

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

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.03.2025

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

Rezensionen

W. GUNTHER PLAUT, *Die Tora. In jüdischer Auslegung*. Band I. Bereschit. Genesis. Mit einer Einleitung von Landesrabbiner Walter Homolka. Autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von Annette Böckler, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1999, 472 S., ISBN 3-579-02646-1.

Der Tora-Kommentar des während der Nazizeit von Deutschland in die USA emigrierten und nun in Toronto wirkenden Rabbiners W. Gunter Plaut ist in den jüdischen Gemeinden der USA und Kanadas das Standardwerk der Bibelauslegung, das sich im religiösen Unterricht und in der Synagoge grosser Beliebtheit erfreut (*The Torah. A Modern Commentary*. New York 1981“). Dank des Engagements von Annette Böckler, die sich der Mühe der Übersetzung und Bearbeitung dieses ca. 2400 Seiten umfassenden Opus unterzogen hat, liegt der erste Band zum Buch Genesis nun auch in deutscher Sprache vor; vier weitere Bände zu den anderen Büchern des Pentateuch sollen nach Ankündigung des Verlages noch in diesem Jahre folgen.

Der hier vorliegende Genesis-Band enthält zunächst mehrere einführende Kapitel zum Pentateuch generell: In einer „Allgemeinen Einführung in die Tora“ (S. 19–27) plädiert Plaut für eine offene, kritische und nicht-fundamentalistische Lektüre der Bibel: „Da Gott nicht in einem fundamentalistischen Sinn Autor der Tora ist, ist die Tora ein Buch über menschliche Verhaltensweisen von Gott und über Erfahrungen und Begegnungen mit Gott“ (S. 19); wenn sie aber vom „Kontakt der Menschen mit dem Göttlichen“ erzählt, so hat sie einen „unausgesprochenen Gegenwartsbezug“. Israel als das Volk der Tora besitzt „eine besondere spirituelle Empfänglichkeit“, und so kann – obwohl Menschen die Tora verfasst haben – „durch ihre Worte [. . .] Gottes Stimme gehört werden, wenn wir aufmerksam hinhören“ (S. 22). Zur Erklärung der Entstehung des Pentateuch verweist Plaut auf das Modell J. Wellhausens; als eine Referenz an Y. Kaufmann, der von der Priesterschrift (P) als der ältesten Quelle ausging, ist es zu werten, wenn diese als die jüngste der Quellschriften zumindest „etliches alte Material und alte Traditionen enthält, die vermutlich sogar älter als J und E sind“ (S. 24). Aufgrund der grossen Bedeutung der Tora für das jüdische Volk in seiner Geschichte sind an die Texte drei verschiedene Fragen zu stellen, nämlich: „Was meinte der Text ursprünglich?“, „Wie wurde er im Laufe der Geschichte verstanden?“ und „Was kann der Text für uns heute bedeuten?“ Nach diesen hermeneutischen Überlegungen folgen Ausführungen von Annette Böckler zur Bibelübersetzung Moses Mendelssohns (1774–1776; 1783 publiziert), die A. Böckler wegen der genauen Wiedergabe des Textes und dem flüssigen, klangvollen und gut lesbaren Deutsch für die deutsche Ausgabe herangezogen und in grammatikalischer und stilistischer Hinsicht behutsam aktualisiert hat (S. 27–31). Dass die Tora sowohl für das Judentum als auch für Christentum und Islam von grundsätzlicher, wenn auch jeweils anderer Bedeutung ist, zeigen die folgenden Artikel von B.J. Bamberger („Die Tora und das jüdische

Volk“, S. 39–46; mit vielen informativen Hinweisen zur jüdischen Toraauslegung [„mündliche Tora“] und sowie zu materialen Aspekten wie der Herstellung einer Torarolle oder der Funktion der Tora im Synagogengottesdienst), dem Kölner Alttestamentler Klaus Koenen („Der Pentateuch und das Christentum“, S. 47–48) und der am Islamischen Zentrum in Hamburg tätigen islamischen Theologin Halima Krausen („Die fünf Bücher aus der Sicht des Islam“, S. 49–54). An diese allgemeine Einführung schliessen sich eine Einleitung in das Buch Genesis von W. G. Plaut (S. 55–58) sowie Ausführungen des Altorientalisten W. W. Hallo zum Buch Genesis im Kontext der Literatur des Alten Orients (S. 59–71) an.

Der Torakommentar selbst besteht aus einer Vielzahl von Elementen: Der hebräische Bibeltext, der nach den Paraschen der synagogalen Lesung und dann nach kleineren Lerneinheiten eingeteilt ist, wird nach der Version der Rabbinerbibel von 1524/5 („Bombergiana“) wiedergegeben. Um einen historisch-kritischen Zugang zum Text zu ermöglichen, sind dem zwei Apparate beigefügt, nämlich einerseits Hinweise auf Schreib- und Lesetraditionen („Ketiv/Qere“ und die Korrekturen der „Sebirin“), andererseits Hinweise auf Textvarianten, die verschiedentlich auch dem Apparat der Biblia Hebraica Stuttgartensia entnommen sind. Unter dem hebräischen Original findet sich jeweils die entsprechende deutsche Übersetzung. Darüberhinaus enthält der Kommentar zu jeder Texteinheit folgende Lesehilfen: Erklärungen zum Text, die den Wortsinn einzelner Wörter und Sätze erläutern, stehen nach Versnummern geordnet links neben dem hebräischen Text; hier werden häufig hebräische Wortspiele und Assonanzen transparent gemacht. Dann sind jedem Abschnitt interpretierende Artikel beigefügt, die die Bedeutung des entsprechenden Textes in der jüdischen Tradition und in der Gegenwart aufzeigen. Am Ende jeden Abschnittes folgt unter der Überschrift „Literarische Auslese“ eine Zitatsammlung, die sich auf den jeweiligen Text bezieht. Im Vordergrund stehen dabei Traditionen aus der jüdischen Auslegung, dem Midrasch. Um die Aussage der Midraschim knapp und verständlich darzubieten, werden diese in der Regel nicht wörtlich wiedergegeben, sondern paraphrasiert. Daneben werden aber auch Texte aus christlichen und islamischen Quellen sowie aus der belletristischen und wissenschaftlichen Literatur angeführt. Des weiteren wurde versucht, zu jedem Abschnitt ein passendes Bild zu finden; neben informativen Abbildungen (Landkarten, archäologische Funde etc.) wurden hier im Kleinformat (fast zu klein!) Darstellungen jüdischer Künstler aller Epochen und Stilrichtungen ausgewählt. Da im synagogalen Gottesdienst neben der Tora an jedem Sabbat und Festtag ein Abschnitt aus den Propheten gelesen wird („Haftara“) folgen am Ende des Bandes die traditionellen Lesungen nach dem aschkenazischen Ritus (S. 409–446).

Wenn man sich auch gelegentlich mehr Sorgfalt bei der Schreibweise und Punktation der hebräischen Begriffe gewünscht hätte (vgl. nur z. B. S. 55), wenn auch die wissenschaftlichen Ausführungen in diesem Kommentar nicht immer die aktuelle Diskussion der alttestamentlichen Wissenschaft spiegeln (vgl. z. B. nur die Ausführungen zur Pentateuchkritik, die Rezeption der Amoriter-Hypothese [S. 66], die Auslegung zu Gen 15 ohne die Sefire-Texte [S. 172ff], die monolithische Sicht des Judentums bei der Krise unter Antiochus IV. [S. 181] usw.) und man sich gerade im Hinblick auf die Midrasch-Literatur und die mittelalterliche Bibelexegese vielleicht eine breitere Rezeption des entsprechenden Quellenmaterials gewünscht hätte, so stellt der Torakommentar W. G. Plauts als ein Zeugnis des Umgangs mit der Heiligen Schrift im modernen Judentum doch eine gelungene Synthese zwischen einem wissenschaftlichen und gleichzeitig existentiellen und aktualitätsbezogenen Zugang zur Tora dar. So hat der Kommentar seinen Platz wohl in den neu-

gegründeten progressiv-jüdischen Gemeinden, für deren Gottesdienst und Torastudium er zusammen mit dem 1997 erschienenen und ebenfalls von A. Böckler übersetzten Gebetsbuch eine wichtige Textgrundlage bildet. Darüberhinaus vermag er aber auch Christen, die in Schule und Gemeinde mit biblischen Texten arbeiten und auch der jüdischen Auslegung Gehör verschaffen möchten, eine Fülle von Anregungen, Inspirationen und Materialien zu geben. Durch seine ansprechende Gestaltung und übersichtliche Darbietung ist der Kommentar auf hervorragende Art und Weise dazu geeignet, den Blick für den Reichtum der jüdischen Schriftauslegung zu öffnen und zu einer weiteren Beschäftigung mit diesen Traditionen einzuladen.

Beate Ego

JOSTEIN ÅDNA, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Wiesbaden: Harrassowitz (in Kommission) 1999 (= Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 25), 182 S., ISBN 3-447-03859-4.

Das Buch des norwegischen Neutestamentlers ist der archäologisch-historische Teil seiner Dissertation (Tübingen/Oslo 1994) über „Jesu Stellung zum Tempel“. Der exegetisch-theologische Teil erscheint unter dem genannten Titel in der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“, 2. Reihe, Tübingen 2000).

Der hier vorzustellende materiale Teil besteht in der Hauptsache aus zwei grossen Abschnitten (neben einer knappen Einleitung und der abschliessenden Zusammenfassung). Der erste stellt die „Archäologisch-architektonische Analyse des herodianischen Tempels“ dar (S. 3–90). Darin wird zuerst eine knappe Baugeschichte des Tempels geboten, wobei der Schwerpunkt auf der genauen Abgrenzung der herodianischen Erweiterungen liegt. Das eigentliche Tempelgebäude sowie die inneren Tempelhöfe und -anlagen werden dagegen nicht eigens behandelt. Diese inhaltliche Begrenzung offenbart die zentrale Frage des Autors (die allerdings nicht deutlich formuliert wird): Welches ist genau der Ort, an dem die in Mk 11,15–19 parr. Mt 21,12–17; Lk 19,45–48 und Joh 2,13–22 beschriebene Austreibung von Geldwechslern und Taubenhändlern durch Jesus stattfand (die Schafe und Rinder, die nur in Joh 2,14f erwähnt sind, gelten Ådna als dramatische, sekundäre Steigerung durch den Evangelisten [S. 124])? Die Antwort ist: in der königlichen Säulenhalle, die sich als dreischiffige Basilika – ungefähr an der Stelle der heutigen al-Aksa-Moschee – entlang fast der gesamten Südmauer erstreckte. Als architektonisches Vorbild für diese prächtige Multifunktionshalle verweist Ådna auf das *Kaisareion* als einem wichtigen, neuen, architektonischen Bautypus im östlichen Mittelmeerraum seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Der Name dieses Bautypus geht auf eine alexandrinische Anlage zurück, die von Julius Caesar 48 v. Chr. dort initiiert wurde und dem Herrscherkult diente. Einen Augenzeugenbericht über dieses Bauwerk überliefert Philo von Alexandrien in seiner Schrift *Legatio ad Gaium* (150f, zitiert S. 38). Anhand von weiteren, archäologisch nachgewiesenen Kaisareia kommt Ådna zu dem Schluss, dass die herodianischen Erweiterungen der Tempelplattform und insbesondere die umlaufenden Säulenhallen als ein solches multifunktionales Kult- und Kulturzentrum zu interpretieren seien, das einerseits dem Ruhm seines Erbauers diente, zugleich aber den Tempel selbst nicht beeinträchtigte oder beeinflusste. Einen besonderen Rang innerhalb der Gesamt-

konzeption besass die sogenannte „königliche Säulenhalle“ (vgl. Josephus, *Antiquitates* 15,411–416), die durch ihre Grösse, Höhe und Ausstattung die anderen drei Säulenhallen übertraf und architektonisch eine Stilmischung von östlicher Säulenhalle (Stoa) und römischer Basilika darstellte. Durch eine breite Brücke (die Reste davon sind als Robinson-Bogen bekannt) war diese Halle mit der Stadt und einem Geschäftsviertel am Fusse des südlichen Tempelareals verbunden. Daraus ergibt sich für Ådna, dass die königliche Halle und der ihr vorgelagerte Vorhof der Heiden das in Jerusalem fehlende Forum (bzw. die Agora) vertraten. Die Halle bildete so die Nahtstelle zwischen der Stadt und dem Tempel und ist nach Ådna als Ort des Tempelmarktes (und damit der Ort der Händler-austreibung Jesu) zu bestimmen. Allerdings erschöpft sich darin nicht ihre Funktion. Die halbrunde Apsis am Ostende bildete möglicherweise den in BRHSh 31a genannten Versammlungsraum des Sanhedrins „bei den Läden“, den es bezog, nachdem es aus der Quaderkammer im inneren Tempelvorhof auszog.

