Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 43 (1987)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REZENSIONEN

Henryk M. Broder, DER EWIGE ANTISEMIT, Frankfurt a/M: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1986, 228 Seiten.

Broder (geboren 1946) fühlte sich vor 1976 als Teil der deutschen «Neuen Linken». Sein Verhältnis zu ihr wurde empfindlich gestört, als jene die «Judenselektion» in Entebbe (1976) anlässlich eines Terroranschlags auf israelische und jüdische Flugzeugpassagiere *nicht* verurteilte. Deutsche Linke waren an der Durchführung massgeblich beteiligt. Broder fragte, ob sie von den gleichen antisemitischen Vorurteilen wie ihre Väter geprägt worden seien und erzeugte damit einen Sturm der Entrüstung. Nun begann ein schmerzhafter Ablösungsprozess. Die alte Kampfgemeinschaft linker deutscher Juden mit fortschrittlichen (nichtjüdischen) Achtundsechzigern zerbrach - nicht nur im Falle Broders.

In seinem Buch versucht er die Kontinuität des Antisemitismus auf der linken wie - natürlich auch - der rechten Seite des bundesdeutschen politischen Spektrums zu zeigen und führt viele Publikationen an, die seine These belegen sollen.

Besonderer Höhepunkt war die massive Kritik am israelischen Vorgehen zur Zeit des Libanonkriegs (1982). Nun kam es — seiner Ansicht nach — zu einer «Entsorgung» der deutschen Vergangenheit. Bürgerliche und Linke überboten sich in Gleichsetzungen der Israelis mit den Nationalsozialisten. Neokonservative Kreise begannen die vorher übliche Zurückhaltung im Verhältnis zwischen Bundesdeutschen und Juden abzulegen. Sogar die «progressive» Seite sprach davon, dass «die Schonzeit» (Jägersprache) für Juden abgelaufen sei (Theaterleiter Günther Rühle am 31.10.1985 in Frankfurt). Broder führt eine Menge von Zitaten an, die diese Ablenkung von der nationalsozialistischen Vergangenheit, aber auch verborgene Ressentiments belegen. Er definiert den Antisemitismus als «Gefühl» oder unheilbare Disposition. In etwas polemischer Analogie betitelte er sein Buch: «Der ewige Antisemit», was auf den Mythos vom ewigen Juden gemünzt ist. Diese Disposition ist seiner Ansicht nach unheilbar.

Er arbeitet die Antisemitismus-Diskussion der Weimarer Republik auf und beschreibt in einem historischen Essay die wichtigsten antisemitischen Veröffentlichungen des 19. Jahrhunderts (Wilhelm Marr, Treitschke, Stöcker etc.) Die Abwehrarbeit der deutschen Juden und nichtjüdischer Organisationen sieht er als vergebliche Versuche, da sich ihre Argumentation auf völlig verschiedenen Gesprächsebenen befunden habe. Besonders werden von ihm Arbeiten kritisiert, die nach dem zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik entstanden und antisemitische Äusserungen, wie etwa den berüchtigten Artikel Karl Marx' über die «Judenfrage», verharmlosen wollten. Schlecht weg kommt bei ihm auch das sogen. «jüdische Establishment», das seiner Ansicht nach die wahren Verhältnisse nicht sehen will. Er zitiert in diesem Zusammenhang eine Untersuchung von Alphons Silbermann, die bei siebzig Prozent der Deutschen antisemitische Positionen nachzuweisen versucht.

Weiterer Eckstein im Verhältnis zwischen dem jüdischen Staat und der Welt ist die Zionismus-Resolution der UNO vom 10.11.1975. In ihr wurde dieser mit Rassismus gleichgesetzt. Im Bereich der sowjetischen Gesellschaft dient der Antizionismus als eine Art gesellschaftsfähiger Ersatz für Antisemitismus. Broder neigt einer psychoanalytischen Erklärung zu. In den Juden würden verdrängte Ängste und Wünsche hineinprojiziert um sie an ihnen bekämpfen zu können. Drei Entwicklungen besorgen ihn speziell: Die Umschreibung der Geschichte, d.h. die Vergangenheitsbewältigung durch die

Gleichsetzung der Zionisten mit den Faschisten, die Dämonisierung der Juden und die Delegitimierung des Staates Israels.

Es ist fraglich, ob sämtliche Analogien zutreffen, die Broder anführt: Ist zum Beispiel diese Zionismus = Rassismus-Resolution wirklich mit dem Schlagwort des Historikers Treitschke und der dahinter liegenden Geisteshaltung von: «Die Juden sind unser Unglück» gleichzusetzen? (S. 228) Ist das Engagement für die Palästinenser bei vielen Jugendlichen nicht die — teilweise — naive Identifikation mit dem «underdog», dem Diskriminierten? Darf man dahinter sofort latenten Antisemitismus vermuten?

Broders Buch wirkt stark durch die Sammlung von Texten oder Ausschnitten mit antisemitischen Äusserungen. Die Fülle der Dokumentation ist stellenweise erdrückend. Vielleicht hätte eine etwas systematischere Darstellung die Lektüre vereinfacht. Es ist zu hoffen, dass diese Arbeit zum Nachdenken und Hinterfragen anregt. Sie ist zugleich Dokument für die Suche nach einer modernen jüdischen Identität im deutschsprachigen Raum. Vermutlich hat die pessimistische Überzeugung von der Unheilbarkeit der Krankheit Antisemitismus Henryk M. Broder 1981 nach Jerusalem geführt.

U.R. Kaufmann

Aron Ronald Bodenheimer, TEILNEHMEN UND NICHT DAZUGEHÖREN. Nachdenken über unsern Glauben und euren Glauben, über unsern Stamm und eure Stämme, über uns und euch. Verlag im Waldgut, Wald 1985, 219 Seiten.

Der in Basel aufgewachsene, in Zürich und Tel Aviv tätige Psychiater A.R. Bodenheimer versucht eine moderne jüdische Identität zu definieren. Er stellt den jüdischen Widder idealtypisch dem christlichen Lamm gegenüber. Juden müssen für ihn störrisch, stolz und unruhig sein: Teilnehmen und nicht Dazugehören sind Wesensmerkmale des Judentums. Aus dieser Sicht kritisiert er das Verhalten des Westens insbesondere Europas gegenüber den nationalsozialistischen Judenverfolgungen als grundsätzlich opportunistisch. Dieses Verhalten hat viel mehr Opfer gefordert als sämtliche Terroranschläge seit dem zweiten Weltkrieg. Ganz analog kritisiert er die israelischen Politiker. Seiner Ansicht nach verderben Menachem Begin und Ariel Scharon den Zionismus. Sie würden die Israelis gelehrig, gefügig, provinziell und fanatisch machen. Nicht ohne Ursache sei das hebräische Wort «Zionut» (auf Deutsch = Zionismus) zum Spottwort der jungen Juden in Israel geworden und bedeutet etwa «leere Propagandareden». Das Wahlverhalten der orientalischen Juden deutet Bodenheimer als Reaktion auf soziale Frustrationen. Die sozialistische Filzokratie und der moderne israelische Geldadel hätten die Ideale des Zionismus verfälscht. Die Kritik der deutschen Juden wie Buber, Scholem, Simon oder Bergmann an der zionistischen Politik ist für ihn ein gutes Beispiel für wirkliches Judentum: Auch hier, Teilnehmen und nicht Dazugehören! In seiner universalistischen Sicht erscheint das Ethos des Judentums in der indischen oder chinesischen Religionsphilosophie vorweggenommen. Typisch jüdisch sei aber die fehlende Bodenverbundenheit, der Grundtrieb zum Wandern. Der jüdische Hausierer aus Osteuropa, der «Schnorrer», wird auf diese Weise zum vorbildhaften Juden. Bodenheimer hat einen originellen Zugang zu einer modernen jüdischen Identität, verliert sich aber oft in ausführlichen Anekdoten.

U.R. Kaufmann

Schmuel Hugo Bergmann, TAGEBÜCHER UND BRIEFE, Band 1 (1901-1948) 753 S., Band 2 (1948-1975) 756 S., Jüdischer Verlag bei Athenäum, Hrsg. von Miriam Sambursky, Königstein/Taunus (BRD) 1985.

Bergmann (1883-1975) wuchs als Sohn böhmischer Landjuden in Prag auf. Typisch für einen Teil der «jungen zornigen Männer» der Jahrhundertwende war, dass sie im Gegensatz zu ihren assimilierten Eltern Zionisten wurden. Der «Hochschulverein Bar Kochba» war das geistige Zentrum dieser jüdischen Studenten. Hugo Bergmann promovierte im Fach Philosophie und nahm am ersten Weltkrieg teil. 1920 wanderte er nach Palästina aus. Dort wurde er Leiter der späteren National- und Universitätsbibliothek. Fünfzehn Jahre später wurde er zum ersten Rektor der Hebräischen Universität gewählt und erhielt eine Professur für das Fach Philosophie. Im akademischen Bereich blieb er nun volle vierzig Jahre tätig.

Seine Tagebücher und Briefe sind somit ein ganz besonderes Zeitdokument für zwei Dinge: Erstens für das Milieu der jüdischen Intellektuellen in Prag, zu dessen Peripherie auch sein Freund Franz Kafka gehörte. Andererseits bilden sie hervorragendes Quellenmaterial über den Kreis mitteleuropäischer Gelehrter in Jerusalem. Gerade sie hatten eine besondere Feinfühligkeit für das Zusammenleben mit ethnisch-religiösen Gruppen entwickelt. Eine von Arthur Ruppin angeregte Vereinigung, der «Brith Schalom» (zu Deutsch: «Friedensbund») suchte intensiv den Dialog mit Arabern und befürwortete einen bi-nationalen – nicht einen rein jüdischen! – Staat. Zusammen mit Ernst Simon und Gerschom Scholem gehörte Bergmann zu den treibenden Kräften. Die Zuspitzung der politischen Lage desavouierte in den Augen der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung das Programm dieser deutschsprachigen Juden. Zionismus war für Bergmann «Kiddusch HaSchem», d.h. Heiligung des göttlichen Namens. Zeit seines Lebens war er von der Philosophie Kants, aber auch – unter dem Einfluss Scholems – von der jüdischen Mystik fasziniert.

