

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 57 (2001)

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

MOSHE IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven, London: Yale University Press 1998, X und 451 S., ISBN 0-300-06940-9.

Selten kommt es in der wissenschaftlichen Literatur bei so exzessiv erforschten Themen wie Messianismus und Kabbala zu einer so überraschenden Präsentation neuer Perspektiven wie in Moshe Idels umfang- und detailreicher Studie *Messianic Mystics*. Schon der programmatische Titel verweist auf die Überzeugung des Autors, eine neue Dimension der jüdischen Mystik in der messianischen Disposition einzelner Kabbalisten erkennen zu können. Dem berühmtesten Beispiel für eine Kohärenz mystischer und messianischer Kräfte gab bereits G. Scholem in seiner klassischen Monographie über Sabbatai Zvi den ähnlich klingenden Untertitel „The Mystical Messiah“ (deutsch: *Sabbatai Zwi. Der Mystische Messias*, Frankfurt 1992). Aber Idel setzt nicht nur im Titel den Akzent an anderer Stelle, sondern bürstet Scholems Periodisierung der Beziehungsgeschichte von Mystik und Messianismus in drei verschiedene Epochen („indifference, synthesis, and neutralisation“, S. 35) und die damit verbundene These vom relativ späten Zusammenwirken mystischer und messianischer Energien nach der Vertreibung der Juden aus Spanien insgesamt gegen den Strich. Nicht die Exilserfahrung von 1492, sondern das individuelle messianische Bewusstsein des Mystikers ist der Auslöser kabbalistischer Spielarten von Messianismus in Moshe Idels Buch. Besonderes Gewicht legt Idel dabei auf Abraham Abulafia, den in Scholems Darstellung der messianischen Idee unberücksichtigt gebliebenen Mystiker mit messianischer Sendung *par excellence*, dessen Kabbala Idel bis zu Sabbatai Zvis messianischem Umgang mit dem unaussprechlichen Gottesnamen verfolgt. Das zweite Kapitel „Abraham Abulafia: Ecstatic Kabbalah and Spiritual Messianism“ – ein bisher unveröffentlichter Auszug aus Idels hebräischer Dissertation von 1976 (deutsch: *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, Frankfurt 1994) – behandelt den kürzesten Zeitabschnitt und ist gleichwohl das längste der sieben chronologisch von der Bibel bis zum neuzeitlichen Chasidismus angeordneten Kapitel.

Das Provozierende an Idels *Messianic Mystics* ist nicht so sehr seine seit *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven 1988) bekannte phänomenologische Reinterpretation der von Scholem historisch-kritisch analysierten Quellen der jüdischen Mystik, sondern seine Auseinandersetzung mit Scholems – laut Idel – reduktionistischer Historiographie des jüdischen Messianismus: Statt der einseitigen Fokussierung auf das apokalyptische Erscheinungsbild gegenüber einer – nach Scholem – spezifisch christlichen Verinnerlichung der messianischen Idee will Idel „decisive moments of inner experiences that may precede the emergence of these collective manifestations“ (S. 37) untersuchen. Der Auffassung, „that there is one major messianic idea which runs continuously throughout Jewish history“ stellt Idel seine multidimensionale Betrachtungsweise einer „multiplicity of messianic concepts“ gegenüber, die er in drei Kategorien einteilt: theosophisch-theurgisch, ekstatisch und magisch. Bei den Vertretern der „messianischen Ideenkonstellationen“ sind nach Idel

zwei unterschiedliche Modi virulent, die *via passionis* (stellvertretendes Leiden des Messias) und die *via perfectionis* (erstrebenswerte Vollkommenheit des Erlösers). Idel legt Wert darauf, auch solchen Texten messianische Qualitäten zuzuschreiben, die in der bisherigen Forschung als Ausdruck der „Neutralisierung“ oder „Liquidierung“ der messianischen Idee verstanden wurden. Messianisch sind nach ihm alle „ideas, concepts, and figures which are related to present or future states of redemption“ (S. 1). Wer einer derart weitgefassten Definition des Begriffs Messianismus nicht zustimmen will, wird sich wundern, „whether some of the texts to be dealt with in the following chapters could represent messianic motifs at all“ (S. 35). So misst der Autor etwa der Hekhalot-Literatur und der Mystik der *haside ashkenaz* trotz des offensichtlichen – und vom ihm auch konstatierten – Fehlens eines explizit messianischen Kontextes eine wichtige Bedeutung bei der Entwicklung einer messianischen Kabbala bei: Die in der spätantiken Mystik formulierten angelologischen Spekulationen liessen im Verhältnis zwischen Mensch und Gott eine Zwischenwelt erstehen, in der die Apotheose des Mystikers und – wie bei Abulafia und Sabbatai Zvi – die Identifizierung mit dem Messias möglich wurde. Und in dem anonymen mittelalterlichen Traktat *Sefer ha-Hesheq*, der nach Idel Abulafia bekannt war, wird der in Metatron verwandelte Henoch mit dem theophoren Namen Yaho’el nicht nur als Hohepriester, sondern auch als Retter am Schilfmeer und damit als Heilsbringer stilisiert. Das Konzept eines erlösenden Engels geht nach Idel auf ein älteres, wahrscheinlich prächristliches Mythologem zurück, in dem letztlich Ursprung und Anfänge der Vorstellung eines „hypostatic Messiah“ begründet liegen.

Inspiriert von solchen vorkabbalistischen Formen messianischer Mystik wird Abraham Abulafia als erster und wichtigster Vertreter der messianischen Kabbala im Mittelalter präsentiert. Der 1240 (dem mit messianischen Erwartungen aufgeladenen jüdischen Jahr 5000) in Saragossa geborene Kabbalist machte sich in den Jahren der mongolischen Invasion von Syrien in Galiläa auf die Suche nach dem mythischen Fluss Sambation und den dahinter vermuteten verlorenen Zehn Stämmen Israels. Wie in den 40er Jahren in Europa wurde auch im Orient das Zeitgeschehen als apokalyptisches Szenario interpretiert, und Abulafia sah die Erlösung als „natural process“ nahen. Idel vermutet einen Einfluss der ausführlich die Kriege der Endzeit schildernden spätantiken Apokalypse *Sefer Zerubbavel*, dessen Autor ähnlich wie Abulafia in Rom eine eschatologische Offenbarung erwartet hätte. Nachdem Abulafia bei seinem Versuch, Papst Nikolaus III. auf dessen Sommersitz in Soriano de Cimini zu treffen, der Hinrichtung nur aufgrund dessen überraschenden Todes entkam, begann er, vierzigjährig, seine kreativste Schaffensperiode als „prophetischer Kabbalist“ in Sizilien (Idel verweist übrigens an anderer Stelle auf die kabbalistische Überzeugung, dass erst im Alter von 40 Jahren „the intellect will manifest and the days of the Messiah will commence“, S. 54). Als typischer Vertreter der *via perfectionis* beschreibt Abulafia in seinem Kommentar *Hayye ha-Nefesh* den Weg spiritueller Erlösung durch Erkenntnis der Geheimnisse von Maimonides’ philosophischem Hauptwerk *Führer der Verirrten* bis zur mystischen Vereinigung mit Gott: „Er ist ich und ich bin er“ (S. 84). Ein interessanter Aspekt von Abulafias messianischer Selbsterkenntnis ist seine im Mittelalter ungewöhnliche Auffassung, dass er als Messias auch Kohen ist. Dabei begründet er seine Priesterschaft mit der exzentrischen Theorie, dass er aufgrund der Abstammung seiner Ehefrau als Kohen und über die Linie seiner Mutter als Levit gelten kann. Tatsächlich geht es ihm dabei um die Übertragung des dem Hohenpriester im Tempel vorbehaltenen Rituals der Aussprache des Tetragrammatons auf den Messias, was nach Idel dann von Sabbatai Zvi rezipiert und konsequent bis zur messianischen Selbsterkenntnis von 1648/49 umgesetzt wurde (S. 96).

Faszinierender als die verstreuten Beispiele messianischer Aussagen im *Zohar* und ihre unterschiedliche Einbettung in das Sefirot-System ist Idels Beschreibung messianischer Aktivität ab dem 15. Jahrhundert, die er das „magico-Kabbalistic model“ nennt (S. 127), das hauptsächlich von dem um 1470 verfassten *Sefer ha-Meshiv* repräsentiert wird. Das Herzstück dieser magisch-kabbalistischen Literatur sind Beschwörungsformeln, mit denen das Reich der dämonischen Mächte, die allein die Ankunft des Messias verzögern, zerstört werden kann. Populär wurde diese Art der Anteilnahme an der Erlösung in volkstümlichen Erzählungen über den tragischen Versuch des Kabbalisten Joseph della Reyna, mit Hilfe der Magie den Teufel in Ketten zu legen. Auch eine bizarre Auseinandersetzung mit dem christlichen Dogma der unbefleckten Empfängnis entdeckt Idel in einer messianologischen Stelle im *Sefer ha-Meshiv*, die vom „Geheimnis der Jungfrau“ handelt: Der Messias ben Ephraim und der Messias ben Joseph werden durch einen oralen Geschlechtsverkehr der göttlichen Attribute *Jesod* und *Malkhut* in einem „efflux of the male organ into the mouth of the Shekhina“ empfangen (S. 143).

