

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **48 (1992)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

## **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

*Franz Mussner: DIESES GESCHLECHT WIRD NICHT VERGEHEN.* Judentum und Kirche. Herder Verlag, Freiburg u.a., 1991 (185 Seiten, 39.— DM).

Wie bei allen Aufsatzsammlungen war auch hier die Frage, was ist neu, was kennt man schon, was war noch wichtig, nachgedruckt zu werden? Der vorliegende Sammelband (ob er als Komplettierung zu einer «Trilogie» nach «Die Kraft der Wurzel» anzusehen ist, sei dahingestellt) enthält 17 Beiträge, von denen 12 bereits veröffentlicht sind (zwei in KAIROS 1981/87, die übrigen in Festschriften 1975-1991). Die eigentliche Klammer aller seit dem «Traktat über die Juden» publizierten Arbeiten ist das ungebrochene, leidenschaftliche Engagement M.s, zu einer Klärung des christlich-jüdischen Verhältnisses beizutragen. Mit Überschneidungen ist deshalb ebenso zu rechnen wie mit einzelnen «Unausgewogenheiten.»

Der erste Beitrag zum katholisch-jüdischen Dialog seit 1945 bringt nur eine knappe Übersicht bekannter Fakten. – In eine substantiell interessante Diskussion führt die Erörterung von «Dieses Geschlecht» in Mk 13,30, dem auch der programmatische Buchtitel entnommen ist. Hier, und auch an anderen Stellen des Buches, kommt das schwierige Thema der Naherwartung, der Parusie (i.S. von «Erstankunft») in den Blick, bis hin zu den Auswirkungen einer (in enttäuschender Weise) ausgebliebenen oder verzögerten «Wiederkunft.» Manche Fragen bedürften einmal einer vertiefenden Behandlung: Hat Jesus bereits von einer «Naherwartung» geredet? Hat er sich unklar ausgedrückt oder sogar geirrt («unerfüllte Prophezeiung»)? Was bedeutet der Begriff «Menschensohn» (statt «Messias») in diesem spannungsgeladenen (apokalyptischen) Umfeld? Ist diese Erwartung bereits erfüllt «im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen,» und warum redete man alsbald von einem «Wiederkommen» (Mussner: «Parusiechristus»)? Welche Bedeutung kommt dann der offensichtlich noch in der Urgemeinde gehegten «Naherwartung» zu (Apg; Paulus in 1 Thess um 50 n.Chr., also noch vor Abfassung von Mk)? Schliesslich geht es letztlich auch um die Frage der Glaubwürdigkeit von «Jesu Wort» (Mk 13,31!) Wenn sich nämlich Christen in eine Art mystischen Erfüllungsglauben «geflüchtet» haben, könnte die *positiv* bleibende Funktion des («verstockten») «jüdischen Volkes» (für die M. eintritt!) leicht ebenso bedeutungslos werden wie das noch ausstehende «Ende». Was ist in diesem Zusammenhang «das (zu verkündende) Evangelium»?

Unter «Heil für alle» als «Grundgedanke des Römerbriefes» befasst sich M. mit der Frage nach dem «Sonderweg» für Israel. Seine These: «Ganz Israel» wird auf einem «Sonderweg» gerettet werden durch den «Parusiechristus» selbst, ohne vorausgehende «Bekehrung» zum Evangelium. Bei Röm 11,26 stört die übliche Übersetzung von *asebeia* mit «Gottlosigkeit», denn das zugrundliegende hebr. *päscha* bedeutet mehr Verfehlung, Abfall und Sünde. Und was ist mit dem «Jetzt» in 11,31?

Es folgt eine vorwiegend «syntaktisch-semantische Analyse von Röm 11,27» («Der von Gott nie gekündigte Bund»), wobei auch das Problem der «Verstockung» (keine «Sünde»!) angesprochen und im Zusammenhang mit Jer 31,33 von einem «erneuerten Bund» geredet wird.

Auch «Warum muss es den Juden post Christum noch geben?» kreist um die Funktion der «andauernden Verstockung Israels dem Evangelium gegenüber». – «Die „Logik“ Gottes nach Röm 9-11» klärt auf drei Seiten, dass das Paradigma «Israel» der Hegel'schen «Logik» («der gefährlichste Deutsche») für immer widersteht. – Sodann bietet M. «Hilfen aus Röm 9-11 zum Abbau des christlichen Antijudaismus», bei denen auch

der Frage nachgegangen wird, was unter «ganz Israel» in Röm 11,26 gemeint ist, nämlich «das Volk der Juden in seiner diachronen Erstreckung von Abraham an».

«Paulinischer Antijudaismus» wird im Widerspruch zwischen 1 Thess 2,14-16 und Röm 9-11 erörtert. Bei seiner Frage nach einer «Entwicklung» im Denken des P. vermisste ich jenen Hinweis auf die Arbeit von U. Schnelle, Wandlungen im paulinischen Denken (1989), der das sehr differenziert behandelt.

Natürlich darf kein Beitrag über Röm 10,4 «Christus, des Gesetzes Ende» fehlen. Der Standpunkt M.s ist klar: telos wird mit «Ende» übersetzt, die Zeit des Glaubens löst die Zeit des Gesetzes ab. Die jüd. Anfragen, bes. von H. J. Schoeps (P. hat das Gesetz missverstanden, denn es ist «Bundesgesetz») sind bekannt. Auch hier müsste wohl die kurz angesprochene Bedeutung des «Damaskuserlebnisses» als einer «Sonderoffenbarung» (Gal 1,12) etwas vertieft werden in ihren Auswirkungen auf P. (postmessianisches Argumentieren? Äonenwende schon da? Messianisches Zwischenreich? Gal 6,2 «Gesetz des Christus» und «Tora Jesu»). Es ist schade, dass gerade dieser bereits 1977 erschienene Beitrag (in «Paulus-Apostat oder Apostel?») nicht auf den Stand der Diskussion gebracht wurde (als einzige Änderung fiel mir auf, dass der Kommentar von Käsemann nicht mehr als der letzterschienene bezeichnet wird).

In «Die Stellung zum Judentum in der “Redequelle” und ihrer Verarbeitung bei Mt» geht M. ganz (zu?) selbstverständlich von einem «Antijudaismus» des Mt aus, nur: Die möglichen «bedeutenden Ansätze zur Israelkritik schon in der Predigt Jesu» sollten einmal abgeklärt werden gegenüber den Akzentsetzungen in dem «Ablösungsprozess der Urkirche von Israel». Weitere Beiträge sind: «Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte», «Überlegungen eines Biblikers zum “Historikerstreit”» und «Gemeinsame Aufgaben und Ziele von Juden und Christen gegenüber der modernen Welt».

