Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 60 (2004)

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: 01.12.2025

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

Rezensionen

Benbassa, Esther / Jean-Christophe Attias, *Haben die Juden eine Zukunft? Ein Gespräch über Identitäten*, Zürich: Chronos Verlag 2003, 237 S., broschiert, € 19,80; ISBN 3-0340-0562-8.

Es ist dies ein zumindest für den deutschsprachigen Raum sehr ungewöhnliches Buch: ein Zwiegespräch zwischen einem Professorenehepaar, das Jüdische Studien in Paris unterrichtet und sich über das Judentum öffentlich austauscht. In Frankreich wurde dieses Buch in einer sehr breiten Öffentlichkeit diskutiert und hat, vielleicht aufgrund des unüblichen Formats, mehr Aufmerksamkeit erreicht, als dies Einführungen ins Judentum sonst tun. Anders als der Titel es verlauten lässt, kreist es in grossen Teilen um die Vergangenheit und Gegenwart der Juden und nur am Ende um ihre Zukunft.

Man beginnt, wie in einer üblichen Einführung, mit der Diskussion, was das Wort ‚Jude' bedeutete und bedeutet, wandert über Antisemitismus und Zionismus weiter zu Themen wie Säkularisierung und Rolle der Frau bis zum Verhältnis zwischen Israel und der Diaspora sowie der Freiheit jüdischer Intellektueller. Kurz und gut: das gesamte Spektrum jüdischen Lebens und Leidens wird vom Ehepaar Benbassa-Attias auf 230 Seiten abgedeckt. Manches liest sich sehr anregend, wie etwa die Diskussionen um die moderne Gespaltenheit jüdischer Existenz oder die vielfältigen Diasporaidentitäten (Attias: „Denn man ist nicht nur Jude von dort, wo man ist, sondern auch von dort, wo man war", S. 14). Anderes plätschert in Platitüden dahin („eine italienische Mutter kann genauso dominant sein wie eine jüdische Mutter", S. 172). Bedauerlich ist die fehlende Kapiteleinteilung im Text, die dem Ganzen schärfere Konturen verleihen würde.

Eine begrüssenswerte Betonung liegt auf der Rolle der Juden, ihre Geschichte aktiv mitzubestimmen. Daher sehen Benbassa und Attias die moderne Hervorhebung von Verfolgung und insbesondere der Schoah als konstitutives Element der modernen jüdischen Identität kritisch. Das Buch ist einer grossen Zahl von Lesern zu empfehlen, die nicht frontal erfahren wollen, was Judentum ist, sondern auf dialogische Weise einen Zugang erhalten, der der Komplexität des Judentums gerecht wird. In den Worten von Attias: „Das Wort jüdisch ist etwas Abstraktes. Um es mit Inhalt zu füllen, muss man die grosse kulturelle und sogar die religiöse Vielfalt miteinbeziehen, welche im Laufe der Jahrhunderte ständig gewachsen ist" (S. 14).

München *Michael Brenner*

SURALL, FRANK, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosentstock-Huessy*, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2003, 392 S., kartoniert, € 39,95; ISBN 3-579-05396-5.

Die sorgfältig gearbeitete, mit Literaturliste und Personenregister versehene Studie leistet ein Dreifaches: Zunächst füllt sie eine Lücke in der Rosenzweig-Forschung, indem sie die komplementäre Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum, wie sie dieser im *Stern der Erlösung* entfaltet hat, von seinem Briefwechsel mit Eugen Rosenstock-Huessy her beleuchtet (Kap. 4). Der Briefwechsel zeigt detailreich den faszinierenden Prozess, wie sich einzelne seiner theologischen Gedanken in Abgrenzung und Zuordnung zu Rosenstock präzisieren. So stellt er z. B. das Judentum als priesterliches Volk dem Christentum als „inneren Feind" (S. 220) entgegen und spricht vom „jüdischen Dogma" (S. 197), das die Weltmacht des Christentums besagt, wie auch vom entsprechenden christlichen Theologumenon des notwendig verstockten Judentums, das erst in messianischer Zeit, wenn das Christentum die Aufgabe der Weltmission erfüllt hat, sich erübrigen wird. Rosenzweigs Überwindung des philosophischen Relativismus und sein Denken der Offenbarung zeigen, wie er methodisch der dialektischen Theologie nahesteht und versucht, historisch gewachsenes jüdisches und christliches Selbstverständnis ernstzunehmen und aufeinander zu beziehen. Das Ringen um ihre inhaltliche Zuordnung zeugt davon, dass es ihm nicht um eine gemeinsame Schnittmenge ging, welche ein klassisches Toleranzdenken gesucht hatte, wie Surall ausführt.

Rosenzweig in die Tradition des Toleranzdenkens einzuordnen ist denn auch die zweite Leistung des Buches. Nach einem historischen und systematischen Überblick über den Toleranzbegriff (Kap. 1) skizziert es das Toleranzdenken Lessings (Kap. 2), der der deutschen Aufklärung einen „bleibenden Orientierungsrahmen" (S. 13) schuf, sowie jenes von Harnack und Baeck (Kap. 3). Wir erfahren, wie sich Rosenzweig mit ihnen auseinandergesetzt hatte, die je durch eine „idealistische Reduktion" (S. 157) das Wesen der Religion bestimmten. Durch dieses reduktive Vorgehen entstand jedoch eine „innere Intoleranz" (S. 159) gegenüber den Religionen, die sich nicht auf Ethik und Vernunft (Lessing), auf einen historischen Jesus (Harnack) oder auf den ethischen Monotheismus (Baeck) reduzieren liessen. Bezüglich der „äusseren Toleranz" bieten die beiden letzteren gemäss Surall ein reduktiv-exklusives Toleranzmodell, da sie beim andern nur anerkennen, was mit dem Wesen der eigenen Religion übereinstimmt, Lessing jedoch ein reduktiv-egalitäres, da vom Spezifischen der Religionen gänzlich abstrahiert wird.

Schliesslich fragt Surall nach der Aktualität von Rosenzweigs komplementärem Toleranzdenken (Kap. 5). Er plädiert für Komplementarität von Judentum und Christentum, auch wo diese inhaltlich heute neu bestimmt werden muss. Im Dialog „lebt man nicht mit, sondern [. . .] für den Andern" (S. 342). Da weder ein reduktives noch ein exklusives Toleranzmodell, das ethisch den andern akzeptiert, obwohl es inhaltlich keine Toleranz gibt, mehr ausreicht, kann der aktuelle Toleranzdiskurs durch den Gedanken der Komplementarität bereichert werden. Dies gelingt jedoch nur, wenn eine gemeinsame Perspektive und die Anerkennung der unterschiedlichen religiösen Selbstverständnisse ernstgenommen werden.

Bad Schönbrunn *Christian Rutishauser*

GERHARDS, ALBERT / ANDREA DOEKER / PETER EBENBAUER (ed.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, unter Mitarbeit von STEPHAN WAHLE, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 2003 (= Studien zu Judentum und Christentum), 430 S., kartoniert, € 44,90; ISBN 3-506-72368-5.

