

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 61 (2005)

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: 22.01.2025

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

Rezensionen

PETERS, FRANCIS E., *The Children of Abraham. Judaism, Christianity, Islam*. Neuausgabe, mit einem Vorwort von John L. Esposito, Princeton: Princeton University Press 2004, 237 S.; ISBN 0-691-12041-2.

Die Erstauflage des Buches entstand (selber Titel und Verlag 1982) als eine der ersten synoptischen Präsentationen der drei monotheistischen Religionen. Die Neuauflage hat denselben Zuschnitt, wenngleich der Stoff an einigen Stellen neu aufgeteilt und akzentuiert sowie das Manuskript insgesamt revidiert und in Teilen neu geschrieben wurde (ausserdem erhielten die Kapitel Unterabschnitte, und statt Fussnoten findet man jetzt etwas ausführlichere Endnoten; die Transkription fremdsprachlicher Ausdrücke ist – zum Nachteil – noch mehr vereinfacht worden, zudem wurden hier formale und auch sachliche Ungenauigkeiten teilweise nicht nur übernommen, sondern noch vermehrt).

Das Buch umfasst neben neuen Vorworten und der Einleitung zwei einführende Kapitel, die die Anfänge der drei Religionen in groben Zügen in den Bahnen konsensfähiger Rekonstruktion nachzeichnen, sowie weitere sechs Kapitel, die die folgenden Themen gleichsam querschnittartig behandeln: Gemeinschaft und Hierarchie, Gesetz, Schrift und Tradition, Gottesdienst, Askese und Mystik sowie philosophisch-theologische Ansätze. Ein Epilog stellt auf fünf Seiten die Abraham-Rezeption in Gemeinsamkeit und Widerstreit in den Horizont der durch konkrete Aneignung jeweils unverwechselbar profilierten „sacred history“ der drei Religionen. Wie schon aus dem Titel hervorgeht, steht im Zentrum des Interesses – und ist damit leitend für die Darstellung, ohne dass sie an einer Stelle kritisch reflektiert wird – die Familienmetapher: Ist Abraham der Vater, so sind die aus ihm hervorgegangenen Religionen Geschwister, deren Traditionen *sine ira et studio* in Parallelen und Differenzen nebeneinander gestellt werden sollen. In leicht zugänglichem Stil vermittelt Peters anhand von Grundbegriffen und in grossen Bögen wichtige Einsichten in die Strukturen der drei Religionen, die in erster Linie hinsichtlich ihrer Entstehung plausibilisiert werden. Das Augenmerk gilt dabei jedoch nicht so sehr den historischen Fakt(or)en an sich als vielmehr der Gedanken- und Geisteswelt, den Haltungen und Institutionen, die nebeneinander beleuchtet werden. Für (Religions-)Historiker, Lehrende und Studierende, die einen kompakten Überblick suchen, auch für ein weiteres Publikum zur Einführung ist diese systematische Darbietung eines immensen Stoffes sicher geeignet und empfehlenswert.

Manche thematische Gewichtung könnte angefragt werden, insbesondere bleibt jedoch die Verkürzung der Perspektive durch die Beschränkung auf die Zeit bis zum Mittelalter unbefriedigend. Besonders im Hinblick auf die christliche(n) Kirche(n) wird hier eine allzu einlinige, da die Vielfalt entschieden ausblendende, ja fast ausschliesslich römisch-katholisch orientierte Sicht wie selbstverständlich für „das Christentum“ präsentiert (vom kanonischen Kirchenrecht bis zur Heiligenverehrung, die mehrere Seiten einnimmt; die Orthodoxie findet einmal Erwähnung, die Gnosis immerhin auf einigen Seiten). Judentum und Islam liegen hier günstiger im Zeitfenster, so dass die Schia hier

und da, auch die Ismailiten, und auf jüdischer Seite sogar die Karäer mit einem eigenen Abschnitt bedacht werden (dies allerdings nicht – wo es sachlich erforderlich gewesen wäre – bei der Erwähnung des arabisch-muslimischen Einflusses auf die jüdische Exegese). Hinsichtlich des Islam sind andererseits verschiedentlich Wiederholungen zu verzeichnen, die angesichts des knappen Raums unnötig erscheinen. Noch nutzerfreundlicher wäre das Buch geworden, wenn in der Neuauflage ein Literaturverzeichnis aufgenommen worden wäre. Das Fehlen eines solchen entzieht die in den Endnoten enthaltenen weiterführenden Literaturhinweise, die sich bei kontinuierlicher Lektüre als sehr hilfreich erweisen, einem direkten Zugriff.

Tübingen

Friedmann Eißler

TREPP, LEO, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, 2., erweiterte Auflage, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 359 S., broschiert, € 32,-; ISBN 3-17-018079-7.

Nachdem die erste Auflage rasch vergriffen war, ist das im deutschsprachigen Raum inzwischen zum Standardrepertoire zum Thema synagogaler Gottesdienst gehörende Buch dankenswerterweise und um ein Kapitel erweitert ein zweites Mal aufgelegt worden. Es besticht durch Klarheit des Aufbaus, umfassende, allgemein verständliche und doch wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Darstellung, die sich an ein jüdisches ebenso wie an ein christliches Publikum wendet. Der erste Teil konzentriert sich, systematisch und synchron organisiert, auf die Gestalt des Gottesdienstes (Wochentags- und Festtagsgottesdienste, freie Gebete, häusliche Feiern), während der zweite, historische Teil diachron der Formung von Gebeten und Gottesdienstformen in der geschichtlichen Entwicklung nachgeht (von der vorexilischen Frühzeit bis heute). Berücksichtigung finden traditionelle Erklärungen ebenso wie historische Erkenntnisse, Brauchtum und Praxis ebenso wie unterschiedliche Riten und Richtungen. Als ein grosses Plus sind in dieser Hinsicht die vielen kleingedruckten Erläuterungen hervorzuheben, die sich nicht zuletzt durch die stete Bezugnahme auf Unterschiede zwischen konservativem Judentum, Reformjudentum und anderen jüdischen Strömungen auszeichnen.

