

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **58 (2002)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen

DAGMAR BÖRNER-KLEIN/ELISABETH HOLLENDER, *Rabbinische Kommentare zum Buch Ester*. Band I: *Der Traktat Megilla*; Band II: *Die Midraschim zu Ester*, Leiden, Boston, Köln: Brill 2000, 332 S. und 526 S., ISBN 90-04-11990-6 (set).

Im Gegensatz zur christlichen Tradition, in der das Ester-Buch und seine Auslegung im Vergleich mit anderen biblischen Büchern eine eher marginale Rolle spielt, finden sich in der rabbinischen Literatur hierzu eine Vielzahl von Auslegungen und Interpretationen. Der breite Strom der Überlieferung reicht vom Mischna-Traktat Megilla über den entsprechenden Tosefta-Traktat und die beiden gleichnamigen Talmudim bis hin zu exegetischen und narrativen Midraschim und Midrasch-Kompilationen sowie den beiden Targumen zum Ester-Buch. Dabei enthalten die Texte sowohl praktische Anleitungen zum Verlesen der Ester-Rolle als auch narrative Ausschmückungen der Ester-Erzählung, in denen die Theologisierung des Erzählstoffes, die Gottes Handeln in den auf den ersten Blick profan erscheinenden Ereignissen darlegt, eine entscheidende Rolle spielt. Insgesamt kommt der Figur des Mordechai in den meisten Midraschim eine grössere Bedeutung als Ester zu. Esters Handlungsweise erfährt zuweilen sogar Kritik; erst nachdem Mordechai sie ermahnt und Gott selbst durch seine Engel eingreift, tritt sie vor den König Achaschwerosch, um Gnade für ihr Volk zu erbitten. Lediglich im Midrasch zu Psalm 22 erscheint Ester als Hauptfigur und Heldin, als weibliche Erlösergestalt.

Das zweibändige Werk von Dagmar Börner-Klein und Elisabeth Hollender enthält Übersetzungen der rabbinischen Ester-Auslegungen, und zwar: Band I zunächst des biblischen Buches Ester, mMeg, tMeg und Talmud bMeg; Band II der exegetischen Midraschim Abba Gurion, Panim Acherim A, Panim Acherim B, Megillat Ester (Jellinek), Ester Rabba, Midr Megilla (Gaster), der narrativen Midraschim PRE Kap. 49–50 und Sefer Josippon Kap. 9, des allegorischen Midrasch zu Psalm 22 sowie der Midrasch-Kompilationen Megillat Ester (Horowitz), Leqach Tov zu Ester und Jalkut Schimoni zu Ester. Während Mischna und Tosefta sowie die beiden Talmudim bereits seit längerem in deutscher bzw. englischer Übersetzung vorliegen, stellen die Übertragungen von Midr Panim Acherim A und B, Midr Megillat Ester (Horowitz), PRE Kap. 49–50, Midr Megilla (Gaster), Leqach Tov und Jalkut Schimoni zu Ester Erstübersetzungen ins Deutsche dar. Die beiden Ester-Targume sowie yMeg sind in den Bänden nicht enthalten, da diese in jüngerer Zeit bereits im deutsch- bzw. englischsprachigen Raum übersetzt wurden.

Die hier vorliegenden Übersetzungen entstanden im Projekt „Von der ‚mündlichen Lehre‘ zum Hypertext: Rabbinische Literatur im Medienwandel“ im Rahmen des kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Medien und kulturelle Kommunikation“ (FK/SFB 427) an der Universität Köln. Das Ziel dieses Projektes besteht darin, einen rabbinischen Text mit „Hypertextstrukturen“ (vgl. hierzu die knappen Anmerkungen im Vorwort des

Werkes) zu versehen und so Hintergrundinformationen zu Inhalt, Form und Struktur des Basistextes zu vermitteln. Konkret meint dies im vorliegenden Zusammenhang: Um der Übersichtlichkeit willen erscheinen Schriftzitate kursiv, Mischna-Zitate in Kapitälchen; Mischna und Gemarra werden mit knappen Überschriften versehen; Textergänzungen, die zum Verständnis der knappen rabbinischen Traditionssprache erforderlich sind, erscheinen in eckigen Klammern; die verschiedenen Argumentationsebenen werden unterschiedlich eingerückt. Parallelen werden jeweils in den Fussnoten angegeben. Die Übersetzungen werden durch zwei längere Einführungen in den Traktat Megilla (Band I, S. 13–50) sowie in die Midraschim zu Ester (Band II, S. 13–22) ergänzt. Zudem findet sich vor den entsprechenden Midraschim jeweils eine kurze Einführung zu Einleitungsfragen des entsprechenden „Werkes“.

Die vorgelegten Übersetzungen sind in der Regel klar verständlich und dank der strukturierten Wiedergabe des Textes leicht zugänglich. Etwas irritierend wirkt allerdings die ungewöhnliche Wiedergabe des hebräischen „ruah ha-qodesh“ mit „Geist des Heiligtums“ anstelle der üblichen Wendung „Heiliger Geist“. Weitere Diskussion verdient die Feststellung, dass die „grosse Zahl der Ester-Midraschim einerseits der Bestrebung, Kanonizität durch Kommentierung zu erzielen“ entspricht, andererseits aber auch die „Popularität des Themas“ zeigt (Band I, S. 14). An dieser Stelle ist in Rechnung zu stellen, dass die Kanonizität des Ester-Buches ja bereits durch den Sitz im Leben der Megilla im Gottesdienst des Purimfestes gegeben war und nicht erst hergestellt werden musste. Die entsprechenden Diskussionen im bMeg 7a zur Frage, ob Ester im Heiligen Geist gesagt worden sei, haben eher affirmativen Charakter und wollen die bereits bestehende Kanonizität bestätigen bzw. legitimieren. Fragt man nach dem Movens für die reiche Bearbeitung des Ester-Stoffes, so geht es hier doch eher darum, die theologischen Hintergründe der vordergründig profan wirkenden Erzählung deutlich werden zu lassen. Wie im Vorwort angedeutet, ist darüber hinaus auch die Popularität des Stoffes als ein entscheidendes Motiv für die reiche Auslegungstätigkeit zu veranschlagen.

Angesichts der Fülle des Materials ist es nur klug, wenn die Autorinnen die Frage nach der Abhängigkeit der verschiedenen Traditionen untereinander zurückstellen und von einem „Textkontinuum“ ausgehen. Wie sie richtig feststellen, muss diesem Problem in einem eigenen Arbeitsgang nachgegangen werden, wobei grundsätzlich mit gegenseitigen Beeinflussungen des Materials zu rechnen ist. Auf jeden Fall – mit den hier vorgelegten Übersetzungen der rabbinischen Ester-Auslegungen ist ein wichtiger Grundstock für die weitere wissenschaftliche Aufarbeitung dieser für die rabbinische Überlieferung so bedeutenden Traditionen gelegt. Weitere Untersuchungen haben die Beziehungen der Texte untereinander darzulegen sowie nach den Kriterien der jeweiligen Stoffzusammenstellung und eventuell nach der jeweils spezifischen Aussageintention zu fragen.

Beate Ego

JUTTA LEONHARDT, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001 (= *Texts and Studies in Ancient Judaism* 84), XIV + 347 S., Leinen, € 79,--, ISBN 3-16-147597-6.

Diese erweiterte Fassung einer in Cambridge bei W. Horbury entstandenen Ph.D.-Dissertation widmet sich Philos Darstellung des jüdischen Gottesdienstes als einem „prime

example of how highly educated upper-class Jews living in one of the [. . .] most important Hellenistic cities of the Roman empire defined their Jewish identity“ (S. 2). Ausgehend von einer Definition von „worship“ als „the formal expression of religious adoration; rites, prayers, etc.“, der in philonischer Terminologie λατρεία am nächsten kommt (S. 8–9), behandelt die Untersuchung der Reihe nach den jüdischen Festkalender (Kap. I.1), den Sabbat (Kap. II.2), Gebete und Gelübde (Kap. III.1, unter dem gemeinsamen Oberbegriff εὐχή), Psalmen und Lobgesang (Kap. III.2), Danksagung (Kap. III.3), Tempelabgaben (Kap. IV.1), Opfer (Kap. IV.2) und Reinigungsriten (Kap. IV.3). Die einschlägigen philonischen Textpassagen werden dabei jeweils paraphrasierend angeführt und kurz erläutert; gelegentlich kommt es auch zu ausführlicheren Diskussionen, so zur Deutung des Passa-Ritus in *Spec. Leg.* II 145–149 und der daran anknüpfenden Frage, ob das Judentum der Spätzeit des Zweiten Tempels eine Schlachtung des Passa-Opfers auch durch Laien ausserhalb des Heiligtums zulies (S. 29–34). Detaillierte Feingliederungen – z. B. Kap. II, 2.3.2 The activities in the προσευχή on the Sabbath, 2.3.2.1 The προσευχή as a Hellenistic school of philosophy, 2.3.2.2 The Sabbath assemblies in non-sectarian προσευχαί, 2.3.2.3 The Sabbath assemblies of specific Jewish groups – verleihen der extensiven Materialsammlung, die auf diese Weise zustande kommt, eine Übersichtlichkeit, mit der sich das Buch geradezu als Nachschlagewerk empfiehlt.

Obwohl die kumulativ angelegte Untersuchung keine systematisch entwickelten Leitthesen präsentiert, arbeitet das Schlusskapitel im Nachhinein doch einige rote Fäden heraus, indem es die Ergebnisse der vorangehenden Detailanalysen unter vier übergreifenden Gesichtspunkten bündelt:

1. Da nach Philo das jüdische Gesetz der universalen, kosmischen Ordnung entspricht (S. 273), sind für ihn die jüdischen Überlieferungen sichtbare Symbole unsichtbarer Wesenheiten wie des Logos und des Schöpfergottes, zu denen Juden, „priests of the nations“ (S. 277), durch ihren Gottesdienst Zugang haben.
2. Als Quelle für Informationen über die Observanz des zeitgenössischen Judentums erweist sich das philonische Œuvre als „more frustrating than helpful“ (S. 278); gelegentlichen Hinweisen auf gelebtes Brauchtum lässt sich aber immerhin entnehmen, dass Philo zwischen den Riten des jüdischen Mutterlandes und denen der Diaspora keine grundsätzlichen Unterschiede macht.
3. Dass Philo die jüdische Gottesverehrung für die einzig legitime hält, schliesst nicht aus, dass er sich bei der Entfaltung des theoretischen Rahmens seines Gesetzesverständnisses von Denkmodellen paganer philosophischer Tradition, besonders platonischer Herkunft, leiten lässt.
4. Mit ihrer charakteristischen Verbindung von materialen Riten, die den leiblichen und sozialen Bedürfnissen des Menschen Genüge tun, und einer symbolischen Bedeutung, die das Leben, vermittelt durch Kultus und Logos, in Beziehung zu dem unsichtbaren Schöpfergott setzt, leistet der jüdische Gottesdienst aus Philos Sicht mehr als jeder andere hellenistische Kult. Insofern ist „Philo’s Judaism [. . .] the ultimate Hellenistic cult“ (S. 294).

Friedrich Avemarie

CLEMENS THOMA/HANSPETER ERNST, *Die Gleichnisse der Rabbinen*. Vierter Teil: *Vom Lied des Mose bis zum Bundesbuch: ShemR 23–30; Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte*, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 2000 (= *Judaica et Christiana* 18), 232 S., Leinen, DM 87,--, ISBN 3-906765-74-1.

