

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 56 (2000)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

W. GUNTHER PLAUT (ed.), *Die Tora. In jüdischer Auslegung*. Band II. Shemot – Exodus. Autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von Annette Böckler, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2000, 480 S., ISBN 3-579-02647-3.

Mit diesem Werk zum Buche Exodus liegt jetzt der zweite Band des Tora-Kommentars von Gunter W. Plaut in deutscher Sprache vor, dessen englisches Original (*The Torah. A Modern Commentary*, New York 1981) in den jüdischen Gemeinden der USA und in Kanada zum Standardwerk der Bibelinterpretation geworden ist (vgl. *Judaica* 56, S. 41–43). In Deutschland hat dieser Kommentar seinen Platz vor allem in den neu gegründeten progressiven Gemeinden sowie – auf christlicher Seite – in einem Unterricht, der sich jüdischer Schriftauslegung und Tradition öffnen möchte.

Aufbau und Struktur der Kommentierung entsprechen dem ersten Band: Unterhalb des hebräischen Textes – der in der Version der Rabbinerbibel von 1524/5 (*Bombergiana*) erscheint – befindet sich die Bibelübersetzung Moses Mendelsohns, die von A. Böckler dem heutigen Sprachgebrauch entsprechend überarbeitet wurde. Ein kleiner Apparat verweist auf Textvarianten in Handschriften und Übersetzungen. Cursorisch zum Text erfolgen links neben ihm knappe Erklärungen, die verschiedentlich auch auf stilistische Besonderheiten, den Wortsinn einzelner Begriffe, hebräische Wortspiele und Assonanzen sowie auf Bezüge zu anderen Bibelstellen aufmerksam machen.

Den einzelnen Textabschnitten sind darüber hinaus grössere Artikel beigelegt, die zentrale Motive herausgreifen und in ihrer historischen bzw. aktuellen Dimension beleuchten. Am Ende eines jeden Abschnittes folgt eine Zitatsammlung mit einem breiten Spektrum von Traditionen, die in Verbindung mit der kommentierten Texteinheit stehen. Neben Überlieferungen aus Midrasch und Talmud finden sich hier in der „Literarischen Auslese“ auch christliche und islamische Traditionen sowie Texte aus Wissenschaft und Belletristik (bis hin zur Lyrik des 20. Jahrhunderts). Kleine informative bzw. illustrative Schwarz-Weiss-Abbildungen unterschiedlichster Art (Landkarten, Pflanzen, Bilder zu den Kultgeräten, das ägyptische Götterpantheon, Darstellungen ägyptischer Kunst, Abbildungen aus mittelalterlichen jüdischen Bibelhandschriften bis hin zu Zeichnungen des Jugendstilkünstlers Ephraim Moses Lilien und Bildern Marc Chagalls) runden die Erklärungen ab. Da im synagogalen Gottesdienst neben der Tora an jedem Sabbat und Festtag ein Abschnitt aus den Propheten gelesen wird („Haftara“) folgen am Ende des Bandes die traditionellen Lesungen nach dem aschkenasischen Ritus sowie die Texte, die in den progressiven Synagogen als Haftara zu den einzelnen Paraschen des Exodusbuches verwendet werden (S. 392–440).

Wenn Plaut auch gelegentlich auf historisch-kritische Zugänge zum Exodusbuch verweist, so kann der Kommentar insgesamt doch als Versuch einer kanonischen Lektüre

dieses Textes bezeichnet werden. Er betont, es sei das Charakteristikum der Überlieferungen des Buches Exodus, dass der Leser und Hörer dieser Texte hier im Gegensatz zum Buche Genesis nicht auf Mythen, sondern auf eine Geschichtsschreibung ganz besonderer Art stosse: „Mit dem Buche Exodus betritt der Pentateuch nun den Bereich der Geschichtsschreibung, wenn auch nicht der Geschichtsschreibung im modernen Sinn. Moderne Geschichtsschreibung berichtet über Ereignisse, die ausschliesslich im menschlichen Bereich verwurzelt sind. Das Buch Exodus stellt dagegen den Willen Gottes als einen Angelpunkt dar, um den sich die Geschicke der Menschen drehen. In dieser Hinsicht handelt es sich um eine Geschichtsschreibung, die im Glauben gründet.“ Dieser Zugang zum Text durchzieht die Kommentierung wie ein roter Faden: Entscheidend ist nicht die Frage, was tatsächlich geschah, sondern die Art und Weise, in der die Ereignisse erfahren und verstanden wurden (vgl. z. B. die Ausführungen zu der Frage nach den Stämmen des Exodus; S. 15). Die Überlieferungen vom Auszug aus Ägypten gehören zum Herzstück des jüdischen Glaubens an den Einen Gott, der seinem Volk hilfreich zur Seite steht und doch immer sein Geheimnis und seine Numinosität bewahrt (vgl. insbesondere die Auslegungen zu Ex 3,14; 33,19; 34,5–7).

Die Stärke des Kommentars liegt darin, dass er einen Blick auf den jüdischen Umgang mit der hebräischen Bibel freigibt. Da im Buch Exodus zahlreiche Elemente grundgelegt werden, die für das jüdische Leben bis heute unhintergebar sind (vgl. unter anderem das Pessachfest, die „Tora vom Sinai“, der Sabbat, die Synagoge als ‚Ersatz‘ für Stiftshütte und Tempel) erfolgt hier im Modus der Schriftauslegung ein Zugang zu jüdischen Riten und Bräuchen, der die Aktualität und den spirituellen Gehalt der Heiligen Schrift in der jüdischen Tradition aufs deutlichste zum Ausdruck zu bringen vermag. Besonders gelungen wirken gerade in diesem Band auch die zahlreichen graphischen Darstellungen, die die oftmals eher nüchtern wirkenden Texte zu Recht und Kult anschaulich zu machen vermögen, und so darf man bereits jetzt auf die Übersetzung des dritten Bandes zum Buche Levitikus gespannt sein!

Beate Ego

LUKAS KUNDERT, *Die Opferung/Bindung Isaaks. Band I: Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament; Band II: Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998–1999 (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und zum Neuen Testament 78/79), 333 + 218 S., ISBN 3-7887-1668-1 [Band 78]; 3-7887-1680-0 [Band 79].

Die Erzählung von der Opferung bzw. Bindung Isaaks gehört zu den geheimnisvollen und oft anstössigen Texten der hebräischen Bibel, die vielfältig weiter gewirkt haben. L. Kundert legt in seiner Basler Dissertation zunächst den hintergründigen biblischen Text selber aus. Dieser lässt vermuten, dass es schon früh eine Tradition gab, nach der Isaak wirklich geopfert wurde. Gestützt auf die Untersuchung einer grossen Zahl frühjüdischer Texte im Blick auf ihre Darstellung der Bindung/Opferung Isaaks, weist der Verfasser nach, dass die Traditionen von der tatsächlichen Opferung Isaaks mit sühnenden Folgen bereits in Texten aus vorchristlicher Zeit anzutreffen sind. Zugleich wird auch deutlich, dass es hier eine grosse Bandbreite gibt. Sie reicht von dem (verglichen mit der hebräischen Bibel)

grösseren Interesse an der Person Isaaks in der Septuaginta bis zur allegorischen Auslegung der Isaak-Erzählung bei Philo. Dieser betont die Präexistenz Isaaks, die Jungfräulichkeit Saras bei der Geburt Isaaks und den wirklichen Vollzug des Opfers.

