

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **68 (2012)**

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen

LEAMAN, OLIVER: *Judaism. An Introduction*, London / New York: I. B. Tauris 2011, 254 S., ISBN 978-84885-395-9 (Paperback-Ausgabe).

Bevor das vorliegende Buch eine detaillierte Würdigung erfährt, sollte festgehalten werden, was es *nicht* ist und kann: Für Menschen, die nach einer prägnanten und umfassenden *Erst*-information über das Judentum, seine Geschichte und Riten suchen, ist das Werk des britischen (Religions-)Philosophen und Judaisten Oliver Leaman (geb. 1950) eher ungeeignet. Dies zeigt sich beispielweise daran, dass der Autor den gesamten (!) jüdischen Festkreis auf insgesamt zwölf Seiten (S. 126-138) abhandelt, wobei er der Geschichte der Pessach-Haggadah (S. 127-130) besondere Aufmerksamkeit angedeihen lässt, Feste wie Schavu'ot oder Sukkot hingegen gerade einmal einer halben Seite gewürdigt werden (S.130 f.). Andererseits bietet Leaman in seinem Kapitel „Festivals and Rites of Passage“ (S. 125-162) etwas unerwartet eine umfangreiche (und interessante!) Abhandlung über Konversionen vom und zum Judentum (S.147-162), die erneut in eine Reflexion illustrierter Pessach-Haggadot mündet.

Wer indessen nach einem Werk sucht, dass in anregender und teils tiefgründiger Weise Themen und Kontroversen reflektiert, die mit Geschichte und Gegenwart des Judentums, mit Bräuchen und jüdischer Lebenswirklichkeit in Zusammenhang stehen, der wird in *Judaism. An Introduction* fündig. Auch wer sich für die interreligiösen Konnotationen bestimmter Riten oder Epochen interessiert, sollte Leaman lesen.

Der Autor ist sich des ungewöhnlichen Charakters seiner Einführung durchaus bewusst, wenn er zu Beginn seines Buches schreibt: „In many ways I am not a good person to write an introduction to Judaism, or indeed any religion, since I do not think that religions have essences in the sense of beliefs and principles that define them. I think that religions are much looser collections of ideas and practices and can encompass a wide range of doctrine and beliefs, and that makes it tough to write an introduction.“ (S. VII) Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, wesentliche Ideen, die im Judentum entstanden sind, in ihrem historischen und kulturellen (durchaus interreligiösen) Kontext zu betrachten (S. VIIIf.).

Der Verfasser beginnt seine Einführung mit einem Kapitel über die biblischen Anfänge Israels (für Leaman: des jüdischen Volkes; S. 1-31), überschrieben mit „The Bible in Jewish History“. Tatsächlich bietet er eine Art Nacherzählung der biblischen Geschichte von Abraham über Mose bis zum Tempel, mit der er geschickt Gemeinsamkeiten und Unterschiede jüdischer, christlicher und islamischer Wahrnehmung dieser Gestalten und Institutionen, ja, sogar aktuelle politische Debatten (etwa um „Land für Frieden“ im Nahostkonflikt) verknüpft. Für religionsgeschichtlich denkende und arbeitende Wissenschaftler/innen erweist sich die Darstellung jedoch als geradezu aufreizend naiv a-historisch. Für (religions-)systematisch ausgerichtete Menschen hält sein Nachdenken über religiös aufgeladene Orte (S. 17-31) hingegen viele interessante Einsichten bereit.

Ähnliches gilt für die beiden folgenden Kapitel „Exile“ (S. 32-62), das gewissermassen vom Babylonischen Exil bis zur Wissenschaft des Judentums reicht, sowie „Conflict and Survival“ (S. 63-94), das Verfolgungs- und Widerstandsgeschichte(n) in Osteuropa, während der Schoa bis hin zu den Konflikten um den modernen Staat Israel beschreibt. Ungewöhnlich – und deshalb umso erfreulicher – erscheint die ausdrückliche Thematisierung der jüdisch-islamischen Kontakte („Jewish Experiences of Islam“, S. 82-94) im Rahmen einer Einführung ins Judentum.

Die Kapitel IV („What Jews Do“, S. 95-124) und V („Festivals and Rites of Passage“) befassen sich mit dem, „was Juden tun“ – mit Geboten, Gebeten, Kaschrut, Schabbat und – wie bereits erwähnt – mit Riten und Festen. Was bereits für die eher historisch angelegten Anfangssequenzen gilt, setzt sich im Grunde fort. Die ‚materialen‘ Informationen (beispielsweise zu Kaschrut und Gebet) sind verhältnismässig knapp gehalten; das Interesse Leamans konzentriert sich deutlich stärker darauf, was diese Handlungen bedeuten bzw. welche Kontroversen sich an ihnen entzünden. So drängt sich die Grundinformation zu den jüdischen Gebet(szeit)en auf wenigen Zeilen zusammen (S. 105), bevor es etwas abrupt mit einigen Anmerkungen zum Chassidismus weitergeht, der, Leaman zufolge, einen „more ecstatic approach to prayer“ pflegte (ibid.), aber eigentlich eher wegen seiner internen Vielfalt erwähnenswert erscheint – wobei wir beim eigentlichen Kern der Darstellung der jüdischen Gebete wären.

Schliesslich erfährt der/die erstaunte Leser/ Leserin, dass es das progressive Judentum mit ‚seiner‘ Religion nicht so unbedingt ernst meint: „One should not assume [...] that Reform Jews take their Judaism less seriously than do traditional Jews, but comparatively speaking they do not on the whole spend as much time on their religion or even know very much about it.“ (S. 108) Nun ja. Als Diskussionsbeitrag kann eine solche Bemerkung anregend sein; als Erstinformation über die verschiedenen jüdischen Denominationen sollte sie besser nicht zitiert werden.

Am stärksten ist Leamans *Introduction* dort, wo er explizit das tut, was er eigentlich am liebsten macht und am besten kann: Über Gründe und Kontexte zu reflektieren und kontroverse Themen anzusprechen. Folgerichtig mündet seine Einführung in „Issues“ (S.163-227). Die vom Autor angerissenen Fragen thematisieren in der Mehrzahl typische Vorurteile, wie „man“ sie „den Juden“ entgegenbringt oder Auffassungen, die „man“ eben über „das Judentum“ so hat. Dazu gehört die Frage, ob Juden wirklich den Drang verspüren, nach Israel auszuwandern (S.163-165; tun sie meist nicht) – was ja das Vorurteil impliziert(e), Juden wären in Sachen Heimatliebe und Nationalgefühl unsichere Kantonisten. Besonders spannend für eine an jüdischen „issues“ interessierte christliche Leser/innen-schaft wären die wesentlichen anti-jüdischen Invektiven christlicher Provenienz: „Christianity is based on Love, Judaism on Law (S. 191-198) oder „The Jewish God is Violent and Jealous“ (S. 213-217); letztlich auch: „Why is Judaism Suspicious of Heroes“ (S. 204-213) – wie eben Jesus.

Judaism. An Introduction erweist sich als ein inspirierendes Buch für Menschen, die sich bereits eingehender mit jüdischer Geschichte und Kultur befasst haben und nach etwas suchen, was die englische Welt gewöhnlich „a fresh look“ oder „a

challenge“ nennt – die nämlich die Herausforderung annehmen zu können, die eigenen Auffassungen an denen Leamans zu messen.

Bamberg

Susanne Talabardon

CARR, DAVID: *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford: Oxford University Press 2011, 544 S., ISBN 978-0-199-74260-8.

David Carr (= Vf.), Professor für „Hebrew Bible“ am Union Theological Seminary in New York, hat es sich in diesem beeindruckenden Werk zur Aufgabe gemacht, die Frage nach der Entstehung der Hebräischen Bibel in einen breiten methodologischen Rahmen zu stellen, in dem er versucht, die konkreten Formen der Literaturproduktion im Alten Orient in die Gesamtschau einer Entstehung der Hebräischen Bibel miteinzubeziehen. Vor diesem Hintergrund betont der erste Teil des Werkes (S. 12-149: „Methodological Prologue: Textual Transmission in the Ancient World and How to Reconstruct it“) zunächst die Tatsache, dass Literatur im Alten Orient in erster Linie der Memorisierung der traditionellen Stoffe diene und zudem auch bei ihrer Produktion in ein enges hierarchisches Geflecht eingebunden war. Einzelne Fallstudien – so u. a. zum Gilgamesch-Epos oder zur Tempelrolle – sind materiale Beispiele dafür, dass die Texte tatsächlich im Laufe der Zeit einer Bearbeitung unterzogen werden konnten, wobei es zu Erweiterungen, Kombinationen und Harmonisierungen unterschiedlicher Überlieferungen kommen konnte. Wenn sich vor diesem Hintergrund auch ein diachroner Zugang zu den Texten nahelegt, so sind einer konkreten Rekonstruktion einzelner Wachstumsstufen in der Praxis jedoch deutliche Grenzen gesetzt, da es im Einzelnen oft schwierig ist, die älteren Textfassungen lückenlos zu rekonstruieren.

