Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 61 (2005)

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: 03.07.2025

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

Rezensionen

SCHMITZ, BARBARA, *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 2004 (= Herders Biblische Studien 40), X + 543 S., gebunden, (E) 65,--; Sfr 111,--; ISBN 3-451-28304-2.

Die Enthauptung des Feldherrn Holofernes durch die jungfräuliche Witwe Judit aus Betulia gehört zu den bekanntesten und in der abendländischen Kunst am häufigsten rezipierten Szenen der frühjüdischen Literatur. Freilich ist die Judit-Figur in der geläufigen Perspektive meist zu einer männermordenden *femme fatale* und die ihr gewidmete Erzählung zu einer Sex-and-Crime-Geschichte geworden. Grundentscheidung der vorliegenden Studie ist daher, nicht den herkömmlichen Analysen des Buches zu folgen, die den narrativen Aufbau seiner Handlung zugrunde legen, sondern statt dessen von den in ihm enthaltenen sechs programmatischen Reden auszugehen, um das *theologische* Profil der Erzählung zu erheben.

Es handelt sich dabei um die Rede des Königs Nabuchodonosor (Jdt 2,5–13), die dialogische Auseinandersetzung zwischen Holofernes und dem Ammoniter Achior mit dessen geschichtstheologischem Rückblick und Ausblick (Jdt 5,1–6,9), die Konfrontation zwischen Judit und den Ältesten von Betulia mitsamt der ausführlichen Rede der Heldin (Jdt 8,11–36), Judits Gebet (Jdt 9,1–14), das Gespräch zwischen Holofernes und seiner Gefangenen (Jdt 11,1–23) sowie schliesslich das die Handlung abschliessend zusammenfassende und deutende Gebet der Heldin (Jdt 16,1–17).

Diese sechs „Sprechhandlungen" werden zunächst in ihren narrativen Kontext gestellt und dann einer ausführlichen sprachlichen, traditionsgeschichtlichen und redaktionellen Analyse unterzogen. Dabei kommen Beobachtungen im Hinblick auf die antike Rhetorik (die Rede Achiors: S. 57–117) ebenso zum Tragen wie Querverweise auf andere Texte der frühjüdischen und griechischen Literatur, etwa (ausgehend von Jdt 9,2–3) die unterschiedlichen Interpretationen der Dina-Geschichte (Gen 34) unter anderem im Testament der zwölf Patriarchen und im Jubiläenbuch. Eine besondere Rolle für die Interpretation des gesamten Buches spielen ferner die Historien des Herodot, an die – nach Darstellung der Autorin – Judits Kranz aus Olivenzweigen erinnert, der dem Siegespreis der Agonen in Olympia nachgestaltet sei (Jdt 15,12–13: S. 356) und „zugleich die Siegesfeiern Alexanders nach dessen Indienfeldzug" aktualisiere (S. 452). So ergibt sich das Bild einer ursprünglich *auf griechisch* entstandenen und in den Kontext seiner hellenistischen Umwelt gehörenden Erzählung (S. 469).

Die Heldin des Buches versteht Schmitz als „das Paradigma einer weisheitstheologischen Lehrerin und Beterin" (S. 474), deren „weisheitstheologische Reflexion" zu einer „theologische[n] Handlungsstrukturierung" geführt habe (S. 479) – so die etwas euphemistisch klingende Umschreibung dessen, was – der methodischen Grundentscheidung entsprechend – in den Kapiteln 12–15 (der Mord an Holofernes!) unexegesiert

bleibt. Doch so verständlich und sympathisch die Reaktion der Verfasserin auf die üblichen Trivialisierungen und Verballhornungen des Stoffes auch sein mag – ihren Bemühungen eignet gelegentlich etwas Apologetisches. So heisst es im Hinblick auf den abschliessenden Siegesmarsch Judits, die „militärische Terminologie" in Jdt 15,13 diene nicht der „Militarisierung des Zuges nach Jerusalem, sondern der Charakterisierung der Prozession als Friedenszug" (S. 357).

Zudem ist nicht immer deutlich, wie die Hervorhebung des theologischen Profils der Erzählung sich in der exegetischen Strategie mit der Beschreibung und Kritik der „Gender-Rollen" in einer „androzentrischen Gesellschaft" verbindet, in der Holofernes als „weiblich und verweichlicht" dargestellt wird, „während umgekehrt Judit [. . .] sich in Gefahr begibt und im Lager der Assyrer ihren Plan entschlossen umsetzt" (S. 130).

Offenkundig feministische Interessen kommen jedenfalls bei der Interpretation der Witwenschaft als eines „selbstgewählten" (S. 477) Lebensstils der Heldin zum Tragen, die sich um des „nötigen" Handlungsspielraums willen (S. 139) und um „autonom" bleiben zu können, entschlossen habe, eine – nach einem Zitat von Deborah Sawyer – „own person" zu bleiben, „independent of husband and children" (S. 155). Ein anderes Verständnis der Witwenschaft im biblisch-jüdischen Kontext etwa bei A. Roitman (vgl. auch T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*) sieht Schmitz als „durch die Weltanschauung des Autors motiviert" (S. 139). Trotz dieser Irritationen, durch die sich die Autorin auf andere Art und Weise vielleicht doch wieder in den vorgenannten Männer-und-Frauen-Konflikt hineinmanövriert, handelt es sich um ein lehrreiches und erfreuliches, freilich etwas teures Buch, dem aus diesem Grund – im Hinblick auf Redundanzen und lange Zitate – an einigen Stellen eine Straffung und Kürzung gutgetan hätte.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

Elior, Rachel, *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, translated by D. Louvish, Oxford, Portland / Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization 2004, 312 S. mit Glossar und Index, gebunden, US-$ 49,50; ISBN / ISSN 1-874774-66-8.

Rachel Elior hat mit diesem bereits 2002 auf hebräisch veröffentlichten Werk *Tempel und Thronwagen, Priester und Engel, Heiligtum und himmlische Heiligtümer (hekhal vehekhalot) in der frühen jüdischen Mystik* die Geschichte der Entstehung der jüdischen Mystik neu geschrieben. Im Licht der wissenschaftlichen Erschliessung der Schriften von Qumran untersucht Elior das Verhältnis zwischen den priesterlichen Traditionen in der Bibel mit Apokryphen / Pseudepigraphen und der rabbinischen sowie der Hekhalot-Literatur. Damit gelingt ihr ein ebenso naheliegender wie überraschender Ansatz zur Beantwortung der in der Forschungsgeschichte zur frühen jüdischen Mystik immer wieder diskutierten Frage nach Verfasser- und Adressatenkreis der poetischen Beschreibungen der himmlischen Paläste. Eliors argumentativer Ausgangs- und Zielpunkt ist eine Priesterschaft, die eine überzeitliche, ewig gültige Verbindung von himmlischer und irdischer Liturgie in das Zentrum ihrer religiösen Vorstellungen stellte. Die Bedeutung dieser Entsprechung von Priesterkult und Gottesdienst der Engel wird in zehn Kapiteln ausgeführt. In immer wieder neuen Variationen zu dem Thema der Einheit

von Himmel und Erde, von heiliger Zeit und heiligem Ort, von Reinheit und Ritus wird auf die Wichtigkeit des Solarkalenders verwiesen, den Elior bereits für die erste Tempelzeit voraussetzt. Das Spannende an ihrer Darstellung ist dabei die Umkehrung der bisherigen Sicht: Das traditionelle Judentum ging nach Elior von einer deterministischen Schöpfungsordnung aus, die erst durch die dezentralistische rabbinische Weltanschauung mit ihrer Betonung menschlicher Autorität – wozu eben auch die Beobachtung und immer wieder neue Berechnung der Mondzyklen gehört – abgelöst wurde. Die Ursprünge dieser ideologischen Auseinandersetzung liegen am Beginn des Hasmonäerstaates und gehen unter anderem auf den Konflikt über die legitime Nachfolge im Hohepriesteramt zurück. Die verschiedenen Manifestationen der priesterlichen Tradition finden sich nach der priesterschriftlichen Redaktion der Bibel bei Ben Sira, der Henoch-Literatur, dem Jubiläenbuch und schliesslich in vielen Schriften aus Qumran, vor allem den Sabbatopferliedern. In einem Exkurs betont Elior dabei nachdrücklich, endlich die einzige Selbstbezeichnung der Essener als „Söhne Zadoks, Priester und Bewahrer des Bundes" ernst zu nehmen. In diesen „seceding priestly circles" (S. 31) wurde die zyklische Wochenliturgie, die mit der Liturgie der Engel harmoniert, nach dem rituellen Sonnenkalender arrangiert und das kultische Konzept eines zukünftigen Tempels in Entsprechung zu dem ewigen himmlischen Tempel vertreten. Elior sieht darin eine Anknüpfung an die Vision des Exilpropheten Ezechiel, die Weiterführung einer Merkava-Tradition, die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels in die Hekhalot-Literatur mündet und sich sogar in der Synagoge als „kleinem Heiligtum" mit ihren vielen Adaptionen der Tempelsymbolik (einschliesslich der Zodiak-Mosaike) und Kontinuität der Heiligen Sprache in Gebeten und Hymnen konkretisiert. Damit ist klar: „certain circles of priestly affiliation, active after the destruction of the Second Temple, who composed the Heikhalot literature in first centuries CE" bewahrten wie die Qumran-Gemeinschaft „cosmic, mystical, and ritual attitudes [. . .] connections with worship and the cyclic liturgical ceremonies performed together with the angels" (S. 33). Eine wesentliche Komponente ist dabei die mathematische Harmonie, die durch die Zahl sieben (in Kombination mit dem Motiv der vier Jahreszeiten und Himmelsrichtungen sowie den zwölf Monaten und Tierkreiszeichen) Zeit und Raum gleichermassen strukturiert. In geradezu lyrischer Prosa beschreibt Elior diese universale Bedeutungsvielfalt: „The number seven – dictating the span of time needed for the transition from chaos to Creation, from impurity to purity, and from death to life, associated, linguistically and conceptually, with oath, week, sabbath, the calender, and the priestly courses – thus assumed a transcendental, cosmic, cultic significance, bridging the gap between the heavenly and the earthly through sacred sevenfold formulas" (S. 60). In diesem Zusammenhang findet sich der – interessanterweise einzige – Hinweis auf die Gnosis; in einer Fussnote wird bemerkt, dass die Prominenz der Zahl sieben in den antiken Religionen sich unter anderem in der gnostischen Kosmologie zeige (S. 78).

