dass Joh 8,44 im Kontext von Joh 8 keineswegs pauschal an alle Juden und Jüdinnen gerichtet ist, sondern genau an solche, die zum Glauben an Jesus gekommen waren (Joh 8,30f.). Ihnen gegenüber thematisiert der Jesus des Joh die Teufelskindschaft. Das hat eine Parallele in zwei Stellen anderer Evangelien, wo einer aus dem Kreis der Jüngerinnen

⁴⁸ Vgl. Zenger 1992, 187-189.

⁴⁹ Isaac 1968, 149-153, listet zur Gegnerschaft gegen Jesus Joh 1,11; 5,16-18; 6,30-71; 7,1.13.20.40-43; 8,21-59; 9,18-23; 10,24-39; 12,34-41 auf, zu positiven Beziehungen Joh 2,23; 3,26; 4,39-41; 6,1f.4f.10-15.24; 7,12.31f.40f.45-49; 8,2.12-59 (bes. V. 30); 10,40-42; 11,45-48; 12,9-11.12-19.37-40.42.

⁵⁰ Die so genannte Lutherausgabe von 1984 bringt zur Teufelskindschaft Joh 8,44 lediglich einen Querverweis auf einen weiteren Beleg für dieses Motiv (1Joh 3,8-10), ähnlich die Einheitsübersetzung (Die Bibel 1980), die auf 1Joh 3,8-15 verweist.

und Jünger Jesu Jesus als Messias bekennt, aber die Leidensankündigung dieses Messias nicht akzeptieren will und daraufhin von Jesus als „Satan“ bezeichnet wird – diese Bezeichnung trifft in Mt 16,23 und Mk 8,33 keinen Geringeren als Petrus (den Juden Petrus). Ein Querverweis auf diese Stellen könnte zum Nachdenken darüber anregen, ob die polemische Bezeichnung von AnhängerInnen Jesu als „Teufel“ oder „Teufelskinder“ tatsächlich eine unveränderliche Wesensaussage meint oder nicht vielmehr situationsgebunden ist.

Deutlich machen, dass das Joh eine jüdische Schrift ist und sein negatives Judenimage eine jüdische Position darstellt

In einem Vorwort könnte betont werden, dass das Joh von einem Juden oder einer Jüdin⁵¹ verfasst worden ist, also im Blick auf Jüdisches eine innerjüdische Position formuliert. Wie bei allen Fragen historischer Einordnung biblischer Texte gibt es hier in der Forschung keinen Konsens⁵². Wohl aber gibt es von sehr unterschiedlichen Voraussetzungen aus eine Konvergenz in dieser Frage, so etwa für Martin Hengel⁵³, für William David Davies⁵⁴ und für Klaus Wengst⁵⁵.

Allerdings gibt es auch die konträre These, wonach das Joh nichtjüdischen Ursprungs ist⁵⁶. Die Unterschiedlichkeit dieser Forschungspositionen könnte sich unterschiedlich darauf auswirken, als was das Joh übersetzt wird: Wird es für sich oder im Rahmen einer Bibelübersetzung als ein nicht weiter qualifizierter Text der Antike übersetzt? Oder wird es als eine Schrift übersetzt, die deshalb Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon fand, weil sie – ob historisch zutreffend oder nicht – als Produkt des Juden Johannes des Sohns des Zebedaios galt⁵⁷.

⁵¹ Eine Verfasserin des Joh halten für möglich Schüssler Fiorenza 1987, 327.330; R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor. Philadelphia 1988, xi.*

⁵² Wissenschaftsgeschichtlich begegnet die These vom hebräischen Traditionshintergrund des Joh bereits bei Casiodoro de Reina, vgl. Séguenny ed. 1984, 136.

⁵³ Vgl. Hengel 1990.

⁵⁴ Vgl. Davies 1999.

⁵⁵ Vgl. Wengst 2000; Wengst 2001.

⁵⁶ Sie lässt sich allerdings nicht mit dem Argument begründen, dass ein Jude oder eine Jüdin als Verfasser/in nicht von „den Juden“ reden, sondern sich selbst ausdrücklich mit einschließen würde („wir Juden“ o. ä.). 1Makk, 2Makk, die Briefe des Paulus oder die Werke des Flavius Josephus (um nur Nächstliegendes zu erwähnen), zeigen das Gegenteil. – Nichtjüdisch ist das Joh etwa für Benyoëtz 1990, 17:

„Was Israel ist, wußten die Propheten Israels am besten; was aber Israel bedeutet – erst Bileam und Johannes, der Evangelist“

⁵⁷ Dabei gehe ich aus, dass die bleibende Zugehörigkeit der für die neutestamentlichen Schriften namhaft gemachten Apostel und Apostelschüler (vielleicht mit Ausnahme des Lukas) zum Judentum in der antiken Kirche bis zur Durchsetzung eines *mainstream*-Kanons im Lauf des vierten Jahrhunderts vorausgesetzt wurde. Die bleibende Zugehörigkeit zum Judentum nach und durch die Hinwendung zu Christus wurde für einen neutestamentlichen Autor m. W. erstmals zu Beginn des fünften Jahrhunderts durch Augustinus in einer Kontroverse mit Hieronymus in Frage gestellt (vgl. Fürst 1999, 59f.73-75).

„*hoi Ioudaioi*“ in der Übersetzung präzisieren

In keinem der anderen Evangelien steht Jesus so häufig in Gegensatz zu *hoi Ioudaioi*, „den Juden“, wie es in traditionellen Übersetzungen heißt. Nicht zuletzt deswegen war das Joh insgesamt schon seit dem spätantiken Christentum antijüdisch besonders gut nutzbar⁵⁸. In der Auslegung des Joh gibt es seit langem die Bemühung, festzustellen, was der genaue Bezugspunkt des Ausdrucks *hoi Ioudaioi* ist. Schon zum Auftakt der Antijudaismusforschung in der neutestamentlichen Wissenschaft schrieb Jules Isaac:

„Im vierten Evangelium wird der Ausdruck ‚die Juden‘ manchmal für das Volk in seiner Gesamtheit, manchmal für die Bewohner Judäas und manchmal, wohl am häufigsten für die Feinde Jesu verwendet, die von den synoptischen Evangelien als ‚Hohepriester, Schriftgelehrte und Pharisäer‘ bezeichnet werden. Daher bekommt dieser Ausdruck zwangsläufig einen abschätzigen Sinn.“⁵⁹

Im Rahmen der Erforschung des Antijudaismus im Joh⁶⁰ spielt die Frage nach der Identität von *hoi Ioudaioi* eine zentrale Rolle⁶¹. Die bis heute diskutierten Alternativen sind bei Isaac (dort allerdings nicht als Alternativen) bereits benannt. Je nachdem, welche dieser Alternativen gewählt wird, ergeben sich unterschiedliche Übersetzungsstrategien⁶²:

Jeschua Blum übersetzt *hoi Ioudaioi* in seiner neuhebräischen Joh-Übersetzung teils mit יהודים, wenn Juden nicht negativ präsentiert werden, teils mit היהודאים, wenn sie als Feinde Jesu im Blick sind⁶³.