In den anderen beiden grossen Kapiteln seines Werkes arbeitet Vf. dann diachron, indem er bei der jüngsten Form der Hebräischen Bibel (bzw. z.T. auch den Apokryphen) einsetzt und sukzessive versucht, Schicht um Schicht „abzutragen“, bis er schliesslich an den Anfängen der Literaturwerdung der Hebräischen Bibel in der frühen Königszeit angelangt ist. Mit jeder literarkritischen Rekonstruktion und jeder älteren Vorstufe ist dabei allerdings mit zunehmenden Unschärfen zu rechnen. Unter der Überschrift „Excavating the History of the Foundation of the Hebrew Bible“ (S. 153-351) tastet sich Carr zunächst von der Epoche der Hasmonäer vor in die Zeit der assyrischen Herrschaft, wobei sich den einzelnen Kapiteln entlang folgende Stufen der Entstehung der Hebräischen Bibel nachzeichnen lassen, die hier an dieser Stelle allerdings nur grob und holzschnitthaft wiedergegeben werden können: (1) Die Hasmonäerzeit, in der die Schrift in einer zunehmend griechischen Kultur abgeschlossen wurde; (2) Die vorangehende hellenistische Zeit, für die priesterliche Kreise bestimmend waren, deren Produktion u. a. in Dan 7-12 oder den Chronikbüchern greifbar wird; (3) Die Perserzeit, in der vor allem prophetische Überlieferungen wie z. B. Haggai, Sacharja (Kap. 1-8), Teile aus Tritojesaja sowie Ezra/Nehemia entstanden sind und in die die Kombination des nichtpriesterlichen Pentateuchs mit dessen priesterlichen Teilen fällt; (4) Die Zeit des Babylonischen Exils u. a. mit der Entstehung der Priesterschrift und eines Post-D-Hexateuchblocks sowie prophetischer Schriften wie

Jeremia, Ezechiel und Deuterocesaja, und schliesslich (5) Die Zeit der assyrischen Herrschaft, in der zahlreiche Basistexte des Pentateuchs, darunter auch Teile des Deuteronomiums, der Geschichtsüberlieferungen (die Bücher Deuteronomiums bis 2. Könige*) sowie prophetische Überlieferungen (Anfang Jesaja, Jeremia, Dodekapropheten) entstanden sind.

In einem dritten und letzten Kapitel „The Shape of Literary Textuality in the Early Pre-Exilic Period“ (S. 355-490), widmet sich Vf. dann der Frühzeit der Entstehung der Hebräischen Bibel. Nach grundlegenden Ausführungen zur Textualität in der Frühzeit der Geschichte Israels zieht Vf. die Möglichkeit in Betracht, dass einzelne Königspsalmen und verschiedene Rechtsüberlieferungen, die Spruchliteratur (darunter sogar Frühformen von Kohelet) aber auch narrative Überlieferungen wie die Jakobs- und frühe Josephserzählung oder die Bileamserzählung ihre Anfänge in dieser frühen Epoche der Geschichte Israels haben könnten.

Eine detaillierte Darstellung bzw. Auseinandersetzung mit den einzelnen Thesen des Vf. kann nur in einem grösseren Kontext geleistet werden. Gerade seine Vorschläge zur Frühdatierung vieler Texte sowie sein programmatischer Verzicht auf kleinteilige Redaktionen werden die weitere alttestamentliche Forschung sicherlich herausfordern und man wird weitere Diskussionen abwarten müssen. Von grossem Wert ist in jedem Falle allein schon der Versuch, die Entstehung der Hebräischen Bibel in einen materiellen Rahmen zu stellen, der die Schriftkultur und die konkrete Textproduktion insgesamt in die Überlegungen einbezieht, und nicht zuletzt dadurch von der Lektüre dieses Werkes in reichem Masse profitieren lässt.

Bochum

Beate Ego

DE GREEF, WULFERT, *Van één stem. Calvin over Joden en christenen in de context van de late Middeleeuwen*, Delft: Eburon, 2012, 207 S., ISBN 978-90-5972-634-5

Aus den zahlreichen Publikationen, die rund um das Gedenkjahr zum 500. Geburtstag des Genfer Reformator Johannes Calvin (1509-1564) erschienen sind, sticht das hier zu besprechende Buch in vielerlei Hinsicht heraus. Sein Verfasser ist ein pensionierter Prediger der niederländischen Protestantischen Kirche, der nebenbei eine Reihe bemerkenswerter Studien zu Calvin schrieb, die teilweise als Standardwerke der Calvin-Forschung gelten. Auch das vorliegende Buch, das eine Synthese der verstreut gemachten Aussagen des Autors zum Thema bietet, wird zu einem solchen werden.

Der schwierigen Thematik, die in einer Reihe jüngerer Einführungen in Calvins Leben und Werk umgangen und verschwiegen wurde, nähert sich der Autor sensibel und zugleich ohne Beschönigungen in neun Schritten bzw. Kapiteln an.

Die ersten beiden Kapitel sind der Zeit vor Calvin gewidmet. Eröffnet wird die Untersuchung mit einer Übersicht über die christliche Wahrnehmung des Judentums seit Augustin, die ihren Abschluss bei Sebastian Münster (1488-1552) findet (S. 17-41). In dieses Kapitel sind auch antichristliche Perspektiven jüdischer Autoren einbezogen. Das zweite Kapitel widmet sich der Kenntnis des Hebräi-

schen und der Kritik am Judentum seit der Hochscholastik, wobei, bedingt durch die Zielführung auf Calvin, die Darstellung seiner Strassburger Kollegen Wolfgang Capito und Martin Bucer vergleichsweise breiten Raum einnimmt (S. 43-65).

Ab dem dritten Kapitel kommt Calvin selbst in den Blick. Unter der Überschrift „Calvin und die Juden“ wird nach möglichen Punkten eines Religionskontakts (es gab nur wenige Möglichkeiten in Ferrara 1536, in der Strassburger Zeit 1538-1541 sowie im Kontakt mit Konvertiten), nach der posthum veröffentlichten Schrift *Ad quaestiones* (sie wird im Allgemeinen eher überschätzt) sowie nach den Möglichkeiten der Kenntnis jüdischer Exegese (sowohl Primärtexte als auch durch zeitgenössische Hebraisten vermittelte) gefragt (S. 67-82). In einem vierten (Zwischen-)Schritt wird auf die Bedeutung des „Alten“ Testaments als andauernd gültiges und mit dem Neuen Testament gleichrangiges Offenbarungsdokument eingegangen (S. 83-87). Das fünfte Kapitel befasst sich mit dem Verhältnis von Christen und Juden aus theologischer Perspektive. Hier zeigt sich die Ambivalenz in Calvins Denken besonders deutlich: Dem Judentum bzw. genauer: dem biblischen Israel wird ein hoher Stellenwert eingeräumt, zugleich aber ist die Kirche das „wahre Israel“, das Juden und Christen umfasst (S. 89-106). Von hier aus ist der Schritt zur „Zukunft Israels“ nicht weit (S. 107-138). In diesem Kapitel werden mehrere Aspekte der Theologie Calvins ausgehend von der klaren Feststellung einer bleibenden Erwählung Israels beleuchtet (vgl. S. 108). Dieses erwählte Israel ist jedoch als der paulinische Rest (vgl. Römer 11) zu verstehen. Entsprechend ist ein zweiter theologischer Punkt, der in diesem Kapitel untersucht wird, Calvins Auslegung der Propheten, deren Verheissungen teilweise noch unerfüllt sind. Von hier aus sind Differenzen zu Bucer und Capito, aber auch zur jüdischen Exegese von Kimchi und Abarbanel festzustellen (vgl. S. 115; 136f). Ein dritter theologischer Aspekt dieses sechsten Kapitels ist schliesslich die Calvin'sche Interpretation des Königreichs Christi als eines geistlichen Königreiches.

Das siebte Kapitel schliesst an eine Beobachtung des dritten an, in dem Calvins nicht unkritische Stellung sowohl zu christlichen als auch zu jüdischen Exegeten untersucht wird (S. 139-155). Da Calvin in seiner Biblexegese ein Hauptaugenmerk auf den historischen Textsinn legte, blieb (s)eine Kritik sowohl christlicher als auch jüdischer Exegeten nicht aus, was ihm seinerseits den Vorwurf eingebracht hat, er judaisiere. In dieses Kapitel eingefügt ist ein Abschnitt über die Frage des Zinsverbots, an dessen Behandlung durch Calvin deutlich werde, dass es seit dem Kommen Christi keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Heiden gebe.