Der zweite grosse Hauptteil widmet sich, ausgehend vom Ergebnis der archäologischen Analyse, den „Funktionen des Tempelmarkts“ (S. 91–139). Nacheinander werden „Die Hohepriesterschaft als Tempelverwaltungsbehörde“ (S. 91–95), „Die Geldwechsler“ (S. 96–118) und „Die Verkäufer von Opfermaterie“ (S. 119–139) behandelt, wobei der Schwerpunkt auf den letzten beiden Funktionen liegt. In diesem Teil geht Ådna ohne Einschränkung davon aus, dass der Tempelmarkt in der königlichen Säulenhalle der direkten Kontrolle der Hohenpriesterschaft unterstand (S. 95), obwohl er im ersten Teil betont hatte, dass die Markthalle „eine separate Einheit eigenen Rechts darstellte“ (S. 83). Unausgeglichen bleibt, dass die Südhalle einerseits dem Ruhm des Herodes dienen sollte, andererseits in ihrer Funktionsbeschreibung keinerlei ‚königliche‘ Elemente mehr vorkommen.

Der Abschnitt über den Verkauf von Opfertieren zeigt, wie wenig über diesen alltäglichen Vorgang wirklich bekannt ist. Die neutestamentlichen Stellen, sieht man von Joh 2,14f ab, setzen nach Ådna voraus, dass wenigstens Tauben auf dem Tempelmarkt gekauft werden konnten. Ansonsten hält er es für wahrscheinlich, dass die Märkte für Opfertiere im Norden vor dem Tempel lagen (die Ortsbezeichnungen „Schaftsch“ [Joh 5,2] und „Schaftor“ [Neh 3,1] verweisen möglicherweise darauf), da ein Verkauf von Rindern und Schafen in der königlichen Säulenhalle seines Erachtens unvorstellbar ist. Ein Hauptargument für seine Ablehnung ist die Schwierigkeit, Tiere über die Treppenanlage des Robinson-Bogens in den Tempel zu bringen. Gesteht man diesem Argument eine gewisse Plausibilität zu (obwohl sie nicht wirklich überzeugt), dann bleibt dennoch die Frage, wie und wo die Tiere in den Tempel gebracht wurden. Auch die Frage, wo die Tiere für die täglichen Opfer, besonders an Festen, aufbewahrt wurden, ist unklar. Lediglich für die Lämmer des Tamidopfers ist eine eigene Kammer bezeugt (mMid 1,6 und öfter). Besass die Priesterschaft eigene Viehweiden in Jerusalem (mZeb 8,1f könnte darauf hinweisen), oder gab es gar auf dem Tempelareal Viehkoppeln? Fraglich ist weiter, inwieweit der Opfernde überhaupt das Opfertier selbst auswählen konnte oder ob er nicht vielmehr eine Art *Bon* für ein bestimmtes Opfer kaufte, den er dann bei einem Priester einlösen konnte (für Trankopferwein ist eine solche Praxis bezeugt, vgl. mSheq 5,4f [S. 129f]; ähnliche Funde gibt es vom Bel-Tempel in Palmyra). Ådna vermutet, dass „die Opfertiere vom Norden her [...] direkt in den Vorhof der Priester gebracht wurden“, wo sich der Schlachtplatz und der Brandopferaltar befand (S. 125). Aber auch da erhebt sich die Frage: wer brachte die Tiere dorthin, da doch der eigentliche Eingang für die Tempelbesucher auf der Südseite über die Huldatore war? Und wenn es die Priester selbst waren, wo fand

dann beispielsweise die Handaufstimmung statt, wie sie Lev 1,4; 3,2 und öfter gefordert und in mHag 2,2–3 bezeugt ist?

Ådna hat mit seiner Arbeit aufgezeigt, was aus den für die konkreten Fragen sehr spärlichen literarischen Quellen (neben dem Neuen Testament Josephus und die rabbinische Literatur) in Kombination mit archäologischen Funden aus Jerusalem herausgelesen werden *kann*. Seine Schlussfolgerungen sind allerdings nicht immer stringent begründet. Hilfreich wäre es meines Erachtens gewesen, den Opfertierhandel bzw. den Umgang mit Opfertieren an anderen Grosstempeln zum Vergleich heranzuziehen. Das auffällige Ähnlichkeiten zum Jerusalemer Tempel aufweisende Bel-Heiligtum in Palmyra etwa besass einen tunnelartigen, unterirdischen Zugang in den Temenos für die Opfertiere, der genau am Altar endete. Auch die griechischen und römischen Autoren sowie die Ikonographie hätten daraufhin befragt werden können.

Gleichwohl hat der Verfasser mit den genannten Einschränkungen ein wichtiges, nützliches Buch vorgelegt, das sich um eine möglichst konkrete Darstellung der mit Tempelsteuer und Opferkult befassten Materien bemüht. Ein Literaturverzeichnis, Stellen-, Namen- und Sachregister runden den Band ab, dem zudem (man ist geneigt zu sagen: nur) drei Abbildungen beigegeben sind. Auch hier hätte man sich durchaus mehr gewünscht.

Roland Deines

ROBERT HANHART, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, herausgegeben von Reinhard Georg Kratz, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Forschungen zum Alten Testament 24), 298 S., ISBN 3-16-147101-6.

Der vorliegende Band vereinigt insgesamt 15 Studien des renommierten Septuagintaforschers und langjährigen Leiters des Septuaginta-Unternehmens der Göttinger Akademie der Wissenschaften (1991–1993), die in den Jahren zwischen 1962 und 1996 entstanden sind. Im ersten Teil, der der Geschichte und Entstehung der Septuaginta gewidmet ist, finden sich die Beiträge „Fragen um die Entstehung der Septuaginta“ (3–24 [1962*]); „Textgeschichtliche Probleme der Septuaginta von ihrer Entstehung bis Origenes“ (25–43 [1994*]) sowie eine Abhandlung zum Thema „Ursprünglicher Septuagintatext und lukianische Rezension des 2. Esrabuches im Verhältnis zur Textform der Vetus Latina“ (43–66 [1993*]).

Der zweite Teil, dem es um das „Wesen der Septuaginta“ geht, enthält die Aufsätze „Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des hellenistischen Judentums“ (67–79 [1986*]), „Die Übersetzungstechnik der Septuaginta als Interpretation. Daniel 11,29 und die Ägyptenzüge des Antiochus Epiphanes“ (80–94 [1962*]), „Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jes 9:1 (8:23) – 7(64)“ (95–109 [1983*]) und „Die Übersetzung der Septuaginta im Lichte ihr vorgegebener und auf ihr gründender Tradition“ (110–136 [1992*]).

Der dritte Teil des Buches fragt nach der Wirkung der Septuaginta und stellt folgende Titel zusammen: „Kriterien geschichtlicher Wahrheit in der Makkabäerzeit. Zur geschichtlichen Bedeutung der danielschen Weltreichelehre“ (137–150 [1967*]); „Zur geistesge-

schichtlichen Bestimmung des Judentums“ (151–165; [1967*]); „Der status confessionis Israels in hellenistischer Zeit“ (165–178 [1995*]), „Zur Vorgeschichte von Israels status confessionis in hellenistischer Zeit“ (179–193 [1996*]); „Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit“ (194–217; [1984*]). Der letzte Teil enthält schliesslich Beiträge zur Nachwirkung dieses Übersetzungswerkes: „Die Septuaginta als Problem der Textgeschichte, der Forschungsgeschichte und der Theologie“ (217–230; [1972*]); „Jüdische Tradition und christliche Interpretation. Zur Geschichte der Septuagintaforschung in Göttingen“ (231–247 [1979*]) sowie den Artikel „Paul Anton de Lagarde und seine Kritik an der Theologie“ (248–280 [1987*]). Register zu den einzelnen Stellen, Namen und Sachen bzw. Autoren erschliessen die einzelnen Beiträge (285–298), und eine Bibliographie, die das gesamte literarische Schaffen Robert Hanharts dokumentiert, rundet das Werk ab (281–284).

Robert Hanharts Buch ist eine spannende, wenn auch nicht ganz einfache Lektüre, da die ihm eigene, unverwechselbare Sprache mit ihrer elaborierten Syntax zur Bedächtigkeit und Langsamkeit zwingt. Auf eindrückliche Art und Weise macht der Verfasser auf die Eigenart der Septuaginta aufmerksam, die – trotz ihrer griechischen Sprache – etwas Heterogenes in der Welt des Hellenismus darstellte und eben nicht als Ausdruck einer Hellenisierung des Judentums bzw. Ergebnis eines staatlich verordneten Regierungsprogrammes zu verstehen ist, sondern als der Versuch, die Offenbarung des Israelgottes auch in der Diaspora hörbar werden zu lassen. Die Aussage des Aristeasbriefes, die im Gegensatz zu den späteren Legenden bei Philo und den Kirchenvätern noch nichts von der Inspiriertheit dieses Werkes weiss, sondern als Produkt einer vergleichenden Gelehrsamkeit schildert, spricht nicht gegen eine Verwendung dieses Werkes im Gottesdienst, sondern ist auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Ende der Prophetie, wie sie für das frühe Judentum bezeichnend ist, zu erklären. Die Übersetzung der Septuaginta bedeutet die Bewahrung der Tradition in Verbindung mit der Interpretation und Aktualisierung des Textes und impliziert damit die politische, kulturelle und religiöse Legitimation des Judentums in der Diaspora. „Hellenistisches Judentum bedeutet darum nicht Israels Öffnung für die hellenistische Welt und die Umgestaltung seines Wesens durch ihr politisches, kulturelles und religiöses Gut, sondern die kritische, leidende Auseinandersetzung mit dieser Welt auf Grund dessen, was Israel schon war und jenseits dieser Grenzlinie bleiben musste“ (77). Dem Urchristentum war die Septuaginta bereits sowohl in rezeptioneller Bearbeitung nach dem hebräischen Original als auch in ihrer theologischen Verwendung in messianischen Testimoniensammlungen durch das zeitgenössische Judentum vorgegeben. Eine Fülle von Textbeispielen und Einzelinterpretationen belegen dabei die Ausführungen Robert Hanharts, so dass das Buch auch für denjenigen eine Fundgrube darstellt, der theologische Denkbewegungen im Spiegel von Übersetzungsprozessen untersuchen möchte.

