

Rabbinische Literatur und Neues Testament

Alte Schwierigkeiten und neue Möglichkeiten

von Gudrun Holtz

(Klosterhof 8, D-73770 Denkendorf)

Vor gut 25 Jahren hat P.S. Alexander in dieser Zeitschrift einen Artikel unter dem Titel »Rabbinic Judaism and the New Testament« veröffentlicht, in dem er in mehreren Punkten den »immensely problematic character of Rabbinics«¹ zusammenfasst, der von Neutestamentlern zu beachten sei, wenn sie rabbinische Quellen zur Auslegung des Neuen Testaments heranzögen. Denn der »new-found enthusiasm for things Rabbinic« sei »not always matched by knowledge, or tempered by caution«². Ähnlich äußerten sich damals u. a. K. Müller, J. Neusner und P. Schäfer³. In der Folgezeit ließ der von Alexander beobachtete Enthusiasmus denn auch spürbar nach.

Nachdem sowohl in der Judaistik als auch in der neutestamentlichen Wissenschaft die für das Thema »Rabbinische Literatur und Neues Testament« relevante Forschung seit den 1980er Jahren ein Fülle neuer Einsichten hervorgebracht hat, scheint es an der Zeit, die damalige Debatte auf dem heutigen Erkenntnisstand weiterzuführen und einige Minen aus diesem »pathologisch« verminten Gebiet zu entfernen⁴. Dies betrifft insbesondere die Problematik der Datierung rabbinischer Texte, die G. Vermes zufolge die Einbeziehung rabbinischer Texte in die Auslegung des Neuen Testaments »verhext« hat⁵. Denn während eine Reihe der damals formulierten Probleme inzwischen als gelöst bzw. als deutlich relativiert gelten kann, wird das Datierungsproblem

¹ P.S. Alexander, *Rabbinic Judaism and the New Testament*, ZNW 74 (1983) 237–246, hier 238. – Ich danke Herrn Prof. Dr. Matthias Morgenstern, Tübingen, für hilfreiche Kommentare zur Erstfassung dieses Artikels.

² Ebd., 237.

³ Vgl. bes. K. Müller, *Zur Datierung rabbinischer Aussagen*, in: *Neues Testament und Ethik*. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg u. a. 1989, 551–587; J. Neusner, *The Use of Rabbinic Evidence for the Study of First-Century Pharisaism*, in: *Approaches to Ancient Judaism. Theory and Practice I*, hg. v. W.S. Green (BJSt 1), Missoula 1978, 215–227, bes. 214–218; ders., *Rabbinic Literature & the New Testament. What We Cannot Show, We Do Not Know*, Valley Forge 1994, 2–6.85–114; P. Schäfer, *Research into Rabbinic Literature. An Attempt to Define the Status Quaestionis*, JJS 37 (1986) 139–152.

⁴ Vgl. Alexander, *Judaism* (s. Anm. 1), 245 mit Anm. 10.

⁵ G. Vermes, *Jewish Literature and New Testament Exegesis. Reflections on Methodology*, JJS 33 (1982) 361–376, hier 375.

bis heute als drängend empfunden⁶. Deshalb wird im Folgenden zunächst die Frage der Datierung rabbinischer Texte und aus neutestamentlicher Sicht damit eng verbundener Probleme erörtert (Abschn. 1).

Die Zentralität, die die Datierungsproblematik für die Frage der Einbeziehung rabbinischer Texte in die Auslegung des Neuen Testaments spielt, ist die Folge einer einseitigen Konzentration der Methodendiskussion auf die Frage der Adäquatheit historischer Erklärungen neutestamentlicher Sachverhalte mit Hilfe rabbinischer Texte. Diese Zuspitzung der Methodendiskussion hinkt jedoch der Vielfalt der heute im Raum der neutestamentlichen Wissenschaft und der Judaistik praktizierten Vergleichsverfahren hinterher. Diese sollen im Weiteren vorgestellt werden (Abschn. 3), nachdem zuvor die ihnen zugrundeliegenden religionsgeschichtlichen Vergleichsmodelle mit Blick auf das spezielle, hier zur Debatte stehende Quellenmaterial diskutiert worden sind (Abschn. 2).

1. Zur Frage der Datierung rabbinischer Texte im Blick auf ihre Verwendung als neutestamentliches Vergleichsmaterial

Bei der Datierung rabbinischer Texte sind prinzipiell zwei Zugangsweisen zu unterscheiden: die Datierung mit Hilfe interner Anhaltspunkte der rabbinischen Literatur sowie die Datierung mit Hilfe externer Daten. Beide Aspekte werden im Folgenden diskutiert und auf ihre Konsequenzen für die Auswahl rabbinischen Vergleichsmaterials zum Neuen Testament befragt.

1.1. Zur Datierung rabbinischer Texte mit Hilfe interner Daten

Ausgangspunkt für die Erörterung der Frage der *Datierung* rabbinischer Texte ist in aller Regel die Frage ihrer Datierbarkeit mit Hilfe von *Rabbinennamen*. G. Stemberger geht im Anschluss an J. Neusner davon aus, »daß zumindest in tannaitischen Sammlungen diese Zuschreibungen (sc. von Rabbinennamen) weitgehend verlässlich sind: wenn schon die Richtigkeit des Tradentennamens nicht positiv bewiesen werden kann, so doch i.a. die mit dem Namen verbundene geschichtliche Periode; dies kann vielfach durch Zitierung, Kommentierung oder Glossierung oder selbstverständliches Voraussetzen einer Vorstellung durch einen Rabbi der folgenden Generation(en) gesichert werden«⁷.

⁶ Vgl. u. a. L.M. White / J.T. Fitzgerald, Quod est comparandum. The Problems of Parallels, in: Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies. FS Abraham J. Malherbe (NT.S 110), Leiden/Boston 2003, 13–39, hier 31f; D. Instone-Brewer, Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament I, Grand Rapids (MI) / Cambridge (UK) 2004, 28–40; K. Müller, Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik, in: Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte-Grenzen-Beziehungen, hg.v. L. Doering u. a., Göttingen 2008, 32–60, hier 38–44.

⁷ G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München⁸ 1992, 67f. Zur Datierung aufgrund von Namen speziell in der talmudischen Literatur vgl. R. Kalmin, Talmudic Por-

Dieses Begründungsverfahren hat Neusner als Methode der Attestierung bezeichnet⁸.

Gegen das Attestierungsverfahren ist von A.J. Saldarini und anderen eingewandt worden, dass sowohl die Namenszuschreibungen in den untersuchten Texten als auch die sie attestierenden Aussagen aus Quellen stammten, deren Endredaktion nach 200 n. Chr. stattgefunden habe, und deshalb Text und attestierender Co-Text »*may* have been revised and harmonized to form a unified structure. We just do not have any rabbinic sources from the first and second centuries which are free of *possible* later revisions«⁹. So wenig diese Möglichkeit auszuschließen ist, so wenig wird sie durch neuere Forschungen zur mündlichen Überlieferung¹⁰ sowie durch quellenkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Mischna und Tosefta gestützt, auf die sich die Äußerungen Saldarinis vor allem beziehen¹¹.

Auch wenn man das Attestierungsverfahren für eine aufs Ganze gesehen zuverlässige Datierungsmethode halten kann, so verbleiben dennoch, wie auch Stemberger hervorhebt, eine ganze Reihe von »Unsicherheitsfaktoren vor allem im Bereich der Namensüberlieferung«. Diese Schwierigkeiten sind bei der Datierung mit Hilfe von Rabbinennamen mitzubedenken, stellen das Attestierungsverfahren selbst jedoch nicht grundsätzlich infrage¹². Allerdings fällt auf, dass die Skepsis bezüglich der Datierbarkeit rabbinischer Texte mit Hil-

trays of Relationships between Rabbis. Amoraic or Pseudepigraphic?, *AJSR* 17 (1992) 165–197; ders., *Rabbinic Attitudes Toward Rabbis as a Key to the Dating of Talmudic Sources*, *JQR* 84 (1993) 1–27.

⁸ Vgl. dazu u. a. J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 III*, Leiden 1961, 180–238, sowie die Zusammenfassungen bei A.J. Saldarini, *Form Criticism of Rabbinic Literature*, *JBL* 96 (1977) 257–274, hier 263, und Müller, *Datierung* (s. Anm. 3), 581–584.

⁹ Saldarini, *Form Criticism* (s. Anm. 8), 264 (Hervorhebung G.H.); vgl. auch Müller, *Datierung* (s. Anm. 3), 584f; ders., *Wissenschaft* (s. Anm. 6), 40f; R.P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7 (JSNT.S 13)*, Sheffield 1986, 142–147; L. Doering, *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (TSAJ 78)*, Tübingen 1999, 584f.

¹⁰ Vgl. bes. M.S. Jaffee, *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE – 400CE*, Oxford 2001; E.S. Alexander, *Transmitting Mishnah. The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge 2006.

¹¹ Vgl. Stemberger, *Einleitung* (s. Anm. 7), 140–143.156–159 (mit weiterer Literatur). S. ferner Sh. Friedman, *Tosefta Atiqta. Pesah Rishon. Synoptic Parallels of Mishna and Tosefta. Analysed with a Methodological Introduction* (hebr.), Ramat Gan 2002. Zum Verhältnis von Tradition und Redaktion in der rabbinischen Literatur s. ferner u. S. 176ff.

¹² Stemberger, *Einleitung* (s. Anm. 7), 68; zu den Unsicherheitsfaktoren vgl. ebd., 68f. Demgegenüber hat K. Müller in seinem einflussreichen Aufsatz (*Datierung* [s. Anm. 3], 559) das, was bei Stemberger »Unsicherheitsfaktoren vor allem im Bereich der Namensüberlieferung« sind, als Beleg für die Unmöglichkeit verstanden, Texte mit Hilfe von Rabbinennamen zu datieren. Die Argumente, die er ebd., 559–562, zur Stützung seiner These nennt, erweisen sich bei genauerem Hinsehen jedoch als eben jene von Stemberger genannten Un-

fe von Rabbinennamen zuletzt einem vorsichtigen Optimismus gewichen zu sein scheint. So hat inzwischen Saldarini das von ihm einst kritisierte Attestierungsverfahren angewandt¹³, und auch P. Schäfer, ein durch zahlreiche historisch-kritische Arbeiten ausgewiesener Judaist, lässt jüngst bei der Datierung rabbinischer Texte mit Hilfe von Rabbinennamen und der Beurteilung in ihnen reflektierter historischer Tatsachen ein erhebliches Vertrauen in die Angaben der Quellen erkennen¹⁴.