Trotz der von Idel betonten innovativen Kraft der in den Kreisen um *Sefer ha-Meshiv* entworfenen dämonologisch-magischen Kabbala hält er ihre unmittelbare Wirkung für bedeutungslos. Abgesehen von den Werken des in Jerusalem wirkenden Abraham ben Eliezer ha-Levi – für Scholem das typische Beispiel jener messianisch inspirierten Kabbalisten-Generation nach der Vertreibung aus Spanien – kann Idel kaum magische Techniken und apokalyptische Weltbilder entdecken. Im Gegenteil, der ihm sonst eher fremde Gedanke einer „Neutralisierung“ akuter Formen messianischer Mitteilung gerät nun in den Mittelpunkt des Zeitabschnittes bis zum Beginn der sabbatianischen Bewegung. Kabbalisten wie Meir ibn Gabbay oder Jehuda Hayyat waren mit der Konsolidierung der verstreuten Gemeinden beschäftigt und nicht etwa mit messianisch-kabbalistischer Sublimierung der nach 1492 in potenzielter Form als unerträglich empfundenden Exilsituation. Idel stellt Scholems These von einer aus der psychischen Bewältigung der Vertreibung aus Spanien hervorgegangenen Synergie der mystischen und messianischen Elemente auf den Kopf und konstatiert gerade für diese Zeit ein absichtsvolles Desinteresse an messianischen Ideenkonstellationen: „Acute messianism could only have succeeded in upstaging the establishment of society and undermining the religious institutions and religious norms needed to establish the as yet unsettled communities and their hosts“ (S. 135). Selbst die Bedeutung der lurianischen Kabbala für die Schaffung eines messianischen Bewusstseins, das nach Scholem den Nährboden für die begeisterte Aufnahme sabbatianischen Gedankenguts bildete, stellt Idel in Abrede. Mit Ausnahme von Naphtali Bacharachs *Emeq ha-Melekh* indiziert er bei den unter dem Einfluss lurianischer Kabbala schreibenden und für deren – nach Idel freilich sehr beschränkten – Popularisierung verantwortlichen Mystikern, sie hätten „almost totally neutralized the messianic elements in their works“ (S. 176). Die sabbatianische Bewegung als messianisches Massenphänomen muss nach Idels Meinung erst noch mit dem Instrumentarium der Soziologie erklärt werden. Die Mystik des Messiaspräidenten Sabbatai Zvi selbst führt Idel jedenfalls weniger auf das kabbalistische System Isaak Lurias zurück als vielmehr auf ältere kabbalistische Traditionen, insbesondere auf den Dreh- und Angelpunkt von *Messianic Mystics*, die mystischen Techniken und messianischen Applikationen Abraham Abulafias. Die Apotheose des Messias, von Zvis Propheten Nathan von Gaza emphatisch aus Henochs Transfiguration abgeleitet, hat nach Idel eine literarische Parallel in Abulafias *Sefer Hayye ha-'Olam ha-Ba'*, in dem Metatron mit dem *intellectus agens* (*sekhel ha-po'el*) gleichgesetzt wird. Vorbildcharakter hatte offenbar auch Abulafias messianische Reise nach Rom: Mit einem

Gefährten vollzog Nathan von Gaza im Vatikan ein magisches Ritual, das in der Rezitation meditativer Formeln während der Umkreisung des Petersdoms bestand.

Die letzte Phase der jüdischen Mystik bietet Idel die Gelegenheit, in die kontroverse Diskussion, ob messianische Konzepte im Chasidismus „neutralisiert“ wurden (Scholem) oder ob dessen Gründungsväter ein nennenswertes messianisches Bewusstsein besessen (Tishby), einen neuen Aspekt einzubringen: „the magical component of the messianic mission in early Hasidism“ (S. 213). Nach seiner Lesart von Ba‘al Shem Tovs berühmtem Brief an dessen Schwager Gershon verweisen die *segullot* und „heilige Namen“, die Besht während seiner mystischen Seelenreise geoffenbart werden, auf die Einleitung der magischen Schrift *Shimmushe Tora*. Neben der Vervollkommenung der Seele gehört laut Idel auch die Heilung des Körpers zu den vom Messias erlernbaren (und an dessen Stelle vom Besht verbreiteten) Inhalten der chasidischen Eschatologie. Der zweite wichtige Akzent bei seiner Darstellung eines chasidischen Messianismus wird von Idel in direkter Konfrontation zu Scholem formuliert: Statt einer blossen Negierung konkreter Formen des (von Idel ironisch in Anführungszeichen gesetzten) „authentischen“ Messianismus findet Idel in den chasidischen Texten einen Transfer des Konzepts allgemeiner Erlösung hin zur individuellen Sphäre und stellt die rhetorische Frage: „Is the Hasidic master’s destruction of the exile by spiritualization, mentioned by Scholem, less concrete and less messianic than that of the Sabbatean Messiah?“ (S. 235–236). In der Tat behauptete Scholem, dass das Problem einer „privaten Erlösung“ ein gänzlich modernes sei und der jüdischen Tradition vor 1750 völlig unbekannt war (vgl. *Od davar*, ed. A. SHAPIRA, Tel Aviv 1989).

In seinen „concluding remarks“, dem rund fünfzigseitigen rhapsodischen Schlusskapitel, stellt Idel noch einmal die nicht unbedingt das Verständnis der Vielfalt messianischer Mystik fördernde (terminologische) Bandbreite seiner „hermeneutical grids“ zusammen und überführt die „Scholemian scholarly attitude toward Jewish mysticism“ (S. 251) einer ideologisch verengten Sichtweise, die nie den Kinderschuhen einer zionistisch orientierten Historiosophie entwachsen sei. Moshe Idel versteht seinen Versuch, in die „horizontale Geographie“ eines sich in der Geschichte entladenden Messianismus die vertikale Linie einer Transzendierung des Erlösungsverständnisses einzupflanzen, als Beitrag zur Unterscheidung jüdischer Mystik von christlicher oder islamischer Mystik, denn nur in jener „may the eschatological achievement of the single mystic be so decisive“ (S. 292). Doch so wichtig die Frage nach einer Bestimmung des Gehalts der jüdischen Esoterik immer noch ist, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der Weg, der in *Messianic Mystics* über die *via passionis* und *via perfectionis* beschritten wird, über die gemeinsamen Grenzen von Mystik und Messianismus hinausführt. Bezeichnenderweise stellt Idel seine Studie unter das Motto: „La dépersonalisation du Messie qui n’est resté personnel que dans les croyances populaires est une phénomène essentiel à l’histoire philosophique du judaïsme“ (Vladimir Jenkelevitch). Kein Zweifel kann daran bestehen, dass Moshe Idel mit seiner Analyse der ekstatischen Kabbala Abraham Abulafias ein neues Kapitel in der Geschichte des Messianismus aufgeschlagen hat. Anhand bekannter Beispiele (Asher Lemlein, Shlomo Molkho) versucht Idel in seinem enzyklopädisch angelegten Werk (mit hilfreichem Sach-, Namen- und Quellenindex) die von historischen Krisen unbeeinflusste messianische Aktivität einzelner Kabbalisten in der Zeit nach Abraham Abulafia zu belegen. Interessant wäre allerdings in diesem Zusammenhang auch eine Berücksichtigung jener aschkenasischen Gruppe von Kabbalisten im ausgehenden 14. Jahrhundert gewesen, in deren Schriften (*Iggeret Hazon ve-Tokhaha; Zefune Ziyyuni*) Pläne zur Herbeiführung der Erlösung und Errettung der Juden nach der Katastrophe der Pest-

pogrome gefunden wurden (Abraham Grossmann, Israel Yuval). Das materialreiche Buch *Messianic Mystics* (mit Appendizes zu Abulafias *Sefer ha-Yashar*, zum Ritual *Tiqqun Hasot* und zu „Some Modern Reverberations of Jewish Mysticism“), in dessen neuer Paperback-Ausgabe (New Haven 2000) die häufigen, störenden Druckfehler hoffentlich beseitigt wurden, hat überzeugend vorgeführt, das Scholems Verdikt über die Möglichkeit individueller – eigentlich geht es um präsentische – Formen von Eschatologie in der Geschichte der jüdischen Mystik obsolet geworden ist.

Gerold Necker

MARIANNE GROHMANN, *Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, 280 S., DM 78,--, ISBN 3-7887-1801-3.