Sehr bedenkenswert, besonders für die ökumenische Arbeit, erscheint mir ein «authentischer Kommentar» über: «Das Wesen des Christentums ist bitte Transliteration *synesthiein*, «spielt doch überall, im AT. und NT., das «gemeinsame Mahl» (sei es bei Jesus mit den «Sündern und Zöllnern», oder zwischen Juden- und Heidenchristen in der Mission von Petrus und Paulus) eine ausserordentlich grosse Rolle, wobei dem Vollzug der Umkehr entscheidende Bedeutung zukommt. Im pastoralen Bereich stossen wir auf das Thema «Volkskirche» oder «Gemeindekirche». Der Autor: Auch in Zukunft muss die Kirche ein «offenes System» bleiben. Völlig einleuchtend ist es allerdings nicht, wenn M. meint, dass das ntl. bitte Transliteration *synesthiein* «zunächst nichts mit dem zu tun (hat), was wir heute “Interkommunion” nennen». Wir sollten durchaus den Mut haben, unser «interkonfessionelles» Hick-Hack in der Abendmahlsfrage diesem biblischen Verdikt zu unterstellen, zumal es bei uns heute nicht mehr um das Problem von «reinen» oder «unreinen» Speisen wie bei einem ehemaligen Agapemahl geht. Mit Recht weist M. darauf hin, dass es nach Röm 11,32 um das Erbarmen Gottes über alle geht und dass «die geringste Selbstgerechtigkeit in der ökumenischen Arbeit» den Fortgang hindert. Bitte Transliteration *synesthiein* ist ein ökumenisches «Programmwort».

«Bemerkungen zur Eschatologie des Corpus Paulinum» finden sich in «Das Reich Christi». Dabei tauchen die spannungsgeladenen Fragen von oben wieder auf. «Nun (repräsentiert) der auferweckte und erhöhte Christus die Gegenwart des Heils, während das Reich Gottes weithin der Zukunft vorbehalten bleibt. Damit war auch das Parusieproblem im Grunde so entschärft, dass ihre Verzögerung kaum zu Glaubenskrisen führte.» Genau das ist mir sehr die Frage! Immerhin heisst es etwas weiter, dass «auch das Nachlassen der “Naherwartung” eine wichtige Rolle gespielt habe». Der Verlust an «futurischer Eschatologie» konnte kaum ausbleiben. Sollte P. nicht vielleicht doch ein (post-) «messianisches Zwischenreich» («Reich Christi») im Sinn gehabt haben (1 Kor 15,24.28)?

Zur Ekklesiologie des Epheserbriefes («Was ist die Kirche?») meint M., dass dieses «Einheitsprogramm» des Briefes zum Dauerprogramm der Kirche bis zum heutigen Tag» geworden ist.

Programmatische Thesen zu einer «Theologie nach Auschwitz» beschliessen den interessanten Band. Mir ist jedoch nicht klar, ob es das je geben kann und wird: Aufbau einer «Theologie nach Auschwitz», denn auch die Exegeten werden sich von daher allenfalls Anstösse zum Umdenken geben lassen, aber keine eigene (neue) «Theologie» ermöglichen oder entwickeln.

Für beide Sammelbände der «Trilogie» hätte man sich eine registermässige Erschliessung gewünscht.

*Hans L. Reichrath*

*Julie Kirchberg*, THEO-LOGIE IN DER ANREDE ALS WEG ZUR VERSTÄNDIGUNG ZWISCHEN JUDEN UND CHRISTEN, Tyrolia-Verlag Innsbruck/Wien 1991 (568 Seiten, 48.– DM/340.– S).

Obwohl die Autorin einer diesem umfangreichen Werk zugrundeliegenden Dissertation (Kath. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum 1988) ihren Ausgangspunkt einer «Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche» bei der sog. Judenerklärung in «Nostra aetate» (Art. 4) und dem 2. Vatikanischen Konzil gewählt hat und deren Entstehung in allen Stadien kritisch darstellt, bleibt sie dabei auch theologisch nicht stehen, gerade angesichts der mehr deprimierenden Feststellung, dass dieser «Prozess (heute), ein Vierteljahrhundert nach dem Konzil, über erste Anfänge noch kaum hinausgekommen ist». Man spürt auf Schritt und Tritt, wie ernst sie ihre gründliche Arbeit genommen und den informierenden und kontrollierenden Kontakt zu «Judaisten» gesucht hat. Die Auszeichnung mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 1990 belegt die Qualität der Studie.

Nach einer klaren Absage an die überkommene «Judenmission» (für Katholiken seit langem eigentlich kein Problem mehr – ganz im Unterschied zu prot. Kreisen) werden «Ansätze christlich-jüdischer Verhältnisbestimmung» abgehandelt: Die Suche nach der seit dem «Urschisma» verlorenen Einheit, das Pendeln zwischen «Zeitgenossenschaft» und «Asymmetrie» und eine «Abrahamitische Ökumene». Ohne Illusionen zu wecken, werden sieben sehr beachtenswerte Thesen zu einer jüdisch-christlichen «Ökumene» formuliert (S. 78/79). Die Suche nach einem «offenbarungstheologischen Neuansatz» zeigt, welche Schwierigkeiten doch eine christliche Kirche (hier noch auf «lateinisch») hat, ihr «Offenbarungsverständnis» zu definieren, zu differenzieren und abzugrenzen, z.B. wenn über die Konzilskonstitution «Dei Verbum» und ihrer Aussage, dass «Gott sich selbst» offenbart, von einer «tiefgreifenden Neuorientierung» gesprochen werden muss. Oder wenn im Zusammenhang mit «Glauben» endlich über das altbekannte «Für-wahr-Halten» hinausgegangen wird «Personenoffenbarung» statt «Lehroffenbarung»). Oder welche Probleme die «geschichtlich-sakramentale Struktur der Offenbarung» – einschliesslich der «ekklesialen Dimension» – bereitet im Vergleich mit hebräischem Denken, das die Zweideutigkeit eines Begriffes «Offenbarung» meidet. Überall werden auch die Schwierigkeiten deutlich, die die Kirche damit hat, ihr «Nadelöhr» Jesus Christus zu begreifen als den für sie (!) einzig möglichen Zugang zu «etwas», was vorher schon da war und danach immer noch da ist, wobei aber vermieden werden muss, das «Vorher» *nur* als «praeparatio evangelica» zu verstehen.

Auch die trinitarische Struktur hat von altersher ihre Tücken: Christus inkarnatorisch-kurzschlüssig als «Gott selbst» zu sehen, übersieht die eigene existentielle Theozentrik des Menschen Jesus von Nazareth, und ruft mit der «Vergöttlichung eines Menschen» unweigerlich den Widerspruch des Judentums hervor.

Das hat natürlich alles auch mit einem Sprachproblem («Verständigung») zu tun und deshalb auch mit einem (möglicherweise: neuen) Verständnis von «Theo-logie», deren Begriff eben «von heidnischgriechischen Ursprüngen her zur frühkirchlichen Gotteslehre geführt» hat, während es auf jüd. Seite dafür «kein Pendant in Gestalt einer theologischen Systematik» gibt (Problem der «Asymmetrie», auf christl. Seite des «Paradigmenwechsels»!).

