Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 73 (2017)

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: 22.11.2025

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

Rezensionen

BOYARIN, DANIEL: *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, aus dem Englischen übersetzt von Armin Wolf, mit einem Geleitwort für die deutsche Ausgabe von Johann Ev. Hafner und einem Vorwort von Jack Miles (Judentum – Christentum – Islam, Bd. 12), Würzburg: Ergon Verlag, 2015, 172 S., ISBN 978-3-95650-098-5.

Daniel Boyarin hat die Erforschung der Anfänge des Christentums in den vergangenen Jahren durch mehrere faszinierende Bücher bereichert, dabei spannende Impulse für das Verständnis des Juden Paulus und für die Frage nach den sehr flexiblen Grenzen zwischen den Kategorien „Judentum" und „Christentum" geboten. Um es vorweg zu nehmen: Auch der neue Band, ursprünglich 2012 auf Englisch unter dem Titel *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ* erschienen, ist überaus lesenswert. Dass er nun auch einem deutschsprachigen Publikum, das sich vielleicht nicht an englische Fachliteratur wagt, eröffnet wird, ist wichtig. Eine Vielzahl gegenüber dem Original zusätzlicher Fussnoten hilft auch dem Leser, der mit frühjüdischer Literatur nicht ganz vertraut ist, die entscheidenden Argumentationslinien zu verfolgen.

Bereits der Untertitel ist Programm: Während wir inzwischen doch von einem breiten Konsens darüber ausgehen dürfen, dass Jesus von Nazaret Jude war, geht Boyarin die weitergehende Frage an: Ist die Vorstellung, dass Jesus der Christus in vielen Texten des frühen Christentums als einen Gott gleiche oder ihm zumindest sehr nahe stehende Figur angesehen wurde, bereits ein Zeichen dafür, dass das Christentum hier seinen jüdischen Boden verliess? Boyarins Antwort lautet: „Nein". Der Schlüssel liegt für ihn in der im Buch Daniel entwickelten Vorstellung vom „Menschensohn" als eines göttlichen Erlösers, der aber in menschlicher Gestalt auftrete. Die (in der Forschungsgeschichte seit mehr als einem halben Jahrhundert zutiefst umstrittene) Figur nach der Herkunft und Bedeutung der Figur des „Menschensohns", welche auch in den Visionen des 1 Henoch und 4 Esra auftritt, repräsentiere eine Form jüdischen Denkens, in der sich der radikale Monotheismus, in dem ursprünglich mindestens zwei Gottheiten verschmolzen wurden, nicht vollständig durchgesetzt habe. Stattdessen werde von einer zweiten Macht im Himmel – neben Gott – ausgegangen. Auch wenn ich etwas zögere, in der Menschensohnfigur eine Repräsentation von alten, womöglich vorexilischen Vorstellungen zu sehen, und auch wenn ich mit dem Attribut „göttlich" etwas vorsichtiger wäre, als dies zumindest in der deutschen Übersetzung der Fall ist, ist eines klar: Boyarin kann hier ganz entscheidende Linien der Christologie des Markus-Evangeliums, das er immer wieder für seine Auslegungen heranzieht, auf spannende und überaus hilfreiche Weise erklären. So kann er nicht nur die Aussagen des Textes über den auf den Wolken des Himmels zu erwartenden Menschensohn (Mk 13,26; 14,62), wie das auch sonst geschieht, von Daniel herleiten; dies gelingt ihm auch überzeugend für die Aussagen über die Vollmacht des Menschensohns zur

Vergebung von Sünden (im Rahmen der Erzählung von der Heilung des Gelähmten in Kafarnaum – Mk 2,1-12) und seiner Herrschaft über den Sabbat (Mk 2,28). Mk 2,23-28 ist so nicht einfach nur eine Szene über angemessene Sabbathalacha – dies auch –, sie zeigt auch, warum Jesus ein solch souveräner Umgang mit dem Sabbat möglich ist, aus dem jedoch nicht einfach das Gleiche für jeden anderen folgert. Diese Souveränität aber ergibt sich nicht aus seiner Gottessohnschaft, sondern aus seiner Identität als Menschensohn. Vor diesem Hintergrund folgen andere spannende Auslegungen. Boyarins Überlegungen, dass Mk 7 sich als Debatte gegen pharisäische mündliche Halacha versteht, in der es um die Übertragung von Unreinheit auf Speisen geht, nicht aber um Kaschrut, sind in hohem Masse überzeugend. So entsteht das Profil eines sehr jüdischen Evangelisten Markus, der einen sehr jüdischen „Jesus Christus, den Sohn Gottes" (Mk 1,1) zeichnet, dessen Christus-Sein und Sohn Gottes-Sein mit dem Titel des Menschensohns verbindet, was zugleich eine so hohe Christologie bietet, dass die Antwort des Hohenpriesters auf die Selbstidentifikation Jesu in Mk 14,62, dies sei Blasphemie, durchaus nachvollziehbar erscheint. Anders als Johann Ev. Hafner dies in seinem deutschen Geleitwort sagt, würde ich deswegen Boyarins Buch nicht als ein Jesus-Buch verstehen (S. 13). Zwar lässt Boyarin es zu, darüber nachzudenken, ob Jesus selbst diesen Anspruch stellte, er differenziert aber immer wieder mit Recht zwischen der Ebene des Evangelisten Markus und der des irdischen Jesus von Nazaret.

Etwas zurückhaltender bin ich hinsichtlich der zweiten grossen These Boyarins: Nicht nur die Erzählmotive vom vollmächtigen und endzeitlichen Menschensohn seien aus dem Daniel-Buch abzuleiten, sondern auch der spätestens ab Mk 8,31 erkennbare Gedanke vom leidenden Menschensohn. Um nicht missverstanden zu werden: Mir geht es keineswegs darum, letzte Bastionen eines möglichst „originellen" Christentums zu verteidigen. Boyarins rabbinische Beispiele, die zeigen sollen, dass der „leidende Gottesknecht" des Jesaja schon früh als eine messianische Gestalt verstanden werden konnte, die sich mit dem Menschensohn verschmelzen liess, gehen einfach nicht weit genug zurück, um den Link in bereits vorchristlicher Zeit zu erweisen. Sind sie vielleicht sogar ein Zeichen dafür, dass ein „christliches" Verständnis von Jes 52-53 auch für manche „nichtchristlich" jüdischen Kreise so interessant wurde, dass man es diskutierte? Wir können hier natürlich nicht sicher sein. Ich stimme Boyarin zu, dass die Vorstellung einer leidenden Endzeitgestalt im Rahmen frühjüdischer Vorstellungen – z. B. Sach 12,10ff – nicht undenkbar ist, würde aber doch von einem aufgrund des konkreten Lebens Jesu in Gang gesetzten kreativen Prozess ausgehen, der verschiedene Modelle, Leiden und hohe Christologie zu integrieren, entwickelt hat. Im Markus-Evangelium selbst sehe ich neben der Idee des leidenden Gottesknechts noch – viel stärker – die des leidenden Gerechten aus Ps 22, der sich gerade aufgrund seines Todes als Gottessohn erweist (Mk 15,39).

Entscheidend aber sei nicht die kritische Rückfrage: Boyarins Buch ist – wieder – ein grosser Wurf, an dem es sich abzuarbeiten gilt. Gleichzeitig ergeben sich neue und weitergehende Impulse und Fragen, die nun anzugehen sind: Ist die Menschensohn-Linie der frühen Hochchristologie die entscheidende oder tritt neben sie mindestens eine zweite, die Vorstellung vom erhöhten Kyrios, dem im Verlauf der

Geschichte des frühesten Christentums mehr und mehr an Aufgaben und Attributen Gottes übertragen werden? Wie stehen sie zueinander? Hat die Tatsache, dass ab dem 2. Jahrhundert die Menschensohnchristologie mehr und mehr zurücktritt, damit zu tun, dass das sich entwickelnde Christentum sich in grossen Zügen mehr und mehr von seinen Ursprüngen entfernte? Wie lassen sich neben Boyarins Entwurf nun andere christlich-jüdische Gruppierungen – wie etwa die Ebioniten – mit ihrer offenbar explizit niedrigen Christologie erklären? Gibt es also mehrere jüdische Zugänge zu Jesus? Und was bedeutet die Tatsache, dass die (überaus jüdische) Offenbarung des Johannes uns Christus als einen erhöhten Menschensohn im Sinne Daniels präsentiert (Offb 1,12-17), in dem nun Eigenschaften des Menschensohns und des Alten an Tagen wieder miteinander verschmelzen?

Boyarins Buch liefert viele Impulse – wer sich auch nur irgendwie für das früheste Christentum interessiert, sollte es aufmerksam lesen.

Regensburg *Tobias Nicklas*

SCHÄFER, PETER: *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München: Verlag C. H. Beck 2017, 200 S., ISBN 978-3-406-70412-3.

Auf dem Umschlag dieses lesenswerten Buches ist ein bearbeiteter Ausschnitt von Johann Heinrich Schönfelds Barockbild „Die heilige Dreifaltigkeit mit Engeln und Heiligen" aus dem Jahre 1640 zu sehen, wie es in einem Pariser Museum zu bewundern ist. Der darunter gedruckte Titel – eine Anspielung auf Alan F. Segals (1945–2011) berühmtes Buch *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity, Bd. 25, Leiden 1977), mit dem der Autor sich auseinandersetzt – macht deutlich, worum es dem Judaisten Peter Schäfer, seit 2014 Direktor des jüdischen Museums in Berlin, geht. Anders als Segal will Schäfer nicht nur den rabbinischen Widerstand gegen christliche und gnostische Häretiker dokumentieren, sondern anhand der jüdischen Quellen die Vor- und Entstehungsgeschichte der christlichen Verehrung Jesu von Nazareth als Gott und Erlöser und damit der christlichen Gottesvorstellung in der jüdischen Antike und Spätantike selbst rekonstruieren. Schäfer knüpft mit seiner Studie an frühere Veröffentlichungen wie seine Aufsatzsammlung *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums* (Tria Corda, Bd. 6, Tübingen 2010) an und öffnet den Blick auf ein Diskussionsfeld, in dem neben ihm auch amerikanische Wissenschaftler wie Larry Hurtado (*Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003) und Daniel Boyarin (*Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; dt.: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums* [Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Bd. 10], Berlin 2009 [Leipzig ²2012]; siehe dazu *Judaica* 67 [2011], S. 106-111) auf sich aufmerksam gemacht haben. Im Zentrum der Untersuchung stehen Phänomene, die die Religionswissenschaft seit einiger Zeit als jüdischen „Binitarismus" zu bezeichnen sich angewöhnt hat: Vorstellungen von einer Wesenheit im Himmel, die dem einen Gott zur Seite tritt (entweder weil sie als Mensch vergöttlicht wurde oder weil sie von vornherein himmlische Qualitäten

hatte) und geradezu als eine zweite Gottheit bezeichnet werden kann, wenn sie diesem ersten Gott auch nicht (oder jedenfalls in aller Regel nicht) als völlig ebenbürtig gilt.

Die Quellentexte des Untersuchungszeitraums lassen sich entsprechend den beiden Hauptepochen „Judentum des zweiten Tempels" und „rabbinisches Judentum und frühe jüdische Mystik" zwei Hauptkapiteln zuordnen. Im ersten Teil stehen Texte im Mittelpunkt, die im Wesentlichen aus der exegetischen Literatur zu den christologischen Hoheitstiteln im Neuen Testament bekannt sind: die Menschensohn-Texte in der Vision des Buches Daniel, im äthiopischen Henoch-Buch und im vierten Buch Esra, die personifizierte Weisheit aus den Sprüchen Salomos, Texte zu den Bezeichnungen „Sohn Gottes" und „Sohn des Höchsten" in Qumran, der „Erstgeborene" im (nur fragmentarisch im Johanneskommentar des Origenes erhaltenen) „Gebet des Joseph" und die Schriften, in denen Philo von Alexandrien seine Logosspekulation darlegte.

Mögen manche der hier mitgeteilten Informationen im Einzelnen auch aus der neutestamentlichen Fachliteratur bekannt sein, so überzeugt doch die übersichtliche und immer zielführend präsentierte (zudem mit neuester Forschungsliteratur angereicherte) Zusammenstellung der Analysen zu den jeweiligen Texten. Spannende Darlegungen zu den unterschiedlichen Targum-Versionen in ihrem jeweiligen überlieferungsgeschichtlichen Kontext geben zu erkennen, in welchem Ausmass judaistische Expertise zur Erklärung der Entstehungsgeschichte christlicher Vorstellungen beitragen kann. So ist nach dem Codex Neofiti des palästinischen Targums zum Pentateuch der erste Vers der Genesis zu lesen „Im Anfang, mittels der Weisheit, vollendete der Sohn Gottes die Himmel und die Erde" (S. 37) – eine Übertragung, die vorherige aramäische Fassungen des ersten Verses der Bibel mit Hilfe einer produktiven Umformung der hebräischen Verbform בָּרָא *bara* („er schuf") in das aramäische Nomen בְּרָא *bera* („Sohn") kombiniert. (Im Fragmenten-Targum hatte es noch geheissen: „Mit Hilfe der Weisheit schuf Gott Himmel und Erde".) Im weiteren Kontext nicht nur des Neuen Testaments, sondern vor allem auch der rabbinischen Auslegungsliteratur gelesen, wirkt diese Uminterpretation von Genesis 1,1, der Schäfer bis zu den Einzelheiten der handschriftlichen Überlieferung nachgeht (S. 38), nicht wie ein Taschenspielertrick christlicher Kopisten, sondern als Element einer midraschartigen Kreativität, deren Verständnis zu den bisher ungeklärten Seiten der Geschichte des jüdisch-christlichen Beziehungsverhältnisses in der Spätantike gehört.

Vor diesem Hintergrund überrascht nicht, dass das Feuerwerk exegetischer Überraschungen zum Thema des „zweiten Gottes" sich im zweiten Hauptkapitel zum Judentum in nachbiblischer Zeit fortsetzt. Schäfer beginnt mit der Erklärung eines Textes aus der frühpalästinischen *Mekhilta* zum Buch Exodus, wo Gott mit Zitaten aus Ex. 20,2 („Ich bin der Herr, dein Gott") und 15,3 („der Herr ist ein Mann des Krieges") in Kombination mit Versen aus Daniel 7 zugleich als „alter Mann" und als „voll Erbarmen" dargestellt wird. Soll man die Andeutungen in diesem Midrasch als Ausdruck eines Glaubens an „zwei Götter im Himmel" und damit als Zeugnis „binitarischer" Vorstellungen im frühen rabbinischen Judentum verstehen? Die Ausführungen zu dieser kontrovers diskutierten Frage sind von

besonderem Interesse, weil der Autor in aller Offenheit (nach Meinung des Rezensenten auch überzeugend) die von seinen eigenen Resultaten divergierende Auslegung dieses rabbinischen Textes bei Daniel Boyarin zum Thema macht. Während sein kalifornischer Kollege in diesem Text „die dringend erwünschte Brücke zwischen den frühjüdischen apokalyptischen Texten und dem babylonischen Talmud" sehen will, „in dem die Menschensohn-Deutung unbestritten ist" (S. 83), bestreitet Schäfer eine solche angeblich durchgehende jüdische Traditionslinie und geht vielmehr davon aus, dass die binitarischen Andeutungen in der nachbiblischen Literatur des Judentums als Antworten auf das inzwischen etablierte Christentum zu verstehen sind (S. 87). Höhepunkt der Ausführungen Schäfers sind ausführliche Analysen von Texten des babylonischen Talmuds (bHag 14a) und Nachzeichnungen zur Karriere der biblischen Figur des Henoch bei den Rabbinen (wo der Urvater im Midrasch *Bereschit Rabba* in deutlich polemischer Weise herabgestuft wird) und in den ausserbiblischen Henoch-Büchern, wo Henoch sich schliesslich in den höchsten Engel Metatron verwandelt, der sogar als „kleiner Gott" bezeichnet werden kann (S. 125). Nicht verschwiegen werden schliesslich talmudische Texte (wie bHag 15a und bSanh 38b), die heftig gegen die Divinisierung Metatrons polemisieren (S. 138-149).

Auch mit Bezug auf Henoch erörtert Schäfer ausführlich die Frage nach möglichen grösseren traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen, die er freilich bestreitet: ein „Henochisches Judentum" (Gabriele Boccaccini) hat es nach Schäfer nie gegeben: Das erste, zweite und dritte Henoch-Buch liegen geschichtlich und literarisch zu weit auseinander, als dass man eine ungebrochene binitarische „Traditionslinie durch das gesamte antike und spätantike Judentum hindurch" konstruieren könnte (S. 155). Resultat der Überlegungen Schäfers ist, dass seine Diskussionspartner Boyarin und Boccaccini am Ende paradoxerweise als die unbefangeneren Verfechter der These von den „zwei Göttern im Himmel" erscheinen. Schäfer argumentiert demgegenüber viel differenzierter, indem er seine Beobachtungen auf die beiden im Grunde unterschiedlich zu betrachtenden Epochen des Judentums des zweiten Tempels und des nachbiblisch-rabbinischen Judentums verteilt, wobei die Vorstellungen von „zwei Göttern im Himmel" in der letzteren Periode hauptsächlich im Gewande der Bekämpfung und Bestreitung dieses Theologoumenons, also durch Rückschlüsse und insofern indirekt, zu erheben sind. Durch diese Differenzierung wird den Analysen Schäfers aber nichts von ihrer Brisanz genommen. Dazu passen die Formulierungen des Schlussworts, in dem Schäfer darauf hinweist, dass der Monotheismus seine reinste Form erst in der jüdischen Philosophie des Mittelalters fand, die sich freilich immer der Angriffe der Gegenbewegung der Kabbala zu erwehren hatte. Erst im 19. Jahrhunderts und „nicht zuletzt unter dem Einfluss des protestantischen Christentums" sei der Monotheismus dann „zur allgemein gültigen Norm erhoben" worden (S. 152f) – eine der einprägsam-griffigen und gewiss einleuchtenden Thesen des Buches, über das sicher noch ausführlicher diskutiert werden wird.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

SIEGERT, FOLKER: *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin: Walter de Gruyter 2016, 786 S., ISBN 978-3-11-035377-8.

Dem durch viele Publikationen ausgewiesenen Kenner des antiken Judentums und früheren Direktor des *Institutum Judaicum Delitzschianum* in Münster, Folker Siegert (= Vf.), ist mit dem hier zu besprechenden Werk ein wahrlich grosser Wurf gelungen. Dem interessierten Leser wird nichts weniger geboten als eine komplette Übersicht über alle griechischen Texte des antiken Judentums. Was uns in diesem Corpus der hellenistisch-jüdischen Literatur vorliegt ist in Teilen älter als die Endgestalt mancher biblischer Bücher, so z. B. Ben Sira (196–175 v. Chr.) und 1 Henoch 1-36.72-82 (3. oder 2. Jh. v. Chr.) im Vergleich zum Daniel-Buch (Endredaktion zwischen 167 und 165 v. Chr.), in Teilen zeitgleich mit der Entstehung der Schriften des neutestamentlichen Kanons und wieder in Teilen jünger als die Endredaktion der Mischna (um 200). Die Schriften geben uns einen eindrücklichen Einblick in Lebensnormen und -formen des griechisch sprechenden Judentums der Diaspora aber auch des Mutterlandes. Sie zeugen von einem grossen Reichtum an religiösem Leben, literarischer Schaffenskraft und der Fähigkeit, unter Bemächtigung griechischer Literaturgattungen und unter Auseinandersetzung mit der geistigen Welt des Hellenismus einen Ausgleich zwischen selbiger und der eigenen Tradition zu schaffen, woher sich auch ihre grosse Anziehungskraft auf die entstehenden christlichen Kirchen erklären lässt.

Die Eingrenzung des behandelten Schriftencorpus nimmt Vf. anhand eines sprachlichen Kriteriums – ihrer Verfasstheit in griechischer Sprach – vor, womit diese laut Vf. den „jüdischen Innenraum" verlassen haben (S. 2). Hier wäre durchaus die Rückfrage erlaubt, ob ein solcher jüdischer Innenraum, der sich allein durch eine semitische Sprache, sei es Hebräisch oder Aramäisch, konstituiert, nicht erst ein viel späteres von Teilen rabbinischer Kreise forciertes Konstrukt ist (vgl. bMeg 9a/b), das z.B. für das bilingual oder sogar trilingual geprägte Judentum Palästinas zur Spätzeit des Zweiten Tempels und noch darüber hinaus (vgl. z. B. die auf Hebräisch, Aramäisch und Griechisch geführte Bar-Kochba-Korrespondenz) gerade nicht zutreffend ist? Sporadisch werden auch Texte behandelt, die uns allein in aramäischer Textüberlieferung bekannt sind, was vom Ziel des Vf.s herrührt, eine Literaturgeschichte der einzelnen Textgattungen zu schreiben. Dabei sieht er z. B. im Fall der Testamentenliteratur in den aramäischen Levi-Texten, die sich punktuell mit dem griechischen Testament Levis berühren, den „Kristallisationskern" (S. 225) der gesamten Gattung.

Das Ordnungsprinzip, das Vf. der Abfolge der zu behandelnden Quellen zugrunde legt, richtet sich in erster Linie nach den bestimmbaren Textsorten und in zweiter nach der Chronologie ihrer Entstehung (S. 38). Es kann hier freilich nicht der Platz sein, alle gesammelten Zeugnisse jüdisch-hellenistischem Schrifttums, die vom Vf. nach den Regeln der Einleitungswissenschaft mit Akribie und Sorgfalt ausgewertet und analysiert wurden, zu besprechen, doch soll dem Interessierten in wenigen Worten eine Übersicht über die verschiedenen Textsorten und ausgewählte repräsentative Titel aus diesen vorgestellt werden. An den Anfang seiner Quellendurchsicht stellt er „Übersetzungen aus dem Hebräischen bzw.

