

**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:** 19.04.2026

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

## Rezensionen

CHRISTIAN NOACK, *Gottesbewusstsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, Tübingen 2000 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 116), 300 S., ISBN 3-16-147239-X.

Der Gegenstand dieser Untersuchung, mit der C. Noack die überarbeitete Fassung seiner theologischen Dissertation aus Frankfurt am Main vorlegt, ist der philonische Gedanke der Bewusstseinsveränderung durch kognitiv-mystische Annäherung an Gott.

Methodischer Ausgangspunkt ist die Vermutung, dass die Widersprüche, die so oft zu beobachten sind, wenn Philo sich an verschiedenen Stellen zum gleichen Thema äussert, unter anderem von einem unterschiedlichen Sitz im Leben der betreffenden Einzelschriften herrühren. Bestimmend für den Aufbau der Untersuchung ist daher die Einteilung des philonischen Œuvres in die vermutlich an eine breite, auch nichtjüdische Öffentlichkeit gerichtete *Expositio Legis* (die Noack mit Philos historischen und philosophischen Werken als *missionstheologische Schriften* zusammenfasst), die stark formalisierten *Quaestiones et Solutiones*, die wahrscheinlich einen Niederschlag exegetischer Lehrvorträge darstellen, und den, wie es scheint, für Eingeweihte bestimmten *Allegorischen Kommentar*, der die Bekanntheit seiner Leser mit Philos Seelenallegorese und Psychagogie voraussetzt und ihrer Vertiefung dient.

Den sonst in der Forschung oft beschrittenen Weg, einschlägige Textstellen zu sammeln und in einen zweckmässig gegliederten Überblick zu bringen, vermeidet die Untersuchung, um dem Zwang zu Entkontextualisierung und Oberflächlichkeit zu entgehen. Statt dessen wählt sie für jede der drei Schriftengruppen eine exemplarische Textpassage aus, um diese desto ausführlicher bearbeiten zu können. Für die *Expositio Legis* wird *De virtutibus* 211–219 behandelt, ein Passus über die Bekehrung Abrahams, für die *Quaestiones* die *Quaestio in Exodum* 2.29, die vom Aufstieg des Mose auf den Gottesberg handelt (wobei als Textbasis eine von F. Siegen erstellte Rückübersetzung aus dem Armenischen ins Griechische dient), und für den *Allegorischen Kommentar* *Quis rerum divinarum heres sit* 63–74, eine Seelenallegorese über die Sohnesverheissung Gen 15,3f.

Die Kommentierung dieser drei Passagen bildet mit einem Umfang von rund zwei Dritteln des Buches dessen Herzstück. Sie folgt dem Text jeweils Satz für Satz, wobei sie nicht nur weitere Äusserungen Philos und sonstiges jüdisches und paganes Material einbezieht, sondern auch, wo angebracht, forschungsgeschichtliche Diskussionen führt und thematische Exkurse unternimmt. Den Gesichtspunkt des Sitzes im Leben lässt sie allerdings auf weite Strecken (wenn auch nicht überall) in den Hintergrund treten, selbst da, wo sie Vergleichsmaterial aus den jeweils anderen philonischen Teilkorpora heranzieht. Das dürfte den heuristischen Wert der Ausgangshypothese etwas schmälern.

Wieder ganz im Zeichen der Ausgangsfrage steht der Schlussteil, der ausgehend von den drei untersuchten Passagen für jedes der philonischen Teilkorpora ein „soteriologisches Profil“ (S. 216) zeichnet. Als charakteristisch für die *Expositio Legis* konstatiert er rationale Argumentation, missionarische Tendenz und das Fehlen der Vorstellung von der Aufhebung menschlicher Subjektivität und Geschöpflichkeit in der Begegnung mit der Transzendenz; für die *Quaestiones* spröden Stil, Vertrautheit mit kontemplativer Technik und den Gedanken einer – jedoch nur vorübergehenden – mystischen Entgrenzung, einer „völlige[n] Entsinnlichung des Bewußtseins bei gleichzeitiger Gotterfülltheit“ (S. 224); und für den Allegorischen Kommentar die Zielrichtung auf eine Etablierung wahren Gottesbewusstseins, das in steter, nicht-ekstatischer, vernünftiger Selbsthingabe an Gott besteht und dualistisch mit einem falschen, sich selbst autonom setzenden Bewusstsein kontrastiert wird.

Da diese Charakteristiken im wesentlichen anhand jener ausgewählten drei Textpassagen gewonnen sind, ist nicht genau abzusehen, inwieweit sie auch auf die Schriftengruppen insgesamt zutreffen, die diese Texte repräsentieren. Es stellt sich, anders gesagt, die Frage der Verallgemeinerbarkeit, und wie es scheint, hat die Untersuchung dieses Problem nicht ganz so sorgfältig bedacht, wie es nötig gewesen wäre. Freilich ändert das nichts an dem Gesamteindruck, dass hier mit einer neuartigen, schon in sich sehr plausibel wirkenden Ausgangsvermutung ein Ergebnis erzielt wird, das im Kern wohl auch einer Überprüfung auf breiterer Textbasis standhalten dürfte. Einen wichtigen Impuls für die weitere Forschung gibt diese Untersuchung damit ohne jeden Zweifel.

*Friedrich Avemarie*

PETER SCHÄFER/SHAUL SHAKED (ed.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, Band III, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= *Texte und Studien zum Antiken Judentum*, 72), XI, 501 S., gr. 8°, Leinen, ISBN 3-16-147072-9.

Mit dem dritten Band der *Magischen Texte aus der Kairoer Geniza* liegt ein weiterer Teil des Materials vor, das den magisch-religiösen Synkretismus dokumentiert, der einigen Strömungen innerhalb der frühen Phase des rabbinischen Judentums zu eigen gewesen ist. Neben einem kurzen theoretischen Fragment über die dualistisch verstandenen vier Prinzipien, die funktional unterschiedenen *segullot* und *refu'ot*, sowie Beschwörungsgebeten enthält der Band ebenso reiches wie interessantes Material zur magischen Verwendung der Psalmen bzw. Gebete (*shimmushe tehillim*).

Jedes der analysierten Fragmente umfasst eine präzise Beschreibung des Quellentextes und Erörterung seiner paläographischen Eigenheiten, eine Inhaltsangabe und einen Verweis auf Parallelen in anderen Texten, auch solchen, die bereits in den vorausgegangenen Bänden publiziert worden sind, gefolgt vom Abdruck des Textes und dessen vorzüglicher deutscher Übersetzung. Jeden Abschnitt krönt ein minutiöser wissenschaftlicher Kommentar mit einer die neueste Literatur berücksichtigenden vergleichenden Untersuchung, die sich innerhalb des breiten Rahmens bewegt, den der reiche Fundus an jüdischer und ausserjüdischer antiker und mittelalterlicher Literatur bietet. Einen besonderen Teil des Buches bildet der Faksimileabdruck der Texte, der den Leser nicht zuletzt die immense Leistung der Entzifferung und Kommentierung dieser Texte erahnen lässt.

