

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Band: 62 (2006)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.11.2024

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

Rezensionen

COSTA, JOSÉ, *L'au delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*. Collection de la Revue des Études Juives, dirigée par S. C. MINOUNI et G. NAHON, Paris, Louvain, Dudley/Massachusetts: Peeters, Leuven 2004, 661 S., € 70,-; ISBN 2-87723-820-2.

Die Vorstellung von zwei Äonen, einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt, wie sie J. Klausner in seiner Dissertation *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* 1904 behandelt hat, gilt zu Recht als grundlegend für die jüdische Eschatologie seit der frühjüdisch-apokalyptischen Literatur. Paul Billerbeck geht in seinem Exkurs „Diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt“ in seinem Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von einer Dreiteilung aus: Diese Welt (*ha-‘ōlam ha-zeh*) ist von der vorläufigen Heilszeit der „Tage des Messias“ (*yemōt ha-meshiah*) einerseits und der Heilsvollendung der zukünftigen Welt andererseits (*ha-‘ōlam ha-ba’*) zu unterscheiden. Zusätzlich beziehe sich der Terminus *‘ōlam ha-ba’*, der im übrigen in manchen Texten im Sinne einer Zweiteilung auch die messianische Zeit mitumfasse, aber auch auf eine „himmlische Welt der Seelen“.

In seiner von dem inzwischen verstorbenen französischen Oberrabbiner Charles Touati und dem Leiter des département d’hébreux der Université de Paris VIII, Ephraïm Rivline, betreuten Dissertation unternimmt es der Autor, diese Distinktionen einer gründlichen Überprüfung zu unterziehen. Dabei legt er eine wesentlich breitere Textbasis zugrunde als seine genannten Vorgänger, indem er, abgesehen von der umfangreichen Sekundärliteratur, sowohl die jüdisch-hellenistische als auch Teile der posttalmudischen Literatur und vor allem die mittelalterlichen bis frühneuzeitlichen Kommentare konsultiert. Die terminologischen Schwierigkeiten, mit denen jede Übersetzung der hebräischen Begriffe zu kämpfen hat, löst der Autor dabei so, dass er die „zukünftige Welt“ („monde futur“) dem durch den Tod gekennzeichneten „Jenseits“ („au-delà“) und die künftige Heilsvollendung der Auferstehung („résurrection“) zuordnet, wobei er sich der Problematik dieser Begriffswahl durchaus bewusst bleibt (vgl. S. 601). Dieser Unterscheidung entsprechen – nach einem einführenden Eingangskapitel, das den definitorischen und terminologischen Fragen gewidmet ist – die beiden Hauptkapitel der Untersuchung. Abschliessend folgt ein vierter Abschnitt, der den anthropologischen und kosmologischen Schlussfolgerungen nachgeht, die aus der doppelten jüdischen Eschatologie zu ziehen sind. Der Autor legt dabei besonderes Gewicht auf die vielfältigen griechischen Einflüsse, betont aber zugleich, dass die Funktion des „Jenseits“ für die rabbinischen Autoren – im Gegensatz zu den vorherrschenden antiken und vielen modernen Vorstellungen – nicht nur die eines „anti-chambre“ für die Auferstehung gewesen sei. Es mag manchmal fraglich bleiben, in welchem Masse sich die rabbinischen Vorstellungen den systematisierenden Ansätzen einer modernen Interpretation fügen; um nur ein Beispiel zu nennen: In welche der genannten Kategorien wird

letztlich ein Text wie bNid 61b einzuordnen sein, der – hier kommt natürlich das Motiv der Aufhebung der Gesetze in der messianischen Zeit ins Spiel – für die Bestattung von Toten erlaubt, sonst verbotenes Mischgewebe („vêtement hétérogène“) zu verwenden (vgl. S. 59 und 104)? Es zeichnet diese mit grosser Souveränität, Sachkenntnis und Sorgfalt verfasste Studie daher aus, dass sie ihre eigenen Distinktionen immer wieder problematisiert und begründet. In diesem Buch haben wir eine glänzend recherchierte, analysierte, klassifizierte und kommentierte Materialsammlung vor uns – etwa zu den Themen „Schoss Abrahams“ (S. 459–461) oder „himmlisches Lehrhaus“ (S. 463–466) oder zur Lokalisation der Hölle und des Gartens Eden (S. 569–572) –, die, nicht zuletzt aufgrund der vorzüglichen Indizes, der künftigen Forschung eine wertvolle Hilfe für die Weiterarbeit an diesem für die Theologie des rabbinischen Judentums so zentralen Thema sein wird.

Tübingen

Matthias Morgenstern

STERN, SACHA, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar 2nd Century BCE – 10th Century CE*, Oxford: University Press 2001, XVI + 306 S.; ISBN 0-19-827034-8.

STERN, SACHA, *Time and Process in Ancient Judaism*, Oxford, Portland/Oregon: The Littman Library of Jewish civilization 2003, VIII + 144 S.; ISBN 1-874774-95-1.

Der jüdische Kalender, wie wir ihn heute kennen, ist ein Produkt des Mittelalters, hinter dem eine lange Geschichte liegt. Ausgehend von der Beobachtung, dass ein Kalender nicht nur „fundamental to social interaction and communal life“, ein „essential point of reference for interpersonal relations and time-bound communal activity“ ist, sondern „the community’s distinctive identity“ prägt, hat es sich S. Stern (= Vf.) zur Aufgabe gemacht, dem Werden des jüdischen Kalenders im Zusammenhang der sozialgeschichtlichen Entwicklungen nachzuzeichnen, die letztendlich zu seiner Entstehung geführt und beigetragen haben. Gestützt auf eine Fülle jüdischer, antiker griechisch-römischer und christlicher, aber auch späterer muslimischer literarischer und epigraphischer Quellen, beschreibt Vf. zunächst die verschiedenen jüdischen und nichtjüdischen Sonnen- und Mondkalender, wie sie sich seit der biblischen bis zur frührabbinischen Zeit herausgebildet haben (S. 1–46), und behandelt dann die beiden für den jüdischen lunisolaren Kalender zentralen Probleme der Interkalation, der Herstellung des Ausgleichs zwischen Mond- und Sonnenjahr (S. 47–98), und der Bestimmung des Neumonds (S. 99–154). Anschliessend rekonstruiert er die Entwicklung des rabbinischen Kalenders von der mischnischen über die talmudische und gaonäische Zeit bis zur Entstehung des bis heute geltenden Kalenders (S. 155–210). Im letzten, zentralen Kapitel schliesslich geht Vf. der Frage nach, welche Gründe letztlich zur Entstehung des rabbinischen Kalenders geführt haben (S. 211–275). Anders als üblich, sieht er sie nicht in äusseren Einflüssen, sondern erklärt die Kalenderentstehung aus den Auseinandersetzungen zwischen den palästinischen und babylonischen Gelehrten der talmudischen und gaonäischen Zeit. Dass sich die palästinischen Gelehrten dabei am Ende den babylonischen gebeugt und deren Kalender als normativen Kalender akzeptiert

haben, ist dabei zugleich Beleg dafür, dass die babylonischen Gelehrten spätestens in der gaonäischen Zeit die Oberhand gewonnen hatten. Gerade dieses Schlusskapitel zeigt, dass es nicht nur eine Geschichte des jüdischen Kalenders (im technischen Sinne) ist, was Vf. hier vorgelegt hat. Vielmehr eröffnet er nicht zuletzt dank seiner sorgfältigen Analysen der herangezogenen Quellen wesentliche Einblicke in ein zentrales Kapitel der Kultur- und Geistesgeschichte des Judentums. Mit Recht darf er daher für sich in Anspruch nehmen, eine Geschichte des jüdischen Kalenders verfasst zu haben, wie sie bislang noch nicht geschrieben worden ist.

