Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **60 (2004)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Rezensionen

MARTIN GOODMAN / JEREMY COHEN / DAVID SORKIN (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford: University Press 2002, XIV + 1037 S., kartoniert, 8°; ISBN 0-19-829996-6.

Vor dem Hintergrund des bemerkenswerten Aufschwungs, den *Jewish studies* in den letzten Jahrzehnten in ihrer ganzen Breite und Vielfalt ebenso wie in ihren unterschiedlichen akademischen, universitären Kontexten genommen haben, möchte das Handbuch „a snapshot of the current state of research" werfen, um damit zum einen eine Einführung in das Gesamtgebiet der *Jewish studies*, wie sie heute verstanden werden, und seine dazu gehörenden Teilgebiete zu geben und zum anderen durch entsprechende Fragestellungen weitere Forschungen anzuregen. Darüber hinaus soll der – angesichts der infolge der höchst unterschiedlichen Kontexte der *Jewish studies* bestehenden und durch sie bedingten Fragmentierung – nach Ansicht der Herausgeber notwendige Versuch gemacht werden, den Zusammenhang zwischen ihren teilweise weit auseinanderdriftenden Teilgebieten nicht nur nicht aus den Augen zu verlieren, sondern im Blick zu behalten (S. XIII–XIV). Dass das eine wie das andere ebenso verdienstvoll ist, steht ausser Frage, und beides ist aufs Ganze gesehen auch gelungen. In insgesamt 39 Beiträgen, ein jeder am Schluss mit einer ausgewählten Bibliographie versehen, werden der Reihe nach alle Teilbereiche der *Jewish studies* vorgestellt:

Auf M. Goodmans Einführung in „The Nature of Jewish Studies" und deren bisherige Entwicklung (S. 1–13) befassen sich die anschliessenden Beiträge in einem ersten Teil mit den einzelnen Abschnitten der jüdischen Geschichte, Religions- und Kulturgeschichte, in die sie üblicherweise gegliedert wird, und ihren jeweiligen Literaturen, angefangen also von der Zeit des ersten und zweiten Tempels (A. Cooper, „Biblical Studies and Jewish Studies", S. 14–35; M. Goodman, „Jews and Judaism in the Second Temple Period, S. 36–52; J.J. Collins, „The Literature of the Second Temple Period", S. 53–78), über die talmudische Zeit (S. Schwartz, „Historiography on the Jews in the 'Talmudic Period': 70–640 CE, S. 79–114; C. Hezser, „Classical Rabbinic Literature", S. 115–140), das Mittelalter (J. Dan, „The Narratives of Medieval Jewish History", S. 141–152; R. Ben-Schalom, „Medieval Jewry in Christendom", S. 153–192; M.R. Cohen, „Medieval Jewry in the World of Islam", S. 193–218; I. Ta-Schma, „Rabbinic Literature in the Middle Ages: 1000–1492", S. 219–240; T. Rosen / E. Yassif, „The Study of Hebrew Literature of the Middle Ages: Major Trends and Goals", S. 241–294), die frühe Neuzeit (S.A. Stein, „Sephardi and Middle Eastern Jewries since 1492", S. 327–362; E. Carlebach, „European Jewry in the Early Modern Period: 1492–1750", S. 363–375) und Neuzeit (D. Rechter, „Western and Central European Jewry in the Modern Period: 1750–1933, S. 376–395; M. Stanislawski, „Eastern European Jewry in the Modern Period: 1750–1939, S. 396–411) bis hin zum Holocaust (S. Friedländer, „The Holocaust", S. 412–444), dem Staat Israel (S.S.I. Troen, „Settlement and the State in Eretz Israel", S. 445–470) und der amerikanisch-jüdi-

schen Geschichte (S. H. Diner, „American Jewish History", S. 471–490). Dass unter die „mittelalterlichen" Themen auch die Karäer aufgenommen worden sind (M. Polliack, „Medieval Karaism", S. 295–326), ist besonderer Erwähnung wert.

Einen zweiten Teilbereich bilden die Sprachen und Literaturen der Juden, soweit sie in den eingangs erwähnten Beiträgen des ersten Teiles noch nicht eigens thematisiert worden sind, wie das Hebräische (P.-I. Halevi [Kirtchuk], S. 491–514) und die modern hebräische Literatur (G. Abramson, S. 515–540), das Judaeo-Spanische (O. R. Schwarzwald, S. 572–600), Judaeo-Arabische und Judaeo-Persische (G. Khan, S. 601–620) und die seit 1492 in verschiedenen Ländern vor allem Europas und Amerikas entstandenen Diasporaliteraturen (I. Stevans, S. 621–642). Dass in diesem Zusammenhang auch „Yiddish Studies" (C. Kuznitz, S. 541–571) vorgestellt und damit als Teil der *Jewish studies* anerkannt und gewürdigt worden sind, ist um so mehr zu begrüssen, als auch die Autorin zugeben muss, dass es sich bei dieser Einbeziehung um „a relatively recent construct" handelt.

Ein dritter Teil schliesslich enthält Beiträge, in denen ein ganzes Spektrum an Sachthemen abgehandelt wird, von „Halacha and Law" (B. Jackson / B. Lifshitz / A. Gray / D. B. Sinclair, S. 643–679) und Bibelauslegung (M. Fishbane, S. 680–704) über die Mystik (P. S. Alexander, S. 705–732), die Liturgie (L. A. Hoffman, S. 733–755) und Theologie und Philosophie (P. Mendes-Flohr, S. 756–769), Gender-Studies (T. Ilan, S. 770–796) und Demographie (S. Della Pergola, S. 797–823), Kunst und Architektur (L. I. Levine, S. 824–851), Musik (P. V. Bohlman, S. 852–869), Theater, (A. Belkin / G. Kaynar, S. 870–910) und Film (M. Zimerman, S. 911–942) bis hin zur Antisemitismusforschung (W. Benz, S. 943–955), Folklore und Ethnographie (G. Hasan-Rokem, S. 956–974) und modernen Sozialwissenschaft und Soziologie (H. E. Goldberg, S. 975–1002).

Gelungen ist den Autorinnen und Autoren in der Summe ohne Zweifel, sowohl den im Sinne der Einführung beabsichtigten Überblick über die ganze Breite der *Jewish studies* als auch den zwischen ihren Teilgebieten bestehenden Sachzusammenhang und jeweiligen gegenwärtigen Forschungsstand zu geben und dabei zugleich eine beeindruckende Fülle an Material aufzubereiten. Und für diese Leistung werden ihnen gewiss alle, die auf dem Gebiet der *Jewish studies* arbeiten, dankbar sein. Allerdings, angesichts des auffallenden unterschiedlichen Umfangs der einzelnen Beiträge und der in den ihnen angefügten Bibliographien aufgelisteten Titel drängt sich jedoch wie von selbst die Frage auf, wonach sich Ausführlichkeit und Kürze der Beiträge und die Auswahl der angegebenen Literatur richten und in welchem Verhältnis sie zum jeweiligen Thema stehen. Sollten Ausführlichkeit und Kürze zugleich Anzeige des Stellenwertes sein, den ein Thema innerhalb der *Jewish studies* hat? Hoffentlich nicht; denn so erfreulich das uneingeschränkte Plädoyer für die Einbeziehung der Bibelwissenschaft in den Kanon der *Jewish studies* (besonders S. 31–32) und die oben bereits erwähnte Berücksichtigung zumindest der mittelalterlichen Karäer – ein ebensolches Kapitel hätte man sich freilich auch über die spätere osteuropäische Periode des Karaismus gewünscht – und das Novum der jiddischen Studien ist, ein der Sache nach so umfangreiches wie wichtiges Kapitel wie die Geschichte und Kulturgeschichte der osteuropäischen Juden ist demgegenüber schlicht zu kurz gekommen, von der kaum mehr als angedeuteten Theologie und Philosophie ganz zu schweigen.

In einer Hinsicht bleibt das Handbuch zudem deutlich hinter dem zurück, was als Missstand der Forschung durchaus gesehen worden ist. Zutreffend bemerkte M. Goodman in seiner Einführung, dass in den *Jewish studies* eine grössere Segmentierung der

Forschung nach Sachgebieten und mehr noch nach Sprachen als in anderen *humanities* zu beobachten ist. Verantwortlich dafür macht er zum einen eine „mutual indifference between [. . .] scholars" und zum anderen und vor allem das Schreiben „in different languages" (S. 11). Schon diejenigen, die nur deutsch schreiben, werden „almost wholly ignored by many of their non-German-speaking colleagues" (S. 12). Doch anstatt hier Abhilfe zu schaffen, leistet das Handbuch seinerseits einen weiteren Beitrag zu dieser Segmentierung. Oder ist es ganz zufällig so, dass mit Ausnahme von W. Benz alle Autorinnen und Autoren des Bandes entweder aus Grossbritannien oder Israel oder den USA stammen? Hatte doch die Sprache der Autorinnen und Autoren offenbar Einfluss nicht zuletzt auch auf die Auswahl der Titel, die in den jedem Beitrag angefügten bibliographischen Hinweisen verzeichnet worden sind. Von Ausnahmen abgesehen, dominieren darin nämlich wesentlich englische und/oder hebräische Titel. In der Bibliographie zum osteuropäischen Judentum beispielsweise wird sogar eine unveröffentlichte (!) Jerusalemer hebräische Dissertation erwähnt (S. 409), grundlegende russisch- oder polnischsprachige Arbeiten hingegen sucht man vergeblich. Schade, dabei gibt es ernstzunehmende judaistische Forschung, übrigens nicht nur zu diesem Thema, doch auch in anderen Sprachen, in Französisch, Spanisch, Italienisch, von Russisch, Polnisch, Ungarisch etc. gar nicht zu reden.

Tübingen *S. Schreiner*

ALEXANDER SAMELY, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, Oxford, New York: Oxford University Press 2002, XI + 481 S.; ISBN 0-19-827031-3.

Mit diesem Werk will Alexander Samely „a complete hermeneutic operation" (S. 16) an der hebräischen Mischna vornehmen. Ausführlich behandelt er 142 Mischna-Stellen samt deren Bibel- und Autorenverbindungen. Dabei geht es ihm in erster Linie um sprachliche und inhaltliche Vergleiche zwischen der Bibel und der Mischna. Er beschränkt sich auf sprachinhaltliche Vergleichsdeutungen und lässt historische Fragen über Alter und Herkunft der Texte beiseite. Der biblische und mischnische „co-text" ist ihm wichtiger als etwa moderne historisch-kritische Zugänge zu den frühen Texten. Auch Vergleiche mit der Tosefta lässt er beiseite. Durch Hinweise auf historische Zusammenhänge und durch lexikalische Wort-Zusammenstellungen sind seiner Meinung nach viele mischnische Wort- und Sachbedeutungen verundeutlicht worden (S. 256). Dabei bleibt Samely sich bewusst, dass die „in der ersten Hälfte des 3. Jhs. unserer Zeitrechnung entstandene Mischna" von den Rabbinen als „zentrale Artikulation des rabbinischen Judentums" anerkannt worden ist (S. 17–18). Er legt die Optik der Mischna-Rabbinen dar, damit verstanden werden kann, wie sie die Bibel angewendet, ausgeweitet und verdeutlicht haben (S. 26). Seine methodologischen Vorbilder sind vor allem A. Goldberg, M. Heidegger, H. Gadamer, I. Derrida und L. Wittgenstein (S. 13–15).

