

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 70 (2014)

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

HEINZMANN, RICHARD (Hg.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung, in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Mualla Selçuk und Halis Albayrak, 2 Bde., Freiburg / Basel / Wien: Verlag Herder GmbH 2013, 851 S., ISBN 978-3-451-30684-6.

Dialog impliziert Gesprächspartner, die mehr davon ausgehen, etwas Neues vom anderen lernen zu können, als Altbekanntes zu hören. Doch nicht alles Neue ist – auch wenn es gut erklärt wird – direkt verständlich. Viele Lexika, ob klassisch auf Papier oder online bieten solide Informationen zu Christentum und Islam. Sucht man aber von einem christlich-theologischen Begriff ausgehend direkt nach dem islamischen Pendant oder umgekehrt, leidet die Denkbewegung oft unter einem lästigen Medienwechsel, der Gedanke kann leicht auf dem Weg von einer Bibliothek zur anderen ersterben oder bei den zahlreichen Klicks zwischen online verfügbaren Medien gleichsam ins digitale Grab sinken. Mancher Gedanke entsteht gar nicht, da sich nach dem Lesen zum Eintrag *Konversion* sonst kaum das islamische Pendant anschliesst und zum Vergleichen einlädt, sondern es gleich mit dem *Konzip* oder einem anderen christlichen, lexikalisch näheren Eintrag weiterginge. Möglichkeiten für eine solche interreligiöse Leseerfahrung ermöglicht nun aber das *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, verbindet es doch über 600 Einträge aus beiden Religionen, von christlichen Autoren der deutschen Universitäts-theologie und muslimischen Autoren, die akademisch mehrheitlich an der theologischen Fakultät der Universität Ankara beheimatet sind. Das Lexikon dient dem Dialog im deutschen und türkischen Sprachraum, in grösseren Zusammenhängen des christlich-muslimischen Dialogs kann es nur wirken, wenn die derzeit geplanten Übersetzungen ins Englische oder Arabische Gestalt gewinnen. Ausführliche Informationen zur Geschichte und weiterführenden Projekten bietet die Homepage der Eugen-Biser Stiftung, die das Lexikon des Dialoges auch in Auftrag gegeben und redaktionell begleitet hat (www.eugen-biser-stiftung.de).

Soviel zum Rahmen der beiden Lexika-Bände. Doch wie sieht es auf der inhaltlichen Ebene aus? Ein Blick auf die beiden Einträge zu *Heiligen Stätten* verdeutlichen hier direkt die grössere Bedeutung irdischer geheiligter Stätten im Islam, an denen Gebete einen höheren Stellenwert haben, während der christliche Eintrag eher auf die Rolle Heiliger Stätten für die Volksfrömmigkeit abhebt. Blickt man auf den Eintrag zur *Hermeneutik* aus christlicher Perspektive, findet man allerdings keinen solchen aus islamischer Sicht, sondern einen Verweis auf den Eintrag *Schriftauslegung*. Dort wird die von der im Christentum praktizierten Hermeneutik sicher abzugrenzende klassische Koranexegese (arab. Tafsir) vorgestellt, doch beschreiben die letzten Sätze des Artikels genau das, was man eine moderne Koranhermeneutik nennen kann, die einen eigenen Eintrag verdient hätte. An manchen Stellen sind einzelne Einträge sehr um Kürze bemüht. Unter *Islamische Theologie* (arab. Kalām) werden Gotteslehre, Prophetentum und Jenseits als drei Kernbereiche des Glaubens genannt, während die

philosophischen Aspekte des traditionellen *Kalām* wie Ontologie und die Naturphilosophie dann im Eintrag zur islamischen Philosophie erwähnt werden.

In den meisten Fällen bildet sich dabei auch ein sunnitische Mehrheitsverständnis ab. Unter *Auferstehung* im Islam stösst man aber auf ein Gegenbeispiel: „Die Art und Weise, in der die muslimischen Philosophen von der geistigen Auferstehung [und nicht körperlichen Auferstehung, T.W.] der Toten sprechen, führt zu keiner Bedeutungsminderung von Strafe und Belohnung.“ (Band 1; S. 86f.) Hier vertritt der Autor die These, dass ein Jenseits ohne körperliche Auferstehung den koranischen Strafanrohungen und Paradiesverheissungen nichts von ihrem Realitäts- und daher Motivationscharakter nehmen würde. Doch dagegen liessen sich leicht – vor allem an der Azhar Universität in Kairo – Stimmen ausfindig machen, die bei einer rein geistigen Konzeption der Auferstehung sehr wohl eine unzulässige Bedeutungsminderung der koranischen Botschaft erblicken würden. Zugleich verrät das Lexikon auch etwas von häufig anzutreffenden Grundhaltungen, wenn sich beide Religionen im Dialog befinden: Nehmen wir *Abraham* als Beispiel, so oszilliert er im christlichen Eintrag zwischen zweifelhafter historischer Realität und moderner interreligiöser Symbolik, tritt uns aber im islamischen Beitrag als konkrete Figur der auf dem Koran fussenden Glaubenswelt entgegen. Wichtige andere Inhalte der islamischen Theologie erfährt man beim Lemma *Aschariten*, zentrale Aussagen zu Rationalität und Glauben unter *Mu'taziliten*, doch erfolgt kein Verweis auf diese beiden theologischen Richtungen am Ende des Eintrags zur Theologie. Doch da ein Lexikon kein Lehrbuch sein kann, bleibt wesentlich, dass in der Zusammenschau, die das Lexikon bietet, ein gut verständliches Bild islamischer Theologie sichtbar wird.

Sicher ist ein solches Werk in zwei Bänden kaum ausreichend, um wirklich historisch und systematisch-theologisch umfassend zu sein. Das *Lexikon des Dialogs* aber bietet auch Dialoggruppen ohne akademische Anbindung eine wissenschaftlich solide Grundlage und ein handliches Medium, um dialogischen Austausch wesentlich zu erleichtern und sicher auch zu bereichern.

Bern

Thomas Würtz

SIEGERT, FOLKER (Hg.): *Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 479 S., ISBN 988-3-525-54012-1.

Mit dem hier vorzustellenden „Themenband“ (S. 13) verfolgt sein Herausgeber – zugleich Autor des Grossteils der Beiträge – ambitionierte Ziele: Er will klären, „wie Christentum und Judentum ihr [...] Nebeneinander, auch ihre gegenseitige Zuordnung begrifflich fassen sollen“ (S. 9) – und dabei insbesondere zur „Öffnung und Positionsbestimmung lutherischer Kirchen gegenüber dem auf politischer Ebene längst rehabilitierten und anerkannten Judentum“ (S. 11) beitragen. So will er „eine Vorbereitung sein zu neuen und möglichst klaren Lehraussagen in der Frage des Verhältnisses von Kirche und Judentum“ (S. 13) – „und ein Gespräch [...] erleichtern, das zwischen Positionen und Wertsystemen intensiver geführt werden könnte“ (S. 33).

Nicht zuletzt ist die als „Votum“ bezeichnete Sammlung von nicht nur aus Deutschland, sondern auch der Slowakei, aus Ungarn, Schweden und den USA stammenden Beiträgen, „ein Abschiedsgeschenk an die Gönner des Institutum Judaicum Delitzschianum“ und „meine Abschiedsgabe an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster“ (S. 37).

Den 20 – den Hauptabschnitten „Historische Vorgaben“, „Biblische Vorgaben“, „Gedanken Luthers, weitergedacht“, „Positionen in der Gegenwart“ sowie „Entscheidungen für die Zukunft“ zugeordneten – Kapiteln (deren Inhalt ist auf S. 25-32 knapp vorgestellt) folgen zwei „Nachworte aus jüdischer Sicht“.

Inhaltlich wird ein weiter Bogen gespannt: Andreas Osianders Stellung zum Judentum kommt ebenso in den Blick wie – zum Thema „Gesetz“ – die Positionen Martin Luthers, Samuel von Pufendorfs, Christian Wolffs oder Immanuel Kants. Neben exegetischen Beiträgen finden sich systematisch-theologische und praktisch-theologische Kapitel. Letztere nehmen unter anderem Stellung zur gegenwärtig angestrebten Perikopenrevision – sind jedoch durch den Fortgang der entsprechenden Arbeit zum Teil bereits wieder überholt.