Vergleichbare Pionierarbeit hat Vf. auch in seinem zweiten hier anzuzeigenden Buch geleistet. Aufbauend wiederum auf sorgfältige Quellenanalysen, zeigt er, dass – anders als in der griechisch-römischen Umwelt – „the concept of time as an entity *per se* was alien to the ancient Jewish world-view“ und „reality was conceived only as a series of discrete events and processes“ (S. 124). Dieses Ergebnis ist nicht nur überraschend, sondern steht in einem gewissen Gegensatz zu dem, was zumeist angenommen wird. Belegt es doch, dass Juden, trotz ihres Lebens in einer von griechisch-römischer Kultur weithin dominierten Welt, in ihrer Weltanschauung dennoch vergleichsweise unabhängig davon (geblieben) waren.

Geführt hat Vf. zu diesem Ergebnis zunächst die Beobachtung, dass die frühjüdischen hebräischen wie aramäischen Quellen kein Wort für „Zeit“ („at least in a general, 'pure' sense“) kennen – das üblicherweise mit „Zeit“ übersetzte Wort *zeman* meint „Zeitpunkt“ oder „Zeitraum“ – und demzufolge „Zeit“ als Abfolge von jeweils voneinander zu unterscheidenden, gegeneinander abgrenzbaren einzelnen Ereignissen bzw. Prozessen auffassen (S. 26–45). Ja, dem antiken Judentum überhaupt ist ein Zeitbegriff im Sinne eines „general concept“ fremd (S. 103–123). Dagegen spricht nicht die „centrality of timing in rabbinic halakhah (law), or of calendar reckoning in Qumran literature“. Im Gegenteil, sie bestätigen vielmehr das Interesse an „astronomical and other processes“ einerseits und die grosse Bedeutung, die sie für ‚timing‘, Kalenderberechnung, Chronologie, aber auch Geschichte andererseits haben (S. 46–81). Gleichwohl ist der in dieser Hinsicht bestehende Gegensatz zwischen jüdischer („hebräischer“) und griechischer Anschauung nicht zu übersehen. Weit entfernt davon, lineare Zeit hier und zyklische Zeit dort gegeneinander auszuspielen, ist doch nicht zu übersehen, dass die griechische Auffassung von *chronos* schlechterdings keine Entsprechung im Alten Orient und antiken Judentum hat. Zwar haben Griechisch schreibende, „hellenistische“ Juden wie Philo und Josephus den griechischen Zeitbegriff übernommen (S. 90–102), in hebräischen und aramäischen Werken aber hat er keinen Niederschlag gefunden, für Vf. übrigens ein Zeichen von „deliberate resistance to Hellenization“ (S. 9). Dass im Mittelalter der Zeitbegriff Eingang auch ins Judentum gefunden hat, ist der Rezeption antiker griechischer Philosophie und ihrem Einfluss auf jüdische Philosophie und Ethik ebenso wie auf Bibelexegese und Halacha geschuldet (S. 82–89).

Wenn es auch zugegebenermassen keine einfache, dafür aber spannende Lektüre ist, hat Vf. mit seiner auf beeindruckender Quellenkenntnis aufbauenden Abhandlung nicht nur die letzthin an Intensität zunehmende Diskussion zum Phänomen „Zeit“ bereichert, sondern damit zugleich einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung eines zentralen Problems der Wahrnehmung und Auffassung der Realität vorgelegt.

Redaktion

BUSI, GIULIO/SIMONETTA M. BONDONI/SAVERIO CAMPANINI (ed.), *The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Turin: Nino Aragno Editore 2004 (= The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola 1), 272 S.

Das Institut für Judaistik der Freien Universität Berlin und das Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florenz) unternehmen gemeinsam die kritische Edition der gesamten kabbalistischen Bibliothek des italienischen Renaissancehumanisten Pico della Mirandola in Einzelbänden, deren erster mit der Herausgabe der anonymen Schrift *ha-Yeri'a ha-gedola* (*Das Grosse Pergament*, Anfang 14. Jahrhundert) vorliegt. Die Bedeutung der bislang praktisch unerforschten Sammlung liegt nicht nur im Umfang der heute im Vatikan befindlichen und die meisten der damals bekannten jüdischen Werke zur Mystik umfassenden Schriften, sondern nicht zuletzt in den lateinischen Übersetzungen, die Pico durch den sizilianischen Konvertiten Flavius Mithridates anfertigen liess und deren erstmalige kritische Ausgabe zugleich einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der sogenannten christlichen Hebraistik darstellt. In dem drucktechnisch wie ästhetisch herausragend ausgestatteten Band wird neben dem lateinischen Text eine englische Übersetzung desselben nebst der kritischen Edition des hebräischen Originals gegeben sowie das Werk inhaltlich durch eine ausführliche Interpretation, formal durch mehrere Register erschlossen.

Tübingen

Friedmann Eißler

MÜLLER, WOLFGANG ERICH, (ed.), *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart: Kohlhammer 2003 (= Judentum und Christentum 10), 243 S., kartoniert, € 34,-; ISBN 3-17-017178-X.

Die besondere Faszination, die bis heute von diesem Denken ausgeht, scheint in der hier durchgeführten Verknüpfung der Fragestellungen und Arbeitsfelder zu liegen. In einer Zeit zunehmender Spezialisierung und Differenzierung der Wissenschaften stellt Jonas' Werk dar, was man früher ein „System der Philosophie“ nannte. Der Reiz des vorliegenden Bandes liegt nun darin, zu einer Prüfung und Problematisierung dieses individuellen Zusammenhangs von Gedanken in unterschiedlichen Perspektiven und Kontexten geführt zu werden. Ich treffe eine Auswahl, um dies zu belegen. Den Reichtum der Gedanken, die sich in dieser Dokumentation einer Ringvorlesung finden, kann ich auf diese Weise freilich nicht ausschöpfen.

Der Herausgeber W. E. Müller stellt Jonas als Schüler Heideggers und Bultmanns vor, der die Gnosis mit den Mitteln der Existenzanalyse entmythologisierend als einen antiken Nihilismus deutet (S. 11; vgl. S. 124). In diesem Deutungsmuster einen Paradigmenwechsel der Gnosisforschung vollziehend (S. 25), habe er moderne Lesarten dieses Phänomens erschlossen: „Der wohlgeordnete und in seiner perfekten Harmonie vollkommene Kosmos“ der griechischen Antike zerbrach in den gnostischen Dualismus (S. 47). Entsprechend zerbrach in der naturwissenschaftlich-technischen Moderne mit der in Auschwitz vollends aporetisch gewordenen Theodizeefrage für Jonas eine die Allmacht Gottes behauptende Theologie (S. 18.125.151). Wie transformiert auch im-

mer durch die erfahrenen Erschütterungen hindurch: In einem „Gegenmythos“ zum gnostischen hält er am Gottesgedanken fest (Goodman-Thau, S. 125ff.; T. Schieder, S. 157ff.).

Der Zusammenhang metaphysischer und theologischer Fragen mit Ontologie und Naturphilosophie erlaubt es auch, seine Theorieentscheidungen in der Ethik plausibel zu rekonstruieren. Dieser Aufgabe stellt sich H. Kress vor dem Hintergrund einer heute angesichts medizin- und gentechnischer Möglichkeiten Aufmerksamkeit gewinnenden Wertethik. Im Spannungsfeld zwischen katholisch-naturrechtlichem Wertediskurs und protestantischer Kritik an einer „Tyrannei der Werte“ (S. 138) wird Jonas' Vermittlungsbemühung dieses Ethiktyps mit dem Freiheitspostulat hervorgehoben und problematisiert. G. Hirsch Hadorn erörtert dann die systematischen Probleme eines ontologischen Verantwortungsbegriffs (S. 101ff.). Und U. Wiesing bezieht das ethische Denken von Jonas auf den Differenzierungsgrad aktueller Diskurse, um zu zeigen: In dem „konkreten und für den Menschen überaus wichtigen Anwendungsbereich“ des Verhältnisses von Krankheit und Gesundheit führe dessen ontologischer Primat des Seins vor dem Sollen, wie er durch eine Identifikation von Norm und Normgeber in die Naturphilosophie Eingang fand, auf dem Feld der Ethik zu Widersprüchen. Zudem lasse sich die Kritik an seinem Verantwortungsbegriff bestätigen, er mache „fast jeden für alles verantwortlich“ (S. 206). Der komplexe ethische Diskurs im vorliegenden Band wird schliesslich bereichert durch die Analysen von G. Maio (S. 209ff.) und M.H. Werner (S. 227ff.).