Die Ereignisse der Weltgeschichte aber auch die zionistische Politik fanden in ihm einen wachen und sehr kritischen Beobachter. Sein liberales mitteleuropäisches Bildungsbürgertum fand kaum Nachfolger in Israel. Ein Dialog mit der von Kriegen gezeichneten israelischen jungen Generation fand kaum statt. Hier wäre höchstens auf seine Schülerin Schulamith Aloni, die prägende Politikerin der israelischen Bürgerrechtsbewegung zu verweisen. Trotzdem sind seine Tagebücher und Briefe lebendiges Anschauungsmaterial für die neuere jüdische Geschichte. *U.R. Kaufmann*

David Flusser zu: *Clemens Thoma / Simon Lauer*, «DIE GLEICHNISSE DER RABBINEN», 1. Teil: Pesiqtā deRav Kahanā (Pesk), Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte. Judaica et Christiana 10, Bern 1986, 430 S.

Es tut einem sehr leid, dass die Auflage dieses wichtigen Buches nur 1000 Exemplare zählt. Hoffentlich wird es bald mit Recht von allen, die das Thema angeht, als so unentbehrlich erkannt, dass man das Werk nachdrucken wird. Doch alles hängt auch davon ab, wie weit die Existenz des Buches bekannt sein wird. Um das Buch vielen vorzustellen, schreibe ich diese Rezension.

Clemens Thoma und Simon Lauer haben beschlossen, die Gleichnisse der Rabbinen der allgemeinen Wissenschaft zugänglich zu machen und sie wissenschaftlich zu bearbeiten. Die Gleichnisse werden nach den verschiedenen rabbinischen alten Sammelwerken in Einzelbänden veröffentlicht werden; sie werden mit einer Einleitung, Übersetzung, Parallelen und Kommentar versehen; am Ende werden die Gleichnisse in ihrer Ursprache abgedruckt.

Das vorliegende Buch ist also nur der erste Band einer Folge, welche nicht nur für die Erforschung der Gleichnisse der Rabbinen bedeutend sein wird, sie wird auch für eine wissenschaftliche Behandlung rabbinischer Texte vorbildlich sein. Schon aus dem vorliegenden Band kann man sowohl über den Stoff als auch über die richtige philologische und literarkritische Methode sehr viel lernen. Das rabbinische Buch, aus welchem die hier behandelten Gleichnisse entnommen sind, heisst Pesiqtā deRav Kahanā. Es ist eine Zusammenstellung rabbinischer Homilien (Predigten), welche im wesentlichen auf das 5./6. Jahrhundert n. Chr. zurückreicht.

Zwei berufene Forscher haben da aus ihrer profunden Kenntnis der Materie ein sehr informatives Werk geschaffen, und die breite Gelehrsamkeit ist nicht nur mit Genauigkeit verbunden, sondern, was bei einer solchen Art von Arbeit besonders selten ist, der ganze Stoff wird durch einen äusserst klaren Blick gesichtet. Die Folge ist, dass der Band übersichtlich gegliedert ist, wodurch es dem Leser ungemein erleichtert wird, sich in dem Buch rasch zurechtzufinden und aus ihm den richtigen Nutzen zu ziehen, weil die Gliederung so gelungen ist. Es wird auf die parallelen und ähnlichen Gleichnisse in anderen rabbinischen Sammlungen immer wieder erschöpfend hingewiesen. Das erhöht den Wert des Buches. Doch schon jetzt wird man sich fragen müssen, ob die Einteilung der Texte nach den einzelnen rabbinischen Sammelwerken nicht auch ihre Nachteile haben wird. Die Gleichnisse sind bekanntlich kleine Formen, so wie z.B. Schwänke oder Tierfabeln, und darum ist es verständlich, dass dieselben oder ähnliche Gleichnisse in verschiedenen Sammelwerken wiedererscheinen. Was wird also geschehen, wenn ein fast gleiches oder ganz ähnliches Gleichnis auch in einem anderen rabbinischen Sammelwerk vorkommt, welches dann in einem anderen Band der Reihe erscheinen wird? Da wird man wohl das Gleichnis bringen, aber man wird wahrscheinlich auf einen früheren Band verweisen müssen. Dadurch besteht die Gefahr, dass die späteren Bände weniger übersichtlicher als die früheren Bände sein werden – oder werden vielleicht die zwei Forscher eine solche Lösung finden, welche diese Gefahr bannen wird? Doch aus meiner persönlichen Erfahrung sehe ich die grossen Vorteile der Gliederung nach den einzelnen rabbinischen Sammelwerken vor einer Ordnung der Gleichnisse nach ihren Themen, ihrer Gleichheit oder Verwandschaft. Die andere, sozusagen genetische Motivforschung der rabbinischen Gleichnisse kann man ja nachträglich vornehmen.

Das Hauptanliegen des Buches ist, die einzelnen Gleichnisse der Reihe nach, wie sie in dem rabbinischen Sammelwerk vorkommen, zu übersetzen, zu interpretieren und zu kommentieren. Dieser Teil des Buches umfasst die Seiten 84-365 – nachher folgen Quellenangaben und Register. Man kann daraus ersehen, dass die Einleitung verhältnismässig kurz geraten ist. Da das vorliegende Buch gleichzeitig der erste Band einer Reihe von Gleichnissammlungen sein soll, wird in ihm auch das Wesen der rabbinischen Gleichnisse als Gattung behandelt[1]. Und da möchte ich die Gelegenheit benutzen, darüber kurz etwas Grundsätzliches zu sagen, und zwar auf zwei Gebieten, die, obwohl sie nicht genetisch miteinander verbunden sind, doch aus einer bestimmten Sicht benachbart sind. Es geht mir um zwei Fragen: Gibt es eine Entwicklung in der Geschichte der rabbinischen Gleichnisse und gehören dann die Gleichnisse Jesu einfach zu derselben literarischen Gattung wie die Gleichnisse, welche sich in den rabbinischen Quellen erhalten haben?

Die Tendenz, die Gleichnisse Jesu nicht auf denselben Haufen zu werfen wie die rabbinischen, jüdischen Gleichnisse, ist glaubens- und gefühlsmässig sehr leicht zu verstehen, und zwar besonders bei christlichen, aber auch bei bestimmten glaubenstreuen jüdischen Menschen. Es ist viel angenehmer, sich sogar liebend gegenüberzustehen als gemeinsam eingewurzelt zu sein. Dabei ist ein echtes christliches dogmatisches Bedenken nicht am Platz. Die Vorstellung, dass alles, was Jesus gesagt hat, nur seine

persönliche Botschaft gewesen ist, lässt sich dogmatisch nicht halten und nicht alles, was neu ist, ist richtig und nicht alles, was richtig ist, ist neu. Nicht die Einzigartigkeit Jesu ist das entscheidende, sondern seine Einmaligkeit. Ich bin sicher, dass mir die Kirchenväter beipflichten würden; sie haben ja auch behauptet, die Botschaft des Christentums sei so alt wie die Menschheit, da das Judentum eine uralte Religion sei. Und übrigens: ob die Gleichnisse Jesu zu der Gattung der rabbinischen Gleichnisse gehören, ist ein objektives Problem, dessen Lösung genauso viel mit irgendeinem Glauben zu tun hat, wie die Frage, ob es vor Homer Dichter gegeben hat[2].

Bei der heutigen komplexen Gefühlsverwirrung ist es verständlich, warum man allgemein lieber die rabbinischen und die jesuanischen Gleichnisse als zwei besondere abgegrenzte Blöcke behandeln möchte, als die einfache Entscheidung zu treffen, dass die Gleichnisse Jesu zu der Gattung der rabbinischen Gleichnisse gehören[3]. Dabei kann, wie es in unserem Falle sicher ist, solch eine Dichotomie vorurteilslos gut gemeint sein. Diese Vorsicht wird schon gleich auf der ersten Seite des Buches dokumentiert. Die zwei Verfasser – der eine ein Jude, der andere ein Christ – sagen dort aus: «Wir wollen zeigen, dass rabbinische Gleichnisse philologisch, formkritisch, hermeneutisch und linguistisch erfasst werden können, ohne dass man in den ideologischen Schatten von Deutungen neutestamentlicher Gleichnisse oder in jüdische Apologismen gerät. Wir möchten damit ein interdisziplinäres Vertrauen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Wissenschaftlern verschiedener Sparten stärken». Man kann solchen Worten unsere Zustimmung nicht versagen, aber es wäre doch für die ungetrübte Sicht und für die reifen Früchte der Forschung besser, wenn sich der Jude und der Christ nicht gegenseitig ausklammern müssten, um ein interdisziplinäres Verständnis der beiden Kontrahentengruppen zu verstärken. Es geht doch bei den Gleichnissen um ein vorerst literarisches Problem!

Wir haben uns früher zwei Fragen gestellt. Bis jetzt haben wir versucht zu behaupten, dass die Gleichnisse Jesu gattungsmässig einen Teil der Gattung der rabbinischen Gleichnisse bilden. Das ist die Antwort auf unsere zweite Frage gewesen. Das erste Problem, welchem wir uns gestellt haben, war: Gibt es eine Entwicklung in der Geschichte der rabbinischen Gleichnisse? Erst nachdem wir versuchen werden, die Ergebnisse unserer Forschung auf diesem Gebiet kurz zusammenzufassen, wird es klar werden, warum wir uns getraut haben, zu behaupten, die Gleichnisse Jesu gehören problemlos zu den rabbinischen Gleichnissen.