Wie ein roter Faden zieht sich durch den ganzen Band Siegerts Bemühen, den „evangelischen Ansatz“ zum Tragen zu bringen (vgl. dazu S. 18f. und *passim*). Der „besagt: ‚Heil‘ [...] ist ein intaktes Gottesverhältnis, nichts sonst“ (S. 34). Von ihm her wird etwa der Judenmission und wird heilsgeschichtlichen Konstruktionen eine Absage erteilt – sowie der Versuch unternommen, das Verhältnis von Christen und Juden im Sinn von Geschwisterlichkeit zu bestimmen (vgl. dazu z. B. S. 274f.). In der Durchführung verbindet sich dieses Bemühen allerdings in den Beiträgen Siegerts mit einer ebenso befremdlichen wie schwer nachvollziehbaren Polemik gegen die von ihm behauptete Dominanz reformierter Theologie im christlich-jüdischen Gespräch. Dem damit verbundenen Verdikt fällt unter anderem, kaum verwunderlich, auch das einschlägige Lehrgesprächsergebnis der LKG/GEKE, die Studie „Kirche und Israel“, die sich die Vollversammlung der LKG 2001 – und das heisst: auch deren lutherische Signatarkirchen – einstimmig zu eigen gemacht hat, anheim (vgl. S. 275-277).

Ob der – durch ausführliche Register beschlossene – Band angesichts dieser Schlagseite überzeugend die von Johannes Friedrich im Vorwort angesprochenen „Orientierungen“ bietet, „die sich aus den lutherischen Bekenntnissen gewinnen lassen“ (S.7) oder „auf ein vielschichtiges Echo“ stossen wird „und dem Dialog Impulse für eine Zusammenarbeit auf Augenhöhe geben“ kann – so der von Ruth Frankenthal in ihrem Nachwort formulierte Wunsch (S.439) – muss dahingestellt bleiben.

Bad Urach

Ernst Michael Dörrfuss

CARR, DAVID M.: *Einführung in das Alte Testament. Biblische Texte – Imperiale Kontexte*, Aus dem Englischen übersetzt von Monika Ottermann, Stuttgart: Kohlhammer 2013, 334 S., ISBN 978-3-17-021727-0.

Das vorliegende Lehrbuch des renommierten Alttestamentlers, der am New Yorker Union Theological Seminary lehrt, ist parallel zu dessen Literaturgeschichte *The*

Formation of the Hebrew Bible (2010; rezensiert in *Judaica* 68 [2012], S. 202-303) ursprünglich unter dem Titel *An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible* erschienen. Für die deutsche Übersetzung wurde der Abschnitt zu den Bibelübersetzungen von E. Gerstenberger auf die deutschen Verhältnisse angepasst. Nach einem einführenden Grundlagen-Kapitel zur biblischen Geographie und Chronologie sowie zur exegetischen Methodik werden die einzelnen Bereiche der alttestamentlichen Literatur jeweils in Korrelation zu ihrer Entstehung vorgestellt, so dass das Buch letztlich eine chronologisch ausgerichtete alttestamentliche Literaturgeschichte bietet.

Carr gliedert das Material dabei folgendermaßen: Entstehung des Alten Israel und seiner ersten mündlichen Traditionen (S. 53-76); Entstehung des Königtums und Königs- und Ziontexte (S. 77-96); Nachklänge vergangener Großreiche in biblischer Weisheit, Liebeslyrik, Gesetzgebung und Erzählung (S. 97-118); Erzählung und Prophetie im Auf und Ab des Nordreiches (S. 119-144); Micha, Jesaja und die Begegnung der Prophetie des Südreiches mit Assyrien (S. 145-161); Tora und Geschichte unter dem Einfluss des Assyrischen Reiches (S. 163-187); Prophetie im Übergang von der assyrischen zur babylonischen Herrschaft (S. 189-201); Klagen, Geschichte und Prophetien nach der Zerstörung Jerusalems (S. 203-225); Pentateuch und das Babylonische Exil (S. 227-250); Die Tora, die Psalmen und der Wiederaufbau Judas mit persischer Unterstützung (S. 251-275); Sonstige Texte im Zusammenhang mit dem nachexilischen Wiederaufbau (S. 277-295) sowie Hellenistische Reiche und die Entstehung der Hebräischen Bibel (S. 295-315). Die einzelnen Kapitel werden jeweils mit Repetitionsfragen und Hinweisen auf weiterführende vorwiegend deutschsprachige Literatur sowie auf die Titel der englischsprachigen Originalausgabe abschlossen. So legt C. Carr einen interessanten Zugriff auf die biblische Literatur vor, der besonders durch die Korrelation von Literatur- und Kanonbildung mit den geschichtlichen Kontexten und damit seine Anschaulichkeit besticht. Das Buch ist benutzerfreundlich gestaltet, da zahlreiche Karten, Infoboxen und Bilder die Inhalte veranschaulichen. Ein Glossar und Register ist zudem bei der Erschließung des Stoffes hilfreich.

Bochum

Beate Ego

UTZSCHNEIDER, HELMUT & WOLFGANG OSWALD: *Exodus 1-15* (= Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament / International Exegetical Commentary on the Old Testament; Bd. 2), Stuttgart: Kohlhammer 2013, 372 S., ISBN 978-3-17-022222-9.

Mit diesem Band liegt neben Thomas Dozeman (2009) einer der ersten Exodus-Kommentare vor, in dem die sogenannten 'Pentateuchquellen' JEDP keine Rolle mehr spielen (von denen jedoch die beiden letzten in der einen oder anderen Form weiterleben). Auch die Synchronie nimmt nun einen erfreulich breiten Raum ein. Das Kapitel 'Die Exoduserzählung in den Erzählüberlieferungen des Alten Testaments' (Gen – 2. Kön) (S. 18-21) zeigt freilich, dass die Verfasser

von der christlichen Bibel mit ihren sogenannten ‘historischen Büchern’ ausgehen, bei der die kanongeschichtlichen und kanontheologischen Zäsuren Dtn 32,10-12 (Tora-Kolophon) und Jos 24,29 (Josua ist der letzte Protagonist der ‘Hexateucherzählung’, der in einem übermenschlichen Alter stirbt; erst danach, mit dem Richterbuch und oder 1. Sam 1 setzt die ‘historische’ Zeit Israels ein). Rückverweise auf die Exodus-Erzählung gibt es auch in den Hinteren Propheten und den *Ketuvim* (z. B. Ps 114; vgl. auch S. 35). Trotz der Zäsur durch Mose- und Mirjam-Lied Ex 15 ist aber zu fragen, ob man überhaupt von ‘der Exoduserzählung’ sprechen kann und damit nach ihren ‘Intentionen’ fragen (S. 33-35); als ‘Kultlegende’ des Pessach-Matzot-Festes wäre sie nach Ex 13 zuende, als ‘t^chilla-Erzählung’ (neben anderen) verlöre sie ihre Einmaligkeit als einer der göttlichen Akte, die Israels Existenz begründen (das Teilen der Wasser in Ex 14 ist ein Schöpfungsakt), und als ‘politisch-theologische Lehrerzählung’ vom Weg Israels in die ‘Freiheit’ stellte sie ein in der gegenwärtigen Theologie prominentes, im Alten Orient und Alten Israel aber überhaupt nicht denkbare Konzept dar – war damals und dort doch Freiheit von jeglichem Herren ein Zustand grössten Elends. Es geht nicht darum, ‘frei’ zu sein (und das in der lebensfeindlichen Wüste!), sondern darum, JHWH zu dienen statt Pharao. Damit beginnt Israel aber erst in Ex 19. Dieser Einwand trifft auch die diachrone These der Verfasser, dass eine Grundschrift von Ex 1-15 einmal selbstständig existiert hat. Eine Exodus-Tradition ohne Landgabe ist denkbar, eine Exodus-Erzählung kaum. Den Schöpfungs- oder Geburtscharakter des Durchzuges durchs Schilfmeer in der P-Version von Ex 14 verkennen die Verfasser, indem sie (S. 294) das ‘Ägypten’ dieses Textes für eine ‘menschliche, politische Grösse’ halten. Das ist wieder zu modern gedacht. In der assyrischen Rezeption des babylonischen Neujahrfestes, dass die Neu-Begründung des Kosmos feiert und damit setzt, wurden die politischen Feinde den urzeitlichen Chaosmächten hinzugefügt, und dies hat auch in der Bibel Spuren hinterlassen (z.B. in Ps 46-48).

Diese wenigen kritischen Bemerkungen sollen nicht den Eindruck erwecken, hier läge keine hochwillkommene Ergänzung der bereits vorhandenen Exodus-Kommentar vor; dieser erste Band der neuen Reihe weckt im Gegenteil hohe Erwartungen an seine Nachfolger.