Mischna-Interpretationen haben nicht die ganze Heilige Schrift im Blickpunkt, sondern meist nur Einzelsätze. Die hermeneutische Möglichkeit, den Bibeltext in kurzen Einheiten in den Griff zu bekommen, bewirkt nach Samely, dass sie aufgefasst werden können, als stünden sie allein da. Dadurch ergebe sich ein neuer co-text bzw.

eine neue Topik und eine neue thematische Orientierung (S. 31–32). Die Schrift werde so proverbialisiert (S. 49) und biblische Worte in ein neues thematisches Gerippe (framework) hineingenommen (S. 37). Im folgenden werden einige Deutungen von Mischna-Sätzen im Zusammenhang mit biblischen Aussagen kurz wiedergegeben.

Der Mischna-Text mYoma 8,9, der mit Jer 17,13 und Ez 36,25 verbunden ist, lautet: „Gesegnet seid ihr Israeliten. Wer ist euer Vater im Himmel. Es heisst: ‚Ich werde reines Wasser über euch sprengen, damit ihr rein werdet' (Ez 36,25). Ferner heisst es: ‚O Hoffnung Israels, Herr' (Jer 17,13). Wie das Tauchbad Israel reinigt, so reinigt der Heilige, gelobt sei Er, Israel." – Diese Deutung wird Rabbi Akiba (2. Jahrhundert) zugeschrieben. Gott wird als rituelles Bad zur Reinigung Israels bezeichnet. Diese Deutung übertrifft die Sinngebung der beiden prophetischen Bibelverse. Sie distanziert sich inhaltlich auch von den biblischen co-texten (S. 42). Die inhaltliche Aussage wirkt geradezu sakramental.

Aus mMakk 3,10 wird geschlossen, dass man die biblischen Vorschriften mässigend deuten muss: „Wie viele Streiche verabreicht man dem Schuldigen? Vierzig weniger einen; es heisst ja: ‚[. . .] eine Zahl nahe 40'" (Ex 25,2–3) (S. 47). – mPes 5,5 deutet an, dass die wesentlichen Teile der Bibelinterpretation den Tempelautoritäten der Vor-Mischna-Zeit zugeschrieben wurden: „Das Pesachopfer wurde in drei Gruppen geschlachtet; es heisst nämlich: ‚Die ganze Versammlung der Kongregation Israels soll es schlachten'" (Ex 12,6). Die Begriffe Versammlung, Kongregation und Israel deuten die drei Gruppen zur Zeit des Tempelbestandes an (S. 67). – mBer 9,5 zeigt eine Parallelisierung, die es in der Schrift so nicht gibt: „Der Mensch muss Gott für das Schlechte ebenso preisen, wie er Ihn für das Gute preist; es heisst ja: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele' (Dtn 6,5). ‚Mit deinem ganzen Herzen' bedeutet: mit deinen beiden Trieben, mit dem guten Trieb und mit dem bösen Trieb! ‚Mit deiner ganzen Seele' bedeutet: auch wenn Er dir die Seele wegnimmt." Im ganzen Herzen ist also der gute und der böse Trieb vorhanden. Die Idee von den zwei Neigungen im Innern des Menschen war in der rabbinischen Diskussion geläufig. Sie wird hier an einen Bibelvers angefügt, obwohl sich im biblischen co-text keine Spur davon findet (S. 74–75).

In mSot 9,15 wird die Vorstellung von den „Fussstapfen des Messias" aufgegriffen, die sich auch in Qumran-Schriften und im Neuen Testament (Mt 10,35–36 findet: „Knaben werden Greise beschämen und Greise werden vor Knaben aufstehen. Der Sohn wird den Vater besudeln, die Tochter wird sich gegen ihre Mutter auflehnen, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter. Die Feinde eines Menschen werden seine Hausgenossen sein [. . .]. Auf wen anders sollten wir uns verlassen als auf unsern Vater im Himmel?" – Hier handelt es sich um eine re-utterance, also um eine Neu-Darstellung von Aussagen, die auch in nicht-rabbinischen Traditionen populär waren (S. 115). – In mTaan 4,8 wird König Salomo symbolisch mit Gott identifiziert und seine Mutter mit Israel: „Rabbi Schimon ben Gamliel sagte: ‚Israel hatte keine fröhlicheren Festtage als den 15. Av und den Versöhnungstag. An diesen Tagen pflegten die Töchter Jerusalems in geborgten weissen Kleidern auszugehen, um die nicht zu beschämen, die keine hatten [. . .]. Ebenso heisst es: Kommt heraus und schaut, ihr Töchter Zions, den König Salomo mit seiner Krone, mit der ihn seine Mutter krönte am Tage seiner Vermählung, am Tage seiner Herzensfreude [. . .]. Dies ist die Erbauung des Tempels, der bald, in unseren Tagen, erbaut werden möge.'" Nach rabbinischer Tradition wurden die endgültigen Gesetzestafeln den Israeliten am Yom Kippur gegeben. Versöhnungstag und Tempelbau sind nach diesem Text die Hauptfeste Israels. Zu beachten ist auch, dass es

nach Auffassung der Mischna-Autoren „einen verborgenen Rhythmus der Ereignisse zwischen Gott und Israel" gab (S. 131–132).

Besonders wichtige Zusammenhänge für mehrere Mischna-Deutungen werden in drei Heilsereignissen gesehen: 1. Der Mensch wurde nach dem Bilde Gottes erschaffen. 2. Die Israeliten sind Kinder Gottes. 3. Die Tora wurde Israel gegeben. Im Zusammenhang mit mAv 3,15 wird z. B. darauf hingewiesen, dass das israelitische Glaubensbewusstsein von diesen drei Heilsereignissen geprägt und beglückt wird (S. 172). – Eine der theologischsten Stellen der Mischna überhaupt ist mSan 6,5: „Zur Zeit, da ein Mensch zu leiden hat, was spricht da die Zunge? Schwer ist es mir ob meines Armes. Wenn dem so ist, spricht Gott, habe Ich zu leiden wegen des Blutes der Frevler, um wie viel mehr wegen des Blutes der Frommen, das vergossen worden ist!?" Samely bezeichnet diese Stelle als die schwierigste der Mischna. Gott grämt sich über den Tod der verurteilten Frevler. Das von Mitmenschen verursachte Blutvergiessen kränkt Ihn. Die Idee des mitleidenden Gottes war in der damaligen Märtyrerzeit (ab dem 2. vorchristlichen Jahrhundert) eine Trostidee. Sie hat auch in der Mischna ihren Niederschlag gefunden. Die zur Begründung indirekt beigezogene Bibelstelle Dtn 21,23 wurde auch im Neuen Testament im Zusammenhang mit dem Leiden und Sterben Christi beigezogen (z. B. Mt 27,58). San 6,5 zeigt aber, dass die Tora oft kein notwendiger Teil der Argumentation in der Mischna ist. Oft hat die Bibel nur analogen Charakter in der Mischna (S. 189). Auch andere Mischna-Stellen (z. B. mZeb 1,1; S. 198) zeigen, dass die biblischen Begründungsworte nicht angegeben werden. In diesem Fall rechnen die Mischna-Autoren mit einer „co-textual relationship" (S. 202).

Alexander Samely untersucht an mehreren Stellen die Mischna-Bindewörter: auch, ja, nein, wenn, alles, sogar, zwischen etc. (vgl. besonders S. 240.310–311.320–324). Im Zusammenhang mit Analysen dieser Kurzbegriffe gelingen ihm mehrere Verbesserungen traditioneller Mischna-Deutungen. Er kommt zur Schlussfolgerung: „Die Mischna-Hermeneutik muss zusammen gesehen werden mit dem historischen Verständnis der ausserordentlichen Kreativität des rabbinischen Judentums" (S. 398). Besonders abzuwägen sind die Kontexte, in denen die biblischen und die mischnischen Aussagen stehen. Alle Aussagen sind „linked to the context" (S. 45–48), wobei der Tora die hauptsächlichste halachische Kompetenz zugeschrieben wird. Tora und Mischna müssen daher gemeinsam interpretiert werden. Wichtig sind die Ergebnisse der Analysen von Alexander Samely, wonach in der Mischna ein „process of updating Scripture's meaning" (S. 68) geschieht und der Mischna somit die Rolle des originalen biblischen co-text zuzuschreiben ist.

Luzern *Clemens Thoma*

Georg Steins, *Die „Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22*, Freiburg et al.: Herder 1999 (= Herders Biblische Studien 20), X + 302 S., gebunden, € 45,--; ISBN 3-451-26916-3.

Dass Georg Steins ein Meister auch der traditionellen Exegese ist, hat er in seiner Dissertation gezeigt. In seiner Münsteraner Habilitationsschrift nimmt er nun Ansätze des vor allem im amerikanischen Raum diskutierten kanonischen Zugangs zu biblischen

Texten auf, erweitert sie zur Methode der „kanonisch-intertextuellen Lektüre" und wendet diese in der Lektüre von Gen 22,1–19 (die „Opferung/Bindung Isaaks") exemplarisch an.

Im ersten Teil des Buches werden die Grundzüge der Diskussion über den „canonical approach" von B. S. Childs referiert und dessen Grundlagen kritisch auf ihre Leistungsfähigkeit befragt. Als Ergebnis attestiert Georg Steins dem „canonical approach" eine Schwäche wegen fehlender methodologischer Fundierung in einer Rezeptionstheorie. Denn „der Bibelkanon als Gestalt gewordener Dialog erfordert die Mitarbeit der Rezipienten", wobei deren Lektüre als „fortwährende Intertextualisierung im privilegierten Raum des Kanons" zu beschreiben sei (S. 84). Als Leitmetapher wählt der Autor „Raum" („Raum des Kanons"), um in Absetzung zur Metapher Zeit den Text nicht chronologisch-genetisch, sondern „gleichsam in seinen Veränderungen in den wechselnden Räumen oder Horizonten des Kanons" (S. 102) beobachten zu können. Georg Steins kann in den von Linguistik und Literaturwissenschaft entwickelten Theorien von Textualität als Intertextualität und der Rezeptionstheorie die entscheidenden Hilfen für eine methodologische Fundierung des „canonical approach" erkennen und entwickelt daraus „Grundlagen und Programm der kanonisch-intertextuellen Lektüre" als eigentliche kanonische Methode.