Die erste Phase der Rezeption und Transformation priesterlicher Tempeltraditionen vollzieht sich nach Elior in Ezechiels Vision des himmlischen Thronwagens. Hier wird in Erinnerung an den zerstörten ersten Tempel plötzlich eine mythologische Welt lebendig, in der problemlos die Bundeslade, Merkava und der Garten Eden eine symbolische Einheit bilden, als Sinnbild für „the beginning of Creation, abundance, the mystery of life and fertility [. . .] with the cultic representation of the revealed God seated on the Cherubim. They constituted an iconic cultic representation" im Allerheiligsten des Tempels (S. 75). Als Beleg für die sexuelle Konnotation der beiden Cherubim aus Gold, die sich im ersten Tempel befanden und auf die sich schliesslich auch

die Merkava-Vision beziehen soll, wird ein berühmtes Diktum aus der rabbinischen Literatur zitiert, wonach dem Volk Israel an den Pilgerfesten die innige Umarmung der Cherubim gezeigt wurde (Joma 54a). Diese Stelle wird mehrmals in *The Three Tempels* angeführt, immer geht es dabei um den Nachweis, dass bereits in der Entwicklung der frühen jüdischen Mystik das mythische Bild des *hieros gamos*, also kultische Vorstellungen von Sexualität und Fruchtbarkeit, mit eingeschlossen waren – dieses Talmud-Zitat erwähnt übrigens auch Gershom Scholem bei seiner Darstellung des Gerechten in der kabbalistischen Literatur, allerdings um zu zeigen, dass diese Sexualsymbolik im Judentum ihren Ursprung im rabbinischen Schrifttum habe.

Ein weiteres Element bei der Fortführung der Tempeltraditionen ist die Kombination des solaren priesterlichen Kalenders, dessen kosmische Harmonie in Zahlen und Zyklen fixiert ist, mit der mythischen Henoch-Tradition. Die Himmelsreise des biblischen Henoch ben Jared, des siebten Patriarchen und Begründers der priesterlichen Linie, dient der Übermittlung himmlischer Mysterien durch die Engel und legitimiert den Sonnenkalender mit seinen Sabbatzyklen, die die liturgischen Ordnungen beherrschten. An dieser Stelle beginnt die zweite Phase, die sich in der Literatur der vom „falschen" Jerusalemer Tempelkult abgespaltenen Priesterkreise manifestierte. Zwei Gruppen stehen sich unversöhnlich gegenüber: Während die eine an einem prophetischen Selbstverständnis festhält, weist die andere rationalistische Tendenzen auf. Aus der ersten wird die Gemeinschaft von Qumran hervorgehen, „while the other was the basis of rabbinic Judaism" (S. 85). In der Terminologie der Qumran-Schriften heissen die einen „Söhne des Lichts" und die anderen „Söhne der Finsternis". Der Sonnenkalender steht im Einklang mit der Natur, ihrer Fruchtbarkeit und Fortpflanzung, der „unreine" Lunarkalender der „Söhne der Finsternis" dagegen entstammt der Sünde der gefallenen Engel, dem in Gen 6,1–7 genannten Abstieg der Gottessöhne und ihrem verbotenen sexuellen Kontakt zu den „Menschentöchtern". Durch die Weitergabe des für die Menschen verbotenen Wissens über die Beobachtung der Gestirne brachten sie das Böse in die Welt und korrumpierten die Heiligkeit des Lebens. Rachel Elior diskutiert hier in überzeugender Weise die Bedeutung des Mythos vom Fall der Engel für die Polemik der dem Solarkalender folgenden Priesterschaft und deren Affinität zur Himmelsreise des Henoch. Am Ende der zweiten Phase ist die Analyse der Bedeutung der Engelsliturgie in den Qumran-Schriften sicher ein Höhepunkt in *The Three Tempels*. Für die Verfasserin ist es naheliegend, dass die Autoren der Sabbatopferlieder Priester ohne Tempel waren. Sie standen in der hierarchischen Struktur der Gemeinde an exponierter Stelle, und die Terminologie – auch in der sogenannten Gemeindeordnung – stellt deutlich den Bezug zwischen der Priesterschaft und den Engeln im himmlischen Heiligtum her (S. 199–200).

Die dritte Phase beginnt mit der Zerstörung des Zweiten Tempels. Nun konnte sich die der ursprünglichen priesterlichen Tradition feindlich gesinnte rabbinische Gruppe durchsetzen. Zur Begründung dieser These verweist die Autorin auf bestimmte Einstellungen, die mehr oder weniger deutlich in der rabbinischen Literatur anklingen: Gegnerschaft zum Hause Zadok, Bestreitung seiner kultischen Autorität, Unterdrükkung seiner Literatur und seines himmlischen Legitimationsanspruchs, Bekämpfung des Solarkalenders, Opposition zur sadduzäischen Halacha, das auffällige Fehlen einer Priester-Dynastie in der eigenen Traditionskette (mAv 1,1ff.), Ablehnung der Henoch-Literatur, des Jubiläenbuchs und der Qumran-Schriften, keine Anerkennung eines hegemonialen Prinzips, sondern Erwählungsanspruch für ganz Israel und schliesslich das Postulat des Endes der Prophetie und himmlischen Offenbarung. Reminiszenzen an

eine ganz bewusst gesteuerte Gegnerschaft gegen die Merkava-Tradition zeigten sich schliesslich auch in den Diskussionen über die Kanonisierung des Buches Ezechiel (Shab 13b) und im Verbot der Auslegung von *Ma'ase Merkava* (mHag 2,1).

Nach dieser Charakterisierung der „gegnerischen" Gruppe wird im zehnten und letzten Kapitel nun die Literatur beschrieben, die in weitgehender Übereinstimmung mit der alten priesterlichen Tradition stehen soll. Es verwundert nicht, dass Elior bei dem Streben nach Kontinuität für eine Frühdatierung der Hekhalot-Literatur in die tannaitische Zeit plädiert. Interessanterweise formuliert sie zuerst einen grossen Unterschied zu den bisherigen Metamorphosen der priesterlichen Tradition. Die irdische Gemeinschaft der Auserwählten, der in den Qumran-Schriften so viel Platz eingeräumt wurde, spielt keine Rolle mehr. Zudem ist die Polemik, die sich in Qumran noch am Tempelkult in Jerusalem entzündete, nach der Zerstörung des Tempels obsolet geworden. Dafür erhält nun der „himmlische" Teil der Priestertraditionen, der sich jenseits von Raum und Zeit in den sieben Heiligtümern abspielt, uneingeschränkte Aufmerksamkeit. War der Bezug zur Engelsliturgie von Qumran bereits von Gershom Scholem gesehen worden, so eröffnet sich nun in Eliors Buch eine neue mystische Dimension im Anschluss an die bisher beschriebenen priesterlichen Traditionen. Ein historischer Kontakt wird als nicht nachweisbar abgelehnt, aber die terminologischen Anlehnungen an das aufgezeigte spirituelle Universum werden an vielen Beispielen veranschaulicht. Die disparaten Elemente innerhalb der Hekhalot-Literatur werden ausgeklammert, um vielmehr auf die drei Gemeinsamkeiten aller Texte, die zu diesem Schrifttum gehören, hinzuweisen: Die Kenntnis der himmlischen Welt, die sich in kosmischen Zahlen und Figuren darstellt, wird von Engel und Menschen (den Merkava-Mystikern) weitergegeben; eine hymnische Sprache bewahrt „numerical ceremonial traditions" im Engelsgottesdienst der himmlischen Heiligtümer; der himmlische Tempel wird als Merkava-Vision in kosmischen Proportionen und als Objekt konkreter mystischer Erfahrung beschrieben (S. 236). Wesentliche Anknüpfungspunkte an die vorausgehenden priesterlichen Traditionen bestehen in dem Szenario des Tempelkults in seiner symbolischen („cosmic numerical patterns", S. 237) und sinnlichen Dimension (Musik und Gesang) sowie in der prominenten Rolle von Enoch, dem Initiator des Solarkalenders. Auch die Intention der Autoren der Hekhalot-Literatur liegt nun auf der Hand: Sie wollten den zerstörten Tempel ersetzen. Nachdem in der ersten Phase der physische Tempelkult in Ezechiels Merkava-Vision überhöht wurde und in der zweiten Phase in den Qumran-Schriften aus der Merkava die Welt der Engel wurde, die in einer liturgischen Gemeinschaft mit den Priestern stehen, geht es nun um eine konkrete mystische Erfahrung, die nicht nur von den Priestern gemacht werden kann, nämlich um „freedom of access between heaven and earth, a mutual mystical and liturgical relationship between angels and human beings" (S. 238).

Rachel Elior gelingt auf jeden Fall eine Fokussierung auf die priesterlichen Traditionen in der Hekhalot-Literatur, zu denen natürlich auch die Kedusha-Formeln und die hohepriesterliche Funktion von Ishmael und Henoch-Metatron sowie eine assoziationsreiche Interpretation der Pardes-Erzählung gehörte (Merkava, Pardes und Garten Eden als Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit wie die in geschlechtlicher Liebe verbundenen Cherubim). Auf andere Motive, wie die Gefährdung beim Aufstieg, den geradezu revolutionären Einfluss synkretistischer Magie oder die Wichtigkeit der Tora bzw. des Tora-Studiums wird in diesem Kontext nicht eingegangen. Damit erscheint die Hekhalot-Literatur als letzte Metamorphose einer mystischen Tradition, die von den Hasmonäer-Priestern abgelehnt und von den Rabbinen unterdrückt wurde – gleichwohl

wird in einem etwas harmonisierenden Schluss auch „some talmudic authorities" (S. 265) eine Sensibilität oder geradezu Sympathie für die mystischen priesterlichen Traditionen zugestanden.

Letztlich hat Rachel Elior durch ihren mit viel Verve geschriebenen Entwurf eines anderen Bildes vom Frühjudentum viele Forschungsprobleme neu zur Disposition gestellt. Denn ihr Buch handelt nicht nur von der Entstehungsgeschichte der jüdischen Mystik, sondern von den Grundlagen des Judentums und sprengt damit (auch methodisch) den Diskussionsrahmen einer einzigen Disziplin. Während für Gershom Scholem erst die mittelalterliche Mystik „im Herzen des Judentums" entstehen konnte, hatten für Rachel Elior die mystischen Traditionen schon seit biblischen Zeiten dort ihren eigentlichen Platz und gründeten sich auf eine universale Weltanschauung mit ewig gültiger Ordnung, deren Autorität nach eigenem Selbstverständnis vom Himmel kam und im Tempel ihren Ausdruck fand. Allein, dieses Judentum ist nicht rabbinisch, sondern priesterlich.

