

Assmanns und Strohm's Band weist zum Teil interessante Einzelbeobachtungen auf, kann aufgrund der sehr heterogenen Themenauswahl und des weiträumig applizierten Magiebegriffs aber keine neuen Einsichten zur theoretischen Debatte liefern. Vielmehr fällt auf, dass immer wieder – aus Sicht der rezenten religionswissenschaftlichen Debatte – veraltete Narrative aufgegriffen werden, die das Vorhandensein eines einheitlichen Phänomens „Magie“ suggerieren. Gleichwohl weist bereits die Vielfalt der in diesem Band behandelten Themen auf die Problematik einer solchen Suggestion hin.

*Universität Erfurt*

*Bernd-Christian Otto*

*Ran HaCohen: Reclaiming the Hebrew Bible. German Jewish Reception of Biblical Criticism*, Berlin: DeGruyter 2010, 250 S.

Jedes gute Buch über deutsch-jüdische Theologie im neunzehnten Jahrhundert muss sich zuerst die Frage stellen, was der eigentliche Anstoß und was das Ziel der großen Umwälzungen war, die die jüdische Religion in dieser Zeit erfahren hat und die mit dem Begriff *Reform* nur unzureichend beschrieben sind. Ran HaCohen hat sich in seiner 2006 zuerst auf Hebräisch erschienenen und nun auch auf Englisch vorliegenden Dissertation dieser Frage gestellt – doch die Antworten fallen ganz verschieden aus. Oft findet er, das Ziel der Gelehrten der aufstrebenden Wissenschaft des Judentums war „to lead a Jewish life in the modern world“ (S. 2) oder „to reshape and establish Judaism on the basis of modern ... ideology“ (S. 27), an anderen Stellen jedoch ist es nicht das Bedürfnis, das Judentum durch die Moderne zu retten, theologisch neu zu etablieren und damit universell zu machen – sondern doch wieder die alte These von der Sehnsucht nach Emanzipation (S. 79), vom Reformieren aus Gefallsucht gegenüber der christlichen Umwelt, vom *zentralen Ziel, die Anzahl der Gebote zu reduzieren* (S. 183).

Dabei beweist HaCohens umfassende und gelungen-tiefgehende Darstellung das Gegenteil dieser verstaubten These: Immer wieder fällt auf, wie besonders diejenigen jüdischen Denker, die Methoden und Ergebnisse der protestantischen Bibelwissenschaft nicht ignorieren oder gar verketzern, trotzdem ihren ganz eigenen kritischen Zugang zur biblischen Geschichte finden. HaCohen zeigt das an mehreren imposanten Beispielen von Isaak Markus Jost bis Siegmund Maybaum, also während des gesamten neunzehnten Jahrhunderts. Auch ein quellenkritischer, historischer Blick auf das Alte Testament (die Torah) muss nicht zwangsläufig zu einer generellen Abwertung des Mosaischen Gesetzes führen – da sind sich alle jüdischen Bibelforscher einig – sondern eher zum Herausarbeiten der moralischen und religionsphilosophischen Werte dieses Gesetzes. Schon Jost, ein enthusiastischer Befürworter der Bibelkritik, wehrt sich entschieden gegen eine Abkoppelung der jüdischen von der „israelitischen“ Geschichte, in Josts Geschichtsschreibung ist Judentum kein Rückzug vom Mosaischen Recht, sondern das Implementieren derjenigen seiner Teile, die schon die biblischen Propheten als die moralisch-monotheistisch wertvollsten gepriesen hatten (S. 62). HaCohen zeigt wie Jost – absolut modern – die historische Untersuchung des biblischen Texts von seinem Einfluss als literarischem Werk ablöst und damit das Judentum „rettet“, andererseits aber – sehr traditionell – jüdische Geschichte aus der Interpretation von Text ableitet, und nicht aus geschichtlicher Wahrheit (S. 67).

