

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 72 (2016)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.04.2026

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

Rezensionen

WILLEM F. SMELIK: *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity*, Cambridge, U.K. / New York: Cambridge University Press 2013, XIII + 591 S., ISBN 978-1-107-02621-6.

Es ist hinlänglich bekannt, dass eine Systematisierung der diversen und divergierenden Aussagen der rabbinischen Schriften Schwierigkeiten mit sich bringt, so dass es so gut wie unmöglich ist, „die“ Meinung oder Ansicht der Rabbinen herauszufiltern. In der vorliegenden Arbeit, widmet sich der Verfasser, der eine Professur für hebräische und aramäische Literatur am University College London innehat, der Thematik von Sprache, Sprachverwendung und Übersetzung mit feinfühligem Bewusstsein der oben genannten Problematik zum ersten Mal. Dabei will der Verfasser die Entwicklung der Lehrmeinungen zur Sprache darstellen, ohne jedoch die Vielfalt der Aussagen, die wie ein Mosaik aussehen, unberücksichtigt zu lassen. Er untergliedert seine Arbeit in drei Teile: (1) „Multilingualism and the Holy Tongue“; (2) „The Locus of Translation“, und (3) „Rabbis and Translation“ bzw. die Stellung der Rabbinen zu den Übersetzungen der heiligen Schrift.

Im ersten Kapitel („The familie of languages“; S. 9-41) behandelt Smelik (= Vf.) das Verhältnis der siebenzig post-babylonischen Sprachen zu der einen, nämlich dem Hebräischen, und kommt zu dem Schluss, dass die Rabbinen, durch ihre Verwendung von Etymologien und Übersetzungen, davon ausgehen, dass Hebräisch die Mutter aller Sprachen ist. Im zweiten Kapitel („The holy tongue“ S. 42-99) geht es um die Bezeichnung לשון הקודש, die Vf. dahingehend deutet, dass dieses Syntagma in der frühen tannaitischen Literatur gleichsam mit „Tempelsprache“ identisch gewesen ist, was nicht zuletzt daran ablesbar ist, dass die Rituale, die nur auf Hebräisch zelebriert werden durften, untrennbar mit dem Priestertum verbunden oder von Priestern ausgeführt wurden. Gleichwohl übersieht Vf. nicht, dass die Verwendung anderer Sprachen neben Hebräisch für Gebete und Schriftrezitation in der frühen rabbinischen Literatur durchaus belegt ist, und erst im Laufe der Zeit bei den Rabbinen eine Engführung auf das Hebräische als halachisch festgelegter Sprache verschiedener Rituale zu Tage tritt. Mit Kapitel 3 („The multilingualism and the holy tongue“; S. 100-138), in dem einige Überlegungen zur Verbreitung der hebräischen Sprache gebündelt und die Gründe dafür zusammengetragen werden, die zu einer Bevorzugung gerade dieser einen Sprache vor allen anderen führten, schliesst Teil I ab. Bei alledem bleibt Vf. jedoch skeptisch, dass man die Sprachlandschaft der Juden genau (er)fassen kann. Auch Inschriften sind kein gutes Indiz für die Ausbreitung und Verwendung einer Sprache. Stattdessen formuliert Smelik als vorläufiges Ergebnis, dass die hebräische Sprache für die Halacha verwendet wurde, das Aramäische hingegen für die Aggada und alles andere geläufig war. Allerdings schränkt er ein, dass es, um zu schlüssigen Aussagen zu kommen, erst noch weiterer Forschungsarbeit zu diesem Thema bedarf, die er ein dringendes Desiderat nennt (vgl. S. 118 und S. 137).

Teil II beschäftigt sich mit den rabbinischen Ansichten zum Problem der Übersetzung bzw. dem Status von Übersetzungen. Zwei Hauptthesen werden dabei herausgearbeitet: (1) Die Rabbinen erlauben im Laufe der Zeit die Rezitation der heiligen Schrift allein auf Hebräisch. Trotz des uns bekannten Ausganges dieses Prozesses scheinen nach den Anfängen der rabbinischen Diskussion zu diesem Thema auch andere Sprachen in der Gottesdienstpraxis toleriert worden zu sein: „We know that the Tora was read in Greek-speaking synagogues, but not in which language“ (S. 187). Dass griechische Übersetzungen im Gottesdienst verwendet wurden, wird durch die vermutete liturgische Verwendung der Schriftrolle von Nahal Hever plausibilisiert, ebenso durch die Meinung des Rabban Shim'on b. Gamli'el, von dem es in mMeg 1,8 heisst: „Auch bezüglich der Schriften wurde nur erlaubt, dass sie auf Griechisch geschrieben werden (zusätzlich zum Hebräischen).“ Schliesslich bezeugt Kaiser Justinians *Novella* 146 aus dem Jahre 553 sowohl eine Gruppe, die die gottesdienstlichen Lesungen nur auf Hebräisch erlauben wollte, als auch eine Gruppierung, die sich für die Lesung einer griechischen Übersetzung ausspricht (S. 188). (2) Die diesbezügliche Entwicklung lässt sich insofern an der rabbinischen Literatur ablesen, als beide, die früheren und die späteren Meinungen in der Mischna enthalten sind. Dass auch eine Übersetzung ursprünglich als „heilige Schrift“ gegolten hat, entnimmt Vf. mMeg 1,8; erst später ist eine Übersetzung als mündliche Tora aufgefasst worden. Das Paradigma verändert mYad 4,5, insofern als diese Mischna nur noch eine in *Ashurit*, im Duktus der Quadratschrift also geschriebene Schrift als „heilige Schrift“ gelten lässt (S. 286f.).

Im Teil III schliesslich wird die Art und Weise behandelt, in der Übersetzungen der Heiligen Schrift vom/im Talmud herangezogen wurden (S. 323-499). Hier fragt Vf. nach der Funktion und dem Kontext der Referenzen zu den Targumim in den rabbinischen Schriften und nicht – wie in der Forschung bisher – nach dem Ertrag für die Textkritik, die Datierung und die Entstehung der Targumim (S. 325). Mit der Fokussierung auf die Verwendung von Übersetzungen kann Vf. zeigen, dass nicht wenige Targum-Zitate kaum etwas zur halachischen Diskussion beitragen und darüber hinaus etliche dieser Zitate in den Handschriften des Talmud Bavli textkritisch unsicher sind. Dies spricht dafür, dass sie eher spätere Einschübe in den Text darstellen. Keine von Rav Josefs Übersetzungen zu den Propheten „make any real mark on the train of thought in their context“ (S. 429). Die hauptsächlichen Referenztexte einer Übersetzung waren die des Aquila im Westen und die des Onkelos im Osten. Bei der Verwendung von Aquila-Zitaten weist Vf. darauf hin, dass diese Stellen für die Rekonstruktion des griechischen Aquila nicht brauchbar sind, da die einer aus Aquila zitierten Stelle beigefügte hebräische Erklärung von der Übersetzung oft abweicht. Für den Talmud Bavli gilt: „the fact that the incorporation of these citations tends to be late, and tailored to their Talmudic topic, also renders any attempt to infer conclusions about the redaction of TgJn on their basis futile“ (S. 432). Speziell Aquila und seiner Übersetzung gewidmet ist Kapitel 9. Dabei macht Vf. deutlich: (1) Das Anliegen einer Verhältnisbestimmung zwischen Juden und Nicht-Juden wurde rückschauend auf die Person Aquilas projiziert. (2) Die Tosefta reduziert ihre nüchterne Darstellung des Konvertiten auf die Frage (nach) der rituellen Reinheit; (3) Im Talmud Yerushalmi hingegen wird Aquila vor allem als Übersetzer dargestellt.

Dabei werden hier anhand von Aquila-Anekdoten zum ersten Mal die Anliegen der Rabbinen bezüglich Konversion und Verhältnis zu Rom und zu Nicht-Juden thematisiert. (4) Der Talmud Bavli übernimmt die Aquila-Legenden und verwandelt sie in Bausteine zur Legitimierung des Targum Onqelos.

Obwohl die Sprachsituation nicht im Mittelpunkt des Buches steht, wären weitere Ausführungen dazu wünschenswert gewesen. Die Spätantike wird zwar normalerweise auf die Zeit von 250 bis 750 angesetzt, gleichwohl wären Einblicke in die Zeit Bar Kochbas nötig, um den Status des Hebräischen historisch nachzeichnen zu können. Zumindest punktuell geht Vf. in Kapitel 3 darauf ein, allerdings ist die Auswahl seiner diesbezüglichen Themen selektiv. So heisst es, dass die hebräische Sprache als „colloquial language“ in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende nicht verschwunden ist, aber ihre genaue Verbreitung bleibt im Dunkeln (S. 109-110). Anhand einer Urkunde aus Beth Amar und der angeblichen Verwechslung bei Josephus und Johannes, die beide aramäische Worte als hebräische bezeichnen (dagegen R. BUTH / C. PIERCE, *Hebraisti in Ancient Texts: Does Ἑβραϊστί ever mean “Aramaic”?*, in: R. BUTH / R. S. NOTLEY [eds.], *The Language Environment of First Century Judaea* [Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels, vol. II = JCPS, vol. 26], Leiden / Boston 2014, S. 66-109: Ἑβραϊστί habe sich nie auf Aramäisch bezogen) wird von Smelik die Möglichkeit einer Mischsprache in Betracht gezogen (siehe dazu jetzt auch: MICHAEL OWEN WISE, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kokhba Documents*, New Haven 2015). So zitiert er PYad 52, um die Bevorzugung der hebräischen Sprache in der Kommunikation zu belegen, nimmt aber gleichzeitig an, dass das Dokument die „native tongue“ des Schreibers als Griechisch erweist (S. 111). Dabei bleibt erstens unklar, ob Ἑβραϊστί hier Hebräisch oder Aramäisch bedeutet (R. Buth und C. Pierce haben den Beleg in PYad 52 übersehen), und zweitens ist aus dem Dokument nicht zu erschliessen, weshalb der Schreiber Griechisch gewählt hatte, nur, dass er nicht vermochte, „Ἑβραϊστί zu schreiben“ (wohl im Gegensatz zur nabatäischen Schrift: vgl. H. M. COTTON, *Greek Letters*, in: Y. YADID et al. [eds.], *The Documents from the Bar Kochba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*, Jerusalem 2002, S. 349-366, bes. S. 357-356). Das berühmte Beispiel von der Magd Rabbis (yMeg 2,2), das E. Y. Kutscher einst herangezogen hatte, um das Aussterben des Hebräischen als gesprochene Sprache zu belegen (E. Y. KUTSCHER, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem 1982, S. 116) wird von Smelik als literarische Konstruktion, nicht jedoch als Beweis für die Ausbreitung des Hebräischen als gesprochener Sprache angesehen (S. 115).

Alles in allem stellt das Buch eine umfassende Behandlung der rabbinischen Ansichten zum Thema Sprache und Übersetzungen dar und wird die weitere diesbezügliche Forschung bereichern, wenn nicht nachhaltig mitprägen. Ein Anhang (S. 508-517) bietet eine interlineare Synopse der Handschriften zu bMeg 8b-9a, was sich angesichts der misslichen textkritischen Forschungslage zum Talmud Bavli als nützliches Werkzeug erweist. Eine ausführliche Bibliographie am Schluss sowie ein Sachregister leisten wertvolle Hilfe, neue Impulse für die Arbeit an den Sprachverhältnissen in der Spätantike zu gewinnen.