Nicht alle Beiträge haben die gleiche Qualität und Aktualität. Auch wäre eine Kurz-Information über die Autoren wünschenswert gewesen. Weil bei Jonas ethische Fragen auf Grund- und Grenzprobleme der Philosophie und Theologie verweisen und die Bearbeitung eben dieses wechselseitigen Verweisverhältnisses angesichts der rasanten Forschung im gentechnischen und medizinischen Bereich dringend der Klärung bedarf, wird man die Lektüre des vorliegenden Bandes all denen empfehlen können, die beruflich oder biographisch mit diesen Fragen umgehen müssen. Der Erscheinungsort in der von E. W. Stegemann herausgegebenen Reihe „Judentum und Christentum“ deutet zudem auf die historisch-positiven Religionen. Ohne Bezug auf diese könnten die gegenwärtigen Diskurse um die Verantwortungsethik nicht ausreichend sachgemäss geführt werden.

Tuttlingen

Hans Martin Dober

WALLAS, ARMIN A. (ed.), *Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion*, unter Mitwirkung von P.H. Kucher, E. Sallager und J. Strutz, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002 (= *Conditio Judaica* 38), VI + 325 S., broschiert, € 74,--; ISBN 3-484-65138-5.

„There is something very wrong about addressing – not to mention stressing – an artist's ethnic identity“, sagte J. Brodsky 1996 anlässlich einer New Yorker Ausstellung über russisch-jüdische Künstler. Einerseits muss man die Skepsis gegenüber Identifizierungen ernst nehmen, andererseits kann man nicht darauf verzichten, Ausgrenzungen oder Differenzen in der Literatur in den Blick zu nehmen, um Marginalisierungen und Verallgemeinerungen zu vermeiden. Seit den 90er Jahren wird deswegen auch im

deutschsprachigen Raum intensiv ‚jüdisches Schreiben‘ untersucht, wobei man Essentialismen zu vermeiden sucht. Der vorliegende Sammelband fragt deswegen nicht, wer oder was in den mitteleuropäischen Literaturen jüdisch sei, sondern geht der Frage nach, welche „Versionen jüdischer Identitäten“ konstruiert werden und welche „Wechselwirkung zwischen der kulturvermittelnden Tätigkeit jüdischer Intellektueller und der Entstehung bzw. Rezeption der Moderne im mitteleuropäischen Raum“ (S. 3) stattfinden. Die Mehrzahl im Titel reflektiert somit eine Grundannahme dieser Veröffentlichung: Jüdische Identität darf nicht ideologisch festgeschrieben und muss als plurale Erscheinung verstanden werden. Nur dadurch wird die nötige Offenheit geschaffen, sehr unterschiedliche und kaum zu vereinheitlichende Konstruktionen von Identität in einem Band zu versammeln. Jüdische Schriftsteller bewegen sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einem Spannungsfeld, das von der immer deutlicher scheidenden Assimilation, von Zionismus und von zunehmenden antisemitischen und nationalistischen Tendenzen bestimmt wird. Die literarische Moderne wird mit ihrer neuen Formensprache deswegen zu einem bevorzugten Bereich, um neue jüdische Identitätskonzepte zu erproben. Vielleicht könnte man den Ausdruck ‚jüdische Moderne‘ wegen ihrer herausragenden Vertreter wie Freud oder Kafka geradezu pleonastisch auffassen.

Die insgesamt 21 Beiträge stecken sprachlich und räumlich ein breites Spektrum ab: Wien, Böhmen, Mähren, Ungarn, Bukowina, Galizien, Triest und die südslavischen Länder sind der räumliche, die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts der zeitliche Schwerpunkt des Bandes. Weniger bekannten Figuren wird ein besonderer Platz eingeräumt. P. H. Kucher betrachtet die Ghettogeschichte seit Heines *Der Rabbi von Bacharach* als Ort jüdischer Identitätsreflexion. Zur Etablierung dieses Genres trug vor allem L. Komperts *Aus dem Ghetto* (1848) bei. Den ausserliterarischen Impulsgeber bildeten die Modernisierungsschübe des 19. Jahrhunderts, die nicht zuletzt die jüdische Bevölkerung mit grossen Veränderungen konfrontierten. Die Ghettogeschichte ist besonders von der mündlichen Erzähltradition beeinflusst, was es Kucher erlaubt, einen Bogen von Kompert bis zu den Erzählern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wie F. Wander oder A. Mitgutsch zu ziehen.

Die *Darstellung ‚östlicher Juden‘ im jiddischen Theater und Film* untersucht B. Dalinger. Nicht nur Kafkas Begeisterung für das jiddische Theater zeigt, dass das Theater zu einem der erfolgreichsten Medien weltlicher jiddischer Kultur wurde. Aus der Vielzahl der Autoren, Ensembles und Stücke sucht sich Dalinger vier in den 20er Jahren in Wien entstandene Theaterstücke und Filme heraus. Ihr Hauptaugenmerk gilt dem Mechanismus der Selbst- und Fremdwahrnehmung, die durch die galizischen Schauspieler ausgelöst wurde. Mit der zunehmenden Zahl an sogenannten ‚Ostjuden‘ werden die Fragen nach Assimilation und Stellung der Tradition verschärft aufgeworfen.

A. Herzog möchte mit *Ludwig Strauß und Ernst Sommer als Vertreter der Jüdischen Renaissance* einen Beitrag zur Martin-Buber-Rezeption leisten. Bubers 1901 erschiener Aufsatz „Jüdische Renaissance“ bildet den Auftakt zur kulturzionistischen Bewegung. Herzog betont zu Recht, dass der Versuch, eine neue „jüdische Identität“ zu entwerfen, vieles mit den nicht-jüdischen „modernekritischen Gegenentwürfen“ gemeinsam hat. Auch wenn Herzog nicht eigens darauf hinweist, konnte Bubers Programmatik gerade aufgrund der gleichzeitig rezipierten Nietzscheanischen Strömungen besonders wirksam werden. Bubers Fortwirken untersucht er vor allem anhand von Strauß' Beitrag zur Kunstwart-Debatte und Sommers Roman *Gideons Auszug* (1912), wobei Strauß „nach einer ‚volkhafte‘ Grundlegung sucht, die von äusseren Merkmalen“ (Land, Sprache usw.) unabhängig ist. In einem kurzen Ausblick weist Herzog auf die

verschiedenen Rezeptionsweisen von Bubers Aufsätzen und seinen *Erzählungen der Chassidim*, die meist noch Forschungsdesiderata darstellten.

