

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 69 (2013)

**Buchbesprechung:** Rezensionen

**Nutzungsbedingungen**

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

**Conditions d'utilisation**

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

**Terms of use**

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

**Download PDF:** 13.02.2026

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

## Rezensionen

FUSS, MARTIN: *Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2012 (= Stuttgarter Biblische Beiträge, Bd. 68), 438 S. gr.8°. ISBN 978-3-460-00681-2.

Jerusalem gilt drei monotheistischen Weltreligionen – dem Judentum, dem Christentum und dem Islam – als eine heilige Stadt. In seiner von Bernhard Uhde betreuten und bereits im Jahr 2008 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als Dissertation angenommenen Studie will Martin Fuss (= F.) religions- und kulturgeschichtliche „Phänomene um die Stadt Jerusalem aus den Prinzipien der Religionen heraus (...) erhellen“ (S. 8), indem er den unterschiedlichen Umgang dieser drei Glaubensgemeinschaften, denen er jeweils einen besonderen religiösen „Wesenskern“ zuspricht (S. 14), mit der Geschichte Jerusalems untersucht. In den verschiedenen Konstruktionen der Stadt und ihrer Geschichte spiegelten sich die verschiedenen Bedeutungen für die Bildung der eigenen jüdischen, christlichen und muslimischen Identität wider (S. 19f.).

Der erste Hauptteil (S. 30-116) befasst sich mit dem jüdischen Jerusalem als Grundlage und Bezugspunkt für die beiden anderen Religionen. Untersucht werden sowohl die biblische Darstellung des salomonischen Tempels als auch der kontrapräsentische Tempelentwurf Ezechiels und der Tempelbau des Herodes d. Gr. im Spiegel literarischer (Flavius Josephus, Mischna *Middot*) und archäologischer Befunde. In den untersuchten Quellen sei durchweg zu erkennen, dass eine wesentliche Grundlage der jüdischen Gestaltung Jerusalems und des Tempels in dem „jüdischen Prinzip der Unterscheidung“ (S. 49) besteht.

Im zweiten Hauptteil (S. 117-261) geht es um die islamische Wiederbesetzung des ehemaligen jüdischen Tempelbergs. Diese thematische Abfolge begründet F. dadurch, dass die Konstruktion der heiligen Stadt im Islam (anders als im Christentum) in erster Linie auf das jüdische Jerusalem bezogen sei (S. 16). Dabei repräsentiere insbesondere die Ausgestaltung des Haram mit Felsendom und Al-Aqsa-Moschee ein „Selbstverständnis des Islam als korrigierender Wiederherstellung der ursprünglichen Offenbarung“ (S. 117). Zur Untersuchung gelangen sowohl literarische Texte (Koran, Korankommentare, muslimische Geographen und Historiker, Städtepreisliteratur zu Jerusalem sowie zeitgenössische christliche Berichte) als auch epigraphische, archäologische und architektonische Befunde. F. ist sich der Tatsache bewusst, dass ein grosser Teil der traditionellen Zuschreibungen und Deutungen im Hinblick auf Jerusalem erst Jahrhunderte nach der Einnahme der heiligen Stadt durch 'Umar literarisch fixiert wurde und dass auch alle Mutmassungen ihrer Bedeutung für Muhammad selbst (S. 134) mit dessen Bewertung als historische Gestalt stehen und fallen. Unbeschadet dieser Problematik gelingt es F. nachvollziehbar herauszuarbeiten, dass ein wesentliches Motiv bei der Ortswahl, Ausrichtung, Anordnung und Ausgestaltung der islamischen

Bauten auf dem Tempelberg in der Markierung von heilsgeschichtlicher Kontinuität mittels einer korrigierenden Inanspruchnahme der jüdischen Tradition besteht: „Man wollte den Ort des salomonischen Heiligtums wiederbesetzen und zugleich ein Signal gegen das Christentum setzen“ (S. 170).

Der dritte Hauptteil (S. 262-382) enthält Ausführungen über den christlichen Umgang mit Jerusalem. F. macht zunächst auf das Fehlen einer vorgegebenen Verehrung heiliger Orte und auf deren markante Dezentralisierung im Christentum aufmerksam. In den von ihm ausgewerteten Pilgerberichten, Lektionaren, Notizen altkirchlicher Schriftsteller und Befunden der christlichen Archäologie erkennt er eine beispiellose vergegenwärtigende Reproduktion, Multiplikation, Flexibilität und Translozierbarkeit von einzelnen heiligen Orten (S. 284). Der eigentliche Ausgangspunkt dieser auffälligen Flexibilität im Umgang gerade mit der heiligen Stadt Jerusalem sei in dem (neuplatonisches Gedankengut rezipierenden und der frühkirchlichen Christologie entlehnten) Begriff der „Prädikation“ im Sinne einer gottgewollten vergegenwärtigenden Wesenszuschreibung zu finden: „In der Übertragung dieser Methode von der Christologie auf die Heiligen Stätten liegt die theologische Grundlage für den Ausbau des Heiligen Landes“ (S. 304).