Zu berichten ist von einem beachtlichen Versuch interdisziplinären Arbeitens mit biblisch-exegetischer, kirchen- und theologiegeschichtlicher, systematisch-theologischer, hermeneutisch-literaturwissenschaftlicher sowie vor allem judaistischer Relevanz. In ihrer Wiener Dissertation unternimmt es Marianne Grohmann, Wege aufzuzeigen, wie der jüdische Umgang mit der christlicherseits Altes Testament genannten Hebräischen Bibel für die protestantische Theologie rezipiert werden kann. Der Plural im Titel des Buches steht mit gutem Recht; geht es der Autorin doch gerade darum, die „singularisierende Exegese“ (S. 247) aufzugeben und vorschnelle Entgegensetzungen und Alternativen zu vermeiden. Aus diesem Grunde lässt sie sowohl die „vorkritische“ Exegese beider Traditionen als auch die moderne historisch-kritische Bibelauslegung beiseite: In diesen Schriftzugängen erscheinen die jüdisch-christlichen Gegensätze als recht festgefahrene. Stattdessen wählt sie als Medium der Vermittlung moderne Ansätze einer literarischen Hermeneutik, die den „Akt des Lesens“ in seinen unterschiedlichen Kontexten mitberücksichtigen: zum einen rezeptionsästhetische Theorien, die im Bereich der hermeneutischen Philosophie entstanden sind, zum zweiten Intertextualitätskonzeptionen, die vor dem Hintergrund des Poststrukturalismus zu verstehen sind sowie schliesslich feministische „Relektüren“ der Bibel. Nach einer lobenswert klaren Darstellung der genannten Theorien – ein aufschlussreicher Wegweiser durch die zeitgenössische hermeneutische Landschaft ohne den in der Zunft sonst so häufigen Fach-Jargon und auch ohne, dass die Literatur-Fülle Verwirrung stiftet – stellt die Autorin ihren Vorschlag einer „rezeptionsorientierten Intertextualität“ zur Debatte. Die methodischen Ausführungen erfolgen dabei nicht nur in der gebotenen Prägnanz und Kürze, sondern sind auch bemerkenswert unaufgeregt und sachlich. So wird beim modischen Stichwort der *Intertextualität* etwa darauf hingewiesen, dass die Vernetzung von Texten schon in der antiken Rhetorik und Poetik verhandelt worden sei (S. 29), und zur Herausstellung der Bedeutung des *Lesers* für die neutestamentliche Hermeneutik durch den „Reader-Response-Criticism“ heisst es, diese Entdeckung könne die Theologie Rudolf Bultmanns rehabilitieren (S. 46).

Im Anschluss kommen diejenigen zeitgenössischen jüdischen Ausleger zu Wort, die die Autorin für ihr weiteres Vorgehen berücksichtigen will, und zwar aus den Bereichen Tanach-Forschung (S. 80–106), Midrasch-Forschung (S. 107–125) und jüdisch-feministische Hermeneutik (S. 125–128). Diese Auswahl ist natürlich wohlüberlegt und hängt

damit zusammen, dass die referierten Autorinnen und Autoren mit den zuvorgenannten Theorien leicht ins Gespräch zu bringen sind. So ist das Fehlen des ganzen Bereichs des traditionell-orthodoxen und auch des kabbalistischen Umgangs mit der Bibel sowie der modern-orthodoxen Auslegung, die sich ja nicht notwendigerweise der historisch-kritischen Methode verschliessen muss (S. 82–83), nicht zu bemängeln. Die Fruchtbarkeit der gewählten Vorgehensweise erweist sich schliesslich in einem weiteren Kapitel, das – im Medium der gewählten Brille der „rezeptionsorientierten Intertextualität“ – anhand dreier Auslegungsbeispiele bei Paulus und in der rabbinischen Literatur – Glanz und Decke des Moses (S. 171–187), Aneignung in der Diskussion/Aneignung in der Verkündigung (S. 187–205), Sara und Hagar (S. 205–223) – die Anschlussfähigkeit jüdischer und christlicher Auslegung des Alten Testaments anschaulich machen soll.

Weil das Buch zu loben ist, fordert es – im Sinn der Fortsetzung der Diskussion – auch zu kritischen Anfragen heraus. Zunächst zu einer gewissen Unklarheit der Metaphern: Geht es der Autorin um „*Vermittlung* zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik“ (S. 236), um eine „*Erweiterung protestantischer Skriptologie*“ oder um eine ganz und gar neue „*Grundlage ihres Selbstverständnisses*“ (S. 241; kursiv jeweils vom Rezensenten)? Und wie sind die herausgestellten Parallelen theologisch zu bewerten: Die „mündliche Tora“ im Judentum und Luthers „lebendige stym“ des Evangeliums (S. 244), das reformatorische „ad fontes“ und die hebräische lingua sacra (S. 237–238), schliesslich das christliche und das rabbinische Verständnis von der Klarheit und Suffizienz der Schrift (S. 248)? Die Bemerkung, „die Wahrnehmung jüdischer Schriftauslegung“ bedeute keine Relativierung der christlichen, sondern könne diese „vielleicht gerade verständlicher machen“ (S. 242–243), scheint die Deutung zuzulassen, es könnte sich jeweils auch um jüdisch-christliche Gegensätze handeln. Die Judaistik als ancilla theologiae kann im Sinne der Autorin jedenfalls nicht gemeint sein.

Überraschend ist im Schlussteil des Buches die Hinzuziehung „säkularer Interpretationsgemeinschaften“ (S. 251). Diese von der Autorin leider nur unzureichend geklärte Erweiterung des Vergleichsfeldes – wie mag die Literaturoziologie mit säkularen Interpretationsgemeinschaften (!) religiöser Texte umgehen? – ist wohl vom hebräischen Sprachgebrauch und von den religiös-kulturellen Gegensätzen in Israel beeinflusst. Im Sinne des gemeinten Ansatzes sollte die hermeneutisch-rezeptionsorientierte Brücke zwischen jüdischer und christlicher Lektüre aber nicht letztlich nur bedeuten, dass einigermassen traditionsentfremdete Theologen unverbindlich Meinungen austauschen. Geht die Vermutung, durch die Öffnung für einen Auslegungpluralismus werde die Autorität der Schrift „im Sinne einer grösseren Relevanz durchaus“ gestärkt (S. 247), in dieser Hinsicht über beruflichen Zweckoptimismus hinaus? Von welchem Standpunkt aus ist es schliesslich aussagbar, dass die jüdischen wie die christlichen und säkularen Geltungsansprüche „nebeneinander ihr Recht haben“ (S. 247)? Von dem des analytisch beobachtenden religions- und kulturgeschichtlichen Vergleichs? Von dem einer israeltheologischen oder heilsgeschichtlichen Konzeption? Von dem zivilgesellschaftlicher und multikultureller Toleranz? Von dem des Widerspruchs gegen imperativische Formulierungen der biblischen Tradition? Wird von Seiten der Autorin auf den emphatischen Verstehensbegriff der reformatorischen Tradition und der hermeneutischen Theologie verzichtet? Dabei fordern doch „die Auslegungen des Midrasch [...] zu exakter Bibellektüre auf“ (S. 245), gilt es, „den überlieferten Bibeltext ernst zu nehmen“ (S. 246). Aber was heisst es dann, das exklusivistische „sola“ des protestantischen Schriftprinzips nicht „als starres Formalprinzip zu verstehen, sondern dynamisch zu gestalten“ (S. 253)? Läuft es im Hinblick auf den Akt

des Lesens letztlich nur auf die einigermassen banale Erkenntnis hinaus, dass es eben darauf ankommt, ob die Leserin Jüdin, Christin oder Atheistin ist? Es ist das Verdienst von Marianne Grohmann, solche und andere Fragen hervorzurufen. Ihrem ungemein anregenden Buch sind viele Leser zu wünschen.

Matthias Morgenstern

The Jerusalem Talmud. First Order: Zera'im. Tractates Peah and Demay. Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer, Berlin, New York: de Gruyter 2000, 648 S., ISSN 0934-2575.

Dieser Band ist der zweite einer fünfbandig angelegten, kommentierten zweisprachigen Studienausgabe der Ordnung Zera'im des Talmud Jeruschalmi. Nach gleichem Muster wie im ersten Band der Traktat Schabbat werden in diesem zweiten die Traktate Peah und Demai dargeboten: Der hebräisch-aramäische Text ist in übersichtliche Sinneinheiten aufgeteilt, die, zur bequemer Lektüre mit tiberianischer Punktierung versehen, voranstehen; ihnen schliesst sich jeweils eine englische Übersetzung an, und auf diese folgt, in der Länge schwankend, ein durchnumerierter Anmerkungsteil, der sprachliche Besonderheiten erläutert, inhaltliche Schwierigkeiten klärt und auf biblische Bezüge sowie verwandtes Material in anderen rabbinischen Schriften hinweist. Textgrundlage ist die *editio principis*; wo erforderlich, werden die erhaltenen Handschriften hinzugezogen; Emendationen werden vermieden. Die Übersetzung hält sich möglichst eng an ihre Vorlage, auch da, wo diese korrupt scheint; die nötigen Richtigstellungen werden in den Anmerkungen vorgenommen (z. B. S. 402: „This is the text in all Yerushalmi manuscripts but it cannot be correct“.). Als Sekundärliteratur werden verschiedentlich auch die traditionellen Kommentare zum Talmud Jeruschalmi und zur Mischna herangezogen; allerdings wird nur pauschal in der Einleitung auf sie verwiesen (S. 2), in den Anmerkungen fehlen entsprechende Hinweise. Eine Auseinandersetzung mit anderen neueren Jeruschalmi-Übersetzungen wird nicht geführt, und auch sonst wird auf moderne Literatur nur selten zurückgegriffen. Die Hinweise auf rabbinische Parallelen sind mitunter sehr umfangreich (so bei „Rebbi Ismael“, S. 18), aber andernorts fehlen sie (so bei „Rebbi Ismael's mother“, S. 29; zur Parallel in Qidduschin findet man hier nur über die Anmerkungen zu den Nachbarsktionen). Die Inschrift von Rehov wird zu Demai 2,1 ausführlich zitiert, allerdings ganz ohne bibliographische Referenzen (S. 408–409.413–420). Die Register umfassen neben allgemeinen Begriffen biographische Notizen, Schriftzitate, griechische und lateinische Lehnwörter sowie hebräische und arabische Ausdrücke.

Die unbestreitbaren Vorteile einer zweisprachigen Ausgabe, die den hebräisch-aramäischen Text sogar in punktierter Form bietet, machen dieses Werk zu einem willkommenen Hilfsmittel, besonders für die Lektüre im judaistischen Unterricht. Es liefert damit eine begrüssenswerte Ergänzung zu den bereits existierenden modern-wissenschaftlichen Übersetzungen, die es freilich nicht ersetzen kann noch will.

