

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 67 (2011)

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

SCHÄFER, PETER: *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 214 S., ISBN 978-3-16-150256-9.

Der Titel dieses unlängst erschienenen Buches ist eine kleine Provokation. Stellt er doch das immer noch weit verbreitete Verständnis des Verhältnisses von Judentum und Christentum auf den Kopf. Jacob Lauterbachs Charakterisierung des Judentums als der „Mutter“ des Christentums (Jesus in the Talmud, in: DERS., *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, S. 473-570) ist für dieses Verständnis kennzeichnend und besitzt schon auf Grund des Selbstverständnisses der beiden Religionen eine unmittelbare Evidenz. In der Rückschau können sich jüdische und christliche Theologen leicht darauf einigen, dass das Judentum die ältere Religion sei. Aus Sicht des Judentums wird das Christentum so zu einer jüdischen Häresie, die den rechten Pfad verlassen hat, während nach christlicher Lesart das Christentum das Judentum reformiert oder gar abgelöst hat (vgl. D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, CA 1999, S. 1). Anders als der Titel suggeriert, hält sich Schäfer jedoch mit einer theoretischen Neubestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum auffallend zurück. Mit dem Understatement eines in erster Linie den antiken Texten verpflichteten Philologen erklärt er unpräzise, er möchte zeigen, wie „sich das aus dem Judentum herauswachsende Christentum in den jüdischen Quellen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte widerspiegelt“ (S. 1).

In den fünf Kapiteln des ebenso schmalen wie inhaltsreichen Buches, die aus fünf Vorlesungen hervorgegangen sind, die 2009 unter derselben Überschrift in der Reihe *Tria Corda* an der Universität Jena gehalten worden sind, zeigt Schäfer, wie diffus und unscharf sich die Grenzlinien zwischen Judentum und Christentum zuweilen ausnehmen. Dazu untersucht er exemplarisch fünf aggadische Geschichten, die Themen behandeln, die durch das aufsteigende Christentum problematisch geworden sind – 1. Wer ist Jesus? 2. Monotheismus in der Bibel; 3. Gottes Inkarnationen; 4. Ein göttlicher Messias? Henoch und Metatron; und 5. Das Motiv des leidenden Messias – und kommt nach Analyse der rabbinischen Texte zu dem Ergebnis, dass die Kategorie des Einflusses für die Beschreibung des jüdisch-christlichen Verhältnisses in die Irre führe, da die Idee der Einflussnahme die Annahme von statischen Entitäten zur Voraussetzung habe. Zutreffender lassen sich die beiden hier in Frage stehenden Religionen als lebendige Kräfte verstehen, die „in ständigem Austausch miteinander standen“ (S. 178). Besonders mit Blick auf die palästinischen Quellen, ist nicht davon auszugehen, dass den Rabbinen das Christentum bereits als eine klar definierbare Religion vor Augen stand. Deshalb sind die Etiketten „jüdisch“ und „christlich“ für diese Zeit ein Anachronismus und „ganz fehl am Platze“ (S. 29).

Jedes Kapitel behandelt einen rabbinischen Text, anhand dessen Hauptmotive der jüdisch-christlichen Kontroverse diskutiert werden, in deren Zentrum unterschiedliche Messiasvorstellungen und die den strengen Monotheismus herausfor-

dernde Logostheologie stehen. Bei der Bewertung dieser Vorstellungen gilt es, der Versuchung zu widerstehen, diese vorschnell aus der Rückschau als jüdisch oder christlich zu kennzeichnen. Überzeugend gelingt es Schäfer zu zeigen, dass Texte, die im Lichte der Annahme eines dogmatisch in sich geschlossenen Judentums eine von außen eindringende Gefahr abzuwehren versuchen, sich wahrscheinlich ebenso gegen eigene Glaubensgenossen richten. Dies zeigt sich besonders mit Blick auf das Problem des Monotheismus und der Möglichkeit einer zweiten Gottheit, die Gott bei der Erschaffung der Welt zur Hand ging. Eine Vorstellung, die nicht erst im Prolog zum Johannesevangelium begegnet, sondern bereits in Prov 8 entwickelt ist. Wiederholt verweist Schäfer dabei auf Alan Segals *Two Powers in Heaven* (Tübingen 1977), das die in der rabbinischen Literatur auftauchenden Logostheorien zwar präzise beschreibt, dabei aber oft zu falschen Schlüssen gelangt, da es von einem „statischen Bild von frühzeitig konsolidierten Gruppen oder Sekten“ ausgeht (S. 74). Dieses eindimensionale Bild müsse, so Schäfer, „zugunsten eines dynamischeren Bildes von noch undefinierten fließenden Gruppierungen aufgegeben werden“ (S. 74). Obgleich in den Formulierungen viel vorsichtiger, argumentiert Schäfer ähnlich Boyarin (*Border Lines*, Philadelphia, PA 2004, S. 87-144), dass Logosvorstellungen auch im rabbinischen Judentum alles andere als marginal waren (man denke nur an Rabbi Akiva) und erst durch den wachsenden Einfluss des Christentums und die damit einhergehende Christianisierung des Logos als Häresie gebrandmarkt und aus dem „normativen“ Judentum ausgeschlossen wurden.

Schäfer gelingt das Kunststück, die oft schwierigen und rätselhaften rabbinischen Texte bei aller philologischen Präzession auch für den nicht einschlägig vorgebildeten Leser verständlich zu interpretieren, so dass das Buch zugleich eine hervorragende Einführung in die rabbinische Literatur abgibt, selbst wenn hier gerade nicht klassische Texte des rabbinischen Judentums versammelt sind. Schäfers Analysen bieten auf der Grundlage eines sich immer mehr etablierenden neuen Verständnisses des jüdisch-christlichen Verhältnisses nicht nur anregende Interpretationen zu in der Forschung umstrittenen Texten. Sein Buch liest sich auch als überaus gelehrte Motivgeschichte zentraler theologischer Themen. Ein Buch, dem ein Publikum weit über die Fachgrenzen hinaus zu wünschen ist.

München

Dominik Rößler

BÖRNER-KLEIN, DAGMAR & BEAT ZUBER (eds.): *Josippon. Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom. Hebräisch-Deutsche Textausgabe*, Wiesbaden: Marix Verlag 2010, 912 S., gebunden; ISBN 978-3-86539-249-7.

In den Händen hält der Rezensent ein mit 912 Seiten ungewöhnlich dickes Buch, dessen fester Einband von einem graphisch ansprechenden Schutzumschlag umgeben ist. Das Innere des Buches bietet eine hebräisch-deutsche Textausgabe des bekannten Buches *Josippon*. Das Werk avancierte sowohl in Handschriften als auch in Drucken zu einem Bestseller der jüdischen Literatur, da es die Zeit des Zweiten Tempels und die Frühzeit des rabbinischen Judentums in anschaulicher Form vermittelt. Wie die Herausgeber in einer Darstellung der Wirkungsgeschichte ausführen, „ließ Cromwell nach

seiner Lektüre in einer verkürzten englischen Übersetzung Juden wieder in England Wohnsitz nehmen. Der englische Josippon war das erste jüdische Buch, das in Amerika gedruckt wurde. Steven B. Bowman hält das Buch Josippon gar für den 'Urtext für das Erwachen eines jüdischen Nationalismus'.“ (S. 20).

Das in einem biblischen Stil verfasste Sefer Josippon wurde gelegentlich Flavius Josephus zugeschrieben, jedoch von einem unbekanntem Autor Südtaliens vor 953 n. d. Z. – möglicherweise sogar im 8. Jahrhundert (S. 3-4) – verfasst. Mit einer Völkergenealogie im beginnend, erzählt der Autor die jüdische Geschichte bis zum Ersten Jüdischen Krieg, in dem die Zerstörung des Herodianischen Tempels und der Verlust der Eigenstaatlichkeit den Höhepunkt und Abschluss bilden.

