

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **71 (2015)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

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.

Rezensionen

OCHS, CHRISTOPH, *Matthaeus Adversus Christianos. The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics against the Divinity of Jesus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 350), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 410 S., ISBN 978-3-16-152615-2

Mit der hier leicht überarbeiteten Fassung seiner 2012 in Nottingham eingereichten, von Roland Deines betreuten Dissertation legt Christoph Ochs (= Vf) eine Studie vor, die ihren Lesern einen tiefen Einblick in das breite Spektrum der *Adversus-Christianos*-Literatur gewährt. Sie reiht sich in die Reihe wichtiger Arbeiten wie Hanne Trautner-Kromanns *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500* (Tübingen 1993) und William Horburys revidierter Fassung des Samuel Krauss'schen Werkes *The Jewish-Christian Controversy I* (Tübingen 1995) ein und erfüllt damit ein Desiderat. Mit ihrer Konzentration auf die polemische Rezeption des Matthäusevangeliums trägt sie dem Umstand Rechnung, dass sich das erste Evangelium des neutestamentlichen Kanons als die in der Kirchengeschichte wirkungsgeschichtlich bedeutendste Evangelienschrift herauskristallisiert und zudem als Brücke fungiert hat, "over which the Jewish-Christian discourse was mediated, whether as avenue for respectful dialogue, for playful parody, or sharp polemical attack" (S. 318). Nebenläufig untersucht Vf zudem die Aufnahme von johanneischen und paulinischen Textpassagen (S. 272, 274-277, 304) sowie von Versen aus der Apg (S. 276, 281) an Stellen, die aus traditions- und motivgeschichtlicher Perspektive Verbindungslinien zur matthäischen Evangelienüberlieferung aufzeigen. Die Vorliebe für die Inanspruchnahme christlicher Texte im Allgemeinen und des Matthäusevangeliums im Besonderen deutet Vf damit, dass "by fending off Christian ideas with Christian texts, some of which may have been attractive and persuasive, 'Jewishness' could be reinforced and 'Jewish doctrine' promoted as rational and consistent" (S. 325). Dabei sind es vor allem die Vorstellung von Jesu Menschlichkeit und Göttlichkeit, die Lehre von der Inkarnation und das Trinitätsdogma, die auf ihre Schriftgemässheit hin befragt und kritisch mit Hilfe des matthäischen Zeugnisses widerlegt werden.

Aus der grossen Zahl polemischer Werke stechen für Vf als in ihrer historischen Breitenwirkung und ihrer geographischen Lancierung repräsentativ die Werke *Qiṣṣat Mijādalat al-Uṣquf* und dessen unter dem Namen *Sefer Nestor ha-Komer* bekannt gewordene hebräische Übersetzung und Überarbeitung (S. 29-90), Jakob b. Reuven's *Milḥamot ha-Shem* (S. 91-126), Josef b. Nathans *Sefer Josef ha-Meqanne* (S. 127-166), das *Sefer Niṣṣaḥon Vetus* (S. 167-207), Shem Tov b. Isaak Ibn Schaprut's *Even Boḥan* (S. 209-256), Profiat Durans *Kelimmat ha-Goyim* (S. 257-289) und Isaak b. Abraham Trokis *Sefer Hizzuq Emuna* (S. 291-314) heraus, denen er jeweils ein Kapitel seiner Arbeit widmet. In einem 9. Kapitel (S. 317-340) führt Vf sodann die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen und rundet diese mit einem Plädoyer zur Belebung des jüdisch-christlichen Dialogs ab, das beide

Seiten auf die Bezugnahme des gemeinsamen Schrifthorizonts ein schwören möchte (S. 338f.). Ein zweigeteilter Appendix fügt der Arbeit Meir b. Simeons 11. Grundsatz aus *Millhemet Mišva* an, warum Juden nicht an Jesus glauben können (S. 341-344), sowie einen Index über die polemischen Hauptargumente der *Adversus-Christianos*-Literatur (S. 345-347). Beigegeben sind sodann ein Literaturverzeichnis (S. 349-382), ein Stellenregister (S. 383-399), ein Index der modernen Autoren (S. 401-406) und ein Sachregister (S. 407-410).

Durch die strukturierte Bearbeitung der je für sich genommenen jüdisch-polemischen Schriften wird dem Leser eindrücklich vor Augen geführt, wie sich der Stil des Genres über die Jahrhunderte hinweg ausdifferenziert hat: Von einer mal wörtlichen, mal paraphrasierenden Form der Zitation des Matthäusevangeliums in der polemischen Auseinandersetzung (so in *Qišša / Nestor*) über eine Bereitstellung des gesamten mit Polemik versehenen Textes in hebräischer Übersetzung (so bei Shem Tov b. Isaak Ibn Schapruṭ) bis hin zur Anwendung philologischer und quellenkritischer Methodik (so Profiat Duran). Die Gliederung des Bandes nach Autoren und Werken, die jeweils detailliert analysiert werden, erfolgt um den Preis einer bisweilen redundanten Darstellung, die ihn wiederholt zu Aussagen wie “not surprisingly the argument is the same as in earlier texts” (S. 313) u. ä. nötigt. Diese ähnliche bis identische Argumentationsstruktur und Auswahl an matthäischen Bezugstexten führt Vf zum einen auf direkte literarische Abhängigkeit und zum anderen auf ein festes in der polemischen Tradition verankertes Textrepertoire zurück (S. 322).

Trotz der würdigenden Kenntnisnahme des vor allem bei Profiat Duran wahrzunehmenden methodischen Vorgehens, das die Texte in ihrem historischen Kontext wahrzunehmen, den stilistischen Kontext zu berücksichtigen und Fälle von Textinkohärenz unter quellenkritischer Perspektive zu beleuchten versucht (S. 281-285), versäumt es Vf nicht, die Texte auch einer kritischen Wertung zu unterziehen. So muss er den jüdischen Polemikern einen bisweilen als “atomistic exegesis” (S. 324) zu bezeichnenden Umgang mit den Texten attestieren, der weder einen Blick für die Autorenintention noch den Makrokontext der Textpassagen hat, was Vf zum einen mit einer möglichen Unzugänglichkeit des gesamten matthäischen Bezugstextes und zum anderen mit einem eher selektiv ausgerichteten Diskursinteresse begründet.

