

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 56 (2000)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.02.2026

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

Rezensionen

ROLF RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Band I: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999, 406 S., ISBN 3-7887-1661-4.

„Die ‚Theologie des Alten Testaments‘ ist eine noch junge Wissenschaft, ja sie ist unter den Bibelwissenschaften eine der jüngsten. [...] Bemerkenswert daran ist, dass bis heute noch keine Übereinstimmung darüber erzielt werden konnte, was denn nun der eigentliche Gegenstand einer solchen Theologie des AT sei“, schrieb Gerhard von Rad vor mehr als vierzig Jahren am Beginn seiner zum Standardwerk gewordenen „Theologie des Alten Testaments“ und wies damit auf ein (methodisches) Dilemma hin, mit dem sich auch Rolf Rendtorff noch auseinanderzusetzen gezwungen sieht. Vor die Wahl gestellt, eine systematisch, historisch oder „kanonisch“ orientierte Darstellung vorzulegen, entscheidet er sich wie sein theologischer Lehrer von Rad für letztere; er geht darin jedoch insofern einen Schritt weiter, als er „nicht nur die kanonische Anlage der Hebräischen Bibel zugrunde“ legt, „sondern auch die Texte selbst in ihrer vorliegenden ‚kanonischen‘ Gestalt zum Ausgangspunkt der Darstellung“ macht (S. 1).

Die *kanonische* Orientierung der „Theologie des Alten Testaments“ beinhaltet eine weitere methodische Grundentscheidung Rendtorffs, nämlich die der Darstellung der biblischen Texte entsprechend ihrer kanonischen Anordnung. So werden beispielsweise die Propheten, anders als noch bei von Rad, eben nicht chronologisch (von Amos bis Daniel, sondern entsprechend ihrer Anordnung in der Hebräischen Bibel (Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Dodekapropheton, *ohne* Daniel) behandelt. Doch nicht nur hinsichtlich ihrer Reihenfolge sucht Rendtorff die besondere Nähe zur vorliegenden Gestalt der Bibel; auch bezüglich der Darbietung folgt er immanenten Vorgaben: „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist [...] immer noch die Nacherzählung“ (S. 2).

Aus dieser Grundlegung resultieren Spannungen zur historisch-kritischen Bibelwissenschaft: zum einen deswegen, weil die (kanonische) „Letztgestalt“ der Texte innerhalb der klassischen Exegese zumeist nicht die nötige Aufmerksamkeit erfuhr; zum anderen schränken deren diachrone Analysen die Möglichkeit einer Nacherzählung drastisch ein. Rendtorff ist sich dieser Schwierigkeiten ebenso bewusst wie der Tatsache, in der eigenen Sichtweise durch die historisch-kritische Exegese geprägt worden zu sein. Diese Probleme jedoch entheben nicht der Notwendigkeit, mit der „Wiedergewinnung“ der Letztgestalt (S. 2f.) den eigentlichen Intentionen der Auslegungswissenschaft wieder zum Durchbruch zu verhelfen.

Zwei Beispiele dargebotener biblischer Texte sollen den Unterschied zu vorangegangenen Entwürfen, insbesondere zur „Theologie“ G. von Rads, verdeutlichen und die spannende Frage zu beantworten beginnen, in welcher Weise der eingangs entfaltete methodische Ansatz zum Tragen kommt: Nach einer kurzen Reflexion der besonderen

„Auslegungsprobleme“ (S. 151–155) hinsichtlich der sogenannten Schriftpropheten wendet sich Rendtorff dem Buch Jesaja zu, welches er konsequent als eine literarische Einheit behandelt (anders G. von Rad, Theologie, Band II), ohne andererseits die traditionelle Einteilung in drei „Jesajas“ ausser acht zu lassen. Mit seinen Verweisen auf die in allen drei Teilen des Buches begegnenden „Grundelemente der prophetischen Verkündigung“ (wie etwa dem Rest-Motiv, der Zionstheologie, den Termini *mishpat* und *zedaka*, besonders S. 183–186) in ihren Wandlungen und Gemeinsamkeiten vermittelt Rendtorff überraschende Einblicke, die das Textgeflecht als bizarr-schöne, transparente Komposition erkennbar werden lassen. So manches Mal beschleicht den Leser allerdings der Eindruck, die „Theologie des Alten Testaments“ sei ein „zu früh gekommener Held“: die gründliche Atomisierung der biblischen Texte hat uns allzu lange den Blick auf thematische Querschnitte und Zusammenhänge der Bibel verstellen, die nurmehr mühsam wiederhergestellt werden können; die vielfältigen Beobachtungen und Einsichten, die sich aufgrund der ganzheitlichen Betrachtung des Buches Jesajas ergeben, fügen sich nur langsam zu einem Bild.

Ein weiteres Beispiel für die überaus interessanten Ergebnisse des „kanonischen“ Ansatzes des Verfassers bildet die Darbietung des Buches der Psalmen (S. 293ff.). Das Kapitel verharrt nicht bei der Auflistung verschiedener Gattungen (wie Klageliedern und Hymnen), sondern bietet eine theologische Reflexion der spezifischen Anordnung der Psalmen in fünf Büchern (S. 297–299) ebenso wie deren häufige Zuschreibung auf David (S. 295–301). Psalmenüberschriften werden nicht nur als sekundäre Historisierungen abgetan, sondern auf ihre theologische Relevanz hin befragt. Die von Rendtorff dabei aufgezeigte Polyvalenz der Bezüge (Psalmen als Gebete eines Einzelnen *und* als Gebete einer exemplarischen Gestalt der Vergangenheit) vermitteln nicht nur bemerkenswerte Einsichten, sondern auch neue Möglichkeiten, sich mit dem Beter zu identifizieren.

Ein konsequent umgesetzter, überzeugender methodischer Ansatz, die der Hebräischen Bibel folgende Darbietung der Texte sowie die Berücksichtigung *aller* Bücher des „alttestamentlichen“ Kanons (und nicht nur der theologischen Rosinen) machen den ersten Teil der „Theologie des Alten Testaments“ zu einem wichtigen Gesprächspartner auf dem noch langen Weg hin zu einem angemessenen christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament. Der zweite Teil des Werks lässt hoffentlich nicht zu lange auf sich warten.

Susanne Galle

LUTZ DOERING, *Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Texts and Studies in Ancient Judaism 78), 678 S., ISBN 3-16-147202-2.

Unbestritten gilt der Sabbat sowohl für Juden als auch Nichtjuden als eines der wichtigsten Zeichen jüdischer Identität. Wie im modernen Israel war es aber auch in der Antike umstritten, wie dieser Tag im einzelnen begangen werden soll. Was meint das biblische Gebot der Sabbatruhe konkret? Auf welche Tätigkeiten erstreckt es sich, und welche Aktivitäten schliesst es aus? Es ist das Verdienst des Neutestamentlers Lutz Doering, dieses Thema in seiner Göttinger Dissertation aufgegriffen und – erstmals in der Forschung – für

das antike Judentum bis zur frühtannaitischen Zeit umfassend aufgearbeitet zu haben. Weit gespannt ist das Quellenmaterial, das Verfasser in seinem umfangreichen Opus einer eingehenden Analyse unterzieht: Nach einer Einführung in das Thema und der Zusammenstellung des Repertoires der für die Sabbathalacha und -praxis relevanten Bibeltexte (Kap. I; S. 1–22) behandelt er zunächst die aramäischen Dokumente aus der jüdischen Militärkolonie Elephantine aus der Zeit von ca. 475 v. Chr. (Kap. II; S. 23–42). Dem folgt eine Untersuchung der Texte des zwischen 170 und 150 v. Chr. entstandenen Jubiläenbuchs (Kap. III; S. 43–117), der betreffenden Texte aus Qumran wie der Damaskus-Schrift und verschiedener Fragmente aus Höhle 4 (Kap. IV; S. 119–283 [ein Buch im Buch!]), der aramäischen Ostraka Palästinas aus der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. (Kap. VI; S. 387–397), der neutestamentlichen Sabbatperikopen Mk 2,23–28; Mt 12,1–8; Lk 6,1–5; Mk 3,1–6; Mt 12,9–14 par; Lk 14,1–6 par und Lk 13,10–17 sowie Joh 5,1–47; Joh 9,14 (Kap. VII, S. 398–478), der Schriften des Josephus (Kap. VIII; S. 479–507) sowie der rabbinischen Texte, die die Sabbathalacha und -praxis von Pharisäern, Sadduzäern und frühen Tannaiten thematisieren (Kap. IX; S. 508–536). Ergänzt werden diese chronologisch gegliederten Ausführungen durch ein Kapitel über die Sabbathalacha in der jüdischen Diaspora der hellenistisch-frührömischen Zeit, in dem verschiedene Papyri und die Schriften Aristobuls und Philos untersucht werden (Kap. V; S. 283–386), sowie durch einen geschichtlich-positionellen Überblick zur Frage des Kriegsführers am Sabbat (Kap. X; S. 537–564). Die Arbeit endet mit einer zusammenfassenden exemplarischen Verhältnisbestimmung der Halacha zu Themen wie der Lebensrettung, des Sabbatwegs, der rituellen Reinheit, des Tragens von Gegenständen und dem Verbot von Landwirtschaft (Kap. IX; S. 566–578). Im Anhang befinden sich Tabellen zu Bestand und Verarbeitungsform biblischer Texte in den Sabbatabschnitten des Jubiläenbuches, Qumran und bei Philo. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 589–639) sowie die üblichen Stellen- (S. 641–662), Autoren- (S. 663–671) und Namen- und Sachregister (S. 672–678) schliessen das Buch ab.

