

seinen Beiträgen zu hoch spezialisierten Forschungsdiskursen Jahrzehnte lang daran gearbeitet, allen am Judentum interessierten Wissenschaften einen umsichtigen und vor der Forschungsgeschichte verantworteten Zugang zu rabbinischen Texten und der Geschichte des rabbinischen Judentums zu verschaffen.<sup>2</sup> Die beiden Bände sind daher nicht nur zur Lektüre als Aufsatzsammlung, sondern auch als Handbuch zu empfehlen. Über Inhaltsverzeichnis und Indizes lassen sich Themen und Textinterpretationen schnell finden. Neben der Bearbeitung des jeweiligen Gegenstandes sind dort aktualisierte Hinweise auf die Sekundärliteratur gegeben. Es lohnt sich aber auch, zu bestimmten Sachfragen die diese betreffende Gruppe von Artikeln (ggf. erneut) zu studieren. „Minora“ im Titel bezieht sich daher nur auf die Tatsache, dass hier *kleinere* Arbeiten zusammengestellt wurden. Im Hinblick auf die Bedeutung der Werke handelt es sich um eine *Collectio Maior*, deren Anschaffung sich nicht nur für Spezialbibliotheken, sondern auch für Bücherregale lohnt, die ein allgemeines Interesse an der frühen Geschichte von Judentum und Christentum bedienen.

Münster

Clemens Leonhard

## Exegese / Neues Testament

Balles, Guido: *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung*. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 711 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 312), geh. € 99,00 ISBN: 978-3-16-150953-7

Eine Ideologie unserer Tage verlangt, Jesus müsse Hebräisch gesprochen haben (so erst neulich wieder Rabbiner Moshe Navon in *FrRu* 19, 2012, 13: Es sei „vorauszusetzen, dass Jesus in hebräischer Sprache gelernt und gelehrt hat“). Das ist zunächst eine schlichte Übertragung aus heutigen Verhältnissen in antike; es mag auch für das christlich-jüdische Gespräch unserer Tage (welchem der Rez. sich selbst verpflichtet fühlt) erwünscht erscheinen. Wer sich jedoch um die Verhältnisse zur Zeit des Zweiten Tempels genauer kümmert, wird feststellen: Es stimmt historisch nicht, und die Ergebnisse der auf der besagten Voraussetzung beruhenden „Rück“-Übersetzungen können nicht als wissenschaftlich gelten. Was sich in der Antike – und auch im NT – *hebraisti* nennt, ist je nach den beigegebenen Zitaten in Hebräisch und Aramäisch erst noch zu differenzieren. Da können nur ganz enge Scheuklappen verdecken, dass alle Sprachbeispiele, die im NT für Jesus gegeben werden, Aramäisch sind, das gemeinsame Wort *amen* gerade noch ausgenommen: Dieses ist in der Septuaginta zunächst übersetzt und erst spät auch transkribiert worden. Der Targum hat es immerhin in Num 5,22 u. ö.

Um diesen Befund, den Fachleute wie Gustaf Dalman schon ausgiebig und exakt gewürdigt haben, beiseite zu schieben, ist das hier anzuzeigende Buch, 666 Seiten lang, entstanden, eine akademische Fleißleistung, die mit dem Doktorgrad der Technischen Univ. Dortmund belohnt wurde. Mit großem gelehrten Aufwand, der zumindest auf Laien seinen Eindruck nicht verfehlen wird, ist hier die Geschichte so geschrieben worden, wie ein gewisser, sich am heutigen Israel orientierender Biblizismus sie gerne hätte. Die semitischsprachigen Äußerungen Jesu, die das NT uns in Transkription aufbewahrt, und zwar ausschließlich auf Aramäisch, werden auf S. 110–130 kurz behandelt und eine nach der anderen in einer höchst willkürlichen Apologetik (um es einmal so zu nennen) hebraisiert, inmitten eines so gut wie unbrauchbaren Wustes von Gelehrsamkeit. Dabei haben doch gerade die Funde von Qumran uns wieder gelehrt, dass das Hebräische zur Zeit Jesu nicht als Verkehrssprache diente, sondern für Offizielles (Münzlegenden, Inschriften), für Juristisches und Rituell (die Halacha) und für Kulte. Neu geschriebene Psalmen werden auf Hebräisch geschrieben, neu erfundene Apokalypsen und sogar Testamente auf Aramäisch. Für die Weisheit ist nach dem Ben-Sira-Buch das Hebräische nicht mehr verwendet worden; und jedenfalls war auch das schon schriftliche, nicht mündliche Lehre.