Die sechzehn Beiträge gehen auf ein interdisziplinäres Symposion zurück, das 2001 im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten, inzwischen eingestellten Sonderforschungsbereiches 534 „Judentum – Christentum" an der Universität Bonn stattgefunden hat. Hauptanliegen dieses Projektes war es, die identitätsstiftenden Momente im Judentum und im Christentum herauszustellen, wobei Gebete als zentrale Vollzüge der Gottesbeziehung im Sinne der Selbstvergewisserung und Bekräftigung als besonders wichtig erachtet wurden. Im Zentrum des Bandes steht die Beschäftigung mit zwei Texten, dem Achtzehngebet (*ʿamida*) und dem Vaterunser. Daneben werden allerdings auch zahlreiche andere Gebete berücksichtigt, so dass aus unterschiedlichen Blickwinkeln Einblicke in unterschiedliche mit frühjüdischem und christlichem Gebet zusammenhängende Fragen und Probleme der gegenwärtigen Forschung geboten werden. Im einzelnen gliedert sich die Sammlung nach einer ausführlichen Einleitung durch die Herausgeber in fünf Kapitel: I. Möglichkeiten und Grenzen eines jüdisch-christlichen Vergleiches liturgischer Gebetstraditionen; II. Jüdisch-liturgisches Beten in zwischen-testamentlicher und rabbinischer Zeit; III. Neutestamentliche Impulse aus dem Kontakt mit jüdischen und paganen Gebetstraditionen; IV. Rezeptionsgeschichten von Gebetstexten im Kontext religiöser Identitätsbildung; V. Theologie und Anthropologie im Spiegel liturgischer Gebetsformulare. In einem grundlegenden methodologischen Aufsatz erörtert Paul Bradshaw die Zulässigkeit von Vergleichen zwischen frühjüdischen und christlichen Gebeten angesichts neuerer Einsichten in den literarischen Charakter von Gebetstexten als „living literature". Gebete sind (meist) nicht in einem „Urtext" auf uns gekommen. Parallelen können daher nicht anhand von Einzeltexten, sondern nur im Hinblick auf die ihnen gemeinsamen Strukturen untersucht werden. Mit der Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum und damit auch der Rekonstruktion des „jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz" vor dem Hintergrund eines neueren Erklärungsansatzes, der von Daniel Boyarin in die Diskussion eingeführt wurde, befasst sich Gerhard Rouwhorst. Er stellt anhand des Vergleiches des eucharistischen Gebetes mit der *birkat ha-mazon*, dem (rabbinischen) Mahlgebet, heraus, dass sich das Gebetsverständnis des frühen Christentums wie das des rabbinischen Judentums erst allmählich und in enger Auseinandersetzung miteinander entwickelt hat. Die von Boyarin vorgeschlagene „Jakob-Esau"-Metapher zur Beschreibung des Prozesses der Auseinanderentwicklung der beiden Traditionen scheint daher, trotz Vorbehalten, geeigneter zu sein als jene Modelle, nach denen jüdisches Beten entweder schlicht als der Vorläufer des christlichen Gebetes erachtet wird oder nach denen sich christliche Liturgie sogar in Antithese zu jüdischem Beten entwickelt hätte. Der materialreiche und in methodischer Hinsicht gewohnt vorsichtige Beitrag von Johann Maier stellt die verwertbaren Texte und Nachrichten über die „liturgische(n) Funktionen der Gebete" in den Qumran-Texten zusammen. Das Fazit ist ernüchternd: Der Sitz im Leben der Fragmente und Handschriften liturgischen Charakters aus den Höhlen vom Toten Meer lässt sich zwar gut mit dem Jerusalemer Tempel in Verbindung

bringen, doch über ihre Verwendung in der postulierten Gemeinschaft von Qumran bzw. dem *yahad* lässt sich (vor allem aufgrund der Damaskus-Schrift) nicht viel mehr sagen, als dass in dieser Gemeinschaft Benediktionen gesprochen wurden. Die in den Höhlen gefundenen liturgischen Texte selbst wurden also vielleicht gar nicht im Rahmen irgendeiner Liturgie benutzt, sondern dort nur zu Studienzwecken aufbewahrt, „um sie im erhofften neuen Tempel der Endzeitperiode wieder verwenden zu können" (S. 105). Spekulativer sind die Ausführungen von Joseph Tabory, „The Precursers of the ʿAmidah", in denen er anhand einiger Nachrichten in der rabbinischen Literatur zu den Standmannschaft-Liturgien (*maʿamadot*), die unter anderem als eine Art Ersatz für tägliche Opfer eingeführt worden seien, der Frage nach den Vorläufern des Achtzehngebetes nachgeht. Für Vorläufer in der Entwicklung einer nicht-priesterlichen Liturgie kann Tabory daneben auf die Rezitation des „Höre Israel" (Dtn 6,4), den Segen für König und Priester (Mischna Sota 7,7–8) und auf die Liturgien für Fasttage (Mischna *Taʿaniyot*) verweisen. Doch wie das für die Rekonstruktion der Vorgeschichte des Achtzehngebets scheinbar so wichtige Kapitel 51 des Buches Jesus Sirach, mit seinen auffälligen wörtlichen und thematischen Entsprechungen zum Achtzehngebet, verraten diese Nachrichten über eine liturgische Verwendung von Gebeten in der Zeit vor der Tempelzerstörung sehr wenig. Im Unterschied zu der auch im Beitrag von Ruth Langer diskutierten These von Ezra Fleischer, der eine Anordnung des Textes der *ʿamida* und seine regelmässige Verwendung erst für die Zeit nach 70 n. Chr. annimmt (vgl. *Tarbiz* 59 [1989/90], S. 397–441, wiederabgedruckt in: H. Mack [ed.], *Studies in Jewish Liturgy. A Reader*, Jerusalem 2003, S. 101–145 [hebr.]), geht Tabory trotzdem von regelmässigen, nicht-opferkultgebundenen Liturgien zur Zeit des Zweiten Tempels aus. R. Langer zieht dann in „The Amida as Formative Rabbinic Prayer" die Linie der Entwicklung des Achtzehngebetes weiter bis in amoräische Zeit, wobei sie dem Titel des Bandes angemessener die positiven und negativen Identitätsäusserungen (*birkat haminim*) in diesem Gebet fokussiert. Den neutestamentlichen Abschnitt der Aufsatzsammlung eröffnet eine Untersuchung des „Vaterunsers als jüdische(m) Gebet" durch Karlheinz Müller. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das Vaterunser in der ältest-erreichbaren Überlieferung „nicht Ausdruck einer sich abgrenzenden Zugehörigkeit" ist, sondern „in diesem durch und durch jüdischen Privatgebet sollen sich möglichst viele Juden wieder finden" (S. 184). Ob man allerdings so weit gehen kann, anzunehmen, Jesus von Nazaret hätte das Vaterunser „bei seinem Lehrer Johannes, dem Täufer, kennen und beten gelernt" (S. 184), scheint mehr als fraglich. Wichtiger ist die Einsicht, dass erst die Rezeption darüber entschieden hat, dass das Vaterunser als jüdisches Gebet, trotz aller Parallelität etwa zu dem sicher erst später in die rabbinische Liturgie eingeführten Kaddisch, unakzeptabel wurde. Wie eigenständig die Entwicklung christlichen Betens schon in frühester Zeit verlief, zeigt sich dann auch an Karl-Heinrich Ostmeyers Untersuchung über die „identitätsstiftende Funktion der Gebetsterminologie im Johannesevangelium" und an Niclas Försters „Bemerkungen zum Unterschied von Gebet und Magie auf dem Hintergrund neutestamentlichen Gebetsglaubens". Der christlichen Rezeptionsgeschichte des Psalters (Egbert Ballhorn), der aneignenden Rezeption eines Psalms in der gnostischen Pistis Sofia (Martina Janßen), dem Gebet 1. Clem 59–61 als dem zweiten bedeutenden Zeugnis christlicher Gebetssprache nach dem Vaterunser (Hermut Löhr), der Vaterunser-Exegese bei Origenes (Harald Buchinger) sowie der Interpretation des Vaterunsers zwischen Ethik und Liturgie bei Theodor von Mopsuestia (Clemens Leonhard) sind die Beiträge im vierten Teil gewidmet. Das Verhältnis und die Analogien zwischen christlichen Gebeten und jüdischer Liturgie

beschreiben Reinhard Messner und Martin Lang anhand des eucharistischen Hochgebetes in der Anaphora der Apostel Addai und Mari und des *shemaʿ Yisraʾel* und seinen Benediktionen. Marcel Poorthuis schliesslich wendet sich dem Gebet *Elohai neshama* aus dem Morgengebet zu und untersucht aufgrund verschiedener Rezensionen dieses kurzen mittelalterlichen Gebetes Kernfragen religiöser Anthropologie im rabbinischen Judentum wie die Trennung von Leib und Seele. Insgesamt gibt gerade der abschliessende Beitrag einen Hinweis darauf, dass rabbinisch geprägte Gebete stets auch vor dem Hintergrund ihrer mittelalterlichen Rezeption analysiert werden müssen. Zusammenfassend ist zu dem Band also zu bemerken, dass der innerjüdischen (mittelalterlichen und neuzeitlichen) Rezeption von Gebetstexten wie dem Achtzehngebet, aber auch anderer Gebete wie der des Kaddisch in dem Band etwas zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dies fällt insbesondere deshalb auf, weil fast die Hälfte der Artikel der christlichen Rezeption jüdischer Gebete gewidmet ist. Dass es auch eine innerjüdische, sich teilweise schon in den unterschiedlichen Fassungen der Gebete widerspiegelnde Rezeptionsgeschichte gegeben hat, scheint nur in einigen Anmerkungen des abschliessenden Beitrages auf.

