

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 letzten Gnostizisten von der Art Bultmanns zu tun (und sich gegen deren Reduktion der neustamentlichen 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 provenzalischen 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.