München

Luke Neubert

LEVENE, DAN: *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia: »May These Curses Go Out and Flee«*, Leiden / Boston: Brill 2013, XIV + 164 S., ISBN: 978-90-04-25092-5.

Der an der Universität Southampton lehrende Semitist Dan Levene gehört zu den renommiertesten Kennern mesopotamischer Zauberschalen. Während ein Großteil der bekannten Zauberschalen einen protektiven Charakter aufweist und damit der weissen Magie zuzuordnen ist, widmet sich Levenes zweite Monographie dem bisher wenig und vor allem noch nicht separat beschriebenen Subgenre schwarzmagischer Zauberschalen. Levene präsentiert dazu 30 Fluchschalen. Neben 16 bereits publizierten Fluchschalen, für die Levene jedoch teilweise neue Lesungen anführt, werden 14 aus dem Vorderasiatischen Museum in Berlin stammende Fluchschalen erstmals ediert.

Nach einem einleitenden Überblick, der auch eine hervorragende lexikographische Zusammenstellung enthält, werden die Fluchschalen einzeln präsentiert. Während Levene bei den bereits edierten Schalen nur Transkription, Übersetzung sowie kurze Anmerkungen zu abweichenden Lesungen und speziellen magischen *formulae* aufführt, werden die neu edierten Schalen ausführlich präsentiert. Levene bietet hier neben Transkription und Übersetzung eine recht ausführliche Kommentierung, die nicht nur die im jeweiligen Text vorkommenden Namen eingehend analysiert, sondern auch auf sprachliche Besonderheiten und formularische Parallelen zu rabbinischen und normativen jüdischen Texten hinweist. Zudem geht Levene auf die Gestalt der Schalen selbst sowie auf die jeweiligen epigraphischen Besonderheiten näher ein. Obwohl den Fluchschalen jeweils ein Foto beigegeben ist, ist es für den Leser jedoch teilweise schwierig, die Anmerkungen zu den Besonderheiten der Schreiberhand nachzuvollziehen. Hier wäre es sicher gut gewesen, wenn die jeweilige Buchstabenform nicht nur beschrieben, sondern auch illustriert worden wäre, zumal dann die sehr nützlichen Verweise auf schreiberliche Parallelen innerhalb des betrachteten Korpus leichter nachzuverfolgen gewesen wären. Dies ist jedoch der einzige Wermutstropfen in einem ansonsten bemerkenswerten Werk. Äusserst hilfreich ist der synoptische Überblick über die einzelnen magischen *formulae*, der das Werk abschliesst und dem Leser den direkten Zugang zu denjenigen Fluchschalen ermöglicht, die eine bestimmte *formula* aufweisen.

Dan Levenes Monographie hat das Korpus edierter schwarzmagischer Zauberschalen erheblich erweitert und wird sicherlich, wie sein 2011 erschienenes Werk *Babylonian incantation bowls*, zu einem Standardwerk der Disziplin werden, für das man dem Autor nur dankbar sein kann.

Bern

Vera Dürrschnabel

BAR-ASHER SIEGAL, ELITZUR A.: *Introduction to the Grammar of Jewish Babylonian Aramaic* (Lehrbücher orientalischer Sprachen / Textbooks of Near Eastern Languages, Bd. III/3), Münster: Ugarit-Verlag 2013, 361 S., ISBN 978-3-86835-084-5.

Die Ausprägung des Aramäischen, die im Babylonischen Talmud, in gaonäischer Literatur, beim "Urkaräer" Anan ben David, auf zahlreichen Zauberschalen und in

Handschriften der *Toledot Yeshu* begegnet, wird in der Regel als Jewish Babylonian Aramaic (JBA) bezeichnet. Die immense Bedeutung dieser Sprachform steht in keinem Verhältnis zur überschaubaren Zahl der entsprechenden Lehrbücher und Grammatiken. Elitzur A. Bar-Asher Siegal (= Vf.) hat mit der *Introduction* nun ein Lehrbuch des JBA vorgelegt, das zugleich als Referenzgrammatik genutzt werden will. Der Adressatenkreis umfasst dabei auch Interessierte ohne Vorkenntnisse.

Einer ausführlichen Einleitung schliessen sich elf Kapitel mit der Darstellung des Stoffs an, worauf nochmals hundert Seiten mit einem Glossar zur linguistischen Terminologie, Übungen zu den einzelnen Kapiteln, einem (Auswahl-)Lexikon, Tabellen zur Verbalflexion, einem Literaturverzeichnis sowie Registern zu den grammatischen Themen, zu Stichworten und zu Textstellen folgen.

Da die Aufbereitung der Grammatik einerseits pragmatisch-didaktischen, andererseits aber auch systematischen Ansprüchen genügen soll, kommt es zu Besonderheiten in der Präsentation des Stoffs: So finden sich etwa Abschnitte zur Konsonanten-Apokope und zu „Consonant changes“ nicht in einem eigens den Konsonanten gewidmeten Kapitel, sondern dort, wo die konkrete Formenlehre erstmals mit den entsprechenden Phänomenen konfrontiert. Diese Organisation kommt der fortlaufenden Lektüre entgegen und dient dem Lehrbuch-Charakter. Wer hingegen eher eine systematische Darstellung der mit den Konsonanten verbundenen Phänomene sucht, verwendet das ausführliche Register zu den „grammatical topics“ und findet dort unter „Consonants“ alle relevanten Abschnitte des Buchs.

Auch sonst ist die aus dem Unterricht erwachsene *Introduction* didaktisch gekonnt gestaltet: Die Themen werden mit einer jeweils überschaubaren Zahl gut ausgewählter Beispiele illustriert; die Übungen sind angemessen (wer im Selbststudium arbeiten will, muss allerdings wissen, dass keine Lösungen geboten werden); Vf. zeigt die Probleme der Erforschung des JBA auf, ohne sich in deren Diskussion zu verlieren. Er beschränkt sich auch nicht auf die üblichen Tabellen, sondern lässt eine Fülle neuerer Forschungsergebnisse in seine Darstellung einfließen, sowohl zu morphologischen als auch zu syntaktischen Fragen; überhaupt wird der Darlegung der Syntax erfreulich viel Platz eingeräumt. Dass man bei alledem hier und da abweichender Meinung sein kann, wird den Gebrauch des Buchs im Unterricht nur noch anregender machen.

Vf. hat sich im Fall von Talmud-Zitaten an die von der Akademie für die hebräische Sprache empfohlenen Handschriften gehalten, zieht verschiedentlich aber auch andere Manuskripte bei. Eine Grammatik der historisch ursprünglichen Form des JBA will er ausdrücklich nicht vorlegen, und seine Ausführungen zur die Diskussion prägenden Überzeugung, eine Grammatik des JBA könne nur auf Grundlage der besten Handschriften geschrieben werden, sind überaus bedenkenswert und bieten Anlass zu weiterführenden Diskussionen.

Dieses hervorragende Buch ist nicht nur für Studierende, sondern auch für die, die mit ihm unterrichten, ein grosser Gewinn.

Bern / Zürich

Peter Schwagmeier

WILK, FLORIAN (Hg.): *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 266), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, XII + 199 S. gr.8°, ISBN 978-3-525-54052-7.

Der zu rezensierende Band, dessen Beiträge auf ein im Februar 2014 in Göttingen anlässlich des 90. Geburtstags Eduard Lohses (gest. 2015) veranstaltetes Symposium zurückgehen und zugleich dem Gedenken an den renommierten lutherischen Neutestamentler und hannoverschen Landesbischof Ausdruck verleihen, enthält sechs bibelexegetisch und religionsgeschichtlich ausgerichtete Aufsätze zu verschiedenen Gesichtspunkten der Interpretation der frühchristlichen literarischen Zeugnisse des Vaterunser in seinen antiken Kontexten.

Jörg Frey (S. 1-24) nimmt zunächst Einzelthemen des Vaterunser als „ganz und gar jüdischen Gebets“ (S. 1) in den Blick. Während die Verwendung der (erheblich jüngeren) liturgischen Gebete der Synagoge als religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial nicht möglich sei, eigneten sich zahlreiche Gebetstexte unter den Textfunden vom Toten Meer durchaus zur Erhellung von Einzelaspekten dieses frühchristlichen Gebets. F. betont die Unhaltbarkeit der von Joachim Jeremias vertretenen, populären These, die „intime“ Gottesanrede »Abba« sei als ein besonderes Kennzeichen der *ipsissima vox* Jesu aus Nazareth zu deuten. Auch von einer rein eschatologischen Bedeutung der Namensheiligung könne ebenso wenig die Rede sein wie von einer rein temporalen Vorstellung der Königsherrschaft Gottes. Ebenso sei eine ökonomisch-politische Engführung der Bedeutung des mehrdeutigen griech. Terminus *ὑπερηλικία* als Wiedergabe von aram. *אבא* höchst fraglich.

Reinhard Feldmeiers ausführlicher Beitrag (S. 25-81) widmet sich dem Vaterunser im Kontext der paganen Gebetstraditionen. Einem höchst instruktiven Überblick über das Beten in der Alltagsreligion der griechisch-römischen Welt folgen ein Vergleich der literarischen Zeugnisse dieser Gebetstraditionen mit jüdischen und christlichen Texten. Die materialreiche Untersuchung mündet in eine gründliche Betrachtung der ersten Bitte des Vaterunser, anhand derer F. vor allem auf die grundsätzlichen Eigentümlichkeiten der hierin erkennbaren antiken jüdischen bzw. frühchristlichen Anthropologie und Theologie rekurriert, welche die prinzipielle Überlegenheit und Unverfügbarkeit Gottes betonen.

Florian Wilk (S. 83-102) fragt danach, „wem das Vaterunser zugeordnet war und mit welcher *Intention* es diesen Adressaten übermittelt wurde“ (S. 86). Als drei wesentliche Aspekte des Sachzusammenhangs, in den sich das Vaterunser als ein Element der frühen Jesusüberlieferung eingliedern lasse, benennt W. „die vertrauensvolle Bindung an Gott als Vater, die Ausrichtung auf die Vollendung der Gottesherrschaft und deren Verknüpfung mit der zwischenmenschlichen Versöhnung“ (S. 93).

Peter von der Osten-Sacken (S. 103-124) geht es um die besondere Bedeutung des Vaterunser als Zugang zur Soteriologie des Matthäusevangeliums und deren Relevanz auch in der Gegenwart. Am Beispiel der Vergebungsbite soll hierbei gezeigt werden, dass die vom ersten Evangelisten betonte „Einheit Gottes als Erbarmer und Richter“ (S. 111) auch die Erzählgestalt des Judas Iskariot bzw. sowohl seine implizite Erwähnung in den Einsetzungsworten des Herrenmahls als auch seine hiermit einhergehende, verhängnisvolle Verständnistradition als „hässliche Symbolfigur für das Jesus ablehnende Judentum“ (S. 122) betreffe.