⁵⁸ Für theodoros von Mopsuestia vgl. Merkel ed. 1978, 133 Anm. 10.

⁵⁹ Isaac 1968, 142.

⁶⁰ Vgl. dazu insgesamt von jüdischer Seite Brumlik 1990; Reinhartz 1998 (zu Fragen der Joh-Übersetzung); Reinhartz 2003; Adele Reinhartz, *A Nice Jewish Girl Reads the Gospel of John*. In: *Semeia* 77 (1998) 177-193; Adele Reinhartz, *John 8:31-59 from a Jewish Perspective*. In: *John K. Roth/Elisabeth Maxwell-Meynard eds., Remembering for the Future 2000: The Holocaust in an Age of Genocides, vol. 2*. London 2001, 787-797; auch Katz 1994, 170f.247f.; von Seiten eines christlichen Juden Baum 1963, 145-193; von christlicher Seite Beck 1998, 339-371; Gollwitzer; Goodwin 1999; Gräßer 1985; Gräßer 1985a; Lea 1999; Lenhardt/Osten-Sacken 1987, 167f.; Mußner 1988, 281-293; Rensberger 1999; Ruether 1974, 111-116; Schoeneveld 1991; Scholtissek 1999; Schottroff 1990, 226-228; Siker 1991, 128-143; Stegemann 1989; Sundermeier 2007; Thyen 1990, 702-705; Wengst 1990; Wengst 1990a; Wengst 2001; Wengst 2002; sowie den Sammelband Bieringer/Pollefeyt/Vandecasteele-Vanneuville eds. 2001, in dem neben christlichen AutorInnen verschiedener Denominationen auch Adelke Reinhartz vertreten ist.

⁶¹ Vgl. von jüdischer Seite Baum 1963, 148-154; Reinhartz 1998, 252-256; Reinhartz 2001; Reinhartz 2003, 72-75; Vermes 2000, 19-21; Katz 1994, 247f. n. 62; von christlicher Seite Nicklas 2001; Wengst 1990, 55-74; *John Dominic Crossan, Anti-Semitism and the Gospel*. In: *Theological Studies* 26,2 (1965) 199.

⁶² Einen Überblick über unterschiedliche Übersetzungsstrategien bezüglich *hoi Ioudaioi* in neueren englischsprachigen Bibelübersetzungen gibt Köstenberger 2003, 353-355 (vgl. auch ebd. 359). Vgl. auch Robert G. Bratcher, „‘The Jews’ in the Gospel of John“. In: *Barclay M. Newman/Eugene A. Nida, A Handbook on the Gospel of John*. New York 1980, 641-649. – Probleme mit der Repräsentation „der“ Juden in der Bibelübersetzung gibt es auch andernorts. Vgl. etwa Haacker 1988, 144 Anm. 10: „Vgl. etwa das verbreitete Ignorieren der Tatsache, daß der heute unumstrittene griechische Wortlaut von Röm 2,17 einen Wenssatz fordert, mit dem ein negativer Fall gesetzt wird, während viele Bibelübersetzungen daraus ein Pauschalurteil über ‚den‘ Juden machen. Erfreulicherweise korrigiert die neueste Luther-Revision (1984) diesen Fehler.“

⁶³ Vgl. Lapide 1976, 174f.

Das „New Testament: Judean and Authorized Version“ (1970) bearbeitet die King James Version so, dass die Juden von jeder Schuld am Tod Jesu befreit werden. Diesem Übersetzungsziel entsprechend werden „Jews“ in „Judeans“ transformiert⁶⁴. Diese Lösung favorisieren auch die „Messianic Jewish Version“ (1981)⁶⁵ und das „Aramaic-English Interlinear New Testament“ (1988/89) von Victor Paul Wierwille⁶⁶, das „Jewish New Testament“ (1989) des konvertierten Juden David H. Stern⁶⁷ sowie „De Naardense Bijbel“ (2005) von Pieter Oussoren⁶⁸.

Die „Gute Nachricht Bibel“ (1998) variiert in der Übersetzung von *hoi Ioudaioi* und begründet dies an der ersten Stelle, Joh 1,19, wo die Wiedergabe „Die führenden Männer“ lautet, in einer Anmerkung:

„die führenden Männer: wörtlich die Juden. Bei Johannes wird diese Bezeichnung mit verschiedenen Bedeutungen verwendet. Die Übersetzung verdeutlicht, wer im jeweiligen Zusammenhang damit gemeint ist. Johannes wählt jedoch die umfassende Bezeichnung, weil die ablehnende Haltung ‚der Juden‘ bei ihm beispielhaft für den Widerstand der gottfeindlichen ‚Welt‘ gegen Jesus steht (siehe eingehender Sacherklärung ‚Juden‘).“⁶⁹

Schon vor der Antijudaismusdebatte im Gefolge der Shoah nahm Zed Hopeful Copp in seiner Auswahlbibelübersetzung „The Book of Life“ (1939) das Problem von *hoi Ioudaioi* so auf, dass er bei knapp der Hälfte der Stellen im Joh auf eine Wiedergabe verzichtet⁷⁰.

Wie wichtig eine reflektierte Positionierung zum Problem „der Juden“ im Joh ist, zeigt sich in der Aufmerksamkeit, die die römisch-katholische Kirche darauf verwendet:

„In den Vatikanischen Richtlinien vom 3. 1. 1975 zu ‚Nostra Aetate‘ wird in der Anm. 2 ausdrücklich auf den Begriff ‚die Juden‘ im Johannesevangelium hingewiesen und

⁶⁴ Vgl. *New Testament: Judean and Authorized Version. Jerusalem 1970*; dazu Paul 2003, 122f.

⁶⁵ Vgl. *May Your Name Be Inscribed in the Book of Life. Bethesda 1981*; dazu Paul 2003, 161.

⁶⁶ Vgl. *Victor Paul Wierwille, Aramaic-English Interlinear New Testament. 3 vols. Knoxville 1988/89*; dazu Paul 2003, 252f.

⁶⁷ Vgl. Stern übers 1994.

⁶⁸ Vgl. Oussoren übers. 2005.

⁶⁹ Deutsche Bibelgesellschaft ed. 1998, NT-Seitenzählung 120 Anm. b. Die Sacherklärung „Juden“ (ebd. 376) geht detailliert auf den Sachverhalt im Joh ein; sie schließt mit dem Satz: „Die unheilvollen Auswirkungen, die das nicht mehr differenzierende und negativ besetzte Reden von ‚den‘ Juden später und bis in unsere Tage gehabt hat, liegen auf der Hand und müssen den Christen eine bleibende Warnung sein.“ Vgl. in der Gute Nachricht Bibel weiter die Übersetzung von 5,10.15; 7,1.11.13.15; 9,22 (jeweils „führende Männer“); 8,22; 10,19.24.31; 11,8.18.45; 12,9 (jeweils „die Leute“ o. ä.); 9,18 („die Pharisäer“); 11,54 („die Öffentlichkeit“); 13,33 („die anderen“); 18,14 („die Ratsmitglieder“); 19,31 („die führenden Priester“); 20,19 („die führenden Juden“). – Auch Berger/Nord variieren in der Übersetzung von *hoi Ioudaioi* (z. B. 8,48 „seine jüdischen Gegner“).

