Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **65 (2009)**

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

KUSCHEL, KARL-JOSEF, *Juden, Christen, Muslime: Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf: Patmos 2007, 683 S., ISBN 978-3-491-72500-3.

Unübersehbar ist in den letzten zehn Jahren auch in der religionswissenschaftlichen Literatur der interreligiöse Dialog, und hier die Auseinandersetzung mit dem Islam, in den Brennpunkt des Interesses gerückt. Davon zeugt auch dieses Buch, das ebenso an Bemühungen der verschiedenen abrahamischen Foren anknüpft, wie einen Beitrag zur Erforschung und Beförderung des Dialogs zwischen den drei prophetisch-monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam zum Ziel hat.

Kuschel beginnt sein Buch über Herkunft und Zukunft der drei monotheistischen Religionen mit positiven Noten und sieht Signale, die eine neue Situation in der Geschichte des interreligiösen Dialogs und Grenzen überschreitenden Kommunikation ermöglichen. Dass Päpste Synagogen und Moscheen besuchen, von jüdischer Seite Dokumente wie *Dabru Emet* veröffentlicht werden und 38 muslimische Gelehrte einen offenen Brief Papst Benedikt XVI. überreichen, ist für Kuschel Grund genug, über den jüdisch-christlichen Dialog hinaus die Koexistenz mit der dritten monotheistischen Religion zu bedenken, die nicht weniger als die beiden anderen Schwester-Religionen abrahamischen Ursprung ist. Über die positiven Signale übersieht Kuschel jedoch nicht, dass die Religionen und ihre Oberhäupter für Kooperation und wechselseitige Respektierung geistlich nicht bereit sind, weil ihre jeweiligen Theologien weithin nur einen monoperspektivischen Monolog zulassen. Dem gegenüber rückt Kuschel in den Mittelpunkt seines Versuchs eines „Trialogs" Fragen wie: Welchen Ort hat „der je Andere" für mich? Welchen Raum hat das Glaubenszeugnis „des je Anderen" neben mir? Welches sind die inneren Hemmnisse für selbstkritisches Nachdenken gegenüber reflexartigen Bekenntnissen? Am Ende steht bei Kuschel die philosophische Frage: Warum existieren diese drei Religionen, Judentum, Christentum und Islam, trotz aller Aversion zwischen ihnen, dennoch nebeneinander? Dabei geht es ihm, allen Schwierigkeiten zum Trotz, letztlich um die inneren Beziehungen zwischen Synagoge, Kirche und *umma* („islamischer Gemeinschaft").

In seinem Eintreten für den Trialog wandelt Kuschel in Hans Küngs Fußspuren und folgt seiner *trilateralen* Methodik. Wie Küng, will auch Kuschel vor allem „den je Anderen" Gläubigen in den Blick nehmen und durch dieses In-den-Blicknehmen ein interreligiös vernetztes (theologisches) Denken ausarbeiten – eine *Theologie des Anderen*. Sein Ziel ist nicht nur ein theologisches, sondern auch ein persönliches, er will im *Andersgläubigen* den *anders Gläubigen* entdecken und so zu einer sog. religiösen Intelligenz des Trialogs beitragen. Dabei wird die Formel „der je Andere" im Buch unterschiedlich verwendet, einmal weist der Begriff auf den Trialog-Partner, ein andermal kann „der je Andre" auch ein anderer Mensch sein, aus der religiösen und nicht religiösen Welt.

In seiner Theologie „des je Anderen" in sechs Teilen bezieht sich Kuschel auf die Propheten, die Überlieferungen der drei Religionen – Adam, Noah, Mose, Jesus, Maria und Abraham. Dabei geht es zunächst um die systematischen Voraussetzungen

einer solchen Theologie „des je Anderen“ (S. 78-112), bevor in den folgenden fünf Teilen die eigentliche Theologie – wie in einem Studiengang – aus inklusiver Systematik, phänomenologischer Textanalyse und Kulturgeschichte konstruiert wird.

Kuschel gliedert die fünf Hauptteile (S.113-232: *Adam oder: Gottes Risiko Mensch*; S. 233-332: *Noach oder: Gottes zweite Chance für die Schöpfung*; S. 333-459: *Mose oder: Der Kampf für ein „Grundgesetz des Menschenanstandes“*; S. 461-546: *Maria und Jesus oder: Zeichen Gottes für alle Welt*; S. 547-623: *Abraham oder: Das Risiko des Gottvertrauens*) präzis in je fünf Kapitel, in denen die Anfangskapitel wiederum tiefergehende, gleichsam existenzielle Fragen in den Lesern und Leserinnen hervorrufen sollen, wie z. B. warum Schöpfung überhaupt? Warum Menschheit überhaupt? Warum ein Gottesvolk?

