

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **59 (2003)**

PDF erstellt am: **10.07.2024**

## **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

AVRAHAM SHOSHANA (ed.), *The Book of Job, with the commentaries of RaSHI, Rabbenu Jacob b. Meir Tam, and a disciple of RaSHI, a revised and augmented critical edition of RaSHI's commentary based on the best medieval manuscripts [...] with source notes, variants and comments, introduction and indices* [hebr.], Jerusalem: Ofeq Institute, Friedberg Library 1999, 112 + 308 S., kartoniert; ISBN 1-881255-30-1.

Die fast 80 zu einem grossen Teil lediglich als Manuskript vorliegenden Kommentare mittelalterlicher jüdischer Exegeten zum Buch Hiob bekunden eine verstärkte Aufmerksamkeit, die diesem Teil der Hebräischen Bibel aus verschiedenen Gründen zukam: Das Thema der göttlichen Vorsehung und das Problem des Bösen einerseits sowie linguistische Herausforderungen andererseits veranlassten philosophisch und philologisch orientierte Exegeten gleichermassen zu einer reichhaltigen Kommentierung. Ihren Niederschlag hat sie bislang in vereinzelt Texteditionen gefunden, von denen die zwei wichtigsten der vergangenen zehn Jahre wohl die entsprechenden Ausgaben der Kommentare von Mosche Qimchi (1992) und Raschbam (2000) sind.

Avraham Shoshana veröffentlicht in der hier zu besprechenden Ausgabe drei Kommentare zum Buch Hiob. Neben einer verbesserten kritischen Edition des Raschi-Kommentars (ab Hi 40,25 erscheint der Raschbam zugeschriebene Teil des Kommentars) und einer neuen Herausgabe des Rabbenu Tam zugeschriebenen Werkes ist es das besondere Verdienst des Herausgebers, einen bisher nur handschriftlich vorliegenden Kommentar eines „Raschi-Schülers“ einem grösseren Rezipientenkreis zugänglich gemacht zu haben.

Umfangreiche Einführungen zu den edierten Kommentaren geben auf insgesamt 90 Seiten einen Einblick in die Überlieferung der Manuskripte und Druckausgaben, verweisen auf deren auslegungsgeschichtlichen Ort und bieten teilweise Erläuterungen zu den verwendeten exegetischen Methoden. Besonderheiten der einzelnen Kommentare werden ebenso erwähnt wie eine kurze Charakterisierung der Figur Hiobs, wie sie in dem Kommentar Rabbenu Tams zutage tritt. Den Texten der Kommentare im Hauptteil sind kurze Erklärungen in Fussnoten beigegeben, in die hinein der kritische Apparat integriert ist. Die Darstellung der Texte ist benutzerfreundlich; der fette Schriftschnitt kennzeichnet die im laufenden Kommentartext enthaltenen Bibeltexte. Auf Raschis Interpretationen basierende Ergänzungen in den Manuskripten erscheinen in Raschi-Schrift. Ein Stellenregister, das die in den Kommentaren verwendeten Quellen auflistet, ein Verzeichnis der anonymen wie namentlich genannten Exegeten sowie eine Aufstellung der fremdsprachlichen Ausdrücke runden diese Edition ab.

Obwohl es das erklärte Ziel des Herausgebers ist, alle in Manuskripten und gedruckten Ausgaben befindlichen Interpretationen des Raschi-Kommentars aufzuführen, lässt eine zu Hi 1,5 gemachte Beobachtung Zweifel am Erreichen dieses Vorsatzes aufkommen.

In den gängigen Ausgaben der Miqraot Gedolot findet sich zu וִיְהִי כִּי הָקִיפוּ („Als um waren . . .“) der erklärende Zusatz כָּאֲשֶׁר כָּלוּ יְמֵי הַמַּשְׁתָּה („Als zu Ende waren die Tage des Festmahles . . .“). In unserer Edition fehlt dieser erklärende Zusatz jedoch.

In bezug auf die Verfasserschaft des Rabbenu Tam zugeschriebenen Kommentars wird leider nur allzu unkritisch das Forschungsergebnis Benjamin Richlers (Rabbeinu Tam's "Lost" Commentary on Job, in: B. WALFISH (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*. Band I, Haifa 1993, S. 191–202) referiert und schliesslich falsch wiedergegeben: „Die anzunehmende Folgerung ist, dass in MS Rostock der Kommentar Rabbenu Tams zum Vorschein kam, der sich seit Jahrhunderten unseren Blicken entzog“ (S. 74; Übersetzung aus dem Hebräischen vom Rezensenten). Tatsächlich entspricht diese Schlussfolgerung nur einer von mehreren möglichen. Richler kann sogar sagen: „It is also possible that none of the texts in the MSS were composed by R. Tam but that all drew from common sources, one of which was R. Tam's now lost commentary“ (S. 194).

Skepsis hinsichtlich der Sorgfalt, mit der Avraham Shoshana diese Edition vorbereitet hat, ist also angebracht. Nichtsdestoweniger wird der Arbeit an den mittelalterlichen jüdischen Kommentaren zum Buch Hiob mit dieser Ausgabe eine grössere Textbasis an die Hand gegeben, die in zukünftigen Publikationen zu diesem Themenbereich berücksichtigt werden sollte.

*Dirk Bültmann*

ILSE MÜLLNER/PETER DSCHULNIGG, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg: Echter Verlag 2002 (= Neue Echter Bibel: Themen 9), 136 S., paperback, € 14,40; ISBN 3-429-02175-8.

Ilse Müller lehrt Altes Testament in Essen, Peter Dschulnigg ist Professor für Neues Testament in Bochum. Beiden geht es um Darlegungen biblischer und traditionell akzeptierter Grundlagen jüdischer und christlicher Hauptfeste: Sabbat/Sonntag, Pesach/Ostern, Wochenfest/Pfingsten sowie um jüdische Feste, die auf christlicher Seite in stark veränderter Form und Gewichtung übernommen worden sind: Versöhnungstag/christliche Bussfeiern, Laubhüttenfest/christliche Feste zum Thema „Jesus, das Licht der Welt“. Das Tempelweihfest des jüdischen Volkes wurde zu dem in allen christlichen Glaubensfesten stets lebendigen Bekenntnis, dass Christus, der mitten in seinem Volk anwesende und erlösende Gott, sichtbar erschienen ist.