Die grosse, von Clemens Thoma und Simon Lauer schon vor zwanzig Jahren initiierte Arbeit an den rabbinischen Gleichnissen ist nach den schon erschienenen drei Teilen (C. THOMA/S. LAUER/H. ERNST, *Die Gleichnisse der Rabbinen*. Erster Teil: *Pesiqta de Rav Kahana*; Zweiter Teil: *Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1–63*; Dritter Teil: *Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63–100; ShemR 1–22*; jeweils erschienen bei Peter Lang, Bern, als Band 10, 13, und 16 der Reihe *Judaica Christiana* 1986–1996) nun in einem vierten Band fortgeführt worden, der 59 Gleichnisse aus den Auslegungen zu Ex 15–22 und deren Deutung in sich vereinigt.

Das grosszügige Layout und die klar gegliederte Darbietung des Materials laden ein, sich im reichen Beziehungsgeflecht zwischen der Metaphorik des verdichteten Erfahrungswissens auf der einen und der Ebene der im rabbinischen Midraschentwurf gedeuteten Tora auf der anderen Seite (augenfällig in Spalten nebeneinander abgedruckt) auf eine höchst interessante Entdeckungsreise zu begeben.

Nach einer Einleitung, die neben der Anzahl der behandelten Gleichnisse, einem Blick auf die sprachliche Eigenart und die Abfassung (Endfassung 8.–11. Jahrhundert Südfrankreich/Nordspanien) sowie formgeschichtlichen Überlegungen auch eine Übersicht über die Inhalte enthält (Reich-Gottes-Gleichnisse, Schöpfungs-, Engel-, Konversions-Gleichnisse, gegenchristliche Gleichnisse), werden die einzelnen Stücke der Reihe nach, wie sie im Midrasch erscheinen, analysiert.

Jeder Abschnitt folgt der gleichen Grundstruktur: Parallelen in der rabbinischen Literatur – Motivtraditionen – „Veranlassung“ (Lemma, Schriftvers, Peticha-Vers, Diskussionspunkt in Übersetzung) – Rekonstruktionsversuch des „Chiddusch“ (des kreativen Grundgedankens, der die Bibelstelle mittels des Gleichnisses den aktuellen Adressaten erschliesst) – Übersetzung des Gleichnisses – textkritische Anmerkungen – Kommentar. Je nach Erfordernis werden Kontexte, Parallelen, geschichtliche und theologische Situierung etc. geklärt, in jedem Fall ein kohärenter Deutungsversuch des Inhalts geboten. Hier wird in knapper Diktion eine Fülle von Informationen gegeben, die nicht nur in die rabbinische Literatur eindringen, sondern durchaus auch profane und christliche Schrifttümer zur Erhellung des Hintergrundes heranziehen.

Die beigegebenen „Texte in Originalsprache“ werden in der Regel der Ausgabe von Mirqin entnommen. Ergänzt wird der Band durch Hinweise auf wichtige Quellen und Literatur sowie durch verschiedene Register.

Mit diesem gelungenen Band ist das Gesamtprojekt seinem Ziel näher gerückt, „sämtliche rabbinischen Gleichnisse in einer wissenschaftlich fundierten Übersetzung samt ihren Parallelen, mit text- und formkritischem, philologischem, historischem und theologischem Kommentar herauszugeben“ (Erster Teil, S. 12). Das Fehlen einführender Hinweise auf die Auswahl und die Funktion der Elemente der Darbietung – zur Erleichterung für „Quereinsteiger“! – und die inkonsequente und zum Teil fehlerhafte Transkription des Hebräischen (wenn beispielsweise Tzade und Zajin jeweils mit „z“ wiedergegeben werden, ist dies gerade für die, denen die Umschrift entgegenkommen will, keine Hilfe) sind nur

kleine Makel, die am Rande vermerkt seien, ohne dass sie den Genuss und den Nutzen der eindrucksvollen Frucht mühevoller Forschungsarbeit schmälern.

Friedmann Eißler

SHMUEL FEINER/DAVID SORKIN, *New Perspectives on the Haskalah*, London, Portland (Oregon): The Littman Library of Jewish Civilization 2001, 260 S., ISBN 1-874774-61-7.

Der vorliegende Sammelband unternimmt es, die Haskala als einen von vielen voneinander unterschiedenen Teilen und Aspekten dessen darzustellen, was man dem zu gross gewordenen Sammelbegriff Aufklärung zuzuordnen pflegte. Es geht also darum, die Haskala und ihre Träger in Raum und Zeit zu situieren, ihre verschiedenen Umfelder, aber auch ihre Absichten genauer darzulegen als bislang üblich war. Dichotomische Clichés können so überwunden werden. Die Aufteilung des Gesamtthemas auf zwei Autorinnen und neun Autoren macht die Erfüllung der selbst gestellten Aufgabe möglich; man wird sagen können, das Unternehmen sei gelungen. Alle Beiträge im einzelnen zu würdigen ist hier natürlich unmöglich: so seien nur ein paar Aspekte genannt. Von Harris Bor werden die verschiedenen Ansätze Moses Mendelssohns und Hartwig Wesselys herausgearbeitet, deren beider Ziel der Nachweis darstellt, dass die Seele unsterblich ist. Vertreter der Haskala und nicht-aufklärerische Gegner des Chassidismus (so Yehuda Friedlander) berufen sich gleichermaßen auf die rabbinischen Quellen. Geradezu persönlich liest sich der Beitrag von Shmuel Werses: Was hat ein Jüngling in Osteuropa erleben müssen, um sich der Haskala anzuschliessen, wer hat ihn gefördert (unter anderem durch Ausleihe von Büchern), was hat er gelesen? In diesem Zusammenhang wird interessieren, was die Maskilim ins Hebräische übersetzt haben und was nicht; Shmuel Feiner geht in seinem den Band abschliessenden Versuch, die Haskala historisch zu definieren, darauf ein. Derselbe Autor arbeitet auch heraus, inwiefern Moses Mendelssohn für die Haskala seiner Zeit atypisch war. Wichtige Korrekturen (im Sinn einer Differenzierung) am hergebrachten Bild verdankt man Joseph Salmon, der von aufgeklärten Rabbinern und ihrer Rolle in der russisch-jüdischen Gesellschaft handelt. So nimmt die orthodoxe Gegnerschaft gegen die Haskala erst ab 1840 feste Formen an, d. h. mit der durch die russische Regierung verfüigten „Aufklärung“. Immer wieder ging es auch um Fragen der Bildung, so schon bei den frühen Maskilim (etwa 1720–1770), denen sich David Sorkin zuwendet. Dem geneigten Leser sei das Vergnügen und die Bereicherung ans Herz gelegt, die er bei der Lektüre auch der restlichen Artikel erfahren wird.

Simon Lauer

GISELA LUGINBÜHL-WEBER, *Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Bénédict: Briefe 1768–1790. Ein Forschungsbeitrag zur Aufklärung in der Schweiz*. Band I: *Briefe*, Band II: *Kommentar*, Bern: Peter Lang 1997, 819 S., Leinen, SFR 110.--, ISBN 3-906756-49-1.

Die Verfasserin, eine hervorragende Spezialistin des 18. Jahrhunderts und besonders der Aufklärung in der Schweiz, deren Bedeutung sie herausarbeitet, hat sich dem gelehrten

Publikum mit verschiedenen Arbeiten empfohlen. Zu nennen sind hier: *Etienne Thourneysner, Basilea Genevensis, „ein Freund (und wo ich nicht irre, Lehrer) Bonnets“* (in Vorbereitung); Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit, in: K. PESTALOZZI/H. WEIGELT (ed.), *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*, Göttingen 1994 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 31), S. 114–148; *L'inventaire d'une correspondance érudite au siècle des Lumières*, in: *Charles Bonnet, savant et philosophe (1720–1793)*, Genève 1994. Frau Luginbühl hat ihre Doktorarbeit, Ergebnis einer sehr gründlichen und genauen Forschung, der Untersuchung des Briefwechsels gewidmet, der Gegenstand dieses Buches ist (der zweisprachige Pfarrer Bennelle vermittelte zwischen Bonnet, der nicht Deutsch konnte, und Lavater). Diese Arbeit schliesst sich an die zahlreichen Publikationen über Lavaters an Moses Mendelssohn gerichtete Widmung seiner Teilübersetzung von Bonnets „Palingénésie philosophique“ an. Wollte Lavater wirklich Mendelssohn bekehren, wie sehr viele Autoren meinen? Auf Grund sorgfältiger Untersuchung der vorliegenden Korrespondenz kommt die Verfasserin zum Schluss, dass die Frage zu verneinen ist. Sie nimmt damit Stellung in dem „Bekehrstreit“, der aus Lavaters missverstandenen Versuch entstanden ist, seine Bonnet-Übersetzung Mendelssohn zu widmen, und über den seit dem 18. Jahrhundert so viel Tinte vergossen worden ist. Tatsächlich wird in dem von Lavater zuerst übersetzten Teil der „Palingénésie“ die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte über Wunder, Totenerweckungen und die Auferstehung Jesu philosophisch untersucht dargestellt, und Lavater bittet Mendelssohn, dazu Stellung zu nehmen und die „sokratischen“ Konsequenzen zu ziehen. Mendelssohn antwortet ihm weise und besonnen, und Lavater erwidert darauf seinerseits, er müsse zugeben, dass „jeder Mensch, der Gott fürchtet und nach dem Guten strebt, dem höchsten Wesen angenehm ist, welcher Religion er auch zugehöre“ (I, S. 241). Viele Kenner Lavaters wie Mendelssohns greifen auf die Forschung von O. GUINAUDEAU, *Jean-Gaspard Lavater. Etudes sur sa vie et sa pensée jusqu'en 1786*, Paris 1924 zurück und meinen zu Unrecht, für den Zürcher Pfarrer sei die Bekehrung der Juden die unumgängliche Vorbedingung für die Errichtung eines Tausendjährigen Reiches (I, S. XXXIII). Dieser Briefwechsel macht auch den Einfluss deutlich, den Bonnet und Mendelssohn (Autor des berühmten „Phaedon“) in der damals so wichtigen Debatte über die Unsterblichkeit der Seele auf Lavater gehabt haben. Konnte man angesichts des immer mächtiger werdenden Materialismus noch an ein Leben nach dem Tode glauben? Eine weitere Diskussion drehte sich darum, ob das messianische Zeitalter bereits begonnen habe. In diesen Zusammenhang gehören Lavaters Bemühungen um die politische Gleichstellung der Juden und ihre Wiedereinsetzung in ihr Land, auf dass das messianische Zeitalter *hic et nunc* beginne (vgl. J. C. LAVATER, *Aussichten in die Ewigkeit. Ausgewählte Werke. Historisch-kritische Ausgabe* II, Zürich 2001, S. 109, nach der Ausgabe von 1768 zitiert bei Luginbühl I, S. IXVII). Für Lavater, Bonnet und Mendelssohn, wie für Leibniz, bedeutet Unsterblichkeit mehr als Unzerstörbarkeit, insofern zu jener die Erhaltung des Gedächtnisses, wodurch das Individuum charakterisiert wird, notwendig gehört. Ferner zeigt dieser Briefwechsel die Einstellung der verschiedenen Autoren zum Spinozismus auf. Wie die Verfasserin beobachtet, sind Lavaters und Bonnets Stellungnahmen zu Spinoza bisher noch nie wissenschaftlich untersucht worden. Lavater distanziert sich von Spinozas „Deus sive Natura“, indem er dartut, dass Schöpfer und Geschöpf einander gegenüberstehen und miteinander in ein Gespräch kommen. Der Schöpfergott wandelt sich im Laufe der Geschichte des Menschen: Er begrenzt sich und schränkt sich ein (wie im Zimzum der Kabbala) und macht sich in der Schöpfung sichtbar. So eröffnet der Briefwechsel zwischen Lavater,

Mendelssohn und Bonnet – einem Theologen, einem Philosophen und einem Naturforscher – packende Ausblicke, auch wenn er etwas fragmentarisch bleibt, da einige Briefe, den hartnäckigen Bemühungen der Verfasserin trotzend, unauffindbar bleiben (immerhin hat Frau Luginbühl fünf bisher unbekannte Briefe in der Zentralbibliothek Zürich entdecken können sowie im Staatsarchiv Basel Lavaters „Zusätze“ zu seiner Antwort an Mendelssohn, die bisher als verloren galten [I, S. 225– 230]). Der Edition der Briefe gehen ein Vorwort und eine Einleitung voran, die beide sehr instruktiv sind. Der breit angelegte Kommentar bildet Band II. Eine knappe Biographie der Korrespondenten, eine sehr reiche allgemeine Bibliographie der Manuskripte und Drucke, genau verzeichnete, sehr schöne Illustrationen, Personen- und Sachregister machen diese Dissertation zum Meisterwerk. Besonders Lavaters intellektuelle Persönlichkeit gewinnt sehr scharfes Profil.

