

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 74 (2018)

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: 05.02.2026

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

Rezensionen

LEHNARDT, ANDREAS (Hrsg.): *Judaistik im Wandel. Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland*, Berlin / Boston: de Gruyter 2017, 239 S., ISBN 978-3-11-052347-8.

Der vorliegende Sammelband enthält Beiträge zum Verstehen des Sachstands und der Perspektiven einer der umstrittensten Disziplinen „hinsichtlich ihrer universitätspolitischen Bedeutung und gesellschaftlichen Relevanz“ (S. 1) – der Judaistik oder der Jüdischen Studien, die der Erforschung des kulturell wie geistesgeschichtlich gleichermaßen bedeutsamen und vielschichtigen Phänomens Judentum gewidmet sind. Judentum mit seiner (seinen) Geschichte(n), Topographien, Sprachen, Kulturen, Gemeinden und Texten, die eine ständige und ständig neue Auslegung fordern, ist eine lebendige Erscheinung, die sich im steten Wandel befindet. Und so muss sich die wissenschaftliche Disziplin, die sich mit diesem Phänomen beschäftigt, gleichfalls ständig dem Forschungsobjekt und generellen Forschungsrichtungen der Geisteswissenschaften entsprechend wandeln und anpassen – an Herausforderungen und mit ihnen auch an Möglichkeiten scheint es nicht zu mangeln, seien es Entwicklungen in den Kultur- und Sozialwissenschaften (wie z. B. der sogenannte „cultural turn“ oder kulturelle Wende) oder die sich verändernde Zusammensetzung der Studierendenschaft (wie die Erfahrung des Instituts für Jüdische Studien und Religionswissenschaft an der Universität Potsdam zeigt, gibt es immer mehr ausländische Studenten und unter ihnen auch zunehmend jüdische/israelische Studenten [S. 185]).

Die hier betrachtete Disziplin hat im Laufe ihrer knapp 200-jährigen Existenz ihren Namen (und damit auch ihr Selbstverständnis) geändert – von der *Wissenschaft des Judentums* über die *Judaistik* bis zu den *Jüdischen Studien* (JS), und sie wurde von ihren Anfängen im Berlin des 19. Jh. bis zum 21. Jh. von unterschiedlichen Interessen geleitet und geprägt und in verschiedensten Formen betrieben: von Rabbinischen Seminaren und der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (in Berlin) und den *Instituta Judaica* an Theologischen Fakultäten bis zu Lehrstühlen und Instituten für Judaistik an Philosophischen Fakultäten und Hochschulen für Jüdische Studien. Historisch gesehen wurde sie Mal von Juden für Juden, mal von Christen für Juden oder von Juden für Christen oder gar von Christen für Christen betrieben. Heute gilt sie als geisteswissenschaftliche Disziplin, die weder von jüdischen Interessen noch von christlichen Theologien bestimmt sein sollte (S. 2). Während die Judaistik noch in den 1960er Jahren als Monodisziplin mit philologischem Schwerpunkt und mit Universal-Judaisten zu betrachten war, stellen die Jüdischen Studien in Deutschland (und vor allem in Potsdam) eine Multidisziplin mit interdisziplinärer Arbeitsweise dar (siehe dazu S. 180-183) – es ist nicht der Judaist, der alles zusammen hält, sondern die Vielzahl unterschiedlicher Disziplinen und Methoden, die durch ihren Gegenstand – Judentum – zusammengehalten werden. Ein halbes Jahrhundert hat einiges in sich.

Die zunehmende Pluralisierung, Spezialisierung und die Neuansätze in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen beeinflussen auch die akademische Beschäftigung mit jüdischen Themen (S. 2). Und auf diesem Hintergrund stellen sich Fragen nach der Bedeutung der Jüdischen Studien in Deutschland für die Gegenwart – wie die Geschichte des Lebens und Wirkens der Juden unser heutiges Leben anregt und bereichert? (Shmuel Feiner, S. 15-16).

Genau das sind die Fragen, auf die in dem vorliegenden Band eingegangen und der Versuch unternommen wird, „das Verständnis der sich fortentwickelnden Interessen und Perspektiven in den Jüdischen Studien zu fördern und neue Ansichten und Entwicklungen in der Judaistik zu dokumentieren“ (Hg., S. 2). Während einige der neueren derartigen Sammelbände (z. B. *Jewish Studies Between the Disciplines: Judaistik zwischen den Disziplinen. Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His 60th Birthday*, Leiden / Boston 2003 und *Jewish studies at the Turn of the Twentieth Century*, Leiden / Boston / Köln 1999) eher nur die allgemeine (und immer höchstinteressante) Sachlage der verschiedenen Teildisziplinen der Judaistik schildern, liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Ausgabe vor allem an Besonderheiten der Jüdischen Studien in deutschsprachigen Raum und der Perspektiven dieser Disziplin.

Demnach sind die von 17 ausgezeichneten Autoren (aus Deutschland, Israel, Italien und Schweiz) geschriebenen 16 Beiträge in dem Band inhaltlich (oder eher „vertikal“) in zwei Themenbereiche gegliedert: Im Ersten Teil findet man Perspektiven und Plädoyers (insgesamt 6 Beiträge, S. 7-69) und im Zweiten, etwas umfangreicheren Teil, die Impulse (10 Beiträge, S. 73-222). „Horizontal“ umfassen sie sowohl eine geografische als auch interdisziplinäre und spezifisch jüdischen Themen gewidmete eigene Bandbreite: man findet hier eine Perspektive aus Israel (Shmuel Feiner, S.17-23) und aus der Schweiz (Alfred Bodenheimer, S. 25-30), eine Agenda aus Deutschland (Christoph Schulte, S.177-187), aber auch eine Betrachtung der Jüdischen Theologie in diesem Kontext (Walter Homolka, S. 73-80); Beiträge mit interdisziplinären Schwerpunkt sind: Jüdische Studien und Kulturwissenschaften (Andreas Lehnardt, S. 57-69), Jüdische Studien und Materielle Kulturen (Nathanael Riemer, S. 93-109), Jüdische Studien und Soziologie (Silvana Greco, S. 131-148), Jüdische Studien und Geschichtswissenschaften (Andreas Brämer, S. 17-23), sowie Beiträge zu Themenbereichen wie: Jiddisch (Marion Aptroot, S. 31-40), Sefardische Sprache und Kultur (Rafael D. Arnold, S. 41-55), Jüdische Musik (Jascha Nemtsov, S. 111-130), Bibeltext (Hanna Liss und Kay Joe Petzold, S. 189-210), Israel Studien (Noam Zadoff, S. 81-92), Feministische Studien (Tal Ilan, S.149-159), Jüdische Mystik (Elke Morlok, S. 161-176) und Jüdische Philosophie (Giuseppe Veltri, S. 211-222).

Der Sammelband präsentiert den „Laien“ oder Interessierten ein lebendiges und ausgeglichenes Bild der Jüdischen Studien in ihrem Wandel und in ihrer gegenwärtigen Verfassung und Lage und regt alle diejenigen an, die sich bereits mit dieser Disziplin akademisch beschäftigen, sowohl über ihre Forschungsmethoden als auch über ihre Forschungsziele und Motivation nachzudenken und sie vielleicht auch umzudenken. Und dies deshalb, weil das Judentum, wie Christoph Schulte bemerkt, kein Fall für Aussenseiter oder ein Tabuthema, ein Sonderfall

exkulpatorischer Vergangenheitsbewältigung, sondern vielmehr Teil deutscher, europäischer und aussereuropäischer Kultur und Geschichte ist (s. 184). Und es sollte im Jahr 2018 keine Zweifel an der Legitimation dieser Erscheinung und der wissenschaftlichen Beschäftigung damit geben.

Tartu

Anu Pöldsam

WEITZMAN, STEVEN: *The Origin of the Jews – The Quest for Roots in a Rootless Age*, Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2017, IX.394 S., ISBN 978- 0-691-17460-0 E-book 978-1-400-88493-3.

Die Frage nach dem Ursprung der Juden und damit des Judentums (“Origin of the Jews”) wird in der Studie von Steven Weitzman zu einem dramatischen Leseerlebnis. Wie der Untertitel des Buchs “The Quest for Roots in a Rootless Age” anzeigt, ist das ein Thema, das viele Menschen angeht. Auf einer ersten Ebene stellt der Autor verschiedene wissenschaftliche Zugänge vor, die seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart sich mit dem Ursprung der Juden und des Judentums beschäftigt haben. Auf einer zweiten Ebene fragt er, welche Motive die einzelnen Wissenschaftszweige (Genealogie, Linguistik, Archäologie, Psychologie, Soziologie, und Genetik) zu diesen Forschungen bewegten? Auf einer dritten, philosophischen Ebene fragt er, was das Wesen des Ursprungs ist und nach dem Sinn der Frage nach dem Ursprung überhaupt. Seine Methode ist der kritische Dialog, der die einzelnen Ansätze an Hand dieser drei Ebenen vorstellt, ihre Stärken und Schwachstellen durchleuchtet und sie beurteilt. Die ihn dabei unterschwellig leitende Frage lautet: “Is there a common root of the origin the Jews in general?” (S. 61). Dieses Buch ist das erste seiner Art, das die Geschichte der verschiedenen wissenschaftlichen Zugänge zu dieser Frage aufzeigt.

In den ersten beiden Kapiteln (“Genealogical Bewilderment. Lost Ancestors and elusive Lineages”; “Roots and Rootlessness: Paleolinguistics and the Prehistory of the Jews”) werden zwei der wissenschaftlichen Methoden: die Genealogie und Etymologie in den Blick genommen.

Welche Rolle hat die Genealogie, wenn selbst die Genealogien in der Bibel fließend sind, “probably adapted to reflect changing social conditions in ancient Israel” und daher für das Judentum kein fester Ausgangspunkt für das Verstehen bieten? (S. 29). In der Folge werden andere nicht auf natürlicher Aufeinanderfolge beruhende genealogische Forschungsmodelle vorgestellt: “The Genealogical Imagination”, konstruierte Narrative, um jemanden zu seinem Vorfahren zu machen (S. 47). “Genealogy as Antigenealogy” nach Michel Foucault, dem es nicht um die Ahnenforschung geht, sondern um die „Genealogie der Subjektivität“, des Werdens des „selbst“ als ein denkendes und selbstbewusstes Wesen. Daniel Boyarin sieht das Judentum als “a culture formed in diasporic condition” (S. 58). Weitzman resümiert, dass alle diese Ansätze wohl für einzelne Juden auf der Suche nach ihrer Identität einige Fortschritte gebracht haben, dass sie aber für die leitende Frage, nach der gemeinsamen Herkunft der Juden wenig Hilfe bieten.

Linguistische Versuche, den Ursprung des Judentums zu eruieren (3. Kapitel), sind von etymologischen Argumenten bestimmt. Die Gruppe, die dabei im Mittelpunkt steht, sind die *Hapiru* (spätere Bronzezeit, 1200 v. Chr.). Das Wort *Hapiru* als eine etymologische Brücke zum Wort Hebräer (Amarnatexte) ermöglichte eine Prähistorie zu schreiben, die sich vom Genesistext unterscheidet (S. 82). Weitzman entdeckt in diesen etymologischen Überlegungen (u. a. auch von Hugo Winckler: *Huru/Hari*, dann *Arier*) bereits Ansätze eines später aufkommenden Antisemitismus: “[...] for while the Arians embodied the qualities of an idealized European (high minded nobility, a genius for order and stability, a penchant of creativity) the opposite qualities were described to the *Habiru* (lowliness, unsettledness, unruliness, an association with destruction)” (S. 88). Weitzman selbst ist skeptisch, dass der linguistische Zugang etwas für den Ursprung des Judentums beitragen könnte, da er keine synchronische Schau bietet (S. 100).

Das vierte Kapitel “Histories Natural and Unnatural – the Documentary Hypothesis and other Developmental Theories” untersucht u. a. Wellhausens Urkundenhypothese, die mit Darwins Versuch der Entstehung der Arten (“The Origins of Species”) verglichen wird. Ein Beispiel: Wellhausen geht, wie Darwin, nicht auf einen absoluten Beginn zurück, sondern er verfolgt die Wechsel und die Veränderungen, die nach dem Beginn einsetzten. So auch die Genesisgeschichte, die ein Bericht über eine sich ständig vollziehende Veränderung ist. Sie zeigt die verschiedenen Stufen der Entwicklung des Volkes Israel in der Zeit nach der Niederlassung in Kanaan (S. 113). Ausserdem attestierte Wellhausen dem Judentum eine „evolutive Sperrigkeit“; denn das vorexilische Judentum war in seinem natürlichen Habitat in Kanaan dem ständigen Veränderungsprozess gegenüber offen. Wohingegen das nachexilische Judentum zu einem Fossil geworden ist (Hegel), das durch die Antwort der Priesterschaft und des Rabbinismus sich jeglicher Weiterentwicklung (Evolution) widersetzt (S. 120). Das Konzept einer evolutiven Entwicklungstheorie, von einer Stufe zur andern, hat sich als Suche nach dem Ursprung des Judentums nicht bewährt (S. 138).

Das 4. Kapitel (“A Thrice-Told Tel: The Archaeology of Ethnogenesis”) widmet sich den Ausgrabungen um Bet Shemesh, die bereits Anfang des 20. Jahrhunderts einsetzten (Duncan Mackenzie, später William Foxwell Albright u. a.), und stellt die “Ethnogenesis” der beiden israelischen Postevolutionisten Zvi Leberman und Shlomo Bunimowitz vor (S. 165ff). Dieser Ansatz basiert auf der Überlegung, dass die soziale Identität nicht nur durch gemeinsame Wurzeln bestimmt wird, sondern durch Absonderung einer Gruppe in derselben sozialen Gesellschaft (S. 166). An Kochgeschirrfunden aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. aus dieser Region lässt sich zeigen, dass fast in jedem Haus Kochgeschirr kanaanäischer und philistäischer Herkunft zu finden ist (Zeichen für kulturelle Durchmischung), nicht so in Bet Shemesh. Ausserdem wurden in Bet Shemesh keine Knochen von Schweinen gefunden, wohl aber in der Nachbarschaft (Philistersiedlungen). Das heisst: die Bewohnerschaft Bet Shemeshs hat sich dafür entschieden, kein Schweinefleisch zu essen, und sich auf diese Weise eine eigene Identität innerhalb derselben sozialen Gruppe gegeben (S. 170). Ein wenig ironisch fragt der Autor, ob dies wohl das früheste Kapitel von der Herkunft des Judentums sei, das seine Existenz allein auf das Nichtvorhandensein von Schweineknöcheln stützt.

Das 5. Kapitel (“Thought Fossils: Psychoanalytic Approaches”) handelt von Sigmund Freuds „Moses und der Monotheismus“. Moses, für Freud ein ägyptischer Name, verliess mit einer Gruppe Ägypten, um den durch Pharao Amenophis / Amenhotep IV. Echnaton (Mitte 14. Jahrhundert v. Chr.) in Ägypten eingeführten Monotheismus ausserhalb Ägyptens zu etablieren. Dadurch begründete er das Judentum. Die Beschreibung Moses in der Tora ist eine fiktive, idealisierte Darstellung, um einer seelischen Repression (Vatermord Israels an Mose) Ausgleich zu verschaffen: “Moses personifies a fantasy, arising from the mind unconscious effort to fill in for an absent father and whose unreality must be exposed if the mind is truly shake free from the grip of the past.” (S. 206). Freuds Versuch ist eine Psychoanalyse als “a kind of archeology of the soul” (S. 176), um die Ursprünge des Judentums zu ergründen. Er beabsichtigte zu zeigen, dass es für das Judentum keinen Ursprung gibt und der Mensch sich von dieser “debilitating illusion” zu befreien hat (S. 205).

Das 6. Kapitel (“Hellenism and Hybridity – Did the Jews earn how to be Jewish from the Greeks?”) deutet den Ursprung des Judentums als den Übergang “from ethnicity to an ethno-religion” durch “hybridization”. Während dieses Prozesses absorbierten die *Judaioi* die geistigen und kulturellen Qualitäten anderer Völker (Sprachen, Bildung etc.) des Mittleren Ostens und besonders des Hellenismus (evidentes antikes Symbol dieser Bildungsidee ist das Gymnasium, S. 236) und sie entwickelten die Grundlagen für das, was Judentum und Jüdischsein bis heute ausmacht. Die Suche nach den Wurzeln des Judentums hat demnach zwei Richtungen: “firstly to identify the coancestor, the other forbearer from which Judaism received its qualities, and secondly to be aware of what it inherited from ancient Judean culture” (S. 244).

Im 7. Kapitel (“Disruptive Innovation - The Jewish People as a modern Invention”) diskutiert Weitzman die These des Historikers Shlomo Sand (*The Invention of the Jewish People*, 2009; dt. *Die Erfindung des jüdischen Volkes – Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*, 2010), nach der die Juden nicht von gemeinsamen Vorfahren im Mittleren Osten abstammen, sondern “dispersed and genealogically unrelated communities [waren] whose only connections to another were the religious beliefs and practices they shared” (S. 253). Ursächlich für das Entstehen einer jüdischen Population war “die Konversion zum Judentum”. Ausserdem kritisiert Sand die Idee einer jüdischen Nation, da das hebräische Wort ‘*am* (Volk) eine religiöse Zugehörigkeit und nicht eine nationale meint. Für Sand ist die Idee eines jüdischen Volkes eine “fiction”, ein Konstrukt von Historikern des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts (z. B. Heinrich Graetz, Simon Dubnov, Yitzhak Baer u. a.). Als Gegenmodell zu Sand wird der primordialistische Ansatz von Steven Grosby vorgestellt, der Nationalbewusstsein als ein Zusammengehörigkeitsgefühl definiert, das nicht nur durch religiöse Bindung geschaffen wird, sondern aus dem starken Gefühl, Teil eines Kollektivs zu sein, Liebe zu einem bestimmten geographischen Ort zu haben und auf eine gemeinsame Herkunft und Geschichte verweisen zu können (S. 259). Weitzman zufolge sind alle diese vier Ansätze ungenügend; daher ist es vorrangig wichtiger “to inquire into the prerational origin of how we think about the origins” (S. 272).

Im letzten Kapitel (“Source Codes: The Genetic Search for Founders”) werden neun genealogische Untersuchungen vorgestellt, die in den letzten Jahrzehnten

unternommen wurden, um nach einem wahrscheinlich nicht existierenden „jüdischen Gen“ zu forschen: “The Jews can be described at the genetic level as a tapestry, with no single genetic thread running through the whole tapestry but with different Jewish populations woven together by various threads.” (S. 300).

Die bei den Untersuchungen leitende Frage ist, ob Juden unter dem Blickpunkt der Genetik mehr mit anderen Juden gemeinsam haben als mit der nicht-jüdischen Bevölkerung, unter der sie gelebt haben. Die bis jetzt vielleicht bedeutendste diesbezügliche Untersuchung ist diejenige, die an einem statistisch signifikanten Prozentsatz von *Kohanim* aus allen Weltteilen durchgeführt wurde. Ihnen allen ist ein gemeinsames Gen eigen: das “Cohen Modal Haplotype” (S. 296). Für die Traditionalisten ist dies eine Bestätigung der biblischen Aussage, dass die Priesterschaft von einer einzigen Person abstammt, von Aaron. Weitzman stellt diesem Ergebnis eine andere, neuere Untersuchung entgegen, die dieses Gen auch unter der nicht-jüdischen Bevölkerung entdeckt hat (S. 297). Die Genetik, so Weitzmann, hat mit ihren Erfolgen zugleich auch viele neue Fragen aufgeworfen, und kann deshalb keine sichere Basis für das Verstehen der Ursprünge des Judentums bieten: “[...] This field can never achieve the goal it has set out for itself – to treat the DNA as a history book that tells the story of the human species” (S. 316). Weitzman kommt zu dem Schluss, dass der Ursprung des Judentums aller wissenschaftlichen Bemühungen zum Trotz verborgen bleibt; denn dieser Ursprung “has the qualities of a religious concept like God: it is not simply hidden from view but seems to lie beyond our reach altogether, beyond observation, rational explanation, or even description” (S. 318).

Ein gelehrtes, aufregendes und mit seinen Fragestellungen herausforderndes Buch, das viele Leser und Leserinnen verdient.

Wien

Bernhard Dolna

HALBERTAL, MOSHE & STEPHEN HOLMES: *The Beginnings of Politics: Power in the Biblical Book of Samuel*, Princeton: Princeton University Press, 2017, XII + 211 S., ISBN 978-0-691-17462-4; E-book ISBN 978-1-400-88489-6.

Beide Autoren sind Juraprofessoren an der New York University und wagen sich mit diesem Buch auf das Gebiet der politischen Exegese der Hebräischen Bibel. Nach einer forschungsgeschichtlichen und theoretischen Einleitung (S. 1-16) besteht das Buch im Wesentlichen aus einer Paraphrase der Erzählungen des Samuel-Buches unter der Fragestellung, wie das Streben nach Macht und der Erhalt der Macht das Handeln von politischen Führungspersonen prägt. Im ersten Kapitel (S. 17-66) liegt der Schwerpunkt auf dem Aufstieg Sauls und Davids, im zweiten (S. 67-99) auf den Versuchen der beiden ihre jeweiligen politischen Gegner zu beseitigen, nämlich die Priester von Nob im Falle Sauls und Urija im Falle Davids. Das dritte Kapitel (S. 100-143) befasst sich mit den Konflikten im Haus Davids, dem Tamar-Amnon-Skandal und dem Absalom-Aufstand, und das vierte (S. 144-162) schliesslich mit dem Lebensende Davids, dem Adonija-Aufstand und der Machtübernahme durch Salomo.

In Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte lehnen sie es ab, das Samuel-Buch als Zeugnis von Parteienstreitereien zu verstehen. Das Buch sei nicht ein Kompilat von pro-David- und pro-Saul-Abschnitten und auch nicht von pro- und antimonarchischen Positionen, vielmehr sei das Samuel-Buch das Werk eines Autors und dem gehe es um Einsichten in die “nature of political power in general” (S. 2). Und dieser Autor “didn’t write a political book, therefore, but rather a book *about* politics” (S. 2).

Die Autoren verstehen das Samuel-Buch als Zeugnis der Herausbildung einer “purely human sovereignty” (S. 7). Was vorher war, im Richterbuch und früher, das sei Theologie, bestenfalls politische Theologie, Politik im eigentlichen Sinne beginne erst im Samuel-Buch. Die vor Saul und David herrschende Ideologie des Königtums Gottes habe die Ausbildung von selbsttragenden politischen Institutionen verhindert. Diese Auffassung ist jedoch angesichts der politischen Konzeption des Deuteronomiums, die wesentlich elaborierter und moderner ist, als alles was im Samuel-Buch vorkommt (zur Ausnahme 1Sam 8 gleich), eine folgenschwere Fehleinschätzung.

Das berühmte Kapitel 1. Sam 8, das die Einrichtung der Monarchie erzählt, wird von Halbertal und Holmes ausführlich ausgelegt. Was dort geschieht, hat grundlegende Bedeutung für die politische Kultur Israels und für die Darstellung der Autoren, weshalb es schon in der Einleitung behandelt wird. Während die Richterzeit eine “utopian ideology of God’s kingship” (S. 19) und eine “divine anarchy” (S. 13) gewesen sei, war die Monarchie in Israel eine bewusste strategische Entscheidung (S. 8), vornehmlich um äussere Feinde besser abwehren zu können. Der spezifische Blickwinkel des Samuel-Buches erkenne die Ambivalenz des Königtums: “Our author is acutely aware of the troubles and tragedies of the political endeavor on the one hand and of its irresistible necessity on the other” (S. 14). Es sei diese distanzierte und reflektierende Haltung, die das Samuel-Buch auszeichne und zu einem Lehrstück über Macht und Politik mache.

Der Ansatz der Autoren ist zunächst einmal zu begrüßen, denn das Samuel-Buch ist sicher kein mit heisser Nadel gestricktes politisches Pamphlet, auch kein Unterhaltungsroman und sicher auch kein theologischer Traktat. Aber ist es ein Buch „über Politik“, über die Gefahren der Macht und die Mechanismen der Machtausübung? Es scheint, als gehe es Halbertal und Holmes um eine solche Art von überzeitlicher politischer Anthropologie: “Political competition today ... occurs under the shadow of the kind of violence that the Book of Samuel so revealingly details.” (S. 173) Diese Lesart des Samuel-Buches fördert durchaus die eine oder andere interessante Beobachtung zu Tage, aber aufs Ganze gesehen wird dieser Ansatz dem Samuel-Buch in zweierlei Hinsicht nicht gerecht.

Zum einen ist das Samuel-Buch auch ein politisches Buch, das handfeste politische Probleme behandelt: die Legitimität der David-Dynastie sowie das Verhältnis von Benjamin und Juda. Das Samuel-Buch ergreift – anders als Halbertal und Holmes das sehen wollen – ganz kompromisslos Partei für David und für Juda. Aber nicht aus der Perspektive von etwaigen Fraktionen am Hof Davids – darin haben Halbertal und Holmes recht –, sondern aus der Perspektive von sehr viel später Lebenden. Diese schrieben aber aus ganz realpolitischen Anlässen:

dem Untergang des Nordreiches Israel und 150 Jahre später dem Untergang des Südreiches Juda.

Zum andern ist der politiktheoretische Gehalt des Samuel-Buches sehr viel grösser als die Autoren annehmen. Es handelt nicht von der Ablösung einer göttlichen Anarchie durch eine menschliche Zwangsordnung, 1. Sam 8 ist vielmehr die theoretische Auseinandersetzung zwischen zwei politischen Konzepten, der bürgerstaatlichen Verfassung des Deuteronomiums auf der einen und der monarchischen Klientelgesellschaft auf der anderen Seite. Politik und politische Theorie beginnen in der Hebräischen Bibel schon im Pentateuch, nicht erst im Samuel-Buch, und auch ideengeschichtlich ist die Verfassungsdebatte 1. Sam 8 ein erster Höhepunkt antiken politischen Denkens und alles andere als ein Anfang. Da Halbertal und Holmes immer nur die Moral, oder besser, die Unmoral der Politiker im Blick haben, entgeht ihnen der Grossteil sowohl des politischen als auch des politiktheoretischen Gehalts des Samuel-Buches.

Tübingen

Wolfgang Oswald

DE VOS, J. CORNELIS & HERMUT LÖHR (Hg.): „*You Shall Not Kill*“: *The Prohibition of Killing in Ancient Religions and Cultures* (Journal of Ancient Judaism Supplements, Bd. 27), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 310 S., 38 Abbildungen, ISBN 978-3-525-55268-1.

Der Sammelband präsentiert nach einer kurzen Einleitung zwölf Abhandlungen zum Thema Tötungsverbot in der Antike und – fast notwendigerweise – zu dessen Kehrseite, der sanktionierten Todesstrafe. Die Publikation geht zurück auf das Münsteraner Forschungsprojekt „Der Dekalog als religiöser, ethischer und politischer Basis-Text“, was erklärt, warum Judentum (dieses bis zum 1. Jh. u. Z.) und frühes Christentum im Zentrum des Bandes stehen. Nicht zuletzt dieser Hintergrund erklärt auch den weiten Raum, der dem Thema Todesstrafe gewidmet ist, zumal die Rezeptionsgeschichte der Bibel fraglos immer wieder „a history of religiously legitimised violence“ war und ist (S. 100).

Der Einstieg mit dem Text *Das Verbot „Du sollst nicht töten“ im Dekalog* ist sicher dem erwähnten Forschungsprojekt geschuldet; die Reihenfolge der sich anschließenden Arbeiten orientiert sich an der zeitlichen Ansetzung ihres jeweiligen Forschungsgegenstands: „Wenn ein Mann jemanden tötet, dann ist es so, dass dieser Mann getötet wird“. Zur Tötung als Element von Tatbeständen und Rechtsfolgen in altorientalischen Rechtssammlungen / Ursprung und Gestalt des Todesrechts im Bundesbuch / A God Who Kills. Deadly Threat and Its Explanation in the Hebrew Bible / When God Commands Killing. Reflections on Execution and Human Sacrifice in the Old Testament / “Thou Shalt Not Kill” in the Dead Sea Scrolls. Narrative and Halakah / Murder as Sacrilege. Philo of Alexandria on the Prohibition of Killing / Murder and Murder Prohibition in Josephus / Die Lust am Töten. Öffentliche Straf- und Hinrichtungsrituale und der Tod als Spektakel im kaiserzeitlichen Rom (zu diesem Text gehören alle Abbildungen im Buch) / “For All Who Take the Sword Will Perish by the Sword” (Matth 26:52). Tradition and

Reception of the Matthean Word of the Sword / The Model Death of Paul in Early Christianity / The Prohibition of Killing in the Ethics of the Church Fathers.

Schon die Aufsatztitel zeigen, wie vielfältig die Einblicke in den Themenbereich sind und welch grossen Zeitraum der Band abdeckt. Bei aller Vielfalt ist die Sammlung aber kein Sammelsurium, sondern ein thematisch stimmiges Ganzes: Die Arbeiten verweisen verschiedentlich ausdrücklich aufeinander, und auch die Lektüre regt dazu an, die Texte miteinander ins Gespräch zu bringen, wobei sich das ausführliche Stellenregister als nützlich erweist. (Da mehrere der Autoren auf die thematisch gewichtige Aussage Genesis 9,6 Bezug nehmen, fällt auf, dass die syntaktische Analyse der sachlich zentralen Präposition כ im באדם dieses Verses noch immer Gräben aufreisst: Der Interpretation als כ-pretii [„für den Wert des Menschen“] steht weiterhin die als כ-instrumenti [„durch den Menschen“] gegenüber. Argumente gegen das philologisch gut begründete Verständnis als כ-pretii sucht man auch in diesem Buch vergebens.)

Natürlich muss der Quellenauswahl zu einem so grundlegenden Thema irgendwo eine Grenze gesetzt werden. Für sich anschliessende Untersuchungen könnte deshalb eine stärkere Einbeziehung früher rabbinischer Positionen wie der Mischna-Traktate *Makkot* und *Sanhedrin* lohnenswert sein.

Nur am Rande: Das Cover mit einem Foto von „Kain und Abel“ aus einer Bibel-Verfilmung ist in mehrfacher Hinsicht fürchterlich.

Bern / Zürich

Peter Schwagmeier

GRUEN, ERICH S. (ed.): *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, Bd. 29), Berlin / Boston: de Gruyter 2016, XI. 574 S., ISBN 978-3-11-037555-8.

Es ist selten, dass man einer Person das Verdienst zusprechen kann, ein Themengebiet, das zuvor recht stiefmütterlich behandelt worden war, salonfähig gemacht zu haben. Im Falle der Erforschung des hellenistischen Judentums kann man aber mit Fug und Recht behaupten, dass es zu einem grossen Teil der Althistoriker Erich S. Gruen war, der der Geschichte und Literatur des jüdischen Hellenismus einen Platz in der neueren Altertumswissenschaft gesichert hat. Gruen, emeritierter Professor an der University of California, Berkeley, hat in den letzten 25 Jahren nicht nur eine Reihe wichtiger Beiträge zur Verortung des Judentums innerhalb der hellenistischen Kultur verfasst, sondern auch eine beeindruckende Zahl von Dissertationen hierzu betreut, die zum Teil ihrerseits wieder wichtige Impulse gaben. Wer sich mit dem, was man einst etwas dichotomisch „Judentum und Hellenismus“ genannt hat, beschäftigt, kommt um Gruens Arbeiten nicht herum – ohne dass man mit dem Autor in allen Punkten einig sein müsste.

Im vorliegenden Band wurden 23 Artikel zusammengestellt, die mit einer Ausnahme alle schon andernorts erschienen sind. Sie aber jetzt vereint zugänglich zu haben, ist auf jeden Fall hilfreich. Gruen hat spät in seiner Karriere begonnen, sich dem antiken Judentum zuzuwenden. Zuvor galt sein Interesse der römischen Geschichte. Freilich waren es da schon bald Fragen zu Identitätskonstrukten (nämlich

der Präsenz hellenischer Kultur in der römischen Gesellschaft), die Gruen umtrieben und ihn so auch zum hellenistischen Judentum führten. Die Beschäftigung mit jüdisch-hellenistischen Interaktionen war eine mit Ansage (oder in Gruens eigenen Worten: „an organic intellectual development“ [S. VIII]). Dieser organische Übergang lässt sich im ersten Beitrag dieses mit fast 600 Seiten wahrlich gewaltigen Bandes nachlesen: In „Cultural Fictions and Cultural Identity“ – der Präsidialrede, die Gruen 1992 vor der altherwürdigen American Philological Association gehalten hatte – ergibt sich die Beschäftigung mit dem Judentum im Kontext der multikulturellen mediterranen Welt wie aus einem Guss (bzw. aus der vorgängigen Diskussion über die fruchtbare römische Verbindung von Troja (Aeneas) mit Rom). Gruens Aufruf gerade auch an die Klassische Philologie, die jüdisch-hellenistischen Texte nicht zu ignorieren, wurde erhört – spätestens mit seinem wohl wichtigsten Buch zum Thema: *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (1998). Ein Glanzlicht aus jenem Buch ist im vorliegenden Band erneut abgedruckt: „The Use and Abuse of the Exodus Story“ (S. 197-227). Der Artikel steht gleichsam symptomatisch für Gruens Vorgehen, wie er sich jetzt auch wieder in *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism* widerspiegelt: Gruen stellt kühn eine *communis opinio* in Frage, um dann zu einer These zu gelangen, die zumindest überraschen, mitunter auch schockieren, in jedem Fall aber die Forschung weitertreiben kann. In diesem Fall liest Gruen die pagan-hellenistischen Geschichten von einer Vertreibung der Juden aus Ägypten nicht als ägyptische „counter history“ zur biblischen Exodus-Geschichte, sondern als ein komplexes Amalgam paganer und jüdischer Fragmente. Vor allem in den alexandrinischen Darstellungen der Geschichte vom Auszug bzw. der Vertreibung der Juden aus Ägypten ist zwar eine antijüdische Haltung nicht zu übersehen, es sind aber auch Spuren jüdischer Provenienz fassbar: so dürften nach Gruen die Berichte von jüdischen Militäraktionen in Ägypten auf jüdische Quellen zurückgehen. Dass es sich jedenfalls nicht einfach um ägyptische, sozusagen verärgerte Reaktionen auf die biblische Exodus-Geschichte handelt, zeigt Gruen überzeugend auf (und hat damit übrigens auch in der alttestamentlichen Wissenschaft, wo sie Spuren alternativer Moses-Figuren untersucht, Gehör gefunden [Thomas Römer]).

Im einzigen neu für diesen Band verfassten Artikel geht es um die Frage, ob es in der Antike Judenfeindschaft gegeben hat (S. 313-323: „Was There Judeophobia in Classical Antiquity?“). Man hat Gruen wiederholt vorgeworfen, er würde ein zu rosiges, gleichsam kalifornisches Bild des antiken Judentums zeichnen (ein Punkt, den auch Martin Goodman in der kurzen Würdigung am Anfang des Bandes (S. 1-3) anspricht). In der Tat sollte man Gruen in Kombination mit anderen, sozusagen pessimistischeren Diskussionen lesen. Aber auch hier ist es ein Verdienst von Gruen darauf hinzuweisen, dass die Dinge häufig komplizierter liegen als sie auf den ersten (von der späteren Geschichte geprägten) Blick scheinen. Richtig bleibt, dass das Judentum in der vorchristlichen Antike – bei allen antijüdischen Attacken, die es nicht wegzudiskutieren gilt – noch nicht der (stetige) Stachel ist, der er im späteren Antisemitismus werden konnte. Aber auch Gruen verneint zum Schluss nicht, dass es zumindest in der Art, wie Juden auch in der Antike zu Sündenböcken werden konnten, Parallelen zur heutigen Zeit gibt (S. 332: „In that

sense the experience of Jews in classical antiquity does have an interesting, illuminating, and indeed disturbing, resemblance to some events in the modern world.“).

Als Erich S. Gruen vor 25 Jahren die ersten Arbeiten zum hellenistischen Judentum zu veröffentlichen begann, tat er dies explizit auch vor dem Hintergrund der multikulturellen Herausforderungen der Zeit. Es versteht sich von selbst, dass die Thematik an Aktualität nichts verloren hat. Es ist ein Glücksfall, dass einige der wichtigsten Beiträge von Erich S. Gruen zum hellenistischen Judentum nun gut zugänglich in einem Band greifbar sind.

Bern

René Bloch

SCHRÖTER, JENS & CHRISTINE JACOBI (Hg.): *Jesus Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, XIII + 685 S., gr.8°, ISBN 978-3-16-153853-7.

Das vorliegende Kompendium beabsichtigt, einen umfassenden Überblick sowohl über alle relevanten Bereiche des Lebenswegs, des Wirkens und der Lehre Jesu aus Nazareth als auch über deren Deutungen in der Geschichte des Christentums von der Spätantike bis zur Gegenwart zu bieten. Insbesondere verfolgt es die Absicht, die aktuellen Entwicklungen und Ergebnisse der Jesusforschung auf einem hermeneutisch reflektierten Niveau und auf dem aktuellen internationalen Forschungsstand darzulegen. Das besondere Augenmerk dieser Rezension gilt weniger einer extensiven Besprechung der insgesamt 66 inhaltsreichen Beiträge aus der Feder von 46 zumeist renommierten christlichen und jüdischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus aller Welt als vielmehr den in den vier Hauptteilen des voluminösen Handbuchs begegnenden Wahrnehmungen der jüdischen Religion und Literatur.

Bereits in ihrer Einleitung (S. 1-14) betonen die Herausgeber, dass zu einer präzisen Einordnung Jesu in seinen politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Kontext sowohl sein Verständnis als galiläischer Jude als auch die gründliche Auswertung jüdischer Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit gehören (S. 10). Der erste Hauptteil des Buches (S. 15-124) bietet eine ebenso umfassende wie gründliche Darstellung der Geschichte der historisch-kritischen Jesusforschung und ihrer Vorläufer. Erwähnung finden dabei unter anderem die in zahlreichen (der geschichtswissenschaftlichen Epoche des Historismus zuzuordnenden) Publikationen seit dem 19. Jahrhundert behauptete „Überbietungsstellung“ der Botschaft Jesu und des Christentums gegenüber der jüdischen Religion (S. 46), der heterogene Gebrauch des problematischen Begriffs »Spätjudentum« als „Wortschöpfung des deutschen Protestantismus“ (S. 58), und die Verortung Jesu als Jude im Kontext des zeitgenössischen palästinischen Judentums durch Rudolf Bultmann (S. 70), ungeachtet derer sein Schüler Ernst Käsemann (vor dem Hintergrund des von ihm bei der Rekonstruktion „echter“ Jesuslogien als massgeblich erachteten doppelten Differenz- bzw. Unableitbarkeitskriteriums) die evidente Tatsache des Jüdeseins Jesu ausblendete (S. 90). Demgegenüber verstehe die seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert dominante »Third Quest« der – nunmehr religionsgeschichtliche und religionssoziologische Fragestellungen und Methoden kombinierenden

– Jesusforschung den Mann aus Nazareth grundsätzlich im Kontext und in Kontinuität zum Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels (S. 98); kontrovers diskutiert werde indes weiterhin darüber, welche Art Jude er denn war (S. 107). Wünschenswert wäre in dem überaus erhellenden forschungsgeschichtlichen Buchabschnitt auch ein vertiefter Blick auf das verhängnisvolle Jesusbild der Vertreter eines angeblich „wissenschaftlichen“ Antisemitismus (z. B. Walter Grundmann und Gerhard Kittel) gewesen.

Der zweite Hauptteil des Buches (S. 125-181) widmet sich dem historischen Material, das als Grundlage einer Rekonstruktion des Wirkens und Geschicks Jesu dienen kann. Dabei gerät auch das Werk des jüdischen Schriftstellers Flavius Josephus in den Blick (S. 165-171), in dem zwar sowohl Johannes den Täufer als auch Jesus und Jakobus namentlich erwähnt werden (Josephus, *Antiquitates* XVIII, 63f. 116-119; XX, 200), das aber in den beiden letztgenannten Textpassagen deutliche Spuren einer nachträglichen Bearbeitung durch die Hand christlicher Tradenten aufweise.

Der ausführliche dritte Hauptteil (S. 183-486) enthält eine umfassende Rekonstruktion des Lebens und Wirkens Jesu aus Nazareth. Als elementarer Bestandteil des massgeblichen religiösen Kontexts wird dabei zunächst das Judentum der hellenistisch-römischen Zeit vorgestellt (S. 197-213). Nacheinander Erwähnung finden die historischen Eckdaten, der Tempelkult und das Synagogeninstitut, grundlegende theologische Überzeugungen, das Konzept von Tora und Halacha, die sogenannten »Religionsparteien«, Apokalyptiker, Endzeitpropheten und Revolutionäre sowie die samaritanische Religionsgemeinschaft. Skizziert wird sodann die jüdische Prägung Jesu (S. 227-229), dessen öffentliches Auftreten weitaus mehr mit dem zeitgenössischen Idealbild eines Propheten als mit der Erwartung eines königlichen Messias gemeinsam habe. Die Verortung Jesu im politischen und sozialen Umfeld seiner Zeit (S. 252-262) akzentuiere zwar den Antagonismus zwischen der imperialen Herrschaft im herodianischen Galiläa und der theokratischen Vorstellung vom anbrechenden Gottesreich, die Rekonstruktion der Perspektive Jesu auf Israel (S. 338f.) warne aber davor, seine – zunächst an Israel gerichtete – Heilsverkündigung primär als eine Reaktion auf Fremdherrschaft und soziale Bedrückung zu bewerten.

Die Ausführungen zu Jesu Interpretation der Tora (S. 402-416) kommen zu dem zweifachen Schluss, dass die jesuanische Interpretation der Gesetzestradi- tion Israels durchaus „realistische“ Züge erkennen lasse, jedoch keine eschatologisch motivierte Relativierung oder gar Ausserkraftsetzung der Tora impliziere. Hinsichtlich der Stellung Jesu zum Jerusalemer Tempel (S. 460-467) sei festzuhalten, dass er diesen zeit seines Lebens nie grundsätzlich in Frage gestellt habe; seine (in der Evangelientradition wiederholt begegnende) provokante Tempelkritik sei vor dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund prophetischer Zeichenhandlungen zu deuten. Nicht recht deutlich wird hierbei allerdings die Fiktionalität dieser stilisierten Geschichte. Bei der Betrachtung des Prozesses gegen Jesus (S. 473-481), dessen verhängnisvolle Wirkungsgeschichte bis zum modernen Rassenantisemitismus reicht, wird zwar auf die mangelnde historische Plausibilität der (theologisch motivierten) markinischen Darstellung hingewiesen, aber dennoch der Versuch

unternommen, die beteiligten jüdischen und römischen Instanzen, den Verfahrensablauf und die Rechtsgrundlagen des erzählten Geschehens zu rekonstruieren.

Im abschliessenden vierten Hauptteil des Buches (S. 487-561) geht es um frühe Spuren der Wirkungen und Rezeptionen Jesu. Innerhalb der nachösterlichen Gemeinde (S. 530f.) habe der Anteil hellenistisch geprägter Diasporajuden eine prägende Kraft auf die Herausbildung der frühchristlichen Identität ausgeübt, zu deren Kennzeichen fortan sowohl die griechische Sprache und Kultur und der Bezug auf die griechische Übersetzung der normativen religiösen Schriften als auch eine Tendenz zur Relativierung der Bedeutung des Tempelkults zugunsten des Synagogeninstituts gehörten. Als konstitutive Elemente einer an der Verkündigung Jesu orientierten frühchristlichen Gemeindeethik (S. 554f.), die sich zugleich von Toraobservanz und antiker Popularphilosophie unterschied, seien die Feindesliebe (Mt 5,44), die gleiche Bewertung von Tun und Gedanken beim Vergehen (Mt 5,28) und eine als spezifisch christlich wahrgenommene Demut (Mt 5,3; 20,25-28) zu nennen.