Die Einheitlichkeit und Kontinuität der im Alten Testament mehrmals deutlich referierten israelitisch-jüdischen Feste wird von der Alttestamentlerin mit Seitenblicken auf das Neue Testament und auf die jüdische Tradition verstärkend aufgewiesen (S. 9–62.121–123). Der Neutestamentler argumentiert mit der wiederholt erwähnten Teilnahme Jesu an der Feier des Sabbats und der grossen jüdischen Feste und verbindet damit sowohl die Theologie jüdischer Feste als auch die christlichen Anknüpfungen und Besonderheiten in neutestamentlicher und frühchristlicher Zeit (S. 63–117.124–126). Aus den Festzusammenhängen ergeben sich sehr konzise gemeinsame Deutungen von Christentum und Judentum. Die ganze Arbeit bringt ein reifes Ineinandergreifen biblischer, jüdischer und frühchristlicher Glaubensverbundenheiten zum Ausdruck. Feste fassen nach der Überzeu-

gung beider Autoren „in symbolischer Verdichtung wichtige Heilserfahrungen des jüdisch-christlichen Glaubens zusammen, sie dienen der Erfahrung von Gottes Transzendenz und Seiner heilwirkenden Immanenz [. . .]. Mitfeiernd werden die Glaubenden in die Geschichtserfahrung des Volkes Gottes eingebunden und nehmen am vergangenen Heilshandeln teil, das nun in ihrer Gegenwart neu erfahrbar wird und zum tragenden Grund ihres Lebens werden kann [. . .]. Wo alttestamentlich-frühjüdische Texte von christlichen Adressaten aufgenommen wurden, gilt es auch zu fragen, wie sie im christlichen Erfahrungshorizont teils auch neu gesehen und verstanden worden sind [. . .]. Wir haben also beiderseits mit Transformationen der Festgehalte zu rechnen. Auch die alttestamentlichen Feste haben innerbiblisch über den Verlauf von Jahrhunderten ihre Akzente teils stark gewandelt.“ Im Christentum gab es „eine neue christologische Akzentuierung“ (S. 65–66).

Typisch ist die Gegenüberstellung des jüdischen Paschafestes mit dem christlichen Osterfest: „Das christliche Osterfest bleibt mit dem jüdischen Paschafest verbunden, und es ist wahrscheinlich auch aus judenchristlichen Paschafeiern entstanden, die nach dem jüdischen Kalender entstanden sind. Zum Grunddatum von Ostern gehört das Bekenntnis, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat [. . .], das in Analogie zum Bekenntnis Israels von der Befreiung aus Ägypten gebildet worden ist. Auch dies verweist nochmals auf denselben Ursprung beider Feste, wobei das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu mit dem Leiden und Sterben Jesu am Kreuz und dem Gedenken der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens fest verbunden bleibt“ (S. 124–125).

Ein zentrales Thema beider Forscher ist der Jerusalemer Tempel, bei dessen Kult Jesus oft anwesend war und in dessen Nachbarschaft er sein Leben zur Erlösung Israels und der Menschheit hingab. Der Tempel war die Wohnstadt Gottes auf Erden und zugleich die Bestätigung der Erwählung Israels als Bundesvolk. In ihm war unter anderem die „Deckplatte“ (*kapporet*), die als „Sühneplatte übersetzt werden kann und die auch beim Ritual des Yom Kippur, des Versöhnungstages, eine Rolle spielte“ (S. 21). Der Tempel war mit dem Glauben an die Präsenz und die Erfahrbarkeit Gottes verbunden. „Der Brauch der Wallfahrt der Israeliten zum zentralen Heiligtum nach Jerusalem steht auch im Hintergrund der Vorstellung von der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2; Mi 4), nach der die Völker, angelockt vom toratreuen guten Leben Israels zu dessen Zentrum pilgern“ (S. 23). Das heutige Fehlen des Tempels „macht es unmöglich, alle Mizwot der Tora zu erfüllen. Jene Gebote, die mit dem Tempelgottesdienst zusammenhängen, können nicht praktiziert werden [. . .]. Die Opfer werden an den entsprechenden Tageszeiten durch Gebete ersetzt“ (S. 25).

Im Zusammenhang mit dem jüdischen Gebetsleben im Tempel und in dessen Umkreis kommen beide Autoren auch auf die kommunikative religiöse Erinnerung Israels zu sprechen: „Erinnern und Bewahren gehören zu den grossen Imperativen der hebräischen Bibel [. . .]. Das Erinnern, das die Bibel meint, ist kein rückwärtsgewandtes Starren auf die Vergangenheit, sondern ein Sich-Ausstrecken nach einer Zukunft, die weiss, auf welchen Fundamenten sie steht [. . .]. Besonders im Deuteronomium wird deutlich, dass die Unterweisung nicht nur um ihrer selbst willen erfolgt, sondern weil ohne sie das Halten der Gesetze und Rechtsvorschriften sinnlos wäre“ (S. 31–32). Jesus hat die religiöse Pflicht des Erinnerns an die Wohltaten Gottes, besonders an die durch ihn erneuerte Vergebung der Sünden, zum wichtigen Ideal erhoben (vgl. 1 Kor 11,25).

Interessant sind auch die Analysen neutestamentlicher Adaptierungen jüdischer Feste und Formen der Gottesverehrung. Die Auftritte Jesu am Sabbat und an jüdischen Festtagen sowie seine Tempelbesuche und Deutungen der *praesentia Dei* werden besonders bei den Synoptikern, im Johannes-Evangelium und in den neutestamentlichen Briefen be-

schrieben und gedeutet. Sowohl die ersttestamentlichen Schilderungen und Wertungen der Feste als auch die neutestamentlichen Beschreibungen der Teilnahme und des Wirkens Jesu an sabbatlichen Ruhetagen und Festen könnten Anleitungen für übersichtliche exegetische Lehr- und Lernprozesse werden. Ilse Müllner und Peter Dschulnigg haben solide Durchsichten eröffnet.

*Clemens Thoma*

EVELINA VOLKMANN, *Vom „Judensonntag“ zum „Israelsonntag“. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, Stuttgart: Calwer Verlag 2002, 306 S., broschiert, € 24,--; ISBN 3-7668-3762-1.

„Und Jesus sah die Stadt und weinte über sie“ (Lk 19,41) – für die Kirche über Jahrhunderte Anlass genug, der Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Gestus eines christlichen Überlegenheitsgefühls gegenüber dem Judentum zu gedenken. Das gottesdienstliche Geschehen am 10. Sonntag nach Trinitatis vermag wie kaum ein anderes kirchliches Datum den jeweiligen Stand des christlich-jüdischen Verhältnisses widerzuspiegeln. Der Israelsonntag und insbesondere die Predigt an demselben sind geradezu alljährlich wiederkehrende Gradmesser dessen, was im christlich-jüdischen Gespräch erreicht ist und was nicht. Die Relevanz des Predigtgeschehens am Israelsonntag steht allerdings noch nicht in einem adäquaten Verhältnis zu seiner homiletischen Erforschung. Evelina Volkmann hat mit ihren Analysen der Predigtarbeit am 10. Sonntag nach Trinitatis in beeindruckender Weise Anteil daran, „diese Lücke ein Stück weit zu schliessen“ (S. 5–6). Der Kenntnisreichtum der Verfasserin, ihre Versiertheit in der Darstellung und Einschätzung der Praxis bzw. der sie leitenden Konzeptionen machen die Lektüre dieses Buches zu einem spannenden Gang durch fünf Jahrzehnte deutscher Nachkriegs- und Gegenwartstheologie.