Tübingen *Andreas Lehnardt*

BRENNER, MICHAEL et al. (ed.), *Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, München: C. H. Beck 2003, 448 S., broschiert; ISBN 3-406-50960-6;

BRENNER, MICHAEL / DAVID N. MYERS, *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau-Symposion*, München: C. H. Beck 2002, 308 S., broschiert, € 36,90; ISBN 3-406-48878-1.

Beide Bände stellen wertvolle Beiträge zur historiographischen Diskussion im Bereich der jüdischen Geschichte dar. Das Buch über die „Geschichtsschreibung heute" entstand in der Folge einer Tagung des Jahres 2002. Das gesamte Projekt wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert. Die vielfältigen neuen Ansätze der Geschichtsschreibung werden durch zwei Autoren kontradiktorisch dargestellt. Ein Dritter, meist eher Vertreter der „allgemeinen Geschichte", beschäftigt sich hierauf mit dem Diskurs innerhalb der jüdischen Historiographie (beispielsweise Jan Assmann, Ute Frevert, Rogers Bruebaker). Es geht um die grossen Problemfelder des Einflusses von Ideologien, der Frage nach einer Trennung zwischen kollektivem Gedächtnis und wissenschaftlicher Geschichtsschreibung, der religiösen Modernisierung, der Frauengeschichte, der Legitimität einer „nationalen" Historiographie und der grundlegenden Kontroverse in der Geschichtsschreibung über die Schoah (Platz der Opfer, „erklären" des Massenmords aus Strukturprozessen).

Grundlegende Fragestellung bleibt die Einordnung der jüdischen in die allgemeine Geschichte. Friedrich Wilhelm Graf weist auf Studien hin, die die jüdische Rezeption der Aufklärung erfolgreich in den weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang stellen. Yifaat Weiss (Haifa) debattiert mit Ulrich Herbert (Freiburg i. Br.) über die Bedeutung der Quellen von Opfern in der Geschichtsschreibung über den Massenmord

an den europäischen Juden. Shmuel Feiner betont die Fruchtbarkeit neuer Konzepte für die Analyse des Modernisierungsprozesses unter den Juden („religiöse Haskalah, Akkulturation, Erfindung einer Tradition").

Diese neuen Ansätze werden auch in den Quellentexten des dazu ergänzenden Bandes wiedergegeben, der im Jahr 2003 erschienen ist. Neben Klassikern wie Jost, Graetz und Dubnow kommen jüngere Autoren zur Sprache bis hin zu Saul Friedländer oder Susannah Heschel. Es geht auch hier um die Grundprobleme: die Beziehung zwischen Israel und der Diaspora, die Kontroverse um die „Assimilation, die Bedeutung der Judenfeindschaft für den Erhalt des Judentums" etc. Teilweise finden sich aber philosophische Äusserungen, etwa diejenige von Emil L. Fackenheim über die Pflicht zum Weitergeben der jüdischen Tradition oder ein Exzerpt aus dem *Stern der Erlösung* von Franz Rosenzweig, beides keine „Texte jüdischer Geschichtsschreibung" im engeren Sinne, aber sehr einflussreich. Viele Texte wurden aus dem Englischen und Neuhebräischen übersetzt. Ältere Orthographiefehler wurden zwar gekennzeichnet, andere nicht korrigiert (S. 254 sollte vom Wirtschaftshistoriker Simon Kuznets, aber nicht „Kuzniz", die Rede sein).

Nur kurz angedeutet wird die Entdeckung des orientalischen Judentums seit den 1970er Jahren. Etwas zu kurz – auch wenn es hier mehr um Methode als Geographie geht – kommen die osteuropäischen jüdischen Historiker, nur Simon Dubnow, Jecheskel Kaufmann und Raphael Mahler sind vertreten. Ein Aufsatz zur Entstehung der neuen postkommunistischen jüdischen Geschichtsschreibung seit 1989 wäre auch unterzubringen gewesen.

Bisher musste man auf alte deutsche (Julius Höxter) oder neuere amerikanische (Paul R. Mendes-Flohr) Quelleneditionen ausweichen. Beide Bände werden zu Standard-Textbooks für Studenten werden, und auf den dritten Band, die versprochene Gesamtübersicht, darf man gespannt warten.

Dossenheim *Uri R. Kaufmann*

WYRWA, ULRICH (ed.), *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag 2003, 258 S., kartoniert, € 34,90; ISBN 3-593-37283-5.

Der von dem Berliner Historiker U. Wyrwa herausgegebene Sammelband, zu dem insgesamt zehn Autorinnen und Autoren beigetragen haben, beschäftigt sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit der Entstehung und Entwicklung einer modernen jüdischen Historiographie im 19. Jahrhundert. In einer als Einleitung konzipierten und chronologisch angelegten Darstellung wendet sich Wyrwa zunächst einigen der wichtigsten Vertreter der modernen jüdischen Geschichtswissenschaft zu. An deren Œuvre sucht er den Nachweis zu führen, dass die zugleich von und über Juden verfasste historische Forschung bis in das 20. Jahrhundert hinein einer transnationalen Perspektive verpflichtet geblieben ist.

Auch die Zusammenstellung der Beiträge ist darauf angelegt, dem Lesepublikum zumindest einen teileuropäischen Überblick über die Entstehung einer kritischen jüdischen Historiographie zu geben. So widmen sich die im ersten Teil zusammengestellten Aufsätze den Entwicklungen in verschiedenen Ländern des Kontinents – neben

Deutschland (J. Ehrenfreund) sind es die Staaten England (M. B. Hart), Frankreich (P. Simon-Nahum), Italien (G. Luzzatto-Voghera) und Polen (F. Guesnet). Unbeschadet des jeweils nationalen Kontexts, der in den Abhandlungen thematisiert wird, stimmen sie doch alle zumindest in der Beobachtung überein, dass die deutschsprachige Wissenschaft des Judentums vielfältigen Einfluss auf die Entwicklungen in den Nachbarländern genommen hat. Vor allem Heinrich Graetz' Publikationen konnten demnach eine eminente Wirkung entfalten – sei es, dass sie als Beispiele vorbildlicher wissenschaftlicher Praxis Modell standen oder aber im Gegenteil als Provokation empfunden wurden, gegen die es „Kontrapunkte" zu setzen galt.

Mit systematischen Fragestellungen beschäftigt sich der zweite Teil des Bandes, der den deutschen Sprachraum ins Visier nimmt, in dem sich aber nur noch C. Hoffmann ausschliesslich mit der wissenschaftlichen Historiographie auseinandersetzt. Hoffmann zieht das Verbürgerlichungsparadigma heran, um zu einer sozialen Kontextualisierung der deutschen Wissenschaft des Judentums im Kaiserreich zu gelangen. Einen anderen Weg beschreitet A. Gotzmann, der das Umfeld der jüdischen Theologie ausleuchtet und dem es vornehmlich um den Nachweis geht, dass während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein modernes Geschichtsverständnis ins Zentrum der kulturellen Deutungsmodelle rückte. Auf diese Weise seien die deutschen Juden in der Lage gewesen, bürgerliches und religiöses Leben als getrennte Sphären aufeinander zu beziehen. Nach der Funktion von vergangenheitsbezogenen Literaturgattungen ausserhalb der Fachwissenschaft fragen die Autorinnen G. von Glasenapp und M. Gebhardt. Während Glasenapp anhand ausgesuchter Beispiele des 19. Jahrhunderts die identitätsstiftende und – konsolidierende Absicht jüdisch-historischer Romane herausarbeitet, betrachtet Gebhardt Autobiographien deutscher Jüdinnen und Juden, die zwischen 1890 und 1932 verfasst wurden. Ihre Analyse der privaten Geschichtsbilder führt zutage, dass auch diese, ähnlich wie die fiktionalen Texte, darauf abhoben, Lösungsversuche für die antizipierten Probleme der Gegenwart zu unterbreiten.

