Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 71 (2015)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

Rezensionen

VIDAS, MOULIE: *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton / Oxford: Princeton University Press 2014, 256 S., ISBN: 978-0-691-15486-2 [eBook ISBN: 978-1-400-85047-1].

Nach Meinung der meisten Forscher ist die Redaktion des babylonischen Talmuds zumindest irgendwie an die frühere Tradition gebunden, auch wenn diese an die je eigene Zeit mehr oder weniger angepasst wurde. Gegen diese Position, die nach Vidas auch noch die beiden führenden Talmudforscher der Gegenwart vertreten, D. Weiss-Halivni und Sh. Friedman, betont Vidas "a discontinuity with tradition and the past is central to the Talmud's literary design" (S. 1). Indem die anonymen Redaktoren, heute gerne als *Stam* bzw. *Stammaiten* bezeichnet, die Tradition zu hebräischen „Zitaten" umformen, brechen sie die Kette der Tradition auf und können sich in ihrer eigenen aramäischen Schicht frei gegenüber der Tradition ausdrücken. Die Schichtung des Textes in namentlich angeführte Aussagen und den anonymen Kommentar trennt die Tradition von ihrer Analyse, "a representational strategy pursued by the Talmud's creators and a basic organizing principle of the Talmud's structure" (S. 49); sie unterscheidet sich deutlich von jener des früheren Palästinischen Talmud, der zwar auch anonyme Passagen kenne, die sich aber nicht so leicht wie im Babylonischen Talmud von ihrer Umgebung ablösen liessen. Diese Grundthese versucht Vidas in der Analyse einiger weniger Textabschnitte vorzuführen. In der Einzelanalyse bleibt manches sehr hypothetisch; auch ist seine Charakterisierung des *Stam* nicht so radikal neu, wie er immer wieder betont; doch schärft Vidas gerade auch in so mancher Übertreibung den Blick auf einige für die Redaktion des *Talmud Bavli* wichtige Eigenheiten.

Höchst interessant ist der zweite Teil der Studie, "Scholars, Transmitters, and the Making of the Talmud". Die bekannte Abwertung des *Tanna*, des Rezitators, der gleich einem persischen Magier nicht versteht, was er sagt (bSota 22a), richtet sich nach Vidas nicht einfach gegen die Pauker im Lehrbetrieb, sondern gegen jene Gelehrten, die anders als sie selbst nicht Analyse und kreative Erneuerung, sondern die Weitergabe der Tradition selbst als die wesentliche Aufgabe ansehen, die Rezitation traditioneller Texte als rituellen Akt, der liturgisch auch in der Synagoge beheimatet ist. Dieses Konzept hat eine enge Parallele im Umgang der persischen Gelehrten mit ihrer eigenen Tradition, dort dadurch verstärkt, dass diese noch lange keine schriftlichen Texte kennt und Traditionen in einer von den meisten nicht mehr verstandenen Sprache rezitiert. Dieses Konzept der Rezitation als eines rituellen Akts und Polemik dagegen findet sich auch in der zeitgleichen syrisch-christlichen Tradition. Vidas arbeitet hier hochinteressante interreligiöse Perspektiven heraus. Auch versucht er, die jüdischen Rezitatoren mit jenen Kreisen zu verbinden, die die mystische *Hekhalot*-Literatur (oder zumindest manche ihrer Texte) geschaffen haben, in denen die rituelle Rezitation zentral ist und die eine Kenntnis

der Lehre, des „Talmud", anstreben, die ihnen fast magisch der Engelsfürst der Tora verleiht.

Damit zeichnet Vidas ein Szenario, das die Spätphase des Talmuds religionsgeschichtlich und soziologisch plastisch einzuordnen vermag und das weiter zu verfolgen lohnt. Vidas ist ein provokanter Entwurf gelungen, der im Detail hinterfragbar ist, manches auch stark überzeichnet, jedoch auf jeden Fall zum Weiterdenken anregt. Absolut lesenswert!

Wien *Günter Stemberger*

GEIGER, JOSEPH: *Hellenism in the East. Studies on Greek Intellectuals in Palestine* (Historia – Einzelschriften, Bd. 229), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2014, 177 S., ISBN 978-3-515-10617-7.

Der Titel dieses Buches scheint Eulen nach Athen tragen zu wollen. Dass der Hellenismus im Osten, konkret in Palästina, in weiten Teilen Fuss fasste, ist unbestritten. Schon nur die ca. 2500 griechischen (mehrheitlich) und lateinischen Lehnwörtern in der rabbinischen Literatur legen Zeugnis davon ab, und Saul Liebermans Studie *Hellenism in Jewish Palestine* (1950/1962) steht noch immer für eine der wichtigsten Arbeiten in diesem (in Einzelfragen freilich durchaus umstrittenen) Forschungsbereich. Joseph Geiger, emeritierter Klassischer Philologe an der Hebräischen Universität Jerusalem, nimmt mit seinem kurzen Buch nun aber gerade die nichtjüdische Bevölkerung Palästinas in den Blick und fragt nach dem „intellektuellen" Beitrag des paganen hellenistischen Palästina. Dass dieser nicht klein gewesen sein kann, ist dem Klassischen Philologen wohl bekannt: Die Sekundärliteratur zu Menippus, Meleager, Philodem (alle aus Gadara), Prokop von Caesarea oder – wegen seines Einflusses auf Cicero vielleicht besonders wichtig – zu Antiochus von Askalon ist durchaus beträchtlich. Aber Geiger gräbt eine ganze Reihe von weiteren paganen Autoren aus Palästina aus: Gleichsam literarische Archäologie betreibend stellt er eine Prosopographie zusammen, die von Acacius aus Caesarea bis zu Zosimus aus Gaza reicht. Geiger betont, dass viele dieser Autoren nicht nur aus dem Osten stammten, sondern auch dort wirkten und schrieben. Mit Sicherheit lässt sich dies längst nicht immer festhalten. Aber in Palästina entstand wichtige Literatur.

Geigers Buch ist hilfreich, wenn man sich einen raschen Überblick über das intellektuelle pagane Palästina in hellenistischer und römischer Zeit verschaffen möchte. Mehr leistet das Buch allerdings nicht. Die prosopographischen Notizen sind nicht mehr als das (häufig fehlen Quellenangaben) und ersetzen nicht das Nachschlagen in den einschlägigen Lexika. Zwar hält Geiger schon in der Einleitung fest, dass das hellenistische Palästina sich in seinem intellektuellen Output vom Rest der griechischen Welt nicht unterschied, aber wirklich aufgezeigt wird dies nicht. Ein besonderes Augenmerk legt Geiger auf die Stadt Askalon. In der Tat ist es bemerkenswert, dass hier, an diesem „seemingly quite remote corner of Hellenism", in der frühen Kaiserzeit grammatikalische Arbeiten zur griechischen Sprache entstanden: Dorotheus schrieb ein Werk *Über die fremdartig ausgesprochenen*

Wörter und Ptolemaios 15 Bücher *Über den Hellenismus oder die richtige Diktion*. Offenbar war man in Askalon (wie auch in Gadara) um ein korrektes Griechisch besorgt. Aus Geigers Studie spricht durchweg ein gewisser Stolz auf den erheblichen Beitrag, den (schon) das antike Palästina für die Erforschung der griechischen Kultur geleistet hat.

Der dritte und letzte Teil des Buches widmet sich schliesslich der lateinischen Literatur in Palästina. Geiger kann hier (wie schon zu den prosopographischen Fragen) auf einige Vorarbeiten zurückgreifen. Bemerkenswert bleibt, dass der älteste Beleg von Vergils *Aeneis* aus Masada stammt: Ein römischer Soldat hat auf einem Papyrus Aen. 4,9 (die liebesgeplagte Dido klagt gegenüber ihrer Schwester Anna über schreckliche Schlaflosigkeit: *quae me suspensam insomnia terrent*!) Masada hinterlassen. Ansonsten wurde Latein in Palästina vor allem in der Spätantike und da vor allem als Sprache der Jurisprudenz wichtig. Als Fazit bleibt, dass das neue Buch von Joseph Geiger auf beeindruckend gelehrte Art und Weise die „intellektuelle" Szene Palästinas aufspürt. Der weitere Kontext – bezüglich der sonstigen paganen Welt, aber auch in Bezug auf das jüdische Palästina – kommt aber zu wenig zur Sprache.

Bern *René Bloch*

WEISS, ZEEV: *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*. Cambridge, MA; London: Harvard Univ. Press 2014, XII, 361 S., ISBN 978-0-674-04831-7.