Neu hinzugekommen ist in der zweiten Auflage ein Kapitel „Gebete der Frauen“, das die Wahrnehmung und (Neu-)Gestaltung des jüdischen Gottesdienstes in feministischer Perspektive zu Wort kommen lässt, indem es grundsätzliche Überlegungen mit historischen Einblicken sowie einigen Textbeispielen verbindet. Ein Schwerpunkt wird hierbei auf ein aktuelles Gebetbuch der amerikanischen Feministin Marcia Falk gelegt. Im übrigen ist der Text unverändert geblieben, was leider auch für sämtliche Druckfehler gilt (S. 17.59.224.226 und öfter). Ungeachtet dessen wird das Buch als Lese- oder Handbuch, zu Studienzwecken oder einfach als Nachschlagewerk weiterhin beste Dienste leisten, nun um einen weiteren wichtigen Aspekt jüdischen Gebetslebens bereichert.

Tübingen

Friedmann Eißler

BECKER, HANS-JÜRGEN *et al.* (ed.), *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*. Band II/8: *Besa – Ei*, übersetzt von Andreas Lehnardt, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, XXXVI + 186 S., gebunden, € 89,-; ISBN 3-16-147551-8.

Andreas Lehnardt hat mit der kommentierten deutschen Übersetzung des achten Traktates (Besa = „Ei“) aus der zweiten Ordnung (Mo‘ed = „Festzeit“) einen weiteren Band in der seit 1975 in Tübingen erscheinenden Reihe „Übersetzung des Talmud Yerushalmi“ vorgelegt.

Der Traktat Besa – benannt nach dem ersten Wort der Mischna („Ein Ei, das an einem Feiertag gelegt wurde [. . .]“) – behandelt Vorschriften bezüglich der Festtage in Differenz zu solchen, die nur für den Schabbat gelten. Insbesondere werden diejenigen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Schulen Hillels und Schammais diskutiert, die die Zubereitung und das Essen von Speisen an einem Feiertag betreffen.

Die hier vorgelegte Arbeit entspricht in Aufbau und Methodik den bisher bei der Herausgabe des Talmud Yerushalmi bewährten Grundsätzen. Einer bündigen Einleitung, die Hinweise zur Textgrundlage, einen kurzen Überblick über die benutzten Textausgaben und die verwendete Literatur sowie abschliessende Bemerkungen zur Methodik enthält, folgt der Hauptteil, der die eigentliche Übersetzung umfasst. Stellenangaben und Namenregister schliessen diesen Band ab.

Der Hauptteil zeugt von der Akribie und dem Fleiss des Autors. Es ist ihm nicht nur gelungen, in der Übersetzung Allgemeinverständlichkeit und Genauigkeit zu verbinden, sondern auch die kommentierungswürdigen Passagen umfassend zu erläutern. Umfassend bezieht sich einerseits auf das Verhältnis Kommentar – Übersetzung, das in etwa bei 2 : 1 liegt, und andererseits auf den Inhalt der Erläuterungen. So findet man hier neben philologischen Erklärungen auch inhaltliche Erörterungen, hermeneutische Ableitungen, parallele Überlieferungen und kritische Diskussionen. Hinweise zu Realien fehlen ebensowenig wie Angaben zu rabbinischen Konventionen.

Freilich wird es auch den geneigten Lesern nicht erspart bleiben, um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen die entsprechenden Textgrundlagen zu Rate zu ziehen. Einen wesentlichen Beitrag zu deren angemessenem Verständnis vermag diese ausgezeichnete Arbeit allemal zu leisten.

Bochum

Dirk Bültmann

HÜTTENMEISTER, FROWALD, GIL, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, ed. M. HENGEL, P. SCHÄFER, F. AVEMARIE, H.-J. BECKER, F.G. HÜTTENMEISTER. Band II/1: *Shabbat – Schabbat*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 500 S., leinen, € 134,-; ISBN 3-16-148313-8.

LEHNARDT, ANDREAS, Band II/3: *Pesahim – Pesachopfer*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 404 S., leinen, € 129,-; ISBN 3-16-148191-7.

LEHNARDT, ANDREAS, Band II/7: *Rosh ha-Shana. Neujahr*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 186 S., leinen, € 178,-; ISBN 3-16-147309-4.

„Beim Hinaus- (und Hinein)tragen am Schabbat (von einem Bereich in einen anderen) gibt es zwei Unterarten; diese zerfallen für denjenigen, der innen ist, in (zwei Unterar-