Esther Starobinski-Safran

CÉLINE TRAUTMANN-WALLER, *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Léopold Zunz*, Paris: Édition du Cerf 1998 (= Bibliothèque franco-allemande), 357 S., ISBN 2-204-05945-5.

Die wichtige Arbeit von Frau Trautmann-Waller unterteilt sich in fünf Abschnitte: die Biographie des Begründers der Wissenschaft des Judentums, die Frage der Integration derselben in den Forschungskanon der deutschen Universitäten, die Wirkung der deutschen Philosophie auf Zunz und die „Wissenschaft“, das Forschungsideal von Zunz und der anderen Gründerväter und seine Beziehung zu Frankreich. Zunz erhielt als Stipendiat eine gute Ausbildung an der aufblühenden Universität Berlins, dem Modell für akademische Bildung des deutschsprachigen Raumes. Bei Kapazitäten wie L. A. Boeckh, F. A. Wolf, K. F. von Savigny, W. de Wette wie auch bei Judenfeinden wie F. Rühls studierte er zwischen 1815 und 1817. Trautmann-Waller beschreibt seinen schwierigen Lebensweg, seine erfolglosen Versuche, an der Berliner Universität integriert zu werden, und setzt sich kritisch mit älteren Erklärungsversuchen des Verhaltens von Zunz auseinander. Wichtig ist auch der geistesgeschichtliche Kontext, in den die Autorin Zunz plaziert. Er war ein leidenschaftlicher Anhänger der deutschen Revolution.

Seine Beziehungen zu Gelehrten in Frankreich belegen anschaulich, wie dieses auf einer erfolgreichen Revolution aufbauende Land eine andere Beziehung zur Wissenschaft des Judentums aufbauen konnte als die konservativen deutschen Universitäten. Sein bekannter Salomon Munk konnte sich als Spezialist für hebräische Handschriften an der Bibliothèque Royale (später: Nationale) staatlich unterstützt mit der Forschung abgeben, und seine Karriere wurde 1864 mit einer Professur am Collège de France gekrönt. Davon konnte Zunz im konservativen Preussen nur träumen. Hebraistik in Deutschland war im 19. Jahrhundert eine Hilfswissenschaft für das „Alte Testament“, spätere Sprachschichten und Quellen wurden durch die christlichen Ordinarien der Theologie kaum beachtet. Trautmann-Waller streicht die positivistische Grundhaltung von Zunz und seinem Kreis heraus, wenn sie betont, wie diese Gelehrten das Judentum „durch Wissenschaft regenerieren“ wollten.

Nur am Rande behandelt wird die kritische Einstellung des Zionismus zur Wissenschaft des Judentums. Hier hätten die Essays von Gershom Scholem und Salman Ruba-

schoff (später Schazar) behandelt werden können, die meist deutsch vorliegen. Sie fehlen erstaunlicherweise in der Bibliographie (S. 336–337). Auch die neuere israelische Historiographie und ihre Haltung zu Zunz wäre es wert gewesen, untersucht zu werden. Eine Quellenedition und eine Bibliographie beschliessen den Band.

Mit dieser Studie hat die französische Forschung die deutschsprachige hinsichtlich dieser zentralen Persönlichkeit überholt, wenn die Studie auch von Quelleneditionen von N. N. Glatzer viel profitiert hat.

Uri R. Kaufmann

IRVING MASSEY, *Philo-semitism in nineteenth-Century German Literature*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2000 (= *Conditio Iudaica* 29), VI + 199 S., ISBN 3-484-65129-6.

Der Autor behandelt das Judenbild deutschsprachiger und elsässischer Autoren des 19. Jahrhunderts. Besonderen Akzent legt er auf Sacher-Masow, der die galizischen Juden beschreibt, und Émile Erckmann, der allerdings im elsässisch-französischen Kulturbereich bekannt wurde. Kürzer werden dreizehn weitere Dichter berührt. Eine bunte Reihe von Wilhelm Hauff über Bettina von Arnim führt zu Gutzkow, Hebbel, Freytag, Raabe, Fontane und anderen.

Massey versucht nun, die Literaturanalyse gegen den Strich zu bürsten und positive Haltungen zu Juden nach den Quellen zu untersuchen. Er kann das Bild von der weitgehend unfreundlichen Einstellung nichtjüdischer deutscher Autoren allerdings nicht grundsätzlich verändern. Sicher ist es wichtig, bei Fontane die allgemeine Sozialsatire des Bürgertums in die Betrachtung einzubeziehen oder bei Bettina von Arnim auch unbekannteres Material zu verwenden. Massey wirkt auch nicht apologetisch und macht auf tieferliegende Einstellungen aufmerksam, etwa wenn Raabe den Juden in Deutschland nur einen Gast-Status zubilligen will. Einen wichtigen Punkt berührt er auch mit der Figur der „schönen Jüdin“, die zwar oberflächlich positiver behandelt wird, doch tiefer gesehen doch nicht von der negativen Stereotypologie zu trennen ist. Hier wäre auch eine Brücke zur englischen Literatur zu schlagen gewesen, die zur Zeit der Romantik diese Figur wiederbelebte (George Bernard Shaw).

Etwas mehr hätte der Kontext der Gleichstellung der Juden in Frankreich berücksichtigt werden müssen, wenn er von dem eher freundlichen Werk von Erckmann schreibt. Der Hintergrund der 1791 erfolgten Emanzipation der Juden erzeugte für das Elsass ein immer wieder mahnendes Korrektiv aus Paris, was für die deutschen Staaten im 19. Jahrhundert nicht existierte. Überhaupt fehlen da und dort Standardwerke zur Geschichte der Judenfeindschaft, die der Germanist Massey nicht benutzt, etwa die Überblicksgeschichten von J. KATZ, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung* 1989 oder L. POLIAKOV, *Geschichte des Antisemitismus* (deutsch) 1983/87. Letzterer behandelt teilweise die gleichen Autoren. Gerade auch die wissenschaftsgeschichtlichen Ausführungen zeigen die antisemitische Traditionslinie in der deutschen Germanistik vor 1933 deutlich auf, wie Massey anschaulich am Fall von Adolf Bartels darlegt. Auch in diesem Bereich vollzieht sich ein Generationswechsel, der reichlich spät einer selbstkritischen Forschung Platz macht. Massey lässt offen, weshalb er die kritische Einschätzung des Judenbildes der deutschen Literatur durch den Rabbiner und Publizisten Ludwig Philippson nicht teilt.

Insgesamt gibt diese Studie einen wertvollen Überblick über das Judenbild in der deutschsprachigen und elsässischen Literatur des 19. Jahrhunderts und verliert sich nicht in Details.

Uri R. Kaufmann

BENJAMIN BENNO ADLER, *Esra. Die Geschichte eines orthodox-jüdischen Jugendbundes zur Zeit der Weimarer Republik*, ed. von Manfred Voigts, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2001 (= Jüdische Kultur 8), 487 S., ISBN 3-447-044330.

Zu berichten ist von einem Buch, das in mehrfacher Hinsicht als bemerkenswertes Zeitdokument gelten kann: zum einen als ausführliche Zitatensammlung vieler ansonsten hierzulande schwer greifbarer Texte aus der Zeit der deutsch-jüdischen (speziell der orthodox-jüdischen) Jugendbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, einer Schwellenzeit, in der in vielerlei Hinsicht die ideologischen und sozialen Grundlagen für die kommenden Jahrzehnte gelegt wurden, zum andern als zusammenfassender Bericht über das einzigartige Phänomen *Esra*, jene Bewegung, die sich bis zu ihrer Spaltung und Auflösung zu Beginn der dreissiger Jahre zugleich aus allgemein-jugendbewegten wie orthodox-jüdischen (nämlich agudistischen) Quellen speiste. Zu lesen ist all dies aus der Feder des 1938 nach Israel ausgewanderten ehemaligen Esräers und späteren Rabbiners Dr. Benno Benjamin Adler, der – nicht ohne Wehmut, aber auch nicht kritiklos – in seiner Dissertation aus dem Jahre 1992 über das im ersten Drittel seines Jahrhunderts Erlebte Rückschau hält. Die beim Autor zutage tretende Perspektive eines zionistisch-nationalreligiös geprägten Kibbuzniks gibt dem Text sein eigenes Gepräge.

Nach einer historischen Einleitung zur Geschichte der Emanzipation der Juden in Deutschland und zur Entstehung der deutsch-jüdischen Neoorthodoxie gibt Adler zunächst einen Überblick über die Entstehungsgeschichte des Jugendbundes und die wichtigsten Stationen seines Weges von der Gründung der ersten Jugendgruppe der Agudat Israel in Frankfurt am Main 1913 bis zu den „Bundestagen“ in Würzburg (1918) und Halberstadt (1919). Es folgt eine ausführliche Übersicht über die Publikationsorgane des *Esra*: die an die breitere Masse gerichteten „Jüdischen Jugendblätter“ und die „Führer- und Führerschaftsblätter“ der Bewegung, die vom September 1920 an von dem Münchner Louis Levinger herausgegeben wurden. Breiten Raum nimmt dann der in hohem Masse kontrovers diskutierte publizistische Entwurf Berthold Strauss' ein, der seine Leser angesichts der seines Erachtens fatalen Folgen der westlichen Emanzipation vor der Alternative eines säkularistisch geprägten Zionismus gewarnt und sie stattdessen zum Verbleib in der Diaspora und zurück zu einem „ganz und gar jüdischen Leben“ in einem „neuen Ghetto“ gerufen hatte (*Führerschaftsblätter des Esra*, 1. Jahrgang, 1. Heft, S. 6–11). So sehr diese ganz und gar reaktionär anmutende Stimme in ihrer Exaltiertheit zur jugendbewegten Manier der Esräer zu passen scheint, so wenig wurde sie in der Folge bestimmend für ihren Weg. Denn der an der „Austrittsideologie“ orientierten separatistisch-orthodoxen Strömung stand von Anfang an die im Esräer-Jargon „Breslau-Geist“ genannte „liberalere“ Richtung gegenüber, die nicht auf Exklusivität, sondern auf Inklusivität und jüdische Solidarität setzte und durch die jugendbündischen Werte des gemeinsamen Wanderns,

Singens und Turnens sowie der „Kameradschaft“ und „Führerschaft“ weitere – auch nicht-orthodoxe – Kreise für sich gewinnen wollte. Adler bringt unterschiedliche Stimmen jener Jahre zu Gehör, die diskutieren, ob und in welchem Masse man zugleich „jüdisch beseelt und jugendbewegt“ sein könne und wie die Koedukation von Mädchen und Buben sowie die Teilhabe an der wissenschaftlichen Bildung, der schönen Literatur und Kunst mit den orthodoxen Idealen und Normen zu vereinbaren sei.