Was dies für die Lektüre eines Bibeltextes austrägt, zeigt Georg Steins im zweiten Teil am Beispiel der Lektüre von Genesis 22,1–19. Die provokative Erzählung von Abraham, der dazu aufgefordert wird, seinen Sohn im Land Morija zu opfern und dieser Aufforderung unumwunden Folge leistet, wird bereits in der Auslegungsgeschichte in verschiedene Verständnisrahmen gesetzt, wobei es in der modernen Forschung bislang nicht geleistet werden konnte, einen Rahmen zu bilden, welcher die verschiedenen thematischen Stränge verbindet und in dem fremde Züge des Textes (wie z. B. die Bezüge auf Jerusalem und den Sinai) eine grössere Plausibilität gewinnen. Dies nachzuholen ist Georg Steins anspruchsvolles Vorhaben. Zuerst zeichnet er die vielfältigen Bezüge der Bindung Isaaks innerhalb des Abraham-Sagenkranzes nach. Dabei werden Gen 12,1–9 und Gen 21,1–21 als Hypotexte zu Gen 22,1–19 gelesen und deren Implikationen auf die Wahrnehmung der Bindung Isaaks aufgewiesen. Ausserhalb des Nahkontexts vermutet der Autor eine Beziehung zwischen Gen 22,1–19 und Ex 19–24 und untermauert seine Vermutung mit feinsinnigen Textbeobachtungen. Dabei wird die „Gründungsperikope Israels" (S. 185) als Hypotext zu Gen 22,1–19 herausgestellt. Die Erprobung der Gottesfurcht als Prüfung des Toragehorsams spielt dabei die zentrale Rolle, was auch im Verhältnis von der Bindung Isaaks zu Dtn 8,2–6 (Paränese zur Dankbarkeit gegenüber Gott) unterstrichen wird. Durch Dtn 8,2–6 gelesen, erscheint in der Bindung Isaaks Abraham als „Ideal Israels und als Exempel der Paränese" (S. 190). Eine Häufung von Referenzsignalen wird auch zwischen Gen 22,1–19 und Lev 8–9.16 (Ex 29,38–46), Dtn 12 und Ex 3–4 konstatiert. In diesen acht Fallstudien, in denen Gen 22,1–19 im Kontext des Pentateuch intertextuell gelesen wird, wird die Leistungsfähigkeit der von Georg Steins entwickelten „kanonisch-intertextuellen Lektüre" aufgewiesen.

Im dritten Teil des Buches werden die Erfahrungen der Fallstudien verallgemeinert und nach den Verbindungen zwischen kanonisch-intertextueller Lektüre und klassischer historisch-kritischer Methode gefragt. Die Problematik der Integration verschiedener Kanonteile und auch des Neuen Testaments wird zum Schluss nur noch angedeutet. Nach einem English Summary endet das Buch mit einer umfassenden und für weitere Studien hilfreichen Bibliographie exegetischer Arbeiten zu Gen 22,1–19.

Steins gelingt es, die vielfältigen Bereicherungen der kanonisch-intertextuellen Lektüre für Exegese und Predigt sichtbar zu machen. Nicht nur erscheinen die Gestalten Abrahams und Isaaks in neuem kanonischen Licht, sondern die abgründige Erzählung von der Bindung Isaaks wird vom Kanon her neu erschlossen. So eröffnet der Autor spannende Einsichten in die Funktion der Bindung Isaaks mitunter als Prolepse auf das, was Israel am Berg Sinai erfährt. Chance und Herausforderung von Georg Steins' Methode liegt nach Ansicht des Rezensenten darin, dass die „Unterscheidung von Hyper- und Hypotext [. . .] nicht zeitlich, sondern sachlich begründet" wird (S. 168) und damit Hypotexte unabhängig von ihrer Lage im Kanon auf einen möglichen Hypertext fokussiert werden können. Damit wird mit modernen literarwissenschaftlichen Methoden eine Regel rabbinischer Hermeneutik bestätigt, nach welcher die Tora kein Hinten oder Vorne kenne. Andererseits stellt sich die Frage, wie weit die Fokussierung auf einzelne Texteinheiten als Hypertexte nicht selbst eine letztlich willkürliche Entscheidung der in bestimmten Traditionen gebundenen Auslegungssubjekte ist. Wenn nämlich alle Texte nach hinten und vorne offen sind, so sind auch alle Texte möglicherweise Hypertexte. Das hat insofern eine befreiende Dimension, als die einzelnen biblischen Texte auch nach oben und unten offen sein können und somit keine festen tektonischen Strukturen bilden müssen. Vielmehr lebt die Interpretation gerade davon, die sich in der Tradition bildenden tektonisierenden Raster permanent aufzulösen und den Text im Raum des Kanons immer wieder völlig neu erfahrbar zu machen. Andererseits bilden die, wie Georg Steins schreibt, in unterschiedlichen Traditionen sich auch signifikant unterscheidenden Kanongestalten den Orientierungsrahmen zur Interpretation. Was hier als Widerspruch erscheint, muss keiner sein. Wir dürfen gespannt sein auf die nächsten Arbeiten des Autors.

Basel *Lukas Kundert*

Yigael Yadin / Jonas C. Greenfield / Ada Yardeni / Baruch A. Levine (ed.), *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*, with additional contributions by Hannah M. Cotton and Joseph Naveh, Jerusalem: Israel Exploration Society 2002 (= Judean Desert Studies 3), XVIII + 422 S. + Plates, prepared by Yigael Yadin and printed under his supervision in 1963 [. . .], 92 Tafeln [separat gebunden], $ 132,--; ISBN 965-221-046-3.

Der vorliegende, lange erwartete Band schliesst die Publikation der 1960/61 in der sogenannten Briefhöhle im Naḥal Ḥever entdeckten Funde ab. Nach dem Expeditionsbericht und den materiellen Funden (Y. Yadin 1963) sowie den griechischen Papyri (N. Lewis 1989) bietet er die massgebliche Edition der übrigen Texte der auch als *Yadin Collection* bekannten Sammlung. Er enthält nichts Geringeres als sämtliche Briefe der Bar-Kosiba-Korrespondenz aus dieser Sammlung (die Siglen P. Yadin 49–63 ersetzen die bislang uneinheitliche Zählung), dazu den nicht-griechischen Teil des Babata-Archivs (drei aramäische Papyri [P. Yadin 7.8.10] und sechs nabatäisch-aramäische [P. Yadin 1–4.6.9]), ferner fünf Urkunden aus einem weiteren Archiv (P. Yadin 42–46) sowie einen aramäischen Kaufvertrag (P. Yadin 47). Für einen weiteren, fragmentari-

schen griechischen Papyrus (P. Yadin 64) – in der Nähe der Bar-Kochba-Briefe „in secondary use" gefunden – wird leider nur auf die betreffende Tafel verwiesen (S. 349), wo die Beschriftung jedoch mit Fragezeichen versehen ist (Tafel 91). Auch zwei nabatäische Texte erwiesen sich als zu fragmentarisch für eine Präsentation (P. Yadin 38.39 [5]).

Der Edition vorangestellt sind unter anderem ein Geleitwort von J. Amiram, ein Vorwort der beiden noch lebenden Herausgeber A. Yardeni und B. Levine, eine Übersicht über die Siglen der Dokumente und über die gewohnt vorzüglichen Handzeichnungen A. Yardenis (IX–XVIII). Es folgt eine „General Introduction" (S. 1–33), die über den Umfang der Edition, ausgewählte Themen (unter anderen Wasserrechte, Gebietsgrenzen, Währungen), formale Eigenschaften der Papyri sowie spezifische grammatische Eigenheiten der Texte informiert. Weitere vertiefende Ausführungen finden sich in drei Appendices gegen Ende (S. 369–382, zu Bar Kosibas Titel *neśîʾ yiśraʾel*, zu *qšr* als Bezeichnung einer Zahlungsmethode und [von J. Naveh] zur Einleitung kurzer Inschriften und der Korpora der Bar-Kosiba-Briefe durch das aramäische Relativpronomen *zy/dy/d-*).

Die Edition ist so angeordnet, dass zunächst die Rechtsdokumente, dann die Briefe präsentiert werden. Die den Auftakt bildenden Papyri P. Yadin 44–46 sind die einzigen Rechtsdokumente der Sammlung in *hebräischer* Sprache. Sie stammen aus dem Archiv des ʾEliʿezer ben Schemuʾel und hängen darin zusammen, dass sie die Aufteilung eines vierfachen Landstücks in ʿEin-Gedi auf zwei Paare von Pächtern (einer der Partner ist ʾEliʿezer selbst) sowie die weitere Nutzung der Stücke eines der beiden Paare betreffen. Die Texte zeichnen sich durch die elegante Quadratschrift eines professionellen Schreibers aus.

Unter den *aramäischen* Rechtsdokumenten sind vor allem P. Yadin 7 und 10 hervorzuheben. Beide Texte sind von den Herausgebern bereits anderenorts veröffentlicht worden, werden hier jedoch mit leichten Änderungen im Blick auf Lesungen und/oder Interpretationen geboten. P. Yadin 7 ist ein rechts-, sprach- und kulturgeschichtlich sowie paläographisch überaus interessanter Text, dem zufolge Babatas Vater seinen Besitz seiner Frau überschreibt (und so die Prozeduren eines Erbfalls umgeht) unter der Bedingung, dass sie bis zu seinem Tod seine Frau bleibt und für ihn Sorge trägt, und mit der Einschränkung, dass Babata, so sie Witwe wird und solange sie nicht wieder heiratet, einen Wohnplatz im *horreum* (Scheuer oder Stall?) erhält. P. Yadin 10 ist die bekannte *Ketubba* Babatas aus zweiter Ehe (nach ihrer Witwenschaft). Der Vertrag nannte ursprünglich Datum und Ort (Z. 1–2), die Namen von Bräutigam und Braut (Z. 2–4, fast ganz zerstört), die Trauformel (Z. 4–5 mit der alten palästinischen Formulierung „nach dem Gesetz Moses und der *Judäer* [*wyhwdʾy* statt *wyśrʾl*]"), die Verpflichtungen des Bräutigams (Z. 5–16 mit der hohen *Ketubba*-Summe von 400 *Zuz* sowie weiteren Verpflichtungen, der Sache nach den in mKet 4,7–12 genannten sechs „Auflagen des *Beit Din*", aber in anderer Reihenfolge), ferner eine Zusage, die Urkunde, wenn nötig, zu ersetzen (Z. 16–17) sowie die Bestätigung durch den Bräutigam (Z. 18). Das Verso enthielt unter anderem Unterschriften (für Babata durch einen Dritten). Die Herausgeber weisen mit Recht darauf hin, dass angesichts der Details dieser *Ketubba* die genannten Vorschriften der Mischna aktuelle Praxis widerspiegeln (S. 141).

Die *nabatäisch-aramäischen* Papyri betreffen Rechtsgeschäfte zum einen unter Nabatäern (P. Yadin 1), zum andern zwischen Nabatäern und Juden (z. B. P. Yadin 3) und zum dritten (vereinzelt) auch unter Juden (P. Yadin 6; der Gebrauch des Nabatäischen „suggests the high degree of business interaction characteristic of the southern Dead Sea

region at the time" [S. 257]). In der Regel unterschreiben jüdische Parteien auf nabatäischen Urkunden in „jüdischer" (Quadrat-)Schrift (z. B. P. Yadin 6 und 9). Wie aufregend die Spurensuche hier sein kann, zeigt der Fall des Jochana(n) bar Makkutâ, nach P. Yadin 22 (Lewis 1989) ein Rechtsvormund Babatas: Den Herausgebern zufolge ist er der Schreiber sowohl der nabatäischen Papyri P. Yadin 6 und 9 (sowie eines nabatäischen Zusatzes zu P. Yadin 22) als auch – und das ist überraschend – von P. Yadin 8 in „jüdischer" Kursive (S. 117); unterzeichnet er in P. Yadin 9 (und P. Yadin 14: Lewis, 1989) nabatäisch, so in P. Yadin 8 in „jüdischer" Schrift mit der hebräischen Namensform Jochanan. Nach bisheriger Einschätzung soll er Nabatäer gewesen sein (vor allem T. Ilan, in: „These Are the Names III", in: A. Demsky 2002, S. 109–119), was aus dem Gebrauch der nabatäischen Schrift und dem Vatersnamen ʿAbdʿobdat geschlossen wird (Makkutâ dürfte Familien- oder Spitzname sein). Die Herausgeber, die ihm nun auch die Verwendung der „jüdischen" Schrift attestieren, äussern sich leider nicht dazu, ob diese Sicht noch zu halten ist.