Jesus aber sprach nicht im rabbinischen Lehrhaus, wie eine geschichtsvergessene Israel-Romantik heute glaubt; er sprach zum Volk, wo er vorfand. Weisheit trieb er dabei auf seine Art; Juristisches und Rituell interessierten ihn nicht. Am ehesten noch hat er zu Fragen

der sich bildenden Halacha Stellung genommen; aber auch hier wird von heutigen Rabbinern jener Unterschied übersehen, der dem historisch arbeitenden Leser der Evangelien nicht verborgen bleiben kann: Er tat dies vor der großen Menge und nicht im Lehrhaus. Selbst die in Lk 4,16ff referierte (und wohl auch schon anachronistische) Szene in der Synagoge von Nazareth (Lukas überträgt gern Diaspora-Verhältnisse in ein idealisiertes Judäa) bietet eine Ansprache zur Haftara, also etwas Populäres.

Was B. auf S. 177 von C. G. Wilke (1837) referiert, ist immer noch treffender und methodisch haltbarer als all das, was bei ihm an nutzloser Belesenheit hinzukommt. Wilke sagte ganz richtig, dass die Hebraismen der Evangelisten – des Mt insbes. – einen mehrfach gebrochenen Ursprung haben: Sie sind gebrochen durch Übersetzungsvorgänge, schon in der Septuaginta, und durch das Aramäische als Umgangssprache. Was Gustaf Dalman (*Jesús-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu*, 1922) an „Spuren vom Gebrauch des Hebräischen“ bei Jesus bereits feststellte (25ff), sind fixierte Redewendungen, insbes. das bei ihm ja betont gebrauchte *Amen*, und Anklänge an die Kult- und Rechtssprache. Korrekt umriss Dalman damals den Unterschied Jesu vom schulmäßigen Lehren der Zeit (50f).

Nur zum Schein fußt B.s Arbeit auf den hebraistischen und aramaistischen Arbeiten solcher Kenner wie Gustaf Dalman. Dessen *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch* (das der Vf. leider nur in seiner ersten Auflage kennt; noch heute im Handel ist die dritte) war nicht zuletzt der Wiedergewinnung der Muttersprache Jesu gewidmet. An dieses Verdienst ist gegen B. nunmehr zu erinnern. Dalmans Versuch, das Hebräische im Munde Jesu wenigstens für die Bergpredigt gelten zu lassen (viele moderne Arbeiten, etwa Pinchas Lapide und Klaus Wengst, sind ihm darin gefolgt), ist inzwischen selbst ein Zeitdokument und angesichts der letzten hundert Jahre Jesusforschung nicht mehr zu halten. Dieser Versuch übersteht nämlich, dass die Bergpredigt in hohem Grade eine Komposition des Matthäus ist. Deren älteste Bestandteile kommen aus der – ausweislich ihrer Bibelzitate bereits griechisch geschriebenen – Quelle Q (oder wie immer man sie nennen mag). Die Vermutung einer *hebräischen* Bergpredigt hätte in der Lebenswelt Jesu überhaupt nur dann die Chance einer Plausibilität, wenn wir annehmen wollten, Jesus habe sie *geschrieben*. Sie ist aber ganz offensichtlich zusammengetragen aus mündlichen Äußerungen von ihm (plus Zutat). Man kann vergleichen, was wir von Hillel wissen: Gerade seine Formulierung der goldenen Regel ist auf Aramäisch überliefert; das Hebräische bleibt für Halachisches reserviert. Der Vorschlag, „das rabbinische Hebräische als die Umgangssprache des 2. Tempels anzusehen“ (89, W. Nebe), macht demgegenüber allzu freihändig die Rabbinen zu Zeitgenossen des Zweiten Tempels.