„Tanzvorstellungen am Sabbat ziehen die Massen an, weil die Juden an diesem Tag nicht arbeiten - nicht etwa um ihr Gesetz anzuhören, sondern um dem Theater zu frönen." Diese süffisante Notiz des spätantiken Kirchengeschichtsschreibers Socrates Scholasticus (Historia Ecclesiastica 7,13) bezieht sich auf Alexandrien im frühen 5. Jh. n.Chr. Dass Theater ein wichtiger, aber auch umstrittener Bestandteil der antiken jüdischen Kultur war, zeigt die ungemein reichhaltige Studie zum Theater im römischen und spätantiken Palästina. Theaterbauten sind für das antike Palästina und Arabien an über 30 Orten belegt. Die Vorführungen umfassten dabei weniger Theaterstücke im klassischen Sinne als Tanzaufführungen (wie auch an der Stelle aus Alexandrien), Mimen und Pantomimen. Nun ist das Theater Palästinas keineswegs ein unbearbeitetes Forschungsfeld, aber mit der Monographie von Zeev Weiss, Eleazar L. Sukenik Professor für Archäologie an der Hebräischen Universität Jerusalem, liegt jetzt erstmals eine Gesamtschau vor – zumal sie sowohl die archäologischen als auch die literarischen Quellen kompetent bespricht. Diese Publikation wurde sehnlichst erwartet. Sie geht zurück auf Weiss' Jerusalemer Dissertation von 1994. Zeev Weiss, bekannt vor allem in seiner Funktion als Direktor der Ausgrabungen in Sepphoris, präsentiert eine Tour d'horizon der Unterhaltungsszene in Palästina vom 1. Jh.v.Chr. bis zum 6. Jh. n.Chr. Theater hielten sich in der Region hartnäckig lange. Erst in der Zeit von Kaiser Justinian fielen die Vorhänge. Weiss zeigt, dass das Repertoire von Vorführungen und generell die Theaterwelt Palästinas im Wesentlichen den üblichen Parametern im Imperium Romanum entsprach.

Die Theatergeschichte Palästinas beginnt mit Herodes dem Grossen, der im ersten Jahrhundert v.Chr. die ersten Theater baute: in Caesarea, in Jericho und auch in Jerusalem. Von letzterem fehlen archäologische Spuren (nur Josephus berichtet davon), was – wie Weiss einleuchtend darlegt – nicht bedeuten muss, dass es sich um einen Holzbau handelte. Angesichts der sonstigen herodianischen Bauten ist auch für Jerusalem ein Theater aus Stein viel wahrscheinlicher. Offen bleiben muss weiterhin die genaue Lokalisierung des Jerusalemer Theaters (die Verortung im Jerusalem-Modell des Israel-Museums ist willkürlich). Zurecht betont Weiss, dass Herodes für die Geschichte der Theater in Palästina wegweisend war. Was aber motivierte Herodes zu einer Theaterarchitektur, die auch Orte miteinschloss, die mehrheitlich von Juden bewohnt wurden? Nach Weiss war dies eine Top-Down-Entscheidung: Herodes wollte die griechisch-römische Kultur, wie er sie während seiner Besuche in Rom und auch sonst antraf, im eigenen Land verbreiten und etablieren – in der Hoffnung, die lokale Bevölkerung würde sich dieser Neuerung anschliessen. Hier darf man sich fragen, ob dies nicht eine zu simple Entstehungsgeschichte ist. Ist es nicht wahrscheinlicher, dass Herodes mit seinen Theaterbauten zumindest auch einem Bedürfnis der lokalen Bevölkerung entsprach? Herodes war ja mitnichten der Erstimporteur hellenistischen Denkens in Palästina.

Weiss zeigt ferner, dass die Rabbinen wie auch die Kirchenväter (oft mit identischen Argumenten) dem Theater gegenüber ambivalent eingestellt warten. Manche Juden blieben dem Theater aus religiöser Scheu fern, andere wiederum gingen gerne zu den *spectacula*. Seit dem 2. Jh. n.Chr., so Weiss, gibt es Belege für jüdischen Theaterbesuch in Palästina (wobei, wie Weiss auch zeigt, die Amoraim dem Theater weniger kritisch eingestellt waren als zuvor die Tannaim). Aber man kann wohl guten Gewissens weiter zurückgehen: Manche Juden dürften Theater schon in herodianischer Zeit, also von Beginn weg, frequentiert haben (auch wenn Josephus von jüdischem Widerstand gegen das Jerusalemer Theater berichtet).

Weiss konzentriert sich auf das herodianische und spätantike Palästina und Arabien und verweist nur selten auf die jüdische Diaspora und die hellenistische Zeit. Das ist gewiss legitim und Weiss bespricht so schon ein beeindruckend weites Feld. Ein stärkerer Einbezug früherer jüdischer Diasporaquellen hätte freilich zeigen können, dass Juden schon lange vor dem 2. Jh.n.Chr. Teil der antiken Theaterszene waren: Philon von Alexandrien und der Aristeas-Brief belegen dies. Diese Kritikpunkte ändern aber nichts am Gesamteindruck: Dies wird für lange Zeit das wichtigste und verlässlichste Buch zu den *spectacula* im antiken Palästina bleiben.

Bern *René Bloch*

LIERE, FRANS VAN: *An Introduction to the Medieval Bible*, New York: Cambridge University Press 2014, 320 S.; ISBN 978-0-521-68460-6.

Frans van Liere ist Professor für Mittelalterliche Geschichte am Calvin College, Grand Rapids, Mich, die vorliegende Einführung eine Frucht seiner Expertise auf dem Gebiet der mittelalterlichen Bibelauslegung. Sie richtet sich vorrangig an Stu-

dierende der Geschichte des Mittelalters sowie der Bibelwissenschaft bzw. an beiden Bereichen Interessierte und behandelt gut 1000 Jahre der Geschichte der Vulgata – von der Vollendung der lateinischen Übersetzung des Hieronimus (405) bis zu Gutenbergs erster gedruckter Bibel (1455). Die Darstellung ist im Blick auf den Adressatenkreis bewusst allgemeinverständlich gehalten, auf einen umfangreichen Fussnotenapparat wird verzichtet. Ein breit angelegtes Literaturverzeichnis sowie Hinweise zu weiterführender Literatur und auf elektronische Ressourcen am Ende jedes Kapitels ermöglichen jedoch einen raschen Zugang zum vertieften Studium der einzelnen Themen.

Letztere lassen sich vier Bereichen zuordnen: (1) Zwei Kapitel sind der Geschichte der Bibel als materialem Objekt (Kap. 2, S. 20-52) sowie als Sammlung von Schriften (Kap. 3, S. 53-79) gewidmet. Van Liere diskutiert u.a. den Wechsel von Schriftrolle zu Codex als Trägermedium, die Entwicklung, Gestaltung und Produktion von Bibelcodices sowie die Kanongeschichte, wobei er insbesondere die Wechselwirkungen zwischen materialer Gestaltung und Kanonkonzeption herausstellt. (2) Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Textgeschichte (Kap. 4, S. 80-109). Hier kommen neben Entstehung und Charakteristika von Vetus Latina und Vulgata v.a. die Hintergründe von Textveränderungen aber auch das bereits im frühen Mittelalter einsetzende Bemühen um die Sicherung eines zuverlässigen Textes in den Blick. (3) Kap. 5 und 6 sind der mittelalterlichen Bibelauslegung gewidmet, wobei ersteres (S. 110-140) in die hermeneutischen Grundlagen und ihre jeweilige theologische Fundierung einführt und letzteres (S. 141-176) in die Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Bibelkommentare beleuchtet. (4) Die abschliessenden drei Kapitel beschäftigen sich mit der kulturellen Wirkung der Bibel. Sie thematisieren Geschichte und Umgang mit Bibelübersetzungen aus dem lateinischen in verschiedene Volkssprachen (S. 177-207), die Vermittlung biblischer Inhalte über Liturgie, Predigt und Gebet (S. 208-236) sowie biblische Stoffe in bildender und darstellender Kunst sowohl in sakralen wie auch in profanen Kontexten (S. 237-260).

Die Einführung ist deutlich auf die lateinische Bibel fokussiert, die Geschichte des hebräischen Textes und die jüdische Auslegungstradition erscheinen in vereinzelten Schlaglichtern (z.B. S. 104f.; 123f.; 130-133), die griechische Textgestalt oder auch die Ostkirchen kommen nicht in den Blick. Insofern kann der Band nicht ganz einlösen, was der Titel ankündigt (was der Autor selbst im Übrigen selbst notiert, S. xiii). Dennoch: Van Liere geht es mit diesem Band nicht zuletzt um eine Ehrenrettung des vielgestaltigen mittelalterlichen Umgangs mit der (lateinischen) Bibel, dessen exegetische und theologiegeschichtliche Relevanz er – v.a. in der protestantischen Bibelwissenschaft – als zu Unrecht vernachlässigt empfindet (so S. xii; 261f.). Lust, diesbezüglich hinter vereinfachende Stereotypen wie jene vom dunklen Zeitalter oder auch von der golden Ära der Frömmigkeit zu blicken, weckt diese Einführung zweifellos.

Beigegeben sind 12 Abbildungen aus mittelalterlichen Bibelhandschriften, ausführliche Register sowie ein Anhang mit Übersichten zu verschiedenen Kanongestalten, den Namen der biblischen Bücher und der Genealogie der Übersetzungen des Alten Testaments.

Tübingen *Kristin Weingart*

BOUSTAN, RA'ANAN / MARTHA HIMMELFARB / PETER SCHÄFER (Hrsg.): *Hekhalot Literature in Context. Between Byzantium and Babylonia* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, Bd. 153), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 439 S., ISBN 978-3-16-152575-9.