Halle/S. *Gerold Necker*

HELMER, CHRISTINE / CHRISTOF LANDMESSER (*ed.*), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press 2004, 249 S.; ISBN 0-19-925863-5.

Der an die von denselben Herausgebern (und Stephen Chapman) in *Biblischer Text und theologische Theoriebildung* (Neukirchen 2001) publizierte Diskussion über die Gegenstandskonstitution biblisch-theologischer Rezeption und Forschung sich anschliessende Band vereinigt sieben sehr unterschiedliche christliche und jüdische Beiträge aus Bibelforschung, Exegese, systematischer Theologie und Philosophie, die darin übereinkommen, dass „Einheit" als Funktion der Interpretation hermeneutisch verstanden und ausserhalb, nicht innerhalb des Textes verortet sowie eine – wie auch immer näher zu bestimmende – einheitskonstituierende Instanz „hinter" dem Text vorausgesetzt wird. Dadurch wird das subjektiv und objektiv konstruktive Moment mit der „dahinter" stehenden Wirklichkeit in Beziehung gesetzt, so dass ein kohärentes Verständnis der Einheit und ihrer Relevanz möglich wird.

Christine Helmer übernimmt die Aufgabe, Kanon im Blick auf das Neue Testament als kommunikatives Konzept und dessen Einheit im Sinne eines transhistorischen Wesenskerns durch eine Interpretation von einschlägigen Passagen bei Schleiermacher zu erhellen. Dabei werden philosophische, exegetische und systematisch-theologische Einsichten zum Verhältnis von Kraft und Erscheinungen (Leibniz), von ursprünglicher Erfahrung und Interpretation, von objektiver Einheit und subjektiver Aneignung auf dem Boden der Schleiermacherschen Wissenschaftssystematik fruchtbar gemacht. Armin Langes Beitrag umfasst eine vollständige Analyse aller Zitate und Anspielungen auf die „Schrift" in der Qumran-Literatur und belegt so den Übergang von der Auffassung religiöser Texte als autoritativer Literatur zum Verständnis derselben als „heilige Schrift" für die hellenistischen Religionsreformen 175–164 v. Chr. Benjamin D. Sommer relativiert vor dem Hintergrund der Tatsache, dass auch die schriftliche Tora in menschlicher Formulierung auf göttliche Selbsterschliessung respondiert, nicht nur die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, sondern gewinnt transkanonische Einheit im

Konzept der mündlichen Tora, das in seiner zentrifugalen Struktur Vielstimmigkeit impliziert, ja, fordert, zudem auch bibelkritische Akzente aufnehmen kann, zugleich jedoch sowohl die Suche nach (inhaltlicher) Einheit wie auch eine spezielle jüdische „biblische" Theologie obsolet macht. James Barr möchte biblische Theologie auf die biblischen Bücher und deren Umfeld fokussieren, damit die zwar auf dieselbe Wirklichkeit verweisende, aber unmittelbar nachbiblische (sowohl jüdische wie christliche) Formierung von Theologie(n), von Lehren und Regularien in distinkter Weise von der Erforschung der (gemeinsamen) Basis unterschieden bleibt. Christof Landmesser untersucht die Einheit des Neuen Testaments als eines interpretativen Konstrukts (nämlich des Christusereignisses), das Welt deutet und im Zuge der Aneignung der Texte als Teil der eigenen Welt je selbst gedeutet werden muss und so zum Interpretationsgegenstand wird, der das von Gott heraufgeführte Heil der Menschen zum Thema hat. Die dekonstruktivistische Perspektive auf einen radikal vom Interpreten abhängigen Text und damit die konstitutive Offenheit der Schrift wird von Avi Sagi bei Nachmanides aufgezeigt und mit Maimonides und Gadamer ins Gespräch gebracht. Die Anerkennung des vielfältig polysemen Charakters der Schrift erfasst ihre Einheit im hermeneutischen Zugriff der halachischen Gemeinschaft, wohingegen die vermeintliche Sicherstellung der Einheit des Textes als verleiblichtes Wort Gottes (etwa im Protestantismus) gerade die kritische Problematisierung bis hin zur völligen Auflösung des ursprünglich Intendierten nach sich zieht. Gleichsam vom entgegengesetzten Ende her geht Nicholas Wolterstorff mit eindringlicher Präzision die Frage an, wie und wodurch ein Werk, das durchaus von Zitaten und Anspielungen durchdrungen sein kann, ja, selbst aus solchen bestehen könnte, als einheitliches „Werk" anzusprechen ist und diskutiert von da aus die Instanz einer intentionalen Autorisierung, die die „Einheit hinter dem Kanon" (so der Titel seines Beitrags) gewährleistet.

Besonders hervorzuheben ist, dass der Sammelband durch Register erschlossen wird.

Tübingen *Friedmann Eißler*

HAYOUN, MAURICE-RUBEN, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 296 S., gebunden, € 54,--; ISBN 3-534-10260-6.

Zu berichten ist von einem Dokument, für das sich das Lektorat und auch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft eher schämen sollten. In dem ersten vom Autor „direkt in deutscher Sprache" verfassten Werk (S. 7) wimmelt es auf nahezu jeder Seite von Schiefheiten und Übersetzungsfehlern (im folgenden das vermutete französische Vorbild in Klammern). Verstehen mag man, dass die Kabbalisten „die Symbolik der Gebote an den Tag legten" (mettre au jour, also offenlegten; S. 22), Leopold Zunz der „Vater-Begründer" (père-fondateur) der modernen Wissenschaft des Judentums war (S. 23) oder die südspanischen Juden nach der Eroberung des Landes durch die Almohaden zur Jugendzeit des Maimonides aufgefordert wurden, „den Turban zu nehmen" (zum Islam zu konvertieren, S. 103). Was aber ist von Sätzen zu halten, die 1912 von Moritz Goldstein ausgelöste Kunstwartdebatte habe „eine Schilderhebung" (levée de boucliers – Demonstration des Widerstands, S. 23) provoziert – oder: Spinoza habe „den Zivilbehörden eine Art Blickrecht" (S. 57) eingeräumt? Weitere Beispiele für sprachliche

Schiefheiten: Isaak Luria ersann „die Theorie eines mystischen Rückzuges von [!] Gott, um einen freien Urraum für die Welt zur Verfügung zu stellen"; „die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters" seien „ein Teil dieser geistigen Strömung der Moderne gewesen" (S. 31).

Sachliche Ungenauigkeiten kommen hinzu: Rosenzweig hat seinen *Stern der Erlösung* nicht „parallel" zu seiner und Bubers Verdeutschung der Schrift verfasst (S. 270), und S. R. Hirschs berühmte Formel hiess „Tora im derech eretz" (S. 22; so auch richtig S. 218); die Bezeichnung seiner Anhänger als „Tora-treu" ist eine Rückübersetzung aus dem Englischen („tora-true"); sie selbst nannten sich durchaus „orthodox", allenfalls noch „gesetzestreu". „Um den heimeligen und vertrauten Charakter dieser Wörter zu betonen, spricht er [*scilicet* Hirsch, dessen Schriften nie etwas Heimeliges an sich hatten] sie [*scilicet* die hebräischen Wörter] auf aschkenasische Weise aus: Tauroh für Torah" (S. 15); der Autor aber schreibt die aschkenasischen Buchtitel (vgl. etwa S. 17 oder 193) in anachronistischer Weise munter auf sefardisch. Welche Revolution erlebte Emmanuel Lévinas eigentlich in seiner litauischen Heimat (S. 273)? Inwiefern galt es für Maimonides, von Marokko aus „den Kontinent zu wechseln", um „nach Ä zu fliehen" (S. 104). Und schliesslich Plattheiten wie: „Saadia war selbstverständlich des Arabischen kundig" (S. 10) und: Alle Schriften Leo Baecks waren „irgendwie zeitbedingt" (S. 272). Die Mendelssohn-Biographie Alexander Altmanns ist für den Autor ebenso „zur Bibel aller Mendelssohn-Studien geworden" (S. 273) wie Guttmanns Philosophie des Judentums (1933) „bis heute die Bibel der Forschung auf dem Gebiet der jüdischen Philosophie geworden ist" (S. 27).

Was sollten Studierende etwa mit einem auf die Zeit vor dem 19. Jahrhundert gemünzten Satz wie diesem anfangen: „Alle religiösen Juden befassten sich mit der Bibel ausschliesslich durch Talmud-Lernen und durch Schabbat-Verlesung der Tora in der Synagoge" (S. 19)? Und was mit folgender Stilblüte: „Ich meine nicht, dass er [*scilicet* Moses Mendelssohn] der jüdischen Lebensweise etwa das [!] kalte Schulter gezeigt hätte [. . .,] ich meine nur, dass er den Druck [?] mehr auf die Öffnung des Judentums zu den grossen geistigen Strömungen seiner Zeit legte" (S. 16–17). Thomas Meyer hat dieses Buch in der *Jüdische*[*n*] *Allgemeine*[*n*] „eine Art einführenden Grossessay" genannt, „der bei Philon von Alexandrien beginnt und bis zur Gegenwart reicht", der die Entwicklung der jüdischen Philosophie jedoch „nirgends konsequent" herausarbeite und dessen Ergebnis „enttäuschend" sei. Ich meine, dass ein solcher Text, der im übrigen weder ein Register enthält noch die genannten Titel und Zitate zuverlässig nachweist, ebenso unnötig wie überflüssig ist.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

SAHULA, ISAAC IBN, *Meshal haqadmoni – Fables from the Distant Past. A Parallel Hebrew – English Text*, edited and translated by R. LOEWE. 2 Bände, Oxford, Portland / Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization 2004, cxxxi + 1–327 und viii + 329–816 S., gr. 8°; ISBN 1-874774-56-0.

