

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **34 (1978)**

PDF erstellt am: **09.07.2024**

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.

REZENSIONEN

Rainer Albertz, PERSÖNLICHE FRÖMMIGKEIT UND OFFIZIELLE RELIGION. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon. Calwer Theologische Monographien, Reihe A : Bibelwissenschaften, Band 9, Calwer Verlag Stuttgart 1978, 302 Seiten, DM 54.— (Subskriptionspreis : DM 48.—).

Diese Heidelberger Habilitationsschrift unterscheidet soziologisch zwischen «persönlicher Frömmigkeit» und «offizieller Religion», wobei letztere — weder in Israel noch in Mesopotamien — eine Einheit war: doch darum geht es hier nicht. Da auch im christlichen Bereich ein Dualismus besteht zwischen persönlicher und offiziell-kirchlicher Religion, sind die alttestamentlich-orientalistischen Studien von Albertz auch praktisch-theologisch ausgerichtet. Um es gleich vorwegzunehmen: Der letzte Teil handelt von dem «religionsinternen Pluralismus in der heutigen christlichen Kirche»; Albertz bemüht sich um eine theologische Begründung der Amtshandlungen, vor allem der Taufe im Rahmen eines Familiengottesdienstes (S. 198-210). Es ist zu hoffen, dass praktische Theologen diese Anregungen kritisch aufnehmen. Im übrigen lässt die gesamte Arbeit erkennen, wie fruchtbar ein religionssoziologischer Ansatz sein kann, der vielleicht noch durch einen religionspsychologischen ergänzt werden könnte, ohne die eigentlich theologische Frage ausser acht zu lassen. Im alttestamentlich-orientalistischen Teil handelt der Verf., dessen persönliches Engagement man merkt, über den religionsinternen Pluralismus — eigentlich «Dualismus» — in Israel, ausgehend von den Unterschieden zwischen der Klage des Einzelnen und der des Volkes. Theophore Namen geben Aufschluss über persönliche Frömmigkeit. Ein Exkurs über akkadische Geburtsrituale ist aufschlussreich (S. 51ff.). Dann sieht Albertz in der Religion der Erzväter als einer Familienreligion den Ausdruck persönlicher Frömmigkeit. S. 96ff. geht der Verf. auf den erwähnten «Pluralismus» bzw. Dualismus in Mesopotamien ein, um dann dieses Phänomen in Israel und Mesopotamien zu vergleichen (S. 158ff.). Schliesslich versucht Albertz, der sich der Schwierigkeit dieses Unternehmens bewusst ist, die Geschichte von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Religion in Israel darzustellen (S. 165ff.). Interessant ist, dass im Deuteronomium die Integration der persönlichen Frömmigkeit in die «offizielle Religion» versucht und die «Religion Israels» durch die persönliche Frömmigkeit im Exil gerettet worden sei. Hier wäre bestimmt — bei aller Schwierigkeit — zu differenzieren und auch nach den Trägern z.B. der Väterreligion zu fragen. In der nachexilischen «Gemeindefrömmigkeit» (S. 190) seien die beiden Religionsformen vermischt worden. M. E. wären Thorafrömmigkeit, die auch weisheitliche Wurzeln hat, und eschatologisch-apokalyptische Frömmigkeit in die vorliegende Fragestellung einzubeziehen. Die Arbeit des Verf. ist ausserordentlich anregend. Hier können nur noch einige Einzelbemerkungen gemacht werden: Albertz versteht die Väterreligion als besondere Ausprägung allgemeiner persönlicher Frömmigkeit; die Besonderheit ergäbe sich aus der halbnomadischen Lebensweise. Richtig stellt er fest, dass die Väterreligion nicht nur vor, sondern auch neben der offiziellen Jahwereligion (natürlich bei Überschneidungen) in den israelitischen Familien lebendig war (S. 81). M. E. dürfte sie weniger in städtischen als vielmehr in halb-nomadisch-bäuerlichen Familien (*dimorphic structure!*) gepflegt worden sein. Spielten in Mesopotamien Gott (Götter) und Göttin (nen) in der persönlichen Frömmigkeit eine Rolle, so letztere in Israel nach dem «offiziellen» AT nicht, obgleich z.B. die Himmelskönigin im Familienkult verehrt wurde (Jer 7 und 44). Die Korrelation von «persönlicher Frömmigkeit», auch bei Charismatikern und Königen, und «offizieller» Religion oder Theologien wäre zu untersuchen. Wenn Gott in Jes 63,16 (64,7) als «unser Vater» angerufen wird, so hat das m. E. nichts mit den Verheissungen zu tun, sondern der Kult des Stammvaters (an dessen Grab) hat sich als nichtig erwiesen (S. 181). Die Arbeit von Albertz verdient nicht nur von Alttestamentlern beachtet zu werden.