Um die muslimische Perspektive von allem Anfang an in den Trialog zu integrieren, setzt Kuschel in seiner Sichtung der Überlieferungen stets beim Koran ein. Danach folgt der Blick auf die Vorgänger des Korans, die jüdische und christliche Selbstdarstellung. Das jeweils letzte Kapitel der fünf Hauptteile beleuchtet Konsequenz und Auftrag für die praktische Koexistenz der Trialogpartner. Begründet findet Kuschel die Koexistenz des jüdischen, christlichen und muslimischen Glaubens in dem vom biblischen und koranischen Abraham gewonnenen Glauben. Kuschels Vision einer *Theologie des Andren* ist als abrahamische Ökumene gedacht, die von einer abrahamischen Spiritualität getragen ist: Alle drei Religionen sehen in Abraham den „Freund Gottes“, dessen Gottesfreundschaft nicht exklusivistisch ist und Gastfreundschaft „den je Anderen“ gegenüber deshalb nicht ausschliesst. Am Ende hält Kuschel fest, dass eine konstruktive Theologie „des je Anderen“ das spezifische Bekenntnis zum eigenen Glauben im Angesicht des Anderen nicht überflüssig macht, interreligiöse Kommunikation daher nicht nur Informationsaustausch, sondern ebenso auch Zeugnis-geben für den eigenen Glauben bedeutet. Im Lichte seiner Aussagen über Jesus und Maria im christlichen Glauben ist dies allerdings schwer nachvollziehbar. Dennoch ruft er die christlichen Partner des Trialogs zu eine Sensibilität auf (S. 526), die „Warnungen“ der anderen Trialog-Partner vor christozentischer Mariologie sowie hinsichtlich der Trinität zu hören.

Trotz seiner Konzentration auf die Überlieferung der Propheten lässt sich Kuschel nicht auf religionsgeschichtliche Theorien oder Textanalyse der Heiligen Schriften ein. Vielmehr begnügt er sich mit dem Hinweis auf das „Erkennen der Asymmetrie der Heiligen Schriften“, der zufolge der Text bzw. der Text und seine Wirkungsgeschichte in Kunst, Literatur und Musik (z. B in Arnold Schönbergs Oper „Moses und Aron“; bei Thomas Mann, Johann Wolfgang v. Goethe etc.) die Zusammenhänge und Unterschiede zwischen den Religionen darstellen. Abgesehen davon, dass er auch hier mit der islamischen Perspektive einsetzt, werden dazu allerdings nur wenige Illustrationen aus islamischer Sicht beigebracht.

Kuschel ist enorm belesen und kann aus einem reichen Fundus schöpfen; das Ergebnis ist jedoch nicht unproblematisch. Der begrenzte Umfang an Analyse von Texten der jeweiligen Heiligen Schriften einerseits und die mitunter chaotische Auswahl von Illustrationsmaterial aus der Wirkungsgeschichte sowie wissenschaftlichen Diskussion der drei Religionen andererseits steht zuweilen im Gegensatz zu den gestellten religiösen Grundfragen und riskiert, dass Erwartungen geweckt werden, die nicht erfüllt werden, und der rote Faden einer Theologie „des je Anderen“ sich in der Fülle der Beispiele verliert.

Zu den Eigenheiten des Buches gehört, dass in den Fragestellungen und theologischen Reflexionen allenthalben etwas Persönliches des Verfassers mitschwingt. Seinen Höhepunkt findet das persönliche Zeugnis im Epilog (S. 625-631), in der Geschichte der Begegnung des Verfassers mit Córdoba, mit seiner in eine Kathedrale umgewandelten *Mezquita* (Moschee). Zudem formuliert Kuschel seine Beobachtungen und vor allem Zusammenfassungen nicht einfach als Resümee oder Fazit, sondern als logische Schlussfolgerung, mit der Folge, dass die selbständige, kritische Reflexion des Lesers unterbewertet wird. Tatsächlich hat es den Eindruck, als wolle Kuschel mit seinem detaillierten lehrbuchartigen Werk ein *Handbuch für den trilateralen Dialog* vorlegen, das nicht nur die richtigen Antworten enthält, sondern im Druck schon, durch Verweispfeile und andere Schrifttypen unübersehbar kenntlich gemacht, anzeigt, was das Normative an diesem Dialogs ist. Insgesamt bietet das Buch reich(haltig)e Anregung für den „Trialog" und dokumentiert zugleich, dass eine *Theologie des Anderen* möglich ist, allerdings nur dann, wenn die drei Religionen ihre eigene theologische Position „neu buchstabieren lernen". Wenn es auch, gemessen an dem in jüngster Zeit spürbar gewachsenen Forschungsinteresse am Dialog der prophetisch-monotheistischen Religionen, nicht als Forschungsleistung im engeren Sinne zu bezeichnen ist, ein lesenswerter Beitrag zur Verbesserung des oft an religiöser Intelligenz mangelnden öffentlichen Diskurses ist das Buch allemal.

