

galen aus dem Orient (z. T. über die deutschen Chassidim) zugekommenen gnostischen Traditionen gesammelt sind, die sie mit aristotelischen und vor allem neuplatonischen kombinierten, ja sogar mit einzelnen katharischen, obwohl deren Grundtendenz für sie unannehmbar war, „da die Katharer in ihrer Verwerfung der Welt als der Schöpfung des Satans, und der Tora als des Gesetzes des Satans, in ihrem metaphysischen Antisemitismus ja noch viel weiter gingen als die katholische Kirche“ (S. 208 f.).

Denn schließlich wollten ja die Kabbalisten wahrhaftig Juden bleiben (bis hin zur spezifischen Form ihrer Askese, S. 202 ff., und zum Martyrium, S. 219 f.); und so war auch der „Anschluß der Seele an Gott“ (S. 266) für sie gut biblisch, „nicht *unio*, sondern *Communio* . . . nicht Einswerden mit Gott, sondern unendlich enge Verbindung mit ihm, entsprechend etwa dem, was christliche Mystiker des Mittelalters *adhaerens* nennen . . . Akt des aus sich selbst Heraustretens, in dem sich das menschliche Bewußtsein aufhebt“ (S. 267).

Andererseits aber beschränkt sich nun auch die „Umdeutung der Formel der Theologen von der Schöpfung aus Nichts im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre als einer Schöpfung aus dem bestimmungslosen Sein oder Wesen Gottes selber, das gerade deswegen auch Nichts heißen dürfe“ (S. 373), keineswegs auf die jüdischen Kabbalisten. „In allen drei monotheistischen Religionen ist fast zur gleichen Zeit solche Umdeutung nachweisbar. Im Christentum in der Lehre des Scotus Erigena . . ., die aus so ganz anderen Quellen, der neuplatonischen Mystik des Dionysius Areopagita, schöpft . . . und bei den Ismailiten, den neuplatonischen Gnostikern des schi'itischen Islam“ (S. 374), später ähnlich bei Nikolaus von Cusa (S. 389). So leuchtet denn Scholems neues Werk tief und so weit wie nur möglich erhellend und entwirrend in eine der wesensmäßig dunkelsten und verworrensten Zonen der mittelalterlichen Religions- und Geistesgeschichte hinein. (Die rein philosophiegeschichtlich, wie er eingangs S. 8 treffend bemerkt, schlechterdings nicht adäquat zu begreifen ist!)

Was hier tiefest vorlag, das scheint uns am klarsten Franz Rosenzweig in ein paar Sätzen seines Plädoyers für den biblischen ‚Anthropomorphismus‘ gegen dessen philosophische Verächter zusammengefaßt zu haben, mit denen wir angesichts der Unmöglichkeit, Scholems überreiche Gabe in Kürze gebührend zu würdigen, schließen möchten, weil sie das, was er selbst schon in seinem Hauptwerk über die ‚Mystik‘ als „romantische Phase der Religion“ sagte, die der „klassischen“ absoluter Scheidung zwischen Gott und Welt folge, gewichtig ergänzt:

„Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, auf den Plan gerufen durch die groteske Verirrung der Fröhkabbala, Gottes ‚Gestalt‘ auszählen und ausmessen zu wollen“ (vgl. Eph 3, 18!), „gipfelt in dem, soweit im Judentum möglich, gelungenen Versuch des Maimonides, die ‚Unkörperlichkeit‘ Gottes dogmatisch zu kodifizieren. Die Antwort wird diesmal gegeben von der Hoch- und Spätkabbala, die, eben weil sie von der Religionsphilosophie den Begriff der vollkommen eigenschaftslosen, nur negativ zu bestimmenden Gottheit . . . übernahm, unter dieser obersten Instanz ein immer bunteres Gewimmel von himmlischen Unter- und Zwischeninstanzen entdeckte.“ (Kl. Schriften. Berlin 1937, S. 531 f.)

Die Sagen der Juden, gesammelt von *M.J. bin Gorion*. Frankfurt 1962. Insel-Verlag. 790 Seiten.

Der zweite, überreich gefüllte Früchtekorb, den der Eifer des großen Sammlers aus Überlieferungen aller Art zusammengetragen hat, ist — drei Jahre nach dem ersten (FR XII, 81) — nun mit einem kurz erläuternden Nachwort des Sohnes Emanuel b.G. wieder herausgekommen. Nach den Märchen und Heiligenlegenden nun die bibelnäheren „Sagen“, als was das „haggadische“ Schrifttum hier bezeichnet wird.