Den Versuch eines umfassenden Bezugs der Einzelergebnisse der Studie auf die aktuelle politische Situation und einen kurzen Ausblick enthält der abschließende vierte Teil (S. 383-399). Beigegeben sind Verzeichnisse der verwendeten Textausgaben, Übersetzungen und Sekundärliteratur (S. 400-434). Register der Stellen, Namen und Sachen fehlen.

Die beeindruckend materialreiche Studie betrachtet die formativen Phasen dreier Weltreligionen und umgreift dabei mehr als ein Jahrtausend. Der immense Umfang des bearbeiteten Themas bedingt natürlich die faktische Unmöglichkeit, mehr als nur eine Auswahl der verfügbaren „Zeichen aus Text und Stein“ heranzuziehen und punktuell auszuwerten. Manche Engführungen und Inkongruenzen bei der Analyse und Interpretation dieser Quellen scheinen vor allem diesem Umstand geschuldet. So geht es beispielsweise in den untersuchten jüdischen Texten zumeist weniger um die Stadt Jerusalem als um den Tempel selbst; die Berücksichtigung des Aristeas-Briefes oder der Tempelrolle hätte hier sicher zu zusätzlichen Resultaten geführt. Zuweilen gerät vor dem Hintergrund des jeweils vorausgesetzten religiösen „Wesenskerns“ die Frage aus dem Blick, welche besondere Pragmatik die (differenten literarischen Gattungen angehörenden) Texte haben und für welche Teilmengen der (höchst heterogenen) jüdischen, christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften sie jeweils als repräsentativ zu betrachten sind. Unbeschadet dieser kritischen Anmerkungen ist es F. in seiner lesenswerten Untersuchung gelungen, auf zahlreiche wichtige Einzelaspekte der Identität stiftenden Konstruktion von Erinnerung bei der Wahrnehmung und Darstellung Jerusalems in Judentum, Christentum und Islam aufmerksam zu machen.

Tübingen

Michael Tilly

KALIMI, ISAAC: *Das Chronikbuch und seine Chronik. Zur Entstehung und Rezeption eines biblischen Buches*, in Verbindung mit dem Autor aus dem Englischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Bernd Willmes, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder Verlag, 2013 (= Fuldaer Studien, Bd. 17), 246 S., gr. 8°. ISBN: 978-3-451-30693-8.

Seit mehr als zwei Jahrzehnten tritt der israelische Bibelwissenschaftler Isaac Kalimi mit Veröffentlichungen zum Chronikbuch an die Öffentlichkeit, und dies – eine Seltenheit heutzutage – auf Hebräisch, Englisch und Deutsch. Kalimi forscht derzeit an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, was seiner neuesten Veröffentlichung eine gewisse Aktualität verleiht.

Das hier vorzustellende Werk ist teilweise eine Übersetzung der 2009 bei Eisenbrauns erschienenen Studie „The Retelling of Chronicles in Jewish Tradition and Literature: A Historical Journey“. Die Übersetzung weicht in zwei Punkten vom Original ab: Zum einen hat Kalimi der deutschen Ausgabe ein einleitungs-wissenschaftliches Kapitel vorangestellt, zum andern sind weite Teile des Originals stark gekürzt worden. Der fünfte Teil der Übersetzung „Die Chronik in der jüdischen Tradition und Literatur von der Mischna bis zum Beginn der modernen Bibelwissenschaft – ein Überblick“ fasst auf etwa 10 Seiten zusammen, was Kalimi im Orginal auf über 160 Seiten detailliert und mit vielen Quellenauszügen darlegt. Wer also die Rezeption der Chronik in der Antike kennenlernen will, kann die Übersetzung gut zur Hand nehmen, wer sich aber in deren Rezeption im Judentum der Spätantike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit gründlich einarbeiten will, bleibt weiterhin auf das englische Original verwiesen.

Die Übersetzung wurde von dem Fuldaer Alttestamentler Bernd Willmes, also keinem professionellen Übersetzer, angefertigt. Das merkt man an nicht wenigen Stellen, die einen etwas ungewöhnlichen Satzbau aufweisen. Wer aber weiß, wieviel Arbeit solche Übersetzungen mitsamt den bibliographischen Anpassungen machen, wird dem Übersetzer trotz mancher Mängel seinen Respekt nicht verweigern.

