Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 27 (1971)

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: 16.07.2025

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

Bekannter wurde dieses Werk unter dem Titel 'Ôheb nāšîm[121]. Der Erzähler, der in Anspielung auf die Bedeutung von «Bonet» als Ṭobijah auftritt, berichtet von einem gottlosen König, der zur Freude der Unvernünftigen, aber zum Schmerz der weisen Männer und aller Frauen die Ehescheidung einführt. Beide Parteien tragen die Sache dem König vor, und die Frauen erhalten beredte Hilfe von der Vernunft persönlich. Als der König sich dennoch nicht überzeugen läßt, greifen sie zu schlagenden Argumenten: er fällt im Kampf gegen ihr Heer. Ibn Šabbetaj hört im Garten 'Eden davon, eilt zur Erde und stellt den Dichter unter Anklage. Der Fall wird zwei Brüdern, gerechten Männern, unterbreitet, und unser Autor trägt den endgültigen Sieg davon. Dessenungeachtet fällt sein «Frauenfreund», ebenso wie Jiṣḥaqs «Frauenhilfe» gegenüber dem eleganten Stil, treffsicheren Ausdruck und überlegenen Humor ibn Šabbetyjs deutlich ab.

Fortsetzung folgt

REZENSIONEN

ROBERT L. WILKEN, *Judaisme and the Early Christian Mind.* A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. Yale Publications in Religion, 15. New Haven and London, Yale University Press 1971, 257 S. $ 8.75.

«Why should a bishop of the Christian Church living in Alexandria in the fifth century engage in such a vicious polemic against Judaisme? – Warum muß sich ein im 5. Jh. in Alexandrien lebender Bischof der christlichen Kirche in eine so bösartige Polemik gegen das Judentum einlassen? Mit diesem an den Beginn seines Vorworts gestellten Satz steht Wilken, *assistant professor* an der theologischen Fakultät der Fordham University, bereits mitten in der von ihm aufgerollten Problematik. Cyrill von Alexandrien (1. Hälfte des

[121] «Der Frauenfreund.» – Ausgabe von A. Neubauer in: Jubelschrift zum 90. Geburtstag des Dr. L. Zunz, Berlin 1884, S. 138–140, und im hebräischen Teil S. 1–19.

5. Jh.) ist ja in dieser Hinsicht keine Einzelerscheinung, sondern die gesamte Auseinandersetzung der Kirchenväter mit dem Judentum, und vor allem ihre Exegese des A.T., bildet, von Justinus Martyrs «Dialog mit dem Juden Tryphon» im 2. Jh. angefangen, eine lange Kette von «Adversus-Judaeos-Schriften», einer Literaturgattung, die im christlichen Raum so giftige Blüten getragen hat und die in ihren Ausläufern bis auf unsere Zeit lebendig geblieben ist. Wir rühren hier an den Kern dessen, was der französisch-jüdische Historiker Jules Isaac so treffend «l'enseignement du mépris» genannt hat, die systematische Verächtlichmachung der Juden und alles Jüdischen im christlichen Bereich.

Auch dieses fatale Phänomen, das den Weg zu einer biblisch und heilsgeschichtlich haltbaren Würdigung des Judentums und seiner Funktion auf christlicher Seite weitgehend verschüttet hat, muß in den historischen Zusammenhang hineingestellt und aus ihm heraus erklärt werden. Um diesem Anliegen gerecht zu werden, schickt der Verfasser der Cyrills Schriften gewidmeten Untersuchung zwei gut dokumentierte Kapitel über die jüdisch-christlichen Beziehungen im römischen Reich und über das Judentum in Alexandrien voraus.