Dem vorliegenden Buch ist ein ebenso umfassender wie sachgemässer Umgang mit den jüdischen Quellentexten und eine sachliche korrekte und differenzierte Darbietung der jüdischen Lebenswelt Jesu zu attestieren. Die jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit werden durchweg nicht assoziativ herangezogen, sondern hinsichtlich ihres Kontexts, ihrer Form und Textpragmatik analysiert und interpretiert; die rabbinische Traditionsliteratur wird in ihrem zeitlichen und intentionalen Abstand zum frühchristlichen Schrifttum wahrgenommen. Insgesamt kann das instruktive und durch ausführliche Register (S. 619-685) erschlossene Sammelwerk als ein überaus lesenswertes Kompendium des aktuellen Wissensstands der historisch-kritischen Jesusforschung gelten.

Tübingen

Michael Tilly

OPPENHEIMER, AHARON: *Rabbi Judah ha-Nasi: Statesman, Reformer, and Redactor of the Mishnah*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, XIV, 291 S., ISBN 978-3-16-150685-7.

In seinem Buch über Leben und Wirken von R. Jehuda ha-Nasi (genannt *Rabbi*), bietet Aharon Oppenheimer (= Vf.), Professor Emeritus für Geschichte an der Universität Tel Aviv, eine aussergewöhnliche Darstellung des ersten jüdischen Patriarchen und – wie traditionell angenommen – Redaktors der Mischna. Die beige-fügten Fussnoten beschränken sich auf die Nennung der wichtigsten Abhandlungen zu bestimmten Themen.

Die Einleitung (S. 1-17) gibt einen komprimierten Einblick in die Ergebnisse des Buches: *Rabbi* regierte über eine wichtige und einflussreiche Institution in der Blütezeit jüdisch-römischer Beziehungen. Als Patriarch hat er in enger Verbindung mit der römischen Zentralgewalt gestanden, die Wirtschaft stabilisiert und die jüdische Gemeinschaft in Eretz Israel konsolidiert (S. 1). Nach einem Exkurs zum Titel „Rabbi“ und dem Begriff „heilig“, wendet sich Vf. Fragen der Methodik, der Quellenlage und deren Bewertung zu (S. 3). Zugegebenermassen lassen sich den rabbinischen Quellen nur schwer historische „Fakten“ entnehmen, hier ist Vf. aber

zuversichtlich, dass die „authentic basis“ aus diversen Quellen herausgeschält werden kann. Der Mangel an ausser-rabbinischen Quellen zur Situation der Juden in Syrien-Palästina und speziell des Patriarchen unter der Herrschaft der Severer-Dynastie (193–235) (S. 12) macht die Schriften der Kirchenväter und die rabbinische Literatur umso wichtiger, allerdings sind die erhaltenen Notizen bei den Kirchenvätern oft aus späterer Zeit und verfolgen apologetische Ziele (S. 3). Gleichwohl ist Vf. optimistisch bezüglich der Erwähnungen *Rabbis*: „Usually there is no reason to doubt their historical veracity“ (S. 13). Vf. skizziert knapp drei – von ihm abgelehnte – Ansätze im Umgang mit der rabbinischen Literatur, den (rein) literarischen, den atomistischen Ansatz und den von Seth Schwartz, der eine Kluft zwischen Rabbinen und normalem Volk annimmt, das er als *de facto* von seiner jüdischen Tradition entwurzelt ansieht (S. 6). Demgegenüber ist Vf. der Meinung, dass ein *nachsichtiger* Ansatz bezüglich Götzendienstes und Reinheits- bzw. Zehntvorschriften von einer Annäherung der beiden Gruppierungen der jüdischen Gesellschaft (Rabbinen und nicht-religiöses Volk) zu reden erlaubt (S. 7). Dass man den oftmals kryptischen, rabbinischen Texten historische Fakten entnehmen, darf man im Falle von *Rabbi* insofern annehmen, als die rabbinischen (tannaitischen) Schriften von Zeitgenossen der Gestalt, die sie beschreiben, tradiert wurden (S. 9). Den amoräischen Texten müsse man mit mehr Skepsis begegnen; dem Yerushalmi ist im Allgemeinen der Vorzug vor dem Bavli zu geben, wenn auch nicht in jedem Fall. Dazu benennt Vf. zwei konkrete, methodische Vorgehensweisen, die sich allerdings, wenn man die dahinter stehende Diskussion bedenkt, als schwache Stützpfeiler seiner Herangehensweise erweisen, wenn man sie historisch belasten will: (1) „When we have a case of evidence that has a definitely political or realistic colouring, there is no reason to doubt its trustworthiness.“ (S. 10). (2) Es ist möglich, zwischen Fiktivem und Faktischem zu unterscheiden, das Wunderbare einer Geschichte und das ihr zugrundeliegende Motiv zu erkennen (S. 11). Eine externe Bestätigung wäre ein Idealfall, dem die von Vf. beklagte Bruchstückhaftigkeit der römischen Geschichtsschreibung zur severischen Zeit insgesamt, sowie ihr Mangel an Erwähnungen des frühen Patriarchats entgegensteht (S. 12). Dies ist umso erstaunlicher, als in Vf.s Rekonstruktion, *Rabbi* enge Beziehungen zu römischen Autoritäten und sogar zur Zentralregierung gepflegt haben soll. Archäologisch wurde allerdings bisher keine Information über *Rabbi* bestätigt, obwohl seine Wirkungsstätten sowie seine Grabstätte ausgegraben worden seien (S. 13–14).

Kap. 1 (S. 18–44) behandeln *Rabbis* Lebensdaten, sein Profil und seinen Titel bzw. Anspruch als Patriarch. Vf. nimmt an, dass *Rabbi* in seiner Jugend bei sechs verschiedenen, bekannten Rabbinen studierte, wie dies in der Tradition dargestellt wird. M. E. aber könnte dies eher ein Topos sein, eine Art Berechtigungsnachweis (vgl. Josephus, *Vita* 8–12). Lt. Vf. war *Rabbi* zwischen 170 und 180 Patriarch geworden und lebte bis ca. 220 (S. 18).¹ In der Datierung der Blütezeit *Rabbis* folgt Vf. Rav Sherira Gaon (um 986/7), der die Rückkehr von *Rabbis* Schüler Rav zurück

1 Ähnlich datiert LEE I. LEVINE, „The Jewish Patriarch (Nasi) in the Third Century Palestine,“ in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 19/2, Berlin 1979, S. 349–388, S. 388: 175–225 u.Z.

nach Babel ins Jahr 219 n. datiert (S. 21). Seine Diskussion des *Nasi*-Titels belegt Vf. allerdings mit keinerlei Quellen. Zwar wird allgemein von einer Verwendung des Titels *Nasi* zu Lebzeiten *Rabbis* ausgegangen, die Quellenbasis dafür bleibt aber schmal (mAvot 2,2; tSota 3,16 u. a.²). Dennoch stützt Vf. darauf die Anerkennung *Rabbis* durch die Römer (S. 32) und bezieht sich dabei auf jBer 1, 2c, jenen Vergleich R. Hiyyas vom Aufgang der Morgenröte, zuerst langsam, dann schnell, der angeblich die Zeit der Erlösung Israels unter *Rabbis* Patriarchat beschreibt, was aus dem Text aber nicht hervorgeht. Gegen diese Auslegung von jBer 1, 2c spricht zudem der Hohn, mit dem R. Hiyyas Söhne die Abschaffung von *Rabbis* Patriarchat zur Voraussetzung der messianischen Zeit erklären (bSanh 38a) (S. 42f.).

Kap. 2 (S. 45-69) behandelt *Rabbis* Aufstieg auf Grund seiner Persönlichkeit und die dadurch begünstigte Lage der Juden zur Zeit der Severer-Dynastie. Dabei ist Vf. bemüht, aus einer Handvoll der mehr als 100 Anekdoten und Gespräche zwischen *Antoninus*, den er mit Caracalla identifiziert, und *Rabbi* in der rabbinischen Literatur einen Kern historischer Wahrheit herauszuschälen (S. 48-54), der die „good relations“ zwischen *Rabbi* und der römischen Regierung reflektieren soll (S. 49; andere sehen diese Episoden als reine Fiktion). Für eine positive Beziehung zu Rom in dieser Zeit sprechen drei Quellen: (1) eine Notiz bei Hieronymus zu Dan 11,34; (2) Dig. L 2.3.3 Severus' und Caracallas Erlaubnis, dass Juden in den *Curiae* sitzen, und (3) eine Synagogeninschrift aus Qision (S. 55). Die Historizität der ersten Quelle wurde von anderen hinterfragt (Appelbaum, *Dynasty*, S. 40 Anm. 53), und die zweite, obschon ein Ehrerweis für die Juden, könnte eher eine realpolitische Massnahme gewesen sein. Problematisch ist vor allem der Bezug von Origenes, *ad Africanum* 14, nach dem der Patriarch die Todesstrafe ausgeführt habe, auf die Zeit *Rabbis*. Origenes kam erst 232 nach Caesarea und schrieb den Brief 243/244 (Appelbaum, *Dynasty*, S. 46), daher ist er wohl auf einen Nachfolger *Rabbis* zu beziehen.

Mit *Rabbis* Reichtums, den er teilweise durch die Römer angehäuft habe, beginnt Kap. 3 (S. 70-111) und skizziert *Rabbis* Macht, die bis dahin reichte, von der Steuer zu Befreiende zu bestimmen (S. 79). Eine weitere ökonomische Entscheidung fiel zugunsten der jüdischen Einwohner in hauptsächlich nicht-jüdischen Städten in (oder an der Grenze von) Eretz Israel, die er vom Sabbatjahr und dem Zehnt befreite (S. 89). Dies ermöglichte Wettbewerb mit den Nicht-Juden und spornte jüdische Besiedlung in diesen Städten an. Wohl wollte *Rabbi* das Sabbatjahr abschaffen, aber sein Wunsch nach Zusammenhalt der religiösen Juden in Eretz Israel siegte, und er gab das Vorhaben auf (S. 96-99). Auf sicherer Quellenbasis ruhen zwei weitere Massnahmen *Rabbis*, die Aufhebung einer Frist für das Geschäft mit Früchten nach dem Sabbatjahr auf (mScheb 6,4), nach Vf. ein Echo der gescheiterten Annullierung des Sabbatjahrs. Eine Verbesserung der ökonomischen Verhältnisse war *Rabbis* *Taqqana*, die ein von den Römern beschlagnahmtes Grundstück (Siquarion) nach 12 Monaten wieder zum Verkauf an einem Juden freigab, wobei der ursprüngliche Besitzer nur Anspruch auf ein Viertel hatte (S. 107; mGit

² A. APPELBAUM, *The Dynasty of the Jewish Patriarchs*, Tübingen 2013, S. 32f. Anm. 24; M. JACOBS, *Die Institution des jüdischen Patriarchen*, Tübingen 1995, S. 353-368.

5,6). Das nächste Kap. (S. 112-131) baut exklusiv auf spätere Quellen auf und skizziert, wie *Rabbi* sowohl die Reichen ehrte als auch sich dem *Am haaretz* annäherte. Vf. behandelt hier die *Qabala Qadischa di-be-Yerushalayim*, eine *Havura* deren Historizität er annimmt, um damit *Rabbis* Meinung (Empfehlung der Aneignung eines Gewerbes) aus QohR zu vergleichen (S. 128).

Rabbis religiöse Funktionen werden in Kap. 5 (S. 132-165) untersucht. Vf. Zeigt, wie *Rabbi* seine Macht mittels Ordinierung (*semikha*) zentralisierte, indem er manchmal die Ordinierung vorenthielt, nur zwei pro Jahr ordinierte, vorschrieb, dass Lehre nur in einem Beit Midrasch stattfinden solle, und die Lehrbefugnis von Nicht-Ordinierten untersagte. Als Teil von *Rabbis* „Rundreisen“ betrachtet Vf. die Einsetzung eines Nicht-Ordinierten in Simonia als „Ausleger (der Schrift), Richter und Küster und Lehrer der Traditionen“ (yYev 12, 3a), obwohl die Einwohner laut Yerushalmi zu ihm gekommen sind. Eine Diskussion des zentralen Textes zur Ordination und seiner Beziehung zu *Rabbi* (d. i., ySanh 1, 19a) fehlt jedoch. Fazit des Kapitels: *Rabbis* Härte gegenüber den Gegnern, die ihm nahestanden, entgegensteht seine Sanftmut gegenüber Menschen, die ausserhalb seiner Reichweite standen (S. 164). Dieses Fazit ist umso bemerkenswerter, wenn man die Macht der Rabbinen und des Patriarchen als wesentlich eingeschränkter wertet, wie dies S. Schwartz (*Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001) oder H. Lapin (*Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E.*, Oxford 2012) getan haben.

Kap. 6 richtet den Blick auf die Spannung zwischen Babylon und Eretz Israel und zwischen verschiedenen jüdischen Gemeinden innerhalb Babylons; zitierte Meinungen *Rabbis* über die Untauglichkeit mancher Babylonier werden als legendäre Ausschmückung und nicht als *Rabbis* „historische“ Meinungen (S. 169-172) angesehen. Herausragender Beleg für „status and authority of Rabbi in the eyes of this diaspora community“ (S. 175) sind die Beziehungen zwischen Mesene und Eretz Israel, exemplifiziert an ihrer Frage an *Rabbi*, ob sie das Gelübde der Väter, nicht übers Meer zu reisen, aufheben dürften.

Kap. 7 verneint zunächst den Einfluss zeitgenössischer Sammlung römischer Gesetze auf den Prozess der Redaktion der Mischna, die Vf. – trotz Mangel an zeitgenössischen Beweisen – *Rabbi* zuschreibt. Nach einer Beschreibung des Inhalts der Mischna und Bemerkungen zum Verhältnis der darin enthaltenen *Halakhot* zur Tora, werden Ordnungsprinzip und Eingreifen in den Wortlaut früherer Sammlungen erwähnt: *Rabbi* habe wohl in den Wortlaut früherer Sammlungen eingegriffen, aber nicht in jedem Fall (S. 203). Damit verbunden ist die Frage nach dem Zweck der Mischna; Vf. referiert hier Urbachs Meinung (ohne Verweis), nach dem die Mischna ein Kanon von Gesetzen sei (S. 204), für die *Rabbi* „the shared basis of the Halakha“ lieferte (S. 205). Diese Sammlung sei nicht niedergeschrieben, sondern mündlich tradiert worden, auf Hebräisch, denn *Rabbi* habe Hebräisch dem Aramäischen vorgezogen (bBQ 82b-83a) und hatte eine Magd, die Hebräisch sprach (bMeg 18a). Letzteres wird oft in Verbindung mit der Frage nach dem Aussterben der hebräischen Sprache behandelt (S. 212). Nach seinem Tod wurde die Autorität des Patriarchen dezentralisiert, vielleicht wegen des Testaments *Rabbis* selbst und das Beit haVa’ad und der Patriarchat wurden voneinander getrennt

(S. 215-223). Im Anschluss an die aggadischen Berichte über den Tod des *Rabbis* hält Vf. fest, dass das tatsächliche Rabbis Grab in Beit She'arim archäologisch bisher nicht nachgewiesen wurde (S. 230). Einige farbige Tafeln, Bibliographie und Sachregister schliessen das Buch ab.

Die Betonung der guten Beziehungen zu Rom und der Hochachtung seitens der Römer lassen eine Stellungnahme zu *Rabbis* Aussage in bYoma 10a vermissen, wonach Rom in die Hände Persiens fallen wird. Möglich, dass diese im Talmud Bavli überlieferte Aussage als offenkundig erfunden keiner Beachtung in Vf.s Buch wert war, aber eine Begründung dafür wäre dennoch wünschenswert gewesen. Ebenso wünschenswert wäre eine Auseinandersetzung mit S. Wald (zusammengefasst in: *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Bd. XI, S. 501-505, hier S. 505) über den tendenziösen und sekundären Charakter von bBB 8a (S. 75-80) gewesen. Gleichwohl ist das Buch als Einleitung geeignet und bietet neue Impulse zur weiteren Arbeit an der Geschichte der rabbinischen Bewegung in Eretz Israel. Allerdings verlangt es vom Leser/von der Leserin, sich mit Vf.s Methodologie und seinen dadurch gewonnenen Ergebnissen kritisch auseinanderzusetzen.

München

Luke Neubert

SIQUANS, AGNETHE (ed.): *Biblical Women in Patristic Reception / Biblische Frauen in patristischer Rezeption* (Journal of Ancient Judaism, Supplements; Bd. 25,5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 311 S., ISBN 978-3-525-55270-4.

Frauen sind ein Randphänomen – als Protagonistinnen biblischer Erzählungen, als Thema spätantiker theologischer Reflexion und erst recht als Autorinnen patristischer Literatur. Der vorliegende Band rückt nun dieses Randphänomen ins Zentrum der Betrachtung und dabei zeigt sich schnell, dass auf diese Weise kein reines Frauen- und schon gar kein Randthema in den Blick kommt, sondern vielmehr eine spezifische Perspektive auf zentrale theologische Diskurse.

Im einführenden, methodisch ausgerichteten Beitrag sucht Agnethe Siquans zunächst nach Wegen, weibliche Stimmen innerhalb der Rezeptionsgeschichte hörbar zu machen. Dazu erforscht sie die Kontexte, in denen Frauen in der Spätantike schreiben und öffentlich reden konnten und untersucht, wie das Schreiben und Reden von Frauen in patristischen Texten thematisiert bzw. problematisiert wird bzw. welches Spannungsfeld sich für die Kirchenväter zwischen ihrem Verständnis von der Rolle der Frau in ihrer Gegenwart und dem biblischen Vorbild göttlich autorisiert redender oder handelnder Frauen ergibt.

Drei erste materiale Studien setzen bei Rahab an. Anneliese Felber beschreibt, wie Rahab bzw. ihr Haus in der Rezeption bei Origenes und Cyprian zur Repräsentantin der sündigen, aber erwählten Heidenkirche werden und quasi ins Zentrum der Ekklesiologie führen. Der Beitrag von Lung-pun Common Chan konzentriert sich auf die ambivalente Zeichnung Rahabs als Hure einerseits und Prophetin andererseits in 1Clem und die Frage, ob und wie beide Rollen zu verbinden sind. Louise Tsui-yuk Lui bleibt bei 1 Clem und zeigt wie Rahab hier mittels

signifikant platzierter Bezugnahmen im Text exponiert und inhaltlich zum Rollenvorbild für die Frauen in der christlichen Gemeinde stilisiert wird.

Drei weitere Beiträge konzentrieren sich auf Frauen, die in der Tradition mit Salomo verbunden sind. Da ist zunächst die Tochter des Pharao. In der rabbinischen Auslegung, so argumentiert Lorena Miralles Maciá, wird sie in ihrer doppelten Andersheit als Nicht-Israelitin und als Frau zum Prototyp einer Gestalt mit einem gefährlichen negativen Einfluss, wie bei Salomo so auch für spätere Generationen. Elisabeth Birnbaum stellt an der Auslegung des Hohenliedes v.a. bei Origenes und Hieronymus heraus, dass die Geliebte hier durchweg als Vision des mit Gott vereinten Menschen und somit allegorisch verstanden ist. Jede mögliche Assoziation auf zwischenmenschliche Liebe tritt hinter diese Deutung zurück. Etwas andere Wege geht Hippolyt, der auch Interpretationsmuster aus der jüdischen Exegese aufnimmt. Andrea Taschl-Erber zeigt, dass er die Geliebte im Hohenlied zum einen als Sünderin wie Eva, zum anderen als Apostelin wie Maria und Martha präsentiert. Hinter der Identifikation der Geliebten mit Israel bzw. der Synagoge steht dabei letztlich der Appell, zur Verkündigerin Christi zu werden.

Charakteristisch für die patristische Rezeption der Figur Judith ist, wie Outi Lehtipuu anhand einer Fülle von einschlägigen Auslegungen belegt, der Focus auf ihre Keuschheit. Andere Züge, wie ihre Unerschrockenheit oder gar Autonomie, die in der modernen Auslegung eine prominente Rolle spielen, verblassen hinter dieser Zuspitzung. Eva M. Synek untersucht am Beispiel der Osterzeuginnen/Myrophoren wie unter Rückgriff auf biblische Gestalten der Diskurs über die Frauenämter in der Gemeinde, insbesondere das Rollenprofil von Diakoninnen, geführt wurde. Mit Frauen als Prophetinnen beschäftigt sich der abschliessende Beitrag von Agnethe Siquans, womit sich in gewisser Weise ein Bogen zu Rahab schliesst. Ausgangspunkt sind hier die Töchter des Philippus, welche nach Apg 21,9 Prophetinnen waren und als solche zum Thema in der patristischen Bibelauslegung wurden.

Ausführliche Register schliessen den hervorragend edierten Band ab.

Tübingen

Kristin Weingart

KULIK, ALEXANDER / CATHERINE MARY MACROBERT / SVETLINA NIKOLOVA / MOSHE TAUBE / CYNTHIA M. VAKARELIYSKA (eds.): *The Bible in Slavic Tradition* (Studia Judaeoslavica, vol. 9), Leiden / Boston: Brill 2016, XII + 576 S., ISBN 978-90-04-31366-8; E-ISBN 978-90-04-31367-5).