Im achten Schritt wird dargestellt, dass davon ausgehend, dass „Israel“ ein Ehrenname ist, die Kirche, wenn sie das biblische Israel substituiert habe, eine noch grössere Fallhöhe habe, als sie schon das biblische Israel habe spüren müssen (S. 157-162). Das zeige sich an den Bibelstellen, die auf Edom bezogen seien. Das erkläre auch die zuweilen harschen Urteile über Juden in der Auslegung des Alten Testaments, die gegen eine falsche Selbstgerechtigkeit – und letztlich die Ablehnung Jesu Christi (vgl. auch S. 169) – gerichtet seien. Aber: „Christen sollten keinesfalls denken, dass sie besser seien als die Juden.“ (S. 162)

Im neunten Kapitel erfolgt eine „Bewertung“ (S. 163-175), in der nicht nur einige Hauptpunkte der vorangehenden Kapitel gebündelt werden, sondern auch

eine aktualisierende Fortführung angeboten wird. Es wird noch einmal auf die Einheit der Bibel und der damit zusammenhängenden Bedeutung Israels für das Christentum hingewiesen. Zum anderen verweist diese Betonung darauf, dass das Evangelium nicht kontextlos gehört wurde. Nach heutigem Empfinden zwar anachronistisch, muss man sich aber vergegenwärtigen, dass das alttestamentliche Israel als „Kirche“ verstanden werde (vgl. S. 166); jüdische Traditionsliteratur werde bis auf wenige exegetische Stimmen, die zudem wohl nicht aus erster Hand stammen, weitgehend ignoriert (vgl. S. 168). Eine Zukunft Israels gebe es, anders als es in der nachfolgenden reformierten Tradition bedacht werde, nur für das Israel aus Christen und Juden, die sich zu Christus bekennen.

Beschlossen wird das Buch durch ein Literaturverzeichnis (S. 179-194), das nahezu alle Titel zur Thematik verzeichnet, sowie Bibelstellen- und Namenindices (S. 195-207) enthält. Kleinere Versehen finden sich auf S. 52 (es muss „fünftes“, nicht viertes Laterankonzil heissen), S. 79 Anm. 296 und S. 188 (Gregory Goswell angeführter Artikel erschien 2009) und S. 124 Anm. 540 Z. 2 (es muss „Hermeneutik“ heissen).

Der Band ist die umfassendste und gründlichste Studie zur Thematik. Eventuell hätte etwas tiefergehender auf die einzelnen, nicht sehr zahlreichen Verweise auf jüdische Autoren bei Calvin eingegangen werden können – die namentlichen Nennungen von Maimonides und Saadja Gaon etwa werden nicht betrachtet, lassen sich aber auf Michael Servet bzw. Martin Bucer zurückführen. Dessen ungeachtet ist zu wünschen, dass sich alsbald ein Verlag für die Herausgabe einer deutschen Übertragung dieses Buches finden möge. Es verdient, dass es auch in der deutschen Theologie breit wahrgenommen wird.

Ratingen-Lintorf

Görge K. Hasselhoff

STEVEN M. NADLER, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton / Oxford: Princeton University Press 2011, XVIII+279 S. ISBN 978-0-691-13989-0.

Mit diesem Buch schloss Steven Nadler (= Vf.) nach eigener Aussage seine Tetralogie über Spinoza ab: nach der Biographie *Spinoza: A Life* (1999) untersuchte er in *Spinoza's Heresy* (2002) die Hintergründe des Gemeindeausschlusses durch den berühmte Bann von 1632 und widmete sich dann Spinozas philosophischem Hauptwerk, nach *Ethics* (2006) nun mit einer lesenswerten Monographie über Spinozas *Tractatus theologico-politicus*, „a book forged in hell“, wie ein aufgeschreckter Kritiker („one disturbed critic“, S. XII), der die Autorschaft dem Teufel selbst zugeschrieben habe, das 1670 anonym und mit falscher Ortsangabe erschienene Buch brandmarkte. Bereits bei dieser im Vorwort *en passant* mitgeteilten Begründung für seine Titelwahl, die leider ohne bibliographischen Verweis bleibt, entscheidet sich Vf. für eine Verwendung des Quellenmaterials, die nur stichprobenartig und in englischer Übersetzung Einblick in zeitgenössische Dokumente gibt. Weil die Materie einem möglichst breiten Publikum erschlossen werden soll, das einen ausführlichen Anmerkungsapparat offensichtlich als störenden Ballast emp-

fände, sind für diesen auch nur rund 40 Seiten am Buchende vorgesehen. Die Hauptthese von „A Book Forged in Hell“ wird im Untertitel deutlich: nicht mit seiner *Ethica*, sondern mit dem theologisch-politischen Traktat erwies sich Spinoza als Geburtshelfer der Moderne, die den Menschen im demokratischen Staatswesen die grösstmögliche Freiheit gewähren kann. Spinoza habe sich nicht mit der schlichten Trennung von Staat und Kirche begnügt, sondern für die Kontrolle religiöser Organisationen durch säkulare Autoritäten plädiert, dem Individuum aber auch die Freiheit der Meinungsäusserung als „unveräusserliches Recht“ (S. 208) zugesprochen, solange sie nicht zu Aktionen führt, die andere oder den Staat gefährden.

Vf. gelingt es, den Leser mit seinem schwungvollen, essayistischen Stil mitzureissen – kirchliche Verurteilungen des *Tractatus* wie auf der Amsterdamer Distrikt-Synode vom 28. Juli 1670 dienen als Einstieg – und ihm selbst komplexere Argumentationsstrukturen, mittels derer Spinoza die skandalösen Inhalte in eine für den in philosophischer (lateinischer) Terminologie und hermeneutischen Zugängen zum hebräischen Bibeltext Ungeübten zu dünne Höhenluft überführt, zugänglich zu machen. Tatsächlich vertritt Vf. – im Gegensatz zu Leo Strauss und Steven Smith etwa – die plausible Auffassung, dass Spinoza die wichtigsten Punkte zur Gedankenfreiheit des Philosophen und zur Unabhängigkeit der staatlichen von den institutionalisierten Autoritäten der religiösen Macht gerade deshalb nicht verklausuliert, weil er ihre Kenntnis bei seinem *philosophe lector* sowieso voraussetzen kann und darauf hofft, zumindest die aufgeschlossenen unter den reformierten Theologen zur Einsicht zu bringen, womöglich sogar die herrschende Klasse zu politischen Konsequenzen zu bewegen.

Spinozas philosophische Werke (einschliesslich des unvollendeten *Tractatus politicus*) ergänzen laut Vf. einander; die spezifische Intention des *Tractatus theologico-politicus* gelte dabei der Relativierung des Bibeltextes bzw. der religiösen Überzeugungen, die sich aus biblischem Offenbarungsglauben und Erwählungsanspruch ableiten, und der leidenschaftliche Ton erkläre sich durch die aus Spinozas Sicht zunehmende „Verdüsterung des politischen Horizonts“ (S. 35). Mit der Beschreibung des tragischen Schicksals der Gebrüder Koerbagh, die im Amsterdamer Gefängnis „Raspheus“ (so der Titel von Kap. 3) wegen ihrer religionskritischen Veröffentlichungen (u. a. Leugnung des göttlichen Ursprungs der Bibel) einsassen, bietet Vf. einen wichtigen Einblick in die Restriktionen gegen unabhängige religiöse und politische Meinungsbildung, zumal deren schriftliche Verbreitung, im Fall von Spinozas Studienfreund Adriaan Koerbagh auch noch in der Landessprache. Die rivalisierenden politischen Gruppierungen (Orangisten mit klerikaler Rückendeckung, Republikaner mit solidarischer Kaufmannschaft) wurden von Johan (Jan) de Witt, der als sog. Ratspensionär das höchste Amt der wichtigsten holländischen Provinz innehatte, mit ökonomischer Staatsräson geführt, zu der auch die Bekämpfung „demokratischer“ Umtriebe mit Säkularisierungstendenzen gehörte, um im Seekrieg gegen England den inneren Frieden zu wahren. Dass Spinozas *Tactatus* sofort Teil des politisch-theologischen Ränkespiels in Holland wurde und den Anhängern von Wilhelm III. von Oranien als Angriffsfläche gegen de Witts bürgerliche Regierungsform diente, hätte Vf. exemplarisch gerade anhand des Flugblatts nachweisen können, dem er wahrscheinlich seinen Buchti-

tel entnommen hat: „[Der *Tractatus theologico-politicus* wurde] durch den abtrünnigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet und mit Wissen von Mr. Jan [de Witt] und seinen Spiessgesellen herausgegeben“ (zitiert nach Horst Lademacher, *Phönix aus der Asche? Politik und Kultur der niederländischen Republik im Europa des 17. Jahrhunderts*, Münster 2007, S. 191).

