

nen rabbinisch qualifizierten Ehekandidaten zu finden, gestalteten sich nicht immer einfach“ (115).

Lobend hervorzuheben ist die klare Gliederung und dass die Autorin ihre Fragestellung nicht aus den Augen verliert. Im ersten Kapitel werden die religiösen Vorstellungen erörtert, die zur Gründung von Klausen geführt haben. Dann wird das Alltagsleben der Klausner detailliert geschildert, z. B. dass die Gelehrten nicht selten mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Im dritten und letzten Kapitel werden die Voraussetzungen diskutiert, die Kandidaten erfüllen mussten, um als Klausrabbiner angestellt zu werden. Die ausgewerteten Dokumente erweisen sich als sehr aussagekräftig. In einem „Ausblick“ genannten Abschnitt fasst Preuß die Ergebnisse ihrer Untersuchungen auf zweieinhalb Seiten gut zusammen. Tora-Lernen war übrigens nicht nur in der frühen Neuzeit ein Frömmigkeitsideal. Auch in der Gegenwart gibt es (zunehmend mehr!) jüdische Männer, die dieses Ideal mit ihrer Familie zu verwirklichen suchen. Diese Gelehrten studieren Tora im Rahmen eines „Kollels“ (vgl. William B. Helmreich, *The World of the Yeshiva*, New York/London 1982, 257 ff.).

Preuß schließt mit der Feststellung: „Während für jüdische Männer das Ideal der Gelehrsamkeit als Angebot bereitstand, um ihre Jüdischkeit mit Sinn zu füllen, bleibt die Frage offen, welche Möglichkeiten in dieser Hinsicht für jüdische Frauen bestanden“ (127). Diese offene Frage ließe sich meines Erachtens durch eine sozialwissenschaftliche Untersuchung der heutigen Wirklichkeit von Kollo-Familien klären.

Yizhak Ahren, Köln

Florian Schuller/Giuseppe Veltri/Hubert Wolf (Hg.), **Katholizismus und Judentum**. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005. 310 Seiten.

Der Band dokumentiert eine Tagung, die im Mai 2004 an der Katholischen Akademie in München in Kooperation mit dem Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster sowie dem Lehrstuhl für Jüdische Studien der Universität Halle-Wittenberg stattfand. Rund 100 Judaisten, Theologen und Historiker diskutieren die gemeinsame Geschichte von Katholizismus und Judentum. Neben den Erfahrungen „von Feindschaft, Misstrauen [...] und Verfolgung“ sollten dabei insbesondere die

Zeiten gegenseitiger Annäherung und Befruchtung in den Blick genommen werden (Vorwort, 9), dürfe die Geschichte des katholisch-jüdischen Verhältnisses keinesfalls nur „unter der negativen Folie einer enttäuschten, enttäuschenden und bedrückenden Beziehung“ betrachtet werden (*Giuseppe Veltri*, 16). Viele der Vorträge behandeln daher nicht nur die bekannten „Verwerfungen“ zwischen Christen und Juden, sondern schildern gerade auch die oft übersehenen positiven Ansätze im Zusammenleben beider Religionen. Das Themenspektrum reicht dabei von der Gegenreformation und den christlichen Kabbalisten der frühen Neuzeit bis hin zum Zweiten Weltkrieg und der epochalen Wende im katholisch-jüdischen Verhältnis nach 1945.

Neben den Beiträgen namhafter Fachvertreter wie *Johann Meier*, der nach christlichen Elementen in der jüdischen Kabbala fragt (30–45), oder *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, der sich mit dem Werk von Athanasius Kircher SJ auseinandersetzt (46–72), sind es insbesondere die Aufsätze jüngerer Wissenschaftler, die hier Beachtung verdienen. *Gianfranco Miletto* legt in seinem herausragenden Aufsatz (73–90) überzeugend dar, wie zentrale Texte der katholischen Gegenreformation, beispielsweise die jesuitische „*Ratio Studiorum*“ von 1599, auch das Interesse zeitgenössischer jüdischer Gelehrten fanden: In ihrem 1564 veröffentlichten Bildungsprogramm für ein jüdisches Lehrhaus orientierten sich David und Abraham Provenzali am Erziehungssystem der Jesuiten, und der jüdische Bankierssohn Abraham Jagel schrieb um 1595 in Mantua eine Glaubensunterweisung, die teils sogar wörtlich auf den Katechismus des Jesuiten Petrus Canisius zurückgriff.

Eine ähnliche Verbindung katholischer Bildungsideale und jüdischer Identität zeigt *Gerold Necker* am Werk Abraham Cohen de Herreras (16./17. Jh.) auf (91–101), eines in Amsterdam wirkenden Kabbalisten, dessen Einfluss auf Spinoza in der Forschung immer noch kontrovers diskutiert wird. Nach *Giuseppe Veltri*, der in seinem Beitrag jüdische Reaktionen auf die Reformation vorstellt (15–29), war im 17. Jh. auch der venezianische Rabbiner Simone Luzzatto der Ansicht, dass das Judentum „in einigen Glaubensartikeln eher zur römischen Kirche“ neige: Während sich sein Kollege Leone Modena und andere jüdische Autoren „dezidiert auf die Seite der Protestanten“ schlugen (24), vertrat Luzzatto entschieden die entgegengesetzte Meinung und veröffentlichte 1638 sogar einen ganzen Katalog von Übereinstimmungen mit dem Katholizismus. Wie stark sich auch noch im 19. Jh. das jeweilige protestantische bzw. katholische Umfeld auf

das Judentum auswirken konnte, macht *Klaus Herrmann* anhand einiger ausgewählter Musikbeispiele deutlich (222–240): In den jüdischen Reformgemeinden von Hamburg, Berlin und Seesen wurden z. B. zahlreiche bekannte Kirchenlieder in den Gottesdienst integriert. Mit minimalen Textänderungen ließ sich so auch der evangelische Choral „*Wer nur den lieben Gott lässt walten*“ in der Synagoge singen! In Bayern und Österreich wurden dagegen eher die Melodien katholischer Komponisten im synagogalen Gottesdienst verwendet. Für den Wiener Stadttempel komponierte beispielsweise Franz Schubert einige Stücke.