Auch in anderen frühjüdischen Texten wird eine „soteriologische“ Bedeutung Isaaks für die Nachwelt statuiert: Isaak als Vorbild der Menschen, die für Gott ihr Leben lassen. Durch sein Opfer wird Mastema, der dämonische Feind Israels im himmlischen Gericht, ausgeschaltet. Er, der die Versuchung Abrahams provoziert hatte (eine Parallele zum himmlischen Vorspiel bei Hiob!), kann nun nicht mehr weiter gegen Israel vorgehen. Genau dieses mythologische Motiv aus dem Buch der Jubiläen wirft dann auch ein ganz neues Licht auf das Verständnis von Röm 8,31f. („[. . .] der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat“) und die Versöhnungslehre des Paulus.

Sowohl in Jak 2,21ff. als (wahrscheinlich) auch Hebr 11,17ff. wird deutlich, dass auch im Neuen Testament die frühjüdische Tradition, dass Isaak wirklich geopfert wurde, eine beträchtliche Rolle spielt. Aber auch dort, wo Isaak nicht explizit erwähnt wird, gibt es zahlreiche Anhaltspunkte für den Hintergrund von Isaak-Traditionen; z. B. in der Erzählung von der „Verklärung Jesu“ (Mk 9,2ff.) und in wichtigen Abschnitten aus dem Johannes-Evangelium. Gerade die oft nicht leicht verständlichen johanneischen Aussagen erscheinen in einem ganz anderen Licht, wenn etwas von den jüdischen Traditionen in ihrer Tiefenstruktur deutlich wird.

Im zweiten Band wird gezeigt, wie die Behandlung der Bindung Isaaks, der *Akeda*, im rabbinischen Schrifttum der ersten fünf Jahrhunderte aussieht. In der Mechilta wird vom „Blut der Opferung Isaaks“ gesprochen, was wiederum eindeutig die Vorstellung vom tatsächlichen Vollzug der Opferung Isaaks voraussetzt. Und die Talmudim bezeichnen den Vollzug des Brandopfers ausserordentlich drastisch mit dem Ausdruck „Asche Isaaks“. Im rabbinischen Kommentar zur Genesis wird davon berichtet, Isaak habe das Opferholz getragen, „wie einer, der ein Kreuz auf seinen Schultern trägt“. Hier hat die Opferung Isaaks eine Schutzfunktion mit sühnehaftem Charakter.

Was Kunderts Arbeit insgesamt auszeichnet, ist insbesondere folgendes: (1) Alle zugrunde gelegten hebräischen und griechischen Texte wurden nicht nur abgedruckt, sondern auch übersetzt (in einige Fällen sogar erstmals und dadurch einem breiten Publikum zugänglich gemacht). Für Nicht-Judaisten werden damit ungeahnte Schätze rabbinischer Exegese gehoben. (2) In beiden Bänden geht es nicht allein um die weitverzweigten Isaak-Traditionen im Frühjudentum und im Neuen Testament mit ihren theologischen Aussagen; immer wieder wird dabei auch auf die (vermeintlichen) Ursprungssituationen dieser Aussagen eingegangen: der tatsächliche/eigentliche „Sitz im Leben“, z. B. dort, wo Märtyrern Trost und Hoffnung gespendet wurde. Und (3) schliesslich ist dieses Werk eine Fundgrube für die Auslegung biblischer Texte.

Reiner Jansen

MAYER I. GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms 1–89 (Books I–III)*, with English Translation, Introduction and Notes, Atlanta: Scholars Press, 1998 (= South Florida Studies in the History of Judaism 161), 448 + 48 S., ISBN 0-7885-0435-5.

Mayer I. Gruber legt mit diesem Band (ein zweiter soll folgen) eine englische Übersetzung des Psalmenkommentars R. Salomo ben Isaaks vor. Neben einer Einleitung (S. 1–43)

und der englischen Übersetzung (S. 45–413) finden sich verschiedene Indices (S. 417–448) und darüber hinaus auch der hebräische Text des Kommentars (nach Ms Wien 220; S. 1–48 des hebräischen Teils). Der Übersetzung sind kurze, kommentierende Anmerkungen beigegeben.

Die Einleitung stellt in sechs Teilen zunächst Raschis Leben und Werke dar, behandelt die Bedeutung seines Psalmenkommentars und untersucht den „synonymen Parallelismus“ in Raschis Exegese. Ferner finden sich in diesem Teil Hinweise zu Methode und Zweck dieser Übersetzung, ein kurzer „forschungsgeschichtlicher“ Abriss zu „only seven important treatments of Rashi’s Commentary on the Book of Psalms“ (S. 35) und eine ausführliche Begründung zur Auswahl der hebräischen Textgrundlage.

Der Psalmenkommentar Raschis ist in der letzten Phase seines schöpferischen Wirkens entstanden (S. 4f.). Er beinhaltet die ganze Breite an Fragestellungen, denen sich Raschi während seiner exegetischen Beschäftigung mit den biblischen Schriften widmet: „*midrash aggadah*, *midrash halakah*, lexicography, grammar, syntax, source criticism, and attention to literary devices such as virtual quotations and change of speakers, metaphors, and synonymous parallelism“ (S. 10). Inhaltlich von Interesse ist unter anderem Raschis Replik auf christliche Interpretationen verschiedener Stellen (vgl. zu Ps 2,1; 9,1; 21,2; 40,7–8 etc.).

Gruber legt eine „idiomatic translation“ (S. 18) vor, womit er sich sowohl gegen eine wortwörtliche Übersetzung als auch gegen eine Paraphrase entscheidet. Die idiomatische Übersetzung zeichnet sich dadurch aus, dass sie zum einen der Wortordnung des modernen Englisch folgt und zum anderen identische Ausdrücke und Redewendungen differenziert behandelt. So ist zum Beispiel das „exegetische“ Waw in der Bedeutung „das heisst“ von seinem bloss kopulativen Gebrauch zu unterscheiden (S. 20). Ferner sind auch die mannigfachen Bedeutungen des hebräischen *lēšôn* („Sprache“, „Zeit, Konjugation, Form“, „Synonym“, „x ist verwandt mit y“, „x bezieht sich auf y“, „x ist eine Metapher für y“ usw.) in der Übersetzung zu berücksichtigen (S. 21–25). Was die Wiedergabe der jeweils einleitenden Bibelzitate anbelangt, so versucht Gruber, sie so weit wie möglich dem Verständnis Raschis anzupassen. Wo dies unmöglich erscheint, hält er sich an die neue Übersetzung der Jewish Publication Society. Der Adressatenkreis dieser Veröffentlichung ist möglichst breit gehalten; Kenntnisse des mittelalterlichen rabbinischen Hebräisch werden nicht vorausgesetzt. Im Gegenteil: Dieses Buch ist hervorragend geeignet, in die Sprache Raschis einzuführen. Ganz abgesehen davon vermittelt es einen Einblick in die besondere Welt der Psalmen nicht weniger wie in die Geschichte der Bibelauslegung und hebräischen Sprachwissenschaft insgesamt.