ten, was zusammen) vier (Arten) ergibt, und (ebenso) für denjenigen, der außen ist, in (zwei Unterarten, was zusammen) vier (Arten) ergibt.“ So lautet F. G. Hüttenmeisters deutsche Fassung des Anfangs des ersten Kapitels des Mischna-Traktates, der die Vorschriften zur Beachtung des Sabbat enthält. Von den historischen und sachlichen Verstehensfragen – über die Transkription oder aber Übersetzung der hebräischen Ausdrücke (Shabbat, Sabbat oder Schabbat?) bis zum Problem der Wiedergabe des stenogrammatischen Stils – gibt dieser Anfangssatz sogleich zu erkennen, mit welchen Schwierigkeiten eine jede wissenschaftliche Übersetzung des palästinensischen Talmuds zu kämpfen hat. Dem Autor ist seine Arbeit dabei weitgehend gelungen. Der ausführliche Anmerkungsenteil, aber auch die graphische Aufbereitung des Textes (Kursivsetzung, Gliederung, Blatt-, Spalten- und Zeilenangaben im Apparat und am Rand) machen es dem Leser leicht nachzuvollziehen, wie die an die Mischna anschließende Gemara das Verbot des Tragens am Sabbat zunächst biblisch begründet (durch einen Verweis auf Ex 36,6), wie der Tatbestand des Tragens quantifizierend (das Mindestmass entspricht einer getrockneten Feige), im Hinblick auf die betroffenen Räume (unterschieden werden private, öffentliche und neutrale Bereiche sowie Durchgänge) sowie auf die Spezifik des Tragens (kann das Werfen bzw. Auffangen oder das Hinunterschlucken einer Olive und der „Transport“ im eigenen Magen als „Tragen“ gelten?) usw. qualitativ näher definiert wird. Auch der „Vergessensfall“ wird diskutiert, also die Frage, wie sich ein etwaiges „Vergessen“ des Sabbat auf die Tatbestandsmerkmale des „Tragens am Sabbat“ auswirkt (S. 4). Es spricht für die methodische Sorgfalt des Verfassers, dass er hier und an anderer Stelle, wo der heutige Leser diesen Erörterungen befremdet gegenübersteht, von der späteren religionsgesetzlichen Literatur, in der entsprechende Fälle beschrieben und diskutiert werden, nur sparsam Gebrauch macht. Dennoch sind diese Hinzuziehungen, wenn man anachronistische Schlussfolgerungen vermeidet, gelegentlich unerlässlich: Schliesslich gilt es etwa, einem kryptischen Satz wie „alle sieben Jahre [. . .] wird [. . .] das (Rückgrat) des Menschen zur Schlange, wenn er (bei der vorletzten Bitte des Achtzehnbittengebetes) seinen Körper nicht bis zum unteren Ende des Rückgrates gebeugt hat“ (S. 37) erst einmal überhaupt *einen* – wenn auch vorläufigen – Sinn abzugewinnen, was durch den Verweis auf entsprechende Ausführungen im Schulchan Arukh gelingen mag (ebenda). Der berühmte Gesetzeskodex des Josef Karo mitsamt den Glossen von Moses Isserles (zu Yore Dea § 242,31) und dem Kommentar Sabbataj Kohens (1622–1663) mit den entsprechenden Fallbeispielen von rabbinischen Streitigkeiten bis in die frühe Neuzeit könnte auch im Hinblick auf yShab 3d,23–29 in Anschlag gebracht werden, wonach „jeder Beschluß, den ein Gerichtshof über die Öffentlichkeit fällt und den die Mehrheit der Öffentlichkeit nicht angenommen hat, kein (gültiger) Beschluß ist“ (S. 51). Es ist nicht verwunderlich, dass die Fachleute uneins sind, was bei den hier vorliegenden Texten überhaupt zu einem wirklich historischen Verstehen beitragen kann. Unstrittig sollte aber sein, dass die elementaren Fragen der Gliederung des Mischna- und Gemara-Textes zu den unverzichtbaren Interpretationsaufgaben gehören. Ist die Bestimmung, wonach man sich „kurz vor dem Minḥa(-Gebet) nicht zum Haarschneider setzen“ darf (S. 25), etwa inhaltlich den auf den Sabbat (oder den Freitagnachmittag) bezogenen Normen zuzuordnen oder liegt ein Verbot vor, das auch an gewöhnlichen Wochentagen gilt? Dass der Verfasser diese und andere Fragen offenlassen musste, zeigt, dass wir mit dem Verständnis des Jerusalemer Talmud noch eher am Anfang stehen.

An den Anfang des Übersetzungsprozesses verweisen häufige Formulierungen im zweiten hier besprochenen Band. Was soll der im Vorwort angesprochene „Nichtfach-

mann“ (S. XLVII) etwa mit einem Satz wie dem folgenden anfangen: „hameš eines Nichtjuden, über das das Pesah-Fest vergangen ist, ist zur Nutznießung erlaubt“ (S. 59)? Oder: „wegen des Verbotes *lo titgodedu* (Dtn 14,1)“ solle es verboten sein, an unterschiedlichen Orten unterschiedlichen Pesach-Bräuchen zu folgen (S. 128)? Abgesehen davon, dass eine Übersetzung auch für den nicht sprachkundigen Benutzer verständlich und zitierbar sein sollte, erscheinen solche Sätze – vgl. etwa auch: „Man genügt ihr [*scilicet* der Pesachpflicht] mit Demai“ (S. 72) – wie eine Kapitulation vor der eigenen Aufgabe. Da kann es nützlich sein, sich an diejenigen jüdischen Bibelübersetzer zu halten, die bei ihrem Werk die Übereinstimmung mit der halachischen Auslegung im Blick hatten, etwa L. Zunz, S. R. Hirsch oder Buber/Rosenzweig. Bei letzteren wird *lo titgodedu* (offensichtlich mit Blick auf die mischnische Vorschrift, „wegen der Streitigkeit“ nicht vom lokalen Brauch abzuweichen, aber andererseits auch hinsichtlich der Anweisung, keine Gruppierungen und Abspaltungen zuzulassen: „lo ta[‘]asu aggudot aggudot“) wiedergegeben mit: „zerfurchet euch nicht“, ein Hinweis, der mit Blick auf das intertextuelle Verständnis des Bibelzitats im Talmud-Text vielleicht zielführender ist als die Angabe einer philologischen Notiz in Gesenius’ *Handwörterbuch*.