Herbert Schmid.

Giancarlo Gelsi, KIRCHE, SYNAGOGE UND TAUFE IN DEN PSALMENHOMILIEN DES ASTERIOS SOPHISTES. Dissertationen der Universität Graz 40. Verband der Wissenschaftl. Gesellschaften Österreichs. Wien 1978. 184 S. öS 155.—.

Asterios Sophistes (der Beiname ist im Sinne von «Rhetor» oder «Rechtsanwalt» gebraucht) ist ein Autor der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts. Man nimmt an, dass er aus Kappadokien stammt, doch hat er jedenfalls lange im syro-palästinensischen Raum gelebt. Hieronymus (Ep. 120,20; PL 22,929) nennt ihn «Scythopolitanus» (Scythopolis = Beth Shean, am Ausgang des Emek Jesreel zur Jordansenke zu gelegen). Es ist möglich, dass er jüdischer Herkunft gewesen ist. Nach Peterson (E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, S. 222, 224) finden sich in den asterianischen Texten Spuren rabbinischer Exegese und jüdischer Liturgie. Trotz antijüdischer Polemik denkt er oft in jüdischen Begriffen. Asterios war Arianer, eine Einstellung, die sich gegen Ende seines Lebens abschwächt.

Asterios ist ein wichtiger Zeuge der christlichen *Adversus-Judaeos*-Polemik zu einer Zeit, wo die Kirche, nach einer langen Verfolgungszeit, eine dominierende Grösse im römischen Reich wird, doch bevor sie nun ihrerseits das Judentum verfolgt. Das Judentum bleibt offiziell und trotz zahlreicher Beschränkungen, denen es nach und nach unterworfen wird, bis auf Kaiser Justinian eine *religio licita*, das heisst eine durch das Staatsgesetz geschützte legitime Religionsgemeinschaft mit zahlreichen Privilegien. Zur Zeit des Asterios stellten die Juden überall noch eine bedeutende geistige Macht dar, und so ist er besonders in seinen Taufhomilien bestrebt, den Glauben der Taufwerber gegen die Einwände und die Anziehungskraft des Judentums zu schützen (S. 15). Seine Interpretation des A. T. ist wohl einheitlich antijüdisch, doch ist seine Polemik weniger scharf wie z.B. die des Afrahat oder Johannes Chrysostomus (S. 16).

Athanasius (*Or. contra Arianos* 3,2; PG 26, 324-325A) schreibt über die Exegese des Asterios: «... auch er hat geschrieben, indem er den Juden nacheiferte» (S. 28), was auf eine gewisse judaisierende Tendenz in der Argumentations- und Darstellungsweise hinzuweisen scheint (S. 29).

Über die Form der asterianischen Judenpolemik, deren «*sedes in vita*» Antiochien sein könnte (S. 50), schreibt G. (S. 53):

Die Asterios-Homilien bringen immer wieder diesen Grundgedanken: Christsein bedeutet Zugehörigkeit zum neuen Israel. Die heidnischen Völker werden mit weniger Aufmerksamkeit als das Judentum behandelt. Dennoch erreicht eine solche Polemik fast nie die feurige Argumentationstechnik eines Chrysostomus. Die drei Feinde, gegen die die Texte der Homilien zu Felde ziehen, sind die Juden, die Häretiker und die Heiden. Da die polemischen Thesen in Form einer Bibelexegese gebracht werden, beziehen sich die meisten Texte auf eine Gegenüberstellung vom alten und neuen Israel. Im antiochenischen Raum lassen sich Unbehagen und Rivalität zwischen Christen und Juden bis ins fünfte und sechste Jahrhundert hinein verfolgen.

Inhaltlich finden wir bei Asterios die «klassischen» Vorwürfe der *Adversus-Judaeos*-Polemik wieder: Der Unglaube der Juden (S. 60ff.), die Juden als Verkörperung des religiösen Feindes (S. 65ff.), die Stellung der Juden in der christlichen Heilsgeschichte (S. 70ff.): sie haben die Kreuzigung Jesu provoziert, bekämpfen Christus und den christlichen Glauben, sind voll Hass, Übermut, Schlechtigkeit, legen falsches Zeugnis ab, verleumden, schmähen, töten unschuldige Kinder u.s.w. Dem gegenüber steht als positives Element die Anerkennung Israels als Volk des ersten Bundes (S. 82ff.), die Juden sind die Bewahrer des Wortes (S. 85ff.): «Der Jude hat das Testament als Archivar bewahrt», was an einen ähnlichen Ausspruch des Augustinus erinnert.