⁷⁰ Vgl. *Zed Hopeful Copp, The Book of Life: The Interwoven Gospels, The Acts, Revelation, The Epistles, and Gems from Proverbs. Chicago/Philadelphia/Toronto 1939*. Dazu Paul 2003, 59: „Curiously, Copp claims that the apostle John ‘still burned in wrathful indignation’ against those who crucified Jesus, so much so that, of the sixty-eight times the word ‘Jew’ should have appeared in John’s writings, Copp deletes thirty of them.” – Die Möglichkeit, in der Übersetzung *hoi Ioudaioi* mit „die damaligen Juden“ wiederzugeben, würde die Generalisierbarkeit minimieren, aber zugleich voraussetzen, dass das im Joh entworfene Bild von *hoi Ioudaioi* ein historisch zutreffendes ist.

gefordert, daß der Anschein zu vermeiden sei, als ob damit ‚das jüdische Volk als solches gemeint‘ sei.⁷¹

„Die Juden“ in Anführungsstriche setzen

Eine weitere, in Bibelübersetzungen, soweit ich es bislang in Erfahrung bringen konnte, noch nicht genutzte Möglichkeit wäre, „die Juden“ in der Übersetzung des Joh in distanzierende Anführungsstriche zu setzen, um darauf hinzuweisen, dass es sich bei dieser Größe um eine johanneische Konstruktion handelt, die nicht mit jüdischer Realität gleichzusetzen ist. In den wissenschaftlichen Beiträgen zur Erforschung des Antijudaismus geschieht dies fast durchgängig⁷². Im Blick auf andere mit Problemen behaftete Wörter ist dieses Verfahren für die Bibelübersetzung bereits vorgeschlagen worden, so von Klaus Haacker im Blick auf *dikaiosyne theou* bei Paulus⁷³, und in mancher Bibelübersetzung begegnen Anführungsstriche in solcher Funktion⁷⁴.

Außerhalb der Bibel wäre auf die Veröffentlichung des Philosophen Jean-François Lyotard, „Heidegger et ‚les juifs‘“ zu verweisen: Lyotard begründet sein Verfahren, „les juifs“ in Anführungsstriche zu setzen (und, entgegen französischer Schreibkonvention, den Völkernamen nicht mit einem großen Anfangsbuchstaben zu schreiben), so:

„Wenn ich ‚die Juden‘ schreibe, so nicht aus Vorsicht, auch nicht in Ermangelung eines Besseren. Ich schreibe das Wort klein, um anzudeuten, daß ich nicht an eine Nation denke, und im Plural, da ich mit ihm weder auf ein politisches Subjekt (den Zionismus) noch auf eine religiöse (das Judentum) oder philosophische Figur (das jüdische Denken) anspielen möchte. Ich setze es in Anführungszeichen, um zu vermeiden, daß man diese ‚Juden‘ mit den wirklichen Juden verwechsle. Das wirklichste an den wirklichen Juden ist, daß wenigstens Europa nichts mit ihnen anzufangen weiß: christlich, verlangt es ihre

⁷¹ Mußner 1988, 281. Ein Kontext dieses Umdenkens ist der Stellenwert, den das Joh in der römisch-katholischen Karfreitagsliturgie hat. Vgl. Fiedler 1990, 64: „In der Lesung der Johannespassion in jedem Karfreitagsgottesdienst sagen sich ‚die Hohenpriester‘ und mit ihnen ‚die Juden‘ von der Erwählung durch Gott los, indem sie gegenüber Pilatus behaupten: ‚Wir haben keinen König außer dem Kaiser‘ (19,15). Dies geschieht, nachdem die Forderung ‚der Juden‘, Jesus zu kreuzigen, trotz der leiblichen Abrahamskindschaft ihre Abstammung vom Teufel, dem ‚Mörder von Anfang an‘ (8,44) erwiesen hat. Im selben Karfreitagsgottesdienst wird Gott dann aber in den großen Fürbitten daran erinnert, daß er die Juden ‚als erstes zu (s)einem Eigentum erwählt‘ hat; deshalb bittet die Kirche ihn, er möge die Juden ‚in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen bewahren.“ Zur Bedeutung der Karfreitagsliturgie für die römisch-katholische Beziehung zum Judentum vgl. Recker 2007, 383-386.

⁷² Vgl. nur die Titel von Reinhartz 2001; Reinhartz 2002.

⁷³ Vgl. Haacker 1989, 27: „Das deutsche Wort ‚Gerechtigkeit‘ erreicht zwar nicht die Bedeutungsbreite von δικαιοσύνη, dürfte aber dennoch in der Regel das passende Äquivalent sein. Wo die intendierte Bedeutung aber so weit von der allgemeinsprachlichen Verwendung abweicht wie bei der δικαιοσύνη θεου des Paulus, halte ich es für sinnvoll, den Ausdruck in Anführungszeichen zu setzen und damit wenigstens typographisch anzudeuten, daß es sich um einen vorgegebenen, durch eine bestimmte Tradition inhaltlich geprägten Fachausdruck handelt.“ Haacker praktiziert die Anführungszeichen in seinem Röm-Kommentar (Haacker 2006, z. B. 91f., vgl. die Begründung ebd. 44f.).

⁷⁴ Vgl. etwa Riethmüller ed. 1972,5 („Sohn“ für *hyios* in Mt 1,1); Given 2001, 121 („the end“ für *telos* in 2Kor 3,13; begründet ebd. 122; vgl. noch ebd. 133 n. 152); Moore 1985, 222 („to pray“ für *epi tñn proseuchñn* Jdt 13,10; Begründung ebd. 228).