Auf Übersetzungsschwierigkeiten verweist auch der Anfang des zweiten Kapitels: „Zu jeder Stunde, da (kol sha’ah) es erlaubt ist, (von Gesäuertem) zu essen, darf man dem Vieh [. . .] davon zu fressen geben“ (S. 47). Sollte es im Deutschen nicht besser heißen: „solange es erlaubt ist“ – zumal es sich ohnehin nicht um die uns bekannten Stunden, sondern um die talmudischen „Zeitstunden“ handelt, von denen dann auch in der Gemara die Rede ist? Es sind solche sprachlichen Unsicherheiten und ängstlichen Wort-für-Wort-Wiedergaben, die dem Leser gelegentlich die Entdeckerfreude trüben. Zugleich sollte aber angemerkt werden, was für alle drei hier angezeigten Bände gilt: Ohne diese jeweils ersten wirklich wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Übersetzungen, die in jede judaistische, theologische und religionshistorische Bibliothek gehören, mit ihren bis in Details sehr sorgfältigen Beobachtungen am Text und ihren ausführlichen und benutzerfreundlichen Registern würde der Jerusalemer Talmud nicht nur für das allgemeine, sondern auch für das Gelehrtenpublikum unerschlossen bleiben.

Tübingen

Matthias Morgenstern

HAYMAN, A. PETER, *Sefer Yešira. Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004 (= Texts and Studies in Ancient Judaism 104), X + 206 S., gebunden, € 79,--; ISBN 3-16-148381-2.

Obwohl das von seinem Umfang her eher bescheidene *Sefer Yešira* (SY) in der Geschichte der jüdischen Philosophie und Mystik eine enorme Rolle gespielt hat und viele Kommentare und Übersetzungen dazu entstanden sind, fehlte bislang eine Textausgabe, die den Erfordernissen heutiger wissenschaftlicher Editionen Rechnung trägt. Den ersten Schritt in diese Richtung hatte 1971 Ithamar Grünwald mit der Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira (in: *Israel Oriental Studies* 1 [1971], S. 132–177) unternommen. Die von A. P. Hayman, Judaist an der Universität Edinburgh, jetzt vorgelegte Edition ist gleichsam deren Fortsetzung unter Berücksichtigung der seitherigen Forschung (L. Weinstock, N. Allony und andere).

Welche Textgestalt Haymans Bearbeitung am Ende annehmen wird, ist schwer zu sagen, denn bisher liegt erst der erste der auf drei Bände angelegten Ausgabe vor. Im zweiten Band beabsichtigt der Autor, eine Reihe Einzeluntersuchungen zu verschiedenen Themen des *SY* vorzulegen und im dritten einen durchgängigen Kommentar zum ganzen Werk.

Als Basis seiner Edition hat Hayman drei Handschriften gewählt, und zwar (1) Ms Vatican 299 (hier: Ms A), (2) Ms Parma 2784.14 (hier: Ms K) und (3) den von N. Allony in *Temirin* 2 (1981), S. 9–29 edierten Geniza-Text aus der Universitätsbibliothek Cambridge (hier: Ms C), im textkritischen Apparat hingegen, der dem Nachweis der Unterschiede zwischen den verschiedenen Textüberlieferungen dient, werden alle bekannten Handschriften berücksichtigt. Dabei betont der Autor, dass die mit der Zuordnung von Text und Kommentar zur kurzen und langen Rezension des *SY* verbundenen Probleme jede Edition angesichts der Vielfalt der erhaltenen Handschriften und der darin enthaltenen Textvarianten notwendigerweise vorläufig sein lassen. Unter zustimmendem Verweis auf die Erfahrungen von M. Beit-Arié und P. Schäfer mit mittelalterlichen jüdischen Handschriften bezweifelt Hayman, dass es überhaupt möglich ist, eine als Urtext anzunehmende Textfassung des *SY* herzustellen. Seiner Ansicht nach bleibt in der gegebenen Situation nichts anderes als der Versuch festzustellen, was allen Versionen gemeinsam ist, und eine synoptische Edition der drei wichtigsten Handschriften vorzulegen. Hayman stützt sich dabei auf vier vorkabbalistische Kommentare zum *SY*, und zwar von Saadja Gaon, Dunasch b. Tamim, Schabbetai Donnolo und Jehuda b. Barzillai. In der ausführlichen Einleitung analysiert er das im *SY* enthaltene biblische Material, wobei er zugleich an J. Liebes' These Kritik übt, der zufolge dessen Spärlichkeit auf eine Entstehung des *SY* in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts unserer Zeit schliessen lässt. Die Untersuchung rabbinischer Einflüsse im *SY* führt Hayman vielmehr zu der bemerkenswerten Feststellung, dass dessen Langfassung ihm offenbar die Fremdartigkeit nehmen soll, die die Kurzfassung ausstrahlt. Er zeigt dabei, dass – und in welcher Weise – eine vergleichende Untersuchung der Varianten in Text und Kommentaren neues Licht in die Fragen nach der Idee der *creatio ex nihilo*, nach dem astrologischen Material oder kabbalistischen Einflüssen auf die Überlieferung des *SY* zu bringen hilft. Ein grosses Verdienst der Haymanschen Untersuchungen sind sie tabellarischen Übersichten über Verteilung und Anordnung der Textabschnitte nach 19 Handschriften (Appendix I–II). Zu bedauern ist nur, dass versäumt wurde, dem Band einen Index der hebräischen Begriffe des *SY* beizugeben, der dem philologisch-interessierten Benutzer die Arbeit erleichtern würde.

