

Ein Frommer ging seines Weges und betete. Ein Fürst kam und grüßte ihn, aber er erwiderte nicht den Gruss, bis er das Gebet beendet hatte. Jener sprach: »Hohlkopf, stehe denn nicht in eurer Lehre: »Aber hüte dich und bewahre deine Seele sehr« (5. Mose 4,9) – weshalb hast du meinen Gruss nicht erwidert? Wer würde dir helfen, wenn ich dich jetzt köpfen liess?«

Er sagte: »So warte doch und lass dich beschwichtigen! Wenn du vor einem König stündest, dein Freund aber begrüßte dich, würdest du ihm da antworten?«

Er sagte: »Nein«. – »Was geschähe, wenn du zu ihm sprächest?« – »Man würde mich köpfen.«

Da sagte er: »So denke doch nur logisch. Das tätest du, der du vor einem König stehst, der heute hier ist und morgen im Grab. Um wieviel mehr Grund habe ich, der ich vor dem König aller Könige stand, dem Heiligen, gelobt sei Er, der ewig lebt und vor Anbeginn bis zur Unendlichkeit besteht!«

Dies beschwichtigte den Fürsten, und er liess den Frommen in Frieden ziehen.

Im Nachwort der Verfasserin heisst es: Gebete, Legenden, Predigten reihen sich hier an die Bitten und Schriftverse an, bilden ein vielfarbiges Fenster in uns hinein und über uns hinaus.

Bei einem jüdisch-christlichen Gebetsgottesdienst zweier Freiburger Pfarrgemeinden (Evangelische Petrusgemeinde und katholische Pfarrgemeinde St. Cyriak und Perpetua) mit der jüdischen Gemeinde von Freiburg hat dieses Buch »Pate gestanden«. Wir sind deshalb dankbar und froh über dieses Buch.

Der Bischof von Strassburg L. A. Elchinger hat als Vorsitzender des Komitees der französischen Bischöfe für die Beziehung zum Judentum das Vorwort geschrieben. Er begleitet dieses Buch unter anderem mit dem Hinweis auf die Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«, Nr. 4 vom 3. 1. 1975¹.

Die vorliegende Sammlung kann uns eine Hilfe sein. Sie trägt dazu bei, durch Gemeinsamkeit des Betens das Band der gemeinsamen Wurzeln ihrer Erben zu festigen.

Contardo Müller OFM, Freiburg i. Br.

¹ S. in FR XXVI/1974, S. 3.

JENS-HEINRICH NIGGEMEYER: Beschwörungsformeln aus dem »Buch der Geheimnisse« (Sefar ha-razim). Zur Topologie der magischen Rede. Judaistische Texte und Studien Bd. 3, Hrsg. J. Maier. Hildesheim–New York 1975. G. Olms. 274 Seiten.

Das Buch der Geheimnisse, ein im Jahre 1966/67 in Jerusalem von M. Margalioth herausgegebenes jüdisches Zauberbuch in hebräischer Sprache, hat die Gestalt einer Beschreibung der sieben Himmel, aufsteigend vom untersten bis hin zum obersten, in dem Gott in Herrlichkeit auf seinem Throne sitzt, wie wir sie aus der Apokalyptik und den esoterischen Traditionen der Rabbinen kennen. Im Anschluss an die Beschreibung der ersten sechs Himmel, deren wichtigster Teil lange Reihen von Engelnamen sind, folgen jedoch jeweils magisch-praktische Anweisungen für alle Arten Zauberei, wie sie aus den griechischen Zauberpapyri schon länger bekannt sind.

Die vorliegende Kölner Dissertation »verfolgt zwei Ziele. Zum einen soll das kürzlich von M. Margalioth rekonstruierte »Buch der Geheimnisse« einem breiteren Publikum bekannt gemacht werden... Zum anderen sollen auf einer verbreiterten Basis die Beschwörungen in ihren typischen Merkmalen beschrieben werden« (S. 5). Dem

ersten Ziel sind vor allem die Seiten 7–62, dem zweiten die Seiten 63–118 gewidmet; ein Textanhang bietet die Übersetzung sämtlicher 36 Beschwörungstexte des Sefer ha-razim (SHR).