Insgesamt handelt es sich um einen Band, der zwar ausdrücklich noch keinen Anspruch darauf erhebt, eine komparativ angelegte Synthese der europäisch-jüdischen Historiographiegeschichte zu bieten, dem aber als konzeptionell und inhaltlich gelungene Sammlung von Essays zahlreiche Leserinnen und Leser zu wünschen sind.

Hamburg *Andreas Brämer*

MÉCHOULAN, HENRY, *Les Juifs du silence au siècle d'or espagnol*, Paris: Editions Albin Michel S.A. 2003 (= Collection «Présences du judaïsme/ Poche»), 237 S., broschiert, € 12,--; ISBN 2-226-14271-1.

Das vorliegende Buch wurde von einem hervorragenden Kenner des iberischen Judaismus und der daraus resultierenden Diaspora verfasst. Seine Aussage findet einen ganz besonderen Anklang in unserem Zeitalter, da zahlreiche jüdische und nicht-jüdische Zeitgenossen durch totalitäre Gewaltherrschaft zum Schweigen gezwungen wurden.

Beachtenswert ist die vom Verfasser bereits im Titel angedeutete Opposition zwischen dem (wiewohl von Dekadenz durchdrungenen) Glanz des spanischen Goldenen Zeitalters (1550–1650) und dem Terror und dem Leid, die der kryptojüdischen Bevölkerung der Iberischen Halbinsel zugefügt wurden. Henry Méchoulans Fachwissen

verdanken wir eine überwältigende Schilderung der erlittenen Qualen. Er beschreibt sowohl die zahlreichen namenlosen Opfer als auch das Schicksal bekannter Persönlichkeiten.

Das erste Kapitel liefert den Schlüssel zu seinem Werk. Dort beschreibt er die Ursprünge des Kryptojudaïsmus. Seit Menschengedenken sind in Spanien Juden angesiedelt, ihre Anwesenheit ist seit dem Konzil von Elvira (300–301) urkundlich belegt. Bereits zu jener Zeit war jeder Umgang mit Juden verboten. Schon damals verhinderte die Kirche ein gutes Verhältnis zwischen Christen und Juden und verursachte dadurch Hass und Diskriminierung.

Im Westgotenreich (612–621) fanden Zwangsbekehrungen statt, es entstand daraufhin ein geheimes Judentum der sogenannten Kryptojuden („Conversos"). 1108 wurde in Toledo eine grosse Anzahl Juden massakriert. In den darauf folgenden Jahren musste die jüdische Bevölkerung erkennbare Zeichen tragen. Dies bewirkte eine tatsächliche Absonderung von Juden und Christen.

Hasserfüllte Prediger stifteten 1391 das grosse Blutbad an, das in ganz Spanien zahllose Gemeinden auslöschte. Ab dem 15. Jahrhundert gab es ghettoartige Wohnbegrenzungen, und Juden wurde der Zugang zu zahlreichen Berufen untersagt. Gleichzeitig verursachten – noch vor der Zeit der Inquisition – Zwangsbekehrungen nach verhetzten Predigten die Entstehung eines geheimen Judentums. Im Jahre 1484 trat dann die eigentliche inquisitoriale Gesetzregelung in Kraft. Zwangsausweisungen fanden ab der Zeit um 1480 statt, im Jahre 1492 folgte die von Ferdinand und Isabella verordnete Vertreibung sämtlicher Juden aus Spanien.

In Portugal wurden ausgewanderte Juden zur Taufe gezwungen, und die „Conversos" waren den Verfolgungen durch die Inquisition ausgesetzt.

Infolge der Vertreibung der spanischen Juden im Jahre 1492 gab es in Spanien – in Abwesenheit einer offiziell registrierten jüdischen Bevölkerung – während dreihundert Jahren ein „jüdisches Problem". Diesem widmet H. Méchoulan sein Buch.

Eine ansehnliche Zahl vornehmer Wissenschaftler und Händler zählte im spanischen Goldenen Zeitalter zur Minderheit der Kryptojuden („Conversos"). Doch aufgrund ihrer Begabungen erschienen diese „neuen Christen" den „alten Christen" („Altgläubigen") als bedrohliche Konkurrenten. Als Reaktion darauf wurde im 15. Jahrhundert der Begriff der „Reinheit des Blutes" eingeführt; aus der ursprünglich religiösen Verfolgung wurde eine auf der Abstammung beruhende Diskriminierung. Im 16. Jahrhundert galt der Artikel der *limpieza de sangre* schliesslich in ganz Spanien. Konvertiten jüdischer Herkunft wurde der Zugang zu wichtigen Ämtern und Dienststellen verboten. Trotzdem vermochten einige diese Hindernisse zu überwinden. Manche wurden sogar gläubige Christen. Andere hingegen weigerten sich, von dem mosaischen Glauben abzufallen. Doch diese überlebten nur, indem sie Listen einsetzten und im verborgenen eine heimliche (unterirdische) Existenz führten.

Die nächsten Kapitel beschreiben den Kryptojudaïsmus (Kap. 2); das Geheimnis und die ständige Angst der Menschen, verraten zu werden (Kap. 3); einige Prozesse (Kap. 4); eine Parallele zu den Befürchtungen der Altgläubigen (Kap. 5); die erstaunlichen Lebensläufe einiger herausragender Persönlichkeiten wie z. B. Menasse ben Israel und Uriel da Costa illustrieren die Vielseitigkeit der Lage der Kryptojuden „Conversos" (Kap. 6).

Genève *Esther Starobinski-Safran*

WALLENBORN, HILTRUD, *Bekehrungseifer, Judenangst und Handelsinteresse. Amsterdam, Hamburg und London als Ziele sefardischer Migration im 17. Jahrhundert*, Hildesheim Zürich, New York: Georg Olms Verlag 2003 (= Haskala – Wissenschaftliche Abhandlungen 27), 572 S., gebunden, € 78,--; ISBN 3-487-11864-5.

Um es gleich vorweg zu sagen: Dies ist ein wunderschönes Buch. Belehrend, aufklärend, ungeheuer faktenreich und sorgfältig recherchiert. Wegen der Materialfülle ist es eigentlich ein Nachschlagewerk, und als solches könnte es wegen der übersichtlichen Inhaltsangabe und der aussagekräftigen Kapitelüberschriften sogar recht gut benützt werden. Wer sich aber auf das gewinnbringende Abenteuer einlässt, das ganze Werk von vorne bis hinten durchzuarbeiten, den nimmt Frau Wallenborn behutsam und umsichtig an die Hand: Nachdem sie eingangs ihr Anliegen skizziert (S. 11–17) und sodann einen (wahrscheinlich vollständigen) Überblick über die Quellenlage und die vorhandene Forschungsliteratur (S. 17–38) gegeben hat, stellt sie in dem Kapitel „Fragestellung und Vorgehensweise" (S. 38–46) übersichtlich und detailliert ihr Vorgehen und den Aufbau ihrer Arbeit vor. Bestechend dabei ist, dass Frau Wallenborn, der es auch darum geht zu eruieren, inwieweit man die Geschichte der sefardischen (jüdisch-portugiesischen) Gemeinden in Amsterdam, Hamburg und London als Erfolgsgeschichte werten könne, klare Parameter angibt, mit deren Hilfe sich dieser Erfolg bzw. Misserfolg eindeutig bestimmen lässt. Ein Manko der vorhandenen Literatur bestand ja gerade darin, dass „meist unklar [bleibt], welcher Massstab der positiven Bewertung [. . .] jeweils zugrunde liegt" (S. 38). Des weiteren merkt sie kritisch an: „Weitgehend vernachlässigt worden ist dagegen eine systematische Untersuchung der Frage, welche Rolle das jeweilige christliche Umfeld [. . .], speziell die Judenpolitik der Obrigkeiten, für die ‚erfolgreiche' Entwicklung der sefardischen Gemeinden spielten" (S. 39). Ihr Ziel hingegen besteht darin: „sich damit auseinanderzusetzen, ob und inwieweit sich diese drei Gemeinden im 17. Jahrhundert ‚erfolgreich' entwickeln konnten, worin dieser ‚Erfolg' gegebenenfalls bestand und welche Rolle dabei das jeweilige christliche Umfeld spielte" (S. 39). Hieraus folgt, dass „diese Arbeit sich [. . .] als ein Beitrag zur Erforschung der Beziehungsgeschichte zwischen Juden und Nichtjuden im christlichen Europa und damit auch als ein Beitrag zur historischen Minderheitenforschung im allgemeinen versteht" (S. 40). Ein ehrgeiziges Versprechen, das die Verfasserin, meine ich, glänzend einlöst.