Hayman hat eine grosse Arbeit geleistet; gespannt wartet man nun auf das Erscheinen der noch ausstehenden Bände. Doch schon jetzt scheint sicher, dass es zu seiner Edition so schnell keine ihr vergleichbare Alternative geben und sie auf lange Zeit die textkritische Standardausgabe bleiben wird.

Kraków

Tomasz Sikora

(aus dem Polnischen übersetzt von S. Schreiner/Tübingen)

EHRlich, URI, *The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach to Jewish Liturgy*, Translated by Dena Ordan, Tübingen: Mohr Siebeck 2004 (= Texts and Studies in Ancient Judaism 105), XI + 303 S., leinen; ISBN 3-16-148150-X.

Das aus dem Ivrit übertragene und dabei stark überarbeitete Buch trägt im Original den anregenden, Ps 35,10 entnommenen Titel *kol asmotai tomarna*, „all meine Gebeine werden sprechen“. Hierdurch wird nachdrücklicher bereits im Titel darauf verwiesen, dass die non-verbale Sprache des Gebetes, die körpersprachliche Ebene des Betens, schon in biblischen Texten und somit bereits in der vorrabbinischen Gottesanrufung eine gewisse Rolle gespielt hat. Das Buch geht zurück auf eine an der Hebräischen Universität eingereichte Dissertation, die ihre ersten Anregungen durch vom Verfasser (= Vf.) am Shalom Hartman Institut in Jerusalem abgehaltene Kurse erhalten hat. Begleitet wurde die Arbeit dem Vorwort der hebräischen Ausgabe zufolge zunächst von Shmuel Safrai, dann von Yosef Tavory, Gerald J. Blidstein und Richard Sarason, weiteren ausgewiesenen Experten auf dem Gebiet des rabbinischen Gebets. Der methodische Neuanfang Ehrlichs zeichnet sich durch die Adaption von vor allem englischsprachigen „anthropologischen“ Untersuchungen zur „interpersonalen“ Kommunikation im nicht-jüdischen Bereich aus. Durch die dadurch inspirierte Wahl einer neuen Methodik reiht sich das Buch klar in die Klassiker innovativer Studien zum jüdischen Gebet ein, wie sie zuvor etwa von Joseph Heinemann (zur Formgeschichte des rabbinischen Gebets) und Lawrence A. Hoffman (zur Anthropologie der Zeremonie) vorgelegt worden sind. Im Zentrum der Studie steht die Frage, welche Bedeutung den Gebärden für das Gebet zukommt. Im Zusammenhang mit dem Gebet, d. h. vor allem der Tefilla, dem Achtzehngebet, gemachte Gesten und Gebärden, wie sie in den frühesten erreichbaren rabbinischen Quellen, zunächst also in Mishna, Tosefta und in den sogenannten halakhischen Midrashim, dann auch in den beiden Talmudim Erwähnung finden, werden vom Vf. systematisch in ihren historischen und kulturellen Kontext eingeordnet und hinsichtlich ihrer Aussagebedeutung analysiert. Um dabei zu umfassenderen Einsichten in die Bedeutung von Gebetsgesten wie dem Stehen, Händeerheben und der Verwendung gewisser Kleidungen zu gelangen, werden Vergleiche zu Gesten in anderen Kulturen, vor allem Christentum und Islam gezogen. Im Zentrum der Arbeit steht die *Amida*, das stehend zu sprechende rabbinische Hauptgebet schlechthin, welches schon von seiner Bezeichnung her auf die besondere Bedeutung der durch die Gestik zum Ausdruck gebrachten religiösen Intention hinweist. Das Achtzehngebet bringt dadurch eine spezifische Weise der menschlich-göttlichen Kommunikation zum Ausdruck. Sie ist durch ein dem rabbinischen Judentum eigenes Bewusstsein der besonderen Nähe zu Gott geprägt. Neben dem bekannten Verbeugen während des Gebets, das vom Vf. als eine Geste der Unterwürfigkeit und des impliziten Trauerausdrucks, herrührend aus der Zeit der Neuordnung des Gebets nach der Tempelzerstörung gedeutet wird, spielen auch die Ausrichtung des Gesichts und der Augen beim Verrichten des Achtzehngebetes eine Rolle. Hervorzuheben sind auch die Beobachtungen zur Gestik der Hände beim Gebet. In rabbinischer Zeit erhielt das Händeerheben im Vergleich zur biblischen Epoche und im deutlichen Kontrast zum frühen Christentum eine wesentlich geringere Bedeutung – sei es aufgrund der zunehmenden christlich-jüdischen Kontroverse oder der gesteigerten Aufmerksamkeit, die der Intention, der *kawwana* zugedacht wurde. Weitere wichtige Beobachtungen zu den Gebärden während der Rezitation der *Amida*