Besonders fühlbar ist der jüdische Einfluss bei der Josefs-Typologie des Asterios (S. 111ff.), die sich ja auch bei anderen christlichen Schriftstellern dieser Zeit, wie bei Chrysostomus, grosser Beliebtheit erfreut.

Mit der «Theologie der Erbschaft» kehrt Asterios zurück zur Substitutionstheorie der patristischen *Adversus-Judaeos*-Polemik (S. 143):

Da die erbende Kirche über die enterbte jüdische Synagoge siegte, wurde die Entscheidung gegen sie unterschrieben: ihr Inhalt (lautet): «Verjage die Magd und ihren Sohn! Der Sohn der Magd soll nicht erben mit dem Sohn der Freien» (Gal 4,30; Gen 21,10).

Die Bedeutung der asterianischen Homilien für die Kenntnis des jüdisch-christlichen Verhältnisses zu Beginn des 4. Jahrhunderts wird in der «Zusammenfassung» sehr gut skizziert» (S. 169):

Die Untersuchung dieser Homilien aus dem syrischen Raum hat gezeigt, wieviel Gemeinsames Juden und Christen noch in der Gesellschaft des 4. Jhs. durch ihre Verwurzelung im Alten Testament verband. Aber die weitere Isolierung des Judentums sowie die Profilierung des Christentums durch glückliche Momente — sowohl in der Theologie als auch in der Geschichte — führten allmählich zum Vollzug der Trennung.

K. H.

Johann Maier, DIE TEMPELROLLE VOM TOTEN MEER. Uni-Taschenbücher 829. Ernst Reinhardt Verlag München/Basel, 1978; 128 S., 2 Abb., 3 Tab., DM 15.80.

Im Jahre 1977 hat Yigal Yadin die von ihm «Megillat ha-Miqdash» = «Tempelrolle» genannte, mit 9 Metern längste, z.T. schlecht erhaltene Qumran-Rolle in drei Bänden (Einleitung, Text, Kommentar, Photographien) veröffentlicht (neuhebräisch). Ausserordentlich schnell hat J. Maier (siehe «Die Texte vom Toten Meer», UTB 224) den Text dieser Lederrolle, die er lieber «Heiligkeitsrolle» nennen würde (S. 13) textkritisch ins Deutsche übersetzt (S. 25-66). Das Taschenbuch enthält ausserdem neben einem Vorwort (S. 6 müsste es «philologisch-exegetische Detailfragen» heissen!) eine «Einleitung» (S. 9-24), die sich mit der Rolle selbst, dem Schrifttypus und der Datierung, der Orthographie, dem Verhältnis zum Bibeltext (aus Ex, Lev, Num, Dtn mit Analogien zur Version der Septuaginta) und dem Gesamtcharakter (übersichtliche Gliederung) befasst und «Erläuterungen» (S. 67ff.). Dabei setzt sich Maier auch kritisch mit Y. Yadin auseinander. Einige Kleinigkeiten sind zu vermerken: Die zusätzliche Nennung der «Leviten» (Kol. 61,8) bezieht sich auf Dtn 19,17 (nicht V. 18; S. 123); S. 127f. würde man vielleicht besser von «Abb.» 1 und 2 sprechen; jetzt fehlt «la» bei der linken Skizze. Es ist hier überflüssig, auf die grosse Bedeutung der Tempelrolle für Judaistik, alt- und auch neutestamentliche Wissenschaft hinzuweisen. Dem Rezensenten fiel u.a. der gesamtisraelitische Anspruch auf, der unter Voranstellung der Stämme Levi und Juda erhoben wird. Eigenartig ist, dass — wie schon in dem priesterlichen Text Gen 35,9-13.15 — die Verheissung an Jakob in Bethel, in Kol. 29,10 als «Bund» bezeichnet, betont wird. Gab es in der Jerusalemer Priesterschaft eine Opposition der auf Aaroniden in Bethel (vgl. Jdc 20,27f.) zurückgehenden Kreise gegen die sich auf Zadok zurückführenden Priester (vgl. Ez 44,15), die sich in der hasmonäischen Zeit noch auswirkte? Stellt die Tempelrolle in der Form der direkten Gottesoffenbarung an Mose eine Kritik am Kult des Zweiten Tempels dar (Maier S. 67f.), so ist zu fragen, ob die Stiftshüttengesetzgebung (Ex 25-31.35-40), die ja nicht nur als Rückprojektion des Jerusalemer Tempels verstanden werden kann, eine indirekte Tempel- und Kultkritik darstellt, ähnlich der des Ezechiel in seinem eschatologischen Entwurf (Kap. 40ff.). Doch gehen