Eingeleitet wird die Edition durch eine Einführung, in welcher die Herausgeber auf die Überlieferungsgeschichte des Textes in Handschriften und Drucken (S. 5-10) und den Sprachstil (S. 11) eingehen. In der Darstellung der Bedeutung des *Josippons* als Geschichtswerk (S. 11-19) werden nicht nur die verwendeten Quellen vorgestellt, sondern anhand der Esther-Geschichte, der Erzählung von Honi dem Regenmacher und den Angaben über Julius Caesar verschiedene Strategien der Geschichtskonstruktion erläutert. Die Wirkungsgeschichte (S. 19-22) zeigt, dass das *Josippon* sowohl für die jüdische Geschichte als auch für die Beziehung zwischen Judentum und Christentum von großer Bedeutung ist: „Cromwell ließ nach seiner Lektüre in einer verkürzten englischen Übersetzung Juden wieder in England Wohnsitz nehmen.“ (S. 20) Regina Grundmann rundet die Einführung mit einem knappen Überblick über die Anhänge und Zusätze des *Josippons* ab. Eine Bibliographie sowie ein detailliertes Namens- und Ortsregister, welche beide dank kurzer Erläuterungen als Glossar dienen, vervollständigen die vorliegende Ausgabe.

Im Hauptteil der hebräisch-deutschen Edition des *Josippon* befindet sich der deutsche Text auf der linken, der hebräische auf der rechten Buchseite, so dass beide Texte in ihrer natürlichen Leserichtung gelesen werden können. Sowohl die mit Sorgsamkeit angefertigte deutsche Übersetzung als auch das hebräische Original folgen der hebräischen Edition des *Josippons* von David Flusser. Beide Texte des vorliegenden Bandes sind mit einem Fußnotenapparat ausgestattet, der dem Lesepublikum die Erschließung des Textes als historische Quelle erleichtern möchte. Während der hebräische Fußnotenapparat alternative Lesarten des Originals enthält, bietet sein deutschsprachiges Pendant Erläuterungen zu historischen Ereignissen, Verweise zur weiterführenden Literatur und bei schwierigen Textstellen wörtliche Übersetzungsvarianten. Der linke Seitenrand des deutschen Textes enthält einen dritten Anmerkungsapparat, welcher Quellenverweise zur biblischen und apokryphen Literatur, den Werken Josephus *Antiquitates Judaicae* und *Bellum Judaicum* sowie Hegesippus, dem ersten „Kirchenhistoriker“, enthält.

Nach dem *Ben Sira* und den *Judith*-Geschichten ist das vorliegende Werk die dritte hebräisch-deutsche Textausgabe des Marix-Verlages. Sowohl die Herausgeber als auch der Verlag erbringen in überzeugender Weise den Nachweis, dass es möglich ist, graphisch äußerst anspruchsvolle, wissenschaftliche Bücher mit einem Umfang von knapp 1000 Seiten zu erschwinglichen Preisen von 25 Euro zu produzieren. Mit dieser Publikation ist eine bedeutende Quelle des Judentums für all diejenigen erschlossen worden, denen David Flussers Edition nicht einsehbar ist.

Berlin

Nathanael Riemer

SCHÄFER, PETER / MICHAEL MEERSON & YAACOV DEUTSCH (eds.): *Toledot Yeshu* ("The Life Story of Jesus") Revisited, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (= Texts and Studies in Ancient Judaism / Texte und Studien zum antiken Judentum, Bd. 143), VII, 316 S., ISBN: 978-3-16-150948-3.

Das in Mittelalter und Neuzeit überaus weit verbreitete und beliebte, unter dem Titel *Tōldōt Yēšū* bekannte jüdische Volksbuch ist ein Gegenstand, dem gegenüber die Forschung seit nun schon über einem Jahrhundert ein auffälliges Vermeidungsverhalten an den Tag legt. Abgesehen von William Horburys bislang ungedruckter Dissertation (1970) und der Arbeit von Riccardo Di Segni (1985) ist seit der klassischen Studie von Samuel Krauss (*Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902) dieses ebenso faszinierende wie – gerade aufgrund der Heterogenität der zahlreichen Textzeugen – schwer zugängliche ‚Sammelbecken‘ antichristlich-polemischer Erzählungen nicht in monographischem Format behandelt und nur gelegentlich zum Gegenstand von Einzelstudien gemacht worden.

Um diesem Mangel abzuhelfen hat Peter Schäfer an der Princeton University ein Projekt mit dem Ziel ins Leben gerufen, "to lay the foundations for a more informed study of Toledot Yeshu by preparing an edition of all the available manuscripts", und zwar (wer Schäfers Arbeit kennt, ist nicht überrascht) in synoptischer Form inklusive einer CD-Rom mit der Datenbank der Textzeugen, die die Grundlage der Projektarbeit bildet – so teilt er im Einleitungskapitel zum vorliegenden Band mit. Im Rahmen des Projekts veranstalteten Schäfer und Michael Meerson 2009 eine internationale Konferenz – die erste die überhaupt jemals diesem Thema gewidmet war –, deren Beiträge hier versammelt sind.

Schäfer selbst gibt einen Abriss von Forschungsstand und -aufgaben und schreibt, die Hauptidee des Projekts und der Tagung sei (auch das überrascht nicht), dass es einen „Urtext“ der *Tōldōt* nie gegeben habe, man bei der Rekonstruktion vielmehr „various foci or nuclei, snapshots as it were, that can be fixed in place and time“ zu bestimmen habe, die nicht auf einen linearen Verlauf hindeuteten sondern auf „different macroforms ... at different times and places“ (S. 2f.).

Ein vieldiskutiertes Problem ist das des zeitlichen und räumlichen Entstehungskontextes der *Tōldōt* – eine Frage, die durch die Annahme einer nichtlinearen und ‚multifokalen‘ Textgeschichte zugleich verkompliziert und relativiert wird. Immerhin gelingt es Michael Sokoloff in seinem Beitrag (S. 13–26), hier relativ festen Boden zu gewinnen, indem er die Texte, die die ältesten physisch erhaltenen Zeugen bilden, aramäische Fragmente aus der Kairoer Geniza, aufgrund einer dialektologischen Analyse im Babylonien der ausgehenden ersten Hälfte des ersten Jahrtausends verortet. Wie dieser befasst sich eine Gruppe weiterer Aufsätze des Bandes mit (primären und sekundären) Zeugen verschiedener Texttraditionen: Schäfer selbst analysiert die *Tōldōt*-Zitate in den antijüdischen Schriften der Lyoner Bischöfe Agobard und Amulo (1. Hälfte 9. Jhd.), William Horbury widmet sich der bedeutenden Straßburger Hs. und der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der von ihr gebotenen Textfassung, Adina Yoffie rekonstruiert die Synthese verschiedener Texttraditionen in dem von Jakob Huldreich 1705 edierten Text und Michael Stanislawski behandelt die jiddischen *Tōldōt*- Fassungen. – Die Liste der jüdisch-arabischen und judäo-persischen Versionen sowie der hebräischen Fassungen aus dem Jemen, die Philip Alexander (S. 138) gibt und die, ebenso wie diejenigen in Ladino, in den Beiträgen des Bandes unberücksich-

tigt bleiben, lassen die Dimensionen der allein auf diesem Teilgebiet noch zu leistende Forschungsarbeit wohl nur erahnen.