In der Einleitung (S. 12) lesen wir: «Der zweite Grund für die Erstwahl der PesK liegt darin, dass es uns in erster Linie um die rabbinischen Gleichnisse an sich geht, und dass wir der Vermutung entgegenwirken wollen, es gehe uns letztlich um das Aufspüren von Beziehungen zu den ntl. Gleichnissen. Aus der Forschungsgeschichte weiss man, dass es in der Vergangenheit oft um ein allzu rasches, ideologisch motiviertes Vergleichen zwischen rabbinischen und jesuanischen Gleichnissen ging. Die im wesentlichen auf das 5./6. Jahrhundert n.Chr. zurückreichende PesK, in der sich die Gleichnisse im Zusammenhang mit homiletischen Entwürfen befinden, zeichnet sich nicht durch besondere zeitliche Nähe zum NT aus». Wirklich: ein halbes Jahrtausend ist beileibe keine zu kurze Zeitspanne und die Eigenart der Gleichnisse in dem ziemlich späten rabbinischen Sammelwerk ist schon von den Gleichnissen Jesu so verschieden, dass da wirklich der Vermutung mit Erfolg entgegengewirkt wurde, dass es in dem Buch letztlich um die Gleichnisse Jesu gehe. An sich war die Wahl eines so späten rabbinischen Textes lobenswert, aber wenn man sich von einer Fragestellung entfernt, bleibt sie doch in sich und an sich bestehen.

In meinem Buche[4] habe ich zwischen den genetisch und zeitlich älteren *klassischen* rabbinischen Gleichnissen und den entwicklungsmässig späteren *illustrierenden* rabbinischen Gleichnissen unterschieden. Schon diese Terminologie rief Widerstand empor.

Wie darf man von «klassischen» Gleichnissen reden? Das bedeutet schon Werturteile zu fällen. Nun gut, wir werden also von ethischen und homiletischen Gleichnissen sprechen. Zweifellos gehören die Gleichnisse Jesu alle zu dem ethischen Typus und die Gleichnisse in der Pesiqtā deRav Kahanā sind alle ausnahmslos ausgeprägt homiletisch. Wenn man ein spätes rabbinisches Sammelwerk wählt, ist es verständlich, dass seine homiletischen Gleichnisse von den ethischen Gleichnissen, zu denen auch die Gleichnisse Jesu gehören, grundverschieden sind, und so gelingt es, der Vermutung entgegenzuwirken, «es gehe uns letztlich um das Aufspüren von Beziehungen zu den ntl. Gleichnissen».

Die Frage, ob es eine Entwicklung der rabbinischen Gleichnisse gegeben hat, ist, genau genommen, nur eine sehr wichtige Teilfrage. Das ganze Problem lautet: Kann man fortschreitende Änderungen im Laufe der Geschichte des antiken Rabbinismus beobachten, sowohl in seinem geistigen Gehalt und seinen literarischen und ästhetischen Formen, als auch in der Halacha der Gesetzespraxis? Meiner Ansicht nach sind die Änderungen in der Geschichte des Rabbinismus ziemlich leicht erkennbar, obzwar es nicht leicht ist, diese Wandlungen genau zu beschreiben. Eine der vielen Schwierigkeiten liegt bekanntlich darin, dass sich in der rabbinischen Literatur selbst nur spärlich Stoff über das Wesen des rabbinisch-pharisäischen Judentums vor der Zerstörung des zweiten Tempels erhalten hat. Aber auch so sind die Anzeichen der Änderungen, Verschiebungen und Wandlungen im Judentum von der Restauration in Javne am Ende des ersten Jahrhunderts bis zum Ende der talmudischen Zeit und dem Übergang zum Mittelalter unverkennbar. Und was die frührabbinische Zeit in den zwei Jahrhunderten vor der Zerstörung des zweiten Tempels anbelangt, sind uns das Neue Testament und hauptsächlich die drei ersten Evangelien eine unschätzbare Hilfe. Das, was wir über Jesus und seine Umgebung dort lernen, vervollständigt, wenigstens indirekt, unser spärliches Wissen über den «Frührabbinismus». Man versteht also nicht nur das Urchristentum mit Hilfe jüdischer Quellen besser, sondern auch andererseits ist das Neue Testament eine unersätzliche Quelle für das damalige Judentum.

Ich glaube, dass man darüber nicht zweifeln dürfte, dass die nicht vielen rabbinischen Gleichnisse, welche sich aus der Zeit annähernd vor dem letzten Drittel des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts erhalten haben, soweit ich sehe, alle, oder fast alle, zu der ethischen Gattung der rabbinischen Gleichnisse gehören – und diese Gattung existierte auch später, nachdem sich die homiletischen Gleichnisse durchgesetzt hatten. Es ist allerding wahr, dass dann die ethischen Gleichnisse sozusagen nicht zum Hauptstrom der rabbinischen Gleichnisse gehört haben, der ja aus den homiletischen Gleichnissen bestanden hat. Da die homiletischen Gleichnisse einem jeden Leser der rabbinischen Literatur vordergründig auffallen, entsteht der Eindruck, als wäre ein entscheidender Unterschied zwischen den Gleichnissen Jesu und den rabbinischen Gleichnissen vorhanden. Doch der Schein trügt. Sehe man sich das kleine Florilegium ethischer Gleichnisse der Rabbinen an, welches ich in meinem Buche (s. 23-25) gesammelt habe! Wird es dann dem Leser nicht schwer sein, nicht zugeben zu wollen, dass die Gleichnisse Jesu zu den ethischen Gleichnissen der Juden gehören? Die Gleichnisse Jesu sind also dazu angetan, mehr über die ältere, ethische Stufe der rabbinischen Gleichnisse zu erfahren. Dass sich aus der ursprünglichen Stufe die homiletische Gattung der rabbinischen Gleichnisse entwickeln konnte, ist begreiflich. Dies war eine Folge sowohl der literarischen als auch sozialen Wandlungen. Für diese Entwicklung war der Sitz im Leben der homiletischen Gleichnisse fruchtbar, nämlich der Schulbetrieb und die synagogale Predigt[5].

Leider erfassen die Definitionen des Wesens der rabbinischen Gleichnisse in dem vorliegenden Buche nicht die jüdischen ethischen, sondern nur die homiletischen rabbi-

nischen Gleichnisse. So z.B. wenn von der Gleichniserzählung gesagt wird: «Sie steht nicht um ihrer selbst willen da. Vielmehr weist sie auf die rabbinisch verstandene Tora hin und steht ganz in deren Dienst... Sie ist von einem in der mündlichen und schriftlichen Tora bewanderten Erzähler erfunden oder übernommen, um einen in dieser Tora liegenden Sinn oder Auftrag neu zu enthüllen oder zu entfalten, oder wenigstens besser vorstellbar zu machen... Sie wird nicht für eine Einzelperson erzählt... Vielmehr dient sie der allgemeinen religiösen, liturgischen oder halachischen Unterweisung jüdischer Gemeinschaften» (S. 17). Ferner (S. 19) wird gesagt, dass der rabbinische Erzähler vor der Aufgabe steht, «die überlieferte Offenbarung zu aktualisieren... Der Gleichniserzähler will und muss bei der gegebenen liturgischen oder nicht liturgischen *Situation* aus diesen biblischen Texten etwas Plausibles, sein Auditorium Ansprechendes, ihre Situation Treffendes, herausholen und zwar so, dass es mit rabbinischer Tradition, Halacha oder Theologie korrespondiert...». «Der Gleichniserzähler ist eine Persönlichkeit, die überlieferte, heilige Traditionen zu entschlüsseln und der neuen geistig-religiösen Lage seiner Zeit, bzw. seiner Hörer/Leser anzupassen vermag» (S. 21). «Das Korpus des rabbinischen Gleichnisses besteht aus der Gleichniserzählung, die auf die rabbinisch-verstandene mündliche und schriftliche Tora bezogen ist. Nur wenn beide Isotopieebenen – die Ebene der Erfahrung und die Ebene der Offenbarung – vorhanden sind, kann man im Vollsinn von einem rabbinischen Gleichnis sprechen...» (S. 22/23). Das alles ist eine sehr tiefe Beschreibung der jüdischen homiletischen Gleichnisse. Es ist sehr fraglich, ob auch die alten (und auch die späteren) ethischen Gleichnisse auf eine «Offenbarungsebene» hinzielen. Oder zielen eher die ethischen Gleichnisse auf das Leben selbst, natürlich in der Gegenwart und Mitwirkung des Gottes Israels? Um dies noch besser zu sehen, soll man die ethische Gleichnisart nicht nur mit den zu ihr gehörenden Gleichnissen Jesu vergleichen, sondern vielleicht auch einen Blick auf die griechische Popularphilosophie werfen. Es geht bei diesen Fragen nicht primär um Theologie, sondern hauptsächlich um ein historisch-literarisches Problem.

Und jetzt komme ich zu dem schwierigsten, ästhetisch-literarkritischen Punkt dieser Abhandlung. Wollen wir zuerst einem grossen Schriftsteller das Wort erteilen, nämlich dem Luigi Pirandello in seinem klassisch gewordenen Vorwort zum Schauspiel «Sechs Personen suchen einen Autor». «Ich hasse die symbolische Kunst, bei der die Darstellung jede spontane Bewegung verliert und maschinell, allegorisch wird. Das ist ein Missverständnis und ein vergebliches Bemühen, weil die blosse Tatsache, einer Darstellung allegorischen Sinn zu geben, deutlich werden lässt, dass man schon das für eine Fabel hält, was in sich selbst keinerlei Wahrheit hat, weder eine phantastische noch eine wirkliche, sondern als Beweis für irgendeine moralische Wahrheit verfertigt ist. Jenes geistige Bedürfnis, von dem ich spreche, lässt sich nur manchmal, und zwar mit der Absicht höherer Ironie, wie zum Beispiel bei Ariost, durch einen solchen allegorischen Symbolismus befriedigen. Dieser geht von einem Gedanken aus, ist vielmehr ein Gedanke, der zum Bild wird oder zu werden versucht. Jenes Bedürfnis hingegen sucht in dem Bild, das lebendig und frei in seinem ganzen Ausdruck bleiben muss, einen Sinn, der ihm Wert gibt».