Aramäischen" (S. 102-229), worunter Erzähltexte wie das Jubiläen-Buch und der *Liber Antiquitatum Biblicarum*, die Novellen Tobit und Judith, die ausserkanonischen Weisheitsbücher Aḥiqar, Ben Sira und die Psalmen Salomos, aber auch das 1 Makkabäer-Buch, die Henoch-Literatur und vieles mehr subsummiert werden. Es folgt 2. der mit „Original Griechisches in bibelähnlicher Pseudepigraphie" (S. 230-389) betitelte Abschnitt, der Überschüsse in LXX-Fassungen biblischer Bücher, romanhafte Dichtungen, midraschartige Um- oder Nacherzählungen biblischer Geschichten, griechisch-sprachige Synagogaltexte und auf die Tempelzerstörung reagierende Apokalypsen in sich vereinigt. Daran anschliessend befasst sich der 3. Abschnitt „Autorenwerke in fragmentarischer Überlieferung" (S. 390-464) mit exegetischen und hermeneutischen Werken, mit den verschiedenen Redaktionsstufen des aus dem fünfbändigen Geschichtswerk des Iason v. Kyrene hervorgegangenen 2 Makkabäer-Buches und mit naturwissenschaftlicher, technologischer und juristischer Sachliteratur. Im 4. Abschnitt über „Jüdische Prosaschriften unter pagangriechischem Pseudonym" (S. 465-482) kann sich der Leser neben dem Aristeas-Brief auch über Fragmente unter Namen griechischer Autoren wie z.B. Ps.-Hekataeos und Ps.-Klearchos informieren. Im Anschluss daran findet im 5. Abschnitt „Metrisches" (S. 483-512) Erwähnung, in dem Vf. Bibeldichtungen in griechischen Versen, imitierte Tragiker- und Epikerverse und die jüdischen Passagen in den Sibyllinischen Orakeln zusammenträgt. Der nachfolgende 6. Abschnitt mit dem Titel „Sonstige jüdische Texte" (S. 513-590) hält dann fiktive Briefe zwischen Prominenten, Astrologisches, Magie, Okkultes und Polemisches als Reaktion auf Christliches wie das Testament Hiobs und das Testament des Schweinchens bereit. Die unter Abschnitt 7 „Texte von unsicherer Zuordnung" (S. 591-690) subsumierten Quellen gehören laut Vf. nicht mit zur hellenistisch-jüdischen Literatur. Es handelt sich um neutestamentliches wie den Jakobus- und Judas-Brief oder das Matthäusevangelium. Anderes ist spätantik- oder zumindest byzantinisch-christliches, das allein durch den Umstand, alttestamentliche bzw. jüdische Bezüge zu enthalten, Erwähnung findet. Im 8. und letzten Abschnitt zu „Jüdisches Erzählgut in kirchlichen Sammelwerken" (6. 691-720) nimmt Vf. eine Nachlese vor und spürt jene Zeugnisse von jüdischen Traditionen in christlichen Werken auf, für die uns die zugrundeliegenden Quellen nicht mehr überkommen sind. Das Buch wird mit einem Umfangreichen Register (S. 721-776) zu Buchtiteln, Textanfängen, antiken wie modernen Autoren, Stichwörtern und Bibelstellen komplementiert.

Die einzelnen Quellen werden konzis und themenorientiert eingeführt und anschliessend einem für alle Texte gleichermassen angesetzten Schema folgend vorgestellt. Am Anfang steht jeweils die Verzeichnung im Online-Index https://www.uni-leipzig.de/~nt/asp/index.htm, der momentan aber leider nicht abrufbar ist und den Besucher auf die Startseite des Instituts für Neutestamentliche Wissenschaft der Universität Leipzig weiterleitet. Weiter geht es mit einem bibliographisch orientierten Teil, der wichtige Hinweise zu Übersetzungen, Einleitungen und weiterführender Sekundärliteratur beinhaltet. Daran anschliessend wird der Leser mit textexternen Angaben zu Handschriften, neueren kritischen Ausgaben, Quellentiteln, Textanfang und -schluss, Wortindices, Synopsen, alten Übersetzungen, den frühesten Bezeugungen und ähnlichen Texten vertraut gemacht. Es

folgen textimmanente Verweise zu Autor, Textsorte, literarischer Besonderheit, Vers-, Kapitel- bzw. Buchzählung und Gliederung, die hier und dort auch mit einem detaillierteren quellenkundlichen Überblick versehen wurde, wie dies z.B. bei den Psalmen Salomos der Fall ist (S. 164-166). Das Schema der Darbietung wird dann mit Angaben zu intertextuellen Beziehungen, genauer zu biblischen und historischen Bezügen, zu Vorlagen, christlichem Einfluss, theologischen Schwerpunkten, Einleitungsfragen zu Abfassungszeit, -ort und -zweck sowie zu Adressaten, Sitz im Leben und Rezeption, abgerundet. Auf umfangreiche Inhaltsangaben zu den einzelnen Werken wird im Grossen und Ganzen verzichtet, da sich Vf. der Vermittlungen von Einleitungswissen verpflichtet hat und die Lektüre der Texte nicht ersetzen, sondern zum eigenständigen Umgang mit den Texten anregen will.

Grosses methodisches Problembewusstsein beweist Vf. bei der Frage nach der Identifikation der Schriften als jüdisch oder christlich. Er verweist dabei auf den kirchlichen Vermittlungsweg der Schriften (S. 56-58), ein „christlich gedachtes Judentum" (S. 57), das möglicherweise in die Texte von kirchlichen Autoren eingetragen wurde, die Beachtung der Trennlinien „im Bereich der Verhaltensvorschriften" zwischen Juden- und Heidenchristen sowie zwischen beiden und dem rabbinischen wie nichtrabbinischen Judentum (S. 59) und die Einordnung der sprachlichen Gestalt des Werkes in sprachgeschichtliche Epochen, die Aufschluss über die Abfassungszeit bzw. Rezension des Werkes geben kann (S. 285f., 604). So wichtig, wie gerade dieses letzte sprachgeschichtliche Kriterium für die historische Verortung der Schrift ist, so einfach darf daraus kein voreiliger Schluss über die christliche oder jüdische Identität des Autors gezogen werden. So lässt sich bei Textrezensionen, wie die „Geschichte der Aseneth" (S. 281-289) eine ist, nicht sagen, ob eben nicht nur die textliche und sprachliche Überarbeitung, sondern auch die Vorlage von christlicher Hand stammt. Gerade im Fall der „Geschichte der Aseneth", die verschiedentlich als jüdische Novelle aus Ägypten (M. Philonenko, C. Burchard u. a.), christliches Werk aus Kleinasien (Pierre Batiffol) oder samaritanische Schrift (C. J. Kraemer) identifiziert wurde, wäre eine Adaption von J. R. Davilas (*The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or other?* [Suppl. to the Journal for the Study of Judaism, Bd. 105], Leiden / Boston 2005, S. 61-63) Autoren- und Rezensionsklassifikation jüdisch-hellenistischer Schriften, in der er zwischen 11 verschiedenen Klassen unterscheidet, ein wichtiges Hilfsmittel gewesen, einem Neuling in der Materie schnell die breite der geführten Diskussion über Textentstehung und -überlieferung vor Augen zu führen.

Bezüglich der vielen im Zusammenhang der Einleitungsfragen dargebotenen Denkanstösse, die hier und dort auch kritische Anfragen an den Forschungskonsens stellen, sei mir hier eine Anknüpfung und eine kurze Diskussion zum Thema des Martyriums im 2 Makkabäer-Buch (S. 431-437) als Gesprächsangebot gestattet. Während Vf. in einem aus dem Jahr 2012 stammenden Beitrag das 2 Makkabäer-Buch in seiner jetzigen Endgestalt noch als ein judenchristliches Produkt ansah, betrachtet er jetzt die Möglichkeit eines christlichen Einflusses etwas zurückhaltender (S. 441-442). Ein Grund für die Offenheit des Vf.s, eine christliche Überarbeitung im Fall der Martyriumserzählungen in 2 Makk 6-7 in Betracht zu ziehen, liegt in der pompösen Ausführung der Darstellung und in der Zweifelhaftigkeit

jüdischer Belege für „ein Sterben *für andere* (personalisiert) oder gar für ein persönliches Heil" (S. 433). Wenn nun im Folgenden eine kurze Durchsicht dieser zweifelhaften Belege dargeboten werden soll, wird dabei vor allem zu fragen sein, ob sich Passagen in 2 Makk 6-7 allein und dezidiert christlichen Vorstellungen und Topoi zuordnen lassen oder ob diese auch in einem antikjüdischen Kontext plausibel verortenbar sind. Ein Grund nun für die Skepsis des Vf.s, besagte Partien einem jüdischen Autor zuzuschreiben, liegt im hohen jüdischen Wert der Lebenserhaltung. Diese Schutzwürdigkeit des Lebens, im rabbinischen Sprachgebrauch unter der Wendung פקוח נפש verhandelt, ist eine aus mehreren verlorenen und desaströsen Aufständen herausgewachsene Einsicht, die allerdings im grossen Corpus rabbinischer Schriften auch ambivalent betrachtet wurde. Hier wäre z. B. an das Martyrium des R. Akiba in bBer 61b zu denken, der sich dem Verbot der Tora-Beschäftigung öffentlich widersetzte und dafür mit eisernen Kämmen zerrissen wurde (vgl. ferner tTer 7,20; tBer 7,7; tTaan 3,8). Im Fall des R. Akiba zeigt sich, dass das Gebot aus Dtn 6,5, Gott mit ganzer Seele zu lieben, geradezu als vom Gesetz geäusserter Anspruch der Lebenshingabe für Gott gedeutet wurde. Ähnlich ambivalent stellt sich der Befund bei Josephus dar, der zum einen den Tod als Preis für die Erhaltung des väterlichen Erbes als lobenswert erachtet (Ap 1,191; BellJud 2,152f.; Ant 12,255f.), zum anderen aber den eigenen Tod eher zu vermeiden suchte (Bell 3,340-392). Zu dieser in unzweifelhaft jüdischen Quellen belegten Bereitschaft, den Tod um der Einhaltung der väterlichen Gesetze Willen in Kauf zu nehmen, liesse sich nun auch die Erzählung von der bereitwilligen Lebenshingabe der sieben Brüder in 2 Makk 7,2.9 rechnen. Ihrem Tod wird ausserdem in 2 Makk 7,37f. eine kollektive Heilswirkung für ganz Israel zugestanden. Gerade in diesem Fall wäre kritisch zu hinterfragen, ob eine solche Äusserung angesichts des „Sühne- und Stellvertretungsmonopols" der neutestamentlichen Christologie (Avemarie 2012) aus der Feder eines christlichen Überarbeiters stammen könnte. Der Bericht über Eleazars freimütigen Tod in 2 Makk 6,28 trifft demgegenüber eine geringfügig abweichende Akzentuierung. Seine Todesbereitschaft rührt nicht vordergründig von der Verherrlichung Gottes her, auch tut er dies nicht für sein persönliches Heil im Sinne einer Selbsterlösung (vgl. dafür aber z.B. mSanh 6,2; bTaan 29a) oder für ein kollektives Heil Israels. Durch seinen Tod will er vielmehr seiner Vorbildfunktion gerecht werden und der jungen Generation mit seinem toratreuen Lebenswandel in Erinnerung bleiben. Ein solches vorbildliches Sterben „für andere" scheint mir am ehesten vergleichbar mit rabbinischen Erzählungen über den Lebenseinsatz des Mose (Mekh RSchbJ *Schirta* 1 [Horovitz-Rabin, S. 117]), der Väter und Propheten (Mek *Bo* 1 [Horovitz-Rabin, S. 4]) und der Esther für Israel (Jalq II § 1056 zu Est 5,2 [S. 530b]). Auch wenn die Protagonisten in diesen Erzählungen mehrheitlich nicht ihr Leben in den Tod geben mussten, so bezeugen sie dennoch ihre Bereitschaft, ihr Leben in heilvoller Weise „für andere" aufs Spiel zu setzen.

Wenn sich nun das Thema der Lebenshingabe im 2 Makkabäer-Buch durchaus in den vielstimmigen Chor antikjüdischer Martyriumsvorstellungen harmonisch einbinden lässt, dann wäre schliesslich zu fragen, ob vielleicht das Auffinden

geprägter christlicher Begriffe und Motive 2 Makk 6-7 als Eintrag eines kirchlichen Überarbeiters entlarven kann. Auffällig ist, dass für die Beschreibung der Leidens- und Sterbensbereitschaft des Eleazars und der sieben Brüder keine Derivate des Wortstamms μαρτυρ- gebraucht werden, wie diese im christlichen Sprachgebrauch der Märtyrererzählungen belegt sind. Vielmehr wird das Erleiden ihres Schicksals mit dem Verb πάσχειν beschrieben, das bei Josephus oft das Erleiden des Todes bezeichnen kann (vgl. Ant 4,279; 6,267; BellJud 2,63 u. ö.). Während Eleazar allein gewiss ist, dass er den Händen des allmächtigen Richters im Leben und Tod nicht entkommen kann (2 Makk 6,26), beinhaltet die Erzählung von den sieben Brüdern ein gewisses Mass an enthusiastischer Martyriumsbereitschaft (2 Makk 7,10-12) und eine mit dem Martyrium verbürgte Heilsgewissheit (2 Makk 7,29), wie sie als Motive sowohl in jüdischen (vgl. Josephus, BellJud 2,152f.; 3,382) als auch christlichen Märtyrererzählungen bekannt sind (vgl. MIust [B] 5,2-3.6). Die Hoffnung der Heilsgewissheit schöpfen die Mutter und ihre sieben Söhne aus der Verheissung des Moselieds in Dtn 32,36, dass Gott sich seiner Diener erbarmen wird. Eine dezidiert christliche Handschrift tragen diese Motive und Bezüge meines Erachtens nicht. Warum nicht auch ein jüdischer Autor im Stande sein sollte, so ausschweifend über die Schrecken des Martyriums zu berichten, will mir nicht einleuchten.

Zu guter Letzt bleibt mir nur noch übrig, vor dieser monumentalen Einzelleistung den Hut zu ziehen. Es ist zu hoffen, dass das Siegert'sche Einleitungswerk vielfältige Anreize zur Beschäftigung und Auseinandersetzung mit hellenistisch-jüdischer Literatur liefert und dass in absehbarer Zukunft auch eine bezahlbare Neuauflage in Taschenbuchformat ihren Weg in die Bücherschränke vieler Studierender finden wird.

Münster *Daniel Schumann*

WISE, MICHAEL O.: *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kokhba Documents* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven: Yale University Press 2015, XXI, 523 S., ISBN 978-0-300-20453-7.

Im vorliegenden Band hat Michael Wise eine Reihe von Beobachtungen und Daten sowie Rekonstruktionen zusammengetragen, die für die Sprachverhältnisse in Palästina unter römischer Herrschaft relevant sind. Dabei geht es ihm nicht nur um die relative Schriftkundigkeit (im Sinne von „Literacy"), sondern auch um die Ausbreitung der gesprochenen Sprache. Untergliedert ist seine Arbeit in fünf Kapitel: (1) „*Status Quaestionum*", gefolgt von den geographisch orientierten (2) „Jerusalem, Herodium, Jericho, and Envrions", und (3) „En Gedi, Mahoza, and Kephar-Baru". Die letzten zwei Kapitel beschäftigen sich mit (4) Briefkultur und (5) Sprache und Schriftkundigkeit.

Im ersten Kapitel geht es um den Hintergrund des Papyrus (= P.) *Yadin* 44, einem hebräischen Pachtvertrag aus dem 2. Jahrhundert, wobei Wise vor allem die Umstände des Vertrages, die familiären Verbindungen der Unterzeichnenden, interessieren. Dabei gelingt ihm, wie bei weiteren Interpretationen, anhand von

Prosopographie und Autopsie neue Lesarten vorzuschlagen. Nach einer kurzen Erinnerung an G. Dalman (der den aramaistischen Ansatz in Neutestamentlerkreisen nachhaltig geprägt hat) zu den Sprachen Judäas und die Korrekturen von Birkeland und Segal (nach dem mischnisches Hebräisch eine gesprochene Sprache gewesen sei), rechtfertigt er die fehlende Berücksichtigung griechischer Literatur, die ihm zufolge erwiesenermassen nicht aus Palästina stammt, damit dass „in many cases their Palestinian-Jewish bona fide is suspect" (S. 14). Besonderes Gewicht haben für ihn papyrologische Zeugnisse. Epigraphische Befunde beanspruchen nur kurz seine Aufmerksamkeit: nach aktuellen Zahlen beschrifteter Ossuarien (S. 15) haben nur 40% eine griechische Inschrift, manche zusammen mit einer semitischen. Erschwert wird nach Wise die Verwendung der Ossuarien für die Fragestellung dadurch, dass die Steinmetze, die die Ossuarien produziert haben, manchmal auch für die Inschriften verantwortlich waren. Darüber hinaus sind die Funde geographisch zumeist auf Jerusalem und Jericho beschränkt. Dazu müsste man die hohe Zahl an Einwanderern, von denen die Ossuarien-Funde zeugen, in eine Untersuchung der Sprachverhältnisse einbeziehen (siehe L. Neubert, *Jüdische Bildung und Schriftgelehrsamkeit*, im Druck). Wise's Fragestellung lautet daher: Wie lässt sich die proportionale Verwendung von Aramäisch, Hebräisch und Griechisch durch die Funde aus den sog. „Bar Kokhba"-Höhlen ermitteln? (S. 20) Damit überschneidet sich seine Fragestellung der von C. Hezser (S. 26ff.) und hinterfragt zugleich Annahme ihrer Untersuchung: Hezser vermutete aufgrund rabbinischer Aussagen, dass in den Schulen hebräische Lesefähigkeit, nicht aber hebräische Schreibfähigkeit gelehrt wurde (S. 30). Mit Verweis auf R. Cribiore (S. 53f.) korrigiert Wise: Dies wäre ein eigenartiges Phänomen in der Antike, denn Schulunterricht fing mit Schreiben an; Schreiben und Lesen gehörten zusammen. Cribiores vier Kategorien des paläographischen Ductus werden sodann auf die einschlägigen Texte angewandt. Zu den ersten beiden Kategorien gehören Menschen, die eine kurze Bildung genossen haben, für die dritte Stufe sind mehr Kenntnisse vorauszusetzen, während Schreiber der vierten Kategorie ein schneller Schreibstil auszeichnet. Wise's Fazit: „Literary literacy would attach only to the rapid hand" (S. 56). Davon ausgehend fragt Wise, was dann Unterschriften auf Urkunden im Blick auf „Literacy" besagen.

In den folgenden Kapiteln (2) und (3) verwendet Wise die genannte Kategorisierung sowie prosopographische Argumente, um die 145 Texte aus den „Bar Kokhba"-Höhlen (118 Verträge, 27 Briefe), im Sinne seiner Fragestellung zu erläutern. Dabei geht er davon aus, dass eine Untersuchung der Sprache weder auf die Zeit Bar Kokhbas noch geographisch beschränkt werden kann, da manche dieser Texte aus der Zeit des ersten Aufstandes stammen oder noch weiter bis in die Jahre um die Zerstörung Jerusalems zurückreichen (S. 62-134). Darüber hinaus werden in den Texten etwa 40 Dörfer in Judäa erwähnt. Aus den Texten rekonstruiert der Autor drei Familienarchive: das des Eutrapelus, des Honi b. John und des Dositheos b. Eleazar, zu denen vier nicht zuschreibbare aus der Zeit des ersten Aufstands gegen Rom hinzukommen, und erhellt den Hintergrund von 18 Dokumenten (16 aus dem Wadi Murabba'at und 2 4Q Texte, die fälschlicherweise unter die Qumranfunde eingereiht wurden). Besonders hilfreich waren ihm dabei prosopographische Untersuchungen. Die literarischen griechischen Texte aus dem Wadi

Murabba'at verbindet er plausibel mit der Familie des Eutrapelus, die aus Jerusalem stammt (*Mur* 29.10-11; S. 94-105). Jedoch lässt die fragmentarische Natur dieser Schriften keine Aussagen über Umfang und Inhalt griechischer Literatur in Jerusalem im ersten Jahrhundert zu. Spekulativ bleibt denn auch seine Vermutung: „Josephus may reasonably be supposed to have obtained and read Thucydides while resident in Jerusalem" (S. 97). Ein weiteres bisher unbekanntes Archiv (mit privaten und öffentlichen Dokumenten) stellte er aus den Funden her, die ins zweite Jahrhundert zu datieren sind: Es handelt sich um das Archiv der Bene Galgula, namentlich des Jesus, der während des Bar Kokhba-Aufstandes Verwalter der Toparchie des Herodiums war. Sprachlich deutet eine Form wie φαλωνέι in *Mur* 92 und *Mur* 94, so Wise, auf Hebräisch als eine gesprochene Sprache hin (S. 116). Die Verwendung von Hebräisch zwischen den Kriegen gegen Rom wird auch von den in der Abior Höhle nahe Jericho gefundenen Texten belegt. Nach dem Bericht über Entdeckung und Ausgrabung der verschiedenen „Bar Kokhba"-Höhlen, die vor allem Texte aus En Gedi, Mahoza und Kephar-Baru verbargen, rekonstruiert Wise neben den vier bekannten Archiven noch zwei weitere: ein Archiv des Eleazar b. Eleazar und eines der Bene Hananiah (Tabelle auf S. 180). Hierzu bietet er neue Lesungen und Interpretationen, die auch sprachliche Implikationen haben. Zwei Beispiele: Der Schreiber Tehina b. Simon schrieb die *Ketubba* (P. *Yadin* 18) der Shelamzion in flüssigem Griechisch der Schreibstufe 4, hat aber das Homologoumen des Ehemannes Judah Cimber mit grosser Mühe nur auf Aramäisch geschrieben. Der jüdische Schreiber konnte offenbar flüssig Griechisch schreiben, hatte aber die semitische Schrift nicht über das elementare Niveau hinaus gelernt. Und der Ehemann, Judah Cimber, aus einer wohlhabenden Familie mit Besitz in En Gedi und anderswo, war des Griechischen nicht mächtig. Das zweite Beispiel betrifft P. *Hever* 13, eine umstrittene Schrift. Da die *Rabbanim* nur dem Mann erlaubten, einen Scheidebrief auszustellen, wurde dieser Papyrus nicht als *Get* von Shelamzion b. Joseph an ihren Ehemann Eleazar verstanden (S. 174-177). Aufgrund von Bezugseigentümlichkeiten des Pronomens haben die Herausgeber das Schreiben als Bestätigung eines schon vom Ehemann empfangenen *Get* interpretiert und nicht als eine von der Frau ausgestellte Scheidungsurkunde. Dagegen erklärt Wise, dass die Formen בעלה und מנה als בעלי und מני (P. *Hever* 13 Z. 6-7) zu lesen sind, weil in der lokalen Sprache (Mahoza) *e* und *i* gleich ausgesprochen wurden, wie die Verwechselung von -αι und -οι in P. *Yadin* 19 belegt, und dokumentiert damit die Bedeutung einer gründlichen Untersuchung aller Urkunden.