«Ob in polemischer oder in apologetischer Färbung, für das christliche wie für das jüdische Verständnis von Theo-logie ist bis in die jüngste Vergangenheit die dogmatisch verengte Theo-logiekonzeption neuscholastischer Prägung bestimmend geblieben.» (S. 104). Es gilt, «die ursprüngliche Mehrdimensionalität der Rede-von-Gott wiederzuentdecken»!

Auf diesem Weg entwickelt J. K., einem Anstoss des Lutheraners E. Schlink folgend, die «Doxologie als locus theologicus» in einer durchaus ökumenischen Perspektive: Wenn nämlich im Bereich solcher «elementaren Aussagen des Glaubens», wie Gebet und Verkündigung, Verständigung möglich ist, muss dies auch für den theologischen Diskurs gelten. Positiv wird die «Liturgische Bewegung» in der Ostkirche hervorgehoben und die «Spannung zwischen Gebet und Lehre» überdacht, bei der es nicht dazu kommen darf, dass die Sprache der Liturgie zum Ersatz für theologische Argumentation wird («Komplexität von Theo-logie»).

So nähert sich die Verf. dem «jüdischen Beten: Theo-logie in der Anrede». Dazu Petuchowski: «Der Jude betet Theo-logie.» Man möchte noch an Ps 109,4 erinnern, der gewöhnlich untreffend übersetzt wird: 'ani tefilla – Ich (bin) Gebet. Genau hier ist der Nachholbedarf für christliche Unkenntnis und gelegentliche Überheblichkeit besonders gross. Deshalb ist es mir sehr die Frage, ob die etwas optimistische Feststellung zutrifft: «Was zum Verhältnis von Doxologie und Theo-logie im Blick auf die innerchristliche Ökumene erarbeitet worden ist, gilt mutatis mutandis auch für das christlich-jüdische Gespräch.» Doch die Verf. will «nicht den Weg eines kurzschlüssigen Liturgievergleiches» beschreiten. Darum befasst sich ein grosser zweiter Teil konkret mit der «Theo-logie jüdischer Stammgebete» (S. 120-295), «um dadurch eine kritische Selbstverständigung christlicher Theo-logie» vorzubereiten. Eine beeindruckend informative Darstellung, die durch den Abdruck von Gebetstexten (hebr.-deutsch), Tefilla-Versionen (hebr.) und Rabbinischen Kon-Texten (hebr.-deutsch) ergänzt wird (Anhang S. 430-588).

J. K. erkennt allerdings nicht, «dass christlich-theologische Reflexion zwar die Notwendigkeit der Verständigung mit jüdischem Gottesverständnis einsichtig macht, dass sie jedoch zugleich durch ihre eigenen systematischen Kategorien eben diese Verständigung eher verstellt». (S. 296) Welche Möglichkeiten zur Verständigung können nun gewonnen werden «aus einer Korrelierung von Hermeneutik des Gebets und Theo-logie der Offenbarung»?

Dieser Aufgabe stellt sich der dritte und letzte Teil mit einer «Sprachphilosophischen Vergewisserung» und einer Abhandlung «Zur Bedeutung des Gebets in dialogischer philosophisch-hermeneutischer Theologie». Dabei werden «Gebet und Offenbarung im Sprachdenken Franz Rosenzweigs» ebenso untersucht wie «Gebet und Wortgeschehen in der Theo-logie Gerhard Ebelings», also «neue Hermeneutik» in kritischer Auseinandersetzung mit der Kerygma-Theologie Rudolf Bultmanns entwickelt, dessen Verständnis von Offenbarung als «Anrede» wichtig ist, für den aber der historische Je-



sus für den Glauben keine Rolle mehr spielt und der die theologische Relevanz des Wortes Gottes im AT. bestreitet.

Abschliessend wird anhand einiger Beispiele angedeutet, «wie eine Auslegung christlicher Theologie in der Anrede sich darstellt», doch «diesen gebetstheologischen Ansatz weiter auszuarbeiten» sei «eine Aufgabe, die sich unsere Theologie im Zusammenwirken ihrer Disziplinen zu stellen hat».

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (in dem wichtige Neuerscheinungen nach 1988 fehlen) rundet das interessante Buch ab, dessen wegweisende Schlusserwägungen über «das christliche Proprium im Lichte jüdischer Theologie» weitergeführt werden sollten.

*Hans L. Reichrath*

*Michael J. Pragai: SIE SOLLEN WIEDER WOHNEN IN IHREM LAND. DIE ROLLE VON CHRISTEN BEI DER HEIMKEHR DER JUDEN INS LAND ISRAEL. Mit einem Vorwort von P. Laurentius Klein. Bleicher Verlag 1990 (363 Seiten, 38.-DM).*

Wenn man beim Herangehen an dieses mit grosser Anteilnahme, spannend geschriebene Buch gewisse Prämissen unberücksichtigt lässt, könnte man vielleicht vorschnell das Fehlen einiger Aspekte oder auch Namen kritisieren: Der Verf., wohl ein gebürtiger Berliner, aber ein überzeugter Zionist und Israeli, war vor seiner Pensionierung jahrelang staatlicher Beauftragter für den Kontakt mit den christlichen Konfessionen, und er schrieb sein (1987 in Englisch erschienenenes) Buch – so der Untertitel – bewusst nur über die Rolle «von Christen», nicht «der Christen». Natürlich liessen sich kritische Rückfragen stellen, je nach dem eigenen Standort, so etwa wenn prozionistische christliche Standpunkte mit auch eigensüchtigen theologischen Besitzansprüchen auf das «Heilige Land» zu moderat dargestellt werden, oder wenn fundamentalistischen Biblizisten nicht deutlicher entgegengetreten wird, die den Staat Israel mit ihren «Erfüllungs»-Visionen mehr um ihres eigenen Heils willen überfrachten, das nun einmal mit der endzeitlichen «Erlösung Israels» gekoppelt ist. Einem deutschen Leser mag auffallen, dass für die Nachkriegszeit nur zwei, miteinander kaum vergleichbare, Personen namentlich hervorgehoben werden: Prälat Hermann Maas, der schon während der Naziherrschaft für die Juden eintrat und litt und zurecht als erster Deutscher schon 1950 offiziell nach Israel eingeladen wurde, sowie der «Zeitungsmagnat Axel Springer», der publizistisch und finanziell viel für Israel getan hat, bei dem die eigentliche Einordnung jedoch hin und wieder schwerfiel. Man wünschte sich auch die Erwähnung der ab dem Berliner Kirchentag 1961 laufenden evangelischen Bemühungen um eine «kritische Solidarität» mit Israel.

