Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **67 (2011)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Rezensionen

BÖTTRICH, CHRISTFRIED / BEATE EGO & FRIEDMANN EISSLER: *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (= Judentum, Christentum, Islam), 188 S., ISBN 978-3-525-63398-4.

BÖTTRICH, CHRISTFRIED / BEATE EGO & FRIEDMANN EISSLER: *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (= Judentum, Christentum, Islam), 205 S., ISBN 978-3-525-63399-1.

BÖTTRICH, CHRISTFRIED / BEATE EGO & FRIEDMANN EISSLER: *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010 (= Judentum, Christentum, Islam), 181 S., ISBN 978-3-525-63018-1.

Aus dem Reichtum der biblischen Erzählungen schöpfen alle drei monotheistischen Religionen: Muslime, Juden und Christen lesen ihr heiligstes Buch, den Koran, den TaNa"Kh oder das 'Alte' mit dem 'Neuen' Testament, stets mit ihrem – ganz eigenen – Verständnis der Einzigartigkeit des Weltenschöpfers. Die Entstehung erst des Christentums aus dem Judentum heraus, dann gut sechs Jahrhunderte später die des Islam hat bekanntlich immer wieder zu Spannungen, Zerrissenheit, erbitterten Kämpfen, aber auch, insbesondere in den vergangenen letzten Jahren und Jahrzehnten, zu Annäherungen etwa in Form von Dialoggemeinschaften und ähnlichen Plattformen geführt. An dieser Stelle soll nicht unerwähnt bleiben, dass die jüdisch-islamische Symbiose im mittelalterlichen Spanien eine einzigartige kulturelle Hochblüte darstellte und somit bereits als eine Vorform von 'gelebtem Dialog' gesehen werden kann. In letzter Zeit wird immer häufiger vom 'Trialog', dem Dialog zwischen Christentum, Islam und Judentum, gesprochen. Vor dem Hintergrund dieser immer bedeutender werdenden trilateralen Bewegung haben sich der Neutestamentler Christfried Böttrich (Greifswald), die Alttestamentlerin Beate Ego (Bochum) und der wissenschaftliche Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Friedmann Eissler (Berlin) zusammengefunden, um in der von ihnen 2009 ins Leben gerufenen Reihe *Judentum, Christentum, Islam* die „prägenden Gestalten jener biblischen Erzählungen, die bei Juden, Christen und Muslimen gleichermassen von Bedeutung sind" (Reihenvorwort) zu porträtieren. Das erste Buch dieser neuen Reihe behandelt Abraham, das zweite Jesus und Maria, das dritte widmet sich Moses. Ein viertes Buch, geplant für Herbst 2011, beschäftigt sich mit Adam und Eva. Beate Ego nimmt sich des Judentums an, Christfried Böttrich des Christentums und Friedmann Eissler des Islams, wobei die drei Autoren betonen, dass sie „von einem gemeinsamen christlichen Standpunkt aus" schreiben und erwarten, dass ihr anvisiertes Lesepublikum „sehr wahrscheinlich ein vorwiegend christlich geprägtes sein" wird (Reihenvorwort).

Abraham in Judentum, Christentum und Islam

„Wenn Juden, Christen und Muslime das Gespräch miteinander suchen, dann berufen sie sich heute wieder gern auf Abraham" (S. 111); so ist denn auch die Figur des Abraham für alle drei Religionen schon immer ausgesprochen faszinierend gewesen.

Für das Judentum ist natürlich die biblische Abrahamsüberlieferung (Gen 12,1-25,11), die mit Gottes Ruf an Abraham beginnt und mit dem Tod des Patriarchen endet, von zentraler Bedeutung: Abraham erschient hier als Lichtgestalt, ausgestattet mit allem Positiven wie v. a. Gastfreundschaft, Mut, Selbstlosigkeit. Die beiden tragenden Säulen der Abrahamsgeschichte sind mithin die Nachkommensverheissung sowie die Thematik des Landes, doch auch die Bindung Isaaks, die die tiefe Gottesverehrung Abrahams spiegelt, zählt zu den Pfeilern der Abrahamsgeschichte. Später, im Buch Jesaja 41,8, wird Abraham gar als 'Freund Gottes' bezeichnet, wodurch die sehr enge und ganz besondere Beziehung Abrahams zu Gott erneut deutlich aufscheint. Die Figur des Abraham lebt fort in den nachbiblischen Quellen und wird insbesondere im antiken Judentum, das in die „biblische Basisgeschichte ganz neue Akzentuierungen" (S. 22) hineinlegt, als zutiefst Frommer und Gerechter vor dem Herrn gezeichnet. Abraham ist „Gedächtnisfigur und Seinsgrundlage für Israel" (S. 53) von den biblischen Zeiten bis in die heutigen Tage.

Im Christentum spielt Abraham grundsätzlich eine bedeutende Rolle als „Symbol für die gemeinsame Herkunft, die Juden und Christen verbindet." (S. 63) Zwar wird auch im Christentum bekanntlich die Genesis-Erzählung um Abraham zugrunde gelegt, doch erst im sog. Neuen Testament entfaltet Abraham dann seine eigentliche 'Wirkung' für das Selbstverständnis des Christentums: So wird Paulus Jesus Christus als legitimen Erben der Abrahamsverheissung darstellen – „in Christus erfüllt sich, was dem Abraham verheissen wurde" (S. 95), was letztlich bedeutet, dass die Abrahamerzählung besonders später von den Kirchenvätern christologisch, vom Christusereignis her gelesen wird: Abraham erkennt die Wahrheit Gottes, die sich in Jesus offenbaren wird; Abraham, der Weise, der Gottesfreund und -sucher, wird nun – ganz im Sinne der Trinitätstheologie – zum Zeugen der „Einheit Gottes in der Dreiheit" (S. 108).