Die in Kapitel 4 behandelten „Bar Kokhba"-Briefe entsprechen in ihrer Form denen des breiteren Mittelmeerraumes. Hinsichtlich ihrer Sprachwahl behauptet Wise: Bar Kokhba habe vorgeschrieben, dass die Kommunikation auf Hebräisch und in Buchschrift erfolgen sollte; diese Verordnung sei ein Ausdruck des judäischen Nationalismus (S. 227), aber kein Beweis für die Wiederbelebung einer toten Sprache. Dies betrifft die ersten 12 Briefe (Tabelle S. 215f.), ausgenommen P. *Mur* 48, der wohl eine Aktenkopie und nicht der versandte Brief ist (S. 226). Die hebräischen Schreiben in Kursivschrift und die aramäischen bzw. griechischen Briefe bedürfen daher einer anderen Erklärung: Wise findet sie in veränderten Umständen, z. B im Fehlen von ausgebildeten Schreibern, das die Aufständischen

gegen Ende des Krieges zur Improvisation zwang. Die gewählte Sprache der Schriften (überwiegend Aramäisch) sowie die weniger geübten Hände (alle Kategorie 3) entsprechen somit den Sprachverhältnissen der Zeit. Vor dem Hintergrund dieser Anweisung Bar Kokhbas versteht Wise auch die Sprachwahl eines auf Griechisch geschriebenen Briefs (P. *Yadin* 52). Der Absender, Soumaios, kein Nabatäer, wie Cotton vorgeschlagen hatte, sondern Judäer, der sich entschuldigt, dass er sich nicht an die Vorschrift halten kann (S. 251). Denkbar wäre nach Wise aber auch, dass der aramäische Brief (P. *Yadin* 57) zusammen mit dem griechischen (P. *Yadin* 52) vorgelesen wurde (S. 248), und deshalb die aramäische Version keine Rechtfertigung der Sprachwahl brauchte. Vielleicht hat Soumaios um Schwierigkeiten eines griechischen Briefs gewusst, denn ein griechischer Brief konnte leichter entziffert werden, sollten ihn die Römer abfangen.

In seiner im letzten Kapitel vorgetragenen Zusammenfassung plädiert Wise für eine Trennung zwischen literarischem Hebräisch (darunter Qumran-Hebräisch) bzw. Aramäisch und gesprochenem Hebräisch (Proto-Mischnisch) bzw. gesprochenen Aramäisch, kurzum für eine *Diglossia*. Allerdings erscheint seine Diskussion um die Ausbreitung des Griechischen in der hellenistischen Zeit etwas einseitig; hier hätte man zudem einen Verweis auf F. Millar und/oder L. Feldman erwarten können. Der Prozentsatz der Bevölkerung (insgesamt wird sie auf eine Million geschätzt), der Hebräisch sprechen konnte, wird anhand der Zahl der hebräischen Unterschriften auf hebräischen Urkunden von ihm auf 65-80% hochgerechnet. Wise geht davon aus, dass eine Unterschrift auf Hebräisch allein, zumeist nur die Worte „Sohn" bzw. „Zeuge", besage, dass der Unterzeichnende die Abfassungssprache der Urkunde oder des Vertrages, wenn Hebräische verwendet wurde, auch verstehen konnte. Das bedeutet aber nicht, dass 65-80% der Bevölkerung auch hebräische Literatur lesen konnten, wie Wise mit Hinweis auf die *Diglossia* in Judäa bemerkt. Hebräische Literatur lesen zu können, würde ein viel tieferes Wissen verlangen. Von den 127 wohlhabenden Menschen, die in den hebräischen Dokumenten begegnen, erreichten 25-33% das nötige Niveau, hebräische Literatur lesen zu können (S. 312). Nach Wise' Meinung sind die 12 Lese- und Schreibkundigen in Mahoza daher schon eine relativ hohe Zahl.

Aufgrund der Texte ist anzunehmen, Aramäisch war die am weitesten verbreitete Sprache zu dieser Zeit (die alltägliche Sprache für Schriftkommunikation). Fast alle Judäer sprachen eine Form von Aramäisch. Andererseits blieb aramäische Literatur eine Domäne der Gelehrten. Hilfreich für die Neuorientierung ist Wise's Hypothese von der Herkunft der Texte vom Toten Meer. Vieles stamme aus individuellen Sammlungen (S. 327). Griechisch ist prozentual weniger belegt; nur 25% der judäischen Zeugen konnte eine griechische Urkunde auf Griechisch unterschreiben. Vielmehr wurde auf Aramäisch zurückgegriffen. Die fragmentarisch erhaltenen griechischen literarischen Schriften der Eutrapelus-Familie bleiben rätselhaft (S. 336). Im Vergleich zu den Nabatäern war das Griechische als gesprochene Sprache zwar erheblich verbreiteter, aber doch weniger gebräuchlich als Aramäisch und Hebräisch (S. 344).

Erschwert wird die Berechnung der Verbreitung von Lese- und Schreibfähigkeit dadurch, dass es in der Forschung keine einheitliche Definition von „Literacy"

gibt, und die Zahl der Einwohner Judäas nur geschätzt werden kann. Dennoch sollen nach Wise' Hochrechnung 47,4% der Oberschicht einen Handschriftenstil der Kategorie 3 oder 4 geschrieben haben, also „literary literates" gewesen sein. Bei einer Million Einwohner und einer geschätzten Oberschicht von 250.000 Personen kommt Wise auf 7,7% und verallgemeinert dies auf einen Anteil von 5 bis 10%. Rechnet man die „Anfänger" mit ein, kommt man auf 16%. Allerdings relativiert eine letzte Überlegung zum Thema Oralität und jüdische Buchkultur diese Zahlen, denn auch Menschen ohne Lese- und Schreibfähigkeit konnten durchaus an Literatur Anteil haben, etwa durch „literary performance" (S. 353), nicht zuletzt Lesungen im Gottesdienst.

Zwei Anhänge (S. 357-391) bieten eine Auflistung der Dokumente entsprechend ihrer Abfassungssprache bzw. der beteiligten Personen und ihrer paläographischen Stufe. Das Register der rabbinischen Texte hätte präziser sein können. Abschliessend lässt sich sagen, dass die Untersuchung reich an neuen Lesarten und Rekonstruktionen der historischen Umstände der Papyri ist und neue linguistische Lösungen alter Probleme bietet (z. B. 6, 264, 269). Weitere Forschung wird allerdings nötig sein, um die tatsächliche Ausbreitung des Hebräischen als gesprochener Sprache zu klären, zumal nicht alle Forschungsergebnisse in diesem Bereich von Wise aufgenommen wurden, wie beispielsweise die Verwendung von ת statt את ה als *nota accusativi* in den Bar Kokhba Briefen, die als Indiz für eine hebräische Mundart verstanden wird, ohne H. Gzellas Gegenargumente (Elemente systemischen Sprachkontaktes in den hebräischen Bar-Kosiba-Briefen, in: H.-P. Mathys / M. Saur / J. Luchsinger [Hg.], *„… der seine Lust hat am Wort des Herrn!" Festschrift für Ernst Jenni* [AOAT, Bd. 336], Münster 2007, S. 93-107) zu diskutieren. Alles in allem stellt das Buch eine umfassende Behandlung der bearbeiteten Textfunde zu Sprache und Schriftkundigkeit dar und wird die weitere diesbezügliche Forschung bereichern, wenn nicht nachhaltig mitgestalten.

München *Luke Neubert*

WRIGHT, BENJAMIN G.: *The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'* (Commentaries on Early Jewish Literature [CEJL]), Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2015, 501 S., ISBN 978-3-11-043904-5).

Benjamin G. Wright (= Vf.) hat nach eigenem Verständnis „the first full-length commentary" zum Aristeasbrief (= Ar.) vorgelegt (S. 4; vgl. dazu S. 3-4 seine Ausführungen, warum nicht einmal der imposante Band von Tramontano [1931 ein „full-fledged commentary" sei). Dieser besteht aus einer Einführung (S. 3-74), in der die wichtigsten Rahmenprobleme dieses anonymen und undatierten Textes unter zehn Rubriken besprochen werden, darunter sein Wert als historische Quelle, die Datierung, Gattung und Struktur, Zweck und beabsichtigte Leserschaft u. ä.; einer ausführlichen Bibliographie (S. 77-96); einer englischen Übersetzung in kleineren Sinnabschnitten mit zusammenfassenden Überschriften (z. B. „Das Bibliotheksprojekt §§ 9-11"); jedem Abschnitt folgen textkritische Anmerkungen (*Textual Notes*), ein Kommentar zum ganzen Stück (*General Comment*) und

Anmerkungen zu einzelnen Begriffen und Wendungen (*Notes*). Soweit der Hauptteil des Buches (S. 99-458). Es folgen ausführliche Indices, die das Arbeiten mit dem Buch auf eine dankenswerte Weise erleichtern.

Der griechische Text wird nicht abgedruckt; Grundlage der Übersetzung ist die letzte massgebliche Edition von André Pelletier (1962). Die „Textual Notes" sollen dem Leser trotzdem auch die textkritischen Entscheidungen an problematischen Stellen verständlich machen. Sie sind aber mit grosser Vorsicht zu geniessen. Grundsätzlich verteidigt Vf. immer die Lesart, die Pelletier im Haupttext anbietet, dies bedeutet aber nicht, dass er tatsächlich danach übersetzt. So gleich im ersten Satz: [...] διὰ τὸ σὲ περὶ πολλοῦ πεποιῆσθαι παρ'ἕκαστα ὑπομιμνήσκοντος συνακοῦσαι περὶ ὧν ἀπεστάλημεν καὶ διὰ τί, πεπείραμαι <...> ἐκθέσθαι [...] wird übersetzt: [...] *since you place a high value, as you constantly mention, on hearing about the details and purpose of our deputation, I have attempted to expound it* [...]. Wie die „Textual notes" dazu informieren (S. 100), folge Pelletier hier einer Emendation von Zuntz (1958), „making the participle a genitive absolute, 'as you constantly mention', rather than the nominative singular ὑπομνήσκων (sic!)". Nun, weder Zuntz noch Pelletier haben den von ihnen konjizierten Genitiv als einen Absolutus gemeint. Der Genitiv kann in einem so konstruierten Satz nur von συνακοῦσαι abhängig sein und die Person bezeichnen, der zugehört wird, wobei das Subjekt des Partizips aus dem Hauptsatz als 1. Person gedanklich ergänzt wird. Zuntz fasst seinen Vorschlag folgendermassen zusammen: „Da nun Philokrates grossen Wert darauf gelegt hat, bei jeder Gelegenheit, *wenn A. darauf zu sprechen kam*, zuzuhören, hat A. unternommen, den Gegenstand und Zweck seiner Sendung deutlich darzulegen." Es war also – dies ist der Sinn der neuen Konjektur – Aristeas, der öfters die Gesandtschaft erwähnte. Die Übersetzung dagegen, die Vf. bietet, ist eine modernisierte Variante von Thackeray (1917): „as thou art constantly reminding me"; zu der Zeit pflegte man den agrammatischen Nominativ der Hss. entweder in den Akk. ὑπομιμνήσκοντα oder in den Inf. ὑπομιμνήσκειν zu emendieren; somit wäre „du", d. h. Philokrates, das Subjekt des Verbs. Im Allgemeinen sind die textkritischen Teile des Kommentars ohne selbstständigen Wert und dienen nur dem Vollständigkeitsanspruch.

Rein dekorativ ist auch der kurze Abschnitt der Einführung (S. 6-7), welcher die Beschäftigung mit Ar. in der frühen Neuzeit skizziert: Die knappe Information ist aus zweiter Hand übernommen, so dass etwa Isaac Vossius als ein späterer Kritiker von Humphrey Hody genannt wird. Zwar hat der alte Vossius auf die vernichtende Kritik seiner einschlägigen Vorstellungen vonseiten des „Oxforder Jünglings" eine (etwas hilflose) Antwort gegeben, in die inhaltliche Geschichte der Kontroverse gehören diese Namen jedoch in umgekehrter Reihenfolge.

Das eigentliche Interesse und die Stärke des Vf.s. liegt in seiner eingehenden Beschäftigung mit der modernen Aristeas-Forschung. Er bietet eine ausführliche, kompetente Evaluierung der wichtigsten Arbeiten und Theorien zum Thema aus den letzten Jahrzehnten (u. a. werden wichtige Bücher von S. Honigman, T. Rajak, M. Niehoff eingehend behandelt). Sein eigener, origineller Standpunkt in diesem Geschehen wirft allerdings auch Fragen auf. Gerade, weil die Ursprünge des neuzeitlichen Interesses an Ar. in den Streitigkeiten um den Vorrang der Septuaginta als der massgeblichen Form des christlichen Alten Testaments in der Nachreformationszeit

unreflektiert bleiben, übernimmt Vf. als ein Faktum die Überzeugung, dass Ar. die Septuaginta als eine neue massgebliche Tora – mit der Folge der Verdrängung des hebräischen Originals aus dem Leben des alexandrinischen Judentums – präsentiert, (z. B. S. 13, 71 und passim). Daraus leitet er seine eigentümliche Begründung der (m. E. an sich unbestreitbaren) Tatsache ab, dass Ar. keine historisch zuverlässige Information über die Umstände der Übersetzung enthält und mindestens anderthalb Jahrhunderte nach dem fiktiven Datum geschrieben wurde. Auf einer modernen Übersetzungstheorie basierend, geht er davon aus, dass man aus der „Oberfläche", dem „makeup" einer Übersetzung, und den in ihr zutage tretenden Übersetzungsstrategien ablesen könne, für welche Funktion diese Übersetzung bestimmt sei. Die „Oberfläche" des griechischen Pentateuchs scheint ihm eine „Dimension der Unverständlichkeit" zu haben, die darauf hinweist, dass die Septuaginta ursprünglich nicht für eine eigenständige Benutzung ohne das hebräische Original bestimmt war. Ar. schreibe ihr angeblich aber genau diese ursprüngliche Bestimmung zu. Dies hänge damit zusammen, dass die Septuaginta im Laufe der Zeit ihre Funktion geändert habe und ab dem 2. Jh. v. u. Z. tatsächlich zu einer eigenständigen Heiligen Schrift geworden sei; in dieser Eigenschaft werde sie in Ar. glorifiziert (S. 11-14). Wenn aber die Funktion einer Übersetzung sich verändern kann, ohne dass das „makeup" sich im Geringsten verändert hätte – wie kann man denn behaupten, dass man von dem Letzteren auf die Funktion schliessen kann? Die Funktion der Septuaginta habe sich, nach Vf. geändert – bei der gleichen Oberfläche, die sich also für beide Funktionen verwenden lässt und somit nicht auf nur eine der beiden unmissverständlich hinweisen kann. Überhaupt ist die für die Moderne entwickelte Theorie, welche nur mit zwei Punkten arbeitet, dem Ausgangstext und dem Ergebnis der Übersetzung, und nicht auf das fortwährende Kommentieren als einen nicht wegdenkbaren Bestandteil des Funktionierens des Tora-Textes ausgerichtet ist, kaum geeignet, uns beim Verständnis sowohl der Septuaginta selbst als auch seiner Entstehungslegende zu helfen.

Die verdienstvolle Arbeit gibt den Studenten der Judaistik ein praktisches Nachschlagewerk in die Hand, weckt Bewusstsein für aktuelle Probleme und Fragestellungen der Judaistik und der Septuaginta-Forschung, liefert wichtige bibliographische Hinweise und wird bestimmt noch viele Jahre für jede Beschäftigung mit der hellenistisch-jüdischen Literatur ein unentbehrliches Arbeitsinstrument bleiben.

Bern *Maria Sokolskaya*

[HOLDER, STEFANIE (Hg.)]: *Joseph und Aseneth: Ein Roman über richtiges und falsches Handeln*. Übersetzt und eingeleitet von Stefanie Holder (Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 84 S., ISBN 978-3-525-53467-0.

Im Zentrum des sprachlich nüchternen, in seiner Erzählung aber durchaus unterhaltenden Romans *Joseph und Aseneth* (JosAs) steht die Konversion der Protagonistin zum Judentum. Die Liebe zum schönen Joseph lässt die ägyptische Polytheistin

Aseneth zur frommen Jüdin werden. Sie, die den Sohn eines Hirten aus dem Land Kanaan zuerst so verachtet hatte, besinnt sich, als sie Joseph zum ersten Mal sieht, eines Besseren. In der neuen Übersetzung von Stefanie Holder: „Aseneth aber sah den Joseph und es schmerzte sie heftig. Ihre Seele zerbrach, ihre Knie waren gelähmt und sie bebte an ihrem ganzen Körper." Arthur Darby Nock hat die Konversion im antiken Kontext einst als „reorientation of the soul" definiert. Auf Aseneth trifft dies sicher zu. Doch wohin genau führt Aseneths Neuorientierung? Im Verständnis von Stefanie Holder, deren Ausgabe von JosAs in der neuen „Kleinen Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur" aus dem Hause Vandenhoeck & Ruprecht erschienen ist, liegt nicht nur eine Abwendung vom ägyptischen Polytheismus vor. Vielmehr stehen die zwei Teile des Romans (Kap. 1-21, bis zur Hochzeit des Paares; Kap. 22-29 mit dem Intrigenspiel des Pharao-Sohns und seiner Verbündeten) gleichsam für zwei unterschiedliche religiöse Grundverständnisse. Im ersten Teil steht das Gesetz im Zentrum: „Als Richtschnur einer sittlich richtigen Handlungsweise verweist daher der erste Teil von Joseph und Aseneth auf die mosaischen Gebote, auf ein positiv formuliertes Recht also, dessen Einhaltung der Roman strikt fordert" (S. 10). Im zweiten Teil, so Stefanie Holder, entwickelt sich die Ethik des Textes dahingehend, dass ethisch richtiges Handeln nun nicht mehr nur mit der Einhaltung der mosaischen Gebote, sondern neu mit Gewissensfragen und ethisch korrektem Verhalten, insbesondere gegenüber Feinden, zusammenfällt (S. 34). „Das Hauptmotiv des zweiten Teils, Vergebung und Feindesliebe, hier ausgedrückt in der Aufforderung, den Sohn des Pharao zu verarzten und zu seinem Vater zurückzubringen (29,3-6), dürfte", so Holder in ihrer Einführung zur Übersetzung (S. 13), „christlichen Ursprungs sein". Die Frage, ob sich im zweiten Teil von JosAs christliche Überarbeitungen finden, ist öfter gestellt worden. Parallelen zur Eucharistiefeier und eben das Motiv der Feindesliebe führten verschiedentlich zur Vermutung, JosAs sei christlich überarbeitet worden (vgl. zuletzt F. Siegert, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur, Berlin/Boston 2016, 281-289). Man wird dies vereinzelt nicht ausschliessen wollen. Zu wenig berücksichtigt wird dabei allerdings, dass die neutestamentlichen Schriften ebenfalls aus einem jüdisch-hellenistischen Kontext stammen und scheinbar Christliches in JosAs sehr wohl auch jüdischen Ursprungs sein kann. Stefanie Holder geht mit ihrer Dichotomie zwischen einem gesetzesorientierten ersten Teil und einem ethischen zweiten Teil jedenfalls zu weit. Ihre Schilderung unterschätzt die Wichtigkeit ethischer Fragen, über das „Gesetz" hinaus, sowohl im Tanach als auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur. Zum Schluss der 40seitigen Einführung hat man fast den Eindruck, dass Aseneth nicht von der ägyptischen Religion zum Judentum, sondern vom Judentum zum Christentum konvertiert. So bleibt die Einleitung in einigen Punkten fragwürdig, nicht zuletzt im Hinblick auf das mit der Reihe sicher angepeilte breitere Lesepublikum. Diesem wird JosAs hier recht verkürzt vorgestellt. Holder fügt JosAs den Untertitel „Ein Roman über richtiges und falsches Handeln" hinzu. Darum geht es in JosAs gewiss auch. Zentraler als von Holder präsentiert ist in JosAs aber die Motivik des griechischen Liebesromans. Beide Teile, gerade auch der intrigenhafte zweite, passen gut zu diesem Genre.

JosAs ist nicht einfach zu übersetzen: Die etwas monotone Syntax des Griechischen stellt einen vor die Frage, wie nahe man beim Ursprungstext bleiben soll (die wortwörtliche deutsche Übersetzung von Christoph Burchard, des Doyens der JosAs-Forschung (Gütersloh 1983), ist unlesbar). Stefanie Holder hat einen guten Kompromiss zwischen Textnähe und Leserlichkeit gefunden. Ihre Übersetzung liest sich gut. Insgesamt ist das Bändchen aber nur mit Vorbehalten zu empfehlen. Der Komplexität von JosAs kann das schmale Format der Serie freilich auch nicht wirklich gerecht werden. Wer einen umfassenderen Einblick in den faszinierenden Text „Joseph und Aseneth" erhalten möchte, fährt mit dem von Eckart Reinmuth in der Reihe SAPERE herausgegebenen Band jedenfalls besser (Tübingen 2009).

Bern *René Bloch*

[SCHLERITT, FRANK (Hg.)]: *Hegesipp*. Übersetzt und eingeleitet von Frank Schleritt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 85 S., ISBN 978-3-647-99746-9.

In der in kurzen Abständen erscheinenden Reihe „Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur" liegt bemerkenswerterweise nun auch Hegesippus vor. Das fünfbändige Werk des Hegesippus ist praktisch vollständig verloren. Es ist nur in einigen Exzerpten in der Kirchengeschichte von Eusebius ein klein wenig greifbar. Hegesippus ist nicht zu verwechseln mit dem spätantiken sogenannten Pseudo-Hegesippus, jenem Autor, der ebenfalls in fünf Büchern eine lateinische (und christliche) Version von Flavius Josephus' *Jüdischem Krieg* verfasst hat.

Hegesippus, den man sicher ins 2. Jh. n.Chr. datieren kann, stiess trotz seiner sehr fragmentarischen Überlieferung schon immer auf ein grösseres Interesse. Wie der Göttinger Theologe Frank Schleritt, der die Exzerpte neu aus dem Griechischen übersetzt hat, festhält, ist dieses Interesse vor allem auch dem Umstand zu verdanken, dass Hegesippus eine willkommene Quelle über die Familie von Jesus (Jakobus, Symeon, die Enkel des Judas) war und dass hier etwas über die Jerusalemer Gemeinde zu erfahren ist, das über die Apostelgeschichte hinausgeht. Aus judaistischer Perspektive ist Hegesippus auch deswegen von Interesse, weil sich Parallelen und Unterschiede zu Flavius Josephus ergeben. Beide berichten über den Tod des Jakobus (Hegesippus bei Eusebius, *Kirchengeschichte* II 23,4-18 und Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer* 20,197-203). Dass die Version des Josephus bei Eusebius gleich nach dem Hegesipp-Zitat einen gewichtigen Zusatz enthält, muss einen (nochmals) dazu ermahnen, auch Josephus' Zeilen über Jesus Christus (das *Testimonium Flavianum*) cum grano salis zu lesen: In Eusebius' Fassung erklärt Josephus die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Rache für die Ermordung von Jakobus und Jesus (KG II 23,20). Wie komplex im Übrigen Eusebius' Zitiertechnik ist, hat Sabrina Inowlocki mit ihrer Monographie *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context* (Leiden 2006, das Buch hätte eine Auflistung in der Bibliographie von Schleritt verdient) aufgezeigt.