Der hochinteressante Stoff wiegt die sprachlichen Mängel in der Darstellung, die sich durch die Entstehungsgeschichte erklären, bei weitem auf. Auch die häufigen Wiederholungen und die gelegentlich apodiktische Art im Urteil möchte man diesem Buch verzeihen, das ja – weil im persönlichen Engagement begründet – im strengen Sinne weniger ein wissenschaftliches ist. Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang eher, dass der Herausgeber und Bearbeiter seine Eingriffe, die dem zuvor nur als vervielfältigtes Typoskript erschienen Text wohl ein akademischeres Gepräge geben sollten, nicht kenntlich gemacht hat. Die entscheidende Frage, ob die orthodox-jüdische „Neuorientierung“ (so der Jerusalemer Historiker Mordechai Breuer) zu Beginn des 20. Jahrhunderts eher eine „Rückkehr“ oder ein konsequentes Zu-Ende-Gehen des im 19. Jahrhundert eingeschlagenen Weges war, auf dem auch das ausserorthodoxe deutsch-jüdische Bürgertum, noch vor seiner Vernichtung, seiner inneren Auflösung entgegenging, kann und will das Buch ohnehin nicht beantworten.

Aber vielleicht kann es, möglicherweise ausserhalb seiner Absicht, dazu beitragen, die Faszination plausibel zu machen, die für bestimmte Teile der orthodoxen Öffentlichkeit in Israel nach wie vor von dem in Hebron ausharrenden orthodoxen Rabbiner Mosche Levinger, einem Sohn Louis Levingers, ausgeht. Der Eindruck lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Jugendbewegung der 20er Jahre – zumindest mentalitätsmässig – in manchen Erscheinungen der israelischen Siedlerbewegung auf der nach 1967 besetzten Westbank ihre Fortsetzung gefunden hat, wo Kritik an der bürgerlichen Saturiertheit von „Tel Aviv“ und ein die religiösen Observanzunterschiede übergreifendes Pionierprojekt Hand in Hand gehen.

Matthias Morgenstern

SCOTT BADER-SAYE, *Church and Israel After Christendom. The Politics of Election*, Boulder: Westview Press 1999, X + 191 S., ISBN 0-8133-6706-9.

Einschlägige kirchliche Erklärungen der letzten Jahre weisen auf die vielfältigen und umfassenden Konsequenzen hin, welche die Suche nach einer Theologie in Israels Gegenwart für Praxis und Selbstverständnis der Kirche hat. So greift die im Frühjahr 2000 erschienene EKD-Studie *Christen und Juden III* mit ihren Überlegungen zum „Bund“ und den von ihr benannten „Handlungsfelder[n] und Aufgaben von Christen und Juden“ zwei Themenbereiche auf, die die theologische ebenso wie die politisch-ethische Dimension und Herausforderung eines erneuerten Verhältnisses von Christen und Juden bezeichnen. Auch die Studie *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden*, die sich die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Juni 2001 einstimmig „zu eigen gemacht“ hat, verbindet die theologische Reflexion mit der Frage nach Konsequenzen für die kirchliche Lehre und die

Praxis der Kirchen. Die hier anzuzeigende Arbeit fragt vor dem Hintergrund sowohl der Shoa als auch der „post-christlichen“ Situation der USA nach Konsequenzen einer erneuerten Israel-Theologie für eine sachgemässe Ekklesiologie.

Zunächst werden (Kap. 1, S. 5–27) Versuche kritisiert, der Kirche als „voluntary association“ einen Ort in der modern-liberalen Gesellschaft zuzuweisen und sie so zugleich auf eine a-politische Grösse zu reduzieren. Aber auch an der Idee der griechischen Polis orientierte Ekklesiologie-Modelle (J. Milbank, S. Hauerwas) erscheinen nicht zuletzt deshalb problematisch, weil sie Israel nicht den ihm angemessenen Platz einräumen, die Erwählung Israels jedoch „the most fundamental political and ecclesiological claim the church can make“ darstellt (S. 27). Konsequent wendet sich das zweite Kapitel der „Election of Israel“ zu (S. 28–51) und beleuchtet deren Verhältnis zu Bund, Tora und Land ebenso wie zur „promised redemption of Israel and the inclusion of all creation in God’s reign of peace“ (S. 44). Das dritte Kapitel (S. 52–69) spürt der Geschichte der Vorstellung von der Enterbung Israels durch die Kirche („Substitutionslehre“) nach und spannt dabei einen Bogen vom Neuen Testament über das Konstantinische Zeitalter, ihrer Rezeption durch Spinoza (!) und Hobbes bis hin zum „Myth of American Choseness“ und seinem Niederschlag in einschlägigen Reden der US-Präsidenten Reagan und Clinton. Zur Überwindung sowohl der Substitutionslehre als auch des „Christendom“ – definiert als „the politics made possible by such a theology“ (S. 52; vgl. ausführlicher S. 57ff.) – ist eine Relektüre der Tradition erforderlich. Sie kann, wie das vierte Kapitel (S. 70–94) zeigt, zwar auf Vorläufer zurückgreifen (z. B. Johannes Calvin und Karl Barth, Vertreterinnen und Vertreter der „Post-Holocaust Theology“ sowie K. SOULENS *Economy of Blessing*, Minneapolis 1996 oder O. O’DONOVANS *Desire of the Nations*, Cambridge 1996). Allerdings sind die bisherigen Ansätze insbesondere deshalb letztlich nicht überzeugend, weil sie ein trinitarisches Defizit aufweisen (verschiedentlich auch Calvin und Barth), an die Stelle der Christologie eine Jesulogie stellen und so in der Gefahr stehen, „to empty the faith of the particularities that identify the God Christians worship“ (S. 80; bezogen auf Ruether, van Buren, Williamson und Soulen). Bei anderen ist die Einzigartigkeit des Alten Testaments nicht ausreichend gewürdigt oder wird einer „premature surrender to the world-as-it-is“ das Wort geredet (vgl. S. 89.94; bezogen auf O’Donovan).

Sein eigenes Modell stellt Bader-Saye unter die Überschrift „Trinitarian Election“ (Kap. 5, S. 95–116). Es soll die Wiederentdeckung der Trinität und die Wiederentdeckung Israels (vgl. S. 103) angemessen zusammenbinden: Während die bleibende Erwählung Israels die unverbrüchliche Treue Gottes verkörpere (vgl. S. 104), stehe das Kreuz Jesu für die Sichtbarkeit der Erlösung (S. 107), der Heilige Geist rekonstituiere „a community of Israel that would embody the ways of redeemed life“ und führe die Völker in die erwählte Gemeinschaft (S. 108). „The calling of the church today, post-Christendom and post-Holocaust, is to embody again the politics of the redeemed people of God, a politics of peace and plenty, of fellowship between Jew and Gentile“ (S. 110). Von hier aus werden unter der Überschrift „The Freedom of Election“ (Kap. 6, S. 117–134) politische Alternativen zur durch Beliebigkeit und Gewalttätigkeit geprägten Moderne in den Blick genommen (S. 117). Deren Ziel ist Freiheit, die sich gestaltet als „Freedom from Sin and Self-Determination“ (S. 125–127), Freiheit für „the Risk of God’s Reign“ (S. 127–130) und „true freedom in faithfulness“ (S. 131; insbesondere sie bewährt sich angesichts von Sterben und Tod [vgl. S. 132–134: „Freedom in Death: Martyrdom versus Euthanasia“]). Abschliessende Konsequenzen zieht Kap. 7 (S. 135–148). Vorausgesetzt ist hier, dass „the politics of election is not a politics of domination or power (the Christendom model) but

a politics of dispossession in exile, awaiting (while embodying) the coming reign of God“ (S. 137 – in diesem Zusammenhang wird die jüdische Landbezogenheit kritisiert!). Die Christen von Juden trennende Überzeugung vom Anbruch der messianischen Zeit verpflichtete Christen – anders als Juden – auf den Pazifismus (vgl. S. 139; zu entsprechenden Implikationen der Eucharistie vgl. S. 139–145). Christen bleibe, der Stadt Bestes zu suchen, im Bewusstsein, dass die Kirche „as God’s chosen people with Israel, is called to embody a politics of election – faithfulness to the Christ-shaped Torah and to the Holy Spirit’s redemption of Israel“. Nur wenn sie diese radikale Alternative verkörperen, sei die Kirche frei „to reach out in blessing to the nations“ (S. 148).

Bader-Sayes Überlegungen gewähren Einblick in US-amerikanische Diskurse, sein Plädoyer für eine Israel-bezogene und trinitarisch begründete Ekklesiologie ist diskussionswürdig. Dass die aktuellen Debatten im deutschsprachigen und europäischen Raum ausser Acht bleiben, ist bedauerlich (vgl. nur den einschlägigen Beitrag von M. WEINRICH, Die Kirche als Volk Gottes an der Seite Israels. Annäherungen an eine Israel-bezogene Ekklesiologie, in: M. Weinrich, *Kirche glauben. Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie*, Wuppertal 1998, S. 190–223). Dass sowohl hinsichtlich des Ansatzes (zur nach Bader-Sayes für Christen konstitutiven Anbetung Christi vgl. z. B. die differenzierten Rückfragen von P. VON DER OSTEN-SACKEN, Zu wem betet die christliche Gemeinde?, in: P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Theologische Perspektiven im christlich-jüdischen Gespräch*, Ganderkesee 1999 [= falkenburger blätter 25], S. 55–71) als auch der Durchführung Fragen offen bleiben, kann angesichts der Komplexität der Sache nicht verwundern.

Ernst Michael Dörrfuß

ROBERT PRING-MILL, *Der Mikrokosmos Ramon Llulls. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild*. Aus dem Katalanischen übersetzt von Ulli Roth, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001 (= Clavis Pansophiae 9), XII + 141 S., Leinen, € 50,--, ISBN 3-7728-2002-6.

R. Pring-Mill, Professor für Literatur, hat sich tief in das Werk des Ramon Llull (ca. 1232–1316) versenkt und führt in das mittelalterliche Weltbild und den Beitrag des bedeutenden Philosophen, Theologen und Mystikers ein. Er gilt heute noch als der grösste Missionar unter Muslimen im Mittelalter. Er gründete Missionskollegien, vor allem zum Studium der hebräischen und der arabischen Sprache, und schrieb mehr als 300 Werke. Voraussetzung seiner Missionsstrategie ist – wie der Autor darlegt – das Wissen um das gemeinsame neuplatonische Erbe aus der Antike, das Juden, Christen und Muslime verbindet. Es bildet so das gemeinsame Substrat der Universalität des Mittelalters. Der Autor stellt die Stufenleiter der Geschöpfe, die Theorie der vier Elemente, die Kosmologie mit den Himmelssphären, die Beziehungen zwischen Mikro- und Makrokosmos sowie die mittelalterliche Zahlenlehre dar – immer unter dem Aspekt, inwiefern Raimundus Lullus hier eigene Beiträge zum damaligen Weltbild geleistet hat. Dessen für uns heute nicht immer ganz leicht zu verstehenden Implikationen werden für den geduldigen Leser illustriert durch übersichtliche Schaubilder.

Reiner Jansen

ACHIM JAEGER, *Ein jüdischer Artusritter. Studien zum jüdisch-deutschen „Widuwilt“ („Artushof“) und zum „Wigalois“ des Wirnt von Gravenberg*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2000 (= *Conditio Iudaica* 32), VII + 465 S., kartoniert, SFR 174,--, € 98,--, ISBN 3-484-65132-6.