Der Aufriss der Studie ist in seiner Schrittfolge gut nachvollziehbar: Nach einleitenden Überlegungen folgt ein knapper und präziser Abriss der Geschichte des 10. Sonntags nach Trinitatis. In der einfühlsamen Skizze des jüdischen Gedenktages der Tempelzerstörung (9. Aw) spielt die Verfasserin ihre solide Vertrautheit mit der jüdischen Überlieferung aus und macht gleichzeitig deutlich, wie weit eine christliche Rezeption dieses Datums oft genug hinter dem Reichtum jüdischen Erinnerns zurückgeblieben ist. Der zweite kurze Teil B leitet methodisch-reflektierend über zum Herzstück der Studie in Teil C: Inhaltsanalyse der Predigthilfen zum Israelsonntag. In diesem Abschnitt gelingt der Autorin sowohl eine tiefeschürfende Skizze dessen, was seit 1945 über den gemeindlichen „Kasus“ dieses Sonntags *homiletisch* entwickelt wurde, als auch eine luzide Darstellung der Entwicklungsphasen im christlich-jüdischen Gespräch nach der Schoa überhaupt. Beide Aspekte in ihrer gegenseitigen Durchdringung einsichtig gemacht zu haben ist das grosse Verdienst dieser Studie. Evelina Volkmanns Buch legt einen hoch zu schätzenden Baustein für eine Homiletik bereit, bei der Israel nicht länger als Material christlicher Selbstüberhebung fungiert, sondern als valide Grösse eigener Würde und Prägung im Blick ist.

*Klaus Müller*

PETER VON DER OSTEN-SACKEN, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31)*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2002, 352 S., kartoniert, € 28,-; ISBN 3-17-017566-1.

Auch wer das Thema „Luther und die Juden“ für mittlerweile geklärt und zureichend dargestellt gehalten haben mag, wird durch das Buch des Berliner Exegeten und Leiters des Instituts Kirche und Judentum auf neue Denkwege geführt. Peter von der Osten-Sacken hat eine fulminante Untersuchung vorgelegt, die für jede Näherbestimmung des Verhältnisses des Reformators zum Judentum Maßstäbe setzt. Weder Eklektik noch Apologetik leiten den Autor, sondern akribisches Studieren und Exegesieren der Texte Luthers – und zwar nicht lediglich der thematisch vermeintlich einschlägigen, sondern gleichsam von der ersten voluminösen Vorlesung Luthers (über die Psalmen, 1513–1515) bis zu seiner letzten (über die Genesis, 1535–1545). Profunde Kenntnis und die Versiertheit in der Darstellung machen die Lektüre dieses Buches zu einem spannenden Gang durch die Schriften des Wittenberger Reformators.

Im Jahre 1522 wird im bayerischen Wasserburg ein Rabbinersohn getauft und fortan als Konvertit Antonius Margaritha – namentlich in seiner Schrift *Der gantz Jüdisch glaub* (1530) – zu einem Gewährsmann Luthers von höchster Bedeutung. Peter von der Osten-Sacken arbeitet die Bezüge Luthers zu Margaritha in einer so bisher noch nicht gekannten Schärfe und Deutlichkeit heraus. Bei seiner tiefeschürfenden Skizze dessen, was in Luthers späten antijüdischen Polemiken aus der Quelle Margarithas geschöpft ist, vermag von der Osten-Sacken seine tiefe Vertrautheit mit den jüdischen Traditionen zum Zuge zu bringen. Ohne solch meisterhaftes judaistisches Wissen wäre mancher hier aufgedeckte verschlungene Pfad zwischen Konvertit und Reformator unentdeckt und unverstanden geblieben. Selbstredend anzumerken ist, dass Peter von der Osten-Sacken die analytische Arbeit an Luther und Margeritha in ihren Kontexten wahrnimmt sowohl hinsichtlich der reformatorischen Mitstreiter wie Justus Jonas, Osiander, Bucer und insbesondere Urbanus Rhegius als auch hinsichtlich der wirkungsgeschichtlichen Linien der Luther-Rezeption bis in die NS-Zeit hinein. Dass es letztlich darum gehen müsse, „mit Luther gegen Luther“ zu denken und zu glauben, ist nicht nur Replik auf die unterschiedlichen Facetten in Luthers Haltung zum Judentum. Es sind denn schliesslich auch die beiden grossen Publikationen der letzten Jahre, in denen Peter von der Osten-Sacken die Struktur des „mit Luther gegen Luther“ abbildet: *Katechismus und Siddur* (<sup>2</sup>1994) hatte „Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels“ unternommen und dabei eine verblüffende Fülle von Kongenialem zutage gefördert; *Martin Luther und die Juden* nun diagnostiziert, verbalisiert und rationalisiert den Schmerz. Dieser wird wohl bis auf weiteres – auch nach von der Osten-Sackens Buch – ohne wirksame Linderung bleiben.

*Klaus Müller*

KLAUS BECKMANN, *Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 85), 400 S., gebunden, € 64,00; ISBN 3-525-55193-2.

Es gehört zu den Merkmalen der christlichen Religion, dass sie die für ihr Selbstverständnis wesentliche Urkunde des Neuen Testaments nicht verstehen kann, ohne das Alte Testament einzubeziehen. In der Geschichte dieses hermeneutischen Prozesses ist aber weder die Einheit der christlichen Bibel unhinterfragt geblieben, noch hat man das je zeitgenössische Judentum mit seiner eigenen Auslegungsgeschichte dieses Textkorpus ausreichend im Blick gehabt.