Michael Wolters redaktionskritischer Beitrag (S. 125-142) behandelt die Frage, welche Interpretation des Vaterunsers durch den Verfasser des Lukasevangeliums sich aus der Art und Weise seiner kunstvollen makro- und mikrokontextuellen Einbindung ergibt. Hierbei gelangt er zu dem Ergebnis, dass die Gebetsinstruktion vor dem Hintergrund der lukianischen Konzeption von Heilsgeschichte gerade durch ihre bewusste Kontextualisierung auf das tröstende Wirken des Heiligen Geistes in der (gegenwärtigen) Zeit zwischen Auferstehung und Parusie verweisen solle.

Jürgen Wehnerts abschliessende Darstellung sowohl der Funktion und des textlichen Bestandes des Vaterunsers in der Didache als auch seiner Bedeutung für die spezifischen Adressaten dieser frühchristlichen Gemeindeordnung (S. 143-162) hält zum einen fest, dass hier angesichts einer heterogenen Überlieferung des Gebets ein einheitlicher und verbindlicher Wortlaut festgelegt werden sollte, und merkt zum anderen an, dass es deutlich erkennbar im Zusammenhang von Anordnungen zu Taufe und Eucharistie begegne, was seinerseits auf seine „identitätstiftende Funktion“ (S. 161) hindeute.

Beigegeben sind ein Literaturverzeichnis (S. 163-178), der Nachruf der theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen (S. 179-180), eine vollständige Liste der Veröffentlichungen Eduard Lohses seit 2007 (S. 181-186) sowie Verzeichnisse der Beiträge (S. 187), Stellen (S. 189-196) und Autoren (S. 197-199).

Der Sammelband enthält methodisch reflektierte und gründliche Analysen und plausible Interpretationen des Vaterunsers. Als besonders bedeutsam erscheint mir die in diesen Analysen und Interpretationen sich durchweg und in beispielhafter Weise widerspiegelnde Überschneidung „jüdischer“ und „christlicher“ Formen und Inhalte, die eine strikte Grenzziehung zwischen dem sich entwickelnden Christentum und dem synagogalen Judentum als religionsgeschichtlichen Fehlschluss überführen.

Tübingen

Michael Tilly

BERGMEIER, ROLAND: *Die Qumran-Essener-Hypothese. Die Handschriftenfunde bei Khirbet Qumran, ihr spezifischer Trägerkreis und die essenische Gemeinschaftsbewegung* (Biblich-Theologische Studien, Bd. 133), Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2013, 267 S., ISBN 978-3-7887-2667-6.

Nicht erst seit gestern beschäftigt sich Roland Bergmeier (= Vf.) mit dem Thema seines vorliegenden Buches. Eine Erstveröffentlichung sind denn auch nur die fünf Kapitel, die den ersten Hauptteil des Bandes (S. 1-143) ausmachen. Die fünf Teile des zweiten Hauptteils (S. 144-240) sind Nachdrucke früherer Arbeiten:

Teil II (S. 144-175) „Über den Stand der Gottesfreunde. Zu Philos Schrift *Über die kontemplative Lebensform*“ (2002), in dem Vf. begründet, warum die Therapeuten des philonischen Traktats auch den Essenern zuzurechnen sind; Teil III (S. 176-209) „Die drei jüdischen Schulrichtungen nach Josephus und Hippolyt von Rom. Zu den Paralleltexten Josephus, *BellJud* 2, 119-166 und Hippolyt, *Haer.* IX 18,2- 29,4“ (2003), dem zufolge der Bericht des Hippolyt nichts als eine Bearbeitung des Josephus aus patristischer Sicht ist und nicht als eigenständige Quelle antiker Informationen über

die Essener herangezogen werden kann. Teil IV (S. 210-226) „Erfüllung der Gnadenzusagen an David“ (1995) bespricht einen von A. Steudel aus den zwei Fragmenten 4Q174 („Florilegium“) und 4Q177 („Catena A“) rekonstruierten eschatologischen Midrasch zum endzeitlichen Tempel, der als „Heiligtum aus Menschen“ interpretiert wird. Damit gewinnt die Absonderung der *Jahad*-Gemeinde vom Jerusalemer Tempel konkrete exegetische Züge im eschatologischen Selbstverständnis der Trägerkreise der spezifischen Qumrantexte. Teil V (S. 227-240) „Beobachtungen zu 4Q521 f2, II, 1-3“ (1995), dem einzigen Qumran-Text, in dem das Wort הסידים vorkommt, einem Fragment, das nicht zu den spezifischen Texten der Qumran-Gemeinde, sondern zu den „nichtkanonischen Psalmen aus der Höhle 4“ (S. 238) gehört, womit die „Frommen“ als Selbstbezeichnung der Essener auszuschliessen ist. Im vorliegenden Zusammenhang dienen diese älteren Arbeiten als Unterstützung der einzelnen Annahmen und Argumentationshilfe.

Im eigentlichen Hauptteil (I) „Die antiken Essener-Texte und die Handschriften von Qumran“ resümiert Vf. zunächst (I.1. S. 1-6) die aktuelle Diskussion in der Qumran-Archäologie und der „neueren Josephus-Forschung“. In Kap. 2 (S. 7-56) widmet er sich insbesondere der Archäologie (2.1) und dem lateinischen Bericht des Plinius über die Essener (2.2), und unterbreitet (s)einen neuen Vorschlag (2.3) zur Erklärung der Herkunft der Bezeichnung „Essener“ hauptsächlich aufgrund Analyse verschiedener Aspekte der Damaskus-Schrift (2.3.1 bis 2.3.3). Thema in Kap. 3 (S. 57-108) sind die Essener/Essäer-Berichte des Josephus und sein Gebrauch der beiden Namensformen (3.2) und der Vergleich mit Philons Essäer-Texten (3.3), der die Annahme einer pythagoreisierenden Essener-Quelle hinter beider parallelen Angaben nahelegt (3.4), ferner eine Analyse der Spezifika der Josephus-Texte, die eine weitere, hellenistisch-jüdische Quelle annehmen lässt, die aus stoischer Sicht die „Drei Schulen“ der jüdischen Philosophie vorstellt (3.5) und schliesslich, gegen Steve Mason polemisierend, die Quellenbenutzung bei Josephus insgesamt (3.6). In Kap. 4 (S. 109-123) vergleicht Vf. „Die Essener und die *Jahad*-Bewegung der Qumran-Handschriften“. Seine zwar „nicht zwingenden“, aber „belastbaren“ Argumente (S. 122f.) für die Hypothese, „dass die Essener der klassischen antiken Berichte jene Gemeinschafts-Bewegung spiegeln, der wir die Qumran-Handschriften, zumindest die spezifischen von ihnen, verdanken“ (S. 123), lassen als die auffälligste Verbindung zwischen beiden das Verhältnis zum Jerusalemer Tempel erscheinen, „weil sich die den Essenern nachgesagte Absonderung nirgendwo sonst als in den spezifischen Qumrantexten wiederfindet“. Eine „Rückschau auf Beobachtungen zur ‚Qumran-Essener‘-Hypothese“, zur Entstehung und Entwicklung der essenischen Gemeinschaft schliesst den ersten Hauptteil ab (Kap. 5, S. 124-143). Nicht unerwähnt bleiben soll hier auch das nützliche Stellenregister am Schluss des Buches (S. 241-257).

Auf den ersten Blick ist es ein Buch voll philologischer Details, durchgehender Polemik mit alten Opponenten und unspektakulär formulierten neuen Ergebnissen: Der „Gewinn, den wir aus der Hypothese von der Identifizierbarkeit der hellenistischen Essener mit dem spezifischen Trägerkreis der hebräischen Qumran-Handschriften ziehen können, ist schmal bemessen“, wie Vf. selbst zugesteht (S. 130). Dennoch geht es um eine wichtige Arbeit, und die philologischen Details erweisen sich – wie oft in der Altertumswissenschaft – als Diskussion grundlegender Fragen.

So das vielbesprochene Problem des meist angenommenen, oft aber auch bestrittenen Zusammenhangs zwischen (1) den antiken Texten jüdischer wie paganer Herkunft, die über eine jüdische bzw. am Westufer des Toten Meeres lokalisierte Gemeinschaft sprechen, die den Namen „Essener“ oder „Essäer“ trägt und sich zur Erfüllung gottgewidmeten Lebens von der übrigen Welt absondert, (2) den hebräischen Handschriften aus den Höhlen nahe des Westufers des Toten Meeres, von denen ein Teil – Vf. scheint diesbezüglich zuversichtlich zu sein – „Community Terminology“ (D. Dimant) aufweist und einen spezifischen Trägerkreis voraussetzt; und (3) der von Archäologen freigelegten Anlage in unmittelbarer Nähe der Fundhöhlen der Handschriften.

Letzteres könnte Vf. eigentlich unberücksichtigt lassen; denn „die Situation der Qumran-Archäologie“ – sagt er – „erscheint mir zurzeit so beschaffen zu sein, dass man, zumal als Nicht-Fachmann, kaum noch mit archäologischen Befunden argumentieren kann“; denn die Interpretation der archäologischen Daten ist mehr als mehrdeutig und ihr Verhältnis zur *erzählten* Geschichte problematisch. Eine Kombination aus antiken Essener-Berichten und Einzelheiten aus den *Jahad*-Texten als Vorlage für die Interpretation der Siedlung am Toten Meer kann daher nur irreführend sein. Vfs. Hauptanliegen ist folglich die Erforschung des Verhältnisses zwischen den Texten – den griechischen und lateinischen Essener-Berichten und den hebräischen spezifischen Qumran-Dokumenten. Die Siedlung am Toten Meer ist aus dieser Sicht fast nur ein symbolischer Anknüpfungspunkt, eine Veranschaulichung der Annahme, dass die Texte eine Entsprechung in der materiellen Wirklichkeit hatten. Dennoch verweilt Vf. länger bei der Archäologie, als man danach erwarten würde, und dies nicht ohne Grund. Die Annahme, dass Khirbet Qumran tatsächlich eine Art Essener-Kloster war, und die Handschriften nicht etwa aus Jerusalem stammen, sondern vor Ort produziert sind, schwingt in der von Vf. neu vorgeschlagenen Erklärung des Namens „Essäer/Essener“ mit. Dies ist jedoch zugleich der schwächste Punkt seiner Arbeit und eine höchst spekulative Hypothese in seinem Buch, das ansonsten von sorgfältigen Textinterpretationen lebt. Freilich bilden auch im Fall der Namensklärung einige treffende Beobachtungen den Ausgangspunkt. Doppelte Wortbildungen vom selben Wortstamm mit den Suffixen -ηνός und -αῖος sind im späteren Griechisch charakteristisch für die Bezeichnung von Individuen nach ihrer Herkunft von einem geographischen Ort, einer Stadt, einer Landschaft. Für das griechische Ohr sind sowohl *Essäer* als auch *Essener* „Leute aus Essa“, einer Stadt, die im Gebiet von Damaskus lag. Josephus verwendet beide Varianten ohne Unterschied. In *BellJud* 2, 119-161, in dem er die Essener als eine der drei jüdischen „Philosophenschulen“ vorstellt, vergisst er nicht, möglichen Missverständnissen vorzubeugen: 119 τρίτον δέ, ὃ δὴ καὶ δοκεῖ σεμνότητα ἀσκεῖν, Ἐσσηνοὶ καλοῦνται, Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες. (*Die dritte, durch ihre Frömmigkeit bekannte Gruppe heisst zwar Esseni, ethnisch aber sind die Leute Juden*). Es gibt bei Josephus aber auch ausserhalb der „Drei-Schulen-Berichte“ Individuen, die jeweils im Singular Ἐσσηνός bzw. Ἐσσαιός τὸ γένος genannt sind. Überzeugend legt Vf dar, dass keine dieser Erwähnungen einen erkennbaren Zusammenhang mit den Essenern als Schule aufweist, und Josephus dem Leser wohl jeweils nichts Anderes als die Herkunft des genannten Mannes (eine antike Entsprechung zum modernen Nachnamen) mitteilen will. Angesichts des Gebrauchs, den H. Stegemann in seinem Essener-Buch