Durch alle Schriften Cyrills zieht sich wie ein roter Faden bitterste Feindschaft und Gehässigkeit gegen die Juden. Gewiß, die Zeitverhältnisse und die Spannungen, die gerade in Alexandrien, wo seit altersher eine große jüdische Gemeinde bestand, zwischen Juden und Christen herrschten, tragen ihren Teil dazu bei, Cyrill gegen die Juden aufzubringen, aber die Wurzel seines eingefleischten Hasses, wie übrigens bei allen Kirchenvätern, liegt tiefer: sie muß in der maßlosen Verbitterung Cyrills darüber gesucht werden, daß die Juden das Alte Testament – es sei Wilken dafür gedankt, daß auch er die Bezeichnung «A.T.» für die hebräische Bibel für nicht sehr glücklich hält und es auch ausspricht (S. XIV) – nicht im rein allegorischen, christologischen Sinn verstehen und interpretieren. Also ist auch dabei das Grundproblem hermeneutischer Natur: «Die (hl.) Schriften wurden den Juden gegeben, aber sie sind unfähig, sie korrekt zu verstehen.» Auch dieser Satz kehrt bei fast allen Vätern wieder. Und da dem so ist, sind die Juden «die gefährlichsten von allen Menschen» (PG 77: 420a). Ihre Ruchlosigkeit hat alle Grenzen überschritten (PG 77: 460d). Sie sind jeder Vernunft bar, blind, unverständig und geistesgestört (In Lucam, Hom. 101). Sie sind wahnwitzige Gotteshasser (PG 77: 853c), Mörder des Herrn (also wieder einmal die Anklage des «Gottesmordes»: PG 70: 229e), glaubens- und religionslos (PG 77: 464b u. 853d). Ihre Synagoge ist ein Leprosenhaus, das ihre monströse Ruchlosigkeit verewigt (PG 69: 565c).

Wüßten wir nicht dank der vom Verfasser angeführten Belegstellen, daß diese Texte von Cyrill von Alexandrien stammen, so könnte man sie ebenso gut in den Schriften eines Johannes Chrysostomus, eines Gregorius von Nyssa oder eines Ambrosius von Mailand finden. Es handelt sich dabei um einen echten *consensus patrum*, und wir verstehen so auch, weshalb ein starr

fixierter Begriff der *auctoritas patrum* zu einer zutiefst antijüdischen Theologie führen muß und ja tatsächlich geführt hat. Nur hat man dabei geflissentlich übersehen, daß die Väter nur dann «Zeugen der Wahrheit» sein können, wenn ihre Doktrin mit der *einzigen Wahrheit,* nämlich der göttlichen Offenbarung, in Einklang steht.

Wilkens Absicht ist es, diese fatalen Zusammenhänge wieder einmal an Hand einer seriösen Untersuchung aufzuzeigen, zugleich aber einen Ausweg aus diesem wahren Teufelskreis zu suchen.

Im Nachwort zur letzten von der Schweizer Evangelischen Judenmission herausgegebenen Kleinschrift: «Von Kischinew nach Haifa», schreibt der kürzlich verstorbene Missionsdirektor, Pfarrer Lic. R. Brunner: «Wie hat es doch nur geschehen können, daß man unter Christen die Juden nur noch als das Volk kannte, das den Erlöser der Menschheit verworfen und zutode gebracht hat? Wie war es möglich, daß die christliche Kirche ihre Gläubigen aus Israel fast völlig übersah und vergaß?» Ja, wie hat es geschehen können? «Die große Tragödie der Theologie Cyrills, schreibt Wilken (S. 226) – und man könnte hinzufügen: «und der gesamten Kirchenvätertheologie mit verschwindenden Ausnahmen» – ist, daß sie ihre christologische Vision nicht nur auf Grund von Schriftexegese, sondern auf Kosten des Judentums entwickelt. Die wundervollen Dinge, die Cyrill über Christus gesagt hat, werden in Kontrast zu Mose und zum Judentum gesagt.» «Theologie entsteht nicht in einem luftleeren Raum», sagt er weiter (S. 229), «und Cyrills Theologie bildet dabei keine Ausnahme. Die geschichtliche Tatsache des Weiterbestehens des Judentums nach dem Auftreten des Christentums ist eine Quelle theologischer Schwierigkeiten für Christen in Hinblick auf die Juden... Da die christliche Haltung zu den Juden von der Schrift genährt und vom christlichen Geschichtsverständnis getragen wird, haben wir es dabei mit keiner Randerscheinung zu tun. Der vorherrschende Eindruck, der sich aus einem Studium der Schriften Cyrills ergibt, ist, daß die christlichen Glaubensvorstellungen so tief in antijüdischen Leitbildern verwurzelt sind, daß es unmöglich erscheint, das, was Christen über Christus und die Kirche sagen, von ihren Aussagen über die Juden zu trennen.»