Der Islam greift die Figur des Abraham als einen der wichtigsten Propheten auf und versteht sich sogar selbst als 'Religion Abrahams' (*millat Ibrahim*). Abraham nimmt somit einen ganz zentralen Stellenwert ein – bis in den muslimischen Alltag hinein (S. 116). Üblicherweise werden biblische Geschichten in den Koran nicht in erster Linie als reines Erzählgut aufgenommen, sondern in eine Art moralisch-didaktische Unterweisung 'umfunktioniert', die – beinah analog zum Christentum, das in Abraham bereits Christus vorausgedeutet sieht – fast immer eine Vorausschau auf Muhammad darstellt; so auch im Falle der Abrahamerzählung. Abraham wird, wie im Judentum und im Christentum, auch im Islam nur mit den besten Qualitäten ausgestattet – er ist *der* Gottergebene (arab. *muslim*) und damit – eben – wahrer Muslim, bzw. wie es in Sure 4,125 heisst: „Gott nahm sich Abraham zum Freund." Auch hier also das Motiv des Gottesfreundes, der – genau wie im Judentum und im Christentum – allem Götzendienst abschwört und sich auf den Einen, den Einzigen besinnt. Anders als die beiden Schwesterreligionen akzentuiert der Islam die Isaakgeschichte: Zwar hat die ‚Bindung des Sohnes' auch im Islam identitätsstiftenden Charakter, doch stellt sich bereits im Koran selbst die grundlegende Frage: „Isaak – oder Ismael?" (S. 138) Isaaks Name wird im Koran erst nach der Prüfung Abrahams durch Gott genannt; daher liege es nahe, „von der Bindung *Ismaels,* des Erstgeborenen, auszugehen" (S. 139).

Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam

Dass der Figur des Jesus im Judentum mit Zurückhaltung begegnet wird, verwundert nicht weiter. Als biblische Figur ohne Relevanz für das Judentum findet Jesus allerdings in spätere antike und mittelalterliche jüdische Schriften Eingang: Meist wird – wie in z. B. den 'Toldot Jeschu', einer mutmasslich frühmittelalterlichen provokanten jüdischen Sagensammlung über das Leben Jesu – Jesus negativ bis abwertend gezeichnet; so wird schon in frühjüdischen Texten über ihn gesagt, er sei der Sohn der Maria (mit der die alten jüdischen Quellen im übrigen wenig schmeichelhaft umgehen) und eines römischen (!) Soldaten. Ferner sei er ein grosser Scharlatan und Frevler gewesen (S. 12), zudem ein Magier und Irrlehrer, der Israel abtrünnig gemacht habe (S. 33). Wenn Jesus im rabbinischen Schrifttum überhaupt je Interesse entgegengebracht wird, dann meist in spöttischer und polemisierender Form, was naturgemäss die Anhänger des noch jungen Christentums sehr verstimmt hatte. Auch der Tod Jesu wird beispielweise im Talmud (so etwa im Traktat Sanhedrin) nur beiläufig erwähnt. Er sei erhängt worden, auf eine Beteiligung der Römer wird kein Bezug genommen. Mit der Aufklärung distanzierte sich das Judentum von diesen Darstellungen, und im 19. Jahrhundert entstand gar eine jüdische Leben-Jesu-Forschung (S. 55). Entscheidend für unsere heutige, vom Dialog geprägte Zeit ist die 'Bruder-Jesus-These', die massgeblich auf Schalom Ben-Chorin zurückgeht: „Es geht nicht darum, *an* Jesus zu glauben, sondern *mit* ihm zu glauben" (S. 56).

Die Sicht auf den Nazarener und seine Mutter Maria – Miriam – ist im Christentum naturgemäss eine ganz andere: Jesus ist nicht nur der Gottessohn, in ihm und durch ihn wird Gott Mensch – welche Provokation für die religiöse Welt der Spätantike! (S. 60) Und Maria – als Gottesmutter – wird eine über die Massen hohe Bewunderung zuteil, die v. a. in katholischer Marienverehrung und -frömmigkeit gipfelt, die wiederum von Luther abgelehnt wird: Nach dem Reformator gibt es nur einen Weg zum Heil, und der liegt allein in Jesus Christus. Im Neuen Testament werden Jesu Geburt, Leben und Tod ausführlich geschildert, und worauf die Juden noch warten, namentlich den Messias, ist für das Christentum bereits zur Realität geworden: Jesus *ist* der Messias, der Gesalbte, der allerdings grösstem Leiden ausgesetzt ist und den qualvollen Kreuzestod sterben muss – für das Judentum vollends unvorstellbar: ein leidender Messias! Die Leidensgeschichte Christi wird zum zentralen Ereignis und prägt die christliche Religion bis heute. Doch auch von christlicher Seite gibt es seit längerem die – nicht immer konfliktfreie – Annäherung ans Judentum über die Figur des Jesus: zum einen in der Akzeptanz der o. g. 'Bruder-Jesus-These', zum anderen über die „Heimholung Jesu ins Judentum" (S. 116), wie es Martin Buber in diesem Sinne bereits zu Beginn der 1950er Jahre formuliert hat.

