Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 57 (2001)

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: 13.07.2025

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

Rezensionen

David Flusser, *Jesus*, rororo Monographien, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 2000 (= Rowohlts Monographien 50632), 22. Auflage, 160 S., kartoniert, ISBN 3-499-50632-7.

Der im vergangenen September in Jerusalem verstorbene Historiker und Neutestamentler David Flusser verfasste im Jahr 1968 für die Reihe der rororo Monographien eine Jesus-Biographie, die sowohl in ihrer Verbreitung als auch in ihrem Einfluss auf das allgemeine Jesus-Bild von grosser Bedeutung war. Die vorliegende Neuauflage stellt eine völlige Überarbeitung dar, ohne einschneidende sachliche Veränderungen zu bieten.

Flusser betont in allen Aspekten die Verwurzelung Jesu im Judentum. Dabei erliegt er freilich meines Erachtens vor allem öfter der Versuchung, nur das für historisch zu halten, was gut jüdisch ist, Abweichendes aber den Evangelisten zuzuschieben. Dazu treten methodisch äusserst problematische Rückübersetzungen ins Aramäische bzw. Hebräische. Dennoch handelt es sich bei diesem Buch um eine anregende Gesamtdarstellung.

Trotz aller Verwurzelung im Judentum betont Flusser immer wieder die Besonderheit Jesu. Der Nazarener unterschied sich vor allem darin von den Pharisäern – denen er nach Flusser in besonderer Weise nahe war –, dass er manchen zusätzlichen Schritt tat: Er radikalisierte das Liebesgebot, seine Verkündigung war „umstürzlerisch, subversiv" (S. 95), das Himmelreich betrachtete er als jetzt schon gegenwärtig. Nach Flusser bezeichnete sich Jesus in besonderer Weise als Sohn Gottes und als messianischer Menschensohn. Aber wie bei seiner Gesetzesinterpretation blieb er dabei im Rahmen dessen, was nach Flusser im Judentum möglich war, wobei sich der Verfasser, wo sich aus rabbinischen Texten keine Parallelen ergeben, vor allem an den Texten von Qumran orientiert.

Der Schlussteil des Buches ist dem Prozess Jesu gewidmet. Flusser versucht nicht, gegen die Quellen eine jüdische Beteiligung abzustreiten, hält die Pharisäer aber für unbeteiligt. Sie wären vielmehr nicht einverstanden gewesen mit der Auslieferung Jesu an die Römer (S. 61). Diese lastet Flusser einerseits den Sadduzäern an, die sich durch Jesu Tempelkritik bedroht fühlten, andererseits aber auch Pilatus, der als Opportunist dargestellt wird. Jesu Verhalten in diesen letzten Tagen – seine Provokation durch die „Tempelaustreibung", das Messiasbekenntnis vor der anklagenden Priesteraristokratie, das Schweigen vor Herodes und Pilatus – deutet Flusser so, dass Jesus wohl tatsächlich gehofft habe, er werde von den Toten auferstehen. Dass es später Erscheinungen des Gekreuzigten gegeben habe, hält Flusser auch für unbezweifelbar, ohne dies weiter auszuführen.

In summa erscheint Jesus in Flussers Deutung als Jude, der vom Selbstbewusstsein besonderer Gottesnähe so stark geprägt war, dass er sich als entscheidende Person im Kontext der Gottesherrschaft verstand. Dies ist mehr, als viele christliche Jesus-Forscher behaupten würden, und allein deshalb ist das Buch auch in der überarbeiteten Fassung weiterhin lesenswert. Die Ausstattung mit teilweise farbigen Bildern (leider schlecht be-

schrieben), Karten, Zeittafel und Register hebt den Wert dieser Jesus-Monographie. Auch wenn die Arbeit Flussers methodisch in alten Bahnen bleibt, werden gerade Menschen, die keine Fachexegeten sind, sich mit Gewinn auf diesem Weg dem historischen Jesus nähern können.

Markus Öhler

Heidy Zimmermann, *Tora und Shira. Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2000 (= Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft / Publications de la Societé Suisse de Musicologie Serie II, Volume 40), 442 S., ISBN 3-906758-42-7.

Der Musikbegriff des rabbinischen Judentums ist im Rahmen der üblichen fachwissenschaftlichen Abgrenzungen und mit Hilfe der in den Einzeldisziplinen geläufigen Kategorien schwer zu fassen. Eine im Grenzbereich von Judaistik und Musikwissenschaft, zugleich aber auch von Liturgiewissenschaft, Musikethnologie und biblischer Textgeschichte angesiedelte Dissertation an der Universität Basel, deren überarbeitete Fassung hier anzuzeigen ist, hat es sich daher zur Aufgabe gemacht, dem Verhältnis von *Tora* und *Shira* im klassischen Judentum auf interdisziplinäre Weise nachzugehen. Das erste Hauptkapitel des Buches von Heidy Zimmermann ist der allwöchentlichen Tora-Rezitation im Synagogengottesdienst gewidmet, die die Autorin als kulturelles Schlüsselritual versteht und vor dem Hintergrund eigener Feldforschung – vor allem akustisches Material, das, in Notenform verschriftet, teilweise in einem ausführlichen Anhang dargeboten wird – analysiert und interpretiert. Im zweiten Teil wird die Wirkungsgeschichte des biblischen Meeresliedes (Exodus 15) als des prototypischen *Liedes par excellence* nachgezeichnet, wobei sich ein teilweise erstaunlich anschauliches Bild von den Bedeutungen ergibt, die Gesang und Musik in der Vorstellungswelt der klassisch-jüdischen Texte zugeschrieben wurden.

Doch die Autorin geht weit über diese beiden exemplarischen Fallstudien hinaus. In ihrem einführenden historischen Teil hat sie Belege für die frühe Rezitationspraxis (z. B. Neh 8,4–8), Kantillation und Akzentzeichen (etwa das Vorkommen des Begriffs Te-ʾamim: bMeg 3a) in der frühjüdischen sowie rabbinischen und mittelalterlichen Literatur (etwa bei Raschi, aber auch bei Jehuda Halevi, durch dessen *Kuzari* das Lehnwort *musiqa* über das Arabische ins Hebräische eingegangen ist: S. 117–118) zusammengestellt. In sehr kenntnisreicher Weise diskutiert sie dabei die Frage, ob und inwieweit die genannten Stellen jeweils ein bereits existierendes Akzentsystem (und welches) voraussetzen. Besonders bemerkenswert sind Hinweise auf die in den frühen Texten anklingende synästhetische Dimension des Gotteswortes, die den Wohlklang der Rezitation mit dem Geschmacks- und Geruchssinn in Verbindung bringt. In diesem Sinne heisst es in einem Midrasch zum Hohenlied (CantR 4, 24): „Von Honigseim triefen deine Lippen, Braut, unter deiner Zunge ist Honig und Milch (Cant 4,11). Was bedeutet das? R. Elʾazar sagt: Jeder, der Worte der Tora öffentlich vorträgt und sie den Zuhörern nicht angenehm [ʾarevin; auch süss] sind, [. . .] dem wäre es besser, er hätte sie nicht gesagt“ (S. 97).