Für alle, die an der formativen Periode des rabbinischen Judentums, der frühen jüdischen Mystik und ihren eventuellen Beziehungen zur Gnosis sowie dem Platz der Magie im Rahmen des jüdischen liturgischen Zyklus und allgemein kultischer Handlungen interessiert sind, hält der anzuzeigende Band reiches Material bereit. Abgesehen von der unbestreitbaren Bedeutung, die das von P. Schäfer, Shaul Shaked und ihren Mitarbeitern auf vier Bände angelegte Werk für alle weiteren judaistischen Studien hat, ist auch auf dessen grundlegende Bedeutung für jene allgemein religionswissenschaftliche Forschung hinzuweisen, deren Gegenstand die ebenso tiefen wie komplizierten Beziehungen zwischen Magie und Religion sowie der theurgische Aspekt ihres Synkretismus ist. In dieser Hinsicht scheint das publizierte Material eine Reihe „phänomenologischer“ Beobachtungen Friedrich Heilers (*Das Gebet – eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1919) zugunsten der von Gladys Reichard (*Prayer – The Compulsive Word*, in: *Monographs of the American Ethnological Society* 7 [1944]) vorgeschlagenen psychodynamischen Betrachtung in Frage zu stellen.

Zu hoffen bleibt am Ende nur, dass die Arbeit an den magischen Texten aus der Kairoer Geniza mit ihrer Veröffentlichung nicht zu Ende ist, sondern in eine zweite Phase übergeht, in der die philologische Meisterschaft ihrer Herausgeber um eine vertiefte psycholinguistische Analyse ergänzt und bereichert wird, die sich der Ergebnisse der Erforschung von Analogisierung und Metaphorisierung bzw. der pragmatischen Theorie der Sprechakte bedient. Für solche Forschungen hat die hier angezeigte Edition grundlegende Bedeutung.

*Tomasz Sikora* (aus dem Polnischen übersetzt von *Stefan Schreiner*)

HYAM MACCOBY, *Der Heilige Henker. Die Menschenopfer und das Vermächtnis der Schuld*. Aus dem Englischen übertragen von Eva Heim, Stuttgart: Thorbecke, 1999, 320 S., ISBN 3-7995-0096-0.

Der mythologischen Figur des menschenopfernden „Heiligen Henkers“, einer Person, die eine andere tötet und in der Folge gleichzeitig als heilig wie auch als verflucht gilt, wurde gemeinhin in der Forschung keine allzu grosse Beachtung geschenkt, obgleich es sowohl in der Bibel (vgl. Kain, Abraham und Isaak) als auch in verschiedenen Mythen der Welt (vgl. Romulus und Remus, Baldur) eine ganze Reihe Beispiele gibt, in denen Spuren eines solchen „Heiligen Henkers“ zu finden sind. Menschenopferungen wurden – als rituelle Akte – angeblich in Krisenzeiten oder zu Zeiten einer Städtegründung vorgenommen, um die Götter günstig zu stimmen. Die Opferung selbst, oft von einem solchen „Heiligen Henker“ ausgeführt, lässt in der Gemeinschaft des Geopferten allerdings Schuldgefühle aufkommen, die die Gemeinschaft auf den „Heiligen Henker“ überträgt, indem sie ihn aus den eigenen Reihen verstösst und – dem Sündenbock ähnlich – in die Wüste respektive auf ewige Wanderschaft schickt.

H. Maccoby, Professor für Altertumswissenschaft, Judaist und Verfasser des vielbeachteten Buches *Judaism on Trial*, versucht, den Facettenreichtum dieser mythologisch-magischen Figur nachzuzeichnen, indem er sich in den Kapiteln I–VII seiner Studie den wichtigsten Figuren des Ersten Testaments widmet, hinter denen er einen „Heiligen Henker“ vermutet, und in den Kapiteln VIII–XIV den Bogen von den Anfängen des Chri-

stentums bis in die heutige Zeit spannt. Da die Figur des „Heiligen Henkers“ „zahlreiche Varianten“ (S. 11) aufweist, scheint es dem Verfasser nicht immer leicht, sie in den entsprechenden ausgewählten Geschichten überhaupt aufzuspüren. So muss er die Geschichte Kains, die nach allgemeinem Verständnis die eines Brudermordes ist, neu lesen, um zu dem Ergebnis zu gelangen, dass Kain kein Brudermörder ist, sondern in Wahrheit „ein rituelles Menschenopfer“ (S. 32) dargebracht und damit – letztendlich – eine verdienstvolle Tat getan hat. Diese spektakuläre, teilweise recht gewaltsam wirkende Umin-terpretation des Brudermordes besticht indes nur beim ersten Hinsehen: Schon Maccobys Ausgangsthese bereitet einige Mühe, hält er doch das Menschenopfer für historische Realität, obgleich er einräumen muss, dass die Mythen zu diesem Thema „alle in verschlüs-selter Form vor[liegen]“ (S. 14), d. h. es ist in ihnen nicht explizit von einer Opferung, vom Vollzug eines Opfers die Rede. Maccoby behauptet sogar, die „Hebräische Bibel [hat] die Erzählungen über Kain, Lamech und Ham umgeschrieben, indem sie sie des Inhaltes beraubte, der mit Menschenopfern verknüpft war“ (S. 119). Folglich schreibt er diese biblischen Geschichten seinerseits wiederum so um, dass sie zu seiner Theorie des Men-schenopfers „passen“: In der Aqeda beispielsweise sieht er „den Beweis“ für die Existenz des Menschenopfers; da es jedoch – bezeichnenderweise – gar nicht vollzogen wird, kommt nun, wie an manch anderer Stelle zuvor, das das Menschenopfer ersetzende Tier-opfer ins Spiel, von dem auch die Bibel zahlreiche Beispiele kennt. Selbst im Ritual der Beschneidung sieht Maccoby ebenfalls einen Ersatz für Menschenopfer, wenn er auch zugeben muss, dass dieser Zusammenhang „nie offizielle Lehre des Judentums gewesen“ ist (S. 154).

Im zweiten Teil seines Buches, der sich in seiner Argumentation stringenter als der erste ausnimmt, widmet sich Maccoby insbesondere der Analyse der neutestamentlichen Interpretation des Todes Jesu, den der Verfasser eher als Opfertod denn als Strafe auffasst. Durch die Annahme eines „göttlichen Opfers“ (S. 192) fällt den Juden geradezu auto-matisch die Rolle des „Heiligen Henkers“ zu, die – als Nichtchristen – für den christlichen Mythos von den ersten Anfängen dieser neuen Religion unverzichtbar (gewesen) sind (vgl. S. 216): Jesus musste „geopfert“ werden, damit die Menschheit habe „gerettet“ werden können. Es sind nicht die Römer die „viel offensichtlichere[n] Anwärt[er]“ (S. 217) für die Rolle des „Heiligen Henkers“, sondern die Juden, denn sie haben angeblich Jesus an die Römer verraten und ausgeliefert. Indem die Juden in der Folge als Gottesmörder und gleichzeitig als Retter der Menschheit betrachtet worden sind (zum Teil noch werden), entstand eine Form von mystischem Antijudaismus, der sich bekanntermassen über zwei-tausend Jahre in immer wieder neuem Gewand zeigte. Maccoby versucht, nachdem er ausführlich den mittelalterlichen Antijudaismus mit seinen Ritualmordbeschuldigungen diskutiert hat, mit folgender Argumentation eine Brücke zur modernsten Zeit zu schlagen: „Die Welt des Mittelalters lieferte das Reservoir an Judenhass und -verachtung, das den Nazis ermöglichte, ihre Vernichtungsstrategie umzusetzen“ (S. 261). In zum Teil recht emotional gehaltenem Stil verfiicht Maccoby die umstrittene, doch nicht nur von ihm vertretene These vom Nationalsozialismus als einer Religion, in der Hitler als der „tri-umphierende Christus“ (S. 280) die zentrale Rolle spielt. Eine solche mythologisierende Deutung des „Tausendjährigen Reiches“ wird der Vielschichtigkeit des Nationalsozialis-mus nur bedingt gerecht, wie ernstzunehmende Forschungsergebnisse der letzten Jahr-zehnte gezeigt haben.