Hegesippus ist überdies für die unterschiedlichen religiösen Ausrichtungen innerhalb (und ausserhalb?) des Judentums eine interessante Quelle. Hegesippus

schreibt (zitiert von Eusebius, in der neuen Übersetzung von Frank Schleritt): „Es gab aber verschiedene Meinungen unter der Beschneidung, unter den Söhnen der Israeliten, gegen den Stamm Juda und den Christus diese: Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbotheer, Samariter, Sadduzäer, Pharisäer" (*Kirchengeschichte* IV 22,7). Die Stelle ist nicht einfach zu kontextualisieren und von der Textüberlieferung zudem nicht unproblematisch. Die Frage, die Frank Schleritt in seinem Kommentar stellt, ist jedenfalls auch für die Judaistik eine wichtige: Auf welche Zeit bezieht sich Hegesippus mit seiner Auffächerung der jüdischen Strömungen? Gar bis in die Zeit nach 70 n.Chr.? Das letzte Exzerpt Eusebius' handelt von den Quellen und der Herkunft des Hegesippus (*Kirchengeschichte* IV 22, 8-9): Nach Eusebius ist Hegesippus „aus den Hebräern zum Glauben gekommen". Man hat vermutet, dass Eusebius nur aufgrund von Hegesippus' Kenntnissen des Hebräischen und insgesamt der jüdischen Überlieferung (auch der mündlichen) auf eine jüdische Herkunft schliesst (S. 9). Undenkbar ist eine solche aber sicher nicht. Dass Hegesippus wie Eusebius (und auch Pseudo-Hegesippus) den Fall von Jerusalem als eine göttliche Bestrafung für die jüdische Missachtung von Jesus deutet, müsste nicht dagegensprechen.

Frank Schleritt ist zu danken für diese hilfreiche kommentierte Zusammenstellung der Hegesipp-Exzerpte. Neben einer informativen Einleitung und der Übersetzung der Stellen bietet Schleritt auch recht detaillierte Erläuterungen, bei denen er angesichts der Überlieferungslage zu Recht grosse Vorsicht walten lässt.

Bern *René Bloch*

KAHN, LILY & AARON D. RUBIN (eds.): *Handbook of Jewish Languages* (Brill's Handbooks in Linguistics), Leiden/ Boston: Brill 2015, XIX, 760 S., ISBN 978-90-04-21733-1; ISBN 978-90-04-29735-7 (e-book).

Angesichts der Tatsache, dass Juden im Laufe ihrer langen Geschichte eine Vielzahl von Sprachen gesprochen und geschrieben haben, von denen einige gut erforscht, andere bisher aber kaum in den Blick genommen worden sind, haben die Herausgeber mit ihrem voluminösen Werk ein doppeltes Ziel verfolgt: „Firstly, we wanted to provide an accessible introduction to Jewish languages suitable for a broad audience, and secondly, we wanted to put together for the first time a study that treats these diverse linguistic varieties under a single heading." (S. 1) Wenn es auch durchaus nicht „for the first time" ist, dass die Vielzahl der Sprachen der Juden unter einer Überschrift zusammengefasst behandelt und dargestellt wird, so ist den Herausgebern gleichwohl zu bescheinigen, dass es in diesem Umfang bislang nicht geschehen ist. Wie Heinrich Eljakim Loewe (1869–1951) programmatisch Hebräisch einst als „die Sprache der Heimat" der Juden (*Die Sprachen der Juden*, Köln 1911, S. 9-21, 140-149), die anderen von Juden gesprochenen und geschriebenen Sprachen hingegen als „die Sprachen der Fremde" beschrieben hatte (ebenda, S. 22-34), so wird auch im *Handbook* prinzipiell zwischen Hebräisch und dem Rest der *Jewish languages* unterschieden, und dies in einer Weise, dass es trotz des 760-seitigen Umfangs keinen eigenen Artikel für das Hebräische gibt (!). Als *Jewish languages* figurieren jene, die in der Diaspora als *vernaculars* an die Stelle des Hebräischen getreten sind.

Als wesentliches „common feature" dieser *Jewish languages* nennen die Herausgeber, dass sie „a Hebrew lexical component" aufweisen, da „all of these diverse Jewish communities shared the use of Hebrew as a written and liturgical language" (S. 3).

Vor- und dargestellt werden insgesamt 23 solcher *Jewish languages*, wie in einem Lexikon, in alphabetischer Reihenfolge:

Jewish Amharic (Anbessa Teferra; S. 8-21), *Judeo-Arabic* (Geoffrey Khan; S. 22-63), *Judeo-Aramaic* (Steven E. Fassberg; S. 64-117), *Jewish Berber* (Joseph Chetrit; S. 118-129), *Jewish English* (Sarah Bunin Benor; S. 130-137), *Judeo-French* (Marc Kiwitt & Stephen Dörr; S. 138-177), *Jewish Georgian* (Reuven Enoch; S. 178-193), *Judeo-Greek* (Julia G. Krivoruchko; S. 194-225), *Jewish Hungarian* (Judith Rosenhouse, S. 226-233), *Judeo-Iranian Languages* (Habib Borjian; S. 234-296), *Judeo-Italian* (Aaron D. Rubin; S. 297-364), *Judezmo (Ladino)* (David M. Bunis; S. 365-450), *Karaim and Krymchak* (Henryk Jankowski; S. 451-488), *Jewish Latin America Spanish* (Evelyn Dean-Olmsted & Susana Skura; S. 489-502), *Jewish Malaylam* (Ophira Gamliel; S. 503-516), *Judeo-Occitan (Judeo-Provençal)* (Adam Strich & George Jochnowitz; S. 517-551), *Judeo-Portuguese* (Steven Strolovitch; S. 552-592), *Jewish Russian* (Anna Verschik; S. 593-598), *Judeo-Slavic* (Brad Sabin Hill; S. 599-617), *Jewish Swedish* (Patric Joshua Klagsbrun Lebenswerd; S. 618-629), *Judeo-Syriac* (Siam Bhayro; S. 630-633), *Judeo-Turkish* (Laurent Mignon; S. 634-642), und – *Yiddish* (Lily Khan; S. 643-751).

Alle Kapitel, deren Ausführlichkeit oder Kürze bereits die Bedeutung, den Stellenwert und den Grad der Erforschung der vorgestellten Sprache anzeigt, folgen demselben Schema, unabhängig von ihrem Umfang: Sie beginnen mit einer Einführung in die Sprache und ihre Geschichte und einem Überblick über die sie dokumentierenden Quellen, soweit dies aufgrund schriftlicher und/der mündlicher möglich ist (zahlreichen Artikeln sind Facsimiles von Handschriften oder Textbeispiele beigegeben), gefolgt von einem Überblick über ihre phonologischen, morphologischen, syntaktischen und lexikographischen Eigenheiten, wobei besonders jene herausgestellt werden, die sie von ihren nicht-jüdischen Schwestersprachen unterscheiden. Weiterführende, zum Teil sehr umfangreiche Bibliographien schliessen die Artikel ab.

Die unterschiedliche Bezeichnung der Sprachen, mal *Judeo-*..., mal *Jewish* ... erklären die Herausgeber damit, dass „those language varieties that are written in the Hebrew script are termed Judeo-languages, while those spoken varieties that are not normally written in Hebrew script, are termed Jewish languages" (S. 3) Auffällig dabei indessen ist, dass es – von *Karaim and Krymchak*, den Sprachen der osteuropäischen Karäer, abgesehen – von all den vorgestellten genannten Sprachen nur zwei sind, denen das Attribut *Judeo-*... bzw. *Jewish* ... nicht beigegeben ist: *Judezmo (Ladino)* und *Yiddish*. Dies erinnert an eine Bemerkung Abraham Joshua Heschels (1907–1972), der mit Blick auf das *Yiddishe* einst meinte, dass von allen Sprachen, die Juden im Laufe ihrer Diasporageschichte gesprochen und geschrieben haben, nur *eine* „jüdisch" nannten (יידיש *yidiš* bedeutet nichts anderes als „jüdisch", die Schreibung *Yiddish* ist allein der englischen Phonetik geschuldet) und damit neben *'Ivrit* oder *Yehudit* stellten, jenen Sprach(bezeichnung)en, mit denen sich Juden seit in der Antike gegenüber Nichtjuden identifizierten (Analoges gilt auch im Blick auf ג'ודזמו *Judezmo*).

Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht der Ort. Zudem sind sich die Herausgeber bewusst, dass es bei aller Ausführlichkeit ihres *Handbook* über die vorgestellten *Jewish languages* hinaus weitere von Juden verwendete Sprachen gibt, die als solche beschreibbar wären (*Epilogue: Other Jewish Languages, Past and Present* [Aaron D. Rubin; S. 748-751]), expressis verbis genannt werden: *the French of Orthodox Jews in France*, *Jewish Dutch*, *Jewish Polish*, *Jewish German*, *Jewish Lithuanian*, *Judeo-Catalan*, *Hebrew-Judeo-Urdu*, *Judeo-Gujarati* und *Judeo-Malay*, „on which, no doubt, something could be written, but for which there is little to no available data" (S. 748). Das mag für einige dieser hier genannten Sprachen zutreffen; doch dass *Jewish German* und vor allem *Jewish Polish* keines eigenen Artikels gewürdigt worden sind, bleibt nur zu bedauern. Denn wie *Jewish German* („Judendeutsch" im Gegensatz zum *Yiddish*; siehe dazu schon Bettina Simon, Judendeutsch und Jiddisch, in: Alfred Ebenbauer & Klaus Zatloukal [Hg.], Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien / Köln / Weimar 1991, S. 251-260) durch Texte wie „Dukus Horant auch Dietrich von Bern", „Meister Hildebrand", „Widuwilt", „Kaiser Oktavius" und andere hinlänglich dokumentiert ist (siehe dazu Julian Voloj, *Do mit hat das buch ein end / Das uns got moschiach send*. Zur jüdischdeutschen Sprache und Literatur im Mittelalter, in: Arne Domrös, Thomas Bartoldus und Julian Voloj [Hg.], *Judentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit. Ein Studienbuch*, Berlin 2002, S. 15-30), liegt für *Jewish Polish* mit – in Rubins *Bibliography* sogar erwähntem Buch (S. 750) – Maria Brzezinas *Polszczyzna Żydów* (Warszawa 1986, 646 S.) seit mehr als dreissig Jahren nun schon eine ebenso umfangreiche wie umfassende Untersuchung des „Judenpolnischen" und seiner linguistischen und stilistischen Eigenheiten vor.

Doch unabhängig davon ist den Herausgebern und all denen, die dazu beigetragen haben (Kurzbiographien S. X-XI), dafür zu danken, dass sie mit ihrem *Handbook* ein geradezu monumentales Werk geschaffen haben, das in Fragen der *Jewish languages* sicher für längere, wenn nicht lange Zeit die erste Referenz ist und bleiben wird, auch wenn mit Benjamin Hary und Yaron Matras' (Hg), *Jewish Languages: An International Handbook* und Benjamin Hary und Sarah Bunin Benors (Hg.), *Languages in Jewish Communities, Past and Present* (beide bei: The Hague: De Gruyter Mouton) bereits zwei weitere *Handbooks of Jewish Languages* angekündigt sind.

Tübingen *Stefan Schreiner*

ELDAR, ILAN: הבלשנות העברית בימי הביניים – טקסטים ומחקרים [engl. Nebentitel: *Hebrew Language Study in the Middle Ages – Texts and Studies*], Jerusalem: Magnes Press 2016, יד + 411 S., ISBN 978-965-493-865-5.

Ebenso wie die Erforschung der Geschichte und Entwicklung der hebräischen Sprache von ihren Anfängen bis heute, so hat auch die Erforschung der Geschichte und Entwicklung der hebräischen Sprachwissenschaft gleichfalls von ihren Anfängen bis heute in den letzten Jahrzehnten einen erheblichen Aufschwung genommen, wie allein schon der Bibliographie am Ende des Buches zu entnehmen ist (S. 349-372). Alles andere als unwesentlichen Anteil daran hat der Autor des hier

anzuzeigenden Buches, Ilan Eldar (= Vf.), *Professor emeritus* für Hebräisch an der Universität Haifa, der über viele Jahrzehnte mit seinen Forschungen und Publikationen zu allen Bereichen der hebräischen Philologie und ihrer Geschichte beigetragen hat und weiterhin beiträgt, wie nicht zuletzt die zwanzig Kapitel seines jüngsten Buches ein weiteres Mal eindrucksvoll belegen.

Zugrunde liegen ihnen Aufsätze, die in den vergangenen rund vierzig Jahren in verschiedenen Zeitschriften, Festschriften und Gedenkbänden erschienen (S. 347-348), im vorliegenden Band nun zu einer Monographie zusammengeführt worden sind und sich, wie der Titel angezeigt, auf die hebräische Sprachwissenschaft des Mittelalters konzentrieren, wie sie – im Kontext und unter dem Eindruck und Einfluss der zeitgenössischen arabischen Philologie – im Rahmen des einsetzenden Studiums der Sprache der Bibel entstanden, mit Sa'adja b. Josef al-Fayyūmī (882–942) und anderen Geonim seiner Zeit – rabbanitischen und qaräischen Gelehrten übrigens gleichermassen – und ihren Abhandlungen zum einen zur Grammatik (Kap. 1) und zum anderen und vor allem zur Lexikographie (Kap. 2 und 3) ihren Anfang genommen hat, wie nicht zuletzt an Sa'adjas Untersuchungen zu den biblischen *hapax legomena* (S. 28f) und seinem Wörterbuch *Sefer ha-Agron* (S. 29ff) ablesbar ist.

Trotz Begrenzung des zeitlichen Rahmens auf das – in diesem Falle bis zum 15./16. Jahrhundert reichende (S. 178-180, 206-207) – Mittelalter ist der inhaltliche Bogen des Bandes bemerkenswert weit gespannt, in thematischer Hinsicht nicht anders als in geographischer: In geographischer Hinsicht umfasst er das Studium der hebräischen Philologie bei den Juden im Irak, im Jemen (Kap. 20) und in Marokko (Kap. 4) ebenso wie bei den Juden in Spanien (Kap. 6, 7 und 8), in Frankreich (Kap. 11), in Italien (Kap. 9) und in Deutschland (Kap. 10 und 12).

Inhaltlich ist der Band in zwei grosse Themenbereiche gegliedert: Im ersten, der Lexikographie und Grammatik gewidmeten Teil (S. 1-264) werden jeweils am Beispiel einzelner Autoren und auf der Grundlage ihrer für das jeweilige Thema ausgewählten wesentlichen Werke Fragen der Konzeption und Methodologie in der Anlage von Glossaren und Wörterbüchern (Kap. 2, 3 und 4), die unter den Gelehrten nicht nur einer Generation höchst umstrittene und entsprechend kontrovers diskutierte Frage der Zwei- oder Dreiradikaligkeit hebräischer Wurzeln, das Problem von Konsonantenverschiebungen und/oder Konsonantenvertauschungen (Kap. 6), die Vokallehre und das Problem von Vokallängen und -kürzen (Kap. 8, 12 und 13) und die Frage des Silbenbaus, der Ableitung und Gliederung des Verbalsystems sowie der Konjugation, das Problem von *Di-* und/oder *Triglossia*, also der innere Zusammenhang zwischen Hebräisch, Aramäisch und Arabisch (S. 164-165) etc. behandelt und bei dieser Gelegenheit zugleich auch die wichtigsten Grammatiker und Lexikographen und ihre Werke, „geographisch" und chronologisch geordnet, sowie die zwischen ihnen unter anderem in Gestalt von „Einwendungen" (השגות) und „Antworten" (תשובות) ausgetragenen Kontroversen vorgestellt (Kap. 9, 10 und 11). Im zweiten, „die Lehre von der Schriftlesung" (תורת הקריאה במקרא) überschriebenen Teil (S. 265-346) geht es – wiederum am Beispiel und auf der Grundlage von jeweils ausgewählten Autoren und Texten, darunter Aharon b. Ashers ספר דקגוקי הטעמים („Buch der Grammatik der Akzente"; S. 269-275), der Traktat מאמר השווא („Abhandlung über das Schwa"; S. 276-287) und die

Fragmente der aus dem Jemen stammenden הוריית הקורא („Anleitung für den Bibelleser"; S. 333-346) – um Grundfragen der masoretischen Grammatik, also um solche linguistischen Probleme, die mit der Vokalisierung und Akzentuierung der hebräischen Bibel aufgekommen sind, von der Morphologie bis zur Phonologie, deren Klärung für die richtige Lesung und damit korrekte Überlieferung der Bibel von essentieller Bedeutung ist.

Bei alledem kann Vf. aus dem Vollen schöpfen. Seite um Seite merkt man dem Buch Vf.s durch jahrzehntelange Erforschung der entsprechenden hebräischen und arabischen Werke erworbene Expertise im Umgang mit ihnen an. Aufgrund seiner profunden Kenntnis der Quellen (und der Sekundärliteratur) hat er stets die souverän ausgewählten wesentlichen Texte parat, nicht nur aus solchen Werken, die seit langem bekannt sind und in wissenschaftlichen Editionen und Bearbeitungen vorliegen, sondern ebenso auch und gerade aus zum Teil entlegenen, oft nur bruchstückhaft erhaltenen und bis heute kaum veröffentlichten und dem entsprechend vergleichsweise wenig erforschten Texten in erster Linie aus der Kairoer Geniza, die auch in dieser Hinsicht ein unerschöpfliches Reservoir darstellt. Von einem nicht unerheblichen Teil solcher Texte liefert Vf. – dem Untertitel seines Buches entsprechend – die Edition und Bearbeitung hier gleich mit, so beispielsweise des Geniza-Fragments T-S 302.24 von Sa'adjas Abhandlung zu den 70 *hapax legomena* der Bibel (S. 34-50) und des arabischen Originals der Ergänzungen zu Jehuda Hayyūǧs כתאב אלתנקיט (ספר הניקוד „Buch der Punktation") (S. 82-119) sowie von Abschnitten aus dem עין הקורא („Das Auge des Bibellesers") des Jequti'el b. ha-Kohen b. Jehuda ha-Naqdan (S. 305-332), des nächst der „Anleitung für den Bibelleser" (הוריית הקורא) wichtigsten Textes zum Thema קריאת המקרא („Rezitation der Bibel"), um nur diese hier zu nennen.

Besonderer Erwähnung wert sind am Ende auch die dem Buch beigegebenen *Indices*, die es nicht nur als Nachschlagewerk zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft zu benutzen helfen, sondern im Falle des Index der philologischen Termini (S. 373-400) zugleich auch eine Art kleines Wörterbuch der hebräischen und arabischen sprachwissenschaftlichen Begriffe bereithalten, die bis heute das Rückgrat der Terminologie der hebräischen Philologie bilden.

Tübingen *Stefan Schreiner*

SPOLSKY, BERNARD: *The Languages of Diaspora and Return* (Multilingualism and Second Language Acquisition, vol. 1 [2-3]), Leiden / Boston: Brill 2016, X, 119 S., ISBN 978-90-04-33838-8; ISBN 978-90-04-34024-4 (e-book).

Mit B. Spolskys (= Vf.) Buch beginnt der Brill-Verlag eine neue, von William C. Ritchie (*Professor emeritus of Linguistics*) und Tej K. Bhatia (*Professor of Linguistics and Hindi*; beide an der Syracuse University, Syracuse, NY) herausgegebene Schriftenreihe, deren Anliegen es ist, dem Thema „multilingualism" und der Diskussion der „linguistic consequences [...] of large-scale emigration from a homeland and re-settlement in a new location", also des Entstehens eines *Typos*, den François Grosjean als „bicultural bilinguals" definiert hat, ein Forum zu bieten.

Dass diese Schriftenreihe gerade mit einer Abhandlung zur jüdischen Diaspora und ihrer Vielsprachigkeit eröffnet wird, ist dabei durchaus nicht zufällig. Galt *Diaspora* doch lange Zeit als nachgerade typisch und ausschliesslich „jüdisches" Phänomen.

Auch wenn sich der aus Neuseeland stammende Autor (*Professor emeritus of Linguistics* am *English Department* der *Bar-Ilan University*) darüber im Klaren ist, dass *Diaspora* längst kein typisch noch gar ausschliesslich „jüdisches" Phänomen mehr ist, und er zwecks Gewinnung phänomenologischer Vergleichspunkte daher auch „Non-Jewish-Diasporas and Languages" in seine Untersuchung einbezieht (S. 12-24), ist sein Interesse dennoch „primarily on the linguistic effects of Diaspora on the Jewish people, starting with the first exile in Babylonia in the 8th century BCE" gerichtet (S. 3). Dabei beschäftigt ihn vor allem die Frage, welche Auswirkungen die Diasporasituation und deren Veränderungen im Laufe der Geschichte (Stichworte: veränderte Rechtsstellung der Juden, Emanzipation Assimilation etc.) auf die sprachlichen Verhältnisse der Juden, auf das Nebeneinander von „mitgebrachter" Sprache und in der Diaspora „erworbener" Sprache(n) hat.