Im Kontext der historischen Erwägungen finden auch die Fragen nach dem wahrscheinlichen Einfluss der Karäer (S. 122–124) und dem der Koran-Rezitationen ihren Platz. Gerade der Vergleich mit dem Gotteswort der Muslime, das sich „als Text ungeachtet seiner Verschriftlichung erst im Vortrag [. . .] als Sprechakt vor den Hörern" realisiert (S. 127), kennzeichnet nach Zimmermann den für das Judentum spezifischen Verweischarakter der Mündlichkeit auf die Schriftlichkeit. Der gegenüber dem Judentum geringere Stellenwert der Schriftlichkeit im Islam kommt schon in der Tatsache zum Ausdruck, dass ein verbindlicher Koran-Text erst seit der Kairener Standardausgabe von 1923/24 zur Verfügung steht (S. 127) und für die Ausbildung zum professionellen Koran-Rezitator gerade blinde Kandidaten bevorzugt werden (S. 133) – eine im Judentum nach den religionsgesetzlichen Vorgaben bis in die Gegenwart unzulässige Option. Denn hier beruht das Konzept der Offenbarung auf einem konsistent überlieferten schriftlichen Text, der nach dem Schulchan Aruch *gelesen* werden muss, der allerdings zu seiner Lautwerdung der an den „vorliegenden Schrifttext gebundenen mündlichen Offenbarung" (S. 133) bedarf. Andererseits wird die Mündlichkeit auch im Judentum nicht durch die Schriftlichkeit aufgehoben; „vielmehr bleibt die mündliche Dimension ein essentieller Anteil des Textes [. . .]. Das Lesen- und Schreibenlernen geht einher mit dem Auswendiglernen, wobei kantillierende Rezitation das Memorieren unterstützt und den Text im Gedächtnis festigt" (S. 113).

Einem eigenen Abschnitt ist eine ausführliche Materialsammlung zur Geschichte der Erforschung des biblischen Akzent- und Kantillationssystems vorbehalten. Diese ist in sich so reichhaltig, dass sie Stoff für eine eigene Monographie böte. Es entsteht ein sehr viel bunteres Bild der althebräischen Akzente, als aus den aus dem 19. Jahrhundert überkommenen herkömmlichen Grammatiken aus der „Gründerzeit" der alttestamentlichen Bibelwissenschaft weithin bekannt ist: Angefangen mit Aharon Ben Ashers „Grammatik der Akzente" (*Sefer Diqduqe ha-Te'amim*) aus der ersten Hälfte der 10. Jahrhunderts, die die Namen der Akzente wiedergibt und als erste altüberlieferte Akzentregeln zusammenstellt, über Ja'qub al-Qirqisanis „Buch der Lichter und Wachttürme" (*Kitab al-anwar w-al maraqib*), einer karäischen Schrift aus dem 10. Jahrhundert mit Beispielen über die phonetischen Veränderungen des Hebräischen unter dem Einfluss des Arabischen im Jemen und des Griechischen in Byzanz, die die Überlegenheit des tiberianischen Aussprache- und Akzentsystems zu begründen sucht (S. 116), und, ein halbes Jahrtausend später, Johannes Reuchlins *De accentibus et orthographia linguae Hebraicae* (1518) mit Transkriptionen der Melodieführung, die das erste notierte und publizierte Zeugnis der mündlichen Überlieferung der Tora-Kantillation darstellen, bis schliesslich hin zu Abraham Z. Idelsohn, einem in Litauen ausgebildeten Kantor, der zugleich an deutschen Konservatorien studiert hatte und nach Reisen durch alle Mittelmeerländer bis nach Indien und in den Jemen eine zehnbändige Sammlung von Tondokumenten (*Hebräisch-orientalischer Melodienschatz*, 1914 – 1932) publizierte.

Es ist vor allem die neuere israelische Masora-Forschung, die auf den Reichtum dieses historischen Erbes hingewiesen hat. Der als Erforscher des Kodex Aleppo und zugleich als orthodoxer Bibelkritiker hervorgetretene Rabbiner Mordechai Breuer hat in seinen beiden grundlegenden Studien *Grammar of Biblical Accents* (Jerusalem 1957/58) und *Biblical Cantillation Signs* (Jerusalem 1989/90), die leider immer noch nur auf Hebräisch vorliegen, ein modernes Verständnis des Kantillationssystems vorgelegt. Dabei hat er vor allem die Auffassung begründet, die Akzente seien in erster Linie Melodiezeichen (Simane Negina) und erst in abgeleiteter, sekundärer Weise syntaktische Zeichen (Simane Pisuq;

S. 76–77). Diese Interpretation hängt eng mit der Einsicht zusammen, dass die Grammatik der Akzente keine zwingende Entsprechung zu der des Konsonantentextes darstellt, sondern, besonders in Zweifelsfällen, aufgrund der mündlichen Tradition eine bestimmte Interpretation auswählt und diese für die öffentliche Lesung als verbindliche Version festlegt. Diese Version, so Breuer, die sich als Teil der mündlichen Tora und damit theologisch-dogmatisch als „sinaitisch" versteht, gilt jedoch nur für die rituelle Lesung, nicht aber in jedem Fall für das Schriftstudium. Denn dort ist eine Situation gegeben, in der alle Bedeutungen, die Semantik und Syntax des Textes offenlassen, wieder möglich sind und die fixierte Interpretation, wie im Talmud immer wieder zu verfolgen, zum blossen Ausgangspunkt für eine Diskussion werden kann (S. 155). Umgekehrt heisst dies freilich, dass der durch das Kantillationssystem determinierte Text, wie er durch die Rezitationspraxis Gestalt gewinnt, in gewisser Hinsicht anderen als den üblichen philologischen Gesetzmässigkeiten gehorcht und für den musikwissenschaftlichen Zugang frei sein kann. Unter der Überschrift „Pragmatik und Performance der Torakantillation" (S. 167–224) gibt die Autorin anhand einer Vielzahl von – im übrigen vorzüglich formalisierten und daher leicht verständlichen – Beispielen eine Vorstellung davon, welche Wege der Textkonstitution und Texterklärung das biblische Akzentsystem weist.

Im Anhang des Bandes findet sich eine Tabelle zur Übertragung der in den 21 prosaischen Büchern der Hebräischen Bibel – in Unterscheidung zu den 3 poetischen Büchern („Sifre Emet": Hiob, Mischle, Psalmen; S. 109) – zur Verwendung kommenden Akzente in Notenschrift. Diese Übertragung geht davon aus, dass die Akzente beim Rezitator „bestimmte Vorstellungen über die Melodiebildung" (S. 194) auslösen. Dabei ist die Entsprechung von Akzentsetzung und Melodieführung allerdings nicht nur regional verschieden, sondern lässt, wie die Autorin durch den Vergleich unterschiedlicher Tonbandaufnahmen und die Befragung von Chazzanim erhoben hat, auch innerhalb eines Überlieferungsstrangs ein bestimmtes, andererseits aber doch auch begrenztes Spektrum von Variationen zu. Anhand dieser Tabelle und des masoretischen Textes der Biblia Hebraica lassen sich dann zwei Kantillationsbeispiele aus Gen 22,1–24, wie sie zur Lesung am für diesen Text vorgesehenen Sabbat sowie (in anderer Melodieführung!) am Neujahrstag vorgesehen sind, jeweils in einer nach dem vorherrschenden aschkenasischen Ritus in Israel praktizierten Fassung annäherungsweise nachvollziehen. Eine Tabelle zur Häufigkeit der Zuordnung der unterschiedlichen Konjunktive im Bibeltext, ein ausführliches Literatur-, Bibelstellen-, Personen- und Sachverzeichnis (leider nicht ohne Lücken) sowie ein hebräisches Glossar machen das Buch zu einem nützlichen Nachschlagewerk, das für viele, die mit der hebräischen Bibel umgehen, seinen Platz im Bücherschrank neben den einschlägigen Hilfsmitteln zur Textgeschichte und Textkritik finden wird.

Matthias Morgenstern

Siegfried Bergler, *Auf der Brücke der Begegnung. Christlich-jüdisches Verstehen nach 2000 Jahren*, Frankfurt a. M.: HAAG + HERRCHEN Verlag 2000, 316 S., ISBN 3-86137-936-8.