Mit dieser nachgerade bibliophilen, ausserordentlich sorgfältig gesetzten, nicht nur Text enthaltenden, sondern im hebräischen Text mit den Vignetten der *Rothschild Miscellany* genannten Handschrift MS Jerusalem, Israel Museum 180.51 (Facsimile, *ed.* I. FISHOF,

London 1989) sowie in der englischen Übersetzung mit den Holzschnitten der zweiten Druckausgabe (Venedig um 1547) prächtig ausgestatteten zweisprachigen Ausgabe legt R. Loewe, der „doyen of medieval Hebrew studies in Britain" (N. de Lange), erstmals eine vollständige, kommentierte englische Übersetzung der Fabeln des aus dem nordöstlich von Madrid gelegenen Guadalajara stammenden Isaak ben Schelomo Abi Sahula (1244–1284?) vor. Was von Ibn Sahula bekannt und zum Verstehen seines grossen Werkes zu wissen nötig ist, hat R. Loewe in seiner überaus gründlichen *Introduction* monographischen Umfangs dargelegt (I, S. xv–cxxxi). Danach verfügte Ibn Sahula, der bis nach Kairo gereiste Wandergelehrte (I, S. 26–29), über traditionelle jüdische und zeitgenössische arabische Bildung ebenso wie über medizinisches Wissen, das ihm als Arzt zu praktizieren ermöglichte. Auch in der Kabbala war er bewandert, immerhin zitiert er nicht nur den *Midraš ha-neʿelam*, den ältesten Teil des *Zohar*, sondern hat auch bei dessen Autor, Mose von Leon, gelernt. Wenn Ibn Sahula auch noch einen (kabbalistischen) Kommentar zum Hohenlied und eine *maqama* verfasst hat (letzteres ist freilich umstritten), sein *magnum opus* und Meisterwerk eigener Art ist ohne Zweifel das 1281 entstandene, in gereimter, oft die Sprache der Bibel aufnehmender Prosa geschriebene Fabelbuch, die R. Loewe mit seiner Übersetzung kongenial nachzuahmen verstanden und in den Anmerkungen zur Übersetzung vorzüglich erklärt hat. Mit Recht heisst es über ihn im Klappentext: „Both the translation and the scholarly annotations reflect Raphael Loewe's deep understanding of ibn Sahula's world, including the interrelationship of Hebrew, Greek, and Arabic speculative thought and interplay between those languages."

Von der beachtlichen Verbreitung und jüdischen Rezeptionsgeschichte des Fabelbuchs zeugen zum einen die Handschriften und Drucke und zum anderen seine vergleichsweise zahlreichen Übersetzungen ins Jiddische (I, S. cxi–cxxvii). Eingerahmt von einer Einleitung mit üblicher Absichtserklärung, gebührendem Gottes- und Eigenlob (I, S. 1–39) und einem Epilog bzw. Kolophon (II, S. 720–723), lässt der Autor in den fünf Teilen seines Werkes (ausführliche Inhaltsübersicht I, S. xxiv–l) einen Zyniker (*maqšeh*, „einer der Schwierigkeiten macht") und einen Moralisten (*meḥabber*, hinter dem sich der „Verfasser" verbirgt) unter den Überschriften „Weisheit" (*sekhel*, *ḥokhma*, *ʿorma*, *daʿat* und *mezimma*) (I, S. 42–151), „Umkehr" (*tešuva*) (I, S. 154–327), „gesunder Menschenverstand" (*ʿeṣa nekhona*, *daʿat* und *tevuna*) (II, S. 330–417), „Demut" (*ʿanawa*) (II, S. 420–551) und „Ehrfurcht" (*yirʾa noraʾa*) über das ganze Spektrum an philosophischen, ethischen und medizinisch-naturwissenschaftlichen Themen bis hin zu menschlichen Schwächen und den politischen Intrigen seiner Zeit disputieren (I, S. lix–lxx). Jeder satirische Disput beginnt mit einer Rede des Zynikers, der die Gegenrede des Moralisten folgt, auf die hin der Zyniker am Ende eingesteht, der Unterlegene zu sein. Wenn auch Ibn Sahula nicht der einzige mittelalterliche Autor eines Fabelbuches gewesen ist – pars pro toto sei hier nur Berechja ben Natronai ha-Naqdans *Mišle šuʿalim* erwähnt – und die in den Disputen von ihm aufgebotenen Fabeltiere keine anderen als die auch sonst bekannten Wesen sind, darf er dennoch für sich in Anspruch nehmen, wie R. Loewe mit Recht bemerkt hat, dass seine Fabeln von arabischen und westlichen Quellen unabhängig sind (I, S. l–lix); jedenfalls konnte R. Loewe für insgesamt nur 22 Motive (sic!) Parallelen im dafür massgebenden Thompsonschen *Motif-Index* nachweisen (I, S. liv–lv). Und das ist bemerkenswert.

Zwar wollte Ibn Sahula mit seinen Fabeln nur „die besonderen wie die allgemeinen Wahrheiten" (*peraṭim u-kelalim*) vermitteln; aber er wollte dies auf andere Weise tun als zu seiner Zeit üblich: auf hebräisch nämlich und auf eine Weise, die der jüdischen

Tradition zu ihrem Recht verhalf. Geschrieben hat er sein Werk schliesslich aus Verärgerung darüber, dass seine Zeitgenossen das Hebräische und die hebräische Literatur geringschätzen und naturwissenschaftliche und philosophisch-ethische Werke lieber auf arabisch lesen. Wie bei Jehuda ben Schelomo al-Ḥarīzī (um 1170–1230) vor ihm, war sein Ziel ein „Hebrew revivalism" (I, S. xxiii), und dieses Ziel hat er für seinen Teil auch erreicht. Doch sein Fabelbuch ist nicht allein ein Meilenstein auf dem Wege der Entwicklung der hebräischen Sprache und Literatur. Mit den zahlreichen teils offenen, teils verdeckten Anspielungen in seinen Fabeln (I, S. lxx–lxxxvi) gewährt Ibn Sahula darüber hinaus tiefe Einblicke in die Lebensverhältnisse und intellektuellen Auseinandersetzungen seiner Zeit; und es ist nicht zuletzt dies, was sein Fabelbuch zugleich zu einer Einführung in die Sozial-, Kultur- und Geistesgeschichte der sefardischen Juden im Mittelalter werden lässt, wie sie geistvoller andernorts kaum zu finden ist.

Tübingen *Stefan Schreiner*

VELTRI, GIUSEPPE/ANNETTE WINKELMANN, *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*, Leiden, Boston: Brill 2003 (= Studies in European Judaism 7), XX + 292 S.; ISBN 90-04-12979-0.

Das Interesse der Gründerväter der *Wissenschaft des Judentums* insbesondere am Judentum der Renaissance wohl aufnehmend, umgehen allerdings die Herausgeber letztlich die Frage, ob der Begriff ‚Renaissance' im Blick auf das Judentum mit derselben Bedeutung benutzt werden darf, in der er üblicherweise auf die europäische Kultur angewandt wird. Dennoch erlauben die gesammelten Aufsätze eine neue Bestimmung des Judentums zur Zeit der Renaissance.

Wenn sich auch die Themen des Bandes schwerpunktmässig auf die Begegnung des Judentums mit der revolutionären Konzeption des Menschen und dessen Erkenntnisfähigkeit in der italienischen Kultur konzentrieren (G. Veltri, Von Faszination und Irrtum des Humanismus: Jüdisches Denken in der italienischen Renaissance, S. 1–21; B. Roling, Intellekt und Allegorese im Werk des christlichen Kabbalisten Paolo Ricci, S. 155–187), zeigen doch die Aufsätze von E. Hollender (Eine permanente Renaissance? Zum status [quaestionis] vom Pijjut-Kommentar, S. 25–50), B. Klein (Die folgenschwere Initiative der Prager Gemeinde zur sog. Frankfurter Rabbinerversammlung von 1603, S. 256–276), M. Jacobs (David ha-Re'uveni – ein „zionistisches Experiment" im Kontext der europäischen Expansion des 16. Jahrhunderts, S. 191–206), S. Schreiner (Joseph Schelomo Delmedigos Aufenthalt in Polen-Litauen, S. 207–232) und G. Veltri („Ohne Recht und Gerechtigkeit": Kaiser Rudolf II. und sein Bankier Markus Meyzl, S. 233–255) sehr deutlich, dass es ebenso lohnend wie aufschlussreich ist, die „jüdische Renaissance" mit all ihren Nuancierungen im ganzen europäischen Raum zu betrachten.

Darüber hinaus werden weitere Themen behandelt wie das Verhältnis der neuen Rezeption und Interpretation der Bibel mit auf den handelnden Menschen orientierter Konzeption von Geschichte (H. Liss, „Schrift ohne Tradition?". Einige Aspekte zum Verständnis der Bibel im jüdischen Italien des 15. und 16. Jahrhunderts, S. 51–77; G. Miletto, Die Bibel als Handbuch der Kriegskunst nach der Interpretation Abraham ben David Portaleones, S. 78–89; S. Castelli, Die Bibel und die italienischen Übersetzun-

gen des Josephus in der Renaissance, S. 90–107; R. Reichmann, „Was aus der Hebe erwächst, ist wie die Hebe selbst" [Mischna, Terumot 9,4]. Zum hermeneutischen Anliegen Azarja Pigos in seinem halachischen Kommentar *Giddule Teruma*, S. 108–125) oder die Golemtraditionen (K. Herrmann, Golemtraditionen bei Johanan Alemanno, S. 129–154), die eine neue Vision des Menschen als Schöpfer seiner Welt und als Zentrum des Universums aufzeigen. Allerdings leidet der Band, was seinen Inhalt betrifft, an zwei Konzeptionsfehlern. Zum einen wurden – mit Ausnahme von Silvia Castelli – nur Autoren und Autorinnen gefragt, die hauptsächlich in Deutschland ausgebildet wurden. Das bedeutet, dass die bahnbrechenden Forschungen über die „jüdische Renaissance" in den Vereinigten Staaten sowie in Israel keiner gründlichen Lektüre unterzogen wurden. Zum anderen fällt die völlige Abwesenheit der Wissenschaftsgeschichte auf (z. B. Beiträge jüdischer Gelehrter dieser Zeit zu Chemie, Physik, Geometrie und Mathematik), als ob die Bibelforschung, die Kabbala und die Geschichte die einzigen Bereiche sind, welche die Rolle der Juden und des Judentums in der europäischen Renaissance verstehbar machen können.

Freiburg i. Br. *Francesca Albertini*

BLASTENBREI, PETER, *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*, Erlangen: Harald Fischer Verlag 2004, 172 S., kartoniert, € 44,--; ISBN 3-89131-409-4.

Wer sich mit dem Verhältnis von Christen und Juden in der Neuzeit beschäftigt, stösst in den Quellen und der älteren Forschungsliteratur immer wieder auf den protestantischen Gelehrten Johann Christoph Wagenseil (1633–1705), der Pädagoge, Rechtsgelehrter, Historiker, Theologe, Orientalist und Erfinder war und als Universalgelehrter des Barock bezeichnet werden kann. Zu Beginn schildert Blastenbrei in einer biographischen Skizze das familiäre und akademische Umfeld des jungen Gelehrten, seine Arbeit als Erzieher an europäischen Adelshöfen und die gemeinsamen Bildungsreisen mit seinen Zöglingen. Ebenso werden die einzelnen Stationen der akademischen Laufbahn des Gelehrten berücksichtigt, die von der Professur für Geschichte und Staatsrecht an der Universität Altdorf über den Lehrstuhl für Orientalistik bis hin zum Lehrstuhl für Kanonisches Recht reicht.