Die Dissertation vermittelt eine kenntnisreiche Einsicht in die vielschichtigen Beziehungen zwischen Juden und Christen seit dem ausgehenden Mittelalter. Im Zentrum steht der *Widuwilt/Artushof*, ein in jüdisch-deutscher Sprache verfasster und in hebräischer Kursive überlieferter Artus-Roman aus dem 14./15. Jahrhundert. Die in Versen erzählte Geschichte eines „jüdischen Artus-Ritters“ rekurriert auf den *Wigalois* des Wirnt von Gravenberg, einen „mittelalterlichen Bestseller mit hohem Bekanntheitsgrad“.

Trotz seines unverkennbar christlich geprägten Inhalts ist der *Widuwilt* seinem Schriftbild nach in den jüdischen Kulturkreis einzuordnen. Er gesellt sich zu einer Reihe kultureller Zeugnisse, die sich an nichtjüdischen Erzählstoffen orientieren, aber für den Geschmack eines jüdischen Publikums umgeschrieben worden sind. Bis ins 18. Jahrhundert stammte die Leserschaft dieser ausserordentlich beliebten Unterhaltungsliteratur vornehmlich aus der jüdischen Oberschicht, die eine wichtige Vermittlerrolle spielte für den Transfer zwischen christlich-höfischer und jüdischer Welt. Die Wirkungsgeschichte zeigt auf, dass der jüdische Artus-Roman bis ins 19. Jahrhundert auch in nichtjüdischen Kreisen auf Interesse stiess, wie verschiedene Bearbeitungsformen – zuletzt Ludwig Uhlands Gedicht „Ritter Widuwilt“ – eindrücklich belegen.

Der Autor vergleicht einerseits das in der Forschung lange Zeit unbeachtete Verhältnis des *Widuwilt/Artushof* zu seiner christlichen Vorlage. Andererseits erweitert er die germanistische Perspektive durch die Einbettung des Werkes in seinen sozial- und literaturhistorischen Kontext und untersucht die wechselseitige Bewegung literarischer Stoffe einer Minderheits- gegenüber einer Mehrheitskultur. Seine Dissertation überzeugt sowohl in der differenzierten Annäherung an die vieldiskutierte deutsch-jüdische Geschichte als auch in der Hinterfragung der mit diesem Thema verknüpften Voreingenommenheiten. Jaeger zeichnet ein facettenreiches Bild der beiden Lebenswelten mit ihren positiven Berührungspunkten – ohne die fragilen jüdisch-christlichen Beziehungen zu beschönigen.

Dina Epelbaum

HANS HENNING HAHN/JENS STÜBEN (ed.), *Jüdische Autoren Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*, Bern, Berlin et al.: Peter Lang 2000 (= *Mitteleuropa – Osteuropa* 1), 546 S., ISBN 3-631-34124-5.

Paul Celan, Franz Kafka, Isaak Babel, Elias Canetti, Karl Emil Franzos und Joseph Roth haben etwas gemeinsam: Sie sind jüdische Literaten des östlichen Europas und – sie sind weit herum bekannt. Ulla Frankfurter-Wolff, Isaak Herzberg, Arthur Silbergleit, Minna Lachs, Jiří Daniel und Oskar Neumann haben ebenfalls etwas gemeinsam: Sie sind – wie die zu Beginn Genannten – jüdische Literaten aus Osteuropa und – sie sind weit weniger bekannt. Der hochkarätige Sammelband *Jüdische Autoren Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von den beiden Osteuropa-Kennern Hans Henning Hahn und

Jens Stüben, hat es sich zur Aufgabe gemacht, bekannte wie unbekanntere jüdische Autoren und Autorinnen zu porträtieren und ihr schriftstellerisches Werk insbesondere unter dem Aspekt der Identitätsbildung auszuleuchten. Der vorliegende erste Band der Reihe „Mitteleuropa – Osteuropa“ ging aus einer 1997–98 abgehaltenen Ringvorlesung der Universität Oldenburg hervor, die sich im Rahmen eines grossangelegten Projektes mit verschiedenen Aspekten Mittel- und Osteuropas beschäftigt.

Jedoch: Welcher geographische Bereich ist eigentlich mit dem Begriff „Ostmitteleuropa“ genau gemeint? Die Herausgeber geben in ihrem Vorwort zu, dass eine eindeutige Grenzziehung nicht möglich ist, sich „unterschiedliche Assoziationen und damit auch historische Belastungen“ (S. 8) verbinden sowie der gesamte als Osteuropa respektive Mitteleuropa bezeichnete Raum „nie eindeutig eingrenzbar [. . .] als auch nach Osten und Westen“ sei (S. 8). Doch nicht nur der geographische Sektor ist mit einiger Unsicherheit belastet; die jüdischen Autorinnen und Autoren stammen auch von ihrer sprachlichen Sozialisation aus ganz verschiedenen Bereichen, schreiben auf polnisch (z. B. Aleksander Wat), russisch (z. B. Isaak Babel), tschechisch (z. B. Jiří Daniel), rumänisch (z. B. Mirjam Korber), jiddisch (z. B. Jitzchak Leib Perez) und – überhaupt nicht zuletzt – auf deutsch, der wohl (ge)wichtigsten Sprache des osteuropäischen Raumes. Gemeinsam ist ihnen allen das, was die Herausgeber den „jüdischen Diskurs“ (S. 9) nennen. Die überwiegende Zahl der Schriftsteller und Schriftstellerinnen aus diesem Raum ist mehrsprachig (gewesen), was Jens Stüben mit folgender Bemerkung auf den Punkt bringt: „Oft war das Sprachenproblem mit dem Problem einer gespaltenen oder doppelten Identität verbunden“ (S. 487). Wie ein roter Faden zieht sich daher die Problematik von „Identität und Alterität“ (vgl. z. B. S. 231) der osteuropäischen Literatinnen und Literaten durch deren Werk. Hinzu kommt die Glorifizierung des osteuropäischen „Schtetls“, das es nicht mehr gibt, aber dessen man sich „in sentimentaler Nachlese“ (S. 164) wehmütig erinnert. Der Ausblick auf die heutigen israelischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen zeigt, dass das innere und äussere Exil im Leben der Betroffenen eine Art Kontinuum darstellt – sie sind im Hebräischen nicht zu Hause, doch die Sprache so vieler Osteuropäer und Osteuropäerinnen, in der sie sich literarisch mitteilen, in der sie behaust sind, ist in Israel verpönt: das Deutsche. Summarisch lässt sich das, was die zwanzig sehr breit-facettenreich angelegten Beiträge immer wieder thematisieren, von denen jeder auf seine Weise eine Forschungslücke schliesst, mit Gerda Luft zu Recht als eine „Heimkehr ins Unbekannte“ (S. 506) bezeichnen.

Yvonne Domhardt

ALEKSANDR SOLŽENICYN [ALEXANDER SOLSCHENIZYN], *Dvesti let vmeste (1795–1995) [Zweihundert Jahre miteinander (1795–1995)]*. Čast' I: *V do-revoljucionnoj Rossij [Teil I: Im vorrevolutionären Russland]*, Moskva: Russkij Put' 2001 (= *Issledovanija novejšej russkoj istorii 7 [Forschungen zur neuesten russischen Geschichte 7]*), 512 S., ISBN 5-85887-110-0.

Das Erscheinen des ersten Bandes von A. Solschenizyns Abhandlung über die russisch-jüdischen Beziehungen ist zu einem höchst bemerkenswerten Ereignis auf dem gegenwärtigen

tigen russischen Buchmarkt geworden. Kaum ein anderes Buch hat in jüngster Zeit eine so stürmische und widersprüchliche Reaktion seitens der Kritik, sowohl unter Fachgelehrten als auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens im neuen Russland, hervorgerufen. Das hat seinen Grund wohl nicht nur darin, dass jedes neue Buch des Nobelpreisträgers und Autors des *Archipel GULAG* die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Das besondere Interesse für das neue Werk des Schriftstellers ist vielmehr dadurch hervorgerufen, dass es der für Russland immer aktuellen und gleichermaßen immer schmerzhaften jüdischen Frage gewidmet ist. Darüber hinaus war das Erscheinen vieler Bücher Solschenizyns von Vorwürfen des Antisemitismus an die Adresse des Autors ebenso wie von entschiedenen Verteidigungen gegen solche Vorwürfe begleitet. Dabei zählen zu den konsequentesten Verteidigern des Autors auch herausragende Vertreter der jüdischen politischen und kulturellen Elite wie beispielsweise die Schriftstellerin und Publizistin Dora Shturman.

Solschenizyns neues Buch lässt sein Verhältnis zum Judentum hinreichend deutlich werden. Der erste Band seiner auf zwei Bände angelegten Arbeit umfasst die russisch-jüdischen Beziehungen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis 1916 und gibt sich gleichsam als Versuch, die Geschichte der Juden im vorrevolutionären Russland neu zu schreiben. Bemerkenswerterweise nennt der Autor im Vorwort als Absicht seiner Arbeit die „Suche wohlmeinender Lösungen für die Zukunft“, den Wunsch, „die guten Wege der russisch-jüdischen Beziehungen aufzuzeigen“ (allerdings unter dem Vorbehalt „der Gebote des historischen Materials“). Obwohl Solschenizyn erklärt, nur die besten Absichten zu haben, behandelt er bewusst das historische Material nicht als Historiker, sondern als Publizist – und hängt damit die Messlatte historischer Objektivität unweigerlich tief. Hinzu kommt, dass sich Solschenizyn in seiner Abhandlung praktisch nicht auf Quellen- und Archivmaterialien stützt. Seine hauptsächlichen Informationsquellen sind Enzyklopädien, die allgemein bekannten Werke von J. Gessen und S. Dubnow [Gemeint ist die *Evrejskaja Enciklopedija*, 16 Bände, St. Petersburg 1906–1913; J. GESSEN, *Istorija evrejskogo naroda*, 2 Bände, Leningrad 1925 (Neudruck Moskva, Jerusalem 1993); S. DUBNOW, *History of the Jews in Poland and Russia*, 3 Bände, Philadelphia 1916 (Anm. D. Belkin)] und nach der Revolution in der UdSSR erschienene Materialien. Hinweise auf neuere wissenschaftliche Veröffentlichungen oder auf die sehr umfangreichere westliche Literatur zur Geschichte der Juden in Russland kommen in dem Buch fast gar nicht.

Die Hauptsache jedoch, die einem bei der Lektüre von Solschenizyns Untersuchung ins Auge springt, ist ihr *gemässigt-apologetisches* Pathos in Bezug auf die „russische Seite der russisch-jüdischen Beziehungen (seien es Bauern, örtliche Behörden, die zarische Regierung etc.) und ihr *gemässigt-anklagendes* Pathos in Bezug auf die „jüdische“ Seite. Die Konzeption des Autors lässt sich auf folgende Weise kurz zusammenfassen:

Eine gegenüber Juden negative Einstellung seitens des Staates und verschiedener Schichten der russischen Gesellschaft hat es gegeben; sie bestand objektiv und war unvermeidlich, da sie Folge der religiös-sozialen und ökonomischen Gegebenheiten des jüdischen Lebens selbst war. Die Russen mussten viel Schlimmes von den Juden (den Kabbalisten, Schankwirten, Revolutionären etc.) ertragen. Darum musste der Staat einige Einschränkungen gegen das Judentum verfügen, wobei diese Massnahmen zuweilen unüberlegt und manchmal (allerdings selten) auch grausam waren. Der Unmut des russischen Volkes gegen die Juden – ihre wirtschaftlichen Bedränger, Revolutionäre – brach von Zeit zu Zeit durch, manchmal auch auf grausame Weise, wenn auch die Pogrome natürlich nicht solche Ausmasse angenommen haben, wie jüdische Historiker behaupten. Im Gegensatz zu jüdischen Quellen hatten staatliche Organe (und erst recht die zentralen)

an der Organisation von Pogromen praktisch keinen Anteil; vielmehr haben sie die Pogromstimmung in Grenzen gehalten, und wenn ihnen das nicht immer ganz gelungen ist, dann wohl eher, weil sie zu passiv waren oder alles durcheinander ging, aber keinesfalls absichtlich. Die jüdisch-russischen Beziehungen haben sich dabei positiv entwickelt; allein die Februarrevolution hat diesen Prozess gestoppt.