Ich habe die Stelle ganz gebracht, und sie ist auch für unsere Untersuchung von Bedeutung. Wenn man die Worte des italienischen Dramatikers auf die zwei Typen rabbinischer Gleichnisse anwenden will, dann sind die homiletischen Gleichnisse als Beweis für irgendein Teilchen der biblischen Offenbarung verfertigt worden. Ihre Fabel ist nur beschränkt autonom: sie steht nicht nur um ihretwillen da. Dagegen muss das Bild der ethischen Gleichnisse lebendig und frei in seinem Ausdruck bleiben. Es dient dem Bedürfnis, einen Sinn in dem Bild zu finden, der ihm Wert gibt.

Pirandello behandelt die zwei Typen als ein Kunstrichter – er will Werturteile ablegen, und das sollte man doch nicht ganz auch den anderen verwehren. Doch man

sollte bedenken: Werturteile abzulegen ist zwar meistens in der Wissenschaft unumgänglich – schon deshalb, weil man ohne sie die Wandlungen in der Geschichte kaum erfassen kann – aber das Unternehmen selbst ist sehr komplex. Obwohl es z.B. nicht verboten sein dürfte, auch einmal über Ursprung und Entartung zu reden, sollte man nicht, auch wenn diese an sich problematische Kategorien angebracht, sind, den Barock und den Manierismus gegen die Renaissance ausspielen. Auch der, welcher im Barock und im Manierismus eine Art von «Entartung» der Renaissance sieht, darf die immanenten Werte dieser Kunst hervorheben. Auf unseren Fall angewandt: Wenn, meiner Ansicht nach, alles darauf hinweist, dass die Gattung der homiletischen Gleichnisse durch eine Metamorphose aus den ethischen Gleichnissen entstanden ist, darf man vor der eigentümlichen Schönheit vieler homiletischer Gleichnisse nicht die Augen verschliessen. Auch sie sind eine wertvolle Errungenschaft der religiösen Kultur des antiken Judentums.

Doch wir wollten hier nicht zu lange bei abstrakten Axiomen verweilen. Eines ist ganz klar: Ausnahmslos alle Gleichnisse in dem rabbinischen Sammelwerk Pesiqtā deRav Kahanā gehören zu der homiletischen Gattung. Gerade deshalb, weil man die homiletischen Gleichnisse als für den Rabbinismus typisch hielt, konnte man die Gleichnisse Jesu nicht als ethische Gleichnisse erkennen. Doch die zwei Forscher warnen mit Recht vor einer vorschnellen Einordnung der Gleichnisse Jesu unter die rabbinische Gleichnisgattung. Es wird wahrscheinlich methodisch sicherer sein, die einzelnen Gleichnisse Jesu erst dann zu sichten und ihren genauen Platz unter den verschiedenen Spielarten der rabbinischen Gleichnisse zu bestimmen, nachdem die rabbinischen Gleichnisse selbst gesammelt, nach ihrem Inhalt und ihrer Ausrichtung klassifiziert und nach ihrem «Sitz im Leben» befragt sein werden. Um zu womöglich gesicherten Ergebnissen zu gelangen, sollte man den Mut haben, den Gleichnissen Jesu, wie er sie erzählt hat, unvoreingenommen zu lauschen, ohne in sie – manchmal durch die Redaktion verführt – nachträglich Christologisches oder Eschatologisches hineinzutragen. Dann wird sich sicher zeigen, dass die Gleichnisse Jesu nicht sein sonst von ihm klar bezeugtes hohes Selbstverständnis ausdrücken und nicht sehr stark zu seiner eschatologischen Chronologie gehören, sondern ihre eigentliche Verkündigung ist die Theologia moralis des Jesus. Über die ethische Ausrichtung der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Lehre wird man aber erst dann Gültiges aussagen können, wenn die übrigen rabbinischen Gleichnisse richtig erforscht sein werden. Wie man so etwas anfasst, kann man endlich aus dem besonders vorzüglichen Buch von Clemens Thoma und Simon Lauer lernen. Das Buch ist auch ein sehr bedeutender Beitrag zu der Literaturwissenschaft. Es bestätigt die Tatsache, dass der Rabbinismus eine besondere «kleine Form» geschaffen hat, nämlich die der Gleichnisse. Gerade deshalb, wird in dem gegenwärtigen Band – und in den künftigen Bänden – die besondere Gattung der rabbinischen Gleichnisse klarer profiliert.

1. Ueber das Wesen der Gleichnisse wurde in der letzten Zeit viel geschrieben, unter anderem erschien auch darüber mein Buch in derselben Reihe wie das gerade besprochene Werk, nämlich: D. Flusser, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse, Judaica et Christiana 4, Bern 1981. Das bedeutendste, was darüber jetzt erschienen ist, wird die folgende Abhandlung sein: Ernst Baasland, Zum Beispiel der Beispielerzählung, Novum Testamentum XXVIII, 3. 1986, S. 193-219.

2. In unserem Fall ist der Widerwille, die Wahrheit zu sehen, modern und zeitbedingt, nicht eigentlich vom Glauben ausgehend, sondern ideologisch und sozusagen tiefenpsychologisch. Man würde Jesus gerne als den Neuerer Erfinder der Gleichnisgattung sehen, denn auf den ersten Blick, ohne ein jüdisches Wissen, scheint Jesus der einzige

gewesen zu sein, der in Gleichnissen gepredigt hat. Man hält auch oft die Gleichnisse Jesu für die Essenz seines Evangeliums. Ob dem so ist, müsste man noch näher untersuchen. Von dieser naiven ungeprüften Vereinfachung ausgehend neigt man heute dazu, die neutestamentlichen Gleichnisse «christologisch» zu deuten und von ihrer, so entscheindenden ethischen Komponente abzusehen. (Darüber siehe die sehr vernünftige und vorsichtige Überlegung auf S. 75 des neuen Buches). Dadurch wird man natürlich für die Zugehörigkeit der Gleichnisse Jesu zu der rabbinischen Gattung blind. Der ganze moderne ideologische Komplex ist sicher forschungsgeschichtlich aufregend, aber das gehört nicht zu unserer Besprechung.

3. Auch in unserem Buch lesen wir (S. 76), dass die Unterschiede zwischen den rabbinischen und den ntl. Gleichnissen «gravierend» bleiben.

4. Siehe oben, Anm. 2.

5. Es wäre zu prüfen, ob wir überhaupt homiletische Gleichnisse besitzen, welche ein Rabbi in freier Natur erzählt hat.

6. Luigi Pirandello, Sechs Personen suchen einen Autor, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1967, S. 7-8.

David Flusser

Herausgeber: Patricia Erhart Mottahedeh, *Leo Mildenberg:* THE COINAGE OF THE BAR KOKHBA WAR, Erschienen als Band VI in der Reihe Typos – Monographien zur antiken Mumismatik, herausgegeben von der Schweizerischen Numismatischen Gesellschaft. Verlag Sauerländer – Aarau – Frankfurt am Main – Salzburg, 1984, 396 pp., 44 Pls. —

Thomas Fischer: SILBER AUS DEM GRAB DAVIDS? Erschienen als Nummer 7 in der Reihe Kleine Hefte der Münzsammlung an der Ruhr-Universität Bochum. Studienverlag Dr. Norbert Brockmeyer, Bochum, 1983, 44 pp., 2 Stammtafeln als Anhang.

Was die beiden oben aufgeführten Veröffentlichungen verbindet ist nicht nur die Tatsache, dass sie Gebiete der jüdischen Numismatik behandeln, sondern auch der Name Leo Mildenberg. Das erste Werk wurde von ihm verfasst, das zweite wurde ihm zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Darüber hinaus sind beide technisch hervorragend produziert worden, mit auffallend guter photographischer Widergabe der Münzen, das zweite sogar durchgehend auf Chromo-Papier. Die Bedeutung der beiden Veröffentlichungen liegt jedoch auf verschiedenen Ebenen. Während das erste ein fundiertes Meisterwerk ist, das auf Jahre hinaus die massgebende und endgültige Arbeit auf diesem Gebiet sein wird, ist das zweite eine Broschüre, die einem bestimmten umgrenzten Zweck dient. Die Gelehrsamkeit ihres Verfassers ist offensichtlich, jedoch können Zweifel bestehen gegenüber seinen Hauptargumenten.

Zum ersten: Dr. Leo Mildenberg, Gründer und dann während rund 35 Jahren Leiter der numismatischen Abteilung der Bank Leu in Zürich, langjähriger Redaktor der Schweizerischen Numismatischen Rundschau und anerkannter Fachmann auf dem Gebiet der antiken Numismatik, begann seine Beschäftigung mit den Bar Kokha Münzen im Jahre 1940. Nach einer durch den zweiten Weltkrieg bedingten Verzögerung, erschien seine erste Publikation auf diesem Gebiet «The Elazar Coins of the Bar Kochba Rebellion» – in Jahre 1949. Nach weiteren Veröffentlichungen während der nächsten 35 Jahre, erschien jetzt die Krönung seines Lebenswerkes durch den vorliegenden Korpus aller Bar Kokhba Münzen.

Der erste Teil des Buches enthält 4 Abschnitte. Im ersten wird die numismatische Methodologie beschrieben. Schon hier kommt die Besonderheit des Werkes zum Vorschein: Zum ersten Mal basiert ein Werk auf dem Gebiet der jüdischen Numismatik auf Prägestempel-Vergleichen. Die chronologische Reihenfolge der verschiedenen Typen und der Inschriften wird gemäss den Stempelkopplungen und den Abnützungserscheinungen der Stempel objektiv festgestellt. Eine Verzerrung wegen irgend eines Vorurteils des untersuchenden Numismatikers ist somit so gut wie ausgeschlossen.