Nachteilig erweist sich an dieser Ausgabe das Fehlen einer Bibliographie; infolgedessen sind Literaturangaben etwas umständlich aufzufinden. Ebenso unvorteilhaft ist der Gebrauch von Endnoten, da im Computerzeitalter aus Gründen der Überschaubarkeit eigentlich nichts mehr gegen die Verwendung von Fussnoten sprechen sollte! Unerfreulich sind zudem viele Fehler, die wohl auf mangelnde Sorgfalt beim Korrekturlesen zurückzuführen sind (z. B. „becase“ statt „because“ [S. 41 unten]; die Abkürzung „a“aús“ auf S. 37 unten sollte wohl in hebräischen Buchstaben erscheinen). Trotz dieser wenigen negativen Bemerkungen wird der positive Gesamteindruck, den diese kommentierte Übersetzung von Raschis Psalmenkommentar hinterlässt, nicht getrübt.

Dirk Bültmann

GILBERT DAHN, *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, translated by Jody Gladding, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1998, 139 S., ISBN 0-268-00830-2 [französisch: *La polémique Chrétienne contre le Judaïsme au moyen âge*, 1991].

LEONARD B. GLICK, *Abraham's Heirs. Jews and Christians in medieval Europe*, Syracuse, New York: Syracuse University Press 1999, 323 S., ISBN 0-8156-2778-5 und 0-8156-2779-3 [paperback].

Zur Überwindung des unter anderem von Alfred Haverkamp beklagten Desiderates von Studien zum komplexen Beziehungsfeld von Christen und Juden während des Mittelalters tragen die beiden hier zu besprechenden Publikationen mit je eigener Schwerpunktsetzung und Fragestellung bei.

Von der grundsätzlich verschiedenen Selbst- und Fremdwahrnehmung der Erben Abrahams ausgehend, setzt L. B. Glick die mittelalterliche jüdische Gesellschaft von Aschkenas in Beziehung zum Aufstieg und Niedergang der feudalen Gesellschaft Europas. Diese Beziehung ist für ihn der Schlüssel zum Verständnis des christlichen Verhaltens gegenüber Juden, die anfangs akzeptiert, später dann ausgebeutet, gepeinigt und schliesslich vertrieben werden (vgl. S. X). G. Dahan nimmt seinen Ausgangspunkt beim seit Beginn des 20. Jahrhunderts zögernd erwachten christlichen Interesse an der Begegnung mit dem Judentum und der gleichzeitig wahrnehmbaren jüdischen Skepsis gegenüber Dialogbemühungen. Er fragt von hier aus, ob und inwiefern die Begegnung von Christen und Juden während des Mittelalters als Modell für einen heutigen Dialog „within a thought where the *I* and the *you* must embrace their opposites“ (S. VII) dienen kann.

Glicks Porträt von Juden und Christen „as communities in interaction“ (S. XIII) ist in 12 Kapitel gegliedert. Knappen Bemerkungen zur Entwicklung des christlich-jüdischen Verhältnisses von urchristlicher Zeit bis Augustin und Anmerkungen zur Geschichte der europäischen Juden vom 4.–7. Jahrhundert (Kap. 1.2, S. 1–25.26–40) folgt die Darstellung jüdischer Geschichte in Aschkenas von der Karolingerzeit bis 1450, dem Zeitpunkt, der das Ende der „medieval phase of Jewish history in Germany and France“ markiert (S. 273; der Geschichte der Juden in England im 12. und 13. Jahrhundert geht das 11. Kap. nach [S. 204–233]). Immer wieder unterstreicht die Darstellung Glicks Interesse an „the social experience of Jews living among Christians“ (S. XI), hinter dem die Betrachtung der inneren Entwicklung des Judentums und seiner religiösen Traditionen zurücktritt. Gleichzeitig betont Glick, „that medieval Jewish experience gave rise to a cultural style that is still recognizable“ (S. XII).

Vermittelt wird insgesamt gesehen das Bild eines kontinuierlichen Abstieges, dessen von Glick beschriebene Stationen hier nur angedeutet werden können: Am Anfang stehen die mit relativ grossen Freiheiten ausgestatteten blühenden Gemeinwesen im merowingischen Frankenreich des ausgehenden 8. Jahrhunderts (vgl. S. 41). Es folgt die Verdrängung jüdischer Kaufleute aus dem Wirtschaftsleben (vgl. S. 83), die sich mit dem Ausschluss aller Juden aus gesellschaftlichen Zusammenhängen (vgl. S. 86) im 11. Jahrhundert verbindet. Es folgen die Pogrome im Zusammenhang des ersten Kreuzzuges (vgl. S. 91–110) oder die Degradierung der französischen Juden zu „passive sources of capital“ in der Mitte des 13. Jahrhunderts (S. 168) ebenso wie das Zerriebenwerden der Juden-

schaft Deutschlands zwischen herrschaftlichem Schutz und Anfeindungen durch Kirche und Bevölkerung (vgl. zusammenfassend S. 177). Am Ende steht die durch Verfolgung und Vertreibung (aus Frankreich endgültig im Jahr 1322; vgl. dazu S. 252) bedingte Migration nach Osten.

Zum von Glick benannten jüdisch-christlichen Antagonismus, welcher „not only in traditional religious hatred“ wurzelte, sondern auch im „resentment of the very fact that they were useful led to dizzying oscillations in officials policy toward them“ wurzelte (S. 274), steht Dahans Versuch einer Darstellung positiver Impulse der mittelalterlichen Begegnung von Christen und Juden zunächst in einer gewissen Spannung. Und die von Dahan vertretene Überzeugung, das Mittelalter lasse sich nicht allein als „Tal der Tränen“ (Josef ha-Kohen) beschreiben (vgl. S. VIII), weil es – insgesamt betrachtet – eine gesellschaftlich integrierte jüdische Minderheit zeige, deren Leben durch den kulturellen und ökonomischen Austausch mit der christlichen Mehrheit und „familiar relationships“ geprägt sei (S. 11), scheint zunächst gewöhnungsbedürftig. Zumal der von Dahan gegebene knappe Überblick über die „history of the polemic“ zwar zunächst „spontane“ Streitgespräche und Diskussionen nennt (weil diese oft vor den jeweiligen Herrschern stattfinden, erscheint S. 23 auch die Disputation von Barcelona [1263] in dieser Kategorie; vgl. dann aber S. 34ff.), diese jedoch von den kirchlichen Autoritäten unterbunden und durch „forced debates“ abgelöst werden (dazu S. 31–40 mit dem Hinweis auf freiere Diskussionen im Italien des 15. Jahrhunderts). Wie schon der Geschichtsüberblick greift die Darstellung der verschiedenen Gattungen christlicher Polemik gegenüber Juden (Testimonienliteratur, [Pseudo-]Dialoge [seit dem 13. Jahrhundert auch in der jeweiligen Landessprache], Traktate; vgl. S. 42–79) immer wieder auf einschlägige, zum Teil weniger bekannte Quellentexte zurück. Sie werden auch bei der Erörterung der durch die Berufung auf Vernunft(argumente) und (die) Autorität (der Schrift) charakterisierten Methode sowie der erörterten Themen herangezogen (exemplarisch genannt sind die *versus Israel*-Thematik, das Schriftverständnis und die Messiasfrage; vgl. S. 105–115). Die Vielfalt der Quellen gilt es wahrzunehmen, von ihnen kann noch heute gelernt werden, so lautet das abschliessend formulierte Fazit des Bandes.