Die Erforschung der *Hechalot*-Literatur hat in den letzten Jahrzehnten, angestossen zunächst durch Impulse Gershom Scholems, dann aber vor allem durch die Textausgaben und Synopsen Peter Schäfers seit den 1980er Jahren, einen bemerkenswerten Aufschwung genommen und zu einer veränderten Sicht auf diese teilweise recht rätselhaften Texte der jüdischen Spätantike geführt. So steht man heute früheren Versuchen, mystische Erfahrungen zu rekonstruieren, die hinter diesen Schriften gestanden haben mögen, recht skeptisch gegenüber und hat Abstand von dem Versuch genommen, ein einheitliches und in sich kohärentes religiöses Symbolsystem aus dieser Literatur konstruieren zu wollen. Auch verzichtet man zunehmend darauf, die *Hechalot*-Texte als direkte literarische oder phänomenologische Fortsetzung der frühjüdischen und frühchristlichen apokalyptischen Literatur zu deuten. Stattdessen begnügt man sich weitgehend mit einer Kontextualisierung, die ihren Anhaltspunkt an der Entstehung dieser Texte seit der Spätantike nimmt.

Resultat dieser veränderten Perspektive ist – man kann dies als ironisch bezeichnen –, dass die gegenwärtige Forschung nach jahrzehntelanger kritischer Auseinandersetzung mit Gershom Scholems *Major Trends in Jewish Mysticism* in gewisser Hinsicht wieder bei den historischen Ergebnissen der alten *Wissenschaft des Judentums* angekommen ist. Dabei mag man neben Leopold Zunz und Philipp Bloch vor allem an Heinrich Graetz und seinen Aufsatz „Die mystische Literatur in der gaonaeischen Epoche" aus dem Jahre 1859 denken. Freilich gehen die heutigen Autoren, die sich mit diesen Texten beschäftigen, von anderen Voraussetzungen aus: Sie betrachten die *Hechalot*-Texte nicht als Ausdruck einer jüdischen Dekadenz, die auf den üblen Einfluss des byzantinischen Christentums und des frühen Islams zurückzuführen sei, sondern heben im Gegenteil das Kreative, Produktive, nach vorn Weisende dieser Literatur hervor: "the ongoing vitality of Jewish religious creativity long after the early heyday of the rabbinic movement" (so Ra'anan Boustan in seiner Einführung, S. XII). In diesem Sinne hat dieser Band, der Beiträge vereinigt, die im November 2010 auf einer Konferenz in Princeton vorgetragen wurden, zum Ziel, Zusammenhänge zwischen der genannten Literatur und dem byzantinischen und babylonischen Umfeld neu sichtbar zu machen.

Der Aufweis von Kontexten führt dabei naturgemäss auch dazu, dass bestimmte Texte, etwa aus dem palästinischen Judentum, aus dem engeren kontextuellen Bereich herausfallen. In dieser Hinsicht zitiert Peter Schäfer in seinem Beitrag "Metatron in Babylonia" (S. 29-39) den palästinischen Midrasch *Genesis Rabba* zu Gen 1,9 (spätes 4./frühes 5. nachchristliches Jahrhundert): Wenn R. Levi hier zu dem Bibelvers „es sammeln sich die Wasser an einem Ort" mit Bezug auf die Stimme Gottes erklärt, diese sei zum „Führer des Wassers" (hebr. *metatron al ha-mayim*) geworden, so habe diese Stelle nichts mit dem Engel *Metatron* des dritten Henochbuches zu tun. Der Terminus *Metatron* lasse sich hier vielmehr aus dem Lateinischen/Griechischen *metator* (Führer) ableiten, und dem rabbinischen Sprecher gehe es nicht um "anthropomorphic statements about God" wie in der *Hechalot*-Literatur (S. 32).

Der Band ist in drei Sektionen aufgeteilt, die sich zunächst mit den linguistischen, literarischen und kulturellen Kontexten der *Hechalot*-Texte beschäftigen, dann zu ihrer Rezeption im Mittelalter übergehen und schliesslich in übergreifender Weise Themen und "patterns" vergleichen. In der letztgenannten Sektion sei besonders der Beitrag von Annette Yoshiko Reed hervorgehoben, der sich forschungsgeschichtlich mit der Frage beschäftigt, in welcher Hinsicht in unterschiedlichen Zeitabschnitten bei der Untersuchung der Genese der jüdischen Mystik von einem christlichen Einfluss oder Hintergrund ausgegangen wurde (S. 349-377). In der ersten Sektion beeindruckt besonders der Beitrag von Alexei Sivertsev "The Emperor's Many Bodies: The Demise of Emperor Lupinus Revisited" (S. 65-84), der die makabre Geschichte einer zeremoniell vorgestellten „Ent-Thronung" eines römischen Kaisers zum Gegenstand hat, die mit einem ähnlichen Bericht im Jerusalemer Talmud verglichen wird. Weitere Beiträge – um nur diese Auswahl zu nennen – behandeln die Transformation der *Merkavah*-Mystik im 3. Henochbuch (Klaus Hermann), rabbinische Kosmologie unter besonderer Berücksichtigung von Texten aus dem Jerusalemer Talmud und dem Midrasch *Bereschit Rabba* (Reimund Leicht) und "Women and Gender in the Hekhalot Literature" (Rebecca Lesses). Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie Register machen diesen Band zu einem wertvollen Arbeitsmittel und einer Fundgrube für künftige Forschung.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

BEDENBENDER, ANDREAS (Hrsg.), *Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH / Paderborn: Bonifatius Verlag 2012, 260 S., ISBN 978-3-374-03016-3.

Der Sammelband ist im Wesentlichen, wie es sein Titel bereits verrät, eine Auseinandersetzung mit Daniel Boyarins Begriff des Judäo-Christentums, bzw. der *Judaeo-Christianity* (von ihm erstmals 2004 verwendet). Die Aufsätze resultieren aus einer Sommerakademie, die 2009 im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald durchgeführt wurde und an der u. a. auch Boyarin teilnahm. Ziel war es, das Modell dieses Judäo-Christentums für die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte „auszuloten", wie der Herausgeber in der Einleitung schreibt. So nimmt sich A. I. Baumgarten in seinem Beitrag der Frage nach der sozialen Einordnung der Pharisäer an. Anhand von Mt 23, 29-31 zeigt er auf, dass sich die Pharisäer dem einfachen Volk als Erben der Propheten vorstellten und ihnen ein Vorbild für gesetzestreues Leben sein wollten. A. Bedenbender vergleicht in seinem ersten Aufsatz die Rolle der *pharisaioi* bei den Synoptikern mit jener der *perushim* in der rabbinischen Literatur. Er kommt zum Schluss, dass es sich in beiden Fällen um ein literarisches Gegenüber handelt, an dem die eigene Lehre entwickelt wurde. In manchen Fällen könnte es sich bei den von den Pharisäern vertretenen Lehrmeinungen sogar um eine aus den eigenen Reihen gehandelt haben. Die Pharisäer wären demnach eine Plattform zur Hinausprojizierung von internen Spannungen gewesen. In seinem zweiten Beitrag untersucht Bedenbender die Erzählung über die Geburt des Messias am Tag der Tempelzerstörung (yBer 2,4/5a). Sowohl in der Geschichte des

Messiaskindes Menachem ben Hiskia als auch in der lukanischen Geburtsgeschichte Jesu sieht er eine Auseinandersetzung mit einem „zelotischen Katastrophenmessias" (S. 120). Während yBer den Messias im Himmel verschwinden lässt, zeichnet Lukas das Bild eines Messias als Alternative zum Zeloten Judas.

Auch F. Siegert steuerte zwei Aufsätze bei und beleuchtet im ersten das Pharisäerbild des Johannes, das insgesamt freundlicher ist als jenes der Synoptiker. Der mehrfach auftretende Pharisäer Nikodemus stellt dabei nach Siegert den Pharisaismus insgesamt dar. Im Gespräch mit Jesus (Joh 3,1-10) steht demnach die „Wiedergeburt aus dem Geist" als Alternative zur pharisäischen Vorbereitung Israels auf das demnächst anbrechende Reich Gottes.

Der zweite Aufsatz ist mit „Das Passa der Johanneschristen" betitelt und ist ein Argument für das höhere Alter der Tradition der Quartodezimaner (nach Siegert identisch mit der johanneischen Schule). Diese feierten das Passa im Gedenken an die Passion am 14. Nisan im Gegensatz zu den synoptischen Gemeinden, die Ostern auf einen Sonntag verlegten.

Daniel Boyarin setzt sich in seinem ersten Beitrag zu diesem Band mit Peter Schäfers Buch *Jesus im Talmud* auseinander. Der Lesart Schäfers, der in den talmudischen Texten bSanh 107b; bSanh 103a; bAZ 17a und bShab 104b jeweils den Vorwurf der sexuellen Unmoral der Christen erkennt, stellt Boyarin seine eigene Lesart gegenüber, die in diesen Texten eine „nostalgische Sehnsucht" der Rabbinen nach den Christen sieht (S. 125).

In seinem zweiten Beitrag bringt Boyarin ein Beispiel dafür, wie sich die auf den ersten Blick unschlüssige Theologie eines ostsyrischen Kirchenvaters und eine enigmatische Bibelauslegung im Talmud Bavli gegenseitig erklären können. Der Aufsatz ist nicht nur wegen seiner Kürze skizzenhaft sondern auch darin, dass Boyarin dreimal seine Methode erklärt und rechtfertigt. Der letzte Beitrag im Band ist eine eher intuitive denn wissenschaftliche Antwort von G. Palmer auf Boyarins Buch *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*.