Zu den Stärken der Arbeit gehört die Einordnung der christologischen Glaubensaussagen, an denen die jüdische Kritik entbrennt, in den dogmengeschichtlichen Gesamtzusammenhang, jedoch ohne dass der Leser dabei den Eindruck erhält, Vf unternehme den Versuch einer christlich-apologetischen *refutatio*. Vielmehr flankiert Vf damit den im Zusammenhang seiner Arbeit gewonnenen Eindruck, es gehe den mittelalterlichen jüdischen Autoren nicht in erster Linie um einen direkten mit dem christlichen Diskurspartner geführten Schlagabtausch, sondern um die Unterweisung einer vornehmlich jüdischen Leserschaft, deren Glaube im Kontext christlicher Mission und befürchteter Zwangskonversion gestärkt werden soll. Dies werde vor allem daran ersichtlich, dass die *Adversus-Christianos*-Literatur über weite Strecken mit einem simplifizierten Verständnis von Jesus als Gott operiert, wengleich hier und dort das Wissen um die Zwei-Naturen-Lehre hindurchscheine. Vf

spricht daher von einem apollinarischen bzw. *logos-sarx*-ähnlichen Verständnis von Jesus (S. 331f.), das sich in den Texten manifestiert. Dennoch würde man mit solch einer Einschätzung den jüdischen Autoren nicht gänzlich gerecht werden, sei doch für den disputativ geführten christlich-jüdischen Diskurs anzunehmen, dass man sich jüdischerseits eben der Argumente der eigenen polemischen Traditionen bedienen haben dürfte (S. 15-17).

Eine kritische Anfrage wäre Vf zu stellen, wenn er den neutestamentlichen Wissenschaftlern ein gewisses Mass an Ignoranz bei der Wahrnehmung mittelalterlich-jüdischer Autoren unterstellt, die doch hinsichtlich des neutestamentlichen Kanons "familiar with its cultural and linguistic conventions" (S. 18) seien. Sollte Vf hier wirklich andeuten, dass das Judentum als wandlungsresistenter Kulturträger für die Konstituierung der Urgemeinde wichtige und die Genese ihrer Schriften ausschlaggebende Traditionen und Konventionen konserviert und aus der Antike in das Mittelalter transferiert hat? Einen solchen Optimismus, die *Adversus-Christianos*-Literatur könnte über ihren rezeptions- und auslegungsgeschichtlichen Wert hinaus einen wichtigen Beitrag für die neutestamentliche Exegese leisten, würde der Autor dieser Rezension nicht teilen.

Alles in allem ist das Buch ein Muss für all jene, die zu einem vertieften Verständnis des literarisch disputativ geführten christlich-jüdischen Diskurses im Mittelalter gelangen möchten und die mit dem Matthäusevangelium ein vor allem rezeptions- und auslegungsgeschichtlich orientiertes Interesse verbinden.

Münster

Daniel Schumann

SCHUMANN, DANIEL: *Nedarim. Nezirut. Übersetzung und Erklärung* (Rabbinische Texte. Erste Reihe. Die Tosefta. Seder Naschim, Bd. III/2), Stuttgart: Kohlhammer 2014, 228 S., ISBN 978-3-17-023642-4.

Schimon der Gerechte erzählte einmal, wie ein Mann aus dem Süden „mit schönen Augen, anmutigem Haar und krausen Locken“ zu ihm kam und er ihn fragte, warum er denn sein Haar ruinieren wolle? Die Antwort: „Ich war ein Hirte in meiner Stadt und kam, um aus dem Fluss Wasser zu füllen und betrachtete mein Spiegelbild und mein Trieb stieg in mir auf...“ Um den Kampf gegen den bösen Trieb zu gewinnen, habe der Mann gelobt, Naziräer zu werden und sein Haar als Weihe für den Himmel zu scheren. Schimon der Gerechte sei von dieser Erzählung so beeindruckt gewesen, dass er den Naziräer auf sein Haupt geküsst habe. Diese an die griechische Narkissos-Sage erinnende Erzählung von der (gefährlichen) Selbstliebe eines Schönlings im Traktat Nazirut (IV, 7, hier S. 144-146) gehört zu den seltenen aggadischen Stücken in diesem Band, der die Übersetzung und den Kommentar zweier Tosefta-Traktate der dritten Ordnung (Frauen) vereint und ansonsten schwerpunktmässig religionsgesetzliche (halachische) Erörterungen enthält.

Der Traktat über die Gelübde (*Nedarim*) zu den Möglichkeiten der Annullierung oder Bestätigung von Gelübden schutzbefohlener Frauen knüpft in lockerer Weise an die entsprechende biblische Diskussion (Num 30) und die Behandlung des Stoffes in der Mischna an, geht aber über beide Texte auffallend hinaus und

bereitet offenbar die ausführlichere Behandlung in beiden Talmudim vor. Bemerkenswert ist dabei besonders die Diskussion über die (in der Bibel nicht vorgesehene) Möglichkeit, ein Gelübde *durch einen rabbinischen Weisen* auflösen zu lassen (Ned V, 1-6). Überhaupt spielen Fragen der Aufhebung und der Begrenzung der Geltung von Gelübden eine herausragende Rolle. Wenn man den Duktus dieser Texte mit den (vom Übersetzer hier nicht genannten) Homilien des Origenes zu Numeri vergleicht, wo von einer – natürlich niemals aufzuhebenden! – Weihe im Gegenüber zu Gott und zugleich vom Ideal der Jungfräulichkeit die Rede ist, kann man in dieser Hinsicht durchaus an die Möglichkeit eines verdeckt geführten kontrovers-theologischen Diskurses denken.

Der Traktat über das Naziratsgelübde, der in der Mischna den Namen „Nazir“ trägt, hier aber mit „Nezirut“ überschrieben ist, behandelt im Anschluss an Num 6 die Verpflichtungen, die eine dem Naziratsgelübde unterliegende Person auf sich genommen hat. Der in mustergültiger Weise erstellte Kommentar enthält zunächst umfangreiche textkritische Anmerkungen – Grundlage der Übersetzung ist die Erfurter Handschrift. Hinzu kommen sorgfältige grammatische, syntaktische und lexikalische Erwägungen zur Übersetzung, inhaltliche Überlegungen, traditions-geschichtliche Tiefenbohrungen mit Verweisen auf Texte zur jeweils behandelten Problematik im Frühjudentum und in der Literatur der klassischen Antike sowie Angaben zu rabbinischen Parallelstellen. Querverweise auf Fragestellungen in der neutestamentlichen Forschung geben die Kennerschaft (und die Forschungsschwerpunkte) des Übersetzers zu erkennen. Ein umfangreiches Stellenregister, daneben aber auch andere Verzeichnisse (Namen, Orte, Sachen, hebräische, griechische und lateinische Termini), machen den Band zu einem wertvollen Arbeitsmittel; freilich ist bei der Endfassung der Register (oder beim Satz) noch ein Malheur passiert, weil sich eine Seite verschoben hat – bei den vom Rezensenten nachgeschlagenen Stellen ist bei den Seitenangaben jeweils eine Seite abzuziehen.