Zu diesem Zweck unternimmt Vf., chronologisch vorgehend, einen Rundgang durch die jüdischen Diasporas, angefangen von der in Babylon (S. 24-30) über die in der hellenistischen (S. 30-36) und arabisch-islamischen Welt (S.36-42), in Westeuropa (S. 42-50) und im osteuropäischen Shtetl (S. 50-57) sowie im Osmanischen Reich ansässigen (S. 57-61), um dem jeweiligen *language shift* (vom Hebräischen zum Aramäischen, zum Griechischen, zum Arabischen etc.) nachzuspüren und Antwort auf die Frage nach Entstehung und Entstehungsbedingungen eines diasporaabhängigen Bi- oder Multilingualismus und, damit einhergehend, der Ausbildung diasporaspezifischer „jüdischer" Sprachen wie beispielsweise Judaeo-Arabisch, Yiddish, Ladino etc. und deren innersprachliche Mehrsprachigkeit (Dialekte) zu finden. Und dies, um am Ende den umgekehrten Weg zu gehen und zu schauen, wie sich zum einen die „Emancipated, Secularizing, Assimilated Diaspora of Modern Times" auf die von Land zu Land verschiedenen sprachlichen Verhältnisse der Juden ausgewirkt (S. 61-77) und zum anderen deren „Rückkehr ins Land der Väter" und die damit einhergehende „revitalization and revernacularization" (S. 1) des Hebräischen bei gleichzeitiger „Rediasporization in Israel", d. h. Kultivierung je nach Herkunft gruppenspezifischer Sprachen einerseits und „Challenge of Global English" (S. 92) andererseits impliziert (S. 78-97). Letzteres erscheint umso interessanter, als die heutige, im Wachsen begriffene israelische Diaspora – Vf. nennt sie „tertiary diaspora" (S. 98) – einen erneuten *language shift* (diesmal wiederum vom Hebräischen zum …) mit sich bringt.

Auch wenn Vf. in seinem weithin essayartigen Buch vieles nur eben angerissen hat, hat er mit seiner Fokussierung auf die jüdische Diaspora und ihre Bedeutung für die Herausbildung von „bicultural bilinguals", um noch einmal François Grosjean zu zitieren, dennoch gleichsam ein Muster entwickelt, das als solches auf die Untersuchung von im Zuge zunehmender weltweiter Migrationen und damit verbundener Entstehung anderer, neuer Diasporas einhergehenden *language shifts* und ihrer Folgen übertragbar erscheint. Entsprechende Anregungen für weitergehende Studien dazu hält die Literaturliste am Schluss des Buches in beachtlichem Umfang bereit (S. 106-119).

Tübingen *Stefan Schreiner*

PELLES, ISRAEL MORDEKHAI / SHELOMO YEHUDA SPITZER: ספר מבוא והוספות לספרי מהרי"ל: רבינו יעקב מולין זצ"ל, Jerusalem 2016, 416, 326 S.

„Mein Herr, wie der Engel Gottes bist du; die Augen von ganz Israel sind auf dich gerichtet, denn dir obliegt es, den Weg zu zeigen, den wir gehen sollen" – so eröffnete Zalman Kohen seinen Brief an R. Ya'aqov b. Moshe Molin, Maharil (um 1363–1427 Worms), einen der bedeutendsten aschkenasischen Gelehrten des 14. und 15. Jahrhunderts (Y. Satz [Hg.], שאלות ותשובות רבי יעקב מולין – מהרי"ל, Jerusalem 1979, S. 186, Resp. 98). Mit diesen Worten beginnt auch das vorliegende, 2016 in Jerusalem erschienene Buch (S. XXVII). Die Ehrfurcht vor dem grossen Gelehrten, die sich aus den Worten des R. Zalman heraushören lässt (und die mit Sicherheit nicht zuletzt den epistolaren Konventionen jener Epoche geschuldet war), muss im Fall dieser „Einführung" jedoch wörtlich genommen werden: Geprägt ist dieses Werk von grösster Verehrung des legendären aschkenasischen Gelehrten, der als „ein Mann Gottes, Heiliger und Frommer, ein Tora-Riese, Gemeindeführer und erbarmungsvoller Vater seiner Schüler" charakterisiert wird (S. 141). Doch das Buch ist weit mehr als eine Hagiographie: Es handelt sich um die bisher bedeutendste veröffentlichte Untersuchung, die diesem Gelehrten, seinem Leben und seinem (sowie dem mit ihm verbundenen) literarischen Schaffen gewidmet ist und an Gründlichkeit und Ausführlichkeit die älteren Monographien von Y. Y. Greenwald, מהרי"ל וזמנו: קורות חיי הגאון רבינו יעקב הלוי זצ"ל, נודע בשם מהרי"ל (New York 1944), S. Steiman, *Custom and Survival* (New York 1963), und Y. Dinari, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים (Jerusalem 1984), übersteigt. Die vorliegende Untersuchung geht auf die mehrjährige Forschungsarbeit von Israel Pelles zurück.

Das Buch besteht aus zwei ungefähr gleich starken Teilen: der eigentlichen „Einführung" sowie den aus verschiedenen, meist aus handschriftlichen Quellen gesammelten „Ergänzungen" zu den Werken Maharils, wobei letztere zum Teil bereits veröffentlicht sind. Leider fehlen bei diesem Teil die genauen Hinweise auf die handschriftlichen Quellen, denen diese Stellen entnommen werden. Der erste Teil des Werks zerfällt seinerseits in vier grössere Abschnitte: biographische Untersuchungen zu Maharil und dessen Einfluss auf die Entwicklung der Halacha in Aschkenas (Kapitel 1-22), Untersuchungen zu Maharils Responsen (Kap. 23), Untersuchungen zum *Sefer Maharil*, sowie biographische Untersuchungen zu Zalman von St. Goar, dem Verfasser des letztgenannten Werks. Geschlossen wird dieser Teil mit einer aus zahlreichen Zitaten bestehenden Rezeptionsgeschichte des *Sefer Maharil*. Dieser auf den ersten Blick etwas willkürlich erscheinende Aufbau hat jedoch seine innere Logik, denn die Biographie des Zalman von St. Goar stellt ein wissenschaftliches Interesse dar in erster Linie im Zusammenhang mit seinem bedeutendsten Werk, dessen Rezeption ihrerseits nicht nur die Rezeption *eines Werks*, sondern auch die seines Verfassers zu sehen ist.

Der biographische Abschnitt basiert auf der Einbeziehung einer breiten Quellenbasis. Ein bedeutendes Ergebnis dieses ersten Teils ist der plausibel erscheinende Nachweis, dass das Geburtsdatum des Maharil auf das Jahr 1363 (oder etwas später, vgl. S. 38-43) zu legen ist. Diese mit älterer Forschung übereinstimmende Datierung (S. 38, Anm. 4) geht gegen Y. Yuvals Annahme (חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, Jerusalem 1988, S. 225f).

Von besonderer Bedeutung sind die textanalytischen Untersuchungen zum *Sefer Maharil* (Sh. Y. Spitzer, ספר מהרי"ל – מנהגים של רבינו יעקב מולין, 4 Bde, Jerusalem 1989-2016). Dieser Teil geht weitgehend auf Pelles' Dissertation zurück: Bereits dort bewies der Verfasser die bereits vor ihm als Vermutung aufgestellte These, dass die vielen verschiedenen Versionen des *Sefer Maharil* Ergebnisse eines auf den Verfasser zurückgehenden Überarbeitungsprozesses sind, den mehrere erhaltene Autographe des Werks belegen. In der „Einführung" listet Pelles 25 unterschiedliche „Editionen" des Werks auf, wobei diese Zahl der Zahl der vorhandenen Handschriften des Werks entspricht. Hier bleibt allerdings unklar, welche Systematik dieser Unterscheidung zugrunde gelegt wurde.

Im Unterschied zur Dissertation fehlen in der „Einführung" jegliche methodischen und verallgemeinernden Betrachtungen. Während in der Dissertation die Untersuchung aus der Perspektive des „Open Book"-Konzeptes erfolgte (vgl. Y. Spiegel, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, Ramat Gan ²2005, Kap. 4, und I. Ta-Shma, The „Open" Book in Medieval Hebrew Literature: The problem of authorized editions, in: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75,3 [1993], S. 17-24), die ein geeignetes Erklärungsmodell für die vom Verfasser unternommenen Veränderungen in seinem Werk bot, begnügt sich die „Einführung" mit einer zwar detailreichen, aber in einen allgemeineren Kontext nicht eingebetteten Betrachtung. Auch in formaler Hinsicht hat die „Einführung" im Vergleich zu anderen Werken viele Merkmale einer wissenschaftlichen Untersuchung eingebüsst. So bleibt die Zahl zitierter Sekundärwerke nur relativ gering; auch fehlt ein Literaturverzeichnis (was das Auffinden der zitierten Werke für den Leser stark erschwert).

Trotz dieser methodischen und formalen Nachteile, kann die „Einführung" als ein Meilenstein auf dem Weg der *Maharil*-Forschung betrachtet werden, der zu einem wichtigen Nachschlagewerk für jeden, der sich mit der Literatur von und über *Maharil* befasst, werden soll.

Heidelberg *Vladislav Slepoy*

PICARD, JACQUES / JACQUES REVEL / MICHAEL P. STEINBERG / IDITH ZERTAL (Hg.): *Makers of Jewish Modernity. Thinkers, Artists, Leaders, and the World they made*, editorial Assistant and Photography Curator Ulrich Schutz, Princeton / Oxford: Princeton University Press 2016, 688 S., ISBN: 978-0-691-16423-6.

Die vorliegende Anthologie „Makers of Jewish Modernity" unternimmt die wahrlich herkulische Anstrengung, die Jüdische Moderne in ihrer Vielzahl an Facetten und Orten akteursseitig zu beleuchten und zu kartieren. Dafür wurde sie bereits von der amerikanischen Kritik hochgelobt und mit dem renommierten „National Jewish Book Award" 2016 prämiert.

Im Unterschied zu Vorgängerprojekten wie Sander L. Gilmans und Jack Zipes' (Hg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996* (Yale University Press 1997) oder genremässig ähnlich gelagerten Unterfangen wie Isaiah Berlins Essaysammlung *Russian Thinkers* (ed. by Henry Hardy and Aileen Kelly, Penguin Books 1978; ²2008) verfolgt sie den Anspruch, zeitliche, kulturelle und

geographische Vektoren zu erweitern und der Geschichte des Begriffs Moderne die Kategorie der Erfahrung anbei zu stellen. Mithin den Ausprägungen dieser „Sattelzeit" in verschiedenen Regionen Europas, wenngleich auch der Blick auf Mittel- und Westeuropa zentral gestellt bleibt, den Amerikas und Palästinas/Israels nachzugehen.

Den 43 Einträgen vorangestellt finden sich einführende Überlegungen der Herausgeber zur Intention und Umsetzung des Bandes, wichtiger noch zu ihrem Begriffsverständnis von Moderne, von Judentum bzw. Jüdischkeit. Diesen Nexus in der diskursiven Auseinandersetzung, der auch titelgebend wirkt, identifizieren sie in der Dreiheit von „being Jewish", „doing Jewish" und „thinking Jewish" (S. 2), wobei letzteres Konzept den Ausgangspunkt ihres Ansatzes darstellt. Die Beiträge reichen dementsprechend chronologisch von dem Psychoanalytiker Siegmund Freud, als dem ersten Portraitierten, bis in unsere unmittelbare Gegenwart zu der Philosophin Judith Butler, deren Portrait den Band beschliesst.

Die vier Herausgeber, die selbst unterschiedlichen disziplinären und geographischen Bereichen affiliiert sind, versammeln in dem Band Analysen bzw. Portraits von international ausgewiesenen zeitgenössischen Intellektuellen zu prägenden jüdischen Gestalter/innen der Moderne: „These forty-three portraits understand intellectual and political biographies in the context of the life-worlds of their protagonists – in other words, in terms of the mutualities of texts and contexts, space and time, thought and action, inheritance and transformation." (S. 1)

Bereits die Auswahl der Protagonist/innen verweist auf die Intention, Essentialismen nicht nur zu vermeiden, sondern gegen sie gar anzuschreiben. Denker/innen wie Franz Kafka, Else Lasker-Schüler, Sh. Y. Agnon und Saul Bellow, wie Émile Durckheim, Theodor W. Adorno und Hannah Arendt, wie Walther Rathenau und David Ben-Gurion bilden das Korpus ebenso wie Arnold Schoenberg, Simon Dubnow, Albert Einstein und Mark Rothko und markieren derart die semantische Bandbreite, in denen die jüdische Moderne diskutiert wird – nicht zuletzt stellen die Protagonist/innen in ihrem Schaffen selbst die Verschränkungen zwischen verschiedenen Wissens- und Machtbereichen, zwischen Wissenschaft, Literatur, Kultur / Kunst und Politik und damit implizit auch deren Kontiguitäten heraus. Das Interesse der Herausgeber, ein möglichst breit gefächertes, kritisches und differenziertes Bild der Moderne darzubieten, wird von dem allgemein hohen Kenntnis- und Reflexionsniveau der Einzelbeiträge gestützt, wobei die Beigabe einer Photographie des bzw. der jeweils Portraitierten das zentrale Moment (und Anliegen der Anthologie) ihrer individuellen Verortung, genauer ihrer individuellen Erfahrung, herausstreicht.

Der überaus lesenswerte, informative und zuweilen provokante Band entwickelt die Kategorie des Denkens als menschliche Praxis über das Moment der Erfahrung als eine epistemische Kategorie in der Moderneforschung. Dieser Ansatz erweist sich als überaus fruchtbar für die Diskussion einer solch heterogenen Epoche, genauer noch der Jüdischen Moderne bzw. der Jüdischen Modernen, mit all den Phänomenen, die sie hervorgebracht hat oder durch die sie katalysiert wurde wie Emanzipation, Ambivalenz, Differenz oder Antisemitismus. Wenngleich es wünschenswert gewesen wäre, mehr Denker/innen aus dem östlichen Europa, wo schliesslich bis zur Shoah der Grossteil der europäischen Judenheiten beheimatet

war, zu Gehör zu bringen wie etwa Vladimir Žabotinskij, zunächst aufstrebender Schriftsteller in der russischen Literatur und später zionistischer, revisionistischer Politiker, so stellt der Band nichtsdestoweniger einen Meilenstein in der Kartographierung der Jüdischen Moderne/n dar. Die aufschlussreichen wie einfühlsamen Texte machen diese Anthologie nicht nur zu einem Kompendium der wesentlichen Akteure der Jüdischen Moderne/n, sondern auch zu einer Fundgrube für weitere Forschung.

Wien *Olaf Terpitz*

FIORATO, PIERFRANCESCO und PETER A. SCHMID (Hg.): *„Ich bestreite den Hass im Menschenherzen". Überlegungen zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses* (Schwabe Reflexe, Bd. 40), Basel: Schwabe Verlag, 2015, 180 S., ISBN: 978-3-7965-3373-0.

Das Phänomen des Hasses ist im letzten Jahrzehnt in den Fokus wissenschaftlicher Betrachtung unterschiedlicher Disziplinen geraten. Findet sich diese explizite Auseinandersetzung mit dem Hass vor allem in Frankreich, so gibt es doch auch in Deutschland sowohl Ansätze zu einer soziologischen und kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser Thematik als auch eine diesbezügliche gesellschaftliche Diskussion. Tatsächlich zeigt sich gerade an letzterer wie wichtig eine vertiefte Analyse dessen wäre, was angemessen als Hass zu bezeichnen wäre und wo dieser seinen Anfang nimmt: In doppelter Hinsicht wurde dies jüngst etwa in den das Reflexionsniveau von Carolin Emckes Essay *Gegen den Hass* kritisierenden Rezensionen deutlich; denn wenn auch deren Kritik inhaltlich in vielen Fällen durchaus angebracht war, zeigte ihr Ton doch teilweise eine Haltung, die Menkes Plädoyer in seiner Notwendigkeit zugleich bestätigte.

Denn die ausdrückliche Stellungnahme gegen den Hass wird heute natürlich genauso wie die Forderung nach einer Erhöhung des diesbezüglichen Reflexionsniveaus nötig angesichts der in der globalisierten neuen Weltunordnung mit ihren sich verstärkenden Verteilungskämpfen überhaupt sowie in unseren spätliberalen westlichen Gesellschaften und ihrer neuen Medienkultur in besonderer Form sich radikalisierenden Eruptionen des Hasses. Hasserfüllte Handlungen durchdringen unsere Gesellschaft, Kultur und Politik immer stärker – ihre Träger sind längst nicht mehr nur bedrohliche „Ismen" etwa in Gestalt vermeintlich fundamentalistischer Religionsanhänger oder abgehängte oder von Abstiegsängsten bestimmte Schichten. Täglich wird uns vor Augen geführt, dass Hassdiskurse in den westlichen Demokratien politisch erfolgreich sind, so dass diese Diskurse heute vielfach wieder den Ton „von oben" vorgegeben können. Doch lässt sich überhaupt wie oben in einem begrifflich stringenten Sinn von sich radikalisierenden Eruptionen des Hasses sprechen, d. h. lässt sich eine Wurzel des Hasses benennen? Wie ursprünglich, wie primitiv oder elementar, ist der Hass überhaupt, den wir wohl fast alle bereits als sein Subjekt oder Objekt erlebt haben?

Diesen grundlegenden Fragen geht der von Pierfrancesco Fiorato und Peter A. Schmid herausgegebene, vorliegende Sammelband nach. Die zum Grossteil auf eine Tagung der Hermann Cohen Gesellschaft unter dem Titel „Grundloser Hass" zurückgehenden Aufsätze beziehen sich zwar nicht allein auf Hermann

Cohens Denken, dieses stellt jedoch den konzeptionellen Rahmen und wesentlichen Bezugspunkt desselben dar.

Wer sich aus einer systematischen Perspektive mit Cohens Werk beschäftigt, wird seine Auseinandersetzung mit dem Hass und seiner Grundlosigkeit zunächst durchaus übersehen können. Schliesslich finden sich die Reflexionen Cohens zum Phänomen des Hasses nicht nur eher an den Rändern seines Schaffens bzw. seiner Werke – in sehr frühen oder späten Schriften oder auf den abschliessenden Seiten zentraler Werke –, diese Randstellung spiegelt zugleich wieder, dass diese Reflexionen nicht im organisatorischen Zentrum seines Denkgebäudes stehen. So kann ein grundlegendes Verdienst des Sammelbandes bereits darin gesehen werden, nicht nur den Fokus ausdrücklich auf diese Problematik in Cohens Denken zu lenken, sondern zudem in einem Anhang die diesbezüglich relevanten Textstellen in Cohens Oeuvre zusammenzustellen.

Systematische Grundlage des Bandes und damit auch steter sachlicher Bezugspunkt für die anschliessenden Beiträge bildet der einführende Aufsatz von Fiorato „Hermann Cohen über den grundlosen Hass". Darin untersucht Fiorato im Durchgang durch die verschiedenen Texte Cohens den genauen Sinn seiner Bestreitung des Hasses im Menschenherzen und ihrer Begründbarkeit im Kontext seines Denkansatzes. Bezeichnet Cohen den Hass, dessen empirische Existenz er nicht verneint, sondern sogar als „tragischen Grundzug aller bisherigen Weltgeschichte" charakterisiert (S. 17), als nichtig, dann stellt er damit unmittelbar einen Bezug zum talmudischen Begriff *sin'at ḥinam* her, also jener Form eitlen und nichtigen Hasses zwischen den Schülern Rabbi Akivas, die nach der jüdischen Tradition zur Zerstörung des zweiten Temples führte. (Der Bedeutung des „grundlosen Hasses" in jüdischen Quellen widmet sich hier Simon Lauers Aufsatz, der damit eine wichtige Perspektive zum Anliegen des Bandes beiträgt.) Nichtig ist, so arbeitet Fiorato heraus, der Hass also nicht in seiner konkreten Bedeutung und Wirkung, sondern in einem metaphysischen Sinne – er ist aus Cohens Perspektive vielmehr *wesentlich* ohne Grund (S. 21). So sei der Hass „kein psychisches Elementarbild", d. h. kein in sich einheitlicher und originärer Affekt. Vielmehr handele es sich bei ihm immer um „ein Konvolut psychischer Momente", das Cohen als sich selbst verfestigende Entwicklung aus dem Neid bestimmt (S. 22f). Somit kann Cohen den immer wieder als eine wesentliche Leidenschaft verstandenen Hass als eine Beschönigung der menschlichen Gemeinheit deuten, die sich in ihrem Gewaltcharakter jeder Rationalisierung entziehe. Fiorato führt in seiner Analyse so vor Augen, dass Cohens Bestreitung der Möglichkeit des Hasses in dem Sinne zu verstehen ist, dass dieser keine Verankerung in den ursprünglichen Seelenkräften des Menschen habe, und der Hass genau deshalb als eine eitle Verwirrung und Verirrung des Bewusstseins durch die Nächstenliebe in der ihr eigenen Ursprünglichkeit zu überwinden sei (S. 30).

Besondere synergetische Effekte erzeugt die schlüssige Analyse Fioratos mit Leon Wurmsers Aufsatz „Grundloser Hass als Krieg gegen die Scham", in dem er sich mit Dostojewskis *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* auseinandersetzt. Ausgehend davon, dass Hass letztlich nicht ohne kausale Begründung denkbar wäre, geht er über eine Deutung der Geschichte des Untergrundmanns der – hier in Cohens kantianisch geprägter Sprache formulierten – Frage nach, wie es zu jener Verfestigung bzw.

„Einnistung" des Hasses im Bewusstsein kommen könne. Denn gerade sofern der Hass keine originäre Seelenkraft ist, stellt sich die Frage, was dieses „Konvolut psychischer Momente" hervorruft. Wurmser verfolgt die minutiösen Beschreibungen Dostojewskis, der in seiner von „versteckten Verbrechen, von Grauen und Angst, von Bestrafung und ihrer Sexualisierung" (S. 101) bestimmten Untergrundwelt, den grundlosen bzw. willkürlichen oder mutwilligen Hass (S. 79) als eine Reaktion auf eine das Individuum entwurzelnde Erniedrigung zu verstehen gibt. Der Hass und die mit ihm verbundene Grausamkeit zeigt sich hier also als ein Umschlagen der inneren, Ressentiment beladenen Unterwerfung unter die Instanzen der Erniedrigung, durch welches sich die Gewalt der Selbstverurteilung, Selbstentwertung und Selbstbestrafung nach aussen wendet (S. 81). Dostojewskis Betrachtungen konvergieren hier also mit Cohens These, der Hass sei als Konvolut psychischer Moment nicht originär im menschlichen Selbst verankert: Liegt dem Hass die Entwurzelung des menschlichen Selbst voraus, dann bedeutet dies tatsächlich zugleich seine wesentliche Grundlosigkeit.

