

DOI 10.1515/olzg-2014-145

Talabardon, Susanne: *Unterm Feigenbaum*. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema. Würzburg: Ergon 2011. 219 S. 8° = Judentum – Christentum – Islam, Interreligiöse Studien 9. Brosch. € 32,00. ISBN 978-3-89913-801-6.

Pflanzen aller Art haben im Tanach, der Hebräischen Bibel, wie auch im Zweiten Testament sowie der frühchristlichen und frühjüdischen Tradition hohe Symbolkraft, denken wir nur an neutestamentliche und rabbinische Weinberggleichnisse, an verschiedene zarte Blumen wie die Lilie (vgl. Hos 14,6) oder auch an stachelige Gewächse wie etwa Dornen und Disteln (Hi 31,40). Eine außerordentliche Bedeutung kommt den Bäumen zu: In Ps 92,13 ist beispielsweise von der Zeder die Rede, in Ps 128,3 vom Ölbaum, u. a. der Apfelbaum wird in Joel 1,12 zitiert und Hld 4,3 preist die „Wange hinter deinem Schleier“ gar granatapfelgleich. Ein Baum von besonderer Relevanz ist der Feigenbaum, dem sich die Bamberger Judaistin S. Talabardon in ihrem Buch mit dem schlichten, doch griffigen Haupttitel „Unterm Feigenbaum“ widmet. Die Studie nimmt sich der Symbolkraft des Feigenbaumes sowohl in der jüdischen, als auch in der christlichen Religion an, um so das prominente Gewächs „exemplarisch zum Gegenstand eines tatsächlichen oder fiktiven jüdisch-christlichen Dialogs werden zu lassen“ (S. 7). Die Autorin spannt in sechs Hauptabteilungen den Bogen von der neutestamentlichen, der frühchristlichen sowie der rabbinischen Zeit über die mittelalterlich-christliche und die mittelalterlich-jüdische Epoche, um dann zur frühen Neuzeit zu gelangen, mit deren Untersuchung des Feigenbaummotivs die Arbeit inhaltlich zu ihrem Ende kommt. In einem ausführlichen Anhang finden sich ferner ein Literaturverzeichnis, ein Register und eine Synopse zu den Ephraem-Passagen (s. u.).

Als eine der ältesten vom Menschen angebaute Nutzpflanzen wird der Feigenbaum bereits in Gen 3,7 als erste Pflanze überhaupt namentlich erwähnt und wurde in den darauffolgenden Epochen – religiös motiviert – immer wieder in den schillerndsten Farben gemalt: mal als Symbol des Fruchtbringers, mal als Träger wohl-schmeckender Früchte, die nahezu endlos geerntet werden können, mal als Symbol allen Wachstums, dann aber auch als das ganze Gegenteil: der unfruchtbare Feigenbaum als Zeichen der Bestrafung oder Zurückweisung, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird. Eine eigentümlich-merkwürdige Behandlung, und damit be-

ginnt T. ihre Studie, erfährt der Feigenbaum in der neutestamentarischen Überlieferung gemäß Mk 11,12–25 und Mt 21,18–19: Dort nämlich verflucht Jesus den Feigenbaum mit nie gekannter Härte, da dieser, weil gerade keine Erntezeit ist, keine Früchte trägt. Dieses ‚Strafwunder‘ Jesu, das immer wieder Anlass zu theologischen Spekulationen und Deutungen gab, benutzt T. als Einstieg in die Beschreibung der mit den Evangelien einsetzenden christlichen Polemik um den Feigenbaum und deutet es als eine symbolische Handlung gegen das „Jerusalem Establishment“ (S. 16), gar als ein Untergangsurteil über die damalige israelitische Oberschicht. Die Sicht des Evangelisten Lukas auf den Feigenbaum fällt indes gnädiger aus (vgl. Lk 13,1–9): Hier scheint die Metapher der Verfluchung des Obstbaumes durch Jesus einen Aufschub vor dem Untergang nach sich zu ziehen, was zeigt, dass schon die Evangelien selbst die Interpretation des Baumes, der mal Früchte trägt, mal nicht, unterschiedlich angehen. Ganz anders Joh 1,43–51: Hier spielt der Aufenthalt des „Vollblut-Israeliten“ (S. 23) und Anhängers Jesu, Nathanael, unter einem Feigenbaum eine zentrale Rolle: Der Gelehrte sitzt unter dem Baum, denkt, lehrt und studiert – ein übrigens recht häufig in der jüdischen Tradition anzutreffendes Bild. Es scheint, als ob der Evangelist hier – im Gegensatz zu den anderen drei – den Feigenbaum als Metapher für ein friedlich-beschauliches Leben einsetzt, wodurch das Gehölz in den Evangelien gleich mindestens drei verschiedene Interpretationen erfährt.