Zu begrüssen ist schliesslich, dass mit den hier publizierten Texten die offizielle Edition der *Bar-Kosiba-Korrespondenz* nunmehr vollständig ist (die Texte aus dem Wadi Murabbaʿat in DJD 2, 1961; der Brief an Bar Kosiba XḤev/Se 30 in DJD 27, 1997). Für die bislang nur aus Vorberichten und von Mikrofiche-Photos bekannten *aramäischen* und *hebräischen* Briefe bietet die Edition einzelne neue Vorschläge zur Lesung und Interpretation. Trotz des Untertitels berücksichtigt sie auch die beiden *griechischen* Briefe: den ersten (P. Yadin 52 [*olim* Nr. 3]) in einer Neuedition durch Hannah Cotton, den zweiten (P. Yadin 59 [*olim* Nr. 6]) in unveränderter Reproduktion der *Editio princeps*. Der interessantere ist P. Yadin 52, in dem ein Soumaios um Feststräusse und „Zitronen" für Sukkot bittet und für den Cotton zu einem neuen Verständnis gelangt: Sie bezieht den Namen auf einen *Nabatäer*, also nicht auf Schimʿon (Bar Kosiba) selbst, und deutet den umstrittenen Ausdruck *hebraestí* auf die „jüdische" Schrift. Demnach schreibt Soumaios auf griechisch, „because of our inability (to write?) in Hebrew letters" (Z. 12–15 [S. 354]), was für einen Nabatäer verständlich sei. Und: „The participation of Nabataeans in the Bar Kokhba revolt has of course wide-rangig implications for a reassessment of the revolt [. . .]. It no doubt confirms Cassius Dio's statement that ‚many outside nations too [. . .] were joining them through eagerness for gain' (69.13.2)" (S. 361). Auch wenn diese Deutung ansprechend erscheint, vermisst man doch Belege für den vorgeschlagenen Gebrauch von *hebrae/ïstí*, und so dürfte das letzte Wort dazu noch nicht gesprochen sein.

Separat gebunden wird noch ein Tafelband mit Photographien mitgeliefert, die Yadin 1963 hat anfertigen lassen. Die damalige Ordnung konnte nicht verändert werden, so dass auch die bei Lewis bereits veröffentlichten griechischsprachigen Dokumente geboten werden. Den Herausgebern und sonstigen Mitarbeitern gebührt Dank dafür, dass sie das Gesamtprojekt nunmehr zum Abschluss gebracht und eine weithin verlässliche Textgrundlage für die künftige Forschung an diesen wichtigen Dokumenten bereitgestellt haben.

Jena *Lutz Doering*

ACHIM DETMERS, *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*, Stuttgart: Kohlhammer 2001 (= Judentum und Christentum 7), VII + 392 S., kartoniert, 8°, € 35,30; ISBN 3-17-016968-8.

Im Umgang mit den Quellen ebenso souverän wie umsichtig eröffnet Achim Detmers dem lesenden Publikum Zugänge zu einer schwierigen Verhältnisbestimmung: Reformation und Judentum. Der Kenntnisreichtum des Verfassers, seine Vertrautheit mit den Texten und Versiertheit in der Darstellung machen die Lektüre dieses Buches zu einem spannenden Gang entlang der Entwicklungslinien im reformatorischen Denken über das Judentum. Die frühe Israel-Lehre Calvins ist – wie noch der Titel der zugrunde liegenden Dissertation anzeigt – Bezugspunkt der Analyse; Melanchthon, Zwingli, Bullinger, Martin Bucer und Michael Servet werden eigens gewürdigt (Teil C). Indes scheint mir der im Untertitel formulierte Anspruch, Israel-Lehren „von Luther bis zum frühen Calvin" präsentieren zu wollen, etwas hoch gegriffen zu sein.

Der Aufriss der Studie ist in seiner Schrittfolge stringent, klar und gut nachvollziehbar: Methodisch wegweisend ist der Ansatz der Untersuchung, theologische Gedankenbildung konsequent im Kontext allgemein historischer Zeitgenossenschaft zu verstehen. Für um so misslicher halte ich nun allerdings die Entscheidung des Verfassers, sich der Kategorien der „primären" und „sekundären" Israel-Lehren zu bedienen und diese beiden Hinsichten (1. das alttestamentliche und 2. auf das nachchristliche Israel) noch einmal zu unterscheiden von einer „Allgemeinen Haltung gegenüber dem zeitgenössischen Judentum". Termini wie „primär" und „sekundär" sind nun einmal hoch konnotativ und mentalitätsgeschichtlich belastet. Mit diesem Begriffsinstrumentarium tappt die Studie wider beste Absicht in genau jene hermeneutische Falle, die sie theoretisch-methodisch so brillant zu beschreiben vermag.

All dessen ungeachtet liegt mit Detmers Studie eine Monographie zum Thema vor, die ihresgleichen sucht. Sowohl zum „gegenwärtigen Forschungsstand" (Teil A), dem „Nebeneinander von Christen und Juden in der Reformationszeit" (Teil B) als auch zur Israel-Lehre Calvins in seiner Baseler und Strassburger Zeit (Teil D) wird der Lesende bestens ins Bild gesetzt. Der sorgfältige Registerteil macht das Buch zu einem Nachschlagewerk und Arbeitsbuch erster Klasse. Es ist diesem Buch zu wünschen, dass es Ausgangspunkt einer erneuten Beschäftigung mit dem Verhältnis reformatorischer Theologie zum Judentum wird. In Calvins Leitgedanken von der substantiellen Einheit des Gottesbundes liegen – jenseits der traditionell-lutherischen Antagonismen von Gesetz und Evangelium – noch nicht voll ausgeschöpfte Ansatzpunkte für eine Neubeschreibung des christlich-jüdischen Verhältnisses. „Denn bis heute", so zitiert Detmer (S. 288) den Genfer Reformator, „verheisst Christus, der Herr, den Seinen kein anderes Himmelreich als das, in dem sie mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen sollen (Mt 8,11)."

Heidelberg *Klaus Müller*

SINA RAUSCHENBACH, *Josef Albo. Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit*, Leiden, Boston, Köln: Brill 2002 (= Studies in European Judaism 3), 312 S., € 96,--; ISBN 9004124853.

Joseph Albo (1380? – 1444), einer der letzten Philosophen des jüdischen Mittelalters vor der Vertreibung der Juden aus Spanien, ist von Anfang an in ganz unterschiedlichen

Hinsichten und Kontexten wahrgenommen worden. Das hängt mit der grossen Popularität des einzigen Werkes zusammen, das aus seiner Feder erhalten ist, des *Sefer ha-iqqarim*: Dieses *Buch der (jüdischen) Grundlehren* zirkulierte nicht nur unter seinen Erstadressaten, sondern – in verschiedenen Übersetzungen – auch in Kreisen christlicher Kontroverstheologen der frühen Neuzeit. 1485 in Venedig zum ersten Mal gedruckt, rechnete es der französische Bibelkritiker Richard Simon 1682 in seinen „Ceremonies et coustumes qui s'observent aujourd'huy parmy les Juifs" (S. 278) zu den „livres [. . .] utiles en quelque chose aux Chrétiens" (S. 280).

Von Interesse ist im historischen Zusammenhang zunächst die – von dem schismatischen Papst Benedikt XIII einberufene – Disputation von Tortosa (1413/14), an der Albo als Abgesandter der Gemeinde zu Daroca teilnahm. Die Literatur zu Albo behandelt zum zweiten sein elf Jahre später im *Sefer ha-iqqarim* niedergelegtes Dogmensystem, das im Vergleich zu Maimonides' „13 Grundlehren" – abgesehen von unterschiedlichen Plagiatvermutungen und, in merkwürdiger Spannung dazu, dem Vorwurf mangelnder Originalität – im Hinblick auf die logische Stringenz und die terminologische Konsequenz und Präzision in der Regel meist in einem eher schlechten Licht erscheint. Drittens geht es um seinen Einfluss auf die ost- und südosteuropäischen Antitrinitarier, den „arianisme polonais", dessen „filiation complexe", wie es in einem von André Séguenny 1987 herausgegebenen Sammelband heisst, im Hinblick auf die „trace du judaisme" noch nicht genügend erforscht sei (S. 181). Was diesen letzteren Punkt anbelangt, so ist es das Verdienst der Autorin, durch die Darstellung der Albo-Rezeption des Benediktiners Gilbert Genebrard (1537–1597), des Antitrinitariers Matthias Vehe-Glirius (1540?–1590) sowie unterschiedlicher römisch-katholischer, reformierter und lutherischer Theologen (unter anderen Joseph de Voisin, Johannes Hoornbeek, Laurens Odhel) zur Schliessung dieser Lücke beigetragen zu haben (S. 178–283).

Im Hinblick auf die beiden erstgenannten Fragehinsichten – also die historische, an der Disputation von Tortosa mitsamt den Judenverfolgungen und die geistesgeschichtliche, am Vergleich mit Maimonides interessierte Perspektive – gelingt ihr in den beiden ersten Hauptteilen ihrer Arbeit eine hermeneutisch reflektierte und an den Quellen orientierte Verbindung. Dabei geht es ihr zum einen darum, simple Herleitungen des Textes des *Sefer ha-iqqarim* aus der Disputationserfahrung, wie sie in einem Teil der älteren Forschung gängig waren, zurückzuweisen. Wenn Albo im lateinischen Disputationsprotokoll aber mit den Worten zitiert wird „posito Messiam [. . .] probari iam venisse, non putarem deterior esse iudeus" (S. 41), so erscheint andererseits ein Zusammenhang mit der in ihrer Bedeutung herabgestuften Messiaslehre in Albos dogmatischem System gegeben. Indem er diese und andere Themen – etwa das Dogma der Überlegenheit des Moses über alle anderen Propheten oder die Unabänderlichkeit der Tora – in ihrer Bedeutung minimiert und nur noch die drei axiomatisch verstandenen Dogmen der Existenz Gottes, der Offenbarung (*Tora min ha-shamayim*) sowie der göttlichen Vergeltung (Lohn und Strafe) als *Iqqarim* anerkennt, versucht Albo, so die Autorin, die Gefahr einer möglichen Niederlage in der Auseinandersetzung mit den christlichen Gelehrten zu mindern. Zugleich – und dies die Erklärung für die unterschiedlichen Lesarten des Buches und eine gewisse terminologische Inkonsequenz – sei dieser Text aber auch für Albos verunsicherte Mitjuden geschrieben, deren Standhaftigkeit er habe stärken wollen, indem er die zuvor herabgestuften Glaubensartikel als abgeleitete Lehren – *shorashim* (Wurzeln) und *anafim* (Zweige) – wieder eingeführt und diejenigen zu Ketzern erklärt habe, die ihnen keinen Glauben schenkten.