Spannend ist die Lektüre des Buches aber auch, da Robert Hanharts Ausführungen zuweilen zum Widerspruch reizen. So stellt sich die Frage – um hier nur ein Beispiel herauszugreifen –, inwieweit die negative Wesensbestimmung des frühen Judentums, die auf dem Phänomen der Offenbarungslosigkeit in Verbindung mit der starken qualitativen Differenzierung zwischen Offenbarung und Interpretation (156) gründet, tatsächlich dem frühen Judentum gerecht wird. „Es ist im Lichte der vorangehenden Geschichte Israels eine negative Wesensbestimmung der Epoche: sie gründet im *Verlust* der Sprache und im *Verlust* der Offenbarung. Die Phänomene, die sie auf diesem Hintergrund zeitigt, sind zuerst negativer Natur: Geschichte lediglich als Zwischenzeit zwischen geschehener Ver-

heißung und noch ausstehender Erfüllung, Literatur lediglich als Interpretation schon geschehener Offenbarung, Gesetzeserfüllung lediglich noch in der Erwartung endzeitlichen Lohnes“ (161). Ist hier nicht in weit höherem Masse auf den kreativen Aspekt der Schriftauslegung zu verweisen, die in der literarischen Produktivität des Frühjudentums ihren Ausdruck findet, sowie auf die weisheitlichen und kosmologischen Implikationen der Tora? Wie es die einschlägigen Arbeiten zum Bild des Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft bzw. zur Schriftauslegung zur Zeit des Zweiten Tempels zeigen, eröffnet sich hier „ein weites Feld“ der Diskussion.

Durch die Zusammenstellung der unterschiedlichen Publikationen Robert Hanharts wird auf eindrückliche Art und Weise das breite wissenschaftliche Spektrum dieses Forschers dokumentiert, das sich über die konkrete Arbeit am Text und seiner Geschichte über religions- und theologiegeschichtliche Studien bis hin zu wissenschaftsgeschichtlichen Beiträgen zur Septuagintaforschung erstreckt, und es entsteht ein Gesamtbild seiner wissenschaftlichen Arbeit, die die Septuaginta im Rahmen des hellenistischen Judentums und des frühen Christentums zu begreifen versucht. Da die einzelnen Arbeiten dieses Bandes zum Teil an recht entlegenen Orten publiziert wurden, ist diese Veröffentlichung nur zu begrüßen und dem Herausgeber für die Mühen der Publikation zu danken.

Beate Ego

PETER FRICK, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Texte und Studien zum antiken Judentum 77), 220 S., ISBN 3-16-147141-5.

Das vorliegende Buch behandelt den Vorsehungsgedanken im Werk Philos von Alexandria. Die fragmentarisch erhaltene philonische Schrift *De providentia*, die sich mit diesem Thema eigens befasst, nimmt es aber nicht zum Ausgangspunkt. Denn über die dort im Vordergrund stehende Auseinandersetzung mit dem Argument, dass die Existenz des Bösen in der Welt die Annahme einer göttlichen Vorsehung ausschliesse, reicht Fricks Interesse hinaus. Ihm geht es darum, Philos „Konzeptualisierung“ des Vorsehungsgedankens zu erfassen und den Standort dieser Vorstellung im Gesamtkontext des philonischen Denkens zu bestimmen. So widmet er sich im ersten Kapitel dem Verhältnis von göttlicher Transzendenz und Immanenz, um im zweiten den Vorsehungsgedanken in diesen Rahmen einzuordnen, untersucht im dritten die Funktion der Providenz bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt und befasst sich dann erst in drei weiteren Kapiteln mit Implikationen hinsichtlich des Sternenglaubens, der Theodizee und der Deutung der Geschichte Israels.

Frick geht also aus von Philos Gottesbegriff: Ist Gott transzendent und damit menschlichem Erkennen entzogen, stellt sich die Frage, wie dann von göttlicher Vorsehung die Rede sein kann. Die Antwort folgt aus dem Unterschied zwischen Gottes Wesen, das in der Tat unsagbar ist, und seiner Existenz, die aus der Wahrnehmung der Welt als göttlicher Schöpfung erschlossen werden kann (*De posteritate Caini* 166ff.). Mögen also Aussagen über das Wesen Gottes unmöglich sein, Aussagen über sein Handeln an der Schöpfung sind es nicht. Was sich aber in solchem Handeln manifestiert, ist nichts anderes als Gottes Vorsehung; sie ist mithin ebenso der menschlichen Erkenntnis zugänglich wie seine

Existenz (vgl. *De virtutibus* 215). Tatsächlich spricht Philo von Gottes Vorsehung in der Regel so, dass er damit einen Aspekt des göttlichen Handelns beschreibt. Nur an einer Stelle heisst es, dass Gott „vorsehend [. . .] ist“ (*De specialibus legibus* 1,209), und dies versteht Frick denn auch als Aussage über Gottes Wesen; Vorsehung sei also „not only evident in God’s activity“, sondern auch „firmly rooted in God’s essence“ (S. 52).

Dem Transzendenzgedanken entspricht es, dass Philo das göttliche Handeln an der Welt nicht unmittelbar Gott selbst zuschreibt, sondern Zwischeninstanzen annimmt: Kräfte Gottes, voran die schöpferische und die herrscherliche Kraft, die seine Schöpfungsabsicht in die Tat umsetzen, und zwischen ihm und diesen Kräften vermittelnd der Logos, der auf transzendenter Ebene die göttliche Vernunft ist und auf immanenter Ebene planvoll das Walten jener Kräfte im Kosmos steuert. Dass Gott überhaupt als Schöpfer tätig wird, liegt in seiner Güte begründet, die als Teil seines unfassbaren Seins zwar transzendent ist, aber an den Wirkungen der göttlichen Gnade erfahrbar wird. In diesem Zusammenhang hat nun auch die Vorsehung ihre Funktion: Gemeinsam mit dem göttlichen Gnadenwirken ist sie der *schöpferischen* Kraft zu- und untergeordnet. Wie der Logos kann auch die Vorsehung als Instrument des göttlichen Schöpferhandelns gedacht werden. Und endlich ist sie es, derentwegen der Kosmos, obwohl er als geschaffener einen zeitlichen Anfang hat, nicht vergehen kann, denn würde er zerstört, müsste die Vorsehung mit ihm zugrunde gehen (*De aeternitate mundi* 51). In diesem Sinne, so resümiert Frick, begreift Philo Gottes Schöpfungswerk als „creatio continua“ (S. 117).

Die fatalistische Auffassung, dass das Geschick der Menschen durch die Sterne vorbestimmt sei, lehnt Philo ab, da sie einerseits der Freiheit des menschlichen Willens und andererseits der Transzendenz Gottes als der einzigen Erstursache widerspricht; der Tierkreis lenkt nicht das Schicksal, sondern verdankt sich selbst der göttlichen Providenz. Was das Theodizeeproblem angeht, unterscheidet Philo zwischen physischem und moralischem Übel, wobei das eine die Folge freier menschlicher Willensentscheidung ist, aber auch das andere nicht der Verantwortung Gottes angelastet werden kann, und dies aus mehreren Gründen: kosmologisch, weil das, was Menschen im einzelnen als Übel empfinden, notwendiger Teil einer insgesamt guten Weltordnung ist; physikalisch, weil Naturkatastrophen eine ungewollte, durch die Materie bedingte Nebenwirkung der Schöpfung sind; logisch, weil zum Guten notwendig sein Gegenteil gehört; und ethisch, weil die Vorsehung durch Leiden die Menschen bessert. Ausserdem ist es Sache der Vorsehung, würdige Menschen in ihrer Willensentscheidung zum Guten zu unterstützen. Wie Philo schliesslich die Vorsehung in Israels Geschichte wirksam werden sieht, zeigt Frick an den Beispielen Abraham, Sara, Isaak, Joseph, Mose und – negativ – Flaccus sowie an der Parteinahme von Gottes Gesetz für Fremdlinge, Witwen und Waisen.

Ist damit der Gang der Untersuchung im Groben nachgezeichnet, so nimmt sie sich im Detail allerdings wesentlich differenzierter aus. Besondere Hervorhebung verdienen die regelmässig gezogenen Querverbindungen zur paganen philosophischen Tradition, namentlich zu Plato, Aristoteles, dem Mittelplatonismus und der Stoa. Was die Methode angeht, erfordert es die systematische Konzeption der Arbeit, dass die im einzelnen untersuchten Textpassagen nicht in ihrem literarischen Kontext interpretiert, sondern mit anderen, ebenfalls aus ihrem Zusammenhang gelösten Stellen kombiniert werden, um so Aussagen und Begriffe in eine das ganze philonische Œuvre umspannende Gesamtschau zu bringen. Man mag sich fragen, ob bei diesem harmonisierenden Vorgehen dem individuellen Text immer volle Gerechtigkeit widerfährt, und hat jedenfalls öfters Gelegenheit festzustellen, dass Philo zu gleichen Themen an verschiedenen Stellen recht Unterschied-

liches sagt. Um so bemerkenswerter ist jedoch, dass sich Frick dieses methodischen Problems vollauf bewusst zeigt und es nicht selten vorzieht, Inkongruenz stehen zu lassen, statt durch glättende Deutung Kohärenz zu erzwingen. Man muss kaum sagen, wie sehr das der Überzeugungskraft dieses gründlichen und lehrreichen Buches zugute kommt, auch wenn es die Darstellung mitunter verkompliziert.

Friedrich Avemarie

MAURICE-RUBEN HAYOUN, *Maimonides. Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie*. Aus dem Französischen übertragen von Ansgar Wildermann, München: Beck 1999, 332 S., ISBN 3-406-45269-8.

Abu Imran Musa ibn Maimun ibn Abdallah, bekannter unter seinem lateinischen Namen Maimonides, gilt als der bedeutendste jüdische Philosoph und Kodifikator des Mittelalters. Ihm, seinem Leben und einem Teil seiner philosophischen Arbeit widmet Maurice-Ruben Hayoun, Professor für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der Hochschule für Jüdische Studien (Heidelberg), seine 1994 in französischer, 1999 in deutscher Sprache erschienene umfassende Arbeit. Weshalb noch eine Biographie zu Maimonides, dessen Leben und Werk doch bereits von anderen bedeutenden Wissenschaftlern von Abraham Geiger über Leo Baeck bis Abraham Joshua Heschel, um nur einige zu nennen, nachgezeichnet wurde? Eine Antwort zu geben fällt indes nicht schwer: M.-R. Hayoun, dem Judaisten und Maimonides-Spezialisten, ist es gelungen, eine gut lesbare und vor allem aktualisierte wie aktuelle Einführung in Leben und Hauptwerk des Arztes von Fostat zu bringen, die 1995 von der Pariser Académie des Sciences Morales et Politiques mit dem Preis *GEGNER* ausgezeichnet wurde.

Mit seiner Biographie leistet M.-R. Hayoun vornehmlich zweierlei: Zum einen entwirft er in lebendig geschriebenem Stil das Leben des 1135 in Córdoba geborenen RaMBaM, wie der grosse Moses ben Maimon ebenfalls genannt wird. Zum anderen stellt er das Hauptwerk des Philosophen und Arztes, den *Führer der Unschlüssigen*, vor, den Maimon auf arabisch (*Dalalat al-ha'irin*) verfasste und der noch zu dessen Lebzeiten von Ibn Tibbon als *More Neuwuchim* ins Hebräische übertragen wurde.