Die übersetzten Kapitel behandeln in kenntnisreicher Weise die Rezeption der Chronik in der Hebräischen Bibel, im Neuen Testament, in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in Qumran sowie in zwei antiken Synagogen. Kalimi ist zu danken, dass er den dünnen Faden der Wirkungsgeschichte dieses biblischen Buches akribisch gesucht, gefunden und aufgearbeitet hat.

Tübingen

Wolfgang Oswald

MARX, DALIA: *Tractates Tamid, Middot and Qinnim* (A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud V/9), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 258 S., gr.8°. ISBN 978-3-16-152496-7.

Die in diesem Band besprochenen Traktate sind die letzten drei Traktate der Ordnung *Qodašim*, der fünften Ordnung der Mischna, die sich – in der rabbini-schen Rückschau – schwerpunktmässig mit dem Tempelkult und dem Dienst der Priester im Heiligtum beschäftigt. Die Traktate *Tamid* und *Middot* beginnen beide mit identischen Formulierungen in Bezug auf die Wachabteilungen der Priester

im Heiligtum. Sie behandeln dann einerseits, von innen gesehen, die nächtliche Ruhezeit der Priester und ihren kultischen Dienst zur Tageszeit (Traktat *Tamid*) und andererseits, aus Perspektive der wallfahrenden Pilger, die sich durch die äusseren Tore dem Zentrum des Heiligtums nähern, die Masse und das „Design“ des Tempels (Traktat *Middot*). Abschliessend (mMid 5,4) stellt der Traktat *Middot* dann den grossen Sanhedrin vor, der – so will es der Talmud – zum einen das jüdische Volk in seiner Gesamtheit, zum andern aber auch die rabbinische Kontrolle über das Geschehen im Tempel (und somit die Superiorität der Rabbinen über die Priester) repräsentiert. Der Verfasserin ist klar, dass von hier aus schwerlich historische Aussagen über die Realität der Zeit des zweiten Tempels möglich sind; aber gerade der in diesen Texten zum Ausdruck kommende rabbinische Formwille, der konstruierte Charakter der Erinnerung (S. VI: „how the Temple was perceived in the common memory of the people and rabbinic tradition“) ist Gegenstand ihres Interesses.

Im Mittelpunkt steht dabei, dem Ziel der Kommentarreihe entsprechend, die Konstruktion der Geschlechterverhältnisse – hier also „sacred space from a gendered perspective“ (ebd.); dies ist, wie sich von der ersten bis zur letzten Seite zeigt, eine in hohem Masse interessante und aufschlussreiche Zugangsweise zu diesen Texten. „Feministisch“ kann in diesem Fall auch heissen, dass, wie bei Priestern nicht anders zu erwarten, die besonderen Bestimmungen in den Blick kommen, die den *Männern* und den Wechselfällen ihrer Geschlechtlichkeit gelten. Dies ist gleich zu Beginn des Traktats *Tamid* zu besichtigen, wo von etwaigen unwillkürlichen Samenergüssen derjenigen Priester die Rede ist, die während ihres regulären Dienstes im Tempel nächtigten. Es waren dies Vorkommnisse, die ihre kultische Reinheit beeinträchtigten und daher rituell behandelt werden mussten: der betreffende Priester sollte sich der Vorschrift entsprechend in das Untergeschoss begeben und sich durch Untertauchen in Wasser reinigen, um dann am nächsten Morgen das Tempelgelände zu verlassen; er galt bis zum Ende des Tages als „unrein“. Die Autorin vergleicht die entsprechenden Bestimmungen sehr sachkundig mit den halachischen Regeln für menstruierende Frauen (S. 21-23), fragt aber zugleich nach der diesem Normengebäude zugrundeliegenden Vorstellung, die die Priester augenscheinlich als asexuelle Wesen konzipiert. Lassen sich die Priester, die im Hinblick auf die an sie gestellten Anforderungen auf ihre physischen Aspekte reduziert werden (entscheidend ist nicht ihre geistige Kapazität, sondern ihr makelloser Körper), sozusagen als Geschlecht *su generis* („gender unto themselves“) verstehen (S. 11)? Soll man die geradezu hymnische Beschreibung der Vorzüge des Hohenpriesters im apokryphen (freilich viele Jahrhunderte früher verfassten) Text Sirach 50,5-10, der offenbar von einer eher „nicht-maskulinen“ Schönheit handelt (S. 12), in dieser Hinsicht für einschlägig halten? Die Verfasserin erwähnt auch die Tatsache, dass die Priester in einem als „ha-bayit“ („das Haus“) bezeichneten heiligen Bereich mit Tätigkeiten des Putzens und der Speisezubereitung beschäftigt waren, mit Aktivitäten also, die gemeinhin Frauen zugeschrieben werden (S. 14). Die neofreudianischen Erwägungen, die an diese Beobachtungen anschliessen (S. 14-15), bleiben – wie die Autorin selbst betont – spekulativ und mit der Gefahr anachronistischer Urteile behaftet; aber sie eröffnen interessante Perspektiven auf Facetten der Texte, die archäolo-

gisch-historisierend ja ohnehin nicht zu verstehen sind und andernfalls daher wohl unerklärt blieben.

