

er seine und seiner Mitarbeiter Methodik und Zielvorstellungen zusammen. In »The ›Second Commandment‹ and the Image in Judaism« (3–16) schlägt er die Grundproblematik der Geschichte der religiösen Kunst der Juden und der Christen an. Eine nur literarische, ausserhalb des geschichtlichen Kontextes stehende Analyse des zweiten Gebots des Dekaloges (Ex 20, 4 f.; Dt 5, 8 f.) erbrächte das Ergebnis, jede figürliche religiöse Kunst sei als gottwidrig abzulehnen. Demgegenüber stellt sich aber schon die Bibel positiv zum Tempelbau Salomos (vgl. 1 Kön 5–9), der ein eminent religiöses Kunstwerk war. Hinter Ex 20, 4 f. steht »a semi-nomadic experience, an experience whose forms persisted even into the subsequent sedentary milieu« (5). Mit der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der davidisch-salomonischen Zeit und in späteren Perioden ergab sich ein relativ neues Verständnis des Bilderverbots. Man kann die jüdisch-christliche Kunstgeschichte nur bei Berücksichtigung der jeweils neuen soziologischen Gegebenheiten verstehen.

Die zentralen Fragen der heutigen Kunstgeschichtler über die Ursprünge der christlichen Kunst werden besonders durch die in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts freigelegten Fresken der Synagoge von Dura Europos am Euphrat (Mitte des 3. Jhs. n. Chr.) bestimmt. Es handelt sich dabei um die bisher »ältesten bekannten Zeugnisse nicht nur der monumentalen jüdischen Wandmalerei, sondern auch immer noch der biblischen Historienbilder überhaupt« (H. L. Hempel, S. 90). Die frappanten charakteristischen Ähnlichkeiten, bzw. der auffallende Stilzusammenhang zwischen den Dura-Fresken und jenen an der Via Latina und in Ravenna (5./6. Jh.) lassen die These vom primär jüdischen Ursprung der christlichen Kunst sehr wahrscheinlich werden. Die Anfänge der jüdischen Kunst, vor allem in Form von Buchmalereien, sind schon in vorchristliche Zeit zu datieren. Die Bedeutung des jüdisch-hellenistisch-heidnischen Alexandrien als Ausgangspunkt der christlichen Kunst gerät dadurch eher in den Hintergrund. Heute ist auch die Theorie überwunden, nur ein laxes, das Gesetz wenig kennendes Judentum habe in der Spätantike kunstschaftend gewesen sein können. Wie E. E. Urbach von der Hebräischen Universität Jerusalem überzeugend darlegte, wurde das Verbot der Bildanfertigung nach dem Bar Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) von den traditionstreuen Rabbinen laxer gehandhabt, »aber nicht... aus Schwäche, indem den Rabbinen die Führung der Massen entglitt, sondern... aus Stärke, da die Gefahr der Anbetung dieser Werke, also des Götzendienstes, die ratio legis des biblischen Bildverbots, bei den Juden schon lange nicht mehr bestand« (H. Strauss, S. 370).

Neben der gründlichen Behandlung von Ursprungsfragen bestehen weitere Vorteile in der so umfassend wie möglich gehaltenen Bibliographie, in der gründlich geführten Auseinandersetzung mit verschiedenen Kunstthesen und in der reichen und informativen Bebilderung (gut 180 Photographien und Skizzen antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher religiöser Kunst). Last not least ist auch auf die über blosser Kunstgeschichte hinausweisende Bedeutung dieses Sammelbandes für die Religionsgeschichte hinzuweisen. Religiöse Kunst war zu allen Zeiten ein in Typologie gefasster Reflex geschichtlicher Ereignisse und Anschauungen. Sie hat sehr oft polemischen Charakter. Die Kain-Abel-Darstellungen sind ein gutes Beispiel dafür. Sie verraten weiterhin ein dualistisches und anti-jüdisches Denken: »Die Kirche will triumphieren über die Häretiker, die in Kain symbolisiert sind« (P. F. Brau-

de, S. 574). Mit Ausnahme des bibelkritisch eher schwachen Artikels von Harald Riesenfeld: »The Resurrection in Ezekiel XXXVII and the Dura Europos Paintings« (S. 120–155) ist das vorliegende Sammelwerk eine Dokumentation erster Güte.