Im zweiten Abschnitt wird das numismatische Material, d.h. die Münzen selbst und die sich daraus ergebenden technischen Erkenntnisse behandelt. Alle Bar Kokhba Münzen sind auf kurante Silber und Bronze Münzen des römischen Reiches und der Städte geprägt. Die Bar Kokhba Administration goss also keine eigenen Schrötlinge. Die Untersuchung der zugrunde liegenden Münzen erlaubt interessante Schlüsse über den Geldumlauf der damaligen Zeit. Ausführlich werden dann die Aufbereitung der Münzen zur Prägung der Stempel-Herstellung und der Prägevorgang selbst dargestellt. Es folgt eine Behandlung der Metalle und der Denominationen, der Inschriften und der Typen. Zuletzt werden in diesem Abschnitt die Schatzfunde, die Auflagengrösse und die Zusammensetzung des Münzensystems besprochen.

Der dritte Abschnitt behandelt den Ursprung des Bar Kokhba Münzwesens einschliesslich der Frage der Münzhoheit und des eigentlichen Grundes dieser Prägungen. Nach Mildenberg waren dies neben den wirtschaftlichen vor allem politische Gründe. Münzen waren damals das beste «Massen-Medium», durch welches nationale und kulturelle Wiedergeburt des Jüdischen Staates propagiert werden konnte.

Im vierten Abschnitt behandelt der Verfasser schliesslich die historische Bedeutung des Krieges. Der Verfasser verstand hier, in konziser Art alle relevanten Tatsachen zu sammeln und sie einleuchtend zu interpretieren. Die dürftigen schriftlichen Überlieferungen der jüdischen, römischen und christlichen Quellen werden zitiert, zu denen sich in den letzten Jahren die Aufsehen erregenden schriftlichen Funde in der Wüste Judäa, entlang den Steilhängen zum Toten Meer gesellten. Dann werden die «Aussagen» der Münzen, der Schatzfunde und der geographischen Streuung analysiert.

Neben heute allgemein akzeptierten Erkenntnissen scheut der Verfasser nicht, seine Meinung auch zu den noch offenen Fragen zu äussern. Eine Auswahl: Nach Mildenberg war Bar Kossiba – dies war der richtige Name Bar Kokhbas – ein politischer und militärischer Führer – «Nassi», wie er sich auf den Münzen und in seinen Briefen nennt – der sich jedoch keinesfalls als Messias erklärte. Während die Römer im Krieg einen Aufstand sahen, war er für Bar Kokhba und seine Anhänger ein Befreiungskrieg. Der Umfang des von Bar Kokhba kontrollierten Gebietes beschränkte sich auf das Gebirge und auf die Wüste Judäa. Sogar Jerusalem wurde von den Aufständischen nicht eingenommen, und der Wiederaufbau des Tempels blieb ein Wunschtraum. Wenn die Angaben jedoch zu dürftig sind, um sichere Schlüsse zu ziehen, gibt dies Mildenberg gern zu. So z.B. lässt er die Identifizierung des auf den Münzen erwähnten Priesters Elasar mit einer aus den schriftlichen Quellen bekannten Persönlichkeit offen.

Zum Grund des Ausbruches des Krieges meint Mildenberg schliesslich, dass es das Beschneidungsverbot Hadrians war. Angesichts dieser Gefahr, die das Ende des jüdischen Volkes bedeuten konnte, muss man, so Mildenberg, den historischen Wert Bar Kokhbas und seines Krieges als positiv betrachten, trotz des enormen Schadens, der dem Judentum, und vor allem der jüdischen Bevölkerung Judäas, verursacht wurde.

Der zweite Teil des Buches ist der eigentliche Korpus. Ohne zu übertreiben kann man sagen, dass Mildenberg fast alle bekannten Bar Kokhba Münzen physisch oder mindestens in Bild oder Abdruck gesehen hat. Allein im Korpus sind 6793 (!) Münzen registriert, die von 602 Stempelpaaren hergestellt wurden. Mit diesem Korpus liegt nicht nur die umfassendste je hergestellte Registrierung aller Bar Kokhba Münzen vor, son-

dern auch die genaue Festlegung ihrer Prägefolge, gestützt auf eine eingehende, minutiöse Untersuchung der Abnutzung der einzelnen Stempel und der verschiedenen Stempelkombinationen.

Die Prägung umfasste 2 Silber-Nominalwerte – die Tetradrachme (Sela auf Hebräisch) – und die Drachme = Denarius (Sus) – und 3 Bronze-Nominalwerte. Die Inschriften, in der alten hebräischen Buchstabenform, nennen entweder den Namen einer Person – «Elasar der Priester» und «Schimon», der Führer (Nassi) Israels» – oder ein Datum – «Das erste Jahr der Erlösung Israels», «Das zweite Jahr der Freiheit Jerusalems» – oder auch Kriegsparolen – «Jerusalem» oder «Für die Freiheit Jerusalems».

Die Typen oder Symbole auf den Münzen wurden alle dem Kultus des Tempels entliehen. Auf der Vorderseite der grossen, schönen Tetradrachmen ist die Front des Tempels dargestellt (s. Abbildung 1), der von Mildenberg als die Bundeslade interpretiert wird, obschon ein neuer Fund und eine andere Auslegung der letzten Zeit eher auf den Tisch des Schaubrotes hindeuten. Auf der Rückseite sind die 4 Pflanzen des Sukkoth-Kults dargestellt. (s. Abbildung 2). Andere Typen sind Gegenstände wie Amphora, Kythara und Trompeten oder pflanzliche Darstellungen wie Palmenzweig, Trauben, Dattelbaum und Weinblatt.

Abbildung 1

Abbildung 2

Zusammengegefasst kann gesagt werden, dass auch wenn gewisse historische Punkte vielleicht anders ausgelegt oder gewichtet werden können, dieses Werk ein Meisterwerk der Behandlung und der Darstellung eines in sich geschlossenen Gebietes der antiken jüdischen Numismatik – und der antiken Numismatik überhaupt – ist und auf Jahre hinaus seine Stelle als das definitive Werk über die Bar Kokhba Münzen behalten wird.

Zum zweiten: Ziel dieser Broschüre ist es, Seleukidische Münzen aus der Sammlung der Ruhr-Universität, Bochum, und einige numismatische und historische Hypothesen dem breiten Publikum zugänglich zu machen. Der Verfasser analysiert die auf seleukidischen Münzen erscheinenden Monogramme und versucht, dasjenige auf den Tetradrachmen des Antiochus VII – Grossneffe des Antiochus IV Epiphanes – aus den Jahren 132-130 vor der üblichen Zeitrechnung als ein Monogramm des Yehoḥanan Hyrkan I, des Enkels Mattityahus und des Neffen von Yehuda Ha-Makkabi zu interpretieren.

Nach Josephus Flavius erkaufte Yehoḥanan Hyrkan die Befreiung Jerusalems von der Belagerung durch Antiochus VII um das Jahr 133 durch die Zahlung von 500 Talenten Silber (etwa 13 Tonnen), die er «aus dem Grabe König Davids» entnommen hat. Mit Recht bezweifelt Fischer diesen Ursprung des Silbers. Als realistischere Quelle vermutet er eher den Tempelschatz. Seine Hauptthese ist nun, dass dieses Silber zur Herstellung der erwähnten Tetradrachmen diente, was mit dem Monogramm Hyrkans gedeutet werden sollte.

Die Deutung der Monogramme und anderer Prägezeichen auf antiken Münzen ist äusserst schwierig und spekulativ. Es ist deshalb nicht erstaunlich, wenn Fischers' These von anderen Numismatikern nicht akzeptiert wird. Ähnlich ergeht es seinem Versuch, in der gleichen Broschüre eine kleine seleukidische Bronzemünze mit dem strahlengekrönten Haupt auf der einen Seite und einer Lilie mit den Buchstaben BA – LK auf der anderen, als eine Münze des Hasmonäer Königs Alexander Jannaios aus seinem zwanzigsten Regierungsjahr zu interpretieren. Es fragt sich ob auf Grund einer einzigen Münze (ein unicum) solche weitgehenden Schlüsse – Darstellung eines Hasmonäer Königs als «vergöttlichten Herrschers» – gewagt werden sollten (Y. Meshorer schreibt diese Münze Antiochus VIII zu, A. Houghton sieht in den Buchstaben LK überhaupt kein Datum sondern ein Monogramm).

Die Broschüre enthält zahlreiches Quellen- und Nachweismaterial, das vom umfassenden Wissen des Verfassers Zeugnis ablegt. Seine Hauptthesen bedürfen jedoch weiterer Beweise, bevor sie als allgemein anerkannte Tatsachen von numismaischen Experten anerkannt werden können. *D. Jeselsohn*

J. David Bleich, WITH PERFECT FAITH. The Foundations of Jewish Belief, New York: Ktav Publishing House 1983, 688 S., Hardback $ 25.00, Paperback $ 14.95.

Vor mehr als einem Jahrzehnt hat Schalom Ben-Chorin in Anlehnung an die 13 Maimonidischen Glaubensartikel ein persönlich geprägtes Kompendium jüdischer Glaubenslehre für interessierte Nichtjuden vorgelegt. J. David Bleich, Lehrer an der orthodoxen Yeshiva University in New York, bietet mit seiner Textsammlung «With Perfect Belief» ein umfangreiches Werk, das sich in Thematik und Gliederung auch an Maimonides' Glaubensgrundsätzen orientiert, aber eher an eine jüdische Leserschaft adressiert ist. Es ist ein direktes Ergebnis vieljähriger Vorlesungstätigkeit in jüdischer Philosophie. In englischer Übersetzung stellt es eine repräsentative Auswahl aus solchen Schriften der grossen mittelalterlichen jüdischen Philosophen zusammen, die sich auf die entscheidenden Fragen des jüdischen Glaubens beziehen. Durch diese Konzentration tritt so etwas wie die dogmatische Seite jüdischer Tradition hervor; hier wird eine deutliche Korrektur an der seit Moses Mendelssohn weitverbreiteten Auffassung vorgenommen, das Judentum sei eine dogmenlose Religion. Wer die Erfüllung der Gebote und das Tun guter Taten betone und gleichzeitig die Pflichten im Hinblick auf den Glauben mindere, erliege einem grossen Irrtum, weil er Zusammengehöriges trenne.

