

fen lassen sich Bekenntnisfragmente, Hymnen und Formeln fassen, aus denen sich Rückschlüsse auf die vor-paulinische Theologie ziehen lassen. Daher werden an dieser Stelle die christologischen Titulaturen, die Präexistenzvorstellung und auch das »Theologumenon« der Jungfrauengeburt von Jesus, das V. auf dem Hintergrund von Jes 7, 14 als »Interpretament« bedeutet, behandelt (S. 58).

Der Theologie des Paulus ist das dritte Kapitel gewidmet, das verständlicherweise das Herzstück des Buches ist. Was hier über die Kontinuität zwischen Israel und der Kirche gesagt wird, ist etwas zu knapp für heutige Verhältnisse, um Theologiestudenten in einen positiven jüdisch-christlichen Dialog einzuführen. Wichtig aber bleibt die Feststellung: »Durch die Verheissungen ist Israels Geschichte grundsätzlich von aller Religionsgeschichte unterschieden. In dem Satz »Ganz Israel wird gerettet werden« spricht sich weder geschichtsphilosophische Überlegung noch apokalyptische Spekulation aus« (S. 102).

Die Theologie der synoptischen Evangelien (S. 112 bis 125) ist im vierten Kapitel wohl etwas zu kurz gekommen im Vergleich zu Paulus. Vor allem wäre eine breitere Darlegung der »Theologie und Christologie der Logienquelle Q« wünschenswert, um die Studierenden mit der frühesten Theologiegeschichte der Herrenworte Jesu vertraut zu machen. Das fünfte Kapitel ist der johanneischen Theologie gewidmet (S. 126–144) und das sechste Kapitel bringt »Die apostolische Lehre der Kirche« (S. 145–160), wobei die Theologie des Amtes und die Ekklesiologie nicht gebührend zur Sprache kommen. Im Schlussparagraph 40 tritt Verfasser nochmals für die »Einheit des Neuen Testaments« ein, in spürbarer Absage an Siegfried Schulz, Die Mitte der Schrift, wenn dann auch doch wieder mit Luthers Vorrede zum Jakobusbrief in der Septemberbibel von 1522 auf dem »Kanon im Kanon« insistiert wird, ohne die hermeneutische Problematik dieses urprotestantischen Prinzips auch nur anzusprechen und das Verhältnis zur ekklesialen Auslegung der Schrift in und durch Kirche als Traditionsträgerin zu klären.

Studierende der Katholischen Theologie werden in manchem Paragraph dieses Bandes nicht genügend informiert, wie ihre Kirche die Sachfrage beantwortet, manche Darlegungen dieses Bandes zeigen spürbare konfessionell-dogmatische Vorentscheidungen aus protestantischer Tradition, die so dem katholischen Studierenden nicht weiterhelfen. Jedem Paragraph ist eine ausgewählte Literaturliste vorangestellt, die zu eigenem Weiterarbeiten helfen soll; dabei ist ebenfalls auffallend, dass nur wenige katholische Autoren angeführt werden, selbst wenn neue und gute katholische Monographien zur Sachfrage vorliegen. Es wäre zu wünschen, dass es den Herausgebern und dem Verlag gelänge, solche Studienbücher stärker zu entkonfessionalisieren, um auch die Literatur und das Meinungsspektrum der katholischen Seite ausführlicher zu referieren. Praktische Ökumene im Wissenschaftsbereich bleibt auch in der neutestamentlichen Exegese ein Desiderat, das der Verfasser dieses Bandes, heute Landesbischof und Rats-Vorsitzender der Evangelischen Kirche Deutschlands, entschieden unterstützt und fördert.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

JOHANN MAIER: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Erträge der Forschung, Bd. 82. Darmstadt 1978. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XVII, 367 Seiten.

