

WERNER GEORG KÜMMEL u. a. (Hrsg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Gütersloh (Mohn) Band 1, Lieferung 2: Nikolaus Walter: Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (1976); Band 1, Lieferung 3: Christian Habicht: 2. Makkabäerbuch (1976); Band 4, Lieferung 1: Eva Osswald: Das Gebet Manasses; Adam S. van der Woude: Die fünf syrischen Psalmen (1974); Band 4, Lieferung 2: Svend Holm-Nielsen: Die Psalmen Salomos (1977); Band 5, Lieferung 2: Egon Brandenburger: Himmelfahrt Moses; Ulrich B. Müller: Die griechische Esra-Apokalypse; A. F. J. Klijn: Die syrische Baruch-Apokalypse (1976).

Die dringend benötigte wissenschaftlich fundierte Kommentierung und Übersetzung der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit erscheint sporadisch. Die vorliegenden Lieferungen zeigen, dass die Absprachen zwischen Herausgebern und Autoren sich bis in methodische (text-, literatur- und theologiegeschichtliche) Details hinein erstrecken. Es liegen daher zuverlässige Übersetzungen und Einleitungen zu denselben vor. Kurz herausgegriffen seien im folgenden das 2. Makkabäerbuch (Habicht), die Himmelfahrt Moses (Brandenburger), die griechische Esra-Apokalypse (Müller) und die syrische Baruch-Apokalypse (Klijn).

*Christian Habicht* liefert eine vorzügliche Einführung ins 2. Makkabäerbuch. Auch die Übersetzung bietet kaum (ausser etwa 2 Makk 7, 6) Anlass zu ernsthaften Einwänden. Habicht unterscheidet vier Verfasser bzw. Schichten von 2 Makk: Jason von Kyrene, den Zusammenschneider (Epitomator) des Jason-Werkes, einer oder mehrere Bearbeiter der Epitomä und die beiden Festbriefe (2 Makk 1, 1–10a: aus dem Jahre 124 v. Chr. und 2 Makk 1, 10b–2, 18: eine späte Konstruktion). Mit Recht hält er 2 Makk 7 nicht als das Werk des Epitomators, sondern eher eines palästinensischen Juden. Die literatur- und geistesgeschichtliche Lage, die aus 2 Makk spricht, charakterisiert er so: »Die Einzigartigkeit von 2 Makk liegt darin, dass das Buch durch zwei einander scheinbar widersprechende Wesenszüge charakterisiert wird. Es ist ebenso sehr ein lebendiges Zeugnis unverfälschten jüdischen Glaubens wie ein beredetes Zeugnis griechischer Historiographie... Theologiegeschichtlich ist das Buch rein jüdisch, literaturhistorisch eher vornehmlich griechisch« (185). Die frühesten Abschnitte von 2 Makk stammen aus etwa 160 v. Chr., die spätesten Zufügungen aus etwa 50 v. Chr. (vgl. die ganze Einleitung S. 167–198).

Die Abfassungszeit der Himmelfahrt Moses (*Assumptio Mosis*; *AssMos*) ist nach Egon Brandenburger »zwischen 4 v. Chr. und 30 n. Chr. ziemlich sicher bestimmbar« (60). Die Gattung Testament sei in diesem Werk »im Sinne einer Apokalypse, eben als Offenbarung verborgener Zukunft, umgeprägt worden« (61). Diese Apokalypse ist z. B. für das Verständnis der neutestamentlichen Johannesapokalypse von grundlegender Bedeutung. Apokalyptische Topoi und Ausdrucksweisen, die in beiden Werken vorkommen, verhelfen zum leichteren Finden des zentralen Aussagewillens der Johannesapokalypse (vgl. *AssMos* 7, 16 mit *Apk* 4, 11; 5, 11 und *AssMos* 10, 1–10 mit *Apk* 21, 1–5 u. ö.). Es ist schade, dass Brandenburger die Einführung (59–67) und den Anmerkungssteil gar kurz darlegte. Etwa das vielverhandelte Verhältnis von *AssMos* 9 (Taxo) zu *AssMos* 10 (Endherrschaft Gottes) kommt so zu wenig zum Tragen.