Dass zwischen der Tagung und der Drucklegung der Vorträge drei Jahre vergangen sind, ist bedauerlich. Andererseits wäre damit aber auch genügend Zeit gewesen, um die Diskussion, die an der Tagung hoffentlich stattgefunden hat, einfliessen zu lassen und aktuellere Sekundärliteratur einzuspeisen. Der schmale Band weist in dieser Form nun einige methodische Schwächen auf, die vermeidbar gewesen wären. So wird zwar von einem Judäo-Christentum ausgegangen, an keiner Stelle wird jedoch die herkömmliche Terminologie hinterfragt und weiterhin von „Christen" und „Juden" gesprochen, ohne dass das Problem auch nur benannt wird (Beiträge dazu vor 2009 z. B. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* [Hellenistic Culture and Society; vol. 31] Berkeley / London 1999 [²2001] oder Matt Jackson-McCabe, What's in a name? The Problem of "Jewish-Christianity" in: M. Jackson-McCabe (ed.), *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*, Minneapolis 2007, S. 7-37). Daneben wird davon ausgegangen, dass das rabbinische Judentum im Pharisäismus einen direkten Vorläufer hat. Auch diese Sichtweise war bereits 2009 umstritten (siehe z. B. den Aufsatz "The Judean Legal Tradition and the Halakhah of the Mishnah" von Shaye J. D. Cohen in: Charlotte Elisheva Fonrobert / Martin S. Jaffee [eds.]

Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, Cambridge [u. a.] 2007, S. 121-143). Ein solch undifferenziertes Vorgehen führt unweigerlich zum hier besprochenen Resultat: Für die Beitragenden findet „Judäo-Christentum" in Begegnungen zwischen dem „Christen" Jesus und den „jüdischen" Pharisäern statt, bei Boyarin zwischen „den" (!) Rabbinen und Jesus, der für die Christen insgesamt steht oder zwischen zwei Institutionen, der Schule des Kirchenvaters und der rabbinischen Akademie. Wie sich dieses „Judäo-Christentum" nun praktisch äussert, das laut Titel des Buches die „gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche" sein soll, bleibt unklar. Wer aber aufmerksam nach der Wurzel sucht, wird sie ausserhalb der Fazite trotzdem finden: es ist das Ringen um die richtige Auslegung des Gesetzes und nach 70 u. Z. um eine sinnstiftende Interpretation des zerstörten Tempels.

Zürich *Monika Amsler*

DEIMANN, WIEBKE: *Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert)* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, Bd. 9), Berlin: LIT 2012, 368 S., ISBN 978-3-643-11554-6.

Wiebke Deimann's monographic study is the result of her PhD dissertation submitted in 2010 to the Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg and further developed by taking part as an Erlangen research fellow in the DFG special programme "Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter". As the book's title and subtitle coherently suggest, the research focusses on Jewish, Christian, and Muslim religious minorities in Sevilla under Muslim *and* Christian rulers of the city from the 12th to 14th century. Compared to previous research on this field, the methodological approach applied by the author and outlined in the introduction to the book, provides a substantial historiographical innovation. Instead of confining her research to the Islamic history of Sevilla before the Christian conquest in 1248 or, to the contrary, to the Christian rule from that year onwards, Deimann analyses the minorities' role under both, Islamic *and* Christian domination. In so doing, she offers a valuable contribution to what may be defined as a history of being a religious minority in medieval Iberia regardless of the specific religious identity involved. As far as its epistemological orientation is concerned, the book pertains neither to Church history nor to Islamic studies, and certainly not to comparative history of religions, but rather to the "history of Sevilla" as a historical reality in its own right. Given its profound influence on the religious communities' daily life, *der städtische Raum*, i.e. the urban space, represents at once the thematic border and the creative workshop the author deals with in framing her work.

Interestingly, this methodological configuration implies a critical reflection on the use of transcultural comparison as a possible lens to look at the history of religious minorities in al-Andalus and medieval Christian Spain. In this regard, Deimann does not embrace the method of comparison as a systematic approach that

aims to determine analogies and divergences between Christian, Jewish, and Islamic systems of power. On the contrary, she investigates a series of well-defined chronological periods throughout the history of Sevilla by outlining their normative features and social implications according to the available sources written both in Arabic and in Latin or vernacular (Jewish sources are quoted in translation). Drawing from the critical remarks on the benefits and limits of *historische Komparatistik* and *transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft*, highlighted in particular during the last twenty years by German scholars (cf. e.g. Michael Borgolte, Jürgen Osterhammel, Frank Rexroth), the author elucidates a series of arguments in favour of her approach. Firstly, Muslim and Christian rules follow one after the other rather than coexisting in the same time. Secondly, the respective decades in which they flourished, i.e. from the end of 11th to mid-13th and from 13th to 14th century respectively, require the study of at least two distinct historical-cultural contexts. Thirdly, a pure comparatist perspective presents methodological obstacles, due to the asymmetric nature of Islamic and Christian sources – more or less influenced by the dominant elite, more or less interested in the minority groups' habits. Finally, a dualistic reading of Christian and Islamic systems of power raises the risk of levelling off the specific developments and fractures that mark the subsequent stages of the city's history. Following these premises, the author frames the research results along four periods of time: the Islamic rule from (1) the Almoravid dynasty (1091-1147) to (2) the Almohad dynasty (1147-1248); (3) the Christian rule established after the conquest of Sevilla in 1248 by the Castilian king, Ferdinand III, with focus on the influence of Alfonso X on the political and social intertwining of Jewish, Christian, and Muslim communities; and finally, (4) the Christian rule throughout the 14th century, with special emphasis on Christian-Jewish relations throughout the century down to the persecution and massacre of the Jews in Sevilla by Christians in 1391. Though the author is fully aware of the problematic lying beyond the much-debated concepts like "convivencia", "tolerance", "minority", "Mozarab", she defines the violent events of 1391 as a "pogrom", thus making a lexicographical choice that, as well-established, implies a modern, somewhat misleading projection of a nineteenth century Eastern European phenomenon and concept on medieval Iberian developments and sources.

The book's structure follows the above-mentioned chronological subdivisions and consists of nine chapters, including a useful methodological introduction (ch. 1, pp. 11-48) and a conclusion drawn from the results (ch. 9, pp. 295-300). A short glossary of Castilian and Arabic terms (pp. 301-302), an extensive bibliography (sources and secondary literature, pp. 305-355), and an index of names (places and historical names, pp. 357-367) conclude the book. Exploring the distinct ways religious minorities were treated under Muslim and Christian rules, the author comes to remarkable results, which are vividly presented to the readers. It appears that whatever emerges, decades after decades, is either progress or degeneration, continuity or switch, i.e. a radical change in terms of peaceful coexistence, social and legal rights granted to minority groups by dominant elites. Under the Almoravids, non-Muslims were treated equally according to the special status of *ḏimmiyyūn* ("protected non-Muslim subjects") – Muslim jurists have written extensively about

that. The situation changed in 1125-1126, when a group of Andalusian Christians established a political alliance with Alphonse I, King of Aragon. Perceived as a betrayal, and in reaction to that, the Almoravids began to use forced conversion and deportation to North Africa as radical measures against those Christians who betrayed the previous pact with the Muslim rulers. Under the Almohads, Christians and Jews benefited no longer from the *ḏimma* system and were equally treated as non-Muslim people. As a result, the general treatment of the religious minorities worsened progressively, the Christian archbishopric in Sevilla that existed for a long time, ended, and because of the huge numbers of emigrants, both the Jewish and Christian communities almost disappeared from the urban space. Except for few individual people, there is no record that any Christian community was still living in Sevilla when the Christians conquered the city in 1248, no trace that could be regarded as generational continuity of those who had lived there under the Almohads. During the first years of Christian rule, all mosques were turned into churches, and three of them were given to the Jews to be used as synagogues. According to the *repartimientos* system, a *judería* (Jewish quarter) was established with a wall surrounding and separating it from the Christian part of the city. Nevertheless, Jews were still free to choose whether to dwell there or to leave their areas to move into the Muslim and Christian quarters. In addition to that, a privilege granted legal protection to Jews. In Sevilla as well as in other regions in the reconquered Christian Spain, Jews often practiced high-ranking professions, such as adviser to the king's court or interpreters, whereas Muslims worked mostly as artisans or workers. On the one side, Christian attitudes towards their Muslim subjects (*mudéjares*) started changing quite early, right after the Muslim revolt of 1264 and the subsequent military repression, after which Muslims began to perceive Christians as forces illegally occupying their land. Eventually, great numbers of *mudéjares* were forced to leave their hometown. On the other hand, Christian attitudes towards Jews deteriorated progressively, too. Despite promising experiences (it is well known that Jews and Christians jointly translated Arabic and Hebrew books into Latin and other local languages) and intercultural exchanges that took place all over Castile in the second half of 13th century, a violent attack on Sevilla's *judería* occurred in 1390/1, right after the death of both, the king of Castile, John I, and the archbishop of Sevilla, Pedro Gómez Barroso. According to Deimann, the reason for this radicalisation of popular anti-Jewish sentiments in Sevilla (the author calls it *der populäre Antijudaismus*) is, on the one hand, the increasing anti-Jewish political propaganda as well as the likewise increasing anti-Jewish theological argument, on the other. Whereas the first was foremost instigated by the Castilian king, Henry II of Trastámara, the latter goes back primarily to the full-of-hatred sermons delivered by several Christian preachers (on top of them, the Archdeacon of Écija, Ferrant Martínez). It was the sum of these ideological pressures – in fact, a "call" for the persecution of Jews – that had decisive influence on the constantly deteriorating relationships between Jews and Christians culminating in the bloody massacre of the 5th-6th July 1391.