Das vorliegende Buch erschien bereits 1982 in englischer Sprache, ist jedoch erst seit 1999 auf dem deutschsprachigen Buchmarkt zugänglich. Es drängt sich die Frage auf,

weshalb mit der Veröffentlichung in deutscher Sprache – die Übersetzung von Eva Heim verdient uneingeschränktes Lob – siebzehn Jahre gewartet wurde und die deutsche Ausgabe vom Verfasser – bis auf einen eigenen Beitrag von 1996 – nicht aktualisiert wurde.

*Yvonne Domhardt*

MICHAEL GRAETZ (ed.), *Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit*, Heidelberg: Winter 2000, ISBN 3-8253-1053-1.

„Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit“ war der Titel einer Tagung, die im Oktober 1999 anlässlich des zwanzigjährigen Bestehens der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg stattfand. Bis vor einigen Jahren dauerte für die meisten Historiker das „jüdische Mittelalter“ bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, bis zur Moses Mendelsohnschen Aufklärung. Dies ist eine „germanozentrische“ Sichtweise, denn es hat sich gezeigt, dass wichtige Impulse für einen Umbruch der jüdischen Gesellschaft schon früher und vor allem auch ausserhalb Preussens erkennbar sind. Im Mittelalter gab es ein „aschkenasisches“ Judentum, das mit seiner gemeinsamen Religion, Kultur und Sprache europäische Ausmasse besass. Die europäische Aufteilung in Nationalstaaten in der frühen Neuzeit und die damit einsetzende Modernisierung haben die Historiographen über das jüdische Volk massgeblich beeinflusst. Anhand der fünf Städte Amsterdam, Frankfurt, Venedig, Prag und Krakau sollte der Frage nachgegangen werden, wie sich die äusseren Rahmenbedingungen auf die jüdischen Gemeinden ausgewirkt haben.

Alle Referenten sind sich einig, dass sich das Judentum zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert wandelte; die Meinungen gehen aber auseinander, was die Intensität des Wandels betrifft und wie weit dieser „schöpferisch“ genannt werden kann.

Mordechai Breuer weist in seinem Text darauf hin, dass die gesetzestreuen Juden in jener Zeit innovativ und nicht mit sturer Ablehnung auf das Neue reagierten. Die kürzlich verstorbene Hannelore Künzl betont den Einfluss der Renaissancemalerei auf die jüdische Kunst – vor allem in der Portraiturekunst zeigt sich dieser Wandel ausgeprägt.

Mehrere Referenten unterstreichen den Einfluss des Buchdruckes. Ausgehend von Venedig, wo neben dem Talmud zahlreiche säkulare Texte in Jiddisch und Hebräisch gedruckt wurden, löste das Buch im jüdischen Volk eine wahre Kulturrevolution aus. Als Beispiel seien zwei der ersten historischen Gedichte in Jiddisch genannt, die wie eine Art Chronik die Fettmilch-Pogrome (1612–1616) in Frankfurt beschreiben. Dieser Beitrag stammt von Chava Turniansky.

Josef Kaplan beschreibt die günstigen sozio-ökonomischen Bedingungen, unter denen sich die sefardische Gemeinde von Amsterdam im 17. Jahrhundert entwickelte. Gleichzeitig mit dem Entstehen eines der Zentren des hebräischen Buchdruckes in Amsterdam bemühte sich die Amsterdamer Gemeinde, die wesentlichen Lehren des Judentums ins Spanische und Portugiesische zu übersetzen.

Für Sylvie Anne Goldberg ist Prag ein gutes Beispiel für eine „schöpferische“ Konstellation, denn dort entstand in der frühen Neuzeit so etwas wie ein „Goldenes Zeitalter“. Der herausragenden Stellung der jüdischen Gemeinde von Krakau widmen sich die Historiker Heinz Dietrich Löwe und François Guenst.

Die hier nur kurz beschriebenen Beiträge zeugen vom Facettenreichtum des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit.

Annette Brunschwig

JÜRGEN HENSEL (ed.), *Polen, Deutsche und Juden in Lodz 1820–1939. Eine schwierige Nachbarschaft*, Osnabrück: fibre Verlag 1999 (= Einzelveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau 1), 370 S., gr. 8°, ISBN 3-929759-41-1.

Die polnische Industriestadt Łódź, die am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts den Ruf eines „polnisches Manchesters“ genoss und von dem Romancier W. S. Reymont einst „gelobtes Land“ genannt worden ist, ist wie kaum eine andere polnische Industriestadt in ihrer Geschichte vom Miteinander bzw. Nebeneinander, oft auch Gegeneinander von Polen, Deutschen und Juden geprägt worden. Insofern verdient sie als Beispiel eines durchaus nicht durchweg konfliktfreien Zusammenlebens unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen und Kulturen innerhalb einer Stadt besonderes Interesse. „Die spezifische multiethnische Lodzter Gesellschaft in ihren unterschiedlichen Aspekten in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht auszuloten“, wie es im Klappentext heisst, ist denn auch das Ziel des vorliegenden Sammelbandes. Er gibt die Ergebnisse einer im Oktober 1995 im Deutschen Historischen Instituts Warschau (DHI) veranstalteten Konferenz wieder, ergänzt und vertieft damit jene Studien, die drei Jahre zuvor Paweł Samuś unter dem Titel *Polacy – Niemcy – Żydzi w Łodzi w XIX i XX w. Sąsiedzi dalecy i bliscy [Polen – Deutsche – Juden in Łódź im 19. und 20. Jahrhundert. Ferne und nahe Nachbarn]* (Łódź 1997) herausgegeben hatte. Dass der zeitliche Rahmen, in dem sich auch die jetzt vorgelegten Studien bewegen, mit dem Jahr 1939 endet, ist natürlich darin begründet, dass die zwar zuvor mitunter schon „schwierige Nachbarschaft“ dennoch prinzipiell „mit der Besetzung der Stadt durch die [deutsche] Wehrmacht im September 1939“ zerstört worden ist (S. 10).