Verfassers detaillierte und ausführliche Textinterpretationen, die am Ende eines jeden Kapitels für den „schnellen Leser“ noch einmal zusammengefasst werden, zeigen, dass die Sabbatbeobachtung bereits in vormakkabäischer Zeit zu einem Zeichen jüdischer Identität geworden ist, die in frührömischer Zeit auch in Kleinasien, Rom, Ägypten und Syrien fest etabliert ist. Dabei wurde aber das Sabbatgebot in den verschiedenen Gruppen und Kreisen des antiken Judentums ganz unterschiedlich realisiert. Es findet sich zum einen – so in den Qumran-Texten und im Jubiläenbuch, wo der Sabbat sogar die Menschen mit den Engeln verbindet – ein „priesterlicher“ Zugang zur Sabbathalacha, der die rituelle Reinheit in den Vordergrund stellt. Dem steht ein „nicht-priesterlicher“ Ansatz gegenüber, „für den das Gepräge des Sabbats allein in Arbeitsruhe, Studium und Freude“ besteht. In diesem Sinne kann z. B. Josephus auf die regelmässigen Versammlungen zum Studium des Gesetzes, die am Sabbat stattfinden, aufmerksam machen. In diese Tradition sind auch die neutestamentlichen Sabbatperikopen in ihrer eschatologischen Dimension, in denen die gängige Sabbathalacha durchbrochen wird, zu stellen: „Am Sabbat steht im Kontext der Gottesherrschaft der Mensch mit seinen Bedürfnissen dergestalt im Mittelpunkt, dass ihm sein als ‚Rettung‘ verstandenes Heilwerden nicht verweigert werden kann. [...] Jesus nimmt hier eine *spezifische Schwerpunktsetzung* vor: Er bestimmt den Sabbat *seinem Wesen nach nicht primär durch die Regulierung der Arbeitsruhe, sondern durch die Gottesherrschaft*.“ Im Rahmen der nachösterlichen Traditionsbildung – „unter dem Eindruck des Christuskerygmas und wohl auch der Öffnung der Heidenmission“ – wird Jesu a-halachische Position weitergeführt und radikaliert (S. 477).

Andere Texte schliesslich belegen auch einen ganz pragmatischen Zugang zum Sabbat, wenn sowohl in den Elephantine-Papyri als auch in den aramäischen Ostraka wirtschaftliche Interessen der Sabbatruhe vorgezogen werden. Während sich die ältere Sabbathalacha durch Totalverbote auszeichnet, kommt es im Laufe der Traditionsbildung zu differenzierten Bestimmungen und zu Fallunterscheidungen. Dabei können bestehende Gebote sowohl erleichtert als auch erschwert werden. Deutlich wird: Wenn die Sabbathalacha auch vielfach auf die Bibel zurückbezogen wird, so entsteht sie im wesentlichen „nicht als Schriftauslegung, sondern wird in der Lebenswirklichkeit gemacht“ (S. 577).

Doerings Arbeit beeindruckt zunächst durch die gründliche Analyse des breiten Quellenmaterials. Die differenzierte Sicht des antiken Judentums, die hier explizit in den Vordergrund gestellt wird, ermöglicht ein produktives Zusammenspiel von judäistischer und neutestamentlicher Forschung, das seine Ergebnisse ohne polemische Frontstellungen und plakative Schwarz-Weiss-Malereien zu formulieren vermag. Trotz seines Verdikts, sich auf die Praxis der Sabbathalacha beschränken zu wollen (S. 2), kommt Verfasser – man ist geneigt zu sagen: glücklicherweise – nicht ohne Rückgriff auf die dieser Institution inhärenten Sinndimensionen aus (vgl. z. B. die Klassifizierung „priesterlich“ versus „nicht-priesterlich“). Da diese Terminologie – wie Verfasser selbst einräumt (S. 579) – nur vorläufig und weiter zu differenzieren ist, möchte man es sich wünschen, dass im Anschluss an diese materiale Grundlegung zur Sabbatpraxis in der Forschung bald der Versuch einer ebenso differenzierten expliziten Erfassung des Sabbats als Symbol erfolgt.

Beate Ego

JOHN T. TOWNSEND, *Midrash Tanhuma*. Translated into English with Indices and Brief Notes (S. Buber Recension), Volume II: *Exodus and Leviticus*, Hoboken (New Jersey): KTAV Publishing House 1997, V und 394 S., ISBN 0-88125-087-2.

Nachdem Townsend 1989 den ersten Band (Genesis) seiner Tanchuma-Übersetzung auf den Markt brachte, liegen mit dem anzuzeigenden Band nun auch Exodus und Leviticus in dieser gut lesbaren, dabei recht präzisen, am hebräischen Wortlaut und teilweise auch der Satzstellung entlanggehenden englischen Übersetzung vor. Dieser zweite Band enthält keine eigene Einleitung, sondern nur den Text mit knappen Anmerkungen (Erklärungen bzw. Verweise auf rabbinische Parallelen) und ein zweiteiliges Register: einmal für die im Text genannten oder zitierten Rabbinen, zum anderen ein Stellenindex für die hebräische Bibel. Die Beschränkung auf die hebräische Bibel ist bedauerlich, da Townsend in den Anmerkungen, wenn auch selten, auf Parallelen bei Josephus und im Neuen Testament hinweist. Tanchuma enthält eine Reihe von interessanten Vergleichstexten zum Neuen Testament, die nicht alle bei Billerbeck zu finden sind, obwohl dieser Tanchuma ausführlich ausgewertet hat. Auch das Sach- und Personenregister, das der erste Band besitzt, fehlt im zweiten Band. Das ist ebenfalls ein Verlust, da Tanchuma etliche Legenden über historische Personen überliefert (unter anderem Johannes Hyrkanos, Hadrian), dazu zahlreiche Gleichnisse und Vergleiche.

Die fehlende Einleitung macht sich vor allem darin bemerkbar, dass ein Hinweis auf das verwendete System der Klammern (Erklärungen des Übersetzers, Bibelstellenangaben,

textkritische Alternativen etc.) und ein Abkürzungsverzeichnis fehlen. Zudem ist das verwendete Gliederungs- und Verweissystem ungewöhnlich und ohne Erläuterung schwierig zu gebrauchen. Es empfiehlt sich daher, für diese Fragen den ersten Band zu konsultieren, der neben den technischen Details auch eine knappe Einführung in den Text und seine historische und geographische Einordnung bietet. Zum ersten Band sei daher auf die Rezension von STEFAN SCHREINER verwiesen: *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991), Sp. 276f.

Grundlage der Übersetzung ist die 1885 von SOLOMON BUBER edierte Ausgabe: *Midrasch Tanchuma: Ein agadischer Commentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba*, Vilna: Romm, zahlreiche Nachdrucke, die auf der Handschrift Oxford Neubauer 154 basiert (Datum unbekannt). Dazu kollationierte Buber weitere acht Handschriften, deren Lesarten (allerdings nicht konsequent) er in seinen Anmerkungen mitteilt. Die Bubersche Ausgabe unterscheidet sich vor allem in den Büchern Gen und Ex teilweise signifikant von der Handschrift Codex Vaticanus Ebr. 34, die Hans Bietenhard seiner deutschen Tanchuma-Übersetzung zugrunde legte (erschienen in 2 Bänden 1980–82); für die folgenden Bücher Lev bis Dtn ist der Unterschied nicht mehr so gross.

Der Homilienmidrasch Tanchuma, in Palästina entstanden, repräsentiert den dortigen, etwa dreijährigen Lesezyklus, ist aber nachträglich auch an den einjährigen babylonischen angeglichen worden, der Ex und Lev in 11 bzw. 10 Paraschot einteilt.