Doch dies alles kann die unbestreitbar grosse Bedeutung dieses Buches nicht schmälern, die darin liegt, dass die Rolle von Christen an diesem Prozess überhaupt eigens thematisiert und im Rahmen weltpolitischer Ereignisse nachgezeichnet wird, und dass die für das Schicksal Israels vor, bei und nach der Staatsgründung existentiell bestimmenden Staaten Grossbritannien und USA extensiv dargestellt werden. Der Schwerpunkt der Dokumentation im anglo-amerikanischen Raum entspricht historischen Abläufen (angefangen bei prot.-calv.-puritanisch-alttestamentlichen Strömungen), und macht z.B. im deutschsprachigen Raum mit einer Literatur bekannt, die uns in Übersetzung zumeist nicht zugänglich ist. Hier strömt eine überraschende Vielfalt mit zumeist hohem Engagement auf uns ein, und hier hören wir nicht nur Illusionäres, son-

dern auch höchst Realistisches über die Bedeutung des Landes für das jüdische Volk, über seine Besitzverhältnisse, von Feudalherrschern und ihren armen Untertanen, von seiner dünnen Besiedlung (Juden gab es immer dort! – aber mehr «Araber», ohne Volksbewusstsein!), von der Verwahrlosung der Ländereien, bis Juden sie unter unsäglichem Leiden und Opfern urbar und fruchtbar machten, auch zum Vorteil der Araber, über die englische Mandatsmacht und ihr unklares Verhältnis zu Juden und Arabern, von «arabischem Terror» gegen die wachsende Ausdehnung der Juden, von deren Sicherheitsbedürfnis gegen die feindliche Umwelt als dem Holocaust Entkommene, usw.

Was bei der wohlwollenden Darstellung «christlicher Zionisten» (aus der Sicht des Israeli scheint alles «Westliche» «christlich» zu sein) vielleicht zu vermissen ist, ist der sicher da und dort vorhanden gewesene (antisemitische) Wunsch, die «Judenfrage» in Europa, durch Förderung der Auswanderung nach Israel zu lösen, was ja heute die «Palästinenser» veranlasst zu erklären, der Westen möge sein Judenproblem (samt seiner Schuldverhaftung) nicht auf ihre Kosten lösen.

Obwohl bekannt und von späteren Päpsten und dem 2. Vatik. Konzil aufgefangen und teilweise korrigiert, hat mich, als Christ!, am meisten erschüttert, was 1904 Kardinal Merry del Val, Staatssekretär im Vatikan, erklärte, als der (erste) Besuch Theodor Herzl's bei Papst Pius X. anstand: «So lange die Juden die Gottheit Christi leugnen, können wir uns doch nicht für sie erklären. Nicht als ob wir ihnen Übles wollten. Im Gegenteil, die Kirche hat sie immer in Schutz genommen (sic!). Für uns sind sie die notwendigen Zeugen des Vorganges, wie Gott auf der Erde war. Aber sie leugnen Christi Gottestum.»

Hat sich im Tiefsten substantiell wirklich schon alles geändert? Was soll man davon halten, wenn im Nov. 1991, nach Beginn der Nahost-Friedensverhandlungen in Madrid, der Apostolische Delegat des heiligen Stuhles in Amman, der auch Präsident der Universität Bethlehem ist, ungestraft erklären kann, die Palästinenser würden heute genauso verfolgt wie die Juden von den Nazis verfolgt worden seien, und die Juden gingen gegen die Araber härter vor als Hitler gegen die Juden!?

Der Autor überschreibt sein letztes Kapitel mit «Israel bewahrt das Gedächtnis seiner Freunde». Das ist wahr, und wer auf der Welt tut dies so noch?! Aber es ist inzwischen ebenso wahr, dass die Juden, dass Israel, gelernt haben, realistisch, um nicht zu sagen «normal», auf seine Feinde zu reagieren. Seine Existenz jedenfalls hängt davon ab. Gott gebe, dass in dieser pluralen, wenig homogenen Demokratie (die einzige im Nahen Osten!) die Kräfte die Oberhand behalten oder erhalten, die bereit und stark genug sind, den schwierigen Prozess der Aussöhnung mit einem noch weniger homogenen und schier unberechenbar erscheinenden «arabischen Lager» voranzutreiben. Biblischer oder islamischer Fundamentalismus und politische Rechthaberei sind dabei von Übel!

*Hans L. Reichrath*

*Helmut Schwier*, TEMPEL UND TEMPELZERSTÖRUNG. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n.Chr.), Freiburg (Schweiz): Univ.-Verlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (= NTOA, Bd. 11), XII, 421 S. und 9 Karten.

«Auf beiden Seiten, der römischen wie der jüdischen, hat es ideologische und theologische Faktoren gegeben, die den (ersten jüdisch-römischen) Krieg mitausgelöst, begleitet und verschärft haben. Es ist Aufgabe der vorliegenden Untersuchung, die Interaktion von ideologischen und theologischen Faktoren in diesem Krieg und dem realen

Kriegsverlauf zu erforschen, wobei die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Zentrum steht; an ihr soll die gegenseitige Abhängigkeit zwischen «realer» und «ideologischer» Kriegsführung gezeigt werden» (S. 1). Mit diesen Worten beschreibt Vf das Anliegen, das er mit seinem Buch, der überarbeiteten Fassung seiner Heidelberger Dissertation von 1988, verfolgt hat. Und indem er hinzufügt: «Hierbei wird auch die neue Hypothese entfaltet, dass die Zerstörung des Jahwetempels auf ideologischer Ebene mit der Zerstörung des kapitolinischen Jupitertemples, der im Zuge der römischen Bürgerkriege unter Mitwirkung der Flavianer niederbrannte, in Verbindung zu bringen ist» (S. 1f), weist er zugleich auf eines der Ergebnisse hin, die seine Untersuchung erbracht hat.

Vf beginnt mit einer (erneuten) «Analyse der Ereignisgeschichte» (S. 4-54) der Jahre 66-74. Seinem Thema entsprechend ist er dabei insbesondere an der Klärung des Zusammenhangs zwischen dem jüdisch-römischen Krieg und den innerjüdischen Auseinandersetzungen speziell in Jerusalem einerseits sowie den Bürgerkriegsunruhen und der Erhebung Vespasians in Rom andererseits interessiert. Dieser I. Teil, die ereignisgeschichtliche Rekonstruktion bildet indessen nur gleichsam den Rahmen und den Hintergrund für die eigentliche Untersuchung, den II. Teil «Theologische und ideologische Faktoren im Kontext der Tempelzerstörung». In grösster Ausführlichkeit analysiert Vf zuerst die theologischen und ideologischen Elemente der jüdischen Seite und ihre jeweiligen Trägergruppen (S. 55-199), von der Konzeption der Heiligkeit und Reinheit des Tempels und der damit verbundenen Erwartung seiner Unzerstörbarkeit einerseits und Befürchtungen im Falle seiner Entweihung andererseits bis hin zu den messianischen Hoffnungen vom Eingreifen Gottes in Verbindung mit den Vorstellungen vom Heiligen Krieg. Eine gelungene Zusammenfassung dieser Analyse findet der Leser in der «tabellarischen Übersicht der Gruppierungen und Programme» (S. 200-201).