Zusammengefasst in den folgenden fünf Teilen: (1) Die Stadt und ihrer Bewohner (S. 13–99), (2) Wirtschaft und Gesellschaft (S. 103–196), (3) Das politische Leben (S. 199–245), (4) Das Alltagsleben (S. 249–298) und (5) Kultur und Sport (S. 301–368), behandeln die 21 zumeist der jüngeren Historikergeneration angehörenden Autorinnen und Autoren, darunter Polen, Juden und Deutsche gleichermaßen (S. 369f.), in ihren Beiträgen ein breites Spektrum von Themen, auf das im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann. Um es eben anzudeuten, seien *pars pro toto* hier genannt, ohne damit ein Urteil über Inhalt und Qualität zu verbinden: P. Samuś’ „Lodz. Die Heimatstadt von Polen, Juden und Deutschen“ (S. 13–32), F. Guesnets „*Die beiden Bekenntnisse leben weit entfernt voneinander, sie kennen und schätzen sich gegenseitig nicht*. Das Verhältnis von Juden und Deutschen im Spiegel ihrer Organisationen im Lodz des 19. Jahrhunderts“ (S. 139–170), F. Tychs „Lodzter Polen, Juden und Deutsche in der Revolution von 1905“ (S. 199–213), B. Kosmalas „Lodzter Juden und Deutsche im Jahr 1933. Die Rezeption der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland und ihre Wirkung auf das Verhältnis von jüdischer und deutscher Minderheit“ (S. 237–245), D. Gersons „Antisemitische Erfahrungen in Lodz zwischen den beiden Weltkriegen“ (S. 257–268),

A. Kuligowska-Korzeniewskas „Die polnisch-deutsch-jüdische Theaterlandschaft in Lodz. Zusammenarbeit und Konkurrenz“ (S. 301–306) und K. Stefańskis „Die Lodzer Architektur zur Zeit des ‚gelobten Landes‘: deutsch, polnisch oder jüdisch?“ (S. 325–345).

Es ist eine ganze Fülle von neuen Einsichten, die der gelungene interdisziplinäre Band in die politische, Wirtschafts- und Kulturgeschichte ebenso wie in das Zusammenleben von Polen, Juden und Deutschen in einer Stadt vermittelt, die über Jahrzehnte im Brennpunkt der Geschichte gestanden hat. Die gewonnenen Erkenntnisse sind dabei um so aufschlussreicher, als die Aufsätze neben aller notwendigen Aufarbeitung bereits geleisteter Forschung über weite Strecken auf bisher gar nicht oder erst sehr wenig untersuchtem und ausgewertetem Archivmaterial aufbauen. Dass die neue Schriftenreihe des DHI gerade mit diesem Band eröffnet worden ist, darf ohne Zweifel als ein gutes Omen angesehen werden.

*Stefan Schreiner*

ASTRID DEUBER-MANKOWSKY, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin: Vorwerk 8 2000, 399 S., ISBN 3-930916-27-4.

Das Interesse der Forschung an dem so reichen, aber alles andere als leicht zugänglichen Werk Walter Benjamins reißt nicht ab. Unter den in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten wird der vorliegende Beitrag in wenigstens drei Hinsichten seinen festen Platz behaupten: *Zuerst* und vor allem hat die Verfasserin sich einer systematischen Rekonstruktion der kritischen Philosophie Cohens aus den Quellen des Judentums angenommen, wie sie als Gradnetz von Grundgedanken einem zusammenhängenden Verständnis des Benjaminschen Frühwerks (1916–1925) vorausgesetzt werden muss. *Zweitens* hat sie eine ihrer leitenden Thesen, dass der bedeutende Literaturkritiker und Essayist der Weimarer Republik die Erkenntniskritik des grossen Neukantianers im Kaiserreich in eine Kunstkritik transformiert habe (S. 214.252 und öfter), plausibel auf „die verheerende Allianz zwischen Ästhetizismus und Nationalismus“ (S. 281) bezogen. Sie entfaltet somit ein gut begründetes Deutungsangebot für den Zusammenhang „zwischen der deutschen Variante des *l'art pour l'art* von George und der Todes- und Opferbereitschaft, die der Kriegsbegeisterung 1914 zugrundelag“ (S. 225). *Drittens* wird der bisher in der Benjamin-Forschung nur gestreifte Aspekt der „Revolution im Verhältnis der Geschlechter“ (S. 246) im Kontext der Jugendkulturbewegung eingehend erörtert (S. 241ff.).

Aufgrund von Äusserungen Scholems ist die Enttäuschung sprichwörtlich geworden, von der auch Benjamin nach der gemeinsamen Lektüre von Cohens „Kants Theorie der Erfahrung“ in Bern befallen war. Der *erste Teil* der Untersuchung unterzieht diese Einschätzung einer weit ausholenden Prüfung. Um zu begründen, inwiefern die Ablehnung dieses Buches keine Ablehnung der Gehalte des Cohenschen Denkens bedeutet, folgt die Verfasserin den „sorgfältig gelegten Spuren in Benjamins Text“ (S. 83) zu den „Bruchstellen“ (S. 29) von Logik, Ethik und Ästhetik, diesen drei Gliedern des Cohenschen Systems, um insgesamt dessen „Absetzbewegung“ von der „grossen Denkbewegung des Deutschen Idealismus“ (S. 37) nachzuvollziehen. Die grundlegende dieser Bruchstellen ist durch das Verhältnis von (wissenschaftlicher) „Erkenntnis der Erfahrung“ und (vergänglicher) „Erfahrung“ (S. 88 und öfter) bezeichnet: Während Cohen sie überbrückt durch den „Grenz-

begriff“ (S. 62) als eine „unendliche Aufgabe“ (S. 63), mit dem das Denken sich dem Zufall gegenüber in seiner Autonomie behauptet, um so dem Kontingenten die „Aussicht auf Notwendigkeit“ (S. 79) zuteil werden zu lassen, hält Benjamin „am Moment des *Zufallens* der Erfahrung der Zufälligkeit fest“ (S. 84). Die Erfahrung, die „in der Erkenntnis nicht auf[geht]“ (S. 85) und „nicht mehr gedacht werden kann“ (S. 84), ist aber darstellbar in den Werken der Kunst. Voraussetzung dieser Darstellbarkeit und einer philosophischen Kritik des kunstvoll Dargestellten ist für den Jüngeren nun „das Faktum der Sprachlichkeit der Erkenntnis“ (S. 86). Auf dieses Faktum geht er zurück, um auf seine Weise „das Reich der Freiheit vor dem Übergriff der positiven Wissenschaften“ (S. 381) zu sichern.

Es ist „vergängliche Erfahrung“, die in Kunstwerken mit ihrem jeweils historischen Index zum Ausdruck kommt. Die Sachgehalte solchen Ausdrucks von seinen Wahrheitsgehalten zu unterscheiden ist aber die Hauptaufgabe der Kunstkritik. Wie Benjamin sie auf sich genommen hat, wird im *zweiten Teil* so erhellend wie überzeugend vor allem an den Essays „Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin“ (S. 203–234) und „Goethes Wahlverwandtschaften“ (S. 234–281) gezeigt. Auch hier schliesst er mit seiner Deutung an Cohen an. Doch während für diesen die Kunst „zur sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts bei[trägt], indem sie es fühlen lässt, dass dem Ideal und damit der Sittlichkeit Wirklichkeit zukomme“ (S. 277), ist für jenen das Ideal „nicht formulierbar“ (S. 278). Benjamins Kunstkritik erkennt den „Schein der Versöhnung“ (S. 276) – mit Kant – als einen dialektisch notwendigen, aber eben doch nur als notwendigen Schein im Unterschied zur Wirklichkeit. So wird die „Asymmetrie im Verhältnis der Geschlechter“ (S. 278) vor allen sie nivellierenden Tendenzen unter der Leitung des „Harmonie-Ideals“, der „Symbiose“ und der „Angleichung der Liebenden“ (S. 278) in Schutz genommen, um einen anerkennenden Umgang mit der Differenz zu ermöglichen. Dass das nicht „das dunkle Ende der Liebe“ (S. 270) bedeuten muss, ist einzig durch die Hoffnung auf ihre Rettung „durch Gottes Walten“ (S. 270) gewährleistet. Die Verfasserin deutet „die benjaminsche Hoffnung“, diesen „Gegenpol zum diesseitigen Unsterblichkeitsglauben [. . .] der sich am ‚eigenen Dasein‘ entzündet“ (S. 281), treffend als den „Einspruch gegen jeden Frieden, der über einem Opfer geschlossen wird“ (S. 281).