Die nach Himmelsbeschreibung, magischem Anliegen, Anweisung und Beschwörung aufgegliederte Inhaltswidergabe (S. 17–62) gibt auch dem Laien eine gute und rasche Übersicht über das SHR. Die hier eingeschobenen Bemerkungen zeigen mit Hilfe der literarkritischen Methode die Disparatheit der verschiedenen magischen Stoffe und deren sekundäre Bindung an den die Himmel beschreibenden Teil auf, was man schon zuvor aufgrund formaler und traditionsgeschichtlicher Einsicht gesehen hatte, wiewohl gerade der Herausgeber Margalioth in seiner Einleitung stets von einem »Verfasser« spricht.

Der eigentliche Hauptteil der Arbeit ist der Beschreibung der »Beschwörungen in ihren typischen Merkmalen« gewidmet (S. 63–118). Den vielerörterten Unterschied zwischen Gebet und Beschwörung sieht N. im zusätzlichen Element der »magischen Bindung« (S. 63), so dass die typische Beschwörung aus zwei Teilen besteht: 1. aus der magischen Bindung und 2. aus der »möglichst genauen Übermittlung des jeweiligen Anliegens« (S. 66). Die magische Bindung, die aus der Hinwendung zu den höheren Mächten eine Beschwörung macht, kann auf fünf verschiedene Arten geschehen – die man aber besser, nach dem Vorgang der Tabelle auf S. 65, in drei zusammenfasst: 1. Nennung des angerufenen Wesens (a), Benennung der Funktionen und Attribute dieses Wesens (b); 2. Bindeformel (c) und 3. Anrufung einer dritten, höheren Macht, entweder ohne (d) oder mit (e) besonderer Formel. Die fünf (a–e) genannten Möglichkeiten scheint N. als Alternativen der magischen Bindung zu betrachten, wiewohl sie »vielfach gehäuft innerhalb einer Beschwörung« auftreten (S. 64). Allein, die von N. S. 65 dafür aufgestellte Tabelle ist trügerisch, denn in ihr bleiben »individueller gestaltete Formen« der Beschwörung (vgl. S. 69), auch Löse- und Übergabeformeln, sowie das ersatzweise Aufschreiben der zu beschwörenden Namen auf Amuletten u. dgl. unberücksichtigt. Bezieht man jedoch all jene mit ein, scheint es, dass man im Grunde mit einem Minimum von Element (1) und (2) mit häufiger Verwendung von Nr. 3 als Grundschema der magischen Bindung wird rechnen müssen (vgl. auch S. 67).

Im folgenden werden dann zehn verschiedene Merkmale der magischen Rede zusammengestellt: 1. Name, 2. Attribut (Gottes u. d. Engel), 3. Funktionsbezeichnung (d. Engel u. Dämonen), 4. Die Identifizierung, 5. Die Bindeformel, 6. Die Löseformel, 7. Das instrumentale »bei«, 8. Die Präzisierung, 9. Der Analogieanspruch, 10. Modalitäten. Die jeweils zusammengeordneten Beispiele geben dem Leser ein hilfreiches und praktikables Mass zur Gliederung und zum Verständnis von Beschwörungstexten an die Hand.

Den Abschnitt »Das Attribut« nimmt sich der Verf. zum Anlass einer kleinen Theologie der Gottesattribute der magischen Texte. Zu viel gebrauchten theologischen Schlagwörtern sucht der Verf. Belege aus den Attributenreihen der Texte im SHR, die er allerdings häufig unter Nichtbeachtung des gegebenen Kontextes übersetzt. So soll z. B. das Wort hazaq, »der Gewaltige« als traditionell biblische Bezeichnung der »diesseitigen« Macht Gottes dienen, obwohl es in einer typisch häufenden Reihe merkava-mystischer Texte steht (S. 80), oder soll »der auf den Flügeln des Windeseinherkommt« ein Beleg für »Gottes Allgegenwart« sein (S. 84) u. a.

