Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 41 (1985)

Buchbesprechung: Rezensionen

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

REZENSIONEN

Das besondere Buch

Michael Wyschogrod, THE BODY OF FAITH, JUDAISM AS CORPOREAL ELECTION, The Seabury Press, New York 1983.

Michael Wyschogrod hat sich in den letzten Jahren als ein für die Christen wichtiger jüdischer Denker profiliert. Sein neues Buch ist eine starke Herausforderung an die Geistigkeit unserer Tage und an Judentum und Christentum. Der Rezensent möchte zunächst einige Hauptgedanken Wyschogrods nachzeichnen und dann Stellung beziehen. Wyschogrod ist Professor für jüdische Philosophie an der City University in New York. Er deutet mit dem Titel und dem Schlusswort das Thema des Buches an: «Israel ist mit seiner leiblichen Existenz der fleischliche Anker, den Gott in den Boden seiner Schöpfung gesenkt hat» (256). Wyschogrod sagt von sich selbst: «Ich schätze mich als Philosophen in meinem Verhältnis zum Judentum nicht als Aussenseiter ein, der seine Wurzeln entdeckt, sondern vielmehr als ein Dazugehöriger (insider), dessen Judentum durch seine Philosophie vertieft wurde und dessen Philosophie durch sein Judentum bereichert wurde». (XIV)

Ein Dialog zwischen Judentum und Christentum ist nicht das zentrale Anliegen dieses Buches, ist aber im Blick. Wyschogrod sieht den Schlüssel zum Verständnis des Judentums in Gottes Erwählung eines körperlichen Israel. Zu Unrecht wird dieser Glaube abgelehnt als vor-geistig, als eine fleischliche und frühe Phase menschlichen Bewusstseins. Das Christentum dagegen versteht sich als das neue Israel des Geistes. «Die Vergeistigung der Gott-Mensch Beziehung ist aber unwahr zur menschlichen Natur, die in weitem Masse fleischlich ist» (66). Die Gott-Israel Beziehung ist dagegen väterliche, ja sogar erotische Liebe von Person zu Person. Die Liebe, die Gott gewählt hat, um den Menschen zu lieben, ist eine Liebe, die der Mensch verstehen kann. Es ist eine Liebe, die auf menschliche Entgegnung angewiesen ist. «Gott hat sich dabei verletzlich (vulnerable) gemacht, er bittet um menschliches Entgegenkommen und ist verletzt, wenn es nicht geschieht» (63). Ein Vater liebt alle Kinder, aber einen liebenden Vater durch einen unparteiischen Richter zu ersetzen, würde zwar die Vorliebe für den besonders Erwählten abschaffen, aber dafür alle eines Vaters berauben. Göttliche Liebe ist die echte Begegnung mit dem Menschen in seiner Einzigartigkeit und ist daher exklusiv gegenüber andern.

Das Judentum unterscheidet sich nach Wyschogrod von philosophischen und theologischen Traditionen. Für den jüdischen Philosophen ist die Formulierung des jüdischen Glaubens kein zentrales Anliegen. Seine grundlegende Identität ist ja abhängig von seiner Zugehörigkeit zu einem Volk und dem Gehorsam gegenüber den Geboten der Tora, und nicht von seiner Zustimmung zu einer Überzeugung. «Wissen über Gottes wahre Natur macht Gott zu einem Objekt. Die Bibel aber will von Gott berichten, wie er sich dem Menschen zuwendet. Objektives Wissen würde dem Menschen Macht über Gott geben» (32). Das Judentum betont demgegenüber die partikuläre körperliche Erwählung. Sie «umfasst Geist und Fleisch; das jüdische Schicksal ist noch nicht zur Erfüllung gelangt, und die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch lässt keine Objektivierung zu» (33).

Auch in der jüdischen Philosophie wird Gott in luftige Höhen erhoben mittels metaphysischer Strategie, kulminierend in der via negativa des Maimonides. «Der Prozess der De-Personalisierung Gottes beginnt in rabbinischer Zeit durch die Trennung des halachischen vom aggadischen Material und der De-Historisierung des Judentums und wird durch den philosophischen Judaismus der Maimonidischen Richtung vervollständigt» (92). «Philosophische Kritik am Anthropomorphismus Gottes lässt den wahren Gott zurücktreten» (86).

Die Frage nach dem Sein Gottes — Wyschogrod nennt Gott Haschem — scheint die Urfrage aller Fragen zu sein. Die Bibel sagt nichts über den Ursprung Haschems. Wir sehen ihn nur in seinem Schöpfungsakt. Haschem ist kein Sein unter anderem Sein, sondern Schöpfer des Seins. «Die rein philosophische Analyse treibt den Menschen zu dem Konzept des Seins, und dieses treibt sein Denken ins Nichtsein, und schliesslich aus dem Denken in das Unsein der Gewalt. In der Auseinandersetzung zwischen Ontologie und Unsein (De-Ontologie) kann Ontologie nicht gewinnen. Von diesem Punkt an beginnt Haschem zu sprechen» (163f). «Haschem ist die Freiheit, die das Sein einhüllt, ist das Prinzip der Hoffnung» (168f).

