

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 57 (2001)

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 08.02.2025

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

## Rezensionen

NICHOLAS DE LANGE, *An Introduction to Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, XXII + 247 S., ISBN 0-521-46073-5 (kartoniert), 0-521-46624-5 (broschiert).

Unter den nachgerade zahlreichen „Einführungen ins Judentum“ verdient die vorliegende einen Ehrenplatz. Auf gut 250 S. (inclusive Glossar, Bibliographie und Register) werden Gegenwart, Geschichte (von heute aus betrachtet), Sozialstruktur und Lebenspraxis des Judentums in seinen so verschiedenen Ausprägungen dargestellt. Kaum etwas ist zu vermissen, oft genug wird auch die Praxis der Sephardim gewürdigt (was nicht allgemein üblich ist). Keine Glaubenslehre und kein Ritus wird ohne seine Textgrundlage vermittelt. So charakterisiert der Verfasser denn auch die grundlegenden Bücher, von der Bibel bis zu Maimonides' philosophischem Hauptwerk, den Zohar nicht zu vergessen (bei welcher Gelegenheit in wohlthuender Deutlichkeit vor dilettantischer „Steinbruch“-Interpretation gewarnt wird). Ausgezeichnet sind de Langes Übersichten über die deutsch-jüdische Philosophie der Neuzeit (dass das europäische Judentum, seines physischen Untergangs ungeachtet, nicht abgeschrieben werden kann, wird sehr klar gemacht) sowie über die Entstehung von Orthodoxie und Reform nebst weiteren Varianten des neuzeitlichen Judentums (Wie lange wird es wohl dauern, bis man realisiert, dass „Orthodoxie“ ein Modernitätsphänomen ist, Begriffe wie „modern Orthodoxy“ und „Ultra-Orthodoxie“ also keine Berechtigung haben?). Zehn Konzepte, die einen Juden dazu führen sollen, ein guter Jude zu werden, stellt der Verfasser in engem Anschluss an die Quellen zusammen. Das Schlusskapitel ist eine Bestandsaufnahme der Gegenwart – ohne Illusionen, aber nicht ohne Hoffnung – und zeigt mögliche Zukunftsperspektiven auf, ohne in Prophetie zu verfallen. Hatte schon das siebte Kapitel („Gott und das jüdische Volk“) einiges zur Theologie des Judentums dargelegt, so endet auch das letzte mit einem theologischen Aufgabenkatalog, freilich auch mit der Klage über die theologische Unbedarftheit des heutigen Judentums aller Schattierungen. Das gut gestaltete, lebendig differenziert geschriebene Buch verdient weitgehende Beachtung.

*Simon Lauer*

STEPHEN B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (= Forschungen zum Alten Testament 27), XVII + 356 S., ISBN 3-16-147135-0.

Tora, Propheten, Schriften – in dieser Anordnung der drei Teile der Hebräischen Bibel spiegelt sich die sukzessive Entstehung des Kanons der Hebräischen Bibel wider: Nach

dem Abschluss des ersten Teils, der Tora, wohl in der Zeit Esras, folgt ungefähr in der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. die Festlegung des Prophetenkanons, und am Ende stehen schliesslich die Schriften. Dieser These, die mittlerweile fast zum alttestamentlichen Grundwissen gehört und die sich in zahlreichen Einleitungen und Einführungen zum Alten Testament findet, setzt Steve B. Chapman in seiner 1998 an der Yale University angenommenen Dissertation ein anderes Modell entgegen: Die „Propheten“ sind dem „Gesetz“ nicht nachgeordnet; „Gesetz“ und „Propheten“ bilden vielmehr die beiden gleichwertigen Grundelemente des Kanons der Hebräischen Bibel. Von entscheidender Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Dtn 34,10–12 und Mal 3,22–24, die zwei „kanonbewusste“ Abschlüsse („‘canon conscious’ endings“) darstellen, die die beiden konstitutiven Teile des vorchristlichen und vorrabbinischen Kanons beschliessen, „Gesetz“ und „Propheten“ damit zueinander in Relation setzen und so einen „Intertext“ oder „Kanon“ konstituieren.

Dieser Prozess einer synchronen Formation eines zweigeteilten Kanons setzte – so Chapman – wohl in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. in deuteronomistischen Kreisen ein; im Laufe der Zeit wurden die beiden Teile erweitert, wobei gegenseitige Beeinflussungen festzustellen sind (z. B. wenn Figuren aus dem Pentateuch prophetische Züge erhalten [vgl. Gen 20] oder Prophetengestalten dem Mose angeglichen werden [vgl. 1 Kön 19]). Eine relativ stabile Form erreichten beide Teilsammlungen des einen Kanons schliesslich im 4. Jahrhundert v. Chr. Verschiedene Belege, vor allem aus dem Deuteronomischen Geschichtswerk (vgl. unter anderem 2 Kön 17,7–23 und 21,10–15), Jeremia (Jer 6,19b; 24,4–6), Sach 1,7–8 und der Chronik (vgl. die Prophetenerzählungen und Zitationsformeln) stützen – so der Verfasser – diese These der Gleichwertigkeit der beiden Kanontteile für die nachexilische Zeit. – Die Formation des dritten Kanonteils, der Schriften, wird in dem hier vorliegenden Werk nicht mehr thematisiert.

Im Sinne einer hermeneutischen Grundlegung weist Chapman auf die notwendige Differenzierung zwischen der Entstehung des Kanons als einem Prozess literarischer Entwicklung auf der einen und einem Prozess der Kanonformation im eigentlichen Sinne auf der anderen Seite hin. Entscheidend für den Kanonisierungsprozess ist seine Bestimmung als „process of strong evaluation“, dessen Ziel weniger in der Affirmation bestehender Ideologien liegt, als vielmehr darin, einen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen alternative personale und soziale Werte diskutiert und kreiert werden können (vgl. hierzu die Arbeiten des Philosophen und Kulturkritikers Charles Altieri, die wiederum vom Werk und Denken des kanadischen Philosophen Charles Taylor beeinflusst sind). Dem Kanon und der Formation des Kanons kommen damit subversive Qualität zu, und die Endform des kanonischen Textes besitzt ein höheres Mass an hermeneutischer Intentionalität, als dies bisher expliziert wurde.

Mit dieser Parallelität von „Gesetz“ und „Propheten“ entfällt die qualitative Vorordnung des Gesetzes vor die „Propheten“, die häufig ja für eine nomistische Charakterisierung des frühen Judentums in Anspruch genommen wurde. „In the Law and the Prophets, Judaism and Christianity have not received ‘Law plus commentary’ or ‘Prophets plus background’, but the fully mature witness of Israel to a dialectic that continues to be constitutive of the reality of God. Within this biblical dialectic of Moses and the prophets, election and righteousness, law and promise, grace and repentance, there exists the enduring witness that God is sovereign and just, unitary in character and purpose, but persistently twofold in human telling“ (S. 292).

Bemerkenswert an dieser Arbeit ist zunächst das hohe systematische Niveau der Ausführungen, das die einzelnen (manchmal etwas knapp ausfallenden) exegetischen Darlegungen des Autors begleitet, sowie dessen Sensibilität für die Relation zwischen den Ergebnissen der alttestamentlichen Wissenschaft und den Anliegen des jüdisch-christlichen Dialogs. Man ist Chapman dankbar, neue und bislang kaum beachtete Aspekte der Bedeutung von Kanon und Kanonformation in die Diskussion eingebracht zu haben, und man darf auf die Reaktionen auf seine neue Blickwinkel und Perspektiven eröffnende Arbeit gespannt sein!

*Beate Ego*

AHARON R. E. AGUS, *Das Judentum in seiner Entstehung: Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag 2001 (= Judentum und Christentum 4), 260 S., DM 39,90, ISBN 3-17-016422-8.

In seinem neuen Buch entfaltet der Dozent für Talmud und Rabbinische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg einem breiteren Leserkreis seine „Auf-fassung hinsichtlich des Wesens des Rabbinischen Judentums, wie sich dieses innerhalb der Geistesgeschichte sowie über die jüdische Gemeinde hinaus entwickelte und sichtbar wurde und wird“ (S. 11). Zu diesem Zweck präsentiert der Band eine Materialsammlung zu den biblischen Wurzeln der rabbinischen Religiosität mit Erwägungen zum jüdischen Verständnis des Kanons (S. 35–36), zum Verständnis des Chanukka-Festes („Die Reinterpretation des Tempel-Lichts“, S. 69–88), zu den Sprüchen der Väter („Die torah und die hermeneutische Gemeinde“, S. 89–104), zur soziologischen Struktur des frühen Judentums („Die chawerim: Ältere Formen des rabbinischen Judentums“, S. 105–134), zu Grundbegriffen der rabbinischen Theologie („Theologie, Autorität und Wahrheit im frühen rabbinischen Judentum“, S. 135–186), zum Miteinander und Gegeneinander der „Häuser“ Shamaï und Hillel („Pluralität und Pluralismus in rabbinischer Religiosität“, S. 181–202), zu „Reinterpretation der Tempel-Religiosität“ (S. 203–223) sowie schliesslich zur rabbinischen Anthropologie („Nichtörtlichkeit des rabbinischen Judentums“, S. 231–246). Reihenfolge und Formulierung der einzelnen Kapitelüberschriften geben den systematischen Anspruch des Autors zu erkennen. Dieser geht über die historische Nachzeichnung hinaus und ist – auch durch die Aufnahme von religionswissenschaftlichen Fragestellungen – unmittelbar auf die gegenwärtige religiöse Situation bezogen: „Die Erkenntnis von Religionen zielt gleichsam auf die Erforschung von Artefakten – wobei der Versuch unternommen wird, aus dem Konvolut von Texten und Biographien eine Konstellation herauszukristallisieren, welche ungeachtet der vorhandenen Unzulänglichkeiten des Materials, im Sinne einer platonischen Methexis ein [*sic*] Entscheidung hinsichtlich einer Teilhabe an dem theoretischen Konstrukt ermöglichen soll“ (S. 13). Wenn das Buch Leser findet, die sich – über die Beschäftigung mit den „Artefakten“ hinaus – auf die Suche nach der „Religiosität“ machen, die „das Leben selbst reflektiert“ (S. 14), hat es seinen Zweck erfüllt.

*Matthias Morgenstern*



HUBERT FRANKEMÖLLE (ed.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend: „das Geheimnis der Erlösung heisst Erinnerung“*, Paderborn: Bonifatius, Frankfurt/M.: Lembeck 2001, 312 S., ISBN 3-89710-152-1 (Bonifatius), ISBN 3-87476-378-1 (Lembeck).

Anlass für die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Paderborn, eine Vortragsreihe unter das Thema „Christen und Juden ins dritte Jahrtausend“ zu stellen, war unter anderem das Schuldbekenntnis des Papstes vom 12. März 2000 sowie sein Besuch in Israel. Die Worte des Oberhauptes der katholischen Kirche in der Schoa-Gedenkstätte Yad Vaschem waren dazu angetan, auf jüdischer wie auf christlicher Seite zum Nachdenken anzuregen. „Juden und Christen haben ein gemeinsames geistliches Erbe“, so Johannes Paul II.; jedoch: „Dass der Juden Hass der Nazis Wurzeln im Jahrtausendalten Antijudaismus der katholischen Kirche hatte, mochte [er . . .] nicht anerkennen“ (Vorwort, S. 8). Die Rolle des Vatikans und Papst Pius XII. während der NS-Zeit (vgl. hierzu den Beitrag von Martin Greschat) ist und bleibt nicht zuletzt vor diesem Hintergrund umstritten und zeigt einmal mehr, wie notwendig die gegenseitige Verständigung auf der christlich-jüdischen Ebene ist und bleibt.