Der Sammelband ist aus einer internationalen Tagung entstanden, die von der Hebräischen Universität in Jerusalem und dem Forschungszentrum Kyrill und Methodius der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften im Rahmen eines gemeinsamen Projekts gleichen Namens 2009 organisiert wurde. Er enthält 23 Beiträge von SlawistInnen aus der ganzen Welt und gleich am Anfang einen Artikel, der offenbar als allgemeine Einführung in das Problem der Bibelübersetzungen gemeint ist, aus der Feder eines Forschers, der auf das antike Judentum und frühe Christentum spezialisiert ist (S. Ruzer, *Hebrew Bible or Septuagint: Later Preferences and the Stance of nascent Christianity*, S. 1-20). Der Band ist multidisziplinär angelegt,

enthält Beiträge, die das Thema aus der paläographisch-editorischen Perspektive behandeln (vor allem Berichte aus dem Editionsunternehmen *in progress* unter der Leitung von Heinz Miklas betreffs des altkirchenslavischen glagolitischen *Psalterium Demetrii Sinaitici*, 1975 im Katharinenkloster am Berg Sinai gefunden, S. 21-106), wie auch exegetische oder literarhistorische Artikel. In einem Fall wird auch ein (vermeintliches) geschichtliches Ereignis, das Konzil von Preslav von 893 (A. Nikolov, S. 547-556), unter die Lupe genommen.

Der an den Anfang gestellte Beitrag S. Ruzers bespricht, im Unterschied zum Rest des Sammelbandes, Probleme, die in der westlichen Bibelwissenschaft und Judaistik auch sonst rege diskutiert werden: Ab wann werden die hebräische und die griechische Version der Bibel zu Rivalinnen, so dass man sich für die eine oder die andere zu entscheiden hat? Ruzer stellt (m. E. richtig) fest, dass man im Neuen Testament vergeblich nach einer solchen Problematik sucht, im Unterschied zu den frühchristlichen Schriften beginnend etwa mit Justin, wo sie unmissverständlich zutage tritt. Ruzer findet dies erstaunlich, weil diese Rivalität nach seiner Auffassung schon in einem früheren Stadium, in der Septuaginta-Legende, wie wir sie aus Philon und dem Aristeasbrief kennen, präsent war. Darin folgt Ruzer einer heute gängigen Interpretation dieser Texte, die m. E. fraglich ist. Man kann sich vorstellen, dass nicht nur das NT, sondern auch das hellenistische Judentum im Allgemeinen die Versionen nach dem Wort von Philon „als Schwestern“ sah, nicht als Nebenbuhlerinnen. Für die viel spätere und – da byzantinisch-orthodoxer Tradition folgend – eindeutig Septuaginta-orientierte slawische Tradition ist diese ganze Problematik auf jeden Fall nebensächlich.

Was die slawistischen Beiträge angeht, sind für die Judaistik und die Bibelwissenschaft vor allem zwei Aspekte relevant: Zum einen sind die Traditionen, die ihren Anfang im 9. Jh. mit den ersten Übersetzungen des Alten Testaments ins Altslawische durch die Heiligen Kyrill und Methodius nehmen, wichtige Zeugnisse für den Septuaginta-Text in einem relativ frühen Zustand, wie insbesondere die Beiträge von T. Mostrova (S. 123-142) und S. Nikolova (S. 243-256) belegen; zum anderen werfen die slawischen Handschriften ab und an ein überraschendes Licht auf die jüdisch-christlichen Beziehungen im Mittelalter. Der diesbezüglich spannende Beitrag von M. Taube (S. 179-194) berichtet von einer ruthenischen Version der Sprüche Salomos aus dem 15. Jh. in einer in Litauen aufbewahrten Handschrift (Vilnius 262). Diese Übersetzung (wie, nach Ausweis des Verfassers, auch die Übersetzungen der Bücher Ruth, Jesus Sirach, Hiob, Klagelieder und Esther in der gleichen Handschrift, auf die im Beitrag aber nicht näher eingegangen wird) sei „klarerweise jüdisch, d. h. unter der Teilnahme eines Juden ausgeführt, der die ruthenische Version einem slawischen Schreiber diktierte; sie widerspiegelt jüdisches Verständnis des alttestamentlichen Textes in seiner in der Masoretenüberlieferung tradierten Form“ (S. 193). Der Ursprung dieses „eindeutig für christliche Leserschaft bestimmten“ Textes „bleibt ein Rätsel“ (ibid.), allerdings ein sehr intrigierendes. Die Beobachtungen über den Gebrauch der Wörter ЮДЪИ, ЖИДОВЕ, ЕВРЪИ in der „langen“ Vita Constantini (Cyrilli) des Philosophen (M. Ivanova, S. 413-430) sind u. a. für die Geschichte des Judentums in Osteuropa von Interesse. Alle drei Vokabeln bezeichnen „Juden“ und sind heute noch etwa in der russischen wie auch in der bulgarischen Sprache gebräuchlich; Synonyme sind sie aber im modernen

Russisch keineswegs. Евреи, die Hauptbezeichnung für „Juden“ in der Standardsprache, versteht das Judentum vor allem als Ethnie, еврей ist man durch Abstammung, unabhängig von der Religion und Lebensweise. Иудей ist dagegen eine Person, die der jüdischen Glaubensgemeinschaft angehört. Жид, ursprünglich eine phonetische Variante von иудей, ist dagegen negativ konnotiert und eine grobe antisemitische Beschimpfung. Dieser Endzustand der sprachlichen Entwicklung, die mit der Übersetzung der Bibel ins Slawische erst beginnt (alle drei Wörter sind ja nichts anderes als Transliterationen der griechischen Begriffe `Ioudai/oi und `Ebrai/oi, die in diesem Sprachraum zunächst für die Wiedergabe entsprechender Vokabeln in der Bibel benötigt wurden), deckt sich zwar naturgemäss nicht mit dem mittelalterlichen Gebrauch, wird aber im Lichte des Letzteren verständlicher, wie auch umgekehrt, das weitere Schicksal dieser Wortgruppe lässt ihre Ursprünge in einem interessanten Licht erscheinen.

Selten wird diese ganze Fülle des slawischen Materials und der damit verbundenen Problematik so breit in der allgemein zugänglichen englischen Sprache dargestellt („die Mehrzahl der slawischen Quellen und der einschlägigen Studien ist in den slawischen Sprachen geschrieben“, stellen die Herausgeber im Vorwort S. IX fest). Somit sei das Buch der Aufmerksamkeit nicht nur der Slawisten und Byzantinisten, sondern auch und gerade der Bibelwissenschaftler und Kirchenhistoriker ebenso wie der Historiker des Judentums wärmstens empfohlen.

Bern

Maria Sokolskaya

JÜTTE, ROBERT: *Leib und Leben im Judentum*, Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp / Insel Verlag 2016, 544 S., ISBN 978-3-633-54282-6.

Robert Jütte hat erneut ein hoch informatives und unterhaltsames Buch verfasst, das in erster Linie sicher für eine breitere Leserschaft gedacht ist. Abweichend von der im Klappentext erwähnten systematischen Erforschung von Vorstellungen und Praktiken des Körpers handelt sich jedoch nicht um eine thesengestützte kulturwissenschaftliche Analyse, sondern um ein reiches Überblickswerk, mit langer Bibliographie und nützlichen Indices. Aus vielen Quellen wird hier ein fast enzyklopädisches Narrativ gewirkt, das von der Antike bis in die Gegenwart reicht und sowohl Bibel, Rabbinica und Kabbala als auch Akten, Reden, Tagebucheinträge, halachische Gutachten oder online-Lesercommentare einbezieht. Der Fokus liegt dabei deutlich auf Europa und Deutschland sowie in der Moderne auch auf Israel und den USA, während Quellen sephardischen Ursprungs und die Körpergeschichte der Juden im islamischen Kulturraum seltener vorkommen. Jüttes reicher Belesenheit und seiner intensiven Kenntnis jüdischer und allgemeiner Kultur und Geschichte ist es zu verdanken, dass einem bei diesem fulminanten Reigen durch die Jahrhunderte nicht schwindelig wird. Zwangsläufig bringt diese Publikationsform neben den Stärken der Gesamtschau auch Schwächen bei Tiefenschärfe und Detail mit sich. Die Auswahl kritischer Anmerkungen soll den Wert dieses Buches keinesfalls schmälern, sondern mögliche zukünftige Ergänzungen oder Korrekturen anregen oder geneigte Leser auf Aspekte und

weiterführende Literatur hinweisen, die im Buch selbst kaum oder gar nicht vorkommen.

Einleitend werden die kulturgeschichtlichen *body studies*, der *corporeal turn* und Theorien des *embodiment* diskutiert, deren englischsprachige Literatur und judaistischen Vertreter Jütte bestens kennt, was in deutschen Publikationen für breitere Kreise nicht selbstverständlich ist. Die meisten Kapitel jedoch nähern sich dem Thema dann mit klassischem Werkzeug der Ideen-, Institutionen- und Sozialgeschichte. So bieten etwa die letzten Kapitel viele Informationen sowohl zur (späten) Institutionalisierung von Krankenbesuchs- und Bestattungsgesellschaften als auch zu den detaillierten Regeln und Riten rund um Krankheit und Sterben (leider ohne Hinweis auf die Forschung von Avriel Bar-Levav und den Band *Death in Jewish Life*, Berlin: de Gruyter 2014). Weiterhin zeigt der Autor, gestützt auf einschlägige Forschungsarbeiten, Entstehung (oft im 13. Jh.), Wandel und Beständigkeit von Stereotypen, Körpervorstellungen und -praktiken, oft mit überraschenden Details illustriert. Von der negativen Konnotation schwarzer Haut und des roten Judas, der massgeblich die Ikonographie des Juden(barts) prägte, geht es über frühneuzeitliche (christliche und jüdische) Haarmoden bis zum jüdischen Hintergrund der Haarfärbemittelindustrie in den USA. Prägnante Noten Kafkas zu Kuraufenthalt oder zionistische Visionen eines „Muskeljudentums“ finden sich ebenso wie die Debatten über die Abschaffung bzw. Lockerung von Beschneidung oder Speisegesetzen bei den Aufklärern und Reformern. Überwiegend sind Binnenperspektive und Aussensicht sowie chronologische Sprünge gut verknüpft, zuweilen jedoch, auch aufgrund der Quellenlage, mit Ungleichgewichten.

Glanzpunkte setzt das Werk insbesondere dort, wo in der Moderne reiche Quellen, Archive und literarische Zeugnisse zur Illustration und Perspektivierung verfügbar waren. Auch gelingt es dem Autor stets durch seine Expertise, bestimmte Ideen und Praktiken der Frühen Neuzeit in ihren jeweiligen Kontexten anschaulich zu erklären. (z.B. der Beerdigungsfristenstreit, die Verbindung von Hämorrhoiden und der Idee menstruierender jüdischer Männern mit dem Kainsmal der „Christusmörder“ und Ritualmordvorwürfen).

Für (Spät)Antike und Mittelalter wird neben Bibel, Talmud (die deutsche Talmud-Übersetzung von Goldschmidt wirkt zuweilen etwas sperrig und altbacken) und Midrasch vor allem auf Maimonides, Raschi und das *Buch der Frommen* zurückgegriffen. Oft ansprechend in die Diskussion eingebunden, fehlt für diese Zitate jedoch meist eine nähere Kontextualisierung und Hinweise auf die mittlerweile reiche kultur- und literaturgeschichtliche Forschung, die hinterfragt, ob und wie diese Gelehrtenliteratur verbindlich als Spiegel „des Judentums“ gelten darf. Auch aus Platzgründen kommen nur selten all jene Körperexperten zu Wort – medizinische Autoren (Isaak Israeli, Schabbtai Donnolo, Amato Lusitano, A. Yagel, J. Delmedigo, Jakob Zahalon, Isaak Lampronti) und Übersetzer (Doeg ha-Edomi, Ibn Tibbon, Shem-Tov ben Isaak), deren Wissen über Anatomie und Physiologie mittlerweile immer besser erforscht ist (z.B. durch D. B. Ruderman, Tzvi Langermann, G. Freudenthal, G. Bos, T. Visi u. a.).

Zum für Körperlichkeit wichtigen Thema der Sexualität wäre eine längere Diskussion wünschenswert, da mehr Quellen und Forschung zu (Trans)Gender

/ Geschlecht mit den Kategorien des *androgynos*, *tumtum*, *aylonit* und *saris* (vgl. C. E. Fonrobert, T. Ilan, S. Lev, M. Strassfeld u. a.), Homosexualität (St. Greenberg, R. Gagnon), weiblicher Physiologie und Anatomie (vgl. C. E. Fonrobert, C. Baker, R. Barkai, C. Caballero Navas, G. Kessler) sowie zu Geburt und Stillzeit (vgl. E. Baumgarten, G. Labovitz, J. Levinson, E. D. Haskell) die Diskussion bereichert hätten. Zum Thema Speisegesetze kann man auf die reiche Forschung zu Ernährung, Kultur und Identität hinweisen (u. a. von J. Rosenblum, S. Marks, D. M. Freidenreich, D. Kraemer), zur Beschneidung das Buch von L. Glick (*Marked in Your Flesh*, Oxford 2005) erwähnen sowie bei Reinheitsgeboten die Arbeiten von J. Klawans, M. Balberg und Y. Fürstenberg. Bei anderen Themen (u. a. Kopfbedeckungen, Prostitution) hätte die Einbindung einschlägiger kulturwissenschaftlicher Forschung die Relevanz für das Thema Körper(lichkeit) noch verdeutlicht.

Abschliessend muss man Autor und Verlag zu einem gelungenen Buch gratulieren, das allen an jüdischer (Körper)Kultur und Geschichte Interessierten wärmstens empfohlen sei und auch Studierenden eine solide Einführung ins Thema mit Anregungen zur vertiefenden Lektüre bietet.

Berlin

Lennart Lehmhaus

LEHNARDT, ANDREAS: *Die hebräischen Einbandfragmente in der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Trier* (Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier. Neue Serie 4), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2016, 256 S., ISBN 978-3-447-10698-6.

Der Umgang des Judentums mit heiligen Texten und liturgischen Schriften beeindruckt durch seinen Respekt. Wer die Vorschriften für den Tora-Schreiber oder die Weisungen zum Gebrauch von Schriftrollen studiert, findet ein differenziertes Regelwerk vor bis hin zu den Bräuchen eines sorgfältigen Entsorgens untauglich gewordener Texte, sei es in einer Geniza (einem speziellen Raum für beschädigte heilige Schriften) oder sei es in einer Art Erdbestattung – als ob die Textträger ein mit Leben beseeltes Wesen wären. Umso befremdlicher mutet die Tatsache an, dass in Folge von Vertreibung und Enteignung der Juden im mittelalterlichen Europa jüdische Traditionsliteratur in fremde Hände kam und hebräische Fragmente daraufhin in Bibliotheken als simples Buchbindematerial verarbeitet, Rollen und Kodizes auseinandergeschnitten und utilitaristisch zu Einbandzwecken benutzt wurden. Im Rahmen seines Forschungsprojektes *Genizat Germania* ortet und katalogisiert der Mainzer Judaist Andreas Lehnardt seit Jahren akribisch und mit souveräner Sachkenntnis solch zweckentfremdete Fragmente. Ein Glücksfall für diese Texte, die somit einen würdigen wissenschaftlichen Aufbewahrungsort erhalten. Eine Bereicherung ebenso für die mittelalterliche Paläographie und für die jüdische Literaturgeschichte zugleich.

Mit dem vorliegenden Band der *Hebräischen Einbandfragmente in der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Trier* liegt jetzt in diesem Rahmenprojekt eine weitere wichtige Publikation vor, verfügt doch die Stadtbibliothek Trier über eine der grössten Sammlungen hebräischer und aramäischer Einbandfragmente Deutschlands.

Eine fundierte Einleitung führt die rund 270 Fragmente ein, die im zentralen Katalogteil präzise beschrieben werden, geordnet nach Gattungen (genauer: nach Tora-Rollen und Bibel-Kodizes, Talmud-Traktaten sowie nach halachischen und liturgischen Texten) mit Angaben zur Provenienz, zum Trägerband und zu weiterführender Literatur. Eine Reihe von Fotografien, verschiedene Anhänge und Register runden die Sammlung ab, unter anderem auch eine Zusammenstellung der Trägerbände; vorwiegend handelt es sich dabei um christliche Werke wie etwa Heiligenviten oder Predigtkompendien.

Die Lektüre des Katalogs zeigt, dass zahlreiche hebräische Texte aufgrund regionaler Verfolgungen der Juden im Norden Frankreichs während des 14. Jahrhunderts veräussert wurden, weisen doch die allermeisten Fragmente franko-askkenasische Schrifttypen auf. Wiederverwendet wurden die hebräischen Reststücke dann grösstenteils Mitte des 15. Jahrhunderts, wobei viele Trägerbände aus dem ehemaligen Augustiner-Chorherren-Stift in Eberhardsklausen stammen. Einen besonderen Wert unter den Fragmenten haben bis anhin unpublizierte synagogale Gedichte. Doch auch die übrigen bekannten Schriften können nun im Hinblick auf kritische Editionen weiter bearbeitet werden.

Andreas Lehnardts eindruckliche Trierer Sammlung verhilft den hebräischen Einbandfragmente mithin nicht nur zu einer literarischen Ruhestätte, sondern füllt auch manchen dieser Texte mit neuem Leben.

Freiburg i. Br.

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

COHEN, JEREMY, *A Historian in Exile. Solomon ibn Verga, Shevet Yehudah, and the Jewish-Christian Encounter*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2017, VIII + 248 S., ISBN 978-0-8122-4858-6.

Jeremy Cohen legt mit diesem Buch eine Studie zu Salomon Ibn Vergas *Shevet Yehudah* vor, einer erstmals im Jahre 1554 veröffentlichten und weit verbreiteten Sammlung von Verfolgungsereignissen, die das jüdische Verständnis von Verfolgung und Unterdrückung prägte und eine Brücke zwischen den mittelalterlichen Traditionen und den Herausforderungen der Frühen Neuzeit bildete. Dabei sollte man dieses Werk weniger als eine Quelle für tatsächliche Ereignisse betrachten (dazu sind die in ihm dargestellten Fakten zu spärlich und die Fiktionen zu zahlreich), als vielmehr als ein Dokument jüdischer Befindlichkeit in Zeiten christlicher Unterdrückung.

Nach einer kurzen tabellarischen Darstellung der einzelnen Kapitel des *Shevet Yehudah* unter Berücksichtigung ihrer Funktion im Gesamtwert und der Frage der Autorenschaft (Salomon Ibn Vergas Sohn hatte das Werk vor der Herausgabe bearbeitet), widmet sich Jeremy Cohen in sieben Kapiteln den Schwerpunkten seiner Untersuchung: In den ersten beiden Kapiteln behandelt er die Frage der Darstellung von religiösen Disputationen, unterteilt nach fiktiven (Kap. 1) und historisch verbürgten Gesprächen am Beispiel der Disputation von Tortosa, die zwischen Februar 1413 und November 1414 stattfand (Kap. 2). Im dritten Kapitel geht es um innerjüdische Aspekte von Verfolgungen, nämlich um den Talmud und die

Talmudisten, eine Differenzierung, die im *Shevet Yehudah* eine grosse Rolle spielt: für Ibn Verga ist weniger die jüdische Tradition, als vielmehr die Auslegung dieser Tradition durch Gelehrte problematisch, da sie zu einer Entfremdung zum Christentum beiträgt. Im vierten Kapitel behandelt der Autor wieder eine ausserjüdische Komponente der Verfolgungen, nämlich die verschiedenen Ritualmordlegenden und ihre Auswirkungen. Die nächsten beiden Kapitel beschäftigen sich mit den Folgen von antijüdischen Ausschreitungen und Gesetzen, nämlich zum einen mit dem jüdischen Märtyrertum (Kap. 5), zum anderen mit den Konversionen zum Christentum (Kap. 6). Das letzte Kapitel stellt eine Art Abschluss und Schlussfolgerung aus den vorhergehenden Teilen dar, indem darin Intention und Struktur des Buches *Shevet Yehudah* untersucht werden.

Dabei bietet das Schlusskapitel eine Analyse des siebten Kapitels des *Shevet Yehudah*, das von zentraler Bedeutung für das Werk ist: Es handelt sich um eine fiktive Diskussion zwischen König Alfonso und dem christlichen Gelehrten Thomas, der als Verteidiger der Juden gegen christliche Vorwürfe auftritt. In diesem Kapitel nimmt Ibn Verga viele Themen und Argumente vorweg, die später am Schluss des Buches weiter vertieft werden. In dieser Analyse liefert der Autor einige, wenngleich auch sehr vorsichtige Schlussfolgerungen: *Shevet Yehudah* ist unverkennbar geprägt von der sephardischen Kultur des 15. und 16. Jahrhunderts. Dabei spielen drei weitere jüdische Intellektuelle eine nicht unwichtige Rolle zum Verständnis des Werkes: Zunächst einmal Profiat Duran, der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebte, und dessen Auseinandersetzung mit dem Christentum, die in seiner Zwangskonversion im Jahre 1391 mündete; in ihm könnte Ibn Verga eine Art Vorbild für sein eigenes Handeln gesehen haben, da auch er von einer Zwangskonversion betroffen war und diesen Weg dem Märtyrertum vorzog; dann Isaak Nathan aus Arles, der im 15. Jahrhundert ein heftiger Kritiker der Zustände innerhalb des Judentums gewesen ist und damit vielleicht auch Ibn Vergas Kritik beeinflusst haben könnte; und zum Schluss noch Don Isaak Abravanel, dessen Rolle als Philosoph und Gelehrter nicht zum Vorbild Ibn Vergas gereichte, aber dessen Engagement bei der Diskussion mit aufgeklärten christlichen Denkern einen nicht unmassgeblichen Einfluss auf Ibn Vergas positive Haltung zum interreligiösen Dialog gehabt haben könnte.