Tartu *Elo Süld*

SPANN, KORBINIAN, *Der, Die, Das Fremde. Juden und jüdische Religion als Paradigma einer Philosophie des Fremden*, Berlin / Münster: LIT 2006 (= Pontes, Bd. 35), VIII,108 S., ISBN 3-8258-9930-6.

Fremdes und Eigenes, Heimat und Exil, Identität und Alterität – wann und wo immer diese Dichotomien aufscheinen, wird sogleich die Frage nach dem faszinierenden Zusammenspiel von Ablehnung und Vertrautheit, Abgrenzung und Intimität aufgeworfen. Gerade die jüdische Geschichte repräsentiert über mehr als zweitausend Jahre die leidvolle Erfahrung von Exil, Diaspora, Fremdsein aufs Anschaulichste, und auch im innerjüdischen Diskurs haben Fremderfahrung und Fremdbeschreibung – hier eher im Sinne einer Fremd*zu*schreibung – von jeher eine bedeutende Rolle gespielt, denn seit biblischen Zeiten kennt das Judentum die verschiedensten Ausprägungen von (nichtjüdischen) Fremden wie etwa den *nokhri*, den ausländischen Nichtisraeliten, oder den *ger*, den Nichtisraeliten, der im Lande Israel wohnt; später, in talmudischer Zeit, wurde der erweiterte Begriff des *ger zedek* geprägt, was in etwa Proselyt der Gerechtigkeit bedeutet. Vor diesem kurz skizzierten Hintergrund scheint es naheliegend, sich mit der Frage nach der Bedeutung von Fremde und Fremdem in jüdischer Geschichte und Religion einmal näher zu beschäftigen: Die vorliegende Studie, eine 2006 im Fachbereich Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. angenommene Magisterarbeit, tut dies und setzt sich zum Ziel, „Fremdes in seiner Art auszuweisen und anhand von philosophischen Zeugnissen unter jüdischen Gesichtspunkten zu beschreiben." (S. 3)

Fussend auf der Waldenfelsschen Philosophie des Fremden, die sich dem Fremden über die Kategorie der Ordnung(en) annähert und es gewissermassen als das Ausserordentliche kennzeichnet, das innerhalb einer Ordnung nicht ‚dazuge-

hört', entwickelt Spann einen neuen theoretischen Ansatz, eine Art „Hermeneutik des Fremden", die Fremd*erfahrung* und Fremd*betrachtung* miteinander zu verbinden sucht: Fremdsein soll in Bezug auf eigene Wahrnehmung analysiert und verstanden werden. Mit Hilfe der Trias „der, die, das Fremde" unterscheidet Spann die grundlegenden formalen Kategorien der Person des Fremden („der Fremde"), das fremde Land, z.B. die Diaspora („die Fremde") und die geistige Abstraktion alles Fremden, „das Fremde". Fremdes als stetige Herausforderung in allen Bereichen des Lebens ist nach Spann „keine Zuschreibung, sondern wird uns durch Prägung mitgegeben." Und weiter: „Heimat ist, was durch die Fremden herausgefordert und bereichert wird" (S. 93). Wie sinnvoll und erspriesslich der interdisziplinäre Blick auf die eigenen Studienfächer sein kann, zeigt auf ebenso anschauliche wie erfreuliche Weise Spanns Studie, der am konkreten Beispiel der Analyse des Fremden philosophische Theorien für judaistische Fragestellungen dienstbar macht. Spanns vorliegende Arbeit bildet des Weiteren die Grundlage für seine kürzlich der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Fach Judaistik vorgelegten Dissertation, die sich mit den verschiedensten Ausprägungen des Fremden im rabbinischen Judentum beschäftigt. Man erwartet gespannt die Publikation dieser Arbeit.