Tübingen

Matthias Morgenstern

SCHMITZ, ROLF P.: *Jakob ben Reuben: Kriege Gottes (Milchamot hash-shem)*, Frankfurt am Main / Bern / Berlin / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang GmbH 2011, 227 S., ISBN 978-3-631-59496-4.

Es ist Rolf P. Schmitz zu danken, dass er nach Jahren intensiver Arbeit an dem Text jetzt eine vollständige deutsche Übersetzung dieses so überaus wichtigen Buches und Zeugnisses jüdisch-christlicher Auseinandersetzung des Mittelalters vorgelegt hat, das eine bemerkenswerte Wirkungsgeschichte gezeitigt hat und „für die kontrovers-theologische Literatur grundlegend geblieben“ ist (S. 12).

Dem Stil der Zeit folgend, hat Jakob b. Reuben, der im 12. Jahrhundert wohl in Nordspanien oder Südfrankreich gelebt und sein Buch ums Jahr 1170 verfasst hat (S. 7f), sein Werk in die Form eines gelehrten – freilich fiktiven – Dialogs zwischen einem „Leugner (der Einheit Gottes)“, einem Christen also, und einem „Bekenner (der Einheit Gottes)“ gekleidet, hinter dem sich der Autor selber verbirgt. Dabei deutet bereits der Titel seines Werkes an, dass der Autor keine Scheu

hat, ebenso freimütig wie wehrhaft aufzutreten. Dennoch schreibt er, wie Schmitz beobachtet, „mit grossen Respekt“ und „setzt sich mit den Gedanken und Vorstellungen seines Gegenübers ernsthaft auf hohem Niveau auseinander“ (S. 11). In der Tat ist bemerkenswert, wie vertraut der Autor nicht nur mit der jüdischen, hier insbesondere der religionsphilosophischen Literatur des Mittelalters ist, sondern ebenso mit der zeitgenössischen, aber auch älteren christlich-theologischen Literatur, derer er sich in seinen Widerlegungen auf beeindruckende Weise bedient. Vor allem kennt er sich aus in den sog. *Adversus-Judaeos*-Texten, auf die er immer wieder explizit reagiert. In den insgesamt zwölf Kapiteln seines Buches werden so gut wie alle zwischen Juden und Christen kontroversen theologischen Themen verhandelt, von der Trinität, über die Inkarnation, die Jungfrauengeburt und Messiasvorstellung bis hin zur Frage nach der Tora und ihrer Bedeutung und dem Problem von Schöpfung und Erlösung, um nur einige wenige Stichworte hier zu nennen.

Auch in methodischer Hinsicht verdient sein Buch Aufmerksamkeit. Stützt sich doch der Autor in seiner Argumentation durchgängig auf Bibeltexte und widerlegt die Ansichten seines Gegenübers dadurch, dass er alle herangezogenen Bibelstellen (aus der Tora ebenso wie aus dem Neuen Testament) konsequent „in ihrem sprachlichen und historischen Kontext“ liest (S. 10). Damit redet er einer rationalen Interpretation der Schrift das Wort und leistet damit einen eindrucksvollen Beitrag zur Entwicklung bibelexegetischer Methodologie und Hermeneutik im Mittelalter. Mit Recht macht Schmitz darauf aufmerksam, dass in diesem Zusammenhang dem 11. Kapitel des Buches (S. 163-172) besondere Bedeutung zukommt, insofern nämlich, als der Autor hierin „wohl die erste, viele Kapitel umfassende hebräische Teilübersetzung des Matthäusevangeliums“ vorgelegt (S. 8) und damit ein Musterbeispiel für jüdische Exegese eines neutestamentlichen Textes geschaffen hat. Beachtung verdient der Autor aber auch darin, dass er mit seinen hebräischen Wiedergaben neutestamentlicher Bibelstellen nicht anders als christlich-theologischer Sachverhalte geradezu sprachschöpferisch tätig gewesen ist und nicht unwesentlich zur Schaffung eines hebräischen Vokabulars für die jüdisch-christliche Auseinandersetzung beigetragen hat, wie z.B. durch die Prägung des Begriffs שלוש („Verdreifachung“) für *trinitas* (S. 11).

Bei alledem ist der Autor ebenso Apologet wie Polemiker; Polemiker, der sein Gegenüber trotz aller gelehrten, ernsthaften Auseinandersetzung *a priori* dennoch nur als zurückzuweisenden *Häretiker* wahrnimmt und entsprechend darstellt, und Apologet, dem es letzten Endes nicht um die Sache geht, sondern allein auf die Durchsetzung seiner Sicht der Dinge und damit die geistige Stärkung seiner Glaubensgeschwister ankommt. Wie Schmitz allerdings aus dem Umstand, dass „auf der christlichen Seiten [...] das Werk durch Konvertiten bekannt“ wurde, zu dem Schluss kommt, der Autor habe „kaum die Absicht“ gehabt, „jemanden von den Glaubenswahrheiten des Judentums zu überzeugen“ (S. 13) bleibt sein Geheimnis.

Tübingen

Stefan Schreiner

ULUCCI, DANIEL C.: *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, Oxford / New York [etc.]: Oxford University Press 2012, 227 S., ISBN-13: 978-0-19-979170-5.