diese und ähnliche Fragen, die sich bei der Lektüre aufdrängen, über die Besprechung des Taschenbuches, hinaus. Verfasser und Verlag ist zu danken, dass sie so bald nach der Erstveröffentlichung des Originals einen deutschsprachigen Zugang zur Tempelrolle erschlossen haben.

Herbert Schmid.

Werner Trutwin und Günter Wischmann, JUDEN UND CHRISTEN. Theologisches Forum, Heft 7, Patmos-Verlag Düsseldorf 1971 ;

*Ludwig Hoffmann, Bruno Kresing, Roman Mensing und Werner Trutwin, WELTRELIGI-
NEN. Theologisches Forum, Heft 8, Patmos-Verlag Düsseldorf 1971.*

Der Herausgeber von «Theologisches Forum» Werner Trutwin, bemerkt im Vorwort von Heft 7 (S. 7): «Ohne Anerkennung des besonderen Erwählungsbewusstseins, ohne Kenntnis der engen Verwandtschaft zwischen Judentum und Christentum kann die Kirche selbst sich weder historisch noch theologisch begreifen. Darum wurde das Judentum auch nicht einfach in den Band über «Nichtchristliche Religionen», der demnächst in dieser Reihe erscheint, aufgenommen.» Es wäre zu fragen, ob auch der Islam als nachbiblische Religion, die sich ebenfalls auf Abraham zurückführt, ein besonderes Heft verdient hätte. So erscheint er nach Hinduismus und Buddhismus und vor den «Theologischen Perspektiven» in Heft 8. Heft 7 beleuchtet in Form von Quellentexten Stationen jüdisch-christlicher Geschichte, theologische Fragen, Zeugnisse jüdischen Glaubens. Zum Schluss kommen G. E. Lessing (Ringparabel) und M. Frisch (Der andorranische Jude) zu Wort. Bei einer Auswahl von Quellentexten kann man Akzente so oder auch anders setzen. Die Bearbeiter waren bemüht, ein objektives Bild zu bieten. Dies trifft auch bei Heft 8 zu, wobei allerdings der Islam (S. 68-97), der durch die Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes eine Herausforderung an christliche Theologie darstellen will, eine stärkere Berücksichtigung als z. B. der Buddhismus (S. 37-67) verdient hätte. Zu S. 69 (Heft 8) sei gesagt, dass Muhammad 622 nach Jathrib auswanderte ; dieser Ort wurde dann «Stadt» (Medina = Gerichtsbezirk) des Propheten genannt ; Sure 9 beginnt nicht «Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen». Doch sind dies unwesentliche Kleinigkeiten. Wichtiger ist, dass diese preisgünstigen Hefte (je DM 5.20) nicht nur für Lehrer und Schüler der gymnasialen Oberstufe («Kollegstufe», allerdings ohne englisch-amerikanische College-Gebäude!), sondern für alle Interessierten repräsentative Quellensammlungen bieten.

Herbert Schmid.

P. von der Osten-Sacken hat zwei weitere «Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin» herausgegeben :

*Heinz David Leuner, ZWISCHEN ISRAEL UND DEN VÖLKERN. Vorträge eines Juden-
christen, Heft 6, Berlin 1978 (148 S., DM 6.—) und*

*LEBEN ALS BEGEGNUNG. Ein Jahrhundert Martin Buber (1878-1978), Vorträge und
Aufsätze, Heft 7, Berlin 1978 (160 S., DM 6.—).*