Ein nicht geringes Verdienst der Untersuchung von Klaus Beckmann wird man darin erblicken können, dass sie allzu einfachen Deutungen des mit der Bibelhermeneutik komplex verknüpften Verhältnisses von Christen- und Judentum widerspricht. Denn mit Blick auf die einschlägigen Positionen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verhält es sich keineswegs so, dass die theologische Kritik des Alten Testaments auch die politische Emanzipation der Juden zu den Akten legte. *Vice versa* zog dessen theologische Würdigung nicht selbstverständlich die Forderung nach gesellschaftlicher Gleichberechtigung der Juden nach sich. Friedrich Schleiermacher hatte dem Bedürfnis christlicher Identitätsvergewisserung so entsprochen, dass er die Religiosität Jesu als ein Urbild postulierte, dessen schlechthinnige Novität durch keine historischen Bestimmungen relativiert werden sollte. Konsequenter meinte er über die minimale Bestimmung einer „allgemeinen Hilfswissenschaft“ hinaus des Alten Testaments entraten zu können. Zeit seines Lebens vermochte er zwar keine für die Theologie relevante religiöse Bedeutung des Judentums zu erkennen (etwa S. 326), sah aber – die Sphären des bürgerlichen Rechts und der kulturprägenden Religion klar unterscheidend – „den Staat in der Pflicht, seine Einwohner ohne Rücksicht auf ihre Religion gleich zu behandeln“ (S. 329). Demgegenüber verteidigte der Gegenspieler Ernst Wilhelm Hengstenberg (S. 13–16) zwar die eminent theologische Bedeutung des Alten Testaments unter dem Postulat der „Identität des einen Gottesvolkes“ (S. 241), trug aber zugleich „das politische Moment der göttlich bestimmten ‚christlichen‘ Staatsordnung in die theologische Kritik des Judentums ein“ (S. 262). „Seine schroffe Absage an die bürgerliche Judenemanzipation [entspringt . . .] seinem eigentümlichen politisch-biblischen Vorgehen“ (S. 262).

Diese beiden Positionen markieren zwar das Feld der Auseinandersetzung, erschöpfen aber nicht das Spiel der Argumentationen. Ob es Carl Immanuel Nitzsch ist oder David Friedrich Strauss, die Impulse Schleiermachers auf ihre Weise aufgenommen und individuell weiterentwickelt haben, ob es der vom Judentum zum Christentum konvertierte Kirchenhistoriker Johann August Wilhelm Neander ist oder der in seinen hermeneutischen und eschatologischen Konzeptionen bisher kaum zureichend gewürdigte Johann Christian Konrad von Hofmann: Je und je wird das Panorama theologischer Arbeit dieser Autoren auf klare und distinkte Weise erschlossen. Die Untersuchung besticht durch eine fundierte, sich weit erstreckende Sachkenntnis. Die geistige Grundkonstellation der Epoche, wie sie am Beispiel Schleiermachers trefflich skizziert wird, kann nicht nur in den unterschiedlichen Schaffensphasen dieses Denkers und Kirchenmanns wiedererkannt werden. Im Licht dieser Konstellation werden auch die zum Teil abweichenden Akzente herausgearbeitet, die die anderen dargestellten Autoren in Weiterführung des theologi-

schen Liberalismus oder in neukonfessionalistischer Abkehr von ihm gesetzt haben. Die Absicht des Verfassers, „die Behandlung des Alten Testaments und des neben der Kirche existierenden Judentums aus dem inneren Gefälle der ausgewählten theologischen Konzeptionen heraus zu verstehen“ (S. 27), wird mit der vorliegenden Literatur in ein immer wieder aufschlussreiches und kritisches Gespräch gebracht. Das Buch vermittelt zum Teil weitreichende Einblicke in zeitgeschichtliche Zusammenhänge und differenzierende systematische Interpretationen. Auch findet man im Anmerkungs-Apparat hilfreiche Zusammenfassungen der Diskurse im Verstehensprozess der besprochenen Werke.

Eine der zentralen Thesen, die sich aus dem erkenntnisleitenden Interesse dieser Untersuchung ergeben, lautet: Die Alternative „Aufklärung oder Heilsgeschichte“ ist zu einfach, um die politische Haltung des Protestantismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinsichtlich der Judenemanzipation zureichend zu fassen (S. 337). Strauss rückte zwar in exegetischer Hinsicht das Alte und das Neue Testament näher zusammen als Schleiermacher, radikalisierte aber zugleich die aufklärerische Theologie, indem er von einem pointiert „wissenschaftlichen“ Standpunkt aus mit dem „Mythischen“ des Neuen auch gleich das Alte verabschiedete. Zugleich verwies er im Zuge seiner kulturtheoretischen Umdeutung des überkommenen religiösen Gegensatzes zwischen Christen und Juden „auf eine post-konfessionelle Definition der Juden als der ‚Fremden‘“ (S. 336) voraus und formulierte „einen kollektiven Vorbehalt gegen die Tauglichkeit der Juden als Glieder der von einem christlichen ‚Humanismus‘ bestimmten Gesellschaft“ (S. 330). Demgegenüber kam der heilsgeschichtlich argumentierende Hofmann zu spiegelbildlichen Ergebnissen. Ihm zufolge läuft zwar im Horizont der „Allmählichkeit der Gottesoffenbarung“ (S. 279) das Alte Testament als Verheissung insgesamt auf Christus zu, aber „die universal erneuernde Potenz“ des wiederkommenden Herrn erschliesst zugleich einen „eschatologischen Blick auf das Judentum“, der nicht nur „eine kritische Funktion gegenüber dem kirchlichen status quo“ einschliesst (S. 328), sondern auch die gesellschaftliche Emanzipation des Judentums bejaht. Die „eschatologische Deutung der ‚Rettung‘ Israels [. . .] macht es ihm unmöglich, eine politische Bevorrechtigung der Christen zu fordern“ (S. 329).

Insgesamt belegt die gut zu lesende, sehr informative und gründlich gearbeitete Dissertation, dass der *usus hermeneuticus* des Alten Testaments der Korrektur eines – wie auch immer genauerhin zu fassenden – *usus theologicus* bedarf. Die an Schleiermacher anschließenden oder sich in den Voraussetzungen von ihm abkehrenden Theologen des untersuchten Zeitraums widersprechen mit ihren Schriften nicht nur seiner Meinung, „die Fremdheit des Alten Testaments gegenüber dem Christentum werde ‚wohl bald allgemein anerkannt sein‘“ (S. 319). Sie liefern auch das Material für die These, dass er „gegen sein eigenes Schriftverständnis“ (S. 317), und insofern auf eine ironische Weise, zur Entwicklung einer gesamtbiblischen Theologie beigetragen habe. In der vorliegenden Darstellung wird eine regulative Funktion der kirchlichen Bindung der Theologie gegen eine bürgerliche Bildungsreligion erkennbar, zu deren latenten Tendenzen einerseits die marcionitische, von Harnack 1924 geforderte Entfernung des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon (vgl. S. 133 Anm. 531) gehört, andererseits die Vorbereitung einer „biologistisch-rassistischen Variante der Behauptung einer Diastase zwischen Deutschtum und Judentum“ (S. 238), wie sie sich beim späten Strauss andeutet. Wie stark man diese regulative Funktion betonen will (vgl. 336), hängt auch an der die Untersuchung leitenden Fragestellung. Man möchte sie noch weiter fassen und fragen, ob die (immer wieder neu theologisch zu erarbeitende) Anerkennung des Alten Testaments als „fremder Wurzel“ des