Eine zweite Gruppe von Beiträgen behandelt die verzweigten Beziehungen zwischen *Töldöt-Yesū*-Traditionen und solchen ihrer Umwelt(en): christlichen polemischen Texten (Pierluigi Piovanelli, Eli Yassif), jüdischen literarischen Formen (Eli Yassif, Sarit Kattan Gribetz), jüdisch-muslimischen Auseinandersetzungen (Philip Alexander), der Bedeutung der (v.a. frühneuzeitlichen) christlich(-hebraistischen) Rezeptionsgeschichte (Yaacov Deutsch) und derjenigen von Sekundärquellen am Beispiel einer aragonesischen Inquisitionsakte des 14. Jhds. (Paola Tartakoff). Eine dritte Gruppe von Autoren des Bandes schließlich behandeln einzelne Motive, Narrative bzw. Themen in *Töldöt Yesū*: den (nur) scheinbaren Nonsense mancher Episoden (Michael Meerson), die Rollen, die Judas Ischariot (Ora Limor und Israel Yuval) und Simon Petrus zugeschrieben werden (John Gager), sowie die ‚drei Helenas‘, die adiabensische Königin, die Kaiserin und Mutter Konstantins d.Gr. und die Gattin Simon Magus‘, aus denen die Königin Helena der verschiedenen *Töldöt*-Versionen ‚zusammengesetzt‘ ist (Galit Hasan-Rokem).

Weit davon entfernt, ein vollständiges Bild zu vermitteln, geben die Beiträge doch einen Überblick über das weite Spektrum der Forschungsthemen, die der Bearbeitung harren und – viel wichtiger – des noch kaum zu ermessenden Gewinns, den neue Forschungen auf der Grundlage der Princeton Edition erbringen werden: Von der Fülle der Einzelaspekte der jüdischen Kultur- und Geistesgeschichte und derjenigen der Beziehungen des Judentums zu seiner jeweiligen Umwelt in verschiedenen Zeit- und Kulturräumen, die eine intensivierte *Töldöt-Yesū*-Forschung wird erhellen können, gibt der vorliegende Band einen vielversprechenden Vorgeschmack.

Jerusalem

Lutz Greisiger

BRASSER, MARTIN & HANS-MARTIN DOBER (eds.): *Wir und die Anderen. We and the Others*. Beiträge zum Kongress der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft in Paris vom 17.-20. Mai 2009, Teil I, Freiburg i. Br. 2010 (= Rosenzweig-Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook, Bd. 5), 208 S., ISBN 978-3-495-46405-2.

Die Frage nach dem, der oder den Anderen ist seit M. Theunissens *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin / New York ²1977) zu einer der meistdiskutierten Fragen der Gegenwartsphilosophie geworden (vgl. neuerdings Th. Bedorf, *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011). Insbesondere in Frankreich hat diese Frage mit J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricœur und E. Lévinas und seiner umfangreichen Rezeption immer mehr an Bedeutung gewonnen. Dagegen scheinen die Beiträge zu einer Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Ich/Wir und Andere(n) in der deutschsprachigen Philosophie seit den Arbeiten von Theunissen und B. Casper (*Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. Br. 1967; ²2002) in Vergessenheit geraten zu sein (Th. Bedorf berücksichtigt diese Denkansätze nicht), während es von französischen Philosophen, die sich dem Denken von Lévinas verpflichtet fühlen, auch

ein erneutes Interesse an der Auseinandersetzung mit F. Rosenzweig und M. Buber gibt. So war Paris eine gute und wohl kaum zufällige Wahl für die Auseinandersetzung mit dem Problem *Wir und die Anderen im Werk von Franz Rosenzweig*.

Es ist ein Verdienst des hier zu besprechenden Sammelbandes, dass er eine Auswahl von Beiträgen zu dieser Tagung zügig einer grösseren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Die Frage nach dem *Wir und die Anderen* bietet sich dabei ebenso einerseits von der Dialogphilosophie an, wie sie zugleich die Möglichkeit gibt, Rosenzweigs Denken für ein zentrales Thema gegenwärtiger philosophischer Diskussion fruchtbar zu machen. Einige Beiträge weiten denn auch die in der bisherigen Forschung im Vordergrund stehende dialogphilosophische Frage nach dem Ich-Du-Verhältnis explizite zur Frage nach dem *Wir und die Anderen* aus. Sinnvollerweise stehen daher mit Wolf Dietrich Schmied-Kowarcziks Beitrag erhellende und notwendige Klärungen zur Verwendung des *Wir* in Rosenzweigs Neuem Denken am Anfang (S. 34-48). Schmied-Kowarczik bettet die verschiedenen Verwendungsweisen des *Wir* ein in die antiidealistische Stossrichtung des Neuen Denkens, indem er die geschichts- und sprachphilosophischen Dimensionen des *Wir* bei Rosenzweig auslotet: Während für Hegel Ich und *Wir* nur Durchgangsstationen des absoluten Geistes seien, betont Rosenzweig in gedanklicher Nähe zu E. Bloch sowohl die Angewiesenheit auf das Mit-uns der Anderen als auch die Unabschliessbarkeit der Aufgabe, die Geschichte zu gestalten, dies auch gegenüber Martin Bubers Vorrangstellung des Ich-Du-Verhältnisses (und Ich-Es-Verhältnisses) und erweitert es zum Dreisatz: „ER-Es, Ich-Du, *Wir*-Es“. Dieser Dreisatz entspreche den drei Teilen seines Hauptwerks, des Stern der Erlösung: ER hat die Welt (Es) geschaffen. Im Ich-Du-Verhältnis macht sich der Mensch die Welt sprachlich verfügbar und *Wir* können dann auch den Auftrag vernehmen, die Welt zu einem Reich (Es) zu gestalten. Mit dieser Erweiterung hin zum *Wir*-Es thematisiert Rosenzweig erstmals ausdrücklich das volle plurale *Wir*, dem es als *Wir* alle um die uns allen aufgegebene Mitwirkung an der Errichtung eines sittlichen Reichs auf Erden geht, in der Nächstenliebe und Verantwortung für alle Kreaturen (die Schöpfung) unseren Umgang bestimmt. Die antiidealistische Stossrichtung zeigt sich nicht nur in der Art der geschichtsphilosophischen Konstruktion sondern auch in den sprachphilosophischen Überlegungen zum *Wir*. Mit E. Rosenstock entdeckt Rosenzweig, dass unsere Weltbegegnung sich immer schon im dialogischen Geschehen der Sprache ereignet. Dabei ist das *Wir* der Sprache nicht nur einfach ein Bündel von Ichs oder ein Bund von Ich und Du, sondern das *Wir* steckt – und damit wird das *Wir* unserer innersprachlichen Selbstfindung in einen religionsphilosophischen Horizont gerückt – „im echten Urplural der betenden Gemeinde, jeder glaubenserfüllten Gemeinschaft, jeder religiös lebendigen Urzelle, wird ein Stück Welt, also dritte Person, mit Stücken von ich und Du verschmolzen“ (Rosenstock). Während im ersten und zweiten Teil des Stern die Problemdimensionen des *Wir* eher implizit bleiben (als transzendentes Subjekt der Erkenntnis, als *Wir* in seiner logischen Allgemeinheit im ersten Teil, als mit aller Kreatur verknüpftes und als geschichtliches, mit dem Anderen im Gespräch verbundenes *Wir* und unseres Menschseins), rückt im dritten Teil das *Wir* als eingegrenztes *Wir* ins Zentrum. Hier meint Rosenzweig das bekennende *Wir* einer Glaubensgemeinschaft, das zugleich die nicht zu dieser

Gemeinschaft gehörenden Menschen als Ihr-Andere ausgrenzt, zugespitzt in seinem Bekenntnis zum Wir der jüdischen Gemeinschaft gegenüber dem Ihr der Christen. Dieser Ausschluss wird umgekehrt aber auch von den Christen gegenüber den Juden vollzogen. Allerdings finden beide als Arbeiter am gleichen Werk zu einem Wir vor Gott, das das Wir und Ihr von Christen und Juden umfasst. Umso problematischer ist dann allerdings der damit verbundene Ausschluss der anderen Anderen, für Rosenzweig der Islam und die Muslime. Schmied-Kowarczik hingegen möchte – und damit geht er über Rosenzweig hinaus – den letzten messianischen Zielhorizont nicht auf das Wir von Christen und Juden beschränken, sondern auf alle Religionen ausdehnen und sieht die regulative Idee des göttlichen Auftrags an die Menschen in der Verwirklichung des sittlichen Reichs der Nächstenliebe als Grundlage des höheren Wir.