Eine erstaunlich hohe Wertschätzung sowie eine herausragende Stellung erfährt Jesus auch im Koran, der ihn als Diener und Gesandten Gottes versteht. Als einer der vielen von Gott gesandten Propheten nimmt Jesus als „Überbringer des ungetrübten Islam" (S. 142) gleich hinter Muhammad, der das 'Siegel' der Propheten darstellt, eine hohe Position im Islam ein. Allerdings – und hier klafft die notwendige Lücke zum Christentum: Jesus *kann* niemals Gottes Sohn sein, diese Vorstellung verbietet das Bekenntnis zum *einen* Gott in der 112. Sure: „Sprich: Gott ist einer [...] Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner ...". Auch im Koran wird das Leben

Jesu von der Geburt bis zum Tod beschrieben, doch wird der Kreuzestod vehement verneint: „Sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt", heisst es unmissverständlich in Sure 4,157. Die Strafe des Kreuzestodes als bitterer Schmach *kann* niemals über den Gesandten Gottes mit Namen Jesus verhängt worden sein. Gott hat ihn – so wird gemutmasst – zu sich 'erhoben'; genaue Auskunft gibt der Koran über diese 'Erhebung' indes nicht (vgl. S. 174). Maria als Mutter des Propheten Jesus und „vorbildlichste Frau ihrer Zeit" (S. 183) wird eine sehr hohe Wertschätzung entgegengebracht; sie zeichnet sich durch vollkommene Reinheit in Körper und Geist aus, und so nimmt der Koran eine göttliche 'Einhauchung' an, durch die Maria mit Jesus schwanger geworden sei.

Mose in Judentum, Christentum und Islam

Auch die Figur des Mose ist für alle drei Religionen prägend und hat als 'Erinnerungsfigur' im kulturwissenschaftlichen Diskurs um Jan Assmann in den letzten Jahren grosse Aufmerksamkeit erfahren. Das Judentum nimmt ihn in erster Linie als Gesetzgeber und charismatische Führergestalt beim Auszug der Israeliten aus Ägypten wahr. Und obschon Moses in der Tora nicht nur positive Eigenschaften zugewiesen bekommt (man denke etwa an seine 'schwere Zunge', die Anfälle von Jähzorn bis hin zum Totschlag des Ägypters), ist er neben Abraham für das Judentum nicht zuletzt als Verfasser des Pentateuchs (S. 54) die gewiss bedeutendste biblische Gestalt. Die biblische Moseserzählung ist im nachbiblischen Schrifttum reichlich ausgeschmückt worden: Im antiken Judentum entstanden zahlreiche Mosesüberlieferungen: Philo von Alexandrien etwa verfasste die Mosesbiografie *De vita Mosis*, die „wortreich und detailliert das Leben des Mose" (S. 37) beschreibt und die Figur des Moses in seine philosophische Weltanschauung einbindet, um ihr so abstrakt-universalen Charakter zu verleihen: Die Gestalt des Moses wird nun zu einer „Art Verlebendigung des Gesetzes" (S. 41). In der Folge beschrieb auch Flavius Josephus in seinen *Antiquitates Judaicae* Moses als den idealen Gesetzgeber. Moses fand seinen unbestrittenen Platz ebenfalls in der Überlieferung des vorrabbinischen palästinischen Judentums, wo Moses immer wieder als Offenbarungsvermittler erscheint; für diese Vermittlerschaft gilt das Jubiläenbuch aus der Mitte des 2. Jahrhunderts als frühester ausserbiblischer Beleg. Moses gehört neben Abraham zweifellos „zu den bedeutendsten Gestalten der rabbinischen Überlieferung" (S. 52). Moses ist mithin nicht nur der Geber der Tora, er ist auch ständiger Begleiter durch das jüdische Jahr sowie der künftige Erlöser, der als einziger je mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen hat.

Ähnlich wie im Falle des Abraham kündigt sich im Christentum in der Figur des Moses an, „was in Jesus Christus dann erst zu seiner Vollendung gelangt." (S. 69) In den Schriften des Neuen Testaments gilt die Offenbarung am Sinai als das Werk Moses' und er selbst als der Gesetzgeber. Selbst Jesus erkennt die Tora vorbehaltlos an und bestätigt Moses als deren Überbringer, wie es in der Bergpredigt heisst. Damit wird klar, dass die Geschichte Jesu nicht losgelöst von jener des Moses (und des Volkes Israel!) gelesen werden kann. In der weiteren christlichen Überlieferung kommt in späteren Zeiten auch die reiche künstlerische Darstellung Moses' hinzu. Eines der populärsten Beispiele ist etwa die Marmorstatue des Michelangelo. All die Verehrung, die Moses im Christentum zuteil wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er seit je als ambivalente Figur galt, denn:

„An Mose hat die christliche Theologie stets unbeirrt festgehalten – und hat sich zugleich an ihm gerieben" (S. 103); so galt er zum einen als Offenbarer des Gotteswortes, doch auf der anderen Seite war er auch immer eine Gegenfigur zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Interessant ist, dass Moses im Koran die mit Abstand am häufigsten – noch vor Abraham oder Jesus – erwähnte biblische Gestalt ist (S. 112). Wie in den beiden anderen Religionen ist Moses auch im Islam Bundesmittler, Gesetzgeber, Kultstifter, Lehrer, Anführer des Volkes, Knecht Gottes und – von besonderer Bedeutung im Islam – natürlich auch Prophet. Biblische Stoffe werden im Koran oftmals zur Illustration des Zeitgeistes seiner Entstehung herangezogen; so auch die Geschichte um Moses, die die Situation Muhammads und seiner Zeitgenossen anschaulich spiegelt. Ein Beispiel: In der damaligen Bevölkerung Medinas waren die Juden vorherrschend, so wird nun die Moseserzählung als Argument gegen die zeitgenössischen Kinder Israels gewendet, und Moses' Funktion erhält dadurch eine kritische Wendung (vgl. S. 115). Dennoch: Moses ist und bleibt prophetisches Vorbild Muhammads in Medina (S. 170). Auffällig ist – im Gegensatz zu anderen biblischen Erzählungen im Koran –, dass im Falle der Mosesgeschichte „eine erstaunliche Fülle an formalen und inhaltlichen Parallelen zwischen der zweiten Sure und den fünf Büchern Mose" festzustellen ist (S. 173). Trotz aller kritischen bis negativen Grundhaltung des Korans den Juden gegenüber ist der Koran nach muslimischem Verständnis die „neue Tora" (S. 173), die das neue Grundgesetz der Menschheit und zugleich die von Gott legitimierte Fortsetzung der biblischen Geschichte darstellt.