Auch wenn die weiteren Aufsätze des Bandes von Peter Fischer-Appelt, Urs Marti-Brander, Daniel Strassberg, Ursula Renz, Hans Martin Dober und Peter A. Schmid immer wieder den Bezug zu Cohens Denken herstellen, führt die Lektüre derselben – wie interessant sie teilweise für sich auch sein mögen – leider nicht zu einer weiteren Vertiefung des Verständnisses von Cohens Deutung des Hasses. Dazu wäre es vielleicht auch sinnvoll gewesen, diese Deutung systematisch mit anders ausgerichteten, aber ergänzenden Ansätzen zu konfrontieren, etwa mit Aurel Kolnais Deutung des Hasses in seiner *Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Es scheint mir durchaus weiterführend, Cohens These von der Grundlosigkeit des Hasses über Wurmsers Dostojewski-Deutungen mit Kolnais Überlegungen zur „gewaltsamen ethischen Selbstlegitimierung im Hass" zu verbinden, gerade wenn es auch darum geht, ein Verständnis für gesellschaftliche und politische Wirkmacht des Hasses in unserer Zeit zu gewinnen. So bleibt man letztlich nach der Lektüre des Bandes trotz des von ihm erlaubten Erkenntnisgewinns etwas unbefriedigt zurück – was aber ohne jeden Zweifel auch an der Thematik liegt, bei der man wider besseres Wissen wohl nicht anders kann, als auf klarere Ergebnisse zu hoffen, die zugleich eine konkretere praktische Perspektive eröffnen könnten.

Berlin *Asher J. Mattern*

SMOLA, KLAVDIA & OLAF TERPITZ (Hg.): *Jüdische Räume und Topographien in Ost(mittel)europa. Konstruktionen in Literatur und Kultur* (Opera Slavica, Neue Folge; Bd. 61), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2014, XII, 274 S., ISBN 978-3-447-10281-0.

Klavdia Smola (Greifswald) und Olaf Terpitz (Wien) haben in dem von ihnen edierten Band neun Beiträge des Panels „Slawisch-jüdische Topographien: Grenzen, Gedächtnis, Sprachen, Geopoetik(en)" des 11. Slavistentages von 2012 in Dresden vereint. Die Zusammenstellung und die ihr zugrundeliegende Fragestellung beziehen sich auf den *spatial turn* der Kulturwissenschaften und auf räumliche Konzepte in der jüdischen Tradition (*maqom*, *galut*, 'alija), die sich zwischen den Polen des realen Hier

im Exil und des ersehnten Dort des Gelobten Landes entfaltet. Sie setzten einen Forschungsansatz der Jüdischen Studien fort, wie ihn u. a. das Potsdamer Graduierten Kolleg „Makom. Ort und Orte im Judentum" (2001-2007) oder auch der von Petra Ernst und Gerald Lamprecht edierte Band *Jewish Spaces. Die Kategorie* Raum *im Kontext kultureller Identitäten* (Schriften des Centrums für Jüdische Studien; Bd. 17, Innsbruck / Wien / Bozen 2010) bereits entwickelt bzw. angewendet haben. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist auch die fruchtbare Monographie „Nächstes Jahr in Marienbad. Gegenwelten jüdischer Kulturen der Moderne" (2007) Miriam Triendl Zadoffs über Kurorte als jüdische Orte. Dass sich nun die Slavistik explizit in die Raumdiskussion einschaltet ist ein notwendiger Schritt, denn die Bedeutung und Vielfalt der ost- und mitteleuropäischen jüdischen Lebenswelten haben bis heute im aschkenasischen Judentum einen produktiven Nachhall, und andererseits ist eben dieses östliche Europa als Hauptschauplatz der Vernichtung der europäischen Juden ein herausragend wichtigerer Erinnerungsraum.

Die Beiträge zu Themen wie „Das Feuilleton und die Stadt" (Olaf Terpitz; S. 1-22), zu Kafkas tschechischen Kontexten (Boris Blahak; S. 23-56) bzw. zur aktuellen tschechischen Kafka-Rezeption (Astrid Winter; S. 57-90), zur „tschechisch-deutschen *Zwangsgemeinschaft*" im Getto Theresienstadt (Natascha Drubek; S. 91-134), zu Raumkonzepten von spätsowjetischen jüdischen Dissidenten (Klavdia Smola; S. 157-190), zu dem litauisch-jüdischen Dichter Grigorij Kanovič (Christina Parnell; S. 191-220) oder zu Il'ja Ehrenburg (Britta Korkowsky; S. 135-156), aber auch zum Thema „Polen und Israel als Resonanzräume der Erinnerung" (Tanja Zimmermann; S. 221-246) oder der jüdisch-polnischen Topographie Lublins und der Rolle des Kulturzentrum *Brama Grodzka* (Monika Bednarczuk; S. 247-270) spiegeln diese Vielfalt. Sie zeigen u. a., so der letzte Beitrag, dass die jüdische Geschichte auch im heutigen Polen Orte der Erinnerung findet, auch wenn sich Akteure des Lubliner Kulturzentrums bereits gegen antisemitische Provokation erwehren mussten.

Olaf Terpitz geht in seinem Beitrag auf einen Raum ein, der nicht eindeutig bzw. auf den ersten Blick nicht substantiell jüdisch sein mag, aber im Zeitalter der Urbanisierung zunehmende Bedeutung für jüdische Intellektuelle bekam: das Feuilleton nämlich, in dem sich das städtische jüdische Leben spiegelte. Nebenbei bemerkt, es spielte auch im Kontext der Säkularisierung eine grosse Rolle. An drei urbanen Zentren: Wilna, Warschau und Kiew, alle ehemals Teil des russländischen Reichs, und drei Autoren: Leo Levanda, Sholem Aleichem und Antoni Słonimski, und so die Sprachgrenzen zwischen dem Russischen, dem Jiddischen und dem Polnischen überschreitend, belegt der Verfasser die Bedeutung des Urbanen für die Entwicklung eines gesellschaftlichen und politischen Bewusstseins, das durch die jüdische Aufklärung geprägt (Levanda und Aleichem) oder auch dem Assimilationsgedanken verpflichtet (Słonimski) war. Hinzu kamen freilich spielerische, ironische und explizit literarische Schreibweisen. Das von Terpitz anhand der drei genannten Autoren untersuchte Medium des Feuilletons erprobte die Formen und die Spannweite der Kritik und Innovation, verhandelte die Grenzen des Jüdischen neu und versuchte sich an bislang unbekannten Wegen des subjektiven Wissens. „Der [...] nicht-jüdische jüdische Topos" bei Levanda (Wilna) und Słonimski

(Warschau) begegnet dem „Topos iudaicum since los", dem „jüdischen Topos ohne Ort" bei Sholem Aleichem" (S. 16), resümiert der Verfasser mit Blick auf die Herausbildung und Zugehörigkeit jüdischer Intellektualität in der und zur urbanen Moderne und der im Wandel befindlichen Lebens- und Wissenswelt.

Die Beziehung Kafkas zu seiner Heimatstadt Prag ist für Germanisten, Judaisten, Slawisten und Komparatisten ein Objekt anhaltenden Interesses: Der Prager Germanist Boris Blahak beleuchtet sie unter dem Aspekt von Kafkas Exophonie, „seiner Angst, aufgrund einer durch den Prager Multikulturalismus bedingten sprachlichen Andersartigkeit für die Mehrheit seiner Sprachgemeinschaft ‚unlesbar' zu sein" (S. 38). Diese Mehrheit befand sich ausserhalb von Prag, aber für einen Autor, der über Prag hinaus gelesen werden wollte, war sie essentiell wichtig. Blahak stellt in diesem Zusammenhang die These einer linguistischen Doppelheit auf: „Kafkas innerste Dyade von Judentum und Slavia ist wohl unbestreitbar. Sie manifestiert sich vor dem Hintergrund seiner jüdischen Herkunft nicht in seiner Attitüde gegenüber dem Tschechischen und auch nicht in seiner Kompetenz, diese als Zweitsprache aktiv zu verwenden. Sie ist rein linguistischer Natur." (S. 49) Blahak bezieht sich hierbei auf die objektiv existierenden Sprachkontakte zwischen dem Deutschen und dem Tschechischen in Prag. Astrid Winters Beitrag zur neueren tschechischen Kafka-Rezeption knüpft in gewisser Weise an Blahaks These an, insofern sie zeigt, dass Kafka neuerdings vermehrt als „tschechischer" Autor, als Repräsentant der Moderne gesehen und die Prager Deutsche Literatur nicht mehr so sehr als Kulturinsel, sondern als integrativer Teil der Kultur- und Literaturgeschichte des Land gedeutet wird.

Klavida Smolas, Christina Parnells, Tanja Zimmermanns und Monika Bednarczuks Beiträge widmen sich der Entwicklung jüdischen Schreibens nach der Shoah bzw. der Erinnerung an die vernichtete jüdische Lebenswelt. Zwischen 1960 und 1980 gehörten auch jüdische Autoren zum spätsowjetischen Dissens, wobei sie einerseits an die judaistische Kulturtradition anknüpften, andererseits das zionistischen Denken neu ausformten, retrospektive und prospektive Impulse variierend. Im Ergebnis wurde „der von der Sowjetmacht für ein halbes Jahrhundert zum Stillstand gebrachte öffentliche Diskurs um die jüdische Heimat [...] in den 1970er Jahren wieder vernehmbar" (S. 158), wie Smola mit Verweis auf zahlreiche Werke u. a. von Efrem Bauch, David Markiš oder Ėli Ljuksemburg zeigen kann. Der Topos des Heiligen Landes, die Imagination des biblischen Ursprungs oder auch des zerstörten Tempels „gewinnen in der säkularen (Post)Moderne eine ungeheure Sprengkraft" (S. 60), werden sie doch zu Wegen der politischen Kritik und des Widerstands. Parnells Studie ist ganz dem russischsprachigen Werk des litauischen Autors Grigorij Kanovič gewidmet, vom dem kürzlich zwei weitere Romane ins Deutsche übertragen wurden, Übersetzungen, auf die die Verfasserin in ihrem Aufsatz noch nicht zurückgreifen konnte. Der 1929 im litauischen Jonava geborene Kanovič, einer der letzten Zeitzeugen der Shoah, hat sich ganz der Erinnerung an das litauische Judentum verschrieben und mit „Kerzen im Wind" (*Sveči na vetru*) 1979 (dt. Berlin 1984; ²2014) den ersten Roman zu diesem Thema verfasst. Kanovič baut auf das „durchlittene Wort und das unbezwungene Gedächtnis" (S. 193), was Parnell mit Jan Assmann als Akt der Aufrechterhaltung und „Ur-Akt

der Religion" (ebd.) sowie als lebendigen Widerspruch zur Tatsache der völligen Auslöschung des litauischen Judentums deutet. Kanovič, der im sowjetischen Litauen der jüdischen Gemeinde Litauens vorstand, reiste 1993 nach Israel aus, da er nicht auf dem „Friedhof" (S. 196) des litauischen Judentums leben wolle. Gleichwohl anerkannte er, dass es ein jüdisches Leben im heutigen Litauen gibt, vergleichbar „einer Vogelspur am Himmel", die nur das psychische Gedächtnis zu deuten vermöge. Die Verfasserin zeigt in ihrer Textinterpretation, dass „Kanovičs Totengebet für das litauische Judentum" zugleich den Abschied vom „multikulturellen Raum seiner Kindheit" (S. 217) vollzieht und also auch eine generationelle Schreibweise repräsentiert.

Die Aufgabe eines Konferenzbands ist es, Forschungsergebnisse und neue Forschungsansätze in ihrer einerseits exemplarischen Bedeutung und andererseits in ihrer gemeinsamen Verortung in einem Forschungsfeld vorzustellen. Es überrascht wenig, dass auch in diesem Band eher die Einzelbedeutung als die Bezogenheit der Aufsätze auf ein gemeinsames Drittes überwiegt. Und doch lässt sich neben der Zugehörigkeit zur kulturräumlichen Forschung bzw. zum spatial turn auch Gemeinsames feststellen. Der Umgang mit scheinbar nicht zu hintergehenden Grundannahmen (z. B. Kafka als Synonym für deutsch-jüdische Literatur) weicht der Bereitschaft, unvoreingenommen neue Wege zu gehen. Bemerkenswert vor allem auch die Beiträge zur jüdischen Gegenwartskultur, die etwa im Jewish Renaissance Movement in Poland und der Aufforderung zur Rückkehr der Juden nach Polen eine ästhetisch sehr markante Form gefunden hat, in der Politik und Kunst untrennbar geworden sind, wie Tanja Zimmermann in ihrem Beitrag zeigt.

Insgesamt ist den Herausgebern für diesen interessanten und durchweg sehr anregenden Band zu danken, der die slawistische Forschung innerhalb der Jüdischen Studien vorwärtsbringt, der aber auch Einzelbeiträge enthält, die über das Fachpublikum hinaus von allgemeinem bzw. kulturpolitischem Interesse sein dürften. Vielleicht hätte man die Tatsache der jüdisch-nicht-jüdischen Verschränkung der Lebenswelten im ost(mittel)europäischen Raum als Charakteristikum der hier ehemals vorhandenen jüdischen Topografien noch ansprechen können, da sie – neben der Intensität und partiellen Abgeschlossenheit des jüdischen Lebens – zur Lebenswirklichkeit von Juden bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs und der Shoah beitrug.

Berlin *Barbara Breysach*

TOLSTOY, HELEN: *Akim Volynsky: A Hidden Russian-Jewish Prophet*, translated by Simon Cook (Studia Judaeoslavica. vol. 11), Leiden / Boston: Brill 2016 (copyright year 2017), VI, 182 S., ISBN 978-90-04-29605-3, E-ISBN 978-90-04-33532-5.

TOLSTAJA, ELENA DMITRIEVNA: Бедный рыцарь: Интеллектуальное странствие Акима Волынского [*Der arme Ritter: Akim Volynskijs intellektuelle Wanderung*], Moskva: Mosty Kul'tury / Gešarim 2013, 629 S., ISBN 978-5-93273-351-6.

Mit ihrer Studie über den Literaturkritiker sowie Theater- und Kunstwissenschaftler Akim L'vovič Volynskij (eigentlich Chaim Lejbovič Flekser; Žitomir 1863–

1926 Leningrad) hat Elena Tolstaja eine bislang vergessene Figur der russisch-jüdischen Geistesgeschichte neu entdeckt. Dies gelingt auf der Grundlage einer umfangreichen Archivrecherche (im Moskauer Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv Literatury i Iskusstva) sowie einer Kontextualisierung von Volynskijs Schriften in der russischen Kulturgeschichte. Die Studie verzichtet auf theoretische Konzepte und eine oberflächliche Thematisierung der Identität; sie bringt die veröffentlichten und sehr viele unveröffentlichte Quellen zum Sprechen, indem sie minutiös ihren Kontext rekonstruiert. Damit gibt sie auch dem silbernen Zeitalter eine vergessene Stimme zurück. Sie wird ein Standardwerk für jeden bleiben, der sich mit der russisch-jüdischen Kultur oder dem silbernen Zeitalter in Russland beschäftigt. Zugleich kann die russische wie auch die englische Version ein Vorbild für das Genre der wissenschaftlichen intellektuellen Biographie sein.

Volynskijs Suche nach dem Ort der jüdischen Tradition in der europäischen Kultur und seine feinsinnige Polemik sind über den Kontext der russisch-jüdischen Kultur hinaus relevant. Die Veröffentlichung der Studie in englischer Sprache ist folgerichtig. Zugleich ist sie Anlass für einen Kritikpunkt: Es läge nahe, das Verhältnis der englischen Edition von 2016 zum russischen Original von 2013 offenzulegen. Die Titeldaten des Verlags legen nahe, dass es sich um eine vollständige Übersetzung handelt; entsprechend erscheint die Studie in Bibliothekskatalogen. Schon der Blick auf den Umfang (629 Seiten der russischen Version vs. 182 Seiten der englischen Version) zeigt, dass es sich nicht um denselben Text handeln kann. Der englische Text (S. 5) verweist auf die russische Version wie auf eine unabhängige Veröffentlichung. Die Orientierung des ratlosen Lesers, der sich zwischen den Ausgaben entscheiden möchte, wird erschwert, indem sich die Kapiteleinteilung sowie die Zwischenüberschriften in vielen Fällen unterscheiden. Es handelt sich bei der englischen Edition um eine gekürzte Ausgabe, in der einige Abschnitte umgestellt sind. Nur vereinzelt sind Sätze, die Verknüpfungen schaffen, hinzugefügt (mit einer Ausnahme, s. u.). An einer der Stellen, in der Fragmente umgestellt wurden, erscheint der Text der Verfasserin in der englischen Version als eingerücktes Zitat (russ. S. 266, engl. S. 126). Die Übersetzung ist sehr gut lesbar, nur an einer Stelle fällt doch deutlich auf, dass ein Zitat missverstanden wurde (russ. S. 264, engl. S. 124).

Judaistische und slavistische Fachbibliotheken sollten in jedem Falle auch die russische Ausgabe erwerben. Die gekürzte englische Ausgabe ist jederzeit verständlich (es ergeben sich keine Lücken in der Argumentation), vielleicht lassen sich in ihr sogar die wichtigsten Linien in Volynskijs Denken leichter nachvollziehen. Trotzdem ist die gekürzte Ausgabe für jeden Forscher natürlich unbefriedigend. Er mag sich fragen, warum diese Fassung ohne Hinweis in einer renommierten wissenschaftlichen Reihe erscheint, die sich an spezialisierte Forscher richtet. Die englische Version verfügt über ein Namensregister; dieses hätte die Orientierung in der umfangreicheren russischen Ausgabe erleichtert. Beide Ausgaben verzichten auf ein Literaturverzeichnis, geben aber im Vorwort einen Überblick über den Forschungsstand. Auch auf ein Verzeichnis von Volynskijs Werken wurde wohl mit Rücksicht auf den schieren Umfang verzichtet. Das Vorwort verweist auf das Werk in Anton Bykovs unveröffentlichter Dissertation Интерпретция русской критики

и литературы в работах А. Л. Волынского [*Interpretation der russischen Kritik und Literatur in A. L. Volynskijs Arbeiten*] (2004), die für 500 Rubel online zugänglich ist. In der englischen Ausgabe (S. 9) führt dieser für die weitere Arbeit an und mit Volynskij essentielle Querverweis jedoch ins Leere.

Diese Kritik kann die Bedeutung der Studie, die sich bescheiden als Beginn der Forschung versteht (russ. S. 13, engl. S. 9), nicht schmälern. Sie geht von dem Ziel aus, die wichtigsten Lücken in Volynskijs intellektueller Biographie zu schließen (russ. S. 13), leistet jedoch wesentlich mehr: Für zentrale Themen der russisch-jüdischen Geistesgeschichte stellt sie unbekannte Texte zur Verfügung, die neue Perspektiven eröffnen. Dies gilt etwa für Volynskijs Beschäftigung mit Rembrandt, durch die das europäische Thema des „jüdischen Rembrandt" eine neue, wichtige Dimension bekommt (engl. S. 160-171, russ. S. 553–565). An dieser Stelle hat die Verfasserin in der englischen Version einige Seiten über die Geschichte der europäischen Deutungen des „jüdischen Rembrandt" hinzugefügt (engl. S. 160–165), vor deren Hintergrund die Bedeutung von Volynskijs unveröffentlichtem Rembrandt-Buch sichtbar wird.

Ein wichtiges Thema rückt in der englischen Version durch Umstellungen und einen neuen Zwischentitel in den Vordergrund: Das Kapitel „A Humanist" (engl. S. 124-134) zeigt Volynskijs Dialog mit Maksim Gor'kij (1868–1936), Aleksandr Blok (1880–1921) und Osip Mandel'štam (1891–1938) über das in der russischen Nietzsche-Rezeption beschworene Ende des Humanismus. Hier zeigt sich aber auch, dass Volynskijs intellektuelle Biographie sehr stark an der russischen Kultur ausgerichtet wird. Die Frage liegt nahe, ob Volynskij von Joseph Klausners Vision eines hebräischen Humanismus (die zur Zeit des behandelten Disputs zwischen Volynskij und Blok, d. h. 1916, auch in russischen Texten zugänglich gewesen ist) beeinflusst war. Die Frage, welche Elemente Volynskij aus der hebräischen und jiddischen Tradition (ggf. über russische Übersetzungen) entlehnt hat, wird nur an wenigen Stellen berührt. So war der wegen seines Freidenkertums von seinen Zeitgenossen *Acher*, „der Andere" genannte Elischa ben Abuja (1./2. Jahrhundert), auf den sich Volynskij beruft (russ. S. 523, engl. S. 140), zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Identifikationsfigur für Elisha Rodin (1888–1946), Simon Dubnov (1860–1941) und Martin Buber (1878–1965). Und wie *Acher* gehörte auch Baruch Spinoza (1632–1677) zu den Figuren, die von Volynskijs Zeitgenossen ebenso als Identifikationsfigur entdeckt wurden. In Volynskijs Berufung auf „das geistige Zion" (russ. S. 562: „духовный Сион"; engl. S. 173) liegt der Bezug auf Asher Ginsberg (Achad Ha'am; 1856–1927) auf der Hand. Insofern werden künftige Studien das Netz erweitern, das Elena Tolstaja zu den russischen Literaturkritikern der 1880er Jahre, zu Anton P. Čechov (1860–1904), Lev N. Tolstoj (1828–1910), Fëdor M. Dostoevskij (1821–1881), Nikolaj S. Leskov (1831–1895), Maksim Gor'kij, Aleksandr A. Blok und Vladimir E. (Zeev) Žabotinskij (Jabotinsky; 1890–1940) ausspannt, möglicherweise um die Wurzeln, die Volynskij mit der jüdischen Tradition verbinden. Volynskijs unveröffentlichte Texte – und dabei handelt es sich vor allem um das Spätwerk und somit, der Studie nach zu urteilen, den interessantesten Teil des Œuvres – warten noch auf ihre Veröffentlichung.

Köln *Jörg Schulte*

JURASCHEK, ANNA: *Die Rettung des Bildes im Wort. Bruno Schulz´ Bild Idee in seinem prosaischen und bildnerischen Werk* (Schnittstellen, Bd. 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 255 S., ISBN 978-3-525-30085-5.