Dasselbe geschieht sodann im Blick auf die römische Seite (S. 202-307). Da Vf sich offenbar scheut, hier ebenfalls von theologischen Elementen zu reden, lässt er es mit «ideologischen Elementen» sein Bewenden haben. Doch sind die Vorstellungen von einer *Pax Romana* oder/und Jupiters Garantie der Existenz römischer Herrschaft etc. nicht auch «theologisch» begründet? In jedem Falle folgerichtig interpretiert Vf im Anschluss an diese Analysen «die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Ergebnis der ideologisch-theologischen Auseinandersetzungen» (S. 308-337) zwischen der römischen und der jüdischen Seite und der sie jeweils bildenden Gruppierungen, wie er in seiner o.e. Hypothese bereits angedeutet hatte. Ein «historischer Ausblick» und ein Aufweis der «theologischen Implikationen» (S. 338-362) der Tempelzerstörung für die Römer einerseits und insbesondere für die Juden (und Christen) andererseits runden die Untersuchung ab.

Es ist eine bemerkenswerte Arbeit, die Vf vorgelegt hat, eine Arbeit, die durch die Gründlichkeit der ihr zugrundeliegenden Quellenstudien und Diskussion der bei ihrer Auswertung herangezogenen bewundernswert umfangreichen Sekundärliteratur (Quellen- und Literaturverzeichnis: S. 363-405) ebenso beeindruckt wie in ihren Ergebnissen überzeugt. Die Erwartungen, die Vf durch seine, in gewissem Sinne neuen Fragestellungen beim Leser geweckt hat, werden nicht enttäuscht. Bewiesen hat er vielmehr, dass auch ein vieldiskutiertes Thema von neuem zu diskutieren sich dann nicht nur lohnt, sondern auch spannend wird, wenn die zu seiner Bewältigung herangezogenen Quellen, auch wenn es «nur» die alten und daher «längst» bekannten sind, wirklich neu gelesen werden, wie es Vf getan hat. Für alle künftige neutestamentliche Zeitgeschichte sollte dieses Buch eine Pflichtlektüre sein.

S. Schreiner



*Peter W. L. Walker, HOLY CITY, HOLY PLACES? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century, Oxford: Clarendon Press 1990, XVIII, 438, S. 8°. Ln. f 45.00.*

Wie die Ereignisse des 4. Jh. die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen nachhaltig, wenn nicht sogar entscheidend beeinflusst haben, so gilt dies auch für das Verhältnis der Christen zum *Heiligen Land* und zu den Stätten der Bibel. Seit Konstantin, der erste «christliche Kaiser» Roms, 325 seine Residenz nach Byzanz verlegt hatte, erlangte die Provinz *Palaestina* zentrale Bedeutung, aus geopolitischen, aber auch aus theologischen Gründen. Welche praktischen Konsequenzen sich daraus ergaben, hat jüngst G. Stemberger in seinem Buch «JUDEN UND CHRISTEN IM HEILIGEN LAND. Palästina unter Konstantin und Theodosius» (1987) erneut untersucht (s. die Rezension in: *JUDAICA* 46 [1990], S. 48f). Welchen Niederschlag all dies im zeitgenössischen christlich-theologischen Denken gefunden hat, demonstriert P. Walker in seinem hier anzuzeigenden Buch anhand zweier grosser Theologen des 4. Jhd., die zudem im Hl. Lande ansässig gewesen sind: die Bischöfe Eusebius von Caesarea (gest. 339) und Kyrillus von Jerusalem (gest. 386).

Ausgehend von einem Blick auf die zeitgeschichtlichen Verhältnisse zu Lebzeiten der beiden Bischöfe (S. 3-34) und – im Falle des Eusebius – einer Darstellung der Hauptlinien seiner Theologie vor (S. 51ff) und nach 325 (S. 93ff), untersucht Vf im Folgenden (Exposé: S. 35-50) unter Heranziehung sämtlicher Schriften der beiden Bischöfe (s. die Bibliographie: S. 415ff), wie sich deren Verhältnis zu Jerusalem und den anderen heiligen Stätten, und das meint im vorliegenden Kontext: den mit dem Leben Jesu verbundenen, theologisch gestaltete. Dabei geht Vf zunächst geographisch vor, alle theologisch relevanten Stätten in Galiläa, Judäa und Jerusalem mit den Augen der beiden Bischöfe betrachtend (S. 133-308), um sodann einen systematischen Vergleich zwischen den Positionen Eusebius' und Kyrillus' (S. 311-401) vorzunehmen.

Das Ergebnis des Meisterstücks an minutiöser Untersuchung ist überraschend und bemerkenswert zugleich: Für Eusebius war allein der Tempel eine «heilige Stätte» (gewesen). In seiner Zerstörung sah er ein Urteil Gottes nicht nur über diese Stätte, sondern damit zugleich auch über die Konzeption einer «heiligen Stadt». Jerusalem war daher weder vor noch nach 325 eine «heilige Stadt», und ebenso wenig waren es auch die anderen «heiligen Stätten», deren «Christianisierung» er sich vehement widersetzte. Theologisch war für ihn die Geographie des Hl. Landes nicht von Belang. Ganz anders Kyrillus. Ohne zu zögern übernahm er die jüdische Vorstellung von Jerusalem als der «heiligen Stadt» und dem «heiligen Lande»; aber er beeilte sich, sie zu christianisieren. Die Zerstörung des Tempels war ihm Gottes Urteil über *deren* (d.i. der Juden) Tempel und Konzeption einer heiligen Stätte, nicht aber der «heiligen Stadt» schlechthin. Und ebenso verhält es sich bei ihm mit den anderen heiligen Stätten. Bleibt die Frage, ob Kyrillus' Konzeption am Ende nicht – nur – der Versuch (gewesen) ist, etwas geschichtlich Gewordenes, politisch Gestaltetes theologisch zu legitimieren.

Zur Provokation geradezu wird dieses Ergebnis, wenn man es, wie es Vf im «Epilogue» tut (S. 402-405), im Kontext der heutigen Auseinandersetzung zwischen Juden, Christen und Muslimen um die heiligen Stätten liest. Und Vf fragt, wo in diesem Streit Eusebius und Kyrillus ihren Platz, und dies in wörtlichem Sinne, hätten. Während er bei Kyrillus sicher wäre, dass er «would certainly have found his “home” in East Jerusalem and its “old city”», da er hier «a Christian “holy city” in both belief and practice» getroffen hätte, in der «the truth of the Incarnation and the Redemption is celebrated», so kann er im Blick auf Eusebius nur die Frage stellen: «Would Eusebius thus have found himself (...) located perhaps in the theological equivalent of “no man’s land” the remains of which can still be seen between East and West Jerusalem?»

*S. Schreiner*

*Adelheid Jochum, DIE BESCHREIBUNG PALÄSTINAS IN DER ENGLISCHEN COTTON VERSION VON MANDEVILLE'S TRAVELS* (um 1356), Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris: Peter Lang 1990 (= Europäische Hochschulschriften XIV/209), III, 261 S. 8°. pb. SFr. 70.–.