Zürich / Freiburg i. Br. *Yvonne Domhardt*

SCHMITZ, BETRAM: *Paulus und der Koran*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 190 S., ISBN 978-3-525-51007-0.

Die Zahl der Bücher zu unterschiedlichen Christentum und Islam verbindenden Themen ist in den letzten Jahren deutlich angewachsen, und im interreligiösen Gespräch wie in der religionswissenschaftlichen Forschung werden zunehmend Themen gesucht, die für beide Seiten von Interesse sind, wie Gegenüberstellungen von Jesus und Muhammad oder Bibel und Koran. Ein Vergleich zwischen der Theologie des Paulus und der Theologie des Korans hingegen wird sehr selten, wenn überhaupt zum Diskussionsthema. Der Grund dafür ist in der Forschungsgeschichte zu suchen. Jahrhundertelang figurierte im westlichen Islambild Muhammad als Häretiker und Antichrist und war zum Feindbild geworden. Andererseits wurde Paulus mit seiner Kreuzestheologie im Islam als Verfälscher des wahren Christentums tituliert. Je auf ihre Weise wurden Muhammad und Paulus als Kontrovers-Gestalten angesehen, deren Nähe zueinander nur negativ gesehen wurde oder Gegenstand theologischer Apologetik gewesen ist. Noch bis vor kurzem hat man sich gescheut, im Gegenüber von Paulus und Muhammad oder Koran ein Thema der Forschung zu sehen. Schmitz hat als einer der ersten dieses wissenschaftliche Desiderat erfasst und stellt sich damit einer äussert anspruchsvollen Aufgabe: Er untersucht das Gegenüber von Paulus und Muhammad im

Vergleich von paulinischen Briefen und koranischen Suren und betritt damit Neuland.
Schmitz' interreligiöse exegetische Studie umfasst zehn Kapitel. Nach dem Vorwort wendet er sich zunächst der Interpretation der in der heutigen Forschung allgemein als echt anerkannten Paulus-Briefen zu (Röm; 1./2. Kor; Gal; 1. Thess; Phil), um sodann die theologischen Aussagen des Paulus der Theologie des Korans gegenüberzustellen. Besonders interessieren ihn dabei die zwischen den Texten des Paulus und des Korans bestehenden Analogien; denn er will mit seinem Vergleich zeigen, wie beide Textkorpora Thema um Thema (Theologie, Anthropologie, Eschatologie usw.) aufeinander bezogen sind. Das Aufzeigen der Analogien führt zum Aufweis der Parallelität zwischen den Gegenständen des Paulus und des Korans einerseits und den Unterschieden zwischen ihnen andererseits. Methodisch stellt sich die Frage, wie diese wechselseitige Bezogenheit der Texte aufeinander zu bestimmen ist; ist dafür nur der explizite Wortlaut relevant oder schliesst sie Kontexte und Subtexte mit ein?

An die Untersuchung der Paulus-Briefe schliesst als Zusatz eine Darstellung des Hebräerbriefes an, und der mit den Paulus-Briefen vertraute Leser wird sogleich fragen, warum der als echter Paulus-Brief anerkannte Philemonbrief fehlt? Warum wird dem Koran ein nicht-paulinischer Brief zum Vergleich gegenübergestellt? Zum einen enthält nach Schmitz der Hebräerbrief unterschiedliche Fragen des Judentums und des Islams, in denen spezifische Themen dieser Religionen aufscheinen, und zum anderen entspricht der Brief in vielen Punkten den Paulus-Briefen. Mit dem Hebräerbrief will Schmitz seinen interreligiösen Diskurs erweitern, um seinem eigentlichen Ziel näher zu kommen. Will er doch zeigen, wie sich die beiden Religionen Christentum und Islam in ihrem Selbstverständnis durch ihr Verhältnis zur dritten Religion, dem Judentum, definiert haben. Wie sich der Autor des Hebräerbriefes in der Darstellung der neuen Religion, die auch Paulus verkündet, Denkformen und Vorstellungen der Religion Israels bedient und dennoch zugleich eine Abgrenzung von ihr stattfindet, so will Schmitz über den Verweis auf den Hebräerbrief zeigen, dass und in welcher Weise sich auch der Koran von der Religion des alten Israel distanziert und sich über diese Abgrenzung von ihr neu definiert. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammenfassend, nennt Schmitz (Kap. 9: Resümee) als im interreligiösen Diskurs zu vertiefende Analogien folgende fünf (!): 1. Paulus und Muhammad; 2. Der neue und der alte Glaube; 3. Der neue Glaube und die Umwelt; 4. Der neue Glaube; 5. Das Gericht und das Verständnis der Welt.

Der jeweils neue Glaube (Christentum und Islam) beruft sich auf den jeweils älteren. Paulus setzt die Religion Israels voraus, wie der Koran das Judentum und das Christentum. Die jeweils ältere Religion dient als Beleg für die Wahrheit der jeweils neuen, die sie angekündigt hat und auf die sie zuläuft. Ebenso offenbart bereits die jeweils ältere Religion in ihrer prophetischen Selbstkritik ihre eigene Schwäche. So wird nach Schmitz bei Paulus ebenso wie im Koran die alte Religion, das Judentum, gleichermassen geachtet und als von Gott offenbarte Religion anerkannt, zugleich aber relativiert und schliesslich abrogiert und verworfen. Denn nur die eigene, die jeweils neue Religion kann die eigentliche Religion Gottes sein. Alles was ihr widerspricht, ist Irrtum und Irrlehre. Entsprechend wird von den Anhängern der alten Religion erwartet, dass sie die neue Religion in ihrem Anspruch anerkennen.