In seiner Darstellung stützt sich Blastenbrei auf den umfangreichen Briefwechsel sowie die Publikationen Wagenseils. Im Mittelpunkt stehen dabei die Übersetzung des Talmud-Traktates *Sota* (1674), das umstrittene Hauptwerk *Tela ignea Satanae* (*Die feurigen Pfeile des Satans*, 1681), ferner die *Belehrung der jüdisch-teutschen Red- und Schreibart* (1699) und schliesslich das chiliastisch beeinflusste Werk *Hoffnung der Erlösung Israels* (1705).

Wie aber steht es nun um Wagenseils Haltung zum Judentum? In seiner Übersetzung zum Traktat *Sota* würdigt der Universalgelehrte nicht nur die rabbinische Literatur als eigenständiges literarisches und historisches Zeugnis, sondern weist auf eine Anzahl positiver Nutzanwendungen des Talmuds hin. Seiner Ansicht nach enthält die rabbinische Literatur Moral, Weisheit und medizinisches Wissen und kann darüber hinaus auch zum tieferen Verständnis der Tora beitragen. Die Veröffentlichung des Werkes *Tela ignea Satanae*, das insgesamt sechs Verteidigungsschriften gegen das Christentum be-

inhaltet, brachte Wagenseil scharfe Kritik von jüdischer Seite ein. In einer detaillierten Analyse verfolgt Blastenbrei hier Wagenseils „Balanceakt zwischen der wissenschaftlichen Pionierleistung" und der Rücksichtnahme auf die tödliche Gefahr, die für Juden von der Herausgabe kritischer Schriften gegen das Christentum ausgehen konnte.

Blastenbreis Ausführungen zufolge legen die späteren Schriften ein beeindruckendes Zeugnis von den Bemühungen des Universalgelehrten ab, seine Leser auf die Leidensgeschichte der jüdischen Minderheit im christlichen Umfeld hinzuweisen und ihre Lebensumstände zu verbessern. Sein Engagement reicht hier von dem entschiedenen Entgegentreten gegenüber der Ritualmordlegende bis hin zum steten Aufruf an die Fürsten und Obrigkeiten, die Lebensumstände der Juden zu verbessern. Der geforderte humane Umgang mit den Juden begründet sich für ihn nicht nur aus menschlichem Mitleid und christlicher Nächstenliebe, sondern auch aus der naturrechtlichen Vorstellung von der Verwandtschaft aller Menschen. Obwohl Wagenseil sich mit diesen Forderungen stark von seinen Zeitgenossen unterscheidet, so ist sein Engagement doch in den Bemühungen um die Judenmission und die Hoffnung eines endzeitlichen Massenübertritts zum Christentum verwurzelt. Dadurch verharrt er letztlich im Philosemitismus biblisch-chiliastischer Ausrichtung (H. J. Schoeps), den zugunsten einer Toleranz der Juden „als Juden" (Scholem) zu überwinden ihm nicht gelingt.

Neben den Ausführungen bietet Blastenbreis Publikation mit der Auflistung der 426 überlieferten Briefe von und an Wagenseil in chronologischer Reihenfolge eine Beigabe der besonderen Art. Dazu gehört die bis auf wenige Ausnahmen bislang noch unpublizierte jiddisch- und hebräischsprachige Korrespondenz mit jüdischen Bekannten. Das Tor zur erneuten Auseinandersetzung mit dem Universalgelehrten wurde dank dieser Veröffentlichung weit aufgestossen.

Berlin *Nathanael Riemer*

WASSERMANN, HENRY, *False Start. Jewish Studies at German Universities during the Weimar Republic*, Amherst / New York: Prometheus Books 2003, 253 S.; ISBN 1-57392-961-1.

Es ist keine Darstellung der – gescheiterten – Versuche, jüdische Studien an deutschen Universitäten der Weimarer Republik zu etablieren, die Henry Wassermann (= Vf.) hier vorlegt, sondern, eingerahmt von einem Foreword (S. 11–20) und einigen „Afterthoughts" (S. 235–241), eine Abfolge von biographischen Abhandlungen, in denen Vf. den wissenschaftlichen Werdegang von fünf protestantischen Theologen und/oder Orientalisten – Paul Fiebig (S. 39–70), Walter Windfuhr (S. 113–136), Hugo Gressmann (S. 157–170), Gerhard Kittel (S. 171–202) und Paul E. Kahle (S. 203–234) – und drei jüdischen Gelehrten – Israel Isser Kahan (S. 21–38), Lazar Gulkowitsch (S. 71–100) und Moissej Woskin (S. 101–112) – nachzeichnet, die an verschiedenen Universitäten auf dem Gebiet der jüdischen Studien tätig gewesen sind. Ergänzt wird die Reihe von einem Kapitel über „a Jewish Lectorate in Giessen" (S. 137–156). Warum Vf. gerade diese Personen ausgewählt hat, sagt er nicht. So zufällig wie deren Auswahl, so willkürlich ist der chronologische Rahmen; denn solche „Riesen" wie z. B. *Kittel* oder *Kahle* haben sowohl davor wie danach gewirkt. Nicht einmal die Episode Gulkowitsch passt da hinein.

Wer ein Kapitel Wissenschaftsgeschichte erwartet hat, wird enttäuscht. Ausgeklammert hat Vf. – absichtlich wohl – alles, was nach wissenschaftlicher Analyse der Leistungen dieser jüdischen Studien aussehen könnte. Ebenso vergeblich sucht man Einblicke in die wissenschaftlichen Werke der porträtierten Gelehrten. Was Vf. interessiert hat, war allein „Fachklatsch"; das Wort kommt einige Male bei ihm vor (in der Widmung an Jakob Katz s. A. heisst es: *Fachlatschen* [*sic*!]), und auf der Ebene von Klatsch und Tratsch bewegt sich denn auch das ganze Buch. Das einzige, an dem Vf. nicht gespart hat, sind Verdikte und Werturteile; die bietet er reichlich. Seite um Seite ereifert er sich über den unzulänglichen Wissenschaftsbetrieb der deutschen Universitäten ebenso wie über die mangelnde Qualifikation der porträtierten Personen und deren fehlende fachliche Eignung für die ihnen übertragenen Aufgaben. Ja, im Grunde hat er für alle nur Abneigung, ja, Verachtung übrig. Mit (Vor)-Urteilen über die Gesinnung von solchen Kapazitäten wie *Kittel* oder *Kahle* sollte man jedoch vorsichtig umgehen. Wer die DDR und die Sowjetunion kennt, weiss Bescheid. Hierzulande, in Leningrad, war *Kahle* als ‚Nazi' verrufen, was wohl eher auf *Kittel* zutreffen könnte . . . In Leningrad war man über die Zustände in Deutschland (auch während der Weimarer Republik) überhaupt sehr schlecht informiert! Dank Wassermann ist *Kahle* für mich in jeder Hinsicht gerechtfertigt, absolviert.

Insgesamt habe ich das Buch aufmerksam und mit Gewinn gelesen. Das gelehrte Umfeld hat Vf. fleissig und sorgfältig recherchiert. Üppig hat er primäre Quellen erschlossen. Zumindest die Fussnoten seines Buches sind eine Fundgrube für die Fachgeschichte nicht anders als für den „Fachklatsch". Gattungsmässig jedoch gehört das Werk zur *Sekundär*literatur.

St. Petersburg *Isidor Levin*
(für den Druck vorbereitet von *S. Schreiner* / Tübingen)

VOIGTS, MANFRED, *„Wir sollen alle kleine Fichtes werden!" Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten*, Berlin: Philo Verlag 2003, 230 S., kartoniert, € 29,90; ISBN 3-8527-0310-X.

In seiner materialreichen Arbeit sucht Manfred Voigts den – in heutiger Sicht verworrenen – Knoten aus Motiven, Analogien und ideenpolitischen Zwecken zu entwirren, der die geistige Begründung des deutschen und des zionistischen Nationalismus verband. Kein anderer Philosoph hat der schwierigen Geschichte der Worte „Charakter" (S. 40), „Begeisterung" (S. 43) oder „Vaterlandsliebe" (S. 67) im Deutschen durch geistige Überdeterminierung eine solche Vorlage gegeben wie Fichte, kaum einer der ideologischen Nutzbarkeit von Gedanken so den Weg bereitet wie er mit seinen „Reden an die deutsche Nation". Mit der Güte der Vorlage ist auch schon eine erste Erklärung gegeben, warum sich die Kultur-Zionisten für die Begründung und Beförderung ihrer Sache ebenso auf Fichte berufen konnten wie deutsche Nationalisten, Antisemiten und später auch die Nationalsozialisten. Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Ähnlichkeit der historischen Situation von Deutschen und Juden: Sowohl für die Ideologen der „verspäteten Nation" als auch für diejenigen, die für das „Volk ohne Land" ein Land ohne Volk suchten, bot sich der Anschluss an Fichtes metaphysisch überhöhten Volksbegriff an. Schliesslich konnte man Fichte auch problemlos im jüdischen Sinne lesen: Eine aus der

Naturhaftigkeit nicht ableitbare Sittlichkeit, eine Sehnsucht nach Erlösung auf dem Schauplatz der Geschichte, eine Durchdringung von Philosophie und Leben (S. 40) sowie ein Vorzug des Handelns vor der beschaulichen Kontemplation (S. 126) entsprachen dem Selbstverständnis der Kulturzionisten, die zugleich der älteren Generation, dem bestehenden Judentum und seiner Geschichte gegenüber eine „radikale Frontstellung" (S. 181) eingenommen hatten. „Die Fichte-Rezeption hatte eine Katalysator-Funktion für die jungen Kultur-Zionisten" (S. 213).

Auch diese Erklärungen mögen den Skandal noch nicht völlig beseitigen können, wie er für den historischen Rückblick entsteht, dass die Kulturzionisten über den „philosophischen Antijudaismus" Fichtes (M. Brumlik) bis ins 20. Jahrhundert hinein haben hinwegsehen können. Rezeptionsprozesse überhaupt und ihre Vernetzung mit den Tendenzen des Zeitgeistes sind unvorhersehbar. Sie verlaufen nicht kontinuierlich, sondern aufgrund historisch bedingter Plausibilitäten und deren Wandel meist diskontinuierlich. Die Differenz zionistischer und am Ende nationalsozialistischer Fichte-Rezeption erblickt Voigts schliesslich darin, dass jene den „messianischen Vorbehalt" aufrecht erhielten, den diese verleugneten. Die vorliegende Untersuchung trägt nicht nur zur Erhellung der „deutsch-jüdischen Symbiose" bei, sondern auch zu einem Verständnis der geistigen Wurzeln des Zionismus.