In seinem jüngsten Beitrag zur Datierung rabbinischer Texte hat G. Stemberger zudem drei für die neutestamentliche Forschung wichtige Präzisierungen vorgenommen. Die fehlerhafte Überlieferung von Rabbinennamen sei zwar ein Fakt, »but in general this problem has been somewhat exaggerated – the manuscript tradition at least of the central works of rabbinic literature is much more consistent than frequently asserted«. Das Problem der Pseudepigraphie beschränke sich in den Werken aus tannaitischer Zeit, d. h. in der Mischna, der Tosefta und den halachischen Midraschim, im Wesentlichen auf die den Häusern Hillels und Schammais zugeschriebenen Überlieferungen; dabei sei unter einzelnen Gelehrten Hillel der »most likely candidate«. Für »beyond any serious control« hält Stemberger lediglich die Zuverlässigkeit der den Weisen vor 70 n. Chr., insbesondere aber den Gelehrten vor der Zeitenwende, zugeschriebenen Aussagen. Verifizierbar sei für diese Zeit in manchen Fällen allein die Tatsache, ob die einem Gelehrten zugeschriebene inhaltliche Position in jener Zeit bekannt war oder nicht¹⁵.

Die Kritik Saldarinis am Attestierungsverfahren verbindet sich, wie gesehen, mit dem Problem potentieller *redaktioneller Eingriffe* in die Einzeltraditionen auf dem Weg zu ihrer endgültigen Verschriftlichung. Auch dieses Problem dürfte weniger gravierend sein als vielfach angenommen. So hat sich J. Neusner angesichts der genannten Schwierigkeiten in einer späteren Schaffensperiode zwar methodisch umorientiert und den »documentary approach«, ein auf der endredaktionellen Ebene angesiedeltes Verfahren zur

sicherheitsfaktoren a–g, die Müller äußerst einseitig zuspitzt; vgl. z. B. Argument (4) von Müller (ebd., 561) mit Argument (d) bei Stemberger, a.a.O., 69.

¹³ Vgl. A.J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago/London 1994, 150.280 (Anm. 130).

¹⁴ Zur Datierung vgl. z. B. P. Schäfer, *Jesus im Talmud*, Tübingen 2007, 52.132f, zu den darin berichteten Ereignissen ebd., 110. Schäfers Vertrauen in die Texte beginnt aber bereits bei ihrer Identifizierung; vgl. ebd., 16. Für Baraitot, deren Zuverlässigkeit in der Forschung ebenfalls diskutiert wird, folgt er ebd., 133, weniger kritischen Standards als Stemberger; vgl. dazu ders., Einleitung (s. Anm. 7), 69.199.

¹⁵ Vgl. G. Stemberger, *Dating Rabbinic Traditions*, in: *The New Testament and Rabbinic Literature*, ed. P.J. Tomson u. a. (JSJS), Leiden (im Druck), Abschnitt 3. [Ich danke Prof. Stemberger, der mir diesen Artikel freundlicherweise vorab zur Verfügung gestellt hat.] Zum Problem der Pseudepigraphie s. auch J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah* (BJSt 129), Atlanta ²1988, 20f.

Analyse rabbinischer Texte, als Neuanatz entwickelt¹⁶, im Zuge dessen er die Forderung vertritt, die rabbinischen Einzelüberlieferungen im Kontext des Jahrhunderts zu interpretieren, in das die Endredaktion der jeweiligen Schrift vermutlich fällt¹⁷. Die Annahme einer in Rhetorik, Topik und Logik einheitlichen Redaktion rabbinischer Schriften, die Neusner von Mal zu Mal nachzuweisen sucht, ist aber äußerst strittig. In Auswertung anderer Forschungsbeiträge bemängelt G. Stemberger für den babylonischen Talmud etwa, dass in »dieser Gesamtschau ... die vielen Details unter(gehen), die auf eine bewegtere Entstehungsgeschichte verweisen und auch nicht von der Redaktion im Sinn der Einheitlichkeit des Werkes geglättet wurden«¹⁸. Ähnlich urteilen P. Schäfer für den aggadischen Midrasch¹⁹ und D. Boyarin für die tannaitischen Midraschim²⁰.

A. Goldberg hat das Verhältnis von Tradition und Redaktion für verschiedene nichthalachische Traditionsformen untersucht und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Bei den einzelnen Traditionen handle es sich »wohl fast nie« um die »ipsisissima verba des Zitierten«, die in den Schriften überlieferten Zitate seien vielmehr in Traditionsform gebrachte Inhalte, die zuvor mündlich oder schriftlich überliefert worden seien²¹. Die Tätigkeit des Redaktors bestehe zu einem erheblichen Teil in der Auswahl, Zusammenstellung und Verknüpfung der einzelnen ihm vorliegenden Zitate zu einem neuen Text. Dabei könne es zu Verkürzungen kommen, weil nur das zitiert werde, was für den neuen Zusammenhang relevant sei. Obwohl sich »die Form des Zitates von der Traditionsform bis zur Zitatform« verändere, rechnet Goldberg für die Zitate selbst dennoch »im großen und ganzen« mit einer »relative(n) Konstanz«²². Dies gelte insbesondere für die »Grundformen«, d. h. für diejenigen kleinsten literarischen Einheiten, die nicht weiter reduziert werden können²³. Bei den

¹⁶ Vgl. J. Neusner, *Rabbinic Judaism. Structure and System*, Minneapolis 1995, 23–27, Zitat 24.

¹⁷ J. Neusner, *The Bavli's One Voice. Types and Forms of Analytical Discourse and their Fixed Order of Appearance* (SFSHJ 24), Atlanta 1991, 459. Dazu und zum Folgenden s. auch G. Holtz, *Der Herrscher und der Weise im Gespräch. Studien zu Form, Funktion und Situation der neutestamentlichen Verhörgespräche und der Gespräche zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern* (ANTZ 6), Berlin 1996, 30f.

¹⁸ Stemberger, *Einleitung* (s. Anm. 7), 195. Zu Mischna und Tosefta s.o. S. 175 mit Anm. 11.

¹⁹ P. Schäfer, *Die Flucht Joḥanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des ›Lehrhauses« in Jabne*, ANRW II,19.2 (1979) 43–101, hier 60 (gegen Neusner).

²⁰ D. Boyarin, *On the Status of the Tannaitic Midrashim*, JAOS 112 (1992) 455–465, hier 456f (gegen Neusner).

²¹ A. Goldberg, *Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur*, FJB 5 (1977) 1–41, hier 12.

²² Ebd.

²³ Dazu zählt Goldberg, ebd., 13ff, den kleinen Midrasch, das Dictum bzw. Logion, ferner Mashal (Gleichnis), Ma'ase (Tatfall) und Aggada (Sage, Legende, Erzählung). Auch J. Neusner, *Documentary Hermeneutics and the Interpretation of Narrative in Classics*

Grundformen handelt es sich zugleich um jene für die neutestamentliche Wissenschaft besonders relevanten Traditionen.

Einwände gegen die Einbeziehung rabbinischer Texte in die Auslegung des Neuen Testaments werden schließlich vor dem Hintergrund von Einsichten der *klassischen Formgeschichte* formuliert. Als ein Problem gilt die Instabilität der Traditionen im Prozess der mündlichen Überlieferung, die eine Rekonstruktion der *ipsissima verba* der Rabbinen unmöglich mache²⁴. Nach heute verbreiteter Einsicht stellt sich das Problem der Instabilität der mündlichen Überlieferung und der Nichtrekonstruierbarkeit der *ipsissima verba* für die neutestamentliche Überlieferung jedoch in ähnlicher Weise²⁵. Inzwischen ist die Rekonstruktion von ursprünglichen Jesusworten »weitgehend aufgegeben« worden²⁶, und zwar nicht nur wegen der mit dem Unterfangen selbst zusammenhängenden Schwierigkeiten²⁷, sondern auch aufgrund grundsätzlicher Zweifel an dem Konstrukt der *ipsissima verba* als solchem²⁸. Insofern eignet sich dieses Problem kaum noch, um von hier aus die Vergleichbarkeit rabbinischer und neutestamentlicher Texte grundsätzlich infrage zu stellen.

of Judaism, in: *Approaches to Ancient Judaism VI*, hg. v. ders. / E.S. Frerichs (BJSt 192), Atlanta 1989, 107–134, hier 109–113, sieht bei dem von ihm als »composites« bezeichneten kontextunabhängigen Material, das keine über es selbst hinausgehende Bedeutung hat, überlieferungsmäßige Stabilität gegeben. M. Becker, Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus (WUNT 2/144), Tübingen 2002, 42, zufolge ist dieses von Neusner primär an späteren Midraschim und an den Talmudim diskutierte Phänomen auch für die frührabbinischen Zeugnisse relevant.

²⁴ Vgl. Alexander, Judaism (s. Anm. 1), 241. Hinsichtlich der Nichtrekonstruierbarkeit der *ipsissima verba* der Rabbinen besteht in der Judaistik Konsens; vgl. u. a. J. Neusner, Development of a Legend. Studies in the Traditions concerning Yoḥanan ben Zakkai, Leiden 1970, 5f; Müller, Datierung (s. Anm. 3), 571; Stemberger, Einleitung (s. Anm. 7), 69; Boyarin, Status (s. Anm. 20), 463.

²⁵ Zur Instabilität der mündlichen Überlieferung vgl. D. du Toit, Der unähnliche Jesus. Eine kritische Evaluierung der Entstehung des Differenzkriteriums und seiner geschichts- und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, in: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. J. Schröter / R. Brucker (BZNW 114), Berlin / New York 2002, 89–129, hier 121, und die ebd., Anm. 145, genannte Literatur.

²⁶ R. Zimmermann, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. dems., Gütersloh 2007, 3–46, hier 4.

²⁷ Vgl. ebd.; ferner u. a. J. Schröter, Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997, 58ff; du Toit, Jesus (s. Anm. 25), 124f.

²⁸ Vgl. dazu bes. W.H. Kelber, Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik, in: Der historische Jesus (s. Anm. 25), 15–66, der ebd., 54, feststellt, dass »nicht das eine ursprüngliche Logion« Mündlichkeit charakterisiere, sondern »eine Pluralität von Sprechakten«. Deshalb ist wohl richtiger von der »Beweglichkeit« der mündlichen Überlieferung zu sprechen als von ihrer Instabilität; dazu s. auch u. S. 188f.

Entsprechendes gilt für die Frage nach dem Sitz im Leben. In der klassischen Formgeschichte wird sie als Frage nach der Situation der Textentstehung gestellt. Nach weitgehendem Konsens lässt sich ein solcher Sitz im Leben für die rabbinische Literatur aber nur in Ausnahmefällen ermitteln²⁹. Damit, so Müller, verstelle »die rabbinische Literatur einen anderen Weg, der an den Leitplanken einer bewährten Methodik entlang hätte hinter die Redaktionen der späteren Zeit zurückführen und zu älteren Überlieferungsstrata hätte durchstoßen können«³⁰. Angesichts der neueren Debatte um die Formgeschichte scheint jedoch weniger die Anwendbarkeit der Kriterien der klassischen Formgeschichte auf die rabbinischen Texte das Problem zu sein³¹ als vielmehr die Adäquatheit dieser Kriterien und der sie tragenden Prämissen. Form- bzw. Gattungsbestimmung und Überlieferungsgeschichte werden heute vielfach als zwei strikt zu unterscheidende Fragestellungen begriffen³². Im Zuge dessen wird auch die Annahme hinterfragt, mit Hilfe der klassischen formgeschichtlichen Analyse auf die ursprüngliche, reine Form in der Mündlichkeit zurückschließen zu können³³.