Der *dritte Teil* bietet nun nicht mehr nur Details einer intellektuellen Biographie als Monade der geistigen Signatur der Zeit, wie sie vorher – zum Teil gewonnen aus Archivarbeit in der Jerusalemer Sammlung Scholem (S. 40 Anm. 68; S. 47 Anm. 90; S. 203 Anm. 288) – in die Darstellung eingewoben worden waren. Aus gründlichen Interpretationen der Briefe an Ludwig Strauß (S. 282–299.315f.) und des „Dialogs über die Religiosität der Gegenwart“ (S. 317–340) wird Benjamins jüdische Haltung zum Judentum im Programm eines – anders als von Achad Haam verstandenen (S. 289.292) – „Kultur-Zionismus“ (S. 295 und öfter) profiliert. In einer negativen Hinsicht geht es hierbei um Abwehr zeitgenössischer Versuche, „das ‚Jüdische‘ in irgendeiner Form zu naturalisieren“ (S. 293), und in einer positiven Hinsicht darum, die „Frage der Identität an die Geschichte“ (S. 293) zu binden. Weiterhin wird überzeugend herausgearbeitet, dass und inwiefern der missverständliche Begriff des „Dualismus“ die „Teilung in gut und böse“ nicht festschreibt (S. 338–340), sondern vielmehr im kulturell wirksamen Zusammenhang von Monismus, verstanden als „säkularisierte Heilspantasie, die das Beunruhigende der Kritischen Philosophie bannt“ (S. 333), Antisemitismus und Literatenfeindschaft (S. 336) einen polemischen Sinn trägt. Die von Benjamin gewählte „Verbindung von Literaten- und Judentum“ (S. 338) wird abschliessend von Cohens „Idee des sittlichen Staates“

(S. 364) im Verständnis ethischer Universalität aus dem biblischen Begriff des „Fremdlings“ und den noachidischen Geboten (S. 356–369) einerseits, von Heinrich Manns Begriff des Intellektuellen andererseits (S. 370f.) unterschieden, um den Blick auf die Ansätze zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft im späteren Werk frei zu geben, in dem mit der vergänglichen Erfahrung „die Geschichtlichkeit der Wahrnehmungs- und Erfahrungsformen“ (S. 378) ernst genommen wird.

Zu Beginn verwies die Frage nach dem gemeinsamen „Jüdischen“ beider Autoren auf ein „radikal Ethisches“ (S. 10): wenngleich auf andere Weise suchten beide, so lautete die These, vor dem Hintergrund vergleichbarer, doch gewandelter gesellschaftlicher Bedingungen „das Jüdische in die Philosophie einzuschreiben“ (S. 72), um auf diese kritische Weise einen relevanten Beitrag zu einer vom Christentum geprägten und sich von ihm lösenden Kultur zu leisten. Am Ende nun (S. 380–383) scheint es plausibel, dass ein dem Gehen ähnliches Denken die Erfahrung zu charakterisieren vermag, die sich nicht durch Erkenntnis begründen, wohl aber am ethischen Sinn des Bilderverbots (in einem weiten philosophischen Verständnis) orientieren lässt. Während aber insbesondere das Cohensche Spätwerk eine genaue Kenntnis der *halacha* bezeugt, hat Benjamin ohne eine vergleichbare Kenntnis jüdischer Überlieferung in seiner Hölderlin-Arbeit mit dem „Gleichgewicht von Aktivität und Passivität“ (S. 240) in medialer Phantasie ebenfalls ein „gehendes“ Denken beschrieben (S. 231). Nicht im Medium der eigenen Tradition, sondern in wahlverwandten Gestalten deutscher Kultur hat sich hier ein „selbstverständlich Jüdisches“ (S. 10) zu einem Ausdruck gebracht, dem nicht mehr das Cohensche Konzept von Deutschtum und Judentum zugrundeliegt, sondern eine ästhetische Erfahrung. Deren Verhältnis zur religiösen wäre erst noch eigens zu klären. Weitere Forschungen zum – Juden wie Christen in ähnlicher Weise betreffenden – Religionsproblem in der Moderne können auf diese so lesenswerten wie gut lesbaren Studien zur Vielfalt jüdischer Selbstverständigungsbemühungen um 1900 mit bestem Erkenntnisgewinn aufbauen.

*Hans Martin Dober*

HARTWIG WIEDEBACH (ed.): *Die Hermann-Cohen-Bibliothek*, Hildesheim, Zürich, New York: Olms-Verlag 2000, 255 S., Leinen, 88,-- DM = HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE (ed.), *Hermann Cohen Werke*, Supplementa Band 2, ISBN 3-487-11089-X.

Seit Steven S. Schwarzschilds Recherchen in den 70er Jahren gelten die nach Jerusalem gelangten Teile der Cohenschen Bibliothek als „Insidertip“. H. Wiedebach hat nun in wünschenswerter Detailschärfe eine Rekonstruktion der Büchersammlung vorgenommen. Das präsentierte Material enthält mehr als 900 Titelangaben, ein ausführliches Namen- und Sachregister, „Ex Libris“ früherer Besitzer und weiteres mehr. Die „alphabetische Aufstellung“ gibt die Widmungen im Wortlaut wieder und verzeichnet minutiös Cohens Anstreichungen. Der Sache nach handelt es sich um eine Auswahldokumentation, schätzt Wiedebach doch den Gesamtumfang der Bibliothek auf ca. 5300 Werke. Besonders bedauerlich ist der Verlust eines Grossteils der kostbaren, etwa 1300 Titel umfassenden Judaica-Sammlung.

Angesichts der Überlieferung erstaunt es, dass die Einleitung primär auf die jüdische Seite der Bibliothek rekurriert. Dies dürfte eine Folge ihrer verschlungenen Geschichte sein, die in manchem die Tragik des deutschen Judentums widerspiegelt. Mit tatkräftiger Hilfe Gershom Scholems gelangte schliesslich der wertvolle Bücherbestand nach 1945 an die Hebrew University. Die Bibliothek zeigt, wie eng das Haupt der „Marburger Schule“ mit der Gelehrtenwelt seiner Zeit verwoben war. Den engen persönlichen Kontakt zum Lehrstuhlvorgänger Friedrich Albert Lange dokumentieren die 22 Bücher aus seinem Besitz. Selbst inhaltlich fernstehende Philosophen wie Eugen Kühnenmann oder Friedrich Paulsen fanden es ratsam, dem berühmten Neukantianer ihre Schriften zu dedizieren. Der heutigen Wissenschaftlergemeinschaft steht mit Wiedebachs Edition ein hilfreiches Findmittel für weitere Forschungen zur Verfügung.