Die methodisch präzise und auf dem Gebiet der griechisch-römischen Antike, der hebräischen Bibel und der frühchristlichen Tradition gleichermassen kenntnisreiche Arbeit räumt mit dem Mythos auf, das Christentum habe ‚von Anfang an‘ aus der philosophischen Opferkritik der Griechen und der ‚prophetischen‘ Opferkritik der Bibel die Konsequenz gezogen und mit der unblutigen Feier des Opfertodes Christi in der Eucharistie gegenüber seinen heidnischen wie jüdischen Vorgängerreligionen eine ‚höhere‘ oder ‚geistlichere‘ Religionskultur eingeführt. Diese christliche Position ist vielmehr das Ergebnis eines keineswegs linearen, aber in seiner Unvorhersagbarkeit genuin evolutionären Diskurses der ersten drei christlichen Jahrhunderte. Ausser bei einigen Pythagoräern führte weder die philosophische Opferkritik bei Griechen und Römern noch die ‚prophetische‘, eher weisheitliche und damit ebenfalls philosophische Opferkritik der Bibel im Judentum zur Abschaffung von Tieropfern oder auch nur zur Opferabstinenz der Kritiker. In diesen Diskursen ging es nicht um die Abschaffung des Opfers an sich, sondern um die Kritik von bestimmten Opferverständnissen und Opferpraktiken. Dies haben für Amos und seine Nachfolger auch schon Bibelwissenschaftler festgestellt, doch sind deren Erkenntnisse noch keineswegs allgemein verbreitet. Bei Paulus steht die Opfermetaphorik bei der Deutung des Kreuzestodes Christi immer noch im Kontext der Kultpraxis des Zweiten Tempels, die der Apostel mit keinem Wort ablehnt. Ein Dogma vom Ein- für Allemal des Opfertodes Christi kannte er so wenig wie alle anderen späteren Dogmen. Die historische Erkenntnis, dass die biblischen Standpunkte noch nicht die späteren kirchlichen sind, wird nicht nur hier, sondern schon seit 150, wenn nicht 250 Jahren vertreten – man denke beim ersten Datum an Julius Wellhausen, beim zweiten an Voltaire –, ohne dass die kirchliche Praxis darauf bislang eine andere Antwort gefunden hätte, als sie weiter zu ignorieren. Der altkirchliche Opfer-Diskurs ist nicht kreativ, sondern reaktiv. Die Ablehnung der heidnischen Opfer hat das Christentum vom Judentum ererbt, die Möglichkeit jüdisch-christlicher Opfer am Tempel von Jerusalem bestand seit 70 n. Chr. nicht mehr. Seitdem konnten Christen keine biblisch legitimen Tieropfer mehr darbringen, und haben es sinnvollerweise nicht mehr getan. – Zwei kleine Monenda: der Verfasser beschreibt einen evolutionären Prozess (s.o.), polemisiert aber verschiedentlich gegen ‚evolutionary theories‘, weil er darunter offensichtlich teleologischen Fortschrittsglauben versteht, den er ganz zu recht ablehnt. Seine Annahme, niemand habe jemals daran gedacht, dass die Opfer der Ernährung der Götter dienten, gilt in dem von ihm herangezogenen Quellenbereich, lässt aber den Alten Orient mit dem Atrahasis-Epos z. B. (in Gen 8,21-22 rezipiert) ausser Acht, wo es die Aufgabe der Menschen ist, die Götter zu ernähren.

Bern

Ernst Axel Knauf

BENNEWITZ, SUSANNE, *Ein Aussenseiter handelt. Der Kaufmann Isaac Dreyfus (1785-1845) in Basel*, Göttingen: Wallstein 2014, 208 S. ISBN 978-3-8353-1571-6.

Wer wie der Rezensent die Ururenkelin der hier dargestellten Persönlichkeit und ihr hingebungsvolles Wirken für und im Basler Jüdischen Museum kennen und schätzen lernen durfte, der wird umso gespannter auf eine Darstellung ihres Ururgrossvaters sein. Er tat den entscheidenden Schritt vom Elsass nach Basel und vom Handels- zum Bankgeschäft und legte dadurch den Grund dazu, dass seine Söhne und deren Nachkommen zu den hervorragenden Vertretern des schweizerischen Judentums und einer solide begründeten Basler Finanzwelt wurden.

Um es gleich vorwegzunehmen: dem auf „Frau Dr. Katia Guth-Dreyfus, Basel“ zurückgehenden „initiativen Auftrag“ (S. 4) ist die Verfasserin gerecht geworden. Die Historikerin hatte sich schon durch ihre 2008 erschienene Dissertation *Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert* und flankierende Studien als Kennerin der Wirtschafts- wie der jüdischen Immigrationsgeschichte qualifiziert. Für die vorliegende Untersuchung stützt sie sich auf ihre Recherchen im Basler Staatsarchiv und auf das Familienarchiv mit Isaac Dreyfus' Testament.

Das *Vorwort* spricht, nicht ohne eine knappe Kritik an einer eingehenden Wirtschaftsgeschichte, „die die Epoche vor der Ausbildung des Finanzplatzes Schweiz abdecken“ könnte, vom „Dilemma der Kreditforschung“ (S. 9). In der Tat ist schon die *Begrifflichkeit* für einen Beruf, den der heutige finanzpolitische Laie summarisch als „Bankier“ bezeichnet, vielfältig und verwirrend genug: „Unter den unterschiedlichen zeitgenössischen Begriffen ‘Wechselsensal’, ‘Wucherer’ oder ‘Wohltäter’ dürfen wir durchaus einen Finanzdienstleister unterschiedlicher Milieus vermuten.“ (S. 183) B. wählt mit ihrem Porträt einer „individuellen Unternehmerpersönlichkeit“ einen Weg durch dieses wirtschaftsgeschichtliche Dickicht, der auch den fachfremden Leser ihr willig folgen lässt. Dazu trägt ihr geschliffener *Stil* bei, auch wenn der Kasusgebrauch bei Appositionen zuweilen befremdet (S. 69, 109). Schon der Titel mit seiner Doppeldeutigkeit ist gleichzeitig spielerisch wie treffend.

Das handliche und mit seinen 14 Abbildungen höchst ansprechend gestaltete Buch behandelt in seiner ersten Hälfte (S. 17-94) „Familie, Gesellschaft, Staat“, in der zweiten das „Geschäft“ (S. 95-183; es folgen S. 185-208 die Anmerkungen mit Verweisen auf die – meist juridischen – Quellen und die sorgfältig ausgewählte und auch benützte Sekundärliteratur). Das geschieht auch hier vorwiegend anhand von Fallstudien und daher ebenfalls plastisch und lebendig. Man bewundert Isaac Dreyfus schon deswegen, weil er nicht bloss unbeirrt als Ausländer, der er sein Leben lang bleiben musste und blieb, seine Position in Basel wahrnahm und ausbaute, sondern auch sein höchst persönlich geknüpftes komplexes Geschäftsnetz klar im Blick behielt – einem Blick, der einem nur schon bei der Lektüre der verschiedenen Sparten wie *Stoff-(zwischen-)handel, Waren- und Wechselkredit, Schuldenmanagement, Recht und Ruf, Aktivität in Frankreich, Immobiliengeschäfte in der Schweiz, Liquidationen* manchmal fast abhanden zu kommen droht. Das liegt in der Sache begründet, nicht an der überlegt angeordneten Darstellung (S. 103-173).