Wenn dem so ist, ist es dann eine Chimäre, von «neuen Beziehungen» zwischen der Kirche und dem Judentum zu sprechen? Wilken bemerkt dazu folgendes (S. 229/30): «Die Antwort ist ja und nein. Es ist einfach unsinnig, anzunehmen, daß wir neue Anhaltspunkte für den christlichen Glauben finden können, die losgelöst sind von den jüdischen Schriften und von der apostolischen Literatur. Christliche Theologie ist unbegreiflich ohne das Judentum, die christliche Bibel und die Auferstehung Jesu. Doch führt das in der Auferstehung gegebene neue Element nicht zu einer Herabsetzung des Judentums, ist doch die Auferstehung ein *signum futuri*, und die Zukunft gehört nicht dem Christentum allein. Die Ironie der christlichen Theologie liegt darin, daß die ausschließliche Beschäftigung mit der Einzigkeit der Person Jesu die Christen nicht nur blind macht für das, was im Judentum

vorgeht, sondern sie ebenso blind macht für die Zukunft, die jenseits von Jesus liegt. Die Christen vergessen, daß Jesus ein *kommendes* Gottesreich verkündet hat. Selbst die Auferstehung Jesu war nicht die letzte Entfaltung. Mehr noch muß kommen. Die Auferstehung Jesu war ein Zeichen für das Ende, doch ist sie nicht das Ende selbst. Beide, Judentum und Christentum, werden erst im kommenden Gottesreich zur vollen Entfaltung kommen.»

K. H.

H. Michaud, *Jésus selon le Coran*. Cahiers Théologiques 46. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1960. 100 S.

In einer Zeit des religiösen Irenismus, die sich über alle Unterschiede hinaus mehr und mehr des Gemeinsamen bewußt wird, das die drei großen monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam, verbindet, ist es mehr denn je notwendig, die generalisierenden Behauptungen beiseite zu lassen und sich zu fragen, wie sich die drei Religionssysteme aufgrund ihrer Quellenschriften gegenseitig sehen.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Thema beginnt mit der Veröffentlichung der Studie des Altmeisters der «Wissenschaft des Judentums», A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 1834). Auch auf christlicher Seite hat es nicht an ähnlichen Versuchen gefehlt, und dabei steht natürlich die einmalige Stellung im Mittelpunkt, die der Koran der Person Jesu zuerkennt. Michaud erwähnt in diesem Zusammenhang besonders den *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran* aus der Feder eines elsässischen Gymnasialprofessors, C. F. Gerock aus Buxweiler (Hamburg u. Gotha 1839), ein Werk, das der Studie Geigers als christliches Pendant ebenbürtig zur Seite steht.

Als unbedingte Voraussetzung für seine Wertung der Stellung Jesu im Koran analysiert der Verfasser thematisch zahlreiche Koranstellen, die von der Person und der Aufgabe Jesu handeln: Jesus der Sohn Mariens; die Mission Jesu; Jesus der Gottesknecht; Jesus der Messias; Jesus als «Wort»; das Abendmahl; der Tod Jesu; seine Erhöhung und Auferstehung; Jesus und das Gericht; Jesus und der Islam.

Es liegt auf der Hand, daß ein theologischer Vergleich zwischen christlichen und moslemischen Aussagen über Jesus nicht von den klassischen Formulierungen der christlichen Theologie ausgehen kann, sondern auf die neutestamentlichen Quellen zurückgehen muß, ein Weg, den Prof. O. Cullmann in seiner *Christologie des Neuen Testaments* klar aufgezeigt hat. Im Sinne der Botschaft des Islams, in deren Mittelpunkt das Bekenntnis der Einig-Einzigkeit Gottes steht, kennt der Koran selbstredend nur den *Menschen Jesus*, und auch ihn nur innerhalb einschränkender Grenzen, da er die Realität des Kreuzestodes Jesu leugnet und somit das Erlösungswerk, in dessen Mittelpunkt dieser Kreuzestod für die christliche Theologie steht. So erscheint denn Jesus im Koran wohl als ein mit außergewöhnlichen Gaben und Privilegien – jungfräuliche Geburt, Messiasstellung, Erhöhung in Gottesnähe – ausge-

statteter Prophet, aber dennoch nur als ein Vorläufer Mohammeds, des «Siegels der Propheten».

