

REUHLIN UND SEINE ERBEN

Forscher, Denker, Ideologen und Spinner

Herausgegeben
von Peter Schäfer und Irina Wandrey



JAN THORBECKE VERLAG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 by Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern,
www.thorbecke.de · info@thorbecke.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Dieses Buch ist aus alterungsbeständigem Papier nach DIN-ISO 9706 hergestellt.
Gesamtherstellung: Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern
Printed in Germany · ISBN 3-7995-5980-9

Inhalt

<i>Irina Wandrey, Peter Schäfer</i> Einleitung	7
<i>Klaus Reichert</i> Die zwei Gesichter des Johannes Reuchlin	25
<i>Stephen Burnett</i> »Spokesmen for Judaism«: Medieval Jewish Polemicists and their Christian Readers in the Reformation Era	41
<i>Jean-Pierre Brach</i> Outlines and Motivations of Guillaume Postel's Interest in Jewish Language ..	53
<i>Saverio Campanini</i> Wege in die Stadt der Bücher. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Bibliographie: die katholische bibliographische »Dynastie« Iona – Bartolucci – Imbonati	61
<i>Hartmut Bobzin</i> Der Altdorfer Gelehrte Johann Christoph Wagenseil und seine Bibliothek ..	77
<i>Peter van Rooden</i> Willem Surenhuys' Translation of the Mishna and the Strange Death of Christian Hebraism	97
<i>Günter Stemberger</i> Die Mishna-Übersetzung von Johann Jacob Rabe	111
<i>Adam Sutcliffe</i> Judaism in the Era of Enlightenment: the Eighteenth-Century Forging of a Turbulent Relationship	127
<i>Wouter J. Hanegraaff</i> Emanuel Swedenborg, the Jews, and Jewish Tradition	135
<i>Gunnar Och</i> Judenbilder der Romantik	155
<i>Stefan Rohrbacher</i> »Gründlicher und Wahrhafter Bericht«. Des Orientalisten Johann Andreas Eisenmengers <i>Entdecktes Judenthum</i> (1700) als Klassiker des »wissenschaft- lichen« Antisemitismus	171
<i>Peter Schäfer</i> »Adversus cabbalam« oder: Heinrich Graetz und die jüdische Mystik	189

<i>Klaus Herrmann</i>	
Das Reuchlin-Bild bei Ludwig Geiger	211
<i>Christian Wiese</i>	
»Das beste Gegengift gegen den Judenhaß«? Wissenschaft des Judentums, protestantische Bibelkritik und Antisemitismus vor der Shoah	251
<i>Henry Wassermann</i>	
Prof. Dr. Hugo Gressmann (1927): »... ich bitte endlich, diese Gastvorlesungen auch als eine Anerkennung der jüdischen Wissenschaft zu betrachten«	285
<i>Martin Engelbrecht</i>	
Die eigenen Wurzeln neu pflanzen – was Christen in Deutschland derzeit am Judentum interessiert	293
<i>Christine Meilicke</i>	
Abulafianism among the Counterculture Kabbalists	319
<i>Gabriele Werner</i>	
Madonna und die Kabbala – zwischen Zivilreligion und Identitätspolitik	337

Einleitung

IRINA WANDREY/PETER SCHÄFER

»Dieweil nun ain so klainsinniger kopf nit mag ergreifen und fassen die haimlichkeit ainicher kunst und ist dero nit wirdig und verstat die ding anders, dann sie an in selber sind, wöllten ir raten, das man solliche bücher verbrennen sollte, darumb das sie ain ungelernter man nit kündt recht verston? Ich glaub wol: Nain.«¹

Im Sommer 2002 fand in Pforzheim der sechste internationale Reuchlin-Kongress statt, der dem Thema »Reuchlin und seine Erben« gewidmet war. Johannes Reuchlin an den Anfang einer von ihm selbst inaugurierten, aber in vielerlei Hinsicht wohl schwerlich vorauszusehenden Entwicklung zu stellen, die bis in die Gegenwart hinein und in ganz unterschiedlichen Bereichen wirkt, war die den Referentinnen und Referenten gestellte Aufgabe. Reuchlin, der sich sowohl der hebräischen Sprache als auch vor allem dem Studium der Kabbala gewidmet, der sich für die Gleichberechtigung der drei klassischen Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein eingesetzt hat sowie für das uneingeschränkte Studium des Talmud und der rabbinischen Literatur, nahm damit in der Epoche des Humanismus eine Vorreiterrolle ein, der in den folgenden Jahrhunderten auf vielfältigste Art und Weise nachgeeifert wurde.

Den Organisatoren war bald klar geworden, dass Reuchlin nicht nur Gelehrte und Denker inspiriert hat, sondern eben auch Ideologen und – salopp gesagt – Spinner, die es ebenfalls verdienten, in den Blick genommen zu werden. Oftmals war schwer zu unterscheiden, wer welcher Kategorie angehört. So wurde der Bogen auf der Tagung weit gespannt und reichte schließlich von Reuchlin bis hin zur Popdiva Madonna, die jüngst – darin etwa mit Reuchlin vergleichbar? – den Unwillen des Papstes auf sich gezogen hat, weil dem Vatikan das durch ihre weltweite Popularität beförderte Interesse an der Kabbala, und sei es der populären Kabbala kalifornischer Spielart, sehr suspekt geworden ist.² So wurden viele Jahrhunderte umspannt und sehr verschiedene geistige Strömungen analysiert.

In der Mehrzahl der Referate wurde dabei vor allem der Blick der »Anderen«, der Blick von außen, der christliche Blick auf das Judentum untersucht. Die oft verborgenen Motive und Absichten hinter der Beschäftigung mit jüdischer Literatur, mit der hebräischen Sprache, hinter christlicher Kabbala und Bibliophilie, hinter der christlichen wissenschaftlichen Aneignung der hebräischen Bibel wie des Heiligen Landes, hinter der Konstruktion eigener Glaubenswahrheiten, die sich der jüdischen Religion bedienen, sollten kritisch erhellt werden. Darüberhinaus wurden exemplarisch auch einige jüdische Antworten auf diese so ganz unterschiedlichen Ansinnen vorgestellt.

1 Johannes REUHLIN, *Das Gutachten über das jüdische Schrifttum*, herausgegeben und übersetzt von Antonie LEINZ-VON DESSAUER, Stuttgart 1965 (Pforzheimer Reuchlinschriften 2), S. 71.

2 Stellungnahme vom Präsidenten des Päpstlichen Kulturrates, Kardinal Poupard (Radio Vatikan 14.6.2004) zur New Age Bewegung: die vatikanische Kommission bereite eine päpstliche Stellungnahme zu »New Age und Kabbala« vor; s. auch den Artikel »Vatikan-Konferenz über das Phänomen »New Age« vom 16.6.04 auf der webpage von ZENIT – die Welt von Rom aus gesehen (<http://zenit.org/german/visualizza.phtml?sid=55393>; 12.8.04).

Dass auch Johannes Reuchlin, der sich so vehement auf Seiten der Humanisten gegen die Scholastik, für eine gemäßigte, *relativ* tolerante Haltung gegenüber der jüdischen Bevölkerung einsetzte und seiner Zeit damit in mancherlei Hinsicht weit voraus,³ wenngleich den Vorurteilen dieser Zeit verhaftet war, ist vielfach gezeigt worden.⁴ So tritt neben das gemeinhin als sachlich und ausgewogen beurteilte Gutachten (*Ratschlag, ob man den Juden alle ire bücher nemmen, abthun und verbrennen soll*), aus der das einleitende Zitat stammt, die fünf Jahre jüngere Schrift *Tütsch missive*, deren Absicht es ist, für eine Bekehrung der Juden zu werben.

Charakteristisch für Reuchlins Vorgehensweise im geforderten Gutachten über das jüdische Schrifttum, das er 1510 auf Verlangen Kaiser Maximilians I. anfertigte, ist dagegen, dass er sich hier vorrangig juristischer und nicht theologischer Argumente bedient.⁵ Dadurch gelingt es ihm, die theologischen Vorwürfe und Argumente gegen die Juden und die jüdische Religion weitgehend, wenn auch nicht völlig, hinten zu stellen oder zu entkräften.⁶ Vor das Urteil – bzw. die Verurteilung – setzt er die Erkenntnis, die nur durch ein vollständiges Studium der hebräischen Quellen zu erlangen sei. Geht er auch nicht so weit, das Talmudstudium um seiner selbst willen zu empfehlen, so lässt er seine Wertschätzung der rabbinischen Literatur doch deutlich durchblicken, wenn er seine eigene Unzufriedenheit über den Stand der Unkenntnis in Deutschland und darüber, dass auch er, obwohl er es liebend gern gewollt hätte, den Talmud (und andere jüdische Schriften) mangels Handschriften oder Drucken nicht lesen konnte, zum Ausdruck bringt:

»Nun habe ich leider ebendiesen Talmud nie selbst gesehen, wenngleich ich doppelt dafür hätte bezahlen wollen, wenn ich ihn nur hätte lesen dürfen – ich habe es aber bisher nicht zuwegegebracht. So besitze ich keine Kenntnis aus dem Talmud selbst, sondern nur aus unseren (christlichen) Gegenschriften.«⁷

3 Eine Haltung der Toleranz, die eine völlige Gleichberechtigung der Religionen fordert, findet sich nur in wenigen Ausnahmefällen, so etwa bei Sebastian Franck; s. H. J. HILLERBRAND, »Vom geistigen ›Holocaust‹ zur rechtlichen Toleranz«, in: A. HERZIG, J. H. SCHOEPS (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften 3), S. 118f.