Unbestritten bleibe bei alledem die *passive* Kenntnis des biblischen Hebräisch im Judentum des Mutterlandes zur Zeit Jesu und auch noch danach. Für die Zeit Jesu, ja auch schon die vor ihm, ist umso bemerkenswerter, dass selbst Kultausdrücke des Hebräischen, welche von den Septuaginta-Übersetzern in vorrabbinischer Zeit ins Griechische übernommen wurden, stets in aramaisiertor Form begoggen: *pascha*, *manna*, ja sogar *geigras* (für *ger* Ex 12,19; Jes 14,1) und viele Plurale auf *-in* (*Cheroubain* usw.).

Dazu noch eine forschungsgeschichtliche Bemerkung. Als Franz Delitzsch und andere sich daran machten, das NT ins Hebräische zu übersetzen – Delitzsch sogar bewusst in eine altertümliche, der Mischna ähnelnde Sprachstufe –, war das als Brückenschlag zum zeitgenössischen Judentum gedacht; ja es war eine *missionarische* Tat. Das Kolorit der Mischna gab dieser den Nachdruck der Feierlichkeit. Eine historische Aussage war damit nicht verbunden. Das gilt auch für jenen rührigen Vorgänger B.s, den er gar nicht kennt, weil er in der Sprache unseres westlichen Nachbarlandes schreibt: Claude Tresmontant, der *Le Christ hebreu* und vieles andere, ebenso Ideologisches publiziert hat (und der übrigens, wenn auch wohl nicht durch Gefälligkeiten im Bereich der Philologie, inzwischen zu den „Gerechten unter den Völkern“ zählt). Dies sind wohlmeinende Kontaktnahmen zum *heutigen* Judentum, aber wissenschaftlich gesehen ist es keine Bereicherung unseres Wissens um Jesus.

Das sieht man u. a. daran, dass die sorgfältigen Arbeiten von Jean-Marie de Canghai, die Abendmahlsworte Jesu betreffend – sie sind das Neueste und Ausführlichste zu diesem Thema – ignoriert werden. Van Canghai weiß Dalman gebührend zu bestätigen und zu präzisieren. Bei beiden ist z. B. zu erfahren, dass „mein Leib“ im Aramäischen, wo es keine betonte Form für das Pronomen „ich“ gibt, dessen regulärer Ersatz ist – so wie übrigens auch „Menschensohn“ für ein betontes (und dabei doch höfliches) „ich“ steht. Zusätzlich, aber eben nicht nur, mag dieser Ausdruck eine Anspielung an Daniel 7,13 sein; das ist am Inhalt der Logien jeweils zu prüfen. Dass in solchen Arten, „ich“ zu sagen, eine Anspielung auf Ex 3,15 liegen kann, möglicherweise schon im Munde Jesu selbst, darauf führt uns erst die Aramaistik; in B.s Stellenregister fehlt diese hoch bedeutsame Verbindung.

Unter all diesen Umgebungen der sprachlichen Befunde gehen die echten Hebraismen des NT sogar verloren. Dass in Mt 6,9 das *abba* Jesu in ein hebräisch-korrektes „unser Vater“ (also *avinu*) übergeht, hat B. nicht bemerkt. Hier liegt eine Anpassung an die (judenchristliche) Synagoge vor. Und selbst Matthäus ist noch nachhebraisiert worden; der Wortlaut des Codex D zu Mt 27,46 hätte spätestens auf S. 115 besprochen werden müssen – was wohl nur deshalb unterbleibt, weil es allzu offensichtlich von Jesus wegführt.