Mit Recht hebt Schmitz am Ende seines Buches hervor, dass die Lehre des Paulus ebenso wie die Verkündigung des Korans die Tora, die Religion Israels voraussetzt und sich von daher die deutliche Übereinstimmung im Inventar der Bilder und Geschichten in beiden versteht. Ebenso ähnlich sind sie sich auch in der Zurückweisung der je voraufgehenden Religion. Nicht recht hat er aber, dass Paulus durch den Glaubensbezug zu Jesus Christus und die durch ihn geschenkte Gnade sagen wolle, dass ihm gegenüber die Welt „*nichts*" ist.

Deplaziert scheint Kap. 8 zu sein, denn die Erklärung, was interreligiöse Exegese bedeutet, würde als Einführung besser an den Anfang des Buches passen.

Im letzten Kapitel wird weiterführende Literatur genannt, die mit acht Buchtiteln jedoch sehr kurz ausfällt. Zu bedauern ist auch, dass die Einzeluntersuchungen der Analogien eher unverbunden nacheinander stehen. Auch sonst scheint das Buch sehr schnell geschrieben zu sein; so fehlt auch eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Diskussion zum jeweiligen Thema. Dennoch hat Schmitz einen interessanten Beitrag zu einem seit langem bestehenden Forschungsdesiderat geleistet. Bleibt nur zu hoffen, dass Schmitz' Wunsch, andere Darstellungen mögen die (von ihm gelassenen) Lücken füllen, alsbald in Erfüllung geht.

Tartu *Elo Süld*

MENDELS, DORON & ARYE EDREI: *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010 (= Toldot, Bd. 8), 159 S., ISBN 978-3-525-35098-0.

Doron Mendels und Arye Edrei haben zusammen einen längeren Essay mit viel Verve und grosser Sachkenntnis geschrieben, der auf zwei Studien im *Journal for the Study of Pseudepigrapha* zurückgeht und nun in überarbeiteter Fassung in deutscher Sprache vorliegt. Die beiden Autoren verfolgen konsequent eine simple, aber weitreichende These: Insbesondere nach dem Fall des Zeiten Tempels im Jahre 70 sei es zu einer Spaltung der jüdischen Diaspora in eine westliche und eine östliche gekommen. Weil die Juden in den westlichen Diasporagemeinden kein Hebräisch oder Aramäisch konnten, fehlte die sprachliche Voraussetzung für eine Implementierung rabbinischen Denkens. Gleichzeitig zeigten die Rabbinen kaum ein Interesse, ihre Lehre im Westen zu verankern, obwohl ihrerseits die sprachlichen Voraussetzungen (Griechisch) eher gegeben gewesen wären. Rabbinisches, halachisches Denken fasste gemäss den Autoren im Westen erst im Mittelalter Fuss. Zuvor aber hatten sich für lange Zeit zwei unterschiedliche normative Systeme, ein östliches und ein westliches, etabliert, die kaum miteinander in Kontakt standen. Die Kultur des babylonischen Talmuds konnte im Westen nicht „entschlüsselt" werden. Für den Westen hatte dies mithin zur Folge, dass sich keine klaren liturgischen Strukturen ausbildeten. Das westliche Judentum war weit weniger institutionalisiert als das östliche. Die Spaltung der antiken jüdischen Welt führte letztlich zu „zweierlei Judentum".

Mendels und Edrei vertreten ihre These einer Kluft zwischen Ost und West aus voller Überzeugung, und viele Quellen bzw. – dies aber ist gerade ein Kernproblem

des Buches – die fehlenden Quellen scheinen den Autoren Recht zu geben. Von rabbinischen Weisen des Westens, aus Rom oder Alexandrien, ist im Talmud kaum die Rede. Mendels und Edrei verschweigen Ausnahmen nicht, erachten sie aber als zu wenig gewichtig, um ihre These in Frage stellen zu können. Nur: Wenn in bRHSh 26a in halachischem Zusammenhang von Rabbi Akiba in Gallien die Rede ist, mag dies nicht nur legendarisch zu verstehen sein, sondern auch einen Einblick in halachische Diskussionen geben, die den Westen mit einbezogen. Vor allem aber steht die These von Mendels/Edrei zu grossen Teilen auf einem *argumentum e silentio*: Die jüdischen Diasporaquellen aus dem Westen sind dünn gesät, und es scheint dem Rezensenten recht gewagt, aus dieser Stille auf eine Funkstille zu schliessen. Hier und da verweisen Mendels/Edrei zwar selbst auf die spärliche Quellenlage, aber diese verpflichtet sie nicht zur Zurückhaltung, sondern ist gerade mithin die Basis für ihre These.

Ab wann und zu welchem Grad das rabbinische Judentum wegweisend war, ist bekanntlich schon für Palästina und die östliche Diaspora umstritten. Dass sich gerade im Westen eine einförmige rabbinische Kultur frühzeitig hätte etablieren können, wird man nicht annehmen wollen. Das aber ist nicht gleichbedeutend mit einem „Kommunikationsverlust" zwischen Ost und West. Mendels/Edrei verkürzen das sowohl im Osten als auch im Westen heterogene Judentum auf eine bipolare Spannung.

