

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **55 (1999)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezension

FRITZ A. ROTHSCHILD (Hg.), *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum*, Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum (VIKJ) Band 25, Berlin und Düsseldorf 1998 (Institut Kirche und Judentum bzw. Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland), 380 S., ISBN 3-923095-27-9; ISBN 3-87645-085-3.

Im Gespräch zwischen jüdischer und christlicher Theologie beginnt eine neue Phase. Nachdem in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg das Bemühen mit Recht auf das beiden Religionen Gemeinsame und Verbindende fokussiert war, markiert die vorliegende Übersetzung von „Jewish Perspectives on Christianity“ (ursprünglich 1990 in Englisch erschienen) eine veränderte Blickrichtung. Nach Meinung des Herausgebers ist es in der Gegenwart „als Teil einer aufrichtigen jüdisch-christlichen theologischen Grundsatzdiskussion“ wünschenswert, dass auch der „fundamentale[r] Gegensatz“ zwischen Judentum und Christentum Teil des Gespräches und der gemeinsamen Arbeit wird (S. 19). Es reicht demnach nicht aus, sich lediglich über das Gemeinsame zu verständigen, ohne zu berücksichtigen, dass Judentum und Christentum je eigene Religionen sind und auch bleiben wollen, dass es also für Juden und Christen durchaus Gründe gab und gibt, der angestammten Religion die Treue zu halten. Damit aber stellt sich – angesichts einer gemeinsamen Wurzel und einer gemeinsamen Geschichte – die Frage nach den unterscheidenden Identitätsmarkern beider Religionen ebenso wie die Möglichkeit der gegenseitigen Kritik bzw. Würdigung.

Eine Weise darüber ins Nachdenken (und dann auch ins Gespräch) zu kommen bildet das vorliegende Buch, in dem ausgewählte Texte fünf herausragender jüdischer Gelehrter dieses Jahrhunderts, nämlich Leo Baeck (1873–1956), Martin Buber (1878–1965), Franz Rosenzweig (1886–1929), Will Herberg (1901–1977) und Abraham J. Heschel (1907–1972) zusammengestellt sind, in denen sie aus ihrer Sicht „über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum“ reflektieren. Doch drückt der Untertitel des Buches nur einen Aspekt des gegenseitigen Verhältnisses aus, da allen Autoren gemeinsam ist, dass sie in ihren Beiträgen auch das Verhältnis des Judentums zum Christentum reflektieren, ein Aspekt, der es wert ist, in der Gegenwart hervorgehoben zu werden.

Bei den Texten handelt es sich um: Leo Baeck, *Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums* (1901, stark gekürzt); *Geheimnis und Gebot* (1921/22); *Romantische Religion* (1922, gekürzt); *Judentum in der Kirche* (Englisch 1925, auf Deutsch erstmals 1958). Martin Buber, *Die Brennpunkte der jüdischen Seele* (Rede auf einer von deutschsprachigen Judenmissionsgesellschaften einberufenen Studientagung 1930, erstmals veröffentlicht 1933); *Kirche, Staat, Volk, Judentum. Aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart* (14. Januar 1933, veröffentlicht 1933); *Zwei*

Glaubensweisen (1950, Auswahl aus den Kapiteln 6, 16 und 17); *Zum Abschluss* (1962). Franz Rosenzweig, Auswahl aus einigen Briefen; *Der Stern der Erlösung* (1921, Auswahl); *Eine Anmerkung zum Anthropomorphismus* (1928, Auswahl); *Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel* (1929). Will Herberg, *Judentum und Christentum* (Vortrag 28. 12. 1952, englische Erstveröffentlichung 1953, im vorliegenden Band erstmals auf Deutsch); *Ein Jude sieht auf Jesus* (Englisch 1966, hier erstmals auf Deutsch). Abraham Joshua Heschel, *Mehr als Innerlichkeit* (Englisch 1955, Auswahl aus: *God in Search of Men / Gott sucht den Menschen*, auf Deutsch 1980 erschienen); *Eine hebräische Würdigung Reinhold Niebuhrs* (Englisch 1956, auf Deutsch erstmals erschienen in: *Die ungesicherte Freiheit*, 1985); *Erneuerung des Protestantismus: Eine jüdische Stimme* (Englisch 1963, auf Deutsch ebenfalls in: *Die ungesicherte Freiheit*); *Keine Religion ist ein Eiland* (Englisch 1966, im vorliegenden Band erstmals auf Deutsch); *Jüdischer Gottesbegriff und Erneuerung des Christentums* (Englisch 1968, leicht gekürzt hier erstmals auf Deutsch).

Eine Besonderheit dieses Bandes ist der Versuch, die jüdischen Stimmen in ein aktuelles Gespräch einzubringen, indem der Herausgeber die jeweiligen Einleitungen zu den Texten von christlichen Theologen verfassen liess, die sich „vom Standpunkt des überzeugten Christen zur jüdischen Kritik am Christentum“ äussern sollten (Vorwort, S. 9). Dass es dabei jedoch ‚nur‘ zu sehr persönlichen Stellungnahmen gekommen ist, liegt in der Natur der Sache. Denn weder konnte einer der jüdischen Autoren für sich in Anspruch nehmen, ‚das Judentum‘ zu repräsentieren, noch kann dies von den christlichen Gesprächspartnern gesagt werden, von denen die amerikanischen Vertreter (B. W. Anderson, J. L. Martyn, J. C. Merkle, daneben die beiden Deutschen B. Casper und E. W. Stegemann) im deutschsprachigen Raum zudem kaum bekannt sind, und von denen keiner als Lehrer den Rang der behandelten jüdischen Autoren besitzt.

Aufgebaut ist das Buch in: Einführung des Herausgebers, dann folgen jeweils die Einleitung des christlichen Verfassers und anschliessend die Texte der jüdischen Autoren. Abgeschlossen ist das Buch mit Nachweis der Erstveröffentlichungen, einer hilfreichen Bibliographie, die über Primär- und Sekundärliteratur der behandelten jüdischen Verfasser informiert, und einer nützlichen Kurzzvorstellung der christlichen Autoren.

Es soll hier nicht auf die einzelnen, zum Teil recht bekannten Texte eingegangen werden, lediglich einige Leseindrücke seien hier noch angefügt. Zunächst fällt auf, dass es sich bei den jüdischen Autoren um durchaus kritische, zuweilen auch polemische Töne nicht scheuende Verhältnisbestimmungen handelt, die bei aller unterschiedlichen Nuancierung von der Überzeugung getragen sind, dass das Christentum (neben dem Islam) eine Art *praeparatio messianica* für die nichtjüdische Welt darstellt, so dass sich eschatologisch das Christliche und Islamische im Jüdischen vollendet. Schon hieran wird deutlich, dass auch das Judentum eine „Theologie der Religionen“ kennt, die sich der Religionsgeschichte als Bestätigungsgeschichte der eigenen Religion bedient. Es wird in aktuellen Diskussionen gelegentlich behauptet, dass das Judentum zwar für das Christentum ein theologisches Problem darstelle, nicht jedoch umgekehrt. Aber: kann eine Mutter ihr Kind vergessen oder leugnen, selbst wenn es sich gegen seine Mutter stellt (so die Wendung dieses vielgebrauchten Bildes bei Heschel [S. 332])? Die in diesem Band versammelten Texte belegen, dass das Judentum eine intensive Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Christentum kennt, das also zumindest als historisches Gegenüber für die eigene Identität von Bedeutung ist (war).