Für das Judentum sind nicht Glaube und/oder Tugend massgebend, sondern die fleischliche Erwählung durch Haschem. Er erwählt wen er will, ohne Rechenschaft darüber abzulegen. Die Zugehörigkeit zu Israel geschieht durch Geburt, sie wird nicht verdient. «Die Feinde Gottes, die Gott durch Vernichtung seines Volkes zerstören wollen, können sich nicht mit der Zerstörung jüdischer Religion oder Kultur zufrieden geben, sie müssen auch den Körper Israels vernichten» (177). Die wahre Unterscheidung zwischen Moral und andern Geboten sind der Bibel unbekannt. Es gibt dort Gebote, die unserer moralischen Auffassung widersprechen, wie die Ausrottung der Amalekiter (1. Sam 15: 1-30). Wir verstehen aber selbst das «Warum» solcher Gebote nicht, von denen wir meinen, dass wir sie verstehen. «Es gibt nur den über alles geltenden Willen Haschems, dem wir gehorchen müssen, weil es sein Wille ist» (204). Haschem hat kein auf sich selbst beruhendes Recht geschaffen. Um seinen Willen zu erkundigen, muss man ihn im Gebet fragen.

«Die Sünde Israels wird durch die göttliche Anwesenheit in seinem erwählten Volk nicht aufgelöst, sondern verstärkt. Die Erwählung ist ohne Wahl, für die Israel teuer bezahlt. Aber Haschem wohnt weiterhin inmitten der Unreinheit seines Volkes» (214). Haschem's Identifikation mit Israel ist so intim, dass Israel's Sünde Haschem nicht unberührt lässt. Haschem und Israel sind eine solche Einheit, dass eine Trennung auch die innere Einheit Gottes beschädigen würde. «Das wahre Israel ist nicht eine verborgene Minderheit unter der Menge der Juden. Israel ist das ganze Volk, Gerechte wie Ungerechte» (228).

Wyschogrods Auffassung von der carnal election Israels lässt aufhorchen. Man war daran gewöhnt, darin etwas Verächtliches, Zurückgebliebenes — gegenüber der geistigen Erwählung im Christentum — zu sehen. Wyschogrod sieht diese fleischliche Erwählung in untrennbarer Korrelation mit der menschlich-intim zu verstehenden Liebe Gottes zu Israel. Ihm geht es darum, dass «das Feuer der göttlichen Offenbarung» nicht in der Asche menschlicher Institutionen» abgekühlt wird (207). Dadurch wird die Erwählung Israels nicht mehr zum System, sondern zu vollem Leben. Wyschogrod will eine Wende gegen Entpersönlichung und Ontologisierung Gottes einleiten und statt dessen die Nähe und Menschlichkeit Gottes hervorheben. Angesichts heutiger Objektivierung und Versachlichung Gottes und der Menschen wird Wyschogrod zu einer Gegenstimme, die man nicht überhören kann. Eher problematisch sind die Ausführungen über die horizontalen Bedingungen der Erwählung. Der Gedanke Wyschogrods, Israel sei fleischlich, die Christen und die Weltvölker jedoch nur geistig erwählt, hat zwar einige Stützen im Neuen Testament und in der christlich-antijüdischen Theologie. Während aber die Christen behaupteten, die geistige Erwählung sei die höhere, zieht nun Wyschogrod die fleischliche Erwählung vor. Dass diese Abwägungen letztlich aber nicht möglich sind, zeigen z.B. die Konvertiten zum Judentum. Sie stammen nicht aus der fleischlichen Erwählung und werden trotzdem «Söhne Abrahams» genannt (vgl. auch Mt 3,9).

Bei Wyschogrod kommen abweisende Gedanken neben frappanten Öffnungen vor. Er kennt das christilich-jüdische Gespräch. Er will jenen christlichen Theologen Hand bieten, die im Christentum nicht einen anderen neuen Bund sehen, sondern einen erneuerten Bund (renewed covenant) sehen und dadurch neue Kraft zu gewinnen suchen (231). Wie er

das Verhältnis überhaupt meint, zeigen seine folgenden Sätze: «Im heutigen globalen Zusammenschluss der Menschheit.. kann das Judentum die Weltvölker nicht mehr ignorieren. ... Es geht nicht nur um die Erlösung Israels. Die Erlösung lässt kein Glied der menschlichen Familie aus. Juden müssen lernen, die religiöse Erfahrung anderer Völker ernst zu nehmen, ohne sie als mögliche Konvertiten zum Judentum anzusehen. Ein gläubiger Jude der gegenüber dem religiösen Leben anderer nicht verschlossen ist, wird es nicht leicht haben. Aber dies wird eine der Herausforderungen der Zukunft sein» (230). Hoffentlich wird die Botschaft Wyschogrods in christlichen und in jüdischen Kreisen ernst genommen!