Konversion, monarchisch, vertreibt es sie, republikanisch, integriert es sie, nazistisch, rottet es sie aus. Zwar wird vor allen den Juden der Prozeß gemacht, seine Einstellung jedoch trifft ‚die Juden‘.⁷⁵

Hoi Ioudaioi in Begleittexten historisieren

Die bisher vorgestellten Möglichkeiten, mit *hoi Ioudaioi* im Joh umzugehen, bezogen sich auf den Text der Übersetzung. Eine zusätzliche oder alternative Strategie ist, in Begleittexten (Vorworten zum Joh und/oder Anmerkungen, Glossar) das johanneische Image des Judentums in den mutmaßlichen historischen Kontext zu stellen⁷⁶. Dies geschieht etwa in den Sacherklärungen der „Gute Nachricht Bibel“⁷⁷. Die neue niederländische „Bijbel“ (2004) skizziert in der Einleitung zum Joh differenziert die Forschungslage:

„Een opvallend aspect van het Johannes-evangelie is dat in sommige passages Joden tamelijk negatief afgeschilderd worden. Sommigen stellen dat deze passages in het bijzonder betrekking hebben op Joodse leiders. Anderen zien ze als een weerspiegeling van de verslechterde verhouding tussen Joden en christenen aan het eind van de eerste eeuw. Weer anderen onderstrepen dat discussies tussen ‚de Joden‘ en Jezus in het evangelie vaak verwijzen naar discussies tussen verschillende groepen christenen in de tijd waarin het evangelie ontstond.“⁷⁸

Dass dieses Verfahren der Historisierung nicht nur eine Berechtigung hat, sondern auch Grenzen, betont Gerd Theißen:

„Eine solche Historisierung des neutestamentlichen Antijudaismus ist notwendig, aber befriedigt nicht: Denn man kann alle Aussagen der Bibel historisieren, d.h. im Rahmen konkreter geschichtlicher Situationen verständlich machen und so relativieren. Es wäre ein unzulässiger opportunistischer Gebrauch historischer Methodik, wenn man mit ihr nur Aussagen relativiert, die einem nicht zusagen, andere aber trotz derselben historischen Relativität als gültig akzeptiert.“⁷⁹

Jesus der Jude im Joh und in der Joh-Übersetzung

Eine weitere Strategie, mit *hoi Ioudaioi* umzugehen, ist die Einsicht, dass hier ein (worauf auch immer näher zu beziehendes) Kollektiv einem Juden (explizit Joh 4,9; implizit passim) gegenübergestellt wird. Das Joh ist dasjenige Evangelium gewesen, das der Konstruktion eines arischen Jesus⁸⁰ von den Anfängen vor zweihundert Jahren bis heute am meisten als

⁷⁵ Lyotard 1988, 11.

⁷⁶ Eine vergleichbare Historisierung vollzieht der katholische Bibelübersetzer Dominikus von Brentano in seiner Übersetzung des Neuen Testaments (ab 1791; dazu die Beiträge in Bohlen ed. 1997), wenn er in der Erläuterung davon spricht, dass in Mt 7,13 nur die Juden der Zeit Jesu kritisiert würden, keineswegs alle Juden (vgl. Knoller 1997, 157).

⁷⁷ Vgl. Deutsche Bibelgesellschaft ed. 1998, NT-Seitenzählung 376.

⁷⁸ Bijbel met deuterocanonieke boeken 2005, NT-Seitenzählung 125.

⁷⁹ Theißen 1990, 546.

⁸⁰ Vgl. dazu Leutzsch (im Erscheinen).

Steinbruch gedient hat, wobei Stellen wie Joh 4,22 dann allerdings ausgeblendet werden mussten. Es kann aus diesem Grund sinnvoll sein, die LeserInnen einer Joh-Übersetzung von Zeit zu Zeit daran zu erinnern, dass hier innerjüdische Konflikte thematisiert werden, indem Jesus als *Jude* benannt wird. Dieses Verfahren wendet Walter Jens wiederholt in seiner Übersetzung des Joh an⁸¹. Seine von Karl-Josef Kuschel „eingreifendes Übersetzen“⁸² genannte Übersetzungsstrategie bezieht sich ausdrücklich auf den Antijudaismus im Joh *als Übersetzungsproblem*⁸³. Kuschel schreibt:

„Wie übersetzt man johanneische Texte im Wissen um die grauenhafte Geschichte des Antijudaismus? Jens entscheidet sich auch für ein eingreifendes Übersetzen. Er habe – so macht er in einem Gespräch deutlich – der Problematik durch eine Zutat Rechnung zu tragen versucht: ‚Die Juden, aber die Feinde des Juden Jesus‘. Dadurch solle in | jedem Augenblick deutlich gemacht werden: Der Mann, der hier den Juden gegenübergestellt wird, ‚hätte den Gelben Stern tragen müssen und wäre in Auschwitz vergast worden. Von Anfang an war es fraglich für mich, ob ein so missverständlicher Text nach Auschwitz überhaupt noch verlässlich übersetzt werden kann‘.“⁸⁴

Solche verdeutlichende Wiedergabe, in der Selbstverständliches in Erinnerung gerufen wird, gibt es etwa auch bei Martin Luther und in den kirchenamtlichen Lutherbibelrevisionen, sogar in der Überschrift biblischer Bücher. Zu den AdressatInnen, die im griechischen Ausgangstext in der Überschrift der Paulusbriefe genannt sind, fügen Luther und Lutherbibel Gattungsbezeichnung und Verfasser („Die Epistel S. Pauli an...“, „Der Brief des Paulus an...“).

Die Chancen von Klammern

Einige der bisher genannten Übersetzungsstrategien können auch durch die Anwendung von Klammern in der Übersetzung realisiert werden⁸⁵. Die Klammern können zum Ausdruck bringen, was ein erläuterndes Element der Übersetzung darstellt. Bezogen auf die eben besprochene Verdeutlichung könnte statt „der Jude Jesus“ auch „(der Jude) Jesus“ in der Übersetzung stehen.

Dezentrierung in der Zwischenüberschrift

⁸¹ Vgl. Jens 1998.

⁸² Vgl. Kuschel 2003, 70-72; zu Jens' NT-Übersetzungen insgesamt ebd. 58-77.

⁸³ Vgl. Kuschel 2003, 72f.

⁸⁴ Kuschel 2003, 72f., mit Zitat aus: Schwäbisches Tagblatt, 10. April 1993. – Analog greift Jens in seiner Übersetzung der Apk (Jens 1987) bei der Wiedergabe von Apk 2,9; 3,9 ein.

⁸⁵ Seit wann Klammern in Bibelübersetzungen begegnen, scheint bislang nicht erforscht zu sein. Sie begegnen jedenfalls bei Richard Baxter 1685 (vgl. Paul 2003, 23), bei Caspar Triller 1703 (vgl. Sheehan 2005, 66 n. 53), in jüdischen Übersetzungen bei Moses Mendelssohn (Torah-Übersetzung), Leopold Zunz und Mitarbeitern, Simon Bernfeld und Naftali Herz Tur-Sinai. Eine entsprechende Funktion haben die *Italics* in der King James Version und die Anführungsstriche bei Johann Kayser (vgl. Sheehan 2005, 70f.). In Übersetzungen im Rahmen von Kommentaren begegnen Klammern z. B. bei Haacker 2006.

Überschriften stellen in Bibelübersetzungen starke Leselenkungen dar. Dass darin antijüdische Muster transportiert worden sind, hat die erwähnte Untersuchung von Fiedler ergeben. Umgekehrt können Überschriften auch dazu dienen, Antijüdisches zu korrigieren oder zu dezentrieren⁸⁶. Statt die „Teufelskinder“ in Joh 8 noch durch eine Überschrift hervorzuheben, überschreibt die „Gute Nachricht Bibel“ Joh 8,31-47 mit „Freiheit oder Sklaverei“. Die „Einheitsübersetzung“ gibt Joh 8,30-47 den Titel „Die wahren Kinder Abrahams“⁸⁷. Die neue niederländische „Bijbel“ (2004) hat für 8,12-59 die Überschrift „Jezus getuigt over zichzelf“⁸⁸.