Es gehört zu den Vorzügen des vorliegenden Bandes, daran zu erinnern, dass es Zeiten gab, in denen das ernsthafte Gespräch von jüdischer Seite aus auch mit denen geführt

wurde, die eine der eigenen Position entgegengesetzte Haltung vertraten (so etwa Bubers Vortrag auf der Studientagung der deutschen Judenmissionsgesellschaften 1930 oder die Briefe von Rosenzweig). Zugleich belegen die ausgewählten Texte die weitgesteckten Themen, über die vergleichend (und dezidiert wertend) nachgedacht wurde. Demgegenüber erscheint die gegenwärtige Traktandenliste allzu begrenzt auf tagesaktuelle Auseinandersetzungen, die dem Grundsätzlichen (und damit vielfach auch Gegensätzlichen) zu wenig Freiheit lässt. Hier sind vor allem Rosenzweigs Beiträge hilfreich (der in Herberg in gewisser Weise einen Nachfolger fand), der nach meinem Eindruck das beste Gespür für das unaufgebbar Christliche hat, das freilich heute auch bei Christen nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.

Als wichtiger Gesprächspunkt erweist sich ferner die Frage nach der „Erlösung“, in der die christlichen Autoren mehr oder weniger dem jüdischen Argument folgen, dass Christen zwar die geschehene Erlösung behaupten, diese sich aber innerweltlich nicht aufweisen lasse, weshalb beiden nichts anderes übrig bleibe, als weiterhin darauf zu warten. Hier müsste sich die christliche Theologie meines Erachtens deutlicher herausgefordert fühlen, ihr Verständnis von Heil und Erlösung im Horizont der schon geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus und der noch ausstehenden Vollendung im Kontext der jüdischen Heilserwartungen deutlicher, vielleicht auch selbstbewusster, zu präzisieren.

Der Band vermittelt darüber hinaus durch seine Auswahl auch etwas von der Einseitigkeit, die der jüdischen Rezeption des Christentums anhaftet. Besonders eindrücklich sind hierfür die Arbeiten Baecks (seine Position begegnet teilweise bei Heschel wieder), dessen polarisierende Darstellung und Schematisierung ein christliches Zerrbild zeichnet, das nun ebenfalls – hier wendet sich seine Kritik an Harnack gegen ihn selbst – nur noch als Apologetik und nicht mehr als Geschichtsschreibung gelten kann. Etwas pauschalierend lässt sich Baecks (und teilweise auch der anderen Autoren) Position dahingehend zusammenfassen, dass am Christentum gut ist, was sich als „jüdisch“ reklamieren lässt, und schlecht, was sich aus angeblich anderen („heidnischen“) Quellen speiste, für die dann vor allem Paulus verantwortlich sein soll. Die darin sich ausdrückende, allzu simple Gleichsetzung von biblisch (d. h. alttestamentlich) = jüdisch und hellenistisch (bzw. heidnisch) = christlich lässt sich so nicht mehr behaupten. Weder die Argumente Harnacks noch die Baecks sind gegenwärtig historisch diskutabel, und es ist schade, dass darauf in der betreffenden „Einleitung“ zu wenig eingegangen wurde. Die historische Forschung im Bereich des Neuen Testaments und des antiken Judentums hat in der Zwischenzeit eine neue Grundlage für das gemeinsame Gespräch erarbeitet, indem die Vielfältigkeit der jüdischen Mitwelt von Jesus und Paulus in Palästina und der Diaspora deutlicher erkannt wurde. Insbesondere im Bereich der Christologie lässt sich zeigen, dass auch die neutestamentliche ‚Hoch- bzw. Präexistenzchristologie‘, die in den zeitlich frühen Schriften des Neuen Testaments bereits ausgebildet vorliegt, ausschliesslich aus jüdischen Quellen verständlich gemacht werden kann.

In diesem Sinne ist das Buch in der Tat anregend und herausfordernd, nicht nur in knappen einleitenden Bemerkungen, sondern auch einmal ausführlich, sich „vom Standpunkt des überzeugten Christen zur jüdischen Kritik am Christentum“ zu äussern und sich einer kontroversen „theologischen Grundsatzdiskussion“, wie sie der Herausgeber fordert, nicht zu verschliessen. Erste Anstösse dazu bietet dieser Band, der sich u. a. als Textgrundlage und Ausgangspunkt für entsprechende Seminare eignet.

Roland Deines

Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, hrsg. von FRANK CRÜSEMANN und UDO THEISSMANN in Verbindung mit Gabriele Obst, Gisela von Spankeren, Hartmut Lenhard und Matthias Millard, Gütersloh: Kaiser, 1999, 158 S. (Kaiser-Taschenbücher; 168) ISBN 3-579-05168-7.

Kornelis Heiko Miskotte stellte in seinem 1975 erschienenen Buch „Der Gott Israels und die Theologie“ die Forderung nach einer Erneuerung der Dogmatik auf, die sich u. a. in der „Bereitschaft des dogmatischen Denkens, sich fortwährend von den Denkformen und Sprachstrukturen des Alten Testaments korrigieren zu lassen“ (S. 107f) zeigen muss. Dass die Diskussion über eine Neuorientierung dogmatischen Denkens auf wissenschaftlicher Ebene eingesetzt hat, belegt die im Jahre 1983 formulierte Frage von Hans-Joachim Kraus: „Will und wird sie [die Systematische Theologie] dem herkömmlichen Verfahren folgen und von ‚Gott‘ im allgemein-religiösen oder metaphysischen Sinn sprechen, – oder wendet sie sich konsequent der Tatsache zu, daß der im Neuen Testament bezeugte Gott kein anderer ist als der ‚Gott Israels‘?“ (Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, S. 133). Das hier zu rezensierende Buch, dessen Herausgeber im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft Solidarische Kirche Westfalen und Lippe arbeiten, thematisiert das Fehlen des Bezugs auf den Gott Israels im Glaubensbekenntnis als einem zentralen christlichen Text, indem es den Anfang des Bekenntnisses „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen . . .“ zu dem Buchtitel „Ich glaube an den Gott Israels“ umformuliert. Jenseits der fachtheologischen Debatte wenden sich die verschiedenen Beiträge des Buches vor allem an Laien mit der Absicht, diesen Satz auf zentrale Glaubensfragen hin durchzubuchstabieren. Im Kontext eines die Geschichte der christlichen Kirchen durchziehenden theologischen Antijudaismus und angesichts einer gewalttätigen und mörderischen Verfolgung des jüdischen Volkes innerhalb (und ausserhalb) der Grenzen des christlichen Abendlandes bis hinein in unser Jahrhundert erwächst die Notwendigkeit, das Gespräch darüber, wie der christliche Glaube ohne die Herabsetzung und Diffamierung jüdischer Existenz bekannt werden kann, auch ausserhalb der wissenschaftlichen Theologie in den Kirchengemeinden aufzunehmen. Motiviert durch den christlich-jüdischen Dialog ist diese „notwendige innerchristliche Selbstprüfung“ (M. Millard, S. 35) inmitten der evangelischen Kirchen in Deutschland bereits in verschiedenen Synodalerklärungen und -beschlüssen zu Tage getreten. Gegenwärtig befindet sich auch die Evangelische Kirche von Westfalen in der Vorbereitung auf eine Synode, die in diesem Jahr unter dem Leitthema „Christen und Juden“ stehen wird. Neben der Hauptvorlage, die am 9. November 1998 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, damit über sie in den Kirchengemeinden von Westfalen beraten werden kann, will dieses Buch das Gespräch über das Verhältnis von Christen und Juden zueinander innerhalb der Gemeinden im Sinne eines „innerchristlichen Diskussions- und Verständigungsversuch[s]“ „begleiten und fördern“ (S. 11f).