christlichen Glaubens, und mit ihr die Anerkennung des Judentums als anderer Religion, nicht über die *bibelhermeneutischen* Korrekturen hinaus der *ethischen* Regulative bedarf. Ohne dass der Verfasser selbst darauf hingewiesen hätte, führt seine Untersuchung die Grenzen des heilsgeschichtlichen und ontologischen Schemas (im Sinne einer Logik des defizienten Modus) vor, in dem Juden- und Christentum in der eher konfessionell oder liberal geprägten Theologie zueinander ins Verhältnis gesetzt wurden. Bei allen Unterschieden im theoretischen Rang dieser Schemata wird doch in beiden die Selbigkeit des Eigenen bewahrt und tendenziell die Andersheit des Anderen vergessen, wenn nicht auch in dieser Hinsicht der dankenswerterweise in Erinnerung gerufene Hofmann eine Ausnahme macht (vgl. S. 286). Der Andersheit-Vergessenheit zu widerstehen ist aber eine Forderung elementarer Ethik, die ihre Urkunde in den Texten des Alten Testaments hat.

Hans Martin Dober

HEIKE SCHARBAUM, *Zwischen zwei Welten: Wissenschaft und Lebenswelt am Beispiel des deutsch-jüdischen Historikers Eugen Täubler (1879–1953)*, Münster: LIT-Verlag 2000 (= Münsteraner Judaistische Studien 8), 136 S. + Abb., broschiert, € 15,90; ISBN 3-8258-4792-6.

Die Publikation geht auf eine Magisterarbeit zurück, die am Münsteraner Institutum Delitzschianum entstand. Die Arbeit wurde vom Evangelisch-lutherischen Zentralverein für die Begegnung von Christen und Juden gefördert. Bezuglos befindet sich ein Bild von Franz Delitzsch auf der Biographie Täublers.

Eugen Täubler war Althistoriker, entstammte einer jüdischen Familie aus Posen, wandte sich vom Berliner orthodoxen Rabbinerseminar, seiner ersten Ausbildungsstätte, ab und studierte an der liberalen Hochschule/Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Heike Scharbaum beschäftigt sich mit seinem historiographischen Standpunkt, behandelt seine Tätigkeit als Wissenschaftsorganisator und den Bruch in seiner Biographie nach 1933. Täubler unterrichtete an der Lehranstalt/Hochschule für die Wissenschaft des Judentums von 1910 bis 1916, konnte sich nach 1918 im Fach Geschichte habilitieren und wurde 1923 nach Zürich, 1925 nach Heidelberg berufen. 1933 schied er aus dem Amt aus – er nahm das Frontkämpferprivileg nicht in Anspruch – und lehrte an der Lehranstalt/Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, um erst 1941 in die USA zu emigrieren.

Die Verfasserin nutzte zwar Quellen in Basel und New York, erstaunlicherweise nicht das Material im Nachlass seiner Frau, der bedeutenden Historikerin Selma Stern Täubler in der Universitätsbibliothek Basel, nicht dasjenige im Leo-Baeck-Institut Jerusalem, in den American Jewish Archives in Cincinnati oder im Archiv der Universität Heidelberg.

Eine intensivere Analyse hätte der Bruch mit dem Berliner orthodoxen Rabbinerseminar (S. 30) verdient, aber auch die kritische Auseinandersetzung mit Theodor Mommsen (S. 98–100), der nach 1879 von den deutschen Juden die Taufe als Mittel zu ihrer Integration gefordert hatte. Auch der Konflikt mit Franz Rosenzweig über das richtige neue jüdische Lernen ist auf der schmalen Quellenbasis eines Briefes abgehandelt, obwohl Rosenzweig dazu publiziert hatte. Scharbaum weist wie vorher David N. Myers auf die Wirkung von Täubler auf die später in Jerusalem tätigen Historiker Georg Herlitz, Fritz Baer und Ben-Zion Dinur (Dünaburg) hin.

Täublers Pläne waren in der Tat etwas abgehoben von der Realität. So vertrat die von ihm 1919 konzipierte Akademie für die Wissenschaft des Judentums im Gegensatz zur Auffassung von Frau Scharbaum einen viel breiteren Ansatz als die drei Leo-Baeck-Institute (S. 109). In den 1930er Jahren wollte er mit Salman Schocken eine 50 Bände umfassende Reihe nur zur jüdischen Geschichte herausgeben.

Manchmal wird der Kontext von Texten Täublers nicht genügend erklärt; etwa das Memorandum an die deutsche Regierung vom Sommer 1915 über die Behandlung der polnischen Juden steht im Zusammenhang mit ähnlichen Eingaben, etwa die des Zionisten Heinrich Löwe, der die Ostjuden dem „Deutschtum“ in den Dienst stellen wollte. Es ist nicht klar, ob Täubler 1941 mit dem „Institut zur geschichtlichen Erforschung der Judenfrage“ wirklich das im selben Jahr erst gegründete Frankfurter Beispiel meinte oder nicht viel mehr die schon länger tätige „Forschungsabteilung Judenfrage“ des Reichsinstituts für die Geschichte des neuen Deutschlands in München. Dass er mit Deutschland nach 1945 gebrochen hatte, beweist ein Brief, der sich im Universitätsarchiv der Universität Heidelberg erhalten hat, in dem er es ablehnte, wieder zum Mitglieder der Heidelberger Akademie der Wissenschaften ernannt zu werden.

Uri R. Kaufmann

DANIEL H. FRANK/OLIVER LEAMAN/CHARLES H. MANEKIN (ed.), *The Jewish Philosophy Reader*, London, New York: Routledge 2000, XVII + 618 S., kartoniert, £ 60,-; ISBN 0-415-16859-7; 0-415-16860-0.

*The Jewish Philosophy Reader* of Routledge is a complementary volume to the publisher's *History of Jewish Philosophy*, edited by Frank and Leaman (1997). The Reader offers texts which cover the entire range of Jewish philosophy, from Philo up to the present. The book is divided into four parts. Part One deals with Foundations and First Principles, Part Two with Medieval and Renaissance Jewish Philosophy, Part Three covers Modern Jewish Thought, and, finally, Part Four presents Contemporary Jewish Philosophy. The book offers a treasure of readings, in English translation, in Jewish philosophy and will be instructive for many students in the field.