Die Auslegung in Form einer Peticha erfolgt in der Regel nur für die ersten beiden Verse eines Abschnittes (= Seder); selten werden Einzelverse der übrigen Perikope bedacht. Innerhalb dieser Petichot, von denen maximal 17 zu einem Abschnitt gesammelt sind (zu Lev 22,26f.), finden sich zahlreiche Auslegungen von Versen aus den Schriften und Propheten; besonders reizvoll ist ein kleines zusammenhängendes Stück zum Buch Rut (S. 67f.). Die letzte Peticha eines Seder ist in der Regel mit einer formellen Chatima abgeschlossen, d. h. der Ausblick wendet sich auf die zukünftige Welt. Als Abschlussverse dominieren dabei Texte aus Deutero- und Tritojesaja. Tanchuma bietet also keinen fortlaufenden Kommentar zu allen Versen, sondern markiert einige wenige Schwerpunkte. Ungeklärt in der Forschung ist dabei nach wie vor, ob die Peticha nur die Einleitung zur Predigt darstellt oder sie weitgehend vollständig repräsentiert.

Mit der vorliegenden Übersetzung liegt der Forschung ein Werkzeug vor, diesen Fragen weiter nachzugehen. Es ist eine lohnende Lektüre auch für Nichtrabbinisten!

Roland Deines

ROBERT LIBERLES/SALO W. BARON, *Architect of Jewish History*, New York, London: New York University Press 1995, Index, 426 S., ISBN 0-8147-5088-5.

Ein längst überfälliges Desiderat füllt Liberles aus. Salo W. Baron, nach Simon Dubnow der Altmeister der jüdischen Diaspora-Historiographie, hat noch keine eingehende Würdigung erfahren. Liberles nutzte Archive der Columbia-University, des Jewish Theological Seminary, des Jewish Institute of Religion und die Baron-Sammlung der Stanford University sowie Interviews mit Nachkommen. Seine Jugend hatte Baron im galizischen Tarnów an der Schwelle zwischen jüdisch-traditioneller und moderner Kultur verbracht, ging

hierauf nach Wien, wo er verschiedene Doktortitel erwarb. Bevor er jedoch in der österreichischen Metropole die moderne kritische Geschichtswissenschaft und -forschung kennengelernt hatte, hatte er im heimatlichen Galizien noch eine traditionelle klassisch-rabbinische Ausbildung erhalten. Von Wien, nach einer kurzen Lehrtätigkeit am dortigen jüdischen Lehrerseminar, wurde er auf die erste Professur für jüdische Geschichte in den USA berufen. Seine enzyklopädischen Studien galten insbesondere der Geschichte der jüdischen Gemeindeinstitutionen; dabei ging er deutlich auf Distanz zu Heinrich Graetz nicht anders als zu Simon Dubnow. Baron interessierte weit mehr die sozialgeschichtliche Perspektive; zudem wertete er das jüdische Mittelalter auf, das in seiner Historiographie einen breiteren Raum einnahm. Darüber hinaus forderte er eine Integration der jüdischen in die allgemeine Geschichte. Mit seinem Programm spielte er für die USA der 1940er Jahre eine ähnliche Rolle wie Gershom Scholem als der zentrale Repräsentant einer modernen jüdischen Gelehrsamkeit. Barons *opus magnum*, sein zwar unvollendet gebliebenes, obwohl immerhin 18 Bände (und 2 Registerbände) umfassendes Monumentalwerk „A Social and Religious History of the Jews“ wird bei alldem leider nur summarisch behandelt; es hätte eine eingehendere Besprechung und tiefere Würdigung mehr als verdient.

Auch auf die ausseruniversitäre Tätigkeit Barons geht Liberles ein; doch auch hier hätte man gerne mehr erfahren, etwas mehr zum Beispiel über Barons Aktivitäten bei der Sichtung der von den Nazis beschlagnahmten jüdischen Kulturschätze (Jewish Cultural Reconstruction, siehe S. 239f.). Oft gleitet die Darstellung ins Private ab (eine Konzession an den amerikanischen Büchermarkt?). Tief blicken lässt das Kapitel über den Einfluss privaten Sponsorings bei der Besetzung des Lehrstuhls (1928/29), auf den Baron schliesslich berufen wurde. Gleichwohl fügt sich dieses Buch in die bunte Reihe historiographischer Publikationen der letzten Jahre gut ein.

Uri R. Kaufmann

SIMON DUBNOV, *Kniga Zhizni. Vospominanija i razmyshlenija. Materialy dlja istorii moego vremeni* [Buch des Lebens. Erinnerungen und Gedanken. Materialien zur Geschichte meiner Zeit], ed. mit Einleitung und Kommentaren Viktor E. Kel'ner, St. Petersburg: Verlag Peterburgskoe Vostokovedenie 1999, 661 S.

Wie der grösste Teil von Simon Dubnovs historischem Werk sind auch die Memoiren russisch verfasst und zuerst in Riga erschienen, die ersten beiden Bände 1934/35, der dritte 1940. Noch 1937 hatte Elias Hurwicz in der Jüdischen Buchvereinigung Berlin eine Kurzfassung der ersten beiden Bände unter dem Titel „Mein Leben“ herausgegeben. Weitere Editionen der Memoiren sind: (1) eine hebräische Übersetzung des ersten Bandes von M. Ben-Eliezer unter dem Titel „Sefer ha-Chajim“ (Tel Aviv 1936); (2) eine russische Ausgabe des Verlags des Verbandes Russischer Juden New York (1957) und (3) eine jiddische Übersetzung von I. Birnbaum unter dem Titel „Dos bukh fun mayn lebn“ (drei Bände, Buenos Aires 1962/63). Mit der jetzt von dem St. Petersburger Historiker Viktor E. Kel'ner herausgegebenen, eingeleiteten und kritisch kommentierten Ausgabe liegt sechzig Jahre nach der Erstveröffentlichung des dritten und letzten Bandes nun erstmals eine vollständige Ausgabe von Dubnovs Erinnerungen vor.

Dubnov ist in Deutschland kein Unbekannter. Er selbst hat ein gutes Jahrzehnt in Berlin gelebt und dort die ersten beiden Teile der Einnerungen verfasst. Die wichtigsten Bücher Simon Dubnovs sind in deutscher Übersetzung erschienen. Die monumentale zehnbändige „Weltgeschichte des jüdischen Volkes“ erschien zuerst in deutscher Übersetzung in Berlin (1925 – 1929) und erst danach in einer hebräischen, einer russischen und einer jiddischen Fassung. Zuletzt edierte der Jüdische Verlag im Athenäum Verlag (1982) als unveränderten Nachdruck der Erstausgabe des Jüdischen Verlags Berlin (1931) die zweibändige „Geschichte des Chassidismus“.

Simon Dubnov, 1860 im Zarenreich als Sohn eines Holzhändlers in Mstislavl (Gouvernement Mogilev) geboren und 1941 im Rigaer Ghetto von Nationalsozialisten ermordet, ist nicht nur einer der ersten und der bekannteste Forscher zur russisch-jüdischen Geschichte, sondern auch einer der namhaftesten und zugleich umstrittensten Historiker der jüdischen Weltgeschichte. Obgleich ausserhalb aller Schulen stehend, gelten seine Arbeiten bis auf den heutigen Tag als Standardwerke. Seine Lebenserinnerungen verstand Dubnov selbst als Materialien zur Geschichte seiner Zeit. Aus ihnen spricht nicht das Individuum als Privatperson, sondern der Zeuge, der Historiker und der Ideologe. Wie der Historiker Dubnov zeit seines Lebens politische Erfahrungen in geschichtlichen Ereignissen zu spiegeln pflegte, diese an jenen messend umriss und beurteilte, so wollte er seine Lebenserinnerungen als Reflexion der grossen Entwicklungslinien der modernen jüdischen Geschichte verstanden wissen – als triadisches Modell von der Tradition über die Aufklärung zur nationalen Identität. Aber statt – wie gewünscht – ein in sich stimmiges, einheitliches Bild zu vermitteln, geben die Lebenserinnerungen – mehr noch als die Geschichtswerke – den Blick auf Brüche und Widersprüche in Dubnovs wissenschaftlichem Denken und politischem Handeln frei. Sie machen die Allianz zwischen Historiker und Ideologen sichtbar und geben preis, wie diese Allianz existentielle und intellektuelle Komplikationen zu kompensieren half.

Dubnov verdankte sein Bildungserlebnis im wesentlichen der Aufklärungsbewegung unter den Juden im Zarenreich. Auf dem Gebiet der Geschichtsforschung war er – wie viele Maskilim – ein Autodidakt. Später verdrängte er viele der *rites de passage*, denn es passte nicht zu seiner nationalromantischen Konzeption vom Judentum. Als junger Mann betrachtete er dieses in erster Linie als Konfession und optierte für eine religiöse Reform. Erst später, in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts, änderte er seine Position und entwickelte ein nationales Selbstverständnis vom Judentum. Angesichts der antijüdischen Politik Alexanders III. verfolgte Dubnov Doppelstrategien. Einerseits votierte er für Emigration, andererseits für die Verbesserung der Lebensbedingungen der Juden im Zarenreich. Einerseits setzte er sich für nationale jüdische, andererseits für bürgerliche Rechte ein. Er engagierte sich in der „Union für die Gleichberechtigung des jüdischen Volkes in Russland“ und war zugleich Gründungsmitglied der jüdischen „Historisch-Ethnographischen Gesellschaft“ und einer der Mitbegründer der jüdisch-nationalen sozialdemokratisch orientierten Volkspartei in St. Petersburg. Dubnov selbst behauptete, sein eigener Lebensweg entspreche im wesentlichen den grossen Entwicklungstendenzen der modernen jüdischen Geschichte, doch es zeigt sich, dass er einen Sonderweg beschritt.