Die folgenden sechs Abschnitte behandeln diese Themen: Kap. 1 (S. 47–96) beleuchtet die wirtschaftlichen, politischen und religiösen Strukturen der drei Städte Amsterdam, Hamburg und London, woraus sich ein deutliches Bild für die Migrationsmotive ergibt. Im 2. Kap. (S. 97–155) wird das Für und Wider bei der „Tolerierungsdebatte" in den genannten Städten anhand von extensiv zitierten Quellen ausführlich in ihrem zeitlichen Ablauf dargestellt. Danach nimmt Frau Wallenborn im 3. Kap. (S. 157–252) eine vergleichende Inhaltsanalyse der Tolerierungsdebatten vor. Im 4. Kap. (S. 253–332) lernen wir die Entwicklung des Judenrechts (Gesetze, Einzelverfügungen und Vereinbarungen zwischen den Sefarden und der respektiven Obrigkeit) bis zum Ende des 17. Jahrhunderts kennen. Im 5. Kap. (S. 333–426) wird die Frage nach dem wirtschaftlichen Erfolg der sefardischen Zuwanderer beantwortet, und im 6. Kap. (S. 427–514) schliesslich erfahren wir, wie weit es den betreffenden sefardischen Gemeinden gelang, sich an ihren neuen Wohnorten als jüdische Religionsgemeinschaften zu

etablieren, wie frei sie bei der Ausübung ihrer Religion in der Öffentlichkeit waren und wie weit ihre soziale Akzeptanz seitens der christlichen Gesellschaft gediehen war. Nur am Rande sei noch erwähnt, dass die Verfasserin einem jeden einzelnen Kapitel eine kurze Einleitung mit der Skizzierung ihres jeweiligen Vorgehens voranschickt, ein für den Leser überaus nützliches Verfahren. Zum Schluss fasst sie unter der Überschrift „Zusammenfassung" (S. 525–530) die Ergebnisse ihrer Untersuchung prägnant zusammen. Eine ausführliche Bibliographie sowie ein Namenregister schliessen die vorzügliche Arbeit ab, eine Arbeit, die darüber hinaus durch ihren klaren Stil, ihre Luzidität und die Logik ihrer Argumentation besticht.

Auszusetzen gibt es wenig: Da die Drucküberwachung sehr sorgfältig betrieben wurde, konnte ich nur ganz sporadisch Druckfehler finden. Wünschenswert (bei einem solch enzyklopädischen Werk!) wäre allerdings noch ein Index der Sachbegriffe gewesen. Ein wirkliches Gravamen ist in meinen Augen die Tatsache, dass die Verfasserin die überaus zahlreichen, oftmals sehr langen niederländischen Originalzitate im Text nicht übersetzt hat. Hinzu kommt, dass selbst ein des Niederländischen kundiger Leser (wie der Rezensent) grosse Mühe hat, sie wegen ihres pompösen bürokratischen Stils und der umständlichen und fremdartigen damaligen Orthographie zu verstehen.

Summa summarum: Ich glaube, ich täusche mich nicht, wenn ich behaupte, dass man den vorliegenden Forschungsbericht als einen Meilenstein in der Sefardenforschung betrachten darf.

Tübingen *Heinrich Kohring*

STERN, FRANK / MARIA GIERLINGER (ed.), *Die deutsch-jüdische Erfahrung – Beiträge zum kulturellen Dialog*, Berlin: Aufbau Verlag 2003, 334 S., kartoniert, € 17,50; ISBN 3-351-02547-5.

Der Dialog der Kulturen ist ähnlich wichtig wie der Dialog der Religionen. Dieses Buch vertieft unser Interesse, unser Wissen, unser Engagement am deutsch-jüdischen-hebräischen Dialog. Der Antisemitismus muss verdrängt werden; der politische und kulturelle Antisemitismus ist ähnlich wie die religiöse Judenverachtung eine Verhinderung von Verständnis füreinander, die dringend nötig und möglich ist.

Die Shoah, der Holocaust hat die Begegnung bedroht, oft unterbrochen, aber Gott sei Dank nicht ausgelöscht, sondern oft sogar neu ermutigt. Sie hat sich stärker entwickelt als wir ahnen: Das wird im Vorwort von Frank Stern (*Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte*, Berlin 2002) und vor allem von Guy Stern, einem 1922 geborenen Deutsch-Amerikaner, heute Professor in Detroit, in seiner ausführlichen Einleitung sowie den folgenden Beiträgen geschildert: 1. Wissenschaft und Vision; 2. Eine Kultur der Andersdenker; 3. Visuelle Kultur: das Bildergebot; 4. Kultur und Politik (das deutsch-amerikanisch-israelische Dreieck. Die Darstellungen uns meist wenig bekannter Verfasser aus Israel, England, den USA, Deutschland, Österreich schildern Erfahrungen, Begegnungen aus ganz unterschiedlichen Perspektiven.

Guy Stern betont die Gestalter der Kultur an Hand von „Nebenfiguren" – nicht die berühmten Herzl, Freud, Heine – in vielen Bereichen wie Journalistik, Psychologie, Theologie, Sozialwissenschaften, Linguistik, Naturwissenschaft, Technologie, Welt der

Künste, Literatur, Geographie, Gechichte. Dieser Rundgang zeigt eine „unauslöschliche Spur an Gedankengut wissenschaftlicher, künstlerischer und sportlicher Leistungen", die mehr „einzelne Kerzen als ganze Lüster" anzünden, aber für uns Wegweisung sein können.

Für Amos Elon ist die deutsch-jüdische Epoche nur noch Geschichte, während Frank Stern an ihre Renaissance glaubt. Das wird auch besonders deutlich in dem Aufsatz von Alvin H. Rosenfeld („Das Deutschland von heute und die amerikanischen Juden. Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer Normalisierung"). Spannungen und Widersprüche, Bestrebungen und Widerstände werden dargestellt. Die Hoffnungen auf eine deutsch-jüdische Zukunft verstärken sich, obgleich nicht nur Bitburg – Präsident Reagan 1985 auf dem Militärfriedhof – ein Rückschlag war, aber das American Jewish Committee hat inzwischen ähnlich wie das Leo-Baeck-Institut oder die Hillel Foundation viel zur Annäherung getan.

Der Gründung von Holocaust-Museen in den USA in den neunziger Jahren, die leider meist einseitig die schreckliche Seite (Shoah – Holocaust) hervorheben, folgt Gott sei Dank die Gründung des Jüdischen Museums in Berlin. Es zeigt die ganze Breite der Beziehungen und zieht einen riesigen Besucherstrom an. Leider ist es in diesem Buch noch nicht berücksichtigt. Der letzte Beitrag des Buches von Lily Gardner Feldman („Das Dreiecksverhältnis zwischen Deutschland, Israel und dem amerikanischen Judentum") zieht eine positive Bilanz: Die grosse Vielfalt der Stimmen fördert die Konkurrenz, zeigt fruchtbare neue Ansätze, die in Deutschland seit 2000 trotz Rückschlägen hoffnungsvoll wirken.

Berlin *Franz von Hammerstein*

HADAS-LEBEL, MIREILLE, *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*, Paris: Librairie Artème Fayard 2003, 376 p., cartonné, € 20,--; ISBN 2-213-61740-6.

Venant à la suite d'innombrables ouvrages et études consacrés à Philon d'Alexandrie (env. – 20 jusqu'à env. 50), cette nouvelle présentation se caractérise par l'accès aisé à la pensée philonienne offert au lecteur, grâce à une description très vivante de son arrière – plan historique, culturel, sociologique et familial. De surcroît, Philon ayant très peu écrit sur lui-même, l'auteur découvre sa personnalité par une lecture attentive de son œuvre.