Die interessante Studie von Michaud will ein Beitrag zum besseren Verständnis zwischen den monotheistischen Religionen sein. Sie hat ihren Zweck gewiß voll und ganz erreicht, da ein wirklicher «Dialog» ja doch nur dort zustandekommen kann, wo er auf einer klaren Basis steht. Und das gilt nicht nur für die Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Islam. *K. H.*

S. Amsler, *David, Roi et Messie.* Cahiers Théologiques 49. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963. 80 S.

Der Professor an der theologischen Fakultät der Eglise évangélique libre du Canton de Vaud in Lausanne und Verfasser des Buches *L'Ancien Testament dans l'Eglise,* hat sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, die Funktion Davids als Königsmessias in Form einer Sonderstudie darzustellen.

Immer wieder taucht im jüdisch-christlichen Gegenüber notwendigerweise die Messiasfrage auf, die wie kaum ein anderes Problem von Schlagworten geprägt und belastet ist. Deshalb erscheint es besonders wichtig, einen der biblischen Hintergründe dieses Problems ins rechte Licht zu rücken. Das ist wohl in der Bibelwissenschaft wiederholt geschehen, doch meist im Rahmen ausgedehnter Untersuchungen über den Einfluß der altorientalischen Königsmystik auf israelitische und jüdische Vorstellungen, so daß die Konkretisierung dieser Vorstellungen am Beispiel einer bestimmten Schlüsselfigur dem interessierten Leser, der nicht notwendigerweise ein Spezialist der Bibelwissenschaft ist, das Verständnis für die Gesamtzusammenhänge bedeutend erleichtert.

Amsler geht von den einzelnen Davidstraditionen aus, die der Schrifttext bewahrt hat und zeigt dann, wie sie sich in den Psalmen und in der prophetischen Tradition weiterentwickelt haben. Unter dem Einfluß der nationalen Katastrophe von 587/86 v. Chr. und des darauf folgenden Exils identifiziert sich die Hoffnung auf eine nationale Wiedergeburt mehr und mehr mit dem Idealbild der davidischen Monarchie, so daß dann bei den Propheten der Restauration, Haggai und Sacharja, zum erstenmal der Davidssproß Serubbabel diese Hoffnungen in seiner Person verkörpert und so zur davidischen Messiasgestalt wird. Die Nichterfüllung der auf Serubbabel gesetzten Hoffnungen führt dann, über Sacharja, in einer späten Formulierung bei Jer. 33: 14–24 zu einer Transposition auf die Priester aus dem Hause Levi. Doch überlebt sie auch als eigentlich davidische Tradition, wie aus dem Deutero-Sacharja erhellt (9: 9ff.). Letzten Endes erscheint David klar und eindeutig als der Prototyp des erwarteten Messias. Amsler bemerkt sehr richtig, daß auch der «Messias aus dem Hause Aaron» der Qumrandokumente nur auf dem Boden der davidischen Messiastradition verstanden werden kann.

Doch gehen in der alttestamentlichen so gut wie in der späteren jüdischen Tradition die Charakterzüge des Messias stets über den Prototyp der Davidsfigur hianaus: David erscheint dort als der Träger der Erwählung, in dem

sich die Mission Israels inkarniert und erfüllt. Als geschichtlicher König *und* als kommender Messias wird er richtungsweisend für die Funktion Jesu als gleichzeitig gekommener und wiederkommender Messias. K. *H.*

G. Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum.* (Philosophie u. Geschichte 83/84). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1969, 39 S., DM 4.50.