Wer Dahans Intention folgen will, wird seine immer wieder vorgenommenen Wertungen teilen müssen – und dabei konkret etwa der insgesamt wohlwollenden Schilderung der Disputation von Barcelona und ihrer christlichen Protagonisten zustimmen. Trotz der im Titel signalisierten Begrenzung wäre es wünschenswert, dass auch der jüdischen Polemik des Mittelalters ein eigenständiger Ort eingeräumt würde.

Glicks Überblick birgt gelegentlich die Gefahr zu knapper Erörterung von Zusammenhängen in sich – so etwa im Blick auf die Bedeutung von neu aufkommenden religiösen Formen und Praktiken für christliche Judenfeindschaft (vgl. dazu S. 150ff.) oder hinsichtlich der Thematisierung gegenseitiger Beeinflussung, wie sie beispielsweise für Schriftkultur und Sakralbau anzunehmen sind. Diese und andere denkbare Anfragen schmälern jedoch den Nutzen nicht, den Leserinnen und Leser aus beiden Studien ziehen können.

Ernst Michael Dörrfuss

HEINZ SCHRECKENBERG, *Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 2000 (= Europäische Hochschulschriften XXIII/650), 469 S., ISBN 3-631-33989-5.

Wer kennt nicht die beiden Frauengestalten am Strassburger Münster, die eine, die *Synagoga* mit verbundenen Augen, den Blick gesenkt, eine zerbrochene Lanze und eine Tafel in der Hand, die andere, die *Ecclesia* aber gekrönt und triumphierend mit Kreuz und Sakramentskelch? Wortlos, aber in schwer zu überbietender Eindringlichkeit wird hier die mittelalterliche Sicht des Verhältnisses von Synagoge und Kirche dargestellt – eine Sicht, die christliche Theologie und christliches Denken bis in die Neuzeit geprägt und letztendlich den Boden für unsägliches jüdisches Leid bereitet hat. Wer hingegen kennt die im selben Jahrhundert entstandene Miniatur eines Evangeliars aus dem Trierer Domschatz mit demselben Thema oder entsprechende Emailbilder eines silbernen Kreuzreliquiars aus Belgien? Wer hat die eindrücklichen alttestamentlichen Darstellungen der Josefsgeschichte oder der Mitteilung der Zehn Gebote aus der Wenzelsbibel zur Hand? Oder die hochmittelalterliche Darstellung von der Synagoge, die das Gotteslamm ersticht? – Es ist H. Schreckenbergs Verdienst, etwa 400 solcher Belege religiöser Bildkunst, in denen „das Judesein beziehungsweise das Jüdische der dargestellten Personen oder Szenen“ entscheidend ist, nun in einem Band zu präsentieren. Die hier versammelten Bildbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit, allesamt Schwarz-Weiss-Abbildungen unterschiedlicher Qualität, sind chronologisch angeordnet, so dass Bildgruppen aus einer Quelle zusammenbleiben und zudem die zeittypische Interessenlage der ikonographischen Schriftinterpretation leichter zu erkennen ist. Eine thematische Erschliessung nach den zugrundeliegenden alt- und neutestamentlichen Motiven ist sowohl durch eine nach Themen gegliederte Übersicht am Anfang des Buches als auch durch das Bibelstellenregister gegeben.

Ausführliche Bildunterschriften erläutern zentrale Bildelemente und verweisen auf die einschlägige Forschungsliteratur; die Rekonstruktion des Bildkontextes sowie kunstgeschichtliche Entwicklungen können so erarbeitet werden. Gerne würde man freilich wissen, nach welchen Kriterien die Auswahl des Materials erfolgte. Hilfreich beim Betrachten der Bilder ist darüber hinaus die Einführung des Autors zur Bildkunst in ihrer Funktion als Schriftauslegung, zu typologischen Bildtraditionen und der theologischen Intention der christlichen Judenbilder und ihrer Wirkung (S. 21–36) sowie das abschliessende Glossar zu themarelevanten Namen und Begriffen (z. B. „Blindheit“ und Verstocktheit der Juden; Judentracht; Ritualmordlegenden, Synagoge und Ecclesia; S. 401–430). Durch diese Hintergrundinformationen bekommt der Betrachter gleichsam eine „Grammatik des Sehens“ an die Hand, und unschwer kann er so auch eigene Entdeckungen machen. Die Bilder interpretieren Altes und Neues Testament, wobei das Alte lediglich als Vorstufe des Neuen galt. Auf diesem Hintergrund, der dem Selbstverständnis der Kirche als dem „wahren Israel“ korreliert, werden alttestamentliche Motive als Vorausbilder, *typoi* des neutestamentlichen Christusgeschehens verstanden (vgl. unter anderem die Zuordnung vom Opfer Abrahams zum Kreuzestod Jesu oder vom Wasser aus dem Felsen [Ex 17,6]). Die biblischen Gestalten aus dem Alten und Neuen Testament wurden darüber hinaus oft durch Haartracht und Kleidung (vgl. verschiedentlich auch den so typischen Judenhut) aktualisierend als mittelalterliche Juden dargestellt. So identifizierte der damalige Betrachter der Darstellungen vom Goldenen Kalb oder der Kreuzigung Jesu die Akteure dieser

Handlungen wie selbstverständlich mit den Juden seiner eigenen Zeit und Lebenswelt. Kontrastiv zu negativen Judengestalten (Priester, Schriftgelehrte, Pharisäer und/oder Akteure der Passion Jesu) werden „gute“ Juden (Jesus, seine Familie und Jünger) dargestellt. Die Bilder fungierten dabei als eine Art „stumme Predigt“, die wohl vor allem auf die analphabetischen Laienchristen einen sehr nachhaltigen Einfluss ausübten und das Medium der Verkündigung zentraler Glaubensinhalte darstellten.

Der vorliegende Band bildet eine ausgezeichnete Ergänzung zu Schreckenbergs früheren Publikationen mit den christlichen *Adversus-Judaeos-Texten* (vgl. die Rezensionen in: *Judaica* 41 [1985], S. 118–120; 46 [1990], S. 53–55; 53 [1997], S. 184–186). Weil Bilder auch in unserem medial geprägten Zeitalter (man möchte fast sagen: wieder) eindringlicher sind als Worte, bieten die hier zusammengestellten Darstellungen hervorragendes, gerade auch für den Unterricht sehr geeignetes Material zur Aufarbeitung der Problematik des christlichen-jüdischen Verhältnisses.

Beate Ego

OTTO BRUSATTI (Text)/CHRISTOPH LINGG (Fotos), APROPOS CZERNOWITZ, Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1999, 144 S.

„Es ist ein weites Land mit einer kleinen Stadt und die liegt eher am Rande“ (S. 7). Zwei Wiener haben sich dennoch (!) auf den Weg gemacht, sie zu besuchen, der grossen Namen wegen – Paul Celan, Rose Ausländer, Josef Schmidt, wegen der Nostalgie, alter Faszination nachzuforschen.

Fest steht: was die Beiden suchten, fanden sie nicht; und was sie entdeckten, machte Mühe. Hinter die bröckelnden Fassaden vorzudringen, die Tristesse der Menschen aufzuschlüsseln, den Lebenswillen unter all den Vergangenheiten sichtbar zu machen, gelingt den traurig-schönen Schwarz-weiss-Fotos eher als dem Geschriebenen. Brusatti nimmt den Leser hinein in die ausgedehnten Spaziergänge eines Westeuropäers durch eine ihm grund-fremde Stadt: „Es ist dann schon so, dass man alles nicht mit den Augen und der Seele der spontanen, vom Himmel herabgeblitzten Liebe aufnimmt. Czernowitz ist nicht einmal eine Schönheit auf den zweiten Blick. Es ist vielleicht ein Mini-Abenteuer im dritten Anlauf“ (S. 12).