von den Informationen über diese einzelnen Menschen für die Rekonstruktion der Essener und ihrer Rolle in der judäischen Gesellschaft machte, ist diese Unterscheidung wichtig. Die einzelnen „Essener ihrer Herkunft nach“, was immer Josephus über sie erzählt, dürfen nicht den „Essenern“ im terminologischen Sinn zugerechnet werden. Bis dahin folgt man Vf. gerne, auch dort, wo er den „genuin ethnographischen Sinn“ des Wortes *gens* im Bericht des Plinius (NH 5, 73: *Esseni [...] gens sola et in toto orbe praeter ceteros mira*) unterstreicht, was aber nicht mehr zu bedeuten braucht, als dass der Name auf Griechisch tatsächlich als Bezeichnung einer Völkerschaft wahrgenommen wurde. Vf. verwendet Plinius jedoch als Argument gegen die Annahme, der Name Essener könnte etwas mit der Bezeichnung „die Frommen“ zu tun haben, also vom aramäischen עֲסָאִי abgeleitet sein. Zwar verdienen seine Einwände Beachtung, dennoch bleibt es Tatsache, dass dies die einzige Namensklärung ist, die die antiken Texte selbst vorschlagen. Philon sagt in *Prob.* 75: $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \tau\iota\nu\epsilon\varsigma\ \pi\alpha\rho'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\omicron\nu\mu\alpha\ \text{Ἐσσαῖοι} [\dots]\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\mu\eta\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\epsilon\acute{\iota}\ \tau\omicron\pi\omega\ \delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\upsilon\ \text{Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος}$ (*Einige unter ihnen werden Essäer genannt [...], meiner Meinung nach mit einer in der griechischen Sprache ungenauen Form vom Wort „Heiligkeit“ abgeleitet*). Diese philonische Etymologie erwähnt Vf. allerdings nicht in „Der Name Essener/Essäer“, sondern nur im Vergleich der „Essäertexte Philon“ und der „Essener-Referate des Josephus“. Er scheint sich sicher, dass Philon nur die etwas erzwungene Assonanz von Ἐσσαῖοι und ὄσιοι meinen kann. Der Zusatz „mit einer auf Griechisch ungenauen Form“ scheint aber nur dann Sinn zu machen, wenn man an eine ursprüngliche Bedeutung in einer Fremdsprache denkt. Wie Vf. richtig bemerkt, ist $\delta\ \delta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \sigma\epsilon\mu\nu\acute{o}\tau\eta\tau\alpha\ \acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ bei Josephus eine genaue Parallele dazu, weil $\sigma\epsilon\mu\nu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ und $\delta\omicron\sigma\acute{\iota}\omega\tau\eta\varsigma$ bei beiden diesbezüglich Synonyme sind. Er übersieht aber, dass der Hinweis auf die „Ausübung der Heiligkeit bzw. Frömmigkeit“ bei Josephus bzw. in der gemeinsamen Quelle auch der Erklärung des Namens gedient haben muss, wie der parallele Aufbau der entsprechenden Texte bei Philon und Josephus nahelegt. Auf die Assonanz im Griechischen verzichtet Josephus aber durch seine Wortwahl. Letzte Sicherheit ist in der Herleitung des Namens nicht zu erreichen. Da sich unter den Qumran-Handschriften das „Damas-kus-Dokument“ findet, das vom „Neuen Bund in der Region von Damaskus“ spricht, und die Stadt Essa in eben dieser Region lag, soll sich die Gruppe, der die *Jahad*-Texte zu verdanken sind, im Exil in Essa formiert haben und nach der Rückkehr nach Judäa durch ihr gemeinschaftliches Leben aufgefallen sein: „Es lag für die Aussenstehenden wohl nicht fern, sie nach ihrer Herkunft aus Essa ‘Essäer’ bzw. ‘Essener’ zu nennen“ (S. 56), wie Vf. durch Erwähnung eines „Essenertors“ bei Josephus bestätigt sieht: „Dieses Tor könnte seinen Namen daher erhalten haben, dass es die Stadt seit herodianischer Zeit zur Strasse in die Region der Essener [...] öffnete“ (S. 23f.).

Die eigentliche Spitze des Buches (I.3) indessen ist gegen die „neuere Josephus-Forschung“ gerichtet, vertreten vor allem durch Steve Mason, den Leiter des „The Brill Josephus Project. Translation and Commentary“, den schon die frühere ausführliche Studie des Vfs. „Die Essener-Berichte des Flavius Josephus“ (1993) heftig kritisiert hat. Dabei geht es Vf. nicht um eine Apologie, sondern um einen zentralen Punkt der modernen Altertumswissenschaft. Mason will Josephus als Zeitzeugen synchron lesen und wehrt sich gegen eine wie auch immer geartete quellenkritische

Lektüre insbesondere seiner Essener-Berichte: Seine Abweichungen von dem sonst über das damalige Judentum Bekannten gehen auf das Konto der Erwartungen der römischen Leserschaft, denen er sich angepasst habe. Diese „Lesererwartungen“ nennt Vf. zurecht „Projektionen“ (S. 59 u. ö.) und verweist dazu auf Masons philologische Schnitzer in der Gestaltung dieser „Erwartungen“, z. B. dessen Belege dafür, dass Josephus dazu tendierte, die Sonne zu personifizieren und dadurch seinen Essenern – in Anpassung an die römische Leserschaft – eine regelrechte Sonnenanbetung zuzuschreiben, was Vf. entsprechend kritisiert (S. 78ff.). Gleiches gilt für Masons Wortreihen, die das kriegerische Ethos der Juden im *Bellum Judaicum* belegen sollen (S. 96 f.), die für Vf. nicht mehr als „Konkordanzwissen“ und „philologisches Fehlurteil“ sind.

Dahinter steht eine grundsätzliche, auch die „neuere Josephus-Forschung“ betreffende Frage nach der Möglichkeit des „Verstehens“ eines antiken Autors *via* Kontextualisierung seines Textes in einer Situation, in der dieser Kontext selber erst noch rekonstruiert werden muss (S. 86f.; 94 u. ö.). Oft hat man den Eindruck, als möchte die „synchrone Lektüre“ alles auslassen, was dem unmittelbaren Verstehen mittels Projektionen im Wege steht, vor allem die eigentlichen noch vorhandenen Bruchstücke des historischen Zusammenhangs, zu denen in diesem Fall möglicherweise auch die Qumran-Texte gehören.

Gegen die „synchrone Lektüre“ hält Vf. an der „Qumran-Essener-Hypothese“ fest, d. h. an der Vorstellung, dass sowohl die antiken Essener-Berichte als auch die „spezifischen“ Qumrantexte auf dieselben Realitäten Bezug nehmen. Dabei sind die beiden Abbildungen der Realität so verschieden, dass es unzulässig ist, sie zu oder in *einem* Bild zusammenzufassen. Mit gutem Grund wünscht Vf., „dass auch die Zeit vorbei sein wird, in der der Sinn oder gar die Lesart eines Qumrantextes aus antiken Essenertexten ermittelt werden konnten“ (S. 9). Das Versprechen der Hypothese ist nicht die gegenseitige Erklärbarkeit der beiden Reihen von Texten, sondern eine neue Optik, in der jede Reihe für sich genommen wird, auch wenn beide dieselbe – wie auch immer geartete – Realität abbilden. Diese Optik ist auch geeignet, dem heutigen Trend entgegenzuwirken, eine durchgreifende Hellenisierung des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit anzunehmen, auch in Judäa selbst und im semitischen Sprachbereich. Selbstverständlich war die Präsenz griechischer Kultur ein entscheidender Faktor in dieser Zeit; deren Auswirkungen lassen sich aber nicht pauschal, sondern nur am und im Einzelfall bestimmen: Was den einen – zur gleichen Zeit und manchmal am gleichen Ort – eine *vita pythagorica* war, war den anderen priesterliche Absonderung von rituell unreiner Umgebung nach den Vorschriften der Tora. Die Annahme, die einen wie die anderen haben dieselbe Realität vor Augen, bearbeiteten sie aber jeweils nach den Mustern unterschiedlicher literarischer Traditionen, bringt eine erfreuliche Mehrdimensionalität in das rekonstruierte Geschichtsbild. Zu dieser Art Reflexionen über das Wesen von Geschichte und Geschichtsschreibung und ihren Methoden zu zwingen, ist nicht zuletzt Das Verdienst des Buches, für das man Vf. dankbar sein muss.

Bern

Maria Sokolskaya

BENDEMANN, RAINHARD VON: *Philo von Alexandria – Über die Freiheit der Rechtschaffenen. Übersetzt und eingeleitet*, Göttingen / Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 89 S., ISBN 978-3-525-53465-6 — ISBN E-Book: 978-3-647-53465-7.

In die neue Reihe „Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur“ aus dem Hause Vandenhoeck & Ruprecht ist mit *Quod omnis probus liber sit* (*prob.*) erfreulicherweise auch ein kurzer Traktat des Philon von Alexandria aufgenommen worden. Leopold Cohn, der grossartige Herausgeber des griechischen Textes, zählt es zu Philons *opuscula*. Vom Umfang her ist dieser Traktat in der Tat ein kleines Werk, der entsprechend gut in diese „Kleine Bibliothek“ passt. *Probus* ist aber in zweierlei Hinsicht eine adäquate Wahl für eine knappe und dennoch problembewusste Einführung in Philon: Zum einen trifft man hier in aller Deutlichkeit auf die Komplexitäten und Ambivalenzen, die diesen Autor, der sich einfachen Kategorisierungen verschliesst, ausmacht. Derselbe Philon, der sich andernorts spöttisch und kritisch über das Theater und die griechische Mythologie äussern kann, verweist hier auf die Dramen des Euripides (er zitiert aus der Tragödie *Hekabe* und dem Satyrspiel *Syleus*) und exemplarisch auf moralische Vorzeigepersonen aus dem Mythos. So kann Philon schreiben (*prob.* 98-99, in der Übersetzung von von Bendemann): „Zeugen für die Freiheit der Rechtschaffenen sind Dichter und Schriftsteller, nach deren Einsichten Griechen ebenso wie Nichtgriechen beinahe von ihrem Windelalter an erzogen werden. (...) Sieh zum Beispiel, was Herakles bei Euripides sagt (...).“ Philon verweist in diesem Traktat genauso auf Euripides wie auf den „Gesetzgeber der Juden“ (Moses). Zum andern ist *prob.* aber auch einfach ein noch immer aktueller philosophischer Traktat über die Frage, was Freiheit bedeuten mag. Frei ist nach Philon der „Rechtschaffene“ (so von Bendemanns Übersetzung von σπουδαῖος anstelle des in der Tat in die Jahre gekommenen „Tüchtigen“). In guter stoischer Tradition versteht Philon jenen als frei, der sich innerlich jeglicher Sklaverei entledigt. Frei und damit glücklich ist jener, dessen Wirken sich auf das Gute ausrichtet und sich von keinerlei Leidenschaften leiten lässt. Hierfür können Philon Moses und die Essener (denen er eine recht detaillierte Beschreibung widmet) genauso als Beleg dienen wie die griechischen Philosophen Diogenes und Zenon. Man kann im Übrigen erahnen, was Leopold Cohn, der im Oktober 1914 den Text edierte und im Vorwort seiner Ausgabe das Ende des Krieges herbeisehnt (durchaus in patriotischen Worten), bei manchen Stellen des Traktats durch den Kopf ging: Etwa dort, wo Philon Freiheit und Sklaverei in Krieg und Frieden thematisiert und Soldaten, die „Gräben ziehen und Wälle aufrichten“ (*prob.* 33), thematisiert.