Tatsache ist und bleibt ferner, dass Auschwitz als *pars pro toto* für die zwölf Schreckensjahre ein grundsätzliches Umdenken auf jüdischer wie auch besonders auf christlicher Seite bewirkt hat: Die zehn Beiträge des Sammelbandes (davon zwei von jüdischer Seite, vertreten durch Simon Lauer, Professor für rabbinische Literatur und jüdische Philosophie, und Tovia Ben-Chorin, Rabbiner der liberalen Gemeinde in Zürich „Or Chadash“) sowie das nachskizzierte Podiumsgespräch zwischen Landesrabbiner Henry Brandt, Präses Manfred Sorg und Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt sind vornehmlich geprägt von der (erst jüngeren) Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Jüdisch-christlicher Dialog ist heutzutage – so zeigt der Band in seinen facettenreichen und ansprechenden Beiträgen anschaulich auf – nicht mehr ohne Erinnerung (an Auschwitz) und eben diese Rückbesinnung auf die gemeinsamen Wurzeln möglich. So spannend sich die Arbeit zum „Antijudaismus in der geistlichen Musik?“ von Meinrad Walter oder Rainer Kamplings „Dokumente der Judenfeindschaft in der europäischen Kunst“ lesen, es kann nicht darüber hinweggesehen werden, dass es in erster Linie die Rolle der Christologie ist, deren Aussage rund 2000 Jahre lang im Tenor antijüdisch war, die nach wie vor eine der Hauptschwierigkeiten im jüdisch-christlichen Dialog ausmacht: Wilhelm Breuning zeigt in seinem Beitrag Möglichkeiten einer „nicht-antijudaistischen Christologie“ auf, indem er unter anderem vorbehaltlos für die „Rücknahme des gesamten Komplexes, der den Juden als Volk die Verantwortung für die Tötung Jesu Christi aufbürdete“ (S. 190), plädiert. Hellsichtig und kritisch greift Simon Lauer mit der Frage „Christologie ohne Antijudaismus?“ das Herzstück des protestantischen wie des katholischen Christentums aus jüdischer Sicht auf und gibt eine – mögliche – Antwort auf seine im Untertitel aufgeworfene Frage „Ist aus jüdischer Sicht ein Neuansatz denkbar?“, die eine Art Synthese markieren könnte, die „verbindende Stränge herausarbeitet, aber beide Teile so ernst nimmt, dass die Unterschiede zwischen ihnen weder überbetont noch verwischt werden“ (S. 232).

Das Bewusstsein um gleiche Wurzeln bei verschiedener Ausrichtung fördert eine selbstbewusst-kritische Haltung der Vertreter und Vertreterinnen beider Religionen; ein altes jüdisches Sprichwort, das vom Herausgeber als Untertitel gewählt wurde, besagt, dass

„das Geheimnis der Erlösung Erinnerung“ heisst: Verbunden mit eben dieser Pflicht zur Erinnerung, könnte dem jüdisch-christlichen Dialog eine Zukunft beschieden sein, die sich durch gegenseitige Wertschätzung und Achtung sowie „Gedenken, begleitet [. . .] von verantwortlichem Handeln“ (Bundespräsident Johannes Rau in seiner Knesset-Ansprache im Februar 2000, S. 304) auszeichnet.

*Yvonne Domhardt*

GABRIELE KAMMERER, *In die Haare, in die Arme: 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, 175 S., ISBN 3-579-05322-1.

Die Begegnung von Juden und Christen ist auf dem Hintergrund des Holocaust / der Shoa wegen der Schuld, der vielen Vorurteile und vor allem wegen der Verständigung der biblischen Religionen unerhört wichtig. Sie bewirkt Versöhnung und dient dem Frieden. Nach der Befreiung vom Nazi-Terror 1945 wurden bald die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit mit einem Koordinierungsrat gegründet und einige Jahre später (1961) auch nach schwierigen Verhandlungen die Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden des Kirchentages. Die Beteiligung von Juden war anfangs nicht selbstverständlich, aber sie gelang mit Hilfe von A. Freudenberg, H. Gollwitzer, G. Harder und anderen, ja sie weitete sich aus, vertiefte sich.

Gabriele Kammerer beschreibt lebendig mit vielen spannenden Zitaten die komplizierte, aufregende Geschichte einschliesslich vor allem der Erfolge, der Fortschritte, aber natürlich auch der Probleme, der Konflikte. Folgende Fortschritte sind wichtig:

- Dialogische Bibelarbeiten haben wachsende Bedeutung. Ein Jude und ein Christ legen im Gespräch einen Text aus dem Alten oder auch Neuen Testament aus, streiten sich möglicherweise, aber bereichern sich auch, kommen sich näher. Diese Begegnung überträgt sich auf die Zuhörer.
- Gemeinsame Gottesdienste: „Der erste gemeinsame Gottesdienst in Deutschland nach 1945 hat am 5. Juni 1967 in der Berliner [. . .] Gedächtniskirche stattgefunden“ anlässlich eines der Kriege in Israel. Ein weiterer gemeinsamer Gottesdienst in einer Synagoge folgte, gemeinsame Fürbitte, wachsendes Verständnis füreinander. Solche Gelegenheiten hat es seitdem nicht nur an Kirchentagen, sondern in vielen Gemeinden aus verschiedenen Anlässen vielfach gegeben.
- „Ökumenische Begegnungen ohne Beteiligung von Juden sind unvollständig. [. . .] Christliches Zeugnis findet Ausdruck in dem gemeinsamen praktischen Eintreten von Juden und Christen für mehr Gerechtigkeit, [. . .] Menschenwürde [. . .]“ (Ökumenischer Kirchentag in Augsburg, Pfingsten 1971).
- Die Arbeitsgemeinschaft hat auf Kirchentagen, aber auch während eigener Tagungen wertvolle Anstösse für viele Christen und Juden, viele Gemeinden unterschiedlicher Konfessionen gegeben, aber es bleibt viel zu tun . . .

Gabriele Kammerer hat die 40 Jahre sorgfältig analysiert und dabei nicht nur die Fortschritte herausgearbeitet, sondern auch die schwierigen Probleme, die Konflikte dargestellt: die christliche Judenmission wird immer neu zum Problem, obwohl sie schon 1971 in Augsburg „dem biblischen Auftrag widersprach“. Die verschiedenen Formen von

Antijudaismus und Antisemitismus tauchen immer neu auf und müssen behandelt werden. Die politischen Krisen im Nahen Osten müssen immer neu verhandelt werden (Der Islam spielt in der Arbeitsgemeinschaft bisher kaum eine Rolle.). Auch unter den jüdischen Vertretern, Referenten in der Arbeitsgemeinschaft – Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapidé, Pnina Navé Levinson – gibt es theologische Kontroversen, die noch 1979 die ganze Arbeitsgemeinschaft in eine Krise bringen. Aber erstaunlicher- und erfreulicherweise werden alle Schwierigkeiten konstruktiv gelöst, wie G. Kammerer zeigt, und die Arbeitsgemeinschaft wirkt bis heute. „Selbstklärung, Begegnung – und die wiederholte Chance zum Neuanfang“ helfen ihr, dogmatische Schwierigkeiten zu überwinden. Die Ausstrahlung wird auch mit Hilfe der Konflikte und ihrer Bearbeitung noch stärker. Das Motto „In die Haare, in die Arme“ bewährt sich in 40 Jahren und hoffentlich in Zukunft.

*Franz von Hammerstein*

MICHAEL BRENNER / STEFAN ROHRBACHER (ed.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 240 S., ISBN 3-525-20807-3.

Der Band will mit seinem Titel und Untertitel klar machen, dass es sich in der heutigen Judaistik in Deutschland nur um Rückgriffe auf die „Wissenschaft des Judentums“ des 19. und 20. Jahrhunderts handeln kann, nicht um ihre Wiederaufnahme und Weiterführung. Dass diese Wissenschaft, der vor dem Krieg die offizielle akademische Anerkennung versagt geblieben ist, gerade in einem Land ohne Juden hat wiederentstehen können, also ohne die breite tragende Öffentlichkeit, gehört zu den Paradoxien der Geschichte. Wie unterschiedlich die einzelnen Fächer dieses Komplexes verstanden werden können (die Polemik um die Bezeichnungen „Judaistik“ und „Jüdische Studien“ scheint immer wieder auf), zeigen die einzelnen Beiträge. Auf einen meisterlichen Essay von Ismar Schorsch über das erste Jahrhundert der Wissenschaft des Judentums folgen Artikel über den Verlauf der Dinge von 1918 bis 1945 sowie über den internationalen Kontext. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier Karl Erich Grözingers Plädoyer für die geschichtliche, politische und soziologische Verortung einer stark interdisziplinär orientierten Judaistik. „Perspektiven von Forschung und Lehre“ entwickeln fünf Autoren (besonders reich an Erwägungen Wolfgang Benz' Antisemitismusforschung), während sechs „Bilanz[en] einzelner Fachgebiete“ den Band abschliessen. Daraus seien vor allem die Arbeiten von Günter Stemberger (Talmud und Rabbinische Literatur) und Giuseppe Veltri („Jüdische“ Philosophie) hervorgehoben.

*Simon Lauer*

ANDREAS BRÄMER, *Rabbiner Zacharias Frankel: Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert*, Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2000 (= Netiva 3 [Dissertation, Freie Universität Berlin 1996]), 528 S., ISBN 3-487-11027-X.

Auf dicht gedrängten 480 S. (mit Register, Primär- und Sekundärliteratur) stellt der Verfasser nicht nur den äusseren Lebenslauf und die innere Biographie Frankels dar,

sondern entwirft auch ein detailliertes und lebendiges Bild der jüdischen Lebensverhältnisse in den Gemeinden und ihren Beziehungen zu den Behörden in Prag, Teplitz/Leitmeritz, Dresden/Leipzig und Breslau. Gerade dieser Aspekt ergibt einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Rabbinats. Eine herkömmliche Biographie mit ihren Intimitäten erlaubt die Quellenlage nicht; Frankels Einstellung zu den religiösen Fragen der Zeit und seine Wirkung sind also der Kern des Buches (In diesem Jahr 2001 wird man anlässlich der Einweihung der neuen Dresdner Synagoge Vorgeschichte und Geschichte der ersten dortigen Synagoge mit besonderem Interesse lesen.). Interessant, ja spannend sind Frankels Auseinandersetzungen mit Reform und Orthodoxie, die mit seiner wissenschaftlichen und pädagogischen Tätigkeit eng verbunden sind. Die bahnbrechenden Forschungen, namentlich zur Septuaginta und zur Mischna, werden vom Verfasser gewürdigt und sowohl mit der zeitgenössischen als auch mit der modernen Kritik konfrontiert. Fast neunzig Jahre lang hat das von Frankel völlig geprägte Jüdisch-theologische Seminar einen guten Teil nicht nur des deutschen Rabbinats jeder Richtung ausgebildet und mit der dort beheimateten *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* den gültigen Standard gesetzt. Gerade daran jedoch ist der heftigste Streit mit der zeitgenössischen Orthodoxie entbrannt: Was hiess Wissenschaft? Was alles gehört zum Glauben? Gerade diese Frage einer weiter oder enger gefassten Dogmatik hat von ihrer Aktualität wenig verloren.