Die von Ulrich B. Müller bearbeitete griechische Esra-Apokalypse (*ApocEsr*) stammt aus dem 2. Jh. n. Chr. und weist starke Verwandtschaften mit dem 4. Esrabuch und der syrischen Baruch-Apokalypse – und damit auch zu neutestamentlichen Abschnitten – auf. Die ursprüng-

lich jüdische Schrift erfuhr viele christliche Überlagerungen. Auffällige Züge sind das Aufgreifen des Theodizeeproblems in der Form eines Rechtsstreites mit Gott (2, 7 f.; 4, 1–4), die Wertungen der Nichtjuden (z. B. *ApocEsr* 3, 6) und die Schilderungen des Straforts und der Qualen der Frevler (4, 5–5, 28).

Die syrische Baruch-Apokalypse (*syrBar*) erhielt zwischen 100 und 130 n. Chr. ihre Endgestalt. *SyrBar* sei nach 4 Esr verfasst worden. Die von A. F. J. Klijn gegebene Begründung, *syrBar* enthalte »doch eine weit fortgeschrittenere theologische Reflexion« als 4 Esr (114), ist allerdings dafür nicht stichhaltig.

Es gäbe noch mehr kleinere Einwände gegen die besprochenen und nicht besprochenen Lieferungen. Sie wiegen aber fast nichts im Vergleich zur Dankbarkeit, die man angesichts dieser Editionen den Herausgebern und Bearbeitern dieser wichtigen frühjüdischen Texte gegenüber empfindet.

Clemens Thoma

LEO LANDMAN (Hrsg.): *Messianism in the Talmudic Era*, selected with an Introduction by Leo Landman. New York 1979. Ktav Publishing House, Inc. 518 Seiten.

Es war eine vorzügliche Idee, wissenschaftliche Artikel aus vielen Jahrzehnten über den jüdischen Messianismus aus der Feder jüdischer und nichtjüdischer Autoren in einem Sammelband zusammenzufassen, zumal der Herausgeber auch Aufsätze berücksichtigt, die sonst schwer zu finden wären. Landman ordnet das Material nach folgenden Gesichtspunkten: Der Ursprung des jüdischen Messiasglaubens, natürlicher und übernatürlicher Messianismus, die jüdische und die christliche Lehre vom Messias, die zwei Messiasse, Messianische Phänomene. Die vom Herausgeber aufgenommenen Artikel datieren von 1897 (J. Drummond) bis 1975 (Josef Heinemann). Am Ende des Bandes findet sich eine nützliche Bibliographie einschlägiger Artikel, wobei der Herausgeber nicht auf Vollständigkeit Wert legen konnte. Wir vermissen hier vor allem die Studie von Shemaryahu Talmon: Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende (*Probleme biblischer Theologie*, G. v. Rad z. 70. Geburtstag, München 1971, S. 571 bis 588), ferner eine Reihe von Aufsätzen in: *Zukunft in der Gegenwart*, hg. v. C. Thoma (Bern 1976). An Büchern hätte erwähnt werden können: Samson H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation* (Cincinnati 1974), um nur ein paar Beispiele anzuführen.

Die Einleitung von Leo Landman ist sehr instruktiv; er hat das von ihm untersuchte Material in die gleichen Kapitel eingeteilt, unter denen er später seine Auswahl der Artikel gruppiert. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die *Interpretation der Talmudstelle Schabbat 116a–b* als ein Beispiel für jüdisch-christliche Polemik. Ein anderes für den christlich-jüdischen Dialog bedeutungsvolles Thema ist die korrekte Übersetzung des Terminus *Bar'Enösch*. Im Aramäischen bedeutet dieser Ausdruck nur »Mensch«, nicht Menschensohn in einer eschatologischen Dimension.

