

Der Band bietet eine beachtliche Sammlung von Einzeluntersuchungen. Diese Stärke ist zugleich die Schwäche: Die Breite des gebotenen Panoramas zum Gotteszorn verunmöglicht intensive Diskussionen zu den einzelnen Epochen, Sprachen und Kulturen. Zwar ist laut dem einleitenden Beitrag von Spieckermann eine Untersuchung des Gotteszornes als hermeneutische Konzeptualisierung beabsichtigt. Nicht nur aber wird dieses Vorgehen nicht problematisiert, es wird auch keineswegs bei allen Autoren durchgehalten. Bei aller Ernsthaftigkeit des historischen Bemühens im Detail fordert der Band angesichts seiner methodischen, thematischen und disziplinären Disparität zu vertiefenden Forschungen auf.

Duisburg, Essen Ralf Miggelbrink

Bertram Schmitz: *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum (Christentum und Islam)*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 247 S.

Das neue Buch von Bertram Schmitz unternimmt es, ausgehend von der „Wurzel“ (S. 13) der mosaischen Religion des Alten Israel, die drei Religionen des Christentums, des nachbiblischen (rabbinschen) Judentums und des Islam im Hinblick auf ihre Verflechtungen und Beziehungen darzustellen. Historisch wird dabei der Zeitraum von etwa 200 v. Chr. bis 800 n. Chr. durchschritten; systematisch orientiert sich der Autor an folgenden von ihm etwas schwammig so bezeichneten „Aspekten“ der jeweiligen Religionen: 1. Der jeweils schriftlich fixierte „Inhalt“ (in der Religion Altisraels die Tora des Pentateuch, im Christentum das Neue Testament und die altkirchlichen Dogmen, im nachbiblischen Judentum die doppelte Tora von Pentateuch und Talmud, im Islam der Koran); 2. das zentrale „Ritual“ (Tempeldienst, Eucharistiefeier, rabbinische Speisevorschriften, Kaaba) sowie 3. die „Prophetie“ (biblische Propheten, Jesus als „Prophet“, die rabbinische Kanalisierung des Prophetismus im Rabbinat, Mohammed). Bemerkenswert ist, dass Schmitz dem ersten Hauptkapitel, das der mosaischen Religion Israels gewidmet ist (historisch-kritische Fragen der Bibelwissenschaft werden gänzlich ausgeblendet), direkt das Kapitel über das Christentum folgen lässt, bevor im dritten und vierten Teil das Judentum und der Islam besprochen werden. Diese Reihenfolge ist chronologisch korrekt und, worauf neuerdings gerade jüdische Gelehrte mit Nachdruck hinweisen, auch sachlich angemessen, mag für den einen oder anderen Leser aber immer noch gewöhnungsbedürftig sein. Für den Rezensenten gewöhnungsbedürftig ist der geschichts-

philosophische Aufriss, der die beiden früheren Religionen als „These und Antithese“ und den Islam „quasi“ als „Synthese“ verstehen will (S. 229), der das religionswissenschaftliche „Dreieck“ so vervollständigt und stabilisiert habe, „dass es für eine vierte abrahamitische Religion kaum möglich wäre, in dieses Spannungsfeld einzutreten und sich zu behaupten“ (S. 232).

In jedem der Hauptteile, die in sich nach den drei „Aspekten“ gegliedert sind, kommen auch Bezüge zu den jeweils anderen Religionen zur Sprache, etwa die christliche „Lehre“ in Abgrenzung zum Islam, der „zentripetale Aspekt“ des Judentums in Abgrenzung zum Christentum und die Ablehnung des Korans durch die Anhänger der früheren Religionen usw. Überraschenderweise treten diese sachlichen Querverweise bereits bei der Darstellung der Religion des alten Israel auf (z. B. „Jesaja und seine Bezüge zu Jesus Christus und zum Koran“, S. 71–76), was (angesichts der Außer-Achtlassung historischer Rekonstruktionsfragen, vgl. S. 25) die Frage nach der angemessenen religionswissenschaftlichen Bibelhermeneutik aufwirft.

Im Kapitel über das Judentum betont der Verfasser zu Recht den „kanonischen“ Charakter des talmudischen Schrifttums (S. 150) und betont zugleich die Kontinuitätslinien, die vom alttestamentlichen Tempeldienst zu den rabbinischen Speisegesetzen führen: das nachbiblische Judentum versteht den häuslichen Tisch in Analogie zum (und als Ersatz für den nicht mehr vorhandenen) Altar im Tempel (S. 156). Unrichtig ist freilich die Information, dass „die einzelnen Mischna- und damit auch Talmudabschnitte“ sich „grundsätzlich auf Weisungen“ bezögen, „die bereits in der Tora genannt werden“ (S. 143f). Das Neue und für den Historiker Rätselhaft der Mischna ist ja gerade, dass sie weitgehend ohne biblische Zitate auskommt und sich auch formal von allen biblischen Formen unterscheidet. Demnach lässt sich die Mischna auch nicht auf die Rolle eines „Zaunes“ oder „Geländers“ der schriftlichen Tora reduzieren (vgl. S. 140).