Insgesamt bietet Cohen keine allumfassende Analyse des *Shevet Yehudah*, dieses ist auch nicht seine Absicht, vielmehr handelt es sich um den gelungenen Versuch, die Diskussion um diese Schrift, die lange Zeit vernachlässigt wurde, neu zu beleben und auf eine solide Grundlage zu stellen. Dabei weist er die didaktische Absicht des Buches nach, den Lesern zu erklären, wie sie als Juden in die Lage gerieten, in der sie sich in der Mitte des 16. Jahrhunderts befanden, wobei Ibn Vergas Aufmerksamkeit eindeutig den historischen Faktoren galt, theologische Diskussionen interessierten ihn weniger.

Köln

Carsten Schliwsky

FAIERSTEIN, MORRIS M. (ed.): *Ze'enah U-Re'enah: A Critical Translation into English*, 2 Bde (Studia Judaica, Bd. 96), Berlin / Boston: De Gruyter 2017, XX + 1270 S., ISBN 978-3-11-046103-9.

Der Autor dieser Buchrezension steht vor einer ganz besonderen Herausforderung: Wie soll man die erste vollständige wissenschaftliche Übersetzung des ZENNERENNE und die ungeheure Bedeutung der Quelle in kurzgefasster Form angemessen würdigen? – Handelt es sich doch bei diesem Buch um eines, dessen prägender Einfluss auf das aschkenasische Judentum in einer Reihe mit der Bibel, den Talmudim, dem Sohar und anderen Klassikern der jüdischen Literatur aufzuzählen wäre, aber nur noch frommen Gemeinde(glieder)n und wenigen Wissenschaftlern vertraut ist. Die beste Vorstellung des ZENNERENNE mag die mit Hilfe seines späteren populären Beinamens TAYTSH KHUMESH sein,¹ der häufig als die jüdische „Volksbibel“ oder „Hausbibel“ umschrieben wird. Der Titel צאניה וראניה ist bekanntlich ein Zitat aus dem Hohelied 3,11, das sich auf die „Töchter Zions“ als Subjekt bezieht. Mit dem Midrasch Shir ha-Shirim Rabba zur Stelle wird es aber auch auf fromme junge Männer ausgelegt.

Eine zweite Einführung in das Werk könnte über die Höhe der Auflagen erfolgen: Denn das ZENNERENNE wurde von seiner (vermutlichen) Erstauflage in Hannau (Pseudo-Basel) im Jahre 1622 bis in die Gegenwart in mehr als 257 Ausgaben neu aufgelegt (S. 6). Demzufolge war es seinem Autor, Jakob ben Isaak Rabbino aus Janów, gelungen, einen „Bestseller“ zu verfassen, dem eine signifikante Geltung innerhalb der europäischen Judenheiten vergönnt sein sollte.

Einen dritten adäquaten Zugang bietet Faierstein selbst: In seiner kenntnisreichen Einleitung (S. 1-27) erinnert der Herausgeber und Übersetzer an Israel Zinbergs Auswertung zahlreicher Buchdrucke der Frühen Neuzeit (S. 14-17). Aus ihnen geht hervor, dass deren Autoren versuchten, der breiten Masse ihrer Glaubensgenossen ein Mindestmass an jüdischer Tradition und Bildung zu vermitteln und sich dabei des Jiddischen als der Kultur- und Verkehrssprache des aschkenasischen Judentums bedienten, da zwar die Meisten das Hebräische zu lesen vermochten, aber inhaltlich nicht verstanden (S. 19-21). Auf dem Titelblatt eines anderen Werkes begründet Jakob ben Isaak Rabbino seine Arbeiten mit einem ähnlichen Argument, das diese Verständnisprobleme auch auf die mündlich vorgetragene Predigt erweitert: „Die Leute hören DRUSHES in der Synagoge und verstehen nicht, was die DRUSHE bedeutet. Man spricht in der Synagoge zu schnell. Aber in diesem Buch kann er langsam lesen und selbst verstehen, und wenn er es nicht versteht, so kann er mit seinem KHAVER darüber sprechen...“² Eine ähnliche Funktion sollte das ZENNERENNE erfüllen. Denn es handelt sich hierbei um einen narrativen Bibelkommentar, der wesentliche Auslegungen der rabbinischen und mittelalterlichen Literatur mit Midraschim zu verbinden versucht. Es wollte offensichtlich auch diejenigen in das Gebot des „Lernen“ einbeziehen, denen aufgrund mangelnder Zeit-

1 Den Titel oder Beinamen TAYTSH KHUMESH tragen einige frühere Bibelübersetzungen, allerdings ersetzte das ZENNERENNE dieselben durch seine ungeheure Popularität.

2 JAKOB B. ISAAK RABBINO: מליץ יושר, Lublin 1622, Titelblatt. Zitiert nach EL'AZAR SHULMAN: שפת יהודית אשכנזית וספרותה, Riga 1903, S. 37.

und Sprachkenntnisse kein Talmudstudium möglich war. Andererseits weist Faierstein darauf hin, dass ZENNERENNE weder den hebräischen Bibeltext noch eine Übersetzung beinhaltet (S. 18). Damit wird vorausgesetzt, dass alle Leser und Zuhörer diese bereits kennen und mit der jüdischen Auslegungskultur ansatzweise vertraut sind: „The most plausible explanation is that all Jews had a good working knowledge of the *Humash* from hearing it regularly read and discussed in sermons and other occasions.“ (S. 21) Die Wirkungsweise des Textes schilderte vor vielen Jahren schon Erika Timm so treffend, dass diese Ausführung hier zitiert werden soll: „As a result of his decision to write prose, the author was free to adopt the typical thought and language patterns used for ‘learning’; in other words, he could incorporate traditional sentence-by-sentence methods of interpretation of the sacred text. Characteristic feature of this approach are the word *kloymer*, used to introduce psychological explanations, and, more noticeably, a repeated question and answer game, either with a *vorum* structure or with the two-part-expression: *fregt man eyn kashe – terets is* [...]“. ³ Dieses besondere Verfahren vermittelte sowohl Lesern als auch Hörern die Immersion, dass sie unmittelbar am „Lernen“ partizipieren.

Faierstein legte seiner Übersetzung die Amsterdamer Ausgabe von 1711 zugrunde, da dieser Druck von jedem Interessierten zum Vergleich aus der Frankfurter Universitäts- und Stadtbibliothek heruntergeladen werden kann, während die älteren, von ihm ebenfalls konsultierten Editionen nur in wenigen Bibliotheken materiell zugänglich sind (S. 24). Untergliedert ist ZENNERENNE in die Kommentare zur Tora, den Megillot und Haftarot. In den meisten Fällen weisen die Originalausgaben lediglich eine Unterteilung in Wochenabschnitte auf, enthalten keine Verweise auf Kapitel und Verse und bilden somit eine zunächst undurchdringliche „Bleiwüste“ ohne Absätze, aus der nur Kurzzitate, Hebraismen, Personen- und Buchtitel graphisch herausragen. Faierstein kommt hier den modernen Lesern entgegen, indem er die Bibelzitate mit Stellenangaben versieht, die hebräischen Phrasen übersetzt und die zitierte Traditionsliteratur im Fussnotenapparat identifiziert. Letztere wird in einem übersichtlichen Index aufgelistet und beiden Bänden beigegeben, so dass ihre bequeme Nutzung gewährleistet ist. Der zweite Band enthält ferner eine Bibliographie mit der wichtigsten Forschungsliteratur, in der auch aktuelle Titel berücksichtigt wurden.

Die vorliegende Edition von Morris M. Faierstein ist aus einem weiteren Grunde hervorzuheben: Er hat zum Teil nebenberuflich und in den letzten Dekaden überwiegend als freiberuflich arbeitender Wissenschaftler zahlreiche weitgehend vergessene Quellentexte des frühneuzeitlichen Judentums erstmalig erschlossen. Mithilfe englischer Übersetzungen und Einführungen versucht er sie dem Judentum wieder zuzuführen – Leistungen, die unbedingte Würdigung verdienen.

Berlin

Nathanael Riemer

3 ERIKA TIMM: *Yiddish Literature in a Franconian Genizah*, Jerusalem 1988, S. 32.

SÜSS, RENÉ: *Luthers theologisches Testament: Von den Juden und ihren Lügen*. Einleitung und Kommentar. Aus dem Niederländischen übersetzt von Remko Kragt, unter Mitarbeit von Ralf H. Arning überarbeitet und herausgegeben von Andreas Pangritz, Berlin: Orient & Okzident 2017, 409 S., ISBN 978-3-9806216-7-0.

Am Anfang des Buches stehen Zeilen aus Paul Celans *Todesfuge* „Schwarze Milch der Frühe“ und „der Tod ist ein Meister aus Deutschland“ – gelesen im Licht eines Lutherzitates, in dem der Reformator die Kirche seiner Jugend angreift, die dem reinen Wort Gottes Gewalt angetan hat, „als wenn einer Milch seihet durch einen Kohlsack, da die Milch muss schwarz und verderbet werden“ (S. 18f). Zum Abschluss heisst es aus der Haggada des Pessachabends: „Denn nicht nur einmal stand jemand gegen uns auf, um uns zu vernichten, sondern in jedem Zeitalter stehen Menschen gegen uns auf, um uns zu vernichten, aber der Heilige, gelobt sei Er, rettet uns aus ihrer Hand“ (S. 312). Zwischen den drei Zitaten steht eine Generalabrechnung mit Martin Luther in Gestalt eines Kommentars seiner wichtigsten „Judenschrift“ aus dem Jahre 1543 *Von den Juden und ihren Lügen*. Geschrieben wurde dieser Text von dem niederländischen Theologen René Süss (geb. 1939), Sohn eines jüdischen Vaters und einer ursprünglich lutherischen Mutter. Süss war bis 1999 Pastor der Niederländisch-Reformierten Kirche, als er das Amt niederlegte, aus der Kirche austrat, sich dem Judentum zuwandte und mit seiner Arbeit über die judenfeindlichen Traditionen in der Geschichte des Christentums begann. Das Resultat seiner Studien, seine 2006 in Amsterdam publizierte Dissertation über *Luthers theologisches Testament* (2. Auflage 2010), liegt hier erstmals in deutscher Übersetzung vor.

Bereits diese wenigen Informationen zeigen, dass mit diesem Buch nicht so einfach fertig zu werden ist. Es ist ein persönliches Dokument, zu verstehen einerseits als vernichtende Kritik eines Theologen an seiner Kirche, zugleich aber wohl auch als Abrechnung des zwischenzeitlich weit über Sechzigjährigen (heute über Siebzigjährigen) mit seinem vormaligen theologischen und beruflichen Weg und insofern als Selbstkritik. Die verschiedenen Schichten dieses Buches, das man nicht ohne Erschütterung lesen kann, sollen der Reihe nach vorgestellt werden.

Dieses Buches will *erstens* und zunächst einmal, der Titel sagt es, als Kommentar zu Luthers Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* gelesen werden, zu einem Text, den der Autor als Zusammenfassung der Botschaft des Reformators, als Kulminationspunkt seines Denkens, als „theologisches Testament“ versteht. Die Kommentierung (im fünften Kapitel des besprochenen Bandes) erfolgt nicht durch sukzessives und abschnittweises Nachzeichnen des Gedankenganges dieser Schrift, auch nicht (jedenfalls nicht in erster Linie) durch den Nachweis von Zitaten und Traditionslinien bei Luther, sondern durch thematische Längsschnitte, die die berühmte Kampfschrift in Luthers Gesamtwerk (und auch in die judenfeindliche Vorstellungswelt der christlichen Tradition sowie in die Wirkungsgeschichte – dazu s. unten) einbetten. Diese Herangehensweise eröffnet – anders als eine Fussnotenkomentierung zum Gesamttext, wie der Rezensent sie 2016 versucht hat – Spielräume zu längeren Ausführungen, die der Autor überzeugend und konsequent nutzt, während andere Abschnitte und Einzelmotive aber unkommentiert bleiben. Ausgewählte Textpassagen werden so mit Hilfe von Ausführungen zu Luthers

Geschichtsphilosophie, zu seinem Schriftverständnis, aber auch (um nur einige Beispiele zu nennen) zu Themen wie den „Toledot Jeschu“ (Kap. 5.1), zur Tiermetaphorik in den Judenschmähungen („Bluthunde“ und „Schweinehunde“, Kap. 5.2), zu Luthers Sozialprotest (sein Wettern gegen „jüdischen Wucher“, Kap. 5.3), zum gegen die Juden gerichteten Vorwurf der Gotteslästerung (Kap. 5.4 und 5.5) sowie zur angeblichen „Teufelskindschaft“ der Juden (Kap. 5.7) erläutert. In allen Teilen wird durch Textanalysen und Vergleiche mit anderen Luthertexten, vor allem solchen, die gemeinhin nicht zu seinen „Judenschriften“ gerechnet werden, gezeigt, dass von „Ausrutschern“ nicht die Rede sein kann; judenfeindliche Grundstrukturen sind vielmehr kontinuierlich in allen Epochen seines Œuvres zu finden. Süss geht hier im Grunde nicht über das hinaus, was etablierte Lutherforscher wie etwa Thomas Kaufmann schreiben; es klingt bei ihm nur besonders überzeugend, vor allem, weil er mit detektivischem Blick Motive ausmacht (etwa die Beschäftigung mit den Stammbäumen der Noah-Söhne Sem, Ham und Japhet), die seinen Judenschriften und anderen Texten (hier: *Von den Juden und ihren Lügen* und seinen Predigten über die Genesis, 1527) gemeinsam sind.⁴ Sofern es sich um Motive handelt, deren antijüdischer Charakter nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, vermögen diese Nachweise die These von der Kontinuität bei Luther gleichsam „von der Seite“ zu stützen.

In Übereinstimmung mit diesem Vorhaben, das der Autor im eigentlichen Hauptteil seines Buches durchführt, trägt Süss *zweitens* eine Gesamtinterpretation der Theologie Luthers aus der Perspektive seiner „Judenschriften“ vor. Zu diesem Zweck sind dem Hauptteil neben einer historischen Hinführung zum Thema („Die Juden in Europa zu Luthers Zeit“, Kap. 1) drei Abschnitte zu den Themen „Die Hebräische Bibel in Luthers Theologie“ (Kap. 2), „Gesetz und Evangelium in der Theologie Luthers“ (Kap. 3) sowie ein Schnelldurchgang durch seine sämtlichen „Judenschriften“ in chronologischer Reihenfolge (Kap. 4) vorangestellt. Für die berühmte Schrift des Jahres 1523 *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* konzidiert Süss eine gewisse zeitweilige judenfreundliche Euphorie auf Seiten des Reformators. Der Kontext – scharfe judenfeindliche Formulierungen in einer Predigt am Stephanustag 1522 (S. 87) – geben aber zu erkennen, dass die Haltung Luthers in dieser besonderen Schrift nicht einmal als repräsentativ *für diesen Zeitraum* gelten kann. Das entscheidende Stichwort, durch viele Lutherzitate belegt, ist vielmehr das der Kontinuität. Als besonders schwerwiegend muss gelten, dass Luthers letzte theologische Aussage überhaupt, seine *Vermahnung wider die Juden* (1546), eine

4 In der grossen Genesisvorlesung Luthers heisst es etwa zu Gen 10, 3: „Descendimus igitur nos Germani per totam lineam a Primogenitis Iaphet. [...] Haec non obscura significatio est, quod Deus hanc nationem misericorditer respexerit, et singulariter voluerit honorare. Sicut etiam Historiae testantur Germanicam nationem semper laudatissimam esse habitam“ (WA 42, 396, 10f). Ein ähnliches „Rühmen“ Luthers hinsichtlich der eigenen Abstammung von Japhet, dort freilich ironisch-sarkastisch, findet sich in *Von den Juden und ihren Lügen* (WA 53, 426, 1ff). Die Frage, welcher der Söhne Noachs der Erstgeborene war, ist in der jüdischen Exegese übrigens durchaus umstritten; im Gegensatz zu Süss, der offenbar von Sem als dem ersten Sohn ausgeht (S. 205), hielt Raschi (zu Gen 5,32) durchaus Japhet für den Erstgeborenen.

antijüdische Hasspredigt war (S. 122). Anregend sind in diesem Zusammenhang die biographischen Informationen zum Lebensende des Reformators: So soll mit dem Eislebener Apotheker Johannes Landau tatsächlich ein (zum Katholizismus) konvertierter und aus der Bukowina eingewanderter Jude an Luthers Sterbebett gestanden sein (S. 346f. Anm. 158).⁵

Nun hatte Luther jüdischen Heilkundigen verschiedentlich vorgeworfen, sie hätten es darauf abgesehen, christliche Patienten zu vergiften; auch in dem von Landau überkommenen Bericht von Luthers letzten Tagen in Eisleben ist, so erfahren wir, von einer solchen perfiden Beschuldigung die Rede (S. 125), wie Landau sie wohl von Luther selbst in seiner letzten *Vermahnung wider die Juden*⁶ gehört hatte. In diesem Abschnitt wartet der Leser von der Anlage des Buches her nun förmlich darauf, mit Blick auf den Eintritt des Lebensendes Luthers am 18. Februar 1546 tatsächlich von einer solchen verleumderischen Anklage („die Juden“ hätten Luther „vergiftet“) zu erfahren; für eine solche gibt es in den Berichten über die letzten Stunden des Reformators aber offenbar keinen Beleg. Oder warum haben – wenn man die Wirkmächtigkeit von Luthers Judenhass unterstellt, die Süss auf nahezu jeder Seite hervorhebt – diejenigen, die den alten Mann auf seiner letzten Reise begleiteten, diese Anschuldigung unterlassen? So überzeugend und schmerzhaft (für alle, denen an Luther theologisch noch etwas liegt) das von Süss angewandte Verfahren der Nachzeichnung von Konsistenzen und Kontinuitätslinien in vielen Fällen ist, so gerät die teilweise etwas feuilletonistische Darstellungsweise doch an ihre Grenzen. Ein anderes Beispiel für suggestive Formulierungen und eine Art „Konsequenzenmacherei“ ist der Umgang mit einem Zitat aus Luthers Adelschrift (1520): „Darumb lassit uns auff wachen, lieben Deutschen, und got mehr den die menschen furchten, das wir nit teylhafftig werdenn aller armen seelen, die szo kleglich durch das schendlich, teuffelisch regiment der Romer verloren werden“ (S. 202). Es lässt sich nicht leugnen: „Wenn man in diesem Aufruf die Worte ‚Papisten‘ und ‚Rom‘ durch ‚Juden‘ ersetzt, ergibt sich ein geeigneter Rahmen für eine Problematik, die Luther in VDJ [*Von den Juden und ihren Lügen*; MM] zur Sprache bringt“ (S. 207). Mit Süss ist der Rezensent davon überzeugt, dass sich im Hass Luthers auf „Römer“ und „Juden“ in der Tat Strukturähnlichkeiten aufweisen lassen: Nur ist in *diesem* Abschnitt von den *Juden* mit keinem Wort die Rede! Man sollte auch in Rechnung stellen, dass – unzählige Kirchenhistoriker haben dies bemerkt – der Reformator letzten Endes eben kein systematischer Denker war. Dies ist nicht zur Verteidigung Luthers gesagt, der im Hinblick auf seine Stellung zu den

5 Dieses Thema nahm Süss in einem Buch mit neuen (teilweise spekulativen) Rekonstruktionen zur Biographie Luthers (erschienen 2013 in Amsterdam unter dem Titel *Luther. Een sympathieke Potentaat*) erneut auf, um durch die Entmystifizierung der Vorgänge um den Tod des Reformators in Eisleben am Ende ein menschliches, weniger heroisches und damit fast wieder sympathisches Bild des Reformators zu zeichnen. Wie diese neuerliche Wendung damit vereinbar sein soll, dass Süss Luther und Hitler in den hier besprochenen Ausführungen so nahe aneinanderrückt (s. dazu unten) vermag der Rezensent einstweilen nicht zu sagen; vgl. <http://www.sjoerdmulder.nl/info/2013/02/13/rene-suss-luther/> (1. März 2018).

6 Vgl. Matthias Morgenstern, Luthers letzte Tage in Eisleben, in: *Judaica* 73 (2017), S. 454.

Juden ohnehin nicht zu verteidigen ist. Aber es irritiert, den zitierten Abschnitt bei Süss unmittelbar zu den „Früchte(n)“ von „Luthers Erbe“ bei den Nazis („Deutschland erwache!“) übergehen zu sehen. Die Verstimmung wird nicht gemildert dadurch, dass der Autor (damit „kein Missverständnis aufkommt“) im Folgenden relativierende Bemerkungen macht, um die „Unterschiede“ zu einem „Nationalsozialisten wie Hitler“ nicht zu verwischen (S. 207). Es ist in diesen Abschnitten meist nicht deutlich, inwieweit es jeweils um nachweisbare wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge oder eher um Mentalitätsgeschichte und langfristig wirkende allgemeine (konkret aber schwer belegbare) Stimmungsbilder und kulturelle Dispositionen geht. In der Forschung zu Hitler ist m.W. beispielsweise durchaus strittig, ob Eckarts „Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir“ (München 1924), die Süss als Beleg für Hitlers Lutherkenntnisse anführt (S. 230), als seriöse Quellen glaubwürdig sind. Das Urteil des Autors steht jedenfalls fest: „Der Reformator und der Diktator reichen einander über die Jahrhunderte die Hände in ihrem masslosen, radikalen und obsessiven Judenhass. [...] Wir dürfen ihre Namen in einem Atemzug nennen“ (S. 306).