Die Dringlichkeit dieser Frage nach dem *Wir und die Anderen* angesichts der Probleme und Konflikte zwischen den Kulturen und Religionen hebt auch Heinz-Jürgen Görtz hervor (S. 49-67), wobei diese Frage für Rosenzweig nicht nur ein Thema neben anderen seines Neuen Denkens ist, sondern die methodische Frage nach dem „Subjekt“ dieses Neuen Denkens selbst. Anders als für Schmied-Kowarczik gewinnt für Görtz im *Stern* mit dem ‘Wir’ ein Subjekt Gestalt, „das den Horizont der Menschheit, des ‘Wir alle’ (Hervorh. C. L.) gerade deshalb nicht unterbieten kann, weil es im ‘Gottesgeschehen’ konstituiert und darin der ‘Weltgeschichte’ ausgesetzt wird.“ (S. 50) Während man Schmied-Kowarczik so verstehen kann, dass das Wir bei Rosenzweig der partikularen konkreten Glaubensgemeinschaft hinter das plurale und universale *Wir alle* zurückfällt, wird für Görtz die jüdische Existenz bei Rosenzweig – und darin zeigt sich, dass seine biographische Verortung im Judentum nicht zu trennen ist von seiner philosophischen Erneuerung des Denkens –, „ein wesentliches Ereignis des Seins.“ (S. 51) Gegen jegliche denkende Totalisierung (Philosophie des All) sei Rosenzweig – und darin folgt Görtz der Interpretation von Emmanuel Lévinas, der im Verhältnis von Ich und Wir an der Irreduzierbarkeit des Ich und des Wir festhalte. Die Konsequenz ist, dass ihn sein Denkweg vom Universalen und Menschlichen zum Judentum führt. Lévinas sieht im Irreduziblen der Erfahrung eine entscheidende denkerische Leistung Rosenzweigs, so dass er im Gegensatz zur philosophischen Tradition, in der das Andere in der Innerlichkeit des Selben aufgeht, damit vertraut macht, „das Nicht-Synthetisierbare, die Differenz zu denken“ (S. 54). Wenn sich auch einige der anderen Beiträge (C. Welz zu Kierkegaard und Rosenzweig, die Beiträge von O. Mitscherlich, A. Garrido-Maturano und M. Leconte zum Thema der (Nächsten-) Liebe sowie von D. di Cesare, L. Bertolino, H. M. Dober und B. Casper zum Verständnis des Wir in Rosenzweigs *Stern der Erlösung*), von denen jeweils englischsprachige Zusammenfassungen am Beginn des Sammelbandes zu finden sind, dieser Kontroverse zuordnen lassen, wäre es sicher ebenso spannend wie lohnend gewesen, wenn die für die Frage nach der Bedeutung Rosenzweigs für ein Denken des Anderen bzw. das Verhältnis von *Wir und die Anderen* zentrale Kontroverse zwischen Schmied-Kowarczik und Görtz/Lévinas noch weiter dokumentiert worden wäre.

Kritisch ist anzumerken, dass eine doppelte Chance, die die Veröffentlichung der Beiträge geboten hätte, nämlich zum einen die Lücke zwischen der Rosenzweig-Forschung in Frankreich und Deutschland zu schliessen und zum anderen

die deutsch- und französischsprachigen Diskurse zum Thema in ein produktives Gespräch zu bringen, nicht genutzt worden ist: Denn die deutschsprachigen Beiträge sind von den französischsprachigen getrennt veröffentlicht worden (M. Bienenstock [ed.]: *Heritages de Franz Rosenzweig. „Nous et les Autres“*, Paris 2011), und dies im Abstand von nur vier Monaten. M. Bienenstocks Beitrag zu Sartre und Rosenzweig bzw. zur Rosenzweig-Rezeption in Frankreich hätte man sich sehr in der deutschsprachigen Veröffentlichung gewünscht. Ausserdem vermisst man Beiträge einiger Autoren, die im Diskurs zum Anderen in Frankreich präsent sind. Ein erster Blick in die Fussnoten des deutschsprachigen Sammelbandes zeigt leider auch, dass die Beiträge sich weder auf die französische Rosenzweig-Forschung noch, von zwei Ausnahmen abgesehen, auf den französischen Diskurs zum Anderen (*autrui*) beziehen. Dennoch ist die Lektüre des Sammelbands (bzw. beider Sammelbände) nicht nur Rosenzweig-Forschern zu empfehlen.

Freiburg i Br.

Christoph Lienkamp

BRUNDSCHWIG, ANNETTE: *Heimat Biel. Geschichte der Juden in einer Schweizer Stadt vom Spätmittelalter bis 1945*, Zürich: Chronos 2011 (= Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz; Contributions à l'histoire et à la culture des Juifs en Suisse, Bd. 15), 236 S., ISBN 978-3-0340-1072-6.

Dem malerischen Städtchen Biel-Bienne – direkt am Fusse des Jura im Kanton Bern gelegen und heute mit deutsch und französisch grösster zweisprachiger Ort der Schweiz – und seiner für die Schweiz besonderen jüdischen Geschichte widmet die Schweizer Diplompsychologin und Historikerin Annette Brunschwig ihr neuestes Buch *Heimat Biel*, das sie mit der Feststellung einleitet: „Die Geschichte der Bieler Juden beginnt 1305. In jenem Jahr gewährte Biel der Jüdin Guta und ihren Kindern Aufenthalt in der Stadt.“ (S. 19) Bis zu dieser Feststellung war es indes noch ein recht langer Weg: Annette Brunschwig wurde neugierig, als die Bieler Stadtarchivarin sie auf Material aufmerksam machte, das bislang unbearbeitete Akten zu Juden im Mittelalter enthielt – eine wahre Fundgrube für die auf die Mediävistik spezialisierte Geschichtswissenschaftlerin. Dass dazuhin beinahe das gesamte Archiv der Israelitischen Cultusgemeinde Biel in der Bieler Synagoge erhalten geblieben ist, bezeichnet Brunschwig als „ausgesprochene[n] Glücksfall“ (S. 13). Nach einer ersten Durchsicht und Einschätzung der Akten entschied sich Brunschwig für eine Bearbeitung der Geschichte der Juden in Biel und wurde beim Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund SIG vorstellig, der ihr den Auftrag dazu erteilte und das Werk nach seiner Vollendung in die SIG-Schriftenreihe *Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz* aufnahm.