*Simon Lauer*

IGNAZ GOLDZIHNER, *Renan als Orientalist. Gedenkrede am 27. November 1893. Aus dem Ungarischen übersetzt von Peter Zalán. Bearbeitet, mit einer Einleitung versehen und herausgegeben von Friedrich Niewöhner*, Zürich: Spur-Verlag 2000 (= Gedenkreden über die verstorbenen Mitglieder der Ungarischen Akademie der Wissenschaften 8,2), 100 S., ISBN 3-9521729-0-1.

Ignaz Goldziher (1850–1921) genießt als Erforscher des Islams und seiner Religionsgeschichte bis heute weltweite Anerkennung. Er gehört zu den bedeutendsten Islamologen. In seiner ursprünglich in ungarischer Sprache verfassten Gedenkrede über Ernest Renan (1823–1892) hat er ein erstes Mal Renans geistige Physiognomie aufgrund seiner literarischen Veröffentlichungen eindrucksvoll gezeichnet. Ein Lebenswerk von erheblichem Gewicht verbindet sich mit dem Namen Renan. Er studierte an einer der bedeutendsten katholischen Stätten des Studiums und der Frömmigkeit in Paris (Saint-Sulpice). Noch als Theologe studierte er Hebräisch, um dadurch den Schlüssel für die alttestamentliche Textkritik und Exegese zu erlangen. Um sich in diesem Bereich weiterbilden zu können, besuchte er die orientalischen Vorlesungen sowohl an der *École des langues orientales vivantes* wie am *Collège de France*. Diese beiden Lehrstätten bildeten die intellektuellen Stationen seines Studiums, nachdem sich die Tore des Seminars Saint-Sulpice hinter ihm geschlossen hatten (1845), weil er die theologische Laufbahn aufgegeben hatte. Goldziher konzentriert sich in seiner Würdigung – nachdem er die Anregungen und Einflüsse, die Renan während seines Studiums von seinen wichtigsten Professoren erhielt, aufgezeigt hat

– auf Renans wissenschaftliche Arbeiten im Bereiche der Orientalistik. Auffallend ist, dass Goldziher Renans evangelien-kritische wie auch seine Arbeiten, die sich mit den Anfängen des Christentums beschäftigen, unberücksichtigt lässt. Ansonsten verwendet Goldziher Renans Schriften und bringt aus diesen Texten signifikante Zitate, wodurch der Zugang zu dem von Renan Gedachten und Geschriebenen erheblich erleichtert wird. Renans breitgefächerte schriftstellerische und wissenschaftliche Tätigkeit wird von Goldziher teilweise kritisch, aber weitgehend mit Verständnis gewürdigt. Renan ist stets bemüht, den Einfluss aufzuzeigen, den der Orient auf die geistige Entwicklung der Menschheit ausgeübt hat (S. 33–34). Was die historischen Stoffe anbelangt, verfügt Renan über ein breites Spektrum, innerhalb dessen die Hebraistik, die Geschichte und Religionsgeschichte des biblischen Israels dominieren. Bei der Beschäftigung mit der Kultur der orientalischen Welt bildete der Originaltext der Bibel den Ansatz. Er verstand es mit erstaunlichem kulturellen Horizont, die Ergebnisse der semitischen Philologie, der Literatur und Ideengeschichte in ein Beziehungsgeflecht zu integrieren. Keine echte Philologie ohne Geschichte und Philosophie – das war seine Grundeinstellung. Davon zeugen seine früheren Arbeiten, das grosse Averroes-Buch (erschienen 1852), in dem er die Philosophie dieser arabischen Scholastiker und deren Auswirkungen erforscht. Er hat auch eine „Vergleichende Grammatik der Semitischen Sprachen“ entworfen: *Histoire général et système comparé des langues sémitiques*. Diese Arbeit hat darüber hinaus, indem sie die Summe aller Fragen der semitischen Philologie sein wollte, überall die Forscher inspiriert und der wissenschaftlichen Forschung auch neue Wege gewiesen (S. 37). Sowohl das semitische wie das indogermanische Altertum beeinflusste Renan. Seine berühmte und berüchtigte Theorie vom Unterschied zwischen Ariern und Semiten, bei der ein antijüdischer Effekt nicht zu übersehen ist, wird von Goldziher kritisch durchleuchtet, indem er nachweist, dass diese schematische Verallgemeinerung wissenschaftlich unhaltbar ist (S. 38–40). Für Renan war die künstlerische Betrachtungsweise charakteristisch – sowohl in der Darstellungsform wie im Inhalt. Er führt das Wort für eine ästhetisch-subjektiv verbrämte Darstellung (S. 54–57). „Über Renans Darstellung der Geschichte kann mit Recht festgehalten werden, dass sie mehr durch künstlerische und weniger durch kritische Gesichtspunkte geprägt ist“ (S. 63). Für die Assyriologie hatte Renan kein Verständnis (S. 53). Die Sprachen der Religion und die Geschichte der kanaanitischen Völker – insbesondere der Phönizier – sowie ihr Einfluss auf die Weltgeschichte waren die Fragen, die ihn wissenschaftlich beschäftigten. Die Ergebnisse seiner Forschungen sind in seine Übersetzungen einzelner Bücher der Bibel eingegangen (Der Prediger, Hiob, Hoheslied). Renan war „der grosse Orientalist unter den grössten Schriftstellern der Gegenwart“ (S. 67). Der Künstler in ihm hat den Kritiker verhindert (S. 72). Goldziher versteht es, die geschichtlichen Voraussetzungen der französischen Orientalistik mit ihren Ergebnissen in seiner Gedenkrede einzuflechten, die auch Spezialisten Neues bietet. So interpretiert er Renans Wirken und seine Bedeutung vor dem Hintergrund der Forschung der Kultur und Geschichte des Alten Orients und des biblischen Israels. Diese Ausgabe wird von Friedrich Niewöhner durch eine instruktive Einleitung, Bibliographie und zwei Briefe von Renan an Goldziher ergänzt. So wünscht man dieser Arbeit, die in guter Ausstattung von einem kleinen engagierten Literaturverlag publiziert wurde, dass sie ihren Weg zu den interessierten Lesern findet.

*Hermann Imre Schmelzer*



MICHAEL ALBRECHT / EVA J. ENGEL (ed.), *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag 2000, 284 S., gr. 8°, ISBN 3-7728-1956-7.

Kein anderes Wort als „Spannungsfeld“ kann besser die Rolle des deutsch-jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn beschreiben: Sein Denken entwickelt sich zwischen seinem Jude-Sein und seinem Deutscher-Sein in der Zeit der Aufklärung, mithin einer Zeit, deren „idealistischer Rationalismus“ keinen Raum für irgendwelche Beziehungen zwischen Glauben und Wissen zu lassen scheint. Der erfolgreiche Versuch, eine Brücke zu schlagen und einen Dialog zwischen diesen zwei Dimensionen zu ermöglichen, gilt als eines der grössten Verdienste dieses Philosophen.

Das anzuzeigende Buch enthält Beiträge von Mendelssohn-Forschern, die am 25. Juli 1995 im Rahmen des von Werner Schneider geleiteten neunten internationalen Kongresses zum Zeitalter der Aufklärung gehalten wurden und die die uneingeschränkte Zugehörigkeit Mendelssohns zum Judentum und zum aufklärerischen Deutschtum betonen: Der Bogen spannt sich von der Musik zum Völkerrecht, von der Mathematik zur Sprachtheorie, von der biblischen Exegese zum spekulativen Denken.

Das uralte Menschheitsproblem, unter bestimmten Umständen „wider besseres Wissen zu handeln“, geht der Beitrag Michael Albrechts (Trier) unter dem Aspekt seiner Beschreibung und seiner Überwindung an. Während man heute von „Willensschwäche“ spricht, zieht Mendelssohn den Ausdruck „Verstandesschwäche“ vor, da der zu schwache Einfluss des Verstandes auf den Willen verantwortlich ist. Mendelssohn versucht nicht nur, das schwierige Verhältnis zwischen Willen und Verstand auszuarbeiten, sondern auch eine quantifizierende Formel zur Problembeschreibung einzuführen, um die qualitativen Momente der Motivationsstruktur berechenbar und beherrschbar zu machen.

Cornelia Bauschmann (Potsdam) beleuchtet die schwierigen Fragen, die Mendelssohn der akademischen Welt mit seiner Schrift für den Wettbewerb bei der Berliner Akademie im Jahre 1761 stellte: Was gilt als Kriterium der Evidenz? Wie ist es möglich, die Metaphysik auf die Wirklichkeit zu beziehen?

Eva J. Engel (Boston/Wolfenbüttel) analysiert ausführlich die Bedeutung der Mendelssohnschen Literaturkritik mit der ganzen Vielfältigkeit der von ihm behandelten Themen: der Fragen nach Wahrheit und Beweisbarkeit, nach der Unsterblichkeit, nach der Bedeutung Shakespeares usw.

Um sich eine vollständige Idee der Vielfältigkeit des Mendelssohnschen Denkens und dessen Spannung zwischen Deutschtum und Judentum in der Zeit der Aufklärung zu machen, ist der von Albrecht und Engel herausgegebene Band mit seinen unterschiedlichen Forschungsausrichtungen ohne Zweifel empfehlenswert.

*Francesca Albertini*

CHRISTOPH SCHMIDT, *Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2000 (= *Conditio Iudaica* 31), 189 S., DM 104,--, ISBN 3-484-65131-8.

Die hier vorzustellende Studie geht von einer Konstruktion der westlichen Moderne aus, die diese als einen „Explosivbegriff“ (S. 3) versteht, bei dem „die Genealogie von Juden-