Cet ouvrage commence par donner au chapitre I une représentation vivante et concrète de l'Alexandrie antique. L'auteur supplée l'évidence archéologique, forcément limitée, par tout ce que nous livrent les textes d'auteurs anciens. Il ne s'agit pas seulement de topographie mais aussi de religion et d'histoire. Ensuite, au chapitre II, on trouve une description exhaustive de la situation existentielle de Philon dans le cadre de la vie socio-politique des Juifs à Alexandrie et dans son milieu familial. L'auteur montre que, dans ce contexte, l'attitude de Philon a illustré la tension entre «métropole» et «patrie» (la métropole étant Jérusalem, sa «ville-mère»), donc entre cette dernière et Alexandrie, sa patrie; l'allégeance due tant par lui que par la population juive à l'une et à l'autre préfigure déjà la condition juive à travers les âges. Cette minorité va se trouver fragilisée avec le temps. Suit, au chapitre III, la description de l'univers culturel de

Philon. Comme nombre de ses coreligionnaires, Philon aspire à être juif et grec à la fois. L'effort d'acculturation de la population juive a été grandement facilité par l'entreprise majeure que fut la «Septuaginta», la traduction grecque de la Bible. «Une grande tourmente politique», tel est l'intitulé du chapitre IV. Philon est en effet témoin d'un véritable pogrom des Juifs par la populace alexandrine en 38. Il illustre la gravité de cette situation dans le «Contre Flaccus» où il met en scène un préfet d'Egypte profondément hostile aux Juifs «et dans L'ambassade auprès de Caius» (Caligula) où Philon en personne décrit sa mission au sein d'une délégation de notables juifs venus solliciter la protection d'un empereur tyrannique et dément. La description de ces événements est pour Philon l'occasion d'une réflexion en profondeur sur la condition des Juifs dont souvent le seul recours est la Providence puisqu'en l'occurrence Flaccus eut une fin tragique et Caligula fut assassiné.

Historienne au sens le plus large du mot (l'histoire nouvelle a une vision synthétique de l'histoire qui se prolonge dans l'histoire des idées, des représentations, des mentalités), titulaire de la chaire d'histoire des religions antiques à la Sorbonne, Mireille Hadas-Lebel est donc bien qualifiée pour s'attacher ensuite à la présentation des conceptions religieuses, philosophiques et doctrinales de l'Alexandrin. Si pour le philosophe et pour l'helléniste érudits le contenu du livre sur ces sujets n'apporte rien de fondamentalement nouveau, il se distingue par un sens aigu de la synthèse et une mise en évidence éclairante des articulations fondamentales de la pensée philonienne. Sans céder à la simplification, l'auteur permet au lecteur cultivé d'accéder à une pensée foisonnante.

S'agissant du «Judaïsme selon Philon, Pratique et Ethique» (chapitre V), l'auteur met en évidence que Philon a eu notamment pour objectif d'expliquer les pratiques rituelles juives en raison de l'incompréhension que celles-ci ont rencontré en milieu païen. Il a cherché à dégager de ces pratiques, par une interprétation de portée universaliste, une signification morale et philosophique. Par exemple, pour lui, le sens ultime des lois alimentaires est d'ordre éthique: il ne convient pas que l'homme se livre à son bon plaisir mais il doit faire ce qui plaît au monde, à la nature, aux lois et aux hommes sages et bannir l'amour de soi; le sabbat évoque l'idée d'égalité entre les hommes et l'harmonie cosmique; les fêtes juives ont une résonance universaliste. Dans le chapitre VI, consacré au commentaire biblique, l'auteur fait porter son investigation sur le commentaire de l'Ecriture qui constitue la partie essentielle de l'œuvre philonienne et où le philosophe fait figure de novateur grâce à l'interprétation allégorique. On appréciera la liste des vingt-sept traités se référant à la Bible avec l'indication succincte de leur contenu, qui nous permet de saisir que dix-huit d'entre eux suivent le début de la Genèse. Les livres du Pentateuque ont ainsi une prééminence absolue. A ces traités d'exégèse, il faut ajouter les Questions et Réponses sur Genèse et l'Exode. L'attention du lecteur est attirée sur l'importance pour Philon de l'interprétation biblique et de la technique exégétique. Mireille Hadas-Lebel montre comment Philon s'est préoccupé de la création du monde, du double récit de celle-ci, du problème du mal (Caïn et Abel), des modèles d'humanité (Set, Enoch, Noé; les patriarches Abraham, Isaac et Jacob), du chef idéal (de Joseph à Moïse) et des dix commandements. Les chapitres VII et VIII conduisent le lecteur au cœur de la philosophie. Celle-ci est clairement caractérisée comme une expérience quasi mystique permettant de s'élever au-dessus de la vanité des choses terrestres pour atteindre les hauteurs célestes; philosopher, c'est pour Philon s'efforcer d'être une âme pure circulant dans l'univers pour contempler les vérités éternelles (p. 255–256). Dans ce but, celui-ci se laissera guider par des philosophes confirmés et fiables: Platon (avec sa théorie de la création), Pythagore et les Pythagoriciens

(avec leurs spéculations sur les nombres), les Stoïciens (avec leur exégèse allégorique et leur éthique). Si Philon opte pour la voie austère, qui semble correspondre à son tempérament, c'est en raison de sa dette envers le stoïcisme (p. 273–274). En fait, pensons-nous, Philon admet une part de jouissance dans la vie, pourvu qu'elle s'accompagne de convivialité et de me sure (cf. *De fuga et inventione*, 28–32). Affirmant la liberté de sage, Philon se réfère en outre à des modèles extérieurs au monde grec. Les modèles de vertu les plus convaincants sont selon lui les sages juifs, Esseniens et Thérapeutes. Ces derniers forment le sujet du merveilleux petit traité *De vita contemplativa*, dont l'interprétation a fait couler des océans d'encre. Mireille Hadas-Lebel démontre ici justement que Philon est un disciple de Moïse plus que des philosophes grecs car pour lui la philosophie authentique consiste à mettre en œuvre l'étude et la pratique de la législation mosaïque. La philosophie sera donc subordonnée à l'Ecriture, la raison à la foi. En cela, il est le fondateur de la philosophe religieuse médiévale que l'on fait commencer avec les pères de l'Eglise. Au chapitre VIII, l'auteur récapitule les principaux éléments de la doctrine philonienne en choisissant trois thèmes majeurs apparaissant au cœur de celle-ci: 1. Dieu, Logos et puissances, 2. la loi de la nature et la loi de Moïse, 3. migration et progrès spirituel. La théorie complexe du Logos est clairement présentée. La pensée politique de Philon, comportant l'éloge de la démocratie, et le souci de la destinée de l'âme font l'objet de paragraphes particuliers. Traitant de la vie et de la mort sous leurs aspects matériel et spirituel, Philon invite l'homme à se souvenir qu'il n'est qu'un voyageur sur la terre. «Car la terre tout entière est à moi, parce que vous êtes des étrangers et des gens de passage» (Lv 25,23). Conscient qu'il ne possède rien en propre, l'homme doit se préparer à tout restituer à Dieu. Cette idée offre à Philon l'occasion d'une méditation d'une grande beauté. Mireille Hadas-Lebel cite à bon escient un passage du traité sur les *Chérubins* (113–119) qui révèle mieux que tout autre les préoccupations existentielles de Philon, les incertitudes et les questionnements issus de son expérience de la vie.

Enfin au chapitre IX intitulé «Philon, père de l'Eglise honoris causa», Mireille Hadas-Lebel s'attache à la destinée posthume de Philon. Semblable à celle de Flavius Josèphe, son œuvre doit sa survie au christianisme naissant car il a offert un modèle d'exégèse biblique aux Pères de l'Eglise. Les rapports de Philon avec le début du christianisme ont fait l'objet de nombreux travaux. Philon n'a pas connu le christianisme mais le christianisme naissant l'a – t-il connu? Des comparaisons ont été tentées entre Philon et Paul, Philon et l'Epître aux Hébreux, Philon et l'Evangile de Jean (à cause de la doctrine du Logos). Peut-on parler d'influence? Le débat reste ouvert. C'est à partir d'Alexandrie qu'il faudrait tenter de retracer l'influence de Philon. La Septante, née à Alexandrie, a également servi à la prédication chrétienne mais a aussi donné matière à la polémique judéo-chrétienne par certains termes que l'on y trouve (par exemple le terme grec παρθένος qui autorise à lire en Is 7,14: «Voici la vierge qui va être enceinte et enfanter un fils». Clément d'Alexandrie (145–217) puis Origène (185–233) permettent de suivre la trace de Philon. Origène s'exile à Césarée et ultérieurement Eusèbe de Césarée reproduira de larges passages de l'œuvre de l'alexandrin et lui ménagera une place dans l'histoire de l'Eglise. Il établira en outre une précieuse liste des traités de Philon. Basile de Césarée et Grégoire de Nysse citent Philon. D'après la tradition latine, Jérôme mais surtout Ambroise de Milan font, dans la basse Antiquité, connaître le maître Alexandrin. L'œuvre de Philon retient l'attention au moyen âge et dans les temps modernes mais c'est au 19e et au 20e siècles en particulier que des savants multiplient les traductions de son œuvre et les travaux qui lui sont consacrés s'élèvent à des milliers. Se