Die mittelalterliche Geschichte der Bieler Juden und Jüdinnen ist schweizweit insofern von besonderer Bedeutung, als in jener kleinen Stadt im Schweizer Seeland nach heutigem Kenntnisstand keine Pogrome stattfanden und antijüdische Tendenzen praktisch ausblieben (anders etwa im benachbarten Bern oder Solothurn) und den Juden Schutz und Einkommen gewährt wurde – mit einer von Brunschwig besonders betonten Ausnahme: „Der einzige dunkle Fleck in der fast durchwegs hellen Geschichte kann in der frühen Neuzeit ausgemacht werden, als

Biel sich der übrigen Eidgenossenschaft anpasste und den Juden den Aufenthalt in der Stadt verbot.“ (Einbandtext) Von deren Ausweisung – auf bischöflichen Druck hin – im Jahre 1450 (nach fast 150-jährigem jüdisch-christlichen Neben- oder gar Miteinander) bis ins frühe 19. Jahrhundert, als sich wieder elsässische Jüdinnen und Juden in Biel niederliessen, lebten keine Juden in Biel.

Mit der Zuwanderung dieser elsässischen Juden begann ein neues, florierendes Kapitel Bieler jüdischer Geschichte: Sie gründeten 1858 die Israelitische Cultusgemeinde Biel und bestimmten das gesamte 19. Jahrhundert hindurch die Geschicke der Gemeinde; erst mit dem Zuzug osteuropäischer Juden im 20. Jh. (der von den Bieler Juden nicht nur begrüsst wurde, z.B. S. 98) begann sich das Gleichgewicht zu verschieben. Schon bald beteiligten sich die Bieler Juden sehr aktiv an Politik und Wirtschaft, hier vor allem in der Uhrenindustrie, die für sie einen wichtigen Erwerbszweig darstellte. Auch die bis heute existierende, erfolgreiche Warenhauskette *Manor* geht auf die Bieler jüdischen Familien Maus und Nordmann zurück.

Etwa ein Drittel ihres Buches widmet Brunschwig der Zeit des Zweiten Weltkrieges, der – wie bekannt – auch in der Schweiz seinen Tribut forderte. In Biel, anders als in manch anderen Orten der Schweiz in jenen Jahren, war man angesichts des jüdischen Flüchtlingselends vor allem in Bezug auf das Auffanglager („Concentrationslager“ genannt) Büren an der Aare allgemein recht betroffen: Die Bevölkerung half beim Sammeln von Kleidern und Wäsche sowie Dingen des täglichen Bedarfs, um den Flüchtlingen ein einigermaßen passables Umfeld zu ermöglichen. Der damalige Bieler Stadtpräsident und sozialdemokratische Nationalrat Guido Müller (Amtszeit von 1921 bis 1947) zeichnete sich durch Zivilcourage und Menschlichkeit aus, indem er etwa 1938 gegen die Einführung des ‚Judenstempels‘ opponierte und 1942 eine grossangelegte Geldsammelaktion für die Flüchtlingshilfe organisierte; er schrieb eindringlich: „Unser Volk ist gesonnen, das Asylrecht hoch zu halten. Es weiss, dass die Hilfe für die gehetzten Flüchtlinge Schweizer- und Christenpflicht ist. [...] Neue Gelder sind nötig. [...] Wir Bieler wollen der Sammlung Erfolg verschaffen.“ (S. 108f.)

Was Annette Brunschwigs kenntnisreiche sowie sehr übersichtlich gestaltete Studie (jedem der fünf Kapitel folgt ein kurzes zusammenfassendes Fazit; Anmerkungsapparat, Bibliografie und Register sowie das Lektorat sind vorbildlich) darüber hinaus äusserst lesenswert macht, ist die Vielzahl der angeführten biografischen Skizzen und Zeugnisse insbesondere aus der Zeit der 1930er und 1940er Jahre. Brunschwig lagen für ihre Forschungen mehrere tausend Briefe vor, von denen eine gewisse Zahl als bemerkenswerte und nachdenklich stimmende Beispiele ausschnitthaft in die Monografie Eingang gefunden hat: „Si helfen oich fil laite mit fil herz“ (S. 131), schreibt etwa im September 1945 eine Flüchtlingsfrau an Else Lauer, die sich als Rebbezen – als Frau des damaligen Rabbiners Chaim Lauer – über das Mass des Üblichen für die Flüchtlinge einsetzte; allein der Briefwechsel von Else Lauer wäre einer eigenen Edition würdig, würde eine solche doch etwa auch die wichtige Rolle der tatkräftigen und umsichtigen Bieler jüdischen Frauen näher beleuchten.

Kaum ein Schlusswort könnte den Kern der Sache besser treffen als jenes von Annette Brunschwig selbst: „[...] Biel [war] für seine jüdische Bevölkerung eine angenehme und wohnliche Stadt, in der sie sich wohl fühlte.“ (S. 170)

Zürich / Freiburg i. Br.

Yvonne Domhardt

VEIDLINGER, JEFFREY: *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2009, 408 S., ISBN: 978-0-253-22058-5.

Die Aufklärung bzw. *Haskala* brachte mit ihren Bestrebungen nach europäischer Bildung und Kultur, nach Kritik und Selbstkritik nicht nur ein neues Verständnis von (bürgerlichem) Individuum und Geschichtlichkeit hervor, sondern generierte und förderte ebenso neue (Teil)Öffentlichkeiten und öffentliche Kultur. Theoretisch und methodisch wegweisend analysiert hat diese Prozesse im Blick auf die deutsche Gesellschaft Jürgen Habermas in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

Jeffrey Veidlinger, Professor an der Indiana University Bloomington, greift diese Überlegungen in seiner vorliegenden Studie auf und macht sie zum Ausgangspunkt einer Befragung der jüdischen Kultur im Russländischen Reich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Dabei unternimmt er eine wahre *tour de force* durch kulturhistorische Phänomene, Organisationen und Strategien, die bisher kaum oder aber unter anderen Gesichtspunkten thematisiert wurden. So etwa betrachtet oder fokussiert gar die Haskala-Forschung Institutionen wie die Literarischen Gesellschaften oder die *OPE*, nimmt sie jedoch nicht als Konstituenten und Vermittlungsinstanzen von öffentlicher Kultur wahr.

An den Beginn seiner Betrachtungen stellt Veidlinger den fundamentalen Wandel im Bezugssystem osteuropäischer Juden, der sich im Begriff des „this-worldnik“ (*oylem ha-zenik*) verdichtet findet und der die Hinwendung zu der gegenwärtigen, jetzigen Welt beschreibt (S. 1-23). Die Entfaltung einer dezidiert öffentlichen Kultur – der Begriff selbst zielt auf die Überwindung der Dichotomie von Populärkultur und Hochkultur – beleuchtet er anhand eines reichen und heterogenen Quellenmaterials. Zitiert werden Werke der Memoirenliteratur, Gedenkbücher (*yizkor bikher*), Zeitungsartikel, Berichte und Bulletins von Organisationen. In thematischen Blöcken arrangiert, untersucht Veidlinger Facetten des gelesenen und gesprochenen, des vermittelten und des inszenierten Wortes. Zu seinem Untersuchungsgegenstand gehören somit Institutionen wie Bibliotheken (S. 24-66) und Theater (S. 165-195), Akteure wie Literarische Gesellschaften (S. 114-140) oder die Jüdische Historische und Ethnographische Gesellschaft (S. 229-260), Einzelpersonlichkeiten wie Simon Dubnow, aber auch soziologische Dispositionen wie Leseverhalten (S. 67-113) und performative Handlungen wie öffentliche Lesungen (S. 141-164) oder Debatten um Geschichts- und Zugehörigkeitsverständnis (S. 261-282).

Wenngleich dabei Bereiche wie Pressewesen, das im Wesentlichen eher als Beleg denn als Untersuchungsgegenstand auftritt, Vereinswesen, z.B. Sport- und Wohltätigkeitsvereine, politische Parteien wie der *Bund*, oder religiöse öffentliche Plattformen keine Berücksichtigung finden, so ist dies wohl eher der Fülle an Material und der natürlichen Begrenztheit einer Monographie geschuldet.