Von den drei behandelten Traktaten hat allein der Traktat *Tamid*, dies freilich auch nur zu einem Teil des Mischnatextes, eine babylonische Gemara. Dieser Text ist allein deshalb bedeutsam, weil eine palästinensische Gemara zu diesem Traktat (wir für die ganze Ordnung *Qodašim*) fehlt und diese Gemara somit, gemeinsam mit der auf sie folgenden Gemara zum Traktat *Nidda* der Ordnung *Toharot*, den babylonischen Talmud abschliesst. Behandelt werden hier faszinierende Beschreibungen des Vorhangs (*parokhet*), der das Allerheiligste vom Bereich des Heiligen trennte. Dieses auch aus dem Neuen Testament bekannte Textilstück wurde aber von Frauen gewebt. Die Verfasserin verweist auf die Erzählung im Protoevangelium Jakobi, das diese Aufgabe der Jungfrau Maria – der Mutter Jesu – zugewiesen hatte (S. 42). Erstaunlich ist die Tatsache, dass diesem Vorhang eine Dicke von einer Handbreit zugeschrieben wird. Da die figurliche Darstellung der Cheruben auf diesem Vorhang nach einer anderen Talmudstelle (bYom 72b) eine gewisse räumliche Tiefe gehabt haben soll – sie sahen von vorn anders aus als von hinten –, lässt sich fragen, ob hier bei strikter Auslegung nicht von einer gewissen Spannung zum Verbot der Herstellung plastischer Darstellungen im Dekalog (Ex. 20,3) gesprochen werden kann (S. 46). Feststellen lässt sich jedenfalls, dass die bei der Herstellung des kunstvollen Vorhangs beteiligten Frauen neben dem Hohenpriester die einzigen waren, die dessen inneren Seite betrachten und sogar betasten durften (S. 47). Die anschliessende Episode der Gemara betrifft einen Zyklus legendenhafter Erzählungen über Alexander den Grossen. Eine „feministische“ Interpretation bietet sich hier an, weil der grosse König, der die Berge der Finsternis (*bare hoshekh*) durchzogen hatte, anschliessend in ein Land („medina“) kam, in dem nur Frauen wohnten (S. 49-76). – In ihren Bemerkungen zum Traktat *Middot* geht die Verfasserin (anhand der Zeugnisse der Qumrantexte, bei Josephus und in der rabbinischen Literatur) auch der historischen Frage nach, ob und inwiefern Frauen zur Zeit des zweiten Tempels möglicherweise (oder nur teilweise) Zugang zum Heiligtum hatten. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass von einem grundsätzlichen Ausschluss der Frauen wohl nicht die Rede sein. In Kombination mit mTamid 5,1 – dort ist von den Vorschriften zur Rezitation des *Shma' Israel* die Rede, die in Verbindung mit dem Opferdienst galten und später zum Vorbild der rabbinischen Gebetspraxis wurden – kommt sie mit Blick auf das rabbinische Judentum zu einem bezeichnenden Urteil: Da der Gottesdienst nach der Zerstörung des Tempels in Laienhände überging, sei einerseits von einer Art „Demokratisierung“ zu sprechen; da die Frauen von der Erfüllung der zeitgebundenen Gebote (dazu gehört das tägliche Pflichtgebet, das das Tempelopfer ersetzte) aber ausgeschlossen wurden, sei „in gender terms“ aber andererseits eine „Compartmentalisierung“ zu konstatieren. Dies habe für jüdische Frauen in religionsgesetzlicher Hinsicht zu einer Verschlechterung ihrer Situation geführt (vgl. S. 32). – Ausführungen zum Traktat *Qinnim*, der halachische Vorschriften zu Vogelopfern („Nestopfern“) behandelt und diese Materie anhand von Beispielen erörtert, die Frauen betreffen, schliessen den höchst lebenswerten und anregenden Band ab, der sich durch klare Formulierungen und

Argumentation und ein methodisch abgewogenes Urteil auszeichnet und zudem gut lesbar ist. Lobend hervorzuheben ist am Ende auch ein ausführliches Stellenregister zur hebräischen Bibel und der rabbinischen Literatur sowie ein Index „of Gendered Terms“.