Es versteht sich von selbst, dass dieses Bild von den russisch-jüdischen Beziehungen stark verzerrt ist. Erzielt wird dieses Ergebnis mit ganz unterschiedlichen Mitteln. Eine wichtige Rolle spielt dabei das übliche Verschweigen von Tatsachen. So wird praktisch nichts über die Kantonisten und ihre Zwangstaufen gesagt; mit Ausnahme weniger Seiten zum Bejlis-Prozess werden die Daten der sogenannten Ritualmorde in der Geschichte Russlands nur eben aufgelistet (der Autor führt sie auf einen „katholischen Nährboden“ zurück, S. 446), und über ihre Rolle im Schicksal des russischen Judentums wird nichts mitgeteilt. Mit Stillschweigen übergangen wird das Erscheinen der „Protokolle der Weisen vom Zion“ in Russland; fast nichts liest man über die stürmischen antisemitischen Kampagnen in der rechten Presse. Aus der Fülle der historischen Fakten, die ein Ereignis oder eine Person betreffen, wählt der Autor oft nur diejenigen aus, die in sein Bild passen, während zahlreiche andere, ihrem Sinn nach gegensätzliche (und dominierende) Fakten nicht angeführt werden.

Solschenizyns zweite Methode ist der nicht besonders gewissenhafte, an manchen Stellen schlicht *tendenziöse* Umgang mit historischem Material, was in kürzlich erschienenen russischen Publikationen bereits erwähnt worden ist. Allerdings ist eine irgendwie geartete seriöse wissenschaftliche Kritik an Solschenizyns Buch auch gar nicht angemessen. Obwohl der Autor seine Daten aus Sekundärquellen bezieht, hält er die Schlussfolgerungen der Autoren dieser Quellen selbst anzuführen für ebenso unnötig wie die ihm nicht passenden, in zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten veröffentlichten Ansichten. Das betrifft fast alle Themen, die Solschenizyn in seinem Buch streift: die Pacht der Juden auf das Schankgewerbe, die jüdische Bildung, die Reformen Alexanders II. und Alexanders III. etc. Dabei scheut sich der Autor nicht vor weitreichenden Schlussfolgerungen: So meint er generell, dass alle Beschränkungen der Juden in Russland keinen „rassischen“, sondern „wirtschaftlichen“ Charakter gehabt haben (S. 292). Mit anderen Worten, der Ansiedlungsrayon, die Ausbildungsbeschränkungen etc. lassen sich nach Solschenizyn durch rein „ökonomische“ Gründe erklären. Die Proteste der russischen liberalen Intelligenz gegen die antisemitische Politik werden vom Autor auf die den Liberalen willkommene Möglichkeit zurückgeführt, „die jüdische Frage im Kampf gegen die Autokratie“ für sich auszunutzen (S. 318). Den breiten Volksmassen in Grossrussland war der Antisemitismus nach Meinung des Autors überhaupt fremd (S. 318–319). Der *Sojus Russkogo Naroda* („Russischer Volksbund“) und die *Černaja Sotnja* („Schwarze Hundertschaft“) verfolgten praktisch überhaupt keine antijüdische Linie: Erstere war überhaupt eine „Attrappe“ (S. 406), letztere ist noch „unzureichend erforscht“ (S. 407).

Mithin ist Solschenizyns neues Buch ein reichlich tendenziöses Werk, dass voll und ganz in die konservativ-nationalistischen Überzeugungen des Autors hineinpasst. Als wissenschaftliche historische Arbeit wird man es kaum stichhaltig oder interessant nennen können. Was jedoch die an die Adresse des Autors gerichteten Vorwürfe eines möglichen „Antisemitismus“ betrifft, so ist der Leser gehalten, diese Frage selbst zu entscheiden. Wenn die negative Einstellung den Juden gegenüber nach Solschenizyn in vielem als Folge unakzeptabler Charaktereigenschaften, der Religion und des Lebenswandels der Juden historisch objektiv und unvermeidlich war – oder anders gesagt, wenn die Juden im

Prinzip eine solche Einstellung *verdient haben* (obwohl es dabei, wie der Autor zugibt, auch zu „Übertreibungen“ gekommen ist) –, kann man dann solche Ansichten des Autors „antisemitisch“ nennen?!

Jurij Tabak

[aus dem Russischen von S. Fleischer und D. Belkin]

YISSAKHAR SHLOMO TEICHTHAL, *Em habanim semeha. Restoration of Zion as a Response During the Holocaust*. Editor, translation and notes by Pesach Schindler, Hoboken (New Jersey): Ktav Publishing House 1999, 415 S. ISBN 0-88125-441-X.

Der vorliegende Band ist ein tief bewegendes Zeitdokument, darüber hinaus eine wahre Fundgrube tiefeschürfender Gedanken. Auch wenn der Autor dazu gekommen wäre, sein Werk in irgend einem modernen Sinn zu redigieren, wäre dadurch kaum ein wissenschaftliches Buch entstanden. Ob man es höher oder tiefer schätzt, hängt davon ab, wie wichtig man die Literar- und Geistesgeschichte nimmt. Lernen wird man auf jeden Fall sehr viel; denn fast die gesamte Traditionsliteratur mitsamt der Bibel, aber ohne Poesie und Philosophie des Mittelalters, wird herangezogen, ganz besonders die chassidische Literatur wohl aller Richtungen. Die Zeitgeschichte scheint immer wieder durch, ohne dass der Historiker genaue Angaben fände; das Buch ist im Jahr 1943 teils in Budapest, teils in der Slowakei entstanden; im Januar 1945 ist Teichthal sechzigjährig auf dem Transport von Auschwitz ermordet worden. Teichthal gehörte bis zum Krieg zur Elite der gelehrten ungarischen Orthodoxie und teilte deren scharfe Ablehnung des Zionismus in allen seinen Formen. Unter dem Eindruck der immer bedrängender werdenden Verfolgung hat der Autor jedoch seine Einstellung gründlich revidiert und sein neues Denken sowohl in Predigten als auch in dem vorliegenden Buch vertreten, mehr importune als opportune. Dabei bleibt er grundsätzlich im alten Denken verhaftet; so, wenn er die Unruhen in Palästina (1929 und 1936) darauf zurückführt, dass man die Tora verlassen hat; so, wenn der Verfasser die Schoa als Sühne für die Tat der Kundschafter sieht und den Tod der Zehn Märtyrer im Sinn der lurjanischen Kabbala als Schwächung der „Schalen“ (*qelippoth*); so, auch in überaus harten Worten gegen Assimilation und Hängen an den Gütern der Diaspora, vor deren geistigem Einfluss eindringlich gewarnt wird. Neu ist nicht nur Teichthals Bewertung der „Liebe zu Israel“, wofür die Quellen reichlich fließen, sondern vor allem die grundweg positive Bewertung der in Palästina von areligiösen Juden vollbrachten Pioniertaten. Diese Menschen befördern nichts Geringeres als die Erlösung und die Wiederherstellung der rechten Weltordnung (*tiqqun*). Überhaupt ist es verboten, einen Juden, auch wenn er noch so sehr gegen die religiösen Gebote verstösst, einen Bösewicht zu nennen. Menschlicher Synergismus ist für den Autor geradezu unerlässlich. Schindlers Einleitung und Übersetzung sind offensichtlich sauber und genau. Ein grosses Verdienst hat er sich mit den Anmerkungen erworben, in denen er Teichthals Quellen nachweist, Ungenauigkeiten (der Verfasser hatte ja seine Bücher nicht zur Hand) richtig stellt und in knappen, korrekten Angaben dem Leser sagt, wer der Zitierte war. Sach-, Namen- und Ortsregister erschliessen gar manches vom gewaltigen Reichtum dieses Buches.

Simon Lauer

ANNA PAWELCZYNSKA, *Werte gegen Gewalt. Betrachtungen einer Soziologin über Auschwitz*. Aus dem Polnischen von Jochen August, Oświęcim: Verlag des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau 2001, 287 S.

Die Verfasserin dieses für das Verständnis von Auschwitz wichtigen Buches war von Mai 1943 bis Oktober 1944 Häftling in Auschwitz, vorher, während dieser Zeit und auch nachher aktiv im Widerstand sowohl gegen die Nazis als auch später gegen die Kommunisten. Sie wurde im Mai 1945 nahe Flossenbürg befreit und kehrte nach Polen zurück, wo sie Soziologie studierte. Jochen August hat in einer ausführlichen „Editorischen Nachbemerkung“ den Lebensweg der Verfasserin sowohl in dem von den Nazis besetzten Polen als auch später in den kommunistischen Jahrzehnten ausführlich beschrieben. Erst 1973 konnte das Buch mit ermutigender Hilfe des ebenfalls ehemaligen Auschwitz-Häftlings und für die Ehemaligen unerhört hilfreichen Arztes Stanislaw Klodzinski veröffentlicht werden. 1979 erschien eine englische Übersetzung und erst jetzt, fast 30 Jahre später, auf Initiative des ehemaligen Sühnzeichen-Mitarbeiters Jochen August die deutsche Fassung.

Es geht nicht einfach um eine Beschreibung der meist schrecklichen Haft mit überwiegend tödlichem Ausgang, sondern um eine Analyse sowohl der verschiedenen Häftlingsgruppen (Männer/Frauen, Nationalitäten, Religionen usw.) als auch der Bewacher, der „Autorität des Terrors“ (Kap. 1). Welche Häftlinge sind zur Ermordung vorgesehen (Juden, Kinder, Alte), welche Häftlinge haben Überlebenschancen? Wie können sie sich gegenseitig helfen? Welche Kontakte hat es zwischen der Aussenwelt und den Menschen im Lager gegeben? Wie war der Terror im Lager organisiert? (Kap. 2). Der damalige Raum des Stammlagers des Lagers Birkenau und die heutige Situation (Kap. 3). Wie wurde jede Solidarität unter den Häftlingen möglichst zerbrochen? Welche Rolle spielten die „Funktionshäftlinge“? (Kap. 4). Die Formen des Terrors durch die SS-Bewacher, durch „Sonderbehandlung“, durch sofortige Ermordung insbesondere der meisten Juden (ohne jede Registrierung), durch Diskriminierung angeblich „rassisch minderwertiger Slawen“ (Polen, Russen und anderen). Aber auch die Versuche zu überleben waren vielfältig (Kap. 5). Leider entstand auch eine Hierarchie unter den Häftlingen: von Bevorzugten (Elite) zu „Muselmännern“, den Schwächsten, entstanden unüberwindliche Abgründe, die von der SS verstärkt wurden (Kap. 6). Die Häftlinge wurden mit verschiedenfarbigen Winkeln gekennzeichnet: Politische (rot), Homosexuelle (rosa), Bibelforscher/Pazifisten (violett), Kriminelle (grün), Juden (gelber Stern) und mit Buchstaben (Länder/Nation) sowie Nummern (am Arm tätowiert). Das alles war teils verwirrend, aber auch unterschiedlich hilfreich (Kap. 7). – So geht es weiter mit sieben wichtigen Kapiteln, in denen interessante Aspekte des Konzentrationslagers geschildert werden wie die verschiedenen Orte, die Todesfabrik, die Zahlenstärke des Gewaltapparates, Liebe und Erotik, Kämpfe um Macht, der organisierte Widerstand und die Gegenwehr, Mechanismen der Adaption und Selbstverteidigung, die Menschen und ihre Werte. – Ein Literaturverzeichnis hilft zu weiterem Studium. – Jeder bisherige und auch jeder zukünftige Besucher von Auschwitz oder auch eines anderen Konzentrationslagers wird durch dieses Buch vielfältig bereichert.