4 A. HERZIG, J. H. SCHOEPS (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften 3); W. MAURER, »Reuchlin und das Judentum«, in: H. KLING, St. RHEIN (Hg.), *Johannes Reuchlin (1455–1522)*, Sigmaringen 1994 (Pforzheimer Reuchlinschriften 4), S. 267–276.

5 G. KISCH, *Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, Konstanz – Stuttgart 1961.

6 Siehe zum Beispiel Johannes REUCHLIN, *Das Gutachten über das jüdische Schrifttum*, hg. und übers. von A. LEINZ-VON DESSAUER, Stuttgart 1965, S. 48: »Deshalb fühle ich mich nicht durch das behindert, was unsere oben genannten Glaubensgenossen gegen den Talmud geschrieben haben, von denen mir zudem einige bekannt sind, die den Talmud nie gelesen haben. Darum lasse ich mich durch ihre Worte und Schriften nicht beirren, sondern folge in diesem Punkt dem Kanonischen Recht, welches sagt: ›Wir sind nicht verpflichtet, der Meinung, die irgend jemand vorträgt, mag er noch so christlich und hochangesehen sein, zu folgen, als wäre es die Heilige Schrift oder Recht und Gesetz.«

7 Johannes REUCHLIN, *Das Gutachten über das jüdische Schrifttum*, S. 38. Die Abbildung auf der nächsten Seite zeigt eine Talmud-Handschrift (Landesbibliothek Karlsruhe Ms. Reuchlin 2) mit dem Besitzervermerk Johannes Reuchlins, die von ihm erst spät, 1512, erworben wurde und lediglich den Traktat *Sanhedrin* des Babylonischen Talmuds – und nicht wie es im Vermerk heißt »des Jerusalemer Talmuds« – umfasst. Siehe jetzt Wolfgang von ABEL, Reimund LEICHT, *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins*, Stuttgart 2005 (Pforzheimer Reuchlinschriften 9), S. 139–144.



Talmud-Handschrift,
Traktat Sanhedrin, mit
Besitzervermerk Reuch-
lins, Landesbibliothek
Karlsruhe, Ms. Reuchlin 2.

Auch kommt die Rechtfertigung der von Juden verfassten Bücher einer Verteidigung der jüdischen Bürger recht nahe, wenn es heißt, dass

»die Juden ihre Bücher in ihrem eigenen Interesse zum Schutz ihres Glaubens verfaßt [haben], wenn immer sie von jemandem angegriffen würden – mag er Heide, Tatare, Türke oder Christ sein – und im übrigen niemandem zu Leid, zu Beschimpfung oder Schaden.«⁸

Dennoch soll hier nicht der Eindruck vermittelt werden, dass ein rein positives Bild von Reuchlin und seinem Verhältnis zu den Juden seiner Zeit gezeichnet werden könnte. Gerade deswegen ist der Umstand um so bemerkenswerter, dass sich in den Kreisen der Wissenschaft vom Judentum und des liberalen Judentums im 19. Jahrhundert eine überwiegend

8 Johannes REUHLIN, *Das Gutachten über das jüdische Schrifttum*, S. 82.

wohlmeinende Einschätzung Reuchlins findet, wie es die Beiträge über Heinrich Graetz und Ludwig Geiger zeigen.⁹

Die ambivalente Haltung Reuchlins, sein Kampf gegen die Scholastik, der sich gegen die Anwürfe Johannes Pfefferkorns richtete, sein Einsatz für das jüdische Schrifttum und seine weitgehende rechtliche Sicherheit für die jüdische Bevölkerung einfordernde Haltung standen stets im Hintergrund, aber bewusst nicht im Mittelpunkt dieser Tagung; vielmehr bildeten sie gewissermaßen die Folie für die Untersuchung seiner Wirkung auf andere Gelehrte und Literaten und weiterer Phänomene, die in ihrem jeweiligen Zeitbezug analysiert werden sollten.

Stellte Reuchlin vor allem ein direktes Vorbild für Gelehrte auf dem Gebiet der Hebraistik und der christlichen Kabbala dar, so erschöpft sich seine Wirkung doch keineswegs in dem Phänomen der direkten Lehrerschaft oder Bezugnahme auf ihn. Das Spektrum der Reuchlin-Rezeption ist vielgestaltig. Ein schönes Beispiel für diese Form von Fernwirkung ist die Äußerung von Gershom Scholem, des Begründers der wissenschaftlichen Erforschung der jüdischen Mystik, der sich selbst bewusst und direkt in seine Nachfolge stellte, wenn er in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Reuchlin-Preises 1969 sagte:

»Wenn ich an Seelenwanderung glaubte, würde ich wohl manchmal denken können, unter den neuen Bedingungen der Forschung eine Art Reinkarnation Johannes Reuchlins, des ersten Erforschers des Judentums, seiner Sprache und seiner Welt, und speziell der Kabbala, zu sein, des Mannes der vor fast fünfhundert Jahren die Wissenschaft vom Judentum in Europa ins Leben gerufen hat.«¹⁰

In anderen Fällen ist die Wirkung Reuchlins eher verborgen oder dem Nachfolger sogar unbewusst. Es ist ein Anliegen dieses Bandes, auch diese verborgenen Strömungen nachzuzeichnen sowie die Bewegungen und Entwicklungen aufzuzeigen, die sich dem Anstoß verdanken, den Reuchlin mit seiner stupenden Gelehrsamkeit und seinem vielseitigen Interesse für die nach ihm kommenden Generationen gegeben hat und deren Nachbeben durchaus bis in unsere Zeit hinein spürbar sind.

Ist ein Phänomen wie die sich durch ständige Wandlungen neu erfindende Popikone Madonna, die sich seit einigen Jahren als »Kabbalistin«, neuerdings mit Namen Esther, versteht¹¹ und in ihren musikalischen und visuellen Kunstwerken kabbalistische Symbole verwendet, gewiss zuallererst Ausdruck einer eklektischen Populärkultur, so verbirgt sich da-

9 Vgl. auch die sehr positive, wenngleich recht kursorische Einschätzung Reuchlins durch Marianne AWERBUCH, »Über Juden und Judentum zwischen Humanismus und Reformation. Zum Verständnis der Motivation von Reuchlins Kampf für das jüdische Schrifttum«, in: A. HERZIG, J. H. SCHOEPS (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften 3), S. 189–200.

10 Gershom SCHOLEM, »Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart«, in: *Judaica* 3, Frankfurt am Main 1987, S. 247–263, Zitat S. 247; vgl. Peter SCHÄFER, »Gershom Scholem und das Christentum«, in: Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN (Hg.), *Reuchlin und die Kabbala*, Stuttgart 2003, S. 257–274 (Pforzheimer Reuchlinschriften 10).

11 Isaak GUZMAN, »Madonna at Midlife. Is her latest Re-invention really spiritual or merely material?«, in: *New York Times*, 15.6.2004; »Vatican Raps Madonna over Kabbala«, in: *Jerusalem Post Online Edition*, 23.6.2004; E. SALPETER, »Pop-Kabbala in a Time of Shahids«, in: *Haaretz*, 18. Juli 2004. S. auch die Webpage von MADONNA <<http://home.madonna.com/>>. Dieses Thema findet zunehmend Beachtung in der Forschung; so vor kurzem in dem Referat von Boaz Huss, Ben Gurion University, »Madonna and the Post-Modern Kabbalah« gehalten am 27.5.2004 im Rahmen des Begleitprogramms zu der Ausstellung »10 + 5 = Gott. Die Macht der Zeichen« im Jüdischen Museum Berlin, die selbst als postmodernes

hinter doch das Bild des christlichen Kabbalisten, der sich aus christlicher Perspektive der Kabbala nähert und sie mehr oder weniger eigenwillig auf das Christentum oder gar auf eine Christentum und Judentum überhöhende Stufe des Glaubens hin interpretiert. Kann hier nicht doch – zumindest auf phänomenologischer Ebene – ein Zusammenhang hergestellt werden zwischen der Suche nach einer Ur-Wahrheit in den kabbalistischen Schriften, in der Judentum und Christentum zusammenfallen, und dem postmodernen Streben danach, eine synthetische Religion zu erfinden, die alle Wahrheit in sich aufnimmt und dadurch *eine* Wahrheit postuliert?¹²