Tübingen

*Matthias Morgenstern*

TALABARDON, SUSANNE: *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema*, Würzburg: Ergon 2011 (= Judentum – Christentum – Islam: Interreligiöse Studien), 219 S., ISBN 978-3-89913-801-6.

Der Feigenbaum ist eine biblische Metapher von hohem, freilich ambivalentem Symbolwert: Während das Sitzen unterm Feigenbaum Segen und Erfüllung bedeutet, geben das Vorhandensein oder Fehlen von Früchten bzw. deren Beschaffenheit Anlass zu Lob oder Kritik. Susanne Talabardon (= Vfn.) untersucht die Rezeptionsgeschichte dieses hoch relevanten Symbols in jüdischen und christlichen Texten von der Antike bis zur frühen Neuzeit. Sie rekonstruiert aus den Texten eine aufschlussreiche christlich-jüdische exegesische Auseinandersetzung und zeigt „Entwicklungslien, Gemeinsamkeiten, Differenzen, hermeneutische Regeln, Dialogansätze oder deren Verweigerung in der jüdischen und christlichen Religionsgeschichte“ auf. Sie arbeitet heraus, wie in der christlichen Rezeptionsgeschichte auf der Basis des Matthäus- und Markus-Evangeliums die biblische Ambivalenz der Feigenbaummetapher allegorisierend aufgelöst und zur reinen Gerichtsmetapher verschärft wird: der Feigenbaum ist das unfruchtbare Israel. Vom 2. Jh. an gehen die christlichen Ausleger davon aus, dass der Feigenbaum Israel abgehauen und durch die Kirche substituiert ist. An dieser Feindseligkeit ändern auch mittelalterliche exegesische Neuerungen nichts.

Die jüdische Auslegungsgeschichte ist komplexer und ihre Rekonstruktion mehr hypothetisch. In den Motivgruppen rabbinischer Auslegung – der Feigenbaum als Tora und ihre Lehrer, als fruchtbare Volk Israel, als Bild für den vorzeitigen Tod des Gerechten oder für den Frevler – wird die ursprüngliche Ambivalenz durchgehalten. Rabbinen diskutieren, kritisieren, parodieren und karikieren christliche Traditionen zwar bereits im babylonischen Talmud, eine jüdische Apologie, die eine christologische Bibelauslegung exegesisch und rational zu widerlegen versucht, kommt aber erst im Mittelalter auf. So laufen die bis dahin getrennten Rezeptionslinien – wenn auch polemisch – wieder zusammen. Am Beispiel frühneuzeitlicher Haggada wird die Tragödie der gemeinsamen Entwicklung beider einander bewusst missverstehender Kulturen deutlich. Vfn. fordert als zukünftige Perspektive die konstruktive Rezeption des anderen. Dies verlange vor allem die Arbeit an der eigenen Tradition, auf der die Entwicklung des Christentums zu Weltmacht als schwere hermeneutische Hypothek laste.

Tübingen

*Michael Volkmann*

מכתבי העתים: *עיתונות ההשכלה מ-1820 עד 1845 – מפתחות מוערים* (תק"פ-תר"ז), *לכטבי-העת העבריים של ההשכלה בהולנד, גליציה, גרמניה וLİיטא* (תק"פ-תר"ז) Jerusalem: Magnes Press, 2013, 422 S., ISBN 978-965-493-708-8, ebook ISBN 978-965-493-708-5 (English Abstract: S. VII - XVII).

מכתבי העתים ist der vierte Indexband, den Moshe Pelli den *Haskala*-Zeitschriften widmet. In den ersten drei Bänden befasst er sich mit den drei grossen Zeitschriften (siehe *Judaica* 67 [2011], S.227-228). Der vorliegende Band ist gleich acht Zeitschriften gewidmet, grösstenteils unbekannte, da sie es meist nicht weiter als bis zur ersten Ausgabe schafften. Dem Indexteil geht jeweils eine Monographie voran, in welcher nicht nur die Persönlichkeit der Herausgeber, sondern auch deren Motive und Ziele ausführlich analysiert worden waren. In der Einleitung wirft Moshe Pelli die Frage auf, wieso in der Zeit, in der die „grossen“ Zeitschriften publiziert wurden, so viele „kleine“, kurzlebige Zeitschriften erschienen sind. Pelli ist der Ansicht, dass die „Grossen“ ein Anreiz für viele war – eine Anregung, es ebenso zu tun. Interessanterweise bewirkt die Einstellung einer der Grossen ebenfalls eine Häufung von neuen Zeitschriften. Pelli sieht darin eine Herausforderung, das begonnene Werk der Hebräischen Publizistik weiter zu führen. Die Themen unterscheiden sich nicht wesentlich von den grossen Vorbildern, die Schwerpunkte sind aber unterschiedlich gesetzt. Die Zeitschrift *Zion*, die von den erfahrenen Michael Creizenach (1789-1842) und Isaak Markus Jost (1793-1860) herausgegeben wurde und mehr als nur eine Ausgabe erlebte (sie erschien 1841-1842), war eine wissenschaftliche Zeitschrift. Andere, die oft von enthusiastischen, aber noch unerfahrenen Herausgebern geleitet wurden und jungen, aufstrebenden Kräften eine Bühne zur Verfügung stellten, nachten eher Dichtung und Unterhaltung zum Schwerpunkt ihrer Zeitschrift. Dennoch, oder deswegen, bieten gerade auch diese Zeitschriften interessante Einblicke in die örtliche Entfaltung der *Haskala* ausserhalb der grossen Zentren.