Friedrich Avemarie

KLAUS WENGST, *Jesus zwischen Juden und Christen*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1999, 160 S., ISBN 3-17-0166-357.

Klaus Wengst, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, hat sich in den letzten zehn Jahren intensiv mit Grundfragen christlich-jüdischer Beziehungen auseinandergesetzt und schildert zunächst die Voraussetzungen und Hindernisse auf dem Weg zu einem echten Gespräch, das von Machtgehave und Missionierungsdrang Abstand nimmt. Schritt für Schritt werden theologische Einsichten erarbeitet und auf den Punkt gebracht. Sehr wichtig ist dabei schon allein die Erkenntnis, dass der Begriff „Evangelium“ nicht mehr ausschliesslich von Christus (und der christologischen Interpretation des Alten Testaments) her verstanden werden darf. Die hebräische Bibel ist mehr als nur Verheissung auf Christus. Sie bezeugt die Treue Gottes zu seinem Volk Israel. Wird dieser Aspekt nicht wahrgenommen, kann der christliche Antijudaismus nicht überwunden werden.

Auch sonst findet man in diesem Buch wichtige hermeneutische Einsichten. Zwar wird die historische Kritik nicht abgelehnt, wohl aber ihre Verabsolutierung. So ist auszugehen vom Jesus der Evangelien, nicht vom sogenannten historischen Jesus, der zuletzt nur das Produkt einer „Vermutungswissenschaft“ (S. 44) ist. Ohne fragwürdige Rekonstruktionen wird Jesus hier als Jude unter Juden gesehen. Sein Wirken wird verglichen mit zahlreichen Texten über die frühen Chassidim, wie sie im rabbinischen Judentum überliefert werden. Dabei ergeben sich erstaunliche Parallelen. So kommt Wengst zu einer differenzierten Betrachtung des Verbindenden und Trennenden des Glaubens an Jesus. Behutsam werden „Elemente und Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie“ entwickelt (S. 68ff.).

Dieses Buch will im Blick auf grundlegende biblische Fragen dazu anregen, auch auf das vielfältige jüdische Zeugnis zu hören, um so Gemeinsamkeiten zu entdecken und auf Unterschiede zu achten. Ich finde: das ist ihm gelungen.

Reiner Jansen

JONATHAN MAGONET, *Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive*, Gütersloh 2000 (= Gütersloher Taschenbücher 735), ISBN 3-579-00735-1.

Magonet, Direktor des Leo Baeck Colleges in London, legt unter diesem Titel ein engagiertes Plädoyer für den interreligiösen Dialog vor. Er selber hat seit einem Vierteljahrhundert an Seminaren und Tagungen mit Juden, Christen und Muslimen teilgenommen. Und das merkt man dem Buch auch an. Im ersten Teil erörtert er die Chancen und Risiken eines solchen Dialoges. Nach Jahrhunderten Missverständnissen und Projektionen und der mörderischen Geschichte religiösen Hasses ist das intensive Gespräch heute ein wichtiges Instrument der Friedenssuche. Es hat aber auch für die eigene religiöse Identität eine grosse Bedeutung. „Der Dialog mit dem/der anderen ist ebenso gut ein Dialog mit dem eigenen Selbst“ (S. 20).

Bei den meisten in diesem Band veröffentlichten Vorträgen gibt der Autor an, ob sie primär an die Adresse der Christen oder an die der Juden bzw. der Muslime gerichtet sind.

Dabei geht er immer wieder auf die Gefahr der Instrumentalisierung heiliger Texte ein. Das zeigt sich besonders im (noch tastenden) Versuch, einen jüdischen Zugang zu Mohammed und dem Islam zu finden. Dabei nimmt er auch jenen palästinensischen Studenten ernst, der ihn fragte, wie er sich denn mit dem Volk Israel identifizieren könne, wo er selber doch von Ismael abstamme. Dieser sei aber von Hagar verstoßen worden, welche ihrerseits von Abraham weggeschickt worden sei . . . – Hier und an anderen Stellen tritt Magonet dafür ein, dass nicht nur die christliche Interpretation der hebräischen Bibel, sondern auch die traditionelle jüdische Auslegung im Blick auf ihre Wirkungsgeschichte zu überprüfen sind. „Juden sind nicht in der Position, von anderen zu verlangen, die Interpretation der Ideen in ihren Schriften zu verändern, solange wir nicht gleichermassen bereit sind, die Probleme anzuerkennen, die unseren Interpretationen innewohnen“ (S. 113). Das gilt z. B. im Blick auf menschenverachtende Texte des Deuteronomiums, wo die Auslöschung der Einwohner des Landes Kanaans gefordert wird. Gerade weil der Autor eindrücklich offen und selbstkritisch denkt, ist dieses Buch sehr lesenswert.

Reiner Jansen

DAVID VITAL, *A People Apart. The Jews in Europe 1789–1939*, Oxford 1999 (= Oxford History of Modern Europe), 944 S., ISBN 0-19-8219806.

Vital, in London geboren, ist als Historiker des Zionismus hervorgetreten, verbrachte seine Jugendzeit im britisch besetzten Palästina, diente anschliessend in der englischen Armee und bildete später israelische Diplomaten aus. Er wollte dezidiert eine „politische Geschichte“ der europäischen Juden verfassen. Er orientiert sich an den wichtigen politischen Ereignissen, trotzdem ist sein Buch nicht nach Ländern und ihrem unterschiedlichen Verhalten gegenüber den Juden gegliedert. Er definiert drei Epochen: Von der Französischen Revolution bis etwa zum Berliner Kongress (1880), behandelt anschliessend „Erwartungen“ der Juden im Zeitraum von 1880 bis 1900 und spricht dann von „New Dispensations“ für die Zeit von 1900–1939. Seine Darstellung ist stark auf die grosse Masse der Juden, die im russischen Reich lebten, ausgerichtet. Viel Material aus seinen früheren Büchern über den Zionismus fand hier in gekürzter Form erneut Verwendung. Dies merkt man dem mit über 130 S. (fast ein Siebtel des Umfangs!) zu ausführlichen Abschnitt „Autoemancipation“ besonders an.

Für einen kompakten Überblick ist das Buch mit seinen fast 950 S. ohnehin zu lang geraten. Leider versucht der Autor nicht, aus der europäischen Perspektive Vergleiche zwischen verschiedenen jüdischen Landsmannschaften anzustellen. So behandelt er die deutschen Juden doch für sich, ohne den neueren Forschungsstand zu nutzen und mit Italien, Frankreich oder England zu vergleichen.

Vital ist in der Lage, hebräische und russische Literatur zu nutzen; erstaunlicherweise finden sich in der Bibliographie dagegen kaum polnische Titel. Auch seine Auswahl der französischen Fachliteratur erzeugt Fragen: Wenn er schon eine politische Geschichte verfasste, wieso wurde das Standardwerk von Simon Schwarzfuchs über Napoleon und die Juden nicht beigezogen? Deutsche Quellen werden in französischer Übertragung zitiert, so etwa F. L. Jahn (S. 249, Anm. 147), obwohl der Autor Deutsch beherrscht. Einige Äusserungen entsprechen nicht dem neuesten Forschungsstand. Die damals Furore erregende

Studie von Felix Theilhaber über den angeblichen demographischen und wirtschaftlichen Niedergang der deutschen Juden ist in den letzten fünfzehn Jahren öfters kritisch diskutiert worden. Sachlich trifft manches nicht zu, etwa hinsichtlich der Debatte über das Stimmrecht ausländischer Juden in deutschen jüdischen Gemeinden (S. 332) oder des Todesortes des Nobelpreisträgers Richard Willstätter. Er starb nicht in Deutschland, sondern in der Emigration in Locarno (S. 810).

Schwerer wiegt aber, dass Vital gar nicht auf die im deutschsprachigen Raum (inklusive Österreich) entstandenen drei modernen religiösen Strömungen im Judentum eingeht: Kein Wort über Abraham Geiger und kaum etwas über Samson Raphael Hirsch oder Zacharias Frankel ist zu finden. Dagegen wird Moses Schreiber (Sofer) aus Pressburg erstaunlich ausführlich behandelt.

Dass somit weder der religiösen noch der sozialgeschichtlichen Entwicklung der europäischen Juden (mit Ausnahme von ein paar Statistiken und allerdings nützlichen Karten wiederum nur für Osteropa) im Zeitraum von 1789–1939 Rechnung getragen wird, hinterlässt ein unbefriedigendes Gefühl. Hier genügt die politik-geschichtliche Konzeption der Oxford Reihe nicht mehr dem heutigen pluralistischen methodischen Ansatz der Geschichtsforschung.

Uri R. Kaufmann

SUSANNE MARTEN-FINNIS / HEATHER VALENCIA, *Sprachinseln. Jiddische Publizistik in London, Wilna und Berlin 1880–1930*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 1999 (= Lebenswelten osteuropäischer Juden 4), 144 S., paperback, 8°, ISBN 3-412-02998-X.