In den folgenden Kapiteln werden dann die Hauptthemen des *Tractatus* so präsentiert, dass die Aversionen kirchlicher Kreise gegen diese freigeistige Form philosophischen Denkens, die noch weiter ging als in Thomas Hobbes' aufsehenerregendem *Leviathan*, verständlich werden: in „Gods and Prophets“ (Kap. 4) sowie „Judaism, Christianity, and True Religion“ (Kap. 7) wird Spinozas Angebot einer „wahren Religion“ als eine den Offenbarungsreligionen überlegene, da nicht mit Aberglauben verbundene Alternative erklärt, deren moralischer Gehalt immerhin mit der Botschaft der biblischen Prophetie (die Spinoza für den einzigen autoritativen Teil der Heiligen Schrift hält und die er mit Jesus fortgesetzt sieht) übereinstimmt; in „Miracles“ (Kap. 5) tritt Spinozas naturwissenschaftliches Weltbild offen zutage, übernatürliche Phänomene haben darin keinen Platz – das Naturgesetz widerspricht dem göttlichen Wirken nicht nur nicht, sondern ist mit ihm identisch; „Scripture“ (Kap. 6) gilt Spinozas kühnster, genauso heftig wie gegen den Wunderglauben ausgeführten Attacke – für die Ablehnung der Autorschaft des Mose für den Pentateuch beruft sich Spinoza zwar auf Vorgänger, doch Abraham ibn Ezras Lesart ist unvergleichlich verhaltener, selbst die Gesamtedition der Tora (einschliesslich des Buchs Josua) durch Ezra, den „Schreiber“, wurde bereits von dem katholischen Theologen Andreas Masius diskutiert (S. 110). Die Zuspitzung beider Thesen blieb jedoch Spinoza vorbehalten, ebenso der zweifelhafte Ruf als bekanntester Häretiker seiner Zeit. Gleichgesinnte wie seinen Freund Lodewijk Meijer, den Vf. würdigt, übergibt die Nachwelt.

Das Buch endet wie es begann: mit einer anschaulichen Kontextualisierung, diesmal mit der Herausgabe von Spinozas *Tractatus Theologico-politicus* durch den Amsterdamer Drucker Jan Risuwertsz und der offiziellen Verurteilung durch den Hof von Holland, bald nach de Witts Ermordung. Die weitere Rezeptionsgeschichte wurde zwar bewusst ausgeklammert, aber bei der abschliessenden Bewertung des theologisch-politischen Traktats als eines der wichtigsten und einflussreichsten Werke „in the history of philosophy, in religious and political thought, and even in Bible studies“ (S. 240) hätte Moses Mendelssohn genauso gut erwähnt werden können wie „republican revolutionaries in England, America, and France“.

Halle (Saale)

Gerold Necker

ĠŪZĀLBĪS KRĀFIYŪṬŪ, INRĪKĪ [GOZALBES CRAVIOTO, ENRIQUE]: *Mulāḥazāt ḥaula tārīḥ al-yahūd fī Sabta (min al-qarn XI ilā 'l-qarn XVI)* [*Anmerkungen zur Geschichte der Juden in Ceuta (11. bis 16. Jh.)*], ins Arabische übersetzt von MUḤAMMAD AŠ-ŠARĪF, durchgesehen von MUḤAMMAD MIFTĀḤ, ar-Ribāṭ [Rabat]: Dār Abī-Raqrāq li-ṭ-Ṭibā'a wa'n-Našr [Editions & Impression Bouregreg] 1427 AH = 2007, 119 S., ISBN 978-9954-470-55-7; span. Original: *Notas para la historia de los Judíos en Ceuta (siglos XI-XVI)*.

Immer noch regt das Thema der jüdischen Präsenz im Geflecht des marokkanischen Staates und der marokkanischen Gesellschaft den Appetit der interessierten Forscher und Historiker an. Und immer noch ist das Thema mit sektoriell beschränkten wie auch weit ausholenden monographischen Studien reichlich gesegnet, wie sie die Erfordernisse sich weiterentwickelnder Disziplinen notwendig machen, deren Interesse den Wechselfällen der Geschichte der jüdischen Gemeinschaft Marokkos über die vergangenen Zeitläufte hinweg gilt.

Obgleich das Thema bereits erheblichen Teilen der gegenwärtigen Historikerschaft als Forschungsfeld und Terrain für Untersuchungen gedient hat – sowohl inner- als auch ausserhalb Marokkos –, bleiben die Fragen zur jüdischen Gemeinschaft Marokkos, aufgrund vielfältiger Erwägungen, akut und aktuell und zwar in jeglicher Hinsicht. Die brisantesten davon sind die, die dem ganzen Kaleidoskop an Flüchen gelten, die auf den Weichenstellungen sowohl in der Entstehungsgeschichte der marokkanisch-jüdischen Identität als auch in ihren historischen Wendungen während der vergangenen Epochen lagen und immer noch liegen.

Was Marokkos Wissenschaftler gegenwärtig dazu bringt, sich den Erfordernissen einer erneuerten Mentalität in Forschung und Recherche zu stellen, dürften Faktoren sein, die je nach dem, wie gravierend man das Dunkel und die Unklarheit oder gar den drohenden Verlust der einschlägigen islamisch-arabischen Quellen einschätzt, variieren. Dasselbe gilt für die Schwammigkeit verallgemeinernder, voreiliger und zweckdienlicher Schlussfolgerungen und Urteile über das Gesamtergebnis der kolonialen Geschichtsschreibung, die ja die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinschaft in Marokko ihrerseits bereits einer Untersuchung unterzogen und in Augenschein genommen hatte.

Im Resultat setzte sich bei den Wissenschaftlern des gegenwärtigen Marokko die allgemeine Überzeugung durch, dass man den Gegenstand erneut unter die Lupe nehmen müsse, indem man die betreffenden Dokumente zusammenstellt, klassifiziert und sichtet, bibliographisches Material zum Thema kompiliert, übersetzt und auswertet und die neuesten einschlägigen Publikationen und deren Forschungsergebnisse verfolgt und dies darüber hinaus mit monographischen Studien und mikrologischen Herangehensweisen zu eingegrenzten geographischen Räumen in deren engeren Grenzen verbindet. Das schliesst Rückwirkungen auf die raumgreifenden regionalen, nationalen und internationalen Dimensionen der Thematik der jüdischen Präsenz im Mittelmeerraum mit ein.

In diesen allgemeinen Kontext fügt sich das Erscheinen eines neuen Werkes, für das Muḥammad aš-Šarīf verantwortlich zeichnet, in Form einer Übersetzung von Enrique Gozalbes Craviotos Buch *Notas para la historia de los Judíos en Ceuta (siglos XI-XVI)* [*Anmerkungen zur Geschichte der Juden in Ceuta (11. bis 16. Jh.)*]. Die spanische Fassung wurde 1988 veröffentlicht. Cravioto ist in dieser 2007 erschienenen Übersetzung (119 S., mittleres Format) bestrebt, das Profil seiner Interessen – bekanntermassen erforscht er, nach dem was seine Hochschulschriften und seine verschiedenen sonstigen Veröffentlichungen hergeben, die lange Stadtgeschichte von Ceuta in ihren einzelnen Phasen – in Verbindung mit der Lebenswirklichkeit einer Gruppe jüdischer Menschen zu bringen, denen es geglückt ist, mit den Muslimen zusammenzuwohnen und sich – als Folge davon – zu einem aktiven und wirkmächtigen Konstitutivum während einiger entscheidender Pha-

sen des marokkanischen Staates und bei der Ordnung der bestehenden gesellschaftlichen und institutionellen Beziehungen zu entwickeln.

Das Vorwort des Übersetzers spiegelt einige Aspekte dieses Einflusses wider, wenn darin festgestellt wird:

„... Somit steht fest, dass die Bedeutung der jüdischen Gemeinde in der Stadt mit ihrer kommerziellen Rolle und mit den Beziehungen zusammenhing, die sie mit den anderen jüdischen Gemeinden im Mittelmeerbecken unterhielt. Denn die Bande, die zwischen Ceuta Juden und ihren Glaubensbrüdern in den unterschiedlichen Ländern des Mittelmeerbeckens bestanden, erleichterten die Handelsbeziehungen entscheidend. Die Homogenität der jüdischen Diaspora im Mittelmeer und ihre Rolle beim reibungslosen Ablauf der Handelsbewegung, des Kapitalflusses und des Warenumschlages braucht nicht weiter erklärt zu werden...

Denn dank seiner Mobilität, seiner unsicheren rechtlichen Stellung, seiner grossen Anpassungsfähigkeit und dank seiner Lage an den Kulturgrenzen von Okzident und Orient sollte das jüdische Element dazu beitragen, via Ceuta, Tlemcen und Tunis ein diplomatisches und ökonomisches Netzwerk zwischen Europa und dem saharischen Afrika zu spannen. Indes beschränkte sich die Rolle der Juden nicht allein auf den Handel. So gab es unter den Ceuter Juden ebenso Handwerker, wie sich auch Gelehrte des talmudischen Rechts, der hebräischen Sprache, der Medizin, der Philosophie und weiterer islamisch-arabischer Wissenschaften fanden...

Wenn auch Vf. uns in dieser ‘Monographie’ einen allgemeinen Überblick über die Geschichte der Juden in Ceuta seit der Stadtgründung bis zur portugiesischen Epoche bietet, so stellt die Thematik der Ceuter Juden in der Almohadenzeit sowie die Persönlichkeit von Ibn Aqnīn [Josef ben Juda ibn Akinin] den eigentlich zentralen Gegenstand des Buches dar. Über Letzteren sagt er, dass Ceuta ‘über die gesamte Dauer seiner Geschichte hin keinen ihm Ebenbürtigen mehr hervorbrachte’ ...“ (S. 9-10).