Dubnov entwickelte die Konzeption einer Märtyrer- und Heilsgeschichte aus der Perspektive des aschkenasischen, osteuropäischen, jiddischsprechenden Judentums. Für dieses erfand er, als die Moderne es zu entwurzeln begann, eine Tradition (Dan Miron). Die Idealisierung des Volkes und der jüdischen Selbstverwaltung wurde der Dreh- und Angelpunkt in Dubnovs Autonomiekonzept (Israel Bartal). Dubnovs Werk ist getragen

von der geschichtsphilosophischen Vision, die Geschichte der Juden sei ein einzigartiges Phänomen, Kulturgeschichte eines Volkes, das die längste Zeit seines Bestehens staatenlos war und doch eine Nation bildete. Dabei ist seine Geschichtsphilosophie nicht metaphysisch, auch nicht ökonomisch, sondern sozialpsychologisch begründet. Dubnov verwarf zwar das westeuropäische Akkulturationsmodell, aber mit den Wissenschaftlern des Westens wusste er sich einig in der Überzeugung von der Menschheitsevolution. In dieser Hinsicht war er liberaler Kosmopolit und Reformist und überzeugt, das jüdische Volk könne der Welt die Vereinbarkeit von Partikularismus und Universalismus zeigen (Jonathan Frankel). Der Verlauf der Geschichte schien Dubnov in seiner Kritik an Aufklärung und Akkulturationkonzeption zunächst recht zu geben. Man denke vor allem an die Minderheitenpolitik des Völkerbundes und die jüdische Kulturautonomie in den neu entstandenen mittel- und ostmitteleuropäischen Republiken. Doch nach der Vernichtung des osteuropäischen Diasporajudentums verlor Dubnovs Konzeption an Aussagekraft.

Gegen den Strich gelesen sind Dubnovs Lebenserinnerungen tatsächlich Materialien zur Geschichte seiner Zeit. Sie umspannen die Moderne des russändischen Judentums von den Anfängen bis zu den fundamentalen Umwälzungen, den Zerstreuungen und Zerstörungen durch Revolution, Stalinismus und Nationalsozialismus. Mstislavl, Dünaburg (Dvinsk), Smolensk, St. Petersburg, Odessa, Wilna, St. Petersburg, Berlin, Riga heissen die grossen Stationen seines Lebens. Zunächst die Suche nach Bildung und Arbeit, dann politisches und wissenschaftliches Engagement und die Erfahrung von Restriktionen, später Krieg, Revolution und Bürgerkrieg trieben Simon Dubnov umher. Davon zeugen die Tagebücher, die den Memoiren zugrunde liegen. Seit seinem siebenundfünfzigsten Lebensjahr, seit 1917 war er mehr oder weniger auf der Flucht – zuerst vor den Bolschewiki, dann vor den Nationalsozialisten. Die Memoiren sind ein Produkt jener Jahre.

Verena Dohrn

MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Band 23: *Dokumente II: Die frühen Mendelssohn-Biographien*, bearbeitet von Michael Albrecht, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, ISBN 3-7728-0318-0.

Dieser Band, von einem der hervorragendsten Mendelssohn-Kenner verantwortet, ist eine wahre Fundgrube nicht nur für den Leser, der sich für Mendelssohns Person interessiert, sondern auch für sein Denken und darüber hinaus für die geistige Atmosphäre der frühen Haskala und beginnenden Assimilation. Die hier versammelten kurzen und langen biographischen Essays sind freilich von sehr unterschiedlichem Wert; darüber orientiert Albrecht in seiner konzisen Einleitung. Pièces de résistance sind natürlich das weit über eine Biographie hinausgehende Buch von Isaak Abraham Euchel (von Reuven Michael übersetzt) und David Friedländers drei Nachrufe und Nachrichten. Wenn etwa Friedländer Mendelssohn als „Muster und Vorbild“ bezeichnet (S. 297), so kann man darin den Beginn einer Entwicklung sehen, die Mendelssohn zur „Ikone“ des assimilationsfreudigen deutsch-jüdischen Bürgertums gemacht hat. In diesen frühen Biographien freilich ist diese Wendung noch kaum zu erkennen. Was alle – mit einer Ausnahme (S. 59) – rühmend bezeugen, ist Mendelssohns virtus, seine Standfestigkeit und seine gewinnende, auf Aus-

gleich bedachte Persönlichkeit – Eigenschaften, die ihn allerdings dazu prädestinieren, Gegenstand der Verehrung zu werden (Nicht dass Mendelssohn ohne Galle geboren wäre; aber er hatte sich soweit in der Hand, dass er deutlich, aber nie überdeutlich werden konnte. *Nihil nocere* könnte eine Maxime dieses Geistesarztes gewesen sein.). Zu diesem Streben nach Ausgleich gehört wohl auch Mendelssohns oft bezeugte Tendenz, einander widerstrebende Meinungen auf einen „Wortstreit“ zu reduzieren (z. B. S. 388). Mir scheint hier Mendelssohns talmudische Schulung durchzuschlagen; es gehört noch heute zu den beliebten Übungen an Talmudschulen, „nachzuweisen“, dass widersprüchliche Texte zweier anerkannter Autoritäten „tatsächlich“ dasselbe meinen. In welchem Spannungsfeld man sich bewegte, zeigt Friedländer breite Darstellung, wie der alte Hartwig Wessely und der junge Isaak Euchel aufeinanderprallten und welche Überlegungen Mendelssohn dazu anstellte (S. 392ff.): Autoritätsglaube und Freiheit des Denkens standen einander gegenüber. Zu Mendelssohns Persönlichkeit gehörte sein unverrückbares Festhalten an den überlieferten Gesetzen des Judentums. Einer seiner Biographen, der Freimaurer und radikale Demokrat Schütz, warf die Frage auf, warum dies so sei. Ist die Beobachtung des „Levitischen Gesetzes“ nach Mendelssohn zur Glückseligkeit notwendig oder nicht? Oder hat Mendelssohn nur deshalb so gelebt, weil er sich zum Reformator nicht berufen fühlte (S. 69f.)? Diese Feststellung Schützens bekommt Gewicht, wenn man bedenkt, dass spätere Generationen Mendelssohn gerne als Reformator der Juden hinstellten – mit Luther (auch der Bibelübersetzung wegen) zu vergleichen. Schütz ist zuzustimmen, wenn er sagt: „Gottesverehrung im allgemeinen zu fördern war sein Zweck“; ein weiterer Zweck, der in diesen Biographien immer wieder umschrieben wird, war die moralische Verbesserung seiner Brüder, die schliesslich zu ihrer bürgerlichen Verbesserung (Dohm) zu führen bestimmt war, freilich – und das wird oft übersehen – niemals um den Preis der eigenen jüdischen Glaubenspraxis. Dass schon damals in Berlin eine religiöse Atmosphäre zu entstehen begann, wie sie Heine fast vierzig Jahre später beschrieb, zeigen Mendelssohns Warnungen vor „Religionsvereinigung“ in seinem „Jerusalem“ (von Euchel zusammengefasst: S. 222f.). Wäre Friedländer der wahre Schüler Mendelssohns gewesen, als den er sich auszugeben beliebte, er hätte das „Sendschreiben [...] von einigen Hausvätern jüdischer Religion“ an den Probst Teller (1799) wohl kaum verfasst. Zur moralischen Verbesserung der Juden sollte eine Bildungsreform führen, wie es sie früher auch schon gegeben hatte (Die Wechselfälle zeichnet F. TALMAGE nach, in: *Understanding Scripture*, ed. C. Thoma and M. Wyschgorod, Mahwah [New Jersey] 1987.). Sie bestand im wesentlichen in einer Akzentverschiebung vom Talmud auf die Bibel (S. 248), unlösbar verbunden mit dem Streben nach reiner (deutscher und hebräischer) Sprache (Zu Bildung und Kultur bei Mendelssohn siehe A. ALTMANN, *Die trostvolle Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.). Die „Sophistereien“ des Talmuds und „unscheinbar gewordene Ritualgesetze“ waren ohnehin, wie Friedländer berichtet (S. 387), zum Spott geworden, dessen man sich allerdings in Mendelssohns Gegenwart enthielt; sie waren einfach keine Gesprächsgegenstände.

Nichts ist billiger, als an einer Übersetzung zu mäkeln. Die Prinzipien von Michaels Euchel-Übersetzung sind auf S. XV klar dargelegt; es mag sein, dass er sich da und dort streng daran gehalten hat, aber nützlich und willkommen ist sie auf jeden Fall. Wir haben versucht, ein paar Motive herauszuheben; andere Leser werden noch gar manches finden. Aller Dank ist dem Herausgeber gewiss.