Clemens Thoma

HERMANN HAKEL: Die alte Hagada und andere israelische Erzählungen. Tübingen-Basel 1972. Horst Erdmann Verlag. 398 Seiten.

Eine neue Sammlung von Prosatexten aus verschiedenen jüdischen Kulturkreisen, umfangreich und dafür preiswert. Der Titel »... israelische Erzählungen« ist ungerechtfertigt und nicht wenig irreführend. Gewiss, es ist Israelisches darin enthalten, aber die Relationen, in denen es zu anderem, nicht eigentlich Israelischem, steht, sind etwas unbefriedigend, so dass man den Schluss ziehen kann, das Etikett »israelisch« sei allein um seiner Anziehungskraft willen benutzt worden. Der Herausgeber, dessen jiddische Geschichten aus aller Welt (Der Mann, der den Jüngsten Tag verschief; dtv 742) ein Erfolg waren, hat das sehr heterogene Material fünffach gegliedert:

1. Historisches; 2. Biblisches; 3. Israelisches; 4. Erinnertes; 5. Folkloristisches.

Das ist zwar keine literarischen Gesichtspunkten folgende, aber doch eine grundsätzlich zu rechtfertigende Einteilung. H. Hakel füllt diesen Rahmen mit zuweilen verwunderlichem Inhalt. »Historisches« setzt ein mit einem geschichtlichen Überblick von Josef Kastein, einem Essay, nicht einer Erzählung. Agnons Text »Die Heilige Sprache als Schriftsprache« hingegen ist nichts »Historisches«, sondern ein eigenwilliges, individuelles, naiv-tiefgründiges »Programm« des grossen Schriftstellers, keine Erzählung. »Biblisches« beginnt mit einem schönen Auszug aus dem grossen Roman des französisch schreibenden (Israeli?) Lucien Elia: »Les ratés de la diaspora« (was nicht vermerkt ist). Elia schildert, auf der Struktur der Sündflut- und Noaherzählungen aufbauend, Neueinwanderer in Galiläa. Hier also wird im biblischen Bild etwas eminent Israelisches beschrieben. Die Abteilung »Israelisches« nimmt etwa die Hälfte des Bandes ein. Wer darin eine ausgewogene oder gar repräsentative Auswahl aus dem modernen hebräischen Erzählgut der »eretz-israelischen«, der vorstaatlichen Phase, etwa von 1917 an oder der israelischen Periode seit 1948 suchen würde, sähe sich recht enttäuscht. Dazu fehlen zu viele Namen. Auch wenn man die enge Definition der Sparte »Israelisches«, die der Hg. gibt: »Israelisches, behandelt die zionistische Neubesiedlung des Gelobten Landes«, anzunehmen bereit ist, vermisst man doch bedeutendere Texte angesichts manches kleinen Genrebildes ohne Tiefgang. So interessant vieles ist, so verdienstlich, dass man endlich einmal Josef Chajim Brenner, Schin Schalom oder Josef Aricha (nicht Arischa!) u. a. deutsch kennenlernen kann, so mager ist doch insgesamt die »israelische« Ausbeute. Von den mehr als 30 Autoren leben etwa 14, davon schreiben nur 8 hebräisch. Es gibt deutsche Texte und aus dem Jiddischen, Polnischen, Englischen, Französischen, Ungarischen und Hebräischen Übersetztes. Wo ist da eigentlich ein Unterschied zwischen Literatur von Juden, hebräischer und israelischer Literatur? Die eigentliche literarische Szene Israels ist wenig vertreten (Schin Schalom, I. Oren, B. Tammuz, Josef Bar-Josef, Aharon Appelfeld). Liebhaber von »Volkstümlichem« kommen eher auf ihre Kosten.