Später, um die Mitte des Jahrhunderts war es dann Salomon Ludwig Steinheim, der die Paulinische Gleichsetzung von „Torah“ und „Gesetz“ zurückwies, und mit ihr die zwischen Gesetz und dem Wesen des Judentums (S. 107). Steinheim wurde damit zum ersten jüdischen Denker, der ausdrücklich die christliche Voreingenommenheit der wissenschaftlichen Bibelkritik ansprach und als modernen Marcionismus ablehnte. Zu den Aktivisten jüdischer Bibelkritik, die HaCohen geradezu wiederentdecken musste, gehört auch Julius Popper, dessen 1862 erschienenen Buch *Der Bericht über die Stiftshütte* nicht nur ein heute vergessenes bibelkritisches Pionierwerk der Wissenschaft des Judentums war, es enthielt darüber hinaus bereits die Wurzel der *lex post prophetas*-Hypothese, mit der Julius Wellhausen fast zwanzig Jahre später berühmt werden sollte (S. 138). Popper war der eigentliche Erfinder der Theorie von einer kontinuierlichen Redaktion des Pentateuch, wie zeitgenössische christliche Gelehrte durchaus erkannten.

Mit dem Beginn der Schilderungen bibelkritischer Fortschritte im dritten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts zeigt sich nun allerdings auch eine der Schwächen von HaCohens Buch: die Periodisierung. Denn zweifellos fallen die tiefgreifendsten Entwicklungen der modernen wissenschaftlichen Bibelkritik, von jüdischer wie von nicht-jüdischer Seite, in die Graf-Wellhausen-Ära. Der dritte Teil von HaCohens Darstellung hätte somit das Zeug zu einer eigenständigen Monographie, der die beiden ersten Kapitel als Einleitung zugeordnet werden könnten. So ergibt sich die seltsame Konstellation, dass HaCohen in diesen beiden Kapiteln jüdische Bibelkritiker mit der Lupe suchen muss – im Schlusskapitel jedoch viel bedeutendere Werke jüdischer Autoren zum Thema Bibelkritik aus Platzmangel kaum beachten kann. Genannt seien hier nur Leopold Zunz' Spätwerk oder Moritz Lazarus' Buch über den biblischen Jeremias. Das mag allerdings auch damit zu tun haben, dass HaCohen beweisen will, wie sich sein Buch vom zweiten Kapitel in Yaakov Shavits und Mordechai Erans *The Hebrew Bible Reborn* (de Gruyter 2007) unterscheidet, dem es sonst oft bis in die Autoren- und Zitatenauswahl hinein gleicht.

Ausserdem muss dieser dichtgedrängte dritte Teil des Buches nun auch die immer stärker werdenden innerjüdischen theologischen Auseinandersetzungen um die Bibelkritik berücksichtigen, und gerade hierin macht sich der Autor sehr verdient. Deutlicher als gewohnt kritisiert er die Neo-Orthodoxie für ihr „wishful thinking“ bei der angeblich wissenschaftlichen Widerlegung der Bibelkritik. Die konservative Schule ist vor allem durch Heinrich Graetz würdig repräsentiert, der zwar ebenfalls Pentateuch-Kritik rundheraus ablehnte, aber doch aus wissenschaftlichen Gründen, wie HaCohen meint (S. 175). Diese These ist allerdings fraglich – gerade angesichts von Graetz' radikalem Umgang mit den nachmosaischen biblischen Büchern, deren Entstehungszeit und Autorenschaft er ganz unorthodox durch die Jahrhunderte verschiebt. Doch Graetz' größte Leistung ist sicher seine klassische Gegengeschichts-Schreibung, die ihm ja 1879 die bekannten Angriffe des Heinrich von Treitschke eingetragen hat. Während die gängige Auffassung der zeitgenössischen Historiker im neunzehnten Jahrhundert, die HaCohen treffend *power-worship* nennt, fast zwangsläufig zu einer moralischen Abwertung des nachbiblischen Judentums führen musste, kann Graetz beweisen, wie das jüdische Volk trotz politischer Schwäche immer wieder bedeutende ideengeschichtliche Erfolge erringt (S. 181). Aber auch Abraham Geiger, der Vater der jüdischen Reformbewegung, passt in die Reihe derjenigen, die HaCohen als jüdische Vertreter einer wissenschaftlichen Behandlung des biblischen Textes vorführt, ohne dass sie die Prämissen dieser ursprünglich protes-