The composition of the book and the choice of texts, however, are problematic, unfortunately. Jewish philosophy is taken by the editors as the explication of Judaism in philosophical terms. It is “a creative reworking of regnant philosophical categories, [. . .] for the purpose of explicating Judaism. Clarification of the tradition provides the pivot, the impetus for Jewish philosophy. Given this, one should understand Jewish philosophy as practised through the ages not as some special way of philosophizing (or worse, thinking), but rather as one among a variety of ways of understanding and presenting what Judaism is”. The editors have taken this endeavor of explicating Judaism in a rather strict sense, confining themselves to texts which refer explicitly to Judaism. Thus the Reader does not include key texts on logic and epistemology, ethics, esthetics, and hermeneutics by which the “creative reworking of regnant philosophical categories” of, e.g., Philo, Maimonides, Gersonides, Mendelssohn or Hermann Cohen is exemplified.

Furthermore, there is an ambiguity in the composition of the Reader in that three of the four parts seem to be constructed by different rules. The Parts One and Four offer a

thematic ordering of material, whereas Part Two follows the historical order of subsequent philosophical trends, and part Three is both historical and thematic in composition.

In addition, there is the problem of the way in which the so called Foundations and Principles are presented. Part One consists of a section on "The Bible and Philosophical Exegesis", and a section on "Talmud, Mishnah and Midrash as Sources for Philosophical Reflection". The two sections are divided into ten chapters, dealing with Divine Power and Human Freedom, Divine Command and Moral Duties, Free Will and Repentance, Providence, Justice, Prayer, Free Will and Divine Foreknowledge, Election, Law and Rationality. The chapters present us texts of medieval and/or present day authors on the Foundations and First Principles, instead of these Foundations and First Principles themselves. Following Maimonides, it can be argued that the foundations and principles can be presented in their interpretations only (cf. the Introduction to the *Mishneh Torah*), and this would indeed be a fine startingpoint for the Reader. Yet, the way in which the texts are presented here leaves the reader into the dark to the question whether or not the editors had this hermeneutical principle in mind when composing Part One. The parts Two and Three, on the other hand, do not offer the views of present day authors on the trends and themes under discussion. A discussion of, first of all, the various ways in which the themes and principles are presented and, secondly, of the composition of the Reader, as well as, thirdly, a discussion of the hermeneutical rules as applied by the authors and the editors, is lacking in this volume, unfortunately.

Part Three of the Reader, on the Enlightenment period and nineteenth century Jewish Thought, presents the views of philosophers like Spinoza and Mendelssohn, Salomon Ludwig Steinheim and Nachman Krochmal. In addition, it includes a number of scholars and authors which one would not expect to find in a reader on philosophy (proper), such as Immanuel Wolf, Leopold Zunz, Abraham Geiger, Samson Raphael Hirsch, Gershom Scholem, Samuel Holdheim, Zecharias Frankel, Heinrich Graetz, and Moses Hess. Moreover, one will look in vain when trying to trace texts of a number of well known names in nineteenth-century Jewish philosophy, such as Lazarus Bendavid, Salomon Maimon, Marcus Herz, Manuel Joel, Salomon Munk, Samuel Hirsch, Solomon Formstecher, Elijah Benamozegh, Moritz Lazarus, and Heymann Steinthal. It is especially in the sections dealing with the modern and the contemporary period that the Reader, similar to its complementary volume on *The History of Jewish Philosophy*, is rather weak, unfortunately.

*Reinier Munk*

ARNO HERZIG/HANS OTTO HORCH/ROBERT JÜTTE (ed.), *Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 244 S., gebunden, € 28,-; ISBN 3-525-36262-5.

Unter welchen Plausibilitätsbedingungen und in welchen gesellschaftlichen Kontexten vollzog sich der „Eintritt des Judentums in die Moderne“ (S. 66)? Während man bisher über „die geistesgeschichtlichen Wurzeln und die politischen Voraussetzungen der jüdischen Aufklärung“ (S. 10) vielfach nachlesen konnte, harrte „der diskursive Prozess, in den die jüdische geistige und soziale Elite im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert trat“ (S.

11), noch seiner einlässlichen Rekonstruktion. Dieser sind die in dem nun vorliegenden Band gesammelten Beiträge gewidmet. Mit einer Ausnahme repräsentieren sie Einzelprojekte, die im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft bewilligten Grossprojektes bearbeitet werden. Dafür, dass derart interdisziplinäre Forschungen nur in Kooperation zu bewältigen sind, sind die vorliegenden Beiträge ein hervorragendes Beispiel. Ob es der am Beerdigungsfristenstreit abzulesende Wandel des Umgangs mit dem Tod ist (S. 91–118), die Debatte um die Beschneidungsreform in der Mitte des 19. Jahrhunderts (S. 119–149), die israelitischen Kreisversammlungen im Königreich Bayern im gleichen Zeitraum (S. 150–177) oder die Diskussion um den angemessenen Stil beim modernen Synagogenbau (S. 194–215): Verstreut ist das Material, das ausgewertet und gedeutet, vielfältig sind die Medien, die befragt, komplex ist das Zusammenspiel von Faktoren im je historischen Kontext kommunikativer Zusammenhänge gelebter Religion. Doch nur scheinbar einfacher ist die Interpretation literarischer Zeugnisse wie der Programmschriften der jüdischen Freischule in Berlin (S. 66–90), einer rabbinischen Huldigungsrede anlässlich des Geburtstages des Preussenkönigs Friedrich Wilhelm IV. (S. 178–193) oder der Lehrgestalten in Joseph Roths Roman *Hiob*, bei Berthold Auerbach, Aron Bernstein, Moritz Friedländer und Isidor Borchardt (S. 216–240). Denn je und je ist das Zusammenspiel ökonomischer, politischer und geistiger Faktoren zu beachten, wie es die jeweils neue Verhältnisbestimmung der jüdischen Religion zu einer veränderten Umwelt zu gestalten erlaubte.