Bern

Ernst Axel Knauf

GRIFFITH, SIDNEY H.: *The Bible in Arabic. The Scriptures of the “People of the Book” in the Language of Islam* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton / Oxford: Princeton University Press 2013, XIII, 255 S., ISBN 978-0-691-15082-6.

“The study of the Bible in Arabic is in its infancy.” Und dies, obwohl “there are hundreds of extant manuscripts containing portions of the Bible in Arabic translations produced by Jews and Christians in early Islamic times and well into the Middle Ages” (S. 1). Mit dieser Feststellung beginnt Sidney H. Griffith (= Vf.) sein hier anzuzeigendes Buch, in dem er gleichsam ein Resümee seiner Jahre, ja, Jahrzehnte

währenden Studien zum Thema vorlegt. Denn dass das Studium der Bibel in arabischer Überlieferung wenigstens schon bis “its infancy” gekommen ist, ist nicht zuletzt Vf.s Verdienst, der sich wie kaum ein anderer diesem Studium verschrieben hat und ebenso bahnbrechende wie wegweisende Studien dazu vorgelegt hat..

Anliegen seines Buches ist es, die Geschichte der “first translations of portions of the Bible into Arabic and of their currency in the Jewish, Christian, and Muslim communities in the Arabic-speaking world up to Mamlūk and early Ottoman times” zu erzählen (S. 2) und dabei vor allem eine Antwort auf die Frage zu finden, wann die ersten (und weiteren) arabischen Bibeltexte jüdischer- und christlicherseits entstanden sind und was deren Entstehung veranlasst hat. Diese Frage stellt sich umso nachdrücklicher vor dem Hintergrund der Beobachtung, dass der arabische Koran nicht nur einen Grossteil biblischer Überlieferung reflektiert, sondern über weite Strecken geradezu solides biblisches Wissen auf Seiten seiner Hörer und Hörerinnen und (später) der Leser und Leserinnen voraussetzt (S. 7).

Dass die biblische Überlieferung im Koran auf einer schriftlichen arabischen Textgrundlage fusst, ist nach Vf. nicht nur nicht anzunehmen, sondern auszu-schliessen. Nichts spricht dafür, dass biblische Texte, geschweige denn die gesamte Bibel, bereits in vorislamischer Zeit in verschrifteter arabischer Version existiert haben, ganz abgesehen davon, dass bis heute auch keine sie belegenden Dokumente / Handschriften oder dergleichen gefunden worden sind. Vielmehr, was immer an durchaus feststellbarem biblischem Wissen unter Juden und Christen auf der Arabischen Halbinsel in vorislamischer Zeit vorhanden und verbreitet war, von zu liturgischen Zwecken möglicherweise verschrifteten einzelnen Texten in den jeweils eigenen „Religionssprachen“ (Hebräisch, Aramäisch, Syrisch, Griechisch) abgesehen, es beruhte ebenso auf mündlicher Tradition (S. 7-53: *The Bible in Pre-Islamic Arabia*), wie die Rezeption der Bibel im Koran nur von der Annahme mündlich überlieferter Bibel her verständlich wird, wie Vf. eingehend dargelegt hat (S. 54-96: *The Bible in the Arabic Qur'ān*) und daher zu dem Schluss kommt, dass die Bibel zwar im Koran “virtually no textual presence” hat, “the selective presence of an ‘interpreted Bible’ in Islamic scripture” hingegen unbestreitbar ist (S. 95).

Die Entstehung der ersten Übersetzungen biblischer Texte und dann der gesamten Bibel ins Arabische (S. 97-126: *The Earliest Translations of the Bible into Arabic*) sieht Vf. zum einen im Kontext der zunehmenden Arabisierung zuvor nicht-arabischsprachiger Gebiete im Abbasidischen Kalifat (im 8./9. Jahrhundert) mit der Folge, dass unter Juden nicht anders als unter Christen mehr und mehr die Notwendigkeit zu spüren war, *ihre* Bibel nicht zuletzt aus praktischen Gründen des Studiums in der neuen *lingua franca* zur Verfügung zu haben. Zum anderen und vor allem aber ist die Entstehung der arabischen jüdischen und christlichen Bibel auch eine Antwort, eine Antwort nämlich auf die koranisch-islamische Rezeption der Bibel, in der weder Juden noch Christen *ihre* Bibel wiedererkannten und sich daher geradezu genötigt fühlten, gleichsam korrigierend einzugreifen und *ihre* Bibel nun selbst in der Sprache des Islam vorzulegen (S. 125-126). In den folgenden beiden Kapiteln gibt Vf. dann einen Überblick über die so entstandenen christlichen (S. 127-154: *Christian Translations of the Bible into Arabic*) und jüdischen arabischen Bibelübersetzungen (S. 155-174: *Jewish Translations of the Bible into Arabic*), um sodann

der Frage nachzugehen, wie muslimische Gelehrte damit umgegangen sind (S. 175-203: *Muslims and the Bible in Arabic*), ihrerseits die Autorität der Bibel, biblische Geschichten ebenso wie biblische Geschichte, in Anspruch nahmen, “to warrant the spiritual authenticity of Muhammad, the Qur‘ān, and Islamic teaching”. Vf. nennt diesen Prozess “the ‘Biblicizing’ of the Islamic prophetic claim” (S. 176), der freilich nicht wörtliche Übernahme meint, sondern ein Verfahren, das Vf. “Deconstructing and Reinterpreting the Biblical Text” nennt und an entsprechenden Beispielen von “Islamic biblical scholarship” aufzeigt (S. 198-203).

Bei alledem bleiben Bibel und Koran “intertwined Scriptures” (S. 204-215), “intertwined” freilich “not so much textually”, als vielmehr “in the recollection of the narratives of the Hebrew Bible and the New Testament, along with some quotations” (S. 214), woran nicht zuletzt vor dem Hintergrund aktueller Auseinandersetzungen nicht nachdrücklich genug erinnert werden kann. Es ist ein ebenso faszinierendes wie wichtiges Buch, das Vf. vorgelegt hat, von dem man nur hoffen und wünschen kann, dass Aktualität und Relevanz seiner Thematik erkannt und das „Studium der Bibel in der Sprache des Islam“ bald über “its infancy” hinauskommt.

Tübingen

Stefan Schreiner

IBN EZRA, ABRAHAM: *Sefer Ha'ibbur. A Treatise on the Calendar*, translated and annotated by Mordechai S. Goodman, Jersey City, N.J.: Ktav Publishing House 2011, XIV, 246, פה S., ISBN 978-1-60280-160-8.

Kalender, Festkalender zumal sind religiöse Identitätsurkunden. Das gilt für alle Religionen und deren jeweilige Festkalender. Insofern geht es in Abhandlungen, die sich mit Fragen der Datierung, der Berechnung und Festsetzung des Beginns und Endes eines Fest- oder Feiertages zum Beispiel, auseinandersetzen, um weit mehr als „nur“ um Fragen exakter Berechnung von Datumsangaben auf der Grundlage empirisch erhobener und / oder mathematisch berechneter und verarbeiteter astronomischer Daten. Es geht dabei vielmehr um Fragen religiöser Identität. Insofern bieten Abhandlungen zu Kalenderfragen denn auch immer wieder Gelegenheit, mit der Diskussion um Berechnung und Festsetzung von Festzeiten zugleich wesentliche, das religiöse Selbstverständnis betreffende Aussagen zu machen und dabei Abgrenzungen gegenüber anderen konkurrierenden Selbstverständnissen vorzunehmen, also Demarkationslinien zwischen dem Eigenen und dem davon abweichenden oder sich unterscheidenden Anderen zu ziehen.

Ein in dieser Hinsicht eindrucksvolles Beispiel liefert Abraham Ibn Ezra (1092-1167) mit seiner Abhandlung über die Kalenderberechnung, die er 1146/47 während seines Aufenthaltes in Verona unter dem Titel ספר העבור („Buch über die Interkalation“) verfasst hat, mit dem er im Titel dem gleichnamigen von Abraham bar Hiyyas einige Jahre früher (1122) verfassten, freilich weitaus umfangreicheren Werk folgt (S. 66), mit dem er sich durchaus kritisch auseinandersetzt, und nicht nur mit ihm, sondern ebenso auch mit „Shemuel und R. Adda [und vielen anderen (S. 109)] sowie den Kalenderberechnungen der Nichtjuden“ (S. 1), zu denen er Christen und Perser ebenso zählt wie Hindus und Muslime (Araber). Besonders

aufschlussreich im Sinne der Abgrenzung sind Ibn Ezras Anspielungen auf karäische Kalenderberechnung.