S. Lauer

GISBERT PORSTMANN, *Moses Mendelssohn – Porträts und Bilddokumente*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997 (= M. Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Band 24), 401 S., 161 Abbildungen, DM 145,–, ISBN 3-7728-1521-9.

Dieser Band dürfte über den Kreis der Mendelssohnforscher und -forscherinnen hinaus auf breites Interesse stossen. Neben Geleitwort und Einführung enthält er Texte und umfangreiches, hervorragend reproduziertes Bildmaterial zu Moses und Fromet Mendelssohn, geborene Gugenheim (Kap. I und II, S. 11–94) und beider Vor- und Nachfahren, zu Mendelssohns Zeitgenossen (Kap. III, S. 95–285), Frontispize und Titelblätter seiner Werke (Kap. IV, S. 286–303), zu Mendelssohns Handschrift aufgrund deutscher und hebräischer Handschriftenproben (Kap. V, S. 305–309), seinen Aufenthalten und Reisen (Kap. VI, S. 310–335) sowie einer Reihe von ‚Varia‘ (Kap. VII, S. 336–346). Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln, Bildnachweise und Personenregister sowie Zeittafel schliessen den Band ab.

Wie die Übersicht zeigt, fast die Hälfte des Bandes beanspruchen Mendelssohns Zeitgenossen, die in zwölf Kategorien eingeteilt werden: (1) philosophische Lehrer und Anreger; (2) Mentoren, Freunde und Schüler; (3) die Königliche Akademie der Wissenschaften; (4) Vertreter gelehrter Gesellschaften; (5) Regenten; (6) theologisch-philosophische Konflikte; (7) Dichter, Schriftsteller und Kritiker; (8) Naturwissenschaftler und Mathematiker; (9) Philosophen und Denker der Zeit; (10) Pädagogen, Theologen und Popularphilosophen; (11) Studien zum Judentum und (12) Mendelssohn als Ratgeber und Förderer. So erlesen die Gesellschaft auch ist, in die Mendelssohn hier eingereiht wird, einige seiner wichtigsten jüdischen Vorläufer, Zeitgenossen, Mitarbeiter und Schüler fehlen dennoch.

So verwundert es, dass der Denker durch die Auswahl der Zeitgenossen auf den vernunftgemäß handelnden und schreibenden Philosophen reduziert ist und Mendelssohns Bild durch diese Reduktion unter Ausschluss der Glaubensdinge zur Ikone einer bestimmten Denkrichtung und in deren Dienst genommen, jegliches Nachdenken und -forschen z. B. über Zeitgenossen, die als fromme Christen den Dialog mit dem frommen Juden suchten, um von ihm und mit ihm zu lernen, hingegen verzerrt wird. Die als Kategorien genannten Untertitel des Kap. III teilen Mendelssohns Zeitgenossen zudem gewissermassen in schwarze und weisse Schafe ein. Dabei zählen zu den ‚schwarzen‘, von denen nur die schon zu Mendelssohns Zeit berühmten Vier ausgewählt wurden: Johann David Michaelis, Johann Kaspar Lavater, Friedrich Heinrich Jacobi und Hermann Samuel Reimarus. Wenn auch die in diesem Zusammenhang gebotenen Kurzbiographien nicht der Ort für neue Forschung sind, sollten sie doch zumindest nicht die bekannten ‚mis-readings‘ um zusätzliche vermehren. Wie wenig sich die seit dem 18. Jahrhundert kolportierten diesbezüglichen ‚Feindbilder‘ gewandelt haben, belegt am eindrücklichsten die Lavater-Darstellung auch dieses Bandes (S. 187ff.), die nicht nur der Ergänzung, sondern vor allem der Korrektur bedarf.

Die Redaktion

JONATHAN A. ROMAIN / WALTER HOMOLKA, *Progressives Judentum. Leben und Lehre*. Übersetzung und Redaktion: Annette Böckler, München: Knesebeck 1999, 379 S., ISBN 3-89660-046-X.

GILBERT S. ROSENTHAL / WALTER HOMOLKA, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, München: Knesebeck 1999, 200 S. mit Abbildungen, ISBN 3-89660-045-1.

Der Münchener Knesebeck Verlag hat Mitte des vergangenen Jahres zwei wichtige Neuerscheinungen zum modernen Judentum im allgemeinen und zum progressiven Judentum im besonderen herausgebracht – beide Werke wurden von progressiven Rabbinern verfasst.

„Was ist die Botschaft des progressiven Judentums?“ Diese grundlegende Frage versuchen die Rabbiner Homolka und Romain in ihrem Handbuch *Progressives Judentum – Leben und Lehre* umfassend zu beantworten. Was in den Vereinigten Staaten von Amerika längst eine Selbstverständlichkeit ist, namentlich die Präsenz verschiedener Facetten des Judentums, insbesondere des progressiven Judentums, gehört in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg noch immer zur Ausnahme, zum Besonderen. Bis Ende der dreißiger Jahre hatten die meisten deutsch-jüdischen Gemeinden eine progressive Ausrichtung, die so nach 1945 nicht mehr fortbestand. Erst seit dem Beginn der neunziger Jahre sind neue, nicht-orthodoxe jüdische Richtungen in Deutschland im Auf- und Ausbau begriffen. Zwar definieren sich von den weltweit 5 Millionen religiös lebenden Juden und Jüdinnen ca. 3,5 Millionen als progressiv, dennoch tut sich in Deutschland das progressive Judentum bis heute mit seiner Anerkennung schwer. Dies mag seinen Grund in der Hauptsache darin haben, dass einige religiöse Vorstellungen, die bis auf den heutigen Tag tragende Säulen im orthodoxen Verständnis sind, im progressiven Judentum kaum eine oder keine Bedeutung mehr haben und daher abgeschafft worden sind.

Beispielsweise ist im progressiven Judentum die Matrilinearität von untergeordneter Bedeutung, und auch Kinder, die einen jüdischen Vater und keine jüdische Mutter haben, können Mitglieder einer liberalen Gemeinde sein. Hier stellt sich das progressive Judentum ganz in Gegensatz zum orthodox-traditionellen. Auch mit der aktiven Einbeziehung der Frau in die gottesdienstliche Liturgie bis hin zur Ordination von Frauen als Rabbinerinnen beschreitet das progressive Judentum andere Wege als die Orthodoxie. Die Abänderung respektive Aktualisierung einiger Gebete (so bereits geschehen in dem zweibändigen Werk von HOMOLKA/MAGONET *Seder ha-Tefillot*, 1997) wird als erforderlich erachtet, um das progressive Judentum den heutigen Verhältnissen anzupassen, ohne dabei jedoch die Tradition aus den Augen zu verlieren. Doch einer der prägendsten Unterschiede zwischen der liberalen und der orthodoxen jüdischen Position dürfte wohl in der Einstellung zur Offenbarung am Berg Sinai zu sehen sein: Das progressive Judentum ist der Auffassung, „dass die Thora von Gott inspiriert, aber von Menschen entsprechend ihres Verständnisses [sic] geschrieben wurde“ (S. 23); die Orthodoxie glaubt daran, dass Gott die fünf Bücher diktiert habe, sie somit seine eigenen Worte seien, nicht die von Menschen.

Es ist sicher kein Zufall, dass dem heiligsten der jüdischen Feiertage, dem Schabbat, gerade das sechste von zwölf Kapiteln gewidmet ist, steht er doch auch – wie in der

Orthodoxie – im progressiven Judentum im Zentrum allen religiösen Geschehens, wobei die Heiligkeit des Schabbats in der progressiven Richtung des Judentums anders akzentuiert wird als in der Orthodoxie (vgl. besonders S. 155 – 161). Das jüdische Leben wird im progressiven Judentum ebenfalls bestimmt von Ritualen wie Beschneidung, Bar/Bat Mitzwa, Schiw'a usw. Feste und Fasttage werden von den Verfassern für genauso wichtig erachtet wie etwa die Fragen nach dem Stellenwert des Judentums in seiner Umgebung sowie diejenigen nach der Identifikation mit dem Judentum. Dass das progressive Judentum im deutschsprachigen Raum auf dem Vormarsch ist, zeigt die Gründung der ‚Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz‘ im Sommer 1997 in München.