tum, Protestantismus und Kantianismus“ (S. 2) einerseits vorausgesetzt, diese Kontinuität aber andererseits zugleich bestritten und aufgesprengt wird. Als symptomatisch für diese Sprengung gilt die kulturgeschichtliche Bedeutung, die den häretischen Strömungen nicht nur in der Geschichte des Protestantismus (etwa bei Ernst Troeltsch, Max Weber und Emanuel Hirsch), sondern auch in der des Judentums zugemessen wird. Als Beispiele für eine solche zugleich philosophiegeschichtliche wie geschichtsphilosophische Einordnung des Häretischen als einer „Vorform“ (S. 4) der Aufklärung im Bereich des Judentums wird neben Baruch Spinoza und den Marranen vor allem der Sabbatianismus und Frankismus namhaft gemacht. Im durch diese Fragestellung abgesteckten Rahmen liefert die Studie im wesentlichen drei Fallstudien zu Hermann Cohens politischer Theologie (S. 43–60), zu Carl Schmitt (S. 89–112) und Gershom Scholem (S. 113–156). Die dieses letztere Kapitel einleitende „historische Miniatur“ aus der Vita des grossen Erforschers der jüdischen Mystik erscheint freilich eher dazu geeignet, die Grenzen des gewählten Ansatzes aufzuzeigen. Denn der blasphemische – weil an einem Sabbatabend gesprochene – Segensspruch von dessen liberalem Vater „Baruch Boreh Pri Hatobacco“ (Gesegnet sei der Schöpfer der Tabakfrucht) mag in der vom Sohn dargestellten Geschichte der Sozialpsychologie der Juden in Deutschland eine bestimmte Mentalität erläutern. Den dialektischen Sinn dieses Spruches in einer Sehnsucht nach der „Zerstörung der halachischen Verfassung“ zu suchen, durch die geradezu „die Möglichkeit für die messianische Erlösung“ geschaffen werden sollte und daraus auf eine „correspondance zwischen dem assimilierten jüdischen Bürger und seinem unbekanntem frankistischen Vorfahren“ (S. 113) zu schliessen, erscheint aber als Übertreibung – selbst wenn man ein hohes Mass an Tiefsinn in Scholems Texten in Rechnung stellt. Auf einem anderen Blatt stehen die Gefahren des Antinomismus, wie sie der Autor anhand von Texten Jakob Franks rekonstruiert, der die Welt aus einem anti-religionsgesetzlichen Impuls heraus und im Namen des „noch unbekanntem Gottes [. . .] in Schutt und Asche“ legen will (S. 128). Freilich ist zu fragen, ob der Zusammenhang von Häresie und Aufklärung, wie der Autor im Anschluss an Scholem voraussetzt, in den Biographien der Sabbatianer und in ihrem Umfeld im einzelnen historiographisch konkret nachzuweisen ist. Der Schauer, der von solchen Säkularisationstheorien her auf die liberale Gesellschaft fällt – Schmidt verwendet die Metapher von der „Blackbox“, der der Aerotechniker „die Logik eines Flugzeugabsturzes“ (S. 158) entnimmt –, hängt jedenfalls damit zusammen, dass die kulturelle „Katastrophe“ als gleichsam theologisch vorgezeichnet erscheint. Die „Säkularisation als Kulturschrift“, so das abschliessende Kapitel (S. 157–176), ist, da die Bewegung der Moderne sich aus nihilistischen Quellen speist, eine „Flugschrift“ (S. 158) ins Nichts. Carl Schmitt hatte in dem apokalyptischen Endzeitkampf „dem Juden“, als dem Prinzip des Chaos, die Rolle des „Feindes“ zugewiesen. Scholem, so die These des Autors, habe durch die Konstruktion des häretischen Sabbatianismus geantwortet und versucht, „einer potentiellen theologischen Feinderklärung zu entweichen“ und zugleich „die liberale Kulturidee“ zu retten (S. 158).

*Matthias Morgenstern*

ADAM ZACHARY NEWTON, *The Fence and the Neighbor. Emmanuel Levinas, Yeshayahu Leibowitz, and Israel Among the Nations*, New York: State University of New York Press 2001, XV + 261 S., ISBN 0-7914-4783-9.

Der Leser des anzuzeigenden Buches sieht sich nach der gebührenden Widmung und branchenüblichen *acknowledgements* zunächst mit einer Vielzahl einleitender Texte kon-



frontiert. Diese sollen – als geistreiches Motto („La sagesse de l’amour à la service de l’amour – Emmanuel Levinas“), als Gedicht, Sinnspruch („Good fences make good neighbors“, S. X) oder autobiographische bzw. philosophische Reflexion (Preface: S. IX – XV; Introduction, S. 1–22) – die Botschaft gleichsam vorweg auf den Punkt bringen. Doch sucht man diesen Punkt bei der weiteren Lektüre mit grosser Mühe. Denn der Autor muss selbst zugeben, dass die beiden für seinen Vergleich ausgesuchten Denker Emmanuel Levinas und Yeshayahu Leibowitz eigentlich keine Nachbarn sind und auch sonst wenig miteinander zu tun haben („the two neither neatly converge nor diverge“, S. 109). Dies wird von Anfang an dadurch deutlich, dass Newton – in Spannung zu seinem eigentlichen Programm – zur Beurteilung seiner Helden immerfort andere Autoren hinzuziehen muss: namentlich Joseph Soloveitchik, dessen Hauptwerk *Halachic Man* ihn veranlasst, im Hinblick auf Levinas von einem *Aggadic Man* zu sprechen (S. 23ff.), und David Hartmann, dessen Maimonides-Verständnis bei der Kritik an Leibowitz’ rigorosem Halachismus hilfreich ist (S. 127). Sowohl Levinas als auch Leibowitz, so heisst es zwar, verstünden das Judentum von der „Transzendenz und der unendlichen Verantwortung“ her, beide insitierten auf der Autorität der Offenbarung und der göttlichen Gebote, beide definierten das Handeln als religiöse Praxis und stiessen das moderne Subjekt metaphysisch vom Thron („the self becomes metaphysically unseated“, S. 119); doch müsse im Hinblick auf das konkrete Verständnis dieser Begrifflichkeit zwischen Levinas und Leibowitz von einem „ideological abyss“ (S. 111) die Rede sein, da der erstere Transzendenz und Verantwortung in einem menschlichen „Zwischen“, der „Alterität“ des Nächsten (S. 108), ansiedele, während für den letzteren der Mensch nur „vor Gott“ stehe (S. 107). Überhaupt gehe der Gegensatz zwischen beiden über die Nomenklatur hinaus und sei in ganz unterschiedlichen denkerischen Ausgangsvoraussetzungen begründet: Während Levinas Gott durch menschliche Beziehungen „definieren“ wolle (S. 118), verweise Leibowitz auf die im Religionsgesetz begründete Pflicht des Menschen zur Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes und spreche der Ethik als einem auf menschliche Zwecke gerichteten Unternehmen jegliche „transzendente“ Bedeutung ab (S. 119). So verwendet der Autor im Hinblick auf die Deutung des „dramatischen“ Unterschiedes in der Beurteilung des Christentums und des „jüdisch-christlichen Erbes“ (eine Vorstellung, die Leibowitz, anders als Levinas, natürlich vehement ablehnt) das begriffliche Gegensatzpaar von „diasporist ecumenicism“ und „nationalized and self-sufficient Judaism“ (S. 109) und bringt – hier wird er vollends Opfer seiner Neigung zum *bonmot* – einen ideologischen Tribut an den Staat Israel und die französische Republik ins Spiel (S. 109).

Für einen fruchtbaren Vergleich bliebe eigentlich nur die Biographie und der regionalhistorische (auch frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche) und weltgeschichtliche Kontext: Emmanuel Levinas, der 1996 in Frankreich starb, wurde 1906 in Kovno (Kaunas) geboren; der 1903 in Riga gebürtige Yeshayahu Leibowitz verstarb 1994 in Israel (S. 9–10). Doch gerade auf diesem Gebiet wirkt der Autor eigentümlich blass. Die Ursprünge im lettischen bzw. litauischen Judentum mit der Frage des Einflusses von Haskala und deutschem Judentum bleiben ungeklärt. Und auch wie sich der immer wieder behauptete gemeinsame geistige Hintergrund, etwa von den Mitnagdīm her (z. B. S. 107), konkret ausgewirkt haben soll (z. B. im Hinblick auf bestimmte Argumentationsformen oder literarische Vorlieben), hätte man gern näher ausgeführt. Kann der Gebrauch bestimmter Zitate aus der Traditionsliteratur – bei Leibowitz die Bindung Isaaks (S. 10), bei Levinas der göttliche Befehl an Abraham (Gen 12) oder die Mose-Gestalt (S. 138) – hier einen Weg weisen? Wie lässt sich das jeweilige Verständnis des ersten Satzes

aus dem Schulchan Aruch, der den jüdischen Mann im Hinblick auf seine tägliche Pflicht zum Morgengebet zu „Löwenstärke“ auffordert, geistesgeschichtlich einordnen? Während Leibowitz bei Joseph Karo sein Verständnis des Gebetes als eines von den Dienern, ja „Sklaven“ Gottes „um seiner selbst willen“ zu verrichtenden Gottesdienstes wiederfindet, hebt Levinas die königlich-souveränen Attribute des Löwen hervor (S. 104–106). Die beiden Zitate, die vielleicht schönsten Trouvaillen des Buches, hätten Ansatzpunkt für eine solche Untersuchung sein können.

*Matthias Morgenstern*

MICHAEL TOCH, *Juden im mittelalterlichen Reich*, München: Oldenbourg 1998 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 44), X + 188 S., ISBN 3-486-55053-5.

SHULAMIT VOLKOV, *Die Juden in Deutschland 1780–1918*, München: Oldenbourg <sup>2</sup>1999 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 16), VIII + 165 S., ISBN 3-486-56481-1.

MOSHE ZIMMERMANN, *Die deutschen Juden 1914–1945*, München: Oldenbourg 1997 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 43), XIII + 170 S., ISBN 3-486-55080-2.

Unentbehrlich für die Beschäftigung mit der deutschen jüdischen Geschichte sind die drei Bände der Reihe „Enzyklopädie deutscher Geschichte“. Nach dem gleichen Schema wird verfahren: Dem inhaltlichen Überblick über die Epoche folgt die Diskussion der Forschung. Danach schliesst sich eine Auswahl von 400 bis 500 Titeln (auch Aufsätze) an. Die drei Verfasser entstammen der jüngeren Generation israelischer Forscher, die eine gewisse Distanz zu den stark ideologischen Vorgaben der Gründerväter der israelischen Historiographie (Fritz Bauer, Benzion Dinur, Haim Hillel Ben Sasson etc.) markieren. Der in Wien aufgewachsene Michael Toch macht dies besonders deutlich. Seine kritische Auseinandersetzung mit der jüngsten Historiographie über die mittelalterlichen Juden ist zugleich ein spannendes Kapitel Zeitgeschichte der letzten Jahre der Publikationstätigkeit in Israel (Streit über die messianischen Endzeitvorstellungen unter den aschkenasischen Juden: Polemik um Israel Yuval 1993/94), in Deutschland (These von der Apologetik) und den USA (Toch, S. 69–79). Einerseits werden die klassischen Muster Assimilation für die Neuzeit respektive isolierende Perspektive für das Mittelalter hinterfragt, andererseits werden die Themen der neuen Sozialgeschichte eingebracht. Für das Mittelalter erfahren wir so von Heiratsstrategien, dem Konflikt zwischen Elite und Volk in den Gemeinden. Für die Neuzeit wird die Rolle der Dissimilation, der bewussten Unterscheidung zu den christlichen Deutschen von jüdischer Seite, betont. Die Geschichte der Frauen darf nicht fehlen, und auch die Antisemitismustheorien werden kritisch hinterfragt. Es ist eine Leistung, aus der unübersehbaren Literatur eine Auswahl zu treffen. Bei Volkov sind die Platzierungen nicht immer unproblematisch (Michaelis und Freund sind als Sammlungen von Rechtstexten nicht unter den Quellen untergebracht, die Pinkassei

haKehillot für Deutschland sind nicht weitergeführt, die *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* und die *Zeitschrift für die Geschichte der Juden* [1887–1892] werden übergeben, wie auch die jüdischen Lexika und Enzyklopädien). Bei Toch hätte man beispielsweise das Buch von Funkenstein in der deutschen Version, nicht in der englischen angeben können. Der Streit der zionistischen Strömung mit Salo W. Baron geht nicht auf die 1940er, sondern schon auf die 1920er Jahre zurück, auf die Zeit vor dem Antritt seiner Professur in New York. Wichtig sind auch die Hinweise auf die neuhebräische Forschungsliteratur, wie auch auf die zahlreichen englischen Arbeiten. Beide Forschungszweige werden leider in Mitteleuropa immer noch recht wenig zur Kenntnis genommen. Moshe Zimmermann hat analog einen Band für den Zeitraum von 1914–1945 verfasst. Dem Vernehmen nach bearbeitet Prof. J. Friedrich Battenberg (Darmstadt) den noch fehlenden dritten Band (Zeitraum 1500–1780). Es ist zu hoffen, dass damit das längst überfällige und notwendige Werk bald abgeschlossen vorliegt.