Dass die mittelalterliche Reisebeschreibung eine eigene Literaturgattung repräsentiert, die an feste Konventionen und literarische Formen gebunden war und als solche intensiv gepflegt wurde, unabhängig davon, ob es sich um den Bericht einer tatsächlich absolvierten Reise des betreffenden Autors handelt oder nur um die am Schreibtisch vorgenommene Kompilation von Reisebeschreibungen anderer, ist längst gesehen. Mit ihrer Dissertation hat Vfn nun eine solcher Reisebeschreibungen vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Beschreibungslehre (S. 27-35) untersucht. Es handelt sich dabei um die unter dem Titel *Mandeville's Travels* bis ins 19. Jhd. höchst populäre Reisebeschreibung, als deren Autor heute von der Mehrheit der Forscher der Engländer John Mandeville angesehen wird, der die beschriebene Reise nach eigenen Angaben zwischen 1322 und 1356 absolviert haben will (S. 15). Grundlage der Untersuchung ist die kurz nach 1400 entstandene englische Version der ursprünglich französischen Reisebeschreibung (die älteste Handschrift datiert von 1371). Für ihre Untersuchung ausgewählt hat Vfn aus den umfangreichen *Travels* jenen Teil, der die Beschreibung Palästinas, und zwar in den Grenzen des Lateinischen Königreiches von Jerusalem (1099-1187), enthält. Gegliedert nach den 24 Stationen der «Reise», von Tyros über Haifa und Jerusalem bis hinab zum Toten Meer und wieder hinauf zum See Genezareth (S. 36-218) analysiert und vergleicht Vfn alle Angaben zu Städten, Landschaften, Gebäuden etc., einschliesslich der jeweiligen Entfernungen zwischen ihnen, mit dem, was dazu in zeitgenössischen, d.h. nach 1100 verfassten christlichen Palästinabeschreibungen zu lesen ist. Von Juden oder Muslimen verfasste Reiseberichte werden in die Untersuchung nicht eingezogen. Dabei interessiert Vfn ebenso der Vergleich der Faktographie wie der Vergleich der literarischen Charakteristika zwischen den herangezogenen Texten.

Wenn es auch Vfn, wie ihre quantifizierende Zusammenstellung der Untersuchungsergebnisse – nach 1) Beschreibung von Ortschaften (S. 219-226); 2) Beschreibung von Bergen (S. 227-229); 3) Beschreibung von Gewässern (S. 230-233); 4) Beschreibung von Gebäuden (S. 234-239); 5) Beschreibung von Personen (S. 240-248) und 6) Beschreibung von Tieren und Pflanzen (S. 249-252) geordnet – belegt, mit ihrer Arbeit primär um einen literaturwissenschaftlichen Beitrag zu tun gewesen ist, so hat sie dennoch dank ihrer sorgfältigen Analyse auch des faktographischen Bestandes zugleich demjenigen eine aufschlussreiche Lektüre beschert, der weniger an der mittelalterlichen Beschreibungslehre und -literatur, als in erster Linie vielmehr an der historischen Geographie bzw. der Geschichte der geographischen Erforschung Palästinas interessiert ist.

*Stefan Schreiner*

*Hans Peter Rüger, DIE WEISHEITSSCHRIFT AUS DER KAIROER GENIZA. TEXT, ÜBERSETZUNG UND PHILOLOGISCHER KOMMENTAR*, Tübingen: Mohr 1991 (= WUNT 53), IX, 176 S. gr. 8°. Ln DM 98.–.

Diese Untersuchungen zur «Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza» sind das letzte Werk, das der Autor beenden konnte, wenn er auch dessen Erscheinen nicht mehr erlebt hat. Am 2. Nov. 1990 ist er, im Alter von 57 Jahren, gestorben. In ihrem Geleitwort würdigen ihn die beiden Herausgeber der WUNT, M. Hengel und O. Hofius, als einen «hervorragenden Alttestamentler und Judaisten», der zugleich ein «begnadeter Philolo-

ge und Semitist» gewesen ist. Davon zeugt auch sein letztes Werk in wiederum beeindruckender Weise.

Die hier untersuchte *Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza* ist seit Beginn dieses Jahrhunderts durch entsprechende Veröffentlichungen A. E. Harkavys und S. Schechters bereits bekannt. Erneut ins Gespräch gekommen ist der Text, dessen Handschrift insgesamt 9 beidseitig beschriebene Blätter umfasst, durch K. Bergers 1989 unter dem Titel «Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition (sic!), Kommentar und Übersetzung» erschienene Neuausgabe, vor allem durch die darin vom Autor vertretene These hinsichtlich Entstehung und Datierung der Schrift «um 100 n. Chr. in Ägypten».

Bergers These ebenso wie seine Edition und Übersetzung werden von H. P. Rüter einer kritischen Überprüfung unterzogen. Zu diesem Zweck werden zunächst eine vollständige neue Übersetzung des Textes (S. 22-39) und sodann eine photomechanische Reproduktion der Handschrift (jeweils linke Seite) mit dazugehöriger Transliteration des hebräischen Textes (jeweils rechte Seite) geboten (S. 42-77). Sie bilden die Grundlage des daran anschließenden philologischen Kommentars (S. 80-168), in dem Vf den gesamten Text, Zeile für Zeile eingehend sprachlich analysiert, d.h. seine Lesung und Übersetzung mit aller nur wünschenswerten Sorgfalt philologisch begründet. Dabei schöpft er aus seinem reichen Fundus an semitistischem Wissen wie an Kenntnis der rabbinischen und mittelalterlichen jüdischen Literatur gleichermassen, wie den zu einer Vielzahl von Zeilen, zum sprachlichen Ausdruck wie zum Inhalt, beigebrachten Parallelen zu entnehmen ist. Die Ergebnisse seiner Analysen, und damit zugleich seine Antwort an K. Berger hat Vf, gleichsam vorgreifend, in der Einleitung (S. 1-19) zusammengefasst.

Bergers Frühdatierung der Schrift wird dabei gründlich widerlegt; denn es lässt sich mit Sicherheit nicht mehr sagen, als dass die *Weisheitsschrift* «zwischen der Wende vom 6. zum 7.Jh.n.Chr. auf der einen und dem 12.Jh.n.Chr. auf der anderen Seite verfasst worden ist», wobei «in Anbetracht der mancherlei Berührungen» zwischen «ihr und dem *sefar hôvôt ha-levavôt* des Bahya b. Joseph b. Paquda eher an das Ende als an den Anfang der genannten Zeitspanne» zu denken ist (S. 15). Korrigiert werden durch den Kommentar des weiteren zahlreiche Fehldeutungen des Textes, die durch Bergers falsche Lesung entstanden sind (einige Beispiele sind S. 2f zusammengestellt). Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Was schliesslich die Bestimmung von Ort und Umfeld der Entstehung der Schrift angeht, so mahnt Vf zu Zurückhaltung. Reichen die vorhandenen Anhaltspunkte für eine Bestimmung des Entstehungsortes nicht aus, so darf aufgrund ihres Inhaltes hinsichtlich des Entstehungsumfeldes vermutet werden, dass die Schrift im Kreise der seit etwa 8.Jh.n.Chr. bezeugten «Um Zion und Jerusalem Trauernden» ihren Ursprung hat (s. 17).