Gut herausgearbeitet ist die für Maimonides und seine Familie steinige Zeit der Verfolgung und des Exils: Nachdem die fundamentalistischen Almohaden die gegenüber anderen Religionen toleranten Almoraviden verdrängt hatten, begannen sie um die Mitte des 12. Jahrhunderts, in Córdoba ganze jüdische Gemeinden zu vernichten. Den Massakern, die die blutrünstigen Almohaden veranstalteten, zu entrinnen war nur auf drei Arten möglich: durch Tod, Exil oder Zwangsbekehrung zum Islam. Ein strittiger Punkt bleibt allerdings bis dato, trotz der Beteuerungen Hayouns (z. B. S. 67), dass dies nicht zutrefte, die angebliche Bekehrung des Maimon zum Islam. Tatsächlich wählte Maimonides die Auswanderung über Fes (1160) und Palästina (1165) nach Alexandrien, später Fostat / Kairo, wo er sein bewegtes Leben als Arzt und Philosoph im Jahre 1204 beschloss.

Den Philosophen RaMBaM quälte der (vermeintliche) Widerspruch zwischen den Lehren der Philosophie und denen der Bibel. Diesen Widerspruch versucht er, in seinem *Führer der Unschlüssigen* aufzulösen: Im Zentrum des Werkes steht die These einer vollkommenen Unkörperlichkeit Gottes, der nicht mit positiven Begriffen umschrieben wer-

den könne; jeder Versuch, ihm positive Werte zuzuschreiben, schränke automatisch das Wesen Gottes ein. Maimonides argumentiert, dass alle positiven Aussagen über Gott in der Bibel sich nur auf sein Wirken, niemals jedoch auf sein Wesen beziehen könnten. Der sich so herauskristallisierende Gottesbegriff erinnert an die Lehre des Aristoteles von einer alles bewegenden ersten Ursache. Um diese Kernaussage des maimonischen Gedankengebäudes der Leserin, dem Leser über die verschiedenen von Maimonides verwendeten Quellen nahezubringen, lässt M.-R. Hayoun den jüdischen Philosophen mit seinem Schüler Joseph Ben Jehuda Ibn Aknin in einen fiktiven Dialog treten. Der eifrige Discipulus stellt seinem grossen Meister just dann eine entscheidende und weiterführende Frage, wenn auch der Leser, die Leserin an dieser Stelle gerne nachgehakt hätte. So gelingt es Hayoun, die Hauptthesen des RaMBaM auf anschauliche, lebendige Weise zu entfalten und griffig darzulegen, ohne dabei den wichtigen Hinweis (vgl. die Ausführungen in Kapitel 14) ausser acht zu lassen, namentlich, dass Maimonides' Welt- und Gottesverständnis bereits zu seinen Lebzeiten heftig umstritten war.

Trotz der einfühlsamen Nachzeichnung des Lebens dieses mittelalterlichen Religionsphilosophen und der genauen detailgetreuen Darstellung seines Hauptwerkes verrät Hayoun der Leserin, dem Leser nur wenig über Moses ben Maimons Wirken als Arzt, und das obwohl der Untertitel der deutschen Fassung der Biographie „Arzt und Philosoph“ eine andere Gewichtung erwarten lassen würde; eine Skizzierung des Gesamtwerks fehlt leider (vgl. hierzu das immer noch für einen soliden, grundlegenden Überblick hilfreiche *Jüdische Lexikon*, Berlin 1929, Band 3).

Yvonne Domhardt

JOSEPH DAN, *The 'Unique Cherub' Circle. A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Texts and studies in medieval and early modern Judaism 15), X und 297 S., gr. 8°, ISBN 3-16-146798-1.

Es war J. Dan, der vor rund dreissig Jahren als erster die Verschiedenartigkeit und Besonderheit einer vorkabbalistischen „mystischen Schule“ des 12. Jahrhunderts erkannt hat, die er den „Unique Cherub Circle“ nennt. Die jetzt vorgelegte Arbeit stellt somit die Frucht langjähriger Forschungen zu diesem Thema dar und hat zum Ziel, eine Gesamtgeschichte sowohl der Schriften als auch der Lehren dieser zunächst (so A. Epstein, A. Jellinek, G. Scholem) mit dem Kreis um die Familie Kalonymos identifizierten Schöpfer einer spezifisch aschkenasisch-chassidischen Geistigkeit darzustellen. Mithin handelt es sich hier um eine monographische Abhandlung über eine nach dem Kreis um die Familie Kalonymos, in deren Mitte das *Buch Bahir* entstanden ist, weitere mystische Richtung, die in der formativen Periode der mittelalterlichen jüdischen Mystik eine bedeutende Rolle gespielt hat.

Unter den Faktoren, die an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert über die Dynamik der kulturellen und geistigen Entwicklung der europäischen Juden entschieden und auf das Entstehen und die Lehre des „Kreises“ wesentlichen Einfluss hatten, nennt Dan insbesondere drei: die Hinwendung zur hebräischen Sprache, den intensiveren Rückgriff auf die Tradition, wie er sich unter anderem in der pseudepigraphischen Schriftstel-

lerei niedergeschlagen hat, sowie das Entstehen von Gelehrtenkreisen, die sich dem Studium der mystisch-esoterischen Überlieferung verschrieben hatten.

Da der „Kreis“ seine esoterische Tradition auf den Propheten Jeremia, dessen Sohn Ben Sira und Enkel Josef ben Ussiel zurückführt, der der Verfasser der *Baraita des Josef ben Ussiel*, des Hauptwerkes des „Kreises“ gewesen sein soll, und die einzige Quelle für diese Genealogie das wahrscheinlich im 9./10. Jahrhundert in Babylon entstandene pseudepigraphische *Alphabet des Ben Sira (Pseudo-Ben Sira)* ist, beginnt Dan mit der Analyse ausgewählter Themen dieses ungewöhnlichen Werkes, das mit den Werten des traditionellen rabbinischen Judentums geradezu bilderstürmerisch umgeht (S. 1–35).

Wenn man zudem bedenkt, dass die Mehrheit der mystischen Texte des „Kreises“ exegetischer Natur ist und sich als Kommentar zum *Sefer Yetzira* gibt, überrascht es nicht, dass Dan diesem Werk ein spezielles Kapitel widmet (S. 36–45), wobei er sich auf dessen Rezeption und Lehre konzentriert. Seiner Meinung nach ist schwerlich zu den wahren Intentionen des Autors dieses bekannten Werkes vorzustossen, das neben einer entwickelten linguistisch-numerischen Theorie Elemente aufweist, die wohl eine gewisse Art mystisch-theosophischer Erfahrung suggerieren, Bezugnahmen auf klassische Topoi der rabbinischen Tradition aber fast völlig fehlen lassen (S. 41).

Dans Untersuchungen führen ihn zu der Annahme, dass der „Kreis“ sich aus zwei, drei oder vier Generationen „mystisierender“ Esoteriker zusammensetzte, die an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert in Nordfrankreich oder dem Rheinland gelebt haben. Die zahlenmässige Stärke dieser Gruppe, eine eher isolierte Gesellschaft, die sich um ihren Lehrer scharte, ging wahrscheinlich niemals über ein oder zwei Dutzend Personen hinaus. Sie berief sich auf die antike jüdische Literatur sowie einige Texte aus dem mittelalterlichen hebräischen Schrifttum, die vor der Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden sind. Aus ihrer literarischen Hinterlassenschaft haben sich neun Texte erhalten, allen voran die Trias aus *Baraita des Josef ben Ussiel*, einem *Piyyut* und dem als „Kommentar des Pseudo-Saadja“ bekannten Kommentar zum *Sefer Yetzira*. Von anderen Werken wissen wir nur durch Zitate in der späteren Literatur. Das Besondere der Lehren des „Kreises“ besteht nach Dans Meinung vor allem in vier Elementen: in (1) der Konzeption der *Kavod* als verborgener, unerkennbarer aller anthropomorphistischer Eigenschaften entkleideter göttlicher Emanation, (2) der Idee eines besonderen *Cherub* als anthropomorphistischem Aspekt der göttlichen Sphäre, (3) der spezifischen Darstellung des *Pleroma* und (4) der Konzeption der durch Emanation hervorgegangenen vier Welten (S. 46–58).

In den folgenden Kapiteln VI–XII analysiert Dan der Reihe nach Charakter und Inhalt der Hauptwerke des „Kreises“ und seines letzten Vertreters, Rabbi Elchanan ben Yakars. Bei der *Baraita*, deren Gegenstück der *Piyyut* ist (S. 59–100), setzt Dan mit dem dreischichtigen Charakter des Textes (Grundtext, Texte des Lehrers und Text des Kommentators) ein, analysiert die Struktur des Verbotes kosmologischer Spekulationen, indem er ihren Text mit analogen dekadischen Systemen im *Sefer Yetzira* und *Sefer ha-Hayyim* vergleicht und wendet sich dann Erwägungen zum Begriff des *Pleromas* und seiner wesentlichen Elemente zu: Schöpfergott, Schechina, *Kavod*, Gottesthron und Cherub.

Die Erörterungen zum nächsten Text *Pesaq ha-yir'a ve ha-emuna*, dem einzigen erhaltenen Text des „Kreises“, der die Gebetspraxis betrifft und seiner Gattung nach zur *safrut ha-yihud* gehört (S. 101–124), ermöglichen Dan die Entfaltung einer vertieften Charakteristik der Begriffe *Kavod* und *Cherub*, die im Kontext der Analyse verschiedener Formen der *Epiphanie* der als *Pleroma* verstandenen Gottheit beschreiben (S. 106f). Die Charakteristik macht eine Unterscheidung des Systems der symbolischen Kategorien und

der unter ihnen auftretenden räumlichen Entsprechungen möglich, die mehr oder weniger konsequent die Tiefenschichten der Theologie des „Kreises“ bilden (S. 110).

In der Behandlung des *Kommentars des Pseudo-Saadja* zum *Sefer Yetzira* (S. 125–141) beschränkt sich Dan angesichts des beachtlichen Umfangs dieses Werkes auf die Erörterung einzelner ausgewählter Probleme, beginnend mit der Erzählstruktur des Werkes und seines Zusammenhangs mit der früheren literarischen und exegetischen Tradition. Danach illustriert er an einigen Beispielen, wie in diesem Text der Versuch gemacht wird, die sich gegenseitig ausschliessenden kosmogonischen, aus verschiedenen Quellen entlehnten Vorstellungen zum Beispiel die Frage des *Tohu wa bohu* in einem System zu vereinigen.

Anschliessend wendet sich Verfasser der Darstellung des literarischen Werkes des letzten bekannten Vertreters des „Kreises“, R. Elchanan ben Yakar, zu (S. 142–186). Er untersucht dessen Hauptmotive, angefangen von den theologisch-kosmogonischen Konzeptionen, die das Werk *Sod ha-sodot* bestimmen. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass im Rahmen der Theologie Elchanan ben Yakars die *Epiphanie* nicht in den Kategorien der natürlichen Weltordnung verstanden wird, sondern im Gegenteil als deren Zerstörung. Ebenso scheint die Analyse der eschatologischen Elemente des *Sod ha-sodot* die Feststellung zu erlauben, dass es sich hier um einen Typ von darstellender Eschatologie handelt, in der die Auferstehung eher mit dem Zustand der Bildung der Aufklärung identifiziert ist als mit den traditionellen Vorstellungen zu diesem Thema (S. 165).