Insofern ist es Mordechai S. Goodman nur zu danken, dass er dieses zwar vergleichsweise kurze, inhaltlich dafür aber umso gewichtigere Werk Ibn Ezras ebenso sorgfältig ediert (S. ט-טע) wie übersetzt (S. 1-142) und in Gestalt von Fussnoten zur Übersetzung ausführlich kommentiert hat. Was darüber hinaus zum Verstehen des nicht immer leicht zu verstehenden Textes nicht zuletzt an astronomischem und mathematischem Wissen zu wissen notwendig ist, hat Goodman dankenswerterweise in acht thematisch geordneten Appendices zusammengetragen und nachgereicht (S. 143-232). Besonders begrüßenswert sind auch die beiden Vokabularien der hebräischen und englischen astronomischen und mathematischen Termini (S. פה-פג und S. 233-240) sowie die Bibliographie (S. 241-246).

Tübingen

Stefan Schreiner

FREIDENREICH, DAVID M.: *Foreigners and their Food – Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, Berkeley, CA: University of California Press 2011, 352 S., ISBN 978-0520253216.

Die material- und kenntnisreiche Arbeit untersucht jüdische, christliche und muslimische Speisetabus, die auf dem religiösen Status eines Herstellers, Bearbeiters, oder Besitzers beruhen, und zwar in Wechselwirkung. Es zeigt sich wieder einmal schnell, dass es 'das' Judentum, 'das' Christentum und 'den' Islam diachron wie synchron nicht gibt. Das palästinische Judentum der Antike definierte die Mahl-gemeinschaft mit Nicht-Juden so eng wie möglich, das alexandrinische so weit wie möglich (wobei der Gegensatz dieser beiden Typen eine sinnvolle probabilistische Globalisierung darstellt und nichts über die Einstellungen eines jeden palästinischen bzw. alexandrinischen Juden aussagt). Von nicht-Juden gebackenes Brot ist in Mischna und den Talmudim verboten – aber es ist nicht verboten, nicht nach der Herkunft von unbekanntem Brot zu fragen (diese Strategie zur Umgehung eines Ge- oder Verbotes findet sich schon in Jos 9, insofern die Lüge der Gibeoniter so absurd und durchsichtig ist, dass Josua gezwungen war, sie nicht durchschauen zu wollen). Diese 'Brot-Regel' findet sich bei Christen (Paulus) und Muslimen als 'Fleisch-Regel': Fleisch aus paganen Opferhandlungen kann gegessen werden, wenn man nicht nach der Herkunft fragt. Frühe Christen waren Juden und assen alles, was Juden assen, und wie die Juden kein Opferfleisch. Während der Trennung von Judentum und Christentum grenzten sich die Christen dann nach beiden Seiten ab: sie assen auch, was Juden nicht assen, aber weiterhin kein Opferfleisch. Tragisch wurde es nach dem 'Sieg' des Christentums und dem Untergang der antiken Kulte, denn nun erklärte das Christentum das Judentum zur Idolatrie (mangels einer anderen) und verbot Christen den Genuss von Essen, das im Judentum eine kultische Bedeutung hatte (wie z.B. Matzen). Der Islam ersetzte die jüdische und christliche Opposition 'Wir vs. Nicht-Wir' gegenüber dem Anderen durch die Differenzierung 'Wir vs. Nicht-

Wir wie wir' und 'Wir vs. Nicht-Wir nicht wie wir'; so ist jüdisches und christliches Essen im Gegensatz zu paganem im sunnitischen Islam erlaubt (sofern es nicht von verbotenen Tieren stammt), während die Schia Polytheisten, Juden und Christen in den gleichen Topf wirft. Diese Differenzierung griff das rabbinische Judentum z. T. auf, indem es muslimisches Fleisch erlaubte, weil es von Nicht-Juden stammte, die keine Götzenanbeter waren, christliches aber verbot (Muslime haben weder eine Trinität noch eine Christologie und kennen auch keine Bilderverehrung).

Das Buch zeigt sehr schön, was man alles wissen sollte, bevor man sich in den Dialog der abrahamitischen Religionen begibt: nicht nur, wie wir bislang die anderen gesehen haben, sondern auch, wie die anderen bislang uns gesehen haben (und einige von ihnen auch weiterhin sehen). Erst, wer sich selbst (auch) mit den Augen des anderen sieht, kann den Dialog – im eigenen Kopf – beginnen.

Bern

Ernst Axel Knauf

BOOCKMANN, MARGARETHA: *Schrift als Stigma. Hebräische und hebraisierende Inschriften auf Gemälden der Spätgotik* (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien, Bd. 16), Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2013, XIV, 536 S. + 182 S. Bildtafeln, ISBN 978-3-8253-6037-5.

Wie im Untertitel genannt, sind Gegenstand des von Margaretha Boockmanns (= Vfn.) vorgelegten umfangreichen Bandes „hebräische und hebraisierende Inschriften“, wie sie sich in grosser Zahl auf spätgotischen Gemälden finden ganz unterschiedlicher Genres finden. Insgesamt 635 solcher Gemälde (Aufstellung S. 521-536), die von einer Vielzahl bekannter und unbekannter Künstler (Namensregister S. 507-512) stammen und über eine ebensolche Vielzahl europäischer Städte verstreut sind (S. 513-520), hat Vfn. ausfindig gemacht, sorgfältig katalogisiert und in ihrem nach thematischen Gesichtspunkten gegliederten Katalog eingehend beschrieben (Teil 2, S. 189-480). Eine erhebliche Zahl dieser Gemälde ist im Anhang (in Teil 3) in Farbe reproduziert.

Dem Katalog voran geht eine systematische Untersuchung der Thematik, in der Vfn. den Bogen weit gespannt hat. Er reicht von einleitenden kunstgeschichtlichen Betrachtungen zur spätgotischen Malerei (S. 3-43) über die Beschäftigung mit einzelnen Künstlern und von ihnen gewählten und gestalteten Genres (S. 93-165) bis hin zu Erwägungen zur Funktion und dabei vor allem zu den – möglichen – Absichten, die seitens der Künstler, die sämtlich Christen waren, mit der Verwendung hebräischer und / oder hebraisierenden Schriftzeichen oder ganzer Inschriften auf ihren Gemälden verbunden gewesen sein mögen (S. 166-185). Vfn. sieht sie einerseits im Kontext der zeitgenössischen christlich-jüdischen Auseinandersetzung und betrachtet sie dem entsprechend als Teil antijüdischer Polemik und in Verbindung mit negativen Judendarstellungen als Beispiele für „visuelle Judenfeindschaft“ (S. 171ff.), andererseits erkennt sie in ihnen aber auch das Bemühen, ja, das „Bedürfnis, etwas Heiliges, Geheimnisvolles, vielleicht

auch absichtlich Unlesbares auf den Gemälden anzubringen“ (S. 5). Ob die hebräische Schrift dabei aber tatsächlich als jenes *Stigma* anzusehen ist, wie es Vfn. programmatisch im Titel ihres Buches formuliert hat, bleibt auch nach der Lektüre der entsprechende Kapitel noch zu diskutieren.

Vergleichsweise breiten Raum nimmt – nach einer kurzen Erörterung der Frage nach der Kenntnis des Hebräischen und deren Verbreitung unter Juden und Christen zur Zeit der Spätgotik (S. 44-56) – die Untersuchung der Entwicklung der hebräischen Schrift und Schreibstile nach sefardischem und aschkenasischem Duktus ein (S. 57-92). Gestützt auf entsprechendes epigraphisches Material geht Vfn. dabei insbesondere der Frage nach, ob und – wenn: ja – inwieweit die auf den untersuchten Gemälden angebrachten hebräischen/hebraisierenden Schriftzeichen etwaige Vorbilder auf Grabsteinen, in Inschriften auf Kultgegenständen oder dergleichen haben. Besonders aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Beispiele von / Belege für hebräische Schreibübungen, die Vfn. schon früher ausfindig gemacht hatte, hier erneut berücksichtigt (S. 85-88) und damit einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der christlichen Hebraistik im 15. und frühen 16. Jahrhundert, von Petrus Nigri über Konrad Pellikan bis Johannes Reuchlin leistet.