So mag denn dieses Buch als Übersicht über die Bemühungen neuerzeitlicher Gelehrter taugen, sich Worte Jesu anhand des Hebräischen plastischer zu machen – zosuzagen als universitäre Andachtsübung.

<sup>2</sup> Vgl. auch seine Übersetzung eines Kerntextes der rabbinischen Literatur: *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el – Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*. Aus dem Hebräischen übersetzt u. hg. v. Günter Sternberger. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2010. 644 S., ln € 45,00 ISBN: 978-3-458-70027-2.

In weiten Teilen ist es ohnehin eine Doxographie des früher Gesagten, bis zurück zu Forschern wie Hugo Grotius. Eine Sammelwerk ist entstanden, das uns, in Nachfolge und Überbietung des von der kritischen Forschung fallen gelassenen „hebräischen“ Matthäus, einen „hebräischen“ Jesus beschriftet.

Münster

Folker Siegert

**Michaels, J. Ramsey: The Gospel of John.** – Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2010. (XXVII) 1094 S. (The New International Commentary on the New Testament), geb. € 49,99 ISBN: 978-0-8028-2302-1.

Nach Angabe des Autors handelt es sich bei seinem voluminösen, aber einbändigen Kommentar um ein Alterswerk, das nach 50 Jahren der Beschäftigung mit dem Johannesevangelium und 17 Jahre nach Vertragsunterzeichnung dann 2010 endlich erscheinen konnte.

Das Buch enthält ein Vorwort des Reihenhgs (VIII), eines des Autors selbst (X–XIII), ein Abkürzungsverzeichnis (XIVf), eine Bibliographie (XVI–XXVII), eine Einleitung (1–42) und dann den selbst übersetzten Text mit Kommentar (45–1058). Sachindex (1059–1064), Autorenindex (1065–1068), Bibelstellenindex (1069–1088) und ein Index außerbiblischer Literatur (1089–1094) schließen den Band ab.

M. macht in seinem Vorwort auf einige Besonderheiten seines Werkes aufmerksam, die für die Rezeption bedeutsam sind. Er konzentriert seine Anstrengung auf das Verständnis des Textes in seiner überlieferten Textfassung und interessiert sich kaum für Quellenverarbeitung und/oder evtl. Redaktionsprozesse. Folgerichtig stellt er fest, dass „the approach taken here is synchronic“ (XII). Das ist im Rahmen der jüngeren Johannesforschung eine mögliche Entscheidung, wie sie auch andere Kommentatoren in den letzten Jahren und Jahrzehnten getroffen haben. M. scheint freilich eine recht radikale Auffassung von synchronem Ansatz zu vertreten, wenn er auch die Frage nach dem „background“ of the Gospel (whatever that might mean), whether in Judaism, Hellenism, Hellenistic Judaism, Qumran, Gnosticism, or whatever“ (XI) für weniger relevant erachtet. Allerdings ist seine Position hier nicht ganz eindeutig, denn nur wenige Zeilen später erklärt er Parallelen zur jüdischen Bibel, dem Judentum des Zweiten Tempels und sogar zum Gnostizismus für beachtenswert. Hier wird gleich zu Beginn des Werks eine methodologische Nonchalance offengelegt, die für ein europäisches Werk eher ungewöhnlich wäre. Für den wissenschaftlichen Status des Werkes noch bedenkllicher ist freilich M.s Eingeständnis, die Forschungsbeiträge, die in den 17 Jahren vor seinem Kommentar erschienen sind, nicht wirklich beobachtet zu haben (X). Dementsprechend lückenhaft ist seine Bibliographie, wobei deutschsprachige Veröffentlichungen nur vertreten sind, wenn eine englische Übersetzung vorliegt oder es sich um ältere „Klassiker“ handelt.

