

Das Zitat aus dem Osterbrief, der den „Dualismus“ als „heidnisch“ qualifiziert, legt in dieses einen Sinn hinein, der im Original nicht zu finden ist. S. war sich der Konsequenzen des Monophysitismus wohl bewußt, wie nicht zuletzt seine „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ erkennen lassen. Unbegründet erscheint mir der Vorwurf, S. berücksichtige nicht die im „Urfall Adams“ zum Ausdruck kommende „Geschichtsmächtigkeit der individuellen Sünde“, „Sünde“ sei für S. „das Vergehen gegen das Prinzip“ (354). Ist es nicht vielmehr so, daß S. die prinzipielle oder kosmische Dimension der Sünde betont, die dem modernen Denken abhanden gekommen ist? S. weiß, Adams Sünde konnte zum kosmischen Ereignis werden, weil er als Individuum eine Symbolgestalt war – Repräsentant der „Weltseele“. Als Sünde eines bloßen Individuums wäre sie so bedeutsam gewesen wie die irgend eines anderen Menschen

Bedeutsam sind die ausführliche Zusammenfassung und der Nachweis der biblischen, patristischen und anderen Quellen für die „Drei Gespräche“ mit ihrer „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ (306–336). Hier hat Sch. Pionierarbeit geleistet (er korrigiert hiermit auch stillschweigend abwegige Annahmen von Fritz Lieb, Bern 1945). Er beachtet die „nicht unerheblichen Wandlungen“ in S.s Denken, ohne seine Kontinuität zu übersehen. Anerkennung verdient, daß Sch. im Blick auf S.s „Naherwartung“ auch kritisch die utopischen Elemente in S.s Geschichtsdenken erwähnt. Weshalb aber die Orientierung am „Prozeß“ eine wesentliche Schwäche in S.s Geschichtssicht ausmache (355), wie Sch. abschließend erklärt, ist mir nicht verständlich und geht m. E. auch nicht aus seiner Analyse hervor.

Allein schon der Teil über S. stellt eine respektable Leistung dar. Die Belesenheit des Verf.s ist beeindruckend. Bisher fehlt in der Literatur eine Monographie zu S.s Geschichtsverständnis. Um so beachtlicher ist der Versuch des Verf.s, hierzu einen ersten Schritt zu tun. Die bemängelten Ungenauigkeiten mindern nicht den hohen Wert dieser Arbeit. Sie beeindruckt durch stupenden Fleiß und vermittelt dem Leser insgesamt einen zutreffenden Eindruck von einem höchst komplexen Gegenstand. P. EHLEN S. J.

SCHULTE, CHRISTOPH, *Die jüdische Aufklärung*. München: Beck 2002. 279 S., ISBN 3-406-48880-3.

Schulte (= S.), Privatdozent mit doppelter *Venia legendi* für Jüdische Studien und Philosophie an der Universität Potsdam und leitender Mitarbeiter am dortigen Moses Mendelssohn-Zentrum für europäisch-jüdische Studien, hat ein nach thematischen Zusammenhängen geordnetes Kurzkompodium der jüdischen Aufklärung in Deutschland vorgelegt. Didaktisch weist sein Vorwort anhand des Umschlagbildes („Mendelssohn, Lessing und Lavater über Religion disputierend“ aus der Gartenlaube von 1860) in die Problematik der Halaska ein, indem sie den aufgeklärten und dennoch streng halachischen Juden vor dem bekehrungswütigen Christen und dem vermittelnden Spätaufklärer zeigt (7–16). Die neun Kap. des Buches geben diesem Bild aus verschiedenen Perspektiven unterschiedliche Tiefe und Farbe. Kap. 1 („Europäische Aufklärung und Halaska“: 17–47) bestimmt die Halaska als nachgeholte bildungsbürgerliche Spätaufklärung (Beginn um 1770: vgl. 224, Anm. 18), rasch, deswegen radikal und dabei vielstimmig innerhalb einer Minorität – zudem ambivalent (weil Aufklärung der Juden als Menschen und als Juden: 26–30, und dies vor jüdisch-christlichem Publikum in einem asymmetrischen Verhältnis der Diskurse). Wie der christliche Diskurs der deutschen Pastoren aufklärung, so ist auch der jüdische Gegendiskurs religionsnah und –freundlich; er geht, besonders in einem Berlin ohne Ghetto, mit gesellschaftlicher Modernisierung einher, allerdings auch mit dem innerjüdischen Konflikt der Eliten von Aufklärern und Rabbinern. Kap. 2 („Moses und die Tora“: 48–80) skizziert den verbindlichen jüdischen Glaubenskonzext (den sieben von 13 maimonidischen Glaubensartikeln im Siddur, der Moses als Prophet bestimmt), den bereits Spinoza in Frage stellte, Mendelssohn naturrechtlich als Offenbarung neu begründete, Wessely in seiner *Moseide* episch feierte, Ascher kantisch erledigte, der Kantschüler Bendavid als natürliche Religion identifiziert und zuletzt das aufgeklärte Kinderbuch zur religiösen Anekdote verformte. Kap. 3 (Das Verhältnis der Maskilim zum Talmud: Historisierung statt Haß: 81–118) zeigt, wie unterschiedlich der normative Talmud relativiert wurde: bei Wessely durch