Isaac Dreyfus ist 1785/86 im elsässischen Sierenz noch als Isaac Levy geboren worden (unbekannt sind die Gründe für die Namensänderung in den seinerseits

ungeklärten, aber in Sierenz verbreiteten Namen D., der ein gutes Jahrhundert später durch einen ebenfalls elsässischen Träger zum welthistorischen Fanal werden sollte) und am 3. September 1845 in Basel, und zwar immer noch als Franzose, verstorben. 1812/13 tat er den „Sprung vom Dorf in die Stadt, der mit der Emanzipation der Juden in Frankreich möglich wurde“ (S. 17). Abb. 1 (S. 81) führt den mit Basel vertrauten Leser übersichtlich an alle Adressen seiner jeweils mit dem Geschäftssitz identischen Wohnplätze. Besonders sticht der *Spalenhof* heraus, den er mit seiner Familie von 1836-49 bewohnt hat (heute das *Theater Fauteuil*, Abb. 7). In ihm muss man sich nicht bloss das Kontor, sondern auch das geschmackvoll eingerichtete Esszimmer, den Spieltisch und ein Canapé in der Ecke, aber auch einen Voltaire in Bronze (Abb. 14) und den noch edleren Salon im zweiten Stock mit zwei Pendeluhrn und zwei Pianos vorstellen - nicht zu vergessen die „kleine weltliche Bibliothek“ und die „umfangreichere Sammlung religiöser Bücher“ (S. 60), unter denen sich die Erstausgabe von Cahens jüdisch-französischer Bibelübersetzung von 1831 fand, mit dem Besitzereintrag „Isaac Dreyfus“ (S. 64). „Familie Dreyfus kann zu Sukkot zwei Laubhütten hervorholen, eine grosse und eine kleinere für Kinder.“ (S. 61). Gesellschaftlich hält sich Isaac Dreyfus – als Ausländer – zurück; erst 1839 übernimmt er eine leitende Aufgabe in der Synagogengemeinde, in der er ohnehin als „Lēvī“ (nicht „Priesterstamm“, S. 26; das wäre „Kōhēn“) traditionellerweise eine besondere Stellung einnimmt. Ganz anders können sich dann seine Nachkommen einbringen. Leopold und Samuel, nach dem Tod ihres Vaters nun als „Isaac Dreyfus Söhne“ agierend, wurden nach dem Präzedenzfall 1867, der den nach Frankfurt a. M. gezogenen Sohn Jacques betraf, 1872 endlich in Basel eingebürgert. Sie und die Generationen nach ihnen stellten im letzte Drittel des 19. und in der schweren ersten Hälfte des 20. Jh.s immer wieder führende Persönlichkeiten nicht bloss der Israelitischen Gemeinde Basel, sondern des schweizerischen Judentums und des 1904 gegründeten Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes überhaupt.

Geschäftlich konnte Isaac Dreyfus mit seiner Firma den Übergang vom Handelsgeschäft zum reinen Bankgeschäft wenigstens vorbereiten, so dass B. ihn als „einen der ersten modernen Bankiers unter etlichen Basler Kapitalisten“ bezeichnet (S. 183). Für seine Basler Wirkungszeit bedeutete das Jahr 1839 insofern einen Einschnitt, als es ihm möglich wurde, abgesehen vom Waren- und Zwischenhandel nun auch in Basel Grundeigentum zu erwerben, während seine diesbezüglichen Aktivitäten zuvor auf das benachbarte elsässische und badische Ausland und im Falle der Holdenweid im Waldenburgertal auf den 1833 selbständig gewordenen Kanton Baselland beschränkt waren. Den Testlauf stellte eine Liegenschaft im Langen Loh an der westlichen Stadtgrenze dar, die Nikolaus von Brunn zusammen mit seinem Sohn gehörte. Von Brunn war Pfarrer an der Martinskirche und hatte hier 1815 die Basler Mission mitbegründet. Aus seiner pietistischen Haltung heraus präsierte er auch die 1820 nach englischem Vorbild entstandene „Basler Gesellschaft zur Verbreitung des Christentums unter den Juden“. 1823 hatte er Ferdinand Ewald, der nachmals in Nordafrika und dann vor allem in Jerusalem als anglikanischer Geistlicher auch missionarisch tätig werden sollte, getauft. B. fragt daher: "Weshalb sind ausgerechnet die Proselytenmacher von Brunn ... und Isaac

Dreyfus zum Geschäftsabschluss gekommen?" Die Antwort ergibt sich nur aus dem historischen und heute weitgehend vergessenen, aber nichtsdestoweniger wichtigen, Kontext. Ferdinand Ewald hatte zuvor in Zürich um die Taufe nachgesucht, die ihm aber durch den dortigen Magistrat verweigert worden war - gewiss nicht aus tieferem Respekt vor seiner jüdischen Identität. Auch in Basel wurde ihm das Bürgerrecht trotz Taufe ausdrücklich verweigert, das heisst er blieb aufgrund seiner fränkischen Herkunft genauso Ausländer wie Isaac Dreyfus. Die Basler Kreise um von Brunn mag man mit B. wegen deren „innigen Umarmung der Juden, [...] am liebsten getauft“ (S. 165) kritisch sehen – bei allen mentalen Reserven waren sie aber zum Umgang mit Juden offenkundig bereit, und gerade ihre religiöse Haltung mochte sie Isaac Dreyfus als Handelspartner empfehlen. Die spezifisch pietistisch-protestantische Atmosphäre sollte übrigens am Ende des Jahrhunderts mit dazu beitragen, dass Herzl seinen Ersten Zionistenkongress in Basel abhalten konnte, während München rundweg ablehnte und auch Zürich nicht in Frage kam – eine Affinität, die dem Zionismus dann durchaus auch angekreidet wurde (dazu Yaakov Zur, *Die deutsch-jüdische Orthodoxie und ihr Verhältnis zu inneren Organisationsbestrebungen und zum Zionismus*, 1982/2001).