In der Besprechung der zwei Kommentare Elchanan ben Yakars zum *Sefer Yetzira* hebt Verfasser ihre Zugehörigkeit zur exegetischen Tradition Saadja Donnolos hervor und verweist auf ihre Unterschiedlichkeit im Verhältnis zu den anderen Schriften des „Kreises“, zum Beispiel zum *Kommentar des Pseudo-Saadja* (S. 187–209). Darüber hinaus befasst er sich mit den ebenfalls zu den Schriften des „Kreises“ gehörenden fünfzehn Büchern, die der Tradition der Gruppe entsprechend Ben Sira seinem Sohn Ussiel geoffenbart haben soll. Wie er dabei feststellt, gehören zu ihnen neben dem *Sefer Yetzira* vier tannaitische Werke bekannter Provenienz. Nach Dan zeugen sie davon, dass der „Kreis“ die tannaitische Tradition verworfen und an ihre Stelle eine eigene gesetzt hat, die in biblische Zeiten zurückreicht. Der Schlüssel zur Auswahl der vierzehn verbleibenden Texte war ihre engere oder weitere thematische Verwandtschaft mit den Ideen des *Sefer Yetzira* (S. 210–220). Im folgenden (S. 221–239) analysiert Dan die weiteren Schicksale der in den Schriften des „Kreises“ präsent(iert)en Lehren, vor allem ihre Rezeption im Umkreis der entstehenden Kabbala. Er tut dies am Beispiel eines Dokumentes, das eine Sammlung von Traditionen aschkenasischer Chassidim und Kabbalisten darstellt, und unter dem Titel „Intentionen des Gebets nach der Tradition des R. Jehuda des Frommen“ bekannt ist (S. 221).

Nicht ausgeklammert bleibt die Frage, ob auf die Entstehung der Gestalt des *Unique Cherub* in der Form, in der sie in den Lehren des „Kreises“ begegnet, solche älteren mystisch-esoterischen Traditionen Einfluss gehabt haben können, wie sie in dem nur fragmentarisch überlieferten, wahrscheinlich in der gaonäischen Zeit in Babylon entstandenen Text *Raza Rabba* erhalten geblieben sind (S. 240–251). Grundlage der diesbezüglichen Analyse sind die in der Einleitung zum Kommenar des R. Mose ben Eliezer zum *Sh'ur Qomah* überlieferten Fragmente. Das Ergebnis der Analyse ist negativ, denn es lässt sich nicht zeigen, dass die Idee dieses Cherub in den *Raza Rabba* ein Vorbild hat (S. 248).

Ausführlich geht Verfasser in einem Anhang auf die spezifische Sprache der im aschkenasisch-chassidischen Millieu entstandenen mystischen Texte ein (S. 252–272). Er erörtert dabei die These vom transzendenten Charakter der Sprache und deren Folgen in der

jüdischen Tradition, die in dem Moment in Erscheinung treten, als die Exegese des Textes in erheblichem Masse die Erfahrung der Offenbarung ersetzt. Seiner Meinung nach ist die Verbindung von midraschischer Hermeneutik und Mystik so zu verstehen, dass das unbegrenzte Potential dieser Hermeneutik durch die mystische Erfahrung, das heisst durch den sich in ihr offenbarenden Inhalt begrenzt und geformt wird. Es scheint jedoch, dass diese heuristisch wohl begründete Art Dichotomie von mystischer Erfahrung und Exegese faktisch jedoch mit Fragezeichen zu versehen ist, wenn man bedenkt, dass (1) in der jüdischen Mystik auf theurgisch-gebethafter, homiletischer und/oder exegetischer Ebene in der überwiegenden Zahl der Fälle das Medium des Wortes selbst die Quelle der mystischen Erfahrung ist, (2) in der jüdischen Tradition mystische Erfahrung einen wesentlich sprachlich-auditiven Charakter hat und (3) Prozesse der Imagination und Verbalisation durch sprachliche Metaphorisierung eng miteinander verbunden sind, wie die Forschungen auf dem Gebiet der kognitiven Psycholinguistik anzeigen. Von daher ist nur zu begrüßen, dass sich Dan im Kontext seiner Forschungen zur jüdischen Mystik auch mit dem Problem der Funktion der Sprache befasst hat. Wünschenswert wäre allerdings gewesen, dass er sich in seinen verdienstvollen Untersuchungen von methodologischer Seite her theoretischen Perspektiven etwas mehr geöffnet hätte, wie sie ihm insbesondere die Semiotik von C. S. Peirce, Austin – Searles Theorie des Sprachaktes oder die Theorie der Metapher von G. Lakoff und M. Johnson hätten liefern können.

Trotz seines scheinbar esoterisch-exotischen Themas ist es Dan ohne Zweifel mit seinem Werk, einem Musterbeispiel an philologischer Akkuratess, gelungen, eine gute Einführung in eine der Hauptströmungen gegenwärtiger Forschung zur jüdischen Mystik zu geben (Daher fehlt es in dem Buch auch nicht an polemischen Äusserungen über Werke und Konzeptionen anderer Grössen in dieser Disziplin.). In geistesgeschichtlicher Hinsicht ist Dans Monographie, von ihren sonstigen Qualitäten ganz abgesehen, zugleich ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der jüdisch-christlichen Konzeption eines göttlichen Mittlers, und in dieser Hinsicht sollte ihre Lektüre eine Pflichtlektüre für alle gegenwärtigen Leser der Arbeiten H. Odebergs, R. A. Segals, G. Stroumsas, J. E. Fossums und/oder D. Abrams sein. Um so mehr verwundert allerdings, dass in einer so wichtigen Publikation die in solchen Arbeiten unerlässliche Bibliographie fehlt. Bei einer erneuten Auflage des Buches wären auch einige Fehler und redaktionelle Versehen zu korrigieren (zum Beispiel Anmerkung 17 auf S. 245).

Tomasz Sikora (aus dem Polnischen von *Stefan Schreiner*)

FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*. Herausgegeben von Gerhard Schäfer in Verbindung mit Otto Betz, Reinhard Breymayer, Eberhard Gutekunst, Ursula Hardmeier, Roland Pietsch und Guntram Spindler (in: *Texte zur Geschichte des Pietismus*; im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus herausgegeben von M. Brecht, G. Schäfer, H. J. Schrader, Abt. VII: Friedrich Christoph Oetinger, Band 3. Teil 1: Text; Teil 2: Anmerkungen), Berlin, New York 1999, 434 und 364 S., DM 480,-, ISBN 3-11-004903-1.

Immer wieder (an prominenter Stelle in Jürgen Habermas' Abhandlung über den *deutschen Idealismus der jüdischen Philosophen* aus dem Jahre 1961) ist in Darstellungen der

wesentlich protestantisch bestimmten deutschen Geistesgeschichte auf die weitreichenden Einflüsse der theologischen „Schwabenväter“ und ihre Vermittlung jüdisch-kabbalistischen Erbes Bezug genommen worden. Meist wird dabei die von dem Theologen, Philosophen und Universalgelehrten Friedrich Christoph Oetinger (1702 – 1782) erzählte Episode von seinem Besuch bei dem Kabbalisten Koppel Hecht im Frankfurter Getto weitergereicht. Auf die Bitte von Hecht, der den schwäbischen Gast seiner „ungewohnten Fragen aus der jüdischen Philosophie“ wegen liebgewonnen hatte, in die jüdische Mystik eingeweiht zu werden, hatte der Kabbalist darauf aufmerksam gemacht, dass die Christen „ein Buch“ – gemeint war Jakob Böhme – hätten, das von der Kabbala noch viel deutlicher rede als der Sohar. Mit der historisch-kritischen Edition des *Biblischen und emblematischen Wörterbuches* Oetingers, dessen Schriften Hegel, Schelling und Bader wohlbekannt waren, hat die Kommission zur Erforschung des Pietismus unter der Leitung des früheren Archivdirektors der württembergischen evangelischen Landeskirche, Gerhard Schäfer, nun einen Grundtext der schwäbisch-pietistischen Kabbalarezeption der Öffentlichkeit neu zugänglich gemacht, dessen Lektüre es ermöglicht, über das Anekdotische hinauszugehen und die Spuren des jüdischen Erbes konkret nachzuweisen.

Oetinger, eine der ungewöhnlichsten Gestalten der württembergischen Kirchengeschichte, der sich erst nach längerem Zögern entschloss, ins Pfarramt zu gehen und 1766 Prälat in Murrhardt wurde, war ein universal gebildeter Gelehrter. Zeitlebens befasste er sich mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft – unter Einschluss der Biologie, Chemie, Alchemie und Medizin. Mit der Aufklärung, die allein die menschliche Vernunft und Erfahrung als Erkenntnisquellen gelten lassen wollte, setzte Oetinger sich mit der Überzeugung auseinander, dass die Heilige Schrift die Summe aller Wissenschaften enthalte. Als Kenner des mystischen Schrifttums im Judentum liess er sich bei seiner Bibelauslegung von Traditionen leiten, die ihn, obgleich er sich augenscheinlich immer wieder darum bemühte, die Spuren nicht allzu deutlich werden zu lassen, mehrfach in Häresieverdacht brachten.

Es ist hier nicht der Ort einer zusammenfassenden Darstellung oder Einordnung des Denkens Oetingers. Wohl aber ist eine editorische Leistung zu würdigen, die die beiden Textstufen des Wörterbuches aus den Jahren 1759 und 1776 im ersten Teil in akribischer und zugleich übersichtlicher Weise nebeneinanderstellt und im zweiten Teil einen höchst umfangreichen Sachapparat liefert, der die von Oetinger herangezogenen Bibelstellen umfassend nachweist, die Übernahme kabbalistischer Vorstellungen dokumentiert und die Auseinandersetzung mit den theologischen und philosophischen Gegnern Oetingers belegt.

Bei dem Wörterbuch aus dem Jahre 1759 (mit insgesamt 159 Lemmata von „Abba“ bis „Zucht“ im biblischen, von „Bäume“ bis „Wolken, Dünste, Regen, Schnee“ im emblematischen Teil) handelt es sich um einen Versuch, den Oetinger im Anhang zur Ausgabe einer Predigtsammlung unternommen hatte. Das ausgereifte zweiteilige Wörterbuch aus dem Jahre 1776, das eine Reaktion auf das 1772 in erster Auflage erschienene Wörterbuch von *Wilhelm Abraham Teller* darstellte, umfasst demgegenüber 476 Einträge von „Abbadon“ bis „Zweiseelisch, zweiherzig“ bzw. „Adler“ bis „Zeugen auf Erden“. Die Verknüpfung und Reihenfolge der beiden die zwei Wörterbuchteile kennzeichnenden Begriffe „biblisch“ und „emblematisch“ geben die Absicht des Autors zu erkennen, dem „Buch der Heiligen Schrift“ das „Buch der Natur“ an die Seite zu stellen. Denn Oetinger ist nach Röm. 1,19–20 der Meinung, dass die Gesamtheit des mundus visibilis über sich hinaus auf den Schöpfer verweise und die „durch die Sinne erschlossene Welt [. . .] eine

den unsichtbaren geistlichen Dingen zwar nachgeordnete, aber unentbehrliche Verstehenshilfe für die Heilige Schrift“ sei (Brey Mayer). Der emblematische Teil des Lexikons sucht diesen Referenzzusammenhang mit Hilfe von typologischer Exegese, die den der Leiblichkeit zugeordneten Bereich als Sinn- und Vorbild für die verheissene unzerstörbare Geistlichkeit versteht, zu erweisen.