Reinhard von Bendemann, Professor für Neues Testament und Judentums-kunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, führt auf 40 Seiten sehr gut in Autor und Werk ein. Er hat dabei weniger den Spezialisten als ein allgemein interessiertes Publikum im Auge (der griechische Text wird nicht abgedruckt). Philons philosophische Argumentation in *prob.* wird auf gut verständliche Art und Weise in den bereiteren Kontext der griechischen und römischen (Cicero!) Philosophie gestellt. Die Übersetzung ist unpräzise und liest sich gut. Dass auf der Vorderseite dieses *opusculum* Philons ein griechischer Ausschnitt aus der *Sapientia Salomonis* (Kap. 7) abgedruckt ist (wie offenbar

auf dem Titel aller Bände der Serie), überrascht zuerst etwas. Aber wenn dort steht, dass die Weisheit dem Zepter und Thron vorzuziehen ist (*Sap.* 7,8), so hätten dieses Credo Philon und sein Moses auch unterschrieben.

Bern

René Bloch

STEMBERGER, GÜNTER: *Mose in der rabbinischen Tradition*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder Verlag 2016, 250 S.; ISBN 978-3-451-34055-0.

Der Band geht auf eine Vorlesung zurück, die der Verfasser im Sommersemester 2014 an der Universität Regensburg gehalten hat. Im Zentrum stehen das Bild oder besser die Bilder Moses, die sich in der rabbinischen Tradition finden. Diese geben zum einen darüber Auskunft, wie sich die jeweiligen Verfasser Person und Biographie Moses vorgestellt haben, zugleich eröffnen sie einen Blick auf ihre religiösen Ideen, Überzeugungen und Ideale, die die Texte angesichts der Zentralität der Mose-Gestalt in Tora und Tradition auf mannigfaltige Weise durchscheinen lassen. Vor diesem Hintergrund macht Stemberger in der rabbinischen Tradition denn auch eine interessante grundlegende Weichenstellung für die Ausgestaltung des Mose-Bildes aus: in ihr spiegeln sich eindrücklich die Entwicklung des Judentums zu einer Buchreligion, die insbesondere durch die Zerstörung des zweiten Tempels vorangetrieben worden sei. Als Moses prominenteste Rolle kristallisierte sich entsprechend in der Auslegungstradition weder jene eines Helden der Frühzeit, noch die eines Retters im Exodus, ja nicht einmal die eines Mittlers des Gotteswortes heraus, sondern Mose gewinnt vor allem als Lehrer an Bedeutung, d. h. als „Moshe Rabbenu“ (S. 15).

Materialiter basiert die gebotene Sammlung von Mose-Bildern auf einer breiten Auswahl von Texten, vor allem aus dem palästinischen und babylonischen Talmud sowie zahlreichen Midraschim (die Einführung bietet darüber hinaus einen kurzen Überblick über die frühe Wahrnehmung Moses bei Josephus, Philo u. a.). Strukturiert ist die Darstellung entlang der biographischen Stationen Moses: Geburt und Kindheit, Auszug aus Ägypten, Offenbarung der Tora, Führer des Volkes in der Wüste, Tod oder Himmelfahrt sowie Mose und seine Nachfolger. Die Texte, auf die Bezug genommen wird, sind stets in einer Übersetzung geboten. Im Anschluss werden sie meist knapp, gelegentlich aber auch sehr ausführlich kommentiert, wobei u. a. zur Sprache kommt, auf welche Weise sie am biblischen Text anknüpfen: wie sie z. B. narrative Leerstellen füllen oder wo sie wahrnehmbar Schwerpunkte gegenüber der biblischen Darstellung verschieben. Ein Beispiel für ersteres ist etwa die ausführlich besprochene Behandlung von Moses Geburtsgeschichte (Ex 2,1-10) in bSota, die u. a. erklärt, warum Moses Mutter ihn nicht länger verstecken konnte oder woran die Tochter des Pharao erkannte, dass sie ein Hebräerkind gefunden hatte. Letzteres zeigt sich z. B. bei der Rolle, die Mose bei der Offenbarung der Tora am Sinai zugewiesen wird. So schildert Pesiqta Rabbati 20 zwar eine ausführliche Himmelsreise des Mose, hält dann aber fest, dass die gesamte Tora dem Volk Israel direkt offenbart wurde. Moses Bedeutung tritt hier gegenüber der biblischen Darstellung erkennbar zurück.

Der Band stellt nachdrücklich die Fülle der Bezugnahmen auf Mose in der rabbinischen Literatur vor Augen. (Häufig werden – über das im Titel angekündigte hinaus – auch noch Parallelen aus der christlichen Auslegungsgeschichte eingespielt und verglichen.) Zugleich ist er durch die jeweils gebotene erhellende Kommentierung der Texte eine kleine Einführung in die rabbinische Literatur selbst und informiert über deren zentrale Anliegen, Auslegungstechniken, Literaturgeschichte u. v. m. Ein überaus lesenswertes und zudem gut lesbares Buch!

Tübingen

Kristin Weingart

ORLOV, ANDREI: *The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham* (Studia Judaoslavica 8), Leiden / Boston: E. J. Brill 2016, IX + 178 S. gr.8°, ISBN 978-90-04-30821-3.

Der jüdischen Apokalyptik galt gerade der Erzvater Abraham als ein besonders zuverlässiger Offenbarungsträger. Eine dem Patriarchen nachträglich zugeschriebene (christlich überarbeitete und in altslavischer Sprache tradierte) spätantike Apokalypse enthält sowohl eine haggadische Legende, welche die Gotteserkenntnis Abrahams narrativ darstellt (ApkAbr 1-8), als auch die hieran nachträglich angefügte Schilderung einer visionären Himmelsreise des Erzvaters Israels (ApkAbr 9-31). Ziel der motivgeschichtlich ausgerichteten Studie O.s, der im Department of Theology der Marquette University, Milwaukee, IN, forscht und lehrt, ist eine gründliche Untersuchung der Rezeption des mit dem komplexen Sühneritual des Versöhnungstags verbundenen Motivkomplexes in dieser antiken jüdischen Schrift in ihrem traditions- und theologiegeschichtlichen Kontext.

Im ersten Hauptteil des Buches nimmt O. die unterschiedlichen Fortschreibungen und Deutungen des Sündenbockritus in antiken jüdischen und frühchristlichen Texten in den Blick, welche als mögliche traditionsgeschichtliche Vorlagen der Apokalypse Abrahams gelten können. Das erste Kapitel (S. 9-18) befasst sich mit Übertragungen des Verhältnisses und des Schicksals der zwei Ziegenböcke von Lev 16,5ff. auf Kain und Abel, wobei insbesondere das zentrale Motiv der »Fortschickung« Erwähnung findet. In ähnlicher Weise geht es im zweiten Kapitel (S. 19-21) um Isaak und Ismael und ihr jeweiliges Gottesverhältnis. Die Übertragung der Vorstellung der kultischen Korrespondenz der beiden Böcke auf den Konflikt zwischen Jakob und Esau im dritten Kapitel (S. 22-31) repräsentiere „a quite prominent line of interpretation in the midrashic literature“ (27). Besonders bemerkenswert im Hinblick auf die Verbindung dieser kultischen Korrespondenz auch mit der Gestalt Josephs (S. 32-42) sei die Amalgamierung von Bedeutungsfunktionen beider Opfertiere in einer Person.

Bereits die schriftgelehrte Deutung der beiden Ziegenböcke von Lev 16 auf Deuteengel und Satan als Widersacher in Sach 3,1-10 (S. 43-48) sei als „conceptual turn“ (S. 48) zu betrachten, weil die Tiere hier zum ersten Mal mit übernatürlichen Wesen assoziiert werden. Gerade im Buch der Wächter (äthHen 6-36) als frühem Stratum der Henochliteratur (S. 49-57) gelange dieser Trend in markanter Weise zum Ausdruck. Zudem sei die Aufnahme der Symbolik des Versöhnungstags im

Wächterbuch nicht auf die gerechte Bestrafung des Gottesfeindes (äthHen 10) beschränkt, sondern durchziehe weite Passagen des apokalyptischen Textes, was wiederum dessen „persistent cultic tendencies“ unter Beweis stelle“ (S. 57).

Das siebte (S. 58-64), achte (S. 65-72) und neunte Kapitel (S. 73-78) wenden sich frühchristlichen Texten zu. Hinsichtlich der Barrabasepisode (Mt 27,15-26) hält O. fest, dass zwar bereits der Kirchenschriftsteller Origenes auf die typologische Entsprechung des hierin erzählten Geschehens und des Geschicks der beiden Opfertiere des Versöhnungstags verweise, dass aber der Makrokontext, nämlich die matthäische Passionserzählung, sowohl den in die Wüste geschickten als auch den im Tempel geopfertem Ziegenbock gleichermaßen mit Jesus aus Nazareth selbst verbinde (S. 64). Hebr 9,11f. überblende das hohepriesterliche Amt mit der Funktion des Opfertiers (S. 72). Zahlreiche Schriftzeugnisse des frühen Christentums (vor allem Barnabasbrief, Justin und Tertullian) seien erkennbar um eine allegorisch deutende Verknüpfung vieler Einzelzüge der Jesuspassion und des Opfergeschehens am Versöhnungstag bemüht: „These early Christian writings attempted to intertwine the imagery of the two goats chosen during the Yom Kippur ceremony, and they applied this conceptual amalgam to Jesus“ (S. 78).