In seiner Monographie über Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum korrigiert der Altmeister der jüdischen Geschichtsschreibung, Prof. Guido Kisch, das Charakterbild des grossen Humanisten, in dem viele seriöse Autoren (so Ferguson, Margolin und Locher) den Prototyp des modernen Toleranzgedankens und Humanitätsbestrebens sehen. Noch im *Jüdischen Lexikon* (Bd. II, Kol. 438/39) schreibt der jüdische Historiker Dr. Willy Cohn aus Breslau in der Erasmus gewidmeten Notiz: «Vorbildlich war seine Einstellung zu dem üblichen Judenhaß. Erasmus ebnete als revolutionärer Denker einer neuen Zeit die Wege, wenn er auch in seinem Urteil mitunter selbst noch in Vorurteilen stecken blieb ...». Dieses Urteil kann aufgrund der Forschungsergebnisse von Prof. Kisch, der sich hauptsächlich auf die Briefe des Erasmus stützt, nicht aufrechterhalten werden.

Es sei nicht in Abrede gestellt, daß Erasmus in vielen Belangen seiner Zeit weit voraus gewesen ist, aber seine Einstellung zu Juden und Judentum ist ein Schulbeispiel dafür, daß auch große Geister Schwächen haben und von Vorurteilen befangen bleiben: Aus der gehässigen und bösartigen Einstellung des Erasmus zum Judentum spricht der ganze traditionelle Judenhaß der Kirche.

Mit der Wiederbelebung des Studiums der klassischen Sprachen im Sinne des Zeitgeistes der Renaissance erwachte auch das Interesse für das Hebräische. Erasmus anerkennt wohl die Wichtigkeit einer profunden Kenntnis dieser Sprache, bemerkt aber, er selbst habe es, durch ihre Fremdartigkeit abgeschreckt, aufgegeben, sie erlernen zu wollen. Noch dazu ist seine gesamte *Christi philosophia* einzig und allein auf das Neue Testament aufgebaut. Im Anschluß an die Kirchenväter betont er immer wieder den abgrundtiefen Gegensatz zwischen den beiden Testamenten, der bei ihm letzten Endes zu einer Ablehnung der alttestamentlichen Offenbarung führt: «Ich würde es vorziehen», schreibt er in diesem Zusammenhang, «das ganze Alte Testament vernichten als wegen der Judenbücher die Eintracht der Christenheit stören zu lassen, wenn nur das Neue Testament unversehrt erhalten bleibt.»

Darüber hinaus fürchtet Erasmus, daß durch die Wiederbelebung der hebräischen Studien auch das Judentum wieder aufleben könne, *qua peste nihil adversius nihilque infensius inveniri potest doctrinae Christi* (es gibt nichts Feindlicheres und Gefährlicheres für die Lehre Christi als diese Pest), wie er in einem Brief an Fabricius Capito, den nachmaligen Reformator Straßburgs schreibt. Seine Grundeinstellung zum Judentum geht aus einer anderen Be-

merkung hervor, die er ebenfalls in einem Brief an Capito macht: «Jenes Volk mit seinen schauererregenden Geschichten verbreitet, wie ich sehe, nichts als Dunst durch seinen Talmud, die Kabbala, das Tetragramm, die «Pforte des Lichts» und nichtssagende Namen. In Italien gibt es viele Juden, in Spanien kaum Christen. Ich fürchte, daß unter diesen Umständen jene einst schon unterdrückte Pest wieder ihr Haupt erheben könnte. Auch sollte die christliche Kirche nicht so großen Wert auf das Alte Testament legen.»

In einem Brief an den Prior der Kölner Dominikaner Jakob Hochstraten, den Gegner Reuchlins, findet sich jener bezeichnende Satz: «Wenn es christlich ist, die Juden zu hassen, sind wir nicht alle Christen im Übermaß?»

Die Widmungsvorrede zum Kommentar des Erasmus über das Johannesevangelium enthält ein anderes Werturteil über die Juden: «So wie mit allem Recht die Religion der Juden als leer und verkehrt betrachtet wird, weil sie das Buch ihres Gesetzes mit wunderlicher Verehrung behandeln, ... während sie das, was das Gesetz in erster Linie vorschreibt, gottlos missachten, so müssen auch wir dafür Sorge tragen, daß wir nicht fromme Verehrer des Evangeliums in seinen Zeremonien sind, jedoch wegen seiner Nichtbefolgung als gottlos befunden werden».