Georg Klostermann

Jacob Neusner, DAS PHARISÄISCHE UND TALMUDISCHE JUDENTUM-NEUE WEGE ZU SEINEM VERSTÄNDNIS. Mit einem Vorwort von Martin Hengel, hg. von Hermann Lichtenberger, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1984 (= Texte und Studien zum antiken Judentum 4), XV, 219 S. Ln. DM 78.-.

Ausgehend von der Tatsache, dass die — wie M. Hengel in seinem Vorwort schreibt — «als revolutionär» zu bezeichnenden Veränderungen in der Erforschung der Literatur des Frühjudentums während der letzten 20 Jahre «aufs engste mit dem Namen von Jacob Neusner verbunden» sind, soll der vorgelegte Sammelband diesen Fachgelehrten durch «eine kleine, von ihm selbst getroffene Auswahl von allgemeinverständlichen Aufsätzen zum Thema "Pharisäisches und talmudisches Judentum" in deutscher Übersetzung» einem breiteren Leserkreis vorstellen (S. VIIf). Vorangestellt ist mit M. Hengels Vorwort (S. VII-XII) ein Überblick über das umfangreiche, eigentlich gar nicht mehr überschaubare bisherige Gesamtwerk Neusners und eine kurze Würdigung desselben.

Die neun Aufsätze des Bandes sind folgenden Themenbereichen zugeordnet: I Das Judentum während der ersten Jahrhunderte nach Christus, II Die Pharisäer, III Mischna und Talmud. Zu I gehören: (1) Formen des Judentums im Zeitalter seiner Entstehung (S.3-32), (2) Babylonisches Judentum während der Zeit des 2. Tempels (S. 33-39); zu II: (3) Die pharisäischen rechtlichen Überlieferungen (S. 43-51), (4) Die Suche nach dem historischen Hillel (S. 52-73), (5) Geschichte und rituelle Reinheit im Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. (S. 74-92), (6) Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n.Chr. (S. 93-111); und zu III: (7) Die Mischna als Literatur (S. 115-161), (8) Mischna und Schrift: Eine unharmonische Verbindung und ihr Nachkomme (S. 162-180), (9) Der Talmud (S. 181-209). Stellen- Namen- und Sach- sowie Autorenregister (S. 211-219) schliessen den Band ab.

Während die Aufsätze 2-6 und 9 bereits andernorts in deutscher Übersetzung abgedruckt worden sind (Nr. 4 in Judaica 38 (1982), S. 194-214), liegen die Aufsätze 7 und 8 immerhin in ihrem englischen Original vor. Lediglich bei Aufsatz 1, in dem Vf. seine Sicht der religionsgeschichtlichen Verhältnisse des 1. nachchr. Jhd. und deren Voraussetzungen zusammenfasst und dabei besonders das Nebeneinander von apokalyptischen Kreisen (syrBar; 4. Ezra), der Gemeinschaft vom Toten Meer, der christlichen Kirche und der Pharisäer als «vier Grundtypen» jüdischer Antwort auf die infolge Zerstörung des Tempels veränderte Situation untersucht, handelt es sich um eine Erstveröffentlichung. Alles in allem bilden die Aufsätze in ihrer Abfolge eine interessante Lektüre — ein gelungenes «Selbstportrait», das Vf. hier anbietet, das freilich nicht nur jene Seiten seines Werkes vorstellt, deren Aussagen man sich gerne zu eigen macht, sondern eben auch jene, die zum Widerspruch reizen, wie etwa diese, auf die M. Hengel in seinem Vorwort bereits aufmerk-

sam gemacht hat, die das Verhältnis von Glauben/Religion und Geschichte, von Theologie und Geschichtswissenschaft betrifft. Zu wünschen bleibt nur, dass Neusners Anregungen im Blick auf die religionsgeschichtlichen Fragestellungen ebenso wie im Blick auf die literaturgeschichtlichen das ihnen gebührende breite und vielfältige Echo über den Kreis der Fachjudaisten hinaus finden möchten.

S. Schreiner

Heinz Schreckenberg, DIE CHRISTLICHEN ADVERSUS-JUDAEOS-TEXTE UND IHR LITERARISCHES UND HISTORISCHES UMFELD (1.-11.Jh.), Frankfurt/M. Bern: Peter Lang 1982 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 172), 747 S.

Heinz Schreckenberg ist bisher vor allem durch massgebliche Beiträge zur Josephus-Forschung (vgl. Bibliographie zu Flavius Josephus = ALGHL 1 und 14, Leiden 1968 und 1979; Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter = ALGHL 5, Leiden 1972; Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus = ALGHL 10, Leiden 1977) hervorgetreten, die weithin Beachtung gefunden haben. Es könnte aber durchaus sein, dass sich sein Name in Zukunft vorwiegend mit dem hier anzuzeigenden Werk verbinden wird, und man von diesem bald nur noch als dem «Schreckenberg» spricht, der zu konsultieren ist, sobald der christliche Antijudaismus des ersten Jahrtausends zur Debatte steht.