Tuttlingen *Hans Martin Dober*

KAUFMANN, URI, *Aschkenas. Zur jüdischen Geschichte Deutschlands.* Wochenschau Quellenhefte. Schwalbach: Wochenschau Verlag 2004 (= Wochenschau Geschichte aus erster Hand 790), 50 S., Illustrationen, Karten; ISBN 3-87920-790-9, ISSN 1435-9820.

Das hier in gedrängter Form und dennoch übersichtlich angebotene Quellenmaterial zur jüdischen Geschichte Deutschlands will „einen Zugang zu der über tausend Jahre alten jüdischen Kultur in Deutschland eröffnen" (S. 3). Für das Gelingen dieses Zieles schaffen die ansprechend und informativ dargebotenen zwölf Themenbereiche nebst Einführung, Zeittafel und einigen dokumentierenden wie auch weiterführenden Literaturangaben gute Voraussetzungen. Der inhaltliche Bogen spannt sich von den Anfängen jüdischen Lebens in Mitteleuropa über die Kreuzzugszeit, die Reformation, den „Kampf um Integration", die innerjüdischen Auseinandersetzungen im 19. und 20. Jahrhundert bis hin zur Schoah und zum jüdischen Leben in Deutschland nach 1945. Dazwischen immer wieder auch soziale, religiöse, politische Aspekte, durch Karten- und Bildmaterial, Statistiken und Übersichten nicht nur unterstützt, sondern durchaus – dem eigenen Anspruch entsprechend – multiperspektiv erweitert. Jedes Kapitel wird durch eine knappe historische Einordnung und die Zusammenstellung herausragender Einzelereignisse, Personen etc. im Zusammenhang eingeführt. Es folgen einige Auszüge aus Quellen, wobei ungefähr die Hälfte der rund 60 Zitate Julius Höxters *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur* und dem von Monika Richarz herausgegebenen *Jüdische[n] Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur jüdischen Sozialgeschichte 1780–1945* entnommen sind. Mit „Arbeitsvorschlägen" für Schüler schliesst der jeweilige Themenbereich ab. Damit ist das in erster Linie angesprochene Publikum genannt. Aus dieser Perspektive kann man über einige Akzentsetzungen unterschiedlicher Meinung

sein. So wird Raschi nur beiläufig innerhalb eines sehr allgemeinen Abschnitts über „Jüdische Frömmigkeit im Mittelalter" erwähnt (S. 11), dafür bekommt etwa die „Judenfeindschaft seit den Kreuzzügen" vier ganze Seiten (S. 29–32, dann noch einmal 4 Seiten Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert). Gerade im hinsichtlich der Antisemitismus-/Antijudaismuspädagogik sensiblen Schulunterricht hätte – ohne die Relevanz und Dringlichkeit der diesbezüglichen Inhalte in Frage zu stellen! – einem Quellenheft speziell über *Aschkenas* eine Weitung des Horizontes in Richtung Kultur, Philosophie, Religion gut getan. Da hilft auch nicht, dass zu Martin Buber (S. 36) ganze fünf Sätze aus seinen Drei Reden über das Judentum zitiert werden und vier Mal das Wort ‚chassidisch/Chassidismus' vorkommt, ohne dass es auch nur andeutungsweise erklärt wird.

Tübingen *Friedmann Eißler*

SCHOEPS, JULIUS H., *Theodor Herzl 1860–1904. Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen. Eine Text-Bild-Monographie mit 350 Abbildungen in duotone*, (graphische Gestaltung und Bildauswahl von Christian Brandstätter), Neu-Isenburg: Melzer Verlag 2004, 222 S., gebunden, € 39,95; ISBN 3-937389-36-9.

„Der moderne Zionismus entstand in Österreich, in Wien. Ein österreichischer Journalist hat ihn begründet. Kein anderer hätte ihn begründen können." Dieses Zitat Joseph Roths ist dem hier vorzustellenden Prachtband, der pünktlich zum einhundertsten Todestag Theodor Herzls erschienen ist, als Motto vorangestellt. In zehn Kapiteln werden die Kindheit, Jugend und Studienjahre des Helden nachgezeichnet, bevor seine Tätigkeit als Bühnenschriftsteller und Feuilletonist der Wiener *Neue[n] Freie[n] Presse* sowie die Entstehungsgeschichte seiner Broschüre *Der Judenstaat* (1896) und die Tätigkeit im Dienst der zionistischen Bewegung bis zu seinem frühen Tod am 3. Juli 1904 zur Sprache kommen. Zu einer Fundgrube für alle an der Frühgeschichte des Zionismus und am Europa des fin de siècle Interessierten wird der Band durch eine Fülle photographischer Abbildungen, den Abdruck von Tagebucheintragungen und Briefen (leider durchgängig ohne Angabe von Belegstellen, im Vorwort wird immerhin auf die siebenbändige Edition der Briefe und Tagebücher Herzls verwiesen) sowie durch anderes Hintergrundmaterial, etwa alte Stadtpläne Budapests und Wiens, historische Landkarten sowie Faksimile-Abdrucke von Programmen und Dokumenten der ersten Zionistenkongresse. Dieses spannende Arrangement von Bildern und Texten ist die eigentliche Leistung dieses mit Fug und Recht bibliophil zu nennenden Bandes. In seinem Textteil stützt sich der Herausgeber, in allgemeinverständlicher Weise, wobei er auf die Auseinandersetzung mit der neueren Forschung zum frühen Zionismus verzichtet, auf seine vor dreissig Jahren erschienene Studie zu Theodor Herzl.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

TÖPFER, FRANK / URBAN WIESING (*ed.*), *Richard Koch – Zeit vor Eurer Zeit. Autobiographische Aufzeichnungen.* Mit einem Vorwort von W. LAQUER, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2004 (= Medizin und Philosophie. Beiträge aus der Forschung 8), 496 S., kartoniert, 8°, € 52,--; ISBN 3-7728-2226-6.

„Ich beginne diese Niederschrift für meine Kinder am 9. Oktober 1943 an einem Samstagabend nach dem Nachtessen beim Licht einer Kerze [. . .]. Ich hoffe und wünsche, daß diese Niederschrift ihnen erhalten bleibt und nicht wie andere durch Kriegswirren oder anderes verloren geht" (S. 19). So beginnt R. Koch (1882–1949), der „zu den bedeutendsten Medizintheoretikern des 20. Jahrhunderts" gehört (S. 11), einst Hausarzt Franz Rosenzweigs (vgl. *Judaica* 55 [1999], S. 174–192) und Mitbegründer des von ihm initiierten Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt / M. war, seine autobiographischen Aufzeichnungen. Niedergeschrieben hat er sie zwischen 1943 und 1948 im kaukasischen Essentuki, wohin er, der als Jude 1936 Deutschland verlassen musste, ins Exil gegangen war und einsam und vergessen gestorben ist. – Trotz ihres Umfangs von „mehr als 1200 Maschinenseiten" (S. 12) umfassen die Aufzeichnungen nur die ersten 30 Lebensjahre des Autors. Dabei erzählt er nicht nur viel über sich und die Menschen in seiner Umgebung, sondern ebenso auch über Städte wie Berlin, Frankfurt, London. Manchmal ist auch der Zeitpunkt der Niederschrift genannt, und man erfährt vom Leben in Essentuki (S. 161–164 und öfter). So am 18. 2. 45: „Meine Finger sind steif gefroren, so daß ich nur mit Mühe schreiben kann. Immerhin ist heute in dem kleinen, blechernen Kanonenöfchen [. . .] ein wenig geheizt. . ." (S. 157). Oder am 13. 3. 45: „Vor dreiundzwanzig Tagen wollte ich ein starkes Argument für die Kraft der bürgerlichen Romantik bringen [. . .] hinschreiben, wie ich trotz unserer elenden Lebensbedingungen weiter an diesen Erinnerungen schreibe [. . .]. Aber [. . .] gerade als mein Stolz am größten war, klappte ich von all dem Schmutz, all der Kälte, all dem Hunger und nicht zuletzt all den Läusen zusammen" (S. 159). Und es ist wohl dies, die Erinnerung an das Leben in den letzten Jahrzehnten des wilhelminischen Deutschlands, niedergeschrieben aus der Rückschau und unter dem Eindruck der Erfahrung des Nationalsozialismus, und die damit verbundene Schilderung der Lebensverhältnisse im Exil in der Sowjetunion vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg, die Kochs Aufzeichnungen zu einem eindrücklichen historischen Dokument macht. – Angesichts seines Umfangs haben die Herausgeber für diese Ausgabe allein jene Teile des Manuskripts ausgewählt, die zum einen „Kochs Lebenslauf für den Leser möglichst gut nachvollziehbar" machen und zum anderen „seine medizinische Ausbildung und seine Hinwendung zur Medizintheorie" dokumentieren. Ausgelassen haben sie dabei unter anderem die „umfangreichen Ausführungen zum Judentum" (S. 13). Ist dies im Blick auf das Profil der Schriftenreihe, in der das Buch erschienen ist, nur allzu verständlich, ist es dennoch zu bedauern. Doch vielleicht lassen sich die hier ausgelassenen Teile ja auch noch in einer separaten Ausgabe nachreichen.

Tübingen *Stefan Schreiner*

ROWIŃSKI, ALEKSANDER, *Zygielbojms Reise. Eine Spurensuche.* Aus dem Polnischen von A. Karaś, Osnabrück: fibre 2004, 363 S. mit zahlreichen Schwarz-weiss-Abbildungen, gebunden, € 29,80; ISBN 3-929759-80-2.