In 30 – überwiegend auf Vorträge und Essays zurückgehenden – Kapiteln gibt Bergler Einblick in sein Engagement im Bereich der Begegnung von Christen und Juden – und

seine Überlegungen zu (zentralen) Themen dieses weiten Feldes. Die Beiträge – darunter auch Predigten und Interpretationen von Gedichten Nelly Sachs' („O die Schornsteine", S. 130–137), Paul Celans („*Tenebrae*", S. 248–257) und Else Lasker-Schülers („Sulamith", S. 302–309) sind fünf Hauptteilen zugeordnet: I. „2000 Jahre ‚jüdischer' gegen ‚christlicher Jesus'", II. „2000 Jahre christlich-jüdische Vergegnung", III. „2000 Jahre jüdisches Selbstverständnis gegenüber christlichem Missverständnis", IV. „2000 Jahre jüdische Feste und ihre christlichen Gegenstücke" sowie V. „2000 Jahre *Erez Jisrael* gegenüber christlichen Ansprüchen". Die Kapitel bieten materialreich Basisinformationen (z. B. – sehr knapp – S. 55–62: Das Vaterunser als jüdisches Gebet, S. 141–151: Die jüdische Auslegung der hebräischen Bibel, S. 199–209: Das Heiligtum in der Zeit: Zur Bedeutung des Schabbat). Sie geben darüber hinaus zahlreiche Anregungen – und immer wieder Anlass zu Rückfragen an Details und Anfragen an theologische Aussagen. So z. B. wenn S. 29–30 im Kontext der Reflexion zum Judesein Jesu – weil dieser in Spannung und Konflikt zum Judentum seiner Zeit stand, darf er nach Bergler nicht in diesem aufgehen – mit Mk 2,27 argumentiert wird und Jesus als Antipode der Pharisäer erscheint (anders dann S. 83–84 und S. 207 mit Zitat aus bJoma 85b par.). Oder wenn Bergler in einer Predigt zu Dtn 6,4–9 das „Höre Israel" als „Lehrsatz" charakterisiert (S. 66), dem er das einen solchen überbietende, auf Glaubenspraxis zielende – christliche (?!) – Doppelgebot der Liebe gegenüberstellt. Die überzogene Polemik gegen die (!) feministische Theologie und gegen die (!) Friedensbewegung (vgl. S. 141) scheint angesichts des Titels der Sammlung ebenso verfehlt wie etwa der Satz „Diese Christus-zentrierte Sicht der hebräischen Bibel können *jedoch* Juden nicht teilen" (S. 154; Hervorhebung des Rezensenten) zumindest diskussionswürdig ist. – Denn auch Christen werden einer allein christozentrischen Lesweise des Alten Testaments nicht folgen können, wenn sie dessen „Eigenständigkeit" und seinen „Eigenwert" (dazu Bergler S. 143) nicht (erneut) preisgeben wollen. Ein Hinweis auf Entstehungszeit und Anlass der einzelnen Beiträge – besonders der Predigten – könnte zu einem konstruktiven Umgang mit auch sonst gelegentlich auffallenden Spannungen innerhalb der verschiedenen Beiträge verhelfen. Bedauerlicherweise wurde auf Belege von Zitaten (abgesehen von biblischen und rabbinischen Quellen), ein Literaturverzeichnis bzw. weiterführende Literaturangaben und Register vollständig verzichtet, was den Gebrauchswert der vielseitigen Sammlung nicht unerheblich einschränkt.

Ernst Michael Dörrfuß

Udo Kern (ed.), *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam*, Münster: Lit 2000 (= Rostocker Theologische Studien 5), 150 S., ISBN 3-8258-4863-9.

Der fünfte Band der Rostocker Theologischen Studien vereinigt sechs Beiträge, die im Zusammenhang mit einer Tagung der Luther-Akademie Sondershausen (Sachsen) im August 1999 in Berlin stehen. Die trialogische Thematik – das Gespräch zwischen den drei grossen Religionen – ist längst zur Selbstverständlichkeit geworden, wenngleich auch viele Themenkreise bis heute noch ihrer Bearbeitung harren. Eine Lücke im Trialog, im Verstehen der Religionen füreinander, versucht der Sammelband aus Rostock zu schliessen:

Die Autoren fragen nach dem Verständnis „des" Gesetzes in Judentum, Christentum und Islam und kommen in ihren Beiträgen zu vielversprechenden Ergebnissen, die es sich allemal lohnen würde weiterzuentwickeln. Der erste Beitrag ist dem Gesetzesverständnis im Judentum gewidmet, der letzte demjenigen im Islam; die vier anderen Beiträge beleuchten die unterschiedliche Gewichtung von „Gesetz" bei Paulus und im Protestantismus. Der Katholizismus bleibt – es hätte gesagt werden müssen weshalb – leider unberücksichtigt.

Karl E. Grözinger arbeitet überzeugend heraus, wie der Zwangscharakter des Gesetzes entschärft werden kann: „Das Gesetz kommt von Gott, Israel hat es frei gewählt" (S. 15). Die freiwillige Annahme des Gesetzes – und mithin die Königsherrschaft Gottes – ist *die* Grundlage für den jüdischen Glauben. Nur dort erscheint das Gesetz als Zwang, wo der Mensch mit dem Willen des Gesetzgebers nicht übereinstimmt. Zwei Eckpfeiler markieren das jüdische Gesetz: seine Gnadenhaftigkeit sowie seine sozialen, theologischen und utilitaristischen Implikationen; die Gebotserfüllung kommt letztlich dem Menschen als gesellschaftlichem Wesen stets selbst zugute.

Jens Schröters Beitrag fragt nach dem Gesetzesverständnis des Paulus im Galaterbrief, in dessen Zentrum die wichtige Frage steht, wie sich das Gesetz als Orientierungsrahmen für das jüdische Volk angesichts des sogenannten Christusereignisses (Schröter) neu definieren lässt. Die vermeintliche Starre und Unfreiheit des jüdischen Gesetzes („es macht nicht gerecht und stellt unter einen Fluch" – S. 46) wird nach Paulus, kurz gesagt, abgelöst durch die Verheissung, die dem Gesetz übergeordnet ist.

Martin Luthers Gesetzesverständnis legt nach Martin Seils den Akzent auf das Tun, ohne das Glaube nicht sein kann (S. 79). Ähnlich wie Paulus ist Luther der Ansicht, dass die „versklavende Macht" (S. 74) des Gesetzes durch Christus überwunden worden sei. Der Christ lebe sowohl unter dem Evangelium als auch unter dem Gesetz in einem Zugleich der Zeit des Gesetzes und der Zeit der Gnade (S. 75) und sei überdies mit freiem Willen und sittlicher Verantwortung ausgestattet.

Michael Trowitzsch diskutiert die aktuelle theologische Bedeutung des Gesetzes auf der Basis des paulinischen Gesetzes- sowie des heideggerschen Seins- und Zeitverständnisses und verweist auf eine im Glauben liegende handlungsorientierte Spiritualität, die vom Gesetz her zu verstehen ist (S. 97).

Nach Udo Kern ist Kierkegaards Gesetzesverständnis eng an die christliche Liebesauffassung gekoppelt. Nicht die weltliche Liebe, sondern die, die als Verhältnis zwischen Mensch-Gott-Mensch zu definieren ist, ist die echte, die wahre Liebe, die ein imperatives „Du sollst" enthält – gemäss Röm 13,10: „Liebe ist des Gesetzes Erfüllung".

Die Scharia, das islamische Gesetz (bestehend aus Gottes Wort [Koran] und den Sprüchen des Propheten [Sunna]), fordert – wie Christian Joachim Schäfer ausführt – vom gläubigen Muslim ein aktives Verbinden von Glauben und Handeln durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes bis auf den letzten Buchstaben. Der islamische Rechtsfindungsprozess nimmt sich wenig dynamisch aus, da nach der Schliessung des „Tores zur Rechtsfindung" im 9. Jahrhundert nach muslimischem Verständnis ein für allemal die Rechtsauslegung fixiert worden ist.