In diesem Buche finden sich Artikel über alle Aspekte des jüdischen Messianismus: Grundsatzartikel wie »The Origin of the Idea of the Messiah« (von S. Zeitlin) sowie Spezialuntersuchungen über die Lehre von den 2 Messiasgestalten in der sektiererischen Literatur zur Zeit des 2. Tempels (J. Liver, J. Heinemann). Bis auf einen Aufsatz: *Messianismus und Mysterienreligion* (von Isaak Heinemann) sind alle in englischer Sprache, mit Ausnahme von drei kurzen Studien in hebräisch von M. Waxman über die Geburtswehen des Messias, die Erneuerung der Welt und die messianischen Tage und der Krieg von Gog und Magog.

Es besteht kein Zweifel, dass L. Landman Neutestamentlern und Judaisten mit dieser Sammlung einen guten Dienst erwiesen hat, und nicht wenige Aufsätze können auch dem Laien einen Eindruck von dem reichen jüdischen Schrifttum vermitteln, das um den Messias und die vielfältigen Formen der Eschatologie kreist. E. L. Ehrlich

DANIEL J. LASKER: *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. New York 1977. Ktav. 268 Seiten.

Diese Untersuchung der philosophischen Argumente der Juden des Mittelalters gegen die christlichen Dogmen ist eine Dissertation an der Brandeis University von 1976. Der Autor zeigt darin die Behandlung der folgenden Themen auf: Trinität, Inkarnation, Transsubstantiation und Jungfrauengeburt. Vor allem die Trinität wurde jüdischerseits mit philosophischen Argumenten heftigst angegriffen, und ihr ist auch der breiteste Raum gewidmet.

Lasker zeigt uns den Sitz im Leben dieser antichristlichen Argumentationen, nämlich die christlich-jüdische Polemik in Streitgesprächen und in Dialogen. Diese wurde von den Christen bzw. von getauften Juden aufgenommen in missionarischer Absicht, aber kaum einmal von Juden initiiert. Die Juden befanden sich somit in einer Verteidigungsposition. Die Argumente entstammen z. T. direkt aus den Religionsgesprächen heraus, z. T. wurden sie zusammengestellt, um Juden ein Rüstzeug in die Hand zu geben, um sich gegen die christlichen Gesprächspartner zu behaupten. Diese Ausgangssituation macht es auch verständlich, warum die Argumente zuweilen primitiv anmuten und auch manchmal am Wesentlichen vorbeigehen. Denn in der Dialogsituation argumentierten auch die christlichen Gesprächspartner auf volkstümlicher Ebene, und dementsprechend waren auch die jüdischen Einwände, Vorwürfe und Rechtfertigungen, alles noch getragen von einer starken Emotionalität. So sind denn auch bestimmte Feinheiten in der Argumentation der Scholastiker von den Juden oft gar nicht zur Kenntnis genommen worden, einfach deshalb, weil die Juden kaum die gelehrten Schriften der christlichen Theologen wie Anselm und Thomas lasen, sondern ihre Kenntnisse der christlichen Standpunkte aus Vorträgen und polemischen Schriften der Christen bezogen. Dabei fällt aber auf, dass die Juden erstaunlich gut über die Dogmen informiert waren. Die Untersuchung Laskers geht nicht dahin, die Herkunft der jüdischen Kenntnisse bezüglich der christlichen Anschauungen zu erforschen; er beruft sich hier auf seine Vermutungen, nach denen die Juden kaum einmal genaue Studien der entwickelteren christlichen Lehren betrieben.

Der Haupttenor der jüdischen philosophischen Polemik ging dahin, das Christentum als vernunftwidrige Religion darzustellen, während man für die eigene die volle Übereinstimmung mit der Vernunft postulierte, denn das galt als Kriterium für die Wahrheit der Religion. Das gilt sowohl für die Philosophen, die dem arabischen Kalam zuzurechnen sind, als auch für die Aristoteliker und Averroisten. So konnte es unter den Juden zu der Auffassung kommen, dass die irrational erscheinenden christlichen Dogmen nur diejenigen akzeptieren können, die von Kindheit an daran gewöhnt wurden.