Ausführungen wie diese lenken das Augenmerk darauf, dass die Studie *drittens* im Sinne der Zeilen aus der Passah-Haggada, auf die anfangs hingewiesen wurde, auch eine *grundsätzliche* Auseinandersetzung mit dem Christentum im Allgemeinen sein will. Süss folgt hier mit Blick auf die „Judenpredigt“ Augustins (S. 40) und anderer Kirchenväter den Spuren Rosemary Ruethers (*Nächstenliebe und Brudermord*, München 1978). Auf einigen Seiten wird das Untersuchungsfeld, hinter die patristische Zeit zurückgehend, bis auf bibelhermeneutische Fragen ausgedehnt. Mit Bezug auf das Neue Testament als „antijüdisches Zeugnis“ (S. 236) und „Tendenzliteratur“ (S. 237) findet der Autor, ohne nähere Erläuterungen, zu dem (geline gesagt) etwas irritierenden (und nicht näher ausgeführten) Urteil, das Johannes-evangelium (!) mit Blick auf Kap. 8, 44 („ihr habt den Teufel zum Vater“) als für noch judenfeindlicher zu halten als selbst Luther! Beim Evangelisten seien schliesslich auch die „normalen‘ Juden, einschliesslich derer, die an Jesus glauben“, in das Urteil eingeschlossen – so weit sei Luther nie gegangen!⁷

Als Problem wird ferner die christliche, näherhin christologische Auslegung der Hebräischen Bibel benannt – eine Kritik, die heute nicht nur in jüdischer Perspektive, sondern auch aus Sicht der historischen Forschung vollkommen plausibel ist. Süss ist sich freilich dessen bewusst, dass Luther, der – zeitbedingt – der ganzen christlichen Tradition folgt, in dieser Hinsicht nur schwer etwas anzulasten ist (S. 62). Dennoch gibt er Beispiele dafür, dass jüdische Exegeten es nicht schwer hatten, „die christliche Interpretation [sc. des Alten Testaments; MM] insgesamt als gekünstelt und willkürlich blosszustellen“ (S. 137). Die genauere Analyse von *Von den Juden und ihren Lügen* und des zweiten Luthertextes von 1543 *Vom Schem Hamephoras und vom Geschlecht Christi* zeigt aber, dass der Reformator sich häufig gegen erkennbar apologetische und talmudisch weiterinterpretierte (nach Luther durch „Glossen verdrehte“) Auslegungen wendet. Besonders Midrasch-Deutungen und kabbalistische Exegesen, die der uninformierte *common sense* auch heutzutage als

7 Als biblischer Belegtext wird fälschlich Johannes 8, 31 genannt (S. 237).

eher weit hergeholt bezeichnen würde, lösen seinen unbändigen Zorn aus! Man sollte in dieser Hinsicht vordergründig moralisierende Deutungen meiden. Die angesprochenen Probleme sind schwieriger, als das etwas plakativ eingeführte Nietzsche-Zitat (im Hinblick auf den christlichen „Versuch, das Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen“, S. 49) zu vermuten gibt. Wenn der Eindruck nicht täuscht, beklagt es der Autor im Übrigen, dass „das Neue Testament unverbrüchlich mit dem ‚Alten Testament‘ zusammen als die normative Schrift der Christen gilt“ (S. 137) – eine aus der Sicht eines ehemaligen Christen vielleicht verständliche Äusserung, die angesichts der kürzlich in Deutschland geführten Debatte um den Status des Alten Testaments im christlichen Kanon aber doch bemerkenswert ist.

Die hier nur angedeuteten kritischen Fragen müssen im Hinblick auf die *vierte* Sinnenebene des Buches leiser werden, da diese eher auf die persönliche Lebenslinie und Deutung des Autors bezogen ist. Bereits in der Einleitung (S. 21) findet sich die Anspielung auf eine jüdische Erwiderung auf Luther noch im Reformationszeitalter, die einem Juden aus Leipheim mit dem latinisierten Namen Dulcius – also „Süss“ – zugeschrieben wird. Eine weitere Spur ist die Geschichte des Joseph Süss Oppenheimer, „Jud Süss“, der der Autor in Form des gleichnamigen Romans Lion Feuchtwangers (1925) und des Nazi-Hetzstreifens (1940) Veit Harlans nachgeht (S. 277–286). Das in einer Schlüsselszene des Films verlesene Lutherwort („Darum wisse, du lieber Christ, dass du nebst dem Teufel keinen giftigeren Feind hast denn einen rechten Juden“, S. 282) ist direkt dem Hetztext *Von den Juden und ihren Lügen* entnommen. In seinem Schlusswort stellt René Süss, der sich mit den genannten Opfern des abendländischen Judenhasses identifiziert und das Buch seinen von den Nazis umgebrachten Onkeln und Tanten widmet, die Frage nach dem Sinn und Ziel seines Schreibens: „So, wie Luther nicht daran glaubte, dass das jüdische Volk insgesamt bekehrt werden könnte, so glauben wir nicht daran, dass die Bekämpfung des Judenhasses jemals den Antisemitismus aus der Welt schaffen wird“. Läuft es, in Umkehrung der Lutherischen Dämonologie also auf einen Kampf mit dem „ewigen Antisemiten“ hinaus? Hier kann der Autor den Reformator am Ende aber überraschenderweise auch einmal positiv zitieren: Es wird „immer Menschen geben, die ‚vom grossen Haufen springen.‘“⁸ In diesem Sinne gilt für ihn: „Mit dem Besserwerden der Welt, jüdisch gesprochen: Tikkun Olam, haben Menschen guten Willens alle Hände voll zu tun“ (S. 312).

Strasbourg

Matthias Morgenstern

8 Zu dem am Ende doch irritierend volatilen Lutherbild des Autors passt, dass er in der vorerwähnten (noch unübersetzten) Lutherbiographie bekennen kann, Luther lasse ihn nicht los („Luther laat mij niet meer los“). Er sehe in ihm, jiddisch gesprochen, einen „Mentsch“ („a Mentsj“), der lebte, was er lehrte und der nicht nur hassen, sondern auch lieben konnte („die niet alleen kon haten maar ook ten volle kon liefhebben“); zitiert nach: <http://www.sjoerdmulder.nl/info/2013/02/13/rene-suss-luther/> (Zugriff vom 01.03.2018).

HIRBODIAN, SIGRIED & TORBEN STRETZ (Hg.): *Juden und ländliche Gesellschaft in Europa zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit (15.–17. Jahrhundert). Kontinuität und Krise, Inklusion und Exklusion in einer Zeit des Übergangs* (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abt. A, Bd. 24), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2016, VII + 275 S., 16 Abb., 1 Karte, ISBN 978-3-447-10636-8.

Der Sammelband dokumentiert die Abschlusstagung des Teilprojekts „Juden auf dem Lande zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Inklusion und Exklusion durch Herrschaften und Gemeinden in ausgewählten Territorien Frankens“ des Sonderforschungsbereichs „Fremdheit und Armut. Wandel von Inklusions- und Exklusionsformen von der Antike bis zur Gegenwart“, die im März 2012 am Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden an der Universität Trier stattfand. Im Mittelpunkt des Bandes stehen drei Jahrhunderte deutsch-jüdischer Geschichte (15.–17. Jahrhundert), die eine Übergangsphase von den im Mittelalter mehrheitlich städtischen hin zu kleinstädtisch und dörflich geprägten Niederlassungsformen der Frühen Neuzeit darstellen.

Die Autoren und Autorinnen des Bandes repräsentieren Forschungsinstitutionen aus Deutschland, Frankreich, Polen, Tschechien und Israel. Diese Zusammensetzung spiegelt sich in der geographischen Vielfalt der Beiträge wider, in denen insbesondere die Regionen Provence, Hessen, Schwaben, Unterfranken, Böhmen und das Land Polen ausgelotet werden. Thematische Fragestellung und methodische Herangehensweise erlauben es, die Aufsätze in drei Blöcke vergleichbaren Umfangs einzuteilen: Recht und Politik; Wirtschaft und ökonomische Netzwerke; Kultur, u. a. Religion- und Kultusfragen.

Im ersten Block präsentieren alle drei Aufsätze – von Wilhelm Treue zur Grafschaft Hanau-Münzenberg, von Torben Stretz zu den unterfränkischen Kondominien und von J. Friedrich Battenberg zur Ganerbschaft Buseckertal – ein hohes wissenschaftliches Niveau und veranschaulichen Kontinuitäten und Brüche in den komplexen Herrschaftsverhältnissen. Dabei wird darauf geachtet, Juden nicht nur als Objekte des herrschaftlichen Handelns wahrzunehmen, sondern sie auch, wo die Quellenlage es ermöglicht, als Akteure darzustellen, sei es im Verhandeln über ein Judenregal, sei es auf mikrohistorischer Ebene, wie etwa bei einem Streit um die Nutzung gemeindlicher Weide (S. 125ff). Bedauerlich ist aber, dass nicht angemerkt wurde, dass weite Teile von Battenbergs Aufsatz bereits in dem von Mark H. Gelber, Jakob Hessing und Robert Jütte herausgegebenen Sammelband *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart* (Berlin 2009, S. 35-46) veröffentlicht worden sind.

Unter den wirtschaftshistorischen Aufsätzen ragen diejenigen von Marie Buňatová und Sabine Ullmann heraus. Marie Buňatová zeigt, wie die aus den böhmischen Dörfern und Kleinstädten nach Prag kommenden jüdischen Kaufleute ihre Bindungen an und Kenntnis von den Herkunftsregionen als Vorteile in der Konkurrenz mit nichtjüdischen Unternehmern zu nutzen wussten. Sabine Ullmann nutzt Unterpfandbücher einiger schwäbischen Dörfer dazu, um christliche und jüdische Kreditanbieter miteinander zu vergleichen. Auf überzeugende Art und Weise widerspricht sie zwei dominanten Vorstellungen über die jüdische Kreditvergabe: Sie sei weder omnipräsent, noch eine ökonomische Nischenexistenz

gewesen. Vielmehr agierten jüdische Kaufleute „parallel mit den anderen Kreditanbietern auf dem Markt“ (S. 61) und passten ihre Tätigkeit an die jeweilige Marktsituation an.

Im Bereich der kulturorientierten Beiträge ist derjenige von Nathanja Hüttenmeister hervorzuheben, der einen Überblick über ländliche jüdische Friedhöfe in der Frühen Neuzeit, stets im Verhältnis zu städtischen Friedhöfen, bietet.

Dieser durchaus gelungene Sammelband legt nahe, dass die Erforschung von Juden auf dem Lande eine Reifephase erreicht hat. Die Beiträge konzentrieren sich nun auf sehr spezifische Fragen und präzise definierte geographische Bereiche, etwa im Gegensatz zu dem heute schon klassischen von Monika Richarz und Reinhard Rürup herausgegebenen Band *Jüdisches Leben auf dem Lande* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 56; Tübingen 1997), der als eine Pionierarbeit noch wesentlich umfangreichere Themenfelder umfasste.

Potsdam

Michał Szulc

REXHEUSER, REX: *Juden im öffentlichen Raum einer christlichen Stadt. Posen im 16.–18. Jahrhundert* (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, Bd. 33), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017, 132 S., ISBN 978-3-447-10792-1.

Der ehemalige, sehr beliebte Leiter des Deutschen Historischen Institutes in Warschau hat sein lang erwartetes Buch herausgebracht. Rexheuser stützt seine Untersuchung auf christliche und jüdische Quellen, die er sorgfältig analysiert.

Das Bild, das er hier skizziert, ist überwiegend trist; es zeigt mehr „trennende“ als „verbindende“ Faktoren (S. 42f). Sowohl christliche Würdenträger als auch die Judenältesten in Posen begrüßten die gegenseitige Separierung der beiden Konfessionen ausdrücklich. Vielsagend ist die Tatsache, dass Posen eine der wenigen Gemeinden war, die das *Privilegium de non tolerandis christianis* besass, das den Christen den ständigen Aufenthalt im Posener Judenviertel verbot (S. 47). Die Verfechter einer mehr kooperativen Stadtgeschichte wird dieses Buch herausfordern.

Im ersten Kapitel, „Ausgrenzung vs. Schutz der Juden: Konkurrenz innerkirchlicher und kirchlicher mit staatlichen Normen in Mittelalter und Früher Neuzeit“, rekapituliert der Autor die bisherige auf Posen bezogene Forschung, die sich vor allem der wirtschaftlichen Konfrontation zwischen Christen und Juden annahm und sich wenig für die Affinitäten zwischen dem wirtschaftlichen Interesse der Stadt, der kirchlichen Lehre und der Politik interessierte. Dem gegenüber ist sein Anliegen, den Fall Posen im breiteren Kontext zu behandeln: von den einschränkenden Normen der Kirche aus- und über die Untersuchung ihrer Rezeption im christlichen Posen weitergehend, um schliesslich zu fragen, wie die dortigen Juden darauf reagiert haben.

Rexheuser skizziert in gebotener Kürze den geschichtlichen Hintergrund und unterscheidet zwischen verschiedenen Perioden päpstlicher Politiken gegenüber den Juden: deren Entwicklung von der Judenfreundlichkeit in der Antike über eine Balance zwischen Protektion und Repression im Hohen und Späten Mittelalter hin zur Schwächung der Schutzfunktion der Politik im 16. Jahrhundert verlief. In

gleiche Richtung wirkten auch die Politiken der Landesherren, die die Privilegien der polnischen Könige verkörperten und den Schutz der Juden garantierten. Dafür waren Juden zur Alimentierung des königlichen Fiskus verpflichtet. So gesehen, konnte Kritik an Juden Kritik an der königlichen Politik und am König bedeuten, der die Fremden und nicht die „eigenen“ Städter schützte.

Im zweiten Kapitel „Ausbildung restriktiver kirchlicher Normen, speziell in Polen“ weist der Autor darauf hin, dass die Kirche Juden stets als ein homogenes und statisches Kollektiv behandelte, dessen Stellung in der Welt als Folge der Schuld am Kreuzestod Christi gesehen wurde. Den Juden wurde stets ein Fehlverhalten („Frechheit“) gegenüber den Christen angelastet, das mit Restriktionen geahndet und ausgetrieben werden sollte. Der Kanon dieser Restriktionen wurde zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert festgelegt, später wurde er modifiziert und erweitert. Rexheuser fasst zusammen: „Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts hatte die Kirche ein so dichtes Netz an Einschränkungen und Verboten geknüpft, dass einige, längst nicht alle Sektoren der Wirtschaft der einzige Bereich blieben, in dem Juden unbehindert mit der christlichen Sphäre in Kontakt treten dürfen“ (S. 21.). Den Restriktionen entgegen wirkten die judenfreundlichen Privilegien der Landesherren, die Rexheuser im Kapitel 3 „Restriktive Normen und gesellschaftliche Praxis im Posen der Früheren Neuzeit“ analysiert. Seit dem 16. Jahrhundert bekam die Kirche allerdings Unterstützung vom Reichstag, der sich zwar für Kennzeichnungspflicht der Juden und Ächtung jüdischer Verfügungsgewalt über Christen aussprach (S. 22), allerdings in seiner Restriktivität weit hinter der Kirche zurückblieb. Diese nahm nach 1500 an Breite und Intensität immer mehr zu, was einerseits die massenhaften Zuwanderungen der aus dem Deutschen Reich vertriebenen Juden erleichterte, die schon bestehenden Konkurrenzen jedoch verschärfte. Andererseits spitzten sich die innerchristlichen Probleme zu, denn der Katholizismus wurde durch die Reformation herausgefordert. So konnten die Kontroversen beispielsweise über die Realpräsenz Christi im Abendmahl mit Hinweis auf die Legende von der Hostien-schändung durch Juden visualisiert und entsprechend unter Volk gebracht werden. Eine solche Verdinglichung des theologischen Streites führte schliesslich auch zu antijüdischen Ausschreitungen.

Aus Rexheusers Analyse der gesellschaftlichen Praxis geht allerdings auch hervor, dass die restriktiven Massnahmen oft ungehört oder schlecht befolgt blieben, was er mit den lockeren Strukturen des polnischen Gemeinwesens erklärt: Die Stadt hatte keine obrigkeitliche Gewalt über Juden, die eine autonome Gemeinde bildeten und der Gerichtsbarkeit eines königlichen Beamten (des Wojewoden) unterstanden. Allerdings war die landesherrliche Politik gegenüber den Juden inkonsistent. Vor Ort vergrösserte sich der Gegensatz zwischen königlicher Privilegien- und kirchlicher Restriktionspolitik zusätzlich (S. 37). Wie der Autor zeigt, waren die örtliche jüdische Gemeinde und deren Älteste nicht nur passive „Nutzniesser“, sondern zugleich aktive Akteure, die durch geschicktes Handeln sich des Wohlwollens der Machthabenden zu vergewissern und entsprechende rechtliche Regulationen zu erwirken suchten. Diesem Zweck diente ein ständiger bezahlter Mediator (*Shtadlan*), der sich „unter den Christen umzutun hatte“ (S. 39). Durch seine – mit Geld und Geschenken untermauerte – Tätigkeit konnte er manches Unglück abwenden.

Das längste Unterkapitel, „Indirekte Wirksamkeit restriktiver Normen“ überschrieben, bildet m. E. den interessantesten Teil des Buches. Ausgehend von der „jüdischen Selbstausgrenzung“, deren Wurzeln in eigener Wahl und Tradition zu suchen waren, schildert der Autor die Wechselbeziehungen zwischen Juden und Nichtjuden als „wechselseitige Verwerfung“ (S. 43). Das Anderssein der Juden erleichterte es der Kirche, „mit ihren judenfeindlichen Lehren und Normen im Kircheng Volk Gehör zu finden“ (S. 48). Juden wurden verächtlich benannt und ganz selbstverständlich so behandelt, da sie kollektiv als freche Störenfriede angesehen waren, die auf Schädigung und letzten Endes Zerstörung des Christentums aus waren. Die Judenfeindschaft wurde öffentlich zelebriert, denn es ging um Kampf und Sieg: „Der Juden Hass erschien dabei als ein notwendiges Ingredienz christlicher Frömmigkeit“ (S. 82). Als Fallstudie verweist Rexhauser auf den sog. Hostienfrevell von 1399, der später von den Karmelitern in der Hitze der Reformationsauseinandersetzungen zum Hostienwunder umfunktioniert und mit konkreten neu gestifteten Orten der Glaubenslebens verbunden wurde. Nach Meinung des Autors waren in Posen religiös motivierte Judenfeindschaft und Stadtgeschichte so ineinander verwoben, dass dadurch sowohl der öffentliche Raum als auch die innere Erfahrungswelt der Menschen geprägt wurden. So kommt der Autor abschliessend auf judenfeindliche Rechtsbrüche und Gewaltakte zu sprechen, bei denen gewöhnliche Studenten und Schüler eine grosse Rolle spielten.

Zusammenfassend benennt Rexheuser Fragen, die noch nicht beantwortet werden können, weil es bislang an den dafür erforderlichen Teiluntersuchungen fehlt. Dabei unterstreicht er noch einmal die zwei gegenläufigen Tendenzen, die sich an Posen und seiner Stadtgeschichte in der Frühen Neuzeit beobachten lassen: Die Existenz einer ebenso bedeutenden wie grossen Judengemeinde, die einerseits Autonomie genoss, sich andererseits ihrer Existenz allerdings nie sicher war und sein konnte, da ihre Mitglieder, als Juden geächtet, stets mit Übergriffen und Rechtsbrüchen rechnen mussten. Bleibt am Ende zu fragen, ob und – wenn: ja – in welchem Masse sich Rexheusers Befund auf andere Städte und deren Judengemeinden übertragen lässt.

Kraków

Hanna Kozłńska-Witt

TEITELBAUM, ABRAHAM: *Warschauer Innenhöfe. Jüdisches Leben um 1900 – Erinnerungen*. Aus dem Jiddischen von Daniel Wartenberg, herausgegeben von Frank Beer, Göttingen: Wallstein-Verlag 2017, 234 S., ISBN 978-3-8353-3138-9.

Bereits die Veröffentlichungsgeschichte des hier zu besprechenden Buches stellt es als Zeugen der politischen und kulturellen Verwerfungen und Brüche des 20. Jahrhunderts heraus. Die Erinnerungen des polnischen Juden Abraham Teitelbaum an das Warschau seiner Kindheit und Jugend erschien auf Jiddisch in der von Mark Turkow betreuten Reihe DOS POYLISHE YIDNTUM (Das polnische Judentum) 1947 im argentinischen Buenos Aires. Lautete der Originaltitel VARSHAVER HEYF. MENTSHN UN GESHE'ENISHN (*Warschauer Höfe. Menschen und Ereignisse*), so nahmen Übersetzer und Herausgeber bei der nunmehr zum 70. Todesjahr des Autors

vorliegenden deutschen Übersetzung eine Akzentuierung des Titels vor: „Jüdisches Leben um 1900 – Erinnerungen“. Teitelbaum selbst benennt dieses Anliegen im Vorwort zu seiner Schrift: „Und weil ich weiss, dass das jüdische Leben in [den Höfen] ausgelöscht wurde, weil ich weiss, dass eure Fröhlichkeit und Atmosphäre nicht so schnell zurückkehren werden, dass in Zukunft jüdisches Leben auf euch [den Höfen] sicher nicht so aussehen wird wie einst, will ich von euch erzählen.“ (S. 7)

Abraham Teitelbaum, 1889 in Warschau geboren und 1947 in New York gestorben, prägte als Schauspieler und Regisseur wesentlich das jiddische Theater, ebenso aber auch als Übersetzer und Essayist – so publizierte er 1929 die Essay-sammlung *TEATRALYA* (Vom Theater) oder 1946 *Betrachtungen zu Shakespeare VILYAM SHEKSPIR* (William Shakespeare). Ausgangsort seines Schaffens, dessen Werden an verschiedenen Orten in Europa, Russland und Amerika er in der autobiografischen Schrift *FUN MAYNE VANDERUNGEN* (Über meine Wanderungen) von 1935 nachzeichnet, und Ort seiner Erinnerung aber ist Warschau. Jene Stadt, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert und bis zur Shoah ein bedeutsames Zentrum jüdischen (kulturellen) Lebens in Ost(mittel)europa war.