An den sogenannten Hofjuden lässt sich, beginnend im 17. Jahrhundert, der Wertewandel ablesen, wie ihn zuerst der Adel und dann die Wirtschaftsbourgeoisie vollzog (S. 30–65). Wie sich politische Ereignisse auf das gesellschaftliche Leben auswirkten, zeigt der Zusammenbruch des friederizianischen Preussens in der Schlacht bei Jena und Auerstedt mit den ökonomischen Problemen für die jüdische Freischule, die er nach sich zog (S. 75–76). Auf der Diskursebene kam es zu vielfältigen Wechselverhältnissen: Nicht nur wurde 1781 von C. W. von Dohm „die bürgerliche Verbesserung der Juden“ gefordert (S. 8), sondern dieser „Leitvorstellung der preussischen Reformbeamten“ (S. 72) entsprach auch das Selbstverständnis einiger jüdischer Modernisierer selbst. Die jüdische Freischule etwa erfüllte sogar eine relevante Funktion für die durch das Christentum geprägte Gesellschaft: Begünstigt durch das Wohlwollen und die Anerkennung durch den Berliner Propst Hanstein (S. 78), wurde der erwerbsvorbereitende Unterricht in dieser jüdischen Institution auch für Christen attraktiv (S. 79). Die materielle Grundlage der gegenseitigen Befruchtung kultureller Kräfte aus den Quellen der tradierten Religion bestand nicht nur in der Nutzung sozialer Aufstiegschancen, sondern auch in geltendem Recht; das zeigt *via negativo* das Verbot des Unterrichts christlicher Kinder in jüdischen Schulen aus dem Jahre 1819 (S. 83). Ähnlich restriktiv wirkte sich das „Neologen-Reskript“ (1838) in Bayern aus: Das sich hiermit ankündigende „Ende der sich auf die Maximen der Aufklärung berufenden Emanzipationspolitik“ betraf auch die reformrabbinischen Bestrebungen in diesem Teil Deutschlands (S. 173–174).

Wo die ökonomischen Bedingungen und die politischen Verhältnisse die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse begünstigten, an denen das Judentum vielfältig beteiligt war, traten allerdings auch Konflikte auf, die im innerjüdischen Diskurs ausgetragen werden mussten. Drei solcher Spannungsverhältnisse sind zu nennen.

1. Es nimmt nicht wunder, dass die „Spannung zwischen religiöser Tradition und weltlicher Rationalität“ (S. 123) dort besonders deutlich zutage trat, wo der Fortschritt der

Wissenschaft mit dem überlieferten Erfahrungswissen ins Gespräch gebracht werden musste: im Fall von Krankheit und Gesundheit. Am Beispiel der Beschneidungsreform zwischen 1830 und 1850 ist zu sehen, dass die gewachsene medizinische Kompetenz in der Auseinandersetzung mit hygienisch bedenklichen rituellen Praktiken in einen Konflikt geraten musste, den auch die Rabbinen nicht ohne weiteres mit dem Verweis auf die talmudische Autorität lösen konnten und wollten. Es war der Fortschritt medizinischen Wissens, der zur Reform religiöser Praktik nötigte. Hierbei ging es zwar auch um eine „Machtverlagerung zwischen zwei jüdischen gesellschaftlichen Eliten“ (S. 148). Darüber hinaus wird man aber sagen müssen: Der Machtzuwachs auf der Seite der Ärzte hatte seinen Hauptgrund in der Sache.

2. Anders stellte sich die Anforderung im Fall der (ebenfalls rituell geregelten) Beerdigungspraxis dar. Auch hier gerieten überlieferte Vorstellungen vom Verhältnis der Seele zum Körper mit dem wissenschaftlichen Menschenbild in Konflikt, als könnten böse Geister die Leiche des Verstorbenen umgeben, wenn sie nicht so bald wie möglich bestattet würde. In der konkreten Frage, ob die Frist der Bestattung 24 Stunden oder 3 Tage nach Ableben betragen solle (S. 106–107), hatte sich die Rationalität des aufklärerischen Geistes zu bewähren. Nicht nur war zu vermeiden, dass Scheintote beerdigt würden. Auch findet die soziologische Einsicht in diesem Phänomenbereich ihre Bestätigung, dass die gesellschaftliche Modernisierung sich als Institutionalisierung und Professionalisierung vollzog (S. 112.117): Die Aufgaben, die vorher die Beerdigungsbruderschaften ehrenamtlich erfüllt hatten, wurden nun besoldeten Angestellten der Gemeinde übertragen (S. 115).
3. Soziologische Erwägungen erklären schliesslich auch den Wandel im Schulwesen: Dass es ohne Institutionalisierung keine zureichenden Rahmenbedingungen für Entwicklung geben konnte (S. 68), war am Beispiel der jüdischen Freischule gezeigt worden. Um aber den inneren Konflikt zwischen Tradition und Moderne nachvollziehen zu können, eignet sich die Interpretation literarischer Verarbeitung am besten. Anhand der die Gestalt des Lehrers figurierenden Novelle *Vögele der Maggid* von Bernstein und des historisch-biographischen Romans *Dichter und Kaufmann* von Auerbach können verschiedene Modelle einer Verhältnisbestimmung nachvollzogen werden: das der – im übrigen vom Publikum nicht gern angenommenen – Zerrissenheit des Lehrers bei diesem, das dieser Gestalt „als Garant einer neuen Zeit“ (S. 229) bei jenem. Man wird die Bedeutung des Romans für den Wandel des jüdischen Selbstverständnisses im Ausgang vom Ghetto in die bürgerliche Öffentlichkeit kaum überschätzen können, und das vielleicht mehr noch hinsichtlich der schwerer zu überschauenden Prozesse der Rezeption als hinsichtlich derer der Produktion.

Auch wenn sich bei der Lektüre dieses Buches hier und da der methodische Zweifel meldet, ob die Fokussierung des einzelnen Fallbeispiels nicht mehr voraussetzt als das in Anschlag gebrachte (und zuweilen einen Schematismus begünstigende) „kommunikationstheoretische Modell“ (S. 11) vorgibt, sind die Erträge dieses Forschungsprojekts gerade in ihrer bunten Vielfalt erhellend und interessant. Nicht zuletzt deswegen sei der Band den geneigten Lesern empfohlen, weil er sehen lässt: Selten fügt sich das wirkliche Leben der Theorie ganz.

Hans Martin Dober

DAVID PLÜSS, *Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag 2001 (= Judentum und Christentum 8), 399 S., kartoniert, € 34,-; ISBN 3-17-016975-0.