Szmul Zygielbojm, Mitglied des Nationalrats der Polnischen Exilregierung in London, beging 1943 Selbstmord, als der Aufstand im Warschauer Ghetto verloren war. Er wollte den Tod seines Volkes nicht überleben und mit seinem Selbstmord ein aufrüttelndes Fanal gegen die Passivität und Gleichgültigkeit setzen, mit der die alliierten Regierungen die Ermordung der Juden in Polen und Russland hinnahmen. Sein Opfertod hatte keinerlei Auswirkungen. Zygielbojms Leben und Schicksal wurde lange von der Geschichtsschreibung vernachlässigt. Geboren 1895 in Russisch-Polen, wuchs er in bedrückender Armut auf und war von früher Jugend an Aktivist beim sozialistischen *Bund.* Im Zweiten Weltkrieg wurde Zygielbojm nach einer dramatischen Flucht über Deutschland und Belgien Mitglied des Nationalrats der Exilregierung. Aleksander Rowiński nennt sein Buch zu Recht eine Spurensuche. Er hat mit Hartnäckigkeit und Glück die letzten noch lebenden Geschwister, Freunde, politischen Gegner und Kampfgenossen Zygielbojms gefunden, um in langen und ausführlichen Gesprächen, ergänzt durch Archivrecherchen in New York, Israel und Polen, herauszufinden, worin dessen Kraft und Mut, aber auch letztendlich seine Verzweiflung begründet waren. Es gelingt dem Autor, diesen so schwierigen Lebensweg bis in den Abgrund nachzuzeichnen. Die Biographie Zygielbojms wird durch dessen eigene Schilderung einzelner Etappen, die zahlreichen Interviews und die Archivarbeit des Autors zu einer kondensierten Geschichte des polnischen Judentums in der letzten Generation vor seiner Ermordung. Diese Anschaulichkeit ist aber zugleich die Schwäche des Buches: Die einzelnen, sehr heterogenen Teile stehen relativ unverbunden nebeneinander, der Autor gibt weitgehend die Gespräche wörtlich wieder und zitiert Quellen und Belege nur mit knappem Kommentar. Es ergibt sich bei aller Faszination kein geschlossener Eindruck. Viele Fussnoten sind für den Leser eines solchen Buches schlicht überflüssig, die Übersetzung ist nicht immer gelungen, die Abbildungen sind von sehr schlechter Qualität. Dies sind bedauerliche Mankos eines wichtigen Buches.

Hofheim a. Ts. *Victoria Pollmann*

MARTEN-FINNIS, SUSANNE, *Vilna as a Centre of the Modern Jewish Press, 1840–1928. Aspirations, Challenges, and Progress*, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien: Peter Lang Verlag 2004, 197 S., 8°, kartoniert, € 39,70; ISBN 3-03910-080-7.

Es ist nicht die Geschichte Wilnas, die von S. Marten-Finnis (= Vfn.) hier beschrieben wird, sondern allein das „uniquely important centre of the Jewish press" (S. 12), das Wilna einmal war, seit mit den „Blumen des Nordens" (*Pirḥe Ṣafon*) 1840 dort die erste jüdische Zeitung erschienen ist, der allein bis 1992 weitere 94 Periodika in hebräischer, jiddischer, polnischer oder russischer Sprache folgen sollten (siehe die Liste S. 151–179). Bevor Vfn. jedoch auf die jüdische Presse selbst und deren Entfaltung zu sprechen kommt, geht es zuerst einmal um Wilna als Zentrum der ostjüdischen Aufklärung

(*Haskala*), und dies mit Recht; denn die vielsprachige ostjüdische Presse, die hebräische und die jiddische eingeschlossen, ist „ein Kind der Haskala" (S. 19–44). Darüber hinaus war Wilna spätestens seit der Gründung des „Bundes" 1897 aber auch Zentrum der jüdischen sozialistischen Bewegung, ebenfalls „ein Kind der Haskala". Wie Vfn. dabei nicht zuletzt anhand der ausgewählten Pressezitate (in englischer Übersetzung) aufzeigen kann, hat einerseits die vielsprachige jüdische Presse zur Verbreitung „bundistischer", marxistisch-sozialistischer Ideologie beigetragen, und andererseits war es wiederum eben diese Ideologie, die die Entwicklung des jüdischen Pressewesens nicht nur beeinflusst, sondern beflügelt hat (S. 45–115). Feststellen lässt sich diese Interdependenz für die sogenannte formative Periode (bis 1906) ebenso wie für die spätere Zeit, in der der bundistische Journalismus nachgerade Sponsor der „Jewish cultural ideology called Yiddishism" wurde, wie Vfn. im dritten Kapitel darlegt (S. 117–150). Warum indessen Wilna dennoch kein Zentrum des Jiddischismus gewesen sein soll (S. 138ff.), bleibt noch genauer zu diskutieren. Recht jedoch hat Vfn. darin, dass sie ihre Untersuchung mit dem Jahr 1928 enden lässt, das aus inneren wie äusseren Gründen in der Tat eine „Wasserscheide" (S. 11 und 140ff.) in der Geschichte der Wilnaer jüdischen Presse war.

Tübingen *Stefan Schreiner*

BAKER, ZACHARY M. (*ed.*), *Judaica in the Slavic Realm, Slavica in the Judaic Realm. Repositories, Collections, Projects, Publications*, New York, London, Oxford: The Haworth Press, Inc. 2003, 197 S., 8°, kartoniert; ISBN 0-7890-2279-6.

Dass die Öffnung der Bibliotheken und Archive nach 1989/90 in den Ländern Mittel- und Osteuropas, und vor allem der ehemaligen Sowjetunion, nicht zuletzt der judaistischen Forschung neue Perspektiven eröffnet und Möglichkeiten praktischer Arbeit gegeben hat, ist längst Tatsache und wird ein weiteres Mal durch den vorliegenden Band mit seinen neun Beiträgen bestätigt. – Darin berichtet M. Web von der Suche nach jüdischen Dokumenten in ehemals sowjetischen Bibliotheken und Archiven (S. 5–16), B. Richler vom Stand der Mikrofilmierung ihrer hebräischen Handschriftenbestände (S. 59–68) und B. Lukin von den Bemühungen, im Zentralarchiv für die Geschichte der Juden in Jerusalem eine Sammlung aller *archival sources on Russian Jewry* (zumindest in kopierter Form) anzulegen (S. 17–36). Eine bemerkenswerte Petersburger Sammlung von 38 hebräischen Inkunabeln beschreibt Sh. S. Iakerson (S. 37–58). V. Karasik hat eine *checklist* aller 311 zwischen 1860 und 2000 in der Ukraine verlegten jüdischen Periodika zusammengestellt (S. 119–150) und N. Borodulin eine mehrere hundert Titel umfassende Bibliographie der zwischen 1991 und 2001 in den Ländern der ehemaligen Sowjetrepubliken erschienenen *Slavic Judaica*, die das New Yorker YIVO für seine Bibliothek angekauft hat (S. 89–118). A. Frenkel gibt eine Übersicht über *Jewish book publishing* in den GUS- und baltischen Staaten (S. 69–88) und S. D. Corrsin über bibliographische Projekte im Bereich der polnisch-jüdischen Studien (S. 151–167). Mit dem Problem der Dokumentation der osteuropäisch-jüdischen *genealogical records* schliesslich befasst sich Z. M. Baker, dem zugleich dafür zu danken ist, dass er diese

ebenso willkommene wie beeindruckende Zwischenbilanz einer veränderten Forschungslandschaft herausgegeben hat.

Tübingen *Stefan Schreiner*

BAUSCHKE, MARTIN / WALTER HOMOLKA / RABEYA MÜLLER (*ed.*), *Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 160 S., gebunden, € 16,95; ISBN 3-579-05543-7.

Während im Ökumenischen Rat der Kirchen eine Sonderkommission darum ringt, ob orthodoxe Christen mit Christen anderer Konfessionen zum Gebet „gemeinsam vor Gott" zusammenkommen können oder nicht (Pressemitteilungen des ÖRK vom 15. 5. 2002 und 28. 5. 2003 und öfter), ist man andernorts schon weiter. Mit dem neuen „abrahamischen Gebetbuch" *Gemeinsam vor Gott* betreten die Herausgeber nach eigenem Bekunden „spirituelles Neuland" (S. 9), indem sie Gebete sowohl für multireligiöses als auch für interreligiöses Gebet von Juden, Christen und Muslimen bereitstellen. Weder als Liturgie noch für exklusive liturgische Anlässe gedacht, versammelt der Band rund 140 thematisch wie religionsspezifisch ausgewählte Gebete, die teilweise aus dem traditionellen oder auch dem interreligiös erprobten Gebetsschatz der drei abrahamischen Religionen entnommen sind, teilweise für den besonderen Zweck verfasst wurden. Gebete, die „unmittelbar zum gemeinsamen Beten einladen" und von denen die meisten sich nach Einschätzung der Herausgeber „besonders für das gemeinsame oder gleichzeitige Beten von Juden, Christen und Muslimen eignen" (Vorwort S. 7–8; Quellennachweis und Literaturverzeichnis am Ende geben wichtige weitere Informationen zu den Gebeten). Die Themen umfassen Lobpreis und Dank, Bitte und Fürbitte, Schöpfung, Frieden und Versöhnung, Tages- und Jahreszeiten; Grundsituationen wie Krankheit, Trauer, Schuld sind ebenso berücksichtigt wie Freundschaft, Liebe, Tischgemeinschaft bis hin zu „Kinder und Schule". Die Gebete sind mit dem jeweiligen Symbol der Herkunftstradition versehen bzw. bei besonderer Eignung für das gemeinsame Gebet mit den Symbolen aller drei Religionen. Eine Einleitung gibt vor dem Hintergrund einer sich seit den neunziger Jahren entwickelnden trilateralen Kultur der Begegnung und dem in diesem Kontext entstehenden „Bedürfnis nach gemeinsamen spirituellen Feiern" (S. 13) Hinweise zur Legitimität gemeinsamen Betens. Freilich wird dabei die Frage nach der theologischen Berechtigung solchen Betens nicht nur an einen geeigneteren Ort verwiesen, sondern in einer Fussnote als „[s]treng genommen [. . .] gar nicht zulässig" erklärt (S. 17; begründet wird dies mit der an dieser Stelle völlig abwegigen Verknüpfung mit der „positiven Religionsfreiheit" – als ob die Privatisierung des Gebets und der Rekurs auf subjektive Bedürfnisse die theologische Frage berührte). Demgegenüber werden die Faktizität der „empirisch anzutreffenden Formen von Gebetsfeiern" und die Einladung zu „spiritueller Gastfreundschaft" stark gemacht, in welcher eben nicht *über* Gott debattiert, sondern *zu* Gott gesprochen wird. Die theologische Frage darf also offenbar nicht gestellt werden – sondern nur beantwortet. Denn die theologische Basis wird sehr wohl festgestellt, wie anders sollte die substantielle Aussage verstanden werden: „Der eine Gott verbindet und vereint uns Juden, Christen und Muslime unbeschadet unserer unterschiedlichen Glaubensauffassungen oder Gebetsstile" (S. 19)? Hier müssen sich dem kundigen Leser einschlägige religionstheologische

Modelle assoziieren; jedenfalls wird deutlich, dass die konkreten, positiven Glaubenstraditionen in ihrer geschichtlich gewachsenen Gestalt als (doch wohl *menschliche*) „Auffassungen" dem – ja, wem: dem Eigentlichen, dem Transzendenten, Unerfassbaren gegenübergestellt werden. Die (blossen) *phainomena* werden dem (transzendenten) *noumenon*, die unterschiedlichen Gottesbilder und -erfahrungen der (abstrakten) „Gottheit" gegenübergestellt, welcher die gemeinsame Verehrung von Juden, Christen und Muslimen gelten soll. Wird Gott zur neutralen Gottheit, qua Transzendenz zur Variablen X entleert, so wird der Ausdruck des Glaubens im Gebet konsequent zum „Stil". Die Einsicht, dass ein Einheitspostulat dieser Art – im Grunde erreicht durch Reduktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner – schon erkenntnisanthropologisch ein unmögliches, da illusionäres Unterfangen darstellt, scheint hier noch nicht durchgedrungen zu sein (es sei nur etwa an G. Gädes „Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie" erinnert: *Viele Religionen – ein Wort Gottes*, Gütersloh 1998).