Jeder zweckgerichtete Blick auf das Judentum läuft Gefahr, es nur als den Steinbruch wahrzunehmen, den man für die eigenen zu errichtenden Gebäude erkunden muss, um sich die besten Steine auszusuchen. Diese Spannung zwischen dem Anderen, dem Fremden und dem vermeintlich Verwandten, das man sich aneignen und einverleiben kann, bestimmt auch die Schriften Reuchlins. So sind auch für Reuchlin die Juden die »anderen«, denen nicht derselbe Status zugestanden wird wie den Christen, die aber doch insofern akzeptiert werden, als ihnen ein Recht auf ihre eigenen religiösen Regeln und Handlungen zugestanden wird und ihre Literatur unvoreingenommen untersucht werden soll. Diese Haltung Reuchlins zeigt sich besonders in der Figur des Juden Simon aus *De arte cabalistica* (1517), der nach seinem Lehrer Jakob ben Jechiel Loans gezeichnet ist und der, wie Klaus Reichert in Bezugnahme auf Max Brod in seinem Referat erhellt hat, erst in Lessings Nathan wieder eine würdige Entsprechung gefunden hat.¹³

Die Haltung Reuchlins gegenüber den verschiedenen Zeugnissen des Judentums ist nicht nur weitaus toleranter als die der meisten seiner Zeitgenossen, sie ist auch toleranter als die stark ideologisch und teilweise auch apologetisch geprägten Versuche, das Judentum zu definieren, die von der im 19. Jahrhundert entstehenden Wissenschaft des Judentums unternommen werden. Dort steht auf der einen Seite Leopold Zunz, der das Begräbnis der talmudischen Gelehrsamkeit zugunsten einer sachlich-wissenschaftlichen, vor allem auf eine historische Bestandsaufnahme hin ausgerichteten Forschung betreibt, auf der anderen Seite Heinrich Graetz, der den »Talmudismus« allein als das wahre Judentum anerkennt und einen Feldzug gegen die Mystik und damit auch die Kabbala führt. So schreibt er über den Zohar, für ihn die verderblichste kabbalistische Schrift:

»So schlich sich ein neues Grundbuch für die Religion in den Schoß des Judentums ein, welches die Kabbala, die ein Jahrhundert vorher noch unbekannt war, neben Bibel und Talmud – und gewissermaßen noch höher stellte. Der Sohar hatte zwar nach der einen Seite das Gute, daß er der juristischen Trockenheit des Talmudstudiums einen gewissen Schwung entgegensetzte, die Phantasie und das Gemüt anregte und eine Stimmung er-

Phänomen betrachtet werden kann, da auch hier die Kabbala auf eine sehr subjektive, nicht vorrangig wissenschaftlichen Prämissen folgende Art in eine allgemeine *Bricolage* über Zahlen eingebunden ist und nicht in ihrer Bedeutung als Erkenntnislehre Gottes analysiert wurde. S. auch den Essay »Madonna, die 72 Namen Gottes und eine postmoderne Kabbala« von B. Huss im gleichnamigen Ausstellungskatalog, Köln 2004, S. 279–294. B. Huss analysiert die Verwendung von jüdischen und kabbalistischen Symbolen, wie eines der geheimen Namen Gottes in Madonnas Videoclip zu dem James Bond Film, sowie ihre Verwurzelung in den Lehren des Leiters des Kabbalah Centre Philip Berg in den USA.

12 Für Bestrebungen innerhalb des Judentums, sich der New Age-Bewegung gegenüber zu öffnen und Elemente ihrer Lehren zu integrieren, siehe z.B. Melinda RIBNER, *New Age Judaism: Ancient Wisdom for the Modern World*, New York 2000.

13 In scharfem Kontrast dazu steht die Figur des Juden Baruchias in dem 1494 veröffentlichten *De verbo mirifico*.

zeugte, welche der Verstandestätigkeit das Gegengewicht hielt. Allein der Schaden, den er dem Judentum gebracht, überwiegt diesen Gewinn bei weitem. Der Sohar verstärkte und verbreitete einen wüsten Aberglauben, befestigte in den Gemütern das Reich des Satans, der bösen Geister und Gespenster, die, früher im jüdischen Kreise gewissermaßen nur geduldet, durch ihn eine höhere Bestätigung erhielten.«¹⁴

Hier liegt der Grund dafür, dass Gershom Scholem, der zu einer unvoreingenommenen Betrachtung und Analyse der Kabbala finden will – ohne ideologische Vereinnahmungen, ohne dass sie als christlich gebranntmarkt oder als geistige Verirrung abgetan wird – sich eher Reuchlin verwandt fühlt als der ihm vorangehenden Generation von Wissenschaftlern, dass ihm Reuchlin als ein Forscher erscheint, der dem Judentum mehr Gerechtigkeit widerfahren lässt als selbst seine liberalen Vorgänger Leopold Zunz, Abraham und Ludwig Geiger, Moritz Steinschneider und Heinrich Graetz:

»Wo andere es entweder verschmäht hatten, sich eingehender mit den Quellen einer Bewegung zu befassen, für die sie nur Ablehnung oder Verurteilung übrig hatten, oder aber daran gegangen waren, luftige Gebäude freischwebender Spekulation zu errichten, fand ich mich ... gezwungen, ... zunächst einmal das Trümmerfeld aufzuräumen und damit die Umrisse eines großartigen und bedeutungsvollen Kapitels in der Geschichte der jüdischen Religion freizulegen.«¹⁵

Auf das Judentum als das Fremde, das Andere, das man in großen Teilen ablehnen oder ignorieren und lediglich partiell annehmen oder sich aneignen möchte, verweist auch das folgende Scholem-Zitat, wobei es hier allerdings um eine innerjüdische (!) Bewertung und Kritik geht:

»Diese Wendung (sc. hin zur »wissenschaftlichen Betrachtung der Kabbala«) hängt zweifellos mit der auf die Wiedergeburt des jüdischen Volkes als eines lebendigen Ganzen gerichteten Bewegung (sc. der Zionismus) zusammen, durch die auch eine neue Sicht der jüdischen Geschichte möglich wurde. Hier wurde das Judentum, die historische Gestalt, in der das jüdische Volk sich ausgedrückt hat, nicht mehr ausschließlich als Paradigma für bestimmte Ideen betrachtet. Die Erscheinungen der jüdischen Geschichte wurden nicht mehr danach beurteilt, wie weit sie diesen Ideen entsprachen, sondern das Judentum erschien nun als ein sich lebendig wandelndes, unter dem Einfluß großer Ideen stehendes, aber nie ganz von ihm durchdrungenes Ganzes, das viel mehr war als irgendeine spezielle Idee, unter der es einmal auf eine Formel gebracht worden war.«¹⁶

Bringt man diese beiden Zitate in einen Zusammenhang mit Scholems Wertschätzung Reuchlins, so steht Reuchlin, von Scholem zu Recht an den Anfang dieser Entwicklung gerückt, als ein Riese da, der nicht leicht zu übertreffen war. Hat er doch das Judentum als »et-

14 Heinrich GRAETZ, *Geschichte der Juden*, Band 7, Leipzig o. J. 4. verb. Aufl., S. 213f.; s. Peter SCHÄFERS Beitrag in diesem Band »Adversus cabbalam« oder: Heinrich Graetz und die jüdische Mystik«.

15 Gershom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, S. IX.

16 Gershom SCHOLEM, »Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart«, in: *Judaea* 3, Frankfurt am Main 1987, S. 247–263, Zitat S. 261f.; wieder abgedruckt in: *Pforzheimer Reuchlinpreis 1955–1993. Die Reden der Preisträger*, Heidelberg 1994, S. 119–131.

was Ganzes« in all seinen verschiedenen Ausprägungen wahrgenommen¹⁷ und sich angeeignet sowohl für die Bibel, als auch den Talmud *und* die Kabbala, für die Sprache wie auch die Grammatik interessiert. In diesem Sinne war das Bild, das er sich vom Judentum machte, vielseitiger und dem lebendigen Judentum in gewisser Weise näher als das Bild, das von den großen Historikern und Gelehrten des 19. Jahrhunderts entworfen wurde, die erstmals die wissenschaftliche Betrachtung des Judentums auf ihre Fahnen geschrieben hatten.

Wer hat in den folgenden Jahrhunderten, auf den Schultern dieses Riesen stehend, das Judentum auf eine ähnlich freie und unvoreingenommene Art betrachtet und wer hat, am anderen Ende des Spektrums stehend, das Judentum verzerrt oder auf eine entschieden subjektive Art, als Steinbruch für die eigenen Ideen verwandt? Diese Forscher, Denker, Ideologen und Spinner mussten sich dem kritischen Blick der Referenten stellen und dem Vergleich mit Reuchlin standhalten oder in ihrer Begrenztheit, Selbstbezogenheit und Verblendung vorgestellt werden.

Während des Kongresses sollten Linien gezogen und verblüffende Perspektiven gewonnen werden, ein Anspruch, der durch die interdisziplinär zusammengesetzte Gruppe von Referentinnen und Referenten gefördert wurde. Die Tagung war als ein Zusammentreffen von Judaisten und Historikern, Literaturwissenschaftlern und Kunsthistorikern, Religions- und Islamwissenschaftlern, Soziologen und Philosophen angelegt, die ihre jeweils eigene Betrachtungsweise und eigene Methodik mitbrachten. So unterschiedlich die Themen waren, die angesprochen wurden, so verschieden waren auch die Methoden, die zur Anwendung kamen.