Was gibt es dennoch (!) zu entdecken? Ausflüge in die Geschichte von Czernowitz mit ihren jüdischen, ukrainischen, deutschen, polnischen, rumänischen Perspektiven (S. 20ff.), sensible Stimmungsbilder von den Sieben Hügeln der Stadt (S. 33ff.), auch Anleitung zur eigenen Erkundung der Strassen (S. 43ff.) sowie einen ebenso schönen wie amüsanten Text über den „Zentralplatz“ und seine wechselnden Denkmale (S. 111ff.).

Ausserdem trifft man auf Menschen. Natürlich, die wenigen Überlebenden, die, oft schon recht professionell, Auskunft geben über ihr Schicksal. Es hat den Anschein, als seien diese Begegnungen sehr unterschiedlich verlaufen. Sympathie (z. B. für Herrn Zwilling) und Ressentiment (z. B. gegen Herrn Burg) werden mehr als deutlich. Bis hin zu ärgerlicher Arroganz: „[...] man mache noch seine Reverenz bei Herrn Josef Burg. Er spricht deutsch. Er schreibt als einer der letzten noch jiddisch. Er wird auch im Westen verlegt. Nicht, weil seine Geschichten so toll sind. Eher deswegen, weil er eben der Finalläufer dieser Sprache ist“ (S. 57).

Zwei Friedhöfe sind noch zu erwähnen: einer befindet sich in Sadagora. Hier steht der *Ohel* (nicht: „Monster-Sarkophag“ oder „Stupa“) der Familie Friedmann, der *Zaddikim* (nicht: „Wunderrabbis“) der Rushiner Dynastie. Der andere ist in Czernowitz selbst. Hier regt sich endlich Pathos in den Worten: die Zerstörung der eigentlich UNESCO-geschützten Stätten, sei es im Vorort von Czernowitz (S. 106) oder angesichts der antisemitischen Attacken gegen den Friedhof von Czernowitz (S. 123ff.). Die Zeilen über die Schändung der grossen Halle dieses Friedhofs möchte man allen Verantwortlichen (und denen, die es werden möchten) ins Stammbuch schreiben: „Er, der erhabene Saal für die Zeremonien, welche die Teilnehmer doch näher zu Gott bringen sollten, er ist geschunden wie nichts sonst in Czernowitz! [. . .] Hier existiert real, in einer Zeit ohne innere Kriege, ohne zumindest offen zur Schau gestellten ‚Rassenhass‘, hier existiert real der Ort der Schande“ (S. 125f.).

Zwei Westeuropäer in Czernowitz. Was sie dort sahen, spiegeln die sehr expressiven, „sprechenden“ Bilder des Buches. Was sie in jener Stadt – weit im Osten – erlebten, beschreibt der Autor, mal distanziert, mal engagiert, in kaum weniger ausdrucksstarken Worten. Er bietet mit Sicherheit Stoff für angeregte Diskussionen.

Susanne Galley

NORBERT REHRMANN/ANDREAS KOECHERT (ed.), *Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur*, Tübingen: Niemeyer Verlag, 1999 (= *Romania Judaica* 3), VI + 243 S., ISBN 3-484-57003-2.

Die Zahl der Publikationen zum sephardischen Judentum vor und nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal (1492/1497) wächst weltweit; auch in deutscher Sprache sind in den letzten Jahren unverzichtbare Bücher und Aufsätze mit unterschiedlichsten Schwerpunktsetzungen erschienen. Der 3. Band der von Christoph Miething herausgegebenen *Romania Judaica* vereinigt 13 von ausgewiesenen Historikern und Romanisten verfasste Beiträge, die Geschichte, Kultur, Sprache, Literatur und Philosophie der spanischen Juden breit ausleuchten. Zu einem Teil basieren sie auf Vorträgen, die 1997 in Bremen anlässlich einer Tagung zum Thema des vorliegenden Bandes gehalten wurden, die die Herausgeber zu Recht „die wohl erste Zusammenkunft deutscher Sephardenforscher“ genannt haben (S. 4). Von den einzelnen Beiträgen darf daher erwartet werden, den jeweils neueren bis neuesten Forschungsstand zu reflektieren, wovon im übrigen auch die detaillierte – Standardliteratur wie aktuell(st)e Werke umfassende – 16seitige Bibliographie Zeugnis ablegt.

Spannend liest sich YAACOV BEN-CHANANS historischer Überblick über die Zeit von 711, der Landung des Berbers Tarik auf der Iberischen Halbinsel, bis 1492, der Vertreibung der Juden von dort. Sein Hauptverdienst ist gewiss in der differenzierten Herausarbeitung der Rolle der Juden in Spanien zwischen 711 und 1492 zu sehen. Andere Akzente setzt WALTHER L. BERNECKER in seinen gleich historisch orientierten Ausführungen zur Vertreibung der Juden und deren Folgen. Danach seien die Juden auf der Iberischen Halbinsel keineswegs so einflussreich gewesen, wie in der Forschung vielfach angenommen wird; jedenfalls seien nach ihrer Vertreibung „keine ernsthaften negativen Folgen im Wirtschaftsbereich“ zu verzeichnen gewesen (S. 36). Die Lücken seien rasch von ausländischen,

in der Hauptsache portugiesischen Geschäftsleuten gefüllt worden, wodurch der „spanische Fall viel von seiner ‚Einmaligkeit‘ verliert“ (S. 38). Ebenfalls historisch angelegt ist die Untersuchung von BARBARA BEUYS zur sephardischen Diaspora in den wichtigsten jüdisch-spanischen Zentren Amsterdam, London und Hamburg. Es ist augenfällig, wie viele der *Conversos*, der Zwangsgetauften, zu ihrem ursprünglichen Glauben gerade in diesen drei Städten zurückfanden und späterhin dort ‚selbst-bewusst‘ als Juden lebten.

Aktuellen historisch-politischen Bezug haben die beiden Beiträge von BERND ROTHER und PATRIK VON ZUR MÜHLEN. ROTHERs Studie zur spanischen Sephardenpolitik – eine umfassende Studie zum Thema gibt es bislang nicht – zeigt, dass sich die Haltung Spaniens gegenüber den Sepharden allgemein positiv ausnimmt, ja – es „sollten die im Ausland lebenden sephardischen Juden spanischer Nationalität gefördert werden, weil sie für Spanien kulturell und wirtschaftlich nützlich seien“ (S. 106). Detailliert behandelt Rother die Frage nach der Staatsbürgerschaft für spanische Juden, der der sogenannte Schutzgenossenstatus vorausging (S. 99ff.). Ein zweifelsohne wichtiges Kapitel zur Sephardengeschichte schlägt von zur Mühlen mit seinem Beitrag „Die Sepharden, der Holocaust und die iberische Fluchtroute“ auf: Obgleich eine gezielte Diskriminierung der Juden durch das Franco-Regime nicht eindeutig nachweisbar sei und Portugal sich „korrekt im Falle der portugiesischen Staatsbürger jüdischer Herkunft“ verhalten habe (S. 122), ist ein Remigrationsprozess der Sepharden auf die Iberische Halbinsel in den Kriegsjahren nicht zu verzeichnen (S. 115). Mit den sephardischen Juden, die nach Lateinamerika ausgewandert und dort unterschiedlichsten Repressalien ausgesetzt waren, beschäftigt sich REINER KORNBERGER: Ein illustratives Beispiel aus der Zeit um 1640 ist die Sephardenvita des Arztes Francisco Maldonado da Silva, die in Marcos Aguinis’ Roman „La gesta del mar-rano“ nachgezeichnet wird.