Wenn auch die Herangehensweise an die Gesetzesthematik bei den sechs Autoren, über die man in einem Anhang gern etwas erfahren hätte, ganz unterschiedlich ist, ja aufgrund ihrer fachlichen Ausrichtung auch sein muss, so kann indes ein gemeinsamer Nenner gefunden werden, der den konzisen und äusserst informativen Sammelband in

seinem Gesamtduktus prägt: Die Gesetzesdiskussion innerhalb einer Glaubensrichtung kann niemals und unter keinen Umständen ohne die Rückbindung an (einen) Gott erfolgen.

Yvonne Domhardt

JOACHIM VALENTIN / SASKIA WENDEL (ed.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, Leinen., 298 S., ISBN 3-89678-190-1.

Gibt es eine spezifisch jüdische Philosophie? Welche Rolle spielen jüdische Traditionen in der Philosophie des vergangenen Jahrhunderts? Was bedeutet jüdisches Denken vor dem Hintergrund des Holocaust und der Staatsgründung Israels? Die siebzehn Beiträge dieses Bandes gehen diesen Fragen nach, indem sie sich im Werk von ausgewählten Philosophinnen und Philosophen auf die Spurensuche nach „dem Jüdischen" begeben. Das Kriterium der jüdischen Identität der vorgestellten Autoren war dabei zum einen die jüdische Abstammung und frühe Prägung in einer Familie, zum andern, in inhaltlicher Hinsicht, wiederkehrende Denkformen (wie die Auseinandersetzung mit dem Bilderverbot und der Frage nach der Benennbarkeit Gottes, der mystisch-kabbalistische Symbolbegriff, das Problem des Exils, also die Bedrohung von Identität und Heimatlosigkeit sowie die rabbinische Hermeneutik), die auf einen gemeinsamen Traditionshintergrund schliessen lassen.

In diesem Rahmen sind lesenswerte Aufsätze entstanden: über Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, S. 32–50), zum Problem der Gnosis und des Messianismus bei Walter Benjamin (von Ottmar John, S. 51–68), zu Max Horkheimer (von Toni Tholen: „Denken als Exil", S. 69–85), Leo Strauss (von Christoph Lienkamp: „Im Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas", S. 100–116), Theodor W. Adorno und Jean-Francois Lyotard (von der Herausgeberin, S. 117–130.264–278), Hans Jonas (Christian Wiese, S. 131–147), Emmanuel Lévinas und Simone Weil (von Susanne Sandherr, S. 148–161.179–195), Hannah Arendt (von Claudia Althaus und Peter Neuhaus: „Kritik der Macht", S. 162–178), Vilém Flusser (von Ansgar Hillach, S. 214–230), Jacob Taubes (von Hans Martin Dober: „Kritische Theorie theologischer Methoden und Metaphern", S. 231–247); Richard Lowell Rubenstein (von Christoph Münz, S. 248–263) sowie schliesslich Jacques Derrida (von Joachim Valentin: „Der Talmud kennt mich. Jacques Derridas Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens", S. 179–295).

Hervorgehoben werden können an dieser Stelle nur zwei besonders bemerkenswerte Beiträge: In ungemein anregenden Überlegungen zu Gershom Scholem (S. 86–99) erörtert Andreas Kilcher das Problem einer möglichen spezifischen Dialektik von Kabbala und Moderne. Entgegen Scholems Eingangsthese in seinem Aufsatz über *Die letzten Kabbalisten in Deutschland* (1962/70) sei die jüdische Mystik seit der europäischen Aufklärung nämlich keineswegs abgestorben, sondern vielmehr in eine neue Phase literarischer Produktivität und gesellschaftlicher Wirksamkeit getreten. Somit stelle sich die Frage, ob und inwiefern die Kabbala erst unter den Bedingungen der Moderne ihre volle Bedeutung erlangen könne, insofern sie Denkfiguren wirksam mache, die – in historischer und philosophischer Beschreibung – gerade dem modernen Denken korrespondierten (S. 88).

Kilcher findet Belege solcher Korrespondenzen in signifikanten Scholem-Texten, die ihm die Aussage gestatten, der Autor habe seine gesamte wissenschaftlich-philologische Arbeit in einem tieferen Sinn „als Kabbala" verstanden (S. 91). Man könnte gegen derartige Formulierungen („die Quellenarbeit dieser Philologie wird im wörtlichen Sinne eine kabbalistische sein", S. 91) einwenden, dass sie im Grunde wenig über eine recht unverbindliche Metaphorik hinausreichen, deren leichte Rezeptierbarkeit in den deutschsprachigen Geisteswissenschaften über das Gebiet der Judaistik hinaus vielleicht sogar an die zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbreiteten „Bubereien" erinnert. Doch Kilcher bemerkt selbst, dass diese „Umdeutungen und Aktualisierungen" der Kabbala „an den Rändern seiner historiographischen Arbeiten" (S. 95), meist in seinen Briefen, geblieben seien. Auf einem anderen Blatt stünde die Konfrontation der Affinitätsthese nicht mit diesen oder anderen (vielleicht auch halb ironisch gemeinten) Aperçus aus dem Munde eines säkularisierten Gelehrten, sondern mit Amalgamierungen von Kabbala und neuzeitlichem Denken aus der Feder von praktizierenden Kabbalisten oder zumindest im rabbinischen Judentum verwurzelten Juden, vor denen die zünftige Philosophie etwas ratlos steht. Zu denken ist auch an explizit antimoderne Wendungen kabbalistischen Denkens im Werk neuzeitlicher Kabbalisten aus dem deutschen Kulturkreis (Hyle Wechsler, Pinchas Kohn, Raphael Breuer) oder an die zeitgenössische Kabbala des Chabad-Chassidismus und in der Bewegung der israelischen Siedler auf der Westbank im Gefolge des von Kilcher namhaft gemachten Rabbiners Abraham Isaac Kook (S. 96).

Didier Pollefeyts Nachzeichnung der Philosophie Emil L. Fackenheims (S. 196–213) will schliesslich ein Denken sichtbar machen, das sich im Horizont des Aufeinandertreffens „Athens" (der universalistischen Tradition des Philosophierens) und „Jerusalems" (der partikularen jüdischen Perspektive) der Konfrontation mit dem absolut Bösen aussetzt. Fackenheims Wegbeschreibung von der „Internalisierung" der Offenbarung in der deutschen idealistischen Philosophie (E. L. Fackenheim, *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, Bloomington 1967) über die bei den Hegel-Nachfolgern zu beobachtende Nivellierung des „Unterschiedes" zur Angst vor dem Endlichen, Nichtintegrierbaren, Ruhestörenden bis schliesslich zum alleinigen Akzeptieren des „Gleichen" und zum rassistischen „Ausschalten des Fremden", wie er in der nationalsozialistischen Ideologie kulminierte, lässt freilich viele Fragen offen. Will man den Holocaust philosophisch als „letzten Ausdruck [. . .] des modernen, noetischen Totalitätsdenkens" (S. 200) begreifen, so sollten, will man nicht selbst einer bedenklichen Totalisierung verfallen, allerdings Kontrollfragen angebracht sein. Eine von ihnen könnte lauten, wie sich die von Fackenheim für das jüdische Denken „nach Auschwitz" reklamierten „root-experiences" und „epoch-making events" (S. 201) in philosophischer Hinsicht eigentlich beispielsweise vom europäischen August-Erlebnis des Jahres 1914 unterscheiden. Anstelle einer kritischen Einordnung Fackenheims stehen beim Autor aber leider immer wieder pathetische Behauptungen, die den ethischen Anspruch durch gewollten Tiefsinn und Paradoxien untermauern sollen. So heisst es beispielsweise, nicht die Philosophie und Theologie, „sondern das jüdische Leben selbst" habe „eine Antwort [. . .] auf Auschwitz" gegeben (S. 206). Andererseits müsse der Philosoph „auf das Schweigen des Musselmann" (d. h. des KZ-Häftlings, „der bereits tot ist, während der noch lebt": S. 204–205) „hören". Gelegentliche stilistische Unsicherheiten lassen, wenn dies nicht der Übersetzung aus dem Niederländischen geschuldet ist, schliesslich etwas verworrene identifikatorische Prozesse vermuten: „Der absolute Protest ist in Auschwitz der einzige Platz, an dem ich [sic!] durch das befreiende Auftreten Gottes berührt werden kann und an dem der Gedanke erschlossen

werden kann, dass es etwas in dieser vollständigen Absurdität gibt, das den Tod erträglicher machen kann." Vollends fragwürdig wird der homiletische Ton, wenn er im Sinne eines schlechten Feuilletons (vgl. z. B. den Vergleich des angeblich „immanentistischen" Gottesbildes der Nazis zur postmodernen „New Age Bewegung", deren Defizit darin bestehe, dass sie sich weigere „Gott [. . .] in der Ethik, der Geschichte oder der Transzendenz" zu erleben; S. 209) zu einer Zeitkritik überleitet, die alles durcheinanderwirft.