Am Eröffnungsabend hatte Klaus Reichert auf die Zweigesichtigkeit von Reuchlin verwiesen und anschaulich die Verquickung und den Antagonismus seiner beiden hauptsächlichen Beweggründe, des erkenntniskritischen und des politisch-theologischen Motivs, für die Beschäftigung mit der hebräischen Sprache und der Kabbala herausgearbeitet. Er zeigt auf, wieweit Reuchlin seiner Zeit voraus war und wie manche seiner Positionen erst im 18. und im 20. Jahrhundert wieder »gehört« und verstanden wurden. Illustriert wird dies mit der göttlichen Kraft, die den hebräischen Wörtern innewohnt und deren Potenz zugleich mit der spezifischen »Hermeneutik Reuchlins« erst wieder im 20. Jahrhundert erschlossen (von Gershom Scholem bzw. Arnold Schönberg, John Cage und Luigi Nono) und durch die zionistische Bewegung mit einem gewissermaßen profanisierten Sprachgebrauch¹⁸ wieder verworfen wird.

Stephen Burnetts Vortrag beleuchtet antichristliche Polemiken zur Zeit der Reformation. Die bekanntesten sind *Toledot Yeschu* und *Sefer Nizzahon*.¹⁹ An dieser Stelle wie später bei

17 Es gibt allerdings auch Bereiche wie zum Beispiel die jüdische Liturgie, die kaum eine Rolle in seinen Werken spielen.

18 Rachel ELIOR, »A Window Shalt Thou Make to the Ark; Language, Memory and Culture as a Bridge between the Secular Reader and the Jewish ›Library‹«, in: *Jewish Identity in Modern Israel. Proceedings on Secular Judaism and Democracy*, hg. von N. ROTHENBERG, E. SCHWEID, Jerusalem 2002, S. 48–62; Menahem HACOHEN, »Hebrew – the Sacred Language of the Bible, the Secular Language in Modern Times«, in: *Studia Judaica* 8 (1999), S. 48–59; Solomon POLL, »The Sacred-Secular Conflict in the Use of Hebrew and Yiddish among the Ultra-Orthodox Jews of Jerusalem«, in: *International Journal of the Sociology of Language* 24 (1980), S. 109–125.

19 Zu *Sefer Nizzahon* s. auch Ora LIMOR, Israel J. YUVAL, »Scepticism and Conversion: Jews, Christians, and Doubters in *Sefer ha-Nizzahon*«, in dem kürzlich erschienenen Sammelband: *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, hg. von Allison P. COUDERT, Jeffrey S. SHOULSON, Philadelphia 2004, S. 159–180.

der Analyse der Graetzschen und Geigerschen Haltung zur Mystik und zu Johannes Reuchlin wird die jüdische Gegenposition zu dem Streben auf nichtjüdischer Seite sichtbar, sich Kenntnisse über das Judentum und seine charakteristischen Schriften zu verschaffen.

Exemplarisch herausgestellt wird die Erforschung der Kabbala sowie das wissenschaftliche Interesse an der jüdischen Literatur überhaupt am Beispiel des Guillaume Postel, eines der herausragendsten Vertreter der christlichen Kabbala im 16. Jahrhundert. Jean-Pierre Brach kann zeigen, dass Postels erstes und ursprüngliches Interesse am Judentum – bevor er sich den Kabbalastudien zuwandte – dessen Sprache, der Sprache Gottes und der Engel, galt. Dieses göttliche Echo im Hebräischen, der Sprache des Paradieses, einzufangen, war sein Ziel. Dabei besteht ein direkter Zusammenhang zu dem späteren Schritt Postels, sich selbst als Sohn des zweiten Adam und der zweiten Eva (Jesu und der venezianischen Jungfrau) zu begreifen. Postels Anteilnahme am lebendigen Judentum seiner Zeit erscheint dabei eher gering; immerhin konzediert er aber, dass er lieber den Juden als den Griechen, die »Menschen vergöttern«, nachfolgen würde.

Die christliche Hebraistik, die Sammel- und Recherchetätigkeit an hebräischen Handschriften sowie die Erstellung hebräischer Bibliographien, wird durch Giulio Bartolucci und Johann Christoph Wagenseil repräsentiert. Auch hier könnte man zahlreiche weitere Namen nennen, einer aber sollte unbedingt Erwähnung finden: Johann Christoph Wolf, dessen mehrbändige *Bibliotheca Hebraea* auf Bartoluccis *Bibliotheca* fußt und großen Einfluss auf Generationen von Forschern im deutschsprachigen Raum nahm, so dass noch Gershom Scholem sie kannte, zur Recherche heranzog und sich ihrer erinnert.

Saverio Campanini zeigt auf, in welchem paradoxen Verhältnis die auf eine vollständige Erfassung des hebräischen Schrifttums ausgerichtete *Bibliotheca Magna Rabbinnica* von Giulio Bartolucci zu dem Gegenstand ihrer Sammlung stand: sollten auch alle Bücher erfasst werden, so wurden sie gleichzeitig auch alle verdammt. Unter negativen, quasi den Bestrebungen Reuchlins entgegengesetzten Vorzeichen wird hiermit eine Geschlossenheit der hebräischen Literatur unter Einschluss der am schärfsten verurteilten kabbalistischen Werke erreicht, die so wohl nur mit dem Blick von außen möglich war. Dass dieses Bild differenzierter ist, als gemeinhin vermutet, wird deutlich, wenn Campanini die von einer grundsätzlich negativen Einstellung gegenüber dem Judentum geprägten bibliographischen Leistungen des zum Christentum konvertierten gelehrten Juden Giovanni Battista Iona sowie der katholischen Mönche und Gelehrten Giulio Bartolucci und Giuseppe Carlo Imbonati im Einzelnen untersucht.

Die einzigartige Sammlung von Büchern und Handschriften des Altdorfer Gelehrten und Professors der orientalischen Sprachen Johann Christoph Wagenseil (1633–1705), die sich nicht nur auf eine umfangreiche Sammlung von Rabbinnica beschränkt, wird von Hartmut Bobzin beschrieben. Wagenseil, der neben dem mit Reuchlin geteilten bibliophilen Interesse auch dessen positive Anteilnahme an der Lebenssituation der jüdischen Bevölkerung teilte, veröffentlichte u. a. Schriften gegen die sogenannte Ritualmordlüge.

Die Begegnung mit der rabbinischen Literatur, für die sich bereits Reuchlin vehement eingesetzt hatte, stand ebenfalls in den folgenden zwei Vorträgen im Mittelpunkt. Die ersten Übersetzungen der gesamten Mischna (des ca. 200 n. Chr. in Palästina auf Hebräisch verfassten religionsgesetzlichen Kompendiums) in die modernen europäischen Sprachen Latein und Deutsch sowie ihre Übersetzer wurden einer genaueren Betrachtung unterzogen.

Die Mischna-Übersetzung von Willem Surenhuys wurde von Peter van Rooden vorgestellt. Faszinierend ist dabei besonders, dass dieses monumentale Werk – sechs hebräisch-lateinische Bände sind zwischen 1698 und 1703 erschienen – zugleich den Höhe- wie den Endpunkt einer zweihundertjährigen Entwicklung christlich-rabbinischer Studien nicht

nur in den Niederlanden, sondern auch im größten Teil Europas markiert. Als bezeichnend dafür kann Surenhuys' marginale gesellschaftliche Position gelten, die sowohl durch seine relativ isolierte außeruniversitäre Stellung als Gemeindepfarrer als auch durch seine intensiven und freundschaftlichen Kontakte zu den jüdischen Gemeinden und Gelehrten seiner Zeit, deren Verdienste um seine Übersetzung er in seiner Ausgabe besonders betont, zum Ausdruck kommt. Das um 1700 nur noch schwache christlich-theologische Interesse vermochte nicht zu einer Fortsetzung rabbinischer Studien zu inspirieren, weil es schien, dass für die Inanspruchnahme der Rabbinica durch die christliche Theologie bereits genug geforscht worden war. Und auch der von Johannes Reuchlin ausgelöste Impetus einer vorrangig wissenschaftlichen Idealen verpflichteten Erforschung der jüdischen Schriften war fast erloschen.

Dafür kann auch die erste Übersetzung der Mischna ins Deutsche, die zwischen 1760 und 1763 erschienen ist, als Beispiel gelten. Günter Stemberger widmete sich diesem einzigartigen Unterfangen, das allein schon aufgrund seiner in weitgehender Einsamkeit und über lange Zeit andauernden Mühe bemerkenswert ist. So forschte der Pastor Johann Jacob Rabe, sich in einer Surenhuys vergleichbaren isolierten Position befindend, weithin selbstständig und nahm erst nach Erscheinen des ersten Bandes über einen Freund Kontakt zu einem rabbinischen Gelehrten und später auch zu Moses Mendelssohn auf. Hervorzuheben ist seine einerseits Reuchlin verpflichtete, andererseits den Geist der Aufklärung atmende unvoreingenommene Haltung gegenüber dem Text der Mischna (und später auch der Talmudim). Diese wissenschaftliche Genauigkeit wird jedoch auf augenfälligste Weise kontrastiert mit dem in der Vorrede gezeichneten stereotypen Bild des jämmerlichen, elenden Judentums, das durch seinen Zustand Zeugnis ablege für die Überlegenheit des Christentums als der wahren Religion. Auch in Rabe verbindet sich also ein erkenntnistheoretisches Interesse mit althergebrachter theologischer Doktrin. Stemberger hebt aber zu Recht hervor, dass die antijüdischen Vorurteile auf die Vorrede beschränkt sind und sich möglicherweise einer Verbeugung vor der politischen Meinung der Obrigkeit verdanken.