durch den einzelnen wie das Zurücksetzen der Füsse am Schluss des Gebets als Abschiedsgeste schliessen die ersten Kapitel ab. Neue Aspekte von Gebärdensprache bei der *Amida* eröffnen die Abschnitte zur Bekleidung. Hier werden zunächst allgemeinere Fragen wie das Anlegen eines Gürtels und eines Mantels beim Gebet erörtert. Umstritten ist, ab wann auch das Kopfbedecken während des Gebetes aufgekommen ist. Eine erste Erwähnung des Brauches, den Kopf während des Gebetes zu bedecken, findet sich in einer gaonäischen Schrift, in der die Differenzen zwischen den Bräuchen Palästinas und Babyloniens aufgezählt werden (*Ha-Hilluqim*, ed. Margaliouth, S. 164–165 § 40); später auch in dem vielleicht palästinische Riten reflektierenden Traktat Soferim 14,15. Das Abstreifen der Schuhe vor dem Gebet war zunächst nur palästinischer Brauch, der auf die speziell für das Land Israel belegbare Deutung der Synagoge als geheiligtem Ort zurückzuführen sein dürfte. In Babylonien betete man dagegen schon immer beschuht, was sich später auch in der übrigen Diaspora durchsetzte. Ein weiterer wenig beachteter Aspekt der non-verbalen Kommunikation beim Gebet betrifft das Heben und Senken der Stimme, den Rhythmus in der Abfolge der gesprochenen Worte. Alle mit dem Rezitieren der *Amida* verbundenen Gesten lassen sich auf die „interpersonale“ Ebene menschlicher Kommunikation zurückführen. Im Unterschied zum Tempelgebet finden in der Synagoge keine die Person vor Gott als demütig darstellenden Proskynesen mehr statt. Das Gebet wird von den Rabbinen vielmehr zunehmend als non-verbaler Akt der dialogischen Kommunikation zwischen Mensch und Gott gedeutet. Zahlreiche weitere wichtige Beobachtungen, Vergleiche mit Schriften ausserhalb der rabbinischen Literatur und archäologische sowie epigraphische Erkenntnisse reichern diese gelehrte Studie an. Es gelingt dem Vf. nicht nur, neue, in der meist an den Texten orientierten Forschung zum Achtzehngebet (siehe zuletzt etwa Y. LUGER, *The Weekday Amidah in the Cairo Genizah*, Jerusalem 2001) wenig oder gar nicht beachtete Aspekte in die wissenschaftliche Diskussion einzuführen, es wird auch ein neuer Blickwinkel auf die rabbinische Literatur und die in ihr erkennbaren Entwicklungen in Brauchtum und Halakha insgesamt eröffnet. Künftig wird man wohl stärker als bisher berücksichtigen müssen, inwieweit gewisse in der rabbinischen Literatur auch im Hinblick auf andere liturgische Handlungen erwähnte Gesten zu einer angenommenen Datierung eines Diktums oder einer Passage passen. Die im Hinblick auf die *Amida* herausgearbeiteten Ergebnisse werden insofern auch für die Forschung an anderen jüdischen Gebeten neue Impulse geben. Da Ehrlich zur Zeit ein grosses Projekt zur Erschliessung sämtlicher früher jüdischer Gebetstexte an der Ben Gurion University in Beer Sheva im Negev leitet (*Mif'al Ha-tefilla – A National research project on the early version of Jewish Prayer* founded by the Israel Academy of Sciences and Humanities), sind von ihm und seinen Mitarbeitern ähnlich grundlegende Studien zu anderen jüdischen Gebeten zu erhoffen.

Mainz

Andreas Lehnardt

BRESLAUER, RICHARD I., *Weltgericht und Martyrium in der jüdischen Neujahrsliturgie. „Heiligkeit des Tages“ im Gebet Unetanneh Tokkef*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2004 (= *Judaica et Christiana* 19), 241 S.; 11 Abb., gebunden, € 51,-; ISBN 3-906769-20-8.

Die vorliegende Studie geht auf eine Dissertation an der Universität Luzern zurück, die dort auf Antrag von Clemens Thoma im Jahre 2001 angenommen wurde. Der Autor