Matthias Morgenstern

EZRA BENGERSHÔM, *Der Esel des Propheten. Eine Kulturgeschichte des jüdischen Humors*, Darmstadt: Primus Verlag 2000, XIII + 277 S., ISBN 3-89678-170-7.

Der Autor beginnt mit der Frage, wer bzw. was jüdisch, was jüdische Literatur, was jüdischer Humor ist. Dabei gesteht er, dass weder das, was Humor ist, noch das, was jüdisch ist, letztlich definierbar ist (S. 2). Als Ziel seines Werkes nennt er daher in Anlehnung an Sammy Gronemann, „ein Schlaglicht auf die Kuriosität des Judentums zu werfen: Das Jüdische am Humor mit den grossen Leitideen, die das jüdische Volk geprägt haben, im Zusammenhang zu sehen mit der Einzigartigkeit der Geschichte des jüdischen Volkes innerhalb der Geschichte der Menschheit" (S. 2). Dass die Besonderheit des jüdischen Humors aber nicht vereinfachend im Gegensatz zwischen Erwählungsglauben und geschichtlicher Realität gesehen werden darf, wird im Kapitel „Jüdischer Humor – Die Vielzahl der Erklärungen" gezeigt.

Humor sieht BenGershôm „in der Fähigkeit des Menschen, in fast allen seinen Lebensbezügen etwas Komisches zu entdecken, insbesondere in seiner eigenen Person". Dabei betont er, dass es nicht um das selbstzerstörerische Lachen geht, um das weltverneinende Verlachen des Daseins, sondern um die Bejahung des Lebens, die den Humor beflügelt (S. 15).

Die Abhandlung beschränkt sich auf den Humor, der in der Literatur dokumentiert und rezipiert ist. Die von ihm untersuchte komische Literatur teilt der Verfasser in zwei Gattungen: die Groteske und den Humor der Unterdrückten (S. 7). Unter Groteske versteht der Verfasser die Verarbeitung der Lebensangst allgemein mit andern Worten, die Reflexion über die Gegebenheiten der menschlichen Existenz. Im Gegensatz dazu ist mit dem Humor der Unterdrückten die Reaktion auf durch Menschen bewirkte – z. B. politische – Lebensbedrohung gemeint. Beide Literaturgattungen sind schon, wie sich BenGershôm aufzuzeigen bemüht, in der jüdischen Bibel präsent (S. 7). Entsprechend der nicht geradlinigen Entwicklung des jüdischen Humors werden die Kostproben nicht chronologisch angeordnet, sondern in thematischen Blöcken zusammengefasst. Auf diese Weise streift BenGershôm alle Epochen von der Antike über das Mittelalter und die Neuzeit bis zum Lachen nach der Schoah. Humorvolles in Bibel, Talmud, Midrasch und Sohar werden ebenso besprochen wie zahlreiche Werke einzelner Autoren verschiedener Zeiten und verschiedener kultureller Räume.

Neben dem menschlichen Humor wird Gottes Humor beleuchtet. In diesem Zusammenhang wird auch die beliebte und zu andern Zwecken oft zitierte Geschichte vom unreinen Ofen erzählt, in der Rabbi Eliezer durch Wunder seine Meinung beweisen will

(S. 134–135). Fazit der Geschichte ist diesmal jedoch nicht der Mehrheitsentscheid, sondern die Tatsache, dass die jüdische Tradition Gott Humor zuschreibt. Das Lachen des jüdischen Gottes unterscheidet sich darin vom Lachen anderer Götter, dass in der jüdischen Erzählung Gott mit seinen Geschöpfen lacht und nicht über sie. Diese These wird im Kapitel „Antipoden des jüdischen Humors" weiter ausgeführt, indem der Humor anderer Völker kurz umrissen wird.

Im Kapitel „Humor in Israel" zeigt BenGershôm die Entwicklung auf, die von der Doppelironie der Diaspora – die eigene Weltfremdheit und die Niedertracht der Unterdrücker – zum israelischen Humor führt. Das humorvolle bis ironische Spiel mit der alt-neuen Sprache in der Literatur des 20. Jahrhunderts kommt ebenso zu Wort wie der Spott über die trotz Staatsgründung ungelöste Identitätsfrage, über neue Einwanderer und israelisches Spiessbürgertum.

Abschliessend werden ausführlich Beispiele besprochen, die das Lachen während und nach der Schoah dokumentieren. Angefangen bei komischen Situationen, die sich in Holocaustbiographien finden über den trotzigen Aufschrei eines Ghettoliedes, das den Text eines alten Hochzeitliedes parodiert, bis zur bitteren Satire „Nächstes Jahr in Auschwitz" von Lionel Marek, deren Aufschrei auch auf Unverständnis stiess. Dabei unterscheidet sich die groteske Literatur der Moderne nach BenGershôm vom Humor der Unterdrückten dadurch, dass sie sowohl dem Glauben an Gott als auch einem „nichtreligiösen humanistischen Glauben" entspringen kann (S. 239). Am Ende kommt der Autor auf seine Eingangsfrage zurück, indem er feststellt, dass es schwierig, bisweilen unmöglich ist, eine Grenze zwischen der Darstellung des Absurden in der menschlichen Existenz und dem zweifach Absurden in der Existenz des jüdischen Volkes zu ziehen (S. 240). Überzeugend zeigt der Autor dabei, dass die humorvolle Auseinandersetzung mit der menschlichen und im speziellen Fall mit der jüdischen Existenz schon in der Bibel angelegt ist. Die Beispiele belegen, dass die Fähigkeit, die eigene Situation mit etwas Abstand zu betrachten, nicht erst durch die Emanzipation möglich wurde.

Durch die thematische Zusammenstellung der Beispiele werden einzelne Literaturgattungen mehrmals behandelt, was unter anderem die Bezugnahme auf die allgemeine Geistesgeschichte und den Vergleich mit Merkmalen einzelner Epochen erschwert. Die Abhandlung, die in Anspruch nimmt, eine Kulturgeschichte zu sein, nicht blosse Anthologie, verliert dadurch an Stringenz. Einerseits erhebt der Autor den Anspruch, in seinen Ausführungen „die gesamte jüdische Literatur von ihren Anfängen bis heute ins Auge zu fassen" (S. 3), andererseits unterliegt er der Notwendigkeit, nur eine Auswahl besprechen zu können, und dieses Missverhältnis erweist sich denn als problematisch, was im Nachwort auch angesprochen wird. Der im Vorwort angestrebte Vergleich mit dem Humor anderer Kulturen wird allerdings so kurz abgehandelt, dass er unbefriedigend ist.