Folgt man Stembergers Hinweisen und vergleicht spätere Übersetzungen der Mischna mit der von Rabe, so stellt man fest, dass ein um vieles freier Geist, allein der Sachlichkeit und der richtigen Darstellung der hebräischen Tradition verpflichtet, in der Rabeschen Übersetzung weht als es zum Beispiel in den ersten Bänden der sogenannten Gießener Mischna²⁰ der Fall ist. Besonders deutlich wird dies in der religionshistorischen Einleitung und den Annotationen zu der 1912 vorgelegten Übersetzung des Traktates *Pessachim* des sich unter anderem auch auf Rabe berufenden Georg Beer, Professor für Altes Testament in

20 Die von protestantischen Theologen herausgegebene »Gießener Mischna«, eine kritische Gesamtausgabe der Mischna, bestehend aus Edition, Übersetzung, Kommentar und historisch-kritischer Einleitung, erscheint seit 1912. Die ersten Bände dieser Reihe, zu denen auch *Pessachim* gehört, wurden von jüdischen und nichtjüdischen Gelehrten stark kritisiert; einerseits wegen sachlicher Unkenntnis und des fast völligen Ignorierens der wissenschaftlichen Leistungen, die die Wissenschaft vom Judentum in den vorangehenden fast 100 Jahren bereits vorgelegt hatte, andererseits wegen der antisemitischen Stereotypen, mit denen die nachbiblische rabbinische Literatur diffamiert wurde, und der deutlich hervortretenden theologischen Zielsetzung, die Überlegenheit des Christentums zu beweisen. Unter Berücksichtigung und Umsetzung dieser Kritik sind die späteren Bände der »Gießener Mischna«, besonders nach dem ersten Weltkrieg, teils unter Beteiligung jüdischer Gelehrter und teils auch gänzlich von diesen erstellt worden. Dabei fanden dann auch die Forschungen der Wissenschaft des Judentums Eingang in die Kommentare, so dass insgesamt von einer ausgewogeneren Darstellung jüdischer religionsgeschichtlicher Themen ausgegangen werden kann.

Heidelberg.²¹ Die mit hohem Anspruch von protestantischen Theologen begonnene Erschließung der Mischna, eines der wichtigsten Texte des rabbinischen wie des zeitgenössischen Judentums, zeigt in scharfem Licht noch einmal überdeutlich wie, um das Primat der christlichen Deutung der hebräischen Bibel und Tradition zu behaupten, das lebendige Judentum mit seinen Traditionen – die neuen sich dem Aufbruch des 19. Jahrhunderts verdankenden wissenschaftlichen wie die althergebrachten religiösen – fast völlig ignoriert und mißachtet wurde. Dieses Thema, die Auseinandersetzung zwischen der Wissenschaft des Judentums und der protestantischen Bibelwissenschaft, bei der es auch um eine ethische *Bewertung* des rabbinischen sogenannten »Spätjudentums«²² und seiner Literatur ging, charakterisiert die zweite Hälfte des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts. Es wurde von mehreren Vortragenden aus unterschiedlicher Perspektive analysiert.

Zuvor aber wurde, chronologischen Prämissen folgend, der spezifische Blick auf das Judentum in der Zeit der Aufklärung und der Romantik untersucht.

Wouter J. Hanegraaff analysiert das Konzept von Makrokosmos und Mikrokosmos, das der schwedische Theologe Emanuel Swedenborg (1688–1772), wohl neoplatonischen Ideen folgend, entworfen hat. Dabei stellt sich heraus, dass er – entgegen der in bisherigen Studien formulierten Meinung gleicherweise von jüdischen Traditionen wie auch von Traditionen der christlichen Kabbala unabhängig – als ein originärer Denker der Esoterik westlicher Prägung verstanden werden muss, der später zu einem Vorreiter der modernen New-Age-Bewegung wurde.²³ Swedenborg bietet also nachgerade einen Gegenentwurf zu den zahlreichen in den Traditionen eines Reuchlin stehenden Theosophen und Denkern wie Knorr von Rosenroth oder Molitor. Er ist somit, wie Hanegraaff plastisch formuliert, zwar »Gelehrter, Denker, Ideologe und Spinner, aber nicht ein Erbe Reuchlins«!

Im Mittelpunkt von Adam Sutcliffes Studie stehen die Positionierung und die Bewertung von Judentum, jüdischer Religion, Nation und Kultur sowie der hebräischen Bibel im Weltbild der Aufklärung, das die bis dahin vorherrschende Beschäftigung mit dem Judentum aus der Perspektive der gelehrten kabbalistischen oder rabbinischen Studien ablöst. Besonders spannend stellt sich die Gleichsetzung des Judentums und der Juden mit dem der Aufklärung immanenten Anderen – Rationalität versus Mythos, Fortschrittsglauben versus Traditionalismus, aufgeklärter Weltbürger versus Ghetto-Rabbiner – dar. Die durch die Aufklärung in Gang gesetzte Rationalisierung nicht nur des Denkens ist im Judentum, das auf den mythischen und traditionellen Werten als den Grundpfeilern seiner Existenz beharrte, einem Widerstand begegnet, dessen Überwindung von außen tatsächlich nur in der Forderung nach vollständiger, auch religiöser Assimilation der Juden oder innerjüdisch durch den im Reformjudentum unternommenen Versuch, ein aufgeklärtes Judentum zu schaffen, möglich schien.

Beispielhaft für literaturgeschichtliche Adaptationen jüdischer Themen und für die Darstellung des Juden in der Literatur untersucht Gunnar Och Texte der deutschen Romantik. Er kann an ihnen eine komplementäre Entwicklung nachzeichnen: auf der einen Seite steht die Entdeckung des Ahasver-Stoffes – der Legende des wandernden Juden – durch die deut-

21 Zu Beer und seiner Ausgabe und Übersetzung von *Pessachim* s. Christian WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Institutes 61), S. 317–327.

22 Wobei der Begriff »Spätjudentum« schon suggerieren soll, dass die relevante Geschichte des Judentums mit der Entstehung des Christentums weitgehend abgeschlossen ist.

23 Zur Geschichte der Rezeption Swedenborgs in esoterischen Kreisen s. Christoph BOCHINGER, *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994, S. 257–280.

schen Literaten und auf der anderen Seite die zeitgleich stattfindende Verdrängung der positiv besetzten Figur des Nathan.²⁴ Die Aufklärungsutopie der Ringparabel und die damit einhergehenden politischen Bestrebungen für Gleichberechtigung auf jüdischer wie nicht-jüdischer Seite werden zunehmend abgelöst durch politisch-restaurative Bestrebungen, die sich literarisch in der antijüdisch ausgelegten Legende des zu ewiger Wanderschaft verdamnten Juden spiegeln.

Diese Entwicklung mündete schließlich darin, sich von der Einlösung der aufklärerischen Ideale, die die politische Gleichberechtigung auch der Juden umfasste, zu verabschieden und den Zweifeln an der »Zivilisationsfähigkeit« der Juden mehr Raum zu geben. Wie Adam Sutcliffe zeigt, waren die Ideale der Aufklärung bereits in ihrem Entstehen nicht ohne immanente Widersprüchlichkeit. In diesem Kontext ist auch die Rezeption der Schrift *Das Entdeckte Judentum* des barocken Gelehrten Johann Jakob Eisenmenger einzuordnen, der Stefan Rohrbachers Untersuchung gilt. Ihr Nachleben, ihre Vereinnahmung durch die antisemitischen Ideologen des 19. Jahrhunderts bis hin zu den Nationalsozialisten wirft ein dunkles Licht auf einen Autor, der an Gelehrsamkeit zwar Reuchlin gleichzustellen ist, gleichzeitig aber – ohne ihn etwa für seine Inanspruchnahme in späteren Jahrhunderten verantwortlich machen zu wollen – von einer so grundlegenden Abneigung gegen die jüdische Religion und die jüdischen Zeitgenossen bestimmt ist, dass sein Werk nur von wenigen noch an Hass und (G)eifer übertroffen wurde. Eisenmenger kann gleichsam als die negative Seite der seit dem Ende des 17. Jahrhunderts abnehmenden christlichen Gelehrsamkeit in *Rabbinicis* verstanden werden. Dieses von einer enormen Tiefe und Breite an Kenntnissen zeugende Werk steht in einem konträren Gegensatz zu den Mischna-Übersetzungen des philosemitisch geprägten Surenhuys wie auch des sich zumindest der jüdischen Tradition gegenüber verpflichtet wissenden Rabe. Ein Abyss, der schwerlich überbrückt werden kann.