Doch stellt sich die Frage, was eigentlich vernünftig ist, und der grosse jüdische Philosoph Moses Maimonides unterscheidet dahingehend, dass für den Kalam alles möglich ist, das vorstellbar ist, für den Philosophen alles, was durch die Vernunft beweisbar ist, für den gläubi-

gen Juden aber alles, was nicht durch Vernunft widerlegbar ist. Für die Juden war es ja notwendig, die eigene Religion als der christlichen überlegen zu beweisen, um die Treue zum Judentum trotz Leid und Schwierigkeiten zu rechtfertigen und damit einen Abfall zu verhindern. Daher versuchen die jüdischen Gelehrten immer wieder zu beweisen, dass ein dreieiniger Gott gegen die Grundgesetze der Logik verstosse und die Christen im Grunde an drei Götter glauben, was diese Religion für Juden absolut unannehmbar machen sollte.

Lasker verfolgt genau die jüdische Argumentation und zeigt auch die christliche Antwort darauf, wie sie von den besten Theologen gegeben wurde. Es zeigt sich dabei, dass die Juden oft auf einer anderen Ebene argumentierten, ja dass häufig Juden und Christen aneinander vorbeiredeten, da es in dieser Situation völlig an der Bereitschaft fehlte, den anderen zu verstehen oder gar sich von seinen Argumenten überzeugen zu lassen. Es waren eben wahre »Streitgespräche«. Lasker zeigt, dass in diesen Polemiken alle philosophischen Argumente nur dazu verwendet wurden, um schon gefasste Meinungen zu beweisen und schon a priori abgelehnte zu widerlegen. Nie wurde, weder von den Juden noch von den Christen, in dieser Situation die Philosophie dazu benutzt, eine eigene Position erst zu bestimmen. Die Philosophie spielte die Rolle der »Ancilla theologiae«.

Die jüdischen Argumente zeichnen sich kaum durch Originalität aus. Lasker vermutet, dass die Juden vielfach die Argumente der Muslimen gegen die christliche Religion entnahmen, aber auch aus der innerchristlichen Polemik gegen die genannten Dogmen. Lasker hebt vor allem die Leistung der jüdischen Polemiker hervor, für die christlichen Vorstellungen hebräische Ausdrücke geschaffen zu haben, aber auch das breite Spektrum der Argumentation. Dabei stellt Lasker die Frage, ob diese Bemühungen erfolgreich gewesen sind. Er zeigt auch das interessante Phänomen, v. a. am Beispiel Hasdai Crescas', dass die Argumente nicht immer der wahren Meinung der jüdischen Denker entsprechen mussten, sondern auch ins Treffen geführt wurden, weil sie treffend waren, was vielleicht die eigene subtilere Auffassung nicht gewesen wäre.

Laskers Studie ist äusserst gründlich und trotz des überaus reichen Materials sehr übersichtlich, und wir können froh sein, durch sie nun Zugang zu haben zu einem für das Verständnis der christlich-jüdischen Beziehungen so wichtigen Material, das durch die hebräischen und arabischen Quellen sonst nur schwer zugänglich ist.

Abschliessend möchte ich noch kurz meine Bedenken gegen Laskers These anmerken, die allerdings schon früh jüdischerseits aufgestellt wurde, dass nämlich Maimonides' Auseinandersetzung mit der Philosophie des Kalam eigentlich eine versteckte Auseinandersetzung mit den christlichen Lehren sein soll. Maimonides verfasste die genannten Werke doch in Ägypten, und somit lag ihm eine Auseinandersetzung mit den muslimischen Denkern näher als mit der fernen christlichen Religion.

Brigitte Stemberger, Wien

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Es lehrten unsere Meister. Rabbinische Geschichten aus den Quellen neu erzählt und herausgegeben. Freiburg i. Br. 1979. Verlag Herder. 140 Seiten.

Ders.: »Ferner lehrten unsere Meister...« Neue rabbinische Geschichten aus den Quellen neu erzählt und herausgegeben. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1980. Verlag Herder. 125 Seiten.