Uri R. Kaufmann

ELEONORE LAPPIN, *Der Jude 1916–1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 62), XVI + 456 S., Leinen DM 128,-, ISBN 3-16-147035-4.

Das vorliegende Buch ist die Doktorarbeit von Eleonore Lappin, eine wissenschaftliche Untersuchung eines kleinen, höchst anspruchsvollen Zeitschriftenprojekts aus der Epoche des grossen Umbruchs in Europa von der Ära der grossen imperialen Reiche hin zum ethnischen Nationalstaat. Dieser Umbruch ging einher mit dem Auseinanderfallen multiethnischer Staaten wie dem osmanischen Reich, der österreichisch-ungarischen Monarchie und dem zaristischen Russland – alle drei für die Juden in Europa damals von eminenter Bedeutung: In Russland und Österreich-Ungarn lebte ein grosser Teil der europäischen Juden; bis 1918 war Palästina, auf das sich die Bemühungen der jüdischen Nationalbewegung richteten, Bestandteil des osmanischen Reiches.

Die Ethnisierung der Politik – zu der sich die Mehrheit der Zionisten ausdrücklich bekannte – stellte die Juden in den verschiedenen europäischen Staaten vor neue, komplizierte Herausforderungen zunächst institutioneller Art: Welche verfassungsmässigen Rechte sollten Juden in den neu entstehenden Staaten Osteuropas anstreben? Welche negativen Rückwirkungen konnte das Eintreten für nationale Minderheitenrechte von Juden in Russland, Polen oder der Tschechoslowakei auf die Situation der bürgerlich gleichgestellten Juden im Deutschen Reich haben? Konterkarierte das Eintreten für eine Stabilisierung der jüdischen Gemeinschaften in Osteuropa nicht das Bemühen der zionistischen Bewegung um Massenimmigration nach Palästina?

Die institutionellen Aufgabenstellungen waren aber nicht zu lösen ohne tiefeschürfende Überlegungen zum Selbstverständnis der Juden in den sehr divergenten Kontexten ihrer damaligen Lebenssituation. Rückbesinnung auf traditionell-religiöse Elemente des Selbstverständnisses stand neben der Entwicklung eines modernen Nationalbewusstseins; die Integration in die Mehrheitsgesellschaften und die Teilnahme an ihrem kulturellen Leben verband sich mit der Notwendigkeit, das „Jüdische“ an der eigenen Existenz neu heraus-

zuarbeiten; der Sozialismus übte auf viele Juden – nicht nur im Osten – eine erhebliche Anziehungskraft aus mit seinem Versprechen von der Brüderschaft aller Menschen.

*Der Jude*, eine von Martin Buber nur etwa 10 Jahre lang unregelmässig herausgegebene Zeitschrift, stellte sich diesen Herausforderungen offensiv. Das zeigt sich schon in seinem Titel, in dem ein Begriff, der zumal im zunehmend antisemitischer werdenden Deutschland als Schimpfwort galt, Ausdruck eines neuen Stolzes, Dokument eines „Trotzjudentums [. . .] der jüdischen Selbstbehauptung, den Antisemiten zum Trotz“ (S. VIII) wurde.

*Der Jude* vertrat eine deutliche Tendenz auf der Grundlage der biblischen Tradition und in Anlehnung an sozialistische Gerechtigkeitsvorstellungen in Richtung auf ein universal ausgerichtetes Nationalbewusstsein. Diese Tendenz wurde jedoch nicht als einzuhaltende Linie vorgegeben, sondern im Diskurs zur Debatte gestellt und profiliert. Solche Debatten wurden etwa mit Hermann Cohen geführt, dem philosophischen Präzeptor des liberalen deutschen Judentums (S. 148–158), mit christlichen Theologen in einer eigenen Sondernummer (S. 235–241), ja sogar mit ausgesprochenen Antisemiten (S. 214–227). Im Mittelpunkt vieler Debatten stand natürlich der Zionismus, wobei im „Juden“ schon früh vor der Anlehnung an britische Imperialinteressen gewarnt und die Zukunft des zionistischen Aufbauwerks davon abhängig gesehen wurde, ob Einvernehmen mit den arabischen Landesbewohnern erzielt werden könnte (S. 242–299).

Der andere Weg, die jüdische Renaissance voranzubringen, war die Rückbesinnung auf jüdische Traditionen wie den Chassidismus (S. 341–356), die Entdeckung der jüdischen Mystik (S. 357–376) und nicht zuletzt die Präsentation der Texte von Schriftstellern der gerade entstehenden hebräischen Moderne (S. 320–340). Der Überblick über die Autoren, die im „Juden“ publizierten, ist ein Who is who der jüdischen Geistesgrößen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (neben natürlich Buber selbst Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Gerschom Scholem, Arnold Zweig, Ernst Simon, Jakob Klatzkin, Berl Katznelson, Arthur Ruppin, Fritz Sternberg, Nachum Goldmann, Hans Kohn, Achad HaAm, Max Brod, Franz Kafka, Micha Josef Berdyczewski, S.J. Agnon, Hugo Bergmann und viele andere).

Die Zeitschrift – von Anfang an schwer defizitär – liess sich schliesslich nicht mehr halten. Lappin beschreibt in einem eigenen Kapitel die Schwierigkeiten der Finanzierung, die nicht zuletzt deshalb unüberwindbar blieben und schliesslich zur Einstellung des Projekts führten, weil *Der Jude* sich eben für keine Partei oder Institution als Verlautbarungsorgan instrumentalisieren liess. Das Verschwinden dieser Zeitschrift ist zugleich Dokument der schwindenden Bedeutung des deutschen Judentums. Seit der Übertragung des Palästina-Mandats an Grossbritannien war das Zentrum des organisierten Zionismus von Berlin nach London gewandert. Die Hoffnung auf Besserung der Situation der Juden in Osteuropa unter deutschem Einfluss hatten sich zerschlagen. Nicht zuletzt Buber selbst und viele der Mitarbeiter im „Juden“ verlegten ihren Lebensmittelpunkt – gemäss ihrer zionistischen Anschauung – mit den Jahren nach Eretz Jisrael.

Dass Eleonore Lappin durch ihre akribische Arbeit dieses beeindruckende Dokument jüdischer Neuorientierung erneut ins Bewusstsein – jedenfalls der wissenschaftlichen Welt – gehoben hat, ist ihr als höchst verdienstvoll zu danken. Die stellenweise peinliche Häufung von Druck- und Zeichensetzungsfehlern verdient demgegenüber, mit Schweigen übergangen zu werden.

*Tobias Kriener*

PETER KOSTA et al. (ed.), *Juden und Judentum in Literatur und Film des slavischen Sprachraums*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1999/2000 (= Jüdische Kultur – Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 5), 257 S., ISBN 3-447-04170-6.

Der Sammelband bietet in der Mehrzahl seiner Beiträge literatur- und sprachwissenschaftliche Analysen der Darstellung jüdischer Themen in literarischen Werken, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Sowjetunion (I. Babel, O. Mandelstam, B. Pasternak), in Polen (B. Schulz, J. Tuwim) und in der Tschechoslowakei (K. Poláček) entstanden sind. Die Besprechung zweier filmischer Werke und die Analyse eines Holocaustdenkmals, die in den 50er und 60er Jahren entstanden sind, durchbrechen den ursprünglich gesetzten chronologischen Rahmen.

Als wichtige Leitmotive sind die Identitätskrise von Schriftstellern jüdischer Herkunft, die Bedeutung des sozialen Geflechts und der Bildungstradition für den jüdischen Künstler und die Thematisierung der Katastrophe hervorzuheben. Das Vorhaben, die Einbeziehung und Modifizierung von Elementen des traditionellen Judentums am Beispiel der Werke von Bruno Schulz (R. Lachmann) und Karel Poláček (P. Kosta, J. Jiroušek) zu untersuchen, dürfte für Judaisten von besonderem Interesse sein, auch wenn dessen problematische Seiten sehr bald offenkundig werden. Bei den genannten Schriftstellern handelte es sich um Intellektuelle, deren Distanz zur Welt des traditionellen Judentums bereits zwei oder gar drei Generationen betrug. Damit erscheint der Ansatz einer *unmittelbaren* Rückbindung von Ideen und Themen an die jüdische Tradition bzw. an das traditionelle jüdische Milieu als ausgesprochen fragwürdig, der auch dem künstlerischen Selbstverständnis der Autoren widerspricht.

Abschliessend soll als wesentliches Verdienst dieses Bandes herausgestellt werden, dass dem Nicht-Slawisten der Zugang zu Themen ermöglicht wird, die sonst nur sehr verstreut in Fachzeitschriften und in originalsprachlichen Veröffentlichungen ihre Darstellung finden. Wünschenswert wäre es, wenn der Band, den Vorschlag der Herausgeber erweiternd, als Ausgangsbasis für ein Kooperationsprojekt von Slawisten und Judaisten dienen könnte.

*Toralf Kleinsorge*

RENATE MEISSNER, *Die südjemenitischen Juden. Versuch einer Rekonstruktion ihrer traditionellen Kultur vor dem Exodus*, Frankfurt am Main usw.: Lang 1999 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 19 B, 53), 197 S., ISBN 3-631-34775-8.

Laut der Legende sollen die ersten Juden mit der Königin von Saba nach Jemen gekommen sein, historisch verbürgt sind sie im Süden der Arabischen Halbinsel allerdings erst seit dem 2. oder 3. nachchristlichen Jahrhundert. Die vorliegende Studie ist nun – wie es der Untertitel verdeutlicht – der Versuch einer Rekonstruktion südjemenitischen jüdischen Lebens unmittelbar vor der spektakulären Aktion „Auf den Schwingen des Adlers“, die zwischen 1949 und 1951 beinahe alle Juden des Jemen nach Israel gebracht hat. Während im allgemeinen die religiösen Formen des jemenitischen Judentums einerseits,



die Juden Saanas und ihre Geschichte andererseits im Blickpunkt des wissenschaftlichen Interesses stehen, betrachtet Renate Meissner die Juden des Südjemens aus anthropologisch-ethnologischer Sicht, indem sie die Resultate zweier Feldforschungen in Israel aus den Jahren 1989/1990 sowie 1991/1992 in eine genaue Bestandsaufnahme fasst. In ihrer Beschreibung der Besiedelung, der familiären, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse des südjemenitischen Judentums aus der Epoche vor dem Exodus um das Jahr 1950 ist sich die Autorin wohl ihrer besonderen Feldforschungssituation bewusst (die nicht mehr vor Ort stattfinden konnte), indem sie entsprechend vorsichtig mit ihren mündlichen Quellen umgeht und diese umsichtig in die wissenschaftliche Literatur einbettet. Auf diesem Hintergrund kommt dieser ethnographischen Arbeit nicht zuletzt ein grosses Verdienst im Rahmen der *Urgent Anthropology* zu, da Renate Meissner die letzten noch im Jemen geborenen Juden (sowie deren Nachkommen) befragen konnte – eine Generation, die inzwischen ein hohes Alter erreicht hat.