Zürich / Freiburg i. Br. *Yvonne Domhardt*

ZANK, MICHAEL (ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (= Religion in Philosophy and Theology, Bd. 22), 280 S. ISBN 13 978-3-16-148998-3.

Ein reiches Werk wie das Martin Bubers erfordert zu seiner gegenwartstauglichen Rezeption, viele Perspektiven einzunehmen. Nur so sind die ästhetischen, philosophischen, geschichtlichen, biblischen und politischen Dimensionen in Bubers Schriften sichtbar zu machen und in wiederum pluralen Interpretationen zu beleuchten. Da dies in einer Monographie kaum geleistet werden kann, empfiehlt sich zu diesem Zweck die Einberufung einer Tagung, auf der die unterschiedlichen Perspektiven miteinander in ein Gespräch gebracht werden können. Eine solche Zusammenkunft hat 2003 in Frankfurt a.M. stattgefunden; der von Michael Zank hg. Band dokumentiert in der Hauptsache die dort vorgetragenen Beiträge. Wie ein Mosaik fügen sie sich in ein Bild, das nicht nur *ein* Zentrum hat, sondern als Bild sich nur einem multiperspektivischen Zugang erschließt.

Eingespannt ist das hier vorliegende multiperspektivische Bild Bubers in einen systematisierenden Überblick zu Beginn und eine zusammenfassende Würdigung am Ende. Zank stellt Buber vor als einen „kreativen Schriftsteller, einen religiös-sozialistischen Politiker, einen Pädagogen der Emanzipation und als einen dialogischen Denker" (11), der sich allerdings in keiner dieser Bezeichnungen erschöpft. Sich selbst hat er zwar nie als einen Philosophen betrachtet (19), doch sein Werk gibt auch philosophisch zu denken. Er war zudem ein „Theologe ohne Gemeinde" und ein „Zaddik, der Generationen von Jüngern inspirierte, aber nie Vorsitzender eines Rates war" (12). Und Steven T. Katz würdigt Buber am Ende als einen seltenen „Denker der Moderne", die äußerst fruchtbar über „viele Gegenstände von grundlegender kultureller, theologischer und moralischer Bedeutung" (265) gearbeitet haben. Auch sei er einer der wenigen gewesen, die „furchtlos der eigenen Vision gefolgt seien, wie die Dinge eigentlich sein sollten" (266). So ist – wie könnte es anders sein

– einer der großen Verteidiger der Individualität angesichts ihrer moderngesellschaftlichen Gefährdungen selbst ein durchaus individueller Denker gewesen.

Was aber verleiht diesem Mosaik von Fragestellungen, Zugängen und Perspektiven den Zusammenhang, der von einem „Bild" zu sprechen erlaubt? Es ist die Modernität dieses Werkes, die sich in Gestalt der Übersetzung der Hebräischen Bibel auf die Antike bezieht (vgl. den Beitrag von Ilaria Bertone u.a.), und zugleich aus den durch Burckhardt und Nietzsche (niemand sonst ist in dem Band so präsent wie er [vgl. u.a. den Beitrag von Yossef Schwartz]), Dilthey und Simmel auf unterschiedliche Weise zugespitzten Fragen sich nährt. Dazu gehört die, welchen Nutzen bzw. Sinn denn die Historie für das wirkliche Leben haben solle, in dem der sich dem Zwang der Gruppen widersetzende Einzelne leicht zum „Fremden" werden kann. Die Beiträge erschöpfen sich keineswegs darin, „Einflüssen" anderer in diesem Werk nachzugehen, aber deren Ausleuchtung vermag doch prägnant zu präzisieren, was die wesentlichen Anliegen Bubers im gesellschaftsdiagnostischen Kontext der Modernität gewesen sind, für den das Geld und der Markt die tatsächliche Basis ist (vgl. etwa 146f).