Das Landgut im Langen Loh war jedenfalls „der Startschuss für das Handelshaus *Dreyfus* auf dem Liegenschaftsmarkt des Kantons“ (S. 166). Als Krönung seines unermüdlichen Einsatzes mochte Isaac Dreyfus 1845 den Erwerb der sogenannten „Bleiche“, dem neben dem benachbarten Bäumlihof grössten Landgut zwischen Basel und Riehen, empfunden haben. Er konnte sich dessen persönlich leider nicht mehr erfreuen, da er am 3. September desselben Jahres starb. Auf dem Hintergrund „der fabulösen Aufstiegsgeschichten der jüdischen Bankiers Rothschild, Warburg, Heine und Oppenheim“ (S. 179) nimmt sich die Entwicklung dieser „jüngeren Bankendynastie der bürgerlichen Epoche“ (S. 181) bescheiden aus. Aber insgesamt hat Isaac Dreyfus mit den Grund gelegt zur „Formierung eines Bankenplatzes Basel“ (S. 182). Den nachdenklichen Betrachter mutet der „Aussen-seiter“ in seinem Wandel und Handel dann doch als charakteristisch baslerisch an.

Hamburg

Thomas Willi

MANDEL, MAUD: *Muslims and Jews in France. History of a conflict*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2014, 253 pages, ISBN 978-0-691-12581-7.

Maud S. Mandel est professeur d'Histoire et d'Etudes Judaïques, mais aussi Doyenne de Collège, à l'Université Brown de Providence, Rhode Island. Ses recherches ont été consacrées à l'histoire juive moderne, particulièrement à l'influence des politiques d'inclusion et d'exclusion sur les minorités ethniques et religieuses en France au XXe siècle, plus particulièrement les Juifs, les Arméniens et les Musulmans. Son premier ouvrage « *In the Aftermath of Genocide : Armenians and Jews in Twentieth Century France* » a été publié par les Presses Universitaires de l'Université Duke en 2003. Son nouveau livre, « *Muslims and Jews in France. History of a Conflict* » a été subventionné par des *fellowships* de l'American Council of Learned Societies et de l'American Philosophical Society.

Ce livre est d'actualité comme en témoignent les événements tragiques de janvier 2015 dans la région parisienne, au cours desquels 4 personnes juives ont été assassinées par un extrémiste musulman de nationalité française et d'origine marocaine dans un magasin d'alimentation cachère. Cependant le titre du livre peut choquer, laissant entendre que les relations entre Musulmans et Juifs *en général* sont conflictuelles. De plus le terme « *a conflict* » suggère que ce serait toujours le même conflit. Or sur environ 6 millions de Musulmans et 600 000 Juifs en France, de diverses tendances pour les uns et pour les autres, une très faible minorité est « en conflit ». A l'inverse, de très bonnes relations existent entre Musulmans et Juifs dans le monde du travail, dans le monde scolaire et universitaire et tout particulièrement dans le monde associatif (par exemple dans la « Fraternité d'Abraham », dans la « Ligue Internationale Contre le Racisme et l'Antisémitisme » ou l' « Amitié Judéo-Musulmane ». On aurait préféré un titre moins provocateur, comme *Muslims and Jews in France. Conflictual factors in their relations*. Il faut cependant signaler que l'auteur nuance son titre dès l'Introduction : “Polarization, I believed, was a gross simplification of the much richer and more varied range of Muslim-Jewish relations in France. I therefore began my research most drawn to the cultural and historical connections linking these two populations, of which there are many”.

Pour Maud Mandel, l'histoire des relations entre Musulmans et Juifs en France depuis la fin de la deuxième guerre mondiale jusqu'à la fin des années 1990 peut se décomposer en trois phases, comme elle l'a précisé dans sa conférence de presse à Paris en décembre 2014. (1) La décolonisation et ses effets démographiques, culturels et psychologiques : émergence de la catégorie des juifs d'Afrique du Nord, rancœurs dues aux différents parcours d'intégration dans la société française. (2) Le mouvement de Mai 68 et ses conséquences : récupération de la cause palestinienne par l'extrême gauche, début d'une polarisation « Juifs/Arabes » au miroir du conflit israélo-palestinien. (3) L'essor et le déclin du pluriculturalisme à partir des années 1980 : début d'un travail de coopération « interethnique » avec le mouvement Beur et la popularisation du concept pluriculturalisme par les associations antiracistes et le gouvernement socialiste, puis délitement de ce mouvement avec la première Intifada, de la fin des années 1980 au début des années 1990.

Le livre est divisé en six parties : après une introduction détaillée (13 pages), le chapitre 1 porte sur Marseille en 1948, les chapitres 2 et 3 sur les années « 50 et 60 » en Afrique du Nord et en Métropole respectivement, le chapitre 4 sur la Guerre de 1967, le chapitre 5 sur la période 1968-1972, le chapitre 6 sur les années 1980-2000, enfin la conclusion brève (4 pages) évoque l'histoire jusqu'en 2012. L'ensemble des notes regroupées à la fin de l'ouvrage occupe 82 pages et l'index alphabétique 11 pages !

Dans l'introduction l'auteur insiste sur l'importance de l'origine nord-africaine des Musulmans et des Juifs sépharades qui ont émigré en masse vers la métropole depuis la fin de la seconde guerre mondiale jusque vers 1980. Entre 1944 et 1979, 240 000 Juifs sépharades sont arrivés (plus de la moitié d'Algérie, le reste de la Tunisie et du Maroc). En 1982, les Musulmans d'origine nord-africaine représentaient 1 500 000 personnes environ. Ces deux communautés immigrées avaient un certain bagage culturel arabe et nord-africain en commun, mais étaient inégales

quant à la citoyenneté française, accordée automatiquement aux Juifs vivant en Algérie grâce au décret Crémieux, et quant aux facilités d'acquisition de la langue et de la culture françaises. Cette inégalité constitue déjà un facteur de conflit.

Dans le premier chapitre, l'auteur décrit *Marseille en 1948*. C'est alors un « centre de transit international » pour les Musulmans venus d'Algérie chercher du travail et pour les soldats nord-africains démobilisés en France à la fin de la guerre, mais aussi pour les Juifs : la communauté juive était tombée de 18 000 membres à 4 500 environ après la guerre, mais s'était enrichie de « milliers de réfugiés illégaux en 1946 et 1947 ». Ceci favorisait des tensions non complètement résolues par la définition du « statut de l'Algérie » en 1947 accordant la nationalité française aux Algériens en métropole. Par ailleurs les départs de bateaux essayant de rejoindre la Palestine où Juifs et Arabes se disputent le territoire, comme l'*Exodus* en 1947 ou l'*Altalena* en 1948, firent éclater des troubles chez les dockers musulmans. Les troubles survenus à Oujda au Maroc (5 juifs assassinés et 15 blessés) ont aussi leur influence dans la région marseillaise. L'auteur décrit des épisodes conflictuels survenus dans des camps d'hébergement de la région marseillaise avec de nombreuses références à l'appui.