Sicher hatte der Fall des Tempels weitreichende Folgen auch für das Diasporajudentum. Die Pilgerreisen zum Tempel waren zuvor ein wichtiger Aspekt der Kommunikation zwischen der Diaspora und Jerusalem gewesen. Richtig ist auch, dass Kenntnisse des Hebräischen oder Aramäischen im Westen mit Bestimmtheit weniger verbreitet waren als Griechischkenntnisse im Osten. Aber ob im jüdischen Westen das Hebräische wirklich ein derart unentschlüsselbarer Code war, wie hier suggeriert wird, darf man anzweifeln. In Alexandrien kursierte, wie man aus Philon von Alexandrien weiss (und wie auch Mendels/Edrei wissen), haggadisches Material. Und wie unabhängig von der palästinischen Halacha sind Philons religionsgesetzliche Erörterungen z.B. in *De specialibus legibus*? Alexandrien und Ägypten stehen für Mendels/Edrei noch im Einflussbereich des Ostens. Und Rom? Waren das Hebräische und die halachischen Diskussionen den Juden Roms völlig fremd? Flavius Josephus brachte mit seinen in Rom verfassten Schriften durchaus auch palästinisches Gedankengut in Umlauf. Wir wüssten vielleicht mehr hierüber, wenn wir über die von Josephus vorgesehene Schrift über die „Sitten und Grundlagen des Judentums" verfügen könnten. Und weist die für Rom belegte „Synagoge der Hebräer" allenfalls auf Hebräisch-Kenntnisse hin?

Vieles liegt im Dunkeln. Dass es aber zwischen West und Ost zu einer „Spaltung", ja einem „Bruch" der antiken jüdischen Welt kam, darf bezweifelt werden. Aber auch wenn man die Hauptthese dieses Buches nicht wirklich teilen mag, bietet es doch eine höchst anregende Lektüre. Dies ist übrigens auch das Verdienst der sich sehr gut lesenden Übersetzung aus dem Englischen.

Bern *René Bloch*

AHREN, YIZHAK: *Verknüpfungspunkte. Warum gerade dieser Psalm?,* Aspach: Aaronis Collection 2010, 129 S., ISBN 978-3-936524-23-9.

Es ist ein wohl sehr alter Brauch, an jedem Sabbat und jedem Festtag im Morgengottesdienst dem Tagespsalm noch einen besonderen, zum Fest bzw. der Perikope passenden hinzuzufügen. Eine Liste ist in diesem Büchlein reproduziert; sie ist dem Gebetbuch entnommen, das seit dem 19. Jahrhundert für den westaschkenasischen Ritus massgebend ist. Andere Riten weichen in Einzelheiten davon ab. Es ist ein schöner, sinnvoller Brauch, der leider in vielen Gemeinden nur an Feiertagen praktiziert zu werden scheint; so jedenfalls die Erfahrungen des Rezensenten, der in einem langen Leben in gar manchen verschiedenen Synagogen gebetet hat. Einzig die Italiener, die leider wenig zahlreichen, die dem alten, besonders schönen italienischen Ritus treu geblieben sind, pflegen auch die sabbatlichen Psalmen mit dem gebührenden Ernst vorzutragen.

Nun ist es tatsächlich so, dass der heutige Beter nicht in jedem Fall gleich merkt, warum gerade dieser Psalm zu diesem Tag bzw. seiner Lesung passen soll. Diese Fragen für alle Sabbate und Festtage zu beantworten, unternimmt der für seine Gelehrsamkeit bekannte Verfasser. Er stützt sich dafür fast ausschliesslich auf die rabbinischen Quellen, die klassischen jüdischen Kommentare des Mittelalters und einige neuere hebräisch schreibende Autoren; nur gelegentlich fügt er einige, durchweg zutreffende Gedanken hinzu. Unter den neueren Autoritäten figuriert wohl am prominentesten Samson Raphael Hirsch, dem man eine kommentierte Übersetzung der Psalmen verdankt. Dass die übrigen neuen Kommentatoren dem Rezensenten unbekannt sind, sagt selbstverständlich über deren Qualität gar nichts aus.

Der interessierte Leser findet bei Ahren die nötigen bibliographischen Hinweise, leider nicht zu Hirsch, J. H. Hertz und Tur-Sinai. (Joseph Hermann Hertz war Oberrabbiner des Britischen Grossreichs. Er hat mit seiner kommentierten Übersetzung des Pentateuchs, von dem bekannten Berliner Anwalt Alfred Klee ins Deutsche übersetzt, sehr vielen Juden die Tora wieder nahe gebracht. Als der prominente Alttestamentler Tur-Sinai, zuletzt Ordinarius in Jerusalem, eine deutsche Übersetzung initiierte, wirkte er noch in Deutschland und hiess Harry Torczyner.) Es sei auch angemerkt, dass sowohl „Rabbiner Malbim" (S. 40) als auch der „Verfasser des Buches Chafez Chaim" (S. 45) namentlich bekannt sind: Jener hiess Me'ir Leibush (Loeb) ben Jechi'el Michal (die Anfangsbuchstaben des Namens ergeben die Abkürzung Malbim) und lebte in Osteuropa, zunächst in Rumänien, dann zu einem Wanderleben gezwungen; er ist 1879 in Kiew gestorben. Sein Werk ist ein grosser traditioneller Bibelkommentar. Der Verfasser des zweiten Werkes war Israel Meir Kahan, 1933 in Radin (Polen) gestorben. Das genannte Buch, dessen Titel auf Psalm 34,13-14 anspielt, ist eine grosse Warnung vor übler Nachrede, die der Autor sehr extensiv auslegt. Ebenso verbreitet ist sein eingehender Kommentar zum ersten Teil des Shulchan Aruch, worin von allem die Rede ist, was ein Jude im täglichen Leben zu tun und zu lassen hat.