Im zweiten Teil des Buches konzentriert sich O. zunächst auf die antagonistische Gestalt Asasels als Personifikation der Unfrömmigkeit und Ungerechtigkeit in der Apokalypse Abrahams (S. 81-85) und auf die Deutung des gefallenen Engels als des endzeitlichen Sündenbocks im Kontext einer „nonconventional, eschatological version of the Yom Kippur rite“ (S. 81). Nacheinander zur Sprache kommen sodann die narrative Präsentation Asasels als „emblematic representative“ (S. 89) aller Feinde Gottes und des Bundesvolkes Israel (S. 86-89), die paränetisch motivierte Interpretation des „Loses“ Asasels in ApkAbr 13,6 und 14,4f. (S. 90-94), die sich auch in der Apokalypse Abrahams widerspiegelnden Anreicherungen der biblischen Ausführungsbestimmungen für den Versöhnungstag in tannaitischen Texten (S. 95-106), die typologische Entsprechung zwischen dem Motiv der rituellen Misshandlung des Sündenbocks und Asasels Verfluchung in ApkAbr 13,6ff. (S. 107-111), die Verbindung des Motivs der Fortschickung des Opfertieres in die Wüste mit Asasels Verstoßung und der durch diese bewirkten Beseitigung aller Unreinheit in ApkAbr 14,3 (S. 112-115) sowie die »Doppelrolle« des gefallenen Engels als Gegenstand und Empfänger des versöhnenden eschatologischen Opfers zugleich (S. 116-125).

Im dritten Buchteil geht es um Abraham als archetypisches »Opfertier« der Endzeit in der mit seinem Namen verbundenen apokalyptischen Schrift. O. weist auf die wiederholte Darstellung des Patriarchen als Medium des Opfergeschehens hin (S. 131f.) und betont die Relevanz der spatialen Dimension der Erzählhandlung (S. 133-136). Die als deutliche Allusion an die Kulthandlungen am Versöhnungstag zu interpretierende Interaktion zwischen dem Deuteengel Jaol und Asasel in der Apokalypse Abrahams spezifiziere Lev 16,21 dahingehend, dass nunmehr allein von der rechten Hand des Hohenpriesters die Rede ist (S. 137-139). Weitere kurze Kapitel behandeln die Bekleidung Abrahams und Asasels (S. 140-144), den Eintritt des Erzvaters ins himmlische Heiligtum (145-147) und seine ihm in ApkAbr 13,3f. von Asasel angedrohte Feuerprobe (S. 148-153). In der Zusammenfassung seiner

Untersuchung zur Rezeption und Applikation der reichen Auslegungstradition von Lev 16 in der Apokalypse Abrahams hält O. abschließend fest: “The plethora of Abraham’s sacerdotal duties in the Apocalypse of Abraham serves as an important illustration that reveals the paradoxical amalgam of various sacerdotal offices that attempt to reconcile the patriarch’s priestly profile with his role as the immolated goat” (S. 158).

Die unbeschadet ihrer konzisen Darstellungsweise sehr gründliche und materiareiche Studie beleuchtet in beispielhafter Weise wesentliche Aspekte eines markanten parabiblisches Zeugnisses der literarischen Inszenierung biblischer Erzählfiguren als eschatologische Kultfunktionäre und damit einen ebenso relevanten wie interessanten Aspekt der Aufnahme und kreativen Umdeutung kultischer Traditionen bereits in der frühen jüdischen Apokalyptik.

Tübingen

Michael Tilly

PETROVSKY-SHTERN, YOHANAN: *The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish Life in East Europe*, Princeton / Oxford: Princeton University Press 2015, 431 S., ISBN 978-0-69116-851-7 (Paperback) (Hardcover: 2014, ISBN 978-0-69116-074-0).

FREEZE, CHAERAN Y. / JAY M. HARRIS (eds.): *Everyday Jewish Life in Imperial Russia. Select Documents (1772-1914)* (The Tauber Institute Series for the Study of European Jewry), Waltham, MA: Brandeis University Press 2013, 635 S., ISBN 978-1-61168-455-1 (Paperback); ISBN 978-1-61168-454-4 (Hardcover).

Die Forschung zum ost(mittel)europäischen Judentum hat insbesondere im anglo-amerikanischen und deutschen Sprachraum in den letzten beiden Dekaden bemerkenswerte literaturwissenschaftliche, kulturgeschichtliche und historiographische Arbeiten hervorgebracht, beispielsweise von Eugene Avrutin, Verena Dohrn, Olga Litvak, Alexis Hofmeister, Brian Horowitz, Yvonne Kleinmann, Gabriella Safran, Maxim D. Shrayer. Möglich wurde dies nicht zuletzt durch die Öffnung bzw. neue Zugänglichkeit von Archiv- und Bibliotheksbeständen seit den frühen 1990er Jahren in den heutigen Staaten Ost(mittel)europas. Auch die beiden hier vorzustellenden Bücher basieren auf diese Weise auf reichhaltigen Archivfunden, die eine Revision tradierter Denkfiguren stützen bzw. eine Reakzentuierung von Forschungsinteressen befördern.

In seinem *The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish Life in East Europe* unternimmt es Yohanan Petrovsky-Shtern, das Bild des Shtetls entgegen der Lesart von Rückwärtsgewandtheit, Passivität und Verfall neu zu entwerfen. Hierfür konzentriert er sich in zeitlicher Hinsicht auf die Periode unmittelbar nach den Teilungen Polen-Litauens, situiert das “golden age shtetl” somit in die Zeit von 1790 bis 1840, und in epistemischer Hinsicht auf Erscheinungsformen des Alltags im Shtetl. Petrovsky-Shterns Interesse ist es dabei, die aufgrund von Dokumenten belegbare Aktivität und Selbstbestimmung Bewohner/innen des Shtetl in der Zeit seiner Blüte herauszustellen: “Far more nuanced than just ‘a state of mind’ or a ‘locus of memory,’ the shtetl embodied action – economic and manufacturing, religious and

educational, political and civic, cultural and criminal, the complex nature and transformation of which is our focus.” (S. 27)

Folgerecht umfasst die Studie Bereiche, die zuweilen zu Sinnbildern der ost-europäisch-jüdischen Lebenswelt geronnen sind, wie Schmuggel, die Taverne, die Familie, die Architektur, aber auch die Kriminalität, der Jerusalem-Bezug, das Druckwesen und die Lesegewohnheiten. All diesen Bereichen fügt er neue Beobachtungen und Analysen hinzu, etwa wenn er aufzeigt, dass der Schmuggel einerseits eine Spielart von russisch-jüdischer Interaktion erschuf und andererseits ein Ausdruck von Freiheit bzw. Selbstbehauptung gegenüber der staatlichen Administration darstellte; dass Gewalt durchaus ein Mittel der Verständigung der Shtetl-Bewohner/innen war; dass die Geschlechterrollen zwar verschiedene Wirkungsbereiche für Frau und Mann vorsahen, die Familie jedoch als „sozialer Nukleus“ des Shtetls von einem «duumvirate» (S. 219) geführt wurde. Seine Ausführungen unterlegt Petrovsky-Shtern anschaulich mit jiddischen Sprichwörtern, die als Zeugen Spuren der ukrainisch-polnisch-russisch-jüdischen Interaktion im sprachlichen Gewand fixieren, wie z. B. «azoy a paskudnyak,» oder *vice versa* mit jiddischen Spuren im russischen Argot.

War das Shtetl in der neueren Forschung eher Gegenstand der Literaturwissenschaft (vgl. dazu die Arbeiten von Mikhail Krutikov, Dan Miron, Olaf Terpitz) oder aber der Historiographie zur (früh-)sowjetischen Periode (vgl. dazu die Arbeiten von Arkadi Zeltser, Jeffrey Veidlinger), so leuchtet Petrovsky-Shtern eloquent eine Periode aus, die bisher kaum im Zentrum der Aufmerksamkeit stand. Mehr noch, wendet er den Fokus auf die aktive Selbst-Gestaltung des Shtetls vor der Zeit der russländischen Grossen Reformen und seines ökonomischen wie kulturellen Niedergangs. Deziert folgt er damit einem Diktum Salo W. Barons, der sich gegen eine “lachrymose conception” jüdischer Geschichte gewandt hatte. Wenngleich zuweilen eine höhere Differenziertheit der Analysekategorien wünschenswert gewesen wäre, so etwa stammt ein Teil der beigegefügtten Abbildungen aus einer Ausstellung zu Galizien, das als Kronland des österreichisch-ungarischen Reiches andere Dynamiken entfaltete, so schmälert dies die Leistung der Studie nicht. Mit ihr legt Petrovsky-Shtern eine inspirierende wie kurzweilige Untersuchung vor, die den Blick auf neue Forschungsbereiche öffnet und überkommene Annahmen und Denkfiguren hinterfragt.

Der Blick auf das Alltagsleben beschäftigt auch den von ChaeRan Y. Freeze und Jay M. Harris herausgegebenen Band. Die von ihnen vorgelegte Dokumentensammlung unternimmt die nahezu herkulische Anstrengung, Dokumente unterschiedlichster thematischer wie textueller Couleur aus der Zeit von 1772 bis 1914 zu versammeln. Der Zugriff in ihrer Kompilation *Everyday Jewish Life in Imperial Russia* führt derart archivalische Funde mit gedruckten Materialien montageartig zusammen, um die epistemischen Bereiche von Diskurs und Erfahrung miteinander kommunizieren zu lassen und so Erscheinungen der Modernisierungsprozesse herauszustellen: “This volume represents the first comprehensive effort to integrate both archival and classical Jewish sources in order to bridge the conventional divide between the discourse of intellectual elites and the social ideals and experiences that guided the behaviour of ordinary people.” (S. XVIII)

Die Dokumentensammlung ist thematisch aufgebaut, enthält ein konzises, programmatisches Vorwort, einen kompakten historischen Abriss und wird abgerundet von einer Auswahlbibliographie zur neueren Forschung. Die jeweiligen thematischen Komplexe werden eingerahmt von einer knappen Einführung und Annotationen am Ende. Zu den Komplexen gehören religiöses Leben, Familienleben, Gesundheit und Sexualität, Bildung und Kultur, Arbeitswelt sowie Interaktionen mit Umgebung und Staat. Diese übergeordneten Komplexe werden ihrerseits in Unterpunkte gegliedert, so finden sich im Komplex Arbeitswelt die Unterkategorien Kommerz und Handel (z. B. eine Petition des Moskauer Bürgermeisters an den Stadtkommandanten von 1790), Hausarbeit (z. B. ein Auszug aus Avraam Parnas Memoiren von 1910), Jüdische landwirtschaftliche Kolonien (z. B. ein Bericht über Staatskredite an jüdische Farmer in Cherson von 1885), Handwerker und Fabrikarbeit (z. B. ein Geheimbericht der Polizei über den Arbeiterinnen-Streik in Pinsk von 1901/2), freie Berufe (z. B. ein Memorandum der Duma über Jura-Absolventen der Kiewer St. Vladimir Universität von 1912).

Die kompilierten Materialien erfassen ausschnitthaft nicht nur wesentliche Bereiche der jüdischen Lebenswelt, sondern sind sie mehr noch in ihrer textuellen Gestalt höchst verschieden – sie reichen von Bittschreiben, Polizeiberichten über rabbinische Responen bis hin zu Memoiren. Durch ihre Auswahl und Einordnung gelingt es Freeze und Harris, ein ebenso differenziertes wie dynamisches Bild zu zeichnen. Der Notwendigkeit einer Auswahl, wie es allen kompilatorischen Arbeiten inhärent ist, geschuldet, bewegen sich die ausgewählten Texte im sprachlichen Rahmen des Jiddischen, Hebräischen und Russischen. Wünschenswert wäre, eventuell für weiterführende Projekte, auch Dokumente in polnischer und ukrainischer Sprache zu berücksichtigen, in Sprachen folglich, die zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten (z. B. das Polnische in Wilna oder das Ukrainische seit Ende des 19. Jahrhunderts) für zumindest Teile der jüdischen Bevölkerung massgeblich und wirkungsträchtig waren.