Den Interpretationen dieses theologischen Teiles muss man darum eher skeptisch gegenüberstehen, wie überhaupt alle interpretativen und beschreibenden Teile des Buches kurz geraten sind. Der Verf. neigt eher zum Tabellarischen, wie auch die Wiedergabe des übersetzten Inhaltsverzeichnisses der Einleitung Margalioths, die Reproduktion von anderwärts gedruckten Engellisten und die Dreingabe eines Stellenregisters zu L. Blaus Altjüdischem Zauberbuch zeigt.

Dennoch wird das Buch von Niggemeyer vor allem wegen seines zweiten Teiles jedem Bearbeiter magischer Texte ein wichtiges und hilfreiches Werkzeug sein.

K. E. Grözinger, Frankfurt/M.

JAKOB J. PETUCHOWSKI (Hrsg.): *New Perspectives on Abraham Geiger*. Cincinnati 1975. Hebrew Union College Press. 58 Seiten.

Die interessante, aus vier Aufsätzen bestehende Studie »New Perspectives on Abraham Geiger« stellt Jakob J. Petuchowski in seiner Einleitung folgendermassen vor: Das Institut für Religion am Hebrew Union College, das sich in doppelter Hinsicht – sowohl in wissenschaftlicher als auch in religiöser – als das geistige Erbe Geigers betrachtet, nahm dessen 100. Todestag zum Anlass, sein geistiges Schaffen durch ein Symposium zu würdigen. Wir erfahren aus der Einleitung nicht, worauf die geistige Verwandtschaft des College mit Geiger beruhen soll. Ebensovienig erfahren wir, warum sich eine religiös gebildete Jugend noch auf einen Reformator des Judentums aus Deutschland beruft, der dem Judentum das Attribut »Volk« absprach, da es zu Geigers Lebzeit kein eigenes Land mehr besass.

Begrüssenswert ist, dass das College bemüht war, auch Referenten zu engagieren, die nicht dem Kreis des Reformjudentums angehören; die Begründung jedoch, Geiger habe sich als Lehrer und Rabbiner einer »ganzen« Gemeinde betrachtet, ist hingegen falsch, da er von den die Reformsynagoge ablehnenden Juden als Rabbiner nicht anerkannt wurde. Der Hinweis, dass das von Geiger herausgegebene Gebetbuch einen würdigen (decorous) und liberalen Gottesdienst gewährleistete, stimmt nur zum Teil: Wie sehr ein herkömmlicher Gottesdienst würdig sein kann, überzeugt man sich beim Eintritt in die Ichud schibhat Zion Synagoge in Tel Aviv.

In dem ersten der vier Aufsätze beschäftigt sich Michael A. Mayer mit »Abraham Geigers Historical Judaism«. Hier soll a priori gesagt werden, dass der Verfasser auf nur zwölf Seiten eine konzise und zugleich umfassende Darstellung bietet. Um dem Leser das Phänomen Geiger plausibel zu machen, lässt er einige Persönlichkeiten, allerdings aus verschiedenen Richtungen und Strömungen, über ihn urteilen. Während Cäsar Seligmann, liberaler Rabbiner in Frankfurt, im Jahre 1910 anlässlich der 100. Geburtstagsfeier Geigers in der Zeitschrift »Liberales Judentum« die Rückkehr zu Abraham Geiger verlangte, schrieb der Krakauer Rabbiner und Zionist Osias Thon im He-atid, dass Geigers Konzept nichts als Verheerung, Zerstörung und Negatives enthalte. Es sei ein grausamer Witz, meint Thon, wenn dieser darauf besteht, ein neues Judentum bilden zu wollen und dabei ihm sein Recht auf nationalen Charakter und eigene Sprache nehmen will. Vierunddreissig Jahre später bezog sich der Berliner Gerschom Scholem, später Professor an der Jerusalemer Universität, auf Geiger als auf den talentiertesten »Gelehrten der Zerstörung«, dessen Denkweise einer soliden Grundlage entbehrte und in dessen Schriften der unangenehme Geist klerikaler Heuchelei durchsickerte.