Wie dem Untertitel zu entnehmen ist, geht es in der vorliegenden Monographie um die Vorstellung einiger jiddischsprachiger Zeitungen, die in ganz unterschiedlichen Milieus entstanden sind. Den beiden Autorinnen ist es darum zu tun, mittels eines Vergleiches herauszufinden, welche Funktion und Wirkung die jiddische Publizistik zu unterschiedlichen Zeiten unter unterschiedlichen gesellschaftlich-politischen Bedingungen gehabt hat. Die ausgewählten Zeitungen können dafür in einem gewissen Sinne als repräsentativ angesehen werden, auch wenn sie selber von ihrem Inhalt her ebenso wie in ihrer Funktion völlig verschieden gewesen sind. Sind sie doch, wie der Titel des Buches sagt, ‚Sprachinseln‘ gewesen, also nicht Mehrheitssprachrohr, sondern eine Insel in einem Meer von anderen. Während diese Einschätzung für die Londoner sozialistische jiddische Zeitung *Der pojisher yidl* (S. 19–52) und die in Berlin herausgekommenen, der literarischen und künstlerischen Avantgarde zuneigenden bzw. als ihr „Sprachrohr“ dienenden *Milgrojm* und *Albatros* (S. 101–137) sicher anzunehmen ist, wird man hinsichtlich der in Wilna erschienenen bundistischen Zeitung *Der veker* (S. 79–100) jedoch fragen dürfen, ob auch sie in diesem Sinne eine ‚Sprachinsel‘ war, selbst wenn man in Rechnung stellt, dass sie wie viele andere „linke“, sozialistische jiddische Zeitungen im zaristischen Russland zunächst eher „Sprachrohr im Untergrund“ (S. 53–78) gewesen ist.

Dennoch, die Untersuchung der Zeitungen und Zeitschriften, ihrer Anliegen und ihrer Orientierungen, vor allem aber der Milieus, denen sie entsprungen sind, eröffnet zugleich wesentliche Einsichten in die Geschichte nicht nur der jüdischen (jiddischen)

Publizistik, sondern vor allen Dingen in die Lebensverhältnisse ihrer Leser. Denn Zeitungen, so die Autorinnen, leben nicht nur von denen, die sie machen, sondern weit mehr noch von denen, für die sie gemacht werden und die sie lesen. Mindestens zwischen den Zeilen also, und dies anhand der ausgewählten Beispiele herauszuarbeiten ist gelungen, erfährt man denn immer auch nicht wenig über die Geschichte der Menschen, die, auch wenn sie anonym geblieben sind, die Leser, die Rezipienten, dieser Publizistik waren. Die Analyse der jüdischen Publizistik leistet somit zugleich einen wesentlichen Beitrag zur Sozial- und Kulturgeschichte der Juden jener ‚Inseln‘, sei es in London, Berlin und Wilna. Dabei mag der Bezug der ‚Sprachinsel‘ auf Wilna allerdings irritieren, denn wenn es irgendwo ein jüdisches Milieu im Sinne einer jiddischen Mehrheitssprache und -kultur gab, dann war dies doch wohl gerade Wilna, in ähnlicher Weise freilich auch in anderen Städten Osteuropas, in denen die jüdische Bevölkerung zuweilen mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmachte. Gleichwohl, wenn man den Begriff der ‚Sprachinsel‘ auf die Orientierung der für Wilna gewählten bundistischen Zeitung *Der veker* bezieht, mag der Begriff der Sprachinsel als politisch-ideologische Einordnung noch angehen und gerechtfertigt erscheinen. Insgesamt aber darf man den beiden Autorinnen dennoch bescheinigen, mit ihrer Arbeit so etwas wie einen Prototyp für eine Form von Zeitungsanalyse, vor allem aber der Bedeutung, die eine solche Analyse haben kann, geschaffen zu haben, von dem zu hoffen bleibt, dass er Schule macht.

Stefan Schreiner

AMIR ESHEL, *Zeit der Zäsur. Jüdische Dichter im Angesicht der Shoah*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1999, 244 S., ISBN 3-8253-0860-X.

Als „Zeit der Zäsur“ bestimmt Amir Eshel in seiner literaturwissenschaftlichen Dissertation den Einbruch des Holocaust, der sich weit über seine Dauer hinaus erstreckt und der in der Shoah-Lyrik die temporale Orientierung des *Davor*, *Während* und *Danach* bestimmt. Verschiedenen Aspekten von poetologischer Zeit und Zeitlichkeit ist denn auch die Studie gewidmet, deren Textkorpus grosse Shoah-Lyriker verschiedener Sprachen umfasst: deutsche Gedichte von Rose Ausländer, Nelly Sachs, Paul Celan und dem jungen Tuvia Rübner, hebräische Texte desselben späteren Tuvia Rübner, von Dan Pagis und Yehuda Amichai sowie einzelne Elegien des jiddischen Dichters Jacob Glatshteyn.

In einer breiten Einführung von Platon und Aristoteles bis Paul Ricœur und Jan Assmann – erörtert Amir Eshel die Beziehung zwischen Zeit und Poesie in einem Bogen, der Zeit auf vielfältigste Weise bebildert: gemessene gegenüber erlebter Zeit, historische versus liturgische Zeit, gefrierende oder fliessende Zeit, unsere – eine andere Zeit, Zeit als ewige Gegenwart, Zeit als Gedächtnisraum, als Zeit-Raum bis hin zum „temporalen Nihilismus“ Baudelaires, das heißt einer emphatischen ausschliesslichen Wahrnehmung des momentanen Augenblicks.

Auf drei unterschiedliche Aspekte hin beleuchtet der Verfasser anschliessend die poetische Zeitlichkeit seines Textkorpus. Da ist zunächst die figurative Perspektive, welche den Zeit-Zeichen „Zeit“ und „Nacht“ als Reflexionsfiguren nachspürt und beispielsweise mittels der Metapher der „Narbe der Zeit“ aufdeckt, wie sehr die Shoah den Körper „Zeit“ für alle Epochen sichtbar verletzt hat. Weiter wird die Temporalität an Hand der ver-

wendeten Tempora und Zeitadverbien untersucht, wobei sich Präsens und Präteritum dauernd überlagern und mit diesem Vibrato der grammatischen Zeiten das Gedicht – in Paul Celans poetologischen Kategorien gesprochen – unausgesetzt aus seinem Schon-nicht-mehr in sein Immer-noch zu gleiten vermag. Zum Schluss folgt ein Komplex zu Ausdrucksformen kollektiver Erinnerung, wie ihn jüdische Dichter namentlich mittels des Topos der Vater-Sohn-Beziehung umsetzen: die genealogische Kette als geistige Kontinuität, die durch den Holocaust bedroht, erschüttert, durcheinandergeworfen, doch immer wieder beschworen wird.

Die differenzierte Beleuchtung der Zeitlichkeit unterstreicht die besondere Fähigkeit der Gattung Lyrik, die Geschichte ins Präsens zu holen und das Zeugnis der Vergangenheit im Jetzt zu vergegenwärtigen. Das Gedicht vermag durch die Zeit hindurchzugreifen und erhebt damit einen Unendlichkeitsanspruch. Poesie erscheint als Pflug, der in die Zeitschichten zu tauchen vermag. Unter all den Arten von Zeit, schält sich schliesslich eine besondere „jüdische Zeit“ heraus, entspricht doch die Zeit der analysierten Gedichte in erstaunlicher Weise der Auslegung Adin Steinsalz', der zum hebräischen Wort für „früher“, *le-phanim*, (das wörtlich „im Angesicht“ heisst) sagt: „Wir Juden stehen mit unserem Gesicht zur Vergangenheit gewandt, hinter uns befindet sich die Zukunft.“

Amir Eshel bietet in seinem Werk einfühlsame und fundierte Einzelanalysen und ist sich der Gefahr wohl bewusst, dass die semiotische Analyse, der ästhetisierende Blick dort einen schalen Beigeschmack haben kann, wo nicht eine „poésie pure“ Untersuchungsgegenstand ist, sondern wo entsetzliche Menschenschreie selbst zu Gedichten geworden sind. Sein Verdienst ist nicht zuletzt, dass er eindrücklich demonstriert, wie heikel es ist, die Shoah zu bebildern, und wie die Wirklichkeit nicht ist, sondern gesucht und in Bilder und Zerrbilder umgesetzt und auf solche Weise gewonnen werden muss.

Gabrielle Oberhängli-Widmer

MORDECAI PALDIEL, *Es gab auch Gerechte. Retter und Rettung jüdischen Lebens im deutschbesetzten Europa 1939–1945*, ed. von E. R. Wiehn, Konstanz: Hartung-Gorre Verlag 1999, 134 S., ISBN 3-89649-412-0.

Der Autor leitet seit sechzehn Jahren die „Abteilung für die Gerechten“ (mit der „Allee der Gerechten“) in der Gedenkstätte *Yad Vashem* in Jerusalem und ist schon als solcher berufen, über dieses Thema zu schreiben. Er beschreibt zuerst die vier Arten der Hilfeleistung, welche zur Auszeichnung als „Gerechter unter den Nationen“ führen: Verstecken von bedrohten Juden, Verändern der Identität, Ortsveränderung und Hilfe an Kindern. Ein wichtiges Kriterium für diese Anerkennung ist auch, dass die Hilfe selbstlos (d. h. ohne Bezahlung) geschehen musste. Man erfährt viel über Helfer und die verschiedensten Rettungsmassnahmen, die in einer breiteren Öffentlichkeit weniger bekannt wurden als die Aktionen von Oskar Schindler oder Paul Grüninger.