Gegenüber der klassischen Formgeschichte hat sich zudem die Diskussionlage um zwei weitere Aspekte des Sitzes im Leben grundlegend verändert. So wird zum einen der Sitz im Leben nicht mehr durchgängig als gattungskonstitutiv betrachtet. Vielmehr wird verschiedentlich von einer »relativen Autonomie« der literarischen Form als Trias von Form, Inhalt und kommunikativer Funktion gegenüber ihren sozialen Bezügen ausgegangen³⁴. Zum anderen hat es angesichts der Schwierigkeiten, die sich mit der Bestimmung des Sitzes im Leben als Situation der Textentstehung verbinden³⁵, eine Reihe unterschiedlicher Versuche gegeben, den Sitz im Leben neu zu bestimmen. Hier ist ins-

²⁹ Vgl. u. a. Saldarini, *Form Criticism* (s. Anm. 8), 258.272; Müller, *Datierung* (s. Anm. 3), 570f; Becker, *Wunder* (s. Anm. 23), 34f.

³⁰ Müller, *Datierung* (s. Anm. 3), 570f; vgl. ferner ebd. 579.

³¹ So hat R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ⁶1964, die Regeln der klassischen formgeschichtlichen Methode auf rabbinische Texte angewandt; vgl. bes. ebd. 52f.62f. S. auch Becker, *Wunder* (s. Anm. 23), 36. In der Tradition der klassischen Formgeschichte werden zudem auch für rabbinische Gattungen verschiedene Sitze im Leben unterschieden. Zu nennen sind besonders die Gelehrten Diskussion, das Schülergespräch sowie die Predigt; vgl. C. Thoma / S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil. Pesiqtā de Rav Kahanā* (PesK) (JudChr 10), Bern u. a. 1986, 33; s. auch Bultmann, a.a.O., 48ff.

³² Vgl. etwa K. Haacker, *Leistung und Grenzen der Formkritik*, ThBeitr 12 (1981) 53–71, hier 58.64–71; K. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen/Basel 2005, 2–7.

³³ Vgl. u. a. Haacker, *Leistung* (s. Anm. 32), 64–69; Berger, *Formen* (s. Anm. 32), 22.

³⁴ Vgl. u. a. K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg ²1984, 113.

³⁵ Vgl. etwa Berger, *Formen* (s. Anm. 32), 62ff, und bes. S. Byrskog, *A Century with Sitz im Leben. From Form-Critical Setting to Gospel Community and Beyond*, ZNW 98 (2007) 1–27.

besondere der leserorientierte Versuch von K. Berger zu nennen, der den Sitz im Leben im Sinne der »Rolle und Wirkung, die einem Text in den typischen Problemzusammenhängen der urchristlichen Geschichte des 1. Jh. zukamen«, definiert³⁶. Auch diese neueren Überlegungen zum Sitz im Leben erlauben es, die form- bzw. gattungsgeschichtliche Fragestellung auf beide Literaturen, das Neue Testament und die rabbinische Literatur, in gleicher Weise anzuwenden, so dass auf dieser Ebene die Vergleichbarkeit der Texte sichergestellt ist³⁷.

1.2. Zur Datierung rabbinischer Texte mit Hilfe externer Daten

In den letzten Jahren wurde die Datierung rabbinischer Texte insbesondere durch die Auswertung der seit den 1980er Jahren veröffentlichten liturgischen und halachischen Texte der Qumranliteratur, aber auch durch die Berücksichtigung des Neuen Testaments befördert³⁸. Mit Hilfe dieser Texte ist es vielfach möglich, zwar nicht den Wortlaut, wohl aber den Inhalt rabbinischer Traditionen zu verifizieren und zu datieren.

In einer Fülle von Beiträgen wurde vor allem anhand der halachischen Texte aus Qumran gezeigt, dass die in der tannaitischen Literatur überlieferten halachischen Kontroversen – sei es in Gestalt expliziter Kontroversen zwischen Pharisäern und Sadduzäern bzw. Boethusiern, sei es in anderer literarischer Gestalt – vielfach in den Qumrantexten verifizierbar sind und damit als Traditionen zu gelten haben, die weit in die Zeit des Zweiten Tempels zurückreichen. Ihre literarische Form erhielten sie nach allgemeinem Konsens aber erst nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr.³⁹.

³⁶ Berger, Formen (s. Anm. 32), 66; vgl. ferner Byrskog, Century (s. Anm. 35), 12.17f.

³⁷ Zu Beispielen für eine leserorientierte Bestimmung des Sitzes im Leben in der rabbinischen Literatur vgl. für die Gleichnisse Thoma/Lauer, Gleichnisse (s. Anm. 31), hier 119f.123f.126 u.ö., und C. Hezser, Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnissen, in: Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, hg. v. R. Zimmermann (WUNT 231), Tübingen 2008, 217–237, hier 225.236 [ich danke Prof. Zimmermann, der mir diesen Artikel vorab zur Verfügung gestellt hat]; zu den Chrien vgl. C. Hezser, Die Verwendung der hellenistischen Gattung Chrie im frühen Christentum und Judentum, JSJ 27 (1996) 371–439, hier 437; zu den Gesprächen zwischen Herrscher und Weisem im Martyriumskontext vgl. Holtz, Herrscher (s. Anm. 17), hier 196f.203f.214 u.ö.

³⁸ Vgl. dazu Stemberger, Einleitung (s. Anm. 7), 57f.; s. ferner Booth, Jesus (s. Anm. 9), 149f u.ö.; Doering, Schabbat (s. Anm. 9), 13f.; A.J. Saldarini, Comparing the Traditions. New Testament and Rabbinic Literature, BBR 7 (1997) 195–204; D. Instone-Brewer, The Historical Jesus Among the Rabbis. Prayer, Divorce and Earthly Rewards, Anvil 22 (2005) 173–188, hier 178f.

³⁹ Vgl. u. a. G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991, 61; L.H. Schiffman, The Dead Sea Scrolls and Rabbinic Halakha, in: The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment I, hg. v. P. Flint / J.C. VanderKam, Leiden u. a. 1998, 3–24, hier 5.

Beispielhaft lässt sich dies anhand der in mJad 4,7 überlieferten Kontroverse zwischen Sadduzäern und Pharisäern zeigen⁴⁰: »Die Sadduzäer sprachen: Wir klagen euch an, (ihr) Pharisäer, die ihr den flüssigen Strahl (נצרק; sc. beim Gießen aus einem reinen Gefäß in ein unreines) als rein erklärt«. Das genaue Gegenstück zur Anklage der Sadduzäer findet sich in 4QMMT^c (= 396) ii 6f, wo es jedoch die Position der Trägergruppe der Schrift, der Essener, repräsentiert: »Und auch bezüglich der flüssigen Strahle (המרצקרה) sagen wir, dass in ihnen keine Reinheit ist«. Mit der Wendung »sagen wir« verweist der Verfasser auf eine Kontroverse mit einer gegnerischen Gruppe⁴¹, die in der Sache, nicht jedoch im Wortlaut mit mJad 4,7 übereinstimmt⁴². So hilft 4QMMT, die in mJad überlieferte Auseinandersetzung zu datieren. Zudem bestätigt 4QMMT, dass es sich in mJad 4,7, ganz wie es der Text behauptet, tatsächlich um eine Kontroverse aus der Zeit des Zweiten Tempels handelt. Schließlich geht aus 4QMMT hervor, dass die den Sadduzäern von der Mischna zugeschriebene Position jedenfalls auch von den in ihrer Halacha sadduzäisch geprägten Essenern vertreten wurde. Dass es sich bei den von mJad erwähnten Pharisäern auch historisch um Pharisäer handelt, wird allgemein angenommen⁴³.

mJad 4,7/4QMMT^c ii,6f und die Fülle der übrigen in der Literatur diskutierten Beispiele⁴⁴ haben zu einer grundsätzlichen Neubewertung der halachischen Traditionen der tannaitischen Literatur geführt. So können nun bislang als undatierbar geltende Traditionen teilweise um mehrere Jahrhunderte vordatiert werden⁴⁵. Zudem haben sich die tannaitischen Darstellungen der

⁴⁰ Zum liturgischen Bereich vgl. u. a. E. Glickler Chazon, *Prayers from Qumran and their Historical Implications*, DSS 1 (1994) 265–284; zur Frömmigkeitspraxis am Beispiel der T^cfillin vgl. bes. Y. Adler, *Identifying Sectarian Characteristics in the Phylacteries from Qumran*, RQ 89 (2007) 79–92.

⁴¹ Vgl. D. Weiss Halivni, *Reflections on Classical Jewish Hermeneutics*, PAAJR 62 (1996) 19–127, hier 44.

⁴² Zum Ganzen vgl. J.M. Baumgarten, *The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts*, JSJ 31 (1980) 157–170, hier 163f; L.H. Schiffman, *The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period*, in: *Temple Scroll Studies*, hg.v. G.J. Brooke (JSPE.S 7), Sheffield 1989, 239–255, hier 251.

⁴³ Vgl. bes. Stemberger, *Pharisäer* (s. Anm. 39), 48. Außer der erwähnten Kontroverse sind in mJad 4,6f vier weitere Kontroversen zwischen Pharisäern und Sadduzäern überliefert, die Schiffman, *Temple Scroll* (s. Anm. 42), 251, zufolge, »echoes in MMT« haben.

⁴⁴ Weitere Beispiele diskutieren u. a. J.M. Baumgarten, *The Pharisaic-Sadducean Controversies* (s. Anm. 42); ders., *Yom Kippur in the Qumran Scrolls and Second Temple Sources*, DSD 6 (1999) 184–191; A.I. Baumgarten, *Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period*, DSD 2 (1995) 14–57, hier 18–22; M. Broshi, *Anti-Qumranic Polemics in the Talmud*, in: ders., *Bread, Wine, Walls, and Scrolls* (JSPE.S 36), Sheffield 2001, 211–222.

⁴⁵ S. auch J.M. Baumgarten, *Tannaitic Halakhah and Qumran – A Re-Evaluation*, in: *Rabbinic Perspectives. Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, hg.v. S. Fraade u. a. (STDJ

Kontroversen zwischen »Pharisäern« und »Sadduzäern« als im Wesentlichen zuverlässig erwiesen⁴⁶.

Zunehmend wird auch die Bedeutung neutestamentlicher Texte für die Datierung rabbinischer Überlieferungen erkannt. Wie für die Qumranliteratur bezieht sich diese Feststellung auch hier in aller Regel nicht auf den exakten Wortlaut der Überlieferung, sondern auf deren Inhalt. Vor allem A.F. Segal stellt den Wert der neutestamentlichen Quellen für die Datierung rabbinischer Texte heraus: »the New Testament constitutes important evidence that some of the rabbinic material claimed to be ancient actually goes back to the first century – something that we cannot claim without the New Testament«⁴⁷. Die Ergebnisse seiner Untersuchung zum jüdischen Universalismus zusammenfassend urteilt Segal so: »Paul gives us clear evidence about the status of Jewish discussion about universalism in the first century«⁴⁸.