Ulrich Sieg

DAVID PATTERSON, *The Hebrew Novel in Czarist Russia. A Portrait of Jewish Life in the Nineteenth Century*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1999, XIV und 319 S., paperback, gr. 8°, ISBN 0-8476-9339-2.

Die Neuauflage eines Buches, eine unveränderte zumal hier anzuzeigen, ist sonst nicht üblich. In diesem Falle aber darf eine Ausnahme gemacht werden; denn dieses, erstmals bereits 1964 erschienene und jetzt neu verlegte Werk verdient es, auch in seiner unveränderten Neuauflage angezeigt und gewürdigt zu werden, zumal seine erste Auflage hier nicht vorgestellt worden ist. Wenn es mittlerweile auch zu einzelnen Themen und/oder Autoren, die hierin behandelt werden, neuere Arbeiten gibt, ist Pattersons Buch doch nicht nur nicht ersetzt, sondern nach wie vor die grundlegende monographische Bearbeitung des Themas insgesamt geblieben.

Gegenstand der Untersuchung ist die Entwicklung der hebräischen Schriftstellerei in Russland nach dem Tod Abraham Mapus (1867) am Beispiel von insgesamt 18, zwischen 1868 und 1888 entstandenen Erzählungen aus der Feder folgender zwölf Autoren (S. 1ff.): S. J. Abramowitz, das ist *Mendele Moicher Sforim* (1835/6–1917), I. Weisbrem (1838–1896), P. Smolenskin (1842–1885), R. A. Braudes (1851–1902), N. M. Sheikewitz (1847–1905), A. S. Rabinowitz (1854–1945), J. Leinwand (1850–?), Sarah Feige Foner-Meinkin, M. Manassewitz (1858–1928), B. I. Zobeizensky (1860–1900) und I. J. Sirkis (1860–1928), deren Biographien der Verfasser in der Einleitung vorstellt (S. 3–34). Wenn von diesen Namen zugegebenermassen auch heute längst nicht mehr alle gleich bekannt sind, so gehörten sie zu ihrer Zeit doch zu denen, die die hebräische Literaturszene geprägt und der modernen hebräischen Prosa den Weg bereitet haben.

Pattersons Anliegen ist ein doppeltes: Zum einen untersucht er die Werke der genannten Autoren auf ihre literarischen Qualitäten und ihren Beitrag zur Entwicklung der modernen hebräischen Sprache und Literatur hin, also unter – im engeren Sinne – literaturgeschichtlich relevanten Gesichtspunkten (S. 37–126); zum anderen aber befragt er die Texte darauf hin, welche Einsichten sie in die sozialen, kulturellen und religiösen Verhältnisse der Juden im zaristischen Russland jener Jahrzehnte vermitteln (S. 129–219). Gerade indem der Verfasser die Texte unter dem Aspekt ihrer ideologischen Vorausset-

zungen und ihres sozialen Kontextes analysiert hat, ist es ihm zugleich gelungen, und dies war – wie der Untertitel seines Buches anzeigt – letztlich das Ziel seiner Bemühungen, ein anschauliches Porträt der gebildeten jüdischen Gesellschaft am Ende der sogenannten schöpferischen Periode der Haskala unter den russischen Juden zu zeichnen. Repräsentierten die von ihm betrachteten hebräischen Autoren, allen voran P. Smolenskin, doch die letzte Generation der Maskilim und signalisierten damit zugleich den Übergang nicht nur zu einer neuen kultur- und geistesgeschichtlichen Periode, sondern eben auch zu einem neuen politischen Kapitel in der Geschichte der Juden Osteuropas (S. 220–238). Pattersons bleibendes Verdienst ist es denn auch, dass er es verstanden hat, die sozialen, kulturellen und religiösen Implikationen dieses Transformationsprozesses der jüdischen Gesellschaft in Russland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts transparent gemacht zu haben, und zwar dadurch, dass er die Entwicklung dieser Gesellschaft im Spiegel ihrer eigenen literarischen „Produktion“ beleuchtete. Nicht nur, wer an der Geschichte der modernen hebräischen Literatur interessiert ist, wird an Pattersons Buch nicht vorbeikönnen, sondern ebenso all jene, denen die Sozialgeschichte der osteuropäischen Juden im 19. Jahrhundert Thema ist.

*Stefan Schreiner*

[NAHMA SANDROW,] *God, Man, and Devil. Yiddish Plays in Translation*, transl. and ed. Nahma Sandrow, Syracuse, New York: Syracuse University Press 1999, 320 S., paperback, gr. 8°, ISBN 0-8156-2787-4.

Es ist nicht zu übersehen, dass das jiddische Theater ebenso wie das jiddische Drama in letzter Zeit wieder grössere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Nicht „unschuldig“ daran ist die Übersetzerin und Herausgeberin des hier anzuzeigenden Bandes. Seit mehr als zwei Jahrzehnten bereits ist sie mit dem jiddischen Theater befasst, mit denen, die es geschaffen haben ebenso wie mit den Stücken, die das jiddische Theater ausmachen. Unter dem Titel *Vagabond Stars – A World History of Yiddish Theatre* hat sie bereits 1986 eine Geschichte des jüdischen Theaters vorgelegt, die erste übrigens, die in dieser Form geschrieben worden ist. Gleichsam ergänzt und illustriert wird diese Geschichte mit den jetzt in englischer Übersetzung vorgelegten jiddischen Theaterstücken, die zugleich helfen soll, die Stücke vor ihrem Vergessenwerden zu bewahren.

Enthalten sind in dem Band fünf Dramen, die alle im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts entstanden sind, geschrieben von Autoren, die, wenn auch heute nicht mehr, so doch zu ihrer Zeit zu den bekanntesten und sicher auch bedeutendsten jiddischen Dramatikern gehörten und je auf ihre Weise als Klassiker des jüdischen Theaters in Erinnerung zu bleiben verdienen. Das gilt für den 1891 aus dem zaristischen Russland in die USA emigrierten Jakob Gordin (1853–1909), dessen Drama „Gott, Mensch und Teufel“ (S. 29–95) der Sammlung den Titel gegeben hat, nicht anders als für Peretz Hirschbein (1880–1948), der seine „schriftstellerische Karriere“ in Warschau begonnen hatte und mit seinem Drama „Grüne Felder“ (S. 96–138) hier vertreten ist, für den seit 1913 in New York lebenden Herman Leivick (1888–1962) und sein Drama „Shop“ (S. 139–183) ebenso wie für den aus Moskau gebürtigen Weltweisen David Pinski (1872–1959) und sein „Der Schatz“ (S. 184–260) sowie für den einer assimilierten russisch-jüdischen Fa-

milie entstammenden und zunächst nur Russisch schreibenden Osip Dymov (1878–1959), der eigentlich Josef Perlman hiess, und sein 1919 in den USA entstandenes Drama „Bronx Express“ (S. 261–341). Allen gemeinsam ist ihnen zudem, dass sie keiner reinen Fiktion entsprungen sind, sondern ganz unterschiedliche, der jiddischsprachigen Welt entstammende Lebenserfahrungen aufgegriffen und je auf ihre Weise in Theater umgesetzt, damit sie so für die Nachwelt aufbewahrt bleiben.