Hinweisen möchte ich vor allem auf das Kapitel über die Rettung jüdischer Kinder. Es zeigt sehr eindrücklich die Leiden, die mit der Trennung von den Eltern, das Hineinwachsen in die neue Gast- oder Adoptiv-Familie und all den Identitätsproblemen für die geretteten Kinder verbunden waren. Plötzlich stellten sich Fragen wie: Bin ich jetzt Jude oder Christ? Muss ich sogar den Antisemitismus meiner Umwelt nachahmen oder übernehmen?

Das Kapitel über „Ecclesia und Synagoge“ entwirft ein differenziertes Bild von christlich motivierten Helfern in vielen besetzten europäischen Ländern. Es gab keineswegs nur die den Juden von alters her bekannte Möglichkeit, sich taufen zu lassen und so dem Unheil zu entkommen. Es gab auch immer wieder Geistliche, die einen tiefen Respekt vor dem Glauben der ihnen anvertrauten Kinder oder Erwachsenen hatten, ohne je einen Versuch zu unternehmen, sie religiös zu beeinflussen bzw. zu bekehren.

Paldiel will deutlich machen, dass Menschen nicht Heilige sein müssen, um zu außerordentlichen Taten fähig zu sein. Dabei scheint mir freilich der Versuch, die Persönlichkeiten der Retter auch von verschiedenen Ansätzen her wissenschaftlich erklären zu wollen, nicht gelungen zu sein. Viel interessanter ist die (oft bescheidene und zurückhaltende) Art, wie die Retter selber über ihre Motive berichten.

Reiner Jansen

GISELA DACHS (ed.), *Deutsche, Israelis und Palästinenser. Ein schwieriges Verhältnis*. Mit Beiträgen von Georg Baltissen, Jörg Bremer, Gisela Dachs, Daniel Dagan, Annette Grossbongardt, Inge Günther, Jakob Hessing, Pierre Heumann, Susanne Knaul, Michael Krupp, Frank Ludwig, Peter Philipp, Anne Ponger, Khalil Abed Rabbo, Ulrich W. Sahm, Friedrich Schreiber, Ben Segenreich. Vorwort von Joschka Fischer, Heidelberg: Palmyra Verlag 1999, 285 S., ISBN 3-930378-25-6.

Wieder ist ein Sammelband zu aktuellen Fragen um das Heilige Land erschienen. Die Herausgeberin, Israel-Korrespondentin der Wochenzeitung „Die Zeit“, hat Beiträge von siebzehn höchst unterschiedlichen Autorinnen und Autoren versammelt, die das Etikett, dass sie mitsamt Journalisten seien, freilich nicht recht zusammenhält: Jakob Hessing beispielsweise, der einen sicherlich bleibend lesenswerten Essay zum Thema „Zionismus und deutsch-jüdische Literatur“ beigesteuert hat, ist vor allem profunder Kenner der neueren deutsch-jüdischen Geistesgeschichte und Germanistik-Professor in Jerusalem; Michael Krupp – sein autobiographischer Bericht „Als deutscher Christ zwischen Juden, Muslimen und arabischen Christen“, Nachdruck eines zuvor in der Tübinger Zeitschrift „Kreuz und Quer“ erschienenen Beitrags – ist evangelischer Theologe und als solcher in Jerusalem verantwortlich für das Programm „Studium in Israel“ evangelischer Theologie-studenten. In den meisten anderen Aufsätzen geht es um das „Beziehungsdreieck“ zwischen Deutschen, Israelis und Palästinensern, um den Umgang mit der Vergangenheit, das Bemühen um objektive Berichterstattung und „political correctness“. Erwähnenswert ist, dass auch die schweizerische (Pierre Heumann: „Warum sich Israel nicht für die nachrichtenlosen Vermögen interessiert?“) und die ostdeutsche, von der DDR-Vergangenheit herkommende Perspektive (Frank Ludwig: „Nahöstliche DDR-Befindlichkeiten“) ihren Platz finden. Das Signum der Aktualität weckt dabei Interesse, macht aber auch deutlich, wie schnell Journalistik, zwischen zwei Buchdeckel gepresst, veraltet. Das gilt in besonderer Weise für die Reportage des ORF-Korrespondenten Ben Segenreich. Seine Analyse des österreichisch-israelischen Verhältnisses geht von dem Phänomen Bruno Kreisky aus, der – so der Ex-Diplomat Meschulam Rath unter Anspielung auf dessen israelkritische Haltung

– „einen jüdischen Vogel gehabt“ habe. Vor dem Hintergrund „seiner komplexen Beziehung zu Israel“ seien die meisten der späteren Friktionen zwischen Wien und Jerusalem zu erklären. Wenn man nach dem Osloer Abkommen heute die Frage stellen müsse, ob Kreisky „ein in Israel verkannter Nahostvisionär“ gewesen sei, „der für sein kleines Land zu gross und seiner Zeit weit voraus war“, verliere der langjährige SPÖ-Bundeskanzler „das tagespolitische Profil“ und entrücke „langsam in die Nähe Kaiser Franz Josephs“. Die Schlussfolgerung des Autors lautet, so behauptete sich „der Alltag [...] gegen die Geschichte“, und Israel und Österreich würden sich in Zukunft immer weniger füreinander interessieren (S. 260–261). Man weiss nicht recht, in welchem Masse man wünschen soll, Segenreich möge mit dieser Vorhersage Recht behalten.

Matthias Morgenstern

MICHAEL KRUPP, *Die Geschichte des Staates Israel. Von der Gründung bis heute*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999 (= Gütersloher Taschenbücher 730; Ein Nes-Ammim-Buch), 240 S., ISBN 3-579-00730-0.

Der seit 1959 in Israel lebende evangelische Theologe Michael Krupp legt mit diesem Buch eine Geschichte des modernen Israel vor, die die gegenwärtige Lage im Nahen Osten vor dem Hintergrund ihres historischen Kontextes verständlich zu machen bemüht ist. Der Verfasser knüpft inhaltlich an sein im Jahre 1992 in dritter Auflage erschienenes und hier zur Ergänzung empfohlenes Buch *Zionismus und Staat Israel* an, indem er dessen zweiten Teil in einer vollkommen überarbeiteten und stark erweiterten Fassung präsentiert. Geschildert wird in einer durchaus subjektiven Art und Weise die Geschichte Israels vom Unabhängigkeitskrieg 1948 an bis zu den Wahlen im Jahre 1999, aus denen Ehud Barak als Sieger hervorging. Zwar fehlen hin und wieder genauere Daten hinsichtlich der Grösse und des Umfangs von Bewegungen oder der zeitlichen Einordnung von Ereignissen, doch die vorwiegend vom persönlichen Erleben des Verfassers geprägte Darstellung trägt einen Wert in sich, den eine aus der Distanz zum Geschehen geschriebene wissenschaftliche Abhandlung niemals erreichen kann. Über eine kleine Ungenauigkeit sollte der historisch bewanderte Leser allerdings hinwegsehen, nämlich an der Stelle, wo der Verfasser den für den Alltag auch des heutigen Israel so wichtigen Begriff „Kulturkampf“ einführt (S. 29): Ein kurzer Vermerk auf seinen Ursprung im Preussen des Jahres 1873 hätte dem Missverständnis vorbeugen können, es handele sich hier womöglich um eine israelische Wortschöpfung.

Dirk Bültmann

AVI SHLAIM, *The Iron Wall. Israel and the Arab World*. W.W. Norton & Company, New York, London 2000, XXV + 670 S., 23,50 GBP, ISBN 0-393-04816-0.

Der Autor des vorzustellenden Bandes ist Professor für Internationale Beziehungen in Oxford, wird in Israel aber der Gruppe der „neuen Historiker“ zugerechnet, die es sich zur

Aufgabe gemacht haben, das bis dahin vorherrschende Bild von der eigenen Geschichte in Frage zu stellen. Nach wegweisenden Studien über die israelischen Beziehungen zu Jordanien (*Collusion Across the Jordan*, 1988) und die US-amerikanische Nahostpolitik (*War and Peace in the Middle East*, 1995) hat Avi Shlaim nun eine von den Anfängen bis in die Gegenwart reichende Monographie über das israelische Verhältnis zur arabischen Welt vorgelegt, mit der er die „Dekonstruktion des zionistischen Mythos“ – so eine programmatiche Formulierung seines Haifaer Historikerkollegen Ilan Pappe – fortsetzt.

Der Titel und das Leitmotiv des Buches ist einem 1923 veröffentlichten Aufsatz des rechtsnationalistischen („revisionistischen“) Zionisten Ze’ev Jabotinsky entnommen. Dieser formulierte seine politische Vorstellung von der Zukunft Palästinas mit den Worten, man könne nicht erwarten, die Araber würden ihr Land freiwillig für fremde Besiedlung öffnen; man müsse das zionistische Unternehmen daher durch einen „eisernen Schutzwall“ sichern. Ein Übereinkommen mit den Einheimischen werde erst möglich sein, wenn diese aufgrund ihrer militärischen Unterlegenheit alle Hoffnung aufgegeben hätten, die Juden wieder loszuwerden (S. 12). Die „dekonstruktivistische“ These Shlaims lautet nun, diese Konzeption militärischer Stärke sei von den massgeblichen Vertretern des Arbeiterzionismus, allen voran David Ben Gurion, zwar nicht verbal, dafür aber in der praktischen Politik übernommen worden.