Ungeachtet dessen liefern Freeze und Harris mit ihrer beachtlichen und verdienstvollen Dokumentensammlung einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des russländischen Judentums. Sie erweitern nicht nur immens das Spektrum der bereits vorliegenden Kompendien (z. B. Lucy Dawidowicz [ed.], *The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, New York 1967, letzter Nachdruck 1996, oder Maxim D. Shrayer [ed.], *An Anthology of Jewish-Russian Literature: Two Centuries of Dual Identity in Prose and Poetry, 1801–2001*, 2 Bde, Armonk, NY 2007) und gewähren derart leichteren Zugang zu zuweilen schwer erreichbaren Dokumenten, sondern sie identifizieren durch ihre Systematisierung und gewissermassen Kanonisierung auch den Bereich des Alltags als ein in den Jüdischen Studien bisher eher marginal wahrgenommenes Forschungsfeld.

Beide hier vorgestellten Bände stellen kurzum materielle und gedanklich-argumentative Fundgruben zum Alltagsleben des osteuropäischen Judentums dar und sollten als Inzertiv für weitere Forschung verstanden werden.

Wien

Olaf Terpitz

LATTKI, TORSTEN: *Benzion Kellermann. Prophetisches Judentum und Vernunftreligion* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur – JRGK, Bd. 24) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 460 S., ISBN 978-3-525-57040-1.

Ist die deutsch-jüdische Geschichte die letzte Bastion der Biographien, weil über jede noch so erdenklich unwichtige Person eine Biographie verfasst werden muss? Man könnte dies auf den ersten Blick denken, wenn man sich Benzion Kellermann (1869–1923) anschaut, den Rabbiner, Lehrer und Philosophen, und nach seinem bleibenden Eindruck in der Wissenschaftswelt fragt. Doch Torsten Lattkis beeindruckende Dissertation belehrt uns eines Besseren. Benzion Kellermann ist ein exzellentes Beispiel jüdischen Wissens und jüdischen Ringens um einen Platz in der deutschen Gesellschaft vom Kaiserreich bis zur Weimarer Republik, er ist auch ein exzellentes Beispiel für das Ringen um ein Judentum, das Religion mit Wissenschaft zu verbinden sucht. Wir kennen die grossen Namen dieser Debatten, z. B. Abraham Geiger, Hermann Cohen (bei dem Kellermann studiert hatte), Leo Baeck, aber es sind Personen wie Benzion Kellermann, die die Basis dieser Bewegungen bilden, aus der heraus es Intellektuellen wie Hermann Cohen überhaupt erst möglich wird, ihre bekannten Schriften zu verfassen und in die Debatten einzubringen.

Kellermann, aufgewachsen in einem orthopraxen Milieu, schaltet sich in die grossen Diskurse seiner Zeit aktiv ein, er setzt sich dabei für ein liberales Judentum ein und streitet mit Vertretern des Protestantismus, die auf das Judentum offen zugehen, aber nur, weil sie es als veraltet, überholt, nicht mehr relevant betrachten. Auch die Philosophie sieht ihn als streitbaren Denker, doch steht ihm aber häufig gerade Hermann Cohen symbolisch im Weg; wird er doch zu eng als Schüler Cohens gesehen – und dies dann negativ ausgelegt. Seine Schriften zur Philosophie und zur Religion finden teilweise harsch unterschiedliche Bewertungen, wobei dies auch wieder ein Spiegelbild der Gesellschaft ist. Torsten Lattki kommt das grosse Verdienst zu, diese Debatten neben die Texte Kellermanns zu stellen und damit ein Zeitbild zu entwerfen, das intensiver die Leser und Leserinnen in die Zeitläufte einführt als eine reine Darstellung der Schriften Kellermanns. Und man kommt einer Person nahe, die auf der einen Seite eigentlich ein erfolgreiches Leben führt: Kellermann absolviert verschiedene Ausbildungen, ist als Lehrer tätig, erreicht das Rabbinerdiplom, arbeitet als Rabbiner und ist auch auf dem Gebiet der Philosophie mit Vorträgen und Artikeln, schliesslich auch mit grösseren Monographien tätig. Und gleichzeitig erleben wir einen Mann, der schlussendlich doch immer kurz vor dem gewünschten Zenit scheitert, so erreicht er keine Anstellung als Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Lattki verortet sein Buch in der neuen Biographieforschung, es ist aber, im allerbesten Sinne, eine klassische Gelehrtenbiographie, die den Menschen in seiner Lebenswelt zeigt und dabei deutlich macht, dass es gerade solche Biographien sind, die uns die Epoche von 1871 bis 1933 verständlich machen können.

Basel

Erik Petry

MICHAEL BRENNER: *Israel. Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates. Von Theodor Herzl bis heute*. München: C. H. Beck 2016, 228 S., ISBN 978-3-406-68822-5.

„Die Kerle wollen glücklich sein“. An Israel scheiden sich die Geister – Gegensätze prallen mitunter hemmungslos aufeinander: Gilt den einen das Land zwischen Jordan und Mittelmeer als Musterstaat in einer nahöstlichen Chaosregion, sehen die anderen in Israel einen Paria. Für die einen ist das jüdische Gemeinwesen die einzige Demokratie im Nahen Osten, für die anderen ein kolonialistischer Aggressor. Wähnen jüdische Westbank-Siedler und evangelikale Aktivisten in Israel einen messianischen Heilsbringer, formiert sich auf der Gegenseite eine internationale Boykottbewegung, die den zionistischen Staat in die Knie zwingen möchte. Seit bald 50 Jahren richtet sich fast die Hälfte aller länderspezifischen Resolutionen der UN-Vollversammlung gegen Israel – aus dem einstigen Aussenseitervolk scheint ein Aussenseiterstaat geworden zu sein. Während die Bundeskanzlerin Angela Merkel die Sicherheit Israels als einen Teil der deutschen „Staatsräson“ bezeichnet, ist es unter postmodernen jüdischen Intellektuellen wieder schick geworden, einem nostalgisch verklärten antizionistischen „Diasporismus“ zu frönen; in Ländern wie etwa dem Iran ist es gar staatsoffizieller Usus, dem „zionistischen Gebilde“ den Tod zu wünschen. So gegensätzlich sich all diese Deutungen lesen, sie haben eines gemeinsam: Israel wird nirgendwo als „ein ganz normaler Staat“ betrachtet.

Diese Widersprüchlichkeiten sind auch dem innerisraelischen Diskurs nie fremd geblieben: Die Geschichte des Zionismus spiegelt vordergründig den Versuch, die Juden zu einem ganz normalen Volk mit einem ganz normalen Staat zu machen. „Die Kerle wollen glücklich sein“ (8), soll der deutsch-jüdische Philosoph Hermann Cohen gespöttelt haben. Der in der israelischen Unabhängigkeitserklärung verankerte Wunsch, „ein Leben wie jedes andere Volk in einem eigenen souveränen Staat zu führen“, ist schon in der hebräischen Bibel zu finden, wo das Volk Israel darauf besteht, so sein zu wollen „wie alle anderen Völker“ (1. Sam 8,5). Doch auch der Wunsch, ein Vorbild für die anderen, „ein Licht unter den Völkern“ sein zu wollen, hat biblische Wurzeln (Jes. 49:6). Dieser gegenläufige Impetus hat das zionistische Selbstverständnis ebenso geprägt wie der Normalitätsdiskurs.

Der renommierte Münchner Judaist Michael Brenner unternimmt in diesem Buch den Versuch, die geschichtlichen Voraussetzungen Israels in ihren Tiefendimensionen neu zu denken und auszuleuchten – entlang der aporetischen Dialektik von Normalität und Exzeptionalität. Seine These ist ebenso schlicht wie überzeugend: Auch die zionistischen Vordenker und späteren israelischen Politiker konnten sich trotz aller Normalisierungsbedürfnisse dem „Bann“ der jüdischen Geschichte nicht entziehen. So sehr hatten sich Vorstellungen von „den Juden“ als den schlechthin „Anderen“ in die europäischen Kulturen hineingefressen, dass im Kontext von Traum und Trauma selbst die zionistischen Protagonisten von derartigen Projektionen beseelt wurden. Angesichts der besonderen Umstände der Gründungsgeschichte Israels, nur wenige Jahre nach der Schoah und nach 2.000 Jahren der Staatenlosigkeit, wäre alles andere womöglich noch erstaunlicher gewesen. So haben im heutigen Israel Protagonisten unterschiedlicher politischer Milieus die Sonderrolle ihres in allerlei religiöse, säkulare und ethnische Parallelgesellschaften zersplitterten Gemeinwesens verinnerlicht – *Diversity* scheint der kleinste gemeinsame Nenner zu sein. Ähnlich wie

Shulamit Aloni, der Mitbegründerin der linken Meretz-Partei, die die „Einzigartigkeit“ Israels mit prosaischer Kühle in der „Verpflichtung“ begründet sieht, „an sich höhere Ansprüche zu stellen als an andere“, spricht Ministerpräsident Benjamin Netanjahu in poetischer Diktion von Israel als „einem wunderbaren Land, das immer danach strebt, ein ‚Licht unter den Völkern zu sein.‘“ (S. 11)

In der Langzeitperspektive Israels macht Brenner mehr als einen Paradigmenwechsel aus: Während es in den ersten beiden Jahrzehnten Israels galt, den zionistischen Traum in eine realitätstaugliche Praxis zu transformieren, lösten der militärische Erfolg von 1967 und der dadurch befeuerte politische Rechtsruck von 1977 die Rückkehr der Utopie in die israelische Politik aus. Die Rechten träumen die Etablierung eines Gross-Israels herbei, während die Linken einen neuen Nahen Osten herbeisehnen, der das technologisch fortgeschrittene Israel als integralen Bestandteil akzeptiert. Noch immer, so Brenners an zahlreichen Beispielen illustriertes Resümee, ist Israel eine „Gesellschaft der Paradoxe“: „Tel Aviv ist eine Umsetzung der Idee, ein Staat wie jeder (westliche) andere sein zu wollen, Jerusalem dagegen steht in einer Tradition, die das Einzigartige am jüdischen Staat betont. [...] Israel ist nicht das utopische Siebenstundenland, von dem Theodor Herzl träumte, und auch nicht der neue Nahe Osten, den Shimon Peres erstrebte, es ist weder zum Kanaan geworden, das mit der jüdischen Tradition bricht, noch zum Zion, das sich als religiöser Staat definiert. Das Israel von heute ist ein bisschen von alledem geworden. [...] Es ist ein Staat, der auf der Hut sein muss, dass er nicht von aussen zerschlagen wird und das er im Inneren nicht zerbricht. Es ist ein Staat, der trotz seiner äusserst realen Existenz weiterhin Menschen in der gesamten Welt als Projektionsfläche ihrer Ängste, Hoffnungen und Wünsche dient.“ (S. 241-242).