Inhaltlich gliedert sich die arabische Übersetzung *Mulāḥazāt ḥawla tārīḥ al-yahūd fī Sabta (min al-qarn XI ilā 'l-qarn XVI)* in fünf Kapitel – geordnet entsprechend der chronologischen Abfolge der Ereignisse und Vorkommnisse –, zusätzlich eines ersten Vorwortes zur arabischen Übersetzung, das Muḥammad Faṭḥī beige-steuert hat, sowie eines zweiten Vorwortes, das vom Übersetzer stammt, und eines dritten vom Vf. selbst.

Im ersten Kapitel bemüht sich Vf., indem er einschlägige mittelalterliche Legenden seziert, Licht ins Dunkel der Ursprünge der Ceuter Juden zu bringen. Im zweiten Kapitel hält sich Vf. mit der Situation der Ceuter Juden zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert n. Chr. G. auf. Das dritte Kapitel widmet er der Lage der Ceuter Juden in der Almohadenzeit und das vierte Kapitel der Merinidenepoche, sodann das fünfte Kapitel der Entwicklung der Verhältnisse der jüdischen Gemeinde von Ceuta während der portugiesischen Besatzungszeit im 15. und 16. Jahrhundert n. Chr. G. Schliesslich beendet Vf. sein Werk mit einer umfangreichen bibliographischen Liste, die ohne Zweifel einen bedeutenden Beitrag zu einer potentiellen Horizonterweiterung von Forschung und Studium darstellt.

Neben der stringenten Strukturierung des Inhalts ist es dem Werk offensichtlich gelungen, einige zentrale Forschungslücken der mittelalterlichen Stadtge-

schichte von Ceuta mit all ihren Umbrüchen zu schliessen. Das gilt trotz aller Anmerkungen und Kritikpunkte, die sich zu einigen Schlussfolgerungen und Verallgemeinerungen anführen liessen, die noch einer exakteren, detaillierteren, gründlicheren und stärker abwägenden Beurteilung bedürfen.

Anscheinend war sich der Übersetzer dieses Umstandes bewusst. In seinem Vorwort zur arabischen Übersetzung war es ihm nämlich ein Anliegen, darauf hinzuweisen. Ebenso liess er ein seriöses Interesse daran erkennen, präzise Korrekturen und explikative Ausführungen in die Fussnoten aufzunehmen. Dort macht er auf einige Fehler, tendenziöse Interpretationen und verabsolutierende Verallgemeinerungen, die Vf. unterlaufen sind und die sich nicht auf die Überzeugungskraft einer geschichtswissenschaftlichen Analyse stützen können, aufmerksam. Das ist zum Beispiel bei der sogenannten 'Prüfung' oder Katastrophe der Ceuter Juden während der Almohadenzeit der Fall.

Wenn wir zu all dem die sprachliche Brillanz der hervorragenden Übersetzung, wie sie Muḥammad aš-Šarīf gelungen ist, hinzufügen, lässt sich mit Fug und Recht sagen, dass wir es mit einem Standardwerk zu tun haben und dass Dr. aš-Šarīf damit sein Punktekonto verbessert und seinen Beitrag zur Mehrung monographischer Studien geleistet hat, welche sich mit der Entwicklung der annektierten Grenzfesten Ceuta wie auch dem Auf und Ab in der Lebenswirklichkeit der jüdischen Gemeinschaft von Marokko über die vergangenen Zeitläufte hinweg befassen.

Tanger/Tétouan, Marokko

Abdelaziz Khallouk Tamsamani

Aus dem Arabischen übersetzt von *Friedhelm Hoffmann*, Tübingen. – Original: Abdelaziz Khallouk Tamsamani [‘Abdal‘azīz Ḥallūq at-Timsamānī] (1943-2008) war Professor für Geschichte an der Literatur- und Geisteswissenschaftlichen Fakultät Tétouan der nordmarokkanischen Universität Abdelmalek Essaādi und einer der führenden Kenner der nordmarokkanischen Regional- sowie der Stadtgeschichte von Tanger. Neben der Herausgeberschaft zweier historischer Fachzeitschriften legte er mehrere Monographien vor und übersetzte französische Schriften des jüdischen marokkanischen Historikers Germain Ayache (1915-1990) ins Arabische. Ursprünglich erschien die vorliegende Rezension posthum und anonym in der Online-Ausgabe der regionalen Wochenzeitung *Achamal 2000/Aš-Šamāl* als: [‘Abdal‘azīz Ḥallūq at-Timsamānī]: *Mulāḥazāt ḥaula tārīḥ al-yabūd fī Sabta* [Bemerkungen zur Geschichte der Juden in Ceuta], in der Rubrik: *Kitābāt fī tārīḥ minṭaqat aš-Šamāl* [Schriften zur Geschichte der Nordregion], in: *Achamal 2000 = Aš-Šamāl* [Der Norden] (Tanger) 633 (2012) (30. Ġumādā II 1433 AH / 28.05.-04.06.2012), unter: http://ashamal.info/index.php?option=com_content&task=view&id=902&Itemid=58 (abgerufen am 02.08.2012).

WEINBERG, SONJA: *Pogroms and Riots. German Press Responses to Anti-Jewish Violence in Germany and Russia (1881–1882)*, Frankfurt a. Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2010, 243 S., ISBN 978-3-631-60214-0.

Das vorliegende Buch, S. Weinbergs (= Vfn) am University College, London verteidigte Dissertation, befasst sich, wie dem Titel zu entnehmen, mit dem deutschen Presseecho auf die antijüdische Gewalt der Jahre 1881-1882 in Deutschland und Russland.

Der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert in Deutschland und im Russischen Reich angewachsene Antisemitismus erreichte mit den antijüdischen Unru-

hen in mehreren Kleinstädten in Pommern, Preussen und Posen und den Pogromen nach der Ermordung Zar Aleksandrs II. (1881) in Südrussland 1881-1882 ihren Höhenpunkt. Die Gleichzeitigkeit der Gewalt in beiden Ländern ist Vfn. Anlass, die Berichterstattung darüber in vier deutschsprachigen Zeitungen zu untersuchen, wobei ihr Hauptinteresse der Perzeption der Gewalttätigkeiten gilt.

Dem theoretisch-einführenden ersten Teil folgen vier weitere jeweils einer Zeitung gewidmete Teile. Erörtert werden, welche Haltung das jeweilige Organ zur sogenannten Judenfrage und den Juden insgesamt eingenommen hatte, wie über die antijüdische Gewalt in Deutschland und die Pogrome in Russland berichtet und welche „Lösung der Judenfrage“ favorisiert wird. Eine Schlussfolgerung fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. Ein Appendix gibt einen Überblick über die Presse in Deutschland des 19. Jahrhundert und die besprochenen Zeitungen.

Die *Neue Preussische Zeitung*, bekannt als die *Kreuzzeitung*, stellte das wichtigste Organ des deutschen Konservatismus dar. Ihre Zielgruppe waren mit der liberalen Politik im Staat nicht einverstandene Protestanten. Ihnen galten die Juden als Verkörperung des Liberalen und der Moderne, deren Emanzipation und rechtliche Gleichstellung für die christlichen Konservativen eine neue Weltordnung und den Verlust der gewohnten Hierarchie bedeutete, deren Wiederherstellung sie sich wünschten. Die Lösung der Judenfrage sah die Zeitung dem entsprechend in einer politisch verfügbaren Begrenzung der Rechte der Juden und ihrer Emanzipation.

Daher berichtete die Zeitung von der antijüdischen Gewalt zwar, verurteilte sie aber nicht und machte die Juden selbst dafür verantwortlich, da sie mit ihren Taten die christliche Bevölkerung zum Protest nötigten. Die Berichterstattung über die Pogrome in Russland sah ähnlich aus. Es wurden mehrere Gewaltausbrüche beschrieben, die Schuld daran aber der jüdischen Bevölkerung gegeben, die laut *Kreuzzeitung* die russischen Bauern ausbeuteten. Diese Ansicht wurde unkritisch aus russischen antisemitischen Quellen übernommen. Auch mit dem in Russland praktizierten Ansatz zur „Lösung“ der jüdischen Frage war die Zeitung grundsätzlich einverstanden: Die „Maigesetze“, die die jüdische Bevölkerung in ihren Rechten weiter einschränkten, wurden von der *Kreuzzeitung* begrüßt. Allein die in Russland ebenfalls diskutierte Auswanderung der Juden wurde nicht als Lösung angesehen.

Wie das Beispiel der katholischen Zeitung *Germania* zeigt, gab es zwar Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Argumentation, die gezogenen Schlüsse hingegen waren praktisch identisch. Auch *Germania* gab den Juden die Schuld für die antijüdische Gewalt und sah die Lösung der Judenfrage in Deutschland in der Beschränkung der Emanzipation. Dennoch beobachtet Vfn. eine Abnahme antisemitischer Äusserungen während der Wahlkampagne 1882. In der Zeit vor und nach den Wahlen hingegen sah *Germania* in der jüdischen Bevölkerung vordergründig die Feinde aus dem Kulturkampf der 1870er Jahre und hätte ihnen die politischen Rechte nur allzu gerne wieder genommen.