Neben dem Bild der stets auf Verhandlungen und Kooperation setzenden Israelis, die bei ihren Versuchen, zu einem Ausgleich mit dem Gegner zu gelangen, stets auf Ablehnung gestossen seien, sind weitere Bestandteile des zionistischen „Mythos“ namhaft zu machen. Mit Hilfe von freigewordenem israelischem Archivmaterial und durch Befragung von Zeitzeugen werden sie allesamt widerlegt: das Motiv des Kampfes der wenigen, zudem schlechtbewaffneten Verteidiger gegen eine Übermacht arabischer Angreifer im Unabhängigkeitskrieg, das von der „Reinheit der Waffen“, also der „sauberen Kriegsführung“, im israelischen Heer und schliesslich das der Entstehung des palästinensischen Flüchtlingsproblems, das ausschliesslich durch das Fehlverhalten der anderen Seite verursacht worden sei.

Besonders die Behauptung, es habe niemanden gegeben, mit dem man habe reden können, stösst auf Widerspruch. Shlaim ruft vergessene Episoden aus der Geschichte in Erinnerung: Vom damaligen Premierminister Ben Gurion und seinem Generalstabsoffizier Moshe Dayan hinhaltend betriebene Gespräche mit Syrien im Anschluss an das Waffenstillstandsabkommen vom Juli 1949, vergebliche Versuche der Kontaktaufnahme von Seiten der Kairoer Revolutionsregierung in den fünfziger Jahren, schliesslich das Scheitern einer Interimslösung auf dem Sinai im Vorfeld des Jom Kippur-Krieges (1973). Es entsteht ein Bild verpasster diplomatischer Gelegenheiten, militärischer Überreaktionen und taktisch-innenpolitischer Spielereien, die fast ausnahmslos das israelische Konto belasten.

Mit grosser Sachkenntnis und analytischer Schärfe werden die Fakten zusammengetragen. Die anscheinend emotionslose Professionalität kann dabei freilich nicht über Shlaims persönliche Involviertheit in seinen Gegenstand hinwegtäuschen. Letztere bricht sich in unzähligen, gelegentlich auch bösartigen Anekdoten Bahn – wie der über den „blackout“ des Generalstabschefs Yitzhaq Rabin wenige Tage vor dem Junktumkrieg 1967 (S. 239) oder über die „Premierministerin der Immobilität“ Golda Meir, von der ihr Ausserminister Abba Eban gesagt haben soll, sie ziehe es vor, nur zweihundert Worte zu gebrauchen, obwohl ihr Wortschatz fünfhundert Worte umfasse (S. 283).

Dies ist zum Lob des Autors und der Lesbarkeit seines Textes gesagt. Aber en passant sei doch darauf aufmerksam gemacht, dass – wie auch immer verständliche – Abbrucharbeiten am geschlossenen zionistischen Weltbild eine ausgewogene Gesamtdarstellung des Konfliktes nicht ersetzen können. Im Vorwort (S. XII) hat Shlaim selbst auf die Hindernisse hingewiesen, die einer solchen im Wege stehen. Wenn die israelischen Politiker beispielsweise in den Verdacht geraten, ihr berühmtes Angebot vom 21. Juni 1967, sich für einen umfassenden Frieden aus den im Sechs-Tage-Krieg besetzten Gebieten zurückzuziehen, habe nur die Amerikaner beeindrucken sollen, in Kairo, Damaskus und Amman sei diese Offerte de facto aber gar nicht eingetroffen (S. 254), so hätte man diese Behauptung eben gern anhand der arabischen Archive überprüft, die aber leider immer noch verschlossen oder nur arbiträr zugänglich sind. Das gleiche gilt für die Interpretation der berühmten drei „Neins“ (keine Anerkennung Israels, keine Verhandlungen, kein Frieden) des arabischen Gipfels vom Spätsommer 1967 in Khartoum. Nichts macht die Annahme plausibel, die Israelis hätten sich zum damaligen Zeitpunkt auf Shlaims Deutung stützen können, *indirekte* Verhandlungen und ein *stillschweigendes* Sich-Abfinden mit der Existenz des jüdischen Staates durch die Araber seien damit nicht ausgeschlossen gewesen (S. 258). Hier wie an anderer Stelle stehen geöffnete Kabinettssprotokolle, bisweilen indirekte oder auch geschwätzige Hintergrundberichte aus Jerusalem, selbst Einblicke in die psychische Konstitution der beteiligten Politiker (der manisch-depressive Menachem Begin: S. 419, die „wagnerianische“ Ader Yitzhak Shamirs: S. 463) der hermetischen Intransparenz in den arabischen Hauptstädten gegenüber.

Dieses Manko ist, wie Shlaim weiß, auch durch noch so spektakuläre Interviews mit König Hussein nicht auszugleichen. Die Asymmetrie der Aktenlage ist einem Darstellungsinteresse, das in der innerisraelischen Debatte verwurzelt ist, im Grunde freilich nicht hinderlich. Auf der anderen Seite hat man aber den Eindruck, dass Shlaim gelegentlich ungewollt alte Stereotypen forschreibt, indem er – und sei es im Modus der Selbstanklage – der israelischen Seite höhere moralische Anforderungen zurechnet als den Nachbarn. Die zu diesem Ansatz passende Konzentration auf bestimmte subjektive Aspekte des Konflikts – die israelischen Akteure und ihre Absichten – hat dabei möglicherweise eine Unterbelichtung der objektiven Probleme und strukturellen Schwierigkeiten des Friedensprozesses zur Folge.

Matthias Morgenstern

EMILY D. BILSKI (ed.), *Berlin Metropolis. Jews and the New Culture 1890–1918. With essays by Sigrid Bauschinger, Inka Bertz, Emily D. Bilski, Barbara Hahn, Peter Jelavich, Paul Mendes-Flohr, Peter Paret, Chana C. Schütz*, New York, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press / The Jewish Museum New York 1999, 266 S., paperback, ISBN 0-520-22242-3.

Anzuzeigen ist der Begleitband zu einer Ausstellung, die vom 14. November 1999 bis zum 23. April 2000 im Jüdischen Museum in New York gezeigt wurde. Die Aufsätze bieten ein eindrucksvolles Panoptikum der vielfältigen kulturellen Tätigkeit von Juden im aufstrebenden Berlin dieser Schwellenzeiten, die im Rückblick mit der Entstehung der kulturellen

Moderne verknüpft ist. Freilich muss, wie Peter Gay gezeigt hat, immer wieder darauf hingewiesen werden, dass nicht alle kulturschaffenden Juden dieser Epoche der Avantgarde zuzurechnen waren, und auch die Frage nach dem jeweils spezifisch Jüdischen ihrer Schöpfungen muss häufig offen bleiben. Das besondere Profil dieser Zeit, so machen die Beiträge deutlich, hing mit der Spannung des kulturellen Milieus zum politisch-institutionellen Überbau des Kaiserreiches zusammen: Wilhelm II war ein Förderer der Naturwissenschaften und der modernen Technologie und nahm teilweise auch durchaus Anteil an den kulturellen Entwicklungen; jeglichem Modernismus stand er aber entschieden ablehnend gegenüber.

Nach einem einleitenden Aufsatz der Herausgeberin (S. 3–13) gibt Paul Mendes-Flohr unter dem Titel „The Berlin Jew as Cosmopolitan“ (S. 14–31) einen Überblick über das kulturelle jüdische Leben im Berlin der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. – Im Mittelpunkt des Interesses von Peter Paret – „Modernism and the Alien Element in German Art“ (S. 32–57) – steht unter anderem der Berliner jüdische Kunsthändler Paul Cassirer, der Vorkämpfer der französischen und deutschen Impressionisten war und insbesondere für Max Liebermann eingetreten ist. – In Sigrid Bauschingers Beitrag „The Berlin Moderns: Else Lasker-Schüler and Café Culture“ (S. 58–101) geht es neben der im Titel genannten Autorin und ihrem künstlerischen Umfeld vor allem um von Juden gegründete Zeitschriften (wie *Der Zeitgenosse*, *Die Gesellschaft*, *Komet*, *Der neue Weg*) und künstlerisch-kulturelle Vereinigungen („Die Neue Gemeinschaft“, „Der neue Club“, „Neopathetisches Cabaret“). – Emily D. Bilski beschäftigt sich in ihrem Aufsatz „Images of Identity and Urban Life: Jewish Artists in Turn-of-the-Century Berlin“ (S. 102–145) vor allem mit den Malern Max Liebermann, Lesser Ury, Ludwig Meidner und Jakob Steinhardt, während sich Chana C. Schütz – „The Artist’s Reception in His Time“ (S. 146–163) – ganz auf Max Liebermann „as a ‚Jewish‘ Painter“ konzentriert und dabei von der Frage ausgeht, ob der langjährige Vorsitzende der Preussischen Akademie der Wissenschaften und Ehrenbürger von Berlin sich überhaupt als jüdischer Künstler verstanden wissen wollte. – Inka Bertz – „Jewish Renaissance – Jewish Modernism“ (S. 164–187) – beleuchtet das aus der Krise des Liberalismus nach den Gründerjahren erwachsende Spannungsverhältnis zwischen dem Zionismus und der künstlerischen Avantgarde, das sich an der Polarität zwischen Theodor Herzl und Martin Buber deutlich machen lässt: Während der Gründer des politischen Zionismus seiner berühmten Schrift *Der Judenstaat* den Untertitel „Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage“ gab, den Entwicklungen der Moderne in den Bereichen von Kunst und Literatur aber eher distanziert gegenüberstand, identifizierte Buber die jüdische Renaissance mit den Ausprägungen der künstlerischen Moderne.