In der dann folgenden frühchristlichen Tradition wird an diese Feigenbaumentwürfe der Evangelien auf vielfältige Weise angeknüpft, was T. ausführlich in ihrem zweiten Hauptkapitel darlegt: Anhand der Petrus-Apokalypse und des Kindheitsevangeliums des Thomas sowie mit Hilfe ausgewählter Texte einiger frühchristlicher Kirchenlehrer bzw. -väter erläutert sie, wie das Motiv des Feigenbaums sich im Laufe der Zeit zwischen dem 2. und dem 5. Jh. u. Z. wandelt und exegetisch z. T. erheblich umgeformt wird. Ist der Feigenbaum in der Petrus-Apokalypse gleichbedeutend mit dem Haus Israel (S. 30), so ist in den Kindheitserzählungen des Thomas zu Jesus das Gewächs als Metapher für das „verdorrte Kind“ (S. 31) zu lesen. Bei den fünf Kirchenlehrern Irenäus, Origenes, Ephraem dem Syrer, Ambrosius von Mailand und Johannes Chrysostomus erfährt der Feigenbaum nochmals ganz andere Abtönungen: Während Irenäus die Substitutionstheorie vertritt („Der Feigenbaum wird ausgehauen“, S. 36) und klar für „die Ablösung des alten Gottesvolkes [Israel] durch das neue, die Kirche“ (S. 38) votiert, setzt Origenes in seinem Kommentar zum Schir ha-Schirim, dem Hohenlied, den Feigenbaum mit dem Geist eines einzelnen Menschen gleich und lässt den Baum in

einem positiven Licht erstrahlen, wodurch er letztlich „für die heiligen Tugenden der Gemeinde der Gerechten“ (S. 45) steht. Bei Ephraem dem Syrer sind mehrere vielschichtige, gar widersprüchliche Ausdeutungen des Feigenbaums zu entdecken: Zum einen bezieht Ephraem das Gewächs ausdrücklich auf Jerusalem, zum anderen wird dieser Bezug an anderer Stelle als unzutreffend zurückgewiesen; es scheint mithin so zu sein, dass der – ebenfalls bei Ephraem angesprochene – Untergang des Feigenbaums das Schicksal Israels spiegelt (S. 53). Der dem jüdischen Volk gegenüber feindlich gesinnte Bischof von Mailand, Ambrosius, hält es ebenfalls recht ambivalent mit dem Feigenbaum: Zunächst bringt das Gehölz unreife und nutzlose Früchte, um nach sorgsamer Pflege dann doch noch ‚gute‘ Früchte hervorzubringen. Es ist offenkundig, dass Ambrosius mit den unreifen Früchten die Synagoge meint und mit den guten Früchten auf die Kirche als das neue Israel anspielt: *extra ecclesiam nulla salus est*. Zu guter Letzt noch eine ganz andere Lesart: Jeglicher symbolischer oder allegorischer Bedeutung entkleidet, ist der Feigenbaum für den Kirchenvater des 4. Jh.s, Johannes Chrysostomus, nichts weiter als ein schlichter, gänzlich unspektakulärer Baum, an dessen Stelle jeder andere treten könnte (S. 68).