Der 2003 verstorbene Klagenfurter Germanist A. A. Wallas zeigt in seiner Analyse der Inhalte, Entwicklung und Wirkung der zwei kurzlebigen, aber einflussreichen zionistischen Publikationsorgane *Jerubbaal* und *Esra*, wie lohnend eine Untersuchung dieser Zeitschriften sein kann, um die geistige und soziale Situation der österreichischen Juden nach dem Ersten Weltkrieg besser zu verstehen. An ihnen ist zum einen die herausragende Wirkung Bubers ablesbar, zum anderen lassen sich die unterschiedlichen Versuche erkennen, eine Verbindung zwischen Zionismus, Sozialismus und Universalismus herzustellen. – H. Mittelman (Jerusalem) vergleicht die Autobiographien S. Zweigs und A. Ehrensteins. Obwohl beide in Wien aufwuchsen und befreundet waren, sind Divergenzen zu erkennen, die beide trennen und zu einem grossen Teil auf der Auseinandersetzung bzw. Nichtauseinandersetzung mit der jüdischen Tradition beruhen. – Leben und Werk des Prager Schriftstellers und Judaisten Jiří Mordechai Langer (1894–1943) zeichnet I. Vízdalová nach. Von seinem erstmals 1937 auf tschechisch erschienenen Buch *Devět bram [Neun Tore]* sagte G. Scholem, es bilde „eine der wertvollsten Darstellungen des chassidischen Lebens und der chassidischen Denkweise von innen her“. Langer hatte mehrere Monate bei den Belzer Chassidim verbracht. Diese Monate waren seine ganz persönlichen Schritte zur Dissimilation (Rosenkranz). Bekannt geworden ist Langer auch als Freund Kafkas, der diesem viele Details chassidischen Lebens vermittelt hat. Faszinierend ist Langers Mehrsprachigkeit: Vízdalová weist darauf hin, dass er judaistische Texte vorwiegend auf deutsch (darunter *Erotik der Kabbala*, 1924), literarische auf tschechisch und Lyrik auf hebräisch schrieb. – I. Fiala-Fürst, Mitbegründerin der „Arbeitsstelle für mährische deutschsprachige Literatur“ an der Universität Olomouc, bietet einen Überblick über die deutschsprachigen jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftsteller Mährens, wobei sie immer wieder die eigenen Zweifel an der Fruchtbarkeit einer Regionalisierung der Literaturgeschichte einbringt. Dementsprechend streicht sie schliesslich ihre Fragestellung nach einem möglichen *Sonderweg der deutschgeschriebenen jüdischen Literatur* Mährens mit einer Ausnahme wieder durch. Allein in Ludwig Winders Roman *Die jüdische Orgel* (1922), in dem in einer Zeit der Rückbesinnung auf die jüdische Tradition die jüdisch-orthodoxe Lebenswelt vehement angeklagt wird, erkennt sie ansatzweise eine solche mährische Besonderheit, ohne freilich sagen zu können warum.

T. Lichtmann (Debrecen) und E. Reichmann (Bielefeld) widmen sich der ungarischen Literatur. Lichtmann, Begründer und Leiter der Forschungsstelle für jüdische Kulturgeschichte in Mitteleuropa in Budapest, kreist das Thema der jüdisch-ungarischen Literatur zunächst theoretisch ein, um dann seine Annahmen in einer Art Fallstudie zu dem 1945 in Bergen-Belsen ermordeten Károly Pap zu vertiefen, dessen Roman *Azarel* 2004 auch auf deutsch erschienen ist. Er kommt dabei zum Schluss, es gäbe keine in ungarischer Sprache geschriebene jüdische Literatur, denn alle jüdischen Themen Paps fänden sich in den allgemeinen Thematiken der zeitgenössischen Literatur wieder, seien gleichsam von ihnen überlagert. Trotz Lichtmanns methodischem Vorgehen, bei dem er viele wichtige theoretische Probleme benennt, bekommt man den Eindruck, es werden mögliche Differenzierungen verschenkt, denn vieles wird gleich in ‚ontologischen‘, ‚moralischen‘ oder ‚psychologischen‘ Fragestellungen verortet. Die Chance, einen anderen Blick auf ein bekanntes Werk zu werfen, wird vielleicht vor-schnell vergeben. Die Frage des Verfassers, „Warum sind diese Texte jüdisch?“ (S. 137), scheint dabei falsch gestellt zu sein. Das Jüdische in Paps Texten kann tatsächlich kaum

sein, sondern konstruiert sich höchstens in seinem Spannungsfeld von Identifikation und Transgression. Allein diese Rekonstruktion von Identitäten als Narrativ wäre meiner Meinung nach für den Bereich der Literatur sinnvoll, und damit würde man den von Lichtmann zu Recht angemahnten Verzerrungen und Zuschreibungen entgehen. Solchen Konstruktionen geht E. Reichmann im Werk der drei Schriftsteller János Nyíri, György Konrád und György Dalos nach. Sie veröffentlichen erst nach der Katastrophe der Shoah und sehen weder in der Assimilation noch in Zionismus oder klassischer jüdischer Tradition eine Alternative. Identität scheint vielmehr nur in der Literatur erschrieben zu werden.

A. Corbea-Hoisie aus Iași (Jassy), wo A. Goldfaden das erste jiddische Theater begründete, untersucht Karl Emil Franzos' unveröffentlichte Tagebucheinträge aus dem Jahre 1968. Er zeigt, dass sie eine für Franzos typische und eigentümliche Verbindung belegen, nämlich Begeisterung für die liberalen Deutschnationalen, „Alarmbereitschaft“ gegenüber antijüdischen Aussagen und Abneigung gegen die ostmitteleuropäischen Juden, die er mit westlichen Augen als ‚Halb-Asiaten‘ betrachtet. – P. Rychlo (Czernowitz) begibt sich auf *Jüdische Identitätssuche im Werk von Alfred Gong*. Er bezieht sich dabei immer wieder auf Gedichte von P. Celan, R. Ausländer und anderen deutschsprachigen Autoren aus der Bukowina, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten, wie etwa Bezüge zum Chassidismus oder das Schreiben über die Shoah, herauszuarbeiten. – H.O. Horch (Aachen) erläutert unter dem Titel „*Messianische Zuversicht*“. *Aspekte jüdischen Geschichtsdenkens* in Manès Sperbers Autobiographie und Romantrilogie. Sperbers Geschichtsphilosophie beschreibt er als „säkularisierten Messianismus“, der seine Abkehr vom religiösen Judentum überdauert habe. Erinnerungsarbeit und eine an den Chassidismus erinnernde Erlösungsvorstellung, die auf der Mitarbeit jedes einzelnen basiert, sind die Grundlagen für diese Konzeption.

Vier weitere Beiträge widmen sich südslavischen Autoren in Bosnien, Serbien (mit ihren traditionsreichen jüdischen Gemeinden) und Kroatien. Dabei taucht vor allem der Name Danilo Kiš' immer wieder auf. Er wird zum „paradigmatischen“ jüdisch-serbischen Schriftsteller, der gar nicht als jüdischer Schriftsteller auffalle, es aber unzweifelhaft sei (so David, S. 232). J. Strutz (Klagenfurt) steuert einen zusammenfassenden, kulturelle Aspekte einschliessenden Überblick über die *Jüdische Literatur in der Südslavia* bei; allerdings wird nicht klar, nach welchen Kriterien er seine Einordnung vornimmt. – F. David (Belgrad) formuliert *Thesen zur Erforschung der jüdischen Identität*. Wie zuvor Lichtmann problematisiert er Identität unter anderem als prekären Begriff für Zuschreibungen: „Dieser nebulose Begriff wird zu einem Gutteil dadurch bestimmt, was ‚die anderen‘ denken, was ‚die anderen‘ vorschreiben, akzeptieren oder verwerfen“ (S. 228). P. Palavestra (Belgrad) gibt einen Überblick über jüdische Autoren in der serbischen Literatur, darunter die in Deutschland bekannten Autoren Aleksandar Tišma und David Albahari. – I. Goldenstein (Zagreb) zeichnet anhand der jüdischen Zeitschrift *Židov* die Geschichte der zumeist askenasischen Juden nach, die seit dem späten 18. Jahrhundert nach Kroatien kamen.