Wer die zitierten Beispiele im Original nachlesen möchte, vermisst durchgehende Quellenangaben. Während religionsgeschichtliche und andere Fachausdrücke vorausgesetzt werden, wird viel Wert darauf gelegt, hebräische respektive jüdische Namen, Schreibweisen und Traditionen zu erklären. Fraglich ist, ob den Durchschnittslesenden ein Dienst erwiesen ist, wenn ihnen die teilweise ohnehin unvertraute Welt der hebräischen Bibel und Traditionsliteratur nicht mit den allgemein gebräuchlichen Namen und Bezeichnungen vorgestellt wird.

Wer jedoch diese Erschwerungen mit Humor nimmt, hat bei der Lektüre trotzdem einiges zu schmunzeln und gewinnt einen Einblick in die Vielfalt und Vielschichtigkeit jüdischen Humors. Auch Interessierte, die schon eine Vorstellung Von jüdischer Tradi-

tionsliteratur mitbringen, finden beispielsweise in den witzigen Gedichten von Ibn Esra neue Aspekte der altbekannten Schriften und Autoren. Auf alle Fälle zeigt BenGershôm, dass jüdischer Humor nicht nur im bekannten jüdischen Witz zu finden ist. Sein Werk ist deshalb eine wesentliche Ergänzung zu all den Anthologien, die den jüdischen Humor auf den jüdischen Witz verengen.

Olivia Franz-Klauser

Marianne Wallach-Faller, *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen*, herausgegeben von Doris Brodbeck und Yvonne Domhardt, Zürich: Chronos 2000, 272 S., ISBN 3-905313-65-0.

Der Band von ausgewählten Vorträgen und kleinen Schriften der jüdischen Feministin Marianne Wallach-Faller ist posthum, drei Jahre nach ihrem Tod erschienen. Marianne Wallach wurde 1942 in Zürich geboren, schloss ihr Germanistik-Studium mit einer Dissertation zu einem alemannischen Psalter aus dem 14. Jahrhundert ab und arbeitete am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich. Anfang der achtziger Jahre begann sich Marianne Wallach intensiv mit Fragen jüdisch-feministischer Identität auseinanderzusetzen, und so entstand in den letzten zehn Jahren ihres Lebens ein erstaunlich umfangreiches Werk zur Thematik der Frau im Judentum. Die feministische Autorin führt so die Kette bedeutender jüdischer Feministinnen wie Bertha Pappenheim, Margarete Susman, Elizabeth Koltun, Pnina Navè Levinson oder Judith Plaskow weiter.

Die Herausgeberinnen der Schriften von Marianne Wallach-Faller, Doris Brodbeck und Yvonne Domhardt, haben in umsichtiger Arbeit einen repräsentativen Ausschnitt aus dem Nachlass zusammengestellt, welcher verschiedene feministische Aspekte des Judentums umreisst: den jüdisch-christlichen Dialog im Hinblick auf anfängliche Antijudaismen im christlichen Feminismus, die Stellung der Frau im Judentum, jüdisch-feministische Liturgien, allgemeine biblische Themen aus Frauensicht, Referate zu biblischen Frauengestalten sowie Auslegungen zum Wochenabschnitt der Tora, feministisch gelesen.

Durch diesen vielfältigen Querschnitt führt wie ein Leitmotiv die Figur der biblischen Mirjam, der Schwester Moses, mit der sich Marianne Wallach – nicht zuletzt aufgrund ihres Namens – stark identifiziert hat. Die rabbinischen Texte zur Prophetin Mirjam – von der die Tora zwar nur spärlich berichtet, aber dennoch eine bedeutende Persönlichkeit ahnen lässt – stellen ein Mittel dar, Erinnerung und Tradition neu zu prägen, das heisst die Vergangenheit jüdischer Frauen zu rekonstruieren, um Bilder weiblicher jüdischer Identität und Formen feministisch jüdischer Liturgie zu schaffen. Die nachbiblischen Midraschim zu Mirjam mit dem neu entworfenen Motiv des Mirjam-Brunnens bieten sich geradezu an, die Liturgie namentlich der Pessach-Haggadah feministisch umzuschreiben; und so wundert es kaum, wenn dem traditionellen Elija-Becher am Seder-Abend nun neu auch ein Mirjamsbecher hinzugefügt wird.

Nicht ganz eingefleischte Feministinnen mögen den liturgischen Neuerungen wohl nicht immer uneingeschränkt folgen können, so wenn beispielsweise im Segensspruch über die Schabbatlichter die Schechina als Göttin angesprochen wird, und manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die feministische Lektüre die biblischen Texte allzu stark verzerrt. Dennoch können auch kritische Leser in Marianne Wallachs

Vorträgen einige Perlen entdecken, insbesondere dort, wo sie selten rezipierte rabbinische Texte neu belebt, so etwa den Midrasch, welcher Saras und Rebekkas Zelt als Vorbilder für den späteren Tempel darstellt, oder den Midrasch der Ascher-Tochter Serach, die (in der Hebräischen Bibel nur gerade in Gen 46,17 genealogisch erwähnt) rabbinisch zu einer begnadeten Harfenspielerin avanciert, ihrem Grossvater, dem Erzvater Jakob, auf liebevolle Art davon Kunde gibt, dass Joseph noch am Leben sei – ein sehr schönes Beispiel dafür, wie die jüdischen Weisen durchaus auch äusserst sensibel in das Herz von Frauen schauen konnten.

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Ralph Bisschops / James Francis (ed.), *Metaphor, Canon and Community. Jewish, Christian and Islamic approaches*, Bern, Berlin et al.: Peter Lang 1999 (= Religions and Discourse 1), 307 S., ISBN 3-906762-40-8.

Der vorliegende Band versammelt eine Reihe von individuellen Beiträgen. Es verbindet sie nicht nur, dass sie allesamt interessant zu lesen sind. Vielmehr spiegelt sich in ihnen auf unterschiedliche Weise die Konstellation von Begriffen, die die Herausgeber mit dem Titel dieser Sammlung benannt haben. In den dokumentierten jüdischen, christlichen und islamischen Perspektiven vollzieht sich diese Spiegelung allerdings nicht in der gleichen Weise. Schon was man unter einer Metapher verstehen soll, wird keineswegs immer homolog aufgefasst. Und ihr Verständnis trägt vor dem Hintergrund eines festgelegten Textbestandes je und je eine bestimmte Kontur. Wird die unterschiedlich begriffene Metapher nun schliesslich mit den anderen beiden Leitbegriffen in eine Konstellation gebracht, so tritt diese selbst verschieden in den Blick. Als eine Konstellation ermöglicht sie aber so viel Gemeinsamkeit, dass jeweils über die semantische Bedeutung der Metapher hinaus auch ihr pragmatischer Gebrauch betroffen ist, und das zumeist nicht als ein bloss zur Erhebung der „richtigen" Bedeutung hinzutretendes, sondern für die Konstellation von Gemeinde, Kanon und Metapher konstitutives Moment. Dennoch verbleibende Unterschiede werden im vorliegenden Sammelband als solche belassen, ohne dass ein zusammenfassender Harmonisierungsversuch unternommen würde. Somit ist einer Voraussetzung für ein Religionsgespräch Rechnung getragen, dass dessen Teilnehmer die Besonderheiten in der Auslegungsgeschichte ihrer Tradition nicht verleugnen. Diese Differenz ist aber kein Anlass zur gegenseitigen Indifferenz, sondern im Gegenteil zu einer Dialogizität, in der der Andere der andere bleibt und doch etwas Wichtiges zu sagen hat.