Zusammenfassung

Welche der hier genannten Übersetzungsstrategien in einer konkreten Bibelübersetzung zum Zug kommen (können), hängt entscheidend vom Design der betreffenden Übersetzung insgesamt ab:

- Bringt die Übersetzung ein Vorwort zum jeweiligen biblischen Buch oder nicht?
- Bietet sie Anmerkungen und Sacherläuterungen/Glossar?
- Arbeitet sie mit oder ohne Querverweise auf andere Bibelstellen?
- Sieht sie Zwischenüberschriften vor?
- Erlaubt sie Klammerzusätze?

Zwei Realisierungen antijudaismusbezogener Übersetzungsstrategien

Abschließend greife ich zwei Übersetzungen des Joh aus den letzten Jahren heraus und beschreibe, welche Übersetzungsstrategien sie anwenden, um sich dem Problem des Antijudaismus in Joh 8 zu stellen. Ich wähle die jüdische Übersetzung⁸⁹ von Sidney Brichto und die christliche von Silke Petersen und Judith Hartenstein.

Die Realisierung von Sidney Brichto

⁸⁶ Ein positives Beispiel für eine solche Überschrift ist etwa der Zwischentitel der Jerusalemer Bibel zu Röm 11,16-24: „Israel bleibt das auserwählte Volk Gottes“ (vgl. Schreckenberg 1990, 152).

⁸⁷ Die Bibel 1980, 1207.

⁸⁸ Bijbel met deuterocanonieke boeken 2005, NT-Seitenzählung 137.

⁸⁹ Die Geschichte jüdischer NT-Übersetzungen, sowohl seitens nichtkonvertierter wie auch seitens konvertierter Juden, ist noch nicht geschrieben (Material bei Lapide). Bei den NT-Übersetzungen nichtkonvertierter Juden, die spätestens mit Schemtob ben Isaak ibn Schaprut (um 1385) beginnt, wären u. a. Moses ben Abraham Avinu (Konvertit zum Judentum), Ezechel Rachbi, Morris de Jonge (zum Zeitpunkt seiner Evangelienübersetzung rekonvertiert), Leo Baeck, Hugh Schonfield zu berücksichtigen.

Der liberale Rabbiner Sidney Brichto übersetzt im Rahmen seines Bibelübersetzungsprojekts „The Peoples’ Bible“⁹⁰ auch das Neue Testament⁹¹. Dem Joh ist ein eigenes Vorwort vorangestellt⁹², das auf das Antijudaismus-Problem nicht eingeht. Joh 8,12-59 steht unter der typographisch in Schriftgröße und Kursivdruck vom Text abgehobenen Überschrift „Jesus is the Light of the world: those who accept his teaching will not know death“.⁹³ *Hoi Ioudaioi* V. 31 wird mit „the Jews“ wiedergegeben. In Anmerkungen zu V. 33.35.37.41a.41b. erläutert Brichto Einzelheiten des Texts und stellt kritische Fragen an dessen Schlüssigkeit. Zur Übersetzung von V. 44a („Your father is the devil and you wish to meet his desires.“) merkt er an:

“The debate turns into a demeaning slanging match. St. John loses his credibility here. In the demonisation of the Jews, he also denigrates the stature of Jesus who appears to relish the confrontation, even with those who began by being sympathetic to his charisma.”⁹⁴

Von der Möglichkeit der eingreifenden Übersetzung (“Words or sentences set in **bold font** are editorial additions.“⁹⁵) macht Brichto in Joh 8,12-59 in V. 26.55.56 Gebrauch.

Die Realisierung der „Bibel in gerechter Sprache“

Die Joh-Übersetzung der christlichen Neutestamentlerinnen und Joh-Spezialistinnen Judith Hartenstein und Silke Petersen ist Teil der „Bibel in gerechter Sprache“, zu deren generellen expliziten Übersetzungszielen das der Gerechtigkeit in der christlich-jüdischen Beziehung gehört. Von den vier Abschnitten des Vorworts zum Joh ist einer dem Antijudaismus-Problem gewidmet:

„Brisant ist der Text des Johannesevangeliums im Hinblick auf das gegenwärtige Verhältnis von Christentum und Judentum. In der Auslegungsgeschichte sind polemische Spitzensätze wie der von der ‚Teufelskindschaft‘ ‚der Juden‘ (bezogen auf Joh 8,44) immer wieder in antijudaistischem oder antisemitischem Sinne aufgegriffen worden; weniger Aufmerksamkeit erfuhren gegenteilige Aussagen wie etwa Joh 4,22: ‚Die Erlösung kommt durch das Judentum‘. Die Übersetzung basiert auf der Überzeugung, dass die judentumskritische Polemik Ausdruck von Nähe ist: Die Auseinandersetzungen im Evangelium sind innerjüdische Debatten. Erst wenn es heute

⁹⁰ Überblick über das bis 2002 Erschienene bei Paul 2003, 38f.

⁹¹ Die bisher erschienenen Bände (Brichto übers. 2000; Brichto übers. 2001; Brichto übers. 2004) umfassen Lk, Joh, Apg, die Paulusbrieife, 1-3Joh und Apk.

⁹² Vgl. Brichto übers. 2004, 3-8.

⁹³ Brichto übers. 2004, 36.

⁹⁴ Brichto übers. 2004, 39 n. 1.

⁹⁵ Brichto übers. 2004, viii.

in einem christlichen Kontext gelesen wird, wird Jesu jüdische Position als christlich angeeignet und die ‚andere‘, jüdische Position abgespalten.“⁹⁶

Joh 8,31a wird so übersetzt:

„Der Jude Jesus sagte zu den anderen jüdischen Menschen, die ihm glaubten: (...)“ Hartenstein und Petersen gehen, wie das Vorwort zeigte, davon aus, dass das Joh eine Position in einer innerjüdischen Debatte einnimmt. Dementsprechend gilt es, die Gemeinsamkeit zwischen gegnerischen Positionen nicht aus dem Blick zu verlieren: auf der Ebene der Erzählung die zwischen Jesus und *hoi Ioudaioi*. Um die Zusammengehörigkeit der Gesprächs- (und bald Konflikt-)PartnerInnen zu verdeutlichen, erinnern Hartenstein und Petersen in ihrer Übersetzung an Jesu Judesein direkt („der Jude Jesus“⁹⁷) und indirekt (indem *hoi Ioudaioi* in ihrer Beziehung zu Jesus als „die anderen jüdischen Menschen“ – die anderen, weil Jesus auch einer ist – benannt werden). Die Übersetzung von V. 44a („Ihr kommt vom Teufel als Vater her“) wird durch drei Verweise ergänzt. Ein Stellenverweis auf Joh 4,22 dient dazu, dass es im Joh eine positive Spitzenaussage zum Judentum gibt⁹⁸. Der Glossarverweis zu „Teufel“ bietet die Möglichkeit, im entsprechenden Artikel *diabolos*⁹⁹ die Komplexität und Problematik der biblischen Teufelsfigur zur Kenntnis zu nehmen. Entsprechendes gilt für den Verweis auf *pater* bei „Vater“¹⁰⁰. Wer die Übersetzung von V. 44 weiter liest, entdeckt, dass das Wort *pater* im Ausgangstext noch ein zweites Mal vorkommt und nun mit „Ursprung“ übersetzt wird – ein Wink, dass auch das Stichwort „Vater“ zu Beginn des Verses nicht biologistisch (oder geschlechtlich determiniert) verstanden zu werden braucht.