Heft 6 enthält nach einem Vorwort und einer theologischen Würdigung durch den Herausgeber, 14 Vorträge des judenchristlichen Pfarrers H. D. Leuner (15.9.1906-23.9.1977), die in den Jahren 1961-1975 gehalten wurden. Sie befassen sich — in chronologischer Reihenfolge aufgeführt — mit dem Heil von den Juden, dem Judentum in der Sicht eines Juden-
christen, der Messiasfrage, der jüdischen Existenz zwischen dem Staat Israel und der Diaspora,

der Bezeichnung «Judenchrist», den Juden zwischen Schwarz und Weiss, dem Antisemitismus in kommunistischen Ländern, der Entwicklung vom Synagogenbrand zur christlich-jüdischen Begegnung, der sozialen Gerechtigkeit bei den Propheten, jüdischer und christlicher Zukunftserwartung, jüdischen und christlichen Endzeitlern, dem jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments, der Konversion zum Christentum bzw. zum Judentum und schliesslich mit seinem eigenen Lebensweg als einer «Flucht nach vorne». Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Beiträge in ihrer Fülle zu würdigen. Bei dem jüdischen Zahlenmystiker (S. 87 unten) dürfte es sich um Weinreb handeln (Origo Verlag). Das gesamte Heft ist besonders empfehlenswert, weil hier ein Mann auf Grund seiner Erfahrungen in der Judenheit und den Völkern allgemeinverständlich zu uns spricht. Man gewinnt dabei den Eindruck, dass die hauptsächlich heidenchristlich bestimmte Kirche des judenchristlichen Elements dringend bedarf, vor allem, um in der Begegnung mit Israel weiter zu kommen.

Heft 7 enthält ausser einem Vorwort des Herausgebers, einem Lebensabriss (durch U. Bohn) und einer Bibliographie M. Bubers (durch Chr. Bartsch) a) Beiträge jüdischer Autoren und b) christlicher Autoren:

a) M. Awerbusch stellt Buber als Helfer in sprachloser Zeit vor, E. Simon geht auf «Angst und Vertrauen» bei Buber ein und Sh. Talmon befasst sich mit Buber als Bibel-Interpreten.

b) Chr. Bartsch stellt Bubers Verhältnis zu M. Hess dar, H. Gollwitzer beleuchtet Bubers Bedeutung für die prot. Theologie (mit einem Nachwort zum Begriff «Herrenvolk» S. 79; siehe *Judaica* 34, 1978, S. 51f.), F. v. Hammerstein befasst sich mit Bubers Fragen zum ökumenischen Gespräch, F. W. Marquardt mit Buber als sozialistischem Zionisten, A. und R. Mayer mit Bubers Wirksamkeit am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt; P. v. d. Osten-Sacken bietet kritisch Text und Deutung des inzwischen zur Geschichte gewordenen Dialogs zwischen K. L. Schmid und M. Buber aus dem Jahre 1933; R. Rendtorff äussert sich — auch kritisch — zu Bubers Bibelübersetzung. Eine Einzelbesprechung ist auch hier nicht möglich. Das ganze Heft stellt eine umfassende Einführung in das Werk Bubers dar. Dabei darf christlicherseits nicht übersehen werden (siehe Leuner, Heft 6, S. 45!), dass Buber jüdischerseits keineswegs als der Repräsentant des Judentums anerkannt wird, und dies wohl nicht wegen seiner «toleranten» Einstellung zu den Arabern, wie man gelegentlich zu hören bekommt, sondern wegen seiner Schwierigkeiten mit der Thora, die allerdings bis zu einem gewissen Grad symptomatisch sind.

Herbert Schmid.

Samuel Echt, DIE GESCHICHTE DER JUDEN IN DANZIG (Schriften des Nordostdeutschen Kulturwerkes), Leer/Ostfriesland: Verlag Gerhard Rautenberg, 282 S., Ln. 39.— DM.

Die jüdische Gemeinde Danzigs gehört mit Sicherheit nicht zu jenen in Mitteleuropa, deren Geschichte von jeher das besondere Interesse der Historiker gefunden hätte. Bezeichnenderweise ist auch heute noch Abraham Stein, *Die Geschichte der Juden in Danzig*, Danzig 1860 (64 S.), 1933², die unüberholte Darstellung der älteren Historie der Danziger jüdischen Gemeinde, die auch Echt zur Grundlage des ersten Teils seiner Arbeit machte, in dem sich denn auch kaum Wesentliches über das hinaus findet, was die einschlägigen Lexika (*Jüd. Lexikon*, *Encyclopaedia Judaica* (Berlin 1930), *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem 1971)) in ihren Artikeln «Danzig» bieten. Auf knapp 90 S. wird die Geschichte einer Gemeinde bis zum Jahr 1920 berichtet, zu deren auffallendsten Merkmalen die Zersplitterung in mehrere Vorortgemeinden gehörte, die erst 1887 überwunden werden konnte. Die ökonomischen und religiösen Gründe für diese Zersplitterung beleuchten schlaglichtartig die komplizierte politische Situation der Hansestadt Danzig, die immer neuen Herren zu dienen hatte.