Ein interessantes Schlaglicht wirft ASTRID STOFFERS auf die Sepharden in der Türkei, wo den Juden im allgemeinen mit Toleranz begegnet wurde. Doch seit der Gründung der türkischen Republik war antisemitische Propaganda durchaus an der Tagesordnung. Bemerkenswert ist Stoffers Beobachtung, dass sich das Judenspanische in der Türkei zwar bis ins 20. Jahrhundert als Muttersprache der Sepharden konserviert hat, nach der Gründung der türkischen Republik jedoch fast vollständig verloren ging, was auf die Sprachenpolitik Atatürks zurückzuführen ist: Das Türkische wurde seit den zwanziger Jahren zur „nationalen Klammer“ (S. 157) und gestattete es den Sepharden nicht mehr, ihr Judenspanisch in der gewohnten Weise zu pflegen. 1960 gab die Mehrheit der Sepharden denn auch Türkisch als erste Sprache an.

„Die Sprache(n) der Sepharden“ interessiert / interessieren auch WINFRIED BUSSE bei seiner Suche nach einer gültigen Bezeichnung des Jüdisch-Spanischen. Busse ist nicht der Meinung Haim Vidal Sephihas, dem zufolge *Ladino* insbesondere die Sprache der Ferrara-Bibel wie die literarische Sprache im allgemeinen bezeichne, *djudezmo* hingegen die gesprochene Sprache. Nach Busse ist der Unterschied der verschiedenen jüdisch-spanischen ‚Sprachen‘ ein gradueller, der sich in erster Linie in den entsprechenden Textsorten manifestiere (S. 140). Mit dem Begriff *judío*, dem Bild der Juden in der spanischen Literatur des *Siglo de Oro* befasst sich MARTIN FRANZBACH. Dabei stellt er anhand zentraler Texte aus Quevedo, Calderón und Cervantes eine durchweg „negative Konnotation des Begriffes *judío*“ fest (S. 43). Die Sephardenthematik in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts ist Thema des Literaturwissenschaftlers NORBERT REHRMANN. Ausgehend von Jan Assmanns Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ weist er nach, dass es in der spanischen Literatur eine etappenweise „Wiederentdeckung der Sepharden“ gibt. Präsentierte sich das

19. Jahrhundert „fast durchweg antisemitisch“ (S. 210), so kann zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine differenziertere, weniger stark antisemitisch ausgerichtete Sephardendarstellung in der Literatur nachgewiesen werden, wenngleich sich klischeehafte Darstellungen (z. B. „reiche Juden“) zu allen Zeiten finden.

Einen Überblick über das spezifisch Jüdische in der Religionsphilosophie des Mittelalters, die sich durch die stete Verquickung von Vernunft, Offenbarung und Überlieferung auszeichnet, gibt EVELINE GOODMAN-THAU. Zwei weitere, keiner Disziplin eindeutig zuzuordnende, jedoch nicht weniger interessante Beiträge runden den Sammelband ab: PETER DRESSENDÖRFER skizziert Américo Castros ahistorische Begrifflichkeit, MICHAEL STUDEMUND-HALÉVY die sephardische Bücherwelt des 17. Jahrhunderts, in der Verbot und Zensur das Schicksal vieler Werke waren. Verdienstvollerweise hat er einen bislang unveröffentlichten Text von Alfonso Cassuto zum Schicksal eines seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges verschollenen Buches, das vermutlich 1618 in Hamburg gedruckt wurde, in seiner Studie abgedruckt (S. 82ff.).

Yvonne Domhardt

MIRA OFRAN / JISCHAI OFRAN / SCHLOMIT OFRAN / JANNAI OFRAN / CHAGIT OFRAN / OFRA LEIBOWITZ-GOLDBERG / AVI KATZMAN (ed.), *I wanted to ask you, Prof. Leibowitz. Letters to and from Yeshayahu Leibowitz* [hebr.], Jerusalem: Keter Publishing House 1999, 533 S., ILS 67,--, ISBN 969-07-0807-3.

„Schaffe dir einen Lehrer!“ Dieses R. Gamliel zugeschriebene Wort aus den Sprüchen der Väter möchte man als Motto über die hier vorzustellende Briefedition stellen. Denn in den Briefen aus acht Jahrzehnten, in denen sich Fragende aller Altersklassen, jeglicher sozialer und „landsmannschaftlicher“ Herkunft und aus allen politischen und religiösweltanschaulichen Richtungen an den Jerusalemer Naturwissenschaftler und Philosophen Y. Leibowitz (1903–1994) wenden, geht es in einem umfassenden Sinn um „Lehre“ – um eine Lehre freilich, die – in spezifischer Anknüpfung, aber auch Differenz zur Thora der traditionellen Talmudgelehrten und der Responsenliteratur – Ausdruck der problematischen Stellung und Funktion der Religion in der säkularisierten Gesellschaft und im Bewusstsein der Israelis ist.

Hinweis auf den lehrmässigen Charakter ist bereits das Inhaltsverzeichnis, das mit der Ordnung des Bandes vertraut macht. Anders als in Briefbänden meist üblich, sind die Korrespondenzen nicht chronologisch oder nach Empfängern, sondern thematisch, nämlich in fünf Hauptkapitel („Tore“), geordnet: 1. „Geistige Dinge“ (gegliedert in Abschnitte zu den Themen „Leben“, „Wissenschaft“ und „Erziehung“), 2. „Über den Glauben“ (unter anderem zu Fragen des Religionsabfalls und der Busse, des Götzendienstes und der Abgrenzung von „heilig“ und „profan“), 3. „Volk, Religion, Staat“ (hier neben der Problematik des Religionsrechts und der vom Antwortenden immer wieder kritisierten institutionalisierten Religion im Staat Israel mit zwei Unterkapiteln „Christentum“ und „Apostaten“), 4. „Öffentliche Wirksamkeit“ (mit Äusserungen zur israelischen Politik, zur Forderung der Rückgabe der „Besetzten Gebiete“, zum Verhältnis mit den Palästinensern

und zur spektakulären Frage der Wehrdienstverweigerung, die Leibowitz in bestimmten Situationen, z. B. bei Einsätzen im Libanon, befürwortete) sowie 5. „Fragen hier und dort“ aus unterschiedlichen Gebieten.

