

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 Zauberswesen 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-

beitrag zu den Rabbinitica war. In einer Zeit jedoch, in der die Talmudkritik zu einer beachtlichen und selbständigen Disziplin wird, sollte doch Geigers Namen mit dieser in Verbindung gebracht werden. Sein Beitrag zur Talmudkritik bestand zwar nicht so sehr in dem, was er sagte, als vielmehr in seiner Weigerung, die wissenschaftliche Erkenntnis der Tradition unterzuordnen. Denn abgesehen von einer möglichen Annahme, galt die Abweichung von der herkömmlichen rabbinischen Tradition bis zu Geigers Zeit als unüblich.

Um das Wesen der Talmudkritik transparent zu machen, führt Weiss Halivni einige Paradigmata an: Der Historiker Heinrich Graetz, der in jungen Jahren die Talmudkritik missbilligte, machte später in seinem Geschichtswerk von dieser reichlich Gebrauch. Dabei unterschied er in seiner Forschung zwischen Geschichte und Halacha, welche letztere er aus seiner Kritik ausschloss. Geiger hingegen machte diesen Unterschied nicht und dehnte seinen kritischen Apparat auf alle Gebiete und Texte des Talmud aus. Beachtenswert ist sein Hinweis auf das System der Reihung der Traktate. Der Versuch jedoch, in Geigers Schriften eine textkritische Stelle zum Talmud zu finden, die in ihrer Methode an R. Menasse, den Schüler des Wilnaer Gaon erinnerte, blieb ohne Erfolg, obwohl R. Menasse in seiner Kritik der Methode Geigers näherstand als der des Graetz. Dies sei darauf zurückzuführen, dass Geigers Interesse nicht der Halacha an sich gegolten habe, sondern ausschliesslich dem Zwecke der historischen und theologischen Forschung.

Abschliessend stellt Weiss Halivni folgende Überlegung an: In dem Werk des Wilnaer Gaon »Schemot Elijah« befinden sich Passagen, die darauf hinweisen, dass sich dieser erlaubte, von der herkömmlichen Gemarainterpretation abzuweichen. Dies wird von dem ebenfalls aus Wilna stammenden R. Schmu'el Straschun in einer Glosse zu Pesachim 74a bestätigt. Es ist wohl kaum anzunehmen, dass Graetz bzw. Geiger von der in Kreisen des litauischen Rabbinitismus herrschenden Neigung zur Talmudkritik gewusst haben. Daher wirft der Verfasser der Studie die Frage auf, ob die Konfrontation eines neuen Geschichtsbildes mit dem Talmud dessen Verständnis gefördert hat oder ob die sich allgemein durchsetzende wissenschaftlich-kritische Analyse an verschiedenen Orten und voneinander unabhängig zu einer Talmudkritik geführt haben konnte.

Die Serie schliesst mit einem Aufsatz von Jakob J. Petuchowski über »Abraham Geiger, the Reform Jewish Liturgist«. Konzis und zugleich klar schildert Petuchowski den Weg des von Geiger edierten Gebetbuches von Europa nach den USA. Auffallend ist, dass selbst Geiger, der sein Gebetbuch durchaus nicht als wertvollen Beitrag zur Wissenschaft des Judentums betrachtete, es sonderbar findet, dass die Reformatoren Jastrow und Hochheimer es für nachahmungswürdig hielten. Wenn Geiger einen Zusammenhang zwischen dem von ihm edierten Gebetbuch und der Wissenschaft vom Judentum sieht, so sollte auch der Zusammenhang zwischen dieser Wissenschaft und der bürgerlichen Lage der Juden in Deutschland, welche diese Wissenschaft ausgelöst hat, gesehen werden. Diese Zusammenhänge werden für die amerikanische Religionspraxis anscheinend als irrelevant betrachtet.