Schon 1895 publizierte Th. Reinach seine grundlegende Untersuchung «Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaîsme) (ND: Hildesheim 1963), die sich ausschliesslich auf die Äusserungen über die Juden bei den *nicht* christlichen antiken Autoren beschränkte und inzwischen durch M. Sterns «Greek and Latin Authors on Jews and Judaism (2 Bde., Jerusalem 1974-1980) ersetzt wurde. Und es war Reinach, der in der Préface zu seinen «Textes» ein Pendant zu seinem Werk als wünschenswert bezeichnete, in dem die einschlägigen Texte der Kirchenväter und christlichen Historiographen zu sammeln wären. Wohl nur allzu treffend beschreibt Schreckenberg die Situation, die er vorfand: «Das Thema der christlich-jüdischen Auseinandersetzung ist.. in gewisser Weise aus dem hierfür spezifischen Bereich der theologischen Literatur herausgefallen und an den Rand geraten, wo es mehr oder weniger zufällig in Monographien mit begrenzter Zielsetzung oder in Sammelwerken behandelt wurde, und dies häufiger auch erst in der allerneusten Zeit vor allem seit dem Anfang der sechziger Jahre und im Sog des 2. Vatikanischen Konzils.» (S. 21).

In einem umfangreichen einleitenden Teil «Alt- und neutestamentliche Themen im Vorfeld der Adversus-Judaeos-Literatur» (S. 41-154) behandelt Schreckenberg unter ausgiebiger Benutzung der einschlägigen Sekundärliteratur solche Themen wie «Bundesschlüsse und Landverheissungen», «Nationale und universale Heilsvorstellungen im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum», «Das Alte Testament im Verständnis des Neuen Testaments und der Kirchenväter», «Israels Verstockung», «Neuer Bund und neues Gottesvolk», «Annullierung des Gesetzes?», «Israels Verstockung und Blindheit», «Die Juden als Feinde und Teufelssöhne», «Zur bleibenden Erwählung Israels und zur eschatologischen Konvergenz von Kirche und Synagoge» und «Das Judentum Jesu und der Heilsuniversalismus des Neuen Testaments». Diese keineswegs vollständige Aufzählung mag andeuten, mit welchem engmaschigen Raster der Autor arbeitet, um seine späteren Darlegungen auf einem gesicherten Fundament vortragen zu können. Hier wird allerdings auch ein Ansatzpunkt für kritische Anfragen an den Verf. erkennbar, die nicht unterdrückt werden dürfen, weil es mit ihnen um die Grundlagen der Beurteilung der christlichen Adversus-Judaeos-Texte überhaupt geht.

Wenn Schreckenberg in der Einleitung zur Behandlung der neutestamentlichen Texte feststellt «Die Frage nach dem Antijudaismus und Antisemitismus im Neuen Testament ist methodisch verfehlt und schon im Ansatz absurd» (S. 84) oder «Zweifellos ist das Miteinander von Judentum und Christentum in gewisser Weise auch ein (apologetisches) Gegeneinander; dieses Gegeneinander als feindlichen Kampf, gar als Kampf bis zur Vernichtung eines Gegners zu verstehen, bleibt ein Missverständnis, wie alt es auch sein mag» (S. 85), so wird zu fragen sein, ob der Autor hier wirklich ausreichend zwischen den einzelnen Schichten der neutestamentlichen Überlieferung differenziert. Auch die Erklärung «Bis tief in die zweite Hälfte des 1. Jh.s ist das Christentum eine innerjüdische Entwicklung und die vermeintlich antijüdische Apologetik und Polemik des Neuen Testaments ist vor allem Ausdruck eines Ringens innerjüdischer Gruppierungen um die Messiasfrage und das Reich Gottes» (S. 84) kann wohl nicht als wirklich tragfähig angesehen werden. Ist es nicht gerade der Bruderzwist um solch alles entscheidende Fragen wie den Messias und das Reich Gottes, dessen unversöhnliche Härte bereits im Neuen Testament durchgängig Spuren und mehr als diese hinterlassen hat? Nimmt man nun noch hinzu, wie dieses «Ringen innerjüdischer Gruppierungen» durch das Hinzukommen der Heidenchristen verschärft wurde, so bleibt gar nichts anderes übrig, als sehr deutlich darauf zu bestehen, dass zwischen der Position Jesu und derer, die ihn in den Schriften des Neuen Testaments verkündeten, die Bruchlinie verläuft, die lediglich von Paulus in Röm. 9-11 noch einmal überbrückt wird. Aber auch da ist unübersehbar, mit welcher ausserordentlichen theologisch-spirituellen Anstrengung der Apostel bereits vorzugehen gezwungen ist. Schreckenbergs immer wieder begegnende Berufung auf das «universelle Gebot der Nächsten und Feindesliebe, das unabhängig von zeitgeschichtlich bedingten Kontroversen und Agressionen zu den Tiefenschichten des Neuen Testaments gehört» (S. 137), greift zu kurz, denn die von ihm erwähnte «Tiefenschicht» ist nicht eigentlich die des Neuen Testaments, sondern die Jesu von Nazareth, an dessen Verkündigung nun in der Tat auch das Reden der neutestamentlichen Autoren über die Juden immer neu zu messen sein wird!