Nun, es ist unfair, eine verdienstliche Sammlung, die farbig ist, viel Unbekanntes bringt und auch manches literarisch Wertvolle, so zu behandeln, wie es der Rezensent augen-

blicklich tut. So zahlreich sind jüdische und wirklich israelische Sammlungen noch nicht, dass man es sich leisten könnte, sie allein unter literarischen und literargeschichtlichen Kriterien zu beurteilen. Fassen wir zusammen, was Kritik herausfordert: die Bezeichnung »israelisch« ist sowohl vom Inhalt als unter literaturwissenschaftlicher Hinsicht und Periodisierung nur zum Teil berechtigt. Es gibt keine Quellenangaben, und Übersetzer werden nur gelegentlich namentlich genannt. Dazu sei erlaubt, einen nicht unbegründeten Verdacht zu äussern. Mindestens sieben Erzählungen, bei denen es ohne Angabe des Übersetzers einfach heisst: »Aus dem Hebräischen«, finden sich alle miteinander in einer 1965 in Israel englisch erschienenen Sammlung »Hebrew Short Stories« in zwei Bänden. Sollten die Texte nicht aus dem Hebräischen übersetzt sein, sondern aus dem Englischen? (s. S. 124, wo das englische Wort »Passover« stehengeblieben ist). Der Verdacht liegt mehr als nahe. Die Transkription ist nicht einheitlich, das Glossar enthält einige Unrichtigkeiten. Das Buch ist in Wien entstanden, ein wenig Kontakt mit dem Institut für Judaistik an der dortigen Universität hätte nichts geschadet.

Ein akzeptables Mass von gutem Lesestoff zu erschwinglichem Preis befriedigt noch keineswegs alle unsere Ansprüche, wenn es sich als israelisch betitelt und darauf setzt, dass die Leser hierorts nichts anderes an hebräischer und israelischer Literatur kennen, als was ihnen wohlmeinend, aber unzulänglich präsentiert wird. Michael Brocke

LOUIS JACOBS: *Hasidic Prayer*. Routledge & Kegan Paul. London 1972. 195 pp.

Den Chassidismus kennen viele allein durch die zahlreichen Schriften von Martin Buber. Sein Verdienst liegt vor allem darin, diese wesentliche jüdische Bewegung überhaupt weiten Kreisen bekanntgemacht zu haben. Da er jedoch keine Quellen vorlegt, sondern mit der Darbietung des Stoffes zugleich seine Interpretation vorgenommen hat, bedarf es weiterer Studien, um dieses so reizvolle und tief in die jüdische Religionsgeschichte hineinragende Phänomen zu verstehen. Dem dienten bisher die Studien von G. Scholem, J. G. Weiss und Rivka Schatz-Uffenheimer. Mit dem Werk von Louis Jacobs erhalten wir nun eine weitere wichtige Arbeit über dieses Thema. Um es gleich vorwegzunehmen: Das Verdienst des vorliegenden Buches liegt vor allem darin, dass L. Jacobs zahlreiche theoretische Quellen des Chassidismus ins Englische übersetzt und entsprechend verarbeitet. Damit ergänzt der Verf. wesentlich das von Buber gebotene Material. Jacobs behandelt das chassidische Denken an einem konkreten Beispiel: am Gebet. Die Wahl gerade dieses Themas liegt nahe, denn schon im Talmud wird die Meinung vertreten, Gebet sei wichtiger als gute Taten (Ber. 32 b). Freilich ist das rechte Gebet erst Folge einer Beschäftigung mit der Tora und guter Taten. Diese sollten nicht vernachlässigt werden, wenn gleich das Torastudium dann auch im Chassidismus einen anderen Stellenwert erhielt als das Gebet. Die Umwertung traditioneller Werte ergab sich schliesslich ohne weiteres durch die mystische Verankerung des Chassidismus. Da Gott die einzige wirkliche Realität darstellt, wird alles andere zu einem »bittul ha-jesch«, d. h. zur Auflösung von allem anderen, also auch des Ego. Im Gebet jedoch gelangt der Mensch zu Gott, selbst wenn er kein Wissen besitzt, dafür aber Hingabe an Gott zeigt und sich auf ihn konzentriert. Freilich bedurfte der Chassid intensiver Vorbereitungen zum Gebet. Im übrigen wird beschrieben, dass die Chassidim laut