Thema der letzten vier Beiträge ist Triest und seine multiethnische Kultur, zu der seit dem 14. Jahrhundert auch Juden gehörten. A. Millo zeigt am Beispiel der Familie Vivante, wieviel die Triestiner Juden zur Herausbildung des modernen Bürgertums beitrugen. Ihre jüdische Identität blieb dabei allerdings „auf die Privatsphäre beschränkt“ (S. 268). Italo Svevo, Umberto Saba oder Giorgio Voghera sind auch im deutschsprachigen Raum sehr bekannte Triestiner jüdische Schriftsteller. C. Benussi (Triest) stellt deswegen *Jüdische Schriftstellerinnen Triests* wie Haydée, Pia Rimini, Paola

Voghera, Alma Morpurgo oder Marta Ascoli vor. Sie weist darauf hin, dass es in den nach aussen assimilierten jüdischen Familien gerade die Frauen sind, die mit Beginn des Säkularisierungsprozesses die Tradition erhalten und weitergeben. Wie schwer es ist, einen Schriftsteller wie Svevo unter dem Gesichtspunkt der Identität zu analysieren, zeigt der Svevo-Übersetzer E. Sallager, der deswegen den Begriff des „impliziten Judentums“ einführt. Zum Beweis muss daher oft Memoirenliteratur herangezogen werden. Es ist vielleicht bezeichnend, dass Svevo James Joyce in jüdischen Fragen beraten hat, damit Leopold Bloom in *Ulysses* als authentischer jüdischer Held erscheinen konnte; Svevos eigene Romanfiguren hingegen lassen sich nur schwer als explizit jüdische Helden lesen. Jüdische Identitätskonstruktion findet so bei einem nicht-jüdischen Autor statt, während sich der jüdische Autor die Freiheit nimmt, ohne eine solche zu schreiben. Auch Svevos Interesse an der Psychoanalyse als vermeintlich jüdischer Wissenschaft scheint nur zum Teil als Nachweis einer jüdischen Schriftstelleridentität geeignet. – Intertextualität in den Schriften Giorgio Vogheras und seines Vaters Guido schliesslich untersucht R. Lunzer (Wien). Anhand der beiden Stichworte *Hungerkünstler gegen Menschfresser* arbeitet sie dabei Vogheras Messianismus heraus, der das Kommen des Messias dadurch zu beeinflussen sucht, dass man „dezidiert ‚ungeschichtlich‘“ handelt (S. 308).

Der hier vorgestellte Band mit Schwerpunkt Mitteleuropa schliesst manche literaturgeschichtliche Lücke. Interessant wäre vielleicht der Kontrast zu Autoren gewesen, die in ‚jüdischen‘ Sprachen (z. B. Jiddisch) schreiben. Zudem wäre eine stärker interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Philosophie, Theologie oder Soziologie hilfreich gewesen, denn die Beiträge zeigen gleichzeitig, wie produktiv und beschränkt der Identitätsbegriff als Analyseinstrument ist. Identität wurde lange Zeit als feste, ursprüngliche, relativ unveränderliche und kontinuierliche Grösse verstanden. Rychlo weist zu Recht darauf hin, dass der Begriff der Identität eigentlich in der Psychologie beheimatet ist und auf eine „innere Einheitlichkeit“ trotz „äusserer Wandlungen“ verweist. Abweichungen werden als Abweichungen erst über den Identitätsbegriff definiert. Folglich lässt sich nicht automatisch ein solcher Begriff individueller Identität auf kollektive Identitäten anwenden. Deswegen kommt es zu Zuschreibungen, und vielleicht ist das auch ein Grund dafür, dass der Begriff des sogenannten jüdischen Selbsthasses – allerdings in kritischem Licht – immer wieder in den Untersuchungen auftaucht, als bringe ein zwanghaftes Lesen auf Identität hin alte Gespenster zurück.

Gemeinsamer Nenner der Aufsätze ist der heute am meisten verbreitete Begriff von Identität als veränderliche und plurale Konstruktion, was eine Reihe von Bezeichnungen wie jüdisch-ungarisch oder deutsch-jüdisch nach sich gezogen hat. Trotzdem bleibt man auch hier oft vereinfachenden Dichotomien wie „der Jude“ und „der Andere“ verhaftet. Methodisch wäre daher vielleicht einiges gewonnen, wenn man die in fast jedem Aufsatz aufscheinenden Dichotomien (hierzu gehören auch Mystik und Aufklärung, Orthodoxie und Liberalismus, Ostjude und Westjude usw.) stärker reflektiert hätte. Andererseits läuft man bei einer Überbetonung von Hybridität sicherlich Gefahr, sich im Universalismus zu verlieren und Differenzen nicht mehr wahrzunehmen. Als Auswege bieten sich im Bereich der Literaturwissenschaft vielleicht der Blick auf die Identitäts-Narrative selbst an und die in ihnen stattfindende Dynamik, Transformation und Tradierung von kulturellen und religiösen Prozessen bzw. eine Untersuchung von Figuren und Motiven, die sich mit Polaritäten, imaginären Zuschreibungen und Verkürzungen auseinandersetzen, um Orientierung bei der Frage nach Identität zu gewinnen.

RAFFEL, EVA, *Vertraute Fremde. Das östliche Judentum im Werk von Joseph Roth und Arnold Zweig*, Tübingen: Gunter Narr Verlag 2002 (= Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft 54), 330 S., kartoniert, € 48,--; ISBN 3-8233-5654-2.

Das Interesse an osteuropäischem Judentum ist seit einigen Jahren auch innerhalb der deutschen Germanistik erheblich gewachsen. Die Dissertation von Eva Raffel, der „traditionellen Hermeneutik“ verpflichtet, trägt ein weiteres Stück zur besseren Kenntnis und tieferem Verständnis der Texte von zwei sehr unterschiedlichen jüdischen Schriftstellern deutscher Sprache, Joseph Roth (1894–1939) und Arnold Zweig (1887–1968), bei. Gemeinsam ist den beiden allerdings das Anliegen, die von den westeuropäischen Nichtjuden und „Westjuden“ zu Unrecht verfeimten „Ostjuden“ zu verteidigen, ferner ihre spätere bittere Erkenntnis, dass das Ostjudentum in seiner alten Form keine Zukunft habe, sowie die Einsicht, dass die westjüdische Assimilationsbestrebung ebenfalls zum Scheitern verurteilt sei. Die Autorin suchte und fand weitere Gemeinsamkeiten der beiden „repräsentativen Vertreter jüdischer Geistigkeit im deutschen Sprachraum“, denn „beide knüpfen an die übernationale jüdische Tradition an, die nationale Gegensätze relativieren und zugunsten der gemeinsamen europäischen Wurzel transzendieren sollte. Ebenfalls gemeinsam war ihnen der Kampf gegen den ‚zivilisatorischen Hochmut des Westens‘ und die Entfremdungsphänomene der Industriegesellschaft [. . .] sowohl Zweig als auch Roth waren Juden auf Wanderschaft“ (S. 17). Die beiden Autoren näherten sich diesen Überzeugungen von gegensätzlichen und sehr weit auseinanderliegenden Standpunkten an.

Das Interesse der Autorin, die sich judaistische Vorkenntnisse mit Erfolg angeeignet hat, gilt nicht zuletzt der „fragilen Identität“ der beiden Autoren, denen das Jahr 1927 den literarischen Durchbruch brachte – für Roth mit *Juden auf Wanderschaft* und Zweig mit *Der Streit um den Sergeant Grischa*. Raffels Untersuchung geht bis 1939, dem Todesjahr von Roth im Pariser Exil. Joseph Roth, im galizischen Brody geboren und somit selbst aus dem Ostjudentum stammend, war ein entschiedener Gegner des Zionismus, ein „rückwärtsgewandter Utopist“ und habsburgischer ‚Monarchist‘. Arnold Zweig hingegen tendierte schon früh zum Sozialismus, genauer dem ‚utopischen Sozialismus‘ Gustav Landauerscher Prägung, und war, trotz der Verbundenheit mit der europäischen „Kultur“, ein bekennender Zionist, was er 1933 durch seine Emigration nach Palästina unter Beweis stellte. Allerdings kehrte er 1948 nach Europa zurück, und zwar in das angeblich bessere Deutschland, nach Ostberlin. Dort lebte er bis zu seinem Tod als moderner Vorzeigeklassiker hochdekoriert und gefeiert, zugleich aber im Westen lange ignoriert.

Das Fazit der Autorin lautet: „In Kenntnis dessen, was kam, ist es fast unmöglich, das Ostjudentum im Werk Joseph Roths und Arnold Zweigs ohne Reflexion auf das Wissen der Nachgeborenen zu betrachten. Es gibt eben Fälle, in denen Kenntnisse nicht mehr wiedergutmachen sind.“ Dem kann man uneingeschränkt zustimmen.