Die 15 Beiträge können hier nicht alle zu Wort kommen. Einige scheinen mir aber besonders prägnant die mit dem Zusammenhang der Leitbegriffe sich stellende Problematik zu präzisieren. Für Ralph Bisschops (S. 284–307) tritt die Metapher vor allem als Figur der Umdeutung von „Werten" und „Pflichten" in den Blick. So ist etwa im Zusammenhang der Überlieferung des Tanach aus der Beschneidung eine „Beschneidung der Herzen" (Dtn 10,16) geworden. Ein für den Kommunikationszusammenhang zwischen Kanon und Gemeinde relevantes Problem besteht nun darin, ob die Funktion eines derart kreativen Gebrauchs der Metapher sich in einer Erweiterung ihrer Bedeutung erschöpft oder eine Bedeutungsverschiebung impliziert. Im zweiten Fall bereitet die Bedeutungsverschiebung eine Transformation der Sache und mit ihr des religiös fundierenden Rituals

vor: an der Frage, ob die Beschneidung des Herzens als die wahrere, eigentlichere Bedeutung verstanden wird, der gegenüber die der Vorhaut als uneigentlich und weniger bindend erscheint, hängt nicht nur ein nachvollziehendes Verständnis der Geburt des Christentums aus dem Geist des Judentums. An der Bedeutungsverschiebung macht sich auch ein Urteil darüber fest, welche Reform das neuzeitliche Judentum verträgt, um sich im Wandel selbst treu bleiben zu können. Bisschops arbeitet diese Frage nun am Beispiel von Leben und Werk Samuel Holdheims aus, der für ein „metaphorisch" die Bedeutung des Rituals verinnerlichendes (und so auf eine neue Erfahrung bezogenes) Denken steht, das die Transformation kanonisch festgelegter Gegenstände um einer zeitgemässen Lebensform der religiösen Gemeinschaft willen im 19. Jahrhundert vorangetrieben hat. Wie angreifbar er dadurch bei seinen Zeitgenossen wurde, zeigt die Meinung von Heinrich Graetz, seit Paulus habe das Judentum keinen solchen „inneren Feind" gehabt wie Holdheim (S. 306 Anm.).

Die kreative Potenz von Metaphern und ihrem Gebrauch hat auch Martin Pöttner in seiner Interpretation der Worte vom „Salz der Erde" und vom „Licht der Welt" in der Bergpredigt herausgearbeitet (S. 38–60). Was er unter einer „kreativen Metapher" (S. 46ff.) versteht, macht er in kritischer Auseinandersetzung mit dem auf Analogieverhältnissen basierenden Metaphernbegriff des Aristoteles deutlich. Erst wenn man dieses Verständnis sprechakttheoretisch (und mit den theoretischen Mitteln der Semiotik) erweitert habe, könnten die „Metaphern universaler Liebe" in der Bergpredigt zureichend nachvollzogen werden. Gezeigt wird das auch für einen Satz, dass die christliche Gemeinde in Korinth des Apostels „Brief" (II Kor 3,2a) sei. Pöttners Argumentation zielt nun unter anderem darauf ab zu zeigen, dass man Matthäus, der der Gefahr einer antijüdischen Darstellung an anderer Stelle erlegen ist, diesen Vorwurf hinsichtlich der Bergpredigt nicht machen kann. Es ist die Leistung der dort leitenden „kreativen Metaphern", derart problematische Tendenzen dieses Evangeliums zu korrigieren, wenn nicht gar in einem weiten Deutungsmuster aufzuheben.

Dass man aber konträr zu diesem innovativen Verständnis von Metaphern ihren nützlichen Gebrauch für das Selbstverständnis einer religiösen Gemeinschaft auch problematisieren kann, macht Berel Dov Lerner deutlich (S. 233–241). Seine für die Tragweite der Metaphorologie überhaupt weit reichende These lautet: der Literalsinn biblischer Texte kann den theologisch wirksam gewordenen und auf den sozio-politischen Bereich verweisenden Wurzel-Metaphern „Herr" und „König" gegenüber eine emanzipatorische Funktion ausüben. Wenn man nämlich Gott als König bezeichnet und aus dieser Bezeichnung ein göttliches Recht der Könige ableitet, komme eine unterdrückende Funktion der Metapher zum Tragen. Gegen derartige Missverständnisse im Metapherngebrauch macht Lerner nun den biblischen Literalsinn als kritische Potenz mobil: Gideon (Jdc 8,22–23) und Samuel (I Sam 8,7) sprechen nicht metaphorisch, sondern im Wortsinn von Gott als dem König und schaffen eben so eine befreiende Distanz zu einem idolatrischen Verständnis der monarchischen Herrschaftsform (S. 235). Dass weiterhin Gottes Anspruch bezeugt ist, im Wortsinn Herr des jüdischen Volkes zu sein (S. 237), begründet die religiöse Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen der Verknechtung anderer Menschen. Bezieht man die Kritik am monopolistischen Besitzverhältnissen noch mit ein, so kann man sagen: Lerner hat die drei wesentlichen Motive des Exodus-Motivs herausgearbeitet. Darüberhinaus begrenzt sein Beitrag auch die Tragweite des metaphorologischen Deutungsschemas. Wird Wirklichkeit durch das – rhetorisch – auf die aktuelle Kommunikationssituation bezogene Spiel der Bedeutung konstituiert, so dass man sagen könnte: alles ist metaphorisch? Oder

ist eine (durch das biblische „so spricht der Herr" bezeugte) Wirklichkeitskonstitution anzunehmen, die dem Metapherngebrauch noch vorhergeht und ihn zu kontrollieren vermag? Ein derart eindeutiger Sinn ist etwa angedeutet durch das nur in Gen 1,1 vorkommende Verb *brʾ*, das für das göttliche Schaffen reserviert ist (S. 228; vgl. 14–15).

Die von Lerner aufgeworfene Frage reicht in die Tiefe des Verständnisses einer jeden konstitutiv auf ihre historischen Wurzeln bezogenen Religion; sie verweist auf die Begründung ihres Wahrheitsanspruchs. Es wäre allerdings ein fundamentalistisches Missverständnis, eine derartige Eindeutigkeit auf eine undialektische Weise im Literalsinn eines Textes finden zu wollen. Dass gerade die biblischen Texte von der Eindeutigkeit göttlicher Zuwendung zum Menschen nur in – metaphorisch ermöglichten – Differenzverhältnissen handeln, ist mit Robert L. Platzners Deutung der literarischen Vernetzung der grossen Theophanien des Tanach (Ex 3; 33; I Reg 19; Ez 1,22–28) als einer erst später von Saadia Gaon und Maimonides theoretisch eingeholten Selbstreflexivität nachzuvollziehen (S. 29–37).

Dem Spannungsverhältnis zwischen den Extremen einer arbiträren Interpretation der Heiligen Schrift des Islam auf der einen und einer Buchstabentreue auf der anderen Seite ist Mehmet S. Aydin am Beispiel von Al-Ghazalis Koran-Hermeneutik nachgegangen (S. 242–256). In einem erkenntnistheoretischen und kommunikationspragmatischen Zugang macht Recai Dogan deutlich, dass auch der Koran allegorisch bzw. metaphorisch verstanden werden muss (S. 162–179). Denn Ideen, die in den von uns empirisch gewonnenen Apperzeptionen keine Entsprechung haben (wie etwa die des Göttlichen, Unendlichen), können weder anders erkannt noch kommuniziert werden als auf dem Weg geliehener Bilder aus diesen primären Erfahrungen (S. 166).

Hans Martin Dober

Kalman P. Bland, *The Artless Jew. Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press 2000, XI + 233 S., gr. 8°, ISBN 0-691-01043-9.

Bedeutung und Tragweite des sogenannten Bilderverbotes sind unendlich oft schon diskutiert worden. Nur allzu oft wird dabei davon ausgegangen, dass der jüdischen Tradition Bilderfeindlichkeit zu eigen ist; jedenfalls wird ihr, wenn schon kein durchgängig ablehnendes, ikonoklastisches, so doch zumindest ein gebrochenes Verhältnis zur figürlichen Darstellung unterstellt. Diese Unterstellung aber ist es, die der Autor hier infrage stellt und problematisieren möchte (S. 5). Vielleicht hätte er sein Buch besser *Artless Jew?* titulieren sollen; dann hätte er zugleich die Richtung seiner Argumentation angezeigt. Dabei geht es ihm zuerst darum, die Herkunft der Idee vom *Jewish aniconism* aufzuspüren.