Die das 19. Jahrhundert bestimmende Auseinandersetzung um die Emanzipation und Gleichberechtigung der Juden spiegelt sich aber auch in den Kämpfen um die Aufnahme der Wissenschaft des Judentums in den Kanon universitärer Studien. In diesem Kontext werden antisemitische Vorbehalte gegenüber jüdischer Wissenschaft und jüdischen Wissenschaftlern sowie die Rezeption der Kabbala und das Reuchlin-Bild auf Seiten der Wissenschaft des Judentums untersucht.

Beispielhaft für die bereits oben genannten Prämissen, mit denen bestimmte Phänomene der jüdischen Religionsgeschichte von Seiten der Forscher der Wissenschaft vom Judentum ausgeblendet wurden – seien es die pharisäische und die rabbinische Gelehrsamkeit, seien es die Kabbala und Mystik – untersucht Peter Schäfer das ideologische Programm des Historikers Heinrich Graetz, der in seinem Hauptwerk, der *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, die jüdische Mystik – beginnend mit den Essenern, Merkavamystik und Kabbala inbegriffen, und endend mit dem »närrischen« Chassidismus – als das Christentum im Judentum definiert und als eine das wahre Judentum gefährdende und daher zu bekämpfende Stufe religiöser Entwicklung angreift. Die These der den verschiedenen mystischen Strömungen des Judentums nach Graetz innewohnenden Gefährdung und Verderbnis des Judentums, die er als christlich entlarvt, stellt, wenn vielleicht auch nicht be-

24 Gerade der Epoche der Romantik ist in den letzten Jahren hinsichtlich der in vielen Werken zum Ausdruck kommenden antijüdischen Ressentiments viel Aufmerksamkeit gewidmet worden; s. die beiden Bände aus der Reihe *Conditio Judaica* zur Kabbala-Rezeption: *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994; *Kabbala und die Literatur der Romantik zwischen Magie und Trope*, Tübingen 1999, beide herausgegeben von Eveline GOODMAN-THAU und Christoph SCHULTE.

wusst apologetisch, eine Korrektur der christlichen Kabbala dar, deren Suche nach Beweisen für die Überlegenheit der christlichen Offenbarung diese ja in den kabbalistischen Schriften finden ließ. Wie Schäfer zeigt, besteht der wissenschaftliche Impetus Scholems unter anderem darin, gegenüber dem Christentum und seiner Mystik gerade den Primat und die Unabhängigkeit der jüdischen Mystik zu behaupten. Damit will und kann er letztere zugleich dem Verdammungsurteil eines Heinrich Graetz wie auch der Vereinnahmung von christlicher Seite entziehen.

Der Literaturwissenschaftler Ludwig Geiger, Sohn des berühmten Reformrabbiners Abraham Geiger, gab 1871 eine Biographie Johannes Reuchlins heraus, in der er die Graetz'sche Darstellung Reuchlins²⁵, die vor allem seinen Einsatz für den Talmud würdigt, kritisiert und eine weitaus detailliertere und vor allem sowohl der Kabbala als auch der christlichen Kabbala eine um mehr Objektivität bemühte Darstellung angedeihen lässt. Wie Klaus Herrmann in seiner Studie zeigen kann, erschien Reuchlin Geiger darüberhinaus als ein Vorläufer der Aufklärung, auch der jüdischen Haskala und des liberalen Judentums, das 1869 auf der von der Reformbewegung einberufenen Synode von Leipzig im Gefolge Johannes Reuchlins (!) für die liberalen Ideen der »Einheit des Menschengeschlechts«, »Gleichheit aller vor dem Gesetz«, der »Gleichheit aller Pflichten und Rechte dem Vaterlande und dem Staate gegenüber«, der »völligen Freiheit des Individuums«, des »Friedens aller Religionen und Confessionen« und ihrer »Gleichberechtigung« eintrat. Ist diese positive und in Teilen apologetische Beschreibung Reuchlins auch heute nicht beizubehalten, so spiegelt sie doch sehr deutlich wider, welche Bedeutung Reuchlin als Paradigma für eine erhoffte liberale Politik der Gleichberechtigung und Anerkennung der jüdischen Bürger und ihrer Religion zukam.

Dass diese Gleichberechtigung ein Wunsch des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts blieb, zeigen Christian Wiese²⁶ und Henry Wassermann²⁷ in ihren Arbeiten, die sie der Analyse der akademischen Debatte und der Motive widmen, die zu einer Ablehnung der Wissenschaft des Judentums und deren Aufnahme in den Kanon der universitären Studien geführt hat. Die in wissenschaftlichen Kreisen über Konfessionsgrenzen hinweg, aber auch in deren Schutz geführte Debatte um die Qualität der Forschung und damit einhergehend um den Wert bzw. die von christlicher Seite wiederholt postulierte Obsolenz der jüdischen Religion spiegelte sich auch in den Biographien, den Karrieren und wissenschaftlichen *Ceuvres* der jüdischen und christlichen Teilnehmer an diesem Diskurs. Im Mittelpunkt von Wieses Arbeit steht die Diskussion um den Wert der hebräischen Bibel, des christlichen Alten Testaments, die er vor der immer dringlicher werdenden, auch politisch relevanten Forderung jüdischer Forscher analysiert, dass ihre protestantischen Kollegen zu einer gerechten Darstellung der jüdischen Religion, Geschichte und Kultur in Vergangenheit und Gegenwart gelangen mögen und dass ihnen das Recht zugestanden werden müsse, auf dem Gebiet der historisch-kritischen wie religionsgeschichtlichen Erforschung der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments gleichberechtigt mitzuwirken. Henry Wassermann analysiert das Berliner Institutum Judaicum sowie das Wirken und die theologisch-politische

25 Enthalten in Band 9 (1866) der *Geschichte der Juden*.

26 S. auch Christian WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*; liegt jetzt auch in englischer Übersetzung vor: *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany* (Studies in European Judaism 10), Leiden 2004.

27 S. jetzt auch Henry WASSERMANN, *False Start: Jewish Studies at German Universities during the Weimar Republic*, Amherst (New York) 2003.

Einstellung seines Direktors Hugo Gressmann, der – wiewohl er als erster jüdische Dozenten an das in seinem Ursprung der Judenmission verpflichtete Institut einlud – in seiner Einschätzung der jüdischen Religion zeitlebens nicht von seiner Einstellung der Minderwertigkeit des rabbinischen gegenüber dem hellenistischen Judentum sowie der Überlegenheit des aus letzterem hervorgegangenen Christentums abwich.

Moderne zeitgenössische Perspektiven werden in den Vorträgen zur Kabbalarezeption in einem Kreis kalifornischer Dichter, zur amerikanischen Pop-Ikone Madonna sowie zur aktuellen Situation der Annäherung an das Judentum durch Christen vorgestellt. Können diese drei Themen auch kaum unterschiedlicher sein, so verdeutlichen sie doch auf je eigene Art, worin auch heute oft der Umgang mit jüdischer Tradition besteht: nicht ihr Verständnis ist angestrebt, sondern ihre Aneignung und Um- oder Verformung wird vollzogen.

Die Gruppe der »Counterculture Kabbalists« wird von Christine Meilicke vorgestellt. In ihrem Beitrag stellt sie heraus, welche Funktion einer Inanspruchnahme der Kabbala als einer als genuin jüdisch-kreativ verstandenen Kunst für die Erschaffung eines neuen jüdischen Selbstverständnisses zukommt, das sich nicht in traditionellen, sondern in revolutionären Begriffen verstanden wissen will. Auch hier handelt es sich um eine innerjüdische Perspektive, die aber dennoch von Fremdheit gegenüber ihrem Gegenstand – der Kabbala und ihren Werken – geprägt ist.

Gabriele Werner untersucht das postmoderne Phänomen der individuellen subjektiven »Religion«, die in Spannung steht zu der seit kurzem mit dem Begriff der »civil religion« gefassten amerikanischen Idee eines nationalen, quasi supra-religiösen Glaubens an humanistische Werte, die ursprünglich und vornehmlich durch die amerikanische Demokratie verwirklicht werden können. Sie tut dies am Beispiel des internationalen amerikanischen Popstars Madonna, die sich zu einer »kabbalistischen Lehre« (nicht Religion) bekennt. War dieses Thema zum Zeitpunkt unserer Tagung noch relativ neu, so haben sich sowohl Madonna als auch die öffentlichen und wissenschaftlichen Reaktionen auf ihr neudefiniertes Selbst weiter entwickelt.²⁸ So tritt Madonna in ihrem Video zu dem James Bond Film »Die Another Day« von 2002 als eine Art, man könnte sagen, kabbalistische Kungfu-Kämpferin namens »Verity« (»Wahrheit«) auf.