Ein illustratives Beispiel aus der Evangelienliteratur ist Joh 7,22f, wo Jesus die Legitimität von Sabbatheilungen verteidigt. Die alttestamentlichen Vorschriften weiterführend (Gen 17,12; Lev 12,3) setzt Joh 7,22f voraus, dass das Beschneidungsgebot am 8. Tag das Sabbatgebot verdrängt. Eben dies ist auch der Inhalt der anonym überlieferten Mischna mSab 18,3: »Alles, was zur Beschneidung notwendig ist, darf man am Sabbat verrichten«. Auch der implizite Schluss vom Leichterem aufs Schwerere in Joh 7,23, d. h. von der Beschneidung am Sabbat auf die Heilung des *ganzen* Menschen am Sabbat, hat in MekhJ Ki tissa 1 zu Ex 31,13 in einer Aussage von R. Eleazar b. Azarja, einem Tannaiten der älteren Gruppe der zweiten Generation, eine enge Parallele. Sie lautet: »Wenn die Beschneidung, die doch nur eines der Glieder eines Menschen (betrifft), den Sabbat verdrängt, (gilt der Schluß) vom Leichterem auf das Schwerere für den Rest des ganzen Körpers (לְשֵׁאֵר כָּל גּוֹרְפוֹ)«⁴⁹. Eine ähnliche Aussage ist in tShab 15 [16],16 Eleazars Zeitgenossen R. Eliezer ben Hyrcanus zugeschrieben. Mögen deshalb Zweifel an der Richtigkeit der

62), Leiden/Boston 2006, 1–11, hier 1, der die Kontroversen als »significant illustrations of the antiquity of rabbinic halakhot pertaining to purity and the Temple« bezeichnet. S. ferner Baumgarten, *Literature* (s. Anm. 44), 22; Schiffman, *Scrolls* (s. Anm. 39), 23.

⁴⁶ Vgl. etwa Stemberger, *Pharisäer* (s. Anm. 39), 46–62; L.H. Schiffman, *Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls. The Case of Tevul Yom*, DSD 1 (1994) 285–299, hier 287; L. Doering, *Parallels Without »Parallelomania«*. Methodological Reflections on Comparative Analysis of Halakhah in the Dead Sea Scrolls, in: *Rabbinic Perspectives* (s. Anm. 45), 13–42, hier 33. Für eine historische Einordnung der vielen, nicht in die Form »Pharisäer versus Sadduzäer« gegossenen halachischen Kontroversen in der rabbinischen Literatur s. bes. Broshi, *Polemics* (s. Anm. 44), 221.

⁴⁷ A.F. Segal, *Universalism in Judaism and Christianity*, in: *Paul in His Hellenistic Context*, hg.v. T. Engberg-Pedersen, Edinburgh 1995, 1–29, hier 2.

⁴⁸ Ebd., 29. An weiteren Beispielen wären Gal 5,3 mit tDem 2,5 par sowie Röm 11,26 mit mSanh 10,1 zu nennen.

⁴⁹ Zit. nach Doering, *Schabbat* (s. Anm. 9), 473.

Namenszuschreibung dieser Tradition angebracht sein⁵⁰, so bestätigt Joh 7,22f die frühe Javne-Zeit, in die die Entstehung des Joh fällt, als terminus ad quem dieser tannaitischen Tradition⁵¹. Ob man den Inhalt der Tradition dagegen begründet in die Zeit vor 70 n.Chr. datieren kann, hängt nicht zuletzt von der Beurteilung der Authentizität des Joh Sabbatlogions ab⁵².

Die angeführten Beispiele aus der Qumranliteratur und dem Neuen Testament zeigen so in exemplarischer Weise den Beitrag, den nichttrabbinische Quellen zur Datierung rabbinischer Texte leisten können. Sie ermöglichen die zeitliche Einordnung vieler rabbinischer Traditionen, die aufgrund interner Angaben gar nicht oder nur schwer zu datieren wären.

1.3. Konsequenzen für die Auswahl rabbinischen Vergleichsmaterials zum Neuen Testament

Insbesondere durch die liturgischen und halachischen Texte von Qumran ist die lange vorherrschende Tendenz zur Spätdatierung rabbinischer Texte grundsätzlich infrage gestellt worden. Das verschiedentlich bemühte Argument, die in Mischna und Tosefta überlieferten Traditionen *könnten* in nicht unerheblichem Maße das Werk der Endredaktoren des 3. Jh.s sein, lässt sich aufgrund der neueren Forschungsergebnisse mit mindestens ebenso gutem Recht umkehren: Sie *könnten* – in ihrer Grundsubstanz jedenfalls – ebenso gut in die Zeit des 2. Tempels zurückreichen. Gegenwärtig tendiert die Forschung zu letzterer Annahme und geht davon aus, mit Hilfe nichttrabbinischer Quellen eine Vielzahl tannaitischer Traditionen als älter erweisen zu können als bis dato angenommen. A.F. Segal denkt hierbei, wie gesehen, an die neutestamentliche Literatur, L.H. Schiffman an die Qumranliteratur: »It is simply impossible to continue to maintain that the entire corpus of the Mishnah and Tosefta is made up of ideas, concepts and sayings which were created in the post-70 period«⁵³. Zugleich zeichnet sich mit der Neubewertung des Alters

⁵⁰ Vgl. H. Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 393.

⁵¹ Vgl. auch M. Pérez Fernández, *Textos Rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento*, EstB 61 (2003) 475–498, hier 485: »como muestra el texto evangélico, se trataba de una praxis antigua«.

⁵² Doering, *Sabbat* (s. Anm. 9), 474, erwägt im Anschluss an B. Kollmann, ob »authentische Jesus-Tradition im Hintergrund« stehen könnte, hält die konkrete Form des Arguments, d. h. insbesondere den Schluss a minori ad maius, jedoch für nachjesuanisch. Zu weiteren Beispielen zur Datierung und Verifizierung rabbinischer Traditionen mit Hilfe des Neuen Testaments vgl. u. a. Mk 2,27 par MekhJ Ki tissa 1 zu Ex 31,14 (par bJom 85b) und dazu Doering, ebd., 418f; Pérez Fernández, *Textos* (s. Anm. 51), 486; Mt 19,3–9 par mGit 9,10 und dazu Saldarini, *Community* (s. Anm. 13), 149f; Instone-Brewer, *Jesus* (s. Anm. 38), 178f.

⁵³ Schiffman, *Scrolls* (s. Anm. 39), 23; s. ferner Halivni, *Reflections* (s. Anm. 41), 46, der angesichts der sich durch die Qumranquellen vielfach aufdrängenden Frühdatierung rabbinischer Traditionen die »loud voices in recent scholarship which doubt the authenticity

eines Teils der rabbinischen Überlieferung zugleich die ihrer Zuverlässigkeit ab.

Vor diesem Hintergrund scheint die pauschale Ablehnung der Einbeziehung rabbinischer Texte in die historische Auslegung des Neuen Testaments mit Verweis auf die Datierungsproblematik kaum gerechtfertigt. Angesichts des erreichten Diskussionsstandes wird es vielmehr darum gehen, klare Kriterien für die Auswahl rabbinischer Vergleichstexte zum Neuen Testament zu formulieren. Eine wichtige Orientierung bieten dabei die von L. Doering erarbeiteten Kriterien für die Auswahl rabbinischer Vergleichsmaterials zur Qumranliteratur, handelt es sich bei den neutestamentlichen Texten doch ebenso wie bei der Qumranliteratur um Textzeugnisse, die ganz oder wenigstens zu einem nicht unerheblichen Teil in die Zeit des Zweiten Tempels gehören. Die rabbinischen Schriften sind zwar auch dann nicht präzise zeitgleich mit den neutestamentlichen Traditionen aus der Zeit vor bzw. um die Tempelzerstörung, sie enthalten aber eine Anzahl von, wie Doering für die Qumranliteratur formuliert, »*pre-70 – thus roughly contemporary – traditions*« für den Vergleich⁵⁴. Die ungefähre Gleichzeitigkeit mit den tannaitischen Materialien gilt für das Neue Testament als Dokument des 1. Jh.s aber in einem ungleich höheren Maße als für die weit frühere Qumranliteratur. Zu den Traditionen, die Doering zufolge als tannaitisches Vergleichsmaterial infrage kommen, gehören zuverlässige Zuschreibungen zu namentlich genannten Autoritäten aus der Zeit vor 70 n. Chr.⁵⁵ sowie die Stoffe über die Häuser Hillels und Schammais⁵⁶. Zudem könnten Traditionen aus der Zeit von Javne »*cautiously be adduced as still close in date, albeit with an eye towards possible transformations generated by the situation after 70 CE*«. Schließlich seien auch nichtdatierbare Traditionen aus der rabbinischen Literatur heranzuziehen, deren Positionen in der Qumranliteratur vorausgesetzt oder zurückgewiesen würden⁵⁷.

Gelten diese Kriterien insbesondere für das rabbinische Vergleichsmaterial zu neutestamentlichen Traditionen aus der Zeit vor 70 n. Chr., so kann die Qualifizierung »vorsichtig« bei der Verwendung rabbinischer Traditionen aus der Periode von Javne zur Auslegung derjenigen neutestamentlichen Überlieferungen entfallen, die der Zeit nach der Tempelzerstörung entstammen, d. h. v. a. der späteren Traditionsschichten bei Mt, Lk/Apg und Joh. Denn beide Textgruppen blicken nicht nur auf die Tempelzerstörung als auf ein vergangenes Ereignis zurück, sondern haben bei Zugrundelegung der von J. Barr for-

and early provenance of classical rabbinic dicta, claiming that such data were innovated by later editors and imputed to earlier sages« widerlegt sieht.

⁵⁴ Doering, *Parallels* (s. Anm. 46), 33.

⁵⁵ Vgl. dazu J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. I. The Masters, Leiden 1971; s. präzisierend o. S. 176, die Bemerkungen von Stemberger, *Dating*.

⁵⁶ Vgl. dazu Neusner, *Traditions* (s. Anm. 55). II. *The Houses*; s. dazu präzisierend o. S. 176 mit Anm. 15.

⁵⁷ Zum Ganzen vgl. Doering, *Parallels* (s. Anm. 46), 33f, Zitat 33.

mulierten Kriterien zudem als streng gleichzeitig zu gelten⁵⁸. Deshalb dürfte eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Berücksichtigung der Javne-Traditionen bei der historischen Auslegung der mit ihnen kontemporären neutestamentlichen Traditionen methodisch kaum gerechtfertigt sein.