Mit seiner hier angezeigten Textausgabe, gelungenen Übersetzung und sorgfältigem philologischem Kommentar hat H.P. Rüter für alle weitere Beschäftigung mit der *Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza* ein Fundament geschaffen, wie man es sich tragfähiger nicht wünschen kann.

S. Schreiner

Uriel Simon, *FOUR APPROACHES TO THE BOOK OF PSALMS*, from Saadiah Gaon to Abraham ibn Ezra. Translated from the Hebrew by Lenn J. Schramm, Albany, NY: State University of New York Press 1991, XII, 364 S. gr. 8°. \$ 24.50.

Wie aus dem Titel zu entnehmen ist, hat es sich Vf zur Aufgabe gemacht, vier Interpretationsmuster der Psalmen zu untersuchen. Mit der Nennung der Namen Saadja und Ibn Esras weist der Untertitel diese als zwischen dem 10. und 12. Jh. entstandene Werke, also als Ergebnisse der mittelalterlichen (jüdischen) Bibelexegese aus. Wenn somit Vf's Buch auch primär als Beitrag zur weiteren Aufhellung der mittelalterlichen jüdischen Bibelauslegung, ihrer Geschichte, Methodologie und Resultate anzusehen ist, so ist es dennoch kein Buch von nur historischem Interesse, wie der Leser schon nach der Lektüre weniger Sätze und Seiten feststellt. Denn die von Vf diskutierten, das Wesen der Psalmen betreffenden «mittelalterlichen Fragen» sind letztlich Fragen geblieben, die sich auch die «moderne» Bibelwissenschaft, mithin die Theologie, immer wieder neu stellt und zu stellen hat, ein Beleg nicht zuletzt dafür, dass die Bibel und die Auslegung ihrer Texte berührende Fragen offenbar Fragen sind, auf die es eine «ein für allemal» gültige Antwort nicht geben kann.

Nach dem «Preface» (S. VII-XII) wendet sich Vf, dem Titel des Buches entsprechend, zunächst Saadja's Psalmenauslegung (S. 1-57) zu, die – wie Vf meint – für alle nachfolgende Psalmenexegese eine Quelle der Inspiration gewesen ist, auch wenn letztlich nur wenige Exegeten bereit gewesen sind, sich den Ergebnissen der Auslegung Saadja's im einzelnen anzuschließen. In diesem wie in den übrigen Kapiteln geht es Vf indes nicht um Einzelheiten der Auslegung, also um die Auslegung einzelner Psalmen oder Psalmenverse, jedenfalls nicht in erster Linie, sondern vielmehr um die Konzeption, die die untersuchten Exegeten mit dem Psalmenbuch verbunden haben. Für Saadja waren die Psalmen nicht, wie die Weisen des Talmud gelehrt haben, durch den Hl. Geist inspirierte Hymnen und Gebete, für ihn war der Psalter, wie er in den beiden Einleitungen zu seinem *Tafsir* («Kommentar») zu den Psalmen deutlich gemacht hat, eine Art zweiter Pentateuch, nämlich das dem Propheten David offenbarte «andere Fünfbuch Gottes».

Saadja gelangte zu seiner Position in Auseinandersetzung mit der Ansicht der Karäer, die Vf im zweiten Kapitel (S. 58-111) am Beispiel der beiden wohl bedeutendsten arabisch schreibenden karäischen Exegeten Salmon b. Yeruham und Yefet b. Ali Halevi (beide lebten und wirkten im 10. Jh. in Jerusalem) abhandelt. Demnach haben die Karäer mit ihrer Ablehnung der «mündlichen Tora» zugleich auch den rabbanitischen *Siddur* abgelehnt und stattdessen die Psalmen der Bibel, und nur sie, als das ebenso ewig unveränderliche wie verbindliche «Gebetbuch Israels» – Vf spricht von «the Jew's mandatory prayerbook» – angesehen, in dessen Texten, die für sie prophetischen Ursprungs sind, sie die Vergangenheit und Gegenwart Israels gedeutet und seine Zukunft antizipiert fanden.

Haben Saadja die Psalmen ihrer literarischen Form und die Karäer sie ihres «geschichtlichen Sitzes im Leben» beraubt, so ist es das Bemühen und Verdienst Mose ibn Giqatilahs aus Cordoba (11. Jh.) gewesen, dessen ebenfalls arabisch geschriebener Psalmenkommentar Gegenstand der Analyse im dritten Kapitel (S. 113-144) ist, beiden, der literarischen Form wie dem geschichtlichen Sitz im Leben der Psalmen gerecht zu werden. Für ihn war der Psalter kein durchgängig konzipiertes «Buch», sondern eine Sammlung von Einzeltexten. Als solche waren ihm die Psalmen keine «Prophetien», sondern «Gedichte, Hymnen und Gebete», deren Texte jeder für sich betrachtet und datiert werden muss, und Mose b. Giqatilah datierte sie mehrheitlich in die Zeit nach dem babylonischen Exil, und zwar aus inhaltlichen wie formalen Gründen.

Demgegenüber versuchte Abraham ibn Ezra, dem das vierte und seiner Bedeutung wegen zu Recht auch längste Kapitel (S. 145-295) gewidmet ist, einen Kompromiss zwi-



schen Saadja und Mose b. Giqatilah, insofern als er in den Psalmen prophetische und liturgische Poesie erkannte. Wenn er bei einzelnen Psalmentexten der Spätdatierung durchaus auch zuzustimmen bereit war, sie jedenfalls nicht aus theologischen Gründen verwarf, so hielt er andererseits doch insgesamt daran fest, dass die Psalmen von David oder anderen prophetisch inspirierten Personen verfasst worden sind. Die von den Karäern aus dem prophetischen Charakter der Psalmen gezogenen exegetischen Konsequenzen lehnte er jedoch entschieden ab. Um diese Position Ibn Esras genauer dokumentieren zu können, hat Vf dankenswerterweise im Anhang seines Buches (S. 308-333) die vor nicht allzu langer Zeit entdeckten Einleitung und Kommentar (zu Ps 1 und 2,1-5) in hebräischem Text und englischer Übersetzung beigelegt.