Dans le chapitre 2 intitulé *Décolonisation et émigration : construction du Juif nord-africain*, on est en Afrique du Nord dans les années 1950 et 1960. Maud Mandel analyse les 3 facteurs d'opposition entre « Juifs nord-africains » d'une part et « Musulmans » ou « Arabes » ou simplement « Nord Africains » d'autre part : premièrement l'opposition entre sionisme et nationalisme panarabe; deuxièmement l'influence des organisations juives internationales, comme l'Alliance Israélite Universelle vouée à l'éducation des Juifs essentiellement au Maroc et en Tunisie ; troisièmement la pression des mouvements indépendantistes (FLN, Néo-Destour et Istiqlal) qui au départ ont déclaré les juifs partenaires égaux dans la lutte anticoloniale, mais ont fustigé les moindres sympathies pro-sionistes. Lors des départs de 1962, les rapatriés en France étaient davantage « pied noirs » qu'« Israélites », « espagnols » ou « français d'origine ».

Dans le chapitre 3 *L'impact de la décolonisation sur les relations entre Musulmans et Juifs dans les années 1950 et 1960 en France*, l'auteur décrit les lieux privilégiés où s'installent les Juifs et les Musulmans venus d'Afrique du Nord : principalement Marseille et la région parisienne, parfois dans les mêmes quartiers à loyers raisonnables, fréquentant les mêmes épiceries et cafés. Elle décrit aussi les relations de l'Union des Étudiants Juifs de France avec les jeunes musulmans, non dépourvues d'ambivalence car l'UEJF soutenait le droit à l'indépendance de l'Algérie, mais aussi d'Israël !

Le chapitre 4 traite de l'influence de la *guerre de 1967*, d'abord sur la mobilisation politique des juifs, puis celle des musulmans d'Afrique du Nord. Il traite ensuite des relations aggravées entre Musulmans et Juifs. À Marseille par exemple la guerre de 1967 fut l'occasion d'une alliance entre « Pieds Noirs » chrétiens rapatriés d'Afrique du Nord et les Juifs.

Le chapitre 5 concerne *La Palestine en France : les politiques radicalisées et la polarisation ethnique entre 1968 et 1972*. L'auteur part d'une émeute « qui surprit la France » en juin 1968 à Belleville, quartier populaire de Paris, entre résidents musulmans et juifs. Elle fut appelée « la Guerre des Six Heures », un an après la Guerre des Six

Jours ! Pendant le mouvement étudiant de mai – juin 1968 à la Sorbonne, des stands concurrents ont été montés par les étudiants nationalistes arabes et les étudiants sionistes, ... puis démontés par le Comité d'Occupation devant les tensions qui en résultèrent. Ce chapitre montre comment les français d'extrême gauche, les étudiants musulmans nord-africains et des représentants palestiniens ont attiré l'attention du public français sur la question palestinienne et façonné ainsi les relations entre Juifs et Musulmans.

Le chapitre 6 intitulé *Particularisme versus Pluriculturalisme : Naissance et Mort de la Coalition Anti-Raciste*, couvre la période de 1980 à 2000. Maud Mandel y décrit la montée puis la disparition d'une alliance judéo-musulmane pour combattre le racisme. Elle examine d'abord la politique identitaire dans les années 1980 avec l'arrivée de la gauche au pouvoir, puis la création de SOS Racisme (1984) et l'invention du Pluriculturalisme. Ensuite elle décrit la fin du Pluriculturalisme, d'abord avec la période de cohabitation droite-gauche entre 1986 et 1988 avec l'insistance sur « l'intégration » ; puis avec la controverse sur le Voile Islamique, la profanation du cimetière de Carpentras et le déclenchement de la Guerre du Golfe, de 1989 à 1992.

La conclusion permet de revenir sur 3 facteurs importants dans les relations entre Musulmans et Juifs en France : (1) le passé nord-africain, (2) le conflit israélo-arabe, et (3) la situation en France des minorités religieuses.

Paris

Michel Sternberg

KATSIS, LEONID F. / HELEN TOLSTOY (eds.): *Jewishness in Russian Culture. Within and without*, translated from Russian into English by Elen Rochlin (Studia Judaica, Bd. 7), Leiden / Boston 2014, 203 S., ISBN 978-90-04-26161-7.

Der vorliegende Sammelband ist im Ergebnis eines wissenschaftlichen Treffens vom 23.-25. Juni 2009 an der Hebräischen Universität in Jerusalem entstanden. Der Workshop „New Perspectives on Assimilation and Anti-Semitism in Russian Literature“ widmete sich neuen Zugängen und Methoden in der Erforschung der jüdischen Akkulturation in der russischen Literatur sowie den Folgen dieses Phänomens und Reaktionen darauf. Gleichzeitig befassten sich die Anwesenden mit der Frage einer „Re-Definition“ von Kriterien und Grenzen der Disziplin, die ungefähr zwischen „Judaica Rossica“ und „Rossica Judaica“ steht.

In der *Einleitung zum Buch* stellen die beiden Herausgeber Überlegungen an über die Einordnung einer Disziplin über die Rolle der Juden in der russischen Literatur und über die Möglichkeiten diese Rolle zu erfassen und zu erforschen. Zwar steigt in der letzten Zeit die Anzahl der Studien zur russisch-jüdischen Literatur oder zur Rolle der Juden in der Russischen Literatur, oft sind diese Studien jedoch ziemlich einseitig. Entweder sind sie von den Autoren aus dem Bereich der Jüdischen Studien geschrieben, die sich oft nicht so gut mit der russischen Literatur auskennen oder *vice versa*, die Slawisten verfassen eine oder die andere Studie, die die jüdische Komponente beiseite lässt. So stellen L. Katsis und H. Tolstoy die Aufforderung, eine Disziplin zu definieren, die die beiden Bereiche in sich umfasst und vereinbaren und damit die fruchtbaren Ergebnisse ins Leben rufen soll. Dafür müssen die

Forscher auch die Methoden herausarbeiten, die es ihnen ermöglichen werden, die jüdischen Autoren in der russischen Literatur zu untersuchen.