Vor dem Hintergrund der tiefgreifenden Veränderungen, die sowohl das europäische Judentum als auch die katholische Kirche im Laufe des 19. Jahrhunderts durchliefen, macht *Stephan Wendehorst* (140–161) den interessanten Vorschlag, das Verhältnis von Juden und Katholiken unter der neuen Perspektive „einer indirekten Beziehungsgeschichte“ zu betrachten (141): In den konfliktreichen „Staats- und Nationsbildungsprozesse[n] der Moderne“ hätten Juden wie Katholiken als gesellschaftliche Gruppen oft sehr ähnliche (negative wie positive) Erfahrungen gemacht, die verstärkt in den Blick zu nehmen sind. Die heutige Katholizismusforschung orientiere sich dagegen, so Wendehorst, immer noch zu stark an rein nationalen Paradigmen. Dass der Kampf um die gesellschaftliche Gleichstellung der Juden im 19. Jahrhundert mit dem Streben katholischer Bevölkerungsteile nach konfessioneller Anerkennung einhergehen konnte, illustriert *Till van Rahden* am Beispiel des Breslauer Johannesgymnasiums (193–208), das erst 1872 nach jahrelangen Auseinandersetzungen mit den preußischen Schulbehörden als paritätische Lehranstalt gegründet werden konnte. Dem Berliner Ministerium hatte missfallen, dass den jüdischen und katholischen Schülern dieselben Rechte zugestanden werden sollten wie ihren evangelischen Mitschülern.

Angesichts dieser „Gemeinsamkeiten“ und vergleichbaren Entwicklungen von Juden und Katholiken bleiben „die Grenzen der Toleranz“ (193) dennoch nicht unerwähnt: *Stefan Schreiner* und *Viktoria Pollmann* schildern in ihren Aufsätzen das Verhältnis von Juden und Katholiken in Polen „zwischen Polemik und Verbrüderung“ (112–139 bzw. 241–252); *Claus Arnold* fragt nach antisemitischen Traditionen im „liberalen Katholizismus“ (181–192), und *Michael Brenner* geht judenfeindlichen Einstellungen bayrischer Katholiken zwischen 1918 und 1933 nach (270–281). Den derzeitigen Stand der Debatte um „Papst Pius XII. und die Juden“ dokumentiert

*Dominik Burkard* (282–296). Anhand der inzwischen zugänglichen Akten in den Vatikanischen Archiven verweist er insbesondere auf die ambivalente Rolle Pacellis als Staatssekretär und dessen „Primat der Diplomatie“ (290): In Rom wurde zwar schon früh an einem „Syllabus“ rassistischer und nationalsozialistischer Irrlehren gearbeitet, der Text aber – vermutlich auf Betreiben Pacellis – nie publiziert. Ebenso unterblieb die Indizierung des berühmten „*Handbuch zur Judenfrage*“, obwohl es in Rom angezeigt worden war.

Auf die Bemühungen, das kirchliche Verhältnis zu den Juden endlich auch auf theologisch-lehramtlicher Ebene zu verbessern, gehen die Beiträge von *Thomas Brechenmacher*, *Hubert Wolf* und *Reinhold Bohlen* ein. Während Brechenmacher die päpstliche Judenpolitik seit der Gegenreformation zusammenfasst (162–180) und in diesem Zusammenhang auch auf die erfolglosen Anstrengungen der Brüder Lémann eingeht, die Konzilsväter des Ersten Vatikanums zu einer „Judenklärung“ zu bewegen, stellt Wolf den vergeblichen Versuch der *Amici Israel*, einer philosemitischen Vereinigung von Klerikern, von 1928 dar, eine Textänderung der berühmten Karfreitagsfürbitte „pro perfidis Judaeis“ zu erreichen (253–269). Bohlen skizziert schließlich eindrücklich „*Wende und Neubeginn*“ im katholisch-jüdischen Verhältnis durch die Konziserklärung *Nostra aetate* 4 (297–308).

Der Sammelband bietet damit einen guten Überblick über die Entwicklung katholisch-jüdischer Beziehungen vom 16. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart. Lediglich der Aufsatz von *Michael Graetz* über den gallikanischen Bischof Jacques Bénigne Bossuet kann nicht ganz überzeugen (102–111). Denn wenn dieser französische Geistliche am Hofe Ludwigs XIV. in dem mosaischen Gesetzeswerk ein Vorbild für den modernen absolutistischen Staat sah, vertrat er damit nicht gleich eine „nonkonformistische Sicht des biblischen Judentums“ (107), sondern griff nach eigenem Selbstverständnis lediglich auf das Alte Testament als Teil der einzig wahren christlichen Tradition zurück. Die klassische Substitutionslehre von der Verwerfung Israels hat Bossuet, wie Graetz selbst zugibt, nie aufgegeben (110). Dass jüdische Intellektuelle des 19. Jahrhunderts auf diese Texte Bossuets zurückgriffen, um eine scheinbar judenfreundliche Vergangenheit im Gegensatz zur antisemitischen Hetze der eigenen Gegenwart zu konstruieren, macht nochmals deutlich, wie eng die Geschichte von Juden und Katholiken miteinander verwoben ist.

Elias H. Füllenbach OP, Düsseldorf