So gut auch die Übersetzungen lesbar sind, die grundsätzliche Frage, ob und inwieweit dramatische Texte, in eine andere Sprache übersetzt, noch Sinngehalt und Atmosphäre des Originals wiederzugeben vermögen, muss auch in diesem Falle offen bleiben. Gelungen ist der Autorin gleichwohl, mit der Auswahl der Texte und durch die Art, in der sie sie übersetzt und damit einem breiteren Publikum zugänglich gemacht hat, das zu leisten, was sie leisten wollte, nämlich das jüdische Theater als bedeutendes Theater in Erinnerung zu halten. Ihren Übersetzungen vorangestellt hat sie eine Einleitung, in der sie nicht nur die wichtigsten biographischen Daten der fünf Dramatiker zusammengetragen, sondern zugleich auch in ihre Dramatik, ihre Themen sowie ihre Rezeption eingeführt hat. Die Übersetzungen dokumentieren zugleich das Schicksal, das der jiddischen Literatur im allgemeinen und der Dramatik im besonderen beschieden war: Wenn auch die fünf hier vorgestellten Autoren alle dem osteuropäisch-jüdischen Milieu entstammen, jedenfalls dort geboren und aufgewachsen sind, „Karriere“ als Jiddisch schreibende Dramatiker haben sie doch weithin erst in der Neuen Welt machen können. Ihre Stücke wurzeln zwar in der ostjüdischen Welt, auf die Bühne gekommen sind sie jedoch erst in der Neuen Welt.

*Stefan Schreiner*

GILLES ROZIER, *Moyshe Broderzon. Un écrivain yiddish d'avant-garde*, Paris: Presses Universitaires de Vincennes 1999, 281 S., paperback, 8°, ISBN 2-84292-061-9.

Viel ist über Moische Broderzon schon geschrieben worden (siehe die Bibliographie auf S. 250–263), doch zumeist auf Jiddisch, seiner Sprache, und vielleicht ist er deshalb ein weithin Unbekannter geblieben. Dabei gebührt ihm in der Geschichte der jiddischen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein besonderer Platz, als Dichter wie als Dramatiker und Prosaschriftsteller gleichermassen. Zudem gleicht sein Lebensweg und sein Schicksal über weite Strecken dem der jiddischen Literatur und ihrer grossen Vertreter jener Jahre insgesamt. – 1890 in Moskau geboren, in Łódź aufgewachsen, im Jahr der Revolution (1917) aber wieder in Russland (S. 37–59), lebte Broderzon seit 1918 in Łódź, das nicht zuletzt dank seiner Bemühungen bald ein Zentrum der modernen jiddischen Literatur werden sollte: Hier rief er 1919 die Gruppe *Yung-Yidish* ins Leben, die mit ihrer gleichnamigen Zeitschrift den Beginn der jiddischen Avantgarde markiert (S. 61–91). Hier profilierte er sich als jiddischer Dichter (S. 93–117) und Dramatiker (S. 119–157), bevor er mit seinen Stücken, die in den zwanziger und frühen dreissiger Jahren auf allen Bühnen der jiddischen Theater Mittel- und Osteuropas gespielt wurden, Theatergeschichte schrieb (S. 159–194). Die Jahre des Zweiten Weltkrieges überlebte Broderzon in der Sowjetunion; und wie so viele jiddische Autoren seiner Generation, sollte auch er nach dem Kriege Opfer der Stalinschen Säuberungen werden. 1950 zu zehn Jahren Ar-

beitslager verurteilt, wurde er Ende 1955 rehabilitiert und im Juni 1956 nach Polen entlassen. Sein Wunsch, nach Israel zu emigrieren, ging jedoch nicht mehr in Erfüllung: Broderzon starb am 17. August 1956 in Warschau an den Folgen der Lagerhaft (S. 195–200). – Mit dem vorliegenden Buch hat ihm G. Rozier von der Pariser Medembibliothek nun ein lang verdientes schönes Denkmal gesetzt. Auf der Grundlage solider Kenntnis der Werke des Dichters und der gesamten Sekundärliteratur sowie der zeitgeschichtlichen Verhältnisse zeichnet der Verfasser nicht nur Broderzons Lebensgeschichte nach, sondern würdigt ihn als Dichter der jiddischen Avantgarde, wie es im Titel des Buches heisst, indem er seinen Platz in der Geschichte der jiddischen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingehend beschreibt. Zugleich eröffnet er damit einen gelungenen Zugang zu seinen Werken, insbesondere seiner Dichtung, von der dankenswerterweise eine Auswahl aus den Jahren 1917–1919 im jiddischen Original mit französischer Übersetzung beige druckt ist (S. 201–241). Anregungen für weitere Broderzon-Lektüre bietet zudem die chronologische Übersicht über seine Werke (S. 243–249).

*Stefan Schreiner*

DMITRIJ A. EL'JASHEVICH, *Pravitel'stvennaja politika i evrejskaja pechat' v Rossii, 1797–1917. Ocherki istorii cenzury* [Die Regierungspolitik und der jüdische Buchdruck in Russland, 1797–1917. Skizzen über die Geschichte der Zensur], St. Peterburg, Moskau, Jerusalem: Gescharim 1999, 791 S.

Das vor wenigen Monaten in St. Petersburg, Moskau und Jerusalem erschienene Buch des St. Petersburger Historikers Dmitrij El'jashevich ist eine umfangreiche, gründlich in Archiven recherchierte, begrifflich durchgearbeitete und klar strukturierte Monographie über den jüdischen Buchdruck im Zarenreich seit Katharina II. aus der Perspektive der Zensur für jüdische Literatur. Diese war Bestandteil des allgemeinen staatlichen Zensursystems. Seit Katharina II. suchte sich die Autokratie durch Zensur vor fremdländischen, vor allem politischen Einflüssen aus Westeuropa, und vor Ideen und Informationen, die die innere Ordnung störten, zu schützen. Die Besonderheit der jüdischen Zensur entsprach dem rechtlichen Status der jüdischen Untertanen im Zarenreich und war nicht zuletzt eine Frage sprachlicher Anforderungen. Kaum ein russischer Zensor besass Hebräisch- oder Jiddisch-Kenntnisse. Von jeher, seit Bestehen der Diaspora, gab es auch eine innerjüdische Zensur. Diese lag traditionell in der Hand der Rabbinen und hatte neben der Aufrechterhaltung der inneren Ordnung – im Unterschied zur staatlichen Zensur – die Aufgabe, die Diasporagesellschaft durch Selbstzensur vor Restriktionen und Sanktionen der christlichen Kirche bzw. der Gastgeberstaaten und -gesellschaften zu schützen. Aufklärung und Moderne veränderten die Politik gegenüber den jüdischen Untertanen und auch die Anforderungen an die Zensur. Die Akkulturationspolitik der absolutistisch-aufgeklärten Regierungen zielte auf Abschaffung der traditionellen jüdischen Selbstverwaltung und auf die Integration wie die Kontrolle der jüdischen Untertanen.