référant à l'appellation Philo Judaeus, Mireille Hadas-Lebel remarque que si Philon a été ignoré par ses coreligionnaires durant dix-huit siècles à quelques exceptions prés, la plus notable étant l'humaniste Azariah de Rossi (1513–1578), il ne faut pas y voir la trace de quelque censure ou anathème; si les Juifs n'ont pas lu Philon, c'est soit qu'ils ne connaissaient pas le grec soit qu'ils n'avaient pas eu accès aux manuscrits alexandrins. Ce point de vue mérite d'être discuté. En effet, il se peut très bien que Philon ait lui-même pâti de l'élimination de la Septante à la fin du 1er siècle et au début du 2e siècle (cf. M. Harl, *La Bible grecque des Septante*, Paris 1994, p. 122–123). D'un autre côte, les travaux de Nicholas de Lange mettent en évidence la continuité du judaïsme d'expression grecque, donc des lecteurs potentiels de Philon. L'auteur relève encore qu'à la fin du 18e siècle la Haskala, mouvement des Lumières juif, redécouvrit Rossi et par conséquent Philon. Puis la «Wissenschaft des Judentums» s'est intéressée à lui. La traduction récente d'une partie de son œuvre en hébreu démontre la persistance d'un intérêt très vivace. Mireille Hadas-Lebel relève en conclusion sous le libellé «requiem», qu'il n'est plus rien resté du flamboyant judaïsme alexandrin que connut Philon «rien que des rouleaux de papyrus conservés dans une bibliothèque qui attendaient un jour, peut-être, de reprendre vie» (p. 357). A cela, l'on pourrait toutefois objecter que même si la communauté juive d'Alexandrie a été fortement ébranlée par la grande révolte de 115–117 sous l'empereur Trajan et qu'elle ne s'est remise que très lentement du coup ainsi porté, elle a repris néanmoins ses forces aux siècles suivants. Au 3e siècle, les juifs jouent à nouveau un certain rôle dans la vie économique et, aux 4e et 5e siècles, leur activité dans les domaines politique et religieux est telle qu'ils se gent en mesure d'affronter les patriarches Athanase et Cyrille (cf. mon étude «La communauté juive d'Alexandrie à l'époque de Philon» in: *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offert au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, p. 45–75).

Ce n'est pas le moindre mérite de *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*, livre aux multiples facettes, que d'appeler de nombreux prolongements et de susciter sans doute de nouveaux travaux. Par l'originalité de la démarche qu'il propose, cet ouvrage fera date dans les travaux sur Philon.

Genève *Esther Starobinski-Safran*

Marx, Wolfgang / Ernst Wolfgang Orth (ed.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, 163 S., paperback, € 25,--; ISBN 3-8260-2178-9.

Aus der Not, die in diesem Band versammelten Beiträge nicht alle in der gleichen Intensität referieren zu können, lässt sich – wenn überhaupt – wohl nur so eine Tugend machen, dass der Rezensent eine Auswahl trifft. Ich zäume das Pferd von hinten, vom letzten Beitrag her, auf und wähle die Frage als Leitfaden, wie das – im Rahmen einer Kulturtheorie näher zu entfaltende – religionsphilosophische Interesse Cohens sich in den Rahmen seiner Erkenntnistheorie fügt.

Der *Verknüpfung der Systemteile Logik, Ethik und Ästhetik* widmet sich Geert Edel (Hagen). Seine These, dass die Unabgeschlossenheit des Cohenschen Systems „systembedingt, nicht aber Zeugnis seines Scheiterns" (S. 122) sei, findet am Ende Nahrung auch an der Religion. Gewiss: Sofern das Denken sich an ihren Gegenständen abar-

beitet, ist auch hier die logische Grundlegung leitend. In Analogie zur Ästhetik greift aber ein Gesichtspunkt, der über „die Idee der Hypothesis als [. . .] methodisches Zentrum" (S. 121) noch hinausgeht: Ohne selbst Religion zu haben, bringt man keine Ahnung von ihr mit. Cohens trotziges Zitat des Psalms 23 in einem Gespräch über den Absolutheitsanspruch des Christentums („Der Herr ist mein Hirte. Mir mangelt nichts.") jedenfalls ist weitaus mehr als ein hypothetischer Satz: Bekenntnis, dass ein bestimmtes Vertrauen in den Grund der eigenen Existenz sich bewährt hat. Die „Bürgschaft" auch dieser (subjektiven) Wahrheit besteht allerdings für Cohen nach wie vor im „Werte der Idee als Grundlegung" (S. 122).

Nach Parallelen zu Trendelenburgs heute beinahe vergessener Auffassung der Wissenschaft als Kulturfaktum (vgl. auch S. 17ff.) bei Cohen fragt Ernst Wolfgang Orth (Trier). Der Vergleich bietet einen weiteren Beitrag zur *Kontextualisierung des Marburger Neukantianismus als einer sich herausbildenden Kulturphilosophie*, der es einerseits um eine „Konkretisierung der Subjektivität" (S. 60) zu tun ist, andererseits um die „Lesbarkeit der Welt" (S. 59). Cohens Lösungsvorschläge müsse man allerdings von der – an Trendelenburg anschlussfähigen – späteren Phänomenologie ebenso unterscheiden wie von der sogenannten hermeneutischen Philosophie.

Wolfgang Marx (Bonn) nähert sich dem Problem der *Philosophischen Letztbegründung als Selbstbegründung*, indem er von der Kritik der Marburger Schule am Meister Kant ausgeht: Zum einen beanspruchen nun nicht mehr das „Bewusstsein, sondern die Gesetze, die seine Einheit verständlich machen und regulieren, im Aufbau eines philosophischen Systems die primäre Stellung", zum anderen werden „die dem Kantischen System der Vernunft inhärenten metaphysischen Reste" (S. 124) abgetan. Welche Konsequenzen das hat, zeigt Marx zuerst am Beispiel Ernst Cassirers. Dessen *Symbolbegriff* sei nämlich nach dem „schlechthin grundlegenden Prinzip der Kontinuität" (S. 125) gebildet und habe eine nur noch funktionale, nicht aber mehr eine substantielle Bedeutung. Zwar sei unter diesen Voraussetzungen nicht mehr alles abzudecken, was das religiöse Symbol zu deuten gibt (S. 130), aber es sei doch die Reinheit einer auf Gegenstände der Kultur bezogenen Philosophie methodisch ebenso sichergestellt wie der Ursprung der von ihr geleiteten Erkenntnis im reinen Denken selbst (S. 132). Die erkenntnistheoretischen Intentionen Cohens werden in diesem Beitrag aufs beste erhellt, es bleibt aber die Frage offen, wie nun die religionsphilosophischen Probleme sollen gelöst werden können.

In diese Frage kann auch der Beitrag von Werner Flach (Würzburg) eingerückt werden. Sich mit den Teilnehmern an der neueren Diskussion um Cohens Logikkonzept kritisch auseinandersetzend, macht er den „Gesichtspunkt des Urteils" (S. 107) als dessen „Angelpunkt" (S. 99) aus. Im Urteil bezieht sich das Denken auf Gegenstände, um das einzelne zu bestimmen. So kann sich die *transzendentale Grundlegung der Logik als Hypothesis* bewähren. Dass Cohen nun die beiden „logischen Prinzipienfunktionen" der „Konstitutivität" und der „Regulativität" nicht komplementär zueinander begreift (S. 106–107), sondern „kontaminiert", sei eben der „Zielfixierung" dieser Logik auf das Urteil geschuldet. Ein „Manko" stellt dies in der Perspektive des Interpreten deswegen dar, weil „das Problem der Kontingenz der Bestimmung des jeweiligen Etwas, des Einzelnen" eine „offene Flanke" dieser Logik darstelle. Wenn man „prinzipientheoretisch" vorgehe, um logische Rechtfertigung bemüht, müsse auch das *Problem der Kontingenz* Thema „theoretischer Letztbegründung" (S. 100) werden. Cohen selbst habe dieses Problem wahrgenommen, ohne es befriedigend gelöst zu haben.