Es wäre billig, bei einem solchen ambitionierten Entwurf darauf hinweisen zu wollen, was fehlt. Auch der Nachweis der Inkonsistenzen, die sich strukturell aus dem vergleichenden Ansatz ergeben, stünde in der Gefahr, beckmesserisch zu sein; im übrigen weist der Verfasser selbst auf die Beschränkungen hin, die sich aus seinem Ansatz ergeben: namentlich die Ausblendung der religionssoziologischen, -historischen, -politischen, -psychologischen und -geographischen Fragestellungen (S. 17). Naheliegende methodische und hermeneutische Einwände, etwa im Hinblick auf



die historische und häufig asymmetrische Dynamik der jeweiligen interreligiösen Beziehungen, vor allem aber auch hinsichtlich des Religionsbegriffs, relativieren sich, wenn man das Buch als Lehrbuch wahrnimmt, obwohl es nicht als solches gekennzeichnet ist. Dennoch die Frage: Wie verhält sich die Rede von der Spaltung der Religion Altisraels „um die Zeitenwende“ (vgl. S. 25) eigentlich zu der offensichtlich dem paulinischen Sprachgebrauch entnommenen Metapher der „Wurzel“? Und wie beides zum Bild des „Dreiecks“? Griffige Vergleiche und Formulierungen wie die, dass der Koran auf eine „De-Christologisierung des Christentums“ und eine „De-Talmudisierung des Judentums“ hinauslaufe (S. 154), weisen darauf hin, dass das Buch in einem didaktischen Zusammenhang entstanden und für einen solchen – unter der Voraussetzung, dass es im Unterricht immer wieder kritisch kommentiert und diskutiert wird – auch geeignet ist. Wenn dem Hinweis auf die gemeinsame Wortwurzeln „qr“ für Mikra (hebräisch: „Schrift“) und Koran freilich entnommen werden soll, dass die antitalmudischen Karäer („wenn es nicht zu Missverständnissen führen würde“) auch als „Koraniker“ zu bezeichnen wären (S. 150), so ist der Rezensent freilich der Meinung, dass es sich lohnen würde, einige dieser Formulierungen (und ihre geschichts- und religionsphilosophischen Voraussetzungen!) in einer zweiten Auflage noch einmal gründlich zu überdenken.

Tübingen

Matthias Morgenstern

*Günter Stemberger: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, vollst. bearbeitete und aktualisierte Auflage, 272 S., München: Beck 2009, ISBN 978-3-406-58403-9.*

Dreißig Jahre nach Erscheinen der ersten Ausgabe seines in der deutschsprachigen Judaistik selbst schon „klassisch“ gewordenen Studienbuches legt der Wiener Altmeister der Judaistik Günter Stemberger eine Neubearbeitung seiner Darstellung des klassischen Judentums vor, die die Zeit von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. bis zum Ende der rabbinischen Akademien etwa um 1040 oder zum ersten Kreuzzug (1096 n. Chr.) behandelt. Der Aufbau des Buches ist unverändert geblieben: auf den geschichtlichen Überblick (I) folgen als weitere Hauptteile Ausführungen zur Organisation des rabbinischen Judentums (II), zur religiösen Welt der Rabbinen (III) und zum kulturellen Rahmen (IV). Auch bei den einzelnen Unterkapiteln muß man genau hinschauen, um Abweichungen von der ersten Auflage zu

finden; charakteristisch ist hier, daß im Abschnitt über die jüdische Selbstverwaltung in Babylonien die Zwischenüberschrift „Der Stammbaum der Exilarchen“ entfallen ist und auch die entsprechende graphische Darstellung fehlt. Stattdessen heißt es, die „Erstellung eines Stammbaumes der Exilarchen oder eine durchgehende Geschichte des Amtes“ sei nicht möglich, da der Talmud „nur unzusammenhängende Einzelnachrichten“ biete (S. 72). Diese Änderung hängt natürlich damit zusammen, daß, wie es in der Vorbemerkung des Autors heißt, die rabbinischen Quellen „von den Historikern heute viel kritischer“ gelesen werden. Wer beide Auflagen nebeneinander hält, bemerkt dennoch zunächst und vor allem stilistische Veränderungen. Bereits die Ausgabe von 1979 zeichnete sich durch ihre leichte Lesbarkeit und ihren schönen, unpräzisen Stil aus; die neue erheblich weiter verbesserte Fassung zeigt nun, wie durch gründliches „Polieren“ des Textes unnötige Adjektive wegfallen und durch das Umstellen von Satzteilen noch elegantere Formulierung gelingen können.

Semantische Veränderungen kommen hinzu: aus dem „Rabbi als Führer eines Judentums, das den Tempel durch die Tora ersetzt“, wird in der neuen Ausgabe der Rabbi, der ein solches Judentum „vertritt“ (S. 11), aus der Tora als dem „Grundgesetz des Judentums“ wird eine Tora als „Grundtext des Judentums“ (S. 132). Zu einer Midrasch-Erzählung aus KohR 1,25, in der Rabbi Jonatan und sein Schüler sich mit Minim (Häretikern) auseinandersetzen, heißt es nun nicht mehr, daß diese Minim „mit einem Mädchen beschäftigt waren“, sondern klar und deutlich, daß sie mit ihr „Sex“ hatten (S. 221). Diese Geschichte dient hier als Beispiel für die polemische Auseinandersetzung mit den Gnostikern, denen die Rabbinen, ähnlich wie die Kirchenväter, die Abwendung vom Gesetz – dieses war ja ein Machwerk des Demiurgen oder der bösen Weltmächte – und dementsprechend ausschweifende sexuelle Praktiken nachsagten, die sie dennoch unter Rückgriff auf Bibelstellen zu rechtfertigen wußten. Vor dem Hintergrund der neueren Forschungssituation ist das leicht gekürzte Gnosiskapitel auch sonst ein gutes Beispiel für das von Stemberger gewählte Bearbeitungsverfahren. Heißt es 1979 mit Verweis auf Harnacks Hellenisierungsthese und die Gegenthesen einer vorchristlichen oder orientalischen Herkunft der Gnosis noch: „In diesen Fragen herrscht noch immer keine Einigkeit“, so wird nun auch die theoretische Möglichkeit einer jüdischen Herkunft angedeutet und zugleich formuliert: „Eine Lösung dieser Fragen scheint kaum möglich“ (S. 219). Die Diskussionen R.