In einem kurzen Vorwort betont Wladislaw Bartoczewski, ebenfalls früherer Häftling in Auschwitz, späterer Häftling im kommunistischen Polen und nach der Wende prominenter erfolgreicher Politiker, wie wichtig diese „Studie des totalitären Systems in seiner qualvollsten Form“ für uns heute ist, weil die Versuchung überall aufkommen könnte,

„den Nächsten zu erniedrigen, ihm seine Würde zu nehmen, ihn zu versklaven und ihn zu vernichten“. Wir kennen Beispiele.

Franz von Hammerstein

KLAUS HOLZ, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlagsgesellschaft mbH 2001, 615 S., Hardcover, DM 84,--, ISBN 3-930908-67-0.

„Der moderne Antisemitismus ist ein nationaler Antisemitismus.“ Dies ist die erkenntnisleitende Kernthese einer Leipziger Habilitationsschrift, die das länder- und systemübergreifende Grundmuster des modernen Antisemitismus als ein „semantisches Regelwerk“ begreift. Dabei zeichnet der Soziologe Klaus Holz mit der Methode der Rekonstruktion paradigmatische Ausprägungen des Antisemitismus von 1870 bis zur Gegenwart nach: postliberal (Treitschke), christlich-liberal (Stoecker), rassistisch (Drumont), nationalsozialistisch (Hitler), marxistisch-leninistisch (Slansky-Prozess) und latent bzw. „vergangenheitsbewältigend“ nach Auschwitz (Waldheim-Affäre). Ohne die historischen und ideologischen Differenzen der untersuchten Texte zu vernachlässigen, arbeitet der Autor mit theoretisch, methodologisch und empirisch unterfütterten Instrumentarien systematisch das „Judenbild“ der Antisemiten heraus – als ein national grundiertes „Gegenbild“ zur ‚eigenen‘ Wir-Gruppe (Volk, Staat bzw. Nation).

Im nationalen Weltbild des Antisemitismus, in der „wir“ mit anderen Nationen koexistieren, verkörpern die Juden das Gegenprinzip der nationalen „Nicht-Identität“ – das *tertium non datur* der nationalen Weltordnung: „Die ‚Nation der Juden‘ ist eine, die keine ist.“ Daraus resultiert die Vorstellung des Juden als „paradox“, „ambivalent“ und „parasitär“. Indem „der Jude“ sich dem binären Schema des Nationalen nicht einfügt, bedroht und zersetzt „seine“ Nicht-Identität „unsere“ Identität.

Bedrückend aktuell wird die Darstellung an der Stelle, wo sie die unerbittliche und offenbar auch kontextunabhängige Logik der antisemitischen „Sinnstruktur“ aufzeigt: Die Nation, letztlich die Welt, kann demzufolge nur durch die „Entfernung der Juden“ genesen. Und so spiegelt die Geschichte des modernen Antisemitismus den beharrlichen und thematisch breit gefächerten Versuch wider, sein destruktives Selbst- und Weltverständnis in die monströse Tat umzusetzen.

Offen bleibt in der Studie, ob und gegebenenfalls welche mentalen Auswirkungen die zionistische Staatsgründung auf die antisemitische Psyche in der Postmoderne gezeitigt hat: Inwieweit lässt sich aus dem spannungsreichen Verhältnis von Existenz und Politik Israels die fragile Dialektik aus abstrakter Israel-Liebe und konkretem Judenhass ableiten? Ist nicht mit der Existenz Israels die „Nation der Juden“ in den anerkannten Kreis der Völkergemeinschaft zurückgekehrt? Nur am Rande deutet Holz die neue Möglichkeit an, in Verbindung mit dem israelischen Staat den „guten Juden“ zu identifizieren. Andererseits zeigt der im Zuge des anhaltenden Nahostkonfliktes zur Weltanschauung geronnene Antizionismus linker wie rechter Couleur an, dass letztlich jede rationale Deutungsperspektive an der faktenresistenten Logik des Antisemitismus zu scheitern droht.

Martin Kloke

MARGIT REITER, *Unter Antisemitismus-Verdacht. Die österreichische Linke und Israel nach der Shoah*, Innsbruck, Wien, München, Bozen: Studien Verlag 2001, 515 S., Paperback, DM 84,--, ISBN 3-7065-1445-1.

Fast sind sie schon vergessen: die erregten Auseinandersetzungen der deutschen Linken über Existenz und Politik Israels. Um so erstaunlicher, dass erst jetzt zum ersten Mal eine Untersuchung über das Verhältnis der österreichischen Linken zu Israel erschienen ist. Margit Reiter, Assistentin am Institut für Zeitgeschichte an der Universität Wien, hat mit dem vorliegenden Werk ihre 1998 abgeschlossene Dissertation veröffentlicht. Was macht den Charme des Buches aus, das nicht nur spannend, sondern auch analytisch lohnend ist?

In Anlehnung an eine deutsche Vorläufer-Studie entsteht vor dem geistigen Auge ein komparativ geschärftes Israel-Bild, das einerseits auf weiten Strecken ein *déjà-vu*-Erlebnis provoziert, andererseits aber auch Differenzen erkennen lässt; denn die Autorin lässt ihre österreichische Perspektive in die Analyse einfließen.

Vor und insbesondere während des Sechstagekrieges von 1967 stand die österreichische Gesellschaft einschliesslich ihrer linken Strömungen nahezu geschlossen hinter Israel. So paradox es auf den ersten Blick anmuten mag: Negative Judenbilder und positive Israel-Wahrnehmungen konnten ohne weiteres nebeneinander koexistieren. Israel verkörperte den tolerierten „Ausnahmejuden“ – solange akzeptiert, wie er sich „versöhnlich“ zeigte und die österreichische Opferrolle nicht in Frage stellte.

Im Gegensatz zu Deutschland sind israel-kritische oder gar -feindliche Stimmen in Österreich erst nach 1967 aufgetreten. „Palästinasolidarität“ und „Antizionismus“ wurden zwar in den 70er Jahren zum „Pauschalangebot“ der Neuen Linken – allerdings ohne jenen Grad an Verbissenheit, der den linksdeutschen Diskurs kennzeichnen sollte. Sympathien mit palästinensischen Terroraktionen gingen bei österreichischen Linken nie so weit, dass sich einzelne Akteure selbst an derartigen Anschlägen beteiligten.

Aus der Vergangenheit resultierende „Schuldgefühle“ sind in der österreichischen Linken wesentlich zögerlicher zum Tragen gekommen als in Deutschland, solange die österreichische Lebenslüge – die „Opferthese“ – noch nicht völlig diskreditiert war. Israel-Kritik und Antizionismus wurden mit grösserer Unbefangenheit propagiert als in Deutschland, wo die Neue Linke ihr Palästina-Engagement gerne mit der „besonderen Verantwortung als Deutsche“ für die „Opfer der Opfer“ rechtfertigte.

„Bruno Kreisky und Israel – ein schwieriges Verhältnis“ titelt Reiter ihren Exkurs über den früheren Bundeskanzler. Die Autorin hat aus dem materialreichen Stoff ein „Psychogramm“ entwickelt, das zu den stärksten Passagen im Buch zählt. Der Fall „Kreisky“ gehört zu den wenigen israel-politischen Phänomenen in Österreich, die völlig einzigartig sind. Kreisky entwickelte sich in den 70er Jahren zum schärfsten Israel-Kritiker. Auch wenn er trotz seiner Antipathien gegenüber dem Zionismus das Existenzrecht Israels nie in Zweifel zog, liessen ihn seine frühen freundschaftlichen Beziehungen zu Yassir Arafat sowie die mit Verve vorgetragenen polarisierenden Stellungnahmen zum Hass-Liebling der israelischen Öffentlichkeit werden. Ohne Skrupel zog er historische Vergleiche mit dem Nationalsozialismus, um die angeblich „semifaschistische“ Politik Israels zu geisseln. Das Wechselspiel einander provozierender, sich gegenseitig hochschaukelnder Aktionen und Reaktionen gab den Ressentiments immer neue Nahrung.

Uri Avnery hat die Vermutung geäußert, Kreisky leide „an einer Art verschämter Liebe zu Israel“. Dass Kreiskys Umgang mit Israel neurotische Züge hatte, liegt auf der Hand. Sich selbst und seine Umwelt wollte er glauben machen, Israel sei für ihn „ein Wüstenstreifen, mit dem mich nichts verbindet.“ Folgerichtig verschwieg er in seinen Memoiren, dass er 1974 bei seinem ersten Israel-Besuch zum ersten Mal nach 36 Jahren seinen älteren Bruder Paul (Shaul) wiedergesehen hatte; dieser hatte sich zu seinem Entsetzen nach der Emigration dem religiösen Zionismus angeschlossen.

Trotz seiner angeblichen israel-politischen Indifferenz pflegte Kreisky Ressentiments, die ihm den Vorwurf des „jüdischen Selbsthasses“ eintrugen. „Wenn die Juden ein Volk sind, so ist es ein mieses Volk“, rief Kreisky 1975 auf dem Höhepunkt der sogenannten Kreisky-Wiesenthal-Kontroverse. Politikern wie Menachem Begin schob er eine „Krämer“-Mentalität unter: „Sie sind dem Normalen so entfremdet, sie denken so verdreht, diese Ostjuden.“

Im Nachgang zum Golfkrieg von 1991 hat in der österreichischen Linken ein Umdenken eingesetzt – wider die Externalisierung des Nationalsozialismus, seiner selektiven Wahrnehmung und anderer Formen der „Vergangenheitsbewältigung“. Zweifel an einer schlichten Gleichsetzung von Antizionismus und Antisemitismus mögen angebracht sein; doch sind kausale und funktionale Affinitäten zwischen antizionistischen und antisemitischen Befindlichkeiten evident. Die Selbstbezeichnungen ehemaliger Antizionisten spiegeln denn auch ihre kathartischen Versuche wider, sich aus der geistigen Verstrickung judenfeindlicher Ressentiments zu lösen. Die Publizistin Ingrid Strobl bekannte in den 90er Jahren, literarisch verfremdet: „Ich, Österreicherin, Landsfrau von Hitler und Kaltenbrunner, habe, nicht mit Absicht, aber de facto, eine Politik unterstützt, die Israel hätte vernichten können. [. . .] Wie konnten wir Antifaschisten sein, ohne an der Shoah zu verzweifeln?“ – Ähnlichkeiten mit Stimmen aus Deutschland sind nicht zufällig.

Martin Kloke

BERND SCHRÖDER, *Jüdische Erziehung im modernen Israel. Eine Studie zur Grundlegung vergleichender Religionspädagogik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000 (= Arbeiten zur praktischen Theologie 18), 451 S., ISBN 3-374-01817-3.

Die vorliegende Studie ist eine religionspädagogische Habilitationsschrift, die enge Bezüge zur Judaistik aufweist. Ziel und Fokus der Untersuchung sind es, jüdische Erziehung im gegenwärtigen Israel auf dem Hintergrund ihrer gesellschaftlichen Einbettung und Entwicklung und in Anbetracht der jüdischen Pluralität in der postmodernen Epoche zu erfassen. Untersucher Lernort ist dabei die staatliche Schule der Sekundarstufe, untersuchtes Material vorwiegend die vom Erziehungsministerium verordneten Lehrpläne. Die Auswertung dieser Analyse wird durch zwei Theorieansätze ergänzt, diejenige des Philosophen Eliezer Schweid sowie diejenige des Erziehungswissenschaftlers Michael Rosenak, wobei der erstere Judentum als Kultur, der letztere als religiöse Tradition versteht. Bernd Schröders Untersuchung klingt in einem Vergleich von schulischer jüdischer Erziehung in Israel und christlicher Erziehung in Deutschland aus und stellt demgemäß auch einen Beitrag zur vergleichenden Erziehungswissenschaft im jüdisch-christlichen Dialog dar.