Indem Veidlinger einen kulturgeschichtlichen Zugriff wählt und lebensweltliche Dimensionen einbindet, gelingt es ihm nicht nur, ein differenzierteres Bild von in der Forschung (noch immer) dominanten politischen Ereignissen und Prozessen zu zeichnen, sondern auch die vielfältigen Interaktionen zwischen Kultur, Politik und Geschichtsschreibung zu pointieren, wie sie beispielsweise in den Anstrengungen Dubnows und An-Skis, Dokumente und Zeugnisse jüdischen

Lebens zu sammeln und aufzuzeichnen, aufscheinen oder auch in der in *Evrejskaja Starina* geführten Diskussion, welche (nicht aschkenasischen) Gruppen zur russländischen Judenheit zu zählen seien: gehörten die Karaimen und die Bergjuden gleichermaßen dazu? Nicht zuletzt nimmt seine anregende und wortgewandte Studie einen Prozess in den Blick, der bisher kaum in Verbindung mit dem Russländischen Reich und dem osteuropäischen Judentum gebracht wurde, nämlich den Prozess der Verbürgerlichung der Juden. Veidlingers Untersuchung bietet damit innovative Forschungsperspektiven auf, und zwar für die Jüdischen Studien und die Osteuropäische Geschichte ebenso wie für die Bürgertumsforschung und Studien zur Transkulturalität. Für die Kulturgeschichte der osteuropäischen Juden ist sein Buch richtungweisend.

Leipzig

Olaf Terpitz

BRECHER, DANIEL CIL: *Der David. Der Westen und sein Traum von Israel*, Köln: PapyRossa Verlag 2011, 251 S., ISBN 978-3-89438-468-5.

Der in den Niederlanden lebende ehemalige Direktor des Leo-Baeck-Institutes in Jerusalem vertritt die These, in Europa und Nordamerika grassierten seit dem 19. Jahrhundert teils romantisch verklärte, teils realpolitisch motivierte „Wunschbilder“ über „Israel“ und den Zionismus. Während Daniel Cil Brecher 2005 in seiner autobiografischen Abrechnung „Fremd in Zion“ zu ergründen suchte, warum er seiner israelischen Heimat den Rücken gekehrt hat, geht er in der vorliegenden Essay-Sammlung der Frage nach, warum sich – spiegelbildlich zu israelischen Gründungsmythen – auch im Westen ein von Projektionen und Traumbildern geprägtes Verhältnis zum zionistischen Projekt in Palästina entwickelt habe.

Ein romantisierendes Narrativ stieß erstmals im Nachgang zur Balfour-Erklärung von 1917 auf größere Resonanz, wenngleich die Motivlage nicht unterschiedlicher hätte sein können. Denn es waren keineswegs nur westliche Regierungen oder prozionistische Strömungen, die emphatisch ihre Sympathien mit „den Juden“ und mit dem zionistischen Projekt beteuerten; auch die Gegner des Zionismus trugen zur Mythologisierung der Debatte bei, indem sie den kolonialen Charakter und die vermeintliche Illegitimität der Gründung Israels wie Monstranzen vor sich her trugen.

Unter dem Schock des nationalsozialistischen Vernichtungsantisemitismus entwickelten sich nach 1945 überall in der westlichen Welt staatsoffiziell und medial verstärkte sinnstiftende Formen der Israel-Freundschaft, die sich gleichsam liturgisch-sakraler Elemente bedienten – symptomatisch dafür war die eigentümliche Mischung religiöser Traditionsbestände und einer philosemitisch aufgeladenen säkularen Zivilreligiosität. Brecher führt aus, die westlichen Gesellschaften, insbesondere die westdeutsche Bundesrepublik, hätten durch ihre idealisierende Israel-Rhetorik die Hypothek der Holocaust-Vergangenheit aufzuarbeiten oder gar abzutragen versucht; im Gegenzug habe sich Israel als Staat der Juden ideell neu erfinden und materiell konsolidieren vermocht. Diese doppelte Unterstützung Israels durch den Westen auch im postkolonialen Zeitalter sei für den jungen Staat Israel von strategischer Bedeutung gewesen: „Nicht die koloniale

Besitzergreifung Palästinas durch Großbritannien und die Zionistische Bewegung bilden hier den Kontext, sondern der europäische Geschichtsraum, in dem Juden das Joch einer kolonialen Unterdrückung selbst abzuwerfen suchen.“ (S. 13)

Im zentralen Teil des Buches skizziert Brecher die prozionistische Leitkultur in den USA, die auf dem biblisch grundierten Narrativ von der Übereinstimmung amerikanischer Zivilisations- und New Frontier-Ideale mit den Aspirationen zionistischer Pioniere beruht. Doch erst in den späten 1960er Jahren erreichte die Freundschaft mit Israel jenen einzigartigen Grad an strategischer Kooperation, der das enge amerikanisch-israelische Verhältnis in Politik, Wirtschaft, Kultur und (Rüstungs-)Forschung bis heute prägt. Was für Israel von existenzieller Bedeutung ist, kostet dem amerikanischen Staat viel Geld, stellt Brecher fest – und sieht in dieser engen Allianz einen Teil der Imageprobleme begründet, mit denen die USA in arabischen und anderen nichtwestlichen Regionen nach wie vor zu tun haben. Schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg sollte das Narrativ der „besonderen Beziehungen“ mit dem aufstrebenden „Pionierstaat“ Israel auch in Deutschland Fuß fassen – dort allerdings häufig in Form eines verdrückten Philosemitismus. Die Freundschaft mit Israel wurde zum identifikatorischen Entreebillet der Bonner Bundesrepublik zur westlichen Wertegemeinschaft.

Neben allzu Bekanntem fördert Brecher interessante Einzelbeobachtungen zutage – etwa, wenn er das taktische Bündnis protestantischer Messianisten und jüdischer Zionisten in den USA im frühen 20. Jahrhundert aufzeigt. Dieses Modell scheint noch lange nicht ausgedient zu haben – es hat offenbar auch Pate gestanden für das Frankfurter Treffen von 3.000 säkularen, jüdischen und christlich-evangelikalen Aktivisten des deutschen Pro-Israel-Spektrums im Herbst 2011.

Brecher hat seine Essays aus der Perspektive eines postzionistischen Israelkritikers verfasst, der nicht einsehen mag, dass die westliche Verbundenheit mit Israel – jenseits von idealisierenden Projektionen – auch historisch und religiös-kulturell begründeten Gemeinsamkeiten und Interessen geschuldet sein kann. Dan Diners fast trivial erscheinende Beobachtung, Zionismus und Staat Israel seien „nicht in Europa – aber von Europa“ (1995), markiert eine zentrale hermeneutische Herausforderung, um die Israel-Bilder des Westens und *vice versa* jüdisch-zionistische Wahrnehmungen angemessen zu dechiffrieren:

Die politisch-kulturellen Konvergenzen und auch Irritationen zwischen „dem Westen“ und „dem Zionismus“ speisen sich einerseits – aller historischen Judenfeindschaft im christlichen Europa zum Trotz – aus dem gemeinsamen judäo-christlichen Erbe und aus der politisch-kulturellen Orientierung an neuzeitlichen Grundwerten wie Demokratie, Toleranz und Liberalismus. Andererseits sind westliche (nichtjüdische) und jüdische Geschichtserfahrungen und -perzeptionen extrem gegenläufig – sie haben ihre Wurzeln in jahrhundertelanger christlicher und später auch säkularer Judenfeindschaft, kulminierend im Vernichtungsantisemitismus der NS-Zeit. Viele Europäer und vor allem Deutsche haben aus der Schoah die Lehre gezogen: „Nie wieder Täter sein – nie wieder jüdisches und anderes Leben bedrohen!“ Viele Juden ziehen aus ein- und demselben Zivilisationsbruch den umgekehrten Schluss: „Nie wieder Opfer sein – im Notfall lieber zuerst zu den Waffen greifen!“ Diese unterschiedlichen Haltungen wirken nach

und lassen erahnen, warum sich Westler und Israelis in einem schleichenden Prozess der Entfremdung befinden – auch abseits tagespolitischer Aufregungen.