Das Ziel des Buches *Das Judentum hat viele Gesichter* von ROSENTHAL und HOMOLKA ist es, „Juden im deutschsprachigen Raum deutlich zu machen, welche Vielfalt unsere Religion für sie bereithält [. . .]. Dem nichtjüdischen Leser wollen wir ein besseres Verständnis für die unterschiedlichen Richtungen im Judentum bieten“ (S. 7). Um es vorwegzunehmen: Das Ziel ist mit diesem Buch erreicht worden. Die Darstellung der einzelnen Richtungen des Judentums – Reformbewegung, konservatives Judentum, Rekonstruktionismus, orthodoxes Judentum, Chassidismus – ist gut verständlich und zudem reich bebildert. Die vom Text als Block abgehobenen Kapitelüberschriften beinhalten gleichzeitig kürzeste Zusammenfassungen des jeweiligen Kapitels. Didaktisch sinnvoll ist ein Gesamtüberblick in Stichworten am Ende des Buches, das dankenswerterweise auch über ein Glossar verfügt. Das Buch ist inhaltlich so angelegt, dass ausgesprochen viele Wiederholungen zwar nicht vermieden werden konnten; allerdings wird der oder die Neue auf dem Gebiet des Judentums um Mehrfacherwähnungen bei der Fülle von Namen, Daten und Inhalten froh sein. Nicht eindeutig ist hingegen der Stellenwert der Mystik innerhalb der einzelnen Strömungen des Judentums; sie wird denn auch nicht von den Verfassern in die schematische Darstellung am Schluss ihres Buches mit aufgenommen (S. 190f.).

Als zentrale Botschaft beider Werke erscheint mithin diejenige, dass das progressive Judentum in seiner „menschenzugewandten Flexibilität“ (*Progressives Judentum*, S. 28) stets bereit ist, Traditionelles mit Modernem in einer Weise zu verbinden, die es den Gläubigen ermöglicht, „in Fragen der persönlichen Rituale eine individuelle Entscheidung“ (*Progressives Judentum*, S. 15) zuzulassen.

Yvonne Domhardt

G. PALMER et al. (ed.), *Torah – Nomos – Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Berlin: Vorwerk 8 1999, ISBN 3-930916-19-3.

Dieser Sammelband, aus einer Tagung hervorgegangen und sowohl von der Freien Universität Berlin als auch dem Franz Rosenzweig Zentrum für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte gefördert, umfasst sechzehn Arbeiten zu einem seit der Antike aktuellen Thema. Mit dem Alten Orient, der Spätantike (besonders Marcion) und der Gesetzesproblematik in der Religionswissenschaft sowie einem Beispiel aus der persischen Mystik befassen sich die ersten fünf Beiträge. Für fast den ganzen Rest ist Jakob Taubes

der grosse Inspirator; nicht weniger als fünfmal erscheint er im Titel. Es ist aber keineswegs so, dass die jungen Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen (diese zeichnen für die Hälfte der Arbeiten) Taubes den Tribut der Hörigkeit ablieferen; vielmehr wird er selbst eindringlich befragt und ausserdem anderen jüdischen Denkern gegenübergestellt, so Moses Mendelssohn, Hermann Cohen (zweimal), Siegmund Freud, Emmanuel Lévinas, sowie den Dichtern C. N. Bialik und S. J. Agnon. Dass Carl Schmitt nicht fehlen darf, versteht sich. Zwei Artikel sind ganz Paulus gewidmet, zu dem Taubes eingestandenermassen nolens volens immer wieder zurückkehrte. Ist wirklich das Gesetz das einzige, was Judentum und Christentum voneinander – definitiv und unüberbrückbar – trennt? Ist die Halacha das „Alpha und Omega der jüdischen Theologie“ (Taubes)? Wie verhalten sich im Judentum das Normative und das Narrative (Halacha und Aggada) zueinander? Wie steht der Mensch – als Individuum, als Ich oder in der Gestalt des Staates – vor dem Gesetz? Wie weit ist es mit seiner Autonomie her? Dass etwas „Über Kafkas literarischen Nomismus“ den Band beschliesst, wird niemanden erstaunen. Das Studium dieser oft sehr subtilen und eindringlichen Lektüre ist natürlich anspruchsvoll. Es ist aber auch angenehm, weil die Autoren und Autorinnen zwar um die unerlässliche Begrifflichkeit nicht herumkommen, esoterisches Fachchinesisch jedoch durchweg vermeiden. Der gute Druck trägt zum Lesevergnügen bei; das Lektorat freilich scheint gelegentlich (selten genug) ein Nickerchen gemacht zu haben.

S. Lauer

SCHALOM BEN-CHORIN, *Ein Leben für den Dialog*, herausgegeben von Walter Homolka, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, 62 S., ISBN 3-579-02293-8.

Walter Homolka stellt in diesem kleinen Buch Auszüge aus dem essayistischen, lyrischen und wissenschaftlichen Schaffen von Schalom Ben-Chorin zusammen. Die anregenden und inspirierenden Texte dieser Anthologie enthalten teils Gedanken zum jüdisch-christlichen Dialog als einem „Gespräch von Existenz zu Existenz“. Beiträge zu theologischen, philosophischen und gesellschaftlichen Themen bezeugen sodann die Breite des Denkens von Schalom Ben-Chorin. Drei Beispiele seien stellvertretend genannt: 1) Homiletische Impulse, die an die Dialogik Martin Bubers anknüpfen, sehen in dem Prediger einen „Erzähler, der auf Fragen mit einer Geschichte antwortet oder eine Ausgangssituation durch sie illustriert“ (S. 13). 2) Wohl in Auseinandersetzung mit dem humanistischen Grundsatz „Mensch, werde wesentlich!“ (so Ernst Stadler in seinem berühmten Gedicht „Der Spruch“) formuliert Ben-Chorin: „Der Mensch muss nicht nur *wesentlich werden*, er muss *er selbst werden*: Leben als Prozess der Individuation. Mich selbst erkennen ist nicht genug. Mich selbst bewähren wird von mir verlangt“ (S. 42). 3) Die Reflexion über „Grenzen der Gewaltlosigkeit“ mündet in die tragische Feststellung, dass die Haltung der Gewaltlosigkeit etwa eines Ghandi, die dem „eigenen Willen“, der „Bestimmung der Gruppe“ und dem „erkannte[n] Ziel der Geschichte“ entspricht, unter ganz bestimmten historischen Umständen aufgegeben werden muss, obwohl die Anwendung von Gewalt die „Vergewaltigung des eigenen Ich“ bedeutet (S. 40).

Des weiteren finden sich Gedanken zum Sinn des Lebens, zur Religion, zu Dogmen und Dogmatik und zu biblischen Themen. „Freunde, dass der Mandelzweig . . .“, „Hiob redet mit Gott“, „Von dir zu dir“, „Menschen“ und „Neujahrsspruch“ bekunden die dichterischen Qualitäten von Schalom Ben-Chorin. Bilder, die den richtungsweisenden Religionsphilosophen und Germanisten in seinem privaten und öffentlichen Umfeld zeigen, runden neben Angaben zu Lebenslauf, Auszeichnungen und Veröffentlichungen diesen Band ab.

Dirk Bültmann

ASHRAF NOOR (ed.), *Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne*, Freiburg i. Br.: Rombach Wissenschaften 1999 (= Reihe litterae 67), 336 S., 78,-- DM, ISBN 3-7930-9209-7.

Dieser Sammelband zieht das Resümee eines Forschungsprojektes zum Thema „Formen und Strukturen deutsch-jüdischer Erinnerung“, das in den Jahren 1994–1996 am Franz Rosenzweig-Zentrum für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte der Hebräischen Universität in Jerusalem durchgeführt wurde. Nach einleitenden Bemerkungen des Herausgebers (S. 11–38) und einem Aufsatz des gegenwärtigen Leiters des Rosenzweig-Zentrums, Paul Mendes-Flohr, unter dem Titel „Zwischen Anamnesis und Anagnorisis – Die Dialektik der jüdischen Erinnerung“ (S. 39–58) kommen die Teilnehmer des Projekts mit ihren Forschungsergebnissen zu Wort.