Das Buch ist ein Sammelband, in dem sich unterteilt nach sechs wesentlichen Themen des christlichen Glaubens (Bibel, Gott, Jesus Christus, Kirche und Israel, Leben und Handeln, Hoffnung) kurze Beiträge verschiedener Autoren (Christl Maier, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Rolf Rendtorff, Ruth Lapide, Luise Schottroff, Jürgen Moltmann, Magdalene L. Frettlöh, Klaus Wengst – um nur einige zu nennen) befinden, deren Überschrift in Frageform erkennen lässt, dass die Auswahl der Fragestellungen nicht nur

im Hinblick auf, sondern gerade auch aus dem Gespräch mit Laien heraus getroffen wurde. So finden sich in diesem Band 31 Aufsätze, von deren Titeln hier nur einige aufgezählt werden können: „Ist das Alte Testament ein grausames Buch?“; „Was ist das Neue am Neuen Testament?“; „Glauben Juden und Christen an denselben Gott?“; „Ist der Gott des Alten Testaments ein ‚Rachegott‘?“; „War Jesus der erwartete Messias?“; „War Jesus ein Gegner der Pharisäer?“; „Hat der neue Bund den alten ersetzt?“; „Soll die Kirche Juden missionieren?“; „Was geht Christen der jüdische Sabbat an?“; „Ist Auferstehung eine Hoffnung nur für Christen?“. All das sind Fragen, die so in der Diskussion (nicht nur) mit Nichttheologen immer wieder gestellt und die von den Autoren der Beiträge in einer anregenden Art und Weise behandelt werden. Inhaltlich wird dabei ein Spektrum abgedeckt, das von aktuellen Problemen bis hin zu Kernfragen des christlichen Glaubens reicht: Der Frage nachgehend, ob das Alte Testament ein grausames Buch sei, stellt beispielsweise Jürgen Ebach in bezug auf die Kriege der Frühzeit Israels die provozierende These auf: „Wer die Normen dieser und nur dieser Kriege anerkennt, muss real zum Pazifisten werden.“ (S. 19). Martina Severin-Kaiser beabsichtigt u. a. mit ihrem Beitrag zum Kreuzestod Jesu, die Leser sensibel dafür zu machen, dass sich die im Tod Jesu geschehene Versöhnung zuerst und vor allem im Verhalten von Christen gegenüber Juden erweisen muss (S. 75). Erfreulicherweise werden dem interessierten, aber hinsichtlich der Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses noch unerfahrenen Leser weiterführende Literaturhinweise an die Hand gegeben, die sich sowohl am Ende des Buches als auch im Anschluss an die Mehrzahl der einzelnen Beiträge finden. Dem Leser wird so der Weg geebnet, an das Thema des jüdisch-christlichen Gesprächs heranzugehen, um von dort aus zu einer Neuorientierung in bezug auf das Bekenntnis seines Glaubens zu gelangen.

Dirk Bültmann

DAVID WEISS HALIVNI, *Revelation Restored. Divine Writ and Critical Responses*, Boulder: Westview Press 1997 (= *Radical Traditions: Theology in a Postcritical Key*, 1), 114 S., ISBN 0-8133-3346-6.

Das mit dem *National Jewish Book Award for Scholarship 1997* ausgezeichnete Buch bildet den Auftakt einer Reihe, deren Anliegen jeden theologisch Interessierten aufhorchen lassen sollte: die Herausgeber der „Radical Traditions“ haben es sich zur Aufgabe gemacht, die auseinander strebenden Größen „Gott, Text und Gemeinschaft“ wieder zusammenzuführen. Durch neuerliches *ad fontes* soll die Weisheit der jüdischen, christlichen und muslimischen Schriften rational – und nicht apologetisch! – für die moderne Gesellschaft zur Sprache gebracht werden.

Diesen Dialog mit der Tradition, deren inneres Reformpotential es zu wecken gilt, führt D. Weiss Halivni (= Vf) anhand eines zentralen Problems jüdischer Theologie seinen Lesern eindrucksvoll vor Augen: Wie lässt sich (historisch-)kritisches Studium der Tora mit dem Glauben an deren göttlichen Ursprung vereinbaren? Wie verträgt sich Textkritik mit unbedingtem göttlichen Gebot?

Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Anerkennung tatsächlicher Widersprüche, Fehler und Schäden („maculations“) im Wortbestand der Schriftlichen Tora, des Pentateuch zumal. Die Tatsache jedoch, dass diese Problematik schon den Editoren der

Tora bewusst war und nicht erst Ergebnis kritischer Forschung ist, stellt zugleich Vfs Grundthese und Neuansatz dar. Daraus ergibt sich für ihn die Möglichkeit, Lösungswege für den Widerspruch zwischen fehlerhaftem Text und Anspruch der Offenbarung aus der Geschichte der Entstehung und Rezeption der Tora selbst zu entwickeln – eine Aufgabe, der Vf in drei Kapiteln nachgeht.

Nachdem Vf zunächst (Kapitel I) seine Grundthese anhand einer historischen Analyse der Editions-geschichte des Pentateuch zu erweisen sucht, beschreibt er in einem zweiten Kapitel das Entstehen des theologischen Topos der Mündlichen Tora als *Halakha le-Moshe mi-Sinai* – als gleichfalls geoffenbarter Quelle der Halacha. Ein letzter, theologisch orientierter Abschnitt (Kapitel 3) zeigt die Möglichkeiten auf, die sich aus der historischen Analyse für eine Neubewertung des Verhältnisses zwischen geoffenbarter Tora und historisch kritischer Forschung ergeben.

Zentrale Bedeutung innerhalb der historischen Analyse kommt der Person Esras als des letzten der Propheten zu: Nachdem die Tora seit ihrer Offenbarung an Mose durch Jahrhunderte von Missachtung in Form von Synkretismus und Götzendienst schweren Schaden genommen hatte, erstellten Esra und seine Mitstreiter – sich der substantiellen Verluste wohl bewusst – aus den verfügbaren Materialien einen autoritativen Text, der das Volk (anders als am Sinai) auch wirklich erreichte: „The Torah was revealed to Moses, but received, hundreds of years later, under Ezra. . . . Through viewing Ezra’s work as a project of restoration, we may explain the various problems of the canonical text“ (S. 4).

Das theologische Programm, welches sich aus diesen historischen Prämissen ergibt, bezeichnet Vf als *chat’u Jisra’el* („Israel sündigte“): die Spannung zwischen Offenbarung und Beschädigung des Textes wird in menschliche Fehlbarkeit hinein aufgehoben: „The divinity of scriptural word is not diminished by human error“ (S. 7). Dennoch – das Problem, wie man sich auf die als defektiv erkannte Schriftliche Tora als göttlichen Befehl beziehen soll, bleibt für den religiösen Juden bestehen.

An dieser Stelle kommt das Konzept der Mündlichen Tora als Korrektiv und Interpretativ der Schriftlichen zu Tragen. Vf verfolgt die Ursprünge dieses Konzepts und seiner Entfaltung bis auf die Bibel (S. 25f) und die Zeit Esras (Neh 8,7f; S. 33ff) zurück und beschreibt dann seine sukzessive Ausformulierung bis in das Hochmittelalter hinein: „In pre-Talmudic times, resorting to *Halakha le-Moshe mi-Sinai* was as much as to say that no exegetical basis for a viewpoint could be found; and positions presented as pure *Halakha le-Moshe mi-Sinai*, with no substantiated exegesis, were subject to dispute on exegetical grounds in the tannaitic period . . . In the time of Saadya Gaon, however, *Halakha le-Moshe mi-Sinai* was the ultimate polemical device at a rabbi’s disposal“ (S. 70). Das Geschäft der Exegese verlagert sich also schliesslich auf die inhaltliche und/oder grammatische (Er-)Klärung schwieriger Bibelverse; die Halacha hingegen ist ganz am Sinai offenbart (worden) und bedarf keiner exegetischen Deduktion (mehr).

Vf ist es gelungen, die Geschichte nachexilischer jüdischer Theologie als den Versuch transparent zu machen, die Beschädigungen der Schriftlichen Tora zu überwinden („overcoming maculation“). Das schriftliche Erbe der Offenbarung vom Sinai wurde erst von Esra, dem letzten der Propheten, seinem Volk wahrhaft zugänglich gemacht, durch die rabbinische Exegese in seiner Dignität gewürdigt und durch Konzept und Programm der *Halakha le-Moshe mi-Sinai* zur Vollkommenheit des göttlichen Ursprungs aller Halachot ergänzt. Damit hat zu keiner Zeit die Anerkennung der Widersprüche innerhalb der Schriftlichen Tora ihre Befolgung als göttliches Gebot verhindert. Der kritische Forscher kann daher, durch das Beispiel Esras ermutigt, Tora vom Sinai empfangen – wohl wissend,

dass sie durch viele menschliche Hände gegangen ist: „The giving and the receiving of the Torah, according to the Bible itself, were not one and the same event“ (S. 84).