Jüdische Erziehung meint hier ein Pendant zum christlichen Religionsunterricht, doch nimmt diese in Israel ungleich mehr Raum ein als der Religionsunterricht in Deutschland, nämlich bis zu einem Drittel am Gesamtunterricht, und zudem differenziert sich die jüdische Erziehung in verschiedene Fächer: Bibel, mündliche Tora, Geschichte des Volkes Israel, Landeskunde Israels, Philosophie des Judentums, hebräische Sprache und Literatur. In Israel ist allein der Staat beziehungsweise das Erziehungsministerium für die religiöse Erziehung an staatlichen Schulen verantwortlich. Von grosser Bedeutung ist die grundlegende Zweiteilung der israelischen Schulen in staatlich-allgemeine und staatlich-religiöse Schulen (ultraorthodoxe Institutionen, Kibbutz- und TALI-Schulen, die teilweise als unabhängige oder befreite Institutionen geführt werden, erwähnt der Autor am Rande). Die beiden staatlichen Schultypen haben ein ganz unterschiedliches Verständnis darüber, was Judentum ist, und dementsprechend unterschiedliche Ansätze und Zielsetzungen: Während die staatlich-allgemeine Schule säkular ausgerichtet ist, die Heiligen Texte als Zeugnisse jüdischer Tradition und das Judentum selber als Kultur versteht, so ist die staatlich-religiöse Schule orthodox orientiert, die Tora wird als göttliche Offenbarung, Judentum als zu praktizierende Religion behandelt. Dementsprechend steht als Erziehungsideal eine Hinweisung auf die nationale Kultur einer Einweisung in die religiöse Praxis gegenüber.

Wesentliche Einsichten, die der nicht-jüdische Leser, die Leserin in der Diaspora aus der Lektüre gewinnen können, sind namentlich die folgenden: Da ist zunächst das Dilemma des Zionismus, bei welchem säkulares Selbstverständnis einerseits und die Legitimation durch die Bibel andererseits seltsam auseinanderklaffen. Dann erscheint die Zweiteilung der israelischen Gesellschaft als Spiegel der jüdischen Erziehung in ihrer Zweiteilung des Schulwesens, wobei sich über die Bipolarität durchaus das ganze Spektrum an Positionen zwischen Ultraorthodoxie bis hin zu dezidierter Weltlichkeit abzeichnet. Weiter wird die Bedeutung der Jüdischkeit oder des Jüdisch-Seins („Jewishness“) für den Staat Israel augenfällig, was besonders hinsichtlich der Diskussion um das Rückkehrrecht der Palästinenser von gravierender Aktualität ist. Und in diesem Zusammenhang erscheint als besonderes Desiderat die bis anhin kaum erfolgte Wissensvermittlung über andere Religionen, denn angesichts der arabischen und christlichen Bevölkerung im eigenen Land sowie der politischen Situation könnte hier wenigstens ein kleiner Grundstein zu gegenseitigem Verständnis gelegt werden. Schliesslich beeindruckt die starke Orientierung an der Orthodoxie als Richtschnur dessen, was Judentum ist, und dies aus der Perspektive aller jüdischen Gruppierungen, selbst der liberalen und säkularen: „Die Orthodoxie bleibt entweder Leitbild oder Gegenbild, auf jeden Fall Bezugspunkt aller jüdischen Positionen.“ Modernität und jüdische Pluralität in Auseinandersetzung mit Religiosität und Orthodoxie ziehen sich als roter Faden durch die Problematik jüdischer Erziehung im modernen Israel.

Bernd Schröder hat mit seinem Werk eine gründliche und bibliographisch breit abgestützte Studie vorgelegt (die fünf angefügten Literaturverzeichnisse umfassen nicht weniger als 70 S.). Leider geht die äusserst detaillierte Darstellung des Formalen zum Teil auf Kosten des Inhaltlichen, und das sozialwissenschaftliche Bemühen um Definitionen in ihrer Operationalisierbarkeit ist der Lektüre nicht immer förderlich. Doch das ungewöhnliche Unterfangen, israelisch-jüdische Erziehung religionspädagogisch in ein Verhältnis zum Religionsunterricht in Deutschland zu setzen, verdient Beachtung, das fundierte Einarbeiten des Autors in die israelische Erziehungslandschaft und in die hebräische Fachliteratur grosse Anerkennung.

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

UTA KLEIN, *Militär und Geschlecht in Israel*, Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag 2001, 353 S., Paperback, DM 68,--, ISBN 3-593-36724-6.

Israel gehört zu den wenigen Ländern, in denen auch Frauen der Wehrpflicht unterliegen. Das ist insofern konsequent, als Jüdinnen bereits in der vorstaatlichen Phase bedeutenden Anteil an den staatsbildenden Aktivitäten hatten. Das moderne Israel gilt seit langem – jedenfalls in seiner säkularen Erscheinungsform – als Land, wo die Partizipationschancen von Frauen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Als Argument wird regelmässig auf Ex-Ministerpräsidentin Golda Meir verwiesen, die schon vor 30 Jahren ein politisches Spitzenamt bekleidete – zu einem Zeitpunkt, als Frauen im öffentlichen Leben hierzulande eine Randerscheinung waren.

Doch der Schein trügt: Die Münsteraner Soziologin Uta Klein kommt in ihrer Habilitationsschrift zum Ergebnis, die israelische Frau sei gesellschaftlich marginalisiert. Das säkular-zionistische Israel zehre zu Unrecht vom Anschein einer Gleichberechtigung der Geschlechter. Entgegen den Trends in der westlichen Welt spielen nach Kleins Befund Frauenanliegen im jüdischen Staat kaum eine Rolle. Noch immer rekrutiert sich die politische Elite zumeist aus hochrangigen Militärangehörigen (der Reserve). Angesichts der Härte und Risiken des Armeedienstes empfinden Männer die wenigen Diskriminierungsklagen jener Frauen, die Aufnahme in prestigeträchtige Kampfeinheiten begehren, als „lächerlich“. So schliesst sich der Kreis: Wenn Frauen von wesentlichen militärischen Leistungen ausgeschlossen sind, können sie nicht als gleichwertig betrachtet werden; also übernehmen sie auch im Zivilleben keine Führungsaufgaben; stattdessen „dienen“ und „helfen“ sie, kochen und nähen oder sind als Pflegerinnen tätig. Besonders hübsche Soldatinnen sind ‚qualifiziert‘ für Vorzimmerjobs in den Büros der Generalität. Die traditionelle „Geschlechterdichotomie“ wird ausgerechnet von jener Reservistenarmee zementiert, die als „Volksarmee“ das Alltagsleben nachhaltiger als anderswo prägt.

Uta Klein greift historisch weit aus, um Genese und Entwicklung der von „Männlichkeitsidealen“ dominierten israelischen Armee nachzuzichnen. So ist ein Buch entstanden, das die Geschichte des zionistischen Projekts aus der Perspektive der Geschlechterverhältnisse erzählt. Dieses erkenntnisleitende Interesse fördert nicht nur überraschende Details zutage, sondern hilft, die Kohäsionskräfte der israelischen Gesellschaft besser zu verstehen. Moshe Zuckermann beteuert in seinem Vorwort, dass sich die deutsche Soziologin „keinem plakativen ‚Frauen‘-Paradigma verschreibt“. Gleichwohl verhehlt die Autorin nicht ihren Standort: Ihre emanzipatorischen Hoffnungen setzt sie auf die „Gegendiskurse“ jener kleinen feministischen Friedensgruppen, die eine „Entkopplung“ von Wehrdienst und Geschlechtszugehörigkeit fordern.

Leider verliert sich die Autorin immer wieder – ohne Not – in ideologisch motivierten Prämissen und Denkschemata, die den Wert der Studie insgesamt zu mindern drohen: Woher nimmt sie die Gewissheit, das Aufbegehren der steinewerfenden Intifada-Kämpfer als „vorwiegend gewaltfreien Aufstand der unterdrückten palästinensischen Bevölkerung“ bewerten zu können? Ist die „Blockade des Friedensprozesses“ wirklich allein der „israelischen Regierung“ und den „Militarisierungsprozessen der Gesellschaft“ zuzuschreiben? Die empirisch weitgehend zutreffende Behauptung, arabische Muslime seien „nicht zum Militärdienst zugelassen“, ist nicht nur sachlich ungenau, sondern gerät zur Desinformation, wenn die religiöse und kulturelle Loyalitätsproblematik jener arabischen Bürger bagatellisiert wird, die im Konfliktfalle als Soldaten gegen arabische Armeen kämpfen müss-

ten. Nichtjüdische Israelis, die sich für den Armeedienst melden, können dies bis heute freiwillig tun; Drusen und Tscherkessen unterliegen seit 1957 der Wehrpflicht.

Was ist daran so verwerflich, wenn Überlebende der Schoah es als eine existenzielle Verpflichtung ansehen, viele Kinder zu zeugen bzw. zu gebären, um einen Beitrag zur demographischen ‚Erholung‘ des jüdischen Volkes zu leisten? Ist es nicht geradezu eine Notwendigkeit, wenn in Israel das Problem der Natalität als Frage politischer Zukunftssicherung debattiert wird? Was sagt es über das Empathievermögen einer deutsch-feministischen Stimme aus, wenn im Streben nach kollektiver Kontinuität reflexartig eine „ideologische Instrumentalisierung“ geargwöhnt wird? Welchen analytischen Wert hat der wiederholte Hinweis, „das Militär“ sei als „Männerinstitution“ nichts anderes als ein „organisierter Ausdruck der Gewalt“? Mit verblüffender Sorglosigkeit verbreitet die Autorin auch in religionswissenschaftlichen Fragen pauschalisierende Allgemeinplätze: „Wie in anderen monotheistischen Religionen auch, werden Männer und Frauen [im Judentum] nicht gleichwertig behandelt.“ Das ist nicht nur semantisch ungenau, sondern kulturgeschichtlich mindestens umstritten. Man denke nur an die Studie von Rachel Monika Herwig über „die jüdische Mutter“, in der die These vom „verborgenen Matriarchat“ entfaltet wird.

Auch der Versuch, den zionistischen Topos vom neuen kämpferischen Juden ausschliesslich auf seine männlichen Vertreter zu reduzieren, ist überzogen, weil er der differenzierten Historie nicht gerecht wird. Ingrid Stobls umfangreiche Untersuchung über „Jüdische Frauen im Widerstand 1939 bis 1945“ weist den zionistisch geprägten Charakter des breiten jüdischen Frauenwiderstandes gegen Nazi-Deutschland nach.

Bei so viel Voreingenommenheit ist jene „Präzisierung“ nur konsequent, wonach die israelische Besatzungspolitik nicht die eigene Gesellschaft verrohen lasse, sondern ihre „männliche Bevölkerung“. Die implizite Schlussfolgerung, Frauen seien die besseren Menschen, erscheint wie ein Rückfall in andernorts zurecht beklagte Stereotype über Männlichkeit und Weiblichkeit. Die These ist schon deshalb fragwürdig, weil allein der Friedensbewegung „Peace Now“ etwa 40% Männer angehören, darunter viele Militärangehörige.

Martin Kloke