In diesem Zuge übernahm sie die Zensur für jüdische Literatur und legte sie in die Hände der jüdischen Aufklärer (*maskilim*), die ihrerseits für grundlegende politische, soziale und kulturelle Veränderungen der jüdischen Gesellschaft eintraten, selbst Zensurmassnahmen forderten und dafür in der Regierung einen Bündnispartner suchten. Da-

durch verband sich die äussere, staatliche mit einer neuen Form der inneren jüdischen Zensur. Die Kooperation zwischen Regierung und Maskilim ermöglichte eine Entmachtung der rabbinischen Zensoren. Die *haskama* (die Druckerlaubnis) wurde durch die staatliche Zensur ersetzt. Diese war nicht einfach ein Spiegel zaristischer Politik gegenüber den Juden, sondern ein heteronomes, eigendynamisches Kooperationssystem und politisches Instrumentarium. Durch die Zensoren lernte die Regierung das Judentum und jüdisches Denken kennen, erfuhr über dessen Verhältnis zu Nichtjuden, zu Buch und Bildung und von internen Konflikten. Für die Regierung wurde sie zu einem Instrument der Nationalitätenpolitik, während die Maskilim sie als ideologisch-politische Waffe gegen die traditionelle jüdische Gesellschaft einsetzten. Die staatliche jüdische Zensur stand ganz und gar im Dienst der Akkulturationspolitik und folgte Kriterien, die im Gegensatz zu den üblichen zarischen Zensurbestimmungen standen. „Dort fürchtete sie das Licht, hier gab sie sich den Anschein, als wolle sie die Finsternis vertreiben“ (Pavel'-Pessach Marek). Die staatliche jüdische Zensur förderte schon die Publikation von Aufklärungsliteratur und verbot die Schriften der Chassidim, als der Terror der allgemeinen staatlichen Zensur unter Nikolai I. seinen Höhepunkt erreichte. So blieb es auch in der Reformära unter Alexander II. bis zum Beginn der 1880er Jahre.

Darin, dass Dmitrij El'jashevich dieses erstaunliche Paradox für das erste Jahrhundert jüdischer Zensur herausarbeitete, liegt denn auch der besondere Neuigkeitswert der Monographie. Im folgenden stellte er die Wirksamkeit der Kehrtwende in der Regierungspolitik für die staatliche jüdische Zensur dar. Die letzten vier Jahrzehnte bis zum Sturz der Autokratie betitelte er vielsagend als „Die Epoche des ‚Bekenntnisses zur Unverbesserlichkeit‘“ (1882–1914) und „Die Absage an das Existenzrecht für den jüdischen Buchdruck unter der Kriegszensur (1914–1917)“. Deutlich wird, dass die Ära der Reaktion und antijüdischen Staatspolitik für den jüdischen Buchdruck im Zarenreich dennoch eine Blütezeit war, in der neben religiöser eine reiche säkulare Literatur und vor allem die jüdische Presse in sprachlicher wie ideologischer Vielfalt auf den Markt kam. Das Buch hat einen umfang- und informationsreichen Anhang von 250 Seiten mit einem chronologischen Verzeichnis aller jüdischen Zensoren im Zarenreich, Quellentexten zu den staatlichen Zensurbestimmungen, einem 150 Seiten umfassenden Anmerkungsapparat, Bibliographie und einem Index sowohl von Personennamen als auch von Publikationstiteln (Bücher, Periodika).

Verena Dohrn

MICHAEL WALZER/MENACHEM LORBERBAUM/NOAM J. ZOHAR (ed.), *The Jewish Political Tradition*. Volume 1. Authority, New Haven, London: Yale University Press, 578 S., ISBN 0-300-07822-6.

Vorzustellen ist der erste Band einer seit 1983 in Zusammenarbeit mit dem Shalom Hartman Institute in Jerusalem entstandenen Quellensammlung zum Problembereich der politischen Tradition im Judentum. Angekündigt sind drei weitere Bände zu den Themen „Membership“ (um die Frage „Wer ist ein Jude?“), „Community“ (zur Organisation der jüdischen Gemeinde in der Geschichte) und „Politics in History“ (unter anderem mit den Kapiteln „Land“, „Krieg“, „Exil“ und „Erlösung“). Dem Projekt geht es um die

exemplarische Übersetzung, das Verfügbarmachen, die Kontextualisierung und die kritische Beurteilung (S. XXIIIff.) thematisch relevanter Texte aus der hebräischen Bibel, dem Talmud, den Midraschim, den halachischen Responsen, der philosophischen und kabbalistischen Literatur sowie der jüdischen politischen Publizistik in der Moderne. Die thematisch äusserst polyphonen Zusammenstellungen des ersten Bandes, der sich dem Thema der „Autorität“ widmet, sind jeweils chronologisch oder nach sachlichen Gesichtspunkten ediert. Sie beginnen mit den eher theologischen Topoi „Bund“ (S. 5–46) und „Offenbarung“ (S. 47–107) und kulminieren nach der Behandlung unter anderem der „Könige“ (S. 108–165), „Priester“ (S. 165–198), „Propheten“ (S. 199–243) sowie der „Rabbiner und Weisen“ (S. 244–307) in Texten zum „nichtjüdischen Staat“ (S. 430–462) sowie schliesslich zum „Staat Israel“ (S. 463–523). Diese Reihenfolge, die eine gewisse geschichtsphilosophische Finalität andeutet, gibt auch das hermeneutische Interesse zu erkennen, das mit dem Entstehungsort der Textsammlung verbunden und an sich nicht zu beanstanden ist. Dennoch scheint das Projekt einen Beleg dafür zu liefern, dass pädagogische Brillen eben auswählen müssen, somit bestimmte Wahrnehmungen ausschliessen und gelegentlich auch Verbindungslinien und Einflüsse suggerieren, die ideengeschichtlich erst nachzuweisen wären. Trotz der beeindruckenden Vielfalt der präsentierten Literatur und vorbehaltlich der erst zu erwartenden weiteren Bände hier eine Vermutung, was in der Optik der Herausgeber eher an den Rand rückt: die in den mittel- und osteuropäischen Sprachen (wohl auch im Arabischen) erschienene Literatur, soweit sie nicht in englischer Übersetzung erschienen ist. Dazu passt, dass die Kommentatoren offensichtlich ihre Schwierigkeiten mit der politisch-historischen Geographie Europas haben, wenn – um nur einige Beispiele zu nennen – etwa die berühmte „litauische“ Jeschiwa in Volozhin (das vor 1793 und zwischen 1921 und 1945 polnisch war, heute aber zu Weissrussland gehört) kommentarlos in Polen lokalisiert und der Frankfurter Rechtsphilosoph und Gemeindepolitiker Isaac Breuer aufgrund seines Geburtsortes Papa in einen ungarischen Orthodoxen verwandelt wird (S. 528). Diese Mängel sind umso bedauerlicher, als die Angaben zu den Autoren die Funktion eines griffigen Nachschlagewerkes haben. Auch die philosophische Landschaft hat ihre Tücken: Kann man Abraham Isaac Kook, ungeachtet aller neueren Diskussionen um sein Werk, so ohne Umschweife zu einem Hegelianer erklären? Von einem Ertrag für die Forschung, der vielleicht gar nicht beabsichtigt war, lässt sich bei diesem Projekt nicht reden. Als Textbuch für den akademischen Unterricht wird das Werk aber teilweise brauchbar sein.

*Matthias Morgenstern*