In der Summe ist das Buch eine wahre Fundgrube, und dies nicht nur für Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker, sondern ebenso auch für alle, die sich für die Geschichte christlich-jüdischer Beziehungen, für die Probleme und Formen christlich-jüdischer Auseinandersetzung am Beginn der Neuzeit einerseits und für die Anfänge der christlichen Hebraistik und ihre Leistungen interessieren.

Tübingen

Stefan Schreiner

PREUSS, MONIKA: „*sie könnten klagen, wo sie wollten*“. *Möglichkeiten und Grenzen des rabbinischen Richtens in der frühen Neuzeit* (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Für die Stiftung Institut für die Geschichte der deutschen Juden herausgegeben von Andreas Brämer und Miriam Rürup, Bd. 43), Göttingen: Wallstein Verlag, 2014, 152 S., ISBN 978-3-8353-1532-7.

Lange Zeit pflegten Historiker die Lehrmeinung, jüdische und christliche Gesellschaft seien in der Vormoderne strikt voneinander getrennt gewesen. Erst spät setzte sich die Vorstellung durch, dass die Gesamtgesellschaft eher ein diffiziles Gewebe verschiedener Segmente sein könnte. Damit entfiel auch die Frage, ob die für die Juden behauptete Segregation positiv oder negativ zu bewerten sei, ob sie zu Identitätswahrung und Autonomie oder zu Degeneration und Verfall der Gemeinschaft führte. Die Entfaltungsmöglichkeiten von Minderheiten wie jener der Juden erschloss sich in der Frühen Neuzeit andererseits nicht zuletzt aus dem Spannungsbogen mannigfacher Herrschafts- und Rechtsverhältnisse, deren buntes Nebeneinander für Deutschland bis ins 19. Jahrhundert typisch war.

Von diesen in der Einleitung ihres Buches geschilderten Voraussetzungen ausgehend, untersucht Monika Preuss, unter welchen Rahmenbedingungen frühneu-

zeitliche Rabbiner als Teil eines komplexen Herrschafts- und Rechtssystems arbeiten konnten und welche Handlungsspielräume sie hatten. Innerjüdische Gerichtsbarkeit wird so als aktiv gestalteter Eigenraum begriffen, der in das komplexe und durch die Interaktion seiner vielfältigen Bestandteile in stetem Wandel befindliche System der allgemeinen Gerichtsbarkeit eingebettet war. Die Schrift repräsentiert mithin den neueren Ansatz, dem zufolge jüdische Geschichte zugleich eine „integrierte“ als auch eine des „dazwischen“ darstellt, und dies sowohl in bezug auf den binnenjüdischen Raum, wie innerhalb der Gesamtgesellschaft.

Da sich die ursprünglich vorgesehene quantitative Herangehensweise angesichts der Quellenlage als hoch problematisch erwies, arbeitet die Analyse mit repräsentativen Exempeln. Der Fokus liegt zudem nicht, wie sonst häufig, auf der normativen Ebene, sondern auf jener der Praxis, die oft in völligem Widerspruch zu den schriftlich fixierten Regeln stand. Der Untersuchungszeitraum wird, etwas versteckt, auf den Zeitraum von 1648 bis 1806 eingegrenzt.

Das Kapitel „Stadt und Land“ (S. 21-76) stellt zunächst die untersuchten Rabbinate vor und beschreibt die Gerichtsverhältnisse. Sie könnten unterschiedlicher nicht sein: Zum einen das urbane Frankfurt a. M., lutherische Reichsstadt und Sitz einer nicht nur zahlenmässig bedeutenden jüdischen Gemeinde. Deren Strukturen waren klar gegliedert, und sie besass in den städtischen Behörden, dem Rat vor allem, eindeutige Ansprechpartner. Als wichtigste Funktionäre und Bindeglieder zur Obrigkeit wirkten *Baummeister* (jüdische Gemeindevorsteher), während die Rabbiner nur nachgeordnete Angestellte waren. Selbst bei internen Streitfällen war das Rabbinat zudem nur eine erste Anlaufstelle, weil sich die Frankfurter Juden auch an alle städtischen Gerichte wenden konnten. Im Falle der Appellation mussten sie es.

Als Gegenstück fungiert das Hochstift Würzburg: Ein katholischer Territorialstaat, der zahlreiche Afterlehen wie auch völlig unabhängige Kleinstterritorien umschloss und auf dessen Gebiet es nur jüdische Streusiedlung gab. Schutzherrn der Juden waren dort neben dem Hochstift auch das Domstift, die Universität, mehrere Klöster sowie reichsunmittelbare Adelsfamilien. Als Schlichter für *Ceremonialsachen* (mit dem Kultus verknüpfte Streitfälle) wirkte der Oberrabbiner von Heidingsfeld. Daneben beanspruchten, einander konkurrenzierend, weitere Foren die Gerichtsbarkeit: Dem Judenamt, in dem das Hochstift alle die Juden betreffenden Zuständigkeiten zu bündeln suchte, standen reichsunmittelbare Grundherren gegenüber, bei Eheangelegenheiten das Konsistorium, bei Erbschaftsfällen das Landgericht usw.

Im eigentlichen Hauptteil der Studie werden anhand von Fallbeispielen „Dehnbarkeit und Grenzen des jüdischen Rechtsraums“ ausgelotet (S. 77-126). Konkret geht es um Kompetenzstreitigkeiten mit christlichen Stellen sowie um innerjüdische oder konfessionsübergreifende Zwiste bezüglich Kaschrut, Scheidung, Erbschaft, Unterhalt von Verwandten, Handelsstreitigkeiten oder Bann nichtjüdischer Waren.

Besonders komplex gestalteten sich die Verhältnisse im reichsunmittelbaren Gossmannsdorf, dessen Besitz sich das Würzburger Hochstift mit zwei ritterschaftlichen Familien teilte, wozu im 18. Jahrhundert durch Erbfall noch das Fürstentum Ansbach trat. Für *Ceremoniale* (bei denen stets umstritten blieb, was eigentlich dazugehörte!) durfte jeder der drei Anteilseigner einen Rabbiner benennen, der

sich mit seinen beiden Kollegen im Jahresturnus abwechseln sollte. Die gewählten Rechtsfälle zeigen nun, dass rabbinisches Richten trotz der unübersichtlichen Lage „in engen Grenzen dehnbar“ war. Blieben herrschaftliche Belange unberührt, konnten die Rabbiner frei schalten und selbst Gemeindevorsteher disziplinieren, wollten sich diese über sie stellen. Das änderte sich, sobald Interessen der nichtjüdischen Obrigkeit tangiert wurden. Bei reinen Verfahrensfragen gelang es den Rabbinern zwar häufig, nichtjüdischen Stellen durch beherztes Auftreten Zuständigkeiten abzutrotzen. Überschritt die rabbinische Gerichtsbarkeit indes die Grenzen der eigenen Gemeinschaft, endete ihr Spielraum abrupt, wie Fälle zeigen, an denen zum Christentum konvertierte Juden beteiligt waren.

Die Frankfurter Judengasse sorgt nochmals für ein differenzierteres Bild. Hier wurde rabbinische Gerichtsbarkeit von der Stadt im Sinne einer *Guten Policy* nur als Schlichtungsforum auf unterster Ebene geduldet, während alles darüber hinaus an kommunale Instanzen verwiesen wurde. Da die Stellung der Rabbiner innerhalb der Gemeinde stark durch die *Baumeister* eingegrenzt wurde, beschränkte sich rabbinische Kompetenz v. a. auf den Rechtsbereich des „Verbotenen und Erlaubten“ (איסור והיתר *issur wa-better*). Ausserhalb der Stadtmauern besass das Frankfurter Rabbinat dagegen enormes Prestige, wie zahlreiche Gesuche um Rechtsauskünfte aus dem gesamten Kaiserreich belegen. Eine Gemeinsamkeit mit Gossmannsdorf zeigt sich in der völligen Ohnmacht der Frankfurter Rabbiner, sobald sich jüdische und christliche Rechtssphäre in die Quere kamen.

Ein „Ausblick“ (S. 127-131) bündelt nochmals die wichtigsten Resultate der Analyse: War rabbinische Gerichtsbarkeit dem eigenen Anspruch nach universell gültig, musste sie sich in der diasporalen Praxis allerorten gravierenden Beschränkungen unterwerfen. Im wenig eindeutigen, um nicht zu sagen chaotischen Rechtssystem des Würzburger Hochstifts konnten sich die Rabbiner dabei mitunter weitergehende Spielräume erkämpfen, als es die wohlgeordnete Welt der Frankfurter Judengasse zuliess. Die Studie illustriert hier sehr eindrücklich die banale, doch oft vernachlässigte Tatsache, wie wichtig die genaue Kenntnis lokaler Herrschaftsverhältnisse sowie fallbezogener Besonderheiten ist, will man zu einer angemessenen Beurteilung kommen. So bestimmten neben der persönlichen Autorität eines Rabbiners nicht zuletzt seine Einbettung in kollegiale Netzwerke und familiäres Prestige, wie weit die Spannweite rabbinischen Richtens ausgereizt werden konnte.