Wie sehr dieser Kommentar auf den US-amerikanischen Horizont bezogen ist, wird auch in der – wohl auf einen evangelikalen bzw. christlich-fundamentalistischen Käuferkreis ausgerichteten – Nichtunterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem erzählten Jesus des JohEv deutlich. Auf die Frage, ob das JohEv Jesus „Worte in den Mund legt“, antwortet M. mit: „Perhaps so, though not as often as some might think, and when I conclude that it does, my job as a commentator is to leave them there.“ (XII) Das bedeutet nun aber nicht, dass man den Kommentar selbst in eine fundamentalistische Ecke stellen dürfte. Die wissenschaftliche Frage wird nicht einfach durch vorgefertigte Antworten ersetzt. Das gilt auch für die Einleitungsfragen. Zwar hält M. daran fest, dass das JohEv als Werk des Geliebten Jüngers zu betrachten sei, aber er bleibt in kritischer Distanz zu allen Versuchen, die Anonymität des Autors zu lüften. Mit wohlüberlegten Argumenten weist er die altkirchliche Identifizierung mit Johannes dem Zebedaiden ebenso ab wie spätere Identifizierungsversuche. Auch was die Möglichkeit einer zeitlichen Einordnung des Evangeliums angeht, bleibt M. skeptisch. Er hält einerseits die altkirchliche Tradition, nach der das JohEv als letztes der vier kanonischen Evangelien entstanden ist, für bemerkenswert, schließt allerdings eine frühere Entstehung nicht vollkommen aus, da er eine Kenntnis der synoptischen Evangelien in ihrer Endfassung nicht annimmt. Was die Lokalisierung des JohEv betrifft, so legt sich M. ebenfalls nicht fest. Diese Zurückhaltung bei allen Fragen des historischen Kontextes ist angesichts des Verzichtes auf eine Analyse des Textentstehungsprozesses auch nicht anders zu erwarten.

Eine detaillierte Darstellung der Kommentierung ist hier naturgemäß nicht zu leisten. Angesichts der Zahl der vorliegenden Johanneskommentare sind bei der Einzelauslegung Überraschungen ohnehin kaum noch zu erwarten. Bei M. fällt allerdings auf, dass er in seiner Gliederung des Textes Johannes dem Täufer

eine ganz besondere Stellung zuweist. Er löst den Prolog auf, indem er nur die Verse 1,1–5 einer Präambel zuordnet und mit 1,6 einen bis 3,36 reichenden Teil „The Testimony of John“ (57–228) beginnen lässt. Die Auslegung der Präambel bleibt allerdings recht blass. Das liegt natürlich daran, dass ein recht genereller Hinweis auf Gen 1 die einzige Verbindung zu einem möglichen Kommunikationshintergrund bleibt. Weder atl.-frühjüdische Weisheitstheologie noch die hellenistisch-jüdische Rezeption philosophischer Denkmuster werden zur Erklärung herangezogen. Den Text als Positionierung in einem Diskurs deutlich zu machen, kann so selbstverständlich nicht gelingen. Das kann auch an einem anderen Beispiel gezeigt werden. Im Kommentar zu Joh 20,1–18 kritisiert M. die früher übliche Fokussierung auf literarkritische Fragen und fordert, den Endtext zu erklären. Dabei konzentriert er sich auf die Frage, warum Maria Magdalena im Grab nicht das sieht, was die beiden Jünger vor ihr gesehen haben, und warum sie etwas sieht, was vorher nicht zu sehen war (zwei Engel). Man wird trotz der Ausführlichkeit des Kommentars nicht behaupten, dass er diese Frage wirklich beantwortet, und darüber hinaus entgeht M. die eigentliche Gender-Problematik des Textes. Es geht nämlich gewiss nicht darum, dass das Sehen „harter Fakten“ als typisch männlich, das Sehen von Engeln dagegen als typisch weiblich präsentiert wird, wie M. meint (997). Vielmehr liegt der eigentliche Gender-Konflikt des Textes darin, dass Maria Magdalena um ihren Status als Erstzeugin der Auferstehung gebracht wird, den sie in der joh. Tradition wohl hatte.