GONDOWICZ, JAN: *Trans-Autentyk. Nie-czyste formy Brunona Schulza*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2014, 240 S., ISBN: 978-83-06-03366-3

Beschäftigt man sich mit dem Werk von Bruno Schulz, betritt man verschiedene Stufen und Zwischenzonen des Bildnerischen und des Literarischen. Diese sind nicht einfach zu begreifen und die dabei hervorgerufenen Intuitionen oder Schlussfolgerungen noch schwieriger zu vermitteln. Schulz' meisterhafter Professionalismus in beiden Schaffensbereichen gilt in der Forschung als unumstritten. Die aussergewöhnliche Offenheit seiner Texte und Bilder wird nicht im ausgeklügelten technischen Experimentieren, sondern im Geflecht aus Transgressivem und Suggestivem gesehen, das aus dem steten Sich-Durchdringen von Inhalt und Form entsteht. Die Emotionen und Kunstemanationen sprengen die farbensatte Substanz von Schulz' Sprache, die Jerzy Jarzębski als „Wortmalerei" bezeichnete. Die Bilder ziehen den Betrachter in ihre erzählerisch verschachtelten Formkombinationen und lassen ihn neue Mythen mitwirkend wahrnehmen. Zu Recht plädierte Wojciech Chmurzyński dafür, dass der Schriftsteller Schulz vom Zeichner Schulz nicht getrennt werden möge; die Kohärenz von dessen Aussage in Bild und Wort sei die grösste Kraft vom Gesamtwerk des Künstlers aus Drohobycz.

Die Bildaffinität von Schulz' Texten und die Neigung seiner Bilder zum Sprachlichen nennt Anna Juraschek als Ausgangslage ihrer Forschung, die eine, wie der Titel ankündigt, *Rettung des Bildes im Wort* aufzeigen sollte. Die Idee der „Rettung" entnimmt die Autorin Walter Benjamins Kulturphilosophie; sie versteht sie als eine „in einer Gegenwart stattfindende Umschichtung der Bedeutungen". Nicht durch „puristische" Bildvorstellung, so Juraschek, sondern durch die Betonung und Überzeichnung der Beziehung zum Sprachlichen mögen Schulz´ Bilder gerettet werden, wobei „inhärente Gesellschaftskritik" und philosophische Fragestellungen in den Vordergrund gerückt werden sollen.

Nicht nur wegen gelegentlicher Namensvertauschungen (Anna Płockier wird zu Anna Halpern) wünscht man sich für Jurascheks Studie ein deutlich sorgfältigeres Lektorat. Viele inhaltliche Wiederholungen wie auch die abgehobene diskursive Sprache erleichtern dem Leser kaum, an die Substanz des zu Rettenden zu gelangen. Schwierigkeiten beginnen bereits bei dem Begriff Bild, das einmal als Benjamins „dialektisches Bild", als Denkkonstellation bzw. als „Bildidee", einmal als reelles Bild, dann wieder als „inneres Bild" eruiert wird, das die Autorin wiederum Beltings Bild-Anthropologie entnimmt. Da Juraschek zudem Bild und Sprache im Rahmen des *iconic turn* als Medien betrachtet und in deren Medialität das Reale vom Vermittelten trennt, sorgen Malerei, Grafik, Fotografie als „Transport-Bilder" und die punktuell angedeutete Trennung zwischen Bild (*image*) und Medium (*picture*) für noch mehr Inkohärenzen. Immer wieder angekündigte neue Erkenntnisse wie z.B. „zur Rolle der Erfindung der Fotografie, zum Einfluss von Positivismus und der Werbeindustrie für das moderne Bildverständnis" können den im Buch dargebotenen Analysen kaum entnommen werden. Jurascheks Theorie vom „Erstarren der Bilder", wie es Schulz in seiner Gegenwart wahrnehme, führt zu einer bekannt

klingenden Schlussfolgerung, der zufolge das Drohobyczer Doppeltalent in der Sprache ein Äquivalent für Verfahren und Mittel der Malerei finde.

Die LeserInnen, die Freude an Juraschecks thesenhaft-theoretischen Gerüsten finden, brauchen höchstwahrscheinlich keine ausführlichen lexikonartigen Aufklärungen über Ekphrasis von der Antike bis zur Neuzeit, wie sie von der Autorin geboten werden. Man fragt sich auch, wieweit das Wissen über „ekphrastic hope" und „ekphrastic fear" zur essenziellen Erkundung von Schulz' Werk führen soll. Dort, wo die Autorin endlich auf den diskursiven Bogen verzichtet und sich den Text- bzw. Bildanalysen widmet, ist ihr Buch noch am besten lesbar. Für ihre Ekphrasis-Systematik der Texte bietet Juraschek nachvollziehbare Zusammenstellungen aus Schulz' Textabschnitten mit Bildern von Künstlern wie Rembrandt (motivisch) und Van Gogh (Malduktus). In ihrer Untersuchung des graphischen Zyklus *Das Götzenbuch* bezieht sie sich wiederum textlich auf Leopold von Sacher-Masoch (*Venus im Pelz*) sowie Joseph von Eichendorff (*Das Marmorbild*) und ikonographisch auf Tizians Bildersprache. Bei der Lektüre dieser Analysen steht ständig im Hintergrund die Frage: Wäre es nicht aufschlussreicher, wenn die Autorin Schulz' literarisches und bildnerisches Werk aufeinander beziehen würde?

Bei allen intermedialen Eingriffen bleibt Juraschek in ihrer Analyse *Des Götzen* vorwiegend motivisch ausgerichtet. Sie ersetzt die biografisch-psychologische Lesart durch eine neue Konstellation: die Auseinandersetzung des Künstlers mit der Kunst. Diesen Konflikt sieht sie auf eine Geschlechteropposition übertragen, was die Grafiken zu „selbstbefreienden Metabildern" erhebe, die ihre „eigene Verfasstheit" reflektieren. Nimmt man diese Ausführungen unter die Lupe, fragt man sich, ob hier nicht ähnliche autoritäre Aus- und Einblendungen stattgefunden haben wie im Fall der Zuschreibungen von Masochismus als Bedeutungsinhalt des Zyklus.

Nach *iconic turn*-orientierten Verweisen auf Verflechtungen von Kunstpraxis und -theorie, auf die Theorie als literarische Quelle der abstrakten Kunst, ohne die die moderne Malerei ihren Sinn verliere, präsentiert Juraschek ein pauschales Fazit: Die Grafiken von Bruno Schulz verbinden Poesie und Theorie. Damit bilden sie eine Brücke zwischen der traditionellen und der modernen Malerei. Würde sich die Autorin mit den Diskursen vertraut gemacht haben, in die Schulz durch seine Freundschaften direkt eingebunden war, verschonte sie die Leserschaft vor einer solchen Feststellung? In den 1930er Jahren konfrontierten die doppelbegabten Künstler und Kunsttheoretiker Leon Chwistek und Stanislaw Ignacy Witkiewicz wie auch der radikale Konstruktivist Władysław Strzeminski ihre Wirklichkeitswahrnehmungen; 1935 nahmen etliche Maler und Schriftsteller in den Krakauer Zeitschriften *Tygodnik artystów* und *Gazeta artystów* an einer regen Diskussion über die gegenständliche und gegenstandslose Kunst teil. Ausgearbeitet wurden feine Differenzierungen zwischen Thema, Motiv, Anekdote, untersucht wurden allerlei Verflechtungen von Inhalt und Form sowie dialektische Entwicklungen der Formen bis zum Schweigen und darüber hinaus. Das Literarische wird durch die abstrakte Kunst nicht grundsätzlich negiert, es wird nur radikal in das Strukturelle eingebunden, in Formen, Spannungen und Farbgebungen, die auf den Betrachter auch ohne theoretischen Überbau wirken. Gerade in „traditionellen" Themen und Motiven haben Schulz' Zeitgenossen oft ihre modernen Konzepte ausprobiert und durchgesetzt.

Interessante strukturelle und rezeptionstheoretische Ansätze weist Juraschek Analyse vom „Selbstbildnis mit dem Freund Stanisław Weingarten und zwei Modellen" auf. Leider werden diese nicht weiter ausgeführt und nur am Rande des Hauptdiskurses geliefert; leider wird auch das besprochene Bild im Buch ohne den für die Analyse, so Juraschek selbst, eine wichtige Rolle spielenden dekorativ verzierten Bildrahmen abgebildet.

Letzteres wundert umso mehr, als eine vollständige Abbildung samt der Provenienzangaben im 2014 erschienenen Band *Trans-Autentyk. Nie-czyste formy Brunona Schulza* leicht zu finden ist. Dessen Autor, Jan Gondowicz, ist Juraschek nicht unbekannt, erwähnt sie doch zu Anfang ihrer Studie seine Feststellung, dass die Analyse der Verbindung zwischen der zeichnerischen und der prosaischen Welt bei Bruno Schulz das Hauptproblem in der Schulz-Forschung sei. Gondowiczs Buch wird jedoch von Juraschek nicht genannt.

Gondowicz liefert mit seinen Werkanalysen brillante Beispiele dafür, wie man sich an der Materialität der Bilder und Texte orientieren und das Werk eines Künstlers ganzheitlich mit sozialen und politischen Fragen verbinden kann, ohne dabei die LeserInnen mit überzogenen theoretischen Ausführungen zu ermüden. Im Zentrum seiner Essays stehen Werke von Bruno Schulz. Diese werden nicht „gerettet", sondern sorgfältig unter dem Aspekt untersucht, mit welchen Mitteln und dank welcher möglichen Inspirationen der Künstler neue Sinngehalte erzeugt. Durch frische Interpretationsansätze, mit Witz und Liebe zur Sache unterfütterte Gelehrsamkeit, intensive und sichere Schreibweise, überraschende Schlussfolgerungen und breite Kontextualisierung gewinnt Gondowicz sofort unser Vertrauen. Die überlieferten Bilder betrachtet er als Bruchstücke einer Handlung, als Offenbarungen von Schulz' vorliterarischer, „erster Mythologie". Die bereits von anderen „Schulzologen" gestellten Fragen greift er gerne auf. So wird die von Marian Stala unterstrichene „verzerrte, den ständigen Perspektivenwechsel erfordernde Art der Schulz-Lektüre" zu einer aufschlussreichen Idee der Anamorphose. Das Verzerrte und Doppeldeutige, das in dynamischer Linienführung versteckte Vexierbild macht Gondowicz zum Schlüssel für die Zeichnungen von Bruno Schulz. Er sucht nach Sinnumkehrungen in den Zeichnungen und deutet sie im Licht von Arnheims Perzeptionspsychologie und Shapiros Semiotik der visuellen Kunst. Transformation als künstlerische Geste zeigt er auch in den Texten auf. Hier sind es Inversion, Metapher und deren Überschreitung sowie die Recycling-Strategie im „Traktat über die Schneiderpuppen", durch die der Tand, der Kitsch und das Abgedroschene zu neuer künstlerischer Integrität umgewandelt werden.

Schulz betreibe auf eine virtuose Art, so Gondowiczs Fazit, geniale „Spiele ums Geheime", er blicke über den Horizont hinaus, suche nach Visualisierungsmöglichkeiten für das Unanschauliche, allen Einschränkungen unserer Ausdrucksweise in Wort wie in Bild zum Trotz.

Bern *Anna Maja Misiak*

KUZMANY, BÖRRIES: *Brody: A Galician Border City in the Long Nineteenth Century*, translated by Nadežda Kinsky Müngersdorff (Studia Judaeoslavica, vol. 10), Leiden / Boston: Brill 2017, XVII, 443 S., ISBN 978-90-04-28801-0.

The book under review is an attempt to write a comprehensive history of Brody, an important Austrian-Polish-Jewish city in Eastern Galicia (today: Ukraine), in the Austrian period of its existence (1772–1919). In fact, however, the author begins his study with the early history of Brody, which starts with the first reference to the city's existence in 1084, and finishes his work with today's state of the city's *lieux de mémoire*. Thus, the book presents its readers a comprehensive picture of this most interesting and important Galician urban centre through the centuries of its existence. The monograph had been originally composed in German; its German version had a "more comprehensive methodological and theoretical introduction" which was not included into the English variant (p. X). The latter, in its turn, has references to the most recent research literature which appeared after 2011, the time of the publication of the German variant of the book.

The book is divided into three parts. The first part deals with the socio-economic history of Brody (pp. 9-96). According to the scholar, the period from 1630 to 1815 can be characterized as a „success story", while the time between 1815 and 1914 was a period of economic and demographic „stagnation and crisis". The second part is dedicated to the "extraordinary nature" of Brody which the author calls "Austria's most Jewish city" (indeed, Christians were a minority in the city). This part focuses on the city's multifaceted cultural, social, and administrative history (pp. 99-243). Here the author analyses position and role of various ethnic, social and confessional groups in Brody's cultural, economic, and everyday life. Especially interesting was the complicated situation within the Ukrainian (Ruthenian) community of Brody: Kuzmany analyses the struggle of Russophile and Ukrainophile wings within the community and comes to the conclusion that Brody represented "an unusually strong Russophile leaning" in comparison to the rest of Eastern Galicia (p. 161). A large subchapter is dedicated to the importance of cultural and language struggle in Brody high schools (pp. 162-216). Although the main line of demarcation was between the city's German- and Polish-speakers, certain attention is given here to the "Russophile vs. Ukrainophile" question as well (pp. 208-210).

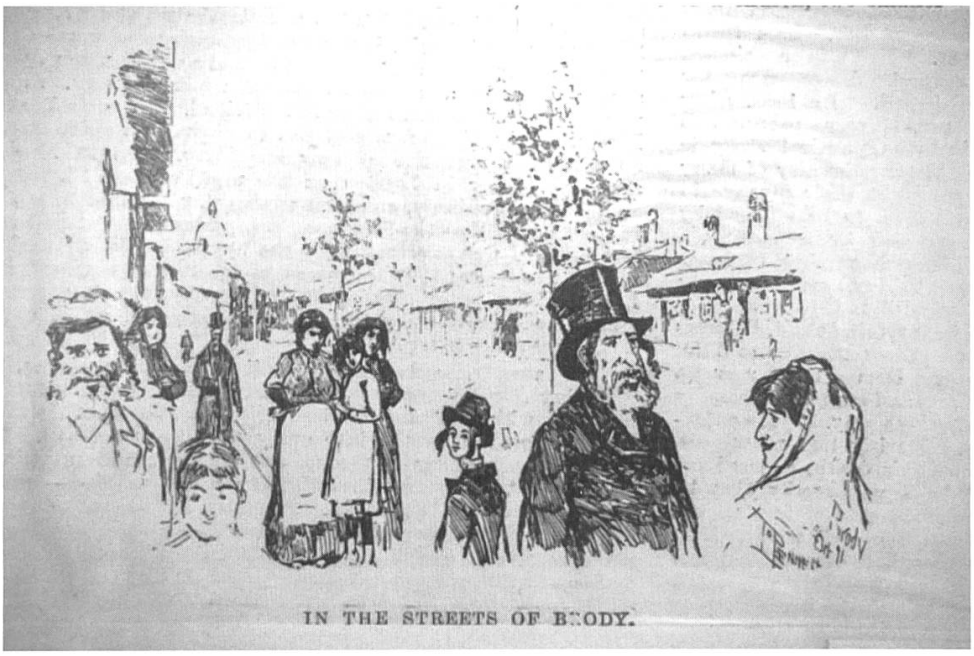
The last part is dedicated to the perceptions of Brody in literature and travel reports (pp. 247-282) and also in non-academic or popular academic publications which the author calls "memorial books"! (pp. 183-300). It also has a large section on the city's *lieux de mémoire* such as churches, railway station, market, streets, important houses, cemeteries and the like (pp. 300-344). The author demonstrates that the city has "not only Ukrainian, Polish, and Jewish but also Austrian places of memory" (p. 361). This part of the book seems to be somewhat sketchy and does not really correspond to the overall academic tone of the rest of the book: it can certainly be used as a good travel guide for a visitor to Brody, but it hardly meets requirements of a scholarly study. To give an example, the author's description of the local Jewish cemetery (pp. 339-341) lacks such essential information as the exact area of the cemetery, the number of graves and their dating, analysis of their architectural style and symbolism, references to current scholarship on the subject (e.g. Mikhail Nosonovsky's study),

information on most important people buried there etc. The same *caveat* applies to several other *lieux de mémoire* analysed in the book.

In the conclusion, the author analyses Brody's history as that of the "failed success" (pp. 351-361). On the other hand, Kuzmany demonstrates that having lost its economic importance in the second half of the nineteenth century, Brody remained to be in many respects an exceptional Austrian city: nowhere in Austria a city was found that was home to such a clear majority of Jews that largely exceeded the number of its Christian inhabitants. In addition to that, Brody was known also for its unusually strong Russophile movement. And that in 1907/08, Brody's high schools switched the language of instruction from German to Polish, was a very unusual move. The appendices (pp. 363-383) contain a number of important sources and numerical data.

The author of the book decided to use throughout the study modern Ukrainian place names, and not their Polish, Yiddish and/or German counterparts from the nineteenth century. While this approach is entirely acceptable, one still may wonder whether the toponym Ivano-Frankivs'k (given to the city of *Stanisławów / Stanislau* by the Soviet authorities in 1962) can be used while dealing with historic events preceding the Second World War (e.g. pp. 82, 95, 115). And when discussing the general importance of Brody for, and its place in, European culture, then, at least the poet and Nobel prize winner Iosif Brodsky (1940–1996) and several other important Jewish men of letters, scholars and scientists with the same family name, should have been mentioned.

Furthermore, there is one more type of sources which is entirely missing in the book. A number of European newspapers from the end of the nineteenth century (e.g. *The London Illustrated News* and *Le monde illustré*) published journalist reports about the expulsion of Russian Jews or about the life of Jews in Russia, Poland, and Galicia. They often were supplemented by most interesting pictorial material presenting, *inter alia*, the life and mores of the Jews of Brody, like he *Sketches of everyday life in Brody by Joseph Pennell* (that are especially interesting):



THE JEWISH CEMETERY, BRODY.

IN THE PARK, BRODY.

A STUDY OF TYPES, BRODY.

or a *drawing* like this *by de Haenen based on a sketch by Paul Merwart*:

This type of representation of Brody – its reflection in art – was, however, somewhat downplayed by the author of the study.

These are, however, minor matters which do not spoil the overall picture. On the whole, the book leaves a very positive impression: It is based on a number of archival and printed sources in a host of languages including Russian, Ukrainian, Polish, Yiddish and Hebrew. The study provides readers with the comprehensive picture of the life, history, and architecture of this important Galician urban centre. It is to be hoped that further analytical studies of this type, analysing fates of other Galician cities in a similar vein, shall appear in the future.

Simferopol' *Mikhail Kizilov*

ZAJDBAND, ASTRID: *German Rabbis in British Exile. From "Heimat" into the Unknown*, Berlin / Boston: de Gruyter 2016, 321 pp. ISBN

A broad and varied historiography documenting Britain's response to the Jewish refugee crisis of the 1930s emerged in the final years of the Second World War and expanded in the following decades. The earliest studies, by authors such as Norman Bentwich, celebrated voluntary organisations' efforts in bringing refugees to the UK, but more recent works, by scholars such as Bernard Wasserstein and Louise London have critically examined government emigration policies while others have critiqued Anglo-Jewish community responses. Within the oeuvre, Manchester's Bill Williams has pioneered the study of individual community responses, and a growing body of literature has also been generated by and about the refugees

themselves, much of it emanating from the Association of Jewish Refugees. Added to this range of scholarship has been a profusion of works focussing upon specific sub-groups of refugees, most notably the unaccompanied children of the Kindertransport and the prominent scientists and academics rescued by the efforts of the British intelligentsia.

Despite this diverse coverage, a number of refugee sub-groups have been virtually ignored in the historiography and subsequently in British public memory. Among these are the 20,000 women who came as domestic servants, the trainee nurses, transmigrants, students, agricultural trainees preparing for *aliyah* in Palestine, and religious officials and their families. One of these gaps in the historiography has been ably addressed in Astrid Zajdband's recent volume *German Rabbis in British Exile: From 'Heimat' into the Unknown,* a comprehensive study of nearly 200 rabbis still living in Germany at the time of Kristallnacht in November 1938, who managed to escape to the British Isles as well as the nearly 100 of their co-religionists who could not - or chose not to - leave before the onset of the Second World War.

Zajdband's research was sparked by a work of Jewish literature she had inherited from her grandmother- a manuscript published in 1935 by one of the rabbis who subsequently fled to safety in Great Britain. Questions about his ability to publish on Jewish practice during the Nazi years led the author to pursue a study that focuses upon the lives and experiences of rabbis in 1930s Germany, the challenges of escape and integration into a new and foreign culture, and 'the cultural and religious transfer of Judaism in exile' (p. 13).

Exhaustively researched, this detailed study is especially strong in exploring Germany's pre-Nazi Jewish landscape, the persecutions that arose after 1933, the difficulties in escaping and the moral dilemmas posed by fleeing and leaving congregations behind. The attempt to portray the situation in interwar Britain is less successful and the discussion of Anglo-Jewry is somewhat muddled, but this weakness is made up for in a thorough and engaging exploration of the rabbis' difficulties in establishing themselves in the UK, including the challenges of internment and adaptation to new lives, work, language, and religious institutions in wartime Britain, as well as post-war emigration decisions. The work of various groups and individuals in rescuing German rabbis and their families is well presented within the exploration of the human stories of individual rabbi's adjustments in Britain. In addition, the author devotes a significant part of this study to an interrogation of Jewish leadership, contrasting the German and British models and demonstrating the effects of exile on the German rabbinate. An excellent and comprehensive appendix presents many of the study's findings in summary form.

Although written in English, this work is a German doctoral thesis, and as is the custom on the Continent, it has been published in its original form, without the revision and editing more commonly undertaken in Britain and the USA. In the opinion of this reviewer, the work would present its extensive and important research more effectively had it been thoroughly revised into a cohesive narrative monograph. In its current form, it remains a highly specialised study with much to recommend it for the reader willing to tackle reading a doctoral dissertation, but

the depth of research and the manifold findings deserve a wider readership. Overall, this is a welcome and valuable addition to the study of Jewish refugee subgroups in 1930s Britain and it makes an important contribution to the historiography of migration, exile and refugee studies and the Second World War.

Southampton, UK *Jennifer Craig-Norton*

SCHUSTER, DIRK: *Die Lehre vom »arischen« Christentum: Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher »Entjudungsinstitut«* (Kirche – Konfession – Religion; Bd. 70), Göttingen: V & R Unipress 2017, 327 S., ISBN 978-3-8471-0716-3.