Originären Wert besitzen der leider völlig unzureichend gegliederte dritte und vierte Teil der Darstellung Echts «Die Juden in der Freien Stadt Danzig (1920-1939)» und «Die Juden in Danzig im II. Weltkrieg (1939-1945)». Hier berichtet der Vf., der seit 1913 im öffentl. Schuldienst in Danzig tätig war, 1934 die Jüdische Volksschule übernahm und 1939 die Kindertransporte der Jüdischen Gemeinde Danzigs nach England ins Exil begleitete, aus eigener, kundiger Anschauung, die er sich als Mitglied der Repräsentantenversammlung der Synagogengemeinde, der Jüdischen Centralwohlfahrtstelle und der Wandererfürsorge erworben hatte. Auf weite Strecken besitzen Echts Schilderungen unmittelbaren Quellenwert, womit allerdings auch das erhebliche Manko dieser Arbeit bereits in den Blick gerät. Echt verzichtet weitgehend auf die Benutzung sekundärer Quellen (selbst J. Kirschbaum, *Geshikhte fun di Yuden in Dantsig*, Danzig 1926, von anderem Wichtigerem zu schweigen, blieb unberücksichtigt!) und erschwert damit dem uninformatierten Leser das volle Verständnis völkerrechtlicher, gerade im Falle Danzigs so entscheidend wichtiger Tatbestände ebenso wie z.B. das innerjüdischer Probleme, an denen die Geschichte der jüdischen Gemeinde Danzigs in den letzten Jahrzehnten ihres Bestehens nun wirklich nicht arm gewesen ist. Hier hätten ein Literaturverzeichnis, in dem vielleicht sogar auch die einschlägigen polnischen Titel erfasst werden sollten, ein Glossar der zahlreichen, in der Regel nicht erläuterten hebräischen Begriffe, Bezeichnungen von Organisationen und Titelangaben sowie ein Orts-, Personen- und Sachregister sehr hilfreich wirken können.

Aber alle diese «Beckmessereien» sollen nicht etwa dazu angetan sein, von der Lektüre des gewichtigen Bandes abzuhalten. Ganz im Gegenteil soll zu nachdenklicher Beschäftigung mit Echts Arbeit ausdrücklich aufgefordert werden! Je nach dem eigenen Standpunkt wird der Leser Erkenntnisse finden oder bestätigen können, durch die die Geschichte der Juden in Danzig zum paradigmatischen «Fall» jüdischer Existenz in Deutschland vor und während der Katastrophe gerät.

Dem Rezensenten wurde z.B. deutlich, mit welchen Schwierigkeiten eine nach allen Wirren der Vergangenheit nun endlich integrierte deutsche Judengemeinde zu kämpfen hatte, als in den Zwanzigerjahren die «Jüdische Masseneinwanderung aus dem Osten» begann. Da stand nicht nur das Selbstverständnis der Etablierten als Deutsche in Frage, sondern auch deren Gemeindeorganisation und religiös-liberale Auffassung. Bezeichnenderweise fehlt bei Echt jeder auch nur ansatzweise Versuch, das eigene Erleben selbst oder durch die Worte anderer theologisch zu bewältigen. Möglicherweise gehörte das bereits in den Bereich des ganz Privaten, das für die Gemeinde und ihren Historiker nicht mehr formulierbar war.

Ein Satz aus der Einführung (S. 10) muss hier ungekürzt zitiert werden: «Für die Entrechtung und Vertreibung der Danziger Juden durch die NSDAP hatte die Mehrheit der Danziger Bevölkerung bis zum Ende des Krieges kein Verständnis, und mit kühlem Achselzucken sah man die jüdischen Mitbürger in eine ungewisse Fremde wandern.» Dem ist wenig hinzuzufügen! Auch in der Danzig-Literatur aus der Nachkriegszeit ist das Schicksal der jüdischen Gemeinde kein Thema geworden. In Echts sehr ins Detail gehender Schilderung des Untergangs seiner Heimatgemeinde fällt kein einziges Wort über Kontakte mit den christlichen Kirchen Danzigs und ihren Repräsentanten. Offensichtlich gibt es da nichts, was des Berichtens wert gewesen wäre! In H. Neumeyers «*Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*. Bd. II *Die evangelische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*», 1977 ebenfalls bei Rautenberg in Leer erschienen, begegnen Juden nur als statistisches Material und im Zusammenhang der Judenmission.