Der europäische Leser jedoch, der in einer leider so dezimierten Nachkriegsgesellschaft nur Spuren jenes reformatorischen Geistes auf dem Boden seiner Entstehung kennengelernt hat, kann nicht umhin, diese auf die Gesamtentwicklung des Judentums zu beziehen. Aus der von Petuchowski zitierten Stelle eines Briefes vom 28. 4. 1870,

den Geiger an seinen Freund, den Orientalisten M. A. Levy, schrieb, ist zu ersehen, wie er sein Gebetbuch bewertet hat: »Although it contributes nothing to science (Wissenschaft), it is nevertheless partly of practical importance, and partly a matter of honour.« Auf die praktische Bedeutung dieses Gebetbuchs zur Zeit Geigers geht aber Petuchowski nicht ein, er nimmt ebensowenig Stellung zu dessen Bedeutung für das amerikanische Judentum bzw. das Judentum schlechthin. Statt dessen spricht er von dem Erfolg der Liturgie, die er erstaunlicherweise in der »Divergenz« sieht, die zwischen Geigers liturgischer Theorie und Praxis bestehe. Der Praktiker Geiger habe nicht mehr oder nicht mehr in diesem Masse auf jenen liturgischen Änderungen bestanden, welche der Theoretiker forderte – unter anderem wäre den Begriffen »das jüdische Volk«, »amalek«, sowie der hebräischen Sprache und der Hoffnung auf Jerusalem ihre Bedeutung genommen worden. Dass Geiger infolge seiner Einstellung zur deutschen Umwelt, in der er lebte – das deutschsprachige Gebet rief bei ihm mehr Hingabe hervor als das hebräische (S. 45) –, dem jüdischen Gebet seine nationale Substanz nehmen wollte, liegt auf der Hand. Die Frage allerdings, ob er sich darüber im klaren war, dass er damit der Liturgik ihre Essenz nahm und sie seiner subjektiven Haltung unterwarf, kann hier nicht erörtert werden.

Zusammenfassend soll festgestellt werden, dass auch Petuchowski den Standpunkt Geigers hinsichtlich der erwähnten Eliminierungen nicht teilt. Diese allerdings mit dem Hinweis abzutun, Geiger sei ein Kind seiner Zeit, ist nicht ausreichend. Seine Zeit und besonders die darauf folgende Generation hatte Männer, deren Würdigung des Judentums das einigende Kriterium, das Hebräische, zu fassenden Kenntnis des Judentums und der Identifizierung mit dessen Schicksal geschah.

Vergleicht man all die Mühe, die sich Geiger gab, dem Judentums das einigende Kriterium, das Hebräische, zu nehmen, ihm sein Empfinden für Jerusalem abzusprechen und den Begriff »jüdisches Volk« zu leugnen, mit dem Werk jener Männer, denen diese Werte heilig waren, neigt man trotz aller wissenschaftlicher Verdienste Geigers dazu, dem beizupflichten, was Scholem (S. 4) über ihn sagte.

Eine Wiederaufnahme der Diskussion über Geiger ist begrüssenswert. Die Aufgliederung der Studie in vier Teile gewährleistet eine erschöpfende Abhandlung des Werkes Abraham Geigers. Die Perspektiven allerdings sind keineswegs neu, zumindest nicht für den europäischen Leser.

Jacob J. Allerhand, Wien

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Beten im Judentum. In englischer Ausgabe unter dem Titel: »Understanding Jewish Prayer«*. Aus dem Englischen übertragen von Elizabeth R. Petuchowski. Stuttgart 1976. Verlag Katholisches Bibelwerk. 123 Seiten.

Wer der These zuneigt, das Judentum erschliesse sich von seiner Esoterik her in zuverlässiger Weise, der wird mit Neugier zu dem Bändchen »Beten im Judentum« greifen. Und das Vorwort zur aus dem Amerikanischen übersetzten Publikation verstärkt die Erwartung eines christlichen Theologen, stellt es doch die Behandlung dessen in Aussicht, »was der Jude im jüdischen Gebeterlebnis erfährt und was die Tradition der jüdischen Theologie darüber zu sagen hat« (7).

Der bekannte Autor beleuchtet das »Gebet an sich« in fünf Kapiteln, um mit dem sechsten Kapitel eine Erörte-

* New York 1972 (vgl. FR XXVI/1974, S. 109. Anm. d. Red. d. FR).