Obwohl die Studie inventarisierend nüchtern daherkommt, lässt sie doch sehr viel davon ahnen, welchen Kulturschock die jemenitischen Juden mit ihrer Alijah in der Mitte des 20. Jahrhunderts erlebt haben, denn schwerwiegender noch als die räumliche war wohl die zeitliche Verpflanzung aus einem beinahe biblisch-antik anmutenden Sippengebilde mitten hinein in eine moderne Sozialstruktur. Meist unter der Schutzherrschaft von lokalen *Shaykhs*, die ihrerseits unter englischer Schutzherrschaft standen, lebten die südjemenitischen Juden bis vor 1950 wie ihre muslimischen Nachbarn in patriolokaler grossfamiliärer Wohnordnung, teilweise noch in polygynen Gemeinschaften und mit Berücksichtigung der Leviratsehe, wobei die Frauen streng von jedem Leben ausserhalb des Hauses ausgeschlossen waren. Gerade nicht in der biblisch-erwähnten Örtlichkeit Hadramaut (Gen 10,26) und kaum in Ghettos angesiedelt, sondern verstreut unter den Muslimen, unterhielten die Juden Südjemens im allgemeinen eine einfache kultische Infrastruktur mit einer Synagoge oder Lehrstube, einer Miqwe und einem Friedhof sowie einem *Mori*, der oft als Rabbiner, Richter, Lehrer, Schächter, Beschneider etc. zugleich fungierte. Ihren Lebensunterhalt verdienten die Juden des Südjemens namentlich als Silberschmiede, Weber oder kleine Händler – eine Lebensform, die sie nach der Alijah nicht mehr fortsetzen konnten: „Das Hinaufsteigen auf die Gangway der im Zuge der Aktion ‚Auf den Schwingen des Adlers‘ bereitgestellten Flugzeuge unter unfreiwilligem Zurücklassen von Arbeitsgeräten sowie von traditionellem Silberschmuck und das Verlassen eben dieser Gangway in einem wirtschaftlich gänzlich anders strukturierten Land bedeutete das abrupte Ende einer von den jemenitischen Juden jahrhundertlang ausgeübten Beschäftigung, die für sie nicht nur Lebensunterhalt war, sondern ihnen auch Ehre und Berühmtheit eingebracht hatte“ (S. 117).

Besonders bemerkenswert ist schliesslich gerade angesichts der heutigen gespannten Lage in Israel das Zusammenleben zwischen den Juden im Jemen mit ihren muslimischen Nachbarn, das vorwiegend auf der Basis des *Urf*, des tribalen Gewohnheitsrechts, offensichtlich gut funktionierte, indem es der jüdischen Minderheit sowohl Schutz als auch religiöse Autonomie garantierte, so dass die Informanten die guten Beziehungen zu den Muslimen durchgehend unterstreichen und hier ein nahezu nostalgischer Ton an eine *Arabia felix* anklingt.

*Gabrielle Oberhänsli-Widmer*

JONATHAN GOLDSTEIN (ed.), *The Jews of China*. Volume I: *Historical and Comparative Perspectives*; Volume II: *A Sourcebook and Research Guide*, Armonk (New York), London: M. E. Sharpe 1999 – 2000, XXIV + 308 S. und XIII + 202 S., gr. 8°, ISBN 0-7656-0104-4 und 0-7656-0105-2.

Nicht erst seit gestern erfreut sich Chinas jüdische Vergangenheit zunehmenden Interesses. Ein weiterer Beleg dafür sind die beiden hier anzuzeigenden Bände, die zwar auf eine Konferenz aus dem Jahre 1992 an der Harvard University zurückgehen, für den Druck allerdings weithin neu geschrieben und um weiteres Material ergänzt worden sind. Die Themen der Beiträge des ersten Bandes umfassen die drei Kapitel, aus denen sich die Geschichte der Juden in China im wesentlichen zusammensetzt (S. XI – XX), nämlich:

1. die Geschichte der Juden in Kaifeng, die im 9./10. Jahrhundert begonnen und 1860 mit der Zerstörung ihrer dritten Synagoge durch ein Hochwasser und der anschließenden Auflösung der Gemeinde ihr Ende gefunden hat,
2. die Geschichte, die im ausgehenden 18. Jahrhundert mit der Immigration amerikanischer Kaufleute deutsch-jüdischer und/oder spanisch-portugiesisch-jüdischer Herkunft in Chinas Südosten (Kanton und Makao) begonnen und mit der Immigration jüdischer Kaufleute aus Bagdad seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nach Shanghai ihre Fortsetzung erfahren hat, und
3. die Geschichte, die Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts mit der Immigration aschkenasischer Juden aus dem zarischen Russland nach Harbin und Shanghai ihren Anfang genommen hat, zu denen später jüdische Flüchtlinge aus Europa hinzukamen – eine Immigration, welche ihren Höhepunkt in der Nazizeit erreichte.

Unter den Stichworten *Assimilation and Acculturation* befassen sich N. Shatzman-Steinhardt mit der Synagoge von Kaifeng und ihrer Architektur (S. 3–21 + 15 Abbildungen), I. Eber mit der *Sinification* und Identität (S. 22–35) und A.H. Plaks mit der *Confucianization* der Juden Kaifengs (S. 36–49). Welches Echo die Existenz chinesischer Juden im *Westen* gefunden hat, untersuchen M. Pollack am Beispiel von *Western Messianic Thought* im 17. Jahrhundert (S. 50–70) und W. R. Abraham am Beispiel von *Observations by Westerners since 1605* (S. 71–86). Die Besonderheiten der Geschichte dieser Juden Chinas belegen vergleichende Studien zu anderen jüdischen Diasporas in Asien: *Kaifeng Jews and India's Bene Israel* bzw. *Cochin Jews* im Vergleich untersuchen S. B. Isenberg im Hinblick auf ihre unterschiedliche Geschichte (S. 87–103) und B. C. Johnson unter sozialgeschichtlichem (S. 104–119) und N. Katz unter religionsgeschichtlichem Vorzeichen (S. 120–140). Ein Vergleich von *Baghdi and Ashkenazi Experiences in India, China, and Japan* im 19. und frühen 20. Jahrhundert beschäftigt J. G. Roland (S. 141–156) und L. Earns (S. 157–170). Fallstudien unter dem Stichwort *Urban Profiles* liefern D. A. Leventhal zu den Juden in Honkong (S. 171–186), Z. Shickman-Bowman (S. 187–100) und B. Bresler (S. 200–215) zur Geschichte der Juden in Harbin zwischen 1898 und 1958. Mit Problemen kultureller Adaptation und der jüdischen Kulturszene in Shanghai befassen sich unter dem Stichwort *Occupational Profiles* C. Betta (S. 216–229), Xu Buczeng (S. 230–238) und H. P. Rosenson (S. 239–250). M. Naoki (S. 251–266), Pan Guang (S. 267–276) und V. Schwarcz (S. 277–298) schliesslich setzen sich mit *Zionism, the Holocaust, and the Sino-Judaic Exodus* auseinander, dem Abschnitt der jüdischen Ge-



schichte Chinas also, der mit der Etablierung der kommunistischen Herrschaft zu Ende ging. Ein Resümee dieser Geschichte versucht B. I. Schwartz in seinem *Concluding Essay – Jews in China: Past and Present Encounters* (S. 299–304).

Dem Untertitel entsprechend und die vergleichenden geschichtlichen Abhandlungen ergänzend, enthält Band II in Teil I unter der Rubrik *Traditional Chinese Awareness of Jews* vier Beiträge (Xu Xin, S. 3–13; Wie Qianzhi, S. 14–25; Wang Yisha, S. 26–32 und Xiao Xian, S. 33–46), die über chinesische Forschungen zur Geschichte der Juden in China, ihre Interessen, Trends und Leistungen berichten. Teil II umfasst sechs *Memoirs* von I. L. und E. G. Heppner (S. 49–56, 57–69), A. Menquez (pseudonym, S. 70–84), I. Epstein (S. 85–97), Y. Tekoah (S. 98–109) und H. Dawid (S. 110–119), die nicht nur persönliches Zeugnis ablegen, sondern zugleich auch Schlaglichter auf das Neben-/Miteinander von Chinesen und jüdischen Immigranten werfen. Anregungen für weitere Forschungen liefern in Teil III *Research Guides* mit Informationen unter anderem über Projekte (I. Eber, S. 127–134) und Archive und ihre Materialien (M. R. Ristaino, S. 135–151 und J. Goldstein, S. 152–154). Von besonderem Nutzen ist schliesslich die *Selected Bibliography* von F. J. Shulman (S. 157–184), zu der freilich noch andere Bibliographien, über die J. Goldstein informiert (S. VIII – XIII), heranzuziehen sind.

Zwar hat durch den umfangreichen, von R. Malek kürzlich herausgegebenen Konferenzband *Jews in China. From Kaifeng to Shanghai* (Nettetal 2000 [= Monumenta Serica Monograph Series 46], XII + 706 S.) die in den beiden hier angezeigten Bänden vorgelegte forschungsgeschichtliche Bestandsaufnahme unterdessen Konkurrenz bekommen; dennoch ist sie ein Meilenstein in der Erforschung der Geschichte der Juden in China, die nach wie vor nicht nur noch viele offene Fragen bereithält, die auf ihre Beantwortung warten, sondern von der man den Eindruck gewinnt, dass sie über weite Strecken gerade eben erst richtig begonnen zu haben, jedenfalls noch manches Unerwartete ans Licht zu bringen scheint.

Stefan Schreiner

JEFFREY VEIDLINGER, *The Moscow State Yiddish Theater. Jewish Culture on the Soviet Stage*. Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies/Jewish Literature and Culture, Bloomington: Indiana University Press 2000, 432 S., 46 Photos, US-\$ 39,95, ISBN 0-253-33784-4.

Trotzky schrieb einmal, das Theater sei die „vielleicht konservativste Form von Kunst“. Aus der Blickrichtung dieses Revolutionärs konnte es daher eine besondere Symbolik bekommen, dass die Juden nach dem Diktum Julius Babs als „Hauptbeispiel“ für ein „Volk ohne Theater“ galten. Während sich die dramatische Kunst anderer Völker, so die Forderungen der sowjetischen Revolutionäre, daher von ihren bürgerlichen Schlacken zu reinigen hatte, blieb das jüdische Theater von dieser Bürde frei. Nach den Vorstellungen des führenden Mitglieds der jüdischen Sektion der kommunistischen Partei der Sowjetunion, des jiddischen Schriftstellers Moshe Litvakow (1880–1939), war es vor allem das jiddische Theater – das Hebräische stand im Verdacht, vom voremanzipatorischen Judentum „kontaminiert“ zu sein –, das als eine „Schöpfung aus dem Nichts“ den Beginn der neuen Epoche einläuten sollte. Im Hinblick auf die Transformation der jüdischen Massen

und ihre Einbeziehung in das Projekt der Weltrevolution war der jiddischen Bühne so eine besondere Aufgabe zugeordnet. Diese Aufgabe freilich – hier beginnt die dieses Thema von Anbeginn an auszeichnende Dialektik – konnte von den sowjetisch-jiddischen Literaten und Propagandisten immer wieder in geradezu messianischen Farben gemalt werden. Es waren diese widersprüchlichen Vorzeichen, unter denen das Moskauer jiddische Staatstheater am 1. Januar 1921 mit einem Stück von Sholem Aleichem seine Pforten öffnete. Der Geschichte dieser bemerkenswerten Institution hat Jeffrey Veidlinger eine lesenswerte Monographie gewidmet, die im folgenden vorzustellen ist.