Buber hat sich aus der „harten" Wertsphäre der wirtschaftlichen und politischen Realität aber nicht in die „weiche" der Ästhetik zurückgezogen, wenngleich sein Werk in einer durchaus ästhetischen Dimension rezipiert werden kann, wie die Beiträge von Asher D. Biemann und Zachary J. Braiterman zeigen. Es passt zum performativen Stil des Buberschen Schreibens und Handelns, dass er sich für die Kunst des Rituals und das Spiel zwischen Form und Gestalt interessierte (113 u.ö.), ja sich selbst in der Spannung zwischen Struktur und Antistruktur bewegte. Doch war er kein „bloßer Ästhet, der das Feuer seiner Einbildung an der zionistischen Flamme entzündet hatte" (2, 13), wie Chaim Weizmann etwas bissig bemerkte. Vielmehr hat er sich – dem Zionismus verpflichtet von Jugend an –nach seiner Übersiedlung nach Palästina früh schon für eine binationale Lösung des Konflikts mit den Arabern eingesetzt. Und vorher hatte er – dem Ziel der Selbstvergewisserung des Judentums in der Diaspora durch umfassende Beiträge zur Bildung verpflichtet (Mitarbeit am Frankfurter Lehrhaus, Professur in Frankfurt a.M.) – das in Nazi-Deutschland angefochtene Judentum unterstützt, so lange es irgend möglich war. Als Kultur- und „Bildungszionist" ist er allerdings nicht immer ganz ernst genommen worden. Inwiefern eine unklare Definition von Nation und Nationalität in der Frühzeit des Zionismus und eine Amalgamierung der Bürgerschaft im jüdischen Staat mit religiösen Elementen einige gegenwärtige Probleme auf dem Weg zu Frieden und Normalität in Israel erklären, belegt die kritische Retrospektive von Joseph Agassi. Sie steht in Spannung zu der Einschätzung von Katz, für den der Staat Israel nicht mit anderen Staaten verwechselt werden darf, in denen jüdisches Leben „normalisiert" werden könne (264).

Das wirkliche Leben, an dem Buber teilnahm und dessen Zeitgenosse er war, umfasste die historische Spanne der deutschen Geschichte zwischen Kaiserreich und Nazi-Diktatur, die Shoa und die Gründung des Staates Israel. Buber hat sich der Frage gestellt, wie es möglich ist, nach dem Holocaust – einem jener einschneidenden Ereignisse, „von denen man weiß, dass man noch nicht weiß, wie man sie denken soll, und von denen keine Religion … sich ausnehmen kann" (J. Derrida) – am Gottesgedanken und -glauben überhaupt noch festzuhalten. Und er hat auf die von ihm so genannte Situation der „Gottesfinsternis" – nicht zuletzt

in einer neuen Interpretation des Buches Hiob (vgl. den Beitrag von Gesine Palmer) – eine andere Antwort gegeben als Adorno. Während dieser scharfe Kritiker Bubers in Richtung einer negativen Theologie dachte, die „am Dogma festhält auch wenn es gescheitert ist", um „Spuren und Bilder der Erlösung in Werken der Kunst und Gefühlen körperlichen Verlangens" aufzuspüren, fand Buber Gott „im intersubjektiven Netzwerk der Sprache" – Theologie kommt hier nur als Religion vor (252), wie Micha Brumlik in seinem analytisch scharfen und hellsichtigen Beitrag schreibt. Auch die postmodernen Irritationen hinsichtlich der Bedeutung des Wortes „Ich" werden von Buber so aufgenommen, dass er es – wie das Du, das Es – als Wort menschlicher Sprache versteht, hierin dem „neuen Denken" Rosenzweigs ganz nahe (vgl. den Beitrag von Andrea Poma [171f]).

Es ist die Diskussion dieser Fragen, welche die Aktualität des Werkes von Buber dem gegenwärtigen Bewusstsein einschreibt. Sie verleihen dem Bild dieses Autors eine Klassizität – wenn denn der Begriff des Klassischen dadurch zu bestimmen ist, dass die in diesem Werk behandelten Gegenstände lebendig geblieben sind bis heute, und sei es in der Gestalt immer wieder drängender, offener Fragen, auf die es nicht nur eine mögliche Antwort gibt. Das wird auch für die Frage nach dem Bösen gelten können, der Bubers Aufmerksamkeit immer wieder galt (165ff).