Beklemmend liest sich die Schilderung der Auflösung der jüdischen Gemeinde Danzigs, die durch die nachwirkende völkerrechtliche Sonderstellung der Freien Stadt Danzig eine eigentümliche Ausprägung erfuhr. Durch Beschluss der Gesamtgemeinde vom 17.12.1938 wurde die Auswanderung sämtlicher jüdischer Bürger Danzigs zum Ziel gesetzt, die dann auch

in erstaunlich hohem Mass verwirklicht werden konnte. Trotzdem wird der Nachgeborene auch hier rätseln müssen über Art und Ausmass der Kollaboration, die die Exulanten und ihre Vertreiber verband. Die Schilderung des «gewöhnlichen Faschismus», wie er sich in Danzig artikulierte, lässt die Depressionen und Illusionen, die menschlichen Sympathien und Ressentiments, das schlichte nicht Begreifenwollen und -können erahnen, das hier im Spiel gewesen sein muss.

Das immer wieder hilfreiche «*Lexikon des Judentums*» vermerkt zu Danzig in der ihm eigenen Prägnanz «z.Zt. keine jüdische Gemeinde». Wie es dazu kam, und was wir damit verloren haben, lehrt uns Samuel Echt, dem viele aufmerksame und nachdenkende Leser gewünscht seien.

Peter Maser.

Helder Macedo, DO SIGNIFICADO OCULTO DA MENINA E MOÇA. Moraes Editores, Lisboa, Portugal, 1977.

On sait l'intérêt porté ces derniers temps au contexte juif qui permettrait d'éclairer, voire d'expliquer la genèse et la signification d'œuvres majeures de la littérature espagnole ancienne comme «La Celestina» du juif converti Fernando de Rojas et comme le «Don Quichotte» de Cervantès.

Après le livre de Dominique Aubier, «Don Quichotte, Prophète d'Israël?» (1966), voici la recherche de Helder Macedo, portugais qui tente d'élucider le mystère de la plus grande œuvre romanesque du 16e siècle portugais, la «Menina e Moça» écrite par Bernardim Ribeiro vers 1540.

La vie de Bernardim est elle-même une énigme. Était-il un «nouveau chrétien», c'est-à-dire un juif converti? Se serait-il même, secrètement ou non, reconverti au judaïsme? Certains thèmes de son élogue de jeunesse, «Jano e Franco», ainsi que d'autres œuvres poétiques et la «Menina e Moça», qui ont assuré sa gloire dans la littérature portugaise, le laisseraient penser.

Quoi qu'il en soit, Bernardim aurait vécu, et exprimé dans son œuvre, la nostalgie du judaïsme, de la «maison du Père». Outre les thèmes que cette hypothèse éclaire de façon convaincante, il y a le fait que la «Menina e Moça» fut publiée en 1554 par Abraham Usque, éditeur d'œuvres juives dont la plus célèbre est la «Consolação às Tribulações de Israel» de Samuel Usque (1553).

Quant à l'analyse, très riche, des thèmes de la «Menina e Moça», il est impossible d'en rendre compte avec justice sans lire l'œuvre elle-même, hélas quasi-inaccessible au lecteur cultivé moyen. Helder Macedo voit dans la «Menina e Moça» des traits originaux que n'explique pas à elle seule l'influence de Pétrarque, de l'illuminisme franciscain, du catharisme, du soufisme. Il y a chez Bernardim un dualisme très poussé à tendance fortement gnostique, un «féminisme» accentué qui selon Helder Macedo viennent du cabbalisme espagnol.

La recherche trace un tableau saisissant de la situation culturelle, sociale et religieuse des juifs portugais. Elle montre que ceux-ci, malgré le terrible drame de la conversion imposée par l'Inquisition qui sévit impitoyablement au Portugal dès 1536, restent profondément attachés à la religion de leurs pères et ne rêvent que d'y revenir. La «Menina e Moça», par le symbolisme de l'action romanesque, des amours malheureuses mais salvatrices vécues par divers couples héroïques aux noms révélateurs, exprime en réalité la nostalgie et la recherche de la vérité perdue. La célèbre «nostalgie» (saudade), devenue depuis Bernardim le sentiment national caractéristique de l'âme portugaise, serait donc juive. Elle aurait en

réalité pour objet la « maison du Père ». C'est ainsi qu'une des principales héroïnes, Arima (anagramme de Maria), beaucoup moins que l'« orthodoxe » Marie, mère de Jésus, serait le symbole de la Shekinah, exilée et malheureuse.