Inka Arroyo Košenina beschäftigt sich zunächst mit der Editionsgeschichte der berühmten Autobiographie Salomon Maimons, um die Spannung zwischen dem „radikalen Traditionalismus“ des Autors und seinem „aporetischen Denken“ aufzuzeigen, das sie bis in einzelne Formulierungen hinein verfolgen kann (S. 59–95). – Ausgehend von Rosenzweigs Schrift „Hegel und der Staat“ widmet sich Michal Schwarz dann dem Thema der Vergebung. Zielpunkt ihrer Ausführungen ist eine an Rosenzweigs Idee der göttlichen Gnade orientierte Kritik von Hegels Gleichsetzung von Vergeben und Vergessen (S. 97–114). – Christoph Schmidt stellt die Frage nach der Stellung der jüdischen Nation in der Moderne vor dem Gesetz, indem er die politische Messianologie Hermann Cohens der politischen Theologie Carl Schmitts gegenüberstellt und beide, theologische und ästhetische Ansätze verknüpfend, in eine Konstellation zu Gershom Scholems *Sabbatai Zwi* und Arnold Schönbergs *Moses und Aron* bringt (S. 115–140). – Robert Bernasconi („Stile der Eschatologie“) beschreibt Jacques Derridas Umgang mit dem politischen Messianismus bei Emmanuel Lévinas (S. 141–159). – Ashraf Noor stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Geschichte, Repräsentation und Phänomenologie der Erfahrung im Werk Hannah Arendts, das er mit dem „Epos des Sagens“ bei Edmund Husserl und Emmanuel Lévinas vergleicht (S. 161–212). – Andreas B. Kilcher geht in seinem Aufsatz vom erzählerischen Werk Kafkas aus, das er auf das Motiv des Vergessens befragt, indem er plausibel macht, wie hinter dem Vergessen alte ostjüdische Traditionen sichtbar werden (S. 213–252). – Sigrid Weigel untersucht die poetologischen Reflexionen des frühen Gershom Scholem sowie eigene, weithin unbekannte Dichtungen, Nachdichtungen und Übersetzungen des Kabbala-Forschers, die sie im Hinblick auf ihr Sprachverständnis mit der Sprachtheorie Walter Benjamins vergleicht (S. 253–281). – Im vielleicht originellsten

Beitrag des Bandes analysiert Anthony David Skinner den Einfluss des Verlegers Salman Schocken auf die literarischen Ausprägungen der deutsch-jüdischen Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts (S. 283–300). Skinner zeigt, wie der Unternehmer und Besitzer einer Warenhauskette Schocken mit den von ihm beauftragten Anthologien „eine neue Art von Geschichtsschreibung“ angeregt habe, die „im Sinne eines modernen Kaufhauses konstruiert“ war (S. 284) und damit paradigmatisch für die Auseinandersetzung mit der jüdischen Geschichte in den zwanziger Jahren geworden sei. – Dorthe Seifert widmet sich schliesslich dem Thema der filmischen Konstruktion von Erinnerung in Edgar Reiz’ Fernsehfilm *Die zweite Heimat* aus dem Jahre 1992 (S. 301–336).

Die Aufsätze wirken an einigen Stellen – was sie zum Teil wohl auch sind – wie durchaus gelungene akademische Anfangsarbeiten (Leider hat der Herausgeber versäumt, Informationen zu den Autoren beizufügen.). Manche Passagen sind dementsprechend – mit dem unvermeidbaren *name dropping* – etwas bemüht und in modischem Wissenschaftsjargon formuliert. Thematische Ausfransungen sind, wenn nicht weit hergeholt, so doch eher Stoff für Seminar-Etüden, bei denen man – bei aller Vorzüglichkeit – nach dem Veröffentlichungsinteresse fragt. Andererseits ist der Band mit seiner Fülle an Ideen und nicht zuletzt Literaturhinweisen für die an den angesprochenen Themen Interessierten ungemein anregend.

Matthias Morgenstern

MARTIN KRAPF, *Kein Stein bleibt auf dem anderen. Die christliche Schuld am Antisemitismus*. Mit einem Geleitwort von Elie Wiesel und einem Vorwort von Eberhard Bethge, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1999, 290 S., ISBN 3-7887-1730-0.

Schon Titel und Untertitel signalisieren schmerzlich – gefährliche Zusammenhänge: Aus dem Munde Jesu die unheilsprophetische Ankündigung der Zerstörung des jüdischen Zentralheiligtums und in seiner „Nachfolge“ die Schuld der Christen am modernen Antisemitismus, der mit der Ermordung von sechs Millionen Juden endete und dennoch nicht beendet ist („Selbstläufer“). Der Autor hat trotz seiner Detailkenntnisse keine wissenschaftlich-systematische Arbeit geschrieben, sondern ist, manchmal vielleicht etwas zu ungeschützt und zu wenig differenziert, aber auch mit spürbarem inneren Engagement der bis heute umstrittenen Frage nachgegangen, inwieweit „zwei Tausend Jahre (christlich-kirchliche) Dauerkrise bis zur Schoah“ in der Verantwortung stehen. „Dieses Buch ist nicht das Produkt eines Fachmannes der Bibelwissenschaft, sondern der Autor ist ein normaler lutherischer Gemeindepfarrer, der mit den Defiziten seiner theologischen Ausbildung nicht mehr leben und arbeiten wollte“ – so treffend E. Bethge in seinem Vorwort. Der Verfasser, Jahrgang 1921, deckt die Defizite „seiner Kirche“ nicht distanziert „von oben herab“ auf, sondern stellt sein christliches Gewissen und seine persönlichen Erfahrungen in den Dienst der Darstellung christlicher Schuldverstrickung.

Er beginnt damit am (vorläufigen) Ende der Geschichte, mit der NS-Zeit, also mit dem „modernen Antisemitismus“, der aber – auch als „christlich-europäische Schuld“ – nicht die erste Ursache der Schoah war. Nach einem kurzen Blick auf die „unterschiedlichen Reaktionen“ nach 1945 angesichts der „Zuspitzung der Krise“ geht der Weg zurück zu

dem „alten Judenhass“ der „Vormoderne“ zwischen Aufklärung und Martin Luther, „dem grossen Antijudaisten, der er nicht minder war, und das auf eigene fürchterliche Art“, der vom Judentum „nur das, was er wissen wollte, gewusst hat“. Danach wendet er sich der Zeit „von der Alten Kirche zur Reformation“ zu, in der die Juden als „Gottesmörder“ drangsaliert und als dämonische „Teufel“ abgestempelt wurden – „eins der Präludien zum Genozid in Europa“. Symptomatisch etwa eine Bildunterschrift in dem schrecklichen (erst 1970 entfernten!) Bildzyklus der Deggendorfer Wallfahrtskirche im Gedenken an 1337, „als alle dortigen Juden aus rechtmässigem gottgefälligem Eifer ermordet und ausgerottet“ wurden: „Gott gebe, dass von diesem Höllen geschmaiss unser Vaterland jederzeit befreyet bleibe“. Das Fazit des Verfassers: „Die Moderne (hat) nicht etwa dank überlegener rationaler Aufklärung“ diese „Verteufelung der Juden“ hinter sich gelassen (Anmerkung: Die vom Verfasser vermisste Drucklegung der „Acht Reden gegen Juden“ von Johannes Chrysostomus erfolgte in Band 41 der Bibliothek der griechischen Literatur, Stuttgart 1995, eingeleitet und erledigt von Prof. Rudolf Brändle, Basel.).

Erst jetzt behandelt der Verfasser in spannender Verdichtung die Frage der Judenfeindschaft im Neuen Testament, was erklärlicherweise nicht ohne „Bibelkritik“ abgeht, die „allein darin [gerechtfertigt ist], daß [sie] die unmögliche antijüdische Verwendung des Alten Testaments durch die Kirche unterbindet. Daß sie die Judenfeindschaft im Neuen Testament nachweist, macht sie geradezu nötig“. Kann etwa das „unedle Stück des Matthäustextes“ – *Sein Blut komme über uns und unsere Kinder* – „noch jemals einer Gemeinde als ‚Wort Gottes‘ angedient werden?“ Der Gesichtspunkt der „innerjüdischen Polemik“ kommt etwas zu kurz, und wo er bei der Toralehre des Paulus ins Spiel kommt, meint der Verfasser, dass für Paulus „das Judentum als Religionsgemeinschaft verworfen“ sei, ohne dass Röm 11,1 erwähnt wird. So kommt der Verfasser bei der Interpretation der wichtigen und schwierigen Stelle Röm 11,26 mit der „Rettung ganz Israels“ zu der meines Erachtens unzutreffenden und heute kontraproduktiven Aussage: „Denn ‚Israel‘ ist die Kirche, in der nach Paulus für das Judentum kein Raum ist: Das Judentum hinaus! – so im Galaterbrief (4,30)“.

Zum Schluss sehr engagierte „Konsequenzen“. Hier nun einige Stichworte: „Mein Credo ist das ‚Vaterunser‘, also nicht mehr das kirchlich-trinitarische Bekenntnis“ – mit „einer Christologie, die nicht eindeutig subordinationistisch orientiert ist“. Jesus hat sich nie als der Messias ausgegeben, er sah sich als Prophet. „Der allgegenwärtige christliche Verdacht jüdischer ‚Werkgerechtigkeit‘ ist verfehlt“; mit der Schliessung des Bundes vernimmt Israel die Offenbarung der Gebote. „Der Holocaust ist die größte Glaubwürdigkeitskrise des Christentums, die es je gab“.

„Reite theologische Prinzipien zugrunde wer da will: Ein Appell an die ‚Sühnung aller Schuld im Tod des Gottessohnes‘ angesichts der gelungenen Vernichtung des Drittels des Gottesvolkes wäre das geläufige frivole Spiel mit dem ‚Deus ex machina‘ – religiöse Variante des politisch-demagogisch propagierten ‚Schlussstrichs‘. Unmissverständliche Einforderung von ‚Buße‘ (wahre Reue und Umkehr) durch die Volkskirchen von ihrem Volk hat es ohnehin nie gegeben. Die Kirchen sahen nicht einmal für sich selbst klar.“

Die letzten Sätze dieses „bewegenden Buches“ (E. Wiesel) – in Erinnerung an die berühmten Worte von Martin Buber über Worms und seinem Dialog mit K. L. Schmidt 1933 –: „Um einfach zu reden – ich bin gewiss: Jesus von Nazareth, so er käme, ginge zuerst am Dom vorbei, hinunter zum jüdischen Friedhof. Der Weg der Christen nach der Schoah muss ausgehen vom jüdischen Friedhof“.