Dankenswerterweise hat Schreckenberg in einem kurzen Kapitel auch die «Aussagen der rabbinischen Literatur seit dem 1. Jh. n. Chr.» über Jesus und das Christentum (S. 155-169) zusammengestellt und einen ungemein instruktiven Katalog der einschlägigen talmudischen Belegstellen geliefert, der das schwer überschaubare Material in komprimierter Weise zugänglich macht.

Das hauptsächliche Interesse des Autors und der Hauptteil seines Buches befasst sich selbstverständlich mit den Äusserungen der Kirchenväter, die in chronologischer Reihenfolge einer nach dem anderen vorgeführt werden. Dabei bemüht sich Schreckenberg jeweils zunächst darum, den zeitgeschichtlichen und theologischen Hintergrund jedes einzelnen Autors knapp zu charakterisieren, bevor er dann dessen Aussagen über das Judentum und die Juden referiert. Nimmt man die auf den S. 579-656 ausgebreitete Bibliographie «zu den einzelnen Autoren und Literaturwerken» und die umfassenden Register (Altes und Neues Testament; Namen, Sachen, Werktitel: S. 657-747) hinzu, so findet man sich mit einer solchen Fülle von Informationen ausgestattet, dass die Lust zur eigenen Weiterarbeit immer neu geweckt wird. Da Schreckenberg auch die antijüdische Gesetzgebung der christlichen Kaiser und die antijüdischen Beschlüsse kirchlicher Synoden sorgfältig registriert hat, hält man mit seinem Buch tatsächlich ein umfassendes und durchgängig verlässliches Kompendium des Antijudaismus im ersten christlichen Jahrtausend in Händen, auf das in Zukunft wohl niemand mehr verzichten kann, der als wirklich informiert und als gewissenhafter Arbeiter gelten möchte.

Verständlicherweise ist es an dieser Stelle nicht möglich, Schreckenbergs Beurteilung der einzelnen kirchlichen Autoren kritisch zu analysieren. In einer ganzen Reihe von Fällen wäre es wohl durchaus möglich, weitere Gesichtspunkte in die Diskussion einzuführen. So könnte bei den Vätern der Frühzeit (so z.B. Clemens von Alexandrien, Tertullian) als

Erklärung für ihre von Schreckenberg herausgestellte Mässigung in der Beurteilung des Judentums wohl noch stärker auf die Tatsache eingegangen werden, dass gerade diese die Juden noch als reale Mitbürger und Nachbarn erlebten, also wussten, von wem und über wen sie sprachen. Bedrückend ist die theologische Öde, mit der immer wieder die gleichen theologischen Argumente und Vorwürfe gegen das Judentum reproduziert werden. Auch wenn Schreckenberg hier auf gewisse Nuancierungen und individuelle Schattierungen aufmerksam macht, so bleibt doch der Eindruck einer «starke(n) Determiniertheit der meisten Autoren durch ein gleichartiges theologisches oder paratheologisches Vorverständnis» (S. 563) vorherrschend, der um so nachdenklicher stimmt, weil es in diesen Schriften immer «um innerchristliche Belehrung und um die religiöse Unterweisung der Christen (geht), die im Glauben gestärkt werden sollen angesichts jüdischer Einflüsse, die als Bedrohung der eigenen Identität empfunden werden» (S. 564). Oder noch präziser: «Das Verhalten vieler christlicher Theologen der Alten und mittelalterlichen Kirche lässt sich nämlich nur erklären als das eines zugleich triumphalistischen und angsterfüllten Glaubens, der seine geheimen Glaubenszweifel nicht los wird und in immer neuen Anläufen sich in eine Art von Beweiswut flüchtet... Die Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und geschichtliches Umfeld erweisen die sogenannte Judenfrage letztlich als ein unbewältigtes Problem des christlichen Selbstverständnisses.» (S. 571f.) Genau darum geht es! Schreckenberg hat das Protokoll einer tausendjährigen (Glaubens-) Angst in akribischer Ausführlichkeit vorgelegt,das auch im zweiten christlichen Jahrtausend seine trübe Fortsetzung erlebt hat.

Schreckenberg beschliesst sein Buch mit den Sätzen: «Festzuhalten ist aber, dass der sogenannte christliche Antijudaismus nicht schon mit dem Neuen Testament und seiner Christologie gegeben ist. Dem Wesen und Kern des Christentums ist Judenfeindschaft fremd. Diese entwickelte sich vielmehr erst im Laufe der exegetischen Tradition, und zwar nachhaltig gespeist durch das Einfliessen vor- und ausserchristlicher, vor allem gruppenpsychologisch bedingter Feindhaltungen.» (S. 573) Man möchte wünschen, dass es wirklich so wäre! Aber da müssen Zweifel erlaubt bleiben, über die immer wieder neu zu reflektieren dieses Buch über die christlichen Adversus-Judaeos-Texte nun wirklich Anlass genug gibt.