Pelli setzt mit diesem Werk einen bedeutenden Schritt, ein bisher wenig erforschtes Gebiet der *Haskala* ins Rampenlicht zu bringen und damit eine Lücke in der *Haskala*-Forschung zu verringern.

Wien

Tirza Lemberger

ELYADA, AYA: *A Goy Who Speaks Yiddish: Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012, 260 S., Ill., ISBN 5978-0-8047-8193-0.

Für die christliche Mehrheit im frühneuzeitlichen Europa stellten Juden stets eine Art Gegenbild, ja oft schlechthin den Archetyp des *Anderen* dar. Im Falle der Aschkenasim manifestierte sich dies nicht zuletzt über ihre Sprache, die man heute als Jiddisch bezeichnet. Dem Deutschen verwandt, doch dank vielfacher hebräischer und nach 1500 slawischer Elemente bereits gesprochen äusserst fremdartig, blieb es Aussenstehenden in geschriebener Form völlig unzugänglich, weil sich die Juden dazu hebräischer Buchstaben bedienten.

An genau diesem sprachlichen Aspekt untersucht Elyada, wie frühneuzeitliche Nichtjuden die Andersartigkeit ihres Gegenübers reflektierten und dadurch recht

eigentlich konstruierten. Als Material dienen ihr Schriften des 16. bis 18. Jahrhunderts, in denen sich Nichtjuden mit der jiddischen Sprache und Literatur auseinandersetzen, seien es Grammatiken, Wörterbücher, Textausgaben oder Übersetzungen.

Gegliedert ist die Studie in drei Teile: Das Themenfeld ‚Jiddisch im Dienste der Theologie‘ untersucht das Interesse, das v.a. reformierte Theologen der aschkenasischen Volkssprache entgegenbrachten und dem wir die frühesten wissenschaftlichen Beschreibungen des Jiddischen verdanken. Zuvörderst, so Elyadas Fazit, ging es um Judenmission, weil man die „Ungläubigen“ durch Literatur im vertrauten Idiom ansprechen wollte, um sie so in ihrem eigenen kulturellen Kontext abzuholen. Deshalb galt auch die Kenntnis des jiddischen Schrifttums als nützlich, obwohl man ihm (darin gingen die Pastoren übrigens mit vielen Rabbinen einig) jedweden höheren Wert absprach. Es erfüllte jedoch eine doppelte Fensterfunktion, indem es den Sprechern die enge Welt der aschkenasischen Tradition aufbrechen konnte, zugleich aber den Missionaren tiefe Einblicke in die Welt der zu Missionierenden bot. Die Erforschung jiddischen Schrifttums sollte daneben helfen, vorgebliche Blasphemien und „antichristliche Lügen“ der Juden aufzuspüren, um sie zu widerlegen und so nebenbei das eigene Tun gegenüber Zeloten im christlichen Lager zu rechtfertigen. Angesichts des jüdischen Brauchs, biblische Texte nicht zielsprachlich ausgerichtet sondern stets Wort für Wort aus dem Hebräischen ins Jiddische zu übersetzen, konnte die Sprache ferner deshalb als *ancilla theologiae* dienen, weil sie reformierten Gelehrten im Sinne des *sola scriptura*-Prinzips half, schwerverständliche Stellen und Inhalte der Heiligen Schrift aufzuhellen.