In dieser Perspektive wird Albos *Sefer ha-iqqarim* verständlich als Versuch, „eine Apologie des Judentums zu schreiben", die „grössere Beachtung" verdient, als sie es „bis heute bekommen hat" (S. 288). Beachtung und Lob verdient auch diese an der Freien Universität Berlin eingereichte Dissertation. Als Frage und Anregung sei nur angemerkt, dass bei der Lektüre der Fussnoten und Kommentare, vor allem zu den kontroverstheologischen Fragen, gelegentlich nicht deutlich wird, wo die Autorin die historische Perspektive verlässt und wo sie von ihrem (heutigen) Wissensstand her argumentiert, indem sie z. B. neutestamentliche Belegstellen angibt (vgl. S. 189 Anm. 38). Dann müsste, um dieses Beispiel hinzuzufügen, zu Albos Auseinandersetzung mit dem „christlichen Gelehrten" in *Sefer ha-iqqarim* 3,25 auch nachgewiesen werden, dass die dem Wortlaut der Tora widersprechende neutestamentliche Stelle Apg 7,14 den Septuagintatext voraussetzt (S. 153.194) und dass „sanctam, iustam, bonam" (S. 188) auf Röm 7,12 und „spiritus" in Zusammenhang mit „veritas" (S. 195) auf Joh 4,24 anspielt. Hermeneutisch spannender ist die Frage, ob und wo die Autorin – was ihr gutes Recht ist und was ihren Ansatz interessant und sympathisch macht! – selbst Partei ergreift. Ihrer Nachzeichnung etwa von Albos Darstellung der christlichen Eucharistie-Lehre (vgl. S. 147.149) hätte dann beispielsweise eine Anmerkung gutgetan, ob und inwiefern diese Polemik die römisch-kirchliche Doktrin treffen konnte und traf.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

Miroslava Kyselá, *„Jüdische Volksstimme" 1919–1934. Thematische und sprachliche Analyse*, Ostrava 2002 (= Scripta Facuiltatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis 142), 167 S.; ISBN 80-7042-621-7.

Der hier anzuzeigende Band reiht sich ein in jene Arbeiten und Initiativen zur wissenschaftlichen Erforschung der jüdischen Presse, die sich in letzter Zeit vor allem bei Nachwuchswissenschaftlern einer besonderen Beliebtheit erfreuen. Der Band reicht in seinem Anspruch über die im Titel benannte thematische und sprachliche Analyse der *Jüdische*[*n*] *Volksstimme* hinaus, denn er bewertet dieses Wochenblatt nicht nur vor dem Hintergrund der geschichtlichen Ereignisse der Zwischenkriegszeit, sondern auch im Hinblick auf die für die Leserschaft der jüdischen und vor allem der zionistischen Presse damals aktuellen Themen. Er beginnt mit einer Einführung zur Geschichte der Juden in Böhmen und Mähren und nennt die wichtigsten jüdischen Pressepublikationen in der Ersten Tschechoslowakischen Republik, darunter die *Jüdische Volksstimme* (Kap. 1, S. 7–24), um sich anschliessend der thematischen (Kap. 2) sowie der sprachlichen Analyse (Kap. 3) der *Jüdische*[*n*] *Volksstimme* zuzuwenden. Bei diesen sprachlichen Analysen (S. 90–136) geht es der Autorin darum, die Unterschiede zwischen der deutsch-jüdischen Presse und anderen Presseerzeugnissen herauszuarbeiten. Ihr Ziel ist es, das Typische dieser Art der Presseberichterstattung zu verdeutlichen – ein äusserst anspruchsvolles Anliegen, das heute angesichts der Erschliessung und Zugänglichmachung von jüdischen Zeitungsbeständen, aber auch im Zuge von deren Auswertung mit Hilfe von interdisziplinären Forschungsmethoden gar nicht hoch genug bewertet werden kann. Jene sprachlichen Analysen bilden das eindrucksvollste und zugleich gelungenste Kapitel des Bandes.

Im 2. Kapitel (S. 25–89) werden die von der *Jüdische[n] Volksstimme* aufgegriffenen Themen vorgestellt und kommentiert. Während der Teil zur politischen Tätigkeit der Juden in der Tschechoslowakei (S. 28–40) wichtige Daten und Anhaltspunkte liefert, kann die Behandlung der beiden folgenden Teile zur politischen Tätigkeit der Juden in der Welt (S. 40–43), hier vor allem zur Situation der Juden in Zwischenkriegspolen und der Sowjetunion, sowie zur Antisemitismusproblematik (S. 43–50) nur als oberflächlich bezeichnet werden, da sie teils auf stark vereinfachte Darstellungen, teils auf Geschichtsbilder zurückgreift, die inzwischen als überholt gelten, bis hin zu Entstellungen wie ‚Reichskammergesetz' und ‚Schriftstellergesetz' (S. 46) – gemeint sind offenbar das Reichskulturkammergesetz vom 22. September 1933 und das Schriftleitergesetz vom 4. Oktober 1933 – sowie Auslassungen: Beispielsweise informiert uns das erste Kapitel zwar über Geschichte, Lebensdauer und Herausgeber der *Jüdische[n] Volksstimme*, nicht aber über deren Erscheinungsort. Dass es sich dabei vermutlich um Brünn (Brno) handelt, erfahren wir erst durch einen Hinweis auf S. 21, demzufolge das Blatt 1934 unter dem Namen *Brünner Volksstimme* erschien. Solcherart Mängel zusammen mit stilistischen Schwächen, teilweise bis hin zur Unverständlichkeit, erfordern vom Leser viel Geduld. Lesen Sie trotzdem weiter!

Belfast *Susanne Marten-Finnis*

MARION NEISS, *Presse im Transit. Jiddische Zeitungen und Zeitschriften in Berlin von 1919–1925*, Berlin: Metropol Verlag 2002 (= Dokumente – Texte – Materialien, veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin 44), 240 S., zahlreiche Abbildungen, broschiert, gr. 8°, € 19,50; ISBN 3-932482-73-5.

Dass Berlin einmal Zentrum jiddischer Literatur und Presse gewesen ist (S. 29), ist heute kaum mehr bekannt. Nicht zuletzt die Zuwanderung der Ostjuden in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, verstärkt nach der Revolution in Russland 1917 und dem Ersten Weltkrieg, hat dafür gesorgt, dass sich eine Reihe ostjüdischer Verlage in Berlin ansiedelte und immer mehr jiddische Bücher, Zeitungen und Zeitschriften auf den Markt kamen, die heute indessen weithin vergessen sind. Sehr verdienstvoll ist es daher, dass sich M. Neiss in ihrer jetzt vorgelegten Berliner Dissertation (aus dem Jahre 2000) dieses Themas angenommen hat.

Nach einer allgemeinen Einleitung und kurzen Übersicht über die Geschichte der jiddischen Presse insgesamt (S. 7–36), konzentriert sich die Verfasserin im folgenden, wie der Titel ihres Buches anzeigt, auf die ersten sechs Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, die ohne Zweifel als die für die jiddische Presse fruchtbarsten Jahre gelten dürfen: Sind doch von den 40 zwischen 1903 und 1932 in Berlin verlegten jiddischsprachigen Periodika allein 28 im untersuchten Zeitraum erschienenen (S. 11 und 14). Von diesen werden 20 im einzelnen vorgestellt, und zwar zuerst „die [fünf] ersten Wochenzeitungen von 1919 – 1921" (S. 37–93), danach „Bulletins der einzelnen [jüdischen] Hilfsorganisationen" für Gesundheitsfürsorge, des ORT, des Einkaufs- und Kreditgenossenschaftswesens sowie der Emigrantenorganisation (S. 95–106), anschliessend das Spektrum „politische[r] Periodika von 1921–1924", von der zionistischen bis zur sozialdemokratischen Presse (S. 107–144) und schliesslich „Unterhaltungsschriften und an-

spruchsvolle Literatur- und Kunstjournale" wie die *Jiddische Illustrierte Zeitung*, *Die Tribüne* und der *Albatros. Zeitschrift für neue Dichtung und Graphik*, um nur diese drei zu nennen (S. 145–214).

Dabei beschränkt sich die Verfasserin nicht auf eine Analyse der Orientierungen, Formen und Themen der ausgewählten Zeitungen und Zeitschriften. Vielmehr bezieht sie in ihr Porträt der Periodika durchgängig das politisch-soziale Umfeld ihrer Entstehung ebenso ein wie die konkreten Lebensverhältnisse ihrer jeweiligen Leserschaft; die Presse dient ihr zugleich als Abbild jüdischen Alltagslebens mit all seinen sozialen und politischen Problemen und Spannungen. Auf diese Weise gelingt es der Verfasserin, nicht nur etwas von der einst blühenden bunten jiddischen Presselandschaft neu aufleben zu lassen – einer Presselandschaft übrigens, die keineswegs allein ihrer Sprache wegen, sondern weit mehr und vor allem ihren Inhalten nach jiddisch, d. h. jüdisch war (S. 215) –, sondern zugleich auch wesentliche Einblicke in das alltägliche Leben der ostjüdischen Immigranten im Berlin der zwanziger Jahre im Gegenüber zum etablierten deutsch-jüdischen Bürgertum zu vermitteln. So gesehen, ist das lesenswerte Buch eine willkommene Ergänzung zur Geschichte des Berliner Scheunenviertels ebenso wie zur Kulturgeschichte der Goldenen Zwanziger.

Tübingen *Stefan Schreiner*

MATTHIAS MORGENSTERN, *Theater und zionistischer Mythos. Eine Studie zum zeitgenössischen hebräischen Drama unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Joshua Sobol*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2002 (= Theatron 38), VI + 375 S., kartoniert, € 74,--; ISBN 3-484-66038-4.