Der Autor trägt in seiner allgemeinen Einführung «Faith and Dogma in Judaism» (1-12) ein kräftiges Plädoyer gegen das «Dogma der Dogmenlosigkeit» bzw. gegen die «Verunglimpfung der Rolle des Dogmas» (1) im Judentum vor. Der Begriff des Dogmas setzt dabei keine formale Promulgation eines Glaubensinhaltes durch eine Autorität oder Synode voraus (3); vielmehr meint er einen Grundbestand jüdischer Glaubens- und Lehrüberzeugungen, der im Laufe der Geschichte mehrere Systematisierungen erfahren hat. Die 13 Glaubensartikel des Maimonides stellen die wohl bedeutendste Aufzählung von jüdischen Lehrüberzeugungen dar. Wie Bleich in seiner besonderen Einleitung zu den 13 Maimonidischen Grundsätzen (13-19) erläutert, verdankt die Systematisierung des Maimonides, die er im Rahmen seines englisch wiedergegebenen Mischna-Kommentars zum Schlusskapitel des Traktats Sanhedrin entwickelt (21-50), ihren grossen Einfluss zwei Kurzfassungen; diese wurden nach Maimonides erstellt, haben als Hymnus «Yigdal...» (Erhaben...) und als persönliches Glaubensbekenntnis «I believe with perfect faith...» (Ani maamim..., Mit vollkommenem Glauben glaube ich...) Eingang ins

jüdische Gebetbuch gefunden und auf diesem Weg tiefe Wirkung ausgeübt. Die Glaubensartikel des Maimonides haben eine pädagogische und stützende Funktion» in der Ausprägung jüdischer Identität und markieren zugleich wesentliche Abgrenzungen zu Islam und Christentum.

Der Doppelcharakter von Ausprägung eigener Identität und von Abrenzung nach aussen ist in der dokumentierten Diskussion der einzelnen Glaubensartikel immer wieder greifbar. In jeden einzelnen Artikel führt Bleich sowohl unter systematischem wie unter geschichtlichem Aspekt kurz und prägnant ein. Daran schliessen sich in chronologischer Reihenfolge Texte an, die das Thema des einzelnen Artikels behandeln: 1. Existenz Gottes (75-106); 2. Einheit Gottes (107-177); Unkörperlichkeit Gottes (179-202); 4. Ewigkeit Gottes (203-236); 5. Erfordernis des Gebets (237-271); 6. Prophetie (273-344); 7. Prophetie des Mose (345-363); 8. Offenbarung (365-392); 9. Unveränderlichkeit der Tora (393-414); 1. Allwissenheit Gottes (415-494); 11. Lohn und Strafe (495-594); 12. Der Messias (595-618); 13. Auferstehung (619-688). Die Textauswahl, deren englische Übersetzung eine grosse Zahl jüdischer Gelehrter besorgte, umspannt einen geschichtlichen Zeitraum von 500 Jahren. Die zu Wort kommenden Autoritäten reichen von Saadja Gaon (9./10. Jh.) über Bachja ibn Pakuda, Juda Halevi, Abraham ibn Daud, Maimonides, Nachmanides, Levi ben Gerson, Isaac ben Scheschet, Chasdaj Crescas bis hin zu Josef Albo (14./15. Jh.). So kommt es zu einem höchst repräsentativen Kompendium jüdischer Glaubensgeschichte und -lehre. Es hat das Format eines Klassikers für die jüdische Bildung unter englischsprachigen Juden und bietet für Nichtjuden bzw. Nichtjudaisten ein sonst kaum greifbares und zugängliches Traditionsmaterial. Man wünschte sich für den deutschsprachigen Raum etwas Vergleichbares und verfällt bei nüchterner Einschätzung der dafür notwendigen geistigen und kräftemässigen Anstrengungen leicht ins Melancholische. *H.H. Henrix*

Alexander Ronai – Hedwig Wahle, DAS EVANGELIUM – EIN JÜDISCHES BUCH?, Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments, Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder 1986 (= Herderbücherei Band 1298), 190 S., pb. DM 9,90.

Das Judesein Jesu und die jüdische Prägung des Neuen Testamentes gehören zu den Grundaussagen offizieller Verlautbarungen und Dokumente zum christlich-jüdischen Verhältnis der zurückliegenden Jahre. und doch sind diese beiden Tatbestände noch längst nicht Gemeingut im Bewusstsein der Gläubigen geworden – hüben wie drüben. Die hier fällige Rezeption tut sich schwer. Sie bedarf guter, verständiger und verständlich verfasster Hin- und Einführungen. Genau eine solche «Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments» ist dem Autorengespann geglückt. Alexander Ronai, ein aus Ungarn stammender und seit Jahrzehnten in Wien lebender orthodoxer Jude, und Hedwig Wahle, in Judaistik promovierte Ordensfrau und Mitglied der Kongregation «Unsere Liebe Frau von Sion», haben ihren Stoff umsichtig ausgewählt. Sie konzentrieren sich auf die synoptischen Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas. Nach einer das Gelände vermessenden Einleitung (12-26) behandeln sie die Kindheit Jesu (27-56), die Taufe (57-68), die Lehre Jesu (69-90), Jesus und das Gesetz (91-118), Juden und Heiden (119-132), Abendmahl und Eucharistie (133-150) und die Trennung der Christen vom Judentum (151-182). Der jeweiligen jüdischen Sicht folgt als Antwort die christliche Aussage. Was dort ausgespart ist, wird hier nachgetragen; wo wiederholt wird, geschieht es, um eine andere Deutung vorzutragen. Von einem ausgeführten Dialog mag man bei diesem von Thema zu Thema fortschreitenden Ver-

fahren nicht sprechen; und doch hat das Büchlein einen durchgehenden responsorischen Charakter. Die klare und verständliche Sprache ohne jede Gestelztheit wird der Differenziertheit der je anstehenden Fragen meist gerecht. Der exegetische Diskussionsstand wird jeweils mit wenigen Strichen zuverlässig referiert. Das eigene Urteil ist abgewogen. Zwei Grundpositionen durchziehen die jüdischen Aussagen: Trotz der aus der Literatur übernommenen These, dass Jesus keiner jüdischen Gruppe als Mitglied angehörte, wird ein Jesus mit stark pharisäischen Zügen gezeichnet; und es wird mit einer grossen Kontinuität, ja fast Selbigkeit zwischen dem Judentum der Zeit Jesu und dem heutigen Judentum gerechnet. Die katholische Gesprächspartnerin scheut sich nicht, hier und da den biblisch-exegetischen Rahmen zu überschreiten und manche Frage auch von späterer Kirchenpraxis und Dogmengeschichte her anzusprechen. Es behalten die jüdische und die christliche, näherhin katholische Position ihre eigene Kontur – in Nähe und Differenz. Das Büchlein leistet wichtige Vermittlungsdienste besonders dort, wo man mit dem Verstehen des je anderen anfangen will. Es ist bestens geeignet, den christlich-jüdischen Dialog dorthin zu tragen, wo allzu oft der eine der beiden Gesprächspartner fehlen muss: in das Wohnzimmer von kirchlichen Familienkreisen oder in den Gemeindesaal von Pfarrgruppen. Man kann dem Buch von Herzen nur weiteste Verbreitung wünschen. *H.H. Henrix*

Hanoch Avenary, KANTOR SALOMON SULZER UND SEINE ZEIT. Eine Dokumentation. In Gemeinschaft mit W. Pass und N. Vielmetti und mit einem Beitrag von I. Adler, 300 S., 12 Taf., Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1985, DM 38.

Der Grosse Brockhaus in seiner 18. Aufl. erwähnt den Namen Sulzers nicht mehr, während der von Louis Lewandowski (1821-1894) immerhin noch genannt und mit der Reform des «jüdischen Tempelgesangs» in Verbindung gebracht wird. Sah sich der nur wenig ältere Sulzer in Wien vor die Aufgabe gestellt, einen völlig neuen Stil für den synagogalen Gesang zu entwickeln, so ging es Lewandowski vor allem um die Veredelung der traditionellen Melodien. Die Lieder Sulzers, diese «gesungenen Bitten um Emanzipation» (vgl. S. 9), unterliegen bereits seit langem einer so weitgreifenden innerjüdischen Kritik, dass darüber weithin vergessen worden ist, was Salomon Sulzer wollte, erreichte und in seiner Zeit darstellte. Glücklicherweise ist man in seinem Geburtsland bemüht, das Werk des grossen Wiener Kantors vor dem Vergessen zu bewahren. Nach mehreren wissenschaftlichen Tagungen und Ausstellungen sowie eindringlichen Studien im Archiv der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, das sich heute in Jerusalem befindet (350 Laufmeter Regallänge!), können die österreichischen Sulzer-Forscher nun einen sorgfältig redigierten Band vorlegen, dessen Bezeichnung «Dokumentation» allenfalls von der allzu grossen Bescheidenheit der Autoren Zeugnis ablegt. Tatsächlich hat man sich darauf beschränkt, im wesentlichen Dokumente unterschiedlichsten Genres zu Leben und Wirken Sulzers zu montieren, hat diese aber so liebevoll penibel und kenntnissreich eingeleitet und kommentiert, dass ein geradezu aufregend zu lesendes Bild der Epoche entstand. Sulzer wurde in das Zeitalter der Emanzipation und des Vormärz hineingeboren, in der das Wiener Judentum eine rasch florierende Gemeinde bilden konnte, die sich der Reform zuwandte. 1826 wurde der junge Sulzer (geb. 1804) an den Wiener Stadttempel in der Seitenstettengasse berufen, wo er dem Amt des Chasans zu höchstem Ansehen auch ausserhalb der jüdischen Gemeinde verhalf. Die Ansprüche, die man in Wien stellte, waren hoch. Ernsthaft hatte man 1825 mit Beethoven wegen der Komposition einer Einweihungskantate für den Stadttempel verhandelt. Sulzer