Susanne Galley

JOSEPH ALOBAIDI, *The Messiah in Isaiah 53. The commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:13 – 53:12. Edition and translation*, Bern: Peter Lang 1998 (= *La Bible dans l'histoire – Textes et études*, 2), 211 S., ISBN 3-906760-54-5.

Zu einem *locus classicus* der biblischen Exegese – zumal im Hinblick auf das christlich-jüdische Gespräch – bietet der Verfasser eine Auswahl von drei judäo-arabischen Versionen mit Kommentaren in kritischer Edition und englischer Übersetzung, die je in ihrer Eigenart eine individualistische Interpretation des Gottesknechtes vertreten und die Blütezeit der rabbanitisch-karäischen Auseinandersetzungen in charakteristischer Weise repräsentieren. Die Auswahl der drei Autoren erfolgt mit Bedacht. Saadia als Autorität des orthodoxen rabbanitischen Judentums der Zeit ist Initiator der umfangreichen arabischen Bibelübersetzung und -kommentierung und implizit oder explizit ständiger Diskussionspartner der karäischen Herausforderer, die zwar scharfe Kontrahenten des Gaons, in mancher Hinsicht jedoch durchaus auch seine Nachahmer waren. Die karäische Exegese wird mit Salmon durch einen frühen, stark polemisch gegen Saadia gerichteten sowie mit Yefet durch den ausgewogeneren „klassischen“ Vertreter repräsentiert.

Zwar wird der Grossteil der Texte nicht zum ersten Mal bekannt gemacht – die Übertragung Saadias wie auch Yefets und Salmons Beiträge sind seit A. Neubauer und S. R. Driver (1877) und L. Marwick (1956) zugänglich –, doch die Erstveröffentlichung von Saadias Kommentar sowie die Heranziehung bisher nicht verwendeter Handschriften zur kritischen Neuedition auch des übrigen Textmaterials lässt die Unternehmung des Verfassers mehr als gerechtfertigt erscheinen, zumal die Zusammenstellung in einem Band und die Übersetzung von einer Hand die Nutzung erheblich erleichtert.

Nach dem Vorwort und wenigen Hinweisen zur Benutzung folgen drei Blöcke zu den ausgewählten Autoren in je gleicher Gliederung: Einleitung des Verfassers, judäo-arabischer Text sowie Übersetzung ins Englische. Die Einleitung zu Saadias Exegese gerät am längsten, da sie im Zusammenhang der Erstveröffentlichung dieses Kommentars den Nachweis der Autorschaft Saadias führt. Ansonsten behandeln die Einleitungen neben hermeneutischen Fragen das Messiasbild des Autors sowie die Hauptlinien der Auslegung Vers für Vers im Vergleich mit den jeweils anderen beiden Autoren. Abschliessend werden die Charakteristika der verwendeten Handschriften genannt. All diese Teile bieten die wesentlichen Informationen in knappster Form. Die Fussnoten steuern wertvolle Einzelinformationen bei. Eine ausführlichere Behandlung der interessanten Integration der Jesajaperikope in die Auslegung von Ps 72 bei Salmon wäre sicher wünschenswert gewesen. Erfreulicherweise wird der rahmende Psalmenkommentar in voller Länge dargeboten. Gerade Salmons Exegese wird vom Verfasser jedoch spürbar abqualifiziert, was wohl ein Grund dafür ist, dass auch der bemerkenswerte hermeneutische Ansatz des Karäers deutlich zu kurz kommt und zudem negativ bewertet wird (S. 67f). Als Manko müssen auch die äusserst skizzenhaften Ausführungen zu Yefet genannt werden, die auf die besondere Hermeneutik des Autors gar nicht mehr eigens eingehen.

Die lesetechnisch ungünstige „Miriam“-Schrift für den arabischen Text scheint ein Merkmal der Reihe „La Bible dans l’histoire“ zu sein, wovon sich die hebräischen Lemmata graphisch positiv abheben. Der englischen Übersetzung ist mehr an der Lesbarkeit als an der formalen Orientierung am Original gelegen, so dass die zugrundeliegenden arabischen Strukturen häufig nicht erkennbar werden. Dennoch ist die Wiedergabe sehr hilfreich und erschliesst die Dokumente sicherlich einem weiteren Leserkreis. Ein weiterer Vorzug des Bandes ist die Synopse am Ende, die zu jedem Vers den Masoretischen Text, die drei judäo-arabischen Versionen samt englischer Übertragung sowie einige lexikalische bzw. inhaltlich vergleichende Anmerkungen des Verfassers speziell zu den Versionen enthält und so einen kompakten Überblick zu vermitteln vermag. Ein Index der Bibelstellen rundet das Buch ab.

Die eigentliche Bedeutung des Bandes liegt am Ende in der Edition des Saadiakommentars und der Verfügungmachung von drei wichtigen mittelalterlichen Kommentaren nach über hundert Jahren erstmals wieder in einer europäischen Sprache. Dies ist uneingeschränkt zu begrüßen und lässt gerne über die formalen Unstimmigkeiten und überdies häufigen Druckfehler hinwegsehen.

Friedmann Eissler

MATTHIAS MESSMER, *Sowjetischer und postkommunistischer Antisemitismus. Entwicklungen in Russland, der Ukraine und Litauen*. Mit einem Vorwort von Walter Laqueur, Konstanz: Hartung-Gorre Verlag 1997, VIII, 533 S., ISBN 3-89648-159-8.

Dass es einen Mangel an Untersuchungen zum sowjetischen und postkommunistischen Antisemitismus gäbe, wird man angesichts der in beachtlicher Zahl in den letzten Jahren veröffentlichten Abhandlungen zum Thema gewiss nicht behaupten können. Dennoch verlängert das hier anzuzweigende Buch die Reihe der entsprechenden Titel nicht einfach nur um einen weiteren. Was das Buch zur lesenswerten Lektüre macht, ist die Frage, die Vf in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen gestellt hat, nämlich die Frage nach den Bedingungen der allenthalben zu beobachtenden Konstanz antisemitischer Verhaltensweisen und Vorurteile ebenso wie deren politische Instrumentalisierung in der russischen, sowjetischen und postsowjetischen Geschichte. Bemerkenswert ist es schon, dass der Antisemitismus nicht nur alle gesellschaftlichen Umbrüche in der russischen und sowjetischen Geschichte des 20. Jhs überdauert hat, die Revolution 1917, das Ende des Stalinismus, Glasnost und Perestroika und die Auflösung der Sowjetunion, sondern sich ebenso in die entstandenen Nachfolgestaaten der Sowjetunion gleichsam „hinübergerettet“ hat.