Dem gegenüber galt die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* (*Norddeutsche*) als Bismarck treues Organ. So wechselte der von der Zeitung vertretene Standpunkt in der Judenfrage entsprechend der – oft kurzfristigen – Meinungsänderungen von Bismarck, der weniger ideologisch als taktisch und politisch orientiert handelte: Eine allzu antisemitische Berichterstattung würde die wohlhabenden Juden von ihm abwenden, eine allzu philosemitische hingegen den konservativen Block. So

musste Bismarck „ein bisschen Antisemitismus“ in die Zeitung bringen (S. 149). Bismarcks grössten Kontrahenten waren die linken Liberalen und die Sozialisten; daher dominierten in der *Norddeutschen* die Stereotypen wie „Polnische Nihilisten“ oder „Russisch-Polnische Elemente“. Da unter „Nihilisten“ oft revolutionär eingestellte Studierende verstanden wurden und unter diesen wiederum viele Juden aus Russland (zum Teil aus den polnischen Territorien) an deutschen Universitäten immatrikuliert waren, wurden mit diesem Begriff oft Juden umschrieben; denn um die wohlhabenden deutschen Juden nicht gegen Bismarcks Regierung aufzubringen, vermied die *Norddeutsche* Bezeichnungen wie „jüdische Nihilisten“ und enthielt sich in ihren Berichten über die antijüdische Gewalt in Deutschland des Urteils. Dagegen sprach sie im Blick auf die Pogrome in Russland von den Revolutionären (Nihilisten) als Urhebern der Gewalt und bezichtigte die Juden, die armen russischen Bauern auszubeuten und damit am „Aufstand“ der Bauern schuld zu sein.

Ganz anders die *Allgemeine Zeitung des Judentums*, die wichtigste jüdische Zeitung am Ende des 19. Jahrhunderts. In ihrer Berichterstattung über die antijüdische Ausschreitungen spiegelte sich die Meinung ihrer Leserschaft, des deutschen liberalen Judentums. Für sie war der Antisemitismus, politisch instrumentalisiert, Antwort auf die ungelösten wirtschaftlichen, sozialen oder politischen Probleme der Gesellschaft. Antijüdische Gewalt, sei es in Deutschland oder in Russland, wurde von den Eliten geplant und organisiert und war kein Ausbruch massenhafter Judophobie in der Gesellschaft.

Das Buch liefert eine tiefgehende Diskursanalyse, nicht zuletzt durch die Kontextualisierung der Berichte der besprochenen Zeitungen: Berliner Antisemitismusstreit, Kulturkampf, russischer Nihilismus, polnischer Nationalismus, Emanzipation der Juden, Industrialisierung und Modernisierung waren Ende der 1870er und Beginn der 1880er Jahre in der deutschen Gesellschaft stark diskutierte wichtige Themen, die ihr Abbild in der Berichterstattung über die antijüdische Gewalt 1881-1882 hatten und die judenfeindlichen Bilder und Ressentiments in der Rhetorik der Zeitungen zu einem „kulturellen Code“ werden liessen. Antipathie und Empörung gegen eine bestimmte ethnische Gruppe kann von der Elite für eigene politische Ziele instrumentalisiert werden, so die Autorin. Nur müsse eine solche Antipathie schon vorher in der Gesellschaft existieren. Eine wichtige Rolle bei der Aufrechterhaltung und Verbreitung solcher Antipathien gegen die Juden spielte die Presse. So zeigt Vfn., wie Antisemitismus in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen als Mittel politischer Auseinandersetzung genutzt und dadurch „der Boden“ für mögliche ethnische Gewalt bereitet wurde. In ihrer Untersuchung der deutschsprachigen Presse knüpft Vfn. an die Theorien über die Entstehung kollektiver ethnischer Gewalt an und stellt damit die verbreitete These in Frage, die Pogrome in Russland seien von der Regierung organisiert worden. Wie Shulamit Volkov vertritt Vfn. die Ansicht, dass der Antisemitismus im 19. Jahrhundert ein wichtiges Mittel im Kampf der Konservativen gegen Liberalismus und Moderne gewesen ist (S. 55) und die konservativen Zeitungen damit nicht explizit zur Gewalt gegen Juden aufgerufen haben. Gleichwohl war ein solcher Pressediskurs ein wichtiger Wegbereiter antijüdischer Gewalt: Sollte es zu Pogromen kommen, ist die Gesellschaft darauf bereits vorbereitet und eingestimmt: Nach den Presseberichten ist die Gewalt gegen Juden nicht als antisemitische Ag-

gression zu verurteilen, sondern als „gerechter“ Angriff auf die „Ausbeuter“, „Nihilisten“, „Kulturkämpfer“ oder sonstigen Feinde legitimiert.

Daraus zieht Vfn. den Schluss, dass die Unterschiede zwischen dem „anständigen“ und „zivilisierten“ Antisemitismus vor 1918, der antijüdische Gewalt im Grundsatz verurteilte, und dem Antisemitismus „mit Gewalt in Wort und Tat“ nach 1918 viel geringer sind als in der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion angenommen. Zugleich widerspricht sie damit Daniel J. Goldhagens umstrittener These (*Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York, 1996), der zufolge der Antisemitismus des Dritten Reiches seine Wurzeln im Zweiten Reich und dessen „eliminationist antisemitism“ habe (S. 221).

Wenn auch die Liberalen ausschliesslich durch eine jüdische Zeitung vertreten sind, leistet das Buch mit seiner gründlichen Untersuchung der vier Zeitungen dennoch einen wesentlichen Beitrag zum Verstehen der repräsentativen gesellschaftlichen Strömungen jener Zeit. Auf Basis ihrer Quellen gelangt Vfn. zudem zu interessanten Ergebnissen, die sich in einigen Punkten nicht nur nicht mit der bisherigen Mehrheitsmeinung decken, sondern zugleich auch eine transnationale Sicht auf eine konkrete Fragestellung der Antisemitismusforschung eröffnen.

Basel

Katja Nudelman

ŠRŪTIR, DĀNIYĪL [SCHROETER, DANIEL J.]: *Yabūdī as-sulṭān. Al-Maḡrib wa-‘ālam al-yabūd as-sifārad*. Ins Arabische übersetzt von ḤĀLID BIN-AŠ-ŠAĠĪR [KHALID BEN-AL-SRHIR], ar-Ribāṭ [Rabat]: Ġāmi‘at Muḥammad al-Ḥāmis/Agdāl, Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insānīya bi’r-Ribāṭ / Dār Abī-Raqrāq li-ṭ-Ṭibā’a wa’n-Našr [Université Mohammed V – Agdal, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat / Editions & Impression Bouregreg] 2011 (= *Sililat nuṣūš wa-a‘māl mutarġama* [Reihe ‘Übersetzte Texte und Werke’], Bd. 15), 448 S., ISBN 9981-825-97-2; engl. Original: *The Sultan’s Jew. Morocco and the Sefardi world*.

Einleitung:

„Unsere Scherifische Fürsorge [Scherif; Ehrentitel für Prophetenabkömmlinge, insbesondere über Mohammeds Enkel Ḥasan, FH] verlangte danach, ihm die Gunst zu erweisen, von viere unserer Häfen aus, als da sind Larache, Mazagan, Casablanca und Safi, folgende Güter zu verschiffen: Weizen, Ochsen, Schafe, Hühner, Wachs, Häute und Wolle sowie sämtliche Stapelwaren an ausgehenden Gütern. Wir ordneten an, dass er sich in allen erwähnten Häfen Repräsentanten nehme, sodass ein jeglicher, der von diesen Häfen aus Stapelgüter verschiffen möchte, dazu verpflichtet sei, sich von ihm die Erlaubnis hierzu einzuholen und sich mit ihm oder seinen Repräsentanten ins Verständnis zu setzen ...“ (Aus einem *Dahir* [Dekret] Sultan Maulāy ‘Abdarrahmāns, datiert den 22. Šafar 1239 Anno Hegirae, dem 28. Oktober 1823 entsprechend.)

– Wer ist dieser marokkanische Jude, dass er so ein Handelsprivileg erwerben konnte? – Wie gelang ihm der Aufstieg zum Diplomaten, sodass er das Amt eines „Konsuls und Botschafters des Sultans bei allen christlichen Nationen“ bekleidete? – Wie erklärt man die massive ökonomische Präsenz marokkanischer Juden, der Sefarden, im 18. und 19. Jahrhundert?

Daniel J. Schroeter, Professor für Zeitgeschichte an der Universität Minnesota/USA, ist bestens qualifiziert, diese Fragen zu beantworten. Seine wertvolle Studie trägt den Titel: *Yahūdī as-suḷṭān. Al-Mağrib wa-‘ālam al-yahūd as-sifarad* (engl. Original: *The Sultan’s Jew. Morocco and the Sefardi world*, Stanford/CA: Stanford University Press 2002). Ins Arabische übersetzt wurde das Buch von Prof. Khalid Ben-al-Srhir, Professor für Zeitgeschichte an der Universität Mohammed V. Von eben dieser Universität wurde es 2011 in erster Auflage bei Editions & Impression Bouregreg in Rabat herausgebracht.