Martin Engelbrecht schließlich bringt wissenssoziologische Fragestellungen in die Diskussion ein, wenn er über ein umfangreich angelegtes Forschungsprojekt berichtet, das sich dem jüdisch-christlichen Dialog widmet. Gestützt auf Untersuchungen verschiedener zeitgenössischer christlicher Gruppierungen (Auswertungen von Interviews), die ein deutlich artikuliertes Interesse an Juden bzw. an Israel haben, geht es um die Analyse von Selbst- und Fremdbildern von Christen und darum herauszufinden, worin die Zusammenhänge zwischen der Einordnung des Judentums in das eigene Weltbild und den existierenden Bildern von Judentum und Juden bestehen. Ein charakteristisches Phänomen ist zum Beispiel, neben der deutlich erkennbaren einschränkenden theologisch-eschatologischen Funktion, die dem Judentum im Hinblick auf die Heilsgeschichte zugewiesen wird, die mangelnde Wahrnehmung des innerjüdischen Pluralismus auf christlicher Seite, die allein den »frommen Juden«, also den Orthodoxen, als den »richtigen« Juden gelten lässt. Ein Thema, das gerade durch die offenkundige Begrenztheit vieler zeitgenössischer Stimmen schlagartig noch einmal über den Verlauf von Jahrhunderten hinweg beleuchtet, worin die Leistung Reuchlins neben seinen wissenschaftlichen Erfolgen auch bestanden hat – das Judentum in seiner Vielfalt von Ausdrucksmöglichkeiten wahrzunehmen.

28 S. oben Anm. 11.

Die hier versammelten Beiträge beleuchten einem chronologischen Faden folgend zahlreiche Aspekte des Fortwirkens von Johannes Reuchlin und seiner Ideen. Selbstverständlich aber konnten nicht alle Themen behandelt werden, die das Bild einer von Reuchlin im Humanismus mitbegründeten Tradition bereichert hätten. Einige dieser Aspekte werden in der Forschung bereits lebhaft diskutiert, andere sind aber bisher kaum gewürdigt worden. Weitere Bereiche, die einen Platz in dem von Reuchlin bis zu Madonna hin gespannten Bogen hätten einnehmen können, sind etwa der frühneuzeitliche Flugblätterdruck, der durchaus nicht nur antisemitische Stereotypen erkennen lässt, sondern auch eine differenziertere Betrachtung des Judentums.²⁹ Dazu könnte die Brauchtumsforschung und ethnographische Literatur als ein Phänomen der voraufklärerischen Epoche gehören,³⁰ die durch die zum wiederholten Male aufgelegten Werke eines Schudt oder Kirchner³¹ geprägt wurde. Auch eine Untersuchung der Darstellung des Judentums in den seit der Aufklärung entstehenden Enzyklopädien³² wäre von Interesse, wechseln diese doch ab zwischen positiven, der Aufklärung verpflichteten Beschreibungen und Analysen jüdischer Religion bzw. Geschichte und Artikeln, die mit stereotypen Vorurteilen behaftet sind.

Aus dem Bereich der Literaturgeschichte, der allein eine oder mehrere eigene Konferenzen erforderte, sei hier stellvertretend auf drei herausragende Romane des 20. Jahrhunderts verwiesen, deren Analyse gerade im Zusammenhang mit dem Blick auf die Romantik eine Ergänzung hätte bieten können, stellen sie doch Meilensteine in der künstlerischen Rezeption jüdischer Themen dar: *Der Golem* (1915) von Gustav Meyrink, der sich der Legende des von einem Rabbi geschaffenen künstlichen Menschen widmet,³³ greift die (vermeint-

29 Stefan ROHRBACHER, Michael SCHMIDT, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek 1991; K. E. SCHÖNDORF, »Judenhass und Toleranz im Spiegel von Flugschriften und Einblattgedrucken des 16. Jahrhunderts«, in: Th. SIRGES, K. E. SCHÖNDORF (Hg.), *Hass, Verfolgung und Toleranz. Beiträge zum Schicksal der Juden von der Reformation bis in die Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2000, S. 11–46.

30 Ronnie Po-chia HSIA, »Christian Ethnographies of Jews in Early Modern Germany«, in: R. B. WADDINGTON, A. H. WILLIAMSON (Hg.), *The Expulsion of the Jews, 1492 and After*, New York 1994, S. 223–235; G. KNOCH-MUND, *Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer Polemik. Leben und Werk des Marcus Lombardus, eines Grenzgängers zwischen Judentum und Christentum im Zeitalter des deutschen Humanismus*, Tübingen – Basel 1997; Maria DIEMLING, »Chonuko – ›Kirchweyhe‹. Der Konvertit Anthonius Margaritha schreibt 1530 über die Feier von Chanukka«, in: *Kalonymus* 3,4 (2000), S. 1–3; DIES., »›Christliche Ethnographien‹ von Juden und Judentum: Die Konstruktion des Jüdischen in frühneuzeitlichen Texten«, in: M. KONKE, A. PONTZEN, H. THEISSEN (Hg.), *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Paderborn 2002; Yaakov DEUTSCH, »Polemical Ethnographies: Descriptions of Yom Kippur in the Writings of Christian Hebraists and Jewish Converts to Christianity in Early Modern Europe«, in: Allison P. COUDERT, Jeffrey S. SHOULSON (Hg.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004, S. 202–233.

31 Johan Jakob SCHUDT, *Jüdische Merkwürdigkeiten*, Frankfurt a. M. – Leipzig 1714–18; Paul Christian KIRCHNER, *Jüdisches Ceremoniel: D. i. Allerhand Jüdische Gebräuche, Welche die Juden in und ausser dem Tempel, bey allen und jeden Fest-Tagen, im Gebeth ... und dergleichen mehr pflegen in acht zu nehmen*, [Erfurt] 1717.

32 Erste Untersuchungen dieses Themas hat Edward BREUER vorgelegt: »The ›Deutsche Encyclopädie‹ and the Jews«, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 44 (1999), S. 23–38; s. auch DERS. *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century Study of Scripture*, Cambridge (Mass.) 1996.

33 P. SCHÄFER, »The Magic of the Golem. The Early Development of the Golem Legend«, in: *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), S. 249–261; E. YASSIF, »From Ancient to Modern Jewish Mythologies«, in:

lich) jüdische Magie auf; Thomas Manns Werk *Joseph und seine Brüder* (1933–36, 1943) ist Teil der Rezeptionsgeschichte der hebräischen Bibel;³⁴ das *Foucaultsche Pendel* (1988) von Umberto Eco ist voll von kabbalistischen Anspielungen.³⁵

Richtet man den Blick über die schriftlichen Zeugnisse hinweg auf die Welt der bildenden Kunst könnten beispielhaft zwei herausragende Künstler, Rembrandt Harmenszoon van Rijn³⁶ und Anselm Kiefer,³⁷ in den Blick rücken, die beide – im Abstand von mehr als drei Jahrhunderten voneinander – ein starkes Interesse an jüdischen Themen aufweisen. Bei Rembrandt wären die Porträts und Studien von Amsterdamer Juden sowie die Darstellung biblischer Themen, deren christlicher Gehalt zu einer Vergegenwärtigung der biblischen und damit auch der »alttestamentarischen« Themen transzendiert wird, im Kontext zeitgenössischer philosemitischer Strömungen zu untersuchen.³⁸ Anselm Kiefer hat neben zahlreichen Gemälden und Skulpturen, die sich auf jüdische Mythen, vornehmlich die spätantike Merkava-Mystik³⁹ und die Kabbala, beziehen, in seiner südfranzösischen Wahlheimat

Modern Jewish Mythologies (2000), S. 149–160; K. HERRMANN, »Golemtraditionen bei Johanan Alemanno«, in: *An der Schwelle zur Moderne*, hg. von Giuseppe VELTRI, Leiden 2003, S. 129–154.

34 Siehe M. DIERKS, R. WIMMER (Hg.), *Thomas Mann und das Judentum. Die Vorträge des Berliner Kolloquiums der deutschen Thomas-Mann-Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2004; zur Rezeption der biblischen Josefgeschichte sowie auch der späteren rabbinischen Auslegungen und den politischen Implikationen, die der Wahl dieses Stoffes in den 30er Jahren zukommen, s. die kurz vor dem Abschluss stehende germanistische Dissertation von Heike WAGNER, »Das Volk des Buches: Jewish Worlds in Thomas Mann's ›Joseph und seine Brüder‹«, Berlin – Jerusalem.

35 Siehe M. IDEL, »Umberto Eco und die Kabbala. Gedanken zum Foucaultschen Pendel«, in: *Jüdischer Almanach 1997/5757 des Leo Baeck Instituts*, hrsg. von Jakob HESSING, Frankfurt a. M. 1996, S. 141–150.

36 Siehe u.a. Michael ZELL, *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian Image in Seventeenth-Century Amsterdam*, Berkeley 2002; Alan COHEN, »How Deep was the Relationship between Rembrandt and the Jews?«, in: *Dutch Jewry. Its History and Secular Culture (1500–2000)*, hg. von Jonathan ISRAEL, Reinier SALVERDA, Leiden 2002, S. 173–190; M. ALEXANDER-KNOTTER, »An Ingenious Device; Rembrandt's use of Hebrew Inscriptions«, in: *Studia Rosenthaliana* 33 (1999), S. 131–159.