Die Rezeption des philosophischen Werkes Emmanuel Lévinas' durch christliche Theologen im deutschsprachigen Bereich, die in manchem an die Begeisterung für Martin Buber vor etwa einem halben Jahrhundert erinnert, ist in vollem Gange. Dies lässt sich, schaut man in die Bibliographie des zu besprechenden Bandes (S. 379–385), bereits der sich deutlich im dreistelligen Bereich bewegenden Sekundärliteratur zu diesem erst 1995 verstorbenen litauisch-französischen Autor entnehmen. Nicht überall freilich gelingt diese christliche Lévinas-Lektüre so anregend, theologisch wie philosophisch klar und im Hinblick auf die historische Einordnung der Texte reflektiert wie in der Dissertationsschrift des Basler evangelischen Theologen David Plüss. Im Gespräch mit der neueren und etwas älteren systematisch-theologischen Literatur (Oswald Bayer, Ulrich H. J. Körtner und Paul Tillich) hat Plüss die bei ihm „konfessionell“ (in Unterscheidung zu den zünftig philosophisch) genannten Texte des Philosophen durchgearbeitet und in ihnen die Denkfigur des Messianischen zur Geltung gebracht. Dies geschieht in drei vielfältig aufeinander Bezug nehmenden Teilen, zunächst in einem „Annäherungen“ überschriebenen Kapitel, in dem der biographische, der religions- und kulturgeschichtliche sowie der im eigentlichen Sinn philosophie- und geistesgeschichtliche Kontext des Messianischen zur Darstellung kommt. Den eher konventionellen, an dieser Stelle aber gleichwohl notwendigen und hilfreichen Ausführungen zu Hermann Cohen („Fortschrittsmessianismus“, S. 62–64), Martin Buber („Gegenwärtiger Messias“, S. 64–69), Franz Rosenzweig („Bedrängter Messias“, S. 69–74) und Walter Benjamin („Katastrophischer Messianismus“, S. 74–81) hat der Autor hier wichtige Informationen mit Bezug auf die litauisch-jüdische Heimat des Philosophen vorangestellt. Hervorzuheben ist in erster Linie der Gaon von Wilna (1720–1797) mitsamt der Bewegung der Mitnagdim und dann der von Lévinas wiederholt erwähnte Gaon-Schüler Chajim Woloschiner (1759–1821), bei dem Plüss wichtige Motive des Philosophen (vgl. zum Beispiel die dem Menschen beinahe unbegrenzt übertragene Verantwortung, S. 55) vorgebildet findet. Die konkrete historische Verortung der für den nicht fachphilosophisch gebildeten Leser gelegentlich etwas „frei schwebend“ und redundant wirkenden Texte Lévinas' macht die Lektüre dieser Dissertation auch im zweiten Teil, in dem dessen Talmud-Lektionen eine wichtige Rolle spielen, zu einem gewinnbringenden Vergnügen – so etwa, wenn Plüss das in *Difficile Liberté* angesprochene Thema des leidenden Messias im Gespräch mit dem russisch-jüdischen Erzähler Wassilij Grossmann (S. 214–216) oder mit Lévinas' langjährigem Freund, dem Pariser ostjüdischen Intellektuellen Jacob Gordin (1897–1947, S. 224), erörtert. Der dritte Teil der Arbeit („Einsichten und Ausblicke“) versucht schliesslich, den philosophischen und theologischen Ertrag zusammenzufassen. Die gewählten Lévinas-Zitate lassen dabei etwas von einer Spannung deutlich werden, die der Autor nicht voreilig auflösen will. Wenn die Philosophie, als „Japhet“ in den „Zelten Sems“ wohnend, einerseits nicht gleichberechtigte Partnerin der jüdischen Weisheit, sondern lediglich ihre Auslegerin sein soll (S. 338), wenn es aber andererseits heisst, dass „die abendländische philosophische Tradition in keinem Moment ihr Recht auf das letzte Wort verloren“ habe (S. 23), so wird deutlich, dass sich das Verhältnis von jüdischem und philosophischem Denken bei Lévinas eben nicht mit letzter

Eindeutigkeit auf den Begriff bringen lässt. Dieses Schillernde scheint es freilich gerade zu sein, was diesen Philosophen für christliche Theologen so interessant macht. Dabei bliebe freilich zu klären, welche (wohl unausgesprochenen) theologischen und philosophischen Voraussetzungen eigentlich gemacht werden, wenn sie der Versuchung nachgeben, das „erste Wort“ (im Gegensatz zum vorher zitierten „dernier mot“), das „Unvordenkliche“, das „Anderé“ (S. 24), relativ umstandslos vom Gegenstand der christlichen Theologie her zu deuten. Neben dem Ausdruck der Anerkennung für ein Buch, das zu solchen Fragen und vor allem zu weiterer kritischer Lévinas-Lektüre anleitet, steht an dieser Stelle das Lob einer theologischen Fakultät, die einem praktischen Theologen dieses anregende Dissertationsthema ermöglicht hat.

*Matthias Morgenstern*

MICHAEL BRENNER (ed.), *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 134 S., gebunden, € 39,--; ISBN 3-525-20822-7.

Zehn Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen versammelten sich im Laufe des Jahres 2001 auf Schloss Elmau, um sich über den Stellenwert des Hebräischen und Jiddischen in Deutschland von der Aufklärung bis in die heutige Zeit zu verständigen. Die schriftliche Fassung der zehn Referate hat Michael Brenner, Professor für Jüdische Geschichte und Kultur in München, in einem bemerkenswerten, konzisen Sammelband unter dem Titel „Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt“ herausgegeben.

Dass besonders zwischen dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts die hebräische wie auch die jiddische Sprache – dies ist allerdings weniger bekannt – ein integrativer Bestandteil der deutschen Sprachlandschaft war, zeigt allein schon der Tatbestand, dass in Berlin als *der* Metropole hebräischer Kultur in den zwanziger Jahren (S. 7) eine ganze Reihe von Verlagen wie etwa der Dwir-Verlag und der Eschkol-Verlag mit hochrangigen Publikationen präsent war. Doch auch der von Rachel Perets geführte Diskurs über die Frage, wo, wann und vor allem auf welche Weise Hebräisch in Deutschland (und überhaupt in der Diaspora) zu lernen sei (vgl. S. 76ff.), zeugt von der Brisanz des Themas. Die Untersuchung von Uri R. Kaufmann (S. 49ff.) etwa zeigt anschaulich, wie stark die Umgangssprache der süddeutschen und elsässischen Juden vom Hebräischen durchdrungen war. Die Frage, in welcher Sprache die „Wissenschaft des Judentums“ betrieben werden sollte, führt Henry Soussan zu folgender zusammenfassender Stellungnahme: „Die Wissenschaft des Judentums musste [. . .] in Deutschland auf Deutsch publizieren, um ihr Publikum erreichen zu können. [. . .] Dennoch blieb die wissenschaftliche Aufarbeitung und Behandlung der hebräischen Sprache stets ein Hauptanliegen der Disziplin“ (S. 66).

Es ist das grosse Verdienst des (eher historisch denn linguistisch ausgerichteten) Sammelbandes, das reiche Nebeneinander von Hebräisch, Jiddisch und Deutsch unter verschiedenen Aspekten aufzuzeigen und dabei nie das Oszillieren zwischen Assimilation und Ausgrenzung, das zur Be„wert“ung insbesondere des Hebräischen als liturgischer wie als wissenschaftlicher Sprache auf deutschem Boden beitrug, aus dem Blick zu verlieren.

*Yvonne Domhardt*