Barbara Hahn – „Encounters at the Margins: Jewish Salons Around 1900“ (S. 188–207) – beschreibt ein im Vergleich mit den Salons der Rahel Varnhagen-Zeit hundert Jahre zuvor weniger spektakuläres, dafür aber nicht weniger bemerkenswertes und einflussreiches gesellschaftliches Leben. – Peter Jelavich – „Performing High and Low: Jews in Modern Theater, Cabaret, Revue, and Film“ (S. 208–235) – gibt ein eindrucksvolles Bild von der Partizipation der Juden im Berliner Theaterleben, das in kulturhistorischer Hinsicht einerseits von der Einsicht ausgeht, dass sich die deutschen Juden auf dem Wege dieses Mediums an die umgebende Kultur assimilieren wollten. Auf der anderen Seite steht freilich die Beobachtung der überproportionalen Präsenz von Juden gerade in unkonventionellen, avantgardistischen und umstrittenen Unternehmungen, die zu ihrer Zeit nicht dazu geeignet waren, das gesellschaftliche Fortkommen der an ihnen Beteiligten zu

sichern. – Eine Chronologie der Jahre 1890–1918, eine Auswahlbibliographie mit deutsch- und englischsprachigen Titeln und ein ausführlicher Index runden den Band ab.

Matthias Morgenstern

Pādyāvand. Judeo-Iranian and Jewish Studies Series. Edited by Amnon Netzer. Band III, Costa Mesa 1999, xxii + 202 + 404 S., ISBN 1-56859-127-6.

Dies ist bereits der dritte Band einer Serie, die in Los Angeles erscheint und von einer prima vista etwas schwer zu identifizierenden Graduate Society finanziert wird, die im Jahre 1991 gegründet wurde. Es scheint sich bei dieser Gesellschaft, die eine Stiftung ins Leben gerufen (und sich zu diesem Zweck vielleicht erst konstituiert) hat, um ehemalige Absolventen der University of California zu handeln. Wichtiger aber ist, dass diese alleamt Exil-Iraner sind; ihre Namen werden im Vorspann zum ersten Band, der 1996 erschien, aufgeführt. Gemeinsam ist ihnen außerdem, neben ihrer persischen Muttersprache, das jüdische Bekenntnis; viele von ihnen haben Iran vermutlich erst 1979 oder später verlassen. Während die persischen Juden in ihrer Heimat immer ein Interesse daran hatten, möglichst wenig aufzufallen, wollen sie jetzt ihre Identität bewahren; das entspricht dem Stil der USA und erklärt sich natürlich daraus, dass sie den direkten Kontakt zu ihrer Tradition verloren haben. Sie haben den Iranisten der Hebräischen Universität in Jerusalem, Amnon Netzer, dafür gewonnen, ihnen Material zu ihrer Vergangenheit zusammenzustellen. Die Bände, die auf diese Weise entstanden sind, tragen den Gesamttitel *Pādyāwand*; dieser wird erläutert mit *Judeo-Iranian and Jewish Studies Series*. Das persische Titelblatt bringt dasselbe Wort in arabischer Schrift mit dem Zusatz: *pažūhišnāma-yi Yahūd-i Īrān*, etwa „Judeo-Iranische Forschungen“. Unter dem englischen Titel aber steht das Wort in Pahlavi und in hebräischen Lettern. Es ist nämlich mitteliranisch und hat nur im Judenpersischen weitergelebt; im muslimischen Neopersisch ist es ausgestorben. Es heißt „siegreich“ und soll auf das zähe Überleben der iranisch-jüdischen Kultursymbiose hinweisen. So jedenfalls wird es im persischen Geleitwort zu Band I (und nur dort) erklärt.

Die Bände sind an sich strikt zweisprachig angelegt. Die kalifornische Exilgemeinde will ja nicht nur ihrer selbst bewusst werden, sondern sich auch der Umwelt in ihrer Eigenheit vorstellen. Das ist so einfach nicht; denn es gibt nur wenige Leute im internationalen Forschungsbetrieb, die von der Sache etwas verstehen, und das *low profile* der iranischen Glaubensgemeinschaft, deren sprachliche Zeugnisse an sich weiter zurückreichen als das muslimische Neopersisch, hat dazu geführt, dass die Quellen nicht gerade üppig sprudeln. Darum hat man das neue Publikationsorgan auch nicht in Form einer Zeitschrift konzipiert; es erscheint in unregelmäßigen Abständen (1/1996, 2/1997, 3/1999). Die Ausstattung ist üppig; die Society braucht mit dem Geld offenbar nicht zu sparen (und die Sponsoren werden im Vorspann alle genannt, ebenso wie jene Mitglieder der Gesellschaft, die – offenbar ehrenamtlich – die Redaktionsarbeit auf sich genommen haben). Aber der Inhalt besteht zum Teil aus Reprisen; man will offenbar auf die Dauer all das zugänglich machen, was früher einmal in unverständlich gewordenen Sprachen (etwa Französisch oder Deutsch, auch Hebräisch) zum Thema geschrieben worden ist. Daneben stehen Originalbeiträge, die, an Kollegnachschriften erinnernd, grössere Überblicke bieten und wie Fortsetzungsromane über mehrere Bände verteilt sind. Alles ist ins Persische

übersetzt worden; jedoch gibt es zu jedem Aufsatz eine englische Zusammenfassung, die von Band zu Band an Umfang zunimmt. Es genügt, die Verfahrensweise am Beispiel des dritten Bandes zu demonstrieren:

- A. Netzer, *Die iranischen Juden* (persisch S. 1–82, mit Abbildungen / englisch S. 1–21, ohne Abbildungen; dritter Teil eines Aufsatzes, der in Band I begonnen wurde, hier: Die Seldschukenzzeit).
- A. Netzer, *Die Literatur der iranischen Juden* (persisch S. 83–143 / englisch S. 23–32; zweiter Teil eines Aufsatzes, der sich auf die Einleitungen zweier Bücher des Autors stützt: *Muntahab-i ašār-i fārsī az ātār-i Yahūdīyān-i Īrān*, Teheran 1973, und *Handschriften persischer Juden im Ben Zvi Institut*, Jerusalem 1985 [in hebräisch]. Hier: Die Prosadokumente).
- A. Netzer, *Die jüdische Gemeinde in Teheran* (persisch S. 145–204 / englisch S. 33–53; Übersetzung von *The Jewish Community in Teheran since its beginning until the Constitutional Revolution*, in: *Shevet va-‘Am* 55/1980, S. 248ff.).
- A. Cohen, *Das Hebräische im jüdischen Erziehungswesen von Iran* (persisch S. 205–228 / englisch S. 55–77; aus dem Hebräischen übersetzt nach M. Zohori et al. [ed.], *Nation and Language. The Place of the Hebrew Language in the Education of Iranian Jewry*, Jerusalem 1985, S. 377ff.).
- S. S. Soroudi, *Religiöse Eidesformeln der Juden und Muslime in Iran* (persisch S. 229–253 / englisch S. 79–82. Übersetzung von *Judeo-Persian religious oath formulas as compared with non-Jewish Iranian traditions*, in: *Irano-Judaica* 2/1990, S. 167ff. Der Titel der Zeitschrift ist in der englischen Zusammenfassung irrtümlicherweise gleich mitübersetzt als *Judeo-Iranian*).
- *Persische Juden im Jahre 1875. Anglo-Jüdischer Jahresbericht* (persisch S. 255–260 / englisch S. 83–91. Überschrieben mit *From the Editor’s Archive*. Originalbeitrag von A. Netzer über ein Dokument aus der Juli-Sitzung der Anglo-Jewish Association, London 1875. Die englische Fassung ist hier vorzuziehen).
- A. Confino, *Die Einrichtung einer Schule der Alliance Israélite in Teheran* (persisch S. 261–284 / englisch S. 93–108. Excerpt aus dem Buch des Autors *L’action de l’Alliance Israélite en Perse*, Algier [1946?]).
- M. Yishay, *Ein Botschafter ohne Agrément, Teheran 1943–44* (persisch S. 285–328 / englisch S. 109–139. Bericht über eine Mission, durch die während des Zweiten Weltkrieges die Situation jüdischer Flüchtlinge aus Polen in Teheran geklärt werden sollte. Zusammenfassung nach dem Original *Šīr b’lō tō’ar*, Tel Aviv 1950, S. 7–287. A. Netzer fügt im persischen Teil, S. 329–338, einige weitere Materialien „aus dem Archiv des Herausgebers“ hinzu).
- *Shalom, die erste jüdische Zeitung auf persisch* (persisch S. 339–349 / englisch S. 141–143. Auch dies „from the editor’s archive“, Fortsetzung eines Beitrags in Band 1/1996, S. 299ff., hier aus der dritten Nummer der Zeitung vom 9. April 1915).
- *Die Ereignisse von 1980* (persisch S. 351–360 / englisch S. 145–163. Berichte und Notizen aus nicht-iranischen Zeitungen über die jüdische Gemeinde nach der Islamischen Revolution).
- A. Netzer, *Erinnerungen an Hanina Mizrahi, einen jüdischen Gelehrten aus Teheran, gest. 1974 in Jerusalem* (persisch S. 361–370 / englisch S. 165–171).
- Rezension: N. Pirnazar (Oberman) über J. L. Berquist, *Judaism in Persia’s Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis 1995 (persisch S. 371–404 / englisch S. 173–202).

Josef van Ess