Näher zu beleuchten wäre am Ende die – versteckte – Kontroverse mit Lévinas, die auf grundlegende philosophische Optionen zu beziehen sein wird (vgl. den Beitrag von Paul Mendes-Flohr [221]). In diesem Rahmen müsste eine im vorliegenden Band nur angedeutete Frage lauten, wie eine Hermeneutik zu denken wäre, die – nach der Kritik der Totalität – nicht mehr aufs Ganze zu gehen vermag (wie bei Dilthey – vgl. den Beitrag von Jules Simon [bes. 134]), sondern sich mit Fragmentarischem wird begnügen müssen. Der Leitgedanke der alten Hermeneutik, dass die Zuschreibung von Sinn die Geschichtsschreibung leiten müsse (136), ist in eine Krise geraten, aus der er noch nicht wieder hat befreit werden können. Schließlich müsste auch das Verhältnis von Ontologie und Ethik ausführlicher diskutiert werden. Beruht die Beziehung zwischen „Ich und Du" auf einem „Zwischen" als „ontologischer Realität" (157, 159, 262 – vgl. den Beitrag von Leora Batnitzky, die diese Frage in einer anderen Konstellation mit Leo Strauss diskutiert), oder besteht sie in einer primären Verantwortung? So wäre eine Differenz in den grundlegenden Kategorien zu fassen. Ihr zum Trotz lassen sich genügend Indizien dafür beibringen, dass auch Bubers Hauptintention – wie die von Lévinas und vorher auch schon die von Simmel – eine ethische gewesen ist (vgl. 146).

Tuttlingen *Hans Martin Dober*

ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 2008 (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 121), 210 S., ISBN 978-3-7887-2319-4.

Vorzustellen ist eine Studie, die sich durch die klassische und die zeitgenössische jüdische Literatur (von talmudischen und Midraschtexten, den mittelalterlichen Kommentaren bis hin zu Daniel Boyarin und Jacques Derrida), durch kulturanthropologische sowie diskursanalytische Überlegungen, durch die moderne Ritualforschung und neuere angelsächsische und französische Konzepte im Be-

reich von Philosophie und *gender studies* inspirieren lässt, bei aller Interdisziplinarität aber die Fachgrenzen wahrt, bei aller methodischen Reflexion in keinen Spezialjargon verfällt, sondern gediegen und nachvollziehbar argumentiert und vor allem gut gegliedert und anregend zu lesen ist. Mit der Analyse zweier „abständiger" Textbereiche wie Leviticus 12 und 15 (S. 2) nimmt die christliche Exegetin die Herausforderung an, die in den letzten Jahren von jüdischer Seite durch Autoren wie Daniel Boyarin („Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture") ergangen ist. Die Studie beginnt eher zunftmässig mit der Übersetzung der beiden behandelten Kapitel und Anmerkungen zur „Oberflächenstruktur" der Texte; es folgen jeweils „Detailaufnahmen" (Einzelexegesen etwa zur „Samen hervorbringenden Frau" in Lev 12,2, zu den unterschiedlichen „Ausflüssen", zum Samenerguss des Mannes nach Lev 15,16 usw.) und Bemerkungen zur Textfassung der Septuaginta. Grundlegend für die Behandlung des Körpers im Buch Leviticus ist dabei zum einen die Tatsache, dass die in diesem Buch in grosser Häufigkeit verwandte Vokabel *basar* („Fleisch") einen geschlechterübergreifenden und genderneutralen Begriff darstellt (83), der in bestimmten Zusammenhängen aber auch geschlechtsspezifisch verwandt werden kann (in Lev 15,19 steht dieser Begriff demnach für den weiblichen Schambereich). Die Autorin spricht von einem „Ein-Körper-Modell", wobei die geschlechtsspezifische Differenz nach dem Text durch die Beschneidung des „männlichen Fleisches" erzeugt werde (S. 84). Hinzu kommt aber das Merkmal der Erfahrungsarmut – der Geburtsvorgang kommt zum Beispiel in Lev 12 selbst gar nicht in den Blick; auch hinsichtlich der Beschneidung fehlen detaillierte Ausführungsbestimmungen. Die Autorin folgert, dass die Texte in der überlieferten Form nicht praktizierbar seien und weist an verschiedenen Stellen auf die „Leerstellen" hin (S. 8.12.102.178), die das rabbinische Judentum durch die mündliche Tora habe füllen müssen, „um eine angemessene Anwendung zu gewährleisten." Diese Erkenntnis führt zu der Tendenz, die Texte möglichst weit von jeder kultischen Praxis wegzurücken und sie stattdessen als Teil eines Symbolsystems zu verstehen, das das babylonische Exil hinter sich und die jüdische Diasporaexistenz vor sich hat. Untersuchungen zu den wenigen erzählenden Texten, die traditionellerweise für das Phänomen der weiblichen Monatsblutung herangezogen werden (Saras „Weise der Frauen" in Gen 18,11 und Rachels „Weg der Frauen" in Gen 31,35) bestätigen, was die literarkritische Forschung seit langem weiss: dass nämlich die Rechtstexte der hebräischen Bibel sich kaum in der erzählenden und prophetischen Literatur wiederspiegeln. Wenn die Texte aber „nicht praktiziertes Recht sind, was sind sie dann?" (S. 9). Die Verfasserin folgt Mary Douglas und ihrer Studie „Leviticus as Literature" und kombiniert die Diskursanalyse mit Einsichten der dekonstruktivistischen Lektüre. Wenn es am Schluss ihrer Studie heisst, dass sich „die Praxis der Texte" darin realisiere, „dass der geschlechtliche Körper im Diskurs erzeugt wird" (S. 176), dass sich „die rituelle Praxis des Textes… in freien Auslegungen desselben" gestalte (S. 178) und der Körper „im Wort gegenwärtig" sei und „eine worthafte Gestalt" habe (S. 181), kann jeder Leser sicher sein, dass die Gefahr von anachronistischen Überblendungen von rabbinischen und biblischen Texten an dieser Stelle gebannt ist. Die Autorin argumentiert gerade auch als Theologin differenziert. Sie plädiert gegen die Normativität und für die Fiktionalität der Texte, was ein „Kennzeichen" (S. 175) ihrer Kanonizität sei. Der tannaitische Kommentar Sifra (aramäisch: „das Buch") hatte das dritte