Der Stern der Familie Macnin [*Maqnīn*] begann im Inland zu leuchten: Den Beinamen Macnin – das war die in Marokko übliche Bezeichnung für den hübschen Distelfink – hatte der Vater von Meir Ben Abraham Cohen „Ben Macnin“ [*Māyīr Bin Abrahām Kūhīn*], dem Gegenstand der Studie, erhalten. Der Junior wurde in den Sechzigern des 18. Jahrhunderts in Marrakesch geboren. Gemeinsam mit seinen Brüdern trug er den Namen „Macnin Söhne“ [*Aulād Maqnīn*].

Obwohl die Familie gemeinsam mit anderen jüdischen Familien nach Essaouira übersiedelt war, fiel auf sie die Wahl des Diplomaten und Ersten Sekretärs am Hofe, Samuel Sumbal [*Samāw’īl Sūmbā*], im Auftrage Sultan Sīdī Muḥammad Ibn ‘Abdallāhs. Die Absicht des Sultans hinter dieser Entscheidung war es, den Hafen von Essaouira so zu fördern, dass er zum Haupthafen in Marokko avancieren würde, und die Stadt zum Anziehungspunkt für die ausländischen Handelsaktivitäten und zum Standpunkt aller Konsulate zu machen. Der Forscher erwähnt, dass die Wahl des Sultans auf Essaouira – sowohl als Hafen als auch als Stadt – gefallen sei, weil er bestrebt gewesen sei, die Einnahmen aus dem Handel in den südlichen Häfen unter seine Kontrolle zu bekommen, gerade auch weil diese erlebt hatten, wie mehrere Gouverneure und politisch Verantwortliche im Süden rebellierten. So ein Fall war der Gouverneur aṭ-Ṭālib Šālīḥ, der sich eine Zeitlang die Einnahmen aus dem Hafen von Agadir unter den Nagel riss.

Es war kommerzielle Praxis der Sultane, den jüdischen Kaufleuten für deren Handel die nötigen Darlehen und Kapitalien zur Verfügung zu stellen. Daher trugen sie die Bezeichnung „Sultanskaufleute“, also die, die dem Fiskus durch Zollabgaben Einnahmen generierten. Genauso oblag es ihnen, den Bedarf des *Mahẓan* [der Zentralregierung, FH] an Waffen und sonstigen Gütern des täglichen Bedarfs zu decken. Wenn es dann zu einer allgemeinen Stagnation kam und die Einnahmen mager wurden, verlangte man von den Kaufleuten die Begleichung der sultanischen Darlehen, die sie schuldeten. Neben der Familie Macnin ragten an jüdischen Namen noch Solomon Sebag [*Šālūmūn Šabbāḡ*], Haim Guedalla [*Hāyīm Gadāla*], Mordecai De La Mar [*Murdiḥāy Dī Lāmār*] und Bujnah [*Būḡnah*] hervor.

Was die Details der kommerziellen Unternehmungen der Familie Macnin in Marokko betrifft, so wertet der Forscher eine Menge Dokumente aus, vor allem zwei Rechnungsbücher der beiden Brüder Macnin, und gelangt dabei zu einem präzisen Ergebnis, das ein getreues Bild der Handelstätigkeit der sefardischen Juden Marokkos zu Anfang des 19. Jahrhunderts zeichnet. Die Importe umfassten Textilien, Zucker, Kaffee, Gewürze, Eisenstangen, Stahl, Zinn, Alaun, Papier, Messer, „und in den folgenden Jahrzehnten kam der grüne Tee via England aus China, um sich zum Volksgetränk zu entwickeln und somit zu einem der wichtigsten Güter, die von den jüdischen Kaufleuten eingeführt wurden.“ (S. 231) Die Güter, die das

„Haus Macnin“ exportierte, setzten sich aus Ziegenhäuten, Rindern, Mandeln, Datteln, Gummi arabicum, Sandarak, Straussenfedern und Wachs zusammen.

Macnin erfreute sich stets der Sympathie und der Protektion des Sultans. Er war darauf bedacht, dass seine Bande zum *Mahzan* im Allgemeinen so gut waren, wie man es sich nur wünschen konnte. So heisst es in einem Dekret des Sultans, das 1809 an Muḥammad ‘Abdaṣṣādiq, den Gouverneur von Essaouira, erging: „Wir befehlen Unserem Diener al-Ḥāḡḡ Muḥammad ‘Abdaṣṣādiq, dem Kaufmann Macnin Junior weiterhin die Fürsorge und Auszeichnung vor den sonstigen Schutzbürgern zuteilwerden zu lassen, die er von Uns gewohnt ist; denn er erfüllt die Aufgaben Unseres Scherifischen Dienstes und hat sich darin ausgezeichnet. Achte bei ihm auf diesen Rang und lass niemanden ihn ungerecht behandeln!“

Diese Juden hatten ein weiteres Geschäftsfeld, das erhebliche Summen abwarf. Dies hing mit ihrer Mittlerrolle beim Freikauf europäischer Gefangener zusammen, zu deren Gefangennahme es entweder durch Kaperei oder infolge der Strandung ihrer Schiffe an den marokkanischen Küsten kam, besonders die, die sich südlich von Essaouira erstrecken und als gefährlich galten.

– Die Handelsexpansion des „Hauses Macnin“ ins Ausland: Nach Aussage des Forschers „stellten die Mitglieder der jüdischen Elite einen Teil jener multiethnischen und multireligiösen, kosmopolitischen Gesellschaft dar, die sich dem Ausenhandel widmete und gut über europäische Verhältnisse unterrichtet war. Häufig hatten die jüdischen Kaufleute, die mit Amsterdam, Livorno, London und Marseille Handel trieben, Verwandte, die sich in diesen europäischen Hafenstädten niedergelassen hatten.“

Livorno, einer der wichtigsten Handelspartner Marokkos im 18. Jahrhundert, war ein Gravitationszentrum der marokkanisch-jüdischen, insbesondere der Tétouaner Kaufleute, die hierüber ihr Handelsnetzwerk ausbauten. Dieses stützte sich auf die sogenannte „Investition ins Prestige“, um damit die materielle und moralische Unterstützung des Sultans zu sichern, wie auch auf Bande der Verschwägerung, mittels derer man innerhalb der Gemeinschaft der sefardisch-marokkanischen Juden vorankam. Nicht nur kommerziell war Livorno mit Marokko verbunden, sondern auch kulturell. Es gab nämlich einen Austausch auf der Ebene der religiösen Gelehrten und der rabbinischen Studien. Viele der jüdischen Publikationen Livornos gelangten nach Marokko. Nach der französischen Besetzung Livornos und der anschliessenden wirtschaftlichen Stagnation kam es zu einer Wanderung in entgegengesetzter Richtung, in deren Folge es eine Reihe jüdischer Kaufleute und Handwerker an die Küsten Nordafrikas verschlug. „Das Haus Macnin verfügte über enge kommerzielle Beziehungen zu Livorno, denn sie liessen von dort ganze Ladungen an Handelsartikeln verschicken und nahmen dort auch sonstige Materialien in Empfang. Bliḏa [*Balīda*], Meir Macnins Schwester [richtig: Tochter, FH], heiratete Aaron Amar [*Hārūn ‘Ammār*], der aus einer jüdischen Familie aus Livorno mit algerischen Wurzeln stammte ...“ (S. 133)

Neben Livorno liess sich eine Anzahl marokkanischer Juden dauerhaft oder als Ausgangspunkt für weitere Ziele in Gibraltar nieder, was die Engländer ärgerte. Sie verwiesen nämlich darauf, dass die Preise stiegen und jene die besten Unterkünfte in Beschlag nähmen. Trotz des Vertrags von Utrecht zwischen Grossbritannien und Spanien, der ihre Einwanderung untersagte, brauchten die Juden den ‘Felsen’ nicht

zu verlassen, weil sie ihre Präsenz unverzichtbar, wenn nicht gar überlebenswichtig zu machen wussten. Im Jahre 1725 gab es auf dem 'Felsen' einhundertelf Juden; 77 % von ihnen kamen aus Marokko. Für diese Juden war es unmöglich, in Spanien einzureisen, weil die Inquisitionsgerichte sie immer noch jagten und das Verbot erst Mitte des 19. Jahrhunderts aufgehoben wurde; demselben Modell folgte auch Portugal. (Man vergleiche dies mit der Toleranz Marokkos und seiner Offenheit für sämtliche Nationalitäten!)

– Meir Macnin lässt sich in London nieder: Am 26. Juli 1799 schiffte sich Macnin auf der *Aurora* von Essaouira nach London ein. Als er sich dort, zusätzlich zu seinen privaten Aktivitäten, in seiner Eigenschaft als Repräsentant der kommerziellen Interessen des Sultans niederliess, schaffte er den Aufstieg in den Klub der sefardisch-jüdischen Grosskaufleute in der englischen Hauptstadt.