Preuss schliesst mit einem Aspekt, der die gesamte Untersuchung nochmals in ein neues Licht rückt: Akten zu Prozessen mit jüdischer Beteiligung enthalten öfters Hinweise auf vorausgegangene oder parallele aussergerichtliche Schlichtung durch Freunde, Verwandte, Nachbarn o.ä. Diese Versuche, eine gütliche Einigung herbeizuführen, beruhten anders als der Gerichtsweg nicht darauf, einer Seite Recht zu verschaffen, sondern darauf, einen für alle Seiten akzeptablen Ausweg zu finden. Offenbar war diese Art des Konfliktmanagements recht verbreitet, ist in den überlieferten Quellen bis auf die erwähnten Anhaltspunkte aber kaum dokumentiert. Geht man nun davon aus, dass ein beachtlicher Teil aller Streitfälle nicht auf dem regulären Instanzenweg gelöst wurde, so mindert dies die Bedeutung des rabbinischen Gerichts als „Gradmesser“ für jüdische Autonomie oder den oft un-

terstellten schleichenden Verfall der jüdischen Gemeinschaft erheblich. Dem Dokument, das Preuss als Kronzeugen für aussergerichtliche Schlichtung zitiert, ist übrigens auch der bis dahin nirgends erklärte Buchtitel entnommen. Die Interpretationsoffenheit, die das bewusst aus dem Zusammenhang gerissene Zitat für den Leser bis zu diesem Punkt haben musste, ist von der Autorin gewollt.

Insgesamt hat es das 152 Seiten schmale Büchlein durchaus in sich: Es ist von erstaunlicher Dichte und reißt eine Vielzahl zentraler Probleme des frühneuzeitlichen Judentums an. In den letzten Jahren sind bereits mehrfach Untersuchungen erschienen, die einem fundamentalen Paradigmenwechsel bei der Erforschung jüdischer Gerichtsbarkeit als zentralem Faktor der vormodernen jüdischen Gesellschaft das Wort reden. Preuss' Schrift reiht sich hier bruchlos ein.

Schopfheim

Clemens P. Sidorko

KASPER-MARIENBERG, VERENA: „*vor Euer Kayserlichen Mayestät Justiz-Thron*“. *Die Frankfurter jüdische Gemeinde am Reichshofrat in josephinischer Zeit (1765–1790)*, Innsbruck / Wien / Bozen 2012 (= Schriften des Centrums für jüdische Studien, Bd. 19), 501 S., ISBN 978-3-7065-4974-5.

Neben dem in Wetzlar ansässigen Reichskammergericht war der Wiener Reichshofrat (RHR) die zweite höchste gerichtliche Instanz im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation vor dessen Auflösung im Jahre 1806. Dieses Gericht fand aber weder in der preußisch-„kleindeutsch“ geprägten Geschichtsschreibung im Deutschland seit dem 19. Jahrhundert noch in der neueren österreichischen Historiographie angemessene Beachtung, da es einerseits – aus Berliner Perspektive – in Wien angesiedelt war, andererseits aber auch der österreichischen Geschichtsforschung nicht den erwünschten Anknüpfungspunkt bot, die sich auf die Rolle des Hauses Habsburg fokussierte und „österreichische“ Geschichte schreiben wollte. Mit Blick auf die Geschehnisse der Juden im Alten Reich handelte es sich hier aber um eine Instanz von hohem Interesse, an die die Juden, wie die vorliegende Arbeit zeigt, sich immer wieder wandten, um ihre Interessen durchzusetzen. Eine besondere Rolle spielten dabei die Juden der Stadt Frankfurt am Main, die im Reich neben Prag die größte jüdische Gemeinde bildeten und zudem, da der Kaiser Frankfurter Stadtherr war, direkten Zugang zu diesem Gericht hatten. Anderen jüdischen Gemeinden, die den jeweiligen Territorialgewalten unterstanden, war dieser Rechtsweg versperrt. In ihrer an der Grazer Karl-Franzens-Universität als Dissertation angenommenen Arbeit untersucht Verena Kasper-Marienberg anhand der Akten des Reichshofrates die die Juden betreffende Rechtsgeschichte einer Umbruchzeit, die geistesgeschichtlich mit den Toleranzedikten Josephs II. verbunden ist, wobei diese Edikte sich rechtlich-verbindlich freilich auf die Erblände des Wiener Herrschers und nicht auf die außerhalb liegenden Gebiete im Alten Reich bezogen. Möglicherweise hängt es mit diesem Umstand zusammen, dass sich der Geist der einsetzenden jüdischen Aufklärung in den von der Autorin analysierten Rechtsfällen eher indirekt bemerkbar macht: Von der Haskala beeinflusst sind weniger die Argumentationen der jeweiligen Parteien vor Gericht, aber die Tatsache,

dass es im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend Konflikte innerhalb der jüdischen Gemeinden gab, die offenbar vor weltlichen Gerichten ausgetragen wurden, hängt offenbar damit zusammen, dass die alte rabbinische Elite im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklungen immer mehr an Bedeutung, Autorität und Durchsetzungskraft verlor (S. 281).

In ihrer klar gegliederten Arbeit bietet die Autorin im ersten Kapitel zunächst den quantitativen Befund hinsichtlich der jüdischen Prozessparteien vor dem Reichshofrat im 18. Jahrhundert. Es folgen Ausführungen zum Reichshofratskollegium im sozialen Gefüge des Alten Reiches. Im aus jüdischer Perspektive interessantesten dritten Kapitel („Argumentieren vor Gericht“) werden von Frankfurter Juden nach Wien getragene Rechtsfälle vorgestellt und ausgewertet – Fälle (F1 – F22), die im Anhang in einer tabellarischen Aufstellung, die auch ausführliche Quellenauszüge enthält, noch einmal in formalisierter und sehr übersichtlicher Weise präsentiert werden. Hervorgehoben sei der Fall der Hanna Ursel (F 19), einer jüdischen Frau, die die Vorsteher („Baumeister“) der Frankfurter Gemeinde der Unzucht beschuldigt und mit dem Bann belegen hatten. Da die Vorsteher zudem ein Heiratsverbot verhängen wollten, kam es zu einer Verhandlung vor der weltlichen Kommunalbehörde in Frankfurt. Diese wies die jüdische Gemeinde aber an, die Trauung der Frau zuzulassen und den Bann gegen sie aufzuheben. Gegen diese Entscheidung riefen die „Baumeister“ im Juni 1778 das Wiener Gericht an, indem sie herausstellten, dass ihnen nach dem jüdischen *und* dem Reichsrecht das Bannrecht zustehe (S. 188f) und dass ein Jude, der sich der „jüdischen Observanz“ entgegenstelle, „sofort ein Jude zu seyn aufhören will“ (S. 189f). „Hanna, und andere Buhlschwestern ihres gleichen müssen daher die Sünde ihrer Unkeuschheit nach dem Jüdischen Herkommen billig büßen, weil sie Jüdinnen sind, und die Folgen eines so schändlichen Lasters wissen, über welches der Eyfer eines Pinehas mit Recht entbrannte“ (S. 190). Bemerkenswert an dieser Argumentation der Klageschrift ist neben dem Verweis auf Num. 25, 7ff (natürlich ist nicht der Frankfurter Rabbiner Pinchas Horowitz, sondern der biblische Pinchas gemeint, den auch christliche Leser und Anwälte kennen konnten) nicht nur der selbstverständliche Rekurs auf jüdische Rechtsquellen („Herkommen“), sondern auch die zentrale Rolle der Bannstrafe – ein Thema, das in den Jahrzehnten nach der Französischen Revolution in der innerjüdischen Polemik zwischen Reformern und konservativen Kräften erneut eine Rolle spielen sollte. Auch in einem anderen Mitgliedschafts-Fall – die Frankfurter „Baumeister“ wollten einen Juden wegen ausstehender Gemeindeschulden von der „Stättigkeit“ ausschließen (also ihm das für einheimische Juden vorgesehene dauerhafte geschützte Aufenthaltsrecht vorenthalten) – wurden Normen des jüdischen Rechts vor Gericht vorgetragen und flossen offenbar mit in die höchstrichterliche Abwägung ein (S. 184).