Tübingen *Davide Scotto*

LITVAK, OLGA: *Haskalah. The Romantic Movement in Judaism* (Key Words in Jewish Studies, vol. 3), New Brunswick, NJ / London: Rutgers University Press 2012, 246 S., ISBN: 978-0-8135-5435-8.

In ihrer vorliegenden faszinierenden Studie widmet sich Olga Litvak, Professorin für Modern Jewish History an der Clark University (MA), einer der zentralen Bewegungen der jüdischen Neuzeit – der *Haskala*. Sie postuliert gleich zu Beginn: "The historical treatment of the Haskalah is a case study in mistranslation." (S. 3) Deren Protagonisten, die *maskilim*, sollten nicht als „Aufklärer" oder „Rationalisten", sondern als „Intellektuelle" – beruhend auf der hebräischen Wurzel s-k-l – verstanden und übersetzt werden. Mit diesem Befund skizziert sie bereits ihre Kernthese: die Haskala sei nicht als „Jüdische Aufklärung" zu verstehen, sondern vielmehr als ein Produkt der die Aufklärungszeit ablösenden Romantik (S. 77). Dieser kulturgeschichtlichen und ideologischen Scheidung gibt sie noch ein weiteres, ein geopolitisches Argument zur Hand: Während die Aufklärung ein im Wesentlichen europäisches bzw. transatlantisches Phänomen sei, entstamme die Haskala dem osteuropäischen Raum, und damit – eher implizit – einem Raum, der sich spätestens seit den Teilungen Polen-Litauens durch eine grosse Dynamik in Diskursen über Imperialität und Nationsbildung, Minderheiten und Mehrheiten, Zentrum und Peripherie etc. auszeichnete.

Methodologisch hebt Litvak in der Bestimmung und Analyse ihres Quellenmaterials auf eine Überwindung disziplinärer Grenzen ab. Da die Haskala vornehmlich auf literarischer Repräsentation beruhe, sei es auch in der Historiographie erforderlich, auf literarische Texte als Quelle zurückzugreifen, ja, mehr noch: die (einzel-)sprachliche Grenzziehung, im Übrigen ein Nebenprodukt der Nationalisierungstendenzen nach Aufklärung und Romantik, zu transzendieren und gleichermassen hebräische, jiddische und russische Texte zur Analyse und Interpretation heranzuziehen.

Diesen ambitionierten Ansatz gliedert Litvak in ihrer Studie in drei Teile. Im ersten Teil ("Terms of Debate") zeichnet sie komprimiert die gedanklichen Kernbegriffe, -konzepte und -akteure von Aufklärung und Haskala von Kant zu Krochmal, von sephardischer Aufklärung zu aschkenasischer Haskala nach. Im zweiten Teil ("State of the Question") resümiert sie die wichtigsten bislang vorgelegten Beiträge zur Haskala-Forschung, wenngleich ohne neuere deutschsprachige Studien, zum Beispiel von Verena Dohrn, Christoph Schulte, Dirk Sadowski oder Gerhard Lauer, einzubeziehen. Im dritten Teil schliesslich ("In a New Key") unternimmt und präsentiert Litvak Re-Lektüren zentraler maskilischer Texte, so von Naphtali Wessely, Moses Mendelssohn, Joseph Perl, Shmuel J. Fuenn, Israel Aksenfeld oder Sholem Yankev Abramovich (Mendele Moicher Sforim). Dabei führt sie eine Verschränkung von Ideengeschichte, von Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, und Geschichte, von Historiographie und Literaturgeschichtsschreibung vor, wie sie exemplarisch für weitere Forschungen in diesem Feld sein könnten. Die hohe Dichte an Referenzen auf gegenwärtige Theoriebildungen wie vor allem die *Postcolonial studies* – etwa wenn die jüdische Bevölkerung der beiden ost(mittel)europäischen Imperien als "Jewish colony" entworfen wird – verwundert daher nicht. Geokulturell wiederum führt sie ihre Argumentation auf „Ashkenaz" und „Polin",

mithin auf die zeitgenössischen Reiche Deutschland (genauer Preussen mit seiner Hauptstadt Berlin), Österreich-Ungarn und das Russländische Reich, zurück. Dementsprechend beginnt die Studie mit Moses Mendelssohn als Proponenten der Berliner Haskala und endet mit einer Exegese der Lebensgeschichte des aus dem damaligen Grossfürstentum Litauen stammenden Salomon Maimon.

Litvaks gendersensible Analyse erweist sich nicht zuletzt durch die Weite ihres Quellenmaterials und ihres transdisziplinären Ansatzes als eine überaus dichte und eloquente Darstellung der historischen wie zeitaktuellen Situierung der Haskala. Ungeachtet der Auslassung von gewissen Segmenten der Forschungsliteratur und zeitweiligen Unschärfen in den Analyseebenen (etwa bei der Einbindung von Analysen literarischer Texte in den historiographischen Diskurs) bietet Litvaks Studie, die zugleich Kompendium und Neuansatz verkörpert, vielfältige Anregungen für weitere differenziert(er)e Lesarten von Haskala und Aufklärung.

Wien *Olaf Terpitz*

KLINGENSTEIN, SUSANNE: *Mendele der Buchhändler. Leben und Werk des Scholem Yankev Abramovitsh. Eine Geschichte der jiddischen Literatur zwischen Berdichev und Odessa, 1835-1917* (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur, Bd. 27). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, 495 S., 55 Abb. ISBN 978-3-447-10145-5.

Dieses Buch bietet mehr, als sein ohnehin langer Titel verspricht: Die Biographie des Pioniers, ja des „Grossvaters" der modernen jiddischen Literatur (so der selbsternannte „Enkel" Sholem Aleichem) und deren Entwicklung bis zum 1. Weltkrieg zunächst. Darüber hinaus gelingt es Klingenstein jedoch, eine versunkene Welt nochmals lebendig werden zu lassen – das osteuropäische Judentum des 19. Jahrhunderts. Als Führer durch diesen Kosmos dient Sholem Yankev Abramovitsh (1835-1917), dessen geographische Lebensstationen die Buchkapitel strukturieren.

Vorangestellt ist eine kurze Charakteristik der jiddischen Sprache, die ab dem 18. Jahrhundert von Nichtjuden wie Vertretern der jüdischen Aufklärung (*Haskala*) meist als „verderbter Jargon" denunziert wurde. Abramovitsh gebührt nun das Verdienst, Jiddisch in den Kreis der europäischen Literatursprachen eingeführt zu haben. In eine angesehene Familie der jiddisch Kapulye genannten weissrussischen Kleinstadt (damals russ. Копыль / Kopyl', heute weissruss. Капыль / Kapyl') geboren, erlebte er nach dem frühen Tod des Vaters den Absturz in bittere Armut, was ihn zwang, sich als Talmudstudent und zeitweise gar als Gehilfe eines Wanderbettlers durchzuschlagen. Dank eines Mentors, der ihm säkulare Bildung vermittelte, wandelte sich der orthodox Geprägte indes zum *Maskil* (Aufklärer). Dass Abramovitsh dennoch auf Jiddisch schrieb, resultierte aus der nüchternen Einsicht, das Volk nur erziehen zu können, wenn er dessen Sprache benutzte und nicht das Hebräische der Gelehrten. Bereits in den ersten Erzählungen bediente er sich dabei einer Fiktion, die fortan alle seine Werke kennzeichnen sollte: Als „Herausgeber" präsentiert sich in Vorreden stets der fahrende Buchhändler (MOYKHER SFORIM) Mendele, ein traditioneller *Shtetl*-Jude. Aufgabe dieser Figur war es, stellvertretend

für den dem Elend dieses Milieus entwachsenen Autor, Einfachheit, Volkstümlichkeit und Authentizität zu erzeugen, was so gut gelang, dass Abramovitsh im Bewusstsein der Leserschaft immer mehr hinter Mendele verschwand.

Den Kern der Studie bildet die Analyse des gesamten jiddischen Werks von Abramovitsh, wobei Vfn. zeigt, dass die Texte nicht nur straff durchkonstruiert sondern stets auch mehrfach kodiert sind: Im Roman DI KLIATSHE (*Die Mähre*, 1873) empfiehlt Mendele Moykher Sforim als Schlüssel gar *PaRDeS*, das jüdische Konzept des vierfachen Schriftsinns.

Anschaulich rekonstruiert werden zudem Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Werke sowie der Diskurs zwischen Abramovitsh, seinen Vorläufern, Mitstreitern, Kritikern und Epigonen. Zum Portrait der *Shtetl*-Massen tritt somit jenes der ungeheuer vielfältigen Welt der jüdischen Intelligenz auf dem Weg in die Moderne.

Um 1910 ist das traditionelle *Shtetl* indes nur noch Geschichte. Abramovitsh hat sich inzwischen auch als Erneuerer der hebräischen Literatur bewährt (was aus „Platzgründen" leider nicht weiter vertieft wird) und lebt als Direktor einer Schule gut situiert in Odessa, wenn auch familiäre Schicksalsschläge und hasserfüllte Pogrome gegen die Juden im Zarenreich sein Alter verdüstern. Doch unablässig feilt er an seinen jiddischen Texten: Längst geht es dem gefeierten Autor nicht mehr um Volkserziehung, sondern um die Perfektionierung der jiddischen Sprache, die bei ihm so authentisch klingt, auch wenn sie in *dieser* Form niemals gesprochen wurde.