Helder Macedo a pris soin de s'informer sérieusement des études de G. Scholem sur le Zohar et sur Joseph Gikatilla. Il pense que c'est le Zohar, en raison de sa grande diffusion dans toute la péninsule, qui constitue la source juive principale de la « Menina e Moça ». Il nous semble que l'hypothèse, qui n'est pas d'ailleurs présentée comme certaine, doit rester en suspens aussi longtemps que le judaïsme espagnol et portugais, notamment dans ses courants cabbalistes, ne sera pas davantage exploré.

La recherche de Helder Macedo, si elle ne met pas encore le doigt sur les sources directes de la « Menina e Moça », a le très grand mérite d'établir clairement la signification juive, pathétique, de cette œuvre qui, avec « Les Lusitades » de Camoens, domine toute la littérature portugaise. Le beau livre de Helder Macedo donne envie d'en connaître davantage à la fois sur le judaïsme portugais et sur la littérature injustement méconnue du petit Portugal auquel le monde doit sa propre découverte.

On souhaiterait que Helder Macedo poursuive ses recherches et, dans un premier stade, publie le texte anglais de sa recherche, écrit, selon ses propres indications, en 1970-71.

P. Lenhardt — A. Salgado.

Wolfgang Bunte, PETER ROSEGGER UND DAS JUDENTUM. Altes und Neues Testament, Antisemitismus, Judentum und Zionismus. Judaistische Texte und Studien (Hg. J. Maier), Band 6, Georg Olms Verlag Hildesheim/New York, 1977, 453 Seiten, DM 58.—.

Wer meint, das Thema sei ausgefallen oder gar an den Haaren herbeigezogen, wird durch diese gründliche Arbeit eines besseren belehrt, die ausser einem Vorwort, — verschiedenen Registern und der Literaturübersicht folgende Kapitel (jeweils mit Anmerkungen) enthält: 1) Die Juden im Österreich der Neuzeit; 2) Vom Judenhass zum Antisemitismus; 3) Peter Rosegger — sein Leben; 4) Freunde und Gefährten (die Juden B. Auerbach und A. Silberstein, die Nichtjuden R. Hamerling, F. v. Hausegger, L. Anzengruber, A. Svoboda, G. Heckenast, F. Schlögl); 5) Jüdische Mitarbeiter im « Heimgarten »; 6) Das Alte Testament; 7) Jesus von Nazareth und das Neue Testament; 8) Roseggers Darstellung zeitgenössischer Auffassungen zur Frage des Antisemitismus; 9) Roseggers Kritik an Antisemiten (u.a. G. v. Schönerer, die « Affäre Dreyfuss » und M. Luther betreffend); 10) Roseggers eigene antisemitische Aussagen (u.a. « Der Fall Heine »); 11) Roseggers Darstellung zeitgenössischer Auffassungen vom Judentum; 12) Über den Zionismus; 13) Die Juden in der öffentlichen Meinung, im Volksmund und Witz; 14) Das Motiv des « Ewigen Juden » Ahasver; 15) Über die Geschichte des Judentums; 16) Über die Religion des Judentums; 17) Über Brauchtum und Literatur des Judentums; 18) Der jüdische Kleinhändler, der Trödler; 19) Annäherung und Versöhnung; 20) Der « edle Jude » und die « Menschlichkeit ». Rosegger (1843-1918) erlebte die endgültige Emanzipation der Juden in Österreich (1867), religiösen, rassischen und wirtschaftlichen Antisemitismus; er bejahte den Zionismus. Er wollte — nicht frei von Vorurteilen — den guten Juden ein Philosemit, den schlechten ein Antisemit sein. Roseggers Haltung lässt sich schwerlich zusammenfassen. In den Studien Buntés geht es aber nicht nur um Rosegger. Der Verfasser gewährt einen tiefgehenden Einblick in die Auseinandersetzung um das Judentum in Österreich und darüber hinaus vor dem Aufkommen des Nationalsozialismus. Es wäre zu wünschen, dass Vertreter verschiedener Disziplinen, etwa auch der Kirchengeschichte oder der Germanistik, das Phänomen der « jüdischen Frage » erforschen.

Herbert Schmid.