Das Jahr 70 n. Chr. stellt für die Einbeziehung rabbinischer Überlieferungen in die Wissenschaft vom Neuen Testament aber nicht nur wegen der Abfassung eines Teils seiner Schriften in der Zeit nach der Tempelzerstörung kein Ausschlusskriterium dar, sondern auch aus dem Grund, dass die These einer durch die Tempelzerstörung verursachten radikalen Diskontinuität in der Geschichte des Judentums⁵⁹ kaum den historischen Tatsachen entsprechen dürfte. So wirken Stemberger zufolge aus der pharisäischen Tradition, wie sie Josephus und das Neue Testament beschreiben, folgende Elemente im rabbinischen Judentum fort: die »Bedeutung der Tradition neben der schriftlichen Tora, der Glaube an die Auferstehung, das Bemühen um gewisse Reinheits- und Abgabenbestimmungen«⁶⁰ sowie die Sabbatgebote⁶¹. Priesterliches Erbe seien dagegen vor allem Reinheitsvorschriften, Speisegebote und eherechtliche Bestimmungen⁶². Von der Qumranliteratur herkommend nennt Schiffman vor allem »the substitution of some sort of ritual for the sacrificial cult (including daily prayer), the development of a non-Temple liturgy«; zudem verweist er auf Mystik und Messianismus⁶³. Daneben kennt die Javne-Zeit aber auch eine Reihe halachischer Neuerungen, die als direkte Folgen von Krieg und Tempelzerstörung zu beurteilen sind. Im religiösen Bereich gilt dies für die Frage weiterhin zu erbringender Abgaben an Priester und Leviten, für ursprünglich an den Tempel gebundene Reinheitsriten sowie für die Feste, das liturgische Gebet und die Fixierung des Kanons. Im sozio-ökonomischen Bereich betrifft

⁵⁸ Diese Feststellung gilt für Traditionen, die im Redaktionsprozess nicht wesentlich verändert wurden, was aber, wie oben gesehen, nicht die Regel gewesen zu sein scheint. Strenge Synchronität liegt nach J. Barr, *The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship?*, in: *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, hg.v. J.C. de Moor (OTS 34), Leiden u. a. 1995, 1–14, hier 3, vor, wenn die Vergleichstexte innerhalb eines Zeitraums von 10 bis 30 Jahren liegen; s. auch Doering, *Parallels* (s. Anm. 46), 38. Wird dieses Kriterium der Synchronität auf Mt und Joh angewendet, kommt fast die gesamte Javne-Periode als streng gleichzeitig in Betracht.

⁵⁹ Vgl. z. B. Müller, *Datierung* (s. Anm. 3), 554.558.563.575; Alexander, *Judaism* (s. Anm. 1), 244 (»*radical discontinuity*«); Booth, *Jesus* (s. Anm. 9), 140; Instone-Brewer, *Jesus* (s. Anm. 38), 175.

⁶⁰ Stemberger, *Pharisäer* (s. Anm. 39), 130.

⁶¹ Vgl. Neusner, *Judaism* (s. Anm. 15), 115; zu den zuvor erörterten Geboten vgl. ebd., 69. Zu einer detaillierten Darstellung der Entstehung der Mischna und ihrer Einzelgebote vgl. ebd., 111–121.

⁶² Vgl. Stemberger, *Pharisäer* (s. Anm. 39), 131f.

⁶³ Schiffman, *Scrolls* (s. Anm. 39), 22.

es das Verbot der Kleinviehhaltung im bewohnten Teil des Landes Israel sowie das Verbot, Land an Nichtjuden zu veräußern⁶⁴.

Vor diesem Hintergrund wird es bei der Einbeziehung frührabbinischer Texte in die historische Auslegung insbesondere der neutestamentlichen Traditionen aus der Zeit vor 70 n. Chr. deshalb mit Doering richtigerweise vor allem darum gehen, »an eye towards possible transformations generated by the situation after 70 CE« zu haben⁶⁵, aber ebenso mit der Möglichkeit der Kontinuität zu rechnen.

2. Das Modell der »Cultural Codes« als alternatives Erklärungsmodell für Ähnlichkeiten zwischen neutestamentlichen und rabbinischen Texten

Seit A. Deißmann werden in der Religionsgeschichte mit Analogie und Genealogie zwei Kategorien unterschieden⁶⁶, die als Erklärungsmodelle dafür gelten, wie es zu den Ähnlichkeiten (und Differenzen), die sich beim Vergleich neutestamentlicher Texte mit solchen aus der Umwelt zeigen, »gekommen ist und wie sie zu erklären sind«⁶⁷. Analogie liegt vor, wenn in verschiedenen Bereichen aufgrund gleichartiger Voraussetzungen, die auf »archetypische Konstellationen, anthropologische Universalien und auf parallele endogene Entwicklungen zurückgehen können«⁶⁸, »unabhängig voneinander ähnliche oder gleichartige Phänomene entstanden sind«⁶⁹. Demgegenüber ist von Genealogie zu sprechen, wenn Ähnlichkeiten »auf genetische Abhängigkeiten, auf

⁶⁴ Vgl. G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70–640 C.E.)*, Cambridge, MA / London ²1994, 253–287. Diese differenzierte Sicht auf das Problem von Kontinuität und Diskontinuität im Judentum nach 70 n. Chr. berührt sich mit den Erkenntnissen von P. Brown, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*. Vorwort von P. Veyne, Berlin 1986, 35, der mit Blick auf das analoge Problem der »Krise« des 3. Jh.s ein »gesundes Augenmaß für diejenigen Lebensbereiche« einklagt, »auf welche die bekannten Wechselfälle des dritten Jahrhunderts sich auswirkten«. Lebensweltliche Kontinuitäten, die von den großen Ereignissen weitgehend unberührt bleiben, sind für Brown die »kleinen Lebensnöte«, nämlich Ehe, Familie, Freundschaft, ökonomische Sorgen u.ä. (vgl. ebd., 37f).

⁶⁵ Doering, *Parallels* (s. Anm. 46), 33.

⁶⁶ Vgl. A. Deißmann, *Licht im Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen ⁴1923, 226.

⁶⁷ G. Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft* (ABG 7), Leipzig 2001, 319.

⁶⁸ H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA NF 15), Münster 1982, 3; vgl. auch Seelig, *Methode* (s. Anm. 67), 330.

⁶⁹ Ebd., 320.

Vorgänge von historischer Vermittlung zwischen den beiden verglichenen Überlieferungsbereichen« verweisen⁷⁰.

Lange Jahre hat das Hauptinteresse der genealogischen Fragestellung gegolten. Weil die Anwendung der wichtigsten Kriterien der Genealogie – Wahrscheinlichkeit höheren Alters der Texte und indirekter Rückschluss hinter den faktisch ältesten literarischen Niederschlag⁷¹ – auf rabbinische Texte fast durchgängig zu dem Ergebnis führt, dass diese jüngeren Datums sind als die neutestamentlichen, gilt es vielfach als ausgemacht, dass das rabbinische Material zur historisch interessierten Erklärung des neutestamentlichen keinen Beitrag zu leisten vermag⁷². Mit der Rehabilitation der Analogie seit den 1980er Jahren hat sich das Blatt aber insofern gewendet, als die religionsgeschichtliche Arbeit am Neuen Testament nun auch begründet auf Texte zurückgreifen kann, deren Herkunft und zeitliche Entstehung historisch nicht sicher zu bestimmen sind. Das Problem dabei ist jedoch, dass die historischen Zusammenhänge, die sich bei der Analyse paralleler Texte des Neuen Testaments und der rabbinischen Literatur immer wieder aufdrängen, mit der Kategorie der Analogie unterbestimmt sind. So ist es kaum vorstellbar, dass die erörterte Stelle Joh 7,22f unabhängig von jüdischen Diskussionen, wie sie später in der rabbinischen Literatur Niederschlag gefunden haben, entstanden ist. Ähnlich gilt dies etwa auch für die Ehescheidungsperikope Mt 19,3–9, wo die von den Pharisäern einerseits und Jesus andererseits vertretene Position zur Ehescheidung sachlich und teilweise auch terminologisch den in mGit 9,10 überlieferten Positionen von Bet Hillel einerseits und Bet Schammai andererseits entsprechen⁷³. Vor diesem Hintergrund sind Analogie und Genealogie als Erklärungsmodelle für Ähnlichkeiten von neutestamentlichen und rabbinischen Traditionen als unzureichend zu beurteilen.

Als Alternative dazu hat B. Cozijnsen aus eigenen Gründen und vor allem mit Blick auf den Vergleich neutestamentlicher Texte mit solchen aus der griechisch-römischen Antike das Modell der »cultural codes«, das in der Literaturwissenschaft vorwiegend der 1970er und 1980er Jahre entwickelt wur-

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. bes. K. Müller, Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, BZ.NF 29 (1985) 161–192, hier 189, der letzteres Kriterium folgendermaßen präzisiert: Im »originären Bereich des fremdartigen Stoffes« – hier also der rabbinischen Tradition – müssen »Zwischenglieder« vorhanden sein, die »als integrierende Zwischenglieder unzweifelhaft ausweisbar sind«. Zu einer großzügigeren Handhabung dieses Kriteriums vgl. jedoch Seelig, Methode (s. Anm. 67), 328f.

⁷² Vgl. bes. Müller, Methode (s. Anm. 71), 184.

⁷³ Hillelitisches Denken zeigt sich in der Formulierung κατὰ πᾶσαν αἰτίαν (V. 3), während μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (V. 9) fast wörtlich der in mGit mit Bet Schammai verbundenen Position entspricht (מִצַּח בְּהַ דְּבַר עֲרֻוָּה); zu Einzelheiten vgl. Saldarini, Community (s. Anm. 13), 149f; Instone-Brewer, Jesus (s. Anm. 38), 178f.

de, in die religionsgeschichtliche Diskussion eingeführt⁷⁴. Cozijnsen erweitert mit seiner Bestimmung der kulturellen Codes als »(s)ystems of shared conventions, necessary to assign meaning to utterances and texts«⁷⁵ das literarische Modell, dessen Gegenstand der geschriebene Text ist, an dem für die Textwirklichkeit des Frühjudentums entscheidenden Punkt: »Text« ist hier nicht nur der im Modus der Schriftlichkeit abgefasste Text, sondern auch der ursprünglich mündlich überlieferte Text, und d. h. für die rabbinische Literatur der erst in nachneutestamentlicher Zeit verschriftlichte Text. Was das Modell der Genealogie im Horizont des neutestamentlich-rabbinischen Vergleichs aufgrund seiner eigenen Prämissen auszublenden gezwungen ist, kann über das Modell der kulturellen Codes so zumindest partiell integriert werden.

In neueren Arbeiten zur mündlichen Überlieferung im Frühjudentum wird der Textcharakter auch der mündlichen Tradition ausdrücklich reflektiert. M.S. Jaffee verwendet dafür den Begriff der »(o)ral-literary tradition«. Sie liege immer dort vor, »wherever such verbal products with pretensions beyond ordinary speech are cultivated for preservation and sharing in public settings«⁷⁶. Oralität ist sowohl Modus der Erinnerung als auch der Weitergabe von Texten in verschiedenen performativen Akten. Die dadurch entstehende »oral-performative tradition« ist die Summe der performativen Strategien, durch die mündliche literarische Texte aus dem Gedächtnis gerufen und bei unterschiedlichen öffentlichen Gelegenheiten vorgetragen werden. Daraus erklärt sich dann auch die Beweglichkeit der Texte⁷⁷.