Anstatt sich mit dieser fast schon geschichtsphilosophisch anmutenden Dichotomie auseinanderzusetzen, folgt Brecher einer empirisch wenig reflektierten Hermeneutik des Verdachts, wonach die israelische Politik jede (!) Kritik an Israel als Antisemitismus zeihe und zu keiner Zeit existenziell bedroht gewesen sei. Dennoch lassen sich der Essay-Sammlung zahlreiche interessante Impulse zu den Determinanten komplexer Identitätskonstruktionen entnehmen, die sich im Verhältnis des Westens zu Israel herausgebildet haben.

Berlin

Martin Kloke

FINDEISEN, RAOUL DAVID / GAD C. ISAY / AMIRA KATZ-GOEHR / YURI PINES & LIHI YARIV-LAOR (eds.): *At Home in Many Worlds – Reading, Writing and Translating from Chinese and Jewish Cultures. Essays in Honour of Irene Eber*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009 (= Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, Bd. 56), 332 S., ISBN 3-447-06135-3.

In dieser Festschrift für Irene Eber, herausgegeben anlässlich ihres 80. Geburtstags, wird die Forschungsleistung der Jubilarin in 24 englischsprachigen Beiträgen von Wissenschaftlern aus der ganzen Welt gewürdigt. Die jüdische Sinologin Irene Eber ist Mitbegründerin des Fachs Chinese Studies in Israel und war Professorin an der Hebrew University in Jerusalem. Die vorliegende Festschrift spiegelt nicht nur das breite Spektrum ihrer wissenschaftlichen Interessen wieder, sondern weist vor allem auf die Forschungsbereiche hin, die ohne sie weit weniger Beachtung gefunden und sich nicht im gleichen Mass etabliert hätten – beispielsweise die Lebensumstände osteuropäischer jüdischer Emigranten in China von 1920 bis 1959 und die Rezeption jiddischsprachiger Literatur und Kultur in China, besonders in Shanghai.

Irene Eber wurde 1930 in Halle geboren. Die wichtigsten Stationen ihrer persönlichen Biographie umfassen drei Kontinente: Europa (Deutschland und Polen), Amerika (USA) und Asien (Israel). Ihre Doktorwürde erwarb sie 1966 an der Claremont Graduate University in Kalifornien. Sie ist Lois Frieberg Professorin (em.) für Ostasiatische Studien an der Hebrew University in Jerusalem und Senior Fellow des Harry S. Truman Research Institute. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte und Literatur Chinas sowie die chinesisch-jüdische Geschichte, Kultur und Literatur.

Im Jahre 1972 bereits, das einen Wendepunkt im Diskurs über Juden in China darstellt, macht Jankew Glatschtejn auf Irene Ebers Arbeiten aufmerksam (LOMIR SEY DERMONEN und CHINESISCHE SCHRAYBERS HOBN REVOLTIRT MIT – YIDISH, in: DERS.: IN DER VELT MIT YIDISH. ESEYEN, New York 1972, S. 392-400, dort S. 392): „Im Journal *Judaism*, das der American Jewish Congress in New York herausgibt, hat eine Erforscherin der chinesischen Literatur, Irene Eber, eine interessante, man kann sagen, eine sensationelle Abhandlung über den Einfluss der jiddischen Sprache und Literatur auf chinesische Schriftsteller und Intellektuelle in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts veröffentlicht. Damals waren chi-

nesische [Sprach-]Kritiker über die Geschichte des Jiddischen gut informiert; sie übersetzten die Werke von Dovid Pinski, Scholem Alejchem, Peretz, Asch, Kobrin und Wendrof ins Chinesische.“ Ebers Abhandlung: Yiddish literature and the literary revolution in modern China (in: *Judaism. A Quarterly Journal* 16 [1967], S. 42-59), auf die Glatschtejn anspielt, bildet den Grundstein der Erforschung des Themas „Jiddisch in China“, das zu einem der Forschungsschwerpunkte Ebers wurde, zu dem sie neben grundlegenden Aufsätzen und Monographien auch Editions- und Übersetzungsarbeiten veröffentlichte (zum Beispiel: Auf einer einsamen Insel. Jiddische Dichter in Schanghai, in: A. Birkenhauer [ed.]: *Jüdischer Almanach 2001*, Frankfurt am Main 2000, S. 160-169; Bridges across Cultures: China in Yiddish Poetry, in: Chr. Neder [ed.]: *China and Her Biographical Dimensions. Commemorative Essays for Helmut Martin*, Wiesbaden 2001, S. 277-284; Translation Literature in Modern China: The Yiddish Author and his Tale, in: *Asian and African Studies* 8 (Jerusalem 1972), S. 291-314; *Voices from Shanghai*, Chicago, IL 2008). Mit ihrer Autobiographie *The Choice: Poland, 1939-1945*, New York 2004 (dt. Übers.: *Ich bin allein und bang. Ein jüdisches Mädchen in Polen 1939-1945*, München 2007) lieferte sie ein ergreifendes Dokument, mit dem sie ein Bruchstück jüdischen Lebens vor dem Vergessen zu bewahren versucht und die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis gestellt hat. Ihre Autobiographie gilt als eines der wichtigsten Werke der jüngeren Holocaust-Literatur.

Der Titel der hier vorzustellenden, in Inhalt und Ausstattung anspruchsvollen Festschrift weckt globalgeschichtliche Assoziationen und verweist nicht nur auf die vielfältige Lebenserfahrung der Jubilarin, sondern schlägt zugleich eine Brücke zur Welt der chinesischen und der jüdischen Kultur. Die Beiträge kreisen um Irene Ebers Hauptforschungsgebiete, der chinesischen und der jüdischen Studien, und sind thematisch sortiert. Mit einer biographischen Skizze führt R. D. Findeisen in den Band ein (S.IX-XII). Im ersten Kapitel (The Scholar and Her Work, S.1-31) finden sich Beiträge zu Ebers wissenschaftlichem Werk, zu Korrespondenzen mit ihr und zu ihrem Überleben im Holocaust sowie eine poetische Danksagung an sie aus der Feder des chinesischen Dichters Lin Qian. Im Mittelpunkt der Beiträge stehen dabei die chinesischen Studien. Im zweiten Kapitel (Philosophy in China and Intellectual History, S. 33-176) untersucht ein Grossteil der Autoren die schwierigen und komplexen Prozesse der Rekonstruktion des „kulturellen Erbes“ und verfolgt traditionelle klassische chinesische Ansätze, andere beschäftigen sich mit den Debatten um die Modernisierung im heutigen China. Hervorzuheben ist hier der Beitrag R. Maleks 'Marginal Religion' - Remarks on Judaism in the Context of the History of Chinese Religions (S. 81-101), in dem der Bezug zu Ebers jüdischen Studien hergestellt wird, wie aus der anschliessenden Auflistung ihrer Schriften ersichtlich ist. Nach einem kurzen Exkurs im dritten Kapitel (Chinese Literature, S. 177-202) ist dem vierten Kapitel (Translating the Bible to China, S. 203-255) viel Raum gewidmet. Zu diesem Thema hat Eber bahnbrechende Forschungsansätze geliefert und zahlreiche Beiträge zu Übersetzungen des Alten Testaments geleistet. Das abschliessende Kapitel (Jewish Life and Letters in the World, S. 257-311) ist Ebers Wirken als Wissenschaftlerin im Bereich der jüdischen Studien gewidmet mit folgenden Beiträgen: Learning, Family, Men, Women – Confucian and Jewish Perspectives (Galia Patt-Shamir) (S. 259-271), The German Jewish Immigrant Press in