Potsdam

Elwira Grözinger

MEYER, CHRISTIAN (ed.), *Arnold Schönberg und sein Gott. Bericht zum Symposium 26. – 29. Juni 2002*, Wien: Arnold Schönberg Center 2003 (= Journal of the Arnold Schönberg Center 5), 390 S., kartoniert, € 36,-; ISBN 3-902012-05-6.

Wenn sich der vorliegende Sammelband der Frage nach Arnold Schönbergs ‚Gott‘ widmet, so wagt er sich an einen vielschichtigen, im Detail nur schwer einzusehenden und – sehen wir von den Arbeiten Michael Mäckelmanns und Alexander Ringers einmal ab – sicherlich nicht ‚überforschten‘ Komplex heran, der sich zunächst in ein konfessionelles, ein theologisch-werkgeschichtliches und ein ästhetisch-theologisches Segment untergliedern lässt. Im Bereich des „Bekenntnisses“ wartet Schönbergs Biographie mit einer durchaus spannungsvollen Narration auf: Einer jüdischen Kantorenfamilie entstammend konvertiert Schönberg bereits 1898 zum Protestantismus, wendet sich in den 1920er Jahren – bestärkt und geweckt nicht zuletzt durch die offene Konfrontation mit dem Antisemitismus – sodann zunächst auf dem Felde nationalpolitischer Begeisterung wieder dem Judentum zu und vollzieht schliesslich 1933 in der liberalen Synagoge von Paris seine offizielle Rekonversion. Auf dem Feld der Werkgeschichte fällt die intensive Auseinandersetzung mit biblischen Stoffen ab den 1910er Jahren ins Auge: das (nie fertiggestellte) Projekt der *Jakobsleiter*, das erst vor einem knappen Jahrzehnt veröffentlichte Drama *Der biblische Weg*, die Oper *Moses und Aron* sowie die – allzu spät begonnenen – *Modernen Psalmen*. Schliesslich wären auch die revolutionären musiktheoretischen Umbrüche, für die Schönbergs Name einsteht – die Dodekaphonie und die Etablierung der seriellen Musik überhaupt – auf ihre Rückbindung an einen bestimmten theologischen Entwurf zu hinterfragen: Hier kämen unter anderem eine stark gnostisch geprägte Kunstvorstellung sowie theosophisches wie kabbalistisches (Halb-)Wissen ins Spiel. In jedem der genannten drei Segmente wird man auf Fährten religionstheoretischer wie religiöser Dispositionen, ethischer Konzepte wie auch eines jüdischen Selbstverständnisses stossen; allerdings ist es allein die Zusammenschau der Argumentationsebenen, die einen aussagekräftigen Eindruck hinsichtlich der Virulenz der ‚Gottesfrage‘ für Schönbergs Schaffen vermitteln kann.

Das Vorhaben, das Verhältnis von theologischem und ästhetischem Weltentwurf multiperspektivisch in den Blick zu bekommen, ist – um es deutlich zu formulieren – gelungen. Neben überaus inspirierten wie fundierten musikwissenschaftlichen Beiträgen (hervorgehoben seien an dieser Stelle stellvertretend Tito Toniettis Ausführungen zu den kabbalistischen Spuren in den *Jakobsleiter*-Fragmenten, Matthew R. Shaftels eingehende Neuinterpretation von *Moses und Aron* und Richard Kurths Reflexionen über die Bedeutung des Bilderverbots im Werk Schönbergs) finden nun auch religionsphilosophische Überlegungen (etwa Peter Fischer-Appelts historisch-systematischer Vergleich des Gottesgedankens bei Schönberg und Cohen), historisch-biographische und kulturhistorische Einlassungen einen angemessenen wie berechtigten Platz (bemerkenswert etwa Christopher Haileys Kontextualisierung des *Biblischen Weges* im Lichte der zeitgenössischen Science Fiction). Auffällig abzuzeichnen scheint sich hier nicht zuletzt eine leichte Verschiebung des Forschungsinteresses in Richtung der für Schönbergs Theoriebildung zwar fruchtbaren, unter künstlerischen Gesichtspunkten jedoch nicht allzu produktiven 1920er Jahre, wobei vor allem Schönbergs Verhältnis zum Revisionismus Ze'ev Jabotinskys eine grössere Aufmerksamkeit findet. Gerade auf diesem Diskussionsfeld wäre allerdings – auch und gerade im Hinblick auf künftige Debatten – eine

unvoreingenommene und durch Kenntnis der Materie gestützte analytische Haltung wünschenswert, wie sie der Beitrag von Salome Schöll zu Recht einfordert, wie sie im Gegenzug aber etwa Hanns-Werner Heisters Gedanken zur „Gewalt bei Schönberg“ leider vollkommen vermissen lassen.

Dessen ungeachtet präsentiert sich uns der Symposiumsband letztendlich als ein in der Violdimensionalität wie nahezu durchgängigen Instruktivität seiner Einsichten bestechendes Kompendium ambitionierter Schönberg-Forschung, dessen Wert insbesondere vor dem Hintergrund der immer noch verheerenden Editionsfrage (und der damit verbundenen ‚Unsichtbarkeit‘ bedeutsamer Werkdiskurse) im Falle Schönbergs gar nicht hoch genug bemessen werden kann.

Tübingen

Philipp Theisohn

GREINER, BERNHARD, *Beschneidung des Herzens. Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur*, München: Wilhelm Fink 2004 (= Makom. Schriftenreihe des Franz Rosenzweig-Forschungszentrums für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem 3), 298 S., kartoniert, € 36,90; ISBN 3-7705-4006-9.

Die in diesem Band zusammengestellten zwölf Aufsätze – sie gehen überwiegend auf Vorlesungen zurück, die der Verfasser in den zwei Jahren seiner Gastprofessur als Inhaber des Walter-Benjamin-Lehrstuhls an der Hebräischen Universität in Jerusalem in den Jahren 2000–2002 gehalten hat – sind in hohem Masse interessant und anregend.

Exemplarisch hervorzuheben sind Beiträge zu literarischen Verarbeitungen der biblischen Geschichte vom Turmbau zu Babel bei Kafka und Elias Canetti („Leben vor dem Gesetz“, S. 11–30), ein Aufsatz zu Shylock („Beschneidung des Herzens“, S. 31–48) sowie Studien zu Goethes *Wilhelm Meister* und Börnes theatralischem Schreiben („Die Theatralisierung der Idee der Bildung“, S. 75–105 und „Zwischen wandern und hausenden Komödianten der Mitte“, S. 157–174). Hinzugekommen sind vier bereits zuvor veröffentlichte Beiträge: „Allah al-Asma’al-Husna. Der Gottesname im Munde des Christen und Juden“ (über Goethes westöstlichen Divan und Elias Canettis *Die Stimmen von Marrakesch*, S. 107–131) sowie Aufsätze über die „Begründung von Autorschaft in Bettina von Arnims Roman ‚Goethes Briefwechsel mit einem Kinde‘“ („Echo-Rede und ‚Lesen‘ Ruths“, S. 175–197), die „Geschichte Simsons als jüdische Urszene interkulturellen Konflikts“ („Philister über dir, Simson!“, S. 269–292) sowie über „Hofmannsthals und Reinhardts Begegnung in der Arbeit an ‚Elektra‘“ („Damenopfer für das Theater“, S. 199–224).