Vfs Absicht ist es dabei nicht um eine (weitere) „Analyse allgemeiner Theorien zur Antisemitismusforschung“ im Blick auf die russischen und sowjetischen Verhältnisse zu tun. Hannah Arendts Ansatz folgend gilt sein Bemühen vielmehr der „Betrachtung der Geschichte des Verhältnisses zwischen Juden und Staat“, dem Versuch, „über einen längeren Zeitraum hinweg die Haltung des Staates gegenüber den Juden zu analysieren“ (S. 3), weil darin der Schlüssel zur Wirkweise und Permanenz des Antisemitismus gesehen werden muss. Entsprechend weit ist denn auch der Bogen der geschichtlichen Analysen gespannt. Nach einem einführenden Kapitel zum Antisemitismus im zaristischen Russland

(S. 13–36) wendet sich Vf zunächst der Geschichte von 1917 bis 1953, d.i. der Ära Lenins und Stalins zu (S. 36–83). Von besonderem Interesse ist dabei die seit Ende der zwanziger Jahre zu beobachtende Verkehrung des ursprünglich guten Verhältnisses zwischen Juden und Revolutionären in sein Gegenteil, bis hin zu jenem staatlich organisierten Antisemitismus, der insbesondere die letzte Periode der Stalinzeit charakterisierte. Die so begonnene historische Analyse wird in den folgenden Kapiteln, den Zäsuren in der sowjetischen Geschichte entsprechend, streng chronologisch vorgehend weitergeführt, wobei sie, je näher sie an die Gegenwart herankommt, um so ausführlicher wird. Auf die Analyse der Ära Chruschtschow 1953–1964 (S. 83–119) folgen die Zeit der Stagnation, d.i die Ära Breschnew (1964–1985) mit einem Schwerpunkt auf der sowjetischen Israelpolitik (S. 120–204), und der „Abbau der staatlichen Antisemitismuspolitik“ in der Ära Gorbatschow (1985–1991), bei der wiederum die Israelpolitik eigens untersucht wird (S. 205–328). Doch nicht nur der „offizielle“, staatliche Antisemitismus ist Gegenstand der Untersuchung, sondern ebenso der der Strasse, Vf nennt ihn „populären Antisemitismus“. Eine wichtige Rolle bei der Popularisierung spielen dabei durchweg die Intellektuellen und die Russisch-Orthodoxe Kirche.

Vfs Interesse richtet sich durchgängig auf das Verhältnis von staatlich organisiertem, politisch instrumentalisiertem Antisemitismus und sogenanntem Volksantisemitismus, also dem Antisemitismus der Strasse. Seine zentrale Frage lautet: Ist der Antisemitismus der Strasse auf die jahrzehntelang betriebene Antisemitismuspolitik der jeweiligen sowjetischen Staatsführung zurückzuführen, oder hat umgekehrt der sogenannte Volksantisemitismus die Instrumentalisierung des Antisemitismus von oben letztlich erst ermöglicht. Vf scheint die zweite These zu vertreten; jedenfalls hat er sie plausibel zu machen versucht. Denn dass es der Volksantisemitismus war, der den staatlichen Antisemitismus möglich gemacht hat, belegt nach Vf dessen Konstanz, die Tatsache, dass das Ende der Sowjetunion ebenso wenig ein Ende des staatlich organisierten, politisch instrumentalisierten Antisemitismus wie des Volksantisemitismus bedeutete, wie Vf im letzten Teil seines Buches darlegt, in dem er sich mit den Entwicklungen nach dem Zerfall der Sowjetunion in den Nachfolgestaaten Russland (S. 332–398), der Ukraine (S. 398–434) und Litauen (S. 434–474), gleichsam exemplarisch, auseinandersetzt und aufzeigt, dass – und wie – der staatliche Antisemitismus der zurückliegenden Jahrzehnte „privatisiert wurde“. Wie weit tatsächlich „das geistige Vakuum, das der Kommunismus in den Nachfolgestaaten der UdSSR und im gesamten Ostblock hinterlassen hat, mit ein Grund für die Vielschichtigkeit der jüdischen Frage“ in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion ist (S. 331), bedarf allerdings noch weiterer Klärung. Dabei sollte auch nicht übersehen werden, dass es hinsichtlich der Wirkweisen des Antisemitismus in den postkommunistischen Gesellschaften Akzentverschiebungen gibt; und zu prüfen ist auch noch, ob hier tatsächlich der Antisemitismus jene zentrale Rolle in der Politik spielt oder eher ein Phänomen darstellt, das im Rahmen der allgemein zu beobachtenden Deideologisierung wesentlich von den Parteiungen des rechten Spektrums instrumentalisiert wird.

Wenn die vorliegende auch zugegebenermassen nicht die erste Untersuchung zum Thema ist, muss man Vf gleichwohl dafür dankbar sein, dass er den Mut zu einer Gesamtdarstellung dieses schwierigen und gleichermaßen komplexen Themas aufgebracht hat. Denn eine Gesamtdarstellung in dieser Art fehlte bislang. Unter Einbeziehung aller verfügbaren monographischen Bearbeitungen und Abhandlungen und, besonders in den letzten Kapiteln, der Tageszeitungen bis hin zur schöngeistigen Literatur, ist ihm gelungen, nicht nur Entwicklungen überschaubar nachzuzeichnen und zusammenzufassen (S. 475–

485), sondern ebenso auch nachvollziehbare Erklärungen zu bieten, die den Ausgangspunkt für alle weitere Diskussion des Themas bieten. Zu bescheinigen ist Vf zudem, dass er – dies betrifft insbesondere den letzten Teil – an keiner Stelle der Versuchung eines „Enthüllungsjournalismus“ verfallen ist, wie er bei der Behandlung des Themas nur allzu häufig zu erleben ist. Auch politisch delikate Themen werden hier mit dem nüchternen Blick des analysierenden Historikers behutsam angegangen. Wie anders kann Geschichte zum Lehrstück für die Gegenwart werden? Wenn Geschichte bedeutet, gegen Stereotypen anzugehen, dann hat Vf mit seinem Buch einen diesbezüglich guten Dienst geleistet.

Stefan Schreiner

FROJIMOVICS, KINGA/GÉZA KOMORÓCZY/VIKTORIA PUSZTAL/ANDREA STRBIK, *A zsidó Budapest: emlékek, szertartások, történelem (Das jüdische Budapest: Denkmale, Riten, Geschichte; ungarisch)*. Budapest: Center of Jewish Studies at the Hungarian Academy of Sciences, 1995 (Hungaria Judaica; 7). 2 Bde., 793 S., ISBN 963-508-007-7.

Die Budapester jüdische Gemeinde ist in vielfacher Hinsicht eine der bedeutendsten. Die geographische und häufig auch politische Lage der Stadt in der Schnittzone mitteleuropäischer Horizonte einerseits, osteuropäischer (bisweilen, wie während der Osmanenherrschaft 1526–1686 gar orientalischer) andererseits wirkte sich sowohl auf den Zustrom der Bevölkerung wie auch auf die Ausstrahlung der Gemeinde aus. Nach dem ersten Weltkrieg und bis zur Schoa war mit der Pester Israelitischen Kultusgemeinde (Pesti Izraelita Hitközség) die grösste jüdische Gemeinde der Welt in der erst im 19. Jh. aus den Teilen Buda (dt. Ofen), Óbuda (dt. Altofen) und Pest zusammengewachsenen Stadt beheimatet. In der Gemeinde sowie am 1877 nach Breslauer Vorbild gegründeten Rabbinerseminar wirkten bedeutende Gelehrte (u. a. Samuel Kohn, Wilhelm Bacher, Ignaz Goldziher und Ludwig Blau). Nach der Schoa und über die Zeit der kommunistischen Diktatur hinweg war dieses Seminar die einzige Ausbildungsstätte für Rabbiner im damaligen Ostblock.

Die letzte umfassende Darstellung des „jüdischen Budapest“ erschien im Jahre 1901 (Büchler, Sándor, *A zsidók története Budapesten a legrégebbi időktől 1867-ig [Die Geschichte der Juden in Budapest von den ältesten Zeiten bis 1867; ungarisch]*). Das vorliegende Werk unterscheidet sich von dem genannten nicht nur durch eine Aktualisierung im Hinblick auf die seither verflossene Geschichte und geleistete Forschung, sondern geht konzeptionell einen völlig anderen Weg: Es ist keine Geschichte der Juden in Budapest, sondern eine Bestandsaufnahme der Spuren, die Budapests jüdische Einwohner hinterlassen haben. Als zeitlicher Rahmen wurde dabei der grösstmögliche gewählt, und der Leser findet demgemäss eine relativ ausführliche Diskussion der bislang ältesten jüdischen Zeugnisse auf dem Gebiet der Stadt in ihrer heutigen Ausdehnung, eines vermutlich aus der ehemaligen Römersiedlung Aquincum stammenden Grabstein (ca. 4. Jh. n. Chr.) ebenso wie Hinweise auf die neuen oder wiederbelebten Aktivitäten im jüdischen Leben Budapests nach der politischen Wende der 80er und 90er Jahre (Kapitel XIV: „Jüdisches Leben in Budapest heute“).