Shanghai (Itamar Livni) (S. 273-283), A Voice from Salonika (Renée Lewine Melammed) (S. 285-294), und Israel Epstein in China: A Case-Study of Father/Son Conflict in Jewish Ideological Formation (Jonathan Goldstein) (S. 295-311). In ausgesprochener Vielfalt zeigen die Autoren anhand von Beispielen auf, wie man die konfuzianischen und jüdischen Wertvorstellungen analysiert und China in systematischer und historischer jüdischer Perspektive wahrnimmt. Hier verdeutlichen die Autoren auch die Bedeutung der chinesisch-jüdischen Beziehungen und die umfangreichen Erfahrungen mit der sprachlichen und kulturellen Verständigung, die sich über Zeit und Raum hinaus erstreckt. Die Festschrift endet mit einer Auflistung der zahlreichen Publikationen von Irene Eber und einem Index der in dem Band vorkommenden chinesischen und hebräischen Namen und Begriffe.

Die in der Festschrift behandelten Themen umfassen sowohl die Lebenserfahrung der Jubilarin, die in der jüdischen wie der deutschen Kultur „zu Hause“ ist, und spannen zugleich einen weiten Bogen um die vielen Welten ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit. Zu ihren wichtigen Forschungsleistungen gehören Ebers umfangreiche Recherchen in Archiven auf der ganzen Welt. Nicht weniger beeindruckend ist ihre vorzügliche Kenntnis verschiedener Sprachen wie Polnisch, Deutsch, Jiddisch, Hebräisch, Englisch und Chinesisch. In der Summe reflektieren die Beiträge der Festschrift auf gelungene Weise Ebers Forschungsschwerpunkte, in deren Zentrum unverkennbar die Erforschung der chinesisch-jüdischen und der chinesisch-israelischen Beziehungen sowie ihre Arbeit als Historikerin und Sinologin stehen.

Kaohsiung / Taiwan

Shoou-Huey Chang

GOETZE ANDREAS: *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, 491 S., ISBN-13: 978-3-53424-180-4.

Wie der Titel sagt, untersucht der Autor die Anfänge des Islams im Lichte des damaligen sprachlichen, kulturellen und religiösen Umfelds. Der Grossraum Syrien war zu dieser Zeit in jeder Beziehung ein Durchgangsland und deshalb ausgesprochen multikulturell; religiöse Ideen zirkulierten ebenso wie Wirtschaftsgüter. Dass das historische Umfeld den frühen Islam entscheidend mitgeprägt hat, dürfte kein ernstzunehmender Wissenschaftler bestreiten, die Resultate, zu denen Goetze kommt, allerdings schon eher. Im Gefolge von Autoren wie Günter Lüling, Christoph Luxenberg, Volker Popp, Karl-Heinz Ohlig, Hans Jansen und anderen kommt Goetze zum Schluss, der Koran sei kein eigenständiges Werk, sondern die unbedarfte Übersetzung eines syrisch-christlichen Lektionars, der Koran somit ein ursprünglich christlicher Text (S. 264: „Andere ‘dunkle’ Koranstellen bekommen nach Luxenberg ebenfalls einen Sinn, wenn man sie aramäisch statt arabisch liest und den arabisch-christlichen Hintergrund beachtet.“; S. 389: „Der Koran bietet eine verdichtete ... Sprache, die ihren Ursprung in Lektionarien jüdischer wie christlicher Gottesdienste haben dürfte“). Seine Methode nennt Goetze historisch-kritisch in Analogie zur heutzutage allgemein akzeptierten historisch-kritischen Bibelforschung, und er nimmt für sich Unbe-

fangenheit und Objektivität in Anspruch – dies im Gegensatz zum „Mainstream“ der Islamwissenschaft (S. 22).

Neben sprachlichen Aspekten ist es vor allem das *argumentum e silentio*, das der Autor ins Feld führt, um die Entstehung des Islams als eigenständiger Religion erst in die Mitte des 8. Jhs. anzusetzen. Münzfunde aus islamischer Zeit mit christlichen Symbolen und vor allem das völlige Schweigen nichtislamischer Quellen zu den von muslimischen Autoren berichteten Vorgänge der ersten zwei islamischen Jahrhunderte bewegen Autoren wie Ohlig und in ihrem Gefolge Goetze zur Behauptung, es habe sich dabei um rein innerchristliche Vorgänge gehandelt, die Umayyadenkalifen (die bis 750 regierten) seien in Tat und Wahrheit christliche und nicht muslimische Herrscher in der Tradition der ostsyrischen Kirche gewesen (S. 133). Demzufolge sei der Felsendom in Jerusalem ein ursprünglich christliches Bauwerk (S. 176ff.).

Erst mit den Abbasidenkalifen (d. h. ab 750) könne man vom Islam als eigenständiger Religion sprechen, dies im Zusammenhang eines Wechsels von eschatologischem zu apokalyptischem Denken. Logischerweise kann deshalb Muhammad – ursprünglich kein Eigenname, sondern ein Prädikat in der Bedeutung „der Gepriesene“ (S. 173-176) – auch keine historische Figur gewesen sein, sondern eine nachträgliche Projektion in die Vergangenheit. Der Autor, anscheinend ein profunder Kenner des ostsyrischen Christentums, deutet die bisher als christlich-islamisch verstandenen theologischen Dispute als rein innerchristliche Auseinandersetzungen. Seine detaillierten Ausführungen über das östliche Christentum (S. 59-99) sind denn auch lesenswert.

Bedenklich ist allerdings, dass das sehr umfangreiche und auf den ersten Blick gelehrt anmutende Werk des evangelischen Pfarrers Andreas Goetze eine ausschliessliche Kompilation von Sekundärliteratur ist, wirkliche Quellen werden keine verwendet. Zudem ist diese Sekundärliteratur äusserst einseitig ausgewählt, überwiegen doch die schon genannten Autoren wie Lüling, Luxenberg, Ohlig, Jansen etc. Das Buch enthält deshalb auch keine eigenen Forschungsergebnisse Goetzes, sondern ist eine Zusammenfassung und Aufbereitung früherer „Forschungsergebnisse“, was diese auch nicht plausibler macht. Islamwissenschaftler und Arabisten haben sie übrigens schon vor Goetzes Publikation widerlegt und als unhaltbar zurückgewiesen. Dass Goetze aber (notabene ohne eigene Arabischkenntnisse!) soweit geht, renommierte Arabisten und Islamwissenschaftler über die Eigenarten der arabischen Sprache und Schrift belehren zu wollen, stösst mehr als sauer auf und kann nur als Arroganz bezeichnet werden.

Kaum nachvollziehbar ist, wie Goetze das, was er als historisch-kritische Forschung bezeichnet, für den interreligiösen Dialog fruchtbar und förderlich halten kann (S. 27, 391). Ist es doch undenkbar, dass die muslimische Seite diese „Forschungsergebnisse“ freudig begrüsst wird. Ebenfalls schwer verständlich ist, dass ein Buch wie dieses in einem so angesehenen Verlag wie der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt publiziert werden konnte.

Würenlos, Schweiz

Marianne Chenou