Die Bandbreite der Themen ist dabei eher ein unvollständiger Ausdruck der inhaltlichen Kompetenz des Befragten, der in Israel für die Vielfalt seiner akademischen Grade (Dr. med. und phil., Professor für Chemie und Neurophysiologie) sowie vor dem Hintergrund seiner publizistischen und Lehrtätigkeit auf den Gebieten der Wissenschaftsgeschichte und Philosophie sowie seiner redaktionellen Verantwortung für die *Hebräische Enzyklopädie* bekannt geworden ist. Es mag Kennzeichen einer säkularisierten Situation und einer an den exakten Wissenschaften orientierten Wissenschaftsgläubigkeit sein, dass Leibowitz, dem es gerade an einer *rabbinischen Ausbildung* fehlt, in seinen Korrespondenzen zum Ratgeber in Situationen geworden ist, die nicht anders als seelsorgerlich zu bestimmen sind. So geht es in Briefen vieler Jugendlicher immer wieder um persönliche Fragen elementarer Lebensorientierung, so bei körperlicher Behinderung (S. 232f.), psychologischen Problemen (S. 480f.), angesichts der Frage der Partnerwahl (S. 366ff.), der Suche nach dem Sinn des Lebens (S. 15ff.) und des Lebens nach dem Tod (S. 17f.) sowie um Schwierigkeiten der religiösen Praxis.

Der rote Faden, der – sichtbar oder unsichtbar – die unterschiedlichen Antworten zusammenhält, gibt zugleich einen Hinweis auf die gesellschaftliche Konstellation, die die Zuschreibung solch umfassender Deutungskompetenz im Spannungsfeld von Orthodoxie und Säkularismus erlaubt. Es ist die scheinbar von jeder weiteren Begründung absehende Konzentration auf das Halten der religiösen Gebote, die „Übernahme des Jochs des Himmelreiches“. Diese Forderung klingt aus dem Munde eines Enzyklopädisten glaubwürdig, der seinen Deizisionismus im Bedarfsfalle ausser auf Maimonides auch epistemologisch und wissenschaftsgeschichtlich stützen kann. Wenn Leibowitz „das Judentum“ in diesem Sinne überhaupt mit „der Halacha“ identifiziert (S. 227), der der Jude sich um des Gottesdienstes willen mit freier „Wertentscheidung“ zu unterwerfen habe, so ist die reduktionistisch klingende Formel freilich nur die Kehrseite einer naturwissenschaftlich-empirisch auf die Praxis des Lebens gerichteten Herangehensweise. Die an geistesgeschichtlichen Ableitungen und historischen Zusammenhängen durchaus uninteressierte, fast anti-intellektualistische Tendenz des Briefschreibers, seine Fixiertheit auf strenge Distinktionen und den Ja-Nein-Gegensatz gibt den Fragenden die Zuversicht, eine verstehbare, eindeutige und im Zweifelsfall praktikable Antwort zu bekommen, die in den vielen Fällen keinen weiteren Dialog erforderlich macht. Die Schroffheit, mit der Leibowitz im Einzelfall auch Fragen zurückgeben oder Antworten verweigern kann (so eine offensichtlich aus christlicher Perspektive gestellte Frage nach dem Verweischarakter der hebräischen Bibel auf das Neue Testament: S. 388f.), ist Teil des apodiktisch-pädagogischen Verfahrens. Für heutige Leser wird die Brieflektüre zu einem Abenteuer, dessen Ausgang durchaus nicht immer von vornherein feststeht. An diesem Eindruck vermögen auch die wenigen Fragen mit naturwissenschaftlichem Bezug (z. B. nach dem Tierleben in der Bibel: S. 499; nach der physikalischen Identifizierung der nach Num. 15,38 geforderten Farbe („techelet“) an den „Kleiderquasten“: S. 502f.; nach der Berechnung der solaren Wärme- und Lichteinstrahlung für landwirtschaftlich genutzte Flächen: S. 503f.) etwas ändern, da diese offensichtlich weniger dem akademischen Fachmann als dem religiösen Enzyklopädisten gelten. Im Sinne des responsenartigen Charakters der Edition verständlich (für den wissenschaftlich interessierten Leser aber bedauerlich) ist, dass die Herausgeber fast durchgehend auf den Nachweis der umfangreichen Zitate aus der jüdischen Traditions- und der ausserjüdischen

Weltliteratur sowie der historischen Anspielungen verzichtet haben. Positiv zu erwähnen ist demgegenüber ein ausführliches, wenn auch leider unvollständiges Personen- und Sachregister.

Matthias Morgenstern

MARTIN KRAMER (ed.), *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernhard Lewis*, The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University: Tel Aviv 1999, 311 S., ISBN 965-224040-0 [hardback]; 965-224-038-9 [paperback].

Die zehn Beiträge des vorliegenden Bandes von Minna Rozen, Benjamin Braude, Jacob M. Landau, Jacob Lassner, Lawrence I. Conrade, Joel L. Kraemer, Martin Kramer, Hava Lazarus-Yafeh, Shulamit Sela und David J. Wasserstein gehen auf Vorträge zurück, die anlässlich einer zum 80. Geburtstag von Bernard Lewis 1996 an der Tel Aviv University veranstalteten Konferenz gehalten wurden.

Ausgangspunkt der Konferenz war Bernard Lewis' erstmals vor drei Jahrzehnten erschienener Artikel „The Pro-Islamic Jews“ (in: B. LEWIS, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, Chicago ²1993, S. 137–151), in dem der Autor die besondere Rolle hervorhebt, die Juden im 19. und (der ersten Hälfte des) 20. Jahrhunderts bei der Wissensvermittlung über den Islam, islamische Geschichte und muslimische Gesellschaften spielten. Nach Lewis ermöglichten die Verwandtschaft der hebräischen und der arabischen Sprache, die Parallelen im jüdischen und islamischen Religionsgesetz sowie die relative „Toleranz“, die Juden unter muslimischer Herrschaft erfuhren, jüdischen Gelehrten einen Zugang zum Islam, der in seinem Verständnis und seiner Sympathie für den Forschungsgegenstand in Europa ungewöhnlich war.

Eines der besten Beispiele für Lewis' These von „Pro-islamic Jews“ ist Abraham Geiger (1810–74). Seine Darstellung des intellektuellen Milieus im muslimischen Spanien, in dem Juden eine besondere Rolle spielten, war zugleich ein Appell zur Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und richtete sich gegen antisemitische Tendenzen im deutschen Nationalismus. Der von J. Lassner behandelte wissenschaftliche Werdegang Geigers ist nicht nur für die Geschichte der „Orientalistik“, sondern auch für die Judaistik von besonderem Belang. Geiger führte in seiner berühmten Preisschrift „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen“ (1833) die Methoden der historisch-kritischen Philologie in die wissenschaftliche Behandlung des Islam ein und befreite diese gleichzeitig von apologetisch-polemischen Tendenzen. Dass der Reformrabbiner dieselben Mittel der Quellenkritik später auf die Hebräische Bibel und die Rabbinische Literatur anwandte, weist auf gemeinsame Wurzeln der deutschsprachigen Islamwissenschaft und der „Wissenschaft des Judentums“ hin.

Wie die traditionelle jüdische Bildung in Bibel und Talmud – in Verbindung mit philologischen Studien an der Universität Leipzig – einen fruchtbaren Boden für die Islamforschung bereiten konnte, belegt L. I. Conrade an Ignaz Goldziher (1850–1921). Goldziher sah die strukturellen Analogien in beiden Religionen darin begründet, dass der Islam seinen Ursprung in einem „judaisierten mekkanischen Kult“ habe. Doch allein der Islam sei in der Lage, in seiner Doktrin philosophischen Ansprüchen zu genügen. Die

Hoffnung, das Judentum zu einem ähnlich rationalen Niveau zu führen, lässt Goldziher Involvement in der jüdischen Reformbewegung erkennen. Sowohl bei Geiger als auch bei Goldziher erfolgte die Beschäftigung mit der islamischen Geschichte auf dem Hintergrund der Emanzipationsbestrebungen und reformerischen Tendenzen des deutschsprachigen Judentums im 19. Jahrhundert.