Buch Mose freilich anders verstanden, was hier kein Argument gegen den Versuch zu sein braucht, die untersuchten Texte als „Lesebuch" zu verstehen. Nur: Wo haben sich bei der Lektüre *dieser* Texte jemals „Rituale" vollzogen, „lautlos im Lesevorgang" (S. 176)? Wo sind diese Texte, abgesehen von der Wissenschaft und bei den sabbatlichen Lesungen im Synagogengottesdienst (die natürlich nicht lautlos sind), jemals wirklich *gelesen* worden? Auf dem Weg von der Priesterschrift zu Paulus, dessen Ausführungen über die „wahre" Beschneidung möglicherweise als Teil einer innerjüdischen Diskussion betrachtet werden könnten (S. 96), bietet die Autorin gewissermassen eine Abkürzung an. Das protestantische Interesse, die Relevanz der Texte auch für ein „gesetzesfernes" Publikum zu retten, erscheint dem Rezensenten als legitim und sympathisch; doch deutet die Autorin mit einigen Formulierungen – die Reinheitsbestimmungen in Lev 12 und 15 seien „in erster Linie" nicht (dann aber wohl doch in zweiter oder dritter Linie?) Beschreibungen von physiologischen Vorgängen (S. 177) – selbst an, dass es sich hier um falsche Alternativen handeln könnte. Es ist daher mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die biblischen Texte über Körper und Geschlecht doch gelegentlich auch von realen Körpern mit ihrem Blut, ihrem Schleim und anderen Ausflüssen handeln.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

MARTEN-FINNIS, SUSANNE & MARKUS BAUER (eds.), *Die jüdische Presse. Forschungsmethoden – Erfahrungen – Ergebnisse*, Bremen: edition lumière 2007 (= Die jüdische Presse – Kommunikationsgeschichte im europäischen Raum/The European Jewish Press – Studies in History and Language, Bd. 2), 198 S., zahlreiche Abb., ISBN 978-3-934686-45-8.

Für den zweiten Band der Reihe *Die jüdische Presse – Kommunikationsgeschichte im europäischen Raum* wurden Forschungsmethoden, Erfahrungen und Ergebnisse zur jüdischen Presseforschung zusammengetragen. In jeweils drei Artikeln werden die Themenfelder *Presse und Geschichtsforschung*, *Jüdische Presse und Diaspora* sowie *Jüdische Presse und Öffentlichkeit* besprochen. An dieser Stelle sollen zwei Aufsätze besonders hervorgehoben sein.

Johannes Valentin Schwarz bietet dem Leser eine Handreichung, geradezu einen Leitfaden für den wissenschaftlichen Umgang mit jüdischer Presse. Zwar beschränkt sich sein Artikel auf *Konzeptionelle Überlegungen zu einer Gesamtgeschichte der jüdischen Presse in Deutschland von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Doch können seine Ausführungen u. a. zur Periodisierung und Strukturierung als gutes Grundgerüst ebenso für die Bearbeitung anderer geographischer Räume dienen.