Zwischen Anfang 1800-er und 2000-er Jahren gab es viele Juden, die auf Russisch schrieben. Viele von ihnen wählten eindeutig jüdische Themen, die anderen nicht. So konnten ihre Werke gar nichts „Jüdisches“ an sich haben, außer dass der Autor von Geburt an ein Jude war. Zur gleichen Zeit gab es auch Beispiele von Übertritten zum Christentum und damit die Frage, ob dieser Autor immer noch als „jüdischer“ Autor gelten soll. Alle diese Fragen führen zu einer zentralen Frage: „Wer ist ein/e jüdisch-russische/r Autor/in?“ So gibt die Einführung zum Buch einen Anstoß, sich weitere Gedanken zu machen über die Rolle der jüdischen Autoren in der russisch-jüdischen/ jüdisch-russischen/ russischen jüdischen usw. Literatur.

Die weiteren fünf Teile des Buches präsentieren verschiedene Fallstudien von international anerkannten Wissenschaftlern aus Russland, Israel, den USA, Großbritannien, Österreich und der Ukraine. Die Beiträge sind chronologisch und thematisch geordnet.

Im ersten Teil sind zwei Artikel zu lesen, die die frühesten Jahre der russisch-jüdischen Geschichte angehen: Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts. Olga Minkina befasst sich in ihrem Beitrag „The Jewish Elite in the Russian Empire of the late 18th – early 19th Centuries: Toward a rhetoric of self-presentation“ mit der Sprache offizieller Gesuche und Schreiben, die von Juden an den russischen Staat gestellt wurden. – In „Diabolic delight: New Materials to the Jewish Theme in Russian Romanticism“ stellt Mikhail Weisskopf seine neuen Erkenntnisse über das Bild der Juden in der russischen Kultur und Literatur vom Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts vor. Hier werden literarische Motive aus der westeuropäischen Literatur mit entsprechenden russischen verglichen und dabei der Frage nachgegangen, wo sie sich gleichen und wie sie sich unterscheiden.

Der zweite Teil des Bandes befasst sich mit dem „Silbernen Zeitalter“ in der russischen Literatur. In der Studie von Helen Tolstoy „Akim Volynsky and his Jewish Cycle“ werden die Ideen von Akim Volynsky (Pseudonym von Chaim Flekser, 1863-1926) vorgestellt und analysiert. – Galina Eliasberg geht der schwierigen Frage des religiösen Übertritts nach, die eine der zentralen Fragen des russisch-jüdischen Dramas am Beginn des 20. Jahrhunderts geworden ist. In „The Drama of Faith and the National Question in the Russian-Jewish Playwrights (1880 – 1910)“ bespricht sie mehrere Werke, die die junge Generation der russischen Juden und ihre Konfrontation mit der Frage des Religionswechsels von verschiedenen Seiten beleuchten. – Im dritten Beitrag dieses Teils, in „A Philo-Semitic Narrative in the Anti-Semitic Discourse: The Case of Vyacheslav Ivanov“ untersucht Vladimir M. Paperni den programmatischen Artikel „On the ideology of the Jewish Question“ (1915) von Vjačeslav Ivanovič Ivanov (1866-1949).

Thema des dritten Teils ist der jüdisch-russische Dialog in den Jahren der Revolution. Brian Horowitz untersucht in seinem Beitrag „Reflection Through Revolution: M. O. Gershenzon’s Side in the Correspondence from Two Corners“ das klassische Werk russischen Denkens vom Beginn des 20. Jahrhunderts, die von Vjačeslav Ivanov und Mikhail Gershenzon verfasste *Perepiska iz dvukh uglov* (1921),

„Korrespondenz aus zwei Ecken“. Oft wird dieses Werk nur nach den Gedanken von Ivanov analysiert. Dem gegenüber versucht Horowitz nun, den Text aus der Perspektive von Mikhail Osipovič Gershenzon (1869-1925) zu lesen und dessen Ideen näher zu bringen. – Die Studie von Leonid F. Katsis “The Discussions on Fedor Dostoevsky at the Moscow Branch of the St.-Petersburg ‘Free Philosophic Association’ as a Russian-Jewish Dialogue” zeigt, dass die Mitglieder der berühmten intellektuellen „Freien Philosophischen Vereinigung“ sich nicht nur für russisch-orthodoxe philosophische Fragen interessierten, sondern mitunter auch eine jüdisch-russische Diskussion über Fedor Dostoevskij veranstaltet haben. Leonid Katsis analysiert diese Diskussion und die Einstellungen der Teilnehmer.

Der vierte Teil des Bandes enthält zwei Studien. Unter der Überschrift “Assimilation or Cultural Encounter?” vergleicht Olaf Terpitz “The Picaresque” in Grigorij Isaakovič Bogrovs (1825-1885) *Aufzeichnungen eines Juden* und Ilja Grigorjevič Ehrenburgs (1891-1967) *Das bewegte Leben des Lasik Roitschwantz*. – In “... We Must Save Our People (On an Unrealized Project for a Russian Jewish Weekly in Pre-War Paris)” beschreibt Vladimir Khazan Poljakov-Litovtsevs (Pseudonym von Samuil L’vovič Poljakov, 1875-1945) gescheiterten Versuch, eine russisch-jüdische Wochenzeitschrift zu gründen, die er als Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus in Europa verstanden wissen wollte.

Im fünften und letzten Teil geht es alte Stereotype und Motive, die auch am Ende des 20. Jahrhundert noch immer wieder benutzt werden. M. P. Odessky zeigt in “Anti-Semitism and The Vampire Theme”, wie das Motiv von Dracula und den Vampiren in der Folklore, in der Literatur und im Internet antisemitisch benutzt wird. – In “The ‘Khazar’-‘Varangian’ Dialogue in Dmitry Bykov’s ‘ZhD’: Some Psychoanalytical Observations” bespricht Andrei Rogatchevski Dmitry L’vovič Bykovs Buch *ZhD* (2006), das um die beiden Begriffe von „Waräger“ und „Chasaren“ als ethno-kulturelle Konzeptionen kreist. Abgeschlossen wird das Buch mit dem Beitrag “The Darkness of Babylon: A Russian-Jewish-Israeli Experience in Visionary Journeys of Mikhail Gendelev”, in dem Sergei Shargorodsky von Mikhail Gendelevs (1950-2009) „Babylon“ handelt, einem Werk eines der wichtigsten israelischen russischsprachigen Autoren unserer Zeit.

Passau

Katja Polian