In diesem letzteren Beitrag versteht der Verfasser Hugo von Hofmannsthals *Elektra* – ein Stück, in dem es um eine „Umakzentuierung des Umgangs mit dem Mythos“ geht, der „auf eine neue Vergegenwärtigung zielt“ – als „antizipierte dramatische Theorie von Max Reinhardts Theaterarbeit“ (S. 218). Doch bleibt die jüdische Dimension dieser Begegnung eine zu hinterfragende Angelegenheit – historisch wie sachlich, und dies gilt auch für eine Reihe weiterer in diesem Band versammelter Begegnungen. Der Verfasser weiss dies, wenn er zu Recht darauf hinweist, dass Reinhardt „sein Theater-schaffen nie unter diesem Aspekt reflektiert“ habe (S. 222), und auch der Untertitel seines Buches soll vielleicht mit der gebotenen Vorsicht zu erkennen geben, dass zwi-

schen den miteinander in Bezug gebrachten Fixsternen gelegentlich intergalaktische Zwischenräume möglich sind. In diesem Sinne schreckt Greiner nicht vor dem Gedanken zurück, Hofmannsthals Stück „der Erfahrung von Präsenz im Raum der Repräsentation“ in der Inszenierung Reinhardts könne als „Vor-Gabe und als Konkretion der Theatralität aufgenommen werden, in der Theodor Herzl [. . .] seinen Judenstaat vorstellt“ (S. 223). Angesichts der Weite dieser und anderer Konstellationen bleibt aber die Frage nach der Sinnhaftigkeit und der kritischen Funktion des Attributs „jüdisch“ bestehen. In seinen Ausführungen zur Esther-Figur macht der Verfasser etwa auf die theateraffinen Momente dieser biblischen Erzählung aufmerksam, vor allem die Tatsache, dass die Heldin ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk verschweigt und demnach in zwei Rollen agiert. Wenn der Verfasser die Problematik der Mischehe aus dem Buch Nehemia, „das vor dem Buch Esther steht“ (S. 49), herleiten will, beruft er sich freilich gerade auf den *christlichen* Kanon – das Esther-Buch hat im jüdischen Tanakh seinen Platz bekanntlich unter den „fünf Schriftrollen“ vor Esra und Nehemia. Ob bei Racines Esther-Tragödie von einer ungebrochenen jüdisch-religiösen Perspektive (vgl. S. 62) und in welchem Masse bei Goethes *Jahrmarktsfest von Plundersweilen* von einer Adaptation der Purimtradition (vgl. S. 64) die Rede sein kann, vermag der Rezensent nicht zu beurteilen. Sicher aber ist, dass die Freiheit zur Abweichung von der biblischen Vorlage für die jüdischen Bearbeiter des Stoffes – Greiner verweist auf Schudts *Jüdische Merkwürdigkeiten* (Frankfurt 1714) mit der im Anhang abgedruckten Ahasveros-Komödie – nicht von einer (gar aufklärerisch oder voraufklärerisch gedachten) Distanznahme zur Überlieferung herrührt, die den Nichtjuden daher zum „Ärgernis“ (S. 69) hätte werden können, sondern gerade *in der Tradition* gründet, nämlich in der Tradition der mündlichen Tora und im Midrasch.

Tübingen

Matthias Morgenstern

SCHOLZ, ALBRECHT / CARIS-PETRA HEIDEL (ed.), *Emigrantenschicksale. Einfluss der jüdischen Emigranten auf Sozialpolitik und Wissenschaft in den Aufnahmeländern*, Frankfurt am Main: Mabuse 2004 (= Schriftenreihe Medizin und Judentum 7), 358 S. mit Abbildungen, broschiert; € 34,--; ISBN 3-935964-38-2.

Grossbritannien, Frankreich, Osteuropa mit Polen und der Sowjetunion, Palästina, der Orient, die USA, Südamerika, China (hier besonders Schanghai) – die Liste der Emigrationsziele jüdischer von den Nationalsozialisten verfolgter Mediziner liesse sich nahezu beliebig fortsetzen. Eines haben all diese Ziele zunächst gemeinsam: Sie gaben den Verfolgten eine – in vielen Fällen letzte – Chance, sich vor dem drohenden Tode in Sicherheit zu bringen. Indes: Nicht alle Aufnahmeländer zeigten sich gleichermassen angetan von den Flüchtlingen, die im Gepäck nicht viel mehr als nur ihre – oftmals sehr ausgewiesenen – Kenntnisse als hochspezialisierte Ärzte, medizinisch Forschende oder Medizinprofessoren mit ganz besonderen Forschungsschwerpunkten mitbrachten wie beispielsweise der Elektropathologie, wie sie der Wiener Gelehrte Stefan Jellinek entwickelt hatte, oder der Chemotherapie mit Robert Julius Schnitzer als einem der Führenden auf dem Gebiet der Tuberkuloseforschung. In 29 kurzen, prägnanten und aussagekräftigen Aufsätzen zeichnen die 32 Beiträger und Beiträgerinnen die Lebenswege

von Ärzten und Medizinerinnen nach und zeigen auf, welchen Stellenwert und welchen fachlichen Einfluss die emigrierten jüdischen Mediziner in ihren jeweiligen Aufnahmeländern hatten; die Skala reicht – und dies dürfte nicht allzu sehr überraschen – von „hilfreicher Aufnahme bis zu erniedrigender Ablehnung“, so die Herausgeber. Ein Aufnahmeland, dem bisher in der Exilforschung wenig Beachtung geschenkt wurde, ist die Türkei, in die ab 1933 etwa 300 Akademiker, davon mindestens 70 Mediziner, emigriert waren. Dem hohen Ausbildungsgrad der Immigranten ist es zu verdanken, dass die Türkei, der immerhin sechs Beiträge gewidmet werden, bis heute „ein relativ hohes Niveau der medizinischen Lehre und Forschung“ (S. 78) aufzuweisen hat. Hatten die Herausgeberin und der Herausgeber im vorangehenden Band 6 der „Schriftenreihe Medizin und Judentum“ den Fokus auf die – fiktive – Darstellung des jüdischen Arztes in der Literatur gelegt, so rücken sie im vorliegenden Sammelband authentische Lebenswege jüdischer Mediziner in den Mittelpunkt der Betrachtungen. Das ausgewogene Miteinander von Biographischem und Fachspezifischem macht den Band zu einem wichtigen interdisziplinären Beitrag für die Exilforschung sowie die Medizingeschichte.

Zürich

Yvonne Domhardt

ANSELL, JOSEPH P., *Artur Szyk – Artist, Jew, Pole*, Oxford, Portland / Oregon: The Littman Library of Jewish civilization 2004, XVI + 332 S., 39 Bildtafeln; ISBN 1-874774-94-3.

In den 1920er, 1930er und frühen 1940er Jahren war er ein gefeierter Künstler, heute jedoch ist der Maler, Zeichner und Karikaturist Artur Szyk wohl eher nur Insidern noch ein Begriff. 1894 in Łódź geboren und 1951 in New Canaan/Connecticut (USA) gestorben, zählen Polen, Frankreich und England und, ab 1940, zuerst Kanada und dann die USA zu den Stationen seines Lebens. Wenn auch ein erheblicher Teil seiner Arbeiten ihrem Inhalt nach „jüdisch“ zu nennen sind – erwähnt seien hier nur seine Illustrationen zu einer Reihe biblischer Bücher, darunter Ijob, Ruth, Ester, Hoheslied, mit denen er begonnen hat, und dann vor allem seine illustrierte Pessach-Haggada (S. 92–108) –, geht sein Werk doch weit darüber hinaus, wie seine Miniaturen zu Umar Khayyams *Rubba'iyat* („Vierzeilern“), zu den „Geschichten aus 1001 Nächten“ und zum „Rolandslied“, seine Zeichnungen zu Hans Christian Andersens Märchen und vieles andere mehr dokumentieren (Liste seiner illustrierten Bücher: S. 273–276). Doch wo immer er lebte und arbeitete, stets verstand er sich als politischer Künstler, der seine Inspiration aus der hebräischen Bibel bezog und sich als Jude aufgerufen sah, Advokat der Minderheit(en) zu sein und für deren Rechte einzutreten. Programmatisch in dieser Hinsicht waren bereits seine 1927 entstandenen Illustrationen zum „Statut von Kalisz“, dem ersten Generalprivileg der Juden in Polen aus dem Jahre 1264, und markieren mit ihrer Botschaft von Freiheit und Toleranz seinen Eintritt ins politische Leben (S. 52ff.). Wenn auch Szyk später, während des Zweiten Weltkrieges, das Medium wechselte und vom Miniaturmaler zum politischen Karikaturisten wurde (S. 111–128; Liste seiner gedruckten Karikaturen: S. 295–308), in seiner Botschaft als Kämpfer für Frieden und Freiheit (S. 164–196) ebenso wie für den damals gerade erst gegründeten Staat Israel (S. 197–216) blieb er sich treu und erntete dafür das Etikett un-