Was erwartet den nichtjüdischen Leser dieses Büchleins? Er wird nur spärliche Hinweise auf biblische Geschichte und gar keine Erörterung literarischer Probleme (etwa des Unterschieds zwischen Geschichtsschreibung in Prosa und der Lyrik der Psalmen) finden, dafür eine reiche Ernte an ethischen Erkenntnissen und Anweisungen davontragen. Die unausgesprochene, weil selbstverständli-

che, Auffassung des biblischen Schrifttums, welche die hier dargestellten Verknüpfungen überhaupt möglich macht, sieht in dem ganzen Corpus der 24 Bücher die grosse Einheit des für den Juden – und den Christen – verbindlichen Gotteswortes, die von der historisch-kritischen Erforschung letztlich nicht beeinträchtigt werden kann. Wenn wir Heutigen bei der Lektüre homiletischer Kommentare aus rabbinischer Zeit über die Virtuosität der Verknüpfungen zweier voneinander weit entfernter Verse staunen, so steht gerade diese Überzeugung (um nicht zu sagen: dieser Glaube) dahinter. Yizhak Ahrens Buch ermöglicht dem des Hebräischen Unkundigen einen bequemen Zugang zu Mustern dieses Umgangs mit der Heiligen Schrift.

Freiburg i. Br. *Simon Lauer*

SABEL, JOHANNES: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 74), X, 296 S., ISBN 978-3-16-150209-5.

Ziel der als Dissertation an der Neuphilologischen Fakultät der Universität Tübingen eingereichten Studie ist es, die Entstehung eines Begriffes jüdischer Literatur aus der Tradition und ihren Schriften zu rekonstruieren (S. 9). In einer knappen Einleitung werden zunächst anhand einiger rabbinischer Texte die Entstehung des Begriffs Aggada sowie die Kategorien Halakha und Aggada erläutert. Der Hauptteil der Untersuchung gilt der Aggada und Halakha in der Wissenschaft des Judentums, ausgehend von den grundlegenden Schriften Leopold Zunz'. Ein weiterer Teil der Arbeit ist verschiedenen Aggada-Anthologien gewidmet, unter anderem der bekannten Sammlung von L. Ginzberg, die unter Mitarbeit des Vf.s ins Deutsche übersetzt werden soll. Schliesslich wird der „Nachhall", d. h. die Überführung der Aggada in erzähltheoretische und religionsphilosophische Konzepte aufgrund einiger Beiträge von W. Benjamin und G. Scholem erörtert. Schon bei Zunz, so versucht der Vf. darzulegen, wurde Aggada zu einem „Schlüsselkonzept innerhalb der jüdischen Kulturgeschichte" (S. 41). Die Erschliessung der aggadischen Literaturen durch L. Ginzberg, M. Berdyczewski und H. N. Bialik ermöglichte dann eine breitere Rezeption, sogar unter einer teilweise nicht mehr des Hebräischen kundigen Leserschaft. Es waren freilich schon die semi-wissenschaftlichen Midrasch-Editionen S. Bubers und anderer, welche die Aggada-Rezeption und Konzeptualisierungen jüdischer Literaturen im 19. Jh. nachhaltig beeinflusst hatten. Manches Konzept, welches scheinbar erst von Zunz entwickelt wurde, findet sich schon bei Maskilim wie etwa N. Krochmal oder Sh. Y. Rapoport, wobei Shir mit seinem Artikel „Aggada" in seinem Erekh Millin (Warschau 1914) Massstäbe gesetzt hatte. Trotz einer beeindruckenden Fülle an herangezogenen Sekundärquellen werden somit einige Entwicklungen der Forschungsgeschichte wenig berücksichtigt. Einem Urteil über Bialiks und Ravnitzkys *Sefer ha-Aggadah* (1908-1911), es umfasse eine „seitdem nicht erreichte Masse an Aggadot", kann man etwa leicht entgegnen, dass das hebräische, in mehreren Auflagen nachgedruckte Werk von Moshe D. Gross, *Otzar ha-Aggada* (3 Bde., 9. Auflage, Jerusalem 1986), welches in Auszügen bereits 1930 in

der Wiener Zeitschrift *Menora* erschienen war, weit umfangreicher ist und dass dieser Anthologie bereits dutzende ähnlicher hebräischer Sammlungen vorausgegangen waren – etwa Shraga F. Frenkels *Ziyyun li-Derash*, Krotoschin 1858. Insgesamt fällt an der engagierten Studie auf, dass ein Grossteil der in den letzten Jahrzehnten in Israel erschienenen Forschungsliteratur zum Thema keine Erwähnung findet (Y. Fraenkel, A. Shinan, Y. Elbaum). Eine Folge davon mag sein, dass das Thema Aggada in den Pijjutim weitgehend ausgeklammert bleibt, obwohl gerade auf diesem Gebiet seit Zunz viel geleistet worden ist und heute unumstritten ist, dass Pajjtanim nicht nur Rezipienten älterer Aggada waren, sondern diese auch neu schufen und damit Aggada mit geprägt haben. Pijjutim sind im Übrigen nicht nur als „*synagogale* Gesänge" (S. 64) zu definieren, zumal diese Dichtungen auch ausserhalb der Synagoge verwendet wurden und werden. Dass vom Vf. Quellentexte aufgrund von englischen Übersetzungen ins Deutsche übertragen wurden (S. 19), fällt dagegen wie kleinere judaistische Lapsus weniger ins Gewicht. Das Anliegen, „säkulare Aggada" zu dem Konzept eines angeblich allein auf die (eng definierte) rabbinische Literatur bezogenen Literaturprogramms zu machen – zu einem Programm zumal, das dann (ausgerechnet) in Thomas Manns Adaption der Josephserzählung seinen literarischen Höhepunkt erlebt haben soll (S. 264) – erscheint insofern wenig begründet. Die viel kritisierte Aggada-Deutung J. Neusners zum alleinigen Ausgangspunkt für „die Geschichte" zu nehmen, „die es in dieser Arbeit zu rekonstruieren gilt" (S. 29), erscheint etwa vor dem Hintergrund einer mittlerweile weiter verzweigten Forschung problematisch. Die Arbeit hat eine beeindruckende Fülle an Sekundärliteratur aufgearbeitet und gibt zahlreiche wertvolle Hinweise zu einzelnen Werkbiographien – die zentrale These aber, nach der moderne deutsch-jüdische Literatur samt ihrer unterschiedlichen Gattungen in einem säkularisierten Verständnis von Aggada begründet werden kann, bedürfte weiterer Diskussion.