tantischen Disziplin von ihren christlichen Kollegen bedenkenlos übernommen hätten. Geigers Ziel als Reform-Theologe war es, schreibt HaCohen hier wieder richtig, „to utilize a significant part of normative Judaism’s inalienable assets“ (S. 184). Was die Bibelkritik betrifft, gelingt Geiger dadurch ein vielleicht noch bedeutenderer Perspektivwechsel als der von Graetz vorgeschlagene: Anstatt sich im Rahmen einer kritischen Betrachtung der Bibel mit der christlichen Sicht auf das Judentum auseinanderzusetzen, sieht er das Christentum (und den Islam) konsequent aus der jüdischen Perspektive (S. 188). Doch auch Geigers Hauptwerk *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857), obwohl selbst von den Konservativen boykottiert, zeigte noch eine gewisse theologische, oder wenigstens politische Befangenheit des Autors: Nicht nur behandelt Geiger ausschließlich nach-exilische Themen, sein Vorgehen zeigt auch den im neunzehnten Jahrhundert politisch-theologisch bedeutsamen Unterschied zwischen der Diskussion verschiedener Textvarianten (oder Entwicklungen) des Pentateuch und der Frage nach seiner Autorenschaft.

Die größte Entdeckung gelingt HaCohen allerdings mit dem ungarischen Reformtheologen und Rabbiner Siegmund Maybaum (1844-1919), der bisher in der Forschung zum jüdischen neunzehnten Jahrhundert in Deutschland kaum eine Rolle gespielt hat. Maybaum kam 1881 als Rabbiner nach Berlin und unterrichtete gleichzeitig an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Noch Anfang der 1880er veröffentlichte er zwei radikale bibelkritische Schriften, die HaCohen zum ersten Mal ausführlich vorstellt und analysiert. Inzwischen war Wellhausens bahnbrechendes Werk zur altisraelischen Geschichte erschienen (1878) und hatte die Bibelforschung grundlegend revolutioniert. Maybaum gelingt es schon zwei Jahre später eine explizit-jüdische Version der Wellhausen-Theorie vorzulegen, die den intellektuellen Kern adaptiert, die christologische Schale allerdings weglässt (S. 208). In Maybaums Version der biblischen Geschichte ist die Entwicklung des Judentums kein konstanter Verfall (wie bei Wellhausen), sondern ein permanenter Fortschritt. Das Gesetz war keine späte Erfindung sondern seit den ältesten Zeiten vorhanden, es war vom religions-historischen Standpunkt aus ein notwendiges Mittel um die Visionen der biblischen Propheten in Erfüllung gehen zu lassen (S. 210f.). Das Neue Testament war somit für Maybaum nicht zwingend eines Weiterentwicklung des Alten – in mancherlei Hinsicht war es sogar ein theologischer Rückschritt (S. 213).

Insgesamt bleibt damit aber auch das Thema wissenschaftliche Bibelkritik ein prägnantes Beispiel für die ungebrochene Kontinuität der jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen vom Mittelalter bis in die Moderne. Umsonst hatten die jüdischen Gelehrten gehofft, eine objektive Methodik in der Forschung der Neuzeit würde die alten christlichen Vorurteile gegenüber dem Judentum endgültig ausräumen – das ist vielleicht die wichtigste Schlussfolgerung, die HaCohen aus seiner Arbeit ziehen kann.

*Goethe-Universität Frankfurt a. M.*

*George Y. Kohler*

*Mogens Trolle Larsen: Versunkene Paläste. Wie Europa den Orient entdeckte*, Berlin: Osburg 2010, 496 S.

Dass der historisch-archäologischen „Wiederentdeckung“ des Alten Orients, dem Auffinden materieller Überreste und Inschriften jener Völker, deren Namen lediglich durch das Alte Testament und vereinzelte Verweise in der antiken Historiographie überliefert worden sind, eine weit über die Geschichte der