Beide Teile zeichnen sich durch das stetige und im zeitgeschichtlichen Vergleich erstaunliche Bemühen aus, jüdische Quellen sowohl in philologischer und methodischer als auch in inhaltlich-dogmatischer Hinsicht zum Verständnis biblischer Begriffe und Texte hinzuzuziehen. So heisst es in den einführenden Bemerkungen, Jesus habe „das Gebet des Vaterunsers aus lauter gewohnten, im Talmud gangbaren Worten“ zusammengesetzt (Teil I, S. 3). Zum „Amt und Buchstaben des Geistes“ schreibt Oetinger dann: „Wir verachten die 32 Auslegungs-Regeln der Juden nicht“ (I, S. 27). Im Hinblick auf die Christologie betont er, „das JESUS aus dem Stamm Juda seye“ (I, S. 197).

Von den Autoren, deren einführende Aufsätze das Verständnis der einzelnen Lemmata erleichtern, seien Reinhard Brey Mayer („Friedrich Christoph Oetinger und die Emblematik“), Roland Pietsch („Friedrich Christoph Oetinger und Jakob Böhme“), Guntram Spindler („Das ‚Wörterbuch‘ als Werk der Philosophia sacra“) und Ursula Hardmeier („Friedrich Christoph Oetingers Kampf gegen ‚falsche Schriftauslegung‘“) genannt. Von besonderem Interesse ist Otto Betz' Beitrag über „Oetinger und die Kabbala“, der die jüdischen Wurzeln hinter der pietistisch-biblizistischen Begrifflichkeit Oetingers aufdeckt und so erst ein systematisches Verständnis seiner Kabbalarezeption ermöglicht.

Im Vordergrund des Interesses Oetingers, so Betz, steht dabei erstaunlicherweise weder das Hauptwerk der christlichen Kabbalisten, Reuchlins *De arte Cabalistica*, noch dessen wichtigste Quelle, Joseph Gikatillas (ca. 1248 – 1325) Sha'are Orach, obwohl die von ihm ausführlich kommentierte Bad Teinacher Lehrtafel der Prinzessin Antonia unter dem Einfluss dieser Werke steht. Stattdessen setzt sich Oetinger mit der kosmologischen Lehre Jishak Lurja Askenazis (1543 – 1572) auseinander, dessen Zusammenfassung in Ch. Vitals *Es Chajjim* ihm offensichtlich gut bekannt war. Den biblischen Hinweis auf die Vorstellung von einer der Schöpfung vorausgehenden und diese erst ermöglichenden Zusammenziehung Gottes (Zimzum) fand Oetinger im Psalmwort von der „Veste Seiner Kraft“ und seiner „ausbreitenden Grösse, zusammenziehenden Stärke“ (Ps. 150, 1f), zugleich aber auch in Newtons *attractio* und *extensio* (II, S. 17f): „GOTTES Manifestatio sui kan also nicht ohne Dunkelheit geschehen. Er tritt aus sich selbst heraus durch seine ewige Natur, darinn lauter Freiheit ist. GOTT ist der Ursprung der Neutonischen Attraction. Diese zieht zusammen, aber GOTTES Freiheit ruft und breitet aus das Licht in der Finsterniß“ (I, S. 246). Im Kreuzestod Christi kann die innergöttliche Bewegung der Selbstbeschränkung nach Oetinger ihren letzten und grössten Ausdruck finden (vgl. II, S. 25).

In ähnlicher Weise kann Oetinger die Verborgenheit Gottes (En Soph), die unterschiedlichen Modi des schöpferischen Handelns Gottes („schaffen“, „bilden“, „machen“) sowie die Zehn Sefirot biblisch herleiten. Obgleich er die Sefirot im Wörterbuch in ihrer Gesamtheit nirgends explizit aufführt, sind diese ihm im Anschluss an Ps. 104,2 „Abglänze“ des göttlichen Lichts (I, S. 336), Träger der geheimnisvollen Kraft göttlichen Lebens und – in verchristlicher Form – die aus Gott, dem Vater des Lichts (Jak. 1,17), geborenen Abglänze der Himmelswelt, die in Christus als ihrem Inbegriff Gestalt gewinnen und leibhaftig wohnen. Die Lehre vom kosmischen Christus des Kolosser- und Epheserbriefes sowie der Johannesoffenbarung konnte für Oetinger in diesem Zusammenhang Bestätigung und Bekräftigung erfahren. „Für ihn sind die Sefirot ‚leibhaftig und körperlich in Christus eingesenkt‘“ (I, S. 28).

In gewisser Spannung zu dieser Konzeption scheint zu stehen, dass die ersten drei Sefhirot mit den drei Personen der Trinität gleichgesetzt und die sieben unteren von Offb. 1,4 her als die „sieben Geister“ verstanden werden. Doch heisst es zugleich, dass der neutestamentliche Logos (der der Sefhira „Weisheit“ entspricht) als der Erhöhte zum „Actus purissimus aller 7 Geister“ geworden sei (I, S. 327). Dass Christus auf der Bad Teinacher Lehrtafel der Prinzessin Antonia den Platz der Schechina als der zehnten Sefhira einnehmen kann, gehört zu den ungeklärten Fragen im Zusammenhang der Kabbalarezeption der Schwabenväter. Möglicherweise kam es Oetinger jedoch weniger auf inhaltliche Kohärenz als auf die von ihm erkannte grundsätzliche Konvergenz der christlichen und jüdischen esoterischen Traditionen und deren unmittelbare Überzeugungskraft an.

Was die Bedeutung des Kreuzestodes Christi anbelangt, machte Oetinger die lurianische Lehre vom Blut der zehn Märtyrer geltend, das Kraft in die durch die Sünde geschwächte Menschheit gebracht habe (II, S. 31). Die althergebrachte christologische Versöhnungslehre wird dann vom kabbalistischen Verständnis des Tikkun her zu einer naturhaften und universell wirksamen Wiederbringung aller Dinge ausgeweitet. Ein wichtiges Stichwort dafür ist ihm die kosmische Wirkung seines Leidens, wie die Evangelien sie durch Sonnenfinsternis und Erdbeben andeuten. In Christus liege „das Heil der Natur und die wahre Medizin“, kann Oetinger sagen; sein Tod, seine Auferstehung und Herrlichkeit seien „mit allen Sinnbildern der Natur zusammenstimmend zu begreifen“ (I, S. 207 und S. 318).

Der Nachweis des Eindringens häresieverdächtiger Motive aus der Kabbala in das Denken Oetingers runden die Darstellung des Autors ab. Zu nennen sind hier mystische Spekulationen auf dem Felde der Anthropologie im Hinblick auf die Mannweiblichkeit, die Lehre vom Menschen als einem Mikrokosmos und die menschliche Willensfreiheit sowie die jüdische Vorstellung von einem „Behälter der Seelen“. Hinzu kommen Modifikation der kirchlichen Lehre von der creatio ex nihilo, die dogmatische Vernachlässigung des Heiligen Geistes und die Predigt für die Entschlafenen zur Erbauung ihres „Geistleibes“ und für ihre „Zubereitung auf den Tag Christi“ (vgl. I, S. 311). Trotz „mancher Einseitigkeiten“, so Betz, habe Oetinger „mit der Übernahme und Verchristlichung der kabbalistischen Lehre der angefochtenen Theologie und Kirche seiner Zeit“ aber „einen wichtigen Dienst erwiesen“ (II, S. 40).

Die naheliegende Frage nach der Relevanz dieses Syntheseversuchs für *heutige* Theologie bleibt bei Betz freilich offen; sie ist im Rahmen einer Edition freilich wohl auch nicht zu klären. Einige Andeutungen geben immerhin zu erkennen, in welche Richtung der Autor denkt: Er merkt an, während der Talmud Jesus abgelehnt habe, fehle eine solche Kritik im kabbalistischen Schrifttum (II, S. 16). Auch soll die von Reuchlin übernommene Gegenüberstellung einer „vita contemplativa“ als mystischer und „vita activa“ als offiziell-rabbinischer Richtung im Judentum die erstere wohl dem christlichen Erlösungsglauben konvergent erscheinen lassen (II, S. 9). Das gleiche gilt im Hinblick auf Betzens Parallelisierung der Kabbalisten mit den Reformatoren und Pietisten im Hinblick auf ihre Bemühung zur Überwindung der aristotelisch-rationalistischen Philosophie (II, S. 8). Anders als zur Zeit Oetingers, der sich veranlasst sah, seine Sonderlehren in der Öffentlichkeit immer wieder „abzuschwächen“, scheint der Hinweis auf jüdische Parallelen oder Wurzeln christlicher Theologumena, das Warten darauf, dass „erleuchtete Juden kommen und die Grund-Begriffe deutlich machen“ (I, S. 44), wie Betz weiss, in der Gegenwart besser geeignet zu sein, der christlichen Selbstvergewisserung zu dienen. Im Zeitalter des

„New Age“ (II, S. 22), in der Volkshochschulen Kurse über jüdische Mystik anbieten, kommt Sätzen wie „Die höchste Magie ist das Gebet des Glaubens“ (I, S. 229), in der Tat ein erhöhter Aufmerksamkeitswert zu. Es wäre aber auch auf Versuche wie den von Hans Jonas zu verweisen, die Theodizeefrage nach Auschwitz vor dem Hintergrund der lurianischen Kabbala in eine neue Konstellation zu stellen; an solche Überlegungen schliessen sich aber kritische Beobachtungen wie die des Historikers Dan Diner (in: *Das Jahrhundert verstehen*, München 1999, S. 231) an, dass Amalgamierungen solcher Art im christlich-theologischen Kontext in der Perspektive des jüdischen Soziologen und Historikers eher als Instrumentalisierung zum Zwecke der Wiedergewinnung des durch die Säkularisierung verlorengegangenen gesellschaftlichen Relevanzterrains zu deuten sind.

Im Angesicht solcher Anfechtungen setzt Betz auf die Selbstevidenz und die sprachliche Schönheit des Ineinanders von Kabbala und christlicher Theologie. In diesem Sinne steht am Ende seines Beitrages der Nachweis von Spuren der christlichen Kabbala im protestantischen Liedgut: Oetingers Passionslied, Christian Knorr von Rosenroth („Morgenglanz der Ewigkeit“) und Philipp Friedrich Hiller („Jesus Christus herrscht als König“).

Matthias Morgenstern

DAVID B. RUDERMAN/DAVID N. MAYERS, *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven, London: Yale University Press 1998, 244 S., Index, ISBN 0-300-07216-3.

Entstanden aus einer Vorlesungsreihe, erhebt das Buch nicht den Anspruch, das grosse Thema umfassend zu behandeln. Der Untertitel lenkt die Aufmerksamkeit zwar auf die „modernen jüdischen Historiker“, die historischen Epochen werden jedoch – wohl nach Verfügbarkeit von Gastdozenten – ungleich behandelt. Die Frage nach der Gewichtung drängt sich spätestens dann auf, wenn Israel Abrahams ein eigenes Kapitel gewidmet wird (S. 143–162), ungleich wichtigere Mediävisten wie zum Beispiel Guido Kisch, Irving Agus oder Louis Finkelstein aber gar nicht vorkommen. Gut gelungen sind die Einführungen in die zionistisch-sozialdemokratische Historiographie von Derek Penslar (S. 104–127) oder David B. Rudermans Darstellung der neuesten Kritik von Reuven Bonfil an Cecil Roths Darstellung der italienisch-jüdischen Geschichte (S. 128–142). Etwas sehr weit greift das Buch aus, wenn Sara Japhet einen bibelkritischen Autor behandelt (S. 212–233): Für diesen Zeitabschnitt ist dies die einzige Arbeit – dabei gäbe es gerade in Bezug auf die Veränderungen in der Historiographie durch Erkenntnisse der archäologischen Ausgrabungen der letzten fünfzig Jahre viel mehr zu sagen. Die Arbeit von Israel Yuval über Yitzhak F. Baer (S. 77–87) ist sehr erhellend, kann aber auch nicht die gesamte das Mittelalter betreffende Historiographie umfassen. Der Aufsatz über Jacob Bernays (S. 16–38) scheint vom Thema des Buches besonders weit weg zu sein, während im Falle von Elias Bickermann (S. 199–211) der Bezug gut zu erkennen ist.