entsprach allen Hoffnungen, die auf ihn gesetzt worden waren. Mit Schubert war er befreundet, Liszt bewunderte ihn und wies ihm in seinem Aufsatz über das «Judentum in der Musik» einen problematischen Ehrenplatz zu, Lenau rühmte seine Stimme als die schönste in ganz Deutschland und Hanslinck, der als unerbittlicher Kritiker fragwürdigen Ruhm genoss, nannte ihn «eine der populärsten Persönlichkeiten von Wien». An äusseren Ehrungen hat es in diesem Leben ebenso wenig gefehlt wie an tiefgreifenden Auseinandersetzungen. Als der Wiener Oberkantor 1891 starb, hat ihm Adolph Jellinek einen glanzvollen Nachruf im Stadttempel gehalten. Sulzer war nicht nur einer der besten Sänger seiner Zeit (in Wien konnte man das beurteilen!), sondern vor allem bedeutend durch seine Bemühungen um die Hebung des Vorbeterstandes und der synagogalen Musik. Der Typ des Oberkantors, der zu Gastauftritten in den grossen Synagogen der ganzen Welt unterwegs ist und zu den führenden Künstlerpersönlichkeiten seiner Stadt oder seines Landes gezählt wird, ist von Sulzer geprägt worden. Tiefer reicht sein Einfluss allerdings in dem Bereich der synagogalen Musik. Sein Monumentalwerk «Schir Zion. Gesänge für den israelitischen Gottesdienst» erschien zuletzt in 4. Aufl. in Frankfurt/M. 1929. Eine kritische Ausgabe davon erscheint seit 1983 unter Leitung von Eric Werner in den «Denkmälern der Tonkunst Österreichs». Als Komponist und Bearbeiter hat Sulzer eine Entwicklung durchgemacht, die ihn immer näher an die jüdische Tradition heranführte. Sein Ziel einer «Entwilderung der synagogalen Musik» hat er in Wien erreicht, so dass man später von den «Sulzerkantoren» sprechen konnte, die die Tradition des Meisters direkt fortführten. Erste Kritik hat der Meister noch persönlich zu spüren bekommen. Später hat man ihn und sein Wirken als typisches Produkt der Assimilationszeit gekennzeichnet. Dieses Urteil, das nie den Respekt vor der grossen Persönlichkeit und ihrem Wirken vermissen lässt, wird in vielem zutreffend sein. Sulzer stand an einem Anfang, ohne ihn wäre der synagogale Gottesdienst in ganz Europa und Nordamerika in seiner heutigen Form nicht denkbar. Aber er lebte auch in einer Übergangsepoche, in der vieles im Fliessen war, das sich erst in der Rückschau einigermassen sicher beurteilen lassen mag. Sulzer ist seinen Weg in die Zukunft gegangen, weil er um den Reichtum der Tradition wusste, die auch in dieser Zukunft nicht aufgehoben werden würde. Das Lebensbild des Wiener Oberkantors gewinnt vielleicht gerade deswegen heute auch unter Nichtjuden an Interesse, weil es die Verhältnisse einer Zeit widerspiegelt, in der das Judentum eine neue Gestalt gewann und Christen ihm dabei – allerdings keineswegs immer verständnisvoll – zur Seite standen. Ab der Mitte des Jahrhunderts erschienen dann allerdings auch bereits jene «Zeichen an der Wand», die A. Jellinek 1865 zur Abfassung seines Aufsatzes «Eine neue Judenfrage» veranlassten. Inwieweit die liturgischen Reformbewegungen innerhalb der Synagoge in Parallele zu solchen des christlichen Gottesdienstes zu sehen sind, wird in der hier anzuzeigenden Dokumentation nicht erörtert, verdiente aber gewiss genauere Untersuchung. Erstaunlich bleibt auch, dass die Gestalt des allerdings schon 1847 gestorbenen Felix Mendelssohn-Bartholdi im Sulzer-Umkreis nicht begegnet, aber auch zu Lewandowski scheint es keinerlei engere Kontakte gegeben zu haben.

P. Maser

Julius H. Schoeps (HG.), IM STREIT UM KAFKA UND DAS JUDENTUM. Max Brod / Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel, 249 S. mit 2 Abb., Königstein / Ts.: Athenäum Verlag 1985, DM 38.–.

Anlässe, nach diesem Briefband zu greifen, gibt es sicherlich mehrere. Die Auseinandersetzungen um das Werk Kafkas (1883-1924) haben sich in letzter Zeit wieder

verstärkt auf das Problem konzentriert, inwieweit der Dichter vor einem jüdischen Hintergrund zu interpretieren sei. Auf einem Ende des letzten Jahres von der Frankfurter und Jerusalemer Universität gemeinsam veranstalteten Colloquium ist mit Nachdruck auf die chassidischen Quellen in Kafkas Texten und die aus dem Talmud überlieferten exegetischen Strukturen von dessen Denken hingewiesen worden. Ebenso wurde bei der Frankfurter Tagung erneut der selbstverständliche Bildungsumkreis eines Prager Juden der Vorkriegsjahre skizziert, in dem eben auch Kafka heimisch war. Damit sind in gewisser Hinsicht Diskussionen wieder aufgenommen worden, die schon Brod (1884-1968) und Schoeps (1909-1980) bewegten, als sie sich 1929 erstmals in Marienbad begegneten. 1931 erschien dann der von beiden edierte Sammelband bisher unveröffentlichter Kafka-Texte, der den Titel «Beim Bau der Chinesischen Mauer» trug. Wegen der Zeitumstände, vor allem aber wegen grundlegender Unterschiede bei der Kafka-Interpretation endete die Zusammenarbeit schon damals, wenn auch die persönliche Beziehung trotz Emigration und Krieg bis 1951 aufrechterhalten wurde. Dass der Dichter in die Reihe der grossen homines religiosi hineingehöre, war beiden unbezweifelbar, uneinig blieben sie sich jedoch in der Frage, ob Kafka für den Zionismus in Anspruch genommen werden dürfe. Brod, der Freund von Felix Weltsch und Hugo Bergmann, bejahte diese Frage, während Schoeps sich in einer schon damals vielfach missverstandenen Weise gegen den Zionismus entschied. Sein Bekenntnis zu Preussen-Deutschland und einem Judentum der Emanzipation und Akkulturation zwang Schoeps in eine eigentümliche Einzelgängerrolle hinein, die sich durch seine Beschäftigung mit christlicher Theologie zunehmend verschärfte: «Ich bin kein Lutheraner geworden, weil ich die österliche Auferstehung niemals zu glauben vermocht habe. Ich wurde vielmehr bewusster Jude – freilich mit einer protestantischen Denkstruktur, die mich religiös dauerhaft vereinsamen liess. Worum es mir glaubensmässig ging, ist von den Juden nie begriffen worden, weder damals noch später. Und Christen sind infolge theologischer Scheuklappen zumeist urteilsunfähig». (vgl. S. 17f.). Dieser Briefband dokumentiert also keineswegs nur ein bedeutendes Stück der frühen Kafka-Rezeption, sondern auch ein Stück jenes einsamen Weges, den Schoeps bis zu seinem Tode gegangen ist.

Julius H. Schoeps hat den Briefen eine knappe und instruktive Einleitung vorausgeschickt, in der verständlicherweise das Wirken des Vaters im Vordergrund steht. Ihm ist auch die sorgfältige Kommentierung der 52 Briefe zu danken, deren Abdruck glücklich ergänzt wird durch die Aufsätze über Kafka, die Schoeps zwischen 1929 und 1951 geschrieben hat. *P. Maser*

Natascha Bremer, DAS BILD DER JUDEN IN DEN PASSIONSSPIELEN UND IN DER BILDENDEN KUNST DES DEUTSCHEN MITTELALTERS = Europäische Hochschulschriften 1/892, 244 S. und 44. Abb., Frankfurt/M.: Peter Lang 1986, Sfr. 62.–.