Es besteht kein Zweifel, dass der zionistische Gedanke seit seinen Geburtsstunden im Spannungsfeld unterschiedlicher Theaterkonzeptionen gestanden hat. So sieht sich bereits Herzl in seinen staatspolitischen Unternehmungen immer noch als einen Bühnenschreiber, der „vor der Welt ein wunderbares [. . .] Schauspiel aufführen" lässt und führt hiermit die Rede vom Theater als zentrale Metapher einer identitätspolitischen Neubestimmung, als Chiffre eines Ortes ein, an dem das jüdische Volk vom einen auf den anderen Moment in den Stand versetzt wird, sich selbst neu beschreiben, die Verantwortung für die eigene Repräsentation übernehmen zu können. Auf der anderen Seite richtet sich der Zionismus freilich auch gerade gegen den Entwurf einer theatralischen Existenz, wie sie aus nationaljüdischer Perspektive durch den Zustand der *galut* erzwungen und in den Akkulturationsbemühungen des mitteleuropäischen Judentums vollendet wird. Das Theater ist der zionistischen Bewegung somit schon immer Chance wie Bedrohung; auf der Bühne entscheidet sich der weitere Schicksalsweg des Judentums, stehen sich Konstruktion und Destruktion jüdischer Selbstbilder gegenüber. Leicht liesse sich vor diesem Hintergrund der Schluss ziehen, dass mit der Shoah und der Etablierung eines jüdischen Staates die grundsätzliche Ambivalenz des theatralischen Denkmodells ein Ende findet, sich die zionistische Inszenierung angesichts der Vernichtung ihres Gegenentwurfs zwangsläufig durchsetzen und darüber hinaus in der Katastrophe auch ihre Legitimitätsgrundlage erblicken musste. Zumindest ist zu konstatieren, dass der zuvor mit Verve und Spannung geführte innerjüdische Theaterdiskurs – wie im Grunde alle der ihn umgebenden Debatten auch – im Augenschein jener Ereig-

nisse, die sich nicht mehr diskursivieren lassen, zum Stillstand kommt und in den Ländern, in denen er einst seine Heimstatt hatte, nicht mehr fortgesetzt wird.

M. Morgenstern unternimmt mit seiner Habilitationsschrift nun einen Schritt hinter diese Demarkationslinie. Er verfolgt das Weiterleben der eigenartigen Symbiose von Theatralität und Zionismus in der israelischen Dramatik, wobei sein Augenmerk zum einen der Reflexion von Begründungsstrategien und -problemen der zionistischen „master-narrative" auf der israelischen Bühne im allgemeinen, zum anderen der Dekonstruktion ihrer apodiktischen Parameter bei Joshua Sobol im besonderen gilt. Ersichtlich wird dabei zunächst, dass schon das Drama der Gründerzeit in seiner radikalen zeitgeschichtlichen Verhaftung den zionistischen Mythos nicht nur konstituiert und für die zeitgenössische Öffentlichkeit transparent zu machen versucht, sondern immer auch bereits das in dieser Narration verdrängte, ihr gleichsam unterworfene, von den Spuren der *galut* gezeichnete jüdische Selbstbild zur Sprache kommen und die Handlungsszenerie hinterfragen lässt. Beispielhaft vollzieht sich ein solches Geschehen etwa in der Begegnung des Sabre Uri mit der der Shoah entronnenen Mika in Moshe Shamirs *He went in the Fields* (1948), in der nicht nur die Frage nach dem individuellen Recht auf Selbstbewahrung in einem Land, das dieses Recht immer zuallererst der Nation zuspricht und vom Einzelnen dafür im äussersten Fall das Selbstopfer einfordert, sondern auch das psychopathologische Potential dieses Opferganges zum Vorschein gelangt. Die Fortführung dieser Konfrontation in Yigal Mossinzons *In the Wastes of the Negev* (1949) und Nathan Shachams *They'll arrive tomorrow* (1949/50) verdeutlicht, dass dem Yishuv in den im Unabhängigheitkrieg an seiner Seite auftauchenden Armeen von Holocaustüberlebenden, der „Menschentrümmer" (*ʿAvak-Adam*), ein Phantom ersteht, das ihn in seiner moralischen Integrität bedroht, indem es ins Bewusstsein rückt, von woher sich sein eigener, äusserer Kampf letztendlich definiert. Das Grauen der Vernichtung, wie es den Kibbuzim in Gestalt der Neueinwanderer gegenübertritt, gilt der yishuvistischen Legitimationslinie ja gerade nicht als Schicksal, sondern als Konsequenz einer nicht wahrgenommenen nationalen Verantwortung. Von diesem Standpunkt aus erscheint die Shoah ‚tragisch', als finale Folge eines selbstverschuldeten Handelns bzw. Nichthandelns. Auf die Problematik und den Zynismus dieser Denkfigur muss nicht eigens hingewiesen werden, gleichwohl ist die Auseinandersetzung mit ihr dem israelischen Drama von Beginn an konstitutiv. Klassische zionistische Erlöserfiguren wie Hanna Szenes (1958 durch Aharon Meged in Szene gesetzt) oder die 1981 von Moshe Shamir wiederentdeckte Judith erlangen ihren Heldenstatus eben dadurch, dass sie in die Tragödie der *galut* zurückkehren und sie durch ihr Opfer durchbrechen. Im Gegenzug zeigen die grossen und umstrittenen Holocaustdramen wie Ben-Zion Tomers *Children of the Shadows* (1962) oder Motti Lerners *Kasztner* (1984) am Beispiel der ‚Judenräte' auf, dass die Lehre dieser Tragödie gerade in der engen Verschränkung von nationaler Verantwortung und nationaler Verschuldung besteht und man den tragischen Verstrikkungen des Einzelnen nicht dadurch gerecht werden kann, indem man diese schlichtweg unter das Raster des selbstzerstörerischen Fatums der *galut* subsumiert.

Schulden sich die von Morgenstern aufgezeigten Brechungen des zionistischen Mythos in den genannten Fällen noch vorrangig der Brüchigkeit des Gegenstandes selbst, so ist die im zweiten Teil der Untersuchung behandelte Dramatik Joshua Sobols von vornherein daraufhin angelegt, geschlossene Deutungssysteme zu unterminieren. Nicht die Ambition einer Wiederherstellung der Gefässe, der *ševirat ha-kelim*, sondern gerade die Einsicht, dass es „sinnlos ist, aus den Splittern ein Gefäss oder eine ganze Form zu bauen", liegt diesem Werk zugrunde (wie es der hier erstmals veröffentlichte

Text Sobols *Was suche ich im Theater?* eindringlich formuliert). Wenn Sobol etwa in seinem ersten Publikumserfolg *Eine jüdische Seele. Die letzte Nacht des Otto Weininger* (1982) mit der Wahl seines Protagonisten gerade jene Entscheidungspole aufruft, die der Zionismus als die einzigen beiden Alternativen moderner jüdischer Existenz begreift – Autoemanzipation und Autoelimination –, so lässt er dabei, wie der Verfasser glänzend herausbearbeitet, zu keinem Zeitpunkt einen Zweifel daran, dass bereits die von Weininger selbst erstellte Diagnose, vor deren Hintergrund sich die Wahl der Mittel vollziehen muss, das Werk eines verrückten Charakters ist. Indem der Zionismus aber einen pathologischen Zustand bemüht, um sich selbst als Therapie des Judentums zu stilisieren, läuft er Gefahr, selbst bereits Teil einer pathologischen Vision gewesen zu sein. Eine solche Pathologisierung des Autonomisierungsgedankens eignet in der Folge dann auch der Ghetto-Trilogie (*Ghetto* [1984], *Adam* [1989], *Underground* [1991]), welche die Einlösung der zionistischen Phantasie in ihrer Projektion auf die ‚Produktivisierung des jüdischen Volkes' im Wilnaer Ghetto mit seinem revisionistischen Vorsteher Jacob Gens aufs Gröbste verzerrt. Überhaupt steht die Einpassung der zionistischen Historiosophie in die realen Gegebenheiten in Sobols Dramen stets zur Debatte; exemplarisch für die von Morgenstern analysierten Stücke lässt sich in diesem Zusammenhang etwa das skandalumwitterte *Jerusalem Syndrom* (1988) anführen, mit dem Sobol einen Bogen vom Jüdischen Krieg zum Israel der ersten Intifada zu schlagen versucht. Dabei tritt das Stück in unmittelbare Kommunikation mit einer Gesellschaft, die in Gewahr ihrer heraufziehenden äusseren Bedrohung dem Zionismus eine *eindeutige* moralische Strukturierung abverlangt, die dieser aber aus den ihm zugrunde liegenden Identifikationsparadigmata gar nicht zu leisten imstande ist. Vor dem Hintergrund dieser durch die historische Überblendung vermittelten Erkenntnis entfaltet sich im weiteren dann die Frage, welche Opfer ein in seiner Aktualisierung hochproblematisches Ideologem dem Einzelnen abverlangen darf und – weit darüber hinaus –: inwieweit sich der Zionismus in seinem totalen Anspruch auf die Deutung der Gegenwart nicht auch selbst opfern muss.

Es ist dabei Morgensterns akribischer Lektüre zu verdanken, dass Sobols Werk endlich einmal nicht als isoliertes (oder gar defätistisches) Korpus in der israelischen Dramatik gelesen und bewertet wird, sondern sowohl in seinem ambivalenten Verhältnis zum ‚mythisierenden' zionistischen Drama als auch in seinem unermüdlichen Abarbeiten exegetischer Tradition sichtbar wird. Erst auf der Folie der dramatischen Vorläufer, erst unter Einbeziehung der theopolitischen Dimensionen des Zionismus kann letztendlich begriffen werden, dass dieses Theater, das wie kaum ein anderes die Prinzipien von Polyphonie, Intertextualität und Virtualisierung von Geschichte verinnerlicht hat, nicht primär auf Zerstörung aus ist, sondern sich gerade in seiner Provokativität, im Aufdecken des ideologischen Widerspruchs als die einzige Möglichkeit versteht, Zerstörung zu verhindern. Grundsätzlich wird man der Untersuchung vorhalten können, dass sie sich im Anschluss an ihre durchaus instruktive Einführung von „Theaterferne" und „Theaternähe" als Leitkategorien des jüdischen Umgangs mit dem Medium der Bühne leider nur allzu selten auf theaterwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Fragestellungen wirklich einlässt und im allgemeinen die zeit- und kulturgeschichtliche Kontextualisierung bevorzugt. Insbesondere der Analyse Sobols hätte eine intensivere Rückführung auf Fragen der Theatertheorie (die freilich nicht gänzlich fehlt) und eine Reduzierung der Exkurse sicherlich gut angestanden. All dies kann jedoch nicht das Verdienst schmälern, das sich die Studie mit der Erschliessung dieses in der deutschsprachigen Judaistik noch kaum gesichteten Komplexes zweifellos

erworben hat. Für jede weitere Auseinandersetzung mit der dramatischen Reflexion des Zionismus wird sie ein bislang unbestrittener Massstab bleiben.

Tübingen *Philipp Theisohn*

MICHAEL WALZER, *Exilpolitik in der Hebräischen Bibel*, ed. von VOLKER DREHSEN, übersetzt von Alexandra Riebe, Tübingen: Mohr Siebeck 2001 (= Lucas-Preis 1998), 129 S., gebunden, € 29,--; ISBN 3-16-147543-7.