⁹⁶ Bail/Crüseemann/Crüseemann/Domay/Ebach/Janssen/Köhler/Kuhlmann/Leutzsch/Schottroff eds. 2006, 1982.

⁹⁷ Ebenso in Joh 5,17.

⁹⁸ Hartenstein und Petersen übersetzen Joh 4,22 so: „Die Erlösung kommt durch das Judentum.“ Damit trugen sie der Tatsache Rechnung, dass die traditionelle Wiedergabe von *sotäria* mit „Heil“ infolge der nationalsozialistischen Okkupation des Wortes „Heil“ mindestens in der gegenwärtigen Generation hochproblematisch ist. Indem *hoi Ioudaioi* an dieser Stelle mit dem vielschichtigen (religiöse, ethnische, nationale, kulturelle Aspekte umfassenden) Wort „Judentum“ wiedergegeben wird, tragen die Übersetzerinnen der Vielschichtigkeit des im Joh problematischen Begriffs *hoi Ioudaioi* (siehe oben) Rechnung und betonen eine Verständnismöglichkeit, die angesichts der stets interessengeleiteten (die heimliche oder offene Frage dabei ist: welches ist besser?) Vergleiche Christentum – Judentum zum Nachdenken einladen soll.

⁹⁹ Vgl. Bail/Crüseemann/Crüseemann/Domay/Ebach/Janssen/Köhler/Kuhlmann/Leutzsch/Schottroff eds. 2006, 2343-2345 (Jürgen Ebach).

¹⁰⁰ Vgl. Bail/Crüseemann/Crüseemann/Domay/Ebach/Janssen/Köhler/Kuhlmann/Leutzsch/Schottroff eds. 2006, 2375f. (Martin Leutzsch).

Literatur

- Bail, Ulrike/Crüseemann, Frank/Crüseemann, Marlene/Domay, Erhard/Ebach, Jürgen/Janssen, Claudia/Köhler, Hanne/Kuhlmann, Helga/Leutzsch, Martin/Schottroff, Luise eds. (2006) *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh (3. Aufl. 2007)
- Bauer, Walter (1925) *Das Johannesevangelium*. (Handbuch zum Neuen Testament 6). Tübingen 2. Aufl.
- Baum, Gregory (1963) *Die Juden und das Evangelium. Eine Überprüfung des Neuen Testaments*. Einsiedeln
- Beck, Norman A. (1998) *Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert. Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung*. (Veröffentlichungen aus dem Institut für Kirche und Judentum 26). Berlin
- Benyoetz, Elazar (1990) *Treffpunkt Scheideweg*. München/Wien
- Berger, Klaus/Christiane Nord, Christiane (2005) *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert*. Frankfurt/Leipzig (zuerst 1999)
- Bieringer, Reimund/Pollefeyt, Didier/Vandecasteele-Vanneuville, Frederique eds. (2001) *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Louisville/London/Leiden.
- Bijbel met deuterokanonieke boeken (2005) Heerenveen/'s-Hertogenbosch 2. Aufl.
- Bohlen, Reinhard ed. (1997) *Dominikus von Brentano 1740-1797. Publizist, Aufklärungstheologe, Bibelübersetzer*. Trier
- Brichto, Sidney übers. (2000) *St. Luke and The Apostles newly translated*. London
- (2001) *The Genius of Paul: Paul's Letters*. London
- (2004) *Apocalypse: A revolutionary interpretive translation of the writings of St. John*. London
- Brough, Sonia (1985) *The Goths and the Concept of Gothic in Germany from 1500 to 1750. Culture, Language and Architecture*. (Mikrokosmos 17). Frankfurt/Bern/New York
- Brumlik, Micha (1990) *Johannes: Das judenfeindliche Evangelium*. In: Dietrich Neuhaus ed.: *Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium*. (Arnoldshainer Texte 64). Frankfurt 6-21
- Conzelmann, Hans (1981) *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*. (Beiträge zur historischen Theologie 62). Tübingen
- Davies, William David (1999) *Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John*. In: ders., *Christian Engagements with Judaism*. Harrisburg 188-209.
- Delumeau, Jean (1985) *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts 1/2*. (rororo 7919/7920). Reinbek
- Deutsche Bibelgesellschaft ed. (1998) *Gute Nachricht Bibel. Altes und Neues Testament. Mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen)*. Stuttgart
- Farmer, William R. ed. (1999) *Anti-Judaism and the Gospels*. Harrisburg
- Felsenstein, Frank (1995) *Anti-Semitic Stereotypes. A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660-1830*. (Johns Hopkins Jewish Studies). Baltimore/London
- Fernández Marcos, Natalio (2001) *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version [sic] of the Bible*. Boston/Leiden
- Fiedler, Peter (1980) *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Analysen, Bewertungen, Perspektiven*. (Lernprozeß Christen Juden I). Düsseldorf
- (1990) „Das Israel Gottes“ im Neuen Testament – die Kirche oder das jüdische Volk? In: Herbert Frohnhofen ed., *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten*. (Hamburger Theologische Studien 3). Hamburg 64-87
- Flusser, David (1974) *Ulrich Wilckens und die Juden*. In: *Evangelische Theologie* 34, 236-243