Da finden sich in buntem Wechsel tiefeschürfende Gedanken „geschichtstheologischen“ Charakters: „Von Nimrod wird erzählt, daß er sich selber zum Gott machte“ (S. 174); „der Turm Davids soll wiedergutmachen, was der Turm zu Babel verdorben hat“ (S. 178); „Esra wäre es wert gewesen, daß die

Lehre durch ihn gegeben würde . . .“ (S. 770) — absurde gnostizistische Allegoresen (etwa S. 40 über die durchaus historischen sieben Könige von Edom — Gn 36, 31 — als „sieben Vorwelten“ vor Erschaffung der jetzigen, „welche somit der achte König genannt werden kann“) und sogar magische Anweisungen, etwa für die Beschriftung von Amuletten, die verhüten sollen, daß Lilit („Adams erste Frau“, als was Mephisto sie auf dem Blocksberg vorstellt) ihre Bestimmung, „Säuglinge zu verderben“, erfüllen kann (S. 83).

Unterhaltsam wohl für jeden, werden diese Spekulationen lehrreich vor allem für den Leser sein, der die Spreu vom Weizen, das Unkraut vom Heilkraut zu unterscheiden und nüchtern hinzunehmen versteht, daß die jüdische Volksphantasie nicht weniger rausch- und wundersüchtig war als — schon von den frühesten apokryphen Kindheit Jesu- und Apostelgeschichten an — die christliche.

Elie Benamozegh: *Israël et l'humanité*. Paris 1961, Albin Michel. 396 Seiten.

Wer als Christ diese gestraffte Neuausgabe des berühmten Buches zur Hand nimmt, der begegnet in dem Rabbiner von Livorno (1823—1900) einem jüdischen Religionsphilosophen, der sich der nahen Verwandtschaft des christlichen Glaubens (wie des islamischen) mit dem seiner Väter durchaus bewußt ist, d. h. eher mehr als etwa André Neher (FR XIII, 124!) und von dem sein Verehrer, der Herausgeber der Erstausgabe von 1913, *Aimé Pallière*, im Vorwort schreiben kann: „B. arbeitete mit Hingabe an der Versöhnung des Christentums und des Judentums, höchstes Ziel, das seinem Wirken einen besonderen Schwung gab und für alle Gläubigen und Denkenden sein bester Ruhmetitel bleiben wird. Er erblickte im Christentum und im Islam nicht beliebige — wie jedes Streben der Menschenseele zum Unendlichen zu respektierende — Religionen, sondern einen providentiellen Aufbruch zur Konstituierung eben der universalen Religion, welche die Propheten Israels der Menschheit angekündigt haben“ (S. 17).

Diese Sätze werden stellenweise durch das Buch bestätigt, etwa wo von den ‚haggadischen‘ Herrlichkeiten des Evangeliums (S. 36), wo von den beiden „Schwester-Religionen“ die Rede ist (S. 37), wo sich B. sachlich und z. T. sogar verständnisvoll mit Paulus auseinandersetzt (so S. 133 mit demselben Talmudzitat, das Strack-Billerbeck III, 289, zu Röm 11, 12 bringt); und auch, daß B. mit den jüdisch-traditionellen Möglichkeiten vollen Ernst macht, die gestatten, in den Christen prinzipiell gottwohlgefällige ‚Noachiden‘, also vom *Priestervolk* Israel erkennbare *Laienbekenner* der universalen Religion, zu sehn, bedeutet ja innerhalb des Judentums einen ähnlichen Brückenschlag zu uns herüber wie unsere Anerkennung der unverlierbaren Erwählung des Alten Bundesvolkes (kraft Röm 9, 4 f.; 11, 29) umgekehrt zu den Juden hinüber innerhalb der christlichen Voraussetzungen. Daß man der andern Seite alles zuerkennt, was die Glaubenswahrheit, die man selbst bekennt, zuzuerkennen gestattet (und darum gebietet!), ist Fundament und Anfang aller Ökumenik.

Um so tiefer enttäuscht es dann freilich, wenn man den Eindruck gewinnt, daß B. zwischen Juden und ‚Weltvölkern‘ die Verständigung durch jüdische ‚Regression‘ zu einem kabbalistischen Gnostizismus anstrebt (vgl. zu Scholem S. 79 und S.-A., S. 10 ff.), statt durch entschlossenes Voranschreiten auf dem Wege urisraelitischen Glaubens an Gottes Geschichtshandeln (das in der Inkarnation gipfelt, aber nicht mit ihr beginnt). Wer Gottes ‚Schöpfung aus nichts‘, an die zu glauben doch als unterscheidendes Kriterium des Jüdischen gilt (vgl. Rivkes-Zitat S. 81), durch die göttliche Emanation ersetzt (S. 59 ff.); für wen Gott nur „die oberste Einheit ist und die Gottheiten des Heidentums gewissermaßen Momente Seiner Existenz darstellen“ (S. 97; vgl. S. 106: „un Dieu suprême, et des dieux subalternes au-dessous de lui!“); wer zwar von der heidnisch-naturalistischen Konzeption eines *Kreislaufs* alles Geschehens (Ewige Wiederkehr) die biblische seiner *Zielgerichtetheit* richtig unterscheidet (S. 195), sie aber dann mit ihren Säkularisationsformen bis hinunter zum Evolutionismus eines Eduard von Hartmann vermennt (S. 200), der