Das ebenso breitgefächerte wie tiefgründige und ungemein farbenfrohe Panorama Klingensteins hat leider auch einige Macken. Dabei kann man vergessen, dass Übersetzungen jiddischer Zitate zuweilen diskutabel sind und schon mal ein Halbsatz des in lateinischer Umschrift beigefügten Originals fehlt; ebenso, dass im Text erwähnte Titel hebräischer oder russischer Zeitschriften oft nicht übersetzt werden und die Wiedergabe russischer Nomina teilweise haarsträubend ist. Dass aber ein Register fehlt, ist angesichts der unglaublichen Fülle von Namen, Begriffen und Stichwörtern ein wirkliches Ärgernis. Klingensteins Vorwurf, der späte Abramovitsh habe sich weniger für seine Leser als für seinen Gegenstand (bei ihm das Jiddische) interessiert, fällt so letztlich auf sie selbst zurück.

Schopfheim *Clemens P. Sidorko*

SHAPIRO, MARC B.: *Changing the Immutable. How Orthodox Judaism Rewrites Its History* (The Littmann Library of Jewish Civilization), Oxford – Portland, Oregon 2015, 347 S., ISBN: 978-1-904113-60-7.

Die neue Studie Marc Shapiros, der an der University of Scranton (Pennsylvania) einen Lehrstuhl für Judaic Studies innehat, beginnt mit dem Vergleich zweier Fotos der nordamerikanischen Presse aus dem Jahre 2011: Vertreter der Washingtoner Regierung lassen sich über die Kommandoaktion der US Navy informieren, in deren Verlauf Osama bin Laden getötet wurde. Auf dem Pressefoto, das von der New Yorker jiddischen *Tsaytung* reproduziert wird, fehlt aber das Bild der amerikanischen Außenministerin Hillary Clinton und einer weiteren Frau – eine Retouche,

die mit den Anforderungen an die „Keuschheit" (*tzeni'ut*) zu tun hat, die für Herausgeber und Leser des Blattes gelten. Für den Autor handelt es sich hier nur um ein besonders sichtbares Beispiel von aus halachischen und „volkspädagogischen" Motiven gespeister Zensur in Wort und Bild, wie es sie im „ultraorthodoxen" (charedischen) Judentum bereits seit Jahrzehnten gibt. Zugleich ist hinsichtlich der Steuerung der Wahrnehmung und der Umschreibung der Geschichte in ultraorthodoxen Veröffentlichungen in den vergangenen Jahrzehnten aber eine Dynamik und zunehmende Radikalisierung festzustellen. Im Hauptteil seiner Arbeit geht Shapiro dem nach anhand von Themenfeldern aus der jüdischen Tradition („Jewish Thought", „Halakhah", „Sexual Matters and More") und im Umgang mit bekannten Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte, deren biographische Details heutige ultraorthodoxe Leser aber „verwirren" könnten.

Ein eindrückliches Beispiel ist eingangs eine moderne Edition des Tora-Kommentars von Rabbi Jehuda he-Ḥassid (1150–1217), der in seinen Bemerkungen zu Gen. 36,31-39 vermutet hatte, dieser Abschnitt, der von den edomitischen Königen handelt, sei von den „Männern der großen Versammlung" nachträglich in den Pentateuch eingefügt worden. Aufgrund dieser und anderer „problematischer" Passagen wurde die Veröffentlichung des Buches in den 1970er Jahren von dem nordamerikanischen Halakhisten und Dezisor (*poseq*) Moshe Feinstein in einem *psaq-din* („Rechtsentscheid") verboten. Der Herausgeber Y. Lange hielt sich zunächst nicht an das Verbot, stellte dann aber eine zweite, „gereinigte" Version des Kommentars her. Das Missfallen Feinsteins wurde auch durch eine Formulierung des mittelalterlichen Kommentators erregt, der die Frage nach dem Grund des biblischen Verbotes der Homosexualität mit dem Hinweis beantwortet hatte, die Tora wolle die menschliche Fortpflanzung sicherstellen. Diese Antwort hielt Feinstein für so schwach, dass sie auf die Aktivität eines „gay friendly subversive" zurückgehen müsse und nicht dem aschkenasischen Gelehrten zugeschrieben werden dürfe (S. 57). In den Bereich der „Keuschheits"-Restriktionen gehört auch die Berichterstattung der ultraorthodoxen Presse zu medizinischen Fragen (Worte wie „Brustkrebs" sind tabu) oder zu den Hintergründen des Amtsenthebungsverfahrens bzw. Rücktritts der Staatsoberhäupter Bill Clinton und Moshe Katzav.

Von Interesse im Hinblick auf das Selbstbild, das die ultraorthodoxen Communities von sich pflegen, ist die Rezeption von Gründungsgestalten der deutsch-jüdischen und dann auch der israelischen Orthodoxie wie Samson Raphael Hirsch und Abraham Isaac Kook. Beide sind aufgrund ihres historischen Rangs von hoher Bedeutung und werden zur Sicherung der historischen Kontinuität der jeweils eigenen Richtung benötigt; bei beiden fehlt es aber nicht an irritierenden Elementen, die im hagiographischen Rückblick zu verschwinden haben. Hirsch, bei dem die „kulturorthodoxe" *Tora 'im Derekh Eretz*-Ausrichtung ein besonderer Störfaktor ist, wird so im Rückblick als Jeschiwa-Oberhaupt stilisiert. In der hebräischen Übersetzung seiner „Neunzehn Briefe" fehlen auch kritische Passagen, die sich mit Maimonides auseinandersetzen. Der Vergleich mehrerer sukzessiver Editionen dieser Übersetzung zeigt, dass die Zensur (oder Selbstzensur) sich hier über die Jahre weiter verschärft hat. Während das Bild Hirschs in den von Shapiro gebrachten Bei-

spielen „charedisiert“ (also gegenwärtigen Wahrnehmungsanforderungen) angepasst wird, ist in der Retrospektive auf Abraham Isaac Kook das Gegenteil der Fall. Obwohl Kook zu seinen Lebzeiten von vielen Mitgliedern des „Alten Jischuv“ (in dessen Kontinuitätslinie sich die heutigen Ultraorthodoxen eigentlich sehen) unterstützt wurde, gilt er der ultraorthodoxen Publizistik heute als Gründungsvater der modernen zionistischen Orthodoxie (Misrachi) und wird deshalb „ent-charedisiert“. Diese Austreibung aus der „charedischen“ Erinnerung ist freilich teilweise nicht so einfach zu bewerkstelligen, da Kook familiär (als Schwiegersohn eines auch heute noch anerkannten rabbinischen Gelehrten) und gemeindepolitisch gut vernetzt war. Erinnerungspolitisch heikel ist auch die Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn, was natürlich mit der weiteren Geschichte seiner Familie, wo es zu Übertritten ins Christentum kam, und der Wirkung seines Oeuvres zusammenhängt. Eine in orthodoxer Hinsicht über jeden Zweifel erhabene Figur wie Moses Schreiber, der „Ḥatam Sofer“ aus Pressburg / Bratislava (1762–1839), hatte Mendelssohn noch einen „weisen Mann“ genannt und ihm gar den Ehrentitel „Rabbi“ gegeben (S. 219) – aus heutiger Sicht ein am besten zu verschweigender Fauxpas.

Eigene Erwägungen sind der Frage gewidmet, wie die interne jüdisch-orthodoxe möglicherweise mit äußerer nicht-jüdischer Zensur (oder Zensur-Erwartungen) korrelierte. Shapiro illustriert dies anhand zweier Auflagen der Enzyklopedia Talmudit, in der es um eine vom Autor als „terribly immoral“ bezeichnete halachische Passage des Maimonides zur Frage des Umgangs mit einer nichtjüdischen Fran geht, die von einem Juden vergewaltigt wurde (S. 212). Es folgen weitere Beispiele von Gewaltpassagen in Texten der jüdischen Tradition. So bleibt in der „American Purim Megillah“ (1947) das neunte Kapitel der Esther-Rolle, das von der Tötung der Familienmitglieder Hamans berichtet, aus Gründen der „political correctness“ unübersetzt (S. 218). Diese letztere Edition, wenige Monate nach dem Ende der Schoa erschienen, ist ein deutlicher Beleg für die These des Autors, dass diese Probleme sich nicht abstrakt und abgesehen von den historischen Umständen diskutieren lassen. Das Kapitel zur Abschlussfrage des Buches – „Is the Truth Really That Important?“ – stellt Überlegungen zu grundsätzlichen gemeinde- und identitätspolitischen sowie „erwachsenenbildnerischen“ Strategieentscheidungen innerhalb der gegenwärtigen jüdischen Ultraorthodoxie zusammen. Wie der Autor diese Frage selbst beantwortet, ergibt sich aus seinem lesenswerten Buch, das in zahlreichen Facsimile-Abdrucken zensierte und unzensierte Texte (auch Originalfotos und „verbesserte“ Fotos) nebeneinanderstellt. Es bleibt nur ein Kritikpunkt: die nicht überall detaillierten bibliographischen Angaben (Hinweise auf „several editions“ eines Buches oder auf „Israeli haredi papers“ sind manchmal unbefriedigend) aus dem Bereich einer Literatur, die aufgrund der Umschriften aus dem Hebräischen, der Verwendung des jüdischen Kalenders und unklarer editorischer Verhältnisse ohnehin schwer zu überblicken ist.