P. Maser

Hans-Joachim Schoeps, JÜDISCH-CHRISTLICHES RELIGIONSGESPRÄCH IN NEUNZEHN JAHRHUNDERTEN, mit einem Nachwort von Edna Brocke, Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum 1984, 239 S. DM 38,—.

H.-J. Schoeps Buch, das «1937 zum ersten Mal unter Ausschluss der Öffentlichkeit» erschienen ist, da es nur «in jüdischen Buchhandlungen und an Juden verkauft werden durfte», bevor es seines «gefährlichen» Inhaltes wegen ganz verboten wurde (S. 13), liegt nunmehr als Nachdruck der 3. Aufl. von 1961 vor, und dafür ist dem Verlag sehr zu danken; denn dieses Buch ist gleichermassen ein zeitgeschichtliches Dokument, das eine Geisteshaltung offenbart, die nach vier Jahren (1937!) währender Naziherrschaft noch zu einem Gesprächsangebot an die Christen fähig war, das sie nicht verdient hatten, wie es die — nicht zuletzt ihrer brillanten Formulierungen wegen — nach wie vor beste problemgeschichtlich ausgerichtete Gesamtdarstellung des «Glaubensgegensatzes zwischen Judentum und Christentum» (Wie Schoeps das jüdisch-christliche Gegenüber nennt) ist, welche wir in deutscher Sprache haben.

Ausgehend von der als einführende Vorbemerkung verstandenen Frage nach dem «Absoluten in der Religionsgeschichte» (S. 17-22), d.i. der Frage nach Gott und seiner

Wahrheit, die «nur *eine* Wahrheit ist, die Wahrheit*steilhaben* freilich sind verschiedene — absolut geltend für Israel und Christenheit, je nach *der* Seite Gottes, die er Israel am Sinai, und die er der Welt auf Golgatha zugewendet hat» (S. 19), und dem Versuch, das Gegenüber «Israel und die Menschheit» (S. 23-31) zu bestimmen, zeichnet Vf. in den Kapiteln III bis VII dann den Gang der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden nach von den Anfängen, wie sie sich anhand der Schriften der alten Kirche (einschliesslich des NT) und der Rabbinen erkennen lassen, über das Mittelalter (von Saadja und Jehuda ha-Levi bis Isaak Troki), und vor allem dessen Zwangsdisputationen, über den eine erste Wende anzeigenden Disput zwischen Isaak Orobio de Castro und Philipp von Limborch («das einzige wirkliche Religionsgespräch des 17. Jahrhunderts», S. 97) und die Zeit der Aufklärung (d.i. M. Mendelssohn, S. Formstecher und S.L. Steinheim), bis hin zu den Gesprächen zwischen Fr. Rosenzweig und E. Rosenstock sowie M. Buber und K.L. Schmidt im ersten Drittel unseres Jahrhunderts, die insofern etwas fundamental Neues bedeuten, als diese «Religionsgespräche aus der Existenz» gewesen sind: denn durch die davorliegenden «neunzehn Jahrhunderte sind Juden und Christen nebeneinander durch die Welt gegangen», ohne dass es zu wirklichen «*dialogischen* Gesprächen» gekommen ist bzw. hat kommen können (s. 147).

Das letzte Kapitel «Die jüdische und die christliche Wirklichkeit — Bemerkungen zur vergleichenden Religionsphänomenologie» (S. 185-199) gibt «einen Umriss der systematischen Grundprobleme, die allen weiteren (Gesprächs-) Bemühungen vorgegeben bleiben» (S. 185), die zum einen «die Unterschiedlichkeit der Wege (nämlich der Juden und Christen) durch die Weltgeschichte» ernstzunehmen haben, die zum anderen aber von dem Wissen getragen sind, dass dies «eine Unterschiedlichkeit des Anfangs und der letzten Stunde» nicht ist: «Denn der Messianismus Israels zielt auf das Kommende, die Eschatologie der Weltvölkerkirche auf die Wiederkunft des Gekommenen. Beide eint die *eine* gemeinsame Erwartung, dass das Eigentliche, das wir nicht kennen, das wir nur ahnen können, erst noch *kommen wird*, in jener Stunde, da sich der Anfang verschlingt in das Ende. Hier aber endet auch *alles* jüdisch-christliche Gespräch: Nämlich in der alten Vater-Unser-Bitte: ''Zu uns komme Dein Reich''» (S. 198 f).