Typisch ist auch die Haltung des Erasmus im Streit Reuchlins mit den Dominikanern. Schon 1514 versichert er ihn auf seine Bitte hin seiner Unterstützung und nennt ihn «totius Germaniae vere unicum decus et ornamentum incomparabile» (die wahre, einzige Zierde und der unvergleichliche Schmuck ganz Deutschlands). Die Briefe des Erasmus an Reuchlin wurden in der Briefsammlung *Illustrium virorum Epistolae Hebraicae, Graece et Latinae, ad Ioannem Reuchlin Phorcensem* (Basel 1514) veröffentlicht, von Erasmus selbst aber nie in seine Briefsammlungen aufgenommen. Später beklagt sich Erasmus dann darüber, daß sein Name in den *Epistolae obscurorum virorum* aufscheint.

In einem Brief an W. Pirckheimer urteilt Erasmus über den getauften Juden Pfefferkorn, dem Werkzeug der Dominikaner im Streit gegen Reuchlin. Erasmus ist der Meinung, Pfefferkorn habe «sich als Überjude (sesquiiudaeus) erwiesen» und nur deshalb die Taufe genommen, um «die bedeutendste Errungenschaft unserer Religion, die Harmonie der christlichen Welt, zu zerstören». In einem anderen Brief nennt er Pfefferkorn ein «Pestkorn» (pestilentissimum granum) und bezeichnet ihn ebenfalls als Werkzeug der Juden: «Was anderes können sich die verbrecherischen Beschnittenen wünschen», führt er aus, «was anderes ihr Meister, der Satan, als daß in dieser Weise die Eintracht des Christenvolkes zerstört wird?» ... «Warum lassen wahrhaftige Christen ihre Hände nicht von diesem räudigen Juden?»

Intellektuell steht Erasmus auf seiten Reuchlins, aber sein Urteil über die Situation geht an den wahren Ursachen des Streits vorbei und entspringt seinem abgrundtiefen Judenhaß. Kisch urteilt darüber folgendermassen (s. 20): «Man kann eine solche geistige Verirrung bösartiger Tendenz bei Erasmus einfach nicht begreifen.» Später geht er so weit, sich von Reuchlin zu

distanzieren und betont, daß er mit diesem ausser «einer konventionellen Freundschaft» nichts gemein habe.

Sein bösartiger Judenhaß verleitet Erasmus auch zu einem anderen menschlich sehr unschönen Zug: um Einzelpersonen in Mißkredit zu bringen, bringt er sie in den Verruf, jüdischer Abstammung zu sein. Um diese Haltung im Sinne des Zeitgeistes zu würdigen, sei darauf verwiesen, daß der Jesuit Alonso Rodriguez (1537–1616) in seinem Hauptwerk *Exercicio de perfection y virtudes cristianas* bemerkt, wer seinem Nächsten unberechtigt jüdische Abstammung vorwerfe, begehe damit eine Todsünde. *K. H.*

H. M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*. Geistesgeschichte der deutschen Juden. Leibniz-Verlag, Hamburg 1969, 386 S. DM 25.–.

Jüdische Historiker konnten mit Recht sagen, daß das Mittelalter für das jüdische Volk erst mit der französischen Revolution zuende gegangen sei, als man zum erstenmal in einem Land mit christlicher Tradition dem jüdischen Bevölkerungsteil die rechtliche Möglichkeit der Eingliederung in die nichtjüdische Umwelt gewährte. In den Ländern, auf die diese Entwicklung übergriff (sie blieb bis zum ersten Weltkrieg parkatisch auf West- und Mitteleuropa beschränkt), löste sie große Umwälzungen im jüdischen Leben aus. In einer mehr und mehr pluralistisch ausgerichteten Gesellschaft differenzierte sich das Judentum nun nicht mehr, wie das durch lange Jahrhunderte der Fall gewesen war, durch eine eigene Kultur und oft auch durch eine eigene Sprache, das Judendeutsch, sondern nur mehr durch ein Religionsbekenntnis. Damit war das Problem der *jüdischen Identität* aktuell geworden.