Abgesehen von diesen rechtsgeschichtlichen Aspekten ist diese Arbeit vor allem für die Geschichte der Frankfurter jüdischen Gemeinde interessant. Im Hinblick auf den Stellenwert der Rechtsfragen hinsichtlich der Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde und auch mit Bezug auf die Neigung jüdischer Petenten, gegen die lokalen Autoritäten an die höhere Instanz zu appellieren, wirken die von der

Autorin vorgestellten Fälle an einigen Stellen fast wie eine Vorabschätzung der hundert Jahre später in Frankfurt tobenden Debatte um den „Austritt“ aus der jüdischen Gemeinde – ein Streit, in dem sich die orthodoxen Frankfurter Juden freilich nicht mehr an den Wiener Monarchen, sondern an das in Berlin tagende preußische Parlament wandten.

Tübingen

Matthias Morgenstern

HUTTER, MANFRED (Hg.), *Between Mumbai and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel* (Proceedings of the International Conference, held at the Department of Comparative Religion of the University of Bonn. May 30, to June 1, 2012), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Bonn University Press 2013, 268 S., ISBN 978-3-8471-0158-1 / ISBN 978-3-8470-0158-4 (E-Book).

Obwohl die jüdischen Gemeinden im asiatisch-pazifischen Raum – vom indischen Subkontinent bis Japan reichend – auf eine ebenso lange wie ereignisreiche Sozial- und Kulturgeschichte zurückblicken können, ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem „asiatischen Judentum“ bis heute eher überschaubar; sowohl innerhalb der Jüdischen Studien, vergleichenden Religionswissenschaft, Orient- und Asienwissenschaften als auch innerhalb des weit gefassten Bereichs der Kulturwissenschaften. Gründe dafür sind der Holocaust und seine Folgen, die Staatsgründung Israels und die Wiederbelebung des europäischen Judentums in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, welche nicht nur die verstärkte Aufmerksamkeit der jüdischen Gemeinden in der Diaspora und Israel selbst erforderten, sondern auch den Großteil des wissenschaftlichen Interesses auf sich zogen.

Einen Einblick in die Vielfalt des Judentums in Asien zwischen Mumbai und Manila zu bieten, und damit eine relevante Forschungslücke zu schließen, ist Anliegen des Sammelbandes *Between Mumbai and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel*, herausgegeben von Manfred Hutter – Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bonn. Die einzelnen Beiträge des Bandes basieren auf der gleichnamigen, internationalen Tagung zum Thema, welche vom 30. Mai bis 1. Juni 2012 in der Abteilung Religionswissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn stattfand.

Das Buch ist in drei Teilbereiche untergliedert: Die Artikel in Teil 1 – „Jewish Communities in Asia“ – sind in erster Linie ethnographische Studien zu lokalen jüdischen Gemeinden in Indien („Bene Israel Transnational Spaces and Aesthetics of Community“ von Gabriele Shanar), Indonesien („Searching for Traces of Judaism in Indonesia“ von Edith Franke), Singapur („Jews in Singapore: Tradition and Transformation“ von Vera Leiniger), China („Judaism in PR China and in Hong Kong Today: Its Presence and Perception“ von Alina Pătru) sowie Myanmar, Thailand und Kambodscha („The Tiny Jewish Communities in Myanmar, Thailand and Cambodia“ von Manfred Hutter). Besonders der erste Teil des Buches eignet sich sehr gut als Ersteinstieg in das sehr breit gefächerte Themengebiet „Judentum in Asien“, da alle AutorInnen ihren eigentlichen Analysen und Fallbeispielen einen

kurzen, aber sehr dichten und informativen Abschnitt zum historischen und kulturellen Hintergrund jüdischer Gemeinden, in den von ihnen behandelten Ländern voranstellen. Auf diese Weise erhält der Leser/die Leserin nicht nur einen sehr eindrücklichen und gut recherchierten Überblick über das Forschungsgebiet, sondern ist gleichzeitig auch gut auf die in Teil zwei und drei folgenden Beiträge vorbereitet, die sich mit spezielleren Fragen des jüdischen Lebens in Asien beschäftigen. So behandeln die AutorInnen im zweiten Teil des Buches – „Religion and Politics“ – Fragen zur untrennbaren Verflechtung zwischen Politik und Judentum in Asien, wie beispielsweise Untersuchungen zu den bilateralen Beziehungen zwischen China und Israel („The Bilateral Relations between Israel and Modern China“ von Pingan Liang und Zheng Liang), zur pakistanisch-israelischen Geschichte („Jews in Pakistan in the Context of Estranged Pakistani-Israeli Relations“ von Malte Gaier) oder den Zusammenhängen zwischen zionistischen Vereinigungen und ihrem Kampf um Wählerstimmen in asiatisch-jüdischen Gemeinden hinsichtlich der Teilung Palästinas in einen jüdischen Staat und ein palästinensisches Hoheitsgebiet 1947 („Zionist Federations and Zionist Diplomacy in Asia to Ensure United Nations Support for the 1947 Partition Plan“ von Meron Medzini).

Der dritte und letzte Teil des Buches – „Judaism in Everyday Life and Society“ – betrachtet das Judentum in Asien vor dem Hintergrund der Alltagsgeschichte und bietet damit Einblick in die verschiedenen Lebenswelten von Juden und Jüdinnen in Asien einerseits, wie auch in die Wahrnehmung von Judentum und jüdischer Kultur seitens der Mehrheitsgesellschaft der hier betrachteten asiatischen Länder andererseits („Why the Chinese People are Interested in Judaism, the Holocaust, and Israel“ von Gilya Gerda Schmidt). Dabei stehen Fragen zur Identitätskonstruktion („My Backward Place is Where I am’: Jewish Identity and Jewish Authorship in India“ von Heinz Werner Wessler), wie auch zum dynamischen Kulturkontakt und der damit einhergehenden Entstehung neuer, mit Bindestrich versehener Traditionen („Hindu-Jewish Dialog. A New Tradition in the Making“ von Yudit Kornberg-Greenberg) im Vordergrund der Betrachtungen.

Somit geht aus allen Beiträgen dieses englischsprachigen und interdisziplinären Bandes hervor, dass die einzelnen jüdischen Gemeinden im asiatisch-pazifischen Raum stets in ein Netzwerk des globalen Judentums eingebunden sind, gleichzeitig aber auch in Interaktion mit den dominierenden Religionen in den jeweiligen Gastländern stehen. Dadurch werden interkulturelle Kontakte und gegenseitiges Verständnis besonders gefördert. Folglich gestattet der Band nicht nur neue Einsichten in die „Internationalität“ des Judentums an sich, sondern bietet ebenfalls einen sehr guten und inspirierenden Ausgangspunkt für weitere Studien zum religiösen Pluralismus, Wandel und zu religiöser Entwicklung in Asien (S. 75). Darüber hinaus heben die einzelnen Beiträge die Notwendigkeit grenzüberschreitender Fragestellungen hervor, und sind somit als eine wichtige Ergänzung zu anderen, vereinzelt existierender Publikationen zu Judentum und jüdischer Kultur in Asien zu verstehen. Die allgemein vorherrschende – auf Europa, Israel und die USA reduzierte – Vorstellung darüber, was das Judentum einst war, heute ist und morgen sein kann, wird durch diese sehr spannende Lektüre um ein Vielfaches erweitert.

Bern

Sarah M. Ross

HÜTTENMEISTER, FROWALD GIL: אוצר ראשי תיבות וקצורים במצבות בתי העולם / *Abkürzungsverzeichnis hebräischer Grabinschriften* (AHebG), 2. erweiterte Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, XI, 384 S., ISBN 978-3-16-150261-3.

Wohl kaum ein anderer hat über die letzten Jahrzehnte so intensiv jüdische Friedhöfe dokumentiert und hebräische Grabsteininschriften erforscht, wie F. G. Huttenmeister dies getan hat, nicht nur auf jüdischen Friedhöfen in Deutschland, sondern ebenso auch in Tschechien, in Polen und der Ukraine, und wohl niemand anderer wäre daher geeigneter und vor allem kompetenter, ein Verzeichnis der in den hebräischen Inschriften auf Grabsteinen verwendeten bzw. begegnenden Abkürzungen zusammenzustellen als er. Da ist es nur als Selbstironie besonderer Art zu verstehen, dass der Autor als Motto seinem Werk das folgende Zitat aus dem Babylonischen Talmud vorangestellt hat: „Zehn Dinge sind dem Studium abträglich usw. Und manche sagen: Auch, wer die Inschriften auf den Gräbern liest“ (bHor 13b).