Wie E.S. Alexander am Vergleich von Mischna und Tosefta gezeigt hat, bezieht sich die Beweglichkeit der Texte aber nicht auf die einzelnen kompositionellen Textbausteine, für die vielmehr »literal fixity on the micro level (fixed phrases), structural fixity on the macro level (overarching structural frameworks), and abstract fixity (underlying conceptual concerns)« kennzeichnend seien, sondern vor allem auf Auswahl und Umfang der für die einzelnen performativen Akte herangezogenen Traditionen⁷⁸.

Lässt sich der Charakter des mündlichen Textes für die tannaitische Tradition aufgrund der Verschriftlichung der mündlichen Texte so relativ genau bestimmen, so ist dies für die ihr vorausgehende pharisäische Tradition ungleich schwieriger, da sie im Dunkel der Geschichte geblieben ist. Gleichwohl scheinen einige allgemeine Feststellungen möglich. So geht Jaffee für beide Gruppen von einer Kontinuität in der Substanz des halachischen Materials aus. Die in Mischna und Tosefta bewahrte Erinnerung pharisäischer Tradi-

⁷⁴ Vgl. B. Cozijnsen, *A Critical Contribution to the Corpus Hellenisticum Novi Testamenti: Jude and Hesiod in: The Use of Sacred Books in the Ancient World*, hg. v. L.V. Rutgers u. a. (CBET 22), Leuven 1998, 79–109, hier 87f.

⁷⁵ Ebd., 90.

⁷⁶ Jaffee, *Torah* (s. Anm. 10), 8.

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ Vgl. Alexander, *Mishnah* (s. Anm. 10), 40; zum Ganzen vgl. ebd., 35–76.

tionsbildung reiche nur bis Hillel und Schammai und also in die herodianische Zeit zurück, so dass die frühen Tannaiten die übernommenen Traditionen über die Schüler der großen Lehrer bzw. über deren Schüler der zweiten Generation verifizieren konnten. Vorausgesetzt ist dabei, dass auch die pharisäischen Schriftgelehrten über ein »extensive mastery of the orally mediated text-interpretative traditions« verfügten und die für sie charakteristische »Akribie« gerade auch in der Weitergabe der mündlichen Texte unter Beweis stellten. Jaffee nimmt an, dass die Transmission der Texte wie in der Zeit des Zweiten Tempels generell so auch von den Pharisäern in »oral settings of instruction« geleistet wurde⁷⁹. Zugleich weist er darauf hin, dass die Pharisäer nachweislich immer wieder versucht hätten, ihre Traditionen im Volk durchzusetzen⁸⁰ wie später, wenngleich auf anderem Wege, auch die Tannaiten. Damit sind Wege plausibel gemacht, auf denen mündliche Traditionen in den umfassenden kulturellen Code des palästinischen Judentums, an dem auch christliche Juden partizipierten, eingehen konnten.

Das maßgeblich von R. Barthes für die literaturwissenschaftliche Diskussion fruchtbar gemachte textanalytische Modell der kulturellen Codes geht davon aus, dass jeder Text verschiedene Codes umfasst, die die Vielfalt seiner Zeichen organisieren und ihm ein gewisses Maß an Struktur verleihen⁸¹. Inhaltlich handelt es sich bei den kulturellen Codes um »(c)lusters of conventions«, die »so to speak, the vocabulary of a generation« bilden, an dem Autor und Leser teilhaben⁸². Damit die Leser dieses Vokabular beherrschen und auf dieser Grundlage Texte zu decodieren in die Lage versetzt werden, müssen sie es erlernen⁸³.

Die Literaturwissenschaft arbeitet mit keiner festen Klassifizierung von Textcodes⁸⁴. Mit Blick auf das neutestamentlich-rabbinische Textmaterial erscheint besonders das von D.W. Fokkema vorgeschlagene Modell als hilfreich. Fokkema zufolge finden sich in literarischen Texten wenigstens die folgenden fünf Codes⁸⁵, die ähnlich auch für die mündliche Überlieferung als »oral-literary tradition« gelten: der *linguistische* Code als die Sprache des Textes; der *literarische* Code, der sich auf die ästhetische Dimension eines Textes bezieht; der *generische* Code, durch den der mit der gewählten Gattung verbundene Erwartungshorizont bei den Rezipienten aktiviert wird; der *Sozio*code als Zeit- und Gruppencode, »which directs the reader to activate his knowled-

⁷⁹ Jaffee, *Torah* (s. Anm. 10), 60; zur »Akribie« s. ebd., 51f.

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. W.V. Harris, *Dictionary of Concepts in Literary Criticism and Theory*, New York u. a. 1992, 32.

⁸² Cozjnsen, *Contribution* (s. Anm. 74), 89.

⁸³ Vgl. D.W. Fokkema, *Literary History, Modernism, and Postmodernism* (Utrechtse Publikaties voor Algemene Literatuurwetenschap 19), Amsterdam/Philadelphia 1984, 8.

⁸⁴ Bereits bei Barthes selbst variieren sie in den verschiedenen von ihm analysierten Texten; vgl. Harris, *Dictionary* (s. Anm. 81), 32. S. ferner Fokkema, *History* (s. Anm. 83), 9.

⁸⁵ S. auch ebd., 8f.

ge of the conventions of a period or particular semiotic community«, worunter u. a. kulturell bedingte gemeinsame Glaubens- und sonstige Überzeugungen, Einstellungen, Gebräuche und Sitten fallen⁸⁶, und schließlich der *Idiolekt* des Autors, der in dem Maße als kultureller Code fungiert, in dem er »recurrent and distinguishing features« aufweist⁸⁷.

Im Horizont der historischen Analyse sind vor allem die Kategorien des Sozio- bzw. Gruppencodes und des Idiolektes zu beachten, da sie in besonderer Weise für die zeitgebundene Dimension von Texten transparent sind⁸⁸. So sind Mt 19,3–9 und Joh 7,22f etwa in einer späteren Zeit nicht mehr als Teil eines gemeinsamen jüdisch-christlichen Soziocodes vorstellbar, weil Juden und Christen zunehmend weniger eine Gruppe mit einem gemeinsamen Gruppencode, aus dem sich dann auch die jeweiligen Textproduzenten bei der Ausformulierung ihres Idiolektes bedienten, waren. Längerfristig waren von dieser Entwicklung aber auch die übrigen Codes betroffen.

An den kulturellen Codes ist mit Blick auf das religionsgeschichtliche Problem der Erklärung von Ähnlichkeiten zwischen neutestamentlichen und rabbinischen Texten vor allem das Verhältnis von Idiolekt des jeweiligen Autors bzw. der hinter einem Werk stehenden Gruppe einerseits und den übrigen Aspekten der kulturellen Codes andererseits entscheidend. Der Idiolekt ist jeweils eine spezifische Aktualisierung der kulturellen Codes einer sozialen Gruppe zu einer bestimmten Zeit. Er ist in der Diktion von de Saussure die individuelle »parole« im Verhältnis zur »langue« als dem System kollektiver Koordinaten⁸⁹. Er realisiert in seiner Doppelgestalt aus sich Wiederholendem und Individuellem aus der Gesamtheit des Systems gemeinsamer Konventionen *einen* bestimmten Teil, der sich aber mit dem Idiolekt der literarischen Produktionen anderer Personen oder Teilgruppen, die ihrerseits spezifische Aktualisierungen der gemeinsamen kulturellen Codes sind, überschneidet. Unser heutiges Bild von den kulturellen Codes des palästinischen Judentums etwa ist eine Rekonstruktion aufgrund der uns zugänglichen – begrenzten – Daten. Die Gesamtheit dieser Codes ist uns aber, wie J. Neusner mit Blick auf das Verhältnis von Evangelien und Mischna feststellt, unbekannt: »While we do not know all of the same things about a long series of diverse groups, all claiming to be ›Israel,‹ we do have access to *some* of the *same* things. The Gospels and the Mishnah come into contact at more than a few points, even though, on the surface, they are talking about different things to different people«⁹⁰. Solche

⁸⁶ Vgl. Cozijnsen, Contribution (s. Anm. 74), 89f.

⁸⁷ Fokemma, History (s. Anm. 74), 8f.

⁸⁸ Vgl. ebd., 11.

⁸⁹ Vgl. Cozijnsen, Contribution (s. Anm. 74), 90, sowie bes. J.M. Lotman, Die Struktur literarischer Texte, München⁴ 1993, 83f.

⁹⁰ J. Neusner, Alike and Not Alike. A Grid for Comparison and Differentiation, in: ders., Take Judaism, for Example. Studies toward the Comparison of Religions (SFSHJ 51), Atlanta² 1992, 227–235, hier 231.

Kontaktpunkte bzw. Überschneidungen werden in Mt 19,3–9 und Joh 7,22f und ihren rabbinischen Parallelen greifbar, die zeitversetzt als unterschiedliche Realisierungen insbesondere des generischen und des Soziocodes im Idiolekt ihres Verfassers bzw. ihrer Verfassergruppe zu gelten haben.

Der entscheidende Vorzug dieses Modells für die Inbezugsetzung neutestamentlicher und rabbinischer Texte liegt, wie angedeutet, darin, dass es nicht an geschriebene Texte gebunden ist, es vielmehr von einer den konkreten schriftlichen Aktualisierungen vorausliegenden Größe ausgeht, dem gemeinsamen kulturellen Code des palästinischen Judentums, den die einzelnen Schriften des Neuen Testaments wie der rabbinischen Literatur bereits innerhalb des jeweiligen Textcorpus, erst recht aber im corpusübergreifenden Verhältnis in unterschiedlicher, sich gleichwohl berührender Weise realisieren. Die kulturellen Codes können als Systeme gemeinsamer Konventionen Ähnlichkeiten auch dann erklären, wenn *historisch* vermittelte Verwandtschaft begründet vermutet werden kann, ohne dass sie jedoch nach den Kriterien der Genealogie hinreichend belegbar wäre, eine gänzlich unabhängige Entstehung der infrage stehenden Tradition aber ebenfalls unwahrscheinlich ist⁹¹.

Als spezifische Realisierungen von gemeinsamen Elementen der kulturellen Codes sind neutestamentliche und rabbinische Traditionen geeignet, zum Verständnis des je anderen beizutragen. Rabbinische Parallelen zu neutestamentlichen Texten belegen im mindesten Fall, dass diese Teil des gemeinsamen kulturellen Codes sind und nicht zu dem für den Autor distinktiven Teil seines Idiolektes gehören. Darüber hinaus können sie nicht selten neutestamentliche Motive und Vorstellungen inhaltlich konturieren und, wie Gal 5,3; Mt 19,3–9 und Joh 7,22f beispielhaft zeigen, Auseinandersetzungen zwischen Jesus bzw. seinen neutestamentlichen Interpreten einerseits und nichtchristlichen Juden andererseits in ihrem sozio-kulturellen Kontext verorten.