Es ist ein ausserordentlich gelungenes und interessantes Buch, das Vf hier vorgelegt hat. Es gewährt einen tiefen Einblick in ein wichtiges Kapitel der Auslegungsgeschichte der Bibel, das im Kreise der Exegeten weit mehr Beachtung verdient, als es im allgemeinen bislang gefunden hat. Immer wieder beeindruckt Vf den Leser nicht nur durch seine Vertrautheit mit der umfänglichen mittelalterlichen (vorab exegetischen) Literatur (vgl. die Bibliographie: S. 297-307), sondern ebenso durch seine Souveränität und Sorgfalt, die er beim Umgang mit den judaeo-arabischen und hebräischen Texten allenthalben walten lassen. Bleibt am Ende Vf und Verlag und insbesondere dem Übersetzer dafür zu danken, dass sie dieses zu vielfältiger Weiterarbeit anregende, im Original bereits 1982 erschienene Buch, nun in einer dem Original gegenüber verbreiteteren Sprache und damit hoffentlich zahlreichen Leserschaft zugänglich gemacht haben.

*S. Schreiner*

*Hans-Georg von Mutius*, RECHTSENTSCHEIDE JÜDISCHER GESETZESLEHRER AUS DEM MAURISCHEN CORDOBA. Quellen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der jüdischen Minderheit in Spanien und Nordafrika im 10. und 11. Jahrhundert, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris: Peter Lang 1990 (= JUDENTUM UND UMWELT, Bd. 28), XIII, 163 S. 8°. pb. DM 56.00.

*derselbe*, RECHTSENTSCHEIDE MORDECHAI KIMCHIS AUS SÜDFRANKREICH (13./14. JAHRHUNDERT), Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris: Peter Lang 1991 (= JUDENTUM UND UMWELT, Bd. 31), III, 192 S. 8°. pb. DM 63.00.

Ohne jeglichen Vorbehalt wird man Vf – mindestens unter den deutschsprachigen Judaisten – den Fachmann in allen die Responsenliteratur vornehmlich des Mittelalters betreffenden Fragen nennen können. Seine Vertrautheit mit dieser vielfältigen Literatur und seine Souveränität im Umgang mit den zugegebenermassen nicht immer einfachen, im Gegenteil, oft höchst komplizierten Texten hat er mit seinen beiden neuen Büchern um ein weiteres Mal eindrucksvoll unter Beweis gestellt, mit denen er die Reihe seiner Übersetzungen mittelalterlicher Responsenliteratur auf nunmehr sechs Bände verlängert hat.

Im ersten Band legt Vf, wie er sicher zu Recht vermutet, «die bisher wohl ältesten Zeugnisse spanisch-jüdischer Rechtsgelehrsamkeit in deutscher Übersetzung vor». Es handelt sich dabei um Responsen, die aus der Feder des um die Mitte des 10. Jh. aus dem italienischen Bari nach Cordoba zugewanderten Gelehrten Mose b. Henoch und seines Sohnes Henoch b. Mose stammen, die nacheinander in Cordoba das Amt des jüdischen Gemeindeoberrichters innehatten. Die zeitgeschichtlichen Verhältnisse ihrer Wirksamkeit nicht nur, sondern auch das Leben der jüdischen Minderheit im islami-



schen Südspanien erläutert Vf in seiner instruktiven Einleitung. Die Texte selber wurden vor über hundert Jahren schon von Joel Müller gesammelt und veröffentlicht. Auf dieser Veröffentlichung basiert diese Übersetzung.

Die Responsen selber ordnet Vf folgenden fünf «Fallgruppen», zu: 1) Entscheidungen zu Frauen- und Familienfragen unter Einschluss des ehelichen Güterrechts (Mose b. Henoch: S. 1-22; Henoch b. Mose: S. 54-115), 2) sonstige Schuldrechtsverhältnisse (Mose b. Henoch S. 23-33; Henoch b. Mose: S. 116-124), 3) Prozess- und Urkundenwesen (Mose b. Henoch: S. 34-36), 4) Gebetsordnungen und Feiertagsheiligung (Mose b. Henoch: S. 37-47); Henoch b. Mose: S. 125-132) und 5) Beziehungen zu Nichtjuden einschliesslich Apostaten (Mose b. Henoch: S. 48-53; Henoch b. Mose: S. 133-146). Innerhalb der einzelnen Responsen wird eine Vielzahl von Themen und Problemen abgehandelt, von der ein Blick in den ausführlichen Sachindex (S. 149-159) einen Eindruck vermittelt wie er natürlich auch beim Erschliessen der Texte sehr nützlich und hilfreich ist. Wenn auch der grösste Teil der Texte, wie schon die Übersicht zeigte, mit Frauen- und Familienfragen zu tun hat, so zeigen sie doch ebenso wie auch die anderen, insbesondere die der fünften Gruppe, was jüdisches Leben im Alltag des islamischen Südspanien im 10. Jh. bedeutete. Handelt es sich bei diesen Responsen primär auch um Beispiele angewandter Halacha, also jüdischer Gesetzesauslegung und -anwendung, so bezeugen sie doch auf ihre Weise zugleich einen Einfluss der Rechtspraxis der Umwelt, insofern als das in Hinsicht auf die Rechtsfähigkeit der Frauen liberalere malikitische Recht seine Spuren in den Responsen hinterlassen hat.

Wie in den Responsen der beiden spanisch-jüdischen Gesetzeslehrer, so nehmen auch in Mordechai Kimchis Responsen Ehe- und Familienrechtsfragen den breitesten Raum ein, wie wiederum der Blick in den Sachindex (S. 182-188) belegt und dabei zugleich zeigt, dass noch viele andere Probleme in ihnen verhandelt werden. Auf Einzelheiten kann hier indessen nicht eingegangen werden. Über den Autor der Responsen, den Enkel des Bibelkommentators und Sprachwissenschaftlers David Kimchi, ist sonst nicht viel bekannt. Sicher ist nur, dass er nach 1300 in Carpentras gewirkt hat. Was von ihm bekannt ist, hat Vf in seiner Einleitung zusammengetragen. Auf eine längere Darstellung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse verzichtet er diesmal allerdings ganz. Textgrundlage für die Übersetzung der elf bereits in Edition vorliegenden Responsen bildet die vor 25 Jahren erschienene Ausgabe Abraham Sofer's. Das noch teilweise unedierte zwölfte Responsum ist nach handschriftlicher Vorlage ergänzt.

Gleich den zuvor veröffentlichten Bänden hat Vf auch diese wieder mit hilfreichen Erläuterungen zum Text sowie zu den Sachen in den Fussnoten versehen. Als durchgehenden Kommentar will Vf diese Erläuterungen aber ebenso wenig verstanden wissen wie als Auswertung der Texte. Seine Aufgabe sieht er in der Bereitstellung von Material: «Die historische, vor allem sozialgeschichtliche Auswertung der hier in Übersetzung vorgelegten hebräisch-aramäischen Rechtsgutachten» will er «dem kompetenten Leser überlassen».

Denn, so fügt er hinzu und hat damit ohne Abstriche recht, «sie muss von einem Philologen nicht unbedingt geleistet werden, zumal die Übertragung derartig schwerer Texte in eine moderne Sprache ohnehin den anstrengenderen Teil ihrer Erschliessung darstellt».

*S. Schreiner*