In zehn Kapiteln durchmisst Teitelbaum die jüdische Topographie der Metropole, bindet Betrachtungen zu seinem Leben an bestimmte Orte oder Strassen wie die Nalewki- oder Franciszkańska-Strasse zurück. Aus dieser Bewegung durch den Stadtraum – etwa die Teestube der Mutter, die Buchhandlung Suwe, das Arbeitszimmer von Jicchok Leyb Peretz – entsteht ein lebendiges, freilich kondensiertes Bild des Alltags. Der intime Blick in die Innenhöfe des Lebens weitet sich dergestalt von subjektiven Erinnerungen hin zu Beobachtungen von sozialen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen bzw. Zuständen, erwähnt sei etwa der sich zuspitzende Konflikt zwischen Polen und Russland. Teitelbaums Erinnerungen offerieren auf diese Weise einen, wenn auch zuweilen nostalgisierenden („Nächte voller Zauber und Wunder“, S. 48), Einblick in die Alltagswelt der Warschauer Juden und – entsprechend des Interesses Teitelbaums – in die Blütezeit der jiddischen Kultur. Der Leser nimmt an der Aufregung beim ersten Erscheinen der Zeitung *DER FRAYND* 1903 teil wie er ebenso Grössen der zeitgenössischen Literatur und des Theaters begegnet, die heute als Klassiker gelten, wie Scholem Ash, Avrom Reyzen, Scholem Alejchem, Chaim Nachman Bialik, Jicchok Leyb Peretz oder Esther Rochl Kamińska, der „Mutter des jiddischen Theaters“. Dessen Potenzial in soziokultureller Hinsicht analysiert Teitelbaum retrospektiv folgendermassen: „Und noch etwas bewirkte damals das jiddische Theater – etwas ganz wichtiges, wie mir heute scheint: Es riss grosse Teile der jüdischen Bevölkerung aus ihrer Enge und Eingeschlossenheit im jüdischen Viertel und gewöhnte sie daran, die nichtjüdischen Teile der Stadt als gleichberechtigte Warschauer Bürger zu betreten.“ (S. 225)

Der Zusammenblick von privatem und öffentlichem Raum, der neben Alltag und Kultur auch den Bereich der Kriminalität nicht ausspart, etwa in der Figur von Shimele Blachasch, gerinnt zu einem lebensweltlichen Kaleidoskop, das gleichermassen Prozesse der Modernisierung und deren Ausverhandlung wie Selbstermächtigung, Politisierung und Integration implizit benennt. Die sorgfältige

Übersetzung und Edition, etwa durch die Beigabe von Fotografien und Anmerkungen, erschliesst Teitelbaums faszinierendes Erinnerungsbuch, das in einer Reihe mit Alexander Granachs „Da geht ein Mensch“ von 1945 und Irving Howes „World of our fathers“ von 1976 zu verstehen ist, für den heutigen Leser. Es ist das grosse Verdienst von Übersetzer und Herausgeber, Teitelbaums Stimme hörbar gemacht zu haben.

Graz/ Wien

Olaf Terpitz

HELLER, DANIEL KUPFERT: *Jabotinsky's Children. Polish Jews and the Rise of Right-Wing Zionism*, Princeton: Princeton University Press 2017, 331 S., ISBN 978-0-691-17475-4.

Daniel Kupfert Heller zeichnet die geschichtlichen Spuren der Jugendbewegung Betar in Polen während der beiden Weltkriege nach. Im Zentrum seiner Forschung steht die Frage nach der Relevanz nationaler Strategien Polens, die von Betar für eigene zionistische Anliegen aufgenommen wurden. Heller vertritt in der Folge die These, dass die ideologische Ausrichtung von Betar richtungsweisenden Einfluss auf Entwicklungen und Ausdifferenzierungen des Zionismus im Mandatsgebiet Palästina hatte. Mit dieser These setzt sich der Autor jenen historischen Forschungen zum Zionismus entgegen, die den Ursprung eines israelischen Militarismus im Wesentlichen auf die im Mandatsgebiet Palästina ansässige jüdische Bevölkerung bzw. auf deren Führungskräfte zurückführen. Heller verweist stattdessen auf die polnischen Wurzeln, die im Hinblick auf eine Rechtfertigung von militärischer Gewalt im Rahmen der Ausbildung zionistischer Ideologien ebenfalls entscheidend waren.

Die Forschung von Heller basiert auf der umfassenden Analyse von Quellenmaterialien, die differenzierten Aufschluss über Betar – über „Jabotinsky's Children“ – geben. Heller zeichnet die ideologischen und strategischen Herausforderungen nach, die Wladimir Zeev Jabotinsky bei der Formatierung der durch Ambivalenz gezeichneten jüdischen Jugend Polens zu bewältigen hatte. Klar unterscheidet er eine interne Dynamik von einer externen Dynamik. Heller untersucht einerseits die Transformation von bedeutsamen Teilen der jüdischen Jugend in ganz Polen in eine disziplinierte Einheit, die bereit war, sich den Befehlen von Jabotinsky unterzuordnen. Andererseits ergründet er die vielschichtigen Verbindungen zwischen Betar und dem polnischen Nationalismus, und zwar aus den unterschiedlichen, zum Teil widersprüchlichen Perspektiven von Betars Mitgliedern selbst, von deren Führungskräften sowie von offiziellen Vertretern der polnischen Regierung. Von diesen detaillierten Analysen ausgehend, gelingt es dem Autor zum einen, Bewegungen und Paradoxien des Akkulturationsprozesses aufzuzeigen, denen jüdische Jugendliche in der Zwischenkriegszeit in Polen ausgesetzt waren. Zum anderen durchleuchtet er das dichte Faktorengeflecht, das auf Seiten des jungen polnischen Staates bei der Bestimmung bzw. Begrenzung der Integration der jüdischen Jugend massgeblich war.

Heller führt den Leser Schritt für Schritt zu seiner Hauptthese. Er verdeutlicht Betars wachsende Tendenz, militärische Mittel als gezielte Verteidigungsstrategie

gegen revolutionäre Gewaltakte zu befürworten, wie die jüdische Bevölkerung sie in Polen mit dem Aufstieg Hitlers erfuhr. Diese Tendenz vergleicht er mit Rechtfertigungen, die Betar in Bezug auf terroristische Akte von Juden im Mandatsgebiet Palästina vorbrachte, die sich während des arabischen Aufstands externen Gewalteinflüssen entgegenstellten.

Daniel Heller liefert mit seiner Forschung einen einzigartigen Beitrag zur Aufarbeitung der Geschichte des Zionismus. Er erfüllt sein Programm in exzellenter Weise. Im Kontext bisheriger Forschungsergebnisse, verweist er exakt und kritisch auf neue und zutreffende Zusammenhänge zwischen den polnischen Juden und dem Ursprung eines rechtsgerichteten Zionismus.

Bern

Monika Kneubühler

SCHIFFERLE, JUDITH: *Überleben im Dazwischen. Zu den poetischen Selbstbildern im Werk von Moses Rosenkranz (1904-2003)* (Lebenswelten osteuropäischer Juden, Bd 14), Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau-Verlag 2013, 392 S., ISBN 978-3-412-21117-2.

Moses Rosenkranz, 1904 in der mehrsprachigen Bukowina geboren und 2003 im Schwarzwald verstorben, zählt gewiss zu den Grossen der deutsch-jüdischen Literatur aus der Bukowina. Anders als seine Zeitgenossen Paul Celan oder Rose Ausländer scheint er jedoch weitgehend in Vergessenheit geraten zu sein bzw. sich einer weiteren Aufmerksamkeit zu entziehen.

Grosses Verdienst von Judith Schifferles Monographie ist es daher, den Lyriker und sein Werk wieder sichtbar zu machen. In ihrer dichten Schrift, die auf ihrer Dissertation „Währendes auf den Trümmern der Vergänglichkeit“. Eine phänomenologische Untersuchung des Selbstbildes im Werk von Moses Rosenkranz“ beruht, erkundet sie die Selbstbilder, die Rosenkranz in seiner Lyrik und seiner autobiografischen Prosa entwirft.

Vor dem Hintergrund von Rosenkranz' Erfahrungen in rumänischen Arbeitslagern (1941–1944) und kurze Zeit darauf folgend in einem sowjetischen Gulag (1947–1957) bewegt sich seine Erkenntnissuche im „Dazwischen“, in den Auseinandersetzungen zwischen Leben und Tod, zwischen Grenze und Entgrenzung; sein Schreiben zeigt sich als (Über-)Lebensstrategie.

Schifferle nähert sich den poetischen Selbstentwürfen von Rosenkranz treffend mit phänomenologischen Überlegungen zur Grenze und zieht Maurice Merleau-Ponty ebenso wie Henri Bergson und Erwin Straus heran. Das Verhältnis von Biografie, Sprache und Text bei Rosenkranz und die daraus hervorgehenden Schreibstrategien lotet sie aus wie folgt: „Dieser (biografische) Abgrund als ‚Leerstelle‘, wo der Tod erst im poetischen Text, der die *Bio-Grafie* als eine Lebens-Erschreibung meint, ent-*leert* und somit angereichert wird, bildet hier den Ausgangspunkt für die Untersuchung der unterschiedlichen Bedingungen für eine veritable und zugleich aporetische Selbstbild-Genese in Lyrik und Prosa.“ (S. 23f.)

Erlebter und erfahrener Abgrund bedingen Rosenkranz' Sprachdistanz, die Schifferle u.a. in einem vergleichenden Lesen mit Autoren (und deren Schreibansätzen) wie Warlam Schalamow, Andrej Sinjajwskij (Abram Terz), Paul Celan oder

Aharon Appelfeld konturiert. Dieses Vorgehen wirft neues Licht auf Lagerliteratur und Holocaust-Literatur als es auch bislang vernachlässigte lyrische Repräsentationen der existenziellen Grenzerfahrung des Individuums im 20. Jahrhundert einfängt. Es steht zu hoffen, dass die Studie von Judith Schifferle Moses Rosenkranz erneut einem größeren literarischen und wissenschaftlichen Interesse zuführt.

Graz/ Wien

Olaf Terpitz

BREUER, ISAAC: *Schriften zum Zionismus und Agudismus* (Werkausgabe, Bd. 2), hg. von Matthias Morgenstern und Meir Hildesheimer (Texte und Studien zur deutsch-jüdischen Orthodoxie, Bd. 5), Berlin / Münster: LIT Verlag 2017, 584 S., ISBN 978-3-643-13392-2.

Nicht jedem wird auf den ersten Blick ersichtlich werden, von welcher Relevanz die Schriften Isaac Breuers zum Zionismus und Agudismus heute noch sind. Doch auch wenn Isaac Breuer in vielerlei Hinsicht ein Aussenseiter gewesen ist (wie die Herausgeber im ersten Band dieser Werkausgabe angeben, S. VI) und gerade deutsche Leser sich unter dem Schlagwort „Agudismus“ wohl nur selten etwas vorstellen können, unbedeutend sind diese Texte ganz und gar nicht. *Agudat Jisrael* (*Aguda*) war die grösste und einflussreichste orthodoxe Organisation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die *Aguda* war nicht nur ein bedeutender Gegenspieler der Zionistischen Organisation, sondern als politischer Vertreter der nicht-zionistischen Orthodoxie in Palästina massgeblich am Aufbau religiöser Strukturen wie auch an den Aushandlungen zum Verhältnis von Religion und Staat in Israel beteiligt.

Breuer selbst durfte die Gründung des von ihm lange Zeit bekämpften jüdischen Staates nicht mehr miterleben. Doch dass die Übereinkunft zwischen Zionisten und Agudisten im Kontext der Staatsgründung überhaupt zustande kam, ist sicherlich auch seinem Lebenswerk zu verdanken. In den 1930er und 1940er Jahren war er einer der zentralen Akteure der *Aguda* in Palästina. Er selbst beteiligte sich an unzähligen Diskussionen zum Verhältnis seiner Bewegung zum Zionismus und seine Philosophie ermöglichte vor allem auch dem damals starken Arbeiterflügel der Organisation eine Zusammenarbeit mit der Zionistischen Organisation. Nicht zuletzt war Breuer selbst an Versuchen beteiligt, die *Aguda* in eine Kooperation mit dem religiös-zionistischen *Misrachi* zu führen.

Diese Hintergründe machen die Herausgabe von Breuers Schriften zum Zionismus und Agudismus zu einem spannenden und verdienstvollen Projekt. Wenn sich auch seine Sicht auf den Zionismus mit den Jahren veränderte, wie in den hier versammelten Texten gut nachzuvollziehen ist, so trat er nicht einfach für eine langsame Annäherung der der Orthodoxie an die Zionistische Organisation ein, sondern wollte den Agudismus gleichsam als Gegenbewegung zum säkularen Zionismus verstanden wissen und die *Aguda* als ebenbürtigen Partner etablieren. Dieses Projekt, in dem er sich durchaus mit vielen anderen in der *Aguda* vereint sah, wird auch noch in seinem letzten Text „Judaism and National Home“ aus den Jahren 1942-1943 deutlich, der hier zum ersten Mal veröffentlicht wurde.

Matthias Morgenstern und Meir Hildesheimer, beide ausgewiesene Experten für die deutsch-jüdische Orthodoxie, legen nicht nur eine kritische Edition vor. Sie verorten die einzelnen Texte auch im religionsphilosophischen Denken Breuers und erläutern historische Kontexte. Aus der Sicht des Historikers freilich hätten die grösseren politischen Zusammenhänge noch etwas ausführlicher dargestellt werden können. Gerade vor dem Hintergrund der eher begrenzten Expertenkreise für die deutsche Orthodoxie hätte man sich teilweise auch für Nichtfachleute etwas zugänglichere Erklärungen gewünscht. Doch sollten diese Anmerkungen den Verdienst der Herausgeber nicht schmälern, die eine faszinierende und überaus gelungene Zusammenstellung der Texte Breuers zum Zionismus und Agudismus vorgelegt haben.

München

Daniel Mahla

KAHN, GRETCHEN: *Tagebücher von Juli 1905 bis Oktober 1915. Jüdisches Leben in Stuttgart*. Transkribiert und mit Anmerkungen versehen von Rainer Redies (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, hrsg. von Roland Müller, Sonderband), Heidelberg / Ubstadt-Weiher / Neustadt a. d. W. / Weil am Rhein / Basel / Stuttgart: Verlag Regionalkultur 2017, 724 S. mit 30 Abb., ISBN 978-3-95505-005-4.

Maria Zelzer, die in den 1960er-Jahren eine erste Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte Stuttgarts vorgelegt hat (*Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden*, 1964), schrieb über die Familien Siegfried und Seligmann Kahn in der Stuttgarter Augustenstrasse 17 der Vorkriegszeit, dass diese „nicht wegzudenken (seien) aus dem jüdischen Leben Stuttgarts“ (S. 98). Gut 40 Jahre später (2007) entdeckte ein Mitglied der Cannstatter Stolperstein-Initiative bei Recherchen im Internet zufällig, dass ein israelischer Antiquar „Tagebücher der Cannstatter Familie Siegfried Kahn“ anbieten würde, einer für die orthodox-jüdische Gemeinde wichtigen Familie. Schnell stellte es sich heraus, dass die Zuordnung der Tagebücher durch den Antiquar falsch war und die Tagebücher aus der Familie Kahn in der Augustenstrasse stammten. Sie wurden zwischen dem 31. Juli 1905 und dem 31. Dezember 1925 von Gretchen Kahn geschrieben, die seit 1901 mit Seligmann Kahn verheiratet war. Leider konnten von den 13 in der genannten Zeit von ihr verfassten Tagebüchern nur sechs aufgefunden werden, die den Zeitraum vom Juli 1905 bis Oktober 1915 betreffen.

Diese sechs Tagebücher, geschrieben auf etwa 2400 Seiten, wurden von Anke und Reiner Redies in über drei Jahre während der Arbeit transkribiert, kommentiert und für den Druck vorgelegt. Ein wahrer Schatz an Informationen über jüdisches Leben in Stuttgart und weit darüber hinaus liegt nun mit der 2017 durch das Archiv der Stadt Stuttgart möglich gemachten Publikation vor. Dass nicht nur Informationen zu Stuttgart gegeben werden, liegt vor allem an der grossen Verwandtschaft und Bekanntschaft der Familien Kahn. Gretchen selbst stammte aus der Familie Friedmann im nordbadischen Königshofen bei Lauda. Hunderte von Personen kommen im Tagebuch aus den unterschiedlichsten Orten und Familien vor. Die Kahns verreisten gerne und besuchten Verwandte, Freunde und Bekannte oder waren geschäftlich im ganzen Land unterwegs. Berichte dazu sind in den Tagebüchern zu lesen.

Das Leben im Haus in Stuttgart war von grosser Gastfreundschaft geprägt. Fast täglich gab es Besuche aus nah und fern – auch mal aus Jerusalem oder aus London – oder es kamen obdachlose Juden vorbei und wurden versorgt. Gretchen Kahn besuchte mit ihrer Familie regelmässig die Gottesdienste in der Synagoge in der Hospitalstrasse, ihr Mann war aber auch gelegentlich bei den Gottesdiensten der „Frommen“ (d. h. der orthodoxen Israelitische Religionsgesellschaft). Viele der seinerzeit wichtigen jüdischen Persönlichkeiten Stuttgarts werden genannt wie Kammeränger Heinrich Sontheim, den man beim Besuch der Laubhütte in der Stuttgarter Gemeinde antreffen konnte (S. 11). Jüdisches Leben in den Stuttgarter Strassen wird lebendig, aber auch das allgemeine Leben in der Stadt, ob es ein Unfall von Strassenbahn und einem Auto in der Augustenstrasse war (S. 21), eine Militärparade auf dem Schlossplatz (S. 24), eine „Sedansfeier“ auf dem Fangelsbachfriedhof (S. 29) und vieles mehr.

Gretchen Kahn schreibt von eingegangener Post, von Beerdigungen aus der Verwandtschaft, vom Einkaufen in den Geschäften der Stadt. Der Leser erfährt von den Essensgewohnheiten der Familie: Maultaschen gehörten genauso dazu wie der beliebte schwäbische „Träubleskuchen“. Gesundheitliche Probleme und Krankheiten werden beschrieben. Über die Feiern der jüdischen Feste im Haus und in der jüdischen Gemeinde erfährt man viele Details. Von besonderem Interesse sind die Jahre 1914/15, in denen das Erleben der Schrecken des Ersten Weltkrieges geschildert wird.

Gretchen Kahn schrieb ihr Tagebuch für sich. Sie verwendete jüdische Begriffe, die in jüdischen Kreisen üblich waren (und grossenteils bis heute sind), darunter auch manche jiddischen Ausdrücke. Im ausführlichen Anhang (S. 709-719) werden sie zusammengestellt, übersetzt und kommentiert.

Zum Lesen sind die Tagebücher von Grete Kahn „leichte Kost“. Das Grossartige ist, dass jeder Leser quasi nebenbei unendlich viele Details über jüdisches und nichtjüdisches Leben der damaligen Zeit erfährt, fast mehr als über manches Sachbuch über jüdische Geschichte und jüdische Religion. Auch für Forscher zur jüdischen Geschichte Stuttgarts und weit darüber hinaus ist diese Publikation eine wichtige authentische Quelle.

Plochingen

Joachim Hahn

EICHSTETTER, SIMON: *Geschichte und Familienbuch der jüdischen Gemeinde von Schwetzingen (17. Jh.–1927)* – aktualisiert von Henri/Heinrich Bloch (1928–1938). Transkription und Einführung von Frank-Uwe Betz. herausgegeben vom Arbeitskreis Freundliches Schwetzingen und Frank-Uwe Betz, Heidelberg / Ubstadt-Weiher / Neustadt a. d. W. / Weil am Rhein / Basel: Verlag Regionalkultur 2017, 112 S. mit 37 Abb. und zahlreichen Tabellen, ISBN 978-3-95505-020-7.

Die vorliegende Publikation über die Geschichte der jüdischen Gemeinde von Schwetzingen ist ein Gemeinschaftswerk von früheren Lehrern der ehemaligen jüdischen Gemeinde Schwetzingen und dem in der gegenwärtigen Erinnerungsarbeit in der Stadt engagierten Frank-Uwe Betz. Die Grundlage zum Buch hat der 1927 verstorbene Simon Eichstetter, langjähriger Lehrer der jüdischen Gemeinde in

Schwetzingen geschaffen. Er legte um 1900 ein Familienbuch der jüdischen Gemeinde an und schrieb zu diesem verschiedene einführende Kapitel über die jüdische Geschichte Schwetzingens. Für sein verdienstvolles Werk erhielt er 1902 einen Preis des Oberrates der Israeliten Badens. Nach seinem Tod hat ab 1928 der in der jüdischen Gemeinde Schwetzingen neu angestellte Lehrer Heinrich Bloch das Familienbuch und die einführenden Abschnitte überarbeitet und aktualisiert. So ist die Grundlage der vorliegenden Publikation eine authentische Darstellung der Geschichte der jüdischen Gemeinde Schwetzingens, ihrer Familien und Einrichtungen, die freilich nie im Druck erschienen ist, sondern in handschriftlicher Überlieferung erhalten geblieben ist. Letzteres war kurioserweise das Verdienst der Nationalsozialisten, die nach dem Novemberpogrom 1938 die unzerstört gebliebenen Archivalien jüdischer Gemeinden beschlagnahmten und kurz vor Kriegsende auf Mikrofilm festhielten. Diese konnten vor der Zerstörung gerettet werden – die Originale sind verschollen.