In einer beeindruckenden *tour de force* zunächst durch die jüdische wie nichtjüdische „germanophone" Geistesgeschichte des 18. bis 20 Jahrhunderts (S. 13–36) und sodann durch ihr „anglo-amerikanisches" Echo (S. 37–58) zeigt Bland, dass die modernen Deutungen des Bilderverbotes weit mehr von Kants Vorstellung vom „anikonischen mosaischen Gesetz" (S. 15) beeinflusst waren und aus zeitgenössischem jüdischen Selbstverständnis resultierten, mithin mehr über ihr und ihrer Zeit Verhältnis zur figürlichen Darstellung aussagen, als dass sie als Interpretation im Sinne historisch-kritischer Forschung

genommen werden könnten. Denn spätestens am Ende des 19. Jahrhunderts war der „premodern consensus" (S. 59–70), der im biblischen Bilderverbot allein das Verbot des Kultbildes sah, aufgekündigt worden und „Judaism was generally understood to be aniconic by Jew and Gentile alike" (S. 69). Selbst M. Buber und D. Kaufmann müssen sich sagen lassen, im Hinblick auf ihre Deutung des Bilderverbotes und seiner Auslegungsgeschichte „Opfer des Zeitgeistes" geworden und zeitgenössischer jüdischer Identität verhaftet gewesen zu sein (S. 73–74). Denn – und hier unternimmt Verfasser eine zweite *tour de force*, diesmal durch die mittelalterliche jüdisch-arabisch-islmaische Geistesgeschichte – das mittelalterliche Judentum war alles andere als bilderfeindlich eingestellt, und es mangelte ihm auch nicht an einer „appreciation for the visual arts" (S. 90). Die Ästhetik Mose ben Maimons und anderer mittelalterlicher Religionsphilosophen und deren Wirkungsgeschichte (S. 92–108) belegt dies ebenso wie die zahlreichen Reise- und Pilgerberichte, in denen sich immer wieder Zeugnisse der Bewunderung von Bau- und Kunstwerken etc. finden (S. 109–140). Jehuda ha-Lewi konnte selbst noch das *goldene Kalb* als Kunstwerk erklären, als *qibla*, als ein „object [. . .] that spatially oriented worshippers to God alone", deuten (S. 130–131). Wie Bland wieder und wieder betont, zeigt eine unvoreingenomme Lektüre der mittelalterlichen philosophischen Werke sowie Pilger- und Reiseberichte, dass „medieval Jews were neither iconoclasts nor indifferent to visual experience" (S. 116–117). In dieser Hinsicht unterschieden sich auch die grossen Bibelexegeten und Talmudisten (S. 141–153) nicht von ihnen. Zwar haben sie nicht zuletzt in ihrer Auseinandersetzung mit christlicher Kunst und Heiligenverehrung in ihren Codices eine scharfe Demarkationslinie zwischen Kunst und Idololatrie (*ʿavoda zara*) gezogen, dies hat sie aber nicht daran gehindert, dass sie „kept the scales of rabbinic law heavily weighted in favor of the production and utilization of a vast array of paintings, sculptures, decorations, and architectural forms" (S. 152).

Blands Buch ist eine ebenso faszinierende wie nachgerade spannende Lektüre, die gleichermassen von profunder Kenntnis der jüdischen und nichtjüdischen Geistesgeschichte und souveränem Umgang mit den insbesondere mittelalterlichen Quellen zeugt. Getreu seinem Credo als Historiker, ist Verfasser, auf umfangreiche Literaturrecherchen gestützt (Bibliographie S. 201–228), den historiographischen wie interpretatorischen Stereotypen in Deutung und Auslegung(sgeschichte) des Bilderverbotes auf den Leib gerückt, und gelungen ist ihm am Ende, ein scheinbar altbekanntes, längst erforschtes Thema plötzlich in völlig neuem Licht erscheinen zu lassen, das zu weiteren Studien anregt.

Stefan Schreiner

Maria Kühn-Ludewig, *Johannes Pohl (1904–1960) – Judaist und Bibliothekar im Dienste Rosenbergs. Eine biographische Dokumentation*, Hannover: Laurentius Verlag 2000 (= Kleine Historische Reihe 10), 334 S., gr. 8°, ISBN 3-931614-10-7.

Aus gut bürgerlichem, katholischem Kölner Hause stammend, hatte Johannes Pohl zunächst Theologie (1922 – 1927) studiert, bevor er nach dem Vikariat (1927 – 1929) seine Studien am päpstlichen Bibelinstitut in Rom (1929 – 1931) fortsetzte und schliesslich als Stipendiat der Görres-Gesellschaft mit dem Studium der Judaistik in Jerusalem (1931 –

1934) krönte (S. 11–56). Nach seiner Rückkehr nach Deutschland heiratete er und begann eine zweite Ausbildung und anschliessende Tätigkeit als Bibliothekar an der Preussischen Staatsbibliothek (1934 – 1941). Während ihm die Berliner Universität 1937 einen Forschungsantrag, mit dem er sich als Fachmann für die „jüdische Frage" im nationalsozialistischen Sinne profilieren wollte, ablehnte, empfahl er sich damit dem sogenannten Amt Rosenberg, das von 1941 – 1945 dann sein Arbeitgeber werden sollte (S. 57–129). In Rosenbergs „Institut zur Erforschung der Judenfrage" (IEJ) in Frankfurt/M. avancierte er alsbald zu dessen „Fachmann für Talmud, jüdische Bücher und antisemitische Propaganda" (S. 133–269). In dieser Eigenschaft war er neben eigenen Veröffentlichungen vor allem damit befasst, in den einstigen jüdischen Zentren im von Nazi-Deutschland besetzten Mittel-, Süd- und Ost-Europa aus konfiszierten jüdischen Bibliotheken all das auszusondern, was es im Sinne des IEJ wert war, aufbewahrt und nach Frankfurt deportiert zu werden. War 1941 Thessaloniki sein wichtigstes Reiseziel, sollte es ein Jahr später Wilna werden, wo sich der „Einsatzstab Reichleiter Rosenberg" (ERR) im Gebäude des YIVO einquartiert hatte, um nur diese zwei seiner verschiedenen Stationen zu nennen. Nach dem Krieg figurierte Pohl als „Bibliothekar" zunächst in Frankfurt/M. und in Köln, schrieb nebenbei wie eh und je, unter anderem in „Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart", verbrachte einige Jahre im Trapistenkloster Maria Wald (Rückkehr und Aufnahme in den Schoss der Kirche waren ihm besonders wichtig), bevor er 1953/54 eine Anstellung als „Verlagslektor" beim Wiesbadener Franz Steiner Verlag fand, die er bis zu seinem Tod innehatte (S. 271–286).

Obwohl er ohne Zweifel zu denen gehört hatte, die Max Weinreich einst mit Recht „Hitler's Professors" (dies zugleich der Titel seines diesbezüglichen 1946 in New York erschienenen Buches) genannt hat, ist Johannes Pohl ungeschoren davongekommen. Die Lebensgeschichte dieses Mannes, dessen zweifelhafte Karriere auf ihre Weise Zeugnis für Gewissenlosigkeit, Perfidität und Missbrauch der Wissenschaft gleichermassen ist, in aller nur wünschenswerten Ausführlichkeit in Wort und zum Teil auch Bild dokumentiert zu haben, ist das Verdienst von M. Kühn-Ludewig, der man für die ihrem Buch zugrunde liegenden emsigen Recherchen nur dankbar sein kann.

Stefan Schreiner