- Fuchs, Ottmar (1985) Für wen übersetzen wir? In: Joachim Gnilka/Hans Peter Rüger eds., Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Stuttgarter Symposion 1984. (Texte und Arbeiten zur Bibel 2). Bielefeld 84-124
- Fürst, Alfons (1999) Augustins Briefwechsel mit Hieronymus. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 29). Münster
- Given, Mark D. (2001) Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome. (Emory Studies in Early Christianity 7). Harrisburg
- Goldhagen, Daniel Jonah (1996) Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust. London
- (2002) A Moral Reckoning: The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty to Repair. New York
- Gollwitzer, Helmut: Außer Christus kein Heil? (Johannes 14,6). In: Willehad Paul Eckert/Nathan Peter Levinson/Martin Stöhr eds., Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2). München 1967, 171-194
- Goodwin, Mark (1999) Response to David Rensberger: Questions about a Jewish Johannine Community. In: Farmer ed. 1999, 158-171
- Gräßer, Erich (1985) Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium. Nach: ders., Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 35). Tübingen 1985, 135-153
- (1985a) Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37-47. Nach: ders., Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 35). Tübingen 1985, 154-167
- Grässer, Erich (1967) Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37-47. In: Willehad Paul Eckert/Nathan Peter Levinson/Martin Stöhr eds., Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2). München 157-170
- Haag, Herbert (1974) Teufelsglaube. Tübingen
- Haacker, Klaus (1988) Der Holocaust als Datum der Theologiegeschichte. In: Edna Brocke/Jürgen Seim eds., Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 137-145
- (1989) Hebraica Veritas im Neuen Testament. Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem. In: ders./Heinzpeter Hempelmann, Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe. Wuppertal 17-38
- (2006) Der Brief des Paulus an die Römer. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6). Leipzig 3. Aufl.
- Hengel, Martin (1990) The Johannine Question. London/Philadelphia
- Himmighöfer, Traudel (1995) Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 154). Mainz
- Hirsch, Emanuel (1936) Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt. Tübingen
- Hövelmann, Hartmut (1989) Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis. (Texte und Arbeiten zur Bibel 5). Bielefeld
- (1989a) Tabellen zu den Kernstellen der Lutherbibel. Bielefeld
- Isaac, Jules (1968) Jesus in Israel. Wien/Zürich
- Jens, Walter (1987) Das A und das O. Die Offenbarung des Johannes. Stuttgart
- (1998) Die vier Evangelien. Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. Stuttgart

- Kampling, Rainer (1984) Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 16). Münster
- (1993) Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14-16. In: Dietrich-Alex Koch/Hermann Lichtenberger eds., *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*. Festschrift für Heinz Schreckenberg. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1). Göttingen 183-213
- Kampling, Rainer ed. (1999) „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus. Paderborn/München/Wien/Zürich
- Katz, Steven T. (1994) *The Holocaust in Historical Context, Vol. 1: The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*. New York/Oxford
- Kautzsch, Rudolf/Corsten, Severin/Reitz, Hildegard/Kunze, Horst/Woude, Sape van der (1981) *Die Kölner Bibel 1478/79. Studien zur Entstehung und Illustrierung der ersten niederdeutschen Bibel*. (Kommentarband zum Faksimile 1979 der Kölner Bibel 1478/79). Hamburg
- Keller, Zsolt (2006) *Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900-1950*. Göttingen
- Knibb, Michael A. (1999) *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament*. Oxford
- Knoller, Alois (1997) Die Kontroverse um Dominkus von Brentanos Übersetzung des Neuen Testaments 1790-1794. In: Bohlen ed. 1997, 121-204
- Köstenberger, Andreas J. (2003) *Translating John's Gospel: Challenges and Opportunities*. In: Glen G. Scorgie/Mark L. Strauss/Steven M. Voth eds., *The Challenge of Bible Translation: Communicating God's Word to the World. Essays in Honor of Ronald F. Youngblood*. Grand Rapids 347-364
- Kuschel, Karl-Josef (2003) *Walter Jens: Literat und Protestant*. Düsseldorf
- Lea, Thomas D. (1999) Response to David Rensberger. In: Farmer ed. 1999, 172-175
- Lenhard, Pierre/Osten-Sacken, Peter von der (1987) *Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament*. (ANTZ 1). Berlin
- Leutzsch, Martin (2002) Dimensionen gerechter Bibelübersetzung. In: Sonderdruck zum Projekt: *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh 5-32 (geringfügig verändert in: Helga Kuhlmann ed., *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung*. Gütersloh 2005, 16-35 [2. Aufl. 2006, 3. Aufl. 2006, 4. Aufl. 2007])
- (2003) Wie protestantisch ist das Neue Testament? In: Richard Faber/Gesine Palmer eds., *Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?* Würzburg 187-205
- (2006) Was heißt übersetzen? Probleme und Lösungen beim Übersetzen der Bibel am Beispiel von Lk 2,1-20. In: *Lebendige Seelsorge* 57, 378-384
- (im Erscheinen) *Der Mythos vom arischen Jesus*. In: Lucia Scherzberg ed., *Theologie und Vergangenheitsbewältigung II*. Paderborn/München/Wien/Zürich
- Lyotard, Jean-François (1988) *Heidegger und „die Juden“*. (Edition Passagen 21). Wien
- Merkel, Helmut ed. (1978) *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*. (Traditio Christiana 3). Bern/Frankfurt/Las Vegas
- Moore, Carey A. (1985) *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary*. (Anchor Bible 40B). Garden City
- Mußner, Franz (1988) *Traktat über die Juden*. München 2. Aufl. (zuerst 1988)
- Nicklas, Tobias (2001) *Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jünergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*. (Regensburger Studien zur Theologie 60). Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien
- Osten-Sacken, Peter von der (1982) *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12). München

- Oussoren, Pieter übers. (2005) *De Naardense Bijbel. De volledige tekst van de Hebreeuwse Bijbel en het Nieuwe Testament*. Vught 4. Aufl.
- Patsch, Hermann (2000) *Verstehen durch Vergleichen: Die Biblia Pentapla von 1710-1712*. In: Manfred Beetz/Giuseppe Cacciatore eds., *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*. (Collegium Hermeneuticum 3). Köln/Weimar/Wien 113-130
- Paul, William E. (2003) *English Language Bible Translators*. Jefferson/London
- Recker, Dorothee (2007) *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*. Paderborn
- Reinhartz, Adele (1998) *On Travel, Translation, and Ethnography: Johannine Scholarship at the Turn of the Century*. In: Fernando F. Segovia ed., "What is John?" Vol. 2: *Literary and Social Readings of the Fourth Gospel*. (SBL Symposium Series 7). Atlanta 249-256
- (2001) "Jews" and Jews in the Fourth Gospel. In: Bieringer/Pollefeyt/Vandecasteele-Vanneuville eds. 2001, 213-227
- (2002) *The Gospel of John: How the „Jews“ Became Part of the Plot*. In: Paula Fredriksen, /Adele Reinhartz eds., *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*. Louisville 99-116
- (2003) *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*. New York/London
- (2007) *Jesus of Hollywood*. Oxford
- Rendtorff, Rolf (1976) *Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden. Zur Diskussion zwischen David Flusser und Ulrich Wilckens*. In: *Evangelische Theologie* 36, 191-200
- Rensberger, David (1999) *Anti-Judaism and the Gospel of John*. In: Farmer ed. 1999, 120-157
- Riethmüller, Helmut ed. (1972) *Fotobibel*. Stuttgart/Kevelaer (zuerst unter dem Titel „Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit“ Stuttgart 1964/65)
- Ruether, Rosemary Radford (1974) *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York 1974
- Schoneveld, Jacobus (1991) *Die Thora in Person. Eine Lektüre des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus*. In: *Kirche und Israel* 6, 40-52
- Scholtissek, Klaus (1999) *Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag*. In: Kampling ed. 1999, 151-181
- Schottroff, Luise (1990) *Antijudaismus im Neuen Testament. Nach: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*. (Theologische Bücherei 82). München 217-228
- Schreckenberg, Heinz (1990) *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*. (Europäische Hochschulschriften 23/172). Frankfurt/Bern/New York/Paris 2. Aufl.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1987) *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York
- Séguenny, André ed. (1984) *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles 4: Jacques de Bourgogne, seigneur de Falais, Étienne Dolet, Casiodoro de Reina, Camillo Renato*. Baden-Baden
- Sheehan, Jonathan (2005) *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. Princeton/Oxford
- Siker, Jeffrey S. (1991) *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*. Louisville
- Stegemann, Ekkehard (1989) *Die Tragödie der Nähe. Zu den judenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums*. In: *Kirche und Israel* 4, 114-122