Tübingen *Matthias Morgenstern*

NIETHER, HENDRIK: *Leipziger Juden und die DDR. Eine Existenzerfahrung im Kalten Krieg* (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 21), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 348 S., ISBN Print: 978-3-525-36997-5 [ISBN E-Book: 978-3-647-36997-6].

Das Buch ist aus der 2011 von der Philosophischen Fakultät der Universität Jena angenommenen Dissertation Hendrik Niethers (= Vf.) hervorgegangen, umfasst 348 Seiten mit Quellen- (S. 23–26 beschrieben) und Literaturverzeichnis sowie Personenregister („Eeron" – muss richtig heissen: „Eron"). Die durchgezählten sieben Kapitel sind auf drei Phasen der Geschichte verteilt; die Begründung dafür liefert Vf. in der Einleitung (S. 17-19): Die kurze Phase der Neuformierung der jüdischen Gemeinde in der SBZ beenden die aufeinander folgenden Gründungen der beiden deutschen Staaten 1949. Die Zäsur 1967 markiert in Leipzig die Wahl Eugen Gollombs zum Gemeindevorsitzenden. Die von Vf. gewählten Überschriften „Der Kalte Krieg 1949–1967" und „Die Ära Honecker 1967–1989" weisen hingegen auf Ungleichzeitigkeiten hin, die solche Einteilungen notwendig begleiten. Das Jahr 1953 bildet einen Einschnitt, der die zweite Ära, die des Kalten Krieges, unterteilt.

Vf. will „[a]ngelehnt an die Forschungen der »socio-histoire du politique« [...] die Geschichte der Leipziger Juden mit einem »unbefangenen« und »nicht normativen« Blick [...] analysieren" (S. 21). Dazu lässt er Beteiligte mit ihren unterschiedlichen Perspektiven zu Wort kommen: Gemeindeglieder, Juden ausserhalb der Israelitischen Religionsgemeinde, dazu Wahrnehmungen aus Behörden und kirchlichem Engagement, aus Korrespondenzen und von Besuchen aus dem Ausland. So werden Themen und Konfliktbereiche wie die Haltung zum Staat Israel, Flucht, Mitgliedschaft in der Staatspartei SED, und IM-Tätigkeit beleuchtet. Manche Handlungen werden plausibel (gemacht), auf andere Fragen geben die herangezogenen Quellen keine Antwort. Ein häufiger Begriff ist der der Instrumentalisierung. Die eingangs (S. 9) zitierte Einschätzung, der Aufbau jüdischen Lebens in der DDR könnte ein notwendigerweise misslungener Versuch gewesen sein, findet sein bestätigendes Echo in der abschliessenden Feststellung, dass angesichts der gelebten jüdischen Identität „die von der Parteispitze angestrebte endgültige Assimilation der Juden" misslungen ist (S. 311).

S. 34, und dann ab S. 69 verwendet Vf. in Bezug auf Salo Looser fälschlich die Bezeichnung Vorsitzende(r) statt Vorstandsmitglied (richtig S. 92). Ungenaue Ausdrucksweisen wie die von „Messen des [...] Synagogenchores" (S. 52) werden übergangen.

Leipzig *Timotheus Arndt*

GALLAS, ELISABETH: *„Das Leichenhaus der Bücher". Kulturrestitution und jüdisches Geschichtsdenken nach 1945* (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 19), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 351 S., ISBN 978-3-525-36957-9.

Am 26. Dezember 1949 richtete Hannah Arendt in ihrer bis heute nur wenigen Menschen bekannten Eigenschaft als Geschäftsführerin der Jewish Cultural Reconstruction (s. u.) ein bislang unveröffentlichtes, sich im Archiv der Bibliothek

der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (ICZ) befindliches Schreiben an den damaligen Oberrabbiner der ICZ Zwi Taubes. In diesem Brief stellt Hannah Arendt der damals zehn Jahre alten Bibliothek der ICZ eine beeindruckende Sammlung in Aussicht, namentlich einen Teil der Überreste der Bibliothek des von den Nationalsozialisten zerstörten Breslauer Rabbinerseminars:

„Lieber Herr Doktor Taubes: Ich habe, wie wir es verabredeten, New York sehr eindringlich gebeten, Ihnen die Reste der Breslau Bibliothek zugehen zu lassen. Inzwischen habe ich aus Wiesbaden eine ungefaehre Aufstellung dessen erhalten, was Sie im Falle einer positiven Entscheidung erhalten wuerden. Ich lege Ihnen den Zettel, den ich aus einem laengeren Brief ausgeschnitten habe, bei und bitte dies unzeremoniose Verhalten zu entschuldigen, ich habe keine Sekretaerin."

Hinter diesen Zeilen verbirgt sich ein ausserordentliches Übereignungsverfahren, das stellvertretend für unzählige weiterer seiner Art steht: Nicht zuletzt durch die Gurlitt-Affäre (2014) sind Kunstraub bzw. Raubkunst sowie die damit verbundene Provenienzforschung, die sich intensiv um die Rückgabe des von den Nationalsozialisten geraubten Gutes – Kunst- und Kultgegenstände, insbesondere aber auch private und öffentliche Bibliotheken und Büchersammlungen als „materialisiertes Gedächtnis" (Gallas 2013) – bemüht, abermals ins kulturell-kollektive Gedächtnis gerückt. Die Bedeutung dieser immer wieder aufs Neue aufflammenden, bis heute leider noch immer hochaktuellen und keineswegs immer zufriedenstellend gelösten Problematik reicht zurück bis in die Anfänge der 1940er Jahre:

Bereits während des Zweiten Weltkriegs hatten jüdische Juristen und Intellektuelle umfassende Vorschläge zur Rettung und Rückführung von Raubgut ausgearbeitet; diese Bemühungen mündeten 1944 in die Gründung der Commission on European Jewish Cultural Reconstruction (CEJCR) unter der Leitung des New Yorker Historikers Salo W. Baron. Die CEJCR war die Vorläuferin der 1947 in New York gegründeten Treuhandorganisation Jewish Cultural Reconstruction Inc., kurz JCR, der Hannah Arendt als executive secretary, also als Geschäftsführerin, vorstand (s. o.). Nach dem Krieg nahm sich die JCR, zusammen mit der amerikanischen Militärregierung, des Aufspürens und der Rückerstattung geraubter Güter in Europa an.

Die Arbeit der JCR, an der neben Salo W. Baron und Hannah Arendt auch weitere namhafte jüdische Persönlichkeiten wie etwa Gershom Scholem und Lucy Dawidowicz beteiligt waren, steht im Zentrum von Elisabeth Gallas' Studie, die im ersten Kapitel (das erste und dritte Kapitel umfassen jeweils um die fünfzig Seiten; das Herzstück der Arbeit, das zweite Kapitel, umfasst rund 140 Seiten) die amerikanische Initiative der Kulturrestitution, die Rolle des von der amerikanischen Militärregierung zum Zwecke der Rückerstattung geraubter Güter eingerichteten Offenbach Archival Depot und dessen Wirkung als Gedächtnisspeicher beschreibt. Der Hauptteil der Arbeit widmet sich detailliert den Aufgaben und Zielen der JCR sowie der Frage nach einer „korrekten", einer „gerechten" Verteilung der Güter. Im dritten Kapitel werden individuelle „Erfahrungsräume" und (jüdisches) Geschichtsbewusstsein der vier erwähnten Mitarbeitenden der JCR aufgezeigt.

Dieses jüdische Nachkriegsgeschichtsbewusstsein bzw. -geschichtsdenken wurde von mehreren Faktoren in jener Zeit bestimmt: Zum einen prägte die unmittelbare Erfahrung der Schoa das jüdische Denken und Erleben in besonderer

Weise, zum anderen stellte sich aber auch gleichzeitig die Frage nach einem allfälligen Wiederaufbau jüdischen Lebens in Deutschland, dessen praktische Umsetzung allerdings von einer Vielzahl Überlebender strikt abgelehnt wurde. Nicht zu vergessen die Staatsgründung Israels´1948, die die Problematik der Verteilung des geretteten Gutes verschärfte, sahen doch viele jüdische Intellektuelle, wie etwa der überzeugte Zionist Gershom Scholem, die Zukunft der zurückzuerstattenden Güter in Israel; anders hingegen Salo W. Baron, der sich die Zukunft derselben in der Hauptsache nur in den Vereinigten Staaten vorstellen konnte und wieder ganz anders Hannah Arendt, die – wie oben ausgeführt – u. a. massgeblich die Überführung von Teilen der Breslauer Bibliothek in die Schweiz zu verantworten hatte. Diese so unterschiedliche Sicht auf die Dinge zeigt, dass die Arbeit der JCR nicht nur von Einigkeit, gleichen Überzeugungen und Standpunkten gekennzeichnet war.