Als roter Faden zieht sich durch das Buch die Erkenntnis, dass Autoren mit dem Lebensmittelpunkt in der Diaspora bemüht waren oder sind, diese positiv darzustellen, die Interaktion mit der Umgebung zu betonen und kosmopolitisch zu schreiben, während israelische Autoren in der Regel der Diaspora gegenüber sehr viel kritischer eingestellt waren und sind. Die prinzipielle ideologische Verneinung der Diaspora (hebr.: *Schlilat*

haGolah) war und ist bei vielen Israelis der Angelpunkt, der auf ihre Wertung einwirkt, bis hin zum neuerlichen Lob des italienischen Ghettos durch Reuven Bonfil. Die Feststellung, dass israelische Autoren erst seit dem Werk von R. Michael aus dem Jahre 1993 eine kritische Reflexion betreiben, basiert allein auf Monographien, berücksichtigt aber nicht die älteren Auseinandersetzungen etwa in der Zeitschrift „Kathedra“, in der schon in den 1970er Jahren Israel Bartal und Chana Herzog als „junge Wilde“ gegenüber der Geschichte der jüdischen Bevölkerung Palästinas (*Jischuw*) kritisch auftraten.

Als Einzelstudien sind die Aufsätze durchaus nützlich, doch hätte man sich nicht nur auf Autoren des 20. Jahrhunderts beschränken, sondern zusätzlich die Epochen begrenzen sollen: Wenn man von Bickermann schreibt, müsste ebenso Victor Tcherikover gewürdigt werden etc. Historiker schreiben im Kontext der „Zunft“, und dieser Aspekt kommt im Buch zu kurz.

Uri R. Kaufmann

MOSHE ZEMER, *Jüdisches Religionsgesetz heute. Progressive Halacha*. Mit einer Einleitung von Walter Homolka. Bearbeitet und aus dem Hebräischen übersetzt von Anne Birkenhauer, Neukirchener Verlag 1999, 224 S., ISBN 3-7887-1737-8.

Das jüdische Religionsgesetz wird herkömmlich verstanden als gegliedertes Normsystem, in dem von der höheren zur niedrigeren Hierarchieebene (von der schriftlichen über die mündliche Thora zur Kodifizierung bei Maimonides, im Schulchan Aruch und in der späteren Rechtsprechung) deduzierte Rechtsnormen Geltung beanspruchen. Da diese Geltung aber nicht nur einen subjektiven, sondern auch einen objektiven Charakter trägt, wird die auf ihr beruhende Gehorsamspflicht – wie in jedem anderen Rechtssystem – mit Hilfe von geeigneten Sanktionen zur Durchsetzung gebracht. Als gegenüber anderen Normsystemen unterscheidendes Merkmal kommt bei der Halacha noch die Theonomie und „Polyvalenz“ (Andreas Gotzmann) hinzu, das heisst die Vorstellung, dass im offenbarten Recht auch alle Rechtsentscheide enthalten sind, die in Zukunft noch getroffen werden.

Keines der genannten Merkmale trifft auf die „progressive Halacha“ zu, die der in Israel lebende Reformrabbiner M. ZEMER in seinem aus dem Hebräischen übersetzten Buch vorstellt. Für ihn ist die Halacha „ihrem Wesen nach“ ein „sich entwickelndes System“ (28) mit einem pluralistischen Charakter, der stets Alternativen zulässt und dementsprechend auf normative Geltung und gesellschaftliche Durchsetzung verzichtet. Mit dem babylonischen Talmud (Erubin 13b) formuliert: Sowohl die Worte der Schule Hillels wie der Schammais „sind Worte des lebendigen Gottes“ (65). Zudem beruhe die Halacha „auf den Moralvorstellungen der Thora und der Propheten“ und sei dementsprechend „äusserst empfindlich für das Leid der Rechtlosen, Schwachen und Unterdrückten“ (28).

Man möchte dem Autor seine Prämisse gern glauben; doch scheint ZEMER seine eigenen Vorgaben nicht recht ernstzunehmen. Denn was er in seinem Band vorträgt, ist kein ethisches Konzept, sondern eine unter historischen und systematischen Gesichtspunkten recht willkürliche Auswahl aus dem Zitatenschatz der jüdischen Traditionsliteratur, mit der er religionspolitische Gegner in Israel, Anhänger des ersterwähnten Halacha-

verständnis, die wohl nicht seinen Moralvorstellungen genügen, dazu bewegen will, auf dem Felde der rabbinischen Rechtsprechung *Gravamina* zu beseitigen oder zumindest Zugeständnisse zu machen. Das Inhaltsverzeichnis des Buches liest sich entsprechend wie eine Agenda der zeitgenössischen Kulturkampf-Auseinandersetzung in Israel, auf der – vom Problem der *Mamserim* über die Reformkonversion bis hin zu Fragen halachischer Normierung des Umgangs mit dem Feind im Krieg und in der Intifada – kein heikles Thema fehlt. Die vorgeschlagenen Antworten sind meist interessant, originell und auch sympathisch, doch leider ziemlich selektiv und vor allem meilenweit von der rezipierten Halacha (im ersterwähnten Sinne), die der Autor offensichtlich nicht anerkennt, entfernt. ZEMER versteht es auch nicht, einen zwingenden Zusammenhang zwischen seinen rechtlichen Lösungen und der von ihm proklamierten Ethik herzustellen. Da hilft es nicht, die Gegenposition als „fundamentalistisch“ zu diffamieren. Zudem kann dieser Vorwurf angesichts der Art und Weise, wie in dem Buch die religiösen und bürgerlichen Rechte der Frau diskutiert werden, leicht auf den Autor zurückfallen, denn es ist wohl unerfindlich, wie diese Rechte auf der Basis einer nicht-theonomen demokratischen Ethik überhaupt zur Disposition stehen oder diskutabel sein können.

Der Grundschaten des Buches ist die mangelnde Reflexion auf die (sei es theologische, sei es naturrechtliche oder rechtsphilosophische) Verhältnisbestimmung von Recht und Moral und auf das Proprium des Rechts. Wie jeder Richter weiss, können rechtlich strittige Fragen nun einmal nicht „pluralistisch in der Schwebe“ bleiben. Das Recht muss – in jeder Gesellschaft – neben der Gerechtigkeit auch der Rechtssicherheit dienen und deshalb verbindliche Entscheidungen treffen und diese Entscheidungen durchsetzen. Der von ZEMER übergangene Schlusssatz des Erubin-Zitates lautet nicht ohne Grund: „[. . .] jedoch ist die Halacha nach der Schule Hillels zu entscheiden“ (65).

Matthias Morgenstern

HŪŠANG MEŠKĪNPŪR, *Az Ūršalīm tā Ūršalim. Pižūhišī dar tāriḥ-i Yahūdīyān* [Von Jerusalem nach Jerusalem. Untersuchung zur Geschichte der Juden]. Costa Mesa, Cal.: Mazda Publishers 1999. VII und 14 und 287 S.

Das Titelbild zeigt den Felsendom mitsamt der Aqṣā-Moschee, über denen majestätisch der Mose des Michelangelo schwebt. Aber das Buch bedient dann doch keine Klischees, und es ist bemerkenswert frei von ideologischen Obertönen. Der Autor berichtet über die jüdische Geschichte vom Exodus und der ersten Landnahme der Hebräer bis zur Gründung des Staates Israel und den Spannungen jüdischen Selbstverständnisses im 20. Jahrhundert. Er tut dies in elegantem und unverschnörkeltem Neupersisch; seine Darstellung ist transparent und sichtlich um Objektivität bemüht. Sein Publikum findet er vermutlich in der riesigen iranischen Exilgemeinde in den USA, vor allem in Los Angeles; wer dort als Muslim, Zoroastrier, Bahā'ī usw. lebt, wird durch das politische Klima fortwährend mit der hier behandelten Frage konfrontiert.

Welcher Glaubensrichtung der Verfasser selber angehört (er ist 1940 geboren), ist aus seinen Ausführungen nicht zu erkennen. Er arbeitet aus zweiter Hand; nur den Talmud zitiert er direkt (wenngleich nicht im Original). Er stützt sich weitgehend auf die Standardwerke von Graetz, Baron und Dubnow, daneben auch auf Enzyklopädien und die in

der englischsprachigen und orientalischen Welt recht beliebte vielbändige *Story of Civilization* von Will Durant. Nur im letzten Kapitel wird das Bild etwas differenzierter; A. Hertzberg und Y. Leibowitz stehen dort neben H. Arendt und N. Chomsky. Sekundärliteratur in anderen Sprachen als Englisch wird nicht berücksichtigt, auch nicht solche in Persisch. Manches von dem, was in Übersetzung herangezogen wird, ist arg veraltet, etwa Ernest Renans *Histoire du peuple d'Israel* (Band 1–5, Paris 1887–1893; englische Übersetzung New York 1888ff.) oder Karl Kautskys *Ursprung des Christentums* (Halle 1908). Die Geschichte des orientalischen Judentums wird nur am Rande berücksichtigt; der Verfasser übernimmt in diesem Punkt ganz die etwas beschränkte, heutige westliche Perspektive. Vor allem fällt auf, dass er sich dort fortwährend in der Wiedergabe der Eigennamen vergreift. Arabische und hebräische Formen sind ihm fremd; er verlässt sich auf die lateinschriftliche Umsetzung und macht dann dieselben tapsigen Fehler, wie man sie von westlichen Historikern, Journalisten, Nachrichtensprechern usw. gewohnt ist. Dadurch schafft er in seinem Persisch sekundäre Schriftbilder, die den Leser völlig in die Irre führen. Sa'adyā ist für jemanden, der vom Arabischen herkommt, ebensowenig wiederzuerkennen (S. 64) wie der Wesir Saladins, al-Qāḍī al-Fāḍil (S. 71). Aus Samuel Ibn Nagrālla (oder Ibn Nagrilla = „Sohn der kleinen Negerin“), dem jüdischen Wesir der Berberfürsten von Granada, wird ein Ibn Naqdālā, und dessen Zuname hal-Lēvī erscheint als *Hālawī* (wobei der hebräische Artikel nicht erkannt ist; S. 68). Aber das arabische Spanien wird wenigstens erwähnt; für Iran, wo das Judentum gleichfalls eine bedeutende Rolle gespielt hat, gilt das nicht. Man ist erstaunt festzustellen, dass einem Iraner weder die Existenz eines eigenen jüdischen Idioms in seiner Sprache, nämlich des Judenpersischen, noch Figuren wie der jüdische Dichter Maulānā Schāhīn aus Schiraz der Erwähnung wert sind. Der Grund liegt natürlich darin, dass diese in der westlichen Wissenschaft ebenso wenig – und nicht einmal in der landläufigen Judaistik – zur Kenntnis genommen werden; die Forschung hat hier noch viel zu tun.