Wenn auch die heutigen Neuansätze jüdisch-christlichen Gespräches, auf die E. Brocke in ihrem Nachwort hinweist (S. 200-208), zugegebenermassen von weithin anderen Voraussetzungen als denen, die H.-J. Schoeps im Blick hatte, ausgehen, so hat ihnen gegenüber seine Exposition gleichwohl ihren unbestreitbaren Wert: Indem sie die Geschichte des «Glaubensgegensatzes zwischen Judentum und Christentum» und dessen Interpretation durch die Jahrhunderte verfolgt, deutet sie auf das Wesentliche, um das es jüdisch-christlichem Gespräch neben und angesichts aller zeitgeschichtlichen Problematik geht: Nämlich zu verstehen lernen, dass Juden und Christen, Israel und Kirche, obschon zwei voneinander unterschiedene «Wahrheitsteilhaben, dennoch jeder in der ihm zugeordneten Weise und an seinem Platze — gemeinsam Zeugnis abzulegen haben, dass Gott zu *allen* Zeiten auch wider den Augenschein *König bleibt über die ganze Erde*». (S. 22).

S. Schreiner

DER TANNAITISCHE MIDRASCH SIFRE DEUTERONOMIUM, übersetzt und erklärt von *Hans Bietenhard*, mit einem Beitrag von Heinrik Ljungman, Bern-Frankfurt / M.-Nancy-New York: *Peter Lang* 1984 (= Judaica et Christiana 8), VIII, 943 S. sFr. 222.00.

Es ist sehr erfreulich, dass mit dieser Ausgabe von Sifre Deuteronomium (Sifre Dt) ein weiteres wichtiges, grundlegendes Werk der frühen rabbinischen exegetischen Literatur nunmehr in deutscher Übersetzung vorliegt und somit einem — hoffentlich — breite-

ren Leserkreis, angesprochen seien hier vor allem die (christlichen) Theologen, insbesondere die Bibelexegeten, den Zugang zu ihm ermöglicht; und dafür ist dem Übersetzer ebenso wie dem Verlag zu danken. Zugleich ist mit dieser Ausgabe das Übersetzungswerk zum Abschluss gebracht worden, das vor mehr als 20 Jahren H. Ljungman mit seiner Übersetzung der Pisqa'ot 1-31 von Sifre Dt (erschienen als: Sifre zu Deuteronomium, 1. Lieferung: § 1-31 /Dt 1,1-6,4), Rabbinische Texte II. Reihe, Tannaitische Midraschim, Stuttgart 1964) begonnen hatte, das aber aus verschiedenen Gründen auf der Strecke geblieben ist. Gleichwohl hat Ljungmans Arbeit in die vorliegende Ausgabe Eingang gefunden, in der sie die Seiten 1-77 füllt. Die Hauptlast der Übersetzungsarbeit am Sifre Dt hat indessen H. Bietenhard getragen, der damit nach seiner zuvor schon zur Reihe «Judaica et Christiana» beigesteuerten deutschen Übersetzung des Midrasch Tanchuma (Judaica et Christiana 5/6, 1980/82) seine Kompetenz als Übersetzer rabbinischer Literatur ein weiteres Mal eindrücklich unter Beweis gestellt hat.

Wie heute alle Arbeit am Sifre Dt fusst auch Bietenhards Übersetzung auf L. Finkelsteins Textedition (Berlin 1939, Neudruck New York 1969), auf dessen Anmerkungen zum Text mit ihren zahlreichen Sacherklärungen und vor allem Hinweisen auf Parallelen vorab im rabbinischen Schrifttum sowie auf Sekundärliteratur er in seinen eigenen Erläuterungen ebenfalls immer wieder zurückgreift. Bietenhards Anliegen war es, und dies ist ihm auch gelungen, den Text von Sifre Dt in einer gut lesbaren Fassung demjenigen deutschsprachigen Leser zugänglich und verständlich zu machen, der keine besonderen Vorkenntnisse zur Lektüre desselben mitbringt. Ein solches Anliegen lassen mindestens Art, Inhalt und Umfang des Kommentars erkennen, den er in Form von Fussnoten der Übersetzung beigegeben hat. Diese nämlich beschränken sich zumeist auf kurze, gelegentlich nur paraphrasierende Bemerkungen zur Übersetzung, auf unbedingt notwendige Sacherklärungen und — dies in begrüssenwerter Häufigkeit — auf Erläuterungen zur Lexikographie sowie auf Hinweise auf Parallelen zu einzelnen Aussagen bzw. Perikopen in der übrigen rabbinischen Literatur und schliesslich auf wichtige Sekundärliteratur. Dabei lassen die zahlreichen Verweise auf neutestamentliche Parallelen und verwandte Sachverhalte vermuten, dass Bietenhard beim Benutzerkreis seiner Übersetzung wohl nicht zuletzt an die Exegeten des NT denkt, für deren exegetische Bemühungen er wesentliche Vorarbeiten anzubieten hat. Wie wenig Vorkenntnisse er bei seinen Lesern voraussetzen möchte, zeigt der Umstand, dass er selbst solche Begriffe wie etwa Shekhina (S. 81 A. 9a) oder Sanhedrin (S. 132 A. 61) u.ä. in den Fussnoten zu erklären sich genötigt fühlt. Hingegen findet eine Diskussion konzeptioneller Probleme ebenso wenig statt wie die Diskussion geschichtlicher, literarkritischer und/oder überlieferungsgeschichtlicher Fragestellungen, was man ein wenig bedauert, aber versteht, wenn man liest, dass eine sachgemässe Behandlung auch dieser Dinge den ohnehin schon beachtlich umfangreichen Band unvertretbar aufgebläht hätte. Auch auf eine Erörterung der sog. Einleitungsfragen verzichtet Bietenhard ganz. Dabei wäre es gewiss interessant gewesen, von ihm, der sich so intensiv mit diesem Werk auseinandergesetzt hat, gerade auch dazu einiges zu erfahren. Doch auch ohne dies ist Bietenhards Übersetzung ein wertvolles Hilfsmittel, das die Beschäftigung mit rabbinischer Literatur über den Kreis der Fachleute hinaus anzuregen und voranzutreiben geeignet ist.