Richten wir nun den Blick auf rabbinische Variationen zum Feigenbaum-Thema, das dritte Großkapitel des Buches. Zu Beginn sei festgehalten, dass es sich, ganz anders als bei den kirchlichen Vertretern, bei der rabbinischen Literatur grundsätzlich um sog. Kollektivliteratur handelt, die nicht einem einzelnen Autor eindeutig zugeschrieben werden kann. Die rabbinische Literatur, die in erster Linie die beiden Talmudim sowie eine Reihe von Midraschim umfasst, ist – darüber ist man sich heute in der Forschung weitgehend einig – etwa zwischen dem 2. und dem 5. bzw. 8. Jh. u. Z. entstanden. Die Anfänge der rabbinischen Literatur fallen in die Zeit des werdenden Christentums, das im Jahr 380 u. Z. zur Staatsreligion erklärt wurde, was auf die damalige jüdische Gemeinschaft bedeutende Auswirkungen hatte, denn etwa ab dieser Zeit geriet das Judentum in den Blick der kaiserlichen Gesetzgebung. Das Erstarken der neuen Religion führte dazu, dass sich die rabbinischen Gelehrten einerseits gewisse Kenntnisse des Christentums aneigneten, andererseits durch die gezielte Abgrenzung zum neuen Glauben ihre eigene Identität wahren konnten und mussten. Diese Grenzziehung zeigt sich beispielsweise in den einschlägigen rabbinischen Auseinandersetzungen mit der Jesusbewegung, in denen die Göttlichkeit Jesu in Frage gestellt wird und die die vielschichtige Verarbeitung des Feigenbaummotivs durch die Rabbinen besser verstehen und das von T. gesichtete Material in insgesamt vier Motiv-

gruppen einteilen lassen: Der Feigenbaum steht einmal symbolisch für die Tora (hier ist er positiv besetzt), ein anderes Mal für das Volk Israel (hier erfährt er ebenfalls eine positive Konnotation), dann für den vorzeitigen Tod von Gerechten (hier wird der Feigenbaum negativ assoziiert) sowie – viertens – als Metapher für Frevler (hier wird er ebenfalls negativ besetzt). Immer wieder wird in der rabbinischen Literatur, das ist nicht verwunderlich, auf die Fruchtbarkeit des Baumes verwiesen; im Gegensatz zu dem weiter oben Ausgeführten scheint das Bild des unfruchtbaren Feigenbaums in der frühjüdischen Literatur „im deutlichen Unterschied zur Hebräischen Bibel nicht aufgegriffen“ zu werden (S. 117).

Im vergleichsweise kurzen, acht Seiten umfassenden vierten Kapitel zu einer mittelalterlich-christlichen Feigenbaum-Interpretation des 12. und 13. Jhs. richtet T. ihr Augenmerk auf die monastische Exegese des Bernard de Clairvaux. Die zu jener Zeit zu einer mittlerweile eigenständigen theologischen Disziplin entwickelte Bibelexegese hält – dies ist angesichts der Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses von der Antike bis zum Hochmittelalter keine große Überraschung – das Motiv des verfluchten Feigenbaums mit seinen Frühfeigen (S. 124) bereit, der die vermeintlich ‚verdorrte‘, alte Synagoga repräsentiert. Hier wird erneut die bereits in der Spätantike virulente Substitutionstheorie aufgegriffen, derzufolge die Kirche als das ‚Neue Israel‘ den ‚Alten Bund‘ ersetzt.