Das erste Kapitel der Studie (S. 19–54) zeichnet die Frühgeschichte des Theaters nach, dessen Künstler die Revolution anfangs enthusiastisch und vertrauensvoll begrüßten und die soziale Thematik wichtiger vorrevolutionärer jiddischer Schriftsteller und Dramatiker wie Sholem Aleichem, Abraham Goldfaden und Shalom Asch unter den neuen Bedingungen gut in ihr Repertoire einbauen und radikalieren konnten. Doch bereits in der Mitte der zwanziger Jahre – so das zweite und dritte Kapitel (S. 55–111) – wird eine gewisse Desillusionierung über die bürokratischen Hemmnisse des Systems spürbar. Die Frustration kommt zunächst durch versteckte Anspielungen und die Verwendung jüdischer Symbolik auf der Bühne zum Ausdruck; während einer Tour durch Westeuropa nutzt der Direktor des Theaters, Aleksandr Granovsky, jedoch die Gelegenheit, sich nach Deutschland abzusetzen – und ruft damit die erste grössere Krise des Hauses hervor. Dessen ungeachtet zeigt das folgende Kapitel eine Periode relativer Blüte des Theaters von 1928 an, in der unter der Direktion von Solomon Mikhoels das staatlich unterstützte Ziel der Schaffung einer neuen sowjetisch-jüdischen Kultur jiddische Autoren wie David Bergelson, M. Daniel, Yekhezkel Dobrushin, Hershl Orliand und Peretz Markish zur Prominenz brachte, deren proletarisch-heroische Thematik sie besonders geeignet für den neuen Kunstkanon des sozialistischen Realismus machte. Nach einer Periode der Auseinandersetzung mit der europäischen Klassik – erwähnt wird in Kapitel fünf vor allem der jiddische *King Lear* (S. 276) – und nach dem Jubel über die Nationalitätenpolitik Stalins auf dem Kongress der sowjetischen Schriftsteller im Jahre 1934 kam es in der Mitte der dreissiger Jahre kurzzeitig zu einer Renaissance nationaljüdischer Themen. Dem grossen Terror von 1937–1939 fielen zwar namhafte Schriftsteller und Schauspieler (unter ihnen unter anderem der oben genannte Moshe Litvakow, vgl. S. 187) zum Opfer; bemerkenswerterweise blieb das Theater als solches aber erhalten.

Die drei letzten Kapitel beschreiben die Aktivitäten Solomon Mikhoels in seiner Zeit als Vorsitzender des jüdischen antifaschistischen Komitees während des Zweiten Weltkrieges, in der die Bedrohung durch die Nazis ein neues jüdisches Selbstbewusstsein ermöglichte (S. 215–232), sowie die Nachkriegszeit, in der jeder Ausdruck jüdischer Separatheit schliesslich auf brutale Weise in die Schranken gewiesen, das Theater nach der Ermordung Mikhoels durch Stalins Geheimdienst geschlossen und die jiddische und jüdische Kultur generell durch staatlich verordneten Antisemitismus und Antizionismus ersetzt wurde („The Last Act“, S. 252–274). Nach Mikhoels Tod wurde sein Nachlass von der Geheimpolizei beschlagnahmt, das Theaterarchiv, offensichtlich auf Anordnung der Behörden, 1953 in Brand gesetzt.

Veidlingers Darstellung ist nicht nur übersichtlich und gut lesbar, sondern auch quellenmässig überzeugend belegt – vor allem aus erstmals ausgewerteten Archivbeständen, die 1953 gerettet wurden und erst in den achtziger Jahren wieder zum Vorschein kamen, sowie aus israelischen Archiven und russischen und jiddischen Zeitschriften, Biographien und Interviews. Schon von seiner Entstehungsgeschichte her macht sein Buch daher ein-

drücklich deutlich, in welchem Masse es in der historiographischen Rückschau auf die Perspektive ankommt. Diese ist für den Autor und seine Leser natürlich durch den Epochenwechsel des Jahres 1989 sowie das Ende der Sowjetunion mitsamt der sie tragenden Ideologie geprägt. Von hier aus gesehen, erscheint die Geschichte der jüdischen Kultur unter der Herrschaft des Kommunismus nicht nur als eine Geschichte des Leidens, sondern vor allem auch als eine jüdischer Selbstbehauptung. Veidlinger ist aber reflektiert genug, die durch die revolutionäre Begeisterung des Anfangs gestellten Fragen nicht auszublenden, namentlich die Frage nach dem Beitrag der „sowjetisierten“ jiddischen Propagandisten zur fast völligen Ausrottung der traditionellen jüdischen Kultur in weiten Teilen der Sowjetunion. In welchem Masse der verfremdende Gebrauch von Bildern aus der jüdischen Geschichte auf der Bühne in der Stalin-Zeit als kulturevolutionäre Kollaboration, als passives Mitläufertum oder aber als versteckter Widerstand zu interpretieren ist, vermag letztlich wohl nur zu beurteilen, wer selbst unter den Bedingungen einer Terrorherrschaft gelebt hat. Das mit 46 Schwarzweiss-Photos vorzüglich illustrierte und mit einer Liste der gespielten Stücke (samt Hinweisen auf jeweils verfügbare Übersetzungen) sowie einem Index versehene Buch gibt jedenfalls eine hervorragende Einführung in diesen in besonderer Weise „dramatischen“ Abschnitt der jüngsten jüdischen Geschichte.

*Matthias Morgenstern*

ULRIKE KOLTERMANN, *Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997*, Münster: Aschendorff-Verlag 2001 (= Jerusalemer theologisches Forum 2), 382 S., DM 98,--, ISBN 3-402-07501-6.

Die während eines zweijährigen Forschungsaufenthaltes in Rom entstandene katholisch-theologische Dissertation Ulrike Koltermanns bietet eine chronologische Darstellung der vatikanischen Palästina-Politik seit dem Ende des britischen Mandats bis in die neueste Zeit. Die Autorin lässt sich von der Annahme leiten, dass der Vatikan neben dem Schutz der christlichen heiligen Stätten, Kirchen und Gemeinschaften vor allem das Ziel verfolgte, zu einer friedlichen und gerechten Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes beizutragen. Da die Archive des Vatikans, die für diese Fragestellung von erstrangigem Interesse gewesen wären, für den behandelten Zeitraum nicht zugänglich waren, stützt sich die Untersuchung stattdessen vor allem auf veröffentlichte Äusserungen des Hl. Stuhles und persönliche Interviews und Materialsammlungen römisch-katholischer Nachrichtenagenturen.

Nach einleitenden Ausführungen zur vatikanischen Diplomatie sowie zur Geschichte des lateinischen Patriarchates und der christlichen Gemeinschaften und Stätten in Palästina (S. 22–32) folgt der historische Hauptteil (S. 33–336). Hier kommen von der Debatte über die Internationalisierung Jerusalems (1947–1949) bis zur Offizialisierung der Beziehungen zu Israel und zur PLO während des Friedensprozesses der neunziger Jahre alle relevanten Stationen der päpstlichen Nahostpolitik zu Darstellung. Der Leser erfährt dabei manches Wissenswerte, das auch für die Einordnung des aktuellen Geschehens nützlich sein kann. So hatte es noch am Ende der vierziger Jahre im *Osservatore Romano* geheissen, „die Heiligkeit des Landes gelte in erster Linie, wenn nicht ausschliesslich, für das Christentum“ (S. 41); schon zwei Jahrzehnte später scheinen Äusserungen von

Paul VI., der „sich als Anwalt der Interessen aller drei monotheistischen Religionen präsentierte“ (S. 147), das gegenwärtige Engagement Johannes Pauls II. in gewisser Weise vorbereitet zu haben. Diese Änderung der Sprachregelung führt die Autorin in wohlthuender Klarheit auf die macht- und einflusspolitische Zeitkonstellation zurück. Sie weist darauf hin, dass die „traditionell christlichen Staaten in der internationalen Gemeinschaft“ an Gewicht verloren, „weil sie selbst zunehmend säkularer wurden und ausserdem der Anteil nichtchristlicher Staaten in der UNO grösser wurde“, so dass es sinnvoll erschien, „Appelle an die internationale Gemeinschaft nicht exklusiv auf christliche Anliegen zu gründen“ (S. 147). Bedauerlich ist, dass die Autorin sich im Hinblick auf die israelischen und arabischen Reaktionen auf die jeweiligen päpstlichen Initiativen wiederum häufig auf sekundäre Quellen, etwa das Magazin *Time* oder englischsprachige press summaries, stützt. Von den enttäuschten bis spöttischen Reaktionen der Israelis auf die „Pilgerreise“ Pauls VI. (1964) und warum Oberrabbiner Nissim beispielsweise einem Empfang des Papstes fernblieb (S. 121–122), hätte man gern aus erster Hand erfahren.

*Matthias Morgenstern*

HERMANN L. GREMLIZA (ed.): *Hat Israel noch eine Chance? Palästina in der neuen Weltordnung*, Hamburg: KVV konkret-Verlag 2001, 239 S., DM 29,80, ISBN 3-930786-32-X.

Der mit einem Vorwort von Jean Améry – „Der ehrbare Antisemitismus“ (S. 7–12) – versehene Sammelband enthält Beiträge unterschiedlichen Charakters und unterschiedlicher Qualität zu aktuellen nahostpolitischen Fragen im Zeichen der zweiten Intifada. Die meisten Aufsätze sind durch den Bezug auf die deutsche Erinnerungspolitik und die Frage des Verhältnisses der deutschen Linken zu Israel verbunden, wie es sich in den vergangenen Jahrzehnten am Beispiel des von Hermann L. Gremliza herausgegebenen Magazins *Konkret* verfolgen lässt. Gremlizas Abkehr vom klassischen linken Antizionismus, der in den siebziger Jahren noch Züge eines geschlossenen Weltbildes getragen und zu einer unreflektierten Identifizierung mit den Palästinensern beigetragen hatte („Wir Palästinenser“, S. 13–18), führt in Verbindung mit seiner selbstkritischen Ausrichtung und einem ideologiekritischen Anspruch nun im Gegensatz zu scharfen Analysen der Defizite auf arabischer und muslimischer Seite. Hier wie in Sylke Tempels Beitrag („Beruf: Palästinenser. Yassir Arafat und die PLO“, S. 65–76) gibt es viel Bedenkenswertes über die Hintergründe der gegenwärtigen Ereignisse zu erfahren: etwa die Verschwendung der Geldmittel der europäischen Geberländer durch die Bürokratie der palästinensischen Autonomiebehörde (S. 67) oder den offensichtlichen Unwillen der Verwaltung Arafats, etwas Praktisches für die Integration der in ihren Lagern dahinvegetierenden Flüchtlinge zu tun (S. 68). Doch was hier – in gemilderter Form auch in Thomas von der Osten-Sackens und Thomas Uwers Beitrag „Der arabische Antisemitismus“ – (S. 125–140) stört, ist das Ressentiment. Muss man wirklich von der Wandlung der PLO von einer sozialrevolutionären zu einer „völkisch-religiösen Bewegung“ (S. 16) sprechen, die sich – gar aus diesem Grunde? – „der Sympathien der deutschen Aussenpolitik“ (S. 17) erfreue? Und wenn die Unberechenheit des Palästinenserpräsidenten nach Meinung der Autorin an seinem angeblichen „Kampfnamen 'Abu'“ (S. 71) kenntlich sein soll – wer kann, angesichts dieses

offenbaren Unsinn, der die alte arabische Sitte des „Vaternamens“ (Kunya) mit Verrücktheiten im Stile Saddam Husseins verwechselt, noch Information von Propaganda unterscheiden?