Partikularisierung (die „Torat HaSchem“ als jüdisches Spezifikum der universalen „Torat HaAdam“ nachgeordnet: 86), bei Euchel durch konsequente Historisierung, bei Friedländer als teilweise unverständliches Relikt der Geschichte, bei Hirschel als durchschautes rabbinisches Machtinstrument, von Salomon Maimon als jüdisches Elitegut verteidigt, von den Kantianern Ascher und Bendavid rationalisiert (bei letzterem als religiöse Überkompensation der Zerstörung des zweiten Tempels und als Ursache jüdischer Rückständigkeit), bei Zunz als neuer Forschungsgegenstand einer „Wissenschaft des Judentums“. Kap. 4 bestimmt das differenzierte Verhältnis von „Haskala und Kabbala“ (119–137) an den Beispielen Emden, Mendelssohn, Satanow, Maimon und Hirschel, für die die Kabbala keineswegs esoterische Lehre, sondern populäres, wenn auch (vor allem hinsichtlich seines Mißbrauchs) kritisch reflektiertes Umfeld war. Kap. 5 führt „Die Entdeckung des Chassidismus“ (138–156) am Beispiel Salomom Maimons vor, der sich für die bürgerliche Emanzipation des Haskala gegen das „Stetl“ entschied. Kap. 6 („Kant und die jüdische Aufklärung“: 157–171) zeigt die Tragik Mendelssohn, dessen Hauptwerk Jerusalem schon beim Erscheinen veraltet war und von Euchel, Herz, Ascher, Maimon und Bendavid kantianisch überholt wurde – bis hinein in den Kant-Jargon der jüdischen Salons in Berlin. Kap. 7 entwickelt „Die politische Philosophie der Haskala“ (172–183) im Kontext von frühaufklärerischer „Peuplierungs“-Politik in Preußen und aufklärerischer Toleranz; dabei unterscheidet S. einen eudämonistischen (Dohm), einen naturrechtlichen (Mendelssohn) und einen autonomie-ethischen Diskurs (Ascher und Bendavid: 177). „Die Erfindung der Orthodoxie“ ist Saul Ascher zu danken, der hier die christlichen Begriffe von Reform und Orthodoxie auf das Judentum bezog (Kap. 8: 184–198) – nach S. ein Akt politischer Theologie, der die Orthodoxie im protestantischen Umfeld ihres Monopolanspruchs berauben sollte (190–195; S. verweist auf die analoge Opposition von säkularen „Chilonim“ und frommen „Datiim“ im heutigen Israel: 197/198). Kap. 9 (*Jüdischer Sokrates und jüdischer Diogenes*: 198–219) personalisiert noch einmal die Binnenspannung der Haskala im Blick auf Mendelssohn und Maimon. Der Anhang bietet die Anmerkungen zum Text, ein ausführliches Literaturverzeichnis, Zeittafel, Glossar und Personenregister (221–279). S. hat eine didaktisch vorzügliche Einführung vorgelegt. Die thematische Gliederung gibt auch den Trägern der Halaska in verschiedenen Perspektiven mehr Relief, als es einer rein diachronen oder biographisch orientierten Darstellung möglich gewesen wäre. Dabei stellt sich auch der spezifisch deutsche Kontext der Halaska als ihr eigentlicher Subtext her, so daß allenfalls die Frage nach der europäischen Dimension der Halaska bzw. nach den ihr verwandten Bewegungen offenbleibt.

P. HOFMANN

SCHMID, JOHANNA, *Papst Pius XII. begegnen* (Zeugen des Glaubens). Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2001. 176 S., ISBN 3-929246-62-7.

Wenn man aufgrund des Titels eine panegyrische Apologie erwartet, wird man angenehm enttäuscht. Die Darstellung, zwar für weitere Kreise bestimmt (weshalb z. B. ein Fußnotenapparat fehlt und statt dessen immer wieder am Rand Erklärungen von Begriffen und Personen sowie Belege zu finden sind), sucht zu kritischer Auseinandersetzung hinzuführen, blendet auch problematische und kritikbedürftige Entscheidungen und Aspekte des Pontifikats des Pacelli-Papstes keineswegs aus und läßt nicht selten verschiedene Wertungen nebeneinander stehen.

Zunächst bietet die Verf.n auf zwölf Seiten (8–20) einen knappen Überblick über Leben und Wirksamkeit von Eugenio Pacelli. Der erste Hauptteil („Brückenbau in schwerer Zeit“, 21–111) befaßt sich mit dem politischen Aspekt, und zwar ausschließlich im Kontext von Nationalsozialismus und 2. Weltkrieg. Die ersten beiden Einzelthemen, nämlich das Reichskonkordat (22–38) und die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (39–47), betreffen noch die Zeit vor Pontifikatsbeginn. Im übrigen werden brisante Themen nicht ausgespart. Denn die nächste Einheit lautet „Ließ Pacelli eine Enzyklika verschwinden?“ (48–57). Es geht um die vieldiskutierte Anti-Rassismus-Enzyklika, die der amerikanische Jesuit La Farge im Auftrag Pius' XI. unter Mitarbeit seiner Mitbrüder Desbuquois und Gundlach entworfen hatte und die dann „in der Versenkung verschwand“, nach Gundlach vor allem durch Schuld des Jesuitengenerals Ledochowski,