amerikanischen Verhaltens (S. 217–232), was dazu führte, dass er seit Ende der 1940er Jahre in Vergessenheit geraten und erst durch Neuauflagen einiger seiner Werke in Frankreich und Deutschland seit den 1970er Jahren und ihnen folgenden Ausstellungen in Nordamerika (Liste aller Ausstellungen von 1916–2002: S. 277–294) wieder aus der Versenkung aufgetaucht ist (S. 233–239). – J.P. Ansell, Kunsthistoriker an der Auburn University (Washington, DC), muss man daher dankbar sein, dass er, der durch seine Arbeiten seit langem als Kenner von Artur Szyks Leben und Werk ausgewiesen ist, dem heute wohl nur wenigen noch bekannten Maler und Zeichner mit seinem hier anzuzeigenden Buch ein schönes Denkmal gesetzt hat. Indem er nicht nur Szyks Lebensweg nachzeichnet, sondern sein Leben und seine Werke in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext darstellt, ist es ihm zugleich überzeugend gelungen, Szyks im Titel genannte Charakterisierung als zuerst – politischer – „Künstler“, dann „Jude“ und schliesslich „Pole“ nachvollziehbar werden zu lassen (S. 260–272).

Tübingen

Stefan Schreiner

ANCKAERT, LUC / MARTIN BRASSER / NORBERT SAMUELSON (ed.), *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Leuven: Leuven University Press 2004 (= Louvain Philosophical Studies 18), 233 S.; ISBN 90-5867-372-3.

Der vorliegende Band dokumentiert den Fortgang eines lange verzögerten, seit den 70er Jahren aber verstärkt einsetzenden Rezeptionsprozesses von Rosenzweigs Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1921). *Drei Hinsichten* werden von den Herausgebern unterschieden. Die Erforschung der *biographischen* Hintergründe des „neuen Denkens“ hat durch die Herausgabe der „Gritli-Briefe“ im Jahr 2002, besorgt von I. Rühle und R. Mayer, einen neuen Schub bekommen. Nachdem nun – endlich! – auch diese Quelle einer breiten Leserschaft erschlossen ist, kann die Lektüre des *Stern* auf einen fortlaufenden Kommentar zu seiner Entstehung aus der Feder des Autors zurückgreifen. Wie fruchtbar dieses Unterfangen sein kann, zeigen die Beiträge im ersten Teil deutlich genug.

Eine andere Hinsicht auf das *theologische* Erbe dieses Werkes spiegelt eine allgemeine Diskurslage: In der Pluralität der Erscheinung von Religiosität und Religion in den modernen Gesellschaften, zu der man über die von Rosenzweig bevorzugten „Offenbarungsreligionen“ auch andere Religionen wird rechnen müssen, ist der Bedarf nach Information und Differenzierung gewachsen. Vor allem ist die Frage von nicht zu unterschätzender Aktualität, die in der prägenden Atmosphäre des Historismus um 1900 schon drängend war und auf die Rosenzweig seine Antwort ausgearbeitet hat: Wie ist unter Bedingungen eines allgemeinen Relativismus für den einzelnen ein subjektiv überzeugender und praktisch tragfähiger Standpunkt zu begründen? Und wie ist ein Verhältnis gegenseitiger Anerkennung zwischen unterschiedlichen Standpunkten theoretisch und praktisch möglich? Die Beiträge dieses Teils beziehen sich auf diese Grundfragen in unterschiedlichen Perspektiven.

Die dritte Hinsicht richtet sich auf das *philosophische* Erbe Rosenzweigs. Schon in früherer Forschung spielte die Kontextualisierung des *Stern* eine wichtige Rolle: Wie weit tragen die Einflüsse von Hegel und Schelling, von Kant und Cohen, von Kierkegaard und Nietzsche, von Goethe und der Frühromantik? Und welche Transforma-

tionen des Bekannten hat Rosenzweig nach Massgabe seines denkerischen Neuansatzes durchgeführt? Manche der bisher für die Interpretation schon leitenden Fragen werden nun aufgegriffen und – angeregt durch aktuelle Diskurse über das Verhältnis von „kulturellem Gedächtnis“ und subjektivem Eingedenken – zugespitzt auf den Fokus des *Konzepts der Er-innerung* (M. Bienenstock, J. Turner, J. Simon) sowie auf das Verhältnis von „Transzendenz“ und „Tatsächlichkeit“ (H.-J. Görtz), von „Offenbarung“ und „Geschichte“ (F.P. Cigla). Hierbei werden Grundfragen der Geschichtsphilosophie reformuliert, wie sie Schellings Zweiteilung in eine „negative“ und „positive“ oder – um mit Rosenzweig zu sprechen – eine „erfahrende“ und eine „erzählende“ Philosophie entwickelt hatte.

In diesem thematischen Kontext lautet die nun von L. Batnitzky aufgeworfene Frage: Ist das Erbe Rosenzweigs heute eher in einer *Ethik als erster Philosophie* zu sehen, wie sie E. Lévinas in Anlehnung an den *Stern* ausgearbeitet hat? Besteht die (auch nach Auschwitz noch tragfähige) Pointe dieses Buches darin, dass – mit den Mitteln der *Philosophie* – gezeigt wird, wie in der Dimension der Religion eine elementare Verantwortung für den anderen Menschen entstehen kann? Oder ist das Erbe Rosenzweigs heute in einer auf *Offenbarung* bezogenen *Politik als erster Philosophie* (S. 117) zu erblicken, wie der politische Denker Leo Strauss sie verstanden hat? Wenn Gott als der „ganz Andere“ zum Menschen in Beziehung getreten ist und dieses durch Menschen bezeugte Ereignis als ein „tatsächliches“ die Voraussetzung des „neuen Denkens“ ist, besteht die Pointe des *Stern* dann nicht darin, dass die „positive“ oder „erzählende“ der kritischen bzw. „negativen“ oder „erfahrenden“ Philosophie vorausgeht? Und wird damit nicht eine vor-philosophische Begründung des Ethos eines Volkes, hier des jüdischen, angenommen und gesetzt (S. 115): eine Prämisse der den *Stern* als System im Innersten zusammenhaltenden „Bewährungstheorie der Wahrheit“, die auch Konsequenzen im Politischen haben müsste? In dieser Interpretation wird ein Gesichtspunkt ins Spiel gebracht, den Rosenzweig noch nicht hat berücksichtigen können. Zwar hat er sich mit dem Zionismus auseinandergesetzt, nicht aber konnte er die Gründung des Staates Israel antizipieren und mit ihr die Rückkehr des Judentums in die Geschichte der gegenseitigen Selbstbehauptung von Staaten.

Wie auch immer man den Schwerpunkt der Interpretation setzen mag: Bezogen auf die philosophischen Hintergründe, nicht auf die tatsächliche Geschichte seither, sind im *Stern* beide Lesarten zu finden, und sie stehen hier in einem spannungsreichen, prekären Gleichgewicht (S. 129). Es zu stören wäre kaum im Sinne seines Autors, auch wenn man dieses Buch nicht nur *von Anfang bis Ende*, beginnend mit einem nur hypothetischen Wissen von Gott, Welt und Mensch bis zur Bewährung dieses Wissens durch Erfahrung, ja bis zum „Tor“ liest, will sagen: bis zur Bewährung dieses Wissens im je eigenen Leben als dem Jenseits des Buches, sondern auch von der *Mitte*, dem Offenbarungskapitel, und vom *Ende*, der in der Geschichte sich findenden Tatsächlichkeit des je gemeinsamen Gebets der Synagoge und der Kirche her. *Nota bene* spiegelt sich in dieser neueren Diskussion um die angemessene Interpretation des *Stern* eine auch die neuere Geschichte der protestantischen Theologie prägende Differenz, die auf der einen Seite durch den Namen Barth, auf der anderen durch die Namen Schleiermacher oder Tillich angedeutet werden kann.