Die inhaltliche Gliederung des Buches erscheint als Kompromiss zwischen einem geographischen, historischen und thematischen Ordnungssystem: So finden sich etwa die Ausführungen über die Budaer Gemeinde – offenkundig aus historischen Gründen – verteilt auf die Kapitel I („Der Burgberg“, S. 11–61: 13. Jh. – 1686 n. Chr.) und XI („Die Nachbarn der Pester Gemeinde“), andererseits aber wird die Geschichte der Gemeinde in Óbuda in Kapitel II (S. 62–96) *en bloc* dargestellt. Erklärungen zu dem bereits oben erwähnten Grabstein findet der Leser entsprechend der geographischen Lage des Ungarischen Nationalmuseums als seines heutigen Ausstellungsortes in dem der Josephtadt gewidmeten Kapitel VII (S. 317f).

Dem Gegenstand gemäss nimmt die Behandlung der verschiedenen Pester Bezirke und Viertel den grössten Teil der zwei Bände ein: Kapitel III: „Die Königsgasse: das Alte Judenviertel von Pest“ (S. 97–147); Kapitel IV: „Das Pester jüdische Dreieck“ (S. 148–217); Kapitel V: „Die Elisabethstadt“ (S. 218–301); Kapitel VI: „Die Josephtadt“ (S. 302–318); Kapitel VII: „Die Theresienstadt“ (S. 319–339); Kapitel IX: „Die Leopoldstadt, die Neue Leopoldstadt“ (S. 438–465); Kapitel X: „Die Äussere Josephtadt“ (S. 466–480).

Diesem geographisch orientierten Ablauf eingeschaltet wurde das umfangreiche und wichtige thematische Kapitel VIII („Die Pester Israelitische Kultusgemeinde“, S. 349–437). Am Schluss des Buches stehen fünf vorwiegend thematisch orientierte Kapitel: Kapitel XI: „Die Nachbarn der Pester Gemeinde“ (S. 481–493); Kapitel XII: „Pest 1944, das Ghetto“ (S. 494–581); Kapitel XIII: „Jüdische Friedhöfe“ (S. 582–610); Kapitel XIV: „Jüdisches Leben in Budapest heute“ (S. 611–633); Kapitel XV: „Das unsichtbare jüdische Budapest“ (S. 634–672).

Unter den zahlreichen denkwürdigen Personen, Ereignissen, Bauten und weiteren Aspekten des jüdischen Budapest wird der Leser kaum etwas unerwähnt, das meiste gar in eigenen Teilkapiteln behandelt finden. Die durch die Gliederung der Unterabschnitte bisweilen noch verstärkte Interferenz verschiedener Gliederungskonzepte und ihre Folgen wird derjenige, der eine nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten konsistente Rekonstruktion erwartet, zwar gewiss beklagen. Der fortlaufenden Lektüre des interessierten Laien dürfte sie aber, da häufig quasi assoziativ fortschreitend, eher zuträglich sein.

In der Tat scheint das Buch nicht primär einem Fachpublikum zgedacht, und die immer wieder eingestreuten Textabschnitte, in denen judaistisches Basiswissen vermittelt wird, zeigen, dass die Autoren bei ihren Adressaten dasselbe nicht als selbstverständlich voraussetzen. Wenn Ausführungen über solche Themen wie Sabbatai Zwi (S. 52), über „Talith, Tefillin, Schema, Kaddisch“ (S. 198–202) oder über das Purimfest (S. 230–234) manchem auf dem Gebiet des Judentums gebildeten Leser verkürzt erscheinen werden, so dürfte dies angesichts von Raum und Anliegen des Buches kaum vermeidbar sein. Andererseits aber verspricht die Lektüre dieser Abschnitte dennoch Gewinn, denn alle Erklärungen sind auf die Situation in Budapest bezogen. So kann auch der einer allgemeinen Einführung nicht mehr Bedürftige interessante Details über die Manifestationen jüdischen Lebens in dieser Stadt erfahren. Das Buch ist mit 615 Abbildungen (davon ca. 100 in Farbe) in grosszügiger und hervorragender Weise illustriert. Neben zahlreichen historischen Gebäude- und Strassenansichten sowie Porträts bedeutender Persönlichkeiten erscheinen insbesondere die vielen Reproduktionen von Originaldokumenten bemerkenswert: eine 1821 (auf Deutsch) ausgestellte Genehmigung für Juden zum Hausieren, ein Herzl-Brief an Adolf Ágai mit ungarischer Anrede (1889), eine vom Chatam Sofer für den Vater Ignaz Goldziher, Adolf Goldziher, gefertigte hebräische Bescheinigung über die

Absolvierung der Studien in dessen Pressburger Jeschiwa (1828), das ungarischsprachige Testament Ignaz Goldzihers (1901), ein handschriftliches hebräisches Gedicht David Kaufmanns (1896). Ausschreibungen über Bauvorhaben der Gemeinden und über den beginnenden Verkauf der Synagogenplätze für die Hohen Feiertage (S. 75: 461), Werbeplakate jüdischer Geschäfte und Restaurants in grosser Zahl und anderes mehr. Die z. T. sehr umfangreichen Erklärungen im Abbildungsverzeichnis (S. 686–734) erschliessen den dokumentarischen Gehalt der Fotos und Reproduktionen und geben wichtige und oft über den Haupttext hinausgehende zusätzliche Informationen.

Die beiden Bände werden durch drei Indices (Personennamen, Strassennamen und namhafte Gebäude, Hebräische und jiddische Wörter) gut erschlossen, was den Makel fehlender Querverweise partiell aufwiegt. Das 364 Titel starke Literaturverzeichnis erhebt nicht den Anspruch einer vollständigen Bibliographie und erfasst nur die tatsächlich verwendeten Arbeiten. Gleichwohl hätten wenigstens die umfangreichen Budapest-Artikel von A. Fürst (in: *Arim we-immahot be-Yisrael II* [1948]) sowie Y. Komlós und B. Yaron (in: *Pinqas ha-qehillot: Hungariya* [1976]) Erwähnung finden sollen.

Ein Mangel des vorliegenden Werkes liegt in seiner Behandlung der recht zahlreich im Text vorkommenden hebräischen Wörter. Die Entscheidung, diese nahezu durchgängig in Transkription zu zitieren – sie kann nicht durch technische Gründe diktiert sein, da die Wiedergabe epigraphischer Texte in hebräischer Schrift erfolgt – beschwört Probleme herauf, deren Lösung nicht gelungen scheint: Es ist selten ersichtlich, nach welchen Kriterien die Umschrift entsprechend der west-ashkenasischen, ost-ashkenasischen oder sephardischen Aussprache erfolgte (so erscheinen etwa auf S. 231 bei der Beschreibung des „Haman-Schlagens“ zu Purim in drei unmittelbar aufeinanderfolgenden Zeilen Transkriptionen in drei verschiedenen Aussprachetraditionen). Die Entscheidung für einen ausgiebigeren Gebrauch der hebräischen Schrift hätte die gezielte Wahl der kontextuell jeweils korrekten Umschrift ermöglicht und den wissenschaftlichen Wert des Abschnittes über „Die Budapester jüdische Sondersprache“ (S. 252–272) und auch die Aussagekraft des unter „Lehnwort aus dem Hebräischen und Jiddischen“ (S. 645–649) gesammelten Materials beträchtlich erhöht.

Für ein mit den Ortslagen Budapests weniger vertrautes Publikum sollte bei einer Neuauflage oder Übersetzung an die Beigabe weiteren Kartenmaterials samt eines eigenen Landkartenregisters gedacht werden.