Mainz *Andreas Lehnardt*

EHRLICH, ERNST LUDWIG: *Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt.* Herausgegeben von Walter Homolka und Tobias Barniske, Berlin / New York: Walter de Gruyter 2009 (= Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Bd. 47), 360 S., ISBN 978-3-11-020257-1, ISSN 0585-5306.

Das Anliegen des vorliegenden Bandes, Ernst Ludwig Ehrlich, sel. A., durch eine repräsentative Auswahl seiner Essays und Aufsätze zu ehren, bedarf wahrlich keiner Rechtfertigung. Dass dies in der von ihm selbst begründeten Reihe, den *Studia Judaica*, geschieht, weist implizit auf ein weiteres wesentliches Wirkungsfeld des im Jahre 2007 verstorbenen jüdischen Gelehrten hin.

„Von Hiob bis Horkheimer" versammelt in ungefährer chronologischer Anordnung wissenschaftliche Stellungnahmen Ehrlichs aus etwa vierzig Jahren seines Schaffens, die in ihrer thematischen Breite von biblischen Themen (wie zum Beispiel „Der Prophet Jeremia", S. 73-89) bis zur gegenwärtigen theologischen Diskussion im Judentum (vgl. die Würdigung Abraham J. Heschels, S. 317-326, oder „Max Horkheimers Stellung zum Judentum", S. 327-331) reichen. Sie umfassen sowohl Stellungnahmen zum interreligiösen Dialog bzw. zur Geschichte der Religionen

(„Das Jüdische im Christentum", S. 107-115, oder „Der Islam im Vergleich zum Judentum", S. 117-133) als auch solche zu politischen Fragen (so beispielsweise „Judentum und Politik. Jüdischer Glaube und demokratische Staatsidee", S. 261-271). Der Sammlung vorangestellt findet sich – nach einem Vorwort der Herausgeber (S. IX-X) – eine kurze biographische Skizze Hartmut Bomhoffs (S. XI-XIV). Der Anhang des Buches bietet eine Bibliographie Ehrlichs (333-350), ein „Rechtenachweis der Aufsätze" (S. 351f.) sowie ein Register (S. 353-359). Bedauerlich ist, dass nicht für alle im Band enthaltenen Schriften ein Herkunftsnachweis geführt wurde. Daher erfährt man bei einigen der in den Band aufgenommenen Texte nicht, aus welcher Zeit oder welchem Kontext sie stammen. Kurios mutet an einzelnen Stellen das Register an, wenn etwa die Mehrzahl der von Ehrlich erwähnten rabbinischen und mittelalterlichen Gelehrten unter „R" wie „Rabbi" versammelt sind oder Rav Amram Gaon einmal unter Gaon und einmal unter Raw Amram Gaon erscheint. Vielleicht möchte auch jemand den Eintrag „Judentum" aufsuchen und dort beinahe das ganze Buch gelistet finden.

Es ist jedoch den Herausgebern dankbar zu attestieren, dass sie eine ebenso interessante wie repräsentative Auswahl aus dem überaus reichen Schaffen Ernst Ludwig Ehrlichs getroffen haben. Der Band entfaltet das Panorama eines reichen Gelehrtenlebens, das, auch wenn es von biblischer oder rabbinischer Vergangenheit spricht, die Gegenwart erreicht. Aus der Fülle der Aufsätze einige kommentierend herauszugreifen, erscheint vor diesem Hintergrund notgedrungen willkürlich. Es soll an dieser Stelle jedoch der Beitrag „Kawwanah" (S. 43-72) besondere Erwähnung finden, der die höchst lesenswerte Stellungnahme Ehrlichs zu Reformen der jüdischen Liturgie in Geschichte und Gegenwart enthält. Auch hier zeigt sich die besondere Gabe seines Autors, Einsichten aus der langen Entwicklung jüdischer Tradition(en) zur Bewertung von aktuellen Entwicklungen fruchtbar zu machen. Als eine Art *cantus firmus* wird die jüdische Pluralität von einst und jetzt thematisiert (vgl. besonders „Was eint die Juden?", S. 203-215, oder explizit „Pluralismus im Judentum", S. 217-229) und als hoch zu schätzendes Gut herausgestellt. Sehr eindrucksvoll gestaltet sich auch die Beschreibung der treffend als „Identifikationsethik" charakterisierten Haltung der biblischen und rabbinischen Tradition zum Leiden („Die Vorstellung vom Leid im Judentum", S. 19-32, hier besonders S. 27ff.).

Die von Walter Homolka und Tobias Barniske herausgegebenen „Gesammelten Schriften" ergänzen sensibel und geschickt die im Jahre 2008 von Hanspeter Heinz und Hans Hermann Henrix verantwortete Auswahl „Was uns trennt, ist die Geschichte. Ernst Ludwig Ehrlich – Vermittler zwischen Juden und Christen" (Verlag Neue Stadt, München, Zürich, Wien), welche vor allem den Beitrag Ehrlichs zum jüdisch-christlichen Gespräch würdigt. Beide Bände überschneiden einander nicht, was auch damit zu tun haben mag, dass Walter Homolka an beiden Projekten mitarbeitete. Deshalb – aber längst nicht nur deswegen – sei der vorliegende Sammelband allen empfohlen, die einen der letzten grossen Vertreter des klassischen gelehrten deutschen Judentums des 20. Jahrhunderts näher kennen lernen möchten: es lohnt sich unbedingt.

Bamberg *Susanne Talabardon*