Als ein besonders prägnantes Beispiel für die unheilvolle Verstrickung von Religion und Wissenschaft mit der Weltanschauung des Nationalsozialismus kann das Wirken des am 6. Mai 1939 auf der Wartburg bei Eisenach gegründeten »Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« gelten, zu dessen erklärten Zielen die Tilgung »jüdischer« Wörter und Verweise aus kirchlichem Liedgut und Liturgie und die Löschung des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen dem »Alten Testament« und dem Christentum gehörten. In seiner im Wintersemester 2015/16 dem Institut für Religionswissenschaft der Berliner Freien Universität vorgelegten und von Almut-Barbara Renger betreuten Dissertationsschrift untersucht Dirk Schuster (= Sch.) den wissenschaftlichen Werdegang und die erbrachten Forschungsleistungen einer Reihe von aktiven Mitarbeitern des Eisenacher »Entjudungsinstituts« (Johannes Leipoldt, Walter Grundmann, Rudolf Meyer, Siegfried Morenz, Gerhard Delling, Carl Schneider, Hans Heinrich Schaeder), welche sowohl in der deutschen religionswissenschaftlichen Forschung vor und nach 1945 verortet werden können als auch eng mit der Universität Leipzig verbunden waren. Ihre thematisch relevanten Publikationen, deren Rezensionen, Verwaltungsakten des Instituts sowie zahlreiche weitere Archivalien werden dabei in ihrem wissenschafts- und gesellschaftsgeschichtlichen Kontext analysiert und interpretiert, um auf diese Weise einen wichtigen Aspekt der Geschichte des Faches Religionswissenschaft in der Zeit des »Dritten Reichs« zu erhellen und zugleich aufzuzeigen, „wie religiöse und historische Narrative der Konstruktion einer religiösen Identität dienten" (S. 22).

Während das einleitende erste Kapitel (S. 15-33) die üblichen Ausführungen zum aktuellen Forschungsstand, zum Gegenstand, zur Methode und zum Aufbau der Arbeit enthält, bietet das forschungsgeschichtlich ausgerichtete zweite Kapitel (S. 35-44) einen konzisen Einblick in die Herausbildung der Religionswissenschaft als eigenständiger akademischer Disziplin während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dabei macht Sch. darauf aufmerksam, dass auch die Erforschung der – wesentlich durch den weltanschaulichen Einfluss des Nationalsozialismus bestimmten – religionshistorischen und religionsvergleichenden Arbeit des »Entjudungsinstituts« unbeschadet aller Pluriformität des Faches als ein legitimes Arbeitsfeld der gegenwärtigen Fachgeschichtsforschung gelten könne.

Das dritte Kapitel (S. 45-98) enthält eine knappe Darstellung der Kirchenbewegung »Deutsche Christen« (insbesondere in Thüringen) und eine zusammenfassende Geschichte des »Entjudungsinstituts«. Zur Sprache kommen zunächst die Entstehung, die Entwicklung und das religiöse Weltbild (bzw. die völkisch-christlichen Vorstellungen und das antisemitische Gedankengut) mit dem Nationalsozialismus sympathisierender Strömungen innerhalb der protestantischen Kirchen und sodann die eigentliche Geschichte des Eisenauer Instituts, seine Initiatoren, seine Gründung, seine organisatorische und administrative Struktur, seine Veröffentlichungen (darunter die „entjudete" Bibelübersetzung »Die Botschaft Gottes« [1940] und das gemäss der explizit judenfeindlichen Intention seiner Herausgeber überarbeitete Kirchengesangbuch »Grosser Gott wir loben dich« [1941]), seine internationalen Verbindungen (vor allem mittels Tagungen und Vortragsreisen) sowie sein kirchlicher und akademischer „Impact", hinsichtlich dessen zentraler Inhalte festzuhalten sei: „Die Institutsprogrammatik deckte sich mit den vom Staat vollzogenen Massnahmen zur »Lösung der Judenfrage«„ (S. 98). Im vierten Kapitel (S. 99-123) wird die Bedeutung des Instituts im Gesamtzusammenhang der Entstehungsgeschichte der institutionalisierten nationalsozialistischen »Judenforschung« beleuchtet, welche den (traditionell religiös motivierte Judenfeindschaft mit vulgären Rassentheorien verknüpfenden) neuzeitlichen Antisemitismus als gedankliche Hauptgrundlage in den Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften übertrug. Unbeschadet der Tatsache, dass gerade die seinerzeit behauptete „religiöse Höherwertigkeit" des christlichen Glaubens gegenüber der jüdischen Religion die Rezeption seiner verbreiteten kirchlichen Akzeptanz entsprach, könne festgehalten werden, dass das »Entjudungsinstitut« im »Dritten Reich« nicht als eine innerkirchliche Forschungseinrichtung wahrgenommen wurde, sondern als Teil eines gesellschaftspolitisch relevanten Wissenschaftszweiges bzw. als „integraler Bestandteil der gesamtpolitischen Entwicklung" (S. 122).

Das ausführliche fünfte Kapitel (S. 125-251) enthält eine Analyse der wissenschaftlichen Methoden, der Argumentationsstrukturen und der Zielsetzung von Forschungsarbeiten des Eisenacher Instituts sowie werkbiographische Untersuchungen seiner wichtigsten Mitarbeiter. Sch. weist nach, dass diese Mitarbeiter sich – unbeschadet des ihnen gemeinsamen Bestrebens, die christliche Religion mithilfe rassischer Exklusion neu zu gestalten und ein »arisches« Christentum zu konstruieren – durchweg nicht an einem neopaganen »arteigenen« Glauben orientierten, sondern an ihrer selektiven Wahrnehmung der kirchlichen Tradition: „Anders als bei den Vertretern der Völkischen Religionswissenschaft im »Dritten Reich«, fusste die Vorstellung eines rassisch bedingten, religiösen Glaubens auf dem protestantischen Christentum" (S. 147). Die Ausführungen zu den o. g. sieben Wissenschaftlern aus dem Mitarbeiterkreis des Instituts umfassen jeweils Eckdaten ihrer Biographie, ihren akademischen Werdegang, ihre religiöse und politische Einstellung (insbesondere ihr Verhältnis zum Nationalsozialismus), ihre Wahrnehmung und Wertung des Judentums in Geschichte und Gegenwart, ihre einschlägigen Veröffentlichungen, ihren Einsatz für das »Entjudungsinstitut«, ihre Beteiligung an seinen Aktivitäten sowie eine zusammenfassende Beurteilung. Als ihre gemeinsame Zielsetzung formuliert Sch.: „Das angebliche, durch die Rassenforschung bestätigte Bild

über »den Juden« der Gegenwart projizierten die Mitarbeiter im Eisenacher Institut auf die Antike und bestätigten die vermeintliche Richtigkeit dieses Bildes mithilfe von selektiv ausgewählten Quellenbelegen oder blossen Behauptungen über die Handlungs- und Denkeigenschaften »des Juden« (S. 247).

Das sechste Kapitel (S. 253-277) enthält eine differenzierte Betrachtung der im vorangehenden Kapitel in den Blick genommenen Wissenschaftler und ihrer höchst unterschiedlichen Karriereverläufe in der Zeit nach dem Kriegsende. Hierbei stehen sich Akteure der vormaligen »Judenforschung«, die sich zwar den neuen politischen Gegebenheiten anpassten, aber dennoch in ihren Arbeiten weiterhin danach strebten, einen grösstmöglichen Gegensatz zwischen dem Christentum und dem Judentum zu betonen (Grundmann, Leipoldt, Schneider) solchen ehemaligen Institutsmitarbeitern gegenüber, welche in dezidierter Weise mit den antisemitischen Zielsetzungen und Argumentationsweisen des Instituts brachen (Delling, Meyer, Morenz, Schaeder). Das abschliessende siebte Kapitel (S. 279-288) enthält ein kurzes Resümee der Einzelergebnisse der instruktiven Behandlung eines relevanten Gesichtspunktes der religionswissenschaftlichen Fachgeschichte. Beigegeben sind Verzeichnisse der Quellenschriften (S. 289f.), Sekundärliteratur (S. 291-323) und Namen (S. 325-327).

Die gründlich gearbeitete Untersuchung ist nicht nur von besonderer Bedeutung für die Untersuchung des »wissenschaftlichen« Antisemitismus während der Zeit des Nationalsozialismus, sondern auch ein lesenswerter Beitrag zur jüngeren Forschungsgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft.

Tübingen *Michael Tilly*

STEINER, BARBARA: *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen: Wallstein Verlag 2015, 351 S., ISBN 978-3-8353-1706-2.

„Ich wusste nicht, dass man konvertieren kann,
aber ich hab' gemerkt, dass ich Jüdin sein wollte."
[Eine dreizehnjährige Waldorfschülerin aus christlichem Elternhaus (S. 7)]

Was veranlasst nichtjüdische Deutsche, nach 1945 zum Judentum zu konvertieren? Welche Beweggründe haben sie? Aus welchen Familien kommen sie? Gibt es äussere Einflüsse auf die Übertrittswilligen? Welche Rolle spielt die Schoa? Diesen und vielen weiteren Fragen geht die 2014 von der Universität Potsdam angenommene und mit dem Potsdamer Nachwuchswissenschaftler-Preis 2014 ausgezeichnete Dissertation von Barbara Steiner nach. Die Autorin, selbst Konvertitin, hält in ihrer Einleitung fest: „Als hilfreich [für diese Untersuchung] erwies sich, dass ich selbst [...] zum Judentum übergetreten bin. Als damalige Ehefrau eines Juden erfolgte die Konversion sogar auf Anregung der Gemeinde, sodass die Aufnahme nicht infrage stand. Alteingesessene Mitglieder begegneten mir wohlwollend und ermunterten mich, den Prozess ‚durchzuhalten'." (S. 19f.) Diese für Steiner eher günstigen Voraussetzungen für einen Übertritt sind keineswegs immer und überall gegeben – im Gegenteil:

Der Aufwand, jüdisch zu werden, ist vergleichsweise hoch, denn ist nach reiflicher Überlegung die Entscheidung zur Konversion gefallen, müssen die ersten formalen Hürden genommen werden: „Es hat sich eingebürgert, dass Anfragende dreimal [vom Rabbiner] abgewiesen werden." (S. 47) Stellt dieses Abgewiesenwerden auch eher ein Ritual dar, das von Rabbiner zu Rabbiner recht unterschiedlich gehandhabt wird, so muss der bzw. die Konversionswillige sich wohl oder übel damit abfinden, was in einer Lebensphase, in der ein gravierender Einschnitt, namentlich jener der Konversion, geschieht, auf persönlicher Ebene problematisch werden kann. Auf jeden Fall aber werden Konversionsbereite, nachdem sie ihr schriftliches Gesuch beim Rabbinat eingereicht haben, in ersten klärenden Gesprächen auf Herz und Nieren geprüft. Fällt die Entscheidung des Rabbiners zu Gunsten des bzw. der Übertrittswilligen aus, beginnt zum einen die religiöse Unterweisung, zum anderen sind die Teilnahme am Gemeindeleben sowie der Besuch des Gottesdienstes verpflichtend. Selbstverständlich haben die Übertretenden auch den Schabbat, die Feiertage sowie die Kaschrut einzuhalten. Für gewöhnlich wird ein Jahr, in dem der jüdische Jahreszyklus von den Konvertierenden einmal durchlebt worden ist, als ausreichend angesehen. Es gibt aber auch Rabbiner, die ihren KonvertitInnen drei Jahre abverlangen. An dieser Stelle sei angemerkt, dass die verschiedenen Strömungen und Denominationen des Judentums sehr unterschiedlich mit dem Phänomen *giyyur*, hebräisch für Übertritt, umgehen. Zu erwarten ist, dass ein sog. orthodoxer Übertritt mit mannigfachen Schwierigkeiten einhergeht, da die Orthodoxie Übertritten gegenüber eher ablehnend eingestellt ist (vgl. u.a. S. 48). Nicht-orthodoxe Richtungen gehen hingegen insgesamt offener und integrativer mit dem Thema *giyyur* um. Wohlgemerkt, es kann nur einen religiösen, nicht aber etwa einen kulturellen oder sozialen Übertritt ins Judentum geben, obwohl sich das Judentum nicht nur als Religion, sondern auch als Volkszugehörigkeit versteht.

Konversionsbereite können in den allermeisten Fällen weder jüdische Familienbande vorweisen noch das, was jüdische Schicksalsgemeinschaft ausmacht wie etwa die Erfahrung von Antisemitismus und, noch viel grausamer, das Überleben der Schoa. Konversionswillige weisen hier gewisse Defizite auf, die anderweit kompensiert werden müssen. Wahljüdinnen und -juden sind daher häufig sehr darauf bedacht, in ihrer neugewonnenen Identität, die sie für sich vor, während und nach dem Prozess des *giyyur* immer wieder aufs Neue ‚erfinden' müssen, Bestätigung und Anerkennung von Seiten des Rabbinats und der Gemeinde zu erhalten, der sie nun angehören.

Die Autorin wagt sich vor dem hier geschilderten Hintergrund mit ihrer Studie, der ersten überhaupt, die sich systematisch unter detailgetreuer Ausleuchtung biografischer Skizzen mit der Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945 auseinandersetzt, an ein heikles, noch immer reichlich tabubesetztes und umstrittenes Thema. Denn: Es herrscht bis heute weder auf jüdischer noch auf nichtjüdischer Seite ein Konsens darüber, ob Übergetretene vollgültige Angehörige des jüdischen Volkes sein können. Eine weitläufige Bekannte der Rezensentin konnte sich auch nach Jahrzehnten des *giyyur*, den sie in einer amerikanischen Reformgemeinde absolvierte, des Eindrucks nicht erwehren, nicht ‚so richtig' dazuzugehören.

Um diese Scharte – ihrer Ansicht nach – wenigstens etwas auszuwetzen, trug sie stets eine Halskette mit einem überdimensionierten ‚Chai'-Anhänger [...]. Es muss nicht eigens betont werden, dass ein reformierter bzw. progressiver Übertritt keine Anerkennung in orthodoxen Gemeinden findet, die Übergetretenen dort also auch nicht als Gemeindemitglieder aufgenommen werden können.

Kommen wir zu den häufigsten Gründen und Motiven, die zu einem Übertritt führen. Barbara Steiner kristallisiert in ihrer Studie drei Hauptmotive heraus: familiäre Gründe, theologische Motive sowie die Bewältigung von Lebens- oder Sinnkrisen. Familiäre Gründe liegen beispielsweise dann vor, wenn etwa eine nichtjüdische Frau ihren jüdischen Partner heiraten möchte und aus Respekt (und Neigung) vor der Religion des Partners den Übertritt wählt. Den umgekehrten Fall gibt es natürlich auch, aber angesichts der Tatsache, dass das Judentum grundsätzlich matrilinear (*mater semper certa est*) weitergegeben wird, ist der Übertritt einer nichtjüdischen Frau von grösserer Bedeutung als der eines nichtjüdischen Mannes. Ein weiterer ‚Fall' sind die in patrilineare Familien Hineingeborene, die sich jüdisch fühlen, aber in orthodoxen bzw. konservativen Gemeinden keine Mitglieder werden können. Sehr viel leichter wird es diesen ‚Vaterjüdinnen und -juden' in den progressiven Gemeinden gemacht; doch nach ihrer Aufnahme dort stellt sich das Problem, dass sie, falls sie das je wünschten, ebenfalls nie in eine orthodoxe Gemeinde aufgenommen werden können, es sei denn, sie treten dort über, wie es das Fallbeispiel von Mirjam (S. 139ff.) zeigt. Besonders pikant: Mirjam, die ihre ‚Papiere ordnen' wollte und sich zum Übertritt entschloss, wurde gar viermal vom Rabbiner abgewiesen, womit die Vaterjüdin nicht im Mindesten gerechnet hatte.

Theologische Beweggründe können ebenfalls eine bedeutende Rolle für einen Übertritt spielen; dazu ein Beispiel: Der 1940 als Wolfgang Schmidt geborene Aharon Shear-Yashuv wollte zunächst evangelischer Pfarrer werden, fand dann aber zu den geistig-religiösen Wurzeln des Christentums und trat zum Judentum über, wurde (orthodoxer) Rabbiner und amtierte nach seiner Alija viele Jahre im Rang eines Majors als anerkannter Militärrabbiner in Israel. In den letzten anderthalb Jahrzehnten – diese Anmerkung sei hier der Vollständigkeit halber gestattet – sind immer mehr übergetretene Deutsche später RabbinerInnen geworden, so u. a. der dem progressiven Flügel zugehörige Walter Homolka, die konservative Geza Ederberg, die zuvor evangelische Pfarrerin war, sodann der Chabad-Rabbiner Yitzchak Mendel Wagner. (Barbara Steiner stellt in diesem Zusammenhang zu Recht die Frage, wie denn diese übergetretenen RabbinerInnen auf die noch lebenden Opfer der Schoa zugehen und wie sie sich in der Gemeinde ihre religiöse Autorität sichern). Doch auch weniger Prominente haben sich aus theologischen Gründen für einen Übertritt ins Judentum entschieden, wie das Fallbeispiel von Isaak (S. 64ff.) zeigt, der in eine sehr observante katholische Familie hineingeboren wurde und letztlich, ausgelöst durch sein Studium der Judaistik, zum Judentum als ‚seiner' Religion fand.

Lebens- und Sinnkrisen können mannigfaltig und vielschichtig und – sehr persönlich sein; zwei, fast könnte man sagen: ‚typisch deutsche' Konversionsarten sind zum einen die sog. Vergangenheitsbewältigung (die als Übertrittsmotiv noch immer ein grosses Tabu darstellt), zum anderen die „Konversion zum Judentum in Israel als Identitäts- und Heimatsuche" (S. 215ff.). Es überrascht – aus

der Sicht der heutigen Zeit; anders war dies direkt nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges – nicht allzu sehr, wenn für jugendliche wie auch erwachsene nach der Schoa geborene Deutsche das Judentum eine diffuse Faszination und eine nicht näher definierbare Anziehung (eine Art „Exotik der Juden", S. 152) gerade wegen der Verfolgung der Jüdinnen und Juden im ‚Dritten Reich' ausübt. Barbara Steiner konnte aufgrund ihrer Interviews folgende drei wesentlichen Motive für diejenigen ausmachen, die hauptsächlich wegen der Schoa zum Judentum übergetreten waren: Schuld, Scham und Opferidentifikation (vgl. S. 153). Die nach der Schoa Geborenen können per se nicht schuldig sein – weder im juristischen noch im moralischen Sinne. Da viele der KonvertitInnen aber aus nationalsozialistisch belasteten Elternhäusern stammen, soll durch einen Übertritt ins Judentum unter anderem „eine unliebsame Familiengeschichte verschleiert, umgedeutet oder gar vollständig ausgeblendet" (S. 149) werden. Die Identifikation mit den Opfern der Schoa kann in Ausnahmefällen zur Überidentifikation führen, wie der weit über die Schweizer Landesgrenzen hinaus bekannt gewordene Fall des Bielers Bruno Dössekker alias Binjamin Wilkomirski beweist, der sich in seinem 1995 erschienenen Buch „Bruchstücke – aus einer Kindheit 1939-1948" als Holocaustüberlebender ausgab und öffentlich über seine angeblichen Leiden in Majdanek und Auschwitz berichtete.

In diesem Zusammenhang stellt sich denn auch die Frage, wie es deutschen KonvertitInnen gelingt, sich in eine von der Schoa traumatisierte Gemeinschaft zu integrieren, in der bis heute mit den Spätfolgen des Holocaust gekämpft wird. Tatsache ist, dass alle von Barbara Steiner befragten Übergetretenen – gleich aus welchen Gründen sie sich für einen *giyyur* entschieden haben – letztlich immer mit einem Akzeptanzproblem zu tun haben, sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber den Gemeindemitgliedern, wie es etwa Interviewpartnerin Esther auf den Punkt bringt: „Konvertiten [haben] nicht nur einen Minderwertigkeitskomplex gegenüber gebürtigen Juden. Sie [haben] zudem Angst, von ihnen nicht akzeptiert und als Jude nicht ernstgenommen zu werden." (S. 262f.)

Die Konversion in Israel ist, wie weiter oben angedeutet, eine weitere, bei nach der Schoa geborenen Deutschen wichtige Art des Übertrittes. Auch hier fallen zwei Typen von Konversionen auf: Da ist zum einen die Identitätssuche aufgrund von Heimatverlust etwa bei ehemaligen DDR-BürgerInnen. Wie die Fallbeispiele von David (S. 215ff.) und Eliezer (S. 219ff.) zeigen, tritt in ihren beiden Lebensentwürfen Israel quasi an die Stelle der DDR und wird ihnen zur Ersatzheimat. Ein weiterer Grund, als Übergetretene/r nach Israel auszuwandern bzw. vor Ort überzutreten, ist ein radikaler Wandel bei der Identitäts- und Heimatsuche; die Konvertierten finden ihren Weg beispielsweise in jüdische Siedlungen in den palästinensischen Gebieten. So zeigt Leas Fall, dass die ursprünglich links orientierte Kibbutzsympathisantin durch zunehmende Radikalisierung zur nationalreligiösen Siedlerin werden konnte (vgl. S. 243). Extremer indes nimmt sich der Fall des Sohnes eines österreichischen SS-Verbrechers aus, der als ultraorthodoxer Jude im Jerusalemer Stadtteil Mea Schearim lebt und vorgibt, der deutschen Sprache nicht mächtig zu sein (S. 258), des Weiteren der Fall Schlomos, der – geradezu vom Judentum besessen – ebenfalls die Nähe der ultraorthodxen *Neturei Karta* gesucht hat, die es ihm ermöglicht hat, seine antijüdischen Ressentiments (sic) innerhalb des Judentums explizit zu formulieren (S. 259).

Wie verschieden die Motive für einen Übertritt auch sein mögen – in allen Fällen sind die Konvertiten zugleich immer neue Mitglieder einer Gemeinde geworden und prägen diese mehr oder minder aktiv mit. Und dass dies durchaus zahlreich geschieht, hält Barbara Steiner u.a. in ihren Nachbetrachtungen fest: „Bei deutschen Nichtjuden ist das Judentum […] so populär, dass nicht alle Konversionswilligen aufgenommen werden können." (S. 268) Einige Zahlen belegen dies: Zwischen 1955 und 1959 fanden 83 Aufnahmen statt, bis 1969 kamen 73 Eintritte dazu. In der Zeit zwischen 2009 und 2013 sind ca. 500 weitere Personen zum Judentum übergetreten (vgl. S. 11f.).

Doch wie könnte mit Blick auf all die Herausforderungen, denen sich Wahljüdinnen und -juden zu stellen haben, ein „neues deutsches Judentum" (S. 270) mit den KonvertitInnen in Zukunft aussehen? Barbara Steiner kommt aufgrund ihrer Forschungen zu dem Schluss, dass die „jüdischen Gemeinden […] in Zukunft also hauptsächlich von zwei Gruppen geprägt werden: von den russischen Zuwanderern einerseits und deutschen Konvertiten andererseits." (S. 270) Und just diese werden wohl das Jüdische in Deutschland neu inszenieren […].

Freiburg im Br. *Yvonne Domhardt*