Für die Publikation der Texte hat Frank-Uwe Betz einführende Kapitel vorangestellt über die Geschichte der Publikation, seine Verfasser, aber auch über den Untergang der jüdischen Gemeinde Schwetzingens zwischen 1938 und 1945 sowie über den Umgang mit der Schwetzinger jüdischen Vergangenheit und den Überlebenden (S. 5-18). Danach folgen die einleitenden Abschnitte von Eichstetter (und Bloch) zur allgemeinen Geschichte der Juden von Schwetzingen, ihre Synagogenräume, den jüdischen Friedhof, die Lehrer, Gemeindevorstände und die Standesbücher der Gemeinde (S. 19-45). Ein grosser genealogischer Schatz ist mit dem „Familienbuch“ (S. 46-89) zusammengestellt. Alle früheren jüdischen Familien Schwetzingens werden genannt. Die Angaben zu den Familien werden freilich auf dem Stand von 1938 belassen mit den bis damals erfolgten Aktualisierungen des Lehrers Bloch. Darüber hinaus erfährt man nur teilweise über die Untertexte einzelner Fotos von der weiteren Geschichte überlebender Nachkommen. Auch finden sich im Familienbuch – was in Anmerkungen möglich gewesen wäre – leider keine Angaben zu den aus Schwetzingen in der NS-Zeit umgekommen / ermordeten jüdischen Personen. Hier wäre es wünschenswert, im Blick auf eine künftige weitere Publikation systematisch die jeweils weitere Geschichte der Schwetzinger Juden und ihrer Nachkommen über 1938 zu erfassen. Dieser Wunsch soll jedoch keinesfalls die Bedeutung der vorliegenden, in den Grundlagen authentischen Publikation zur jüdischen Geschichte der nordbadischen Residenzstadt schmälern.

Plochingen

Joachim Hahn

DREYFUS, MADELEINE: *Ein ziemlich jüdisches Leben. Säkulare Identitäten im Spannungsfeld interreligiöser Beziehungen* (Reihe Jüdische Moderne, Bd. 16), Köln / Weimar / Wien: Böhlau Verlag 2016, 296 S., ISBN 978-3-412-50350-5.

Die Frau jüdisch, der Mann Christ und *vice versa* – interreligiösen Beziehungen haftet seit je etwas eigentümlich Faszinierendes an: Wenn zwei Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit zueinander finden und beieinander bleiben wollen, so müssen sie unter Umständen bis heute hohe Hürden überwinden, um ein gemeinsames Leben zu führen, ein Leben, das durchaus von Anfeindungen und

Inakzeptanz begleitet sein kann. Vom strikten Verbot jüdisch-christlicher Verbindungen früherer Zeiten bis hin zum modernen, mehr oder weniger anerkannten Ausleben gemischtreligiöser Partnerschaften lassen sich ganz unterschiedliche Abstönungen und Facetten komplexer Beziehungen zwischen zwei Menschen ausmachen, die nicht derselben Religion angehören. In den letzten Jahren haben diese Verbindungen nicht nur lebhaftes allgemein-gesellschaftliches Interesse hervorgerufen, auch die Forschung befasst sich vermehrt mit der Thematik gemischtreligiöser Partnerschaften, seien sie eingetragen oder aber ‚ohne Trauschein‘ gelebt.

So fand die Frage nach gemischtreligiösen Beziehungen bereits 2005 Eingang in das Schweizerische Nationale Forschungsprogramm „Religionen in der Schweiz“ (NFP 58; Laufzeit 2005–2010) und wurde dort unter dem Titel „Mischehe oder Übertritt“ von der in Zürich ansässigen Psychoanalytikerin Madeleine Dreyfus bearbeitet. Aus ihrem Forschungsbeitrag entstand die im Fachbereich Kulturanthropologie im Herbst 2013 von Jacques Picard und Walter Leimgruber (beide Universität Basel), angenommene Dissertation „Ein ziemlich jüdisches Leben“, die 2016 im Böhlau Verlag in der Reihe Jüdische Moderne erschien.

„Wer sich für eine Mischehe entscheidet, verlässt das Judentum“; mit diesen provokanten Worten, im Laufe der Studie teils relativiert, teils widerlegt, beginnen die Ausführungen, deren Verfasserin, eine (sich) selbst – bewusste Jüdin aus rabbinischem Hause und als Mitglied der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (ICZ) seit vielen Jahren ebenfalls in einer gemischtreligiösen Partnerschaft lebend, diese Problematik bestens kennt. Auf S. 149ff. thematisiert sie diesen Umstand denn auch und betont – unter Einbeziehung autobiografischer Eckdaten –, „dass wissenschaftliche Objektivität nicht durch grösstmögliche Distanz zum Erkenntnisobjekt hergestellt wird, sondern sich als Prozess des Oszillierens zwischen Nähe und Distanz darstellen lässt, der die Verarbeitung der eigenen Betroffenheit der Forschenden miteinbezieht.“

Einige wegweisende Arbeiten der Autorin, die bereits seit den 1990er Jahren am Thema arbeitet, sind in die vorliegende zweiteilige Studie eingeflossen: Den ersten, fünf Kapitel umfassenden Teil widmet Madeleine Dreyfus ihrer eher allgemein gehaltenen „Bestandsaufnahme“, in der u. a. religionsgesetzliche Aspekte, Pluralisierungstendenzen in den jüdischen Gemeinschaften (die Interviewten stammen aus fast allen religiösen ‚Schichten‘, wenn der Untertitel des Werkes auch anderes vermuten lässt) sowie soziologische Perspektiven erörtert werden. Im zweiten, dem empirischen Teil stellt die Autorin nach eingehenden methodologischen Überlegungen (Kapitel 7) ihre Ergebnisse vor, die sie aus 15 Interviews mit ca. 20 jüdischen wie nicht-jüdischen Betroffenen zwischen 2007 und 2008 gewonnen hat. Diese Interviews folgen einem von der Verfasserin entworfenen Leitfaden (S. 286f.), der, um möglichst gleichwertige Erkenntnisse aus den Interviews zu ziehen, für alle (selbstredend anonym bleibenden) Teilnehmenden mit 23 Fragen identisch strukturiert ist.

Einer Studie wie der der Psychoanalytikerin Dreyfus liegt naturgemäss die stets mitschwingende Frage zugrunde: Wer ist Jude bzw. Jüdin? Es geht um die eigene (nicht)jüdische Identität, aber auch um diejenige des Gegenübers in der jeweiligen Partnerschaft. Wie bewerkstelligen gemischtreligiöse Paare ihr gemeinsames Leben, ihren Alltag? In fünf Fallstudienkapiteln (8 bis 12) versucht Madeleine Dreyfus, aus den vielschichtigen und teils sehr diversifizierten Antworten der Interviewpartner

/-partnerinnen grobe Linien aufzuzeigen, denen gemäss „ein ziemlich jüdisches Leben“ funktionieren kann. Es überrascht hierbei nicht, dass – gerade auch in der Schweiz – die Auswirkungen der Schoa (Kap. 12) von grosser Tragweite sind: Eine aus Israel stammende, mit einem nichtjüdischen Schweizer verheiratete Interviewpartnerin, Pnina Castro, nennt diese für sie selbst auch einschneidenden Auswirkungen „das ‚unfinished business‘ mit Europa“ (S. 238), und Interviewpartner René Rosenthal, Sohn einer nichtjüdischen Schweizerin und eines jüdischen Emigranten, bezeichnet sich selbst gar als „uneheliches Kind Adolf Hitlers“ (z. B. S. 153, S. 237). U. a. bei René Rosenthal scheint auf, was Madeleine Dreyfus in Kap. 8 näher beleuchtet: namentlich die „Einsamkeit“ der sog. Vaterjuden und -jüdinnen, deren *Statu quo* v. a. in den orthodox geführten Gemeinden umstritten ist, da sie dort nicht als jüdisch anerkannt werden. Diese schwierige Stellung innerhalb des Judentums bricht in gemischtreligiösen Beziehungen ebenfalls immer wieder deutlich hervor und kann u. U. äusserst belastend sein: „Das [dass die eigenen Kinder als nichtjüdisch angesehen werden] hat mich gestört, obwohl mir die Gesetze klar sind, aber [...] es hat mich gestört [...] und verletzt.“ (S. 157)

Die Frage nach der Stellung der Jüdinnen und Juden väterlicherseits wie auch die Frage nach einem allfälligen Übertritt in die Religion der Partnerin, des Partners führen nahezu unausweichlich in eine „paradoxe jüdische Religiosität“ (S. 204ff.), wie die Autorin das Spannungsfeld zwischen „being Jewish“ (das Jüdischsein, ob hineingeboren oder durch Übertritt erworben) und „doing Jewish“ (jüdisch-korrekt leben) bezeichnet. Sehr schön zeigt sich diese „Paradoxie“ im Kapitel über die Kindheitsmuster (S. 169ff.), in dem am Beispiel des Gute-Nacht-Rituals deutlich wird, dass nicht nur auf jüdischer Seite Skepsis „über die Erlernbarkeit jüdischer Identität im Erwachsenenalter“ (S. 21) laut wird.

Madeleine Dreyfus' engagierte Studie zeigt einen äusserst spannenden Facettenreichtum gelebter Zweisamkeit im ‚Zwischen‘ exemplarisch auf. Es wird daher auch nicht *der* eine Weg, *die* eine Möglichkeit aufgezeigt, wie interreligiöse Partnerschaften am besten ‚funktionieren‘. Wohl aber gibt es, wie letztlich in allen zwischenmenschlichen Beziehungen, das einigende Band des gegenseitigen Vertrauens, das aus diesen besonderen Partnerschaften ein – eben – „ziemlich jüdisches Leben“ macht.

Freiburg i. Br.

Yvonne Domhardt

MISKOTTE, CORNELIS H.: *Das Wesen der jüdischen Religion*. Die Dissertation von 1932 – erstmals ins Deutsche übersetzt und mit einer Einführung versehen von Heinrich Braunschweiger (Tübinger Judaistische Studien, Bd. 3), Berlin / Münster: LIT Verlag 2017, 528 S., ISBN 978-3-643-13715-9.

Mit seiner 1932 abgeschlossenen Dissertation wollte Heiko Miskotte (1894–1976) „einen Beitrag leisten zum Verstehen des heutigen jüdischen Geisteslebens“ (S. 17). Dazu sucht er nach dem Wesen des Judentums bei elf deutsch-jüdischen Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts. Sechs von ihnen lebten und wirkten zu dem Zeitpunkt noch, ja, überlebten die Arbeit des Autors.

Heinrich Braunschweiger, der die Dissertation übersetzt hat und in sie einführt (S. 5–13), begründet seine Begeisterung für Miskotte mit den Worten: „Der Christ

aber hat seine 'fremde' Identität allein in Christus, darum grenzt er das Fremde nicht aus, sondern respektiert den Fremden in seiner Eigenart. So verfährt Miskotte u. a. in seiner Studie über 'das Wesen der jüdischen Religion' mit seinen jüdischen Gesprächspartnern.“ (S. 12) Damit ist eigentlich alles gesagt. Alles Weitere braucht nur noch die Lektüre des Buches selbst zu entfalten.

Dem Geleitwort des Herausgebers der Schriftenreihe (Matthias Morgenstern, S. 1–4) und der Einführung des Übersetzers (S. 5–13) folgen ein kurzes Vorwort (S. 17) und eine ausführliche Einleitung (S. 17–75) des Verfassers und die acht Kapitel der Arbeit. Eine hilfreiche Zugabe zur Übersetzung sind ein Literaturverzeichnis (S. 505–520), ein Verzeichnis rabbinischer Quellen und Übersetzungen (S. 521), ein Personenregister (S. 522–526), ein Verzeichnis der Bibelstellen (S. 527) und des rabbinischen Schrifttums (S. 528).

Schon Verfassers in der Einleitung zutage tretende klare zeit- und geistesgeschichtliche Sicht (und Einordnung) seiner unmittelbar vor Beginn der Nazierrschaft in Deutschland entstandenen Arbeit gibt uns heute ebenso ein Zeugnis wie einen Einblick, der die Zeit verstehen hilft.

Auf die folgenden sechs Kapitel verteilt Verfasser die erwähnten elf Autoren – systembezogen – mit unterschiedlichem Gewicht: In Kapitel 1 geht es um die „systemlose 'Wesensschau',“ wie er sie in den entsprechenden Arbeiten von Max Brod (1884–1968) und Leo Baeck (1873–1956) wahrnimmt. Dem gegenüber steht die „systemische Fundierung“, die Verfasser bei Hermann Cohen (1842–1918), Martin Buber (1878–1965) und Franz Rosenzweig (1886–1929) findet, denen jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Als „Extreme“ sieht Verfasser Ernst Bloch (1885–1977), Constantin Brunner (1862–1937) und Franz Kafka (1883–1924), deren Deutung des Judentums er in Kapitel 5 zusammengefasst vorstellt. Die Vorstellungen von Samson Raphael Hirsch (1808–1888), Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866) und Hans Joachim Schoeps (1909–1980) stehen für eine Entwicklung, auf die Verfasser in Kapitel 6 unter der Bezeichnung „Neue Orthodoxie“ eingeht: „Weil sie das 'Wesen' der jüdischen Religion zerfließen sahen und sich dagegen wehrten, kann man ihre Werke unter dem Titel 'Begrenzungen' zusammenfassen.“ (S. 385) Kapitel 7 und 8 ziehen die Schlüsse: „die Lehre der Korrelation als neue Bundeslehre“ und „Vergleichungen“.

Zwei Korrekturen: Die Vorlage druckt zweimal, S. 164 und 435, „mé on“. Das zweite verwandelt die Übersetzung (S. 397) in griechische Zeichen. Die richtigen Vokale wären da allerdings η und ω statt ε und ο. – Hinter „migla'oth“ (S. 150, Vorlage S. 156) steht vermutlich das hebräische Wort מַקְלוֹת *migla'ot* mit *qof* (ק) und *'ajin* (ע) für „Figuren“. Das findet sich allerdings nicht bei Ezechiel, wie der Text suggeriert.

Leipzig

Timotheus Arndt

MORGENSTERN, MATTHIAS: *Das israelische Theater. Noten und Notizen* (Hebräische Literatur im Dialog, Bd. 1), Berlin / Münster: LIT Verlag 2016, 274 S., ISBN 978-3-643-13381-6.

Seit seinen Anfängen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das moderne hebräische Theater zweifellos eines der faszinierendsten Phänomene für jede*n

Forschenden, die/der sich mit Theater oder Judentum, der Geschichte des Zionismus und der hebräischen Renaissance oder ganz allgemein mit der Genese von Nationalkulturen befasst. Wie unter einem Brennglas verdichten sich hier in historisch relativ kurzer Zeit die grossen Fragen nach dem Verhältnis von Theater und Sprache, Theater und Gesellschaft, Theater und Nation. Ohne Kenntnis der bewegten, konflikthaften jüdischen und israelischen Geschichte vor und nach der Staatsgründung ist das dortige Theaterschaffen allerdings nur schwer zu verstehen. Dies wirft mit Blick auf ein deutsches Theaterpublikum oder – im Falle einer wissenschaftlichen Publikation – eine deutsche Leserschaft die Frage nach (kulturellen) Übersetzungsprozessen sowie notwendigen Erläuterungen zum historisch-politischen Kontext auf. Der Band von Matthias Morgenstern (= Vf.) begibt sich genau an diese Schnittstelle und ist explizit bestrebt, „nicht nur für Spezialisten der Judaistik, sondern für alle lesbar [zu] sein“ (S. 7).

Unter dem angesichts der komplexen Materie überraschend vollmundig-monolithischen Titel *Das israelische Theater* versammelt Vf. insgesamt 14 unterschiedlich lange Aufsätze aus den Jahren 1988 bis 2010, die für die erneute Publikation aktualisiert und überarbeitet wurden. Die Beiträge sind in drei thematischen Blöcken angeordnet, so dass sich weniger eine chronologische Entwicklung von Vf.s wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem israelischen Theater als bleibende Fixpunkte und wiederkehrende Fragestellungen abzeichnen.

Im ersten Teil „Hebräisches Theater und jüdische Tradition“ (S. 11-62) wird neben der häufig gestellten Frage nach der traditionell reservierten Haltung des (religiösen) Judentums zum Theater auf die Verarbeitung von Bibel und Talmud im zeitgenössischen hebräischen Drama geblickt. Unter anderem steht die Bedeutung dieser Intertexte bei der Bearbeitung der Shoah auf der hebräischen Bühne im Fokus. Ein leider sehr knapp geratenes „Fragment über die interkulturelle Kompetenz des jüdischen Theaters“ schliesst diesen Teil ab. Der zweite Abschnitt versammelt thematisch diverse „Studien zu ausgewählten israelischen Autoren“ (S. 63-163), namentlich Moshe Shamir, Yehoshua Sobol, Motti Lerner und Joseph Mundy, von denen jeweils einzelne Dramen einer genaueren Analyse unterzogen werden, wobei Morgenstern besonders dem dramatisierten Umgang mit jüdischer Geschichte und israelischer Gegenwart nachspürt. Auf die Einzelstudien folgt ein komparatistischer Beitrag zu Hamlet-Motiven bei Nissim Aloni, Lea Goldberg, Ben-Zion Tomer und Yehoshua Sobol, der zudem eine generelle Tendenz in der jüdischen Shakespeare-Rezeption im 20. Jahrhundert weg der Passivität Shylocks nachzeichnet. Der dritte Teil „Jüdisches Theater, Psychoanalyse und Wiener Moderne“ (S. 165-261) widmet sich zunächst Sobols provokativem Drama *Weiningers Nacht* (1982) und seiner umstrittenen deutschen Inszenierung in Konstanz 1987. An diesem Beispiel treten die Schwierigkeiten der Adaption israelischer Stücke für eine deutsche Bühne besonders deutlich zutage. Vf. leistet hier gewissermassen Aufklärungsarbeit, indem er u. a. ausführlich aus der hebräischen Fassung zitiert und die dort aufgeworfenen Fragen zur jüdischen Identität einordnet. Auch der folgende Beitrag zur Konstellation von Zionismus und Psychoanalyse, die sich nahezu zeit- und ortgleich in Wien manifestierten, arbeitet mit teils seitenlangen Auszügen aus dem Drama *Leibmutter* (1990) von Shulamit Lapid, sodass sich auch ohne Theaterbesuch ein eindrückliches Bild der

im Drama verhandelten Konflikte ergibt. Nach einem wiederum vergleichenden Aufsatz zum „Isaak-Komplex“ bei Moshe Shamir, Yigal Mossinson, Hanoach Levin und Motti Lerner zeigt sich gegen Ende des Bandes schliesslich die definitive Dehnbarkeit des Titels. Morgensterns kenntnisreiche Lektüre von Richard Beer-Hoffmans *Jaákobs Traum* (1919) weist überzeugend die Bezugnahmen des Dramas auf die nachbiblische Midrasch-Literatur nach. Mit dem israelischen Theater hat der Text allerdings nur mittelbar zu tun. Er gehörte zu den ersten Stücken, die das spätere Nationaltheater Habima in seiner Anfangszeit in Moskau inszenierte und bei einer Europa-Tournee in Deutschland (auf Hebräisch) aufführte. Inwiefern die darauffolgenden Überlegungen zu Sadallah Wannus' *Die Vergewaltigung* (1998) hier am richtigen Ort sind, bleibt gänzlich unkommentiert. Die deutsche Inszenierung des arabischen Stückes eines syrischen Autors zum israelisch-palästinensischen Konflikt besitzt zwar enormes provokatives Potential, ist aber nur mit viel Mühe als Teil des israelischen Theaters aufzufassen. Vf.s abschliessenden Thesen zum „Hebräischen Theater mit israelischen Problemen“ gelingt es leider nicht, das zuvor Gelesene in einem gemeinsamen Kontext zu verorten. Hier wäre ein ‚richtiges‘ Nachwort wünschenswert und nötig gewesen.

Es liegt in der Natur solcher nicht ursprünglich als Einheit geplanter Aufsatzsammlungen, dass sie bis zu einem gewissen Grad eklektisch und arbiträr sind. Es wäre daher wohlfeil seitens des Kritikers, einzelne Leerstellen zu beklagen – so sehr ihm auch die Dramen Hanoach Levins am Herzen liegen mögen. Auch inhaltliche Redundanzen lassen sich bei diesem Format nicht gänzlich vermeiden. Manche Texte werden ohne Querverweis in mehreren Aufsätzen besprochen, ein längeres Zitat von Amos Oz sowie Passagen aus Talmud und Midrasch ebenfalls unkommentiert wiederholt. Ein gründliches Lektorat hätte mancherorts den wissenschaftlichen Mehrwert gesteigert, etwa durch eine einheitliche Angabe der Dramentitel, die mal in hebräischen Lettern, mal transkribiert und mal überhaupt nur in deutscher oder englischer Übersetzung wiedergegeben sind. Die von der Lektüre ggf. inspirierte weitere Forschung wird so unnötig erschwert. Als Einführung oder Überblicksdarstellung für eine thematisch ‚unbelastete‘ Leserschaft ist *Das israelische Theater* insgesamt weniger geeignet. Hierfür sind die durchaus vorhandenen historischen Kontextualisierungen zu stark versprengt. Was Vf. allerdings bietet, ist eine Reihe von Schlaglichtern und tiefgehenden Einblicken in ein kompliziertes und konfliktreiches Feld, die von immenser Kenntnis der jüdischen Texttradition profitieren und so intertextuelle Perspektiven eröffnen, die vermutlich selbst dem israelischen Theaterpublikum neu wären. Zudem richtet der Band den Blick immer wieder auf wenig Bekanntes wie etwa Texte von Hemda Ben-Yehuda oder Joseph Mundy, die teils ausführlich vorgestellt werden. Berücksichtigt man die überwiegend textbasierte Herangehensweise und den klaren Fokus auf den hebräischsprachigen Teil des vielsprachigen (arabischen, jiddischen, russischen u.v.m.) israelischen Theaters, ist Vf.s Aufsatzsammlung eher ein Band über das hebräische Drama denn über das israelische Theater, aber als solcher – trotz der genannten Schwächen – durchaus lesenswert.

Hamburg

Sebastian Schirrmeyer