beschäftigt sich neben seiner beruflichen Tätigkeit bei einer Züricher Bank mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung jüdischer Traditionen, insbesondere in der Gebetsliteratur, die unter der meist unscharf gebrauchten Sammelbezeichnung Pijjut bekannt ist. Das Gebet *U-netanne tokkef* („Wir wollen [die Grösse der Heiligkeit des Tages] schildern“) ist ein solcher das Neujahrs-Motiv des Weltgerichtes thematisierender Pijjut, der im ashkenazischen Ritus im *Mussaf*-Gebet des ersten und zweiten Tages von *Rosh ha-shana* rezitiert wird (in einigen chassidisch beeinflussten Riten wie Minhag Polin wird er auch am Yom ha-Kippurim rezitiert). Dieser längere, formgeschichtlich als *Silluk* für eine *Kerova* zu bezeichnende Text wird vom Verfasser (= Vf.) hinsichtlich der älteren Traditionen, der biblischen und rabbinischen Vorbilder und der mit ihm verknüpften Märtyrertraditionen um Rabbi Amnon aus Mainz (11. Jahrhundert) untersucht. Einen besonderen Schwerpunkt der Arbeit bilden zunächst die vergleichende Übersetzung und Interpretation der einzelnen Abschnitte des Gebets. Ergänzt wird dieser Teil durch Bemerkungen zu sprachlichen Besonderheiten und zu teilweise weit zurückreichenden traditions-geschichtlichen Bezügen. Hervorzuheben ist das Bemühen des Vf.s, die älteste erreichbare Fassung des Gebetes zu rekonstruieren. Herangezogen werden dafür auch einige Geniza-Fragmente, die eine andere Fassung des *U-netanne tokkef* bewahrt haben als die heute bekannte. Dabei wird allerdings die in den Geniza-Fragmenten, British Library Or 5557 G, zufällig nicht erhaltene umfangreichere Textfassung dieses *Silluk*, wie sie heute in gedruckten Machsorim zu finden ist und wie sie in ihrem vollen Umfang auch schon durch mittelalterliche Manuskripte belegt ist (vgl. *Machsor le-jamim nora'im*, Band I: *Rosh ha-Shana*, ed. D. GOLDSCHMIDT, Jerusalem 1970, S. 169–172), nicht berücksichtigt. Gattungsgemäss mündet ein *Silluk* in das Trishagion, die Kedusha. In der ältesten erreichbaren Fassung stammt dieser *Silluk* wohl bereits aus den Tagen Jannais, spätestens Killirs (siehe auch das Fragment aus der Taylor-Schechter Collection T.-S. H 8.6). In seinem vollen, genregemässen Umfang bietet das Gebet jedoch eine andere Gesamtaussage als die, die der Vf. anhand der von ihm zugrunde gelegten Kurzfassung (bis *we-tahtokh qisva*) herausstellen möchte. Seine Analyse des *U-netanne tokkef* bricht also in der Mitte des Textes ab, ohne das dies zu begründen wäre. Ein wichtiges, wenn auch nicht mehr überraschendes Ergebnis der Arbeit ist dann, dass das Martyrium Ammons von Mainz erst sekundär mit dem Gebet in Verbindung gebracht worden ist (vgl. schon S. HIRSCHHORN, *Tora, wer wird dich nun erheben? Pijutim Mimagenza*, Gerlingen 1995, S. 54–55). Ob der heute bekannte und von den älteren Fassungen abweichende Text allerdings tatsächlich aus Mainz stammt und dort aktualisierend von Rabbi Amnon umgedeutet wurde, wie der Vf. – in Übereinstimmung mit zahlreichen anderen Gelehrten (unter anderen L. Trepp) – annimmt, lässt sich meines Erachtens nicht sicher belegen. Es ist wohl mit einem längeren Wachstum des älteren, aus Palästina stammenden Textes zu rechnen. Die vom Vf. herangezogenen, zum Teil sehr weit zurückreichenden traditions-geschichtlichen Parallelen (unter anderen in Texten vom Toten Meer und aus dem Neuen Testament) belegen dabei weniger etwas über das Alter des Gebetes als über das gewisser Traditionen, die in ihm aufgegriffen werden. Hier hätte eine präzisere Eingrenzung der heranzuziehenden Quellen (vergleichbare *Silluk*-Kompositionen) und eine methodisch reflektiertere Vorgehensweise (Formgeschichte) vielleicht zu zuverlässigeren Ergebnissen geführt. Insgesamt verweist die Arbeit somit aber auf ein grundsätzliches Problem, vor dem die Erforschung der jüdischen poetischen Literatur der Spätantike insgesamt nach wie vor steht: Es fehlt an methodisch reflektierten Untersuchungen, die den Vergleich zwischen der umfangreichen und für den Nichtfachmann kaum zu überschauenden Pijjutim-Literatur er-

möglichen würde. Insbesondere in Israel sind in den letzten Jahrzehnten durch Forscher wie Ezra Fleischer, Josef Yahalom und Shulamit Elizur zwar signifikante Fortschritte (insbesondere hinsichtlich der Neuedition von bislang unbekanntem Texten aus der Kairoer Geniza) erreicht worden. Doch ist die Vermittlung ihrer Arbeiten, speziell in die deutschsprachige Fachliteratur bislang kaum erfolgt. Die Arbeit Breslauerers über ein wichtiges Gebet der Neujahrsliturgie regt hoffentlich weitere Detailstudien zu ähnlich prominenten Pijjutim an.

Mainz

Andreas Lehnardt

BAUMGARTEN, ELISHEVA, *Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe*, Princeton / New Jersey: Princeton University Press 2004, 275 S.; ISBN 0-691-09166-8.

GROSSMAN, AVRAHAM, *Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe*, Waltham / Massachusetts: Brandeis University Press 2004, 329 S.; ISBN 1-58465-392-2.

Women's studies and gender studies is a field which is rapidly growing in importance within Jewish studies. One aspect of this development is what may be defined as "women's studies", that is: scholarship which focuses on the often neglected situation of women in Jewish history, and parts of human experience which mainly concerns women such as pregnancy, giving birth, breast-feeding etc. Another aspect is what may be termed "gender studies", that is: scholarship which pays attention to the importance of gender as a defining category in any society: how gender is constructed, how masculinity and femininity are perceived, how gender is used to construct hierarchies and power structures etc. The two recent volumes by Elisheva Baumgarten and Avraham Grossman make important contributions to both these aspects of the field.

There are many similarities between the two books:

- Both deal mainly with the High Middle Ages, although both scholars use later sources as well. Baumgarten concentrates on Jewish life in Ashkenaz, whereas Grossman compares the Jewish life under Christian and Muslim rule.
- Both volumes are translations of Hebrew books. In the case of Grossman's book, the English version has been abbreviated by reducing the number of quotes from primary sources and the scholarly apparatus.
- Both are based on an extensive study of primary sources, both Jewish and non-Jewish, and continually discuss how developments and attitudes found in the Jewish sources should be related to their non-Jewish surroundings.

Baumgarten's book is a profound study of a variety of practices and attitudes in connection with birth, circumcision, nursing and other aspects of caring for infants. One of the important contributions of Baumgarten is that she repeatedly discusses developments in the situation of Jewish women in the light of tensions and developments within society at large. This is seen for example in her discussion of women who act as a *ba'alat brit*, the person responsible for organizing a meal in connection with the circumcision ceremony and who holds the infant during part of the act. Baumgarten

shows that the role of the *ba'allat brit* grew in importance during the twelfth and thirteenth centuries, and that this role should be seen as a parallel to that of the co-parents (or godparents) in the ritual of baptism in contemporary Christian society. During the eleventh and twelfth centuries the *ba'allat brit* could be either a man or a woman, but starting in the thirteenth century there are sources that consider it improper for women to assume this role. Baumgarten interprets this development as part of a more general marginalization of women from the ritual arena of the synagogue. She also points to the fact that in the eleventh and twelfth centuries there were Jewish women who took upon themselves commandments which were traditionally only incumbent upon men, but that there were increasing objections voiced against this practice in the thirteenth century. Baumgarten compares this to the parallel expansion and subsequent reduction of the religious roles of women in the surrounding Christian society, although it would have been welcome if she had included a further discussion on the reasons for this general change in societal attitudes towards women at the time.