Es ist gut möglich, dass Macnin die Abreise aus Marokko vor der Pest gerettet hatte, die seinerzeit in Marokko eine grosse Zahl, einschliesslich vieler Vertreter des Staates und führender Militärs, dahinraffte. Die jüdische Elite, die in Essaouira blieb, darunter sein Schwiegervater, blieb nicht verschont. Subremont, der Stellvertreter des holländischen Konsuls in Tanger, berichtet: „Meir Pinto [*Māyīr Binṭū*] verstarb am ersten Oktober in einem beklagenswerten Zustand an der Seuche. Seine Frau und seine älteste Tochter sind sehr elend; die Leute sprechen vom kompletten Aussterben dieser Familie. Wegen der Hartherzigkeit der beiden jüdischen Ammen hat Mr. Foxcroft seine beiden Zwillingstöchter verloren, die von ihnen im Stich gelassen worden waren. Jene hat freilich ihre Strafe ereilt, sie zählen nun ebenfalls zu den Toten ... Als Mr. Pinto umkam, verlor seine Tochter, die Frau von Meir Macnin, den Verstand ...“

Abenteuerlust und sogar Pflichtverletzungen von Seiten Macnins brachten ihn in so manche Bredouille, ob nun in seinem Verhältnis zu den englischen Behörden oder in seiner Beziehung zum marokkanischen *Mahṣan*. So wurde er in den Jahren 1801 und 1802 zum Gegenstand einer umfangreichen Korrespondenz zwischen dem britischen Konsul in Tanger und den Behörden in London infolge der Beschlagnahme zweier seiner Schiffe im Hafen von Essaouira durch Sultan Maulāy Sulaimān. Durch weitere Korrespondenz wird Macnins Verstrickung in Handelsgeschäfte auf eigene Rechnung mit Geldern, die ihm der Sultan anvertraut hatte, aufgedeckt. Mit ihm waren auch sein Bruder Shlomo Macnin [*Šlīmū Maqnīn*] und der Gouverneur von Essaouira sowie die Zollinspektoren des Hafens von Essaouira in die Sache verstrickt. Das lenkte den Zorn des Sultans auf sie und brachte sie hinter Gitter. Als Folge davon kam Macnin, indem er sich für zahlungsunfähig erklärte, seinen kommerziellen Verpflichtungen in London nicht mehr nach.

Beim Versuch, das Wohlwollen des Sultans zurückzugewinnen, damit Macnin in seine Position hätte zurückkehren und das, was er ihnen schuldete, begleichen können, reichten einige Kaufleute ein Gesuch ein. Darin stellten sie fest: „Was auch immer der Grund hinter Macnins und seiner glücklosen Familie Verwegenheit, das Missfallen Eurer Sultanischen Hoheit zu erregen, gewesen sein mag, so wird die Weisheit und Güte Ihrer Majestät für all dies gross genug sein. Es wäre jedoch nicht rechtens, wie auch immer die Umstände sein mögen, dass erlaubt würde, Unschuldige leiden und sie den Preis für Fehler zahlen zu lassen, für die der Verdacht besteht bzw. *de facto* feststeht, dass sie von den anderen, und zwar zu

seinen Lasten, begangen wurden. Darum bitten wir um die Gunst Eurer Majestät, dass Sie diese Sorge von uns nehmen möge ...“

Später sollte Macnin das entsprechende Gnadengesuch einreichen und ihm der Sultan dahingehend entgegenkommen, dass seine Schulden durch die beiden beschlagnahmten Schiffe als beglichen galten. Der jüdische Kaufmann konnte nach Marokko zurückkehren, um seine Handelsgeschäfte fortzusetzen, sei es *in persona* oder in Vertretung. Die Londoner Kaufleute freilich erhielten keine ausreichende Unterstützung von ihrer Regierung, als dass sie ihre Rechte hätten geltend machen können. Denn diese hielt die Hand über die gemeinsamen Interessen mit dem *Mahzan*. Die Schulden, die Macnin in London und sonstigen europäischen Hauptstädten zurückgelassen hatte, veranlassten die englischen Behörden Ende 1826 zwar, sich seiner Ernennung zum Botschafter durch Sultan Maulāy ‘Abdarrahmān, der die Förderung des Aussenhandels zu einer seiner Prioritäten gemacht hatte, zu widersetzen. Als der Sultan auf seiner Wahl beharrte, begab sich Macnin jedoch in seiner letzten diplomatischen Aufgabe auf die Reise nach London.

– Meir Macnins letzte Tage: Verfasser hält es für wahrscheinlich, dass Macnin 1833 von England nach Marokko zurückkehrte und sich in seinem Geburtsort Marrakesch niederliess, wo er dann die beiden letzten Jahre seines Lebens verbrachte. Aus einer eidesstattlichen Versicherung geht hervor, dass er am 3. August 1835, dem 9. Av 5595 nach hebräischem Kalender, heimgegangen ist. Das Haus Macnin hinterliess für seine Handelsunternehmungen in Marokko keine namentlich bekannten männlichen Erben. Vielmehr liessen sich Masahod [*Mas‘ūd*] Macnins Söhne [Meirs Neffen, FH] in Grossbritannien nieder und brachen allen Kontakt zu Marokko ab. Im selben Masse, wie Meir Macnin insbesondere in Essaouira und Marrakesch umfangreiches Eigentum hinterliess, hinterliess er auch eine Menge ausländischer Gläubiger sowie zahlreiche Geldgeber in Essaouira selbst.

Zum Gedenken an Macnin und in Anerkennung der Dienste, die er dem *Mahzan* erwiesen hatte, sollte Sultan Maulāy ‘Abdarrahmān per königlichem Dekret den jüdischen Kaufmann Aaron Amar Bujnah [*Hārūn ‘Ammār Buġnāh*] damit beauftragen, Macnins sämtliche Darlehen einzutreiben, ohne dass dabei seine ausländischen Gläubiger irgendwie erwähnt worden wären. Was jedoch das Privileg und die herausgehobene Stellung der Familie Macnin in Marokko angeht, so erbte beides Meir Macnins einzige Tochter Blida. Der Brite Richardson, ein Aktivist im Kampf gegen die Sklaverei, der sich 1843 in Essaouira aufhielt, berichtet:

„Ihr Vater war eine grosse Persönlichkeit am Hofe in den Tagen der vorherigen Kaiser und der grösste unter den Kaufleuten seiner Zeit. Als Aristokratin unter ihrem Volk stellte sie eine moderne Esther dar, die zwischen dem Sultan und ihrer Nation stand und sich für diese verwendete. Diese Dame ist die einzige einheimische Frau im Lande, sei es Maurin oder Jüdin, die genügend Takt oder Courage besitzt, um mit dem Kaiser zu sprechen und ihr Anliegen mit fester Stimme im ehrfurchtgebietenden Schatten Seiner Scherifischen Präsenz vorzutragen! ...“

Ein Buch, dessen Lektüre unverzichtbar ist. Ich halte es in Hinblick sowohl auf das Thema und die Methodik als auch die exzellente arabische Übersetzung für das Beste, was ich von der letzten internationalen Buchmesse mitgebracht habe.

Unsere Kenntnis von unseren jüdischen Mitbürgern ist, indem sie sich auf berühmte Namen beschränkt hat, immer defizitär geblieben. Persönlich bin ich nie

dazu gekommen, tief in die Lebensverhältnisse der Juden in Marokko einzutauchen, ob es nun Händler, Diplomaten oder Familien mit Schwerpunkt und Verbreitung über die gesamte auswärtige Welt waren. In dieser Hinsicht hat die vorliegende Studie meinen Wissenshunger gestillt.

Was die Methode angeht, so hat Verfasser keine Strapazen der Reise noch Mühen gescheut, sämtliche Dokumente in einer Gründlichkeit auszuwerten, die so manchen unserer Akademiker und Studenten zum Nachdenken darüber bringen sollte, wie sie mit Dokumenten umgehen und welche Fragen sie an sie stellen.

Die Übersetzung jedoch, die von jemandem stammt, der vom Fach ist sowohl als Übersetzer als auch als Historiker, hat bei mir einen ausgezeichneten Eindruck hinterlassen. Ich hoffe sehr, dass es mir gelungen ist, die Leser zur Lektüre des Buches zu bewegen, und nicht etwa, dass sie es bloss mit meiner Besprechung bewenden lassen. Noch mehr hoffe ich, dass ich Kommentare zu lesen bekomme, die an das Niveau der Studie heranreichen!

Kénitra, Marokko

Ramdane Mesbah Idrissi

Aus dem Arabischen übersetzt von *Friedhelm Hoffmann*, Tübingen. – Original: Ramaḍān Miṣbāḥ al-Idrīsī [Ramdane Mesbah Idrissi]: “*Maqnīn*”: *yabūdī as-sultān* [„*Macnin*“: *der Jude des Sultans*], in: *Mudawwanat Ramaḍān Miṣbāḥ al-Idrīsī* [Ramdane Mesbah Idrissis Blog] (19.04.2012), unter: <http://ramdane3.ahlablog.com/Aaa-aIaaE-b1/2012أبريل-b1-m201204.htm> (abgerufen am 14.06.2012); dasselbe auch in der marokkanischen Online-Zeitung *Hīsbrīs. Annal ǧarīda iliktrūnīya maǧribīya* vom 19.04.2012 unter: <http://hespress.com/writers/51948.html> (abgerufen am 20.06.2012). Ramdane Mesbah Idrissi ist per E-Mail auf Arabisch und / oder Französisch erreichbar unter <Ramdane3@gmail.com>.