Martina Steer beschäftigt sich mit *Fortsetzungsromanen in deutsch-jüdischen Zeitschriften vor 1945* am Beispiel der drei bürgerlichen Periodika *Israelitisches Familienblatt*, *Jüdische Rundschau* sowie *Ost und West*. In ihrem äußerst lesenswerten Beitrag zeigt sie eindrücklich, dass die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Genres als *wesentlicher Ausdruck jüdischer Lebenswirklichkeit* (S. 157) fern der Elitekultur für die jüdische Kulturwissenschaft äußerst ertragreich, ja sogar notwendig ist.

Insgesamt liefert der Sammelband einen guten Überblick über aktuelle, insbesondere interdisziplinäre Forschungsansätze. Um der Publikation eine größere „ideologische" Breite zu geben, wäre es allerdings wünschenswert, wenn in der

Reihe künftig (Einzel-)Studien abseits zionistischer Periodika mehr Beachtung finden würden.

Braunschweig / Berlin *Rebekka Denz*

Verena Dohrn. *Jüdische Eliten im Russischen Reich. Aufklärung und Integration im 19. Jahrhundert*, Köln / Weimar / Wien: Böhlau Verlag 2008 (= Beiträge zur Geschichte Osteuropas, Bd. 44), 482 S., ISBN 978-3-412-20233-0.

Verena Dohrn, Historikerin an der Freien Universität Berlin, ist vielfach mit Publikationen zur osteuropäisch-jüdischen Geschichte und Kultur hervorgetreten, etwa als Herausgeberin von Simon Dubnows Autobiografie *Buch des Lebens*. Mit *Jüdische Eliten im Russischen Reich. Aufklärung und Integration im 19. Jahrhundert* liegt nun ihre überarbeitete Habilitationsschrift vor, die die Entwicklung und die Formen der jüdischen Aufklärung im russländischen Reich des 19. Jahrhunderts detailliert rekonstruiert, kontextualisiert und neu bewertet.

Dohrn eröffnet anhand eines reichen Quellenmaterials unterschiedlicher Textgattungen, das in russischer, jiddischer und hebräischer Sprache verfasst worden ist, die Spannungsfelder, in der sich die Haskala und ihre Verfechter, die Maskilim, bewegten. Anliegen der Studie ist „die Darstellung des Übergangs von der hebräischen Renaissance zur russisch-jüdischen Aufklärung, die gleichermaßen aus zwei verschiedenen Blickwinkeln betrachtet wird: dem der Maskilim und dem des Staates" (S. 23). Diese doppelte Perspektive, d. h. die Zusammenführung von innerjüdischen Debatten, z.B. im Bereich der Bildung und Verwaltung, und staatspolitischen Ansätzen wie die Russifizierungspolitik, erschließt ein Forschungsfeld der Interaktion, das bislang nur in Ansätzen entwickelt wurde. Die Reformbestrebungen unter jüdischen Intellektuellen trafen gewissermaßen auf ein Russland, das im 19. Jahrhundert selbst auf dem Weg war, sich als Imperium neu zu erfinden und seinen Standort zwischen Europa und Asien zu definieren.

Der Hauptakzent der Studie liegt auf der Aufklärungsbewegung im Ansiedlungsrayon, dem multinational komponierten jüdischen Siedlungsgebiet, das Russland durch die drei polnischen Teilungen erworben hatte (S. 62-123). Dohrn stützt sich in ihrer Untersuchung auf drei Komponenten – sie beschreibt mit den zwei Rabbinerseminaren in Wilna und Zhitomir (S. 124-210) prägende Orte der Haskala. Mit einem weiteren Fokus auf Seminaristen, Lehrern und Publizisten erfasst sie deren wesentliche Akteure (S. 323-400, 409-423) und analysiert schließlich die Gegenstände der Haskala in Schulcurricula, der Rezeption von Maimonides, in Zeitungsdebatten (S. 211-322).

Verena Dohrn legt mit ihrer minutiösen Nachzeichnung ein Kompendium vor, das als Ausgangspunkt für weitere Forschung etwa zu Einzelpersönlichkeiten, den Rabbinerseminaren oder zur Geschichte der Aufklärung dienen wird. Zugleich fordert das Material ihrer Studie die Auseinandersetzung mit theoretischen Fragen heraus, Fragen etwa des Kulturtransfers, der kulturellen *translatio* oder allgemein der Entwicklung von Kommunikationsräumen.

Leipzig *Olaf Terpitz*