Als Informationsquelle über das jüdische Budapest wie als detaillierter Reiseführer für den Interessierten ist das Buch in höchstem Masse zu empfehlen. Um es einem grösseren Publikum zuzuführen, sollte es unbedingt ins Deutsche übersetzt werden.*

Stefan Schorch

* Anmerkung der Redaktion: Dieses Buch ist unterdessen in englischer Übersetzung erschienen unter dem Titel „Jewish Budapest. Monuments, Rites, History“ (siehe Bücherschau, S. 67).

ELMAR WEISS: *Der Gerechte lebt durch seine Treue. Löb Eschelbacher (1804–1881), Dr. Josef Eschelbacher (1848–1916), Ernestine Eschelbacher, geb. Benario (1958–1931). Anmerkungen und biographische Notizen zu zwei jüdischen Generationen in Deutschland.* Osterburken, © 1996 by Dr. Elmar Weiss (= Veröffentlichungen des Vereins zur Erforschung jüdischer Geschichte und Pflege jüdischer Denkmäler im tauberfränkischen Raum, Bd. 3), 219 S., 35,-- DM (erhältlich über den Verein, c/o J. G. Ghiraldin, Kapellenstr. 2, D-97941 Tauberbischofsheim).

Zwei der zahlreichen bedeutenden Persönlichkeiten im Berliner Judentum des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts waren der konservative Rabbiner Dr. Josef Eschelbacher und seine Frau Ernestine, geb. Benario. Die vorliegende Darstellung vermittelt – in der Nachfolge Uriel Tals – erstmals in monographischer Form einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Eschelbachers, ihre Auffassung vom Judentum sowie ihr wissenschaftliches und politisches Wirken.

Im Zentrum der Darstellung steht Josef Eschelbacher, geboren am 12. September 1848 in der fränkischen Landgemeinde zu Hainstadt bei Buchen im Odenwald. Sein Vater Löb Eschelbacher, „einer der ersten badischen jüdischen Volksschullehrer“ (S. 31), war aus der Jeschiwa des fränkischen Bödigheim hervorgegangen, die sich auf die Tradition des bedeutenden Talmudisten Arje Löb ben Ascher stützte. Sein Lehrerexamen legte Löb Eschelbacher im Karlsruher evangelischen Lehrerseminar ab, bevor er 1830 in Hainstadt seine fast 40-jährige Tätigkeit aufnahm. Bei ihm erhielt Josef Eschelbacher den ersten Schulunterricht und übernahm von ihm eine Lebensform strenger Gesetzestreue (S. 59).

Die wichtigste Station auf dem Bildungsweg Josef Eschelbachers war das Breslauer Rabbinerseminar „Fraenckelscher Stiftung“. Dort erhielt er in den Jahren 1868–1876 seine wissenschaftlich-rabbinische Prägung namentlich durch Zacharias Frankel, Leeser Lazarus, David Rosin, Heinrich Graetz. An der Breslauer Universität hörte er u. a. Wilhelm Dilthey. Zu Freunden gewann er solch später prominente Gelehrte wie David Kaufmann und Marcus Brann. Mit einer Arbeit zur Geschichte der israelitischen Stämme promovierte er 1873 extern in Halle (S. 70).

In Bruchsal, wohin Eschelbacher 1876 als Rabbiner berufen wurde, erhielt sein ausgedehntes soziales Wirken, von der Jugendarbeit bis zur Gefangenenfürsorge, die Grundlage. Zugleich bezog er erstmals gegen die gottesdienstliche „Reformbewegung“, die neben Orgelmusik und Frauengesang auch deutsche Lieder und Gebete in die Liturgie eingeführt hatte, öffentlich Stellung (S. 83). Im März 1879 heiratete er Ernestine Benario, die vor allem ab 1910/11 als Gründerin einer Reihe weiterer sozialer Einrichtungen und einer „Schwesternloge“ im Freimaurerorden „Bnei Brith“ hervortrat (S. 200ff).

Im Sommer 1899 erhielt Eschelbacher einen Ruf nach Berlin an die Alte Synagoge in der Heidereutergasse, wo er im März des Folgejahres das Rabbineramt antrat (S. 112–116). Von Anfang an stellte er sich in die Tradition seines berühmten Vorgängers Michael Sachs, ebenfalls eines Gegners der radikalen Reform. Selbst als in Eschelbachers eigenen Kreisen eine Revision des bekannten Gebetbuches von Sachs diskutiert wurde, verteidigte er die überlieferte Fassung –, und zwar mit einer für ihn typischen Argumentation. Einige Kollegen wollten „aus ethischen Gründen“ die Gebete um eine Wiedereinführung des Opferdienstes und um die Rückkehr nach Jerusalem streichen. Eschelbacher jedoch erin-

nete daran, dass die Texte immerhin der Bibel entnommen seien; allerdings müsse man sie in einem „idealen Sinn“ verstehen (S. 162f). Auch die originalen hebräischen Formulierungen des Sachsschen Gebetbuches wollte er trotz mancher Bedenken unangetastet lassen. Bei alledem nahm Eschelbacher im ganzen dennoch eine ausgleichende Haltung ein. Er erwies allen jüdischen Zeitströmungen Respekt, sofern er ein „lebendiges jüdisches Gefühl“ bei ihren Vertretern zu finden glaubte (S. 172). Bei der Trauerfeier zum Tod Herzls beispielsweise hielt er eine vielbeachtete Gedenkrede, obwohl er dem politischen Zionismus distanziert gegenüberstand.

Weithin bekannt wurde Eschelbacher durch sein Buch „Das Judentum und das Wesen des Christentums“ von 1905, eine der Schriften der 1902 gegründeten „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“. Anlass war Adolf Harnacks ausserordentlich einflussreiche Schrift über „Das Wesen des Christentums“ (Leipzig 1900). Dem Judentum wurde darin lediglich die Bedeutung einer historischen Vorstufe des Christentums zuerkannt. Mit grosser Gelehrsamkeit stützte Eschelbacher seine Auffassung, dass Harnack, um ein Beispiel zu nennen, einerseits die Polemik des Paulus, „des Helden des Protestantismus“ (Eschelbacher 1905, S. 145), gegen das „Gesetz“ wiederhole, dass andererseits jedoch die inhaltliche Kohärenz der Paulinischen Briefe im Blick auf die übrigen Schriften des Neuen Testamentes fragwürdig sei (ebd. S. 145f). – Weiss formuliert Eschelbachers Ergebnis – vielleicht ein wenig zu pointiert: „Entweder bestehe das Christentum auf dem ihm Spezifischen und sei dadurch genötigt, sein Selbstverständnis lediglich auf Kosten des Judentums zu bestimmen [. . .], oder es gebe das eigentlich Christliche auf, indem es sich auf die wesentlichen Elemente besinne – und damit wiederum auf das Jüdische im Christentum – und könne so den Blick für das Judentum, wie es sich selbst verstehe, öffnen“ (Weiss, S. 135).

Wie immer das zu bewerten sein mag: Das wissenschaftliche Werk Josef Eschelbachers sowie das von ihm und seiner Frau ausgehende soziale Wirken sind in der Nachkriegsforschung bei weitem nicht ihrem Rang entsprechend berücksichtigt worden. In der Stadt Buchen, in Eschelbachers Heimat also, ist nun neuerdings eine „Hermann-Cohen-Akademie“ gegründet worden, die durch einen international besetzten Beirat gestützt werden soll. Vielleicht ist sie der geeignete Ort, um einen neuen Akzent zu setzen. Nicht zuletzt die auffallenden Parallelen im Leben und Denken Josef Eschelbachers und des grossen Kantianers und jüdischen Philosophen Herman Cohen legen es nahe, die an ihre Namen geknüpften Forschungsinteressen miteinander zu verbinden.