3. Verfahren zum Vergleich rabbinischer und neutestamentlicher Texte

Im Folgenden werden die wichtigsten gegenwärtig praktizierten Vergleichsverfahren exemplarisch vorgestellt. Dabei wird das Spektrum dessen sichtbar, was im Horizont des allgemeinen religionsgeschichtlichen Vergleichs auch für den Vergleich neutestamentlicher und rabbinischer Texte als methodisch begründet gelten kann. Die einzelnen Verfahren unterscheiden sich nicht zuletzt in der Begründung der Ähnlichkeiten der aus den beiden Textcorpora zum Vergleich herangezogenen Parallelen. Entsprechend hat auch die Datierungsfrage jeweils ein unterschiedliches Gewicht.

⁹¹ S. auch Vermes, *Literature* (s. Anm. 91), 375. Was hier mit der Theorie der kulturellen Codes begründet wurde, hat der Sache nach bereits Vermes, ebd., 373, formuliert: »The New Testament and the rabbinic doctrine both derive from a common source, viz., Jewish traditional teaching«. S. ähnlich H.W. Basser, *The Gospels and Rabbinic Literature*, in: *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*, hg. v. B. Chilton u. a., Boston/Leiden 2002, 77–99, hier 81f.

3.1. Vergleichsverfahren im Kontext historischer Fragestellungen

Der Vergleich neutestamentlicher und rabbinischer Texte in historischer Perspektive steht in Vergangenheit und Gegenwart im Zentrum des Interesses. Deshalb hat die Frage der Datierbarkeit rabbinischer Texte eine immense Bedeutung bekommen. Die Ähnlichkeiten der verglichenen Texte müssen hier genetisch-historisch begründbar sein oder, sofern die sie begründenden Vermittlungswege nicht sicher aufzuzeigen sind, sich durch die gemeinsamen kulturellen Codes erklären lassen.

Im Kontext historischen Fragens werden rabbinische und neutestamentliche Texte mit überzeugenden Ergebnissen besonders im Rahmen des halachageschichtlichen Vergleichs zueinander in Beziehung gesetzt⁹². Dabei werden nicht nur neutestamentliche mit rabbinischen Texten verglichen, vielmehr wird ein halachischer Topos durch die gesamte jüdische und neutestamentliche Literatur hindurch diachronisch untersucht, beginnend mit dem Alten Testament über die Qumran- und die pseudepigraphische Literatur, Philo, Josephus und das Neue Testament bis hin zur rabbinischen Literatur. Dieses Verfahren gründet in der Einsicht, dass die neutestamentlichen Gesetzesdebatten, sofern diese Gegenstand der Untersuchung sind, nicht allein mit Hilfe der rabbinischen Texte rekonstruiert werden können, es vielmehr auch der jüdischen Texte aus der Zeit des Zweiten Tempels bedarf, um die rabbinischen Traditionen selbst zeitlich einzuordnen, um auf der Basis des so gewonnenen Gesamtbildes den historischen Ort der neutestamentlichen Texte in der Gesamtentwicklung bestimmen zu können⁹³.

Entsprechend ist streckenweise auch H.-J. Becker in einer Studie zum Matthäusevangelium verfahren, deren Gegenstand aber nichthalachische Motive und Themen sind. Unter gelegentlicher Einbeziehung archäologischer Daten⁹⁴ analysiert Becker die mt Aussagen im Vergleich mit anderen neutestamentlichen Texten, mit Josephus⁹⁵ sowie vor allem mit rabbinischen Texten unter historischen⁹⁶ und inhaltlichen Gesichtspunkten⁹⁷. Obgleich genetisch-historische Zusammenhänge bei nichthalachischen Texten noch schwieriger zu bestimmen sind als bei halachischen, lassen sich unter Voraus-

⁹² Den Begriff des halachageschichtlichen Vergleichs hat Doering, Schabbat (s. Anm. 9), 13–16, im Anschluss an Booth, Jesus (s. Anm. 9), in die Diskussion eingeführt.

⁹³ Vgl. Booth, Jesus (s. Anm. 9), 149f; Doering, Schabbat (s. Anm. 9), 5.7; Saldarini, Community (s. Anm. 13), 124–164; ders., Traditions (s. Anm. 38); T. Kazen, Jesus and Purity Halakhah. Was Jesus Indifferent to Impurity? (CB.NT 38), Stockholm 2002, 89–198.

⁹⁴ Vgl. H.-J. Becker, Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und anti-rabbinische Polemik in Matthäus 23,1–12 (ANTZ 4), Berlin 1990, 47f.

⁹⁵ Vgl. ebd., 26.40f.

⁹⁶ Vgl. z. B. ebd., 39f. S. auch Saldarini, Community (s. Anm. 13), 185.293 (Anm. 83).

⁹⁷ Zu einer auf ähnlichen methodischen Voraussetzungen gründenden Erörterung nichthalachischer Fragen s. ferner Saldarini, ebd., 175f; Segal, Universalism (s. Anm. 47); Kazen, Jesus (s. Anm. 93), 200–339.

setzung gemeinsamer kultureller Codes auch hier historische Bezüge wahrscheinlich machen⁹⁸.

Die von Becker herangezogenen rabbinischen Quellen sind in ihrer großen Mehrzahl tannaitischer Provenienz. Insgesamt ist es sicher ratsam, sich im Horizont historischer Analyse auf diesen Bereich zu beschränken. Wie jedoch die Arbeit Beckers zeigt, können sich auch amoräische Überlieferungen als historisches Vergleichsmaterial zu neutestamentlichen Traditionen aufdrängen⁹⁹. Dies sollte aber, wie in exemplarischer Weise von Becker vorgeführt, mit der nötigen Behutsamkeit geschehen. Grundsätzlich erweist sich die Relevanz einzelner Parallelen aber immer erst im Prozess der vergleichenden Analyse selbst; allgemeine Aussagen können daher nur Richtschnurcharakter haben.

Relativ unproblematisch ist die Einbeziehung amoräischer Quellen hingegen im Kontext der sozialgeschichtlichen Analyse. Dies gilt insbesondere dann, wenn es um die Erklärung von Realien etwa aus dem botanisch-landwirtschaftlichen Bereich oder der Tierwelt geht, die sich während der Abfassungszeit der palästinischen rabbinischen Schriften gegenüber dem 1. Jh. nur unwesentlich verändert haben dürften. Entsprechendes dürfte *cum grano salis* auch für diverse ökonomische Bereiche wie etwa Handelswege und -orte gelten, zumal sich diesbezügliche Aussagen in der rabbinischen Literatur für das 1. Jh. verschiedentlich mit Hilfe von Josephus verifizieren lassen¹⁰⁰.

Der Gewinn dieses Verfahrens liegt in der Erhellung und Konturierung sonst nicht oder nur unzureichend zu erklärender neutestamentlicher Sachverhalte, Motive und Vorstellungen.

3.2. Gattungsvergleich und Gattungsgeschichte

Der Gattungsvergleich im Sinne der neueren Formgeschichte zählt zu den Vergleichsverfahren, die von der Datierung der ausgewählten rabbinischen Traditionen unabhängig sind, da die Texte allein unter dem Ähnlichkeitskriterium der Gattung ausgesucht werden.

Der neutestamentlichen und rabbinischen Literatur ist eine Reihe von Gattungen gemeinsam, besonders Gleichnisse, Apophthegmen bzw. Chrien,

⁹⁸ Vgl. die in Anm. 97 genannten Arbeiten. Vgl. auch Becker, Wunder (s. Anm. 23), bes. 49f.420–442, der die von ihm einer rigiden traditionsgeschichtlichen Analyse unterzogenen rabbinischen Wundergeschichten in den weiteren Horizont frühjüdischer und paganer Entwicklungen stellt, um die so gewonnenen Einsichten auf das Verständnis der Wunder Jesu zu beziehen.

⁹⁹ Vgl. etwa die beiden von Becker, Kathedra (s. Anm. 94), 36ff.44ff, zur Erläuterung des Ausdrucks »Kathedra des Mose« (Mt 23,2) herangezogenen Stellen ShemR zu Ex 32,11 und PesK 1,7.

¹⁰⁰ Überzeugende Beispiele bieten z. B. G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Freiburg (CH) / Göttingen 1989, 76ff; F. Avemarie, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg). Mt 20,1–16, in: Kompendium (s. Anm. 26), 461–72, hier 465f.

Beispiel Erzählungen bzw. exempla, Sprichwörter, Weisheitssprüche und Wundergeschichten¹⁰¹. Unter dem Gesichtspunkt des Gattungsvergleichs sind einige dieser Gattungen bereits in das Blickfeld der Forschung getreten. Dies gilt besonders für die Gleichnisse¹⁰². Der Gattungsvergleich, wie er heute meist praktiziert wird, analysiert die Texte auf der synchronen bzw. endredaktionellen Ebene unter weitgehender Ausblendung diachroner Fragestellungen¹⁰³. Untersucht werden vor allem die sprachlich-syntaktische Form, die semantisch-inhaltliche Dimension, die literarische Struktur sowie die Pragmatik als die Frage nach der kommunikativen Intention. Diese Horizonte, die für die synchrone Analyse unabhängig vom jeweiligen Textcorpus kennzeichnend sind, werden beim Vergleich neutestamentlicher und rabbinischer Texte in jüngerer Zeit um die Frage nach der Stellung des Textes im Kontext ergänzt, und zwar vor allem deshalb, weil das Spezifikum der Vergleichstexte nicht zwingend in den Texten selbst liegt, sondern durch den Kontext begründet sein kann; dies gilt besonders für Gleichnisse¹⁰⁴.

Relative Bedeutung erhält die Datierung dann, wenn der Gattungsvergleich in den weiteren Horizont der Gattungsgeschichte gestellt wird. Hierfür reicht es aber zu wissen, dass, bezogen auf den Vergleich mit rabbinischen Texten, das zeitliche Prä aufseiten der neutestamentlichen Texte liegt. Gattungs- bzw. literaturgeschichtlich hat sich für mehrere Gattungen zeigen lassen, dass die ältesten Exemplare von Gattungen, die in der frühjüdischen Literatur erstmals in den rabbinischen Schriften begegnen, sich bereits in den Evangelien finden. Dies gilt außer für die Gleichnisse auch für die Chrien und die Gespräche zwischen Fremdherrscher und jüdischem Weisen im Martyriumskontext¹⁰⁵. Gattungsvergleich und Gattungsgeschichte haben sich als fruchtbare Herangehensweisen erwiesen, die auch auf andere dem Neuen Testament und der rabbinischen Literatur gemeinsame Gattungen angewendet werden sollten.

¹⁰¹ Vgl. Hezser, Gleichnisse (s. Anm. 37), 1.