Selten erscheinen Bücher, die so dicht geschrieben sind, dass auch Fachkollegen mehrere Jahre brauchen, um sie zu akzeptieren und zu relativieren. Das Buch des Kölner Judaisten Johann Maier ist ein solches. Es behandelt einen äusserst schwierigen, durch zahllose Interpretationen und Mutmassungen zusätzlich verdunkelten Stoff: die Jesus-Stellen im rabbinischen Schrifttum. Sind sie – oder sind wenigstens einige von ihnen – genuine jüdische Tradition über Jesus und das werdende Christentum, oder sind sie spätere Zufügungen? Sind sie Ausdruck der massiven Christentumsfeindlichkeit der Rabbinen, oder haben christliche Autoren dies den Rabbinen nur unterstellt? Erst nach der sachgerechten Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen ist eine sinnvolle Erörterung der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung der ersten 4–6 Jahrhunderte n. Chr. möglich. Die Religions- und Theologiegeschichtler sind also angesprochen.

An den bisherigen konfessionell engagierten Erforschern der sogenannten Jesuszeugnisse des Talmuds hat Maier vieles zu bemängeln. Von ihrem christozentrischen und apologetischen Grundverständnis her waren sie versucht, möglichst viele Jesuszeugnisse und indirekte Antichristianismen im Talmud zu konstruieren, aufzuspüren und ihnen einen christentumsfeindlichen Sinn zu geben. »Die Möglichkeit, sich die Geschichtlichkeit der Existenz Jesu und seiner Wunder durch das »feindliche Zeugnis« der Juden bestätigen zu lassen, wurde weithin sehr geschätzt« (6). Zu ideologischen Mängeln hätten sich schwere methodische Unterlassungen gestellt. Aus dem christlich-theologischen Unvermögen heraus, die antiken jüdischen Jesuszeugnisse unter normalen historisch-kritischen Gesichtspunkten und ohne Ressentiments zu behandeln, habe man einzelne rabbinische Stellen zu punktuell und zu phantasievoll exegetisiert. Demgegenüber unterscheidet Maier zwischen dem talmudischen Satz, wie er ursprünglich verstanden worden sein mag, und seiner Rezeptionsgeschichte. Vieles habe man nachträglich antichristlich aufgefasst, »sobald das Christentum die politische Herrschaft errungen hatte« (59). Maier liefert nun eine umfassende »Kontextanalyse« der rabbinischen Jesus- und Christentumsstellen, d. h., er betrachtet die rabbinischen Einzelabschnitte nicht für sich allein, sondern in den Zusammenhängen, in denen sie überliefert sind. Dies schliesst schwierige und weitreichende form-, überlieferungs- und motivgeschichtliche Studien ein. Die wissenschaftliche Stärke Maiers besteht darin, dass er die betreffenden talmudischen Texte in ihrer Formelhaftigkeit, in ihrer beinahe strophenhaften Ausgewogenheit, mit ihren sich variabel wiederholenden Gedankengängen und mit ihren Parallelen darzustellen und zu deuten vermag. Wichtige Abschnitte stellt er nebeneinander und entsprechend ihrer Sinnstruktur (kenntlich durch Schrägschrift, Unterteilungen, Sinnzeilen etc.) in Tabellen und Synopsen zusammen: z. B. tHul I-II par. (bes. 130–171) und mSan 4,1; bSan 43a (bes. 219–222). Er beweist literarkritisch, dass nicht jede Barajta in die tannaitische Zeit zurückreicht (dies ist z. B. für bSan 43a wichtig) und da die »Ješû han-nôsrî« Eintragung in allen gemeinhin als »alt« und ursprünglich geltenden rabbinischen Stellen sekundär und spät ist. Alle Stellen waren zuerst einmal Lehrer-Schüler-Anekdoten, halachische Paradebeispiele, Widerhaken hahadischer Entscheidungen gegen dissidente Lehrer, u. a. Deutungen biblischer Personen und Ereignisse. Vollzieht man dies nach, dann verflüchtigen sich – mit Ausnahme einiger exegetischer Spielereien, die in Midraschhäusern zweifellos vorkamen – die den Rabbinen immer wieder zugeschobenen Ungereimtheiten und Verschleierungstak-

tiken bezüglich des Christentums. Erst das später Zugewachsene, Aufgepfropfte, Umgemünzte – eben die Anspielungen auf Jesus Christus und die sich judenfeindlich gebärdende Grosskirche – machen die alten rabbinischen Texte oft ungereimt.