Hartwig Wiedebach

ALAN L. MITTLEMAN: *The Politics of Torah. The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*. Albany, State University of New York Press 1996, 200 S. ISBN 0-7914-3078-2

Bei Samson Raphael Hirsch heisst es einmal, die Geschichte der Juden „seit Jeruschalaims Fall“ sei „nichts als ein Triumph des Weiblichen über das Männliche, des Menschen über den Bürger, des Hauses über den Staat.“ Als die zionistische Bewegung vor etwas mehr als einhundert Jahren entstand, ging es nicht zuletzt darum, diesem *apolitischen* Zustand auf dem Boden des Judentums abzuhelpfen. Obwohl mit dieser Zielsetzung der Anspruch

verbunden war, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Juden von Grund auf zu ändern, führte die Neubegründung des Politischen auf dem Boden des Judentums paradoxerweise auch dazu, in der Forschung die Frage nach *vorzionistischen* jüdischen Politik-Traditionen neu zu stellen. Der an der *State University of New York* lehrende Religionswissenschaftler Alan Mittleman (= Vf), der vor einigen Jahren mit einer Untersuchung zur deutsch-jüdischen Neo-Orthodoxie der Frankfurter Prägung im Werk von S. R. Hirschs Enkel Isaac Breuer hervorgetreten ist, hat sich vor diesem Hintergrund mit einer neuen Studie der Geschichte und Vorgeschichte der orthodox-jüdischen Weltbewegung Agudat Israel zugewandt.

Im Lichte der angedeuteten Grundsatzproblematik erörtert Vf in Kap. 1 zunächst die Frage, ob von einer politischen Tradition im Judentum überhaupt die Rede sein könne. Die Beantwortung dieser Frage oszilliert in der Literatur zwischen einem „minimalistischen“ Ansatz, wie er z. B. von S. W. Baron und G. Weiler (in seiner an Spinoza orientierten Studie *Jewish Theocracy* [1988]) vertreten wird, auf der einen und „maximalistischen“ Positionen bei Y. F. Baer, L. Finkelstein, D. Elazar und vor allem L. Strauss auf der anderen Seite, die im Anschluss an die mittelalterliche jüdische Philosophie von einer Verbindungslinie zwischen den politischen Gegebenheiten der Bibel, der mittelalterlichen jüdischen *Kehillah* und den modernen politischen Fragestellungen ausgehen. Wie nicht anders zu erwarten, stellt sich Vf gegen die Leugner einer politischen Dimension im Judentum und schliesst sich der zweiten Autorengruppe an. Bemerkenswert sind aber die Gesichtspunkte, die zu seiner Antwort führen, da die von ihm angestrebte Erweiterung des Begriffs des Politischen – als Gründe nennt er die Abkoppelung von dem aus dem 19. Jahrhundert stammenden Begriff des Nationalstaats, das Vorbild der amerikanischen Relativierung der staatlichen Souveränität in Abkehr von der europäischen „Verdinglichung“ des Staates und die *post-colonial awareness* (S. 30f) – wohl polemisch auf die zionistische Erfahrung zu beziehen ist. Daneben ist es nach Vf vor allem die Tatsache, dass die jüdische Gemeinschaft trotz aller Verfolgungen und Widrigkeiten durch die Jahrhunderte hindurch überleben konnte, die für die Annahme einer kontinuierlichen politischen Tradition im Judentum spricht.

Kap. 2 bietet eine an Talmud und Midrasch orientierte knappe inhaltliche Auseinandersetzung mit dem als „politisch“ ausgewiesenen Traditionsstrang, wobei der Autor die Texte mit aus der Soziologie gewonnenen Distinktionen – „organisches“ versus „konsensuelles“ bzw. „kontraktuelles“ Gesellschaftsmodell; „politische“ versus „administrative“ Herrschaftsform; „zweckrationale“ versus „wertrationale“ Entscheidungsfindung – konfrontiert. Dabei geht es vor allem um die Frage, in welchem Masse die Normen der Torah Raum lassen für ein politisches Betätigungsfeld, in dem die Akteure sich von Rationalitätserwägungen leiten lassen (S. 72). Das Bild von der Gesamtheit Israels (Klal Yisrael) als einem gleichsam beseelten, transhistorischen und von einem als erneuerten Sanhedrin verstandenen obersten Torah-Rat zu „administrierenden“ Organismus (z. B. S. 25f) steht hier einer an J. J. Rousseau orientierten Theorie gegenüber, die das jüdische Gemeinwesen als freie Assoziation jüdischer Bürger denkt, die durch ihren Zusammenschluss die aus freien Stücken übernommene Torah erfüllen wollen (S. 85f).

In Kap. 3, dem Zielpunkt seiner Arbeit, behandelt Vf dann die Entstehungsgeschichte der Agudat Israel in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Vf zeichnet den Weg nach, der von der Gründung der Israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt am Main über das preussische Austrittsgesetz aus dem Jahre 1876 und die im Jahre 1886 von Frankfurt aus gegründete „Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Juden-

tums“ bis zu den Frankfurter und Bad Homburger Verhandlungen im Vorfeld der Aguda-Gründung in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg führte. Grundlegend für das hier zutage tretende Politikverständnis ist die Einsicht, dass die von Hirsch ins Leben gerufene Bewegung nach ihrem Selbstverständnis keine separatistische Abspaltung von der reformerisch geführten jüdischen Grossgemeinde, sondern eine „Rekonstruktion“ des alten jüdischen Gemeinwesens, der *kehillah kedosha*, war (S. 80). In Verfolgung dieser Linie wollten dann auch die aus der Hirsch-Gemeinde erwachsenden übergemeindlichen Zusammenschlüsse kein separatistisches Parteiinteresse vertreten, sondern für die erneuerte Gesamtheit Israels stehen und darin dem Zionismus, dem sie mit der Neupolitisierung des Judentums gar zuvorgekommen seien (S. 115), Konkurrenz machen (S. 95). Es war der Anspruch der Neoorthodoxen, dass sie mit ihrer Weltorganisation *Agudat Israel* – und nicht etwa die *Zionistische Weltorganisation* – das Volk Israel nach dem ersten Weltkrieg vor dem Forum des Völkerbundes repräsentieren sollten (S. 122).

Es bleibt freilich schwierig, diese aktivistische Politikkonzeption der Orthodoxie mit dem „weiblichen“ und „häuslichen“ Verständnis des Judentums im eingangs angeführten Hirsch-Zitat und der dort augenscheinlich zum Ausdruck kommenden „apolitischen“ und „konfessionalistischen“ Interpretationslinie des Judentums in Übereinstimmung zu bringen. Diese Schwierigkeit macht die eigentliche Spannung des Buches aus. Denn auch die anderen orthodoxen Politstrategen äusserten sich alles andere als einheitlich. Jacob Rosenheim, der spätere erste Präsident der Agudat Israel-Weltorganisation, konnte das orthodoxe Weltbündnis „organisch“ und, wie Vf sagt, „essentialistisch“, sozusagen „von oben her“, am Modell der Lagerordnung beim Auszug der Volkes Israel aus Ägypten beschreiben und zugleich in demokratischer Weise dem Entscheidungsmonopol der Rabbiner (*da'at ha-torah*) entgegentreten. Es bleibt fraglich, wie Vf selbst sagt, ob die von M. Weber übernommenen Distinktionen die hier zum Ausdruck kommenden Spannungen lösen können. Der ideologische Niedergang der Agudat Israel im parlamentarischen System Israels und die Umwandlung der Organisation zu einer ultraorthodoxen Klientelpartei hängt jedenfalls nicht, wie Vf meint, mit den inneren Widersprüchen in der agudistischen Theoriebildung, sondern mit dem Plausibilitätsverlust zusammen, den das politische und auch das Bildungskonzept der deutsch-jüdischen Orthodoxie (Torah im Derech Eretz) innerjüdisch und innerorthodox durch die Zerstörung des deutschen Judentums und den Holocaust zu erleiden hatte.

Matthias Morgenstern