Im zweiten Teil widmet sich Elyada sozioökonomischen Aspekten: Jiddisch war auch die Sprache der jüdischen Händler und da man diesen *per se* unlautere Absichten unterstellte, galt ihr schwerverständliches Idiom je länger je mehr als Geheim- und Gaunersprache, die zu bemeistern nichtjüdische Kunden und Geschäftspartner vor Betrug schützte. Im 18. Jahrhundert entstanden daher regelrechte Sprachführer für *Business-Jiddisch*, das oft in einem Zug mit dem Rotwelsch der Zigeuner genannt wurde – waren diese der Meinung mancher Gelehrten zufolge doch ebenfalls Nachkommen vertriebener Juden. Aufgeklärte Staaten beeilten sich prompt, Verträge in beiden Sprachen zu verbieten: Jiddisch galt nun als Ausdruck eines Sozialbanditentums, welches eine Antigesellschaft hervorbringt, die sich den Regeln der Mehrheit verweigert. Elyada unterstreicht dabei, dass das Jiddische für die Sprecher tatsächlich eine divergierende Weltsicht schuf, die dem christlichen Assimilierungsdruck entgegenwirkte und die eigenständige Identität massgeblich prägte.

Aus dem bisher Geschilderten ergibt sich der dritte Themenkomplex des Buchs: Letztlich diente die Beschäftigung der Christen mit dem Jiddischen nicht in erster Linie dem kulturellen Verstehen, sondern bot das Mittel zur Beherrschung einer Minderheit. Elyada untersucht daher *wie* die jiddische Sprache beschrieben wurde, wie Lehrbücher aufgebaut sind etc. Dabei fällt nochmals auf, dass die Bewertung besonders im 18. Jahrhundert stark ins Negative tendierte und immer stärker ausersprachliche Aspekte einbezog. Im selben Masse, wie Deutsch oder slawische Glossen als Kultursprachen einheitlicher Sprachnationen etabliert wurden, stigmatisierte man Jiddisch als Mischsprache oder Kauderwelsch einer inferioren Gruppe. Wenn mittel- und osteuropäische Aschkenasim, anders als z.B. ihre italienischen

Glaubensbrüder, die jiddische Sprache beibehielten, konnte dies, neben schierer Rückständigkeit, nur Ausdruck einer separatistischen Tendenz sein, so das Verdikt.

Trotz kleinerer Redundanzen gelingt es Elyada dank ihres breiten, fächerübergreifenden Ansatzes insgesamt vortrefflich, die Mechanismen des asymmetrischen Machtverhältnisses zwischen Mehr- und Minderheit darzustellen. Bedenkenswert ist der m.E. schlüssig vorgetragene Nachweis, dass die Strategien, die man in der Frühen Neuzeit gegenüber Juden verwendete, bis hin zu einzelnen Stereotypen und Bildern, auffällig jenen gleichen, deren Gebrauch Edward Said und seine Schule innerhalb ihrer Orientalismustheorien den modernen Europäern späterer Zeiten zuweisen – in der Vormoderne war der Jude gleichsam der Orientale im eigenen Land.

Schopfheim

Clemens P. Sidorko

SHUMSKY, DIMITRY: *Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900-1930*, aus dem Hebräischen von Dafna Mach, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013 (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 14), 336 S., gr.8°, ISBN 978-3-525-36955-5.

Shmuel Hugo Bergmann (1883-1975), Klassenkamerad Franz Kafkas am Prager k. u. k.-Staats-Gymnasium am Altstädter Ring, soll gegen Ende seiner Zeit als Schüler ein Schulheft auf folgende sprechende Weise gestaltet haben: Unter der deutschen Überschrift „Hebräisch“ notierte er auf dem Titelblatt auf Hebräisch „tschechische Gedichte“ שירים צ'כ'יים (ש'רִים צְ'כִיִּים).

Dimitry Shumsky, Historiker an der Hebräischen Universität Jerusalem, untersucht in seinem hier anzuzeigenden Werk, inwieweit das durch Zweisprachigkeit, also Deutsch und Tschechisch, geprägte jüdische Milieu Prags und sein kulturpolitischer Zusammenhang zum Ursprung der binationalen Idee im Zionismus werden konnte. Insbesondere „tschecho-deutsche“ Juden – ein Terminus, den Shumsky gegen die bisher tonangebenden „germanozentrischen“ oder „tschechozentrischen“ Forschermeinungen ins Feld führt – wie der Philosoph Hugo Bergmann, der Schriftsteller Max Brod, der Historiker Hans Kohn und der Publizist Robert Weltsch, rücken in den Mittelpunkt des Interesses, da sie bislang entweder als Wortführer der Prager kulturzionistischen Vereinigung „Bar Kochba“, oder als Protagonisten des Jerusalemer „Brit Schalom“ wahrgenommen wurden, ein ursächlicher Zusammenhang aber aus, wie Shumsky in seiner sowohl gründlichen, wie anschaulich geschriebenen Studie darlegt, ideologischen Gründen nicht oder verzerrt dargestellt wurde. Ein wie eingangs erwähntes Detail (S. 135) wird dann im Nachhinein zu einem Mosaikstein, das zu erklären helfen kann, wie Bergmann, Kohn und Weltsch zu der Position gelangen konnten, in einem binationalen jüdisch-arabischen Staat den „Rahmen für die Verwirklichung des auf Verständigung ausgerichteten interethnischen Zionismus“ (S. 313) zu sehen. Wie Shumsky ausführlich darstellt, „bemühten sich die drei weiterhin um multinationale autonomistische Modelle aus der Zeit der Provinzialkompromisse, die [...] innerhalb des Habsburgerreiches infolge einer Fehlentwicklung nicht umgesetzt worden waren“ (S. 312). Hierbei wurden