Hans L. Reichrath †

HABIB LEVY, *Comprehensive History of the Jews of Iran. The Outset of the Diaspora*, abridged and edited from the Persian by Hooshang Ebrami, translated by George W. Maschke, Costa Mesa (California): Mazda Publishers 1999, XIX und 596 S., gr. 8°, ISBN 1-56859-086-5.

Dass eine Geschichte der Juden im Iran den Untertitel *The Outset of the Diaspora* erhalten hat, geschieht mit gutem Recht: Hat doch die jüdische Diaspora mit der assyrischen Eroberung des Nordreiches Israel (721 v. Chr.) und der Deportation und Ansiedlung seiner Oberschicht auf dem Territorium des heutigen Iran ihren Anfang genommen (S. 23ff.); und bis zum heutigen Tag ist der Iran ein wichtiger Teil von ihr geblieben (S. 540ff. 548ff.). Seit mehr als 2700 Jahren, bis heute, leben nicht nur Juden im Iran oder sind von dort weiter nach Zentral- und Ostasien bis China vorgedrungen (S. 180ff. 254ff.). Freilich ist auch die Geschichte der Juden im Iran eine Geschichte, in der „Ups and Downs“ (S. 138–154. 224ff.) einander ablösten, und das nicht nur einmal, in der es Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung (S. 269–297. 318–327. 351ff. 381ff. 426–435. 443–450. 495ff.), Zeiten der Dekadenz und des kulturellen Niedergangs (S. 396ff. 532ff.) ebenso gab wie Zeiten friedlicher Entwicklung, die aus der Rückschau zuweilen als Glanzzeiten erscheinen. Vor allem im Mittelalter haben iranische Juden nicht unwe sentlich zur geistig-kulturellen Entwicklung des Judentums beigetragen (S. 184ff. 250ff. 297ff.). Mehr als einmal war der Iran auch Ausgangspunkt messianischer Bewegungen (S. 172f. 230ff.). Schliesslich stand hier die Wiege der karäischen Opposition (S. 175ff.).

Um so erstaunlicher ist bei alledem, dass die Geschichte dieser Diaspora im Rahmen der Historiographie bislang eine vergleichsweise nur geringe Aufmerksamkeit gefunden hat; jedenfalls gehört sie, was ihre monographische Aufarbeitung betrifft, zu den eher wenig behandelten Kapiteln der jüdischen Geschichte. So kann man nur dankbar dafür sein, dass H. Ebrami Habib Levys (1896–1984) ursprünglich persisch geschriebene dreibändige *Tarikh-e Yahud-e Iran* (Teheran 1956–1960, Los Angeles 1984), der ersten Gesamtgeschichte der jüdischen Diaspora im Iran, in gekürzter Fassung neu herausgebracht (Los Angeles 1997) und G. W. Maschke die Mühe ihrer Übersetzung ins Englische auf sich genommen hat.

Wenn auch unser Wissen doch nicht zuletzt dank der seit Erscheinen von Levys Buch geleisteten historischen Forschung auf manchen Gebieten dieser Geschichte – es betrifft dies vor allem die Zeit der Achämeniden (um 550–330 v. Chr.), das ist die Zeit Estras und Nehemias (S. 41–81), sowie die Zeit der Sassaniden (226–642), das ist die Zeit der Entstehung des Babylonischen Talmuds (S. 117–154) – zugegebenermassen um einiges über das hinausgeht, was hier zusammengefasst vorgetragen wird, so ist Levys Buch für andere Epochen gleichwohl nach wie vor nicht ersetzt; das gilt insbesondere für seine Darstellung der jüdischen Geschichte unter den Seldschuken, Mongolen und Timuriden (1038–1502) (S. 215–256) sowie unter den Safaviden (1502–1722) (S. 257–344), unter denen der schiitische Islam zur Staatsreligion avancierte. Für die Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte (S. 345–552) ist in der *Encyclopaedia Judaica* Levys Buch sogar die alleinige bibliographische Referenz. Dem mit dem Titel erhobenen Anspruch wird auch die gekürzte, für eine breitere Leserschaft konzipierte Fassung des Buches durchaus gerecht. Mit seinen sich an den Epochen der iranischen Geschichte orientierenden elf Kapiteln liefert das Buch tatsächlich jene Gesamtgeschichte der jüdischen Diaspora im Iran, die Titel und Untertitel versprechen.

Stefan Schreiner

RACHEL MILSTEIN / KARIN RÜHRDANZ / BARBARA SCHMITZ, *Stories of the Prophets. Illustrated Manuscripts of Qissas al-Anbiyā'*, Costa Mesa (California): Mazda Publishers 1999 (= Islamic Art and Architecture Series 8), VIII und 248 S., 118 Abbildungen, 4°, ISBN 1-56859-064-4.

Bei den in der Frühzeit des Islam entstandenen, im Laufe der Jahrhunderte immer weiter ausgestalteten und aus dem Arabischen in andere Islamsprachen übersetzten und in entsprechender Vielfalt überlieferten „Prophetengeschichten“ (*qissas al-anbiyā'*) handelt es sich um Geschichten, die Leben und Taten solcher biblischer und (später auch) altarabischer Gestalten erzählen, die vom Koran und der späteren islamischen Überlieferung als Propheten angesehen und verehrt werden. Was diese in gewisser Weise volkstümlichen, zuweilen an Hagiographien erinnernden Prophetengeschichten so interessant macht, ist nicht zuletzt das Faktum, dass in ihnen unter anderem viel Material enthalten ist, das im rabbinischen Midrasch und/oder in christlichen Texten seinen Ursprung hat und sie somit gleichsam zu einem Beitrag zur Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte der Bibel ebenso wie des Korans macht.

Drei aus dem hohen Mittelalter stammende persische Versionen dieser Prophetengeschichten, die in 21 illuminierten Handschriften überliefert sind, werden im vorliegenden Buch in interdisziplinärer Zusammenarbeit nach – im wahrsten Sinne des Wortes – allen Regeln der Kunst untersucht. Die Illustrationen selber finden sich im Anhang des Buches in vorzüglichen Reproduktionen, 46 von ihnen farbig, 72 schwarzweiss. Zunächst jedoch beschreibt R. Milstein „The Manuscripts, the Texts, and the Illustration Cycles“ (S. 1 – 24) und analysiert sodann „The Iconography and the Ideological Program“ der Handschriften (S. 25 – 40). Im Anschluss daran befasst sich K. Rührdanz mit „The Painting Styles of the *Qissas al-anbiyā'* Manuscripts“ (S. 41 – 63). Angesichts der persischen Sprache der Texte und des persischen Stils ihrer Illustrationen fragt B. Schmitz in ihrer vergleichenden Studie, ob es „A Royal Persian Prototype?“ dafür gibt (S. 65 – 91). Da dies zu verneinen ist, halten R. Milstein und K. Rührdanz Ausschau nach „Provenance and Social Context“ (S. 93 – 104). Mit dem für die Deutung der Illustrationen so wichtigen Zusammenhang von „The Stories and their Illustrations“ beschäftigt sich in aller nur wünschenswerten Gründlichkeit schliesslich noch einmal R. Milstein (S. 105 – 183).

Wie die Analysen der Texte und ihrer Illustrationen zeigen, sind die untersuchten Handschriften trotz ihrer persischen Sprache und ihrer auf den ersten Blick zumindest persischen Ikonographie dennoch nicht persischen (iranischen) Ursprungs, sondern mit grösster Wahrscheinlichkeit wohl in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (zwischen 1570 und 1585?) von einer bislang nicht weiter bekannten Gruppe von Künstlern in der osmanischen Türkei (Istanbul?) eher als im Iran kopiert und illustriert worden. Nach Ansicht der Autorinnen spricht dafür vor allem, dass die Illustrationen zum Teil deutliche Züge polemischer Auseinandersetzung mit dem iranischen Schiismus einerseits und den christlichen Nachbarn im Westen andererseits tragen. – Eine umfassende von R. Milstein und B. Schmitz zusammengestellte „Checklist of the Illustrations“ (S. 185 – 217) und eine sorgfältig ausgewählte Bibliographie (S. 219 – 238) schliessen den ausserordentlich ansprechenden, geradezu bibliophilen Band ab, der damit eine ebenso willkommene wie gelungene Ergänzung und Vertiefung zu N. BROSH / R. MILSTEINS *Biblical Stories in Islamic Painting*, Jerusalem 1991, darstellt.

Stefan Schreiner