Nicht nur für die formkritischen und motivgeschichtlichen Analysen und Ergebnisse ist man Maier dankbar, sondern auch für viele Nebeninformationen: Er bietet in Kürze den neuesten Stand der Forschung über das Testimonium Flavianum (Ant 18, 63 f.; vgl. Ant 20, 200), dieses älteste Zeugnis über Jesus Christus aus jüdisch-rabbinischer Hand (42–45). Eine so klar katalogisierende Forschungsgeschichte über die christlich-theologische und christlich-missionarische Literatur über die talmudischen »Jesus«-Stellen sowie über die entsprechende jüdische Literatur (18–41) ist dem Rezensenten bis jetzt noch nicht begegnet. Ähnliches gilt über die Nebeninformationen zur rabbinischen Redewendung »die Speise (öffentlich) verderben«. Sie steht im primären Zusammenhang mit den Ehescheidungshalachot der Hilleliten (mGit 9, 10) und im sekundären Zusammenhang mit Jesus (bSan 101a–b). Christliche Autoren fassten die Redewendung besonders im Zusammenhang mit den jüdischen Ehescheidungsmöglichkeiten oft zu wörtlich auf: Man dürfe sich nach jüdischer Auffassung von der Frau scheiden lassen, wenn diese die Speisen anbrennen lasse. Maier zeigt aber, dass die Redensart auf einen schlechten kompromittierenden Ruf der betreffenden Frau hinweist (62–68).

Die Ergebnisse Maiers klingen unerwartet radikal. Es gab ursprünglich keine tannaitische Jesus-Stelle im rabbinischen Schrifttum. Auch die amoräischen Jesus-Erwähnungen seien »eher alle nachtalmudisch als talmudisch« (273). Man könne also nicht von historischen oder auch nur von historisch verdrehten rabbinischen Jesus-Traditionen reden. Ähnliches gelte bezüglich der rabbinischen Christentumszeugnisse. Die rabbinische minût-Halacha sei ursprünglich nicht gegen die (Juden-)Christen gerichtet gewesen (bes. 133 ff.).

Es habe einzig gewisse literarische und kontrovers-theologische Einflüsse auf Umwegen gegeben. Etwa die rabbinischen Traditionen über (Jesus) Ben Pandera (Pantjr, Pntjrj u. ä.) könnten schon im 2. Jh. n. Chr. aus der westlichen Diaspora modifizierend auf die schon bestehenden rabbinischen Traditionen (bzw. Namensformen) eingewirkt haben. Dabei ist zu beachten, dass die westlichen christlich-jüdischen Polemiken auf innerchristlichen Nachrichten und Unsicherheiten beruhten. Es gab ja eine frühe christliche Mutmassung, die philologischen und theologischen Missverständnissen unterlag, wonach der Vater Jesu »Panther« geheissen habe (vgl. bes. 260–267). Maiers Darlegungen sind »von weittragender Bedeutung für die Einschätzung der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung in der ausgehenden Antike... Demnach war das rabbinische Interesse am frühen Christentum weit geringer als gemeinhin angenommen wird. Selbst im 4. Jh., als das Christentum im römischen Reich die Macht errang, hat das Judentum Palästinas allem Anschein nach noch immer den Abfall zum Götzendienst als schlimmste Form der Abtrünnigkeit gewertet. Erst im Verlauf der repressiven byzantinischen Religionspolitik im 5., 6. und 7. Jh. ... hat das Christentum mit der römisch-byzantinischen Weltmacht gleichgesetzt, für das Judentum... den Charakter des Götzendienstes angenommen« (273).