Sodann führt Mayer eine Reihe historischer Topoi auf,

welche er mit der Geschichtsauffassung Geigers konfrontiert. Er kommt dabei zu folgendem Resultat: Obwohl Geiger immer wieder beteuerte, wie sehr er sich um ein objektives Geschichtsverständnis bemühte, war das Gegenteil der Fall. Seine Reformbestrebung implizierte eine subjektive Geschichtsdarstellung und eine tendenziöse Judentumskonzeption. In der Folge wurde für ihn jüdische Geschichte analog zur Geschichte des Judentums, was eigentlich eine Beschränkung der allgemeinen Geschichte auf die Geistesgeschichte bedeutete. Daher waren für ihn die Geschichte Altisraels wie der Status der Juden im Mittelalter irrelevante Ereignisse. Denn laut Geiger habe die politische Geschichte der Juden mit dem Verlust des eigenen Landes aufgehört. Die rechtliche, wirtschaftliche und soziale Stellung der Juden sieht Geiger nicht als Teile jüdischer Geschichte, die profiliert werden müssen, sondern als Bestandteile der Geschichte jener Völker, unter welchen die Juden lebten.

Geigers Theorie vom Judentum ist subjektiver Art und resultiert in einer Synthese von deutscher Nationalität und mosaischer Konfession. Laut Mayer besteht Geigers Irrtum darin, da er nicht das von ihm gezeichnete Geschichtsbild der Juden von der tatsächlichen Geschichte des jüdischen Volkes zu unterscheiden wusste.

Der Aufsatz von Nahum M. Sarna »Abraham Geiger and Biblical Scholarship« bietet mehr, als der Titel verspricht. Neben einer ausgewogenen Betrachtung über Geigers Zugang zur Erforschung der Bibel reflektiert der Verfasser über die Bibelforschung schlechthin und hebt den jüdischen Aspekt dieser Disziplin in der damaligen Zeit deutlich hervor. Zu diesem Zweck führt er paradigmatisch eine Reihe jüdischer Wissenschaftler und deren Werke auf, um den Beweis zu erbringen, wie sehr die jüdische Geisteswelt die Bibelforschung gemieden hat.

Allein Geiger war mit diesem Zustand unzufrieden. Diese Unzufriedenheit war einerseits wissenschaftlich motiviert, andererseits aber suchte der Reformator einen Beweis dafür, dass das Judentum eine Religion sei, die sich vom Anfang an bis in die Gegenwart im Zustand der Entfaltung befinde. Seine Betrachtungen über den Pentateuch führten zu einer Unterbewertung seiner Gesetze, um den Angriff auf den nationalen und partikularistischen Charakter der Religion zu erleichtern. Auf diese Weise wollte er den ethischen Monotheismus der Propheten als Kern des jüdischen Universalismus erweisen, der den natürlichen Boden für ein jüdisch-christliches Gespräch bieten sollte.

Man kann also sagen, dass Geiger in diesem Falle seine Wissenschaft in den Dienst der Reform stellte; was die Kritik anlangt, hatte er wenig dem hinzuzufügen, was protestantische Theologen bereits gesagt hatten. So ist er zwar laut Sarna derjenige, welcher die Bibelforschung in die Wissenschaft des Judentums einbezogen hatte, er wusste aber nicht die Gelegenheit zu nützen, um einen echt jüdischen Beitrag zu liefern.

Bemerkenswert allerdings und durch die Funde in Qumran bestätigt ist die These, dass die Septuaginta eine hebräische Vorlage gehabt habe und der samaritanische Pentateuch nicht auf einer unbedeutenden bzw. tendenziösen Schrift beruhe, sondern eine alte Texttradition voraussetze. Es darf dabei aber nicht ausser Acht gelassen werden, dass die hebräische Vorlage, wenn auch nicht fehlerfrei, authentisch, dem Original näherstehend und demzufolge auch hochwertiger als die Septuaginta und der samaritanische Pentateuch war.

Die Abhandlung über »Abraham Geiger and Talmud-criticism« eröffnet David Weiss Halivni mit dem Hinweis, dass die Talmudkritik keineswegs Geigers Haupt-