- Stern, David H. übers. (1994) Das jüdische Neue Testament. Eine Übersetzung des Neuen Testaments, die seiner jüdischen Herkunft Rechnung trägt. Neuhausen/Stuttgart (zuerst englisch 1989)
- Sundermeier, Theo (2007) Antijudaismus im Johannesevangelium? Anmerkungen zu Joh 2,13-22. In: Kerstin Schiffner/Klaus Wengst/Werner Zager eds., Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. Horst Balz zum 70. Geburtstag. Stuttgart 15-18
- Theißen, Gerd (1990) Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments. In: Erhard Blum/Christian Macholz/Ekkehard J. Stegemann eds., Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 535-553
- Thyen: Hartwig (1990) Juden und Christen - Kinder eines Vaters. In: Erhard Blum/Christian Macholz/Ekkehard W. Stegemann eds., Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 1990, 689-705
- Trachtenberg, Joshua (1983) The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism. Philadelphia/Jerusalem (zuerst 1943)
- Vermes, Geza (2000) The Changing Faces of Jesus. London
- Volz, Hans ed. (1974) D. Martin Luther: Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift. Deutsch auff's new zugericht. Wittenberg 1545. 3 Bde. (dtv 6031-6033). München
- Wengst, Klaus (1990) Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium. München
- (1990) Die Darstellung „der Juden“ im Johannesevangelium als Reflex jüdisch-judenchristlicher Kontroverse. In: Dietrich Neuhaus ed.: Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium. (Arnoldshainer Texte 64). Frankfurt 22-38
- (2000) Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1-10. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4.1). Stuttgart/Berlin/Köln
- (2001) Das Johannesevangelium, 2. Teilband: Kapitel 11-21. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4.2). Stuttgart/Berlin/Köln
- Wiese, Christian (1999) Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 61). Tübingen
- Wilckens, Ulrich (1974) Das Neue Testament und die Juden. Antwort an David Flusser. In: Evangelische Theologie 34, 602-611
- (1982) Grundprobleme moderner Übersetzung des Neuen Testaments. In: Heimo Reinitzer ed., Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sey. Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung. (Vestigia Bibliae 4). Hamburg 142-150
- (2000) Das Evangelium nach Johannes. (Das Neue Testament Deutsch 4). Göttingen 2. Aufl.
- Wilckens, Ulrich übers. (1970) Das Neue Testament übersetzt und kommentiert. Hamburg/Köln/Zürich
- Zenger, Erich (1992) Christliche Identität nach Auschwitz. In: Frank Matheus ed., „Dieses Volk schuf ich mir, daß es meinen Ruhm verkünde“. Dieter Vetter zum 60. Geburtstag. Duisburg 172-192:

Anhang: Weitere Literatur zum Problem des Antijudaismus im Joh

- Barrett, C. K.: *Das Johannesevangelium und das Judentum*. Stuttgart 1970
- Bratcher, R. G.: „The Jews“ in the Gospel of John. In: *Bible Translator* 26 (1975) 401-409
- Casabó Suque, J. M.: *Los judíos en el evangelio de Juan y el antisemitismo*. In: *Revista Biblica* 35 (1973) 115-129
- Freyne, S.: *Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish Polemic in Focus*. In: J. Neusner/E. S. Frerichs eds., „To See Ourselves as Others See Us“: *Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity*. Chico 1985, 117-143
- Fuller, R.: *The „Jews“ in the Fourth Gospel*. In: *Dialog (Minneapolis)* 16 (1977) 31-37
- Hahn, Ferdinand: „Das Heil kommt von den Juden“. *Erwägungen zu Joh 4,22b*. In: *Wort und Wirklichkeit. Festschrift E. L. Rapp I. Meisenheim* 1976, 67-84
- : „Die Juden“ im Johannesevangelium. In: *Festschrift Fr. Mußner. Freiburg* 1981, 430-438
- Hickling, C. J. A.: *Attitude to Judaism in the Fourth Gospel*. In: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 44 (1977) 347-354
- Knight, G. A. F.: *Antisemitismus in the Fourth Gospel*. In: *Reformed Theological Review* 27 (1968) 81-88
- Leibig, J. E.: *John and ,the Jews‘: Theological Antisemitism in the Fourth Gospel*. In: *JES* 20 (1983) 209-234
- Leistner, R.: *Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte*. Bern/Frankfurt 1974
- Meeks, W. A.: „Am I a Jew?“ – *Johannine Christianity and Judaism*. In: J. Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. (SJLA XII 1)*. Leiden 1975, 163-186
- Schram, T. L.: *The Use of ,Ioudaios‘ in the Fourth Gospel. An Application of some Linguistic Insights to a New Testament Problem*. Diss. Utrecht 1974 (DA 36,1, 1975, 361A)
- Shepherd, M. H.: *The Jews in the Gospel of John. Another Level of Meaning*. In: *Anglican Theological Review, Suppl. Ser. 3* (1974) 95-112
- Thyen, H.: „Das Heil kommt von den Juden“. In: *Kirche. Festschrift Günther Bornkamm*. 1980, 163-184
- Townsend, J. T.: *The Gospel of John and the Jews*. In: A. T. Davies ed., *Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*. New York 1979, 72-97
- Trilling, W.: *Gegner Jesu – Widersacher der Gemeinde – Repräsentanten der „Welt“*. *Das Johannesevangelium und die Juden*. In: H. Goldstein ed., *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*. Düsseldorf 1979, 190-210
- Wahlde, U. C. von: *A Literary Analysis of the „Ochlos“ Passages in the Fourth Gospel in their Relation to the Pharisees and Jewish Material*. Diss. Marquette Univ. (Wisconsin) 1975
- White, M. Chr.: *The Identity and Function of the Jews and Related Terms in the Fourth Gospel*. Diss. Emory Univ. (Georgia) 1972
- Wilson, S.: *Anti-Judaism in the Fourth Gospel? Some Considerations*. In: *Irish Biblical Studies* 1 (1979) 28-50
- Wittenberger, W.: *Judenpolemik und Liebesgebot im Johannes-Evangelium*. In: *Zeichen der Zeit* 27 (1973) 321-327