Der Rezensent muss gestehen, dass er Maier an keiner Stelle wissenschaftlich ins Unrecht setzen kann. Biswei-

len würde er auch zur Annahme von etwas mehr Andeutungen über das Christentum im Talmud neigen (z. B. im Falle von Maiers Darlegungen S. 133–137). Im ganzen aber ist er der sicheren Überzeugung, dass Maier die längst fällige Flurbereinigung bezüglich der talmudischen Jesuszeugnisse meisterhaft vorgenommen hat.

Clemens Thoma

RUDOLF MOSIS: Das Buch Ezechiel. I. Teil, Kap. 1, 1–20, 44 (Geistliche Schriftlesung 8, 1). Düsseldorf 1978. Patmos Verlag. 249 Seiten.

Der moderne Leser findet nur schwer Zugang zum Ezechielbuch. Auf den ersten Blick scheint Ezechiel in wenig oder in nichts mit dem übereinzukommen, was Menschen heute bewegt. Das vorliegende Buch von Rudolf Mosis, Professor für Altes Testament in Eichstätt, möchte dem heutigen Leser eine Hilfe bieten. Dabei will die geistliche Schrifterklärung nicht »künstliche Beziehungen zwischen den einzelnen Geschehnissen und ihrer alttestamentlichen Deutung und Christus und der Kirche« herstellen. Vielmehr soll der Leser »durch geduldiges Hören« auf die prophetischen Aussagen und »durch das Nachdenken über die darin aufgeschriebene Geschichte Gottes mit Israel, Christus und die Kirche auf dem Hintergrund ihrer Vorgeschichte besser verstehen«.

Die Ausführungen des vorliegenden Buches berufen sich auf neuere Kommentare und Arbeiten zu Ezechiel. Da diese Auslegung an alle biblisch interessierten Laien gerichtet ist, werden exegetische Einzelfragen vermieden. Aber der Fachmann erkennt hinter diesen Darlegungen die Erkenntnisse der heutigen Forschung. Wer sich für Einzelfragen interessiert, kann am Schlusse des Buches (251–270) ergänzende und weiterführende Hinweise finden.

In einer Einführung (7–23) stellt uns Rudolf Mosis jene Zeit vor, in der der Prophet Ezechiel wirken musste. Es ist eine Zeit »bestürzender Umbrüche und tiefreichender Erschütterungen«, in der Ezechiel als Prophet Gottes die Geschehnisse zu deuten hatte. Diese kurze, aber prägnante Zusammenfassung gibt dem Leser Einsicht in diese aussergewöhnliche geschichtliche Stunde, in der Ezechiel vom Gott Israel und von seinem Willen Zeugnis geben musste.

Der Kommentar umfasst die ersten 20 Kapitel. Da im Ezechielbuch, anders als in anderen Prophetenbüchern, meist grössere, zusammenhängende Kompositionen vorliegen, gliedert Mosis seine Darlegungen in einzelne Abschnitte. Um dem Leser das Verständnis zu diesen Texteinheiten zu erleichtern, finden sich jeweils unmittelbar nach den Überschriften erste Hinführungen, welche Fragen aufgreifen, auf die der Bibeltext eine mögliche Antwort geben kann. Gleichzeitig werden in diesen Einleitungen auch Eigenart und Aufbau der folgenden Perikope vorgestellt. Diese kurzen Erklärungen versuchen jeweils auch das prophetische Thema auf dem Hintergrund der gesamten prophetischen und biblischen Botschaft darzustellen (vgl. falsche Propheten 134–136; Verhältnis Gottes zu seinem Volk 166–168). Diese Einführungen erleichtern dem Leser bei der anschliessenden Einzelauslegung die Texte mit der grösseren Einheit zu verbinden.

Darüber hinaus ist sich der Verfasser bewusst, dass besonders durch seine Erklärungen der Leser allzu oft bei den einzelnen Versen, die meist nur ein Fragment eines grösseren Ganzen sind, steckenbleibt. Deshalb gibt er auch wertvolle Hinweise (23–25), wie die Lektüre auf das eigentliche Ziel hin gebracht werden kann: »das Wort des Propheten selbst zu erschliessen«. Wer diese Regeln beachtet und sich Zeit und Mühe nimmt, sich in diese pro-