mag zwischen Juden und (Neu-)Heiden die Verständigung fördern, jedoch um den Preis, sie zwischen Juden und Christen entscheidend zu erschweren. (Wie schmerzlich auch, daß S. 64 f., Anm. 1 jenes tief biblisch-antimagizistische Wort Jesu, nicht was zum Mund eingehe, sondern was — an Bosheit — herauskomme, verunreinige den Menschen, Matth 15, 17 f., als Verkenning des Kult-Charakters alles Speisens abgelehnt und S. 185, wie S. 189, Jesus selbst als Mystagoge mißdeutet wird!) Zu alledem kann vom biblischen Christentum aus gar nicht deutlich genug Nein gesagt werden.

Mit solchem Nein aber soll die geschichtliche Bedeutung dieses Werkes als Selbstdarstellung eines Judentums „auf der Höhe des Geistes der damaligen Zeit“ nicht geleugnet werden; nicht einmal seine Unentbehrlichkeit für den christlichen Dialog mit dem Judentum, welches nun einmal von uns in eben den Vertretern als Partner zur Kenntnis zu nehmen ist, in denen es sich selbst vertreten findet und von denen wir, ob es uns lieb oder leid sei, lernen müssen, was innerjüdisch möglich ist, auch wenn uns das in seiner Bibelferne manchmal erschreckt. (Wie P. Démann über ganz analoge gnostizistische Aspekte in den Ausführungen Prof. Nehers beim Basler trikonfessionellen Theologengespräch 1958 erschrocken ist; vgl. FR XI, S. 52!) Es hilft nichts: Wie die katholischen Christen es heute im Protestantismus mit den letztlich Gnostizisten von der Art Bultmanns zu tun (und sich gegen deren Reduktion der neuteamentlichen Geschichte auf die bloße Enthüllung eines zeitlosen neuen menschlichen Selbstverständnisses zu wehren) haben, nicht nur mit zeitgenössischen Bekennern des Glaubens an den leibhaftig Auferstandenen wie Karl Barth, so im Judentum mit den Kabbalisten wie Benamozegh, nicht bloß mit den kompromißlosen Bekennern des personalen Gottes, dessen Geschöpfe (statt Emanationen) wir sind, wie Franz Rosenzweig.

Friedrich Christoph Oetinger: Selbstbiographie. Metzingen 1961. Franz-Verlag. 148 Seiten.

Diese als „Band I Zeugnisse der Schwabenväter“ erschienene „Genealogie der realen Gedanken eines Gottesgelehrten“ (so der Untertitel) gewährt nicht nur in das Werden eines der bedeutendsten Vorläufer (und Antipoden) des „Deutschen Idealismus“ Einblick, das u. a. mit dem berühmten Halleschen Waisenhaus und Zinzendorfs Brüdergemeinde ambivalent verknüpft war (zuletzt noch schicksalhaft mit Swedenborg) und das in seinen Anfängen an Karl Philipp Moritz und Jung Stilling denken läßt, sondern auch in jene Strömung, die H. J. Schoeps als „Philosemitismus im Barock“ kennzeichnete (FR VI, 56): Oetinger las Abravanel, Albo, Bachja, Saadia und so ziemlich die gesamte kabbalistische Literatur, die er erreichen konnte (nicht zufällig galten sein eigenes erstes Werk 1731 und sein letztes 1777 Jakob Boehme!) und betrachtete diese Literatur nächst der Patristik als „das zweite Hilfsmittel, das ich gebraucht habe, um die Theologie von Grund auf zu studieren“ (S. 49). Er suchte auch persönlichen Kontakt mit jüdischen Kabbalisten (erwähnt wird ein Frankfurter Cappel Hecht, S. 50 ff., und ein Karäer, der ihm sehr imponierte, S. 70 f.); wenn das christlich-jüdische Religionsgespräch immer so respektvoll geführt worden wäre wie von diesem schwäbischen Pietisten, gäbe es weniger, dessen wir uns zu schämen hätten.

Jacob Katz: Exclusiveness and tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times. Oxford University Press 1961. 200 Seiten.