Michael Walzers Rede zur Verleihung des Leopold-Lucas-Preises 1998 gilt dem Ergründen jüdischer Existenz als einer preisgegebenen, exilierten. Es sind insbesondere das Buch Esther und der Prophet Jesaja, an denen er Paradigmen einer von prinzipieller Heteronomie geprägten Politik festzumachen sucht, und zwar äusserer wie innerer Politik. Die äussere Politik ist die einer vorausschauenden, geschickten Plazierung am Königshof, die im rechten Augenblick eine Intervention beim – nichtjüdischen – Herrscher ermöglicht. Die innere ist ein Sicheinstellen auf eine Existenz, die von Wohlstand und Ordnung des regierenden Systems in hohem Masse abhängig ist. Walzer nennt es „eine ‚spontane' Anpassung an die Machtlosigkeit, was bedeutet, ein Ergebnis einer nicht geplanten Reihe von individuellen Entscheidungen und Entscheidungen kleinerer Gruppen". Atomisierung und der Zwang zur Improvisation gehen einher mit einer inneren Festigung, die sich eine Konstanz ausserhalb politischer und sozialer Kohärenz suchen muss: Hier, im Bekenntnis zum ererbten Gesetz und in der Wahl des Glaubens, besteht die eigentliche Autonomie des antiken Diasporajudentums – eine besondere Art von ‚Willensnation' gewissermassen. Je abhängiger in der Realität – um so radikaler in der Erlösungshoffnung. Auch so lässt sich in seiner Konklusion der Text Walzers lesen. Ein kurzer Schlenker ganz zum Schluss, in dem er den Zionismus als Suche nach einem „Mittelweg politischen Engagements und autonomen Handelns" beschreibt, mag vor der zunehmenden politischen Komplexität in und um Israel unbefriedigend erscheinen. Anlass zum Weiterdenken ist er, zumal unter Betrachtung der Stossrichtung des Vortrags, allemal.

Zürich / Basel *Alfred Bodenheimer*

STEVEN THEODORE KATZ, *Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus*. Herausgegeben von VOLKER DREHSEN. Übersetzung von Alexandra Riebe, Tübingen: Mohr Siebeck 2001 (= Lucas Preis 1999), 117 S., gebunden, € 19,--; ISBN 3-16-147544-5.

Über den Antisemitismus wurden und werden weiterhin viele Texte geschrieben. Heutzutage sorgt das Problem des Antizionismus für erneutes Interesse an diesem Phänomen. Steven Theodore Katz liefert insofern einen originellen Beitrag zur Diskussion, als er auf diese Problematik weist: *Kontinuität und Diskontinuität* (man beachte die Konjunktion). Dementsprechend unterstreichen manche Autoren die Kontinuität als Komponente des Antisemitismus, indem sie den christlichen Antisemitismus hervorheben,

so z. B. Yves Chevalier in: *L'antisémitisme: Le juif comme bouc émissaire* (*Der Antisemitismus: Der Jude als Sündenbock*), 1988. Hannah Arendt vertritt die Gegenposition in ihrem berühmten Essay: „Antisemitism" (New York 1951). Sie unterscheidet zwischen den verschiedenen Etappen des Antisemitismus und bestimmt dessen vielfältige Ursprünge aus dem unterschiedlichen soziokulturellen Umfeld heraus.

Die zwischen beiden Haltungen liegende Stellungnahme von Steven Katz ist gerechtfertigt, und der Autor erweist sich als hervorragender Kenner der Quellentexte und der Literatur zum Antisemitismus. Dieser knappe Essay umfasst – trotz seiner Kürze – die verschiedenen Etappen der Geschichte des Antisemitismus. Ausserdem plädiert Katz für eine bessere Verständigung zwischen Juden und Christen. Diese Geisteshaltung hat ihm den Lucas-Preis eingetragen. Dennoch könnte man seine Aussagen in bezug auf bestimmte historische Situationen diskutieren.

Steven Katz stellt die Haltung des Urchristentums, dessen Vertreter Augustinus ist, derjenigen der Nazis gegenüber. Dieser Antisemitismus wollte die Vernichtung des gesamten jüdischen Volkes, jener beabsichtigte nicht, die Juden auszulöschen, sondern erstrebte ihre Herabsetzung, um sie zur Einkehr in den Schoss der Kirche zu zwingen. Es gab aber bereits in der heidnischen und christlichen Antike und im Mittelalter antijüdische Aufstände. Das Ausmass des Zornes hielt sich nur in Grenzen, weil es an Mitteln fehlte. Wir können folgender Behauptung nicht beistimmen, wonach „die brutale Übersetzung dogmatischer Urteile in mörderische praktische Massnahmen noch unbekannt war" (S. 13). Trotzdem stimmt es, wenn Katz behauptet, dass die Verfolgungen der Nazis sogar Konvertiten nicht verschonten (vgl. S. 15), was einen radikalen Gesinnungswandel bedeutet.

In bezug auf das Mittelalter – und ebenfalls auf die Neuzeit – erwähnt Katz, dass den Juden die freie Wahl gelassen wurde, zum Opfertod zu schreiten (vgl. S. 49). Tatsache ist, dass sie zum Martyrium verurteilt waren, falls sie sich zu ihrem Glauben bekannten. Im 16. Jahrhundert sah Luther die Juden als Abgesandte des Satans; hierin folgt er dem Einfluss des Johannes-Evangeliums. Man bedenke, wiewohl Steven Katz behauptet: „die Vertreibung ist eine Politik, die das Leben respektiert, nicht den Tod" (S. 59), wie viele Juden auf dem Weg ins erzwungene Exil umgekommen sind. Uns erscheinen die Verfolgungen der Nazizeit als die äussersten Formen der Vertreibung und der Gettoisierung. Im Nationalsozialismus leben heidnische Ursprünge auf, doch auch das christliche Erbe weist Spuren ebensolcher Elemente auf, die z. B. in den Passionsspielen wiederaufkommen.

Genève *Esther Starobinski*

JERZY TOMASZEWSKI, *Auftakt zur Vernichtung. Die Vertreibung polnischer Juden aus Deutschland im Jahre 1938.* Aus dem Polnischen von Victoria Pollmann, Osnabrück: fibre Verlag 2002 (= Klio in Polen 9), III + 331 S., € 24,50; ISBN 3-929759-63-2.

Als Vorwand und „Rechtfertigung" der sogenannten Reichskristallnacht, des Pogroms vom 9./10. November 1938 in Deutschland, diente den Nazis bekanntlich der Anschlag, den Herschel Grynszpan zwei Tage zuvor auf den Botschaftssekretär Ernst vom Rath in Paris verübt hatte. Damit wollte er auf das Schicksal der Juden in Deutschland

und nicht zuletzt das seiner Eltern aufmerksam machen, die gemeinsam mit rund 17.000 Juden polnischer Staatsangehörigkeit während der sogenannten Polenaktion am 28. und 29. Oktober 1938 nach Polen ausgewiesen worden waren, von denen einige indessen aufgrund einer deutsch-polnischen Absprache vom Januar 1939 nach Deutschland zurückgekehrt sind (S. 301).

Vor dem Hintergrund der Geschichte der polnischen Juden in Deutschland seit Ende des 19. Jahrhunderts einerseits (S. 11–38) und der polnischen Politik gegenüber den Juden andererseits (S. 39–72) rekonstruiert J. Tomaszewski (= Verfasser) aufgrund umfangreichen Aktenmaterials deutscher und polnischer Dienststellen und diplomatischer Vertretungen, persönlicher Erinnerungen Betroffener und vorhandener Literatur (siehe Literaturverzeichnis S. 313–321) den Gang der Ereignisse von der Aberkennung der polnischen Staatsbürgerschaft der in Deutschland lebenden polnischen Juden, die der polnische Sejm per Gesetz im März 1938 beschlossen hatte (S. 73–112), über deren Abschiebung nach Polen bei Bentschen / Zbąszyń bzw. Beuthen / Bytom, wo sie gleichsam ihrem Schicksal überlassen wurden (S. 113–144), bis hin zu den unmittelbaren Reaktionen darauf in Polen und andernorts (S. 145–178). Ausführlich behandelt Verfasser sodann die Lebensverhältnisse der Abgeschobenen im „Niemandsland" bis zu ihrer Abreise aus dem Grenzgebiet, d. h. ihrer Verteilung auf eine ganze Reihe von polnischen Städten (S. 179–222, siehe die Karte S. 218 und S. 261–288) sowie das diplomatische Nachspiel, das diese Ausweisungsaktion in den deutsch-polnischen Beziehungen wie auf internationaler Ebene nach sich gezogen hat (S. 223–260). Ein Ausblick auf „den unruhigen Sommer 1939" bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges (S. 289–302) und ein Fazit (S. 303–311) schliessen die Untersuchung ab.

Unter dem Eindruck des späteren monströsen Massenmordes an den Juden Europas ist die hier behandelte Geschichte freilich eher nur eine Episode und als solche in den Hintergrund getreten bzw. überlagert. Dass mit ihr jedoch nicht allein der – vorläufige – Höhepunkt nationalsozialistischer Diskriminierungspolitik gegenüber den Juden erreicht war, sondern in ihr vielmehr der eigentliche *Auftakt zur Vernichtung* gesehen werden muss, wie es mit Recht im Titel heisst, hat Verfasser mit diesem 1998 in Polen erschienenen, jetzt in deutscher Übersetzung vorliegenden wichtigen Buch mehr als deutlich gemacht.

Tübingen *Stefan Schreiner*

MASSIMO GIULIANI, *Theological Implications of the Shoah. Caesura and Continuum as Hermeneutic Paradigms of a Jewish Theodicy*, New York: Peter Lang 2002 (= American University Studies. Series VII: Theology and Religion 221), 322 S., US-$ 60,95; ISBN 0-8204-5724-8.

Die Frage nach einer Theologie oder Philosophie „nach Auschwitz" gehört zu den bedrängendsten Erblasten, die das 20. dem 21. Jahrhundert auf dem Gebiet des jüdischen Denkens hinterlassen hat. Jüdische Autoren – vornehmlich aus Israel und Nordamerika – wie Paul Mendes-Flohr, Emil Fackenheim oder Michael Wyschogrod haben sich diesem Thema aus unterschiedlichen Perspektiven gestellt und, mit einiger Verspätung, christlich-theologische Reaktionen hervorgerufen. Das Spezifische der hier vorzustellenden Studie des an der George Mason University in Virginia (USA) lehrenden Philosophen ist der umfassend-systematische und wirkungsgeschichtliche Anspruch, mit