¹⁰² Vgl. bes. P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe« und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers, Tübingen 1912; D. Flusser, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. I. Das Wesen der Gleichnisse (JudChr 4), Bern u. a. 1981; P. Dschulnigg, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (JudChr 12), Bern u. a. 1988.

¹⁰³ Die Berücksichtigung der diachronen Fragestellung hat jüngst aber Hezser, Gleichnisse (s. Anm. 37), 9f, gefordert; sie knüpft darin u. a. an D. Flusser an.

¹⁰⁴ S. aber auch Becker, Wunder (s. Anm. 23), 34f.

¹⁰⁵ Zu den Chrien vgl. Hezser, Verwendung (s. Anm. 37), 375; zu den genannten Gesprächen Holtz, Herrscher (s. Anm. 17), 318.324. Zu den drei genannten Gattungen gibt es jeweils Parallelen in der paganen Literatur.

3.3. Jacob Neusner: »From History to Religion«

Neusner hat wiederholt die Bedeutung der rabbinischen Literatur für das Verständnis des historischen Jesus infrage gestellt¹⁰⁶. Das heißt für ihn aber nicht, dass das Neue Testament und die rabbinische Literatur nicht in einen Dialog treten könnten. Dazu müsse sich das wissenschaftliche Interesse jedoch, so Neusner, vom – letztlich irrelevanten – Bemühen um den historischen Jesus abkehren¹⁰⁷ und sich neuen Fragen, nämlich dem »study of religion«, zuwenden. Diese Umorientierung fasst Neusner unter der Formel »from history to religion« zusammen¹⁰⁸. Das »study of religion« macht sich zur Aufgabe, Religionen, hier das neutestamentliche Christentum und das rabbinische Judentum, in vergleichender Gegenüberstellung zeitenübergreifend zu untersuchen. Diesen »comparison and contrast of religions over time« ordnet Neusner der Diachronie zu¹⁰⁹. Erklärungsmodell für Ähnlichkeiten ist die Analogie hier selbst dann, wenn sich im Vollzug des Textvergleichs historische Bezüge ergeben.

Gegenstand des diachronischen Vergleichs ist jüdischerseits ein »Judaism that took shape over a long period of time but reached closure only after the death of Jesus himself. When we compare large-scale, long-lasting structures – beliefs, myths, practices attested over time but not necessarily present at some one moment – we compare religious systems in large aggregates. We claim that an inner logic renders coherent a variety of beliefs, myths, and practices, which hold together over a long time, elements of which may surface here or there«. Folgerichtig arbeitet der diachrone Vergleich nicht mit »exact temporal parallels but rather approximate, illuminating analogies«, die sehr wohl aus Zeiten und Orten stammen können, die sich von der Situation des palästinischen Judentums des 1. Jh.s n.Chr. grundlegend unterscheiden¹¹⁰. Die Basis solcher Vergleiche ist die Verankerung von neutestamentlichem Christentum und rabbinischem Judentum in der gemeinsamen Schrift und, als Konsequenz daraus, eine »shared logic«, zu deren Konstituenten u. a. die göttliche Providenz, der Tun-Ergehens-Zusammenhang und ein durch Anfang, Mitte und Ende konstituiertes Geschichtsverständnis gehören. Überschneidungen zwischen dem neutestamentlichen Christentum und dem rabbinischen Judentum

¹⁰⁶ Vgl. z. B. Neusner, *Literature* (s. Anm. 3), 182.

¹⁰⁷ Vgl. z. B. die Beiträge: *Who Needs the Historical Jesus?*, in: ders., *Literature* (s. Anm. 3), 169–184; *Contexts of Comparison. Reciprocally Reading Gospels' and Rabbis' Parables*, *The Journal of Higher Criticism* 5 (1998) 64–87, hier 71ff (in [nur wenig] erweiterter Fassung nachgedr. in: *The Missing Jesus* [s. Anm. 91], 45–68; zitiert wird nach der ersten Version).

¹⁰⁸ Neusner, *Contexts* (s. Anm. 107), 73.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 68. Entsprechend ordnet er – entgegen der üblichen Verwendung der Begriffe in der Exegese – synchrone Vergleichsverfahren dem Bereich des »historical study« zu.

¹¹⁰ Ebd., 73f.

gründen nicht in zeitlich begründeten Parallelentwicklungen, sondern in der gegenseitigen Bereicherung mit »illuminating analogues«¹¹¹.

Materialiter basiert der diachrone Ansatz Neusners auf dem Vergleich von Einzeltexten, da systematisch angelegte Religionsuntersuchungen auf der Prämisse beruhen, dass Einzelexemplare das System als ganzes enthalten und rekapitulieren. Neusner illustriert seinen Ansatz am Beispiel zweier Gleichnisse aus Mt (22,1–14) und dem babylonischen Talmud (bShab 153a), die – und darauf kommt es ihm an – im Kontext der jeweiligen Schrift zu interpretieren sind, d. h. im Talmud im Kontext der Sinneinheit des Gleichnisses. Die wahrgenommenen Ähnlichkeiten sind der Grund für den Vergleich, an den Unterschieden zeigt Neusner das je religionspezifische Moment auf¹¹². Allerdings überrascht, dass das gewählte talmudische Beispiel ein Rabban Jochanan ben Zakcai zugeschriebenes Gleichnis ist, das im Kontext der von Neusner ausgewählten, durch einen Redaktor hergestellten Sinneinheit von ebenfalls tannaitischen Traditionen gerahmt ist. So sehr der Abschnitt talmudisches Denken reflektiert, so sehr erweist er sich als relativ zeitnah zum Neuen Testament. Theoretisch weitet Neusner für seinen als »paradigm shift« beurteilten Ansatz des komparativen »study of religion«¹¹³ zwar die Materialbasis auf die gesamte rabbinische Literatur aus, sein Beispiel jedoch bewegt sich methodisch im traditionellen Rahmen¹¹⁴.

3.4. Der wirkungsgeschichtliche Ansatz

Der wirkungsgeschichtliche Ansatz basiert auf dem Prinzip der Genealogie, allerdings in umgekehrter Richtung. Ausgangspunkt sind hier die rabbinischen Texte, die auf ihre Rezeption neutestamentlicher Texte und Gestalten untersucht werden. Mit Unterschieden im Einzelnen begegnet dieser Ansatz in zwei jüngst erschienenen Büchern von P. Schäfer und D. Jaffé. Das Interesse gilt hier der Frage, wie sich die neutestamentlichen Berichte »in den talmudischen Quellen widerspiegeln und wie die Rabbinen sie gelesen und verstanden haben mögen«. Es geht also nicht um die Frage des Beitrags der rabbinischen Quellen zum Verständnis der »Historizität der neutestamentlichen Geschichten« und der »historischen Einschätzung der im Neuen Testament überlieferten Ereignisse«, den Schäfer mit der ihm vorausgehenden kritischen Forschung für »gleich null« hält¹¹⁵. Gleichwohl haben auch diese rabbinischen Traditio-

¹¹¹ Ebd., 77.

¹¹² Vgl. ebd., 80–87.

¹¹³ G. Herion, Neusner's Context of Comparison, in: *The Missing Jesus* (s. Anm. 91), 68–75, hier 68.

¹¹⁴ Vgl. aber B.D. Chilton / J. Neusner, *Classical Christianity and Rabbinic Judaism. Comparing Theologies*, Grand Rapids 2004, wo in den von Neusner verantworteten Teilen nur knapp die Hälfte der rabbinischen Texte tannaitischer Provenienz ist.

¹¹⁵ Schäfer, *Jesus* (s. Anm. 14), 18 Anm. 25.

nen einen historischen Wert, sofern sie Auskunft geben über die rabbinische Rezeption der neutestamentlichen Stellen im 2.–4. Jh. und damit über die Wahrnehmung der Christen in jener Zeit. In entsprechender Weise verfährt Jaffé¹¹⁶.

Mit dem wirkungsgeschichtlichen Ansatz wenden sich Schäfer und Jaffé mit Recht von der vorausgehenden kritischen Forschung ab, die mit der Frage nach dem Beitrag der rabbinischen Texte zum Verständnis des historischen Jesus Fragen an die Texte gestellt hat, die sie weder beantworten wollen noch können¹¹⁷. Die neu eingeschlagene Fragerichtung ist darum insofern zu begrüßen, als sie konsequent das ins Zentrum rückt, was dem Eigeninteresse der rabbinischen Texte entspricht und bislang weitgehend vernachlässigt wurde: die inhaltliche Auseinandersetzung der Rabbinen mit neutestamentlicher Jesus- und Paulusüberlieferung. Damit wird die vergleichende Analyse rabbinischer und neutestamentlicher Texte um einen wesentlichen Aspekt ergänzt.

4. Schluss

Die Klärungen, die besonders die Diskussionen der letzten 25 Jahre über das Verhältnis von Tradition und Redaktion in der rabbinischen Literatur sowie über die religionsgeschichtliche und die formgeschichtliche Methode erbracht haben, führen über die einstige Engführung in der Debatte um die Einbeziehung rabbinischer Texte in die neutestamentliche Exegese hinaus, die durch die einseitige Fixierung auf die Datierung rabbinischer Überlieferungen gekennzeichnet war. Mit der neuen Wertschätzung der Analogie und mit dem Modell der kulturellen Codes sind neue Möglichkeiten der vergleichenden Analyse neutestamentlicher und rabbinischer Texte ins Blickfeld getreten. Der früher dominierende Zugang historisch interessierter Auswertung rabbinischer Quellen für die Exegese des Neuen Testaments ist nur noch eine, wenngleich unverzichtbare Fragestellung, die durch andere Zugangsweisen ergänzt worden ist. Zudem hat die Frage der Datierung rabbinischer Quellen viel von ihrer einstigen Brisanz verloren. Die früher als Hindernis erachteten Probleme der Datierung aufgrund interner Anhaltspunkte können als deutlich relativiert gelten. Die Zuhilfenahme außerrabbinischer Quellen, insbesondere der Qumranliteratur, aber auch des Neuen Testaments, zur Datierung rabbinischer Traditionen haben das Datierungsproblem zusätzlich entschärft. Mit den jüngeren Arbeiten von A.J. Saldarini, J. Neusner und P. Schäfer scheint sich zudem ein Kreis zu schließen: Ihre einstige Skepsis hinsichtlich der Inbezugsetzung von Neuem Testament und rabbinischer Literatur hat neuen An-

¹¹⁶ Vgl. D. Jaffé, *Le Talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris 2007, 53.109–120.153–175.

¹¹⁷ Vgl. Schäfer, *Jesus* (s. Anm. 14), 9–13.

sätzen Platz gemacht und so auf überraschende Weise das Feld zu weiterer Bearbeitung neu geöffnet¹¹⁸.

¹¹⁸ Selbst Müller, *Wissenschaft* (s. Anm. 6), 43, schlägt heute versöhnlichere Töne an: »rabinische Aussagen bei der Erforschung ... des Urchristentums *gänzlich* außer Acht zu lassen, ist wenig befriedigend«.