Nützlich und lesenwert sind demgegenüber einige Dokumente wie der Abdruck einer erschütternden und entlarvenden Rede, die ein Mitglied des von der palästinensischen Autonomiebehörde benannten Fatwa-Rates in Gaza, Dr. Ahmed Abu Halabiya, am 13. Oktober im palästinensischen Fernsehen hielt (S. 103–105), sowie Expertisen zum internationalen Recht im arabischen-israelischen Konflikt (S. 170–189), zum Thema „Israel und die Vereinten Nationen“ (S. 190–200) und zum Rückkehrrecht für palästinensische Flüchtlinge (S. 201–206). Ferner hat der israelische Schriftsteller Yoram Kaniuk einen Text beige-steuert („Aus der Traum“, S. 109–124), der in gewisser Weise die Konsequenzen aus der hier zum Ausdruck kommenden aporetischen Situation zieht und ein Zeugnis enttäuschter Friedenshoffnungen ist. Martin Kloke schliesslich – „Zwischen Scham und Wahn“, S. 207–236; sein Beitrag ragt allein aufgrund seines umfangreichen Anmerkungs-teils heraus und kann formal und inhaltlich in ganz anderer Weise wissenschaftlichen Ansprüchen genügen – informiert unter anderem über alte und neue Stereotypen in der Wahrnehmung von Juden und Israelis in der zeitgenössischen linksradikalen Presse – bis hin zu bedenklichen personellen und terminologischen Kontinuitäten aus böser Zeit im „Neuen Deutschland“ und bei der PDS (S. 227).

Als Dokument einer Ratlosigkeit ganz eigener Art erscheint ein satirischer Beitrag Micha Brumliks: Für das Jahr 2010 sieht der Autor ein Abkommen zwischen dem neu-gegründeten jüdischen Synhedrion und dem Mufti von Al Kuds darüber voraus, die „nach talmudischem Recht bzw. nach der Scharija bevorzugte Mehrehe auch steuerlich, zumal beim Wohnungskauf zu begünstigen“ (S. 159). „In den säkularen Teilen des Landes, vor allem in Tel Aviv und Gaza“, sei die Entscheidung mit Erleichterung aufgenommen worden, „erhofft man sich doch dadurch eine weitere Abwanderung der stets konfliktbereiten Ultraorthodoxen aller Glaubensrichtungen nach Grossjerusalem / Al Kuds“ (S. 160). Gleichzeitig, so die Prognose, würden die Friedensverhandlungen, bei denen es darum gehe, „weitere 3,5 Prozent der noch vom israelischen Militär besetzten Sicherheitszone einer paritätischen UN/Nato-Verwaltung zuzuführen“, zwischen dem im biblischen Alter stehenden israelischen Premier Shimon Peres und dem „im Rollstuhl von Pflegekräften aufrecht gehaltenen katatonen Yassir Arafat“ fortgeführt (S. 160).

*Matthias Morgenstern*

FELIX GREGOR NEUGART, *Die alte Herrlichkeit wiederherstellen. Der Aufstieg der Schas-Partei in Israel*, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2000 (= Schriftenreihe des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten 35), 104 S., Paperback DM 26,--, ISBN 3-87920-426-8.

Der rasante Aufstieg religiös-orthodoxer Strömungen gehört zu den überraschenden Realitäten im Israel der Jahrtausendwende. Längst beschränkt sich die religiöse Renaissance nicht mehr auf die kultische Praxis in den Familien und Hinterhof-Synagogen ultra-orthodoxer Wohngebiete: Wie kommt es, dass die vormals Stillen im Lande heute zu den lautesten Stimmen in Gesellschaft und Politik des jüdischen Staates gehören? Die vorlie-



gende Studie des Politologen Felix Gregor Neugart ist der erste Versuch einer mentalitätsgeschichtlichen Bestandsaufnahme dieses Phänomens im deutschsprachigen Raum. In seinem 100 Seiten umfassenden Büchlein konzentriert sich der Autor auf die Untersuchung der orientalischen Unterschichtspartei „Schas“.

Die Partei der aus muslimischen Kulturkreisen stammenden „Misrachim“, deren Keimzelle noch Anfang der achtziger Jahre nicht mehr als eine auf Jerusalem und Bnei Brak fokussierte Splittergruppe aus dem ultra-orthodoxen Milieu war, avancierte in den späten neunziger Jahren zur drittgrößten Partei in Israel. Als Partei der zu kurz gekommenen gelang es Schas binnen weniger Jahre, massiv in das vagabundierende Wählerreservoir der unzufriedenen jüdisch-orientalischen Unterschichten einzubrechen.

Worin besteht Schas' Erfolgsgeheimnis? Neugart beschreibt sehr übersichtlich die entscheidenden Faktoren: Die Partei beschränkt sich nicht auf Klagen über die kulturelle und ökonomische „Diskriminierung“ durch die herrschende aschkenasische Elite. Vielmehr propagiert sie eine orientalische Lesart des genuin europäischen Zionismus und verbindet ihre ethno-religiöse Identität mit einem bemerkenswerten sozialen und erzieherischen Engagement. Obwohl Schas Fragen der Sozialpolitik „eigentlich“ als zweitrangig betrachtet, hat die Partei ein beeindruckendes Netzwerk aus sozialen, erzieherischen und religiösen Einrichtungen aufgebaut, das den marginalisierten orientalischen Massen neue Perspektiven eröffnet hat.

Hervorgegangen aus einer oppositionellen Strömung innerhalb der ultra-orthodoxen (aschkenasischen) „Agudat Israel“ (einer Gruppe um den legendären „litauischen“ Rabbiner Elieser Menachem Schach), haben der frühere sefardische Oberrabbiner Ovadia Josef und sein „politisches Gehirn“, der ebenso charismatisch wie professionell auftretende Ariele Der'or, die Partei zu ungeahnten Höhenflügen geführt. Dass der ehemalige Innenminister Der'or inzwischen ein wegen Korruption rechtskräftig verurteilter Straftäter ist, tut der Popularität seiner Partei keinen Abbruch. Im Gegenteil: Die juristischen Massnahmen gegen seine Person werden in orientalischen Kreisen als Ausdruck aschkenasischer Gesinnungsjustiz gewertet, die sich gegen die Interessen der Misrachim richteten. Dennoch ist Der'or dann doch schrittweise (nach den Wahlen von 1999) innerparteilich zurückgesetzt worden.

Schas ist mehr als nur eine Partei auf ethnischer und religiöser Basis: Sie ist eine charismatisch geführte „Bewegung“, die den marginalisierten Massen unterprivilegierter „Orientalen“ zu neuem Selbstbewusstsein verholfen hat. Zugute kommt der ethnopolitischen Partei, dass sie zwar nicht um jeden Preis „fundamentalistisch“ und prinzipienstark auftritt, wohl aber „jüdische Werte“ mit einer national-religiösen Geschlossenheit und Überzeugungskraft vertritt, die selbst unter aschkenasischen Ultra-Orthodoxen Bewunderung hervorruft: Drohte die vormoderne Gewohnheitsreligiosität der Misrachim im modernen Israel über kurz oder lang obsolet zu werden, so verhalf ihr Schas zu einer beispiellosen „Frischzellenkur“. Schas vermittelte der traditionsbewussten Religiosität orientalischer Milieus einen neuen Bedeutungs- und Sinngehalt.

Eine unerlässliche Voraussetzung für den Mobilisierungserfolg von Schas ist die vordemokratische Unbekümmertheit, mit der ihre ideologischen Wortführer den integrativen Charakter der Schas-Botschaft propagieren – ganz im Gegensatz zu jenem westlich-liberalen Konzept einer Trennung von Staat und Religion, nach dem sich säkulare (und auch manche religiöse) Israelis bis heute vergeblich sehnen. Auf die Fahnen geschrieben hat sich die Partei die Bewahrung der sefardischen Alltagstradition, die Transformation der säkular dominierten Gegenwart und die Integration der jüdischen Nation durch religiöse Werte.

Die Schas-Partei ist seit 1988 Teil sowohl rechter wie linker Regierungen – mit wachsendem Gewicht. Der Zugriff auf staatliche Gelder zugunsten der eigenen Klientel ist ihr im Zweifel wichtiger als die Orientierung an starren Prinzipien. Ihren grossen Einfluss muss auch der frühere israelische Botschafter in Deutschland, Avi Primor, unterschätzt haben, als er in einem Zeitungsinterview äusserte, die Regierungspartei Schas sei „keine demokratische Partei“. Damit hatte Primor eine längst überfällige Diskussion über die zivilgesellschaftliche Entwicklung Israels forciert.

Leider hat Neugart die Entwicklung der letzten Jahre – ausser in seiner Schlussbetrachtung – nicht mehr berücksichtigt: Schas scheint zum Faszinosum ausgerechnet jener westlich orientierten Intellektuellen zu avancieren, die den Verlust ihrer ideologischen Blütenträume kaum verwunden haben. Die damit aufgeworfene Frage ist spannend – auch wenn sie Neugart erst gar nicht diskutiert: Könnte Schas eines Tages zu einer geläuterten basisorientierten Bewegung mutieren, die sich demokratischen Werten öffnet und im Prozess einer zivilgesellschaftlichen Domestizierung einen Beitrag zur inneren Versöhnung der fragmentierten Subkulturen Israels leistet? Allein – derartige Anzeichen vermag der Rezensent (noch) nicht zu erkennen.

*Martin Kloke*

MICHAËL IANCU, *Spoliations, Déportations, Résistance des Juifs à Montpellier et dans l'Hérault (1940–1944)*, Avignon: Éditions A. Barthélemy 2000.

Le sort des Juifs en France pendant la seconde guerre mondiale est aujourd'hui bien connu, notamment par les ouvrages de Serge Klarsfeld, Lucien Lazare, Michaël Marrus, Robert Paxton, Renée Poznanski et Georges Wellers. Ils y ont exposé la législation antisémite du régime de Vichy et des lois d'occupation, les mécanismes de la spoliation et de l'aryanisation, les internements et les déportations, le rôle des organisations juives dans les secours apportés à leurs corréligionnaires, la résistance et l'aide de la population non juive.

Cette monographie de M. Iancu complète fort bien les ouvrages d'ensemble précités. Elle frappe d'emblée par l'ampleur et la minutie des consultations d'archives de l'époque, tant publiques que privées dont l'auteur tire des synthèses éclairantes. Et la publication de nombreux témoignages inédits résultant d'entretiens ou d'échanges de correspondances, reproduits pour partie in extenso sous forme d'annexes, ainsi que des photographies lui confère un caractère concret, émouvant.

Cette étude révèle l'ampleur de l'entreprise de spoliation, le rôle important des administrateurs des biens juifs confisqués ce qui démontre l'efficacité de la politique antisémite de Vichy, les terribles conditions de vie au camp de transit d'Agde, le rôle des organisations juives dans l'aide apportée aux Juifs français et étrangers, l'échec de la grande rafle du 26 août 1942, qui s'explique par la vigilance accrue après les grandes rafles de la région parisienne et l'humanité de nombreux gendarmes et policiers qui alertèrent les Juifs en danger. L'auteur montre donc, preuves à l'appui, que dans leur combat pour la survie, les Juifs ont montré une grande solidarité dans l'adversité et ont pu bénéficier de l'aide d'une partie agissante de la population non juive où l'on trouve des Justes parmi les nations.

*Joseph Starobinski*