H. M. Graupe, selbst Jude und Leiter des Hamburger «Instituts für die Geschichte der deutschen Juden», schildert die einzelnen Etappen dieser Entwicklung. Um die Zäsur, die sie im Leben des Judentums bedeutet, verständlich zu machen, schickt er ihr einen Überblick über die Stellung der Juden in Deutschland am Ausgang des Mittelalters und über das geistige Bild des traditionellen Judentums um 1650 voraus, als sich, in Form einer Reaktion von innen gegen die sich dauernd verschlechternde gesellschaftliche und materielle Lage, der esoterisch-kabbalistische Einfluß im Anschluß an den «Safeder Kabbalistenkreis» auf alle Sparten des jüdischen Lebens zu erstrecken begann und damit eine Art Flucht in die Irrealität einsetzte.

Auf diesem Boden entsteht dann die pseudo-messianische Bewegung des Sabbatai Zwi aus Smyrna (1648) als letzte große geistige Erschütterung des Gesamtjudentums, während der Chassidismus (erste Hälfte des 18. Jahrhunderts) praktisch auf Osteuropa beschränkt blieb.

Als wichtigem Element der geistesgeschichtlichen Entwicklung des modernen Judentums widmet G. auch der Problematik der Marannen («Zwangschristen» spanischer und portugiesischer Herkunft) ein eigenes Kapitel. Früher als andere sind sie mit dem im Entstehen begriffenen modernen Weltbild in Berührung gekommen und haben sich mit ihm auseinandergesetzt.

Auf diesem Boden vollzieht sich dann, ab Moses Mendelssohn (1729–1786),

dem ersten deutsch schreibenden Juden, die eigentliche moderne Entwicklung des Judentums mit ihren vielschichtigen Aspekten.

Es ist das Verdienst G.s, eine flüssige, leicht lesbare und zugleich sachliche Darstellung eines wichtigen Kapitels der jüdischen Geschichte gegeben zu haben, über die man sich sonst nur in umfangreichen Geschichtswerken orientieren kann. Diesem so vielschichtigen Bild folgt dann ein abschliessendes Kapitel über den Untergang des deutschen Judentums. Trotz aller Sturmzeichen, trotz Dreyfus-Prozeß in Frankreich (1898), dem klassischen Land der Freiheit, das als erstes den Juden die bürgerliche Gleichberechtigung gewährt hatte, und der direkt dadurch ausgelösten Konstituierung der modernen zionistischen Bewegung und dem damit verbundenen Neuerstarken des jüdischen Selbstbewußtseins, hatten die deutschen Juden mehr als andere an die Möglichkeit von Assimiliation und Integration geglaubt. So wie die spanischen Juden das Jahr ihrer Austreibung, 1492, als eine dritte Tempelzerstörung ansahen, wirkte die Machtübernahme durch den Nationalsozialismus in Deutschland, im Jahre 1933, auf die deutschen Juden nach den Worten G.s wie «ein unvorstellbares und unvorhergesehenes Naturereignis». Das deutsche Judentum ist im Sturm der Zeit untergegangen, aber es wirkt in seinen Erfahrungen positiver und negativer Art nach auf die Gegenwartssituation des jüdischen Volkes. G. zieht in seinem Schlußwort die Bilanz aus dieser Situation (S. 375):

«Von der großen Tradition des deutschen Judentums wirken viele Probleme und Impulse auch in den neuen Zentren jüdischen Lebens nach ...

Doch zu diesem Erbe sind zwei Ereignisse hinzugetreten, die das Selbstverständnis der heutigen Judenheit entscheidend verändert haben: die Ausrottung eines Drittels der Gesamtjudenheit und die Errichtung des Staates Israel. Das erste Ereignis, von dem kaum eine Familie der aschkenzsischen (deutsch-polnischen) Judenheit unbetroffen geblieben ist, hat den blinden Assimilations- und Fortschrittsglauben selbst bei vielen jüdischen Intellektuellen erschüttert, deren jüdisches Bewußtsein fast erloschen war. Das Entstehen des jüdischen Staates bedeutet nicht nur Zuflucht und neue Lebenschance für einen großen Teil des jüdischen Volkes. Er bedeutet auch einen seelischen Halt für die Juden der Diaspora.» *K. H.*