Berlin

Martin Kloke

MORGENSTERN, MATTHIAS / REINHOLD RIEGER (Hg.): *Das Tübinger Institutum Judaicum. Beiträge zu seiner Geschichte und Vorgeschichte seit Adolf Schlatter* (Contubernium, Bd. 83), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2015, 264 S., ISBN 978-3-515-11128-6.

2010 wurde einer grösseren Öffentlichkeit bekannt, dass Otto Michel, der langjährige Leiter des Tübinger *Institutum Judaicum*, seit 1933 Mitglied der NSDAP und der SA – einer antisemitischen Schlägertruppe – gewesen war (eingesessene Tübinger wussten dies durch die Zeiten hindurch, wie ein Brief Lili Zapfs an Cuno Lehrmann aus dem Jahr 1974 beweist: S. 256, Anm. 34). Dies führte nach 1978/80 (vgl. dazu die entsprechenden Arbeiten von Leonore Siegele-Wenschkewitz) erneut zu einer Auseinandersetzung über die Tübinger theologische Fakultät in der NS-Zeit und über die Vorgeschichte dieses Instituts. Adolf Schlatter (1852–1938) bildete Studenten aus, die führende Theologen der Bewegung der Deutschen Christen wurden, so Gerhard Kittel oder Karl Georg Kuhn. Auch Otto Michel, der spätere Begründer des *Institutum Judaicum*, studierte 1922 bei ihm. Schlatter stammte aus einer St. Galler protestantischen Kaufmannsfamilie, sein Vater war freikirchlich-pietistisch orientiert, seine Mutter blieb in der Landeskirche. Schlatter finden wir 1882 auf einer Tagung der Basler „Freunde Israels“, der

schweizerischen judenmissionarischen Gesellschaft, und als Pfarrer in Kesswil unweit von Arbon. Man müsste also durchaus über die Schweizer theologischen Hintergründe seiner späteren Einstellung forschen (Diaspora-Protestantismus in der katholischen Ostschweiz), was die Autoren allerdings nicht getan haben.

Als „positiver“ (d. h. konservativer) Theologieprofessor machte er nach 1888 Karriere zunächst in Greifswald, dann in Berlin und schliesslich in Tübingen und galt eher als Original. Die theologischen Positionen Schlatters analysiert Matthias Morgenstern, während Reinhold Rieger die Biographie des 1939 nach Tübingen berufenen Otto Michel nachzeichnet, der ebenfalls aus pietistischem Milieu stammte. Michels Eigendarstellung („Anpassung oder Widerstand“, Wuppertal 1989) ist mit grossem quellenkritischen Vorbehalt zu lesen, etwa, wenn er behauptet beim Neutestamentler Hugo Oderberg rabbinisches Judentum gelernt zu haben. Oderberg gehörte ins Umfeld des Antisemiten und Neutestamentlers Walter Grundmann in Jena. Michel vertrat nach 1939 den in Wien lehrenden Gerhard Kittel und verschwieg nach 1945 seine NS-Mitgliedschaften. 1956 wurde für ihn an der Universität Tübingen nach längeren Verhandlungen ein *Institutum Judaicum* eingerichtet. Michel grenzte sich von Karl-Heinrich Rengstorf (Aufenthalt in Tübingen von 1928–1936) ab, der nach 1948 in Münster wirkte und unverdrossen bei der lutherischen Judenmission mitmachte. Trotzdem rechnete Michel seinen Kontakt zu Otto Brunner von der „Schweizer Judenmission“ als wichtigen internationalen Bezug. In einer Presseerklärung des Jahres 1957 fordert er die Erforschung „des Judentums bis zur Gegenwart“ und wollte das Neue Testament auch stärker von seinen „jüdischen Wurzeln“ her verstanden wissen. Mit dem Antisemitismus von Kittel ging er verharmlosend um, wenn er formulierte, dass man „die Vergangenheit der Zukunft nützlich“ machen müsse: Man lese die Titel von dessen antisemitischen Veröffentlichungen (siehe dort S. 138). Gudrun Holtz – Professorin für Neues Testament in Tübingen – weist in Michels Theologie das alte Überbietungsdenken nach und stellt Kontinuitätslinien zur Zeit der 1930er Jahre her. Nach ihr ist dies auch die Wurzel seiner Ablehnung der Rheinischen Synodalerklärung aus dem Jahr 1980 als „philosemitisch“.

Es bleibt im Falle Otto Michel ein offensichtliches ethisches Versagen, sich der eigenen Biographie zu stellen und dies wiegt bei einem Theologen, der doch Werte verkörpern sollte und wollte, besonders schwer. Eine gleiche Tendenz weist Matthias Morgenstern auch dem nachgeborenen Martin Hengel (1926–2009) bezüglich seiner Beschäftigung mit der Theologiegeschichte nach.

Essen

Uri R. Kaufmann

VOIGT, SEBASTIAN: *Der jüdische Mai '68. Pierre Goldman, Daniel Cohn-Bendit und André Glucksmann im Nachkriegsfrankreich* (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 22), Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2015, 383 S., 7 Abb., Bibliographie (S. 334–371), Register, ISBN 978-3-525-37036-0.

Mit seiner Monographie hat sich S. Voigt, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte in München, zum Ziel gesetzt, die familiengeschichtlichen

und biographischen Hintergründe seiner drei Protagonisten in ihrem Zusammenhang mit deren politischen Engagement der zweiten Hälfte der 1960er Jahre zu untersuchen.

Bei André Glucksmanns (Boulogne-Billancourt 1937–2015 Paris) in Czernowitz und Prag aufgewachsenen Eltern waren es die Erfahrungen im britisch verwalteten Palästina, wohin sie als Linkszionisten ausgewandert waren. Sie schlossen sich dort der Kommunistischen Partei an und remigrierten in den 1930er Jahren nach Frankreich. Sein Vater war zeitweise als Agent der UdSSR, und seine Mutter im kommunistischen Widerstand tätig gewesen. Glucksmann selbst überlebte als Kind im von Deutschen unbesetzten Teil Frankreichs an wechselnden Orten. Später, nach seinem Studium, wurde er bei Raymond Aron promoviert.

Der Vater Pierre Goldmans (Lyon 1944–1979 Paris) hiess eigentlich Alter Mojsze Goldman (Lublin 1909–1988 Paris) und war in Lublin aufgewachsen. Von dort emigrierte er nach Frankreich und engagierte sich im spanischen Bürgerkrieg. Zuvor, noch in Frankreich hatte er seinen Vornamen Alter in Albert umgewandelt. Im anfänglichen Gegensatz zu ihrer Partei wollten sich jüdische Kommunisten sofort am Widerstand gegen die deutsche Wehrmacht beteiligen und organisierten sich entsprechend in Untergrundgruppen. Hier, im Untergrund, in Lyon, lernte er seine Frau Janina Sochaczewska kennen, die in einer orthodoxen jüdischen Familie in Łódź gross geworden war. Im Juni 1944 kam ihr Sohn Pierre in Lyon zur Welt.

Daniel Cohn-Bendits Mutter stammte aus Posen und war in Berlin aufgewachsen. Dort hatte sie später Jura studiert und im Umfeld der Universität und ihrer beruflichen Tätigkeit als Assessorin Rechtsanwältin Erich Cohn(-Bendit) (Berlin 1902–1959 Frankfurt am Main) kennengelernt. Nachdem Erich Cohn als Anwalt viele Linke in Berlin vertreten hatte, musste er schon im März 1933 fliehen und ging nach Frankreich, wo er sich als Papierverkäufer und Autografenhändler durchschlagen musste. Als deutscher Staatsbürger wurde der Vater Daniel Cohn-Bendits nach Kriegsausbruch 1939 interniert, die Mutter flüchtete mit dem älteren Sohn nach Südfrankreich. Dort wurde Daniel Cohn-Bendit geboren. Während sich der Vater bereits 1952 in Frankfurt am Main als Anwalt niedergelassen hatte, kamen seine Frau und Sohn Daniel erst 1958 nach. Daniel Cohn-Bendit besuchte danach die reformpädagogische Odenwaldschule im hessischen Ober-Hambach. Sein dortiger Erzieher war Ernest Jouhy, der 1913 in Berlin als Ernst Leopold Jablonsky (gest. 1988) geboren und als Kommunist aktiv war. 1933 war er ebenfalls nach Paris geflohen.

Es ist das Verdienst der Arbeit Voigts gezeigt zu haben, dass – und in welcher Weise – es diese persönlichen, familiengeschichtlichen Erfahrungen gewesen sind, die auf das spätere politische Engagement der nachgeborenen Söhne prägend gewirkt haben. Ausführlich hat er die Publikationen seiner drei Protagonisten zusammengetragen und dabei kritisiert, dass man derlei Familien-Erfahrungen als Ursprünge politischen Handelns gerade in Deutschland lange nicht zur Kenntnis nehmen wollte.

Essen

Uri R. Kaufmann

BERGMANN, GRETEL: „*Ich war die grosse jüdische Hoffnung*“. *Erinnerungen einer aussergewöhnlichen Sportlerin*, hg. vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg, aus dem Englischen von Irmgard Hölscher (Reihe: Südwestdeutsche Persönlichkeiten), 2. erweiterte Auflage, Heidelberg / Ubstadt-Weiher / Neustadt a.d.W. / Weil am Rhein / Basel: Verlag Regionalkultur 2015, 392 S., 65 Abb., ISBN 978-3-89735-908-6.

Jüngst (Juli 2016) wurde ihre Biographie sogar verfilmt: Die 1914 geborene Sportlerin wuchs im oberschwäbischen Laupheim auf und durchlief eine beeindruckende Sportlerkarriere. Die Nazis benutzten sie, um einen Boykott durch die amerikanische Delegation der Olympiade im Jahr 1936 zu verhindern. Als die Amerikaner in Berlin angekommen waren, verweigerte ihr der „Reichssportführer“ im letzten Moment die Teilnahme an den Spielen. Gretel Bergmann beschreibt ihre Jugend in Württemberg anschaulich, auch die Erfahrung ihrer Ausgrenzung. Auf nur 80 Seiten fasst sie ihr Leben in den USA nach 1936 und bis 2003 zusammen. Nach 62 Jahren reiste sie 1998 zum ersten Mal nach Deutschland und beschreibt ihren Gesinnungswandel bezüglich eines Kontaktes mit Deutschen und Deutschland. Ihr ist spät eine gewisse Genugtuung durch die Ehrung durch das Deutsche Olympische Komitee verschafft worden und bei dieser Gelegenheit besuchte sie auch ihren ehemaligen Heimatort. Ihre Erinnerungen sind eine wichtige Quelle zur Sozialgeschichte der Juden in Südwestdeutschland zur Weimarer aber auch zur NS-Zeit bis 1936, dem Zeitpunkt ihrer Emigration. Sie würden sich besonders gut für den Schulunterricht anbieten. Gerade ihre Offenheit - sie beschreibt etwa ihre schwierige Beziehung zur Mutter – verleihen den Memoiren Wahrhaftigkeit und Anschaulichkeit. Mit den neuen Illustrationen (vgl. S. 156-181, 315-349) hat sich der Nachdruck sicherlich gerechtfertigt.

Essen

Uri R. Kaufmann