Die Frankfurter Dissertation von 1984 fasst ein wichtiges, allerdings auch keineswegs neues Thema insoferne geschickt auf, als hier nun die Querverbindungen zwischen Literatur und bildender Kunst entschieden herausgearbeitet werden. Die Autorin, die in Zagreb, Ost-Berlin und Frankfurt Germanistik und Slavistik studiert hat, skizziert einleitend die «gesellschaftliche Struktur des Mittelalters und die Lage der Juden» und erörtert sodann die Passionsspiele des 14. Jh.s. Diesem Kapitel entspricht das folgende, in dem das Judenbild in der Kunst des 12. und 13. Jh.s. untersucht wird. Für das Spätmittelalter konzentriert sich die Arbeit dann fast ausschliesslich auf den literari-

schen Sektor. Lediglich das Gegenüber von Synagoge und Ecclesia in der bildenden Kunst sowie die Darstellung des Judas werden hier gesondert behandelt. In einem Resümee fasst die Autorin das Ergebnis ihrer Untersuchungen dahingehend zusammen, dass sich innerhalb der behandelten Zeitspanne grob zwei Perioden erkennen lassen: «Die erste reicht vom 9. bis zum 14. Jh., die zweite vom 14. bis zum 16. Jh. In dieser Zeit wandelte sich das Bild der Juden in diesen beiden Kunstarten unter politischen, gesellschaftlichen, geistigen und geistlichen Einflüssen von Zeugen der Wahrheit der Heilslehre im Hochmittelalter zu Mördern Christi, Wucherern und Ausbeutern der Christen im ausgehenden Mittelalter» (S. 209). Indem die Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst individualisiert und gleichsam zu Zeitgenossen gemacht wurden, wurden sie zur Zielscheibe der Verfolgung. Bei der Erklärung für die Mechanismen, die da wirksam wurden, hätte man sich allerdings ein grösseres Differenzierungsvermögen der Germanistin gewünscht, die auf historischem und kunstgeschichtlichem Gebiet keineswegs immer sicher operiert. Ganz so einfach, wie der Vulgärmarxismus die Zusammenhänge einst konstruierte, sieht man diese in der marxistischen Geschichtswissenschaft heute schon längst nicht mehr. Die «politischen Zwecke des Bürgertums» und die «dogmatische Agitation der Kirche» (S. 216) befanden sich keineswegs in einer selbstverständlichen Koalition, wie Frau Bremer anzunehmen scheint. Sie spricht selber von den mittelalterlichen Angstausbrüchen, die sich in Hexenwahn, Inquisition und Judenprogromen austobten. Gerade für das Reformationszeitalter haben marxistische Forscher der DDR, wie G. Zschäbitz und G. Brendler, herausgearbeitet, dass Individuelles und Gesellschaftliches, Zeitgebundenes und überzeitlich Existentielles immer zu einem Ganzen verbunden sind und als solches analysiert werden müssen. Insofern wird auch das Schicksal des mittelalterlichen Judentums im Spiegel der Literatur und der bildenden Kunst noch eingehenderer Untersuchungen bedürfen. Frau Bremer hat mit ihrer Studie Historikern, Theologen und Kunsthistorikern, insbesondere mit ihren sorgfältigen Analysen der mittelalterlichen Passionsspielszenen, eine Bresche geschlagen, die nicht unbenutzt bleiben sollte.

P. Maser

Josef Nobel, THABOR. Aufsätze zu den Haftarot, 348 S., Zürich: Verlag Morascha 1984.

Diese Auslegungen sämtlicher Haftarot, also jener Abschnitte aus den Propheten, die zum Abschluss der Toralesung am Sabbat nach dem jeweiligen Wochenabschnitt gelesen werden, werden bedauerlicherweise ohne jedes erläuternde Vor- oder Nachwort abgedruckt. Zuerst sind sie 1898 erschienen. Zu jener Zeit wirkte Josef Nobel (1840-1917) als Klausrabbiner in Halberstadt und gehörte zu den angesehensten Predigern seiner Zeit. Seine orthodoxe Frömmigkeit war von schlichter und gemütvoller Art. In seinen Predigten finden sich zahlreiche populär-philosophische Elemente, biblische Bezugnahmen und – allerdings weniger oft – rabbinische Sentenzen. 1912 liess Nobel in Frankfurt/M. die «Bausteine zur jüdischen Homiletik» erscheinen, in denen er seine Predigttheorie darlegte. Wahrscheinlich gehörte er zu jenen Predigern, die mehr beim mündlichen Vortrag überzeugen als mit dem gedruckten Wort. Franz Rosenzweig und Ernst Simon haben Nobel rückhaltlos bewundert. In entscheidender Weise ist die Geistesart des Halberstädter Klausrabbiners durch Samson Rapahel Hirsch (1808-1888) geprägt worden. Hirsch strebte die Regeneration des Judentums durch konsequente Erziehung zur Tora an. Allen kritischen und reformerischen Ansätzen stand er, der seit 1851 als Rabbiner der orthodoxen «Israelitischen Religionsgesellschaft» in Frankfurt /

M. wirkte, strikt ablehnend gegenüber. Mit dieser Haltung wurde er zum überragenden geistigen Führer der Neu-Orthodoxie. 1902/12 erschienen seine «Gesammelten Schriften» in sechs Bänden in Frankfurt / M. Nobel hat sich diesem Lehrer stets verpflichtet gefühlt und «bezeichnete sich sein Leben lang stolz als "Hirsch-Forscher"» (J. Rosenheim, Ausgewählte Aufsätze 2, Frankfurt / M. 1930). Die Lektüre der Aufsätze Nobels ist für den mit der Gedankenwelt der Neo-Orthodoxie nicht vertrauten Leser nicht ganz einfach, werden doch z.B. hebräische Wendungen niemals übersetzt. Trotzdem lohnt sich die Begegnung mit diesen Auslegungen, die in die Worte ausklingen: «So wird sich auch uns die Pforte des Heils auftun, und es wird uns Erhörung werden, wenn wir uns auf unsere frommen Väter berufen dürfen und das Heiligtum unserer Väter auch uns ein Heiligtum ist». *P. Moser*

Rosen, Aharon, TAUSEND WORTE HEBRÄISCH, Achiasaf Publishing House 1980, zweite, neubearbeitete Auflage, 23,– DM.

Aufgrund der Möglichkeit von deutsch-israelischem Schüleraustausch, von Arbeitseinsätzen deutscher Jugendlicher in Kibbuzim und von Studienreisen nach Israel, die nach wie vor grossen Anklang finden, gibt es Interesse, Neuhebräisch zu lernen, um den geplanten Israelaufenthalt vorzubereiten. Da jedoch nur in wenigen Orten die Möglichkeit besteht, an Hebräischkursen teilzunehmen, gibt es die Nachfrage nach einem Hebräischlehrbuch für das Selbststudium. Ein solches ist das vorliegende Buch «Tausend Worte Hebräisch» von Aharon Rosen.

Das erklärte Ziel des Buches ist es, «in verhältnismässig kurzer Zeit die Kenntnisse (zu) vermitteln, ..., um eine einfache Unterhaltung auf Hebräisch führen und das punktierte Hebräisch fliessend lassen zu können» (S. 3, Vorwort) – gemäss dem Untertitel «Sprechen / Lesen / Schreiben», der auf dem Umschlag zu lesen ist.

Das Buch ist sowohl für Autodidakten als auch für Teilnehmer an Hebräischkursen gedacht. Es setzt keinerlei Vorkenntnisse voraus. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass es von vielen Theologiestudenten, die die Hebraicumsprüfung abgelegt haben, benutzt wird, um zusätlich zum Biblisch-Hebräisch die heutige Umgangssprache zu lernen.

Das Buch ist in 28 Lektionen gegliedert. Der ersten Lektion sind das Alphabet und Schreibübungen vorangestellt. Von Anfang an werden sowohl Quadrat- als auch Kursivschrift benutzt. Ohne Vorkenntnisse oder Erklärungen eines Lehrers sind die Schreibübungen von einem Anfänger kaum zu bewältigen, da die nötigen Erklärungen nicht gegeben werden. Die «Anmerkungen zum hebräischen Alphabet», die dem Alphabet vorangestellt sind, sind für diesen Zweck zu knapp gehalten. So erfährt der Anfänger weder, dass die hebräische Schrift von rechts nach links geschrieben wird, noch, dass die Vokalzeichen – vom Patah furtivum abgesehen – nach dem Konsonanten gesprochen
werden, zu dem sie gehören – um nur zwei Beispiele zu nennen.

Die einzelnen Lektionen sind in folgende Teile gegliedert: Haupttext, Vokabeln, grammatikalische Erklärungen und deutsche oder hebräische Übungstexte. Auf die letzte Lektion folgen die Lösungen für die Übungstexte, die am Ende der Lektionen stehen. Ein Vokabelverzeichnis bildet das Ende des Lehrbuches.

Abgesehen von etlichen Druckfehlern, die sich sowohl im hebräischen als auch im deutschen Text befinden, begegnen auch einige massive Fehler. So heisst es etwa auf Seite 35: «Das Eigenschaftswort (Adjektiv) hat kein Geschlecht». Hier muss es in der Klammer heissen: Adverb. Auf Seite 47 ist zu lesen: «Das Wort ʾet wird in Sätzen gebraucht, welche ein determiniertes Hauptwort als direktes Subjekt haben». Ganz

abgesehen davon, dass die nota accusativi nicht mit Segol (ä), sondern mit Sere (e) vokalisiert ist, wenn sie ohne Maqqeph (Bindestrich) begegnet, ist hier nicht «Subjekt», sondern «Akkusativ-Objekt» gemeint. Solche Fehler beeinträchtigen den Dienst, den dieses Buch leisten kann, da sie den Leser und Lernenden verunsichern. Daneben begegnen einige Ungenauigkeiten: So wird auf Seite 46 nur angegeben, dass der bestimmte Artikel aus einem He mit Pataḥ besteht. Es wird nicht gesagt, dass der erste Konsonant des determinierten Nomens durch ein Dagesch forte verdoppelt wird, sofern dies möglich ist.

Für Leser, die das Hebraicum haben, ist die Terminologie z.T. verwirrend. So werden sowohl Nominalendungen (S. 76) als auch Afformative (S. 105) als Suffixe bezeichnet, ein Ausdruck, der in Grammatiken des Biblisch-Hebräisch nur Verwendung findet, um die verkürzten Formen der Personalpronomina zu bezeichnen, die an Nomina, Präpositionen und Infinitiven gehängt werden können.

Lobenswert sind dagegen die gut aufgebauten Texte, die jeweils am Beginn einer Lektion stehen. Der Leser wird mit Redewendungen vertraut gemacht, die er in einer Unterhaltung direkt anwenden kann. Darüberhinaus hat er relativ schnell das Erfolgserlebnis, einen in sich geschlossenen Text in der neuen Sprache lesen und verstehen zu können.

Es wäre wünschenswert, wenn das Buch anlässlich einer Neuauflage überarbeitet und von den jetztigen Fehlern befreit würde.

H. Gossmann