An diese Ausführungen schließt T. ein ebenfalls kurzes Kapitel – gewissermaßen als Antwort auf das vorhergehende – zu einer mittelalterlich-jüdischen Feigenbaumpolemik. In der Tat ist die christliche, antijüdische Polemik weit älter als die jüdische Polemik, die erst etwa ab dem 9. Jh. unter dem Islam entsteht. Unter den bekannten jüdischen Polemikern des Mittelalters finden sich zum Beispiel Sa’adja Gaon (882–942), Jakob ben Re’uben (ca. 12. Jh.) sowie Josef Kimchi (1105–1170). Jakob ben Re’ubens dezidiert antichristliches, seinerzeit viel gelesenes *Sefer Milchamot ha-Schem* (Kriege des Ewigen, um 1170) stellt die Autorin ins Zentrum dieses Kapitels als quasi stellvertretend für viele andere dieser Art. Religiöse Polemiken dienen immer auch dazu, die andere Seite herabzuwürdigen bzw. verächtlich zu machen oder die eigene Position gegenüber der anderen zu stärken bzw. als die bessere darzustellen. So auch das *Sefer Milchamot ha-Schem*: Ziel und Zweck des Werkes war es, den durch den wachsenden Konversionsdruck verunsicherten Juden Halt zu geben und „bei etwaigen Missionsversuchen Antworten bereit[zuh]alten und die eigenen Traditionen argumentativ [zu] stärken“ (S. 129).

Im Kapitel über die frühneuzeitliche Haggada schließlich nimmt T. nochmals die jüdische Tradition in

den Blick: Anhand des Werkes eines weitgehend unbekanntes spanisch-jüdischen Autors namens Abraham ben Solomon von Tortutiel (ca. 1482–1571?), der die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 miterlebte und sie unter anderem in seiner Chronik verarbeitete, die als Fortschreibung des Sefer ha-Qabbala von Ibn Daud zu lesen ist. Der zweite Teil dieser Chronik enthält eine kurze, recht merkwürdige Feigenbaumerzählung um Rabbi Nathanael, in der ein Ring eine Rolle spielt und die „gerade vor dem Hintergrund des Geschehens in Spanien eine ganze Reihe von Deutungen ermöglicht [...]“ (S. 135) und diversen historischen Kontexten zugeordnet werden kann. Die Deutungsbandbreite des Feigenbaums, die T. schlüssig entwickelt, erreicht bei Tortutiel größtmögliche Ausmaße – von der Verfluchung durch Nathanael über die Identifikation mit Israel bis hin zum (erneuten) Erblühen des Baumes, im Grunde also ein Zusammenspiel fast aller bisher bekannten Deutungen und Interpretationen des Feigenbaums: „In der kleinen, aber womöglich schwergewichtigen Geschichte um Rabbi Nathanael läuft gewissermaßen alles zusammen.“ (S. 158)

Da die Feigenbaumtradition, wie gezeigt, bei weitem nicht nur eine innerjüdische bzw. innerchristliche Angelegenheit ist, sondern hohe Spannkraft in beiden Religionen aufweist und der Feigenbaum hier wie dort als Abgrenzungsmöglichkeit zum Gegenüber eingesetzt wird, ist es nicht ganz abwegig, vor allem von der frühjüdischen und der frühchristlichen Zeit bis hin zum Mittelalter den Feigenbaum als Instrument eines regelrechten Glaubenskrieges im Sinne eines ‚Wer liest die Bibel besser‘ zu deuten. Aber der Feigenbaum als religiöses Symbol trennt nicht nur, er kann auch im übertragenen Sinne Träger von Dialog und Austausch werden, wenn es denn gelingt, „die Traditionen des jeweils Anderen konstruktiv aufzugreifen, ohne sie in Frage zu stellen oder den Anderen hermeneutisch zu enteignen.“ (S. 158) In diesem Sinne schließt sich der Kreis zur weiter oben zitierten Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung, den Feigenbaum „exemplarisch zum Gegenstand eines tatsächlichen oder fiktiven jüdisch-christlichen Dialogs werden zu lassen“.