Hier zeigt sich recht klar das Defizit einer Herangehensweise, die einen synchronen Ansatz mit dem Verzicht auf historische Verortung kombiniert. Wenn das Verstehen eines Textes das Erfassen der Frage bedeutet, auf die er antwortet (Gadamer), dann ist der Verzicht auf jede historische Tiefenschärfe zugleich ein Verzicht auf ein tieferes Verständnis des Textes. Auf Dauer wird die Johannesexegese auf die ungeliebte Mühe der (in der Forschungsgeschichte gewiss überstrapazierten) Literarkritik nicht ohne Schaden verzichten können. Bei deren notwendiger Wiederentdeckung wird es aber darum gehen, den Primat der Synchronie (Theobald) zu beachten und die Auslegung des Endtextes in den Vordergrund zu stellen. Literarkritik wird als Versuch, den Text in einem bestimmten Diskurs zu verorten, dienenden Charakter haben müssen – ebenso wie religionsgeschichtliche Fragestellungen. In dieser Funktion allerdings sind beide Methoden unverzichtbar. Das Sinn-Repertoire, mit dem der Text arbeitet und an dem er sich abarbeitet, geht nämlich einem radikal synchronen Ansatz verloren. Das zeigt M.s Kommentar in aller Deutlichkeit. Dieser Ortsverlust ist nun allerdings doppelt bedenklich. Wer nämlich über die Diskursverortung des Textes in seinem Entstehungskontext nichts sagen kann bzw. will, wird den Text auch kaum in aktuellen Diskursen verorten können. Der dadurch entstehende Eindruck überzeitlichen Charakters mag für einen Moment erhebend wirken, ist auf Dauer aber langweilig. Das gilt für den Text wie für seinen Kommentar. So wird man M.s Werk v.a. als wertvolle Vervollständigung einer Kommentarreihe schätzen, ohne von ihm größere Wirkungen in Theologie und Kirche (oder gar Welt) erwarten zu dürfen – aller Gelehrsamkeit und manch guter Detailbeobachtung zum Trotz.

Bamberg

Joachim Kügler

**Zeilinger, Franz: Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium.** – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 197 S., pb. € 34,90 ISBN 978-3-17-021816-1

Das Werk beschäftigt sich, wie bereits aus dem Titel hervorgeht, mit den Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium. „Das vorliegende Buch ist für Theologinnen und Theologen im Studium sowie für theologisch Interessierte gedacht.“ (11)

Eine kurze Einleitung (13–18) erklärt die grundlegende Anlage des Werkes. Diese ist kurz darzulegen, da sie für das Verständnis des Anliegens von elementarem Interesse ist. Dem Vf. gelingt es, die Frage des „Grundanliegens des Johannesevangeliums“ (13–14), das Verhältnis des JohEv zu den Synoptikern (14–15) sowie die „Wunder-Zeichen Jesu“ (16–18) sehr kurz abzuhandeln. Dass in der Kürze die Würze liege, mag ein bekanntes Sprichwort sein, allerdings besteht ab einem gewissen Grad auch die Gefahr der Verkürzung. Dieser Gefahr ist der Vf. in den meisten Fällen ausgewichen, sodass man mit Hilfe des vorliegenden Werkes rasch eine Einführung in die Thematik erhält. Allerdings scheint er bei der Diskussion der Hypothese einer Semeia-Quelle, also einer eigenständigen schriftlichen Quelle als Vorlage, aus welcher der Verfasser des JohEv die Berichte über die Zeichen entnommen hat, der Gefahr erliegen zu sein, zu kurz zu formulieren.

Aus Sicht des Vf.s ist die Hypothese einer Semeia-Quelle „umstritten und wird mitunter abgelehnt“ (16f). Viel mehr wird zu dieser wichtigen Frage dann nicht bemerkt. Gerade bei einem Werk, das sich an Studierende wendet, hätte man die grundlegende Arbeit von Gilbert van Belle zu diesem Thema zitieren können, der wohl doch zu einem gewissen Umschwung in dieser Frage beigetragen hat. Udo