Mit dem hier anzuzeigenden Buch liegt das in erster Auflage 1996 bereits erschienene – vielfach bewährte – *Abkürzungsverzeichnis* jetzt in einer gegenüber der ersten Auflage ergänzten und nicht unerheblich erweiterten Neuausgabe vor. Neben dem eigentlichen, alphabetisch geordneten Verzeichnis der Abkürzungen (ראשי תיבות וקצורים) – bei dem man geradezu erstaunt ist, wie viele es deren gibt (S. 7-359) – umfasst der Band eine höchst nützliche Bibliographie zum Thema (S. 360-370), ferner ein Verzeichnis der „Jahreszahlen von 4700 – 5909 (1000 – 2149)“, bei denen dankenswerterweise immer auch die Jahresanfänge und Jahresenden nach dem gregorianischen Kalender angegeben sind (S. 372-382), und schliesslich noch eine Liste der „Feiertage, die in Grabinschriften erwähnt werden“ (S. 383), in der Summe einige mehr als üblicherweise im jüdischen Kalender aufgeführt werden. Bleibt am Ende nur, Autor und Verlag dafür zu danken, dass sie dieses zu einem stattlichen Band angewachsene, unterdessen längst unverzichtbar gewordene *Abkürzungsverzeichnis* wieder zugänglich gemacht haben.

Tübingen

Stefan Schreiner

PAWELEC, MARIUSZ (ed.) *Almanach Karaimski*, Bd. 2 (Wrocław 2013), 190 pp., ISSN 2300-8164.

Published by the Polish Karaite publishing house “Bitik” and edited by Mariusz Pawelec, the second issue of *Almanach Karaimski* commemorates the 110th anniversary of the birth of the Karaite Orientalist, Professor Ananiasz Zajaczkowski (1903-1970), and the 140th anniversary of the birth of the last Karaite *bakham* in Eastern Europe, Seraja Szapszał (1873-1961). The *Almanach* publishes 58 letters written by Zajaczkowski to Szapszał (pp. 65-163) and 18 letters by the same writer to the famous Karaite poet, publisher and litterateur, Aleksander Mardkowicz (pp. 165-187). These letters (written in Polish and Russian) represent precious sources which provide us with a first-hand perspective on the life and world views of the Karaite intellectual elite in the interwar period and the 1940s. The

publication of the original of the letters is preceded by introductory articles on the biographies of Zajączkowski, Szapszał and Mardkowicz authored by Maria Emilia Zajączkowski-Łopatto (daughter of the scholar), Mariusz Pawelec and Anna Sulimowicz, respectively. The commentaries and introductory articles contain much useful information on the persons mentioned in the letters. Somewhat strange, however, is sometimes the transliteration and interpretation of terms. Thus, the authors of the introductory articles consistently used the toponym *Dżufut-Kale* (to be pronounced as *Dżbufut-Kale*) instead of *Çufut-Kale* or *Çufut-Qale* / *Chufut-Kale* (Tatar and Turkish for “Jews’ fortress”) to designate the famous Crimean fortress where a large Karaite community lived from the 14th to the 19th centuries. The form *Dżufut-Kale* was introduced by Szapszał in the 1920s and has never been in use before; the same applies to the pseudo-Turkic term *bachan*, no less consistently used by the contributors to the *Almanach*, which likewise was introduced by Szapszał around 1928. The correct form of the term is certainly the Hebrew *hakham* – designating the position to which Szapszał was elevated in 1915 and 1927. Attempts to explain the Hebrew term (and holiday) *Shavuot* as “Karaim from Hebrew *shavua*” (p. 147 n. 247) look also somewhat odd. The same applies to the commentaries on other pristine Hebrew terms (like *adonenu*, *meqabbeš*, *siddur et al.*) which are interpreted as “Karaim from Hebrew”. The contributors to the *Almanach* also seem to be unaware of the existence of the literature on Szapszał and his biography produced in recent years by scholars like D. Shapira, I. Zaitsev, and Y. Yanbaeva (Yanbay) as well as the author of this review.

Tübingen

Mikhail Kizilov

SUNDHAUSSEN, HOLM: *Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt*, Wien / Köln / Weimar: Böhlau Verlag 2014, 409 S., ISBN 978-3-205-79517-9.

Kaum eine Stadt im Europa unserer Tage ist so sehr zum Symbol geworden wie Sarajevo, die Stadt, die einmal das „Jerusalem des Balkans“ genannt worden ist. Dabei ist Sarajevo weder „Weltstadt“ noch „Stadt der Superlative“ (S. 9). „Doch hat(te) Sarajevo auch etwas Einzigartiges. Gemeint ist das jahrhundertelange Nebeneinander, Miteinander und Gegeneinander von Muslimen, Orthodoxen, Katholiken und Juden“ (S. 11). Dieses Einzigartige ist es denn auch, das Holm Sundhausen (= Vf.), der Fachmann für südosteuropäische Geschichte und Verfasser wichtiger diesbezüglicher Arbeiten, in den Mittelpunkt seiner Darstellung rückt, die in vier Teilen vom „osmanischen Sarajevo (1462-18789“ (S. 21-151), nach einem eingeschobenen Bildteil (S. 153-168) dann vom „österreichischen Sarajevo (1878-1918)“ (S. 169-247) und dem „Sarajevo Jugoslawiens (1918-1992)“ (S. 149-307) und schliesslich vom „postjugoslawischen Sarajevo (1992-2013)“ (S. 309-359) handelt. So wenig Sarajevos Geschichte freilich mit dem Jahr 2013 endet, und Vf. sein Schlusskapitel deswegen „Statt eines Endes“ (S. 361-363) überschreibt, so wenig beginnt sie erst mit der osmanischen Zeit, weswegen Vf. seine Einleitung mit „Statt eines Anfangs“ überschrieben hat (S. 9-20).

Gelungen ist Vf. eine faszinierenden Geschichtserzählung, die nichts auslässt, die alle Licht- und Schattenseiten der ausserordentlich wechselvollen Geschichte dieser Stadt und ihrer Bewohner gleichermassen zur Sprache bringt, die Sarajevo als Ort der Koexistenz und Toleranz ebenso zeigt wie als Ort des Gegenteils davon.

Für die Leserinnen und Leser der *Judaica* von besonderem Interesse dürften jene Kapitel sein, in denen Vf. daran erinnert, dass Sarajevo über Jahrhunderte auch ein Refugium sefardischer Juden gewesen und bis heute geblieben ist (S. 80-85; 118-119 u. ö.), auch wenn die kleine jüdische Gemeinde Sarajevos heute eher im Schatten ihrer grossen Vergangenheit lebt. Zeugen der sefardischen Geschichte Sarajevos sind indessen bis heute das einst *Il Kal Grandi*, die *Grosse Synagoge* genannte, heute das jüdische Museum beherbergende Synagogengebäude und der sefardische Friedhof, dem Enes Karić, Koranwissenschaftler an der Islamisch-theologischen Fakultät in Sarajevo und Romancier zugleich, mit seinem 2011 erschienenen Roman *Jevrejsko groblje* („Der jüdische Friedhof“) ein literarisches Denkmal gesetzt hat, vor allem aber die *Haggada von Sarajevo*, jenes Meisterwerk spanischer Buchmalerei aus dem 13. Jahrhundert. (S. 84-85). Gestützt hat sich Vf. in den diesbezüglichen Kapiteln nicht zuletzt auf den von Moritz Levy (Autor des Buches *Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel* [1911; reprint Klagenfurt 1996] und von 1917 bis 1941 Oberrabbiner in Sarajevo) einst bearbeitete Protokollbuch der „spaniolischen Judengemeinde“ (S. 20). Schade nur, dass Sarajevo dabei nicht auch als Stadt der jüdischen Wissenschaften Würdigung erfährt. Einige Anhaltspunkte dafür hätte nicht zuletzt Eli Taubers *Ilustrovani Leksikon Judaizma. Istorija, religija i običaji* (Sarajevo 2007, S. 257-290) gegeben.

Gleichwohl ist es Vf. zu danken, dass er *diese* Geschichte Sarajevos geschrieben hat, deren Lektüre mehr als nur zu empfehlen ist.

Tübingen

Stefan Schreiner