Beeinträchtigt wird die Arbeit mit Bietenhards Übersetzung — und dies sei hier am Ende nicht verschwiegen — dadurch, dass die umfangreichen Register der griechischen und lateinischen Lehnwörter (S. 897-901), der erwähnten rabbinischen Gelehrten (s. 903-906) sowie der zitierten Bibelstellen (S. 907-939) fast unbrauchbar sind, da alle Angaben, die sich auf die Seiten 396-896 beziehen, nicht stimmen. Differieren die Seitenangaben zunächst um 4 Seiten (statt S. 396 etwa steht S. 400), so steigert sich die Differenz stetig, bis sie am Ende 14 Seiten (statt S. 896 steht S. 910!) erreicht. Dasselbe gilt auch für alle Querverweise in den Fussnoten, die sich auf die genannten Seiten beziehen.

S. Schreiner

Izaak Lewin, Z HISTORII I TRADYCJI — SZKICE Z DZIEJÓW KULTURY ZYDOWSKIEY (Aus Geschichte und Überlieferung — Essay zur jüdischen Kulturgeschichte), Warszawa: PWM 1983, 241 S., 120,- zl.

Der Autor der im vorliegenden Bande vereinigten Aufsätze, Nachkomme einer angesehenen Rabbinerfamilie aus Rzeszów, hat 1940 aus Polen fliehen können und lebt und lehrt seit 1943 an der Yeshivah-Universität in New York. Die Kontakte zu seiner alten Heimat hat er gleichwohl nicht abreissen lassen. Ein Zeichen dafür sind die hier zum Wiederabdruck gelangten Aufsätze, die zwar noch aus des Verfassers «polnischer Zeit» stammen, für diesen Band aber eigens von ihm ausgewählt und zusammengestellt worden ist.

Im Teil I sind fünf Studien «Zur Geschichte der Juden in Polen» zusammengefasst, darunter zwei materialreiche Studien über :Die Gemeinderatswahlen im früheren Lwów» (S. 12-34) und «Die Teilnahme der Juden an den Sejmwahlen im früheren Polen» (S. 35-63) sowie eine Auseinandersetzung unter dem Thema «Die Geschichte der Landessynode der grosspolnischen Juden» (S. 64-75) mit dem gleichnamigen Buch von Louis Lewin, das 1926 in Frankfurt/M. erschienen ist. Teil II «Bibelstudien» enthält drei Essays zu «Kohelet» (S. 90-100), «Rut» (S. 101-106) und «Ejcha» (S. 107-114). In Teil III unternimmt der Verfasser in zwölf, aus einer Mischung von historisch-kritischer Abhandlung und Feuilleton bestehenden Aufsätzen einen Gang durch das jüdische Festjahr (S. 115-198). Besonders interessant sind dabei jene Beiträge, in denen entsprechende lokale Traditionen und Bräuche vorgestellt werden wie etwa in «Die hakufes (hakkaphot) der Chassidim von Belz» (S. 141-147). Teil IV «Aus vergangenen Jahrhunderten» schliesslich beinhaltet vier Literaturstudien: «Antologia der Midraschliteratur» (S. 200-204) (= Würdigung des Buches von J.L. Baruch. Otsar siphrut Jisrael, Berlin 5685/1925), «Zur Biographie Moses Zaccutos» (S. 205-212) (= Auseinandersetzung mit dem entsprechenden Kapitel in H. Graetzen «Geschichte der Juden» sowie A. Apfelbaum, Moscheh Zaccuto, Lwów 1936), «Das Ende des Messias» (S.213-223) (= Anmerkungen zu dem in Lwów 1911 erschienenen gleichnamigen Drama von J. Zuławski, das die «tragische Geschichte» Schabbatai Zwis behandelt) sowie «Eine alte Tragödie in neuem Gewande» (S. 224-230) (= Anmerkungen zu S. Poliakows «Le Messie sans peuple», Paris 1925)

Wenngleich I. Lewins Aufsätze vor rund einem halben Jahrhundert geschrieben und bereits in den zwanziger und dreissiger Jahren erstveröffentlicht wurden, so bieten sie dennoch auch dem heutigen Leser anregende Lektüre, von ihrem dokumentarischen Wert ganz abgesehen.

S. Schreiner