Man wird das vorliegende Buch also nicht lesen, um Wissenschaft an vorderster Front mitzuerleben. Aber dazu ist es auch nicht geschrieben. Es ist vielmehr um seiner selbst willen interessant; es zeigt, wie man als gebürtiger Orientale (und vermutlich amerikanischer Staatsbürger oder zumindest Besitzer einer *Green Card*) in einer vom westlichen Diskurs beherrschten Umgebung mit einem im Grunde orientalischen Thema umgeht. Und immerhin schafft es „Karl-Alexander, Herzog von Württemberg“ an dieser Stelle, mittels seines unglücklichen Finanzberaters Süss Oppenheimer aus seiner schwäbischen Provinzialität in die weite Welt des Orients einzugehen (S. 134). Wer weiss, ob ihm das sonst je gelungen wäre.

Josef van Ess

AVRAHAM SHAPIRA, *Hope for our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*, Translated (from the Hebrew) by J. M. Green, ISBN 0-7914-4126-1.

Die Bibliographie der Werke Martin Bubers zählt bekanntlich Hunderte Einträge, die zudem ein weites Spektrum von Wissen(schaft)sbereichen umfassen, zu dem nicht zuletzt die Gebiete Philosophie, Religionswissenschaft, Sozialwissenschaften, Erziehungswissenschaft, Pädagogik, Psychologie und Literatur gehören. Wenngleich er selbst immer wieder betont hat, dass er keine „Weltanschauung“ und in diesem Sinne auch keine „Lehre“

anzubieten, sondern sein Anliegen im Hindeuten auf etwas Vorgegebenes gesehen hat, ist Bubers Name dennoch untrennbar mit „Philosophie“ verbunden, wenn dieser Begriff sachgerecht auf das angewendet werden kann, was er „dialogische Begegnung“ genannt hat.

Diese Bubers Denken zugrunde liegenden Strukturen aufzudecken, ist das Ziel, das sich Avraham Shapira, Professor an der Fakultät für Jüdische Geschichte der Universität Tel Aviv, mit seinem hier anzuzeigenden Buch gesetzt hat. Nach Shapiras Ansicht ist Bubers Denken von Polarität oder Dualität gekennzeichnet. „Die existentielle Dualität, die Buber auszeichnet“, so Shapira, „spricht sich in einer Weise des Denkens und Verstehens aus, die prinzipiell auf Polarität beruht. Das bedeutete für ihn die Zurückweisung und Ablehnung einer Sichtweise, in gegensätzlichen (oder einander gar widersprechenden) Bereichen als Dichotomien, d. h. sich gegenseitig ausschliessende Polaritäten zu sehen. Statt dessen betrachtete er sie als durch einander bedingt. Für ihn ist Polarität vor allem eine Form des Lebens, existentielle Erfahrung, von der sich seine hermeneutischen Methoden und sein philosophischer Diskurs herleiten.“ Das ganze Buch hindurch bietet der Autor denn auch eine eingehende Diskussion der verschiedenen Polaritäten in Bubers Denken und Schriften. Shapira ist voll Bewunderung und Sympathie für den grossen Gelehrten, dessen Werk Gegenstand seiner Untersuchung ist. Dementsprechend ist es sein Anliegen, den schöpferischen Geist des „Mannes des Dialogs“ aufzuzeigen, und dies ist ihm auch vorzüglich gelungen. Als Einführung in Bubers Denken kann Shapiras Buch gewiss empfohlen werden.

Reinier Munk

STEVEN KEPNES/PETER OCHS/ROBERT GIBBS, *Reasoning After Revelation. Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, Westview Press 1998, ISBN 0-8133-3506-X.

Das Buch möchte diejenigen Anliegen und Positionen vorstellen, die zu dem gehören, was die Autoren „postmoderne jüdische Philosophie“ genannt haben. Ihnen zufolge sagt der Begriff ‚postmodern‘, dass die vorherrschenden Paradigmen der modernen westlichen Philosophie nicht länger genügen, die Logik, Ethik, Metaphysik und Epistemologie des zeitgenössischen Judentums angemessen zur Sprache zu bringen. Nach einer Einleitung ist es den Autoren daher vor allem darum zu tun, ihre Konzeptualisierungen auf die „practices of reading, communal interaction, and social comportment that are irreducible Jewish“, anzuwenden. Ausgehend von der Annahme, dass sich moderne Philosophie im allgemeinen und moderne jüdische Philosophie im besonderen an einem Scheideweg befinden und dass es folglich notwendig ist, für jüdisches Leben und Denken eine neue Sprache zu finden, erheben die Autoren den Anspruch, dass elementare Formen des jüdischen Lernens, Denkens und sozialen Handelns als Grundprinzipien einer jüdischen Philosophie anzunehmen sind. Damit schliessen sie sich implizite und vielleicht sogar ungewollt unter anderem Emil Fackenheim's wohlbekanntem Diktum an, dem zufolge „thought has to go to school with life“.

Die positive Seite dieses Buches ist sicher, dass es die Kreativität und geistige Lebendigkeit gewisser Kreise innerhalb der zeitgenössischen jüdischen Philosophie in den USA anschaulich dokumentiert.

Das Buch hat den Charakter eines Manifestes eher als das eines gut begründeten philosophischen Werkes. Dies veranschaulicht, um nur ein Beispiel hier zu geben, Edith Wyschogrods Behauptung, dass „although Levinas’s stress upon the ethical relation originates to some extent in Kantian moral philosophy by way of Hermann Cohen and as filtered by Franz Rosenzweig, it derives in important ways from a specific mode of interpreting classical Jewish sources – that of Lithuanian Jewry from the eighteenth century to the years just before World War II – in which the ethics of alterity and the emphasis upon compassion, charity, and generosity play a significant role“ (S. 127). Abgesehen davon, dass nicht klar ist, was die Autorin im Sinn gehabt haben könnte, wenn sie die Genealogie von Levinas’ Ethik auf Rosenzweigs Wiedergabe der Kant-Deutung Cohens zurückführt, kann der Leser von Chajim von Volozhins *nefesh ha-hayim* und *ruah ha-hayim* nur mit Verwunderung zur Kenntnis nehmen, dass sie gerade in diesen Werken eine Art proto-levinasscher Ethik des Anderen finden will.

Ohne Zweifel fordert das Buch seine Leser und Leserinnen heraus, Antworten auf die aufgeworfenen Fragen zu versuchen und an der begonnenen Diskussion über Themen wie die Bedeutung von Aufklärung (*haskala*), Busse (*teshuva*), Leiden, Freiheit, Anderssein usw. teilzunehmen. Allerdings in bezug auf sein Hauptanliegen, nämlich aufzuzeigen, dass Modernismus in der Philosophie im allgemeinen und der jüdischen Philosophie im besonderen obsolet geworden ist und allein der Postmodernismus neue, philosophisch solide Wege weist, jüdische Philosophie adäquat zur Sprache zu bringen, überzeugt es jedoch leider reichlich wenig.

Reinier Munk

DESANKA SCHWARA, „*Ojfn weg schtejt a bojm*“. *Jüdische Kindheit und Jugend in Galizien, Kongresspolen, Litauen und Russland 1881–1939*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 1999 (= Lebenswelten osteuropäischer Juden 5), 489 S. mit Abbildungen, ISBN 3-412-07898-0.

In der von Heiko Haumann, Professor für Osteuropäische Geschichte an der Universität Basel, herausgegebenen Reihe „Lebenswelten osteuropäischer Juden“ erschien in der zweiten Hälfte des letzten Jahres eine Dissertation, die besondere Aufmerksamkeit verdient: Die Verfasserin, Historikerin am Simon-Dubnow-Institut Leipzig und ausgewiesene Osteuropa-Kennerin, untersucht in ihrer Studie die Lebensumstände osteuropäischer jüdischer Kinder und Jugendlicher und entwirft anhand der von ihr ausgewerteten, bisher unveröffentlichten Tagebuchaufzeichnungen dieser Jugendlichen ein einzigartiges Bild ostjüdischen Lebens im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert (bis 1939).

Bemerkenswert ist die zentrale These der Untersuchung, dass – entgegen allen Erwartungen – Kindheit und Jugend sich für ostjüdische Heranwachsende ganz ähnlich gestalten wie für die nichtjüdischen Kinder und Jugendlichen. Um zu diesem Schluss zu kommen, hat D. SCHWARA nicht nur die Tagebücher allein – quasi als Quellen „von innen“ her – zugrunde gelegt, sondern auch die historische Sicht „von aussen“ umfassend in die Untersuchung einbezogen: Durch dieses Hin- und Herwandern zwischen zwei Welten, derjenigen, die die jungen Menschen in ihren Aufzeichnungen beschreiben, und derjenigen, die durch offizielle Dokumente belegbar ist, gelingt der Verfasserin ein eindrucksvoller Entwurf facettenreicher ostjüdischer Lebenszusammenhänge.

Die Tagebucheintragungen selbst lesen sich spannend und zeugen von den gänzlich verschiedenen Temperamenten und Charakteren der Schreibenden. Das sehr umfangreiche, nicht ohne weiteres allgemein zugängliche Quellenmaterial hat D. SCHWARA in folgende Themenschwerpunkte und Lebensbereiche gegliedert: Schreibmotivation, soziales Umfeld (Familienbande, Freundschaften, Liebesbeziehungen), Bildung, körperliche Befindlichkeit, Zukunftsperspektiven und ‚alltägliches Einerlei‘. Diese Faktoren bettet sie in den historischen Kontext ein und stellt auf diese Weise ihre fundierte Kenntnis der osteuropäischen Geschichte unter Beweis; sie öffnet den Blick auf die faszinierende, längst untergegangene Welt der ostjüdischen Jugend und deren Lebenszusammenhänge.

Einige inhaltliche Wiederholungen, deren Ursache wohl hauptsächlich im Aufbau der Arbeit zu suchen ist, dürfen geflissentlich übersehen werden, hält man sich vor Augen, dass mit dieser sprachlich und stilistisch einwandfreien Dissertation eine Forschungslücke geschlossen wurde, denn eine Untersuchung, die darüber Aufschluss gibt, wie jüdische Kinder und Jugendliche die Welt erfahren, in die sie hineingeboren worden sind, fehlte bislang. Straffe Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels führen durch die Arbeit, die ein hilfreiches Glossar sowie weiterführende Literatur abrunden.

Yvonne Domhardt

MAGDALENA SCHULTZ, *Kompass Judentum / Compass Judaism*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1999 (Kompass Weltreligionen), 80 S., ISBN 3-7859-0785-0.

Emil L. Fackenheim erachtet Zusammenfassungen des Judentums für möglich und pädagogisch notwendig. Dementsprechend unterscheidet er in der jüdischen Tradition die Tätigkeit des Kommentators von der des Lehrers, der „seinen ganzen Mut zusammennimmt und vereinfacht“ (*Was ist Judentum?*, S. 20). In diesem Sinne ist es der Pädagogin und evangelischen Theologin Magdalena Schultz gelungen, einen „Reiseführer“ in die Welt des Judentums vorzulegen, der in drei Teilen die „Glaubensgrundlagen und Ausbreitung“, die „Heilige[n] Schriften und zentrale[n] Glaubensaussagen“ und den „Alltag“ der jüdischen Religion erläutert. Der Leser findet in diesem von zahlreichen Abbildungen begleiteten Band eine zwar kurze, aber dennoch gute Einführung in die Grundbegriffe jüdischen Lebens und Glaubens vor. Ein wenig unpräzise ist Verfasserin lediglich bei der Darstellung des Kanons der hebräischen Bibel, den sie in vier statt in drei Teile zerlegt und daraus den Terminus „Tenach“ erklären will. Darüber hinaus wäre eine kleine Auswahl an weiterführender Literatur wünschenswert gewesen. Zweisprachig (deutsch und englisch) konzipiert kann dieses Büchlein internationale Gespräche und Begegnungen vorbereiten und begleiten helfen.

Dirk Bültmann