Nachdem die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden in der Spätantike von M. Simon (S.-A. 5 f., bzw. 8/9, 16 ff.), im Vor- und Frühmittelalter von B. Blumenkranz (FR XIII, 102 f.) gründlich dargestellt wurden, geht ihnen im weiteren Mittelalter und der Neuzeit Katz hier mit ähnlicher Sorgfalt und Redlichkeit nach; wenigstens, was die jüdische Einstellung zu den Christen anlangt, während für die christliche zu den Juden die entsprechenden Studien in Marsch/Thieme, Christen und Juden (FR XIII, 80 ff.), insbesondere für das Mittelalter

von W. Eckert (S. 67—114), das Gegenstück bieten, so daß K.s manchmal (S. 4) allzustark verkürzte Nebenbemerkungen über sie leicht ergänzt werden können.

Während jüdischerseits auf Grund der im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert empfangenen religiösen Unterweisung sonst meist gutgläubig versichert wird: „Das Judentum hat keine Haßgefühle gegen irgendeine Religion entwickelt, weil es keine Mission kennt...“ (FR XIII, 70), zeigt Katz, daß dies ebensowenig wie für Spätantike und frühes, auch etwa für das Hohe Mittelalter zutrifft, währenddessen immer noch ungebrochen der im Babylonischen Exil zuerst entstandene Missionswille sowie der leidenschaftliche Haß und die Verachtung für die mit wachsender äußerer Gewalt sich aufdrängende Konkurrenzmission bzw. -religion von (christlichen und islamischen) „Götzendienern“ andauerten, auch wenn gewisse talmudische Einschränkungen des Geschäftsverkehrs mit solchen — aus rein praktisch-ökonomischer Notwendigkeit — kasuistisch aufgehoben wurden. Mit der einzigen Ausnahme eines provençalischen Maimonides-Jüngers, des „aufgeklärten“ Menachem Ha-Me'iri im 14. Jahrhundert, wurde keine prinzipielle Respektierung von Christentum und Islam als Nicht-Idolatrie daraus gefolgert, daß die meisten Gesetzeslehrer, um nicht ohne Not Hunger oder Hinrichtung (auf Grund von Disputationsfragen, wie sie etwa 1242 in Paris gestellt wurden, S. 110 ff.) über ihre Gemeinden heraufzubeschwören, fingierten, mit dem im Talmud geächteten Götzendienst sei ausschließlich etwas gemeint, was unter den „Monotheisten“ ihrer Umgebung nicht mehr vorkomme.

Etwa vom 16. Jahrhundert an schwindet dann der nun utopisch erscheinende jüdische Missionswille (noch 1521 in Worms war Luther jüdischerseits als vermutlich angeheuer Proselyt begrüßt worden!) und damit allmählich auch die negative Affektbindung an die Mehrheits-Religion. Im 17. Jahrhundert kann dann ein Kommentator des Schulchan Aruch schreiben, qualifizierte „Heiden“ seien nur jene, „welche nicht glauben an die Schöpfung aus nichts sowie die Zeichen und Wunder (beim Auszug aus Ägypten) und die Gabe der Torah“ (R. Moses Rivkes aus Wilna; S. 165); im 18. Jahrhundert entwickelt sich die Theorie vom Christentum als Offenbarungsreligion für die Weltvölker, „Noachismus“ (R. Jacob Emden u. a. S. 167 f.; vgl. dazu oben S. 80 Benamozegh). Den letzten Schritt tut Mendelssohn, für den das Judentum zur Vernunftreligion geworden ist, als was er auch das gründlich säkularisierte (insbesondere nicht mehr trinitarische) Rest-„Christentum“ seiner aufgeklärten Freunde gelten zu lassen bereit ist (wieder: als „Noachiden“, S. 174 f.); mit ihm beginnt die explizite Bildung der Legende vom Judentum als nicht-missionarischer Religion, wovon wir oben ausgingen.

Als sie dann vom beginnenden Antisemitismus des 19. Jahrhunderts ins Gegenextrem verdreht wurde, waren zwar gewisse Fälschungen und Auslassungen (etwa der immer neuen rabbinischen Einschärfung moralisch korrekten Verhaltens zu den Nichtjuden um der „Heiligung des Namens“ Gottes willen) leicht korrigierbar. Aber: „Even after the inaccuracies in the quotations were eliminated, they were still far from what Jews themselves had believed to be the early teachings of Judaism... It was only after many years had passed that Jews were less inclined to take equal standards as between members of diverse groups for granted, and less afraid to face the different attitudes of previous periods. It remained for a later generation — our own — to lay aside the notions of static doctrine and teachings, and courageously to trace the true development of ideas and practices down the centuries.“ Den Mut zur Wahrheit, den Katz mit diesen letzten Worten seines schönen Buches fordert, hat er selbst vorbildlich gezeigt und so verdienstvoll dazu beigetragen, daß eine rückhaltlos wirklichkeitsgemäße Sicht der vergangenen christlich-jüdischen Beziehungen auch den künftigen zugute kommen kann.

K. Th.

Guido Kisch: Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert, Pforzheimer Reuchlinschriften 1. Jan Thorbecke Verlag Konstanz 1961. 104 Seiten.