In den weiteren Aufsätzen geht es um die Biographien und Werke höchst unterschiedlicher Reisender, Schriftsteller Gelehrter etc. der Zeit vom frühen 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Ihr weit gefasster gemeinsamer Nenner besteht in der jüdischen Herkunft der genannten Autoren und ihrem auf die Geschichte, Religion, Sprachen oder Literatur des „Orients“ bezogenen Schaffen. Ausser Geiger und Goldziher geht es in grober chronologischer Reihe um folgende Personen oder Autoren: Benjamin Disraeli, Gifford Palgrave, Anninius Vámbéry (ein Lehrer Goldziher), Paul Kraus, Muhammad Asad (geborener Leopold Weiss), Samuel Miklos Stern und Evariste Lévi-Provençal.

Wie M. Kramer im Vorwort ausführt, stellte sich die Konferenz die Frage, ob es eine spezifisch jüdische „Entdeckung des Islam“ gegeben habe, die sich von den Hauptströmungen der zeitgenössischen europäischen Geistesgeschichte unterschieden hat. In der lockeren Zusammenstellung der oben genannten Beispiele für die „jüdische Entdeckung des Islam“ besteht sowohl die Chance als auch das Problem bezüglich der von Kramer formulierten Fragestellung: Sinnvoll war es sicherlich, die Auswahl nicht auf „jüdische“ Autoren im religiösen Sinn zu beschränken. Die hier zusammengestellten Biographien machen deutlich, dass „Identitäten“ nicht mit starren Definitionen zu fassen, sondern Entwicklungen, Konflikten und Brüchen unterworfen sind. Dies verdeutlicht in besonderer Weise der durch Kramer vorgestellte Fall des als Leopold Weiss geborenen Muhammad Asad (1900–92), der zum Islam konvertierte und unter anderem eine (von islamistischen Theoretikern rezipierte) Diatribe gegen den westlichen Materialismus (*Islam at the Crossroads*) verfasste, sich aber infolge der Nürnberger Gesetze und des Holocausts wieder auf seine jüdische Familie besann. Später geriet er aufgrund seiner reformerischen Tendenzen in muslimischen Kreisen immer mehr in die Isolierung. Der von Landau dargestellte Arminius Vámbéry (1832–1913) hatte als Kind eine traditionelle jüdische Bildung erhalten, distanzierte sich aber von der Religion, verkleidete sich auf seinen Reisen nach Mittelasien als Derwisch und scheint später zum Protestantismus übergetreten zu sein, um an der Universität von Pest orientalische Sprachen lehren zu können.

Ob aber bei allen erwähnten Autoren von einem Islamverständnis die Rede sein kann, das sich vom zeitgenössischen „Orientalismus“ abhob, mag bezweifelt werden. Dass sich die Organisatoren der Konferenz dieses Problems bewusst waren, macht die Frage deutlich, die Kramer im Vorwort S. VII aufwirft (und unbeantwortet lässt): „Does it make sense to assess Jewish travellers, writers, and scholars – some of them only nominally Jewish – outside the broad context of European intellectual history and orientalism“?

Im Fall des von Braude behandelten William Gifford Palgrave (1826–88) scheint die jüdische Herkunft z. B. nur noch als eines der von ihm im Wechsel gebrauchten Attribute gedient zu haben. Denn während seines schillernden Lebenslaufes trat er unter anderem als Jesuit namens „Père Cohen“ sowie als „Hadjdji Mahmud Ibn Isa“ auf. Daher mag man bezweifeln, dass es sich bei Palgrave um eine spezifisch „jüdische“ (im Unterschied zu einer „christlichen“) Entdeckung des Islam handelt. Ähnlich wie die romantischen Schriften des von Rozen behandelten Benjamin Disraeli (1804–81) folgte er dem zeitgenössischen Topos von der Verwandtschaft der „Semiten“, der von linguistischen Beobachtungen

ausging, bald aber auch auf religiöse, kulturelle oder „rassische“ Aspekte ausgeweitet wurde (was auch Braude hervorhebt).

Ein besonders tragisches Beispiel für die Folgen der rassistischen Berufsverbote an deutschen Universitäten nach 1933 ist Paul Kraus (1904–44), wie aus dem Beitrag von J. L. Kraemer hervorgeht: Der hochtalentiert junge Orientalist konnte zunächst nach Paris ausweichen, wo er ein Forschungsstipendium erhielt, dann wirkte er als Lektor an der Ägyptischen (später: Kairoer) Universität. Im Exil erlebte er eine tiefe persönliche Krise, die unter anderem mit der drohenden deutschen Invasion in Ägypten und der Furcht um den Verlust seiner akademischen Reputation zusammenhing, und nahm sich selbst das Leben.

Aufgrund des latenten Antisemitismus französischer Gelehrter und infolge des Verlusts seines Lehrstuhls in Algier, von den ihm die Gesetze der Vichy-Regierung vertrieben hatten, verleugnete Evariste Lévi-Provençal (1894–1956) nicht nur seine eigene jüdische Herkunft. Wie D. J. Wasserstein hervorhebt, ging er (in bewusster oder unbewusster Selbstzensur) sogar soweit, den jüdischen Beitrag zur Kultur des muslimischen Spaniens, sein spezielles Forschungsgebiet, weitgehend zu ignorieren.

Im Nachkriegseuropa fassten Islamwissenschaftler und andere Gelehrte jüdischer Herkunft nur schwer wieder Fuss. Ihr entscheidender Beitrag bei der Etablierung ihrer Disziplinen wurde teilweise von ehemaligen Kollegen im Nachhinein geleugnet. Die Bemühungen, die Islamwissenschaft europäischer Tradition an der Hebräischen Universität in Jerusalem (und später anderen israelischen Universitäten) zu relokalisieren, beschreiben die Aufsätze von H. Lazarus-Yafeh und S. Sela (über S. M. Stern).

Indem sie unterschiedliches Gewicht auf die Darstellung des Werkes und der Biographien der einzelnen Autoren sowie auf spezifische forschungsgeschichtliche Fragen legen, sind die Beiträge so heterogen wie die Personen, die sie behandeln – und lassen als Teile eines Mosaiks doch breitere Linien innerhalb der europäischen Geistesgeschichte von über anderthalb Jahrhunderten erkennen. Die Frage nach dem jüdischen Beitrag zur Erforschung der Geschichte und Kultur des Islam ist damit nicht abschliessend beantwortet, aber – wie sich Kramer einleitend ausdrückt – nicht mehr zu ignorieren.

Deutlich werden darüber hinaus die gemeinsamen Ursprünge der Islamwissenschaft und der „Wissenschaft des Judentums“, deren historisch-kritische Methode teilweise auf dieselben Personen zurückgeht. Insbesondere tritt hervor, in welchem Mass die Klassiker beider Wissenschaftsgebiete die Kenntnisse der griechisch-römischen Antike, der rabbinischen Literatur und des Islam miteinander verbanden. Nachdem eine Gelehrtergeneration ins Exil getrieben wurde – und inzwischen weitgehend verstorben ist – fällt der Mangel an vergleichbar übergreifenden, modernen Studien besonders schmerzlich auf.

Martin Jacobs