jedoch nicht nur durch den Untergang des Habsburgerreiches unerfüllt gebliebene politische Sehnsüchte auf ein seit der Balfour-Erklärung 1917 in den Bereich des Möglichen gerücktes zionistisches Gemeinwesen projiziert, sondern ein eigenes zionistisches Programm entwickelt, das sich dann „mit Buber gegen Buber“ auch von Martin Bubers national-jüdischer Ideologie abhob, eine Position, zu der sich dann auch Max Brod wieder hin entwickeln sollte. Bergmann „zeichnete... dem deutsch-tschechischen Individuum... einen dialektischen gedanklichen Weg vor: vom Erkennen der Inhalte der partikularen jüdischen Kultur (These) über die Öffnung zu ihrer nichtjüdischen kulturellen Umwelt (Antithese) hin zu gegenseitiger Ergänzung und Kulturaustausch (Synthese), wobei der einzelne Jude erst im letzten Abschnitt... sein eigenes Judesein voll verwirkliche“ (S. 137). Hierbei transzendierte Bergmann vorherrschende ethnozentrische „Schmelztiegel“-Ideologien, wie auch aus der erlebten multikulturellen Umwelt gewonnene „Mosaik“-Vorstellungen. In den Auseinandersetzungen um den *bohemistischen Autonomismus* versuchten die Vertreter des „Bar Kochba“ dann folgerichtig, neben der deutschen und tschechischen eine vermittelnde nationaljüdische Position zu etablieren. Aufgrund der historischen Entwicklung scheiterte dieses Ansinnen zwar, das Festhalten am „Nationalitätenstaat“ (dem „Nationalstaat“ entgegengesetzt) wurde aber in der zionistischen Debatte dann von Böhmen nach Palästina importiert.

Zwar beharrt Bergmann, etwa in seiner Schrift „Bemerkungen zur arabischen Frage“ von 1911 (abgedruckt im Sammelband „Jawne und Jerusalem“, Berlin 1919, S. 55-61), darauf, dass die Zionisten nach Palästina als „Kulturträger“ kämen, meint es aber in dem Sinne, dass „Palästina tatsächlich Platz genug hat für Araber und Juden, es sich also nur darum handelt, Modalitäten für ein Zusammenleben zu finden“. Wenige stellten sich wie Bergmann der „arabischen Frage“, wobei ein literarischer Text Franz Kafkas, „Schakale und Araber“, vorliegt, auf den Shumsky auch eingeht (S. 256-268).

Das dritte Kapitel: „Zwischen Multikulturalität und jüdischem Nationalismus: Ideologische Überlegungen des Prager Zionismus“ fungiert als Achse der Darstellung Shumskys. Hatte er zuvor einen forschungsgeschichtlichen Rückblick auf den deutsch-tschechischen Nationalitätenkonflikt in Hinsicht auf die Prager Judenheit geleistet (Kapitel 1) und „Zweisprachigkeit und jüdisches Bewusstsein“ untersucht (Kapitel 2), widmet er sich im vierten Kapitel dann der „politische[n] Dimension des Prager tschecho-deutschen Zionismus und abschliessend und in aller Ausführlichkeit im fünften Kapitel dann dem Sprung „von Böhmen nach Palästina“.

Im Zusammenhang zeitgenössischer Debatten im israelisch-palästinensischen Konflikt taucht die Alternative „Zweistaatenlösung“ oder „binationaler Staat“ immer wieder auf. Shumskys Werk kann in Zukunft auch deshalb nicht ignoriert werden, da ersichtlich wird, wie etwa Bergmanns interethnischer Zionismus in der Multikulturalität jüdischer Erfahrung im Habsburgerreich verwurzelt ist. Vielleicht vermag die historische Rückschau dann auch Martin Bubers ethnozentrischen Prager „Drei Reden über das Judentum“ (1909/10) so bewerten, dass die „Inhalte der partikularen jüdischen Kultur“ erst einmal erkannt werden mussten, bevor dem schwierigeren Weg Bergmanns der Vorzug gegeben wird.