37 Lisa SALTZMAN, *Anselm Kiefer and Art After Auschwitz*, Cambridge 1999; P. SCHJELDAHL, »Anselm Kiefer and the Exodus of the Jews«, in: *Art and Text* 19 (1985), S. 4–15; S. LANDAU, »Landscape as Metaphor; Anselm Kiefer's ›Aaron‹«, in: *Israel Museum Journal* 4 (1985), S. 63–66; M. BIRO, »Representations and Event; Anselm Kiefer, Joseph Beuys, and the Memory of the Holocaust«, in: *Yale Journal of Criticism* 16 (2003), S. 113–146.

Anselm KIEFER, *Lilith*, (Ausstellungskatalog) 1992; Gemälde »Lilith« 1987–89 (Tate Gallery); Catherine STRASSER, *Chevirat ha-Kelim, Anselm Kiefer*, Paris 2000 (Ausstellungskatalog, Chapelle de la Salpêtrière, Paris); Ausstellung und gleichnamiger Katalog: Anselm KIEFER, *Die Sieben Himmelspaläste 1973–2001*, Fondation Beyeler, Riehen/Basel, 2001; Anselm KIEFER, *Merkaba*, Essay by H. Bloom, Foreword by St. J. Perse, Introduction by E. Wingate, New York 2003.

38 Zu Deutungen Rembrandts im Kontext antisemitischer oder philosemitischer Einstellungen s. Michael ZELL, *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian Image in Seventeenth-Century Amsterdam*, besonders S. 33–57; in der älteren Literatur besonders Eduard KOLLOFF, »Rembrandts Leben und Werke, nach neuen Actenstücken und Gesichtspunkten geschildert«, in: *Raumers Historisches Taschenbuch* 5 (1854), S. 401–582; Julius LANGBEHN, *Rembrandt als Erzieher: Von einem Deutschen*, Leipzig 1890, Erwin PANOFKY, »Rembrandt und das Judentum«, posthum in: *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen* 18 (1973), S. 75–108, Franz LANDSBERGER, *Rembrandt, the Jews and the Bible*, Philadelphia 1946.

39 Vgl. Gershom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 43–86; P. SCHÄFER, *Der verborgene und offenbare Gott*, Tübingen 1991; DERS. in Zusammenarbeit mit H.-J. Becker, K. Herrmann, U. Hirschfelder, G. Necker, L. Renner, C. Rohrbacher-Sticker, S. Siebers (Hg.), *Überset-*

ein riesiges Gebäude erricht, in dem man sich im Zentrum der Iurianischen Kabbala⁴⁰ befinden soll und mitwirken kann an der Heilung des Bruchs der göttlichen Gefäße (*shevirat ha-keleim*), der kosmischen Katastrophe.⁴¹

Als abschliessende Bemerkung, die zugleich als Fazit des Kongresses gelten mag, möchten wir hervorheben, wie vielseitig und lebendig die Diskussionen und der über die Fächergrenzen hinweg geführte und hier nicht vergeblich beschworene Dialog sich gestaltet haben. Für das Interesse und die Neugier, den eng umrissenen Rahmen des jeweils eigenen Fachgebiets zu verlassen und sich mit Themen und Thesen zu befassen, die neu und teilweise nachgerade befremdlich erschienen, sowie für die Früchte dieses spannenden Austausches, möchten wir noch einmal allen Referentinnen und Referenten von Herzen danken.

Unser besonderer Dank gebührt Herrn Dr. Hübner, dem Leiter des Kulturamtes der Stadt Pforzheim, und Frau Ohngemach, seiner Stellvertreterin, die mit liebenswürdiger Gelassenheit die organisatorischen Vorbereitungen im Vorfeld und während des Kongresses trafen, sowie dem damaligen Bürgermeister und Kulturdezernenten der Stadt Pforzheim, Herrn Kling. Sie haben uns sowohl die ehrwürdige Stadt als auch den nahegelegenen Schwarzwald kennen und schätzen gelehrt. Ausdrückliche Erwähnung verdient die gerade in Zeiten finanzieller Not geübte Großzügigkeit des Kulturamtes, die es einer Gruppe von Berliner Studierenden ermöglichte, an dem Kongress teilzunehmen.

Bei Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Otto Betz und seiner Frau möchten wir uns herzlich für die anregende Stunde bedanken, die er mit den Berliner Studierenden und den Referentinnen und Referenten vor der kabbalistischen Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach verbracht hat, ein Besuch, der das Tagungsthema auf eine sehr anschauliche Weise noch einmal vertieft hat.⁴² Seine Freude darüber, dass »sein Schäfer« so viele an diesen Themen interessierte Studentinnen und Studenten hat, war ansteckend.

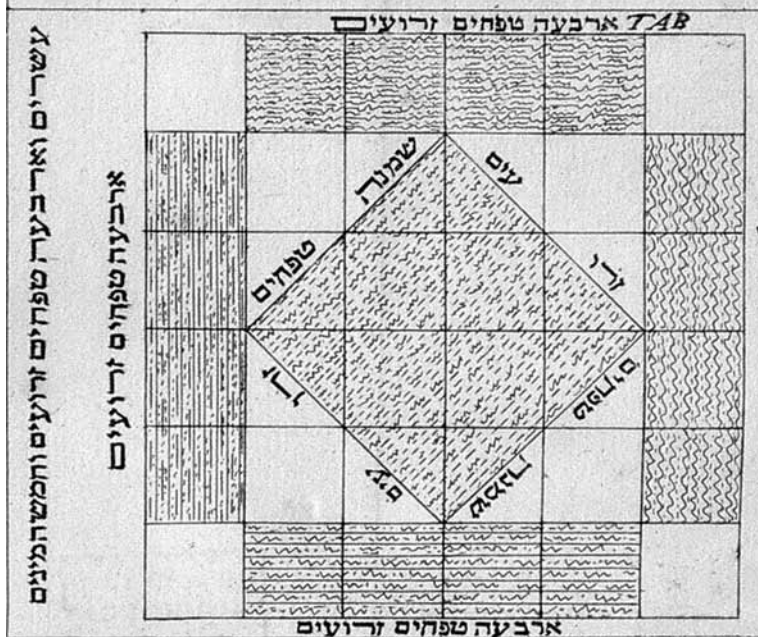
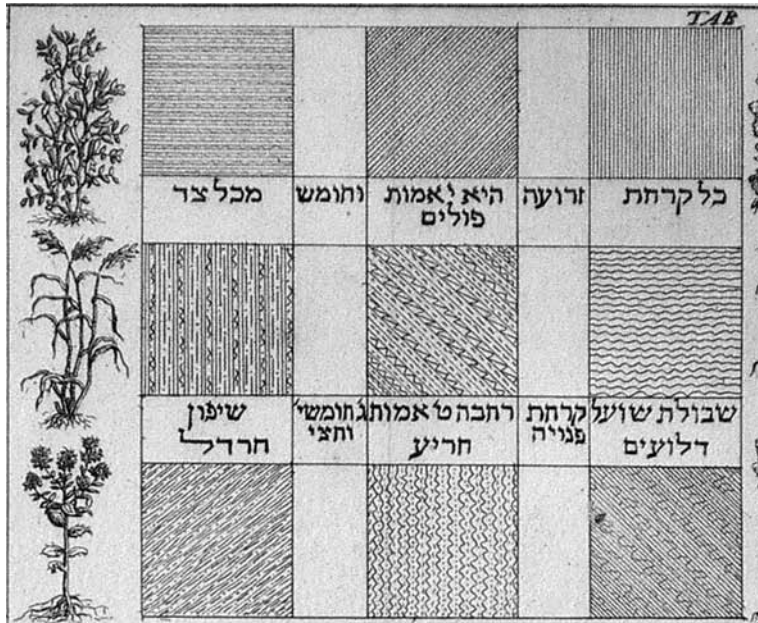
Dorothea Salzer danken wir für die Übersetzung der englischen Zusammenfassungen, die als Handouts während der Tagung Verwendung fanden. Für die Hilfe bei den Korrekturen und Satzvorbereitungen des Bandes bedanken wir uns bei Evelyn Burkhardt, Johanna Hoornweg, Baru Saul und Thomas Ziem. Bei Dr. Christiane Saumweber und Dr. Gottfried Reeg bedanken wir uns für die freundliche Unterstützung bei der Bildrecherche und -bearbeitung. Dank gebührt schließlich den Vertretern des Thorbecke Verlages, Herrn Dr. Laakmann und Herrn Sailer.

zung der Hekhalot-Literatur I–IV, Tübingen 1987–1995; und siehe die kürzlich erschienene Dissertation von Harriet HÄUSSLER, *Anselm Kiefer: Die Himmelspaläste: der Künstler als Suchender zwischen Mythos und Mystik*, Berlin 2004.

40 Vgl. Gershom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 267–314.

41 Christoph RANSMAYR, *Der Ungeborene oder Die Himmelsareale des Anselm Kiefer*, Frankfurt a. M. 2002.

42 Siehe Otto BETZ, *Licht vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach*, Metzingen 1996.



Willem Surenhuys, Mischna, Band 1, S. 121, Tafel zum Traktat *Kila'im* («Verschiedenartiges»), Detail: Abbildung der nicht miteinander zu mischenden Pflanzen bzw. der erlaubten Aussaat von Verschiedenem auf einem Acker; Humboldt Universität zu Berlin, Universitätsbibliothek; Foto: I. Wandrey.