beteten, ihren Körper dabei bewegten, mit den Händen schlugen etc. Im übrigen soll das Gebet freudig rezipiert werden. Der Terminus für die Konzentration beim Gebet lautet »kavvanah«. Der Begriff als solcher ist nicht neu, wird aber durch die Chassidim in eine neue mystische Dimension gebracht. Gebet im Chassidismus erfolgt schliesslich mit ekstatischer Leidenschaft: »hitlahavut«. Es ist verdienstvoll, dass L. Jacobs auch die Responzenliteratur heranzieht.

Das vorliegende Buch ist nicht nur für Religionswissenschaftler wichtig, sondern überhaupt für jeden, der sich für religiöses Denken interessiert. Hier wird wieder einmal deutlich, wie pluralistisch Judentum war und ist, und welche Dimensionen die jüdische Mystik auch noch in der Neuzeit besass. E. L. Ehrlich

F. LOVSKY: *L'Antisémitisme chrétien. Textes choisis*. Paris 1970. Les Éditions du Cerf. 394 Seiten.

Lovsky, ein hier leider nicht sonderlich bekannter protestantischer Theologe aus Frankreich, der sich seit Jahren intensiv mit den Fragen des Verhältnisses von Judentum und Christentum und den Möglichkeiten zur Ökumene auseinandersetzt (s. sein: *La déchirure de l'absence, essai sur les rapports de l'église du Christ et du peuple d'Israël*, Calmann-Lévy, Paris, 1971), legt hier eine wirklich brauchbare und kommentierte Textsammlung zum Antisemitismus der Christen vor, die weite Verbreitung finden sollte. Es ist ein handliches Buch mit zuverlässigen Quellenangaben, die Texte werden jeweils kurz situiert, kommentiert und in eine sinnvolle Abfolge gebracht; es lässt sich daher auch fortlaufend lesen. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, ein geographischer Index nach Ländern und ein nach Jahrhunderten angelegter chronologischer Index sowie bibliographische Hinweise erschliessen das Werk, das ohnehin gut strukturiert ist: auf eine 50seitige Einleitung folgen acht Kapitel über die Perpetuität des Prologs, über theologischen Antisemitismus der »Verwerfung« und der »Bestrafung«, über religiösen Antisemitismus und die Demütigung Israels, über die »Verbrechen« der Juden, über den politischen, den ökonomischen und den rassistischen Antisemitismus. Ein notwendiges und nicht dilettantisches Buch. M. Brocke

CÉCILE LOWENTHAL-HENSEL (Hrsg.): *Mendelssohn-Studien. Beiträge zur neueren Kultur- und Wirtschaftsgeschichte*, Band 1. Berlin-München 1972. Verlag Duncker und Humboldt. 190 Seiten, 8 Seiten Kunstdrucktafeln.

Seit 1967 besteht eine Mendelssohn-Gesellschaft in Berlin, die es sich zur Aufgabe macht, die weitverzweigte Geschichte der Familie Mendelssohn zu dokumentieren. Die Mitglieder der Familie und die Kreise um sie herum waren für fast zwei Jahrhunderte im Kultur- und Wirtschaftsleben Berlins und Deutschlands aktiv und nicht ohne Einfluss, wie etwa aus der sehr interessanten, wenn gleich ideologischen Studie dieses Bandes über das private Bankhaus Mendelssohn von Wilhelm Treue hervorgeht. Der Band ist als erster der neuen Mendelssohn-Studien »programmatisch« angelegt, er spannt den Bogen vom Philosophen Moses Mendelssohn, über den der bekannte Judaist und Mendelssohnforscher und -herausgeber A. Altmann schreibt (Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach M. M.) bis hin zu Paul Mendelssohn-Bartholdy, dem Mitbegründer der Agfa. Ein englischer Beitrag behandelt Felix Mendelssohn und seine Beziehungen zur befreundeten Familie Alexander