dem der Autor sich seinem Gegenstand nähert: dies nicht nur im Hinblick auf die theologischen (Kap. 1), die sprach- und geschichtsphilosophischen (Kap. 2–3) sowie hermeneutischen Topoi (Kap. 4), die in der Literatur zu diesem Thema angesprochen werden, sondern vor allem auch – dieser Aspekt sei hier herausgegriffen –, was die zeitgenössisch-rabbinischen Deutungen der Shoah anbelangt. Diese können teilweise nicht gegensätzlicher gedacht werden. Erschütternd ist, was Giuliani unter der Überschrift „The Shoah and the contemporary Jewish Self-Understanding" (S. 143–212) an theodizeeartigen Sinngebungen mitzuteilen weiss, die er daraufhin befragt, ob sie dieses einzigartige Verbrechen eher unter dem Gesichtspunkt einer *Fortsetzung* der jüdischen Leidensgeschichte oder unter dem eines radikalen *Geschichtsbruchs* einordneten. Beide hermeneutischen Paradigmata, Continuum und Zäsur, kommen in der traditionellen Vorstellung von den Wehen des Messias oder aber in der theologischen Behauptung, dass der Holocaust das Ende jeder messianischen Hoffnung nach sich ziehen müsse, unterschiedlich zur Geltung. Beide Theologumena finden sich sowohl in philosophischer Transformation (meist hegelianischer oder posthegelianischer Provenienz) als auch in Äusserungen der voraufklärerischen Orthodoxie Osteuropas. Die radikal antizionistische Interpretation der Satmarer Chassidim unter der Führung ihres Rebben Yoel Moshe Teitelbaum, der den Massenmord an den Juden als göttliche Straf- und Läuterungsantwort auf die blasphemischen Absichten der Herzlianer verstand (S. 200–203), steht hier neben der umgekehrten Deutung, die von der Konsequenz eines „lack of adherence to the Zionist ideals" (S. 198–200) ausgeht. So durchsichtig und – je nach der Perspektive des Betrachters – auch verwerflich diese geschichtslegitimatorischen Historiosophien sein mögen, so stehen doch beide in Traditionen, die – häufig freilich in geschichts- oder existenzphilosophischer Verkleidung und daher in weniger anstössiger Gestalt – entweder die Exilsexistenz des Volkes Israel oder aber das Faktum von Emanzipation und Assimilation zum Ansatzpunkt für weitgespannte Spekulationen und Deutungsansprüche nehmen. So bestand die Sünde Israels nach R. Elchanan Bunem Wasserman zunächst in seiner säkularistischen Gottvergessenheit, die es dazu gebracht habe, die messianische Erlösung durch weltliche Initiativen zu ersetzen; die Assimilation habe die Juden zudem dazu verführt, ihre Identität in der modernen Gesellschaft zu verlieren. Die dritte und vielleicht schwerste Sünde bestand in der Vernachlässigung des Torastudiums (S. 187). Im Angesicht der Katastrophe forderte Rabbi Israel Shapiro aus Grodjisk daher dazu auf, froh zu sein und sich auf die Ankunft des Messias vorzubereiten: „We must be glad to have merited becoming ashes, the ashes of the red heifer that will purify the entire people of Israel" (S. 183). Besonders erschütternd sind diese Zeugnisse orthodoxer Geschichtsphilosophie vor allem da, wo der Autor zeigen kann, dass die Erfahrung der Katastrophe vorgefasste Deutungsmuster durchbricht wie bei dem ungarischen Rabbiner Yissachar Shlomo Teichthal, einem Anhänger des Munkacher Rebben. In Abkehr von der radikal antizionistischen Linie seiner geistigen Heimat veröffentlichte Teichthal 1943 einen Text, in dem er die orthodoxen Führungspersönlichkeiten anklagte, sich der zionistischen Bewegung, die eine Rettung hätte bieten können, verweigert zu haben (S. 199).

Eine naheliegende Reaktion könnte sein, es bei der Darstellung und historischen Einordnung dieser erschütternden Zeugnisse bewenden zu lassen. Doch der Autor hat weitergehende Ansprüche, die auf eine theologische „Bewältigung" des Geschehens zielen. In welchem Masse für ihn dabei die Gottesfrage selbst auf dem Spiel steht, zeigt die offenbarungstheologische Terminologie: das „schwarze Licht" von Auschwitz (S. 143. 150), das Jeremia-Wort „Ist nicht mein Wort so wie Feuer? Wie ein Hammer, der

Felsen sprengt?", das er auf die Shoah bezieht (S. 151). Fluchtpunkt seiner Überlegungen ist, mit Blick auf Franz Rosenzweig (S. 155ff.), der jüdische Erlösungsgedanke, dessen wesentliche Charakteristik seine historische Wirksamkeit („historical efficacy"; S. 266) sei. Indem Giuliani mit dem Wortspiel schliesst, der *Stern der Erlösung* sei durch den Holocaust, dieses schlechthinnige Dementi jeder Erlösung, zu einem „star of irredemption" geworden, macht er sich im Grunde die Skepsis des Rezensenten zu eigen, dass es ein vergebliches Unterfangen wäre, die genannten Zeugnisse aus der Zeit der Shoah in irgendeiner Weise systematisieren oder sinngebend harmonisieren zu wollen.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

DAVID DAMBITSCH, *Im Schatten der Shoah. Gespräche mit Überlebenden und deren Nachkommen.* Mit einem Vorwort von Wolfgang Benz, Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 2002, 345 S., kartoniert, € 29,90; ISBN 3-8257-0246-4.

Der Berliner Rundfunkjournalist David Dambitsch (geboren 1959) zeichnet seit nahezu 20 Jahren Gespräche mit Überlebenden der Shoah und deren Nachkommen auf. Der Autor, dessen Familie während des NS-Regimes zum Teil selbst verfolgt wurde, lässt uns in zwei Teilen an den Erinnerungen und Erfahrungen von neunzehn Überlebenden und elf Angehörigen der zweiten Generation teilhaben. Es sind „authentische Zeugnisse von einzigartigem Wert" (Wolfgang Benz), die im Rundfunk nur fragmentarisch ausgestrahlt wurden.

Was ist das Besondere an diesem Buch? Es ist gewiss nicht *nur* das Moment des Unvorstellbaren, das hinter den Details über das „schwerste Erlebnis" im 20. Jahrhundert (Imre Kertész, S. 44) aufscheint. Dambitsch ist vielen seiner Gesprächspartner in grösseren zeitlichen Abständen mehrmals begegnet. Feinfühlig und stets gut vorbereitet sorgt er für eine Atmosphäre, in der es die jüdischen Zeitzeugen wagen, ihren traumatisierten Gefühlen und Gedanken freien Lauf zu lassen. Dambitschs journalistischer Beharrlichkeit ebenso wie der Auswahl seiner wortkundigen (und prominenten) Gesprächspartner ist es zu danken, dass die Gespräche nie ins Beliebige abgleiten, sondern die fruchtbarsten Potentiale der „oral history" zur Entfaltung bringen – ein notwendiger Beitrag gegen das Vergessen im 21. Jahrhundert.

Das Buch besticht auch durch seine sorgfältige editorische Arbeit: Jedes Interview beginnt mit einer knappen Einleitung, die einen ersten Zugang zu Herkunft, Prägung und biographischem Schicksal des Gesprächspartners anbahnt. Bibliographische Fussnoten und sachkundige Erläuterungen erleichtern dem interessierten Laien das Verstehen komplizierter Zusammenhänge; insofern eignet sich das Buch auch für die historisch-politische Bildungsarbeit.

Kann es angesichts des zur Sprache gekommenen Grauens legitim sein, nach Trost oder gar Sinn in der Sinnlosigkeit zu suchen? Die Antwort darauf wird immer auch vom lebensgeschichtlichen Standort des Fragestellers abhängig sein. So betont der Utrechter Rabbiner Edward van Voolen: „Die Erinnerung an die Vergangenheit und die Verfolgung ist Teil unserer Existenz, aber nicht der einzige Teil. Jüdische Geschichte ist viel länger, die jüdische Erfahrung ist viel länger, und die Shoah ist nicht das einzig prägende Element im Judentum" (S. 343–344). Und dennoch: Den Überlebenden und ihren Kindern bleibt das fortwährende „Pflichtgefühl", von den Ermordeten und den Mördern zu sprechen – eine Last, die ihnen niemand abnehmen kann.

Berlin *Martin Kloke*

Ruth Kartun-Blum (ed.), *Meʿayin naḥalti et shiri?* [hebr.; englischer Nebentitel: *Writers and Poets on Sources of Inspiration*], Tel Aviv 2002, 335 S., ILS 88,--; ISBN 965-511-116-4.

Auf die im Titel genannte Bialik-Zeile mit der Frage nach der Inspirationsquelle für das eigene Schreiben geben in diesem Sammelband fünfzehn israelische Schriftstellerinnen und Schriftsteller eine autobiographische Antwort. Die Beiträge sind das Resultat zweier von der Herausgeberin, der Jerusalemer Literaturwissenschaftlerin Ruth Kartun-Blum, organisierter Vorlesungsreihen an der Hebräischen Universität, von denen die zweite in besonderer Weise das Verhältnis zur jüdischen Bibel zum Inhalt hatte.

Die Aufsätze eröffnen den Blick auf die „israelische Erfahrung" („*hawaya yisraelit*"), die von einem hierzulande nicht mehr bekannten öffentlichen Dialog mit der Leserschaft geprägt ist, und sie zeigen ein Literaturleben, zu dem – in hebräischer Übersetzung! – die Auseinandersetzung mit allen wichtigen Autoren der Weltliteratur gehört. So äussert sich, um nur dieses Beispiel zu nennen, Ruth Almog („Meine Bücherei", S. 77–99), von der in deutscher Sprache die Romane *Der perfekte Liebhaber* (1999) und *Meine Reise mit Alex* (2002) erschienen sind, zu den Übersetzungen der Werke solch unterschiedlicher Autoren wie Arthur Köstler, Stefan Zweig und Hermann Hesse, aber auch Knut Hamsun und Ivan Turgenev und – natürlich – Leo Tolstoi. Ein besonderer Vorzug des Bandes ist, dass neben den bekannteren Autoren (vor allem David Grossmann, „Bücher, die mich gelesen haben": S. 33–46; Yoram Kaniuk, „Die Geschichten, die zu meiner Geschichte wurden": S. 65–74; Chaim Beʿer: S. 195–220) auch jüngere und hierzulande noch unübersetzte Autoren zu Wort kommen wie die aus Ungarn eingewanderte Autorin Agi Mishol (S. 49–62) und die im Kibbutz Elon geborene Lyrikerin Maya Bejerano (S. 223–233), die sich besonders mit dem Dramatiker Nissim Aloni und Franz Kafka auseinandergesetzt hat. Von besonderem Interesse ist die Biographie des in einem ultraorthodoxen Viertel Jerusalems aufgewachsenen Lyrikers Asher Reich (*Meine Autopoetik: Die Kindheit als Exil*), der – als er sich die Schläfenlocken abschnitt und sein Elternhaus verliess – von seinen Büchern nur die Bibel mitnahm. Reich möchte nicht von Charedim („Gottesfürchtigen") und Ḥilonim („Säkularen") sprechen, sondern bevorzugt stattdessen die alten Termini Ḥofshim („Freie") und Aduqim (etwa: „Gebundene"); im Rückblick auf sein Leben hat er den hebräischen Ausdruck der *ḥazara bisheʿela* („Umkehr mit einer Frage"; Abwendung von der Orthodoxie als Gegenbegriff zur *ḥazara biteshuva*, „Umkehr in Busse", S. 279) geprägt und berichtet, wie die langjährige Auseinandersetzung mit der Literatur des Gebetbuches sein späteres literarisches Schaffen beeinflusst habe. Zeruya Shalev schliesslich („Literarische Helden lesen im Tanakh", S. 237–248) beginnt mit einer Reminiszenz an die gleichnamige Schwester des Königs David (vgl. 1 Chr 2,16); den Plot ihrer beiden Romane, durch die sie im deutschen Sprachraum zu einer Bestsellerautorin geworden ist – *Liebesleben* (2000) sowie *Mann und Frau* (2001) –, führt sie dann, was für manchen Leser überraschend sein dürfte, auf jeweilige biblische Grundmuster und Grundmotive zurück. Zeichnungen des Künstlers Menashe Kaddishman, die jedem Aufsatz beigefügt sind, machen das Buch zu einer bibliophilen Kostbarkeit.

Tübingen *Matthias Morgenstern*