Diese Inkonsequenz der Cohenschen Logik könnte sich aber auch als Spur zu der Einsicht zeigen, dass sich Kontingenzen, zumal die im Lauf eines individuellen Lebens erfahrenen, nun eben einmal nicht so „letztbegründen" lassen, dass sie gleichsam störungsfrei „verstanden" werden können. Als die Kehrseite der in der Perspektive des Prinzipientheoretikers wahrgenommenen Schwäche Cohens ist auch eine Stärke zu entdecken, wenn man zugesteht: Nicht vermag – wie im Deutschen Idealismus – die logische Fundierungsbemühung die erfahrenen Kontingenzen zu beherrschen, sondern der menschlich-allzumenschlichen Deutungsintention bieten sich die in der Geschichte der Religion ausgebildeten Symbole an. Sie tragen einen Mehrwert an Bedeutung. Könnte der Begriff der Kontingenz nicht eben für eine Grenze der logischen Begründungsanstrengung stehen, die kontrolliert zu überschreiten eben nicht mehr der *Wissenschaft*, sondern der (gewiss in philosophischer Ästhetik zu fundierenden) *Kunst* obliegt, der Kunst als Medium der Darstellung auch von Religion? Und liegt es nicht im Werk Cohens selbst begründet, dass seine beiden grossen Schüler, Franz Rosenzweig und Ernst Cassirer, wenngleich auf unterschiedlichen Wegen, *den Anspruch der Erkenntnistheorie mit einer Anerkennung des Unbestimmbaren zu vermitteln* gesucht haben?

Es fügt sich in die Reihe der für die Rezension ausgewählten Beiträge, dass Helmut Holzhey (Zürich) nach der *Möglichkeit einer transzendentalen Religionsphilosophie* fragt. Im Zuge dieser Frage sucht er den systemtheoretischen Ort der Religion auf. Diesen zu bestimmen sei auch Cohen nicht leicht gefallen. Nicht schon die aufklärerische Funktion einer ethischen Interpretation der Religion sei als sein origineller Beitrag anzusehen und auch nicht die regulative Funktion der Gottesidee „für die Verwirklichung des Guten in der menschlichen Welt" (S. 155), sondern die „Eigenart" des „*Inhalts* der Religion" als „kritischer Ergänzung gegenüber Logik, Ethik und Ästhetik" (S. 158). Mit einem anderen Akzent als etwa bei M. Zank (oder auch neuerdings F. Albertini) wird „die Konstitution (Erzeugung) des *Anderen* als des ‚Nebenmenschen'" hier in eine zentralere Stellung eingerückt als die Konstitution des menschlichen Individuums in der selbst vollzogenen Umkehr des je eigenen Sündenbewusstseins in Korrelation zu dem die Versöhnung vollziehenden Gott (S. 157.161). Das Fazit lautet: Auch wenn Cohen die „systemtheoretische Verlegenheit" seiner Religionsphilosophie nicht aufzulösen vermochte, so hat er doch die Aufgabe einer um „Kritik wie [. . .] Sinngebung religiöser Traditionen" (S. 163) bemühten Kulturphilosophie auf sich genommen. Ob die philosophische Aktualität der Frage nach Religion allerdings in der *Minimalbestimmung an der Grenze der Ethik* schon erschöpft sei, dass „angesichts des faktischen Entwicklungsstandes der Kultur ‚auf das Surrogat der Religion praktisch nicht verzichtet werden'" könne (S. 158.163), mag am Ende offen bleiben.

Tuttlingen *Hans Martin Dober*

BEN-CHORIN, SCHALOM, *Ich lebe in Jerusalem. Ein Bekenntnis zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003 (= Schalom Ben-Chorin. Werke 2), 216 S., kartoniert, € 24,95; CHF 44,60; ISBN 3-579-05341-8.

Im ersten Band der von Verena Lenzen herausgegebenen und eingeleiteten Werke beschreibt Schalom Ben-Chorin seine „Jugend an der Isar", seinen Werdegang, prägende

Eindrücke und seine Liebe zu München, die über seine Emigration nach Israel bestehen blieb. Im zweiten Band geht es um sein Leben in Jerusalem von seiner Ankunft (1935) bis in sein hohes Alter. Dieses Buch erschien bereits vor dem Tode des Autors (1999) in fünf Auflagen. Er wollte nicht eine klassische Autobiographie schreiben und hat vieles rein Private ausgelassen. Im Zentrum steht Jerusalem, die Stadt, die für Schalom Ben-Chorin zum Zufluchtsort und zum Schicksal wurde. Zwar hatte er auf der Flucht vor den Nazis schon die Fahrkarte nach Argentinien gebucht. Aber dann hörte er doch auf den Rat einer nichtjüdischen Bekannten in München und folgte seiner inneren Stimme, der Stimme eines Menschen, der das Land der Juden mit seiner Seele suchte. Jerusalem war bei seiner Ankunft noch eine kleine Provinzstadt und wurde erst nach dem Unabhängigkeitskrieg zur Hauptstadt Israels, die auch geopolitisch eine bedeutende Rolle spielte.

Schalom Ben-Chorin erzählt die neueste Geschichte Jerusalems nicht aus der Sicht eines nach „Objektivität" strebenden Historikers, sondern seine erlebte, erlittene und von ihm gedeutete Geschichte. So ist dieses Buch ein Buch der Begegnung mit zahlreichen, höchst unterschiedlichen Zeitgenossen und der Begegnung mit dieser einmaligen Stadt mit ihrer speziellen „theopolitischen" Bedeutung. Sie ist die Stadt, „in der man zusammenkommen soll" (Ps 122,2), die Stadt, die ihn trotz aller bedrohlichen Krisen und Kriege fasziniert und bezaubert.

Mit grosser Liebe und unverkennbarem Humor berichtet er im Kapitel „Seitenwege zum Himmel" (S. 49ff.) über die magnetische Anziehungskraft Jerusalems auf Sektierer aller Art. Im Anschluss an Kierkegaard folgert er: „Dort, wo Religion bereits Institution geworden ist, Kirche, Kultusgemeinde, womöglich mit Hierarchie und Bürokratie, ist das Wagnis des Glaubens weitgehend ausgeschaltet. Der Glaube ist bürgerlich rehabilitiert, wird genau das, was er nicht sein soll: eine gesellschaftliche Lebensversicherung" (S. 50). Wie sehr Schalom Ben-Chorin selber auch bereit war, mutig Neues zu wagen, das kommt auch dort zum Ausdruck, wo er seinen eigenen Beitrag als Vorkämpfer der religiösen Erneuerung, der jüdischen Reformbewegung in Israel und des jüdisch-christlichen Gespräches schildert. Besonders berührt hat mich das letzte Kapitel „Der blühende Mandelzweig", das den biographischen Hintergrund des Liedes „Freunde, dass der Mandelzweig wieder blüht und treibt [. . .]" schildert. Er selber zählt dieses im deutschsprachigen Raum (vor allem durch die Kirchentage) bekannt gewordene Lied zu seinen schönsten Erfolgen. Als es dann auch in das Evangelische Gesangbuch aufgenommen wurde, erzählte er stolz seiner Frau, er sei wohl der erste jüdische Autor, der in ein evangelisches Gesangbuch aufgenommen wurde. Worauf sie antwortete: „Der zweite, denn König David war schon vor dir" (S. 2).

Schalom Ben-Chorin doziert nicht. Er erzählt und entfaltet ein Thema, immer wieder ausgehend von eigenen Begegnungen, brieflichen Kontakten und entsprechenden Anekdoten. So wird es einem beim Lesen nie langweilig. Rückblickend charakterisiert er sein eigenes Lebenswerk so: „Ich blieb immer ein Grenzgänger: zwischen Literatur und Journalistik und schliesslich, im Laufe der Jahre, auch noch Grenzgänger zwischen diesen Gebieten und der Theologie, die mein Schicksal wurde" (S. 156).

Frenkendorf *Reiner Jansen*