So kann sich das Verfahren nur so Gestalt geben, wie es hier vorliegt: Man vermeidet – um nur ja nicht beim jeweils anderen Anstoss zu erregen – weitestgehend alle konkreten Bezüge auf die jeweilige Glaubenstradition (kleinster gemeinsamer Nenner!?), es werden allgemeine Gottesbezeichnungen gebraucht, der gesamte Abschnitt über „Schuld und Vergebung", ja, das Buch überhaupt kommt ohne „Christus", geschweige denn „Jesus Christus" aus (zweimal, S. 47 und 68, erscheint „Vater" als Gottesanrede, davon einmal in einem Gebet Bonhoeffers). Zielt darauf die Bitte S. 102: „Reinige uns und unsere religiösen Traditionen von allen Spuren der Enge und Intoleranz"? Oder S. 57: „um uns frei zu machen" – von den lästigen „Formen" der konkreten Glaubensweisen? Auf Schritt und Tritt stösst man auf die Unterscheidung von Form und Inhalt. Was ist aber der Inhalt, wenn er mit einer Hohlformel gleichsam ausdrücklich ad absurdum geführt wird wie in dem Gebet S. 109: „Segne unsere religiösen Traditionen [. . .]"?

Ist dies alles, was von jahrelanger Beschäftigung mit der Christologie (M. Bauschke spricht in seiner Dissertation *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln, Weimar, Wien 2000 [= Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 29] von einer „externen Christologie" des Korans) übrigbleibt, so scheint die vielgepriesene „spirituelle Gastfreundschaft" (vgl. neben der Einleitung das Gebet S. 100, das programmatischen Charakter hat) doch weithin einer Einbahnstrasse zu gleichen. Man wird den Eindruck nicht los, dass der Dialog insbesondere mit dem Islam zumindest derzeit und in diesem Stadium so lange gut zu funktionieren scheint, wie fundamentale islamische Rahmenbedingungen akzeptiert werden. Konkret: Warum ist Platz für die Fatiha, die Eröffnungssure des Korans (S. 31) – deren Schlussformel („nicht den Weg derer, die deinen Zorn erregt haben, und nicht den Weg der Irregehenden") sich übrigens nach weitestgehendem Konsens der islamischen Tradition polemisch auf die Juden respektive die Christen bezieht –, nicht aber für das Vaterunser und ein entsprechendes jüdisches Gebet? Dialog auf Augenhöhe? Das muss an dieser Stelle auch in dieser Richtung eingefordert werden. Christliches Gebet geschieht im Namen Jesu, ist Doxologie des Heilshandelns Gottes, des Vaters, in Schöpfung, Erlösung und Vollendung (E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1993, S. 451ff.725ff.). Sicher muss nicht immer trinitarisch formuliert werden. Wenn aber suggeriert wird, man könne die trinitarische Konstitution des Gegenübers christlichen Gebets durch Gebrauch einer allgemeinen Gottesbezeichnung oder Reduktion auf ein allseits akzeptables (etwa – wie hier praktisch durchgehend – schöpfungstheologisches) Minimum umgehen bzw. wegretuschieren, zeugt dies entwe-

der von beeindruckender Unbedarftheit – oder von bedenklicher Unaufrichtigkeit. Dies wird durch eine historisierende (und wieder auf die Empirie verweisende) Relativierung des trinitarischen Betens, die viel zu kurz greift, keineswegs aufgefangen (S. 8; ich verweise nur auf H.-M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh [2]2002, S. 273ff.). Der Weg bis zur vollen Integration der jeweiligen Identitäten scheint hier noch weit. Bei allem guten Willen zeigt das Buch, dass gemeinsames Gebet kaum angemessenes Mittel und geeigneter Ausdruck des Dialogs zwischen den Religionen ist und sein kann, will man nicht eine Illusion von Gemeinsamkeit inszenieren oder einer solchen doch Vorschub leisten.

Tübingen *Friedmann Eißler*

GERHARDS, ALBERT / STEPHAN WAHLE (*ed.*), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 2005 (= Studien zu Judentum und Christentum), 285 S., kartoniert, € 39,90; ISBN 3-506-71338-8.

Der Sammelband fasst in den zwei Hauptkapiteln „Jüdisches und christliches Beten" (S. 15–139) und „Rezeption und Konflikt" (S. 143–263) historische, theologische und liturgiewissenschaftliche Arbeitsergebnisse zusammen, die im Zusammenhang mit dem Bonner Sonderforschungsbereich 534 „Judentum – Christentum" und am dortigen Seminar für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät entstanden sind.

Die Aufsätze sind von durchaus unterschiedlicher Qualität; im Hinblick auf die Judaistik kann teilweise nicht von echten Forschungsergebnissen, sondern nur davon die Rede sein, dass Grundlagenwissen im Hinblick auf die Themenstellung des Bandes aufbereitet wurde, auch wenn dies – etwa in Clemens Leonhards Text über die „Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge" (S. 107–122) oder in Friedrich Lurz' „Gottesdienst und Gebet in den Aufzeichnungen der Glikl Hameln" (S. 213–268) – recht gut gelungen ist. An anderer Stelle (Andrea Doeker, „Das Gebet als geprägte Sprache", S. 15–61) stösst man sich an einem merkwürdigen theologisch-soziologischen Mischjargon. Unter der Überschrift „Jüdisches und christliches Gebet als [!?] Konstituierung von Identität" heisst es hier zunächst, Gebet sei „kein Monolog", eine „Antwort bzw. Aktion Gottes" werde von den Betern – ist dies einschränkend gemeint? – „erwartet" (S. 15). Was soll aber dann heissen: „Gebetssprache ist [. . .] auch ‚Sprache', die allgemein verstanden und analysiert werden kann?" (S. 15). Und was die abschliessend formulierte Binsenweisheit, dass Gebetstexte „nicht nur der Kommunikation mit Gott" dienen, sondern „auch zur Bildung bzw. Bewahrung einer Gebetsgemeinschaft" beitragen (S. 55) und dass ein festgelegter Glaubenskanon „qua Zugehörigkeit und Mitbetbarkeit zur Herausbildung einer Identität" (S. 56) führe? Dunkle Ahnungen, wie es mit dieser Identität bestellt sein mag, tauchen auf, schaut man sich den unklaren Gebrauch der allgegenwärtigen Hauptmetaphern an, die sich zur Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum eingebürgert haben: So ist in der Einleitung der Herausgeber (S. 7) von der „Einbeziehung der jüdischen Wurzeln" die Rede, sollen gar die „alttestamentlichen und jüdisch-rabbinischen [!] Wurzeln eucharistischen Betens herausgearbeitet werden", während andererseits unklar ist, ob Ju-

dentum und Christentum „als Antipoden, Mutter und Tochter oder als mehr oder weniger feindliche Geschwister" anzusehen sind (A. Gerhards, S. 269).

Tübingen *Matthias Morgenstern*

PETERS, FRANCIS E., *Islam. A Guide for Jews and Christians*, Princeton: Princeton University Press 2003, 285 S.; ISBN 0-691-11553-2.

In zehn Bildern, möchte man fast sagen, führt Peters seiner jüdischen und christlichen Leserschaft den Islam vor, so flächig betrachtend und ruhig der Ton, als schreite man gleichsam in einer Ausstellung von einem Exponat zum anderen. Keine Anmerkungen (bis auf gelegentliche optisch hervorgehobene Kästchen mit Zusatzinformationen), keine Bibliographie, ein knappes Sachregister, wendet sich das recht grosszügig aufgemachte Buch nicht an detaildurstige Experten, sondern an ein breites Publikum. Die Betrachtung beginnt bei den gemeinsamen Stoffen der biblischen Religionen, deren sachliche wie historische Verwandtschaft vorausgesetzt und an vielen Punkten entfaltet wird, ohne den Islam damit reduktionistisch oder simplifizierend evolutiv erklären zu wollen. Das Verhältnis von Koran und späterer Tradition wird thematisiert, gelegentlich werden Linien bis in die heutige Zeit ausgezogen. Das Augenmerk richtet sich ganz überwiegend auf die spirituelle wie die politische Entwicklung zentraler islamischer „Lebensadern". Das vorislamische arabische Umfeld, Muhammads innerer wie äusserer Werdegang, der Koran in Entstehung, Auslegung und Wirkung, die Umma als Konzept und geschichtliches Phänomen, Scharia und Moral, Polemik und Dschihad, Ritus und schliesslich eschatologische Vorstellungen, das sind die Hauptthemen. So angenehm und leicht verdaulich der besinnliche Duktus ist, es bleibt gleichwohl ein zwiespältiges Gefühl am Ende. Für Leser mit Vorwissen bleibt die weit gespannte, lockere Aneinanderreihung ohne Vertiefungen und Quellennachweise unbefriedigend, für die Erstinformation aber scheint das essayistische Konzept verfehlt, da ohne eine Karte, ohne zeit- und wirkungsgeschichtlich gewichtende Hinweise etwa bei den vielen Namen etc. (abgesehen von den nicht wenigen Fehlern bei Zahlen und den ohnehin fragwürdigen Transkriptionen) kaum ein profiliertes Bild entstehen kann. Für wen ist das Buch? Von daher liest sich das Fazit merkwürdig, das Buch habe „keine Lösungen vorgeschlagen, da es keine Probleme identifiziert hat" (S. 276). Eben. Der Leser bleibt mit seinen jedenfalls weitgehend allein.

Tübingen *Friedmann Eißler*