Es ist das unbestreitbare Verdienst der vorliegenden Studie, das Selbstverständnis der JCR, ihre hehren Ziele, doch auch die internen Querelen, das Ringen um die zahlreichen Güter (allein in Europa setzten die Mitarbeitenden der JCR die Verteilung von weit über 500'000 Büchern und vielen Tausend Gegenständen in Gang; vgl. S. 277) und deren möglichst gerechte Verteilung wie auch die teilweise schleppenden und zähen juristischen Verhandlungen, für die es oftmals keine gesicherte rechtliche Grundlage gab, zu beschreiben und einzuordnen. Gallas' geistesgeschichtlich ausgerichtete Analyse der Geschichte der Restitution lässt den Blick vornehmlich im Hauptteil ihrer Studie zwischen einem politisch-juristisch motivierten Prozess und einem innerjüdischen Prozess der Selbstfindung und der Neubestimmung der Beteiligten nach 1945 oszillieren, wodurch „neue Impulse zum Verständnis jüdischen Geschichtsdenkens nach dem Zivilisationsbruch" (Klappentext) gegeben werden. Dass im dritten Teil der Arbeit „die Bedeutung der Kulturrestitution für Hannah Arendt, Salo Baron, Lucy Dawidowicz und Gershom Scholem", die bereits unter anderen Vorzeichen im Hauptteil abgehandelt wurde, nochmals in den Fokus gerückt wird, hat zwar eine Reihe unnötiger Wiederholungen zur Folge, tut aber der guten Lesbarkeit der Studie sowie den neu gewonnenen und äusserst klar dargelegten Einsichten und Erkenntnissen zur bisher eher wenig beachteten Rolle der JCR keinen Abbruch.

Zürich / Freiburg i. Br. *Yvonne Domhardt*

Gabinskij, Mark A.: *Die sefardische Sprache*, [aus dem Russischen] übersetzt von Heinrich Kohring, bearbeitet von Winfried Busse und Heinrich Kohring (Sefardische Forschungen, Bd. 1), Tübingen: Stauffenburg Verlag, 2011, 215 S., ISBN 978-3-86057-590-1.

Als die Verfasserin dieser Rezension sich in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre anschickte, an einer Dissertation über den judenspanischen Kommentar zum Tanach mit dem Titel „Me'm Lo'ez. El gran comentario bíblico sefardí" von Rabbi Jacob Kuli (1730) zu schreiben, gab es Fachliteratur zum Judezmo, dem Judenspanischen oder Spaniolischen, noch in ausgesprochen überschaubarer Zahl. Doch

seit das – bei weitem nicht nur sprachwissenschaftliche – Interesse an sogenannten aussterbenden Sprachen, zu denen auch das Jiddische und Spaniolische zählen, immer mehr wächst, ist nachgerade auch im Falle des Judezmo ein stetes Anwachsen der Publikationen, insbesondere der Sprachlehrbücher, festzustellen. Die Herausgeber des hier zu besprechenden Werkes reden gar von einem „exponentielle[n] Wachstum" von Arbeiten zum Judenspanischen (S. 7).

Noch zu Beginn der 1990er Jahre eher als linguistische Randerscheinung behandelt, wird seit zwanzig Jahren dem Jüdischspanischen von Sprachwissenschaftlern und -forscher(inne)n wie beispielsweise Maír José Benardete, Cynthia Crews, Michael Molho, Marius Sala, Haïm Vidal Sephiha, die allesamt der älteren Forschergeneration angehören, und in neuerer Zeit Georg Bossong, Winfried Busse, Heinrich Kohring, Aldina Quintana und Marie-Christine Varol, um nur einige zu nennen, weit mehr Aufmerksamkeit geschenkt, als dies in früheren Jahren der Fall war.

Das Jahr 1992 bewirkte eine „Wende im Selbstbewusstsein der Sefarden" und führte zu einer „vollständigen Erneuerung" der Erforschung und Beschreibung des Judezmo (S. 64-65); so erschien just zum fünfhundertsten Jahrestag der Vertreibung der Juden aus Spanien, die den Beginn der Ausformung des Jüdischspanischen auf der Basis des Altspanischen markierte, die Arbeit des 1932 in Odessa geborenen Linguisten Mark A. Gabinskij über das Sefardische – in russischer Sprache. Sein *Sefardskij jazyk* war zu jener Zeit die erste Einführung ins Judezmo, die auf einer Analyse eines einheitlichen Korpus beruhte (basierend auf der israelischen Rundfunksendung „Emision Djudeo-espanyola") und dadurch frühere Darstellungen qualitativ hochstehend ergänzte und ältere, nicht mehr auf dem neuesten Stand befindliche Arbeiten zu ersetzen imstande war. Die Schwierigkeit bei diesem Grundlagenwerk bestand jedoch darin, dass die Originalversion nur den wenigen Forschenden, die des Russischen mächtig sind, zugänglich war. Dies änderte sich rund zwanzig Jahre später, als mit der deutschen Übersetzung von Heinrich Kohring Gabinskijs Arbeit 2011 einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht und zudem auf den neuesten Forschungsstand gebracht wurde. „Die sefardische Sprache", als erster Band in der vom Berliner Romanisten Winfried Busse im Tübinger Stauffenburg Verlag herausgegebenen Reihe „Sefardische Forschungen" erschienen, besteht aus zwei etwa gleich langen Hauptteilen, einem historisch-beschreibenden, betitelt mit „Die Sefarden und ihre Sprache", und einem linguistischen, überschrieben mit dem Titel „Die Sprache der Sefarden". Ein drittes kürzeres Kapitel am Ende des Buches widmet sich den Balkanismen des Jüdischspanischen.

In seinem historischen Überblick geht Gabinskij auf die grundlegenden Fragestellungen zu den spezifischen Problemen des Judenspanischen ein. So weist er, und dies ist für Neulinge auf dem Gebiet der Sefardistik sehr wichtig, gleich zu Beginn darauf hin, dass bereits hinsichtlich der Bezeichnung der jüdischspanischen Sprache keine Einigkeit besteht: So wird die Sprache einerseits als Judeo-Español, andererseits als (D)Judezmo oder als Sephardisch (bzw. Sefardí), seltener auch als Spaniolisch bezeichnet. Der nordafrikanischen Variante begegnet man wiederum als Haketía. Eine besondere Bewandtnis hat es mit der Bezeichnung Ladino, an der sich bis heute die Geister scheiden: Sprachforscher wie Sephiha (1974) und Busse (1991) vertreten die Ansicht, dass es sich beim Ladino nicht um Judezmo, sondern

um eine künstliche Variante des Jüdischspanischen handelt, um ein Verfahren der Interlinear-Übersetzung aus dem hebräischen biblischen Text ins Spanische, wodurch Ladino in seiner Struktur sehr eng an den hebräischen Originaltext angelehnt ist. Ladino ist demgemäss eine Calque-Sprache, eine ‚durchgepauste' Sprache, die nicht gesprochen wird. Bekanntestes Beispiel für das ‚Ladinoverfahren' ist die Ferrara-Bibel von 1553. Demgegenüber hat das israelische Parlament mit der Gründung der „Autoridad Nasionala de Ladino i su Kultura" (1996) die Bezeichnung „Ladino" für das Jüdischspanische offiziell eingeführt (vgl. S. 25).

Das Spaniolische zeichnet ferner seine weite Verbreitung in unterschiedlichste Sprachregionen aus, die dazu geführt haben mag, dass sich nie ein ‚Standard-Judezmo' herausgebildet hat: Von ihrem Ursprungsland Spanien nahmen die 1492 Vertriebenen den Weg in alle Himmelsrichtungen, vornehmlich in den Balkan, die Türkei, nach Griechenland und Nordafrika, aber auch ins nördliche Europa sowie nach Italien. In diesen Ländern formten sich die jeweiligen jüdischspanischen Varianten aus, wobei das Judezmo von Istanbul eine gewisse Norm ausbildete. So ist beispielsweise das Hauptwerk des Jüdischspanischen, der eingangs erwähnte, in Konstantinopel entstandene „Me'am Lo'ez", mit vielen Turkismen durchsetzt, die sich einem Amsterdamer oder Hamburger sefardischen Text nicht finden würden.

Der zweite Teil des Werkes ist in die ‚klassischen' linguistischen Hauptkategorien Phonetik / Phonologie, Wortarten, Syntax, Wortschatz eingeteilt. Durch zahlreiche anschauliche Beispiele bringt Gabinskij den Leserinnen und Lesern die Eigentümlichkeit des Judezmo näher, wodurch die des Spanischen Mächtigen die teils überdeutlichen Unterschiede, nicht nur in der Schreibweise, zwischen Spanisch und Jüdischspanisch gut zu erkennen vermögen. Was den Wortschatz des Spaniolischen überdies auszeichnet, ist „der Reichtum [...] an Redewendungen und Sprichwörtern" (S. 178).

Ein letztes Wort sei dem dritten kurzen Kapitel über die Balkanismen gewidmet, die spürbar in den Bereich der Syntax eingedrungen sind, während sie in der Phonetik relativ bedeutungslos geblieben sind (vgl. S. 184). Als ein markantes Beispiel führt Gabinskij die häufige Ersetzung des Infinitivs durch den Konjunktiv an: Das spanische *¿Qué hacer?* bzw. *¿Qué haré?* (etwa: Was tun? / Was soll ich tun?) wird im Judezmo zu *¿Ke ke aga?* (etwa: Was, dass ich tun soll?). Gabinskij weist darauf hin, dass diese Konstruktion sich nur in den Balkanländern findet, in denen Jüdischspanisch gesprochen wird, nicht aber in den übrigen Ländern, etwa in Marokko, Holland oder Italien. Überhaupt ist das in den Balkanländern gesprochene Judezmo „ein wertvolles Zeugnis dafür, wie eine Sprache, die ihre genetische Affiliation – im vorliegenden Fall die iberoromanische – nicht aufgibt" (S. 204), wohl aber sich in einen anderen Sprachenbund, den balkanischen eben, nachhaltig eingegliedert hat.

Zürich / Freiburg i. Br. *Yvonne Dombardt*