Grossman's book has a broader perspective and deals with a large variety of topics connected to medieval Jewish women's lives: marriage, divorce and widowhood; women's economic status, education, religious roles; women in martyrdom and violence against women. One of the most important contributions of Grossman is that he points to tensions among contemporary sources, especially between normative texts that outline how the ideal woman should act, and sources that show how real women actually acted. One telling example of this tension is the "*miqveh*-rebellion" in twelfth-century Egypt when a large group of women during several years refused to perform the ritual monthly immersion in the *miqveh* (ritual bath) but preferred to bathe at home or in Muslim bath houses, despite the objections raised by Maimonides and other rabbinic authorities. This incident stands in stark contrast to contemporary texts which extol the ideal of the woman who obeyed her husband at all times.

In conclusion: both volumes contribute much to our understanding of both the realities and ideals concerning medieval Jewish women, as well as a deeper understanding of gender relations in the Middle Ages, and as such, they deserve to be included in the syllabus of courses on medieval Jewish history, general medieval studies or gender studies.

Uppsala

Lena Roos

MAIMONIDES, MOSES, *The Guide of the Perplexed*. Hebrew translation from the Arabic, annotations, appendices and indices, by Michael Schwarz, Tel Aviv: Tel Aviv University Press 2002, 2 Bände, 842 S.; ISBN 965-7241-01-4.

Aus verschiedenen Gründen kann der Schreibende keine Rezension dieses wichtigen Buches liefern, sondern nur darauf hinweisen und hoffen, dass ein besserer Kenner die grosse Arbeit, die Prof. Michael Schwarz hier vorlegt, ausführlich würdigen wird. Schwarz' Übersetzung zielt darauf ab, nicht nur Maimonides' Terminologie genau und an allen Stellen konsequent wiederzugeben (wie ibn Tibbon, im Gegensatz zu al-Ḥarīzī, es gemacht hatte), sondern auch die Schwierigkeiten zu überwinden, die der jüdisch-arabische Satzbau dem heutigen hebräischen Leser bereitet. Für die reichhaltigen An-

merkungen hat sich der Übersetzer einer sehr reichen Bibliographie bedient; sie beansprucht 56 Seiten, wobei Sekundärliteratur auf Verlangen des Verlags nur bis 1997 berücksichtigt werden konnte. Nicht weniger als sieben Indizes erschliessen den Inhalt; Maimonides' besondere Hinweise für den Leser und die Aufstellung der von ihm behandelten hebräischen Wörter sind besonders nützlich. 25 Seiten sind den bisherigen Übersetzungen in mehrere Sprachen und ihren Verfassern gewidmet. Nicht alles war Schwarz zugänglich; aber die genauen Angaben, vor allem zu den Biographien der Übersetzer, machen diesen Teil zu einer spannenden Lektüre. Meist vernachlässigt ist das kleine hebräische [!] Gedicht, womit Maimonides sein Werk umrahmt hat; David Zori bietet es hier mit einem überzeugenden Kommentar.

Clarens

Simon Lauer

LÉVY, TONY/RASHED ROSHDI (ed.), *Maimonide – Philosophe et Savant (1138–1204)*, Leuven/Louvain: Peeters 2004, XI + 477 S.; ISBN 90-429-1458-0.

Wie dem Titel des Bandes zu entnehmen ist, geht es in den insgesamt 18 Beiträgen um den Philosophen und Naturwissenschaftler Mose b. Maimon (Maimonides) und seine Wirkung. Nachdem J.L. Kraemer Maimonides' intellektuelles Milieu in Kairo vorgestellt hat (S. 1–37), behandeln die nächsten Beiträge des ersten Teils verschiedene Aspekte von Maimonides' Verhältnis zur Philosophie und zu einzelnen Philosophen, zu al-Farabis Logik (A. Hasnawi, S. 39–78), zu Problemen des Determinismus (G. Freudenthal, S. 79–129; A. Hyman, S. 131–142; J. Stern, S. 143–191) sowie zu Natur und Gesetz/Recht (R. Brague, S. 193–208; W.Z. Harvey, S. 209–213; M. Schwarz, S. 215–218). – Maimonides und die Mathematik (T. Lévy, S. 219–252; R. Roshdi, S. 253–273), Maimonides als Arzt und seine medizinischen Werke (Y. T. Langermann, S. 275–302) sowie Maimonides und die nabatäische Landwirtschaft (P.B. Fenton, S. 303–333) und Maimonides und die Sabäer (S. Stroumsa, S. 335–352) sind Gegenstand des zweiten Teils. – Der dritte Teil schliesslich ist Maimonides' Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte gewidmet: seinem Platz innerhalb der jüdisch-islamischen Wissenschaften (H. Zafrani, S. 353–365), in den akademischen Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts (G. Dahan, S. 367–393) sowie im philosophischen Denken seiner lateinischen Leser (W. Kluxen, S. 395–409). Eigens thematisiert ist die Rezeption der medizinischen Werke des Maimonides innerhalb der „westlichen“ Medizin bis zum Ende des Mittelalters (M. Nicoud, S. 411–431). – Das Echo maimonideischer Philosophie in der jüdischen Welt schliesslich beleuchtet J.-P. Rothschild am Beispiel des *Sefer ben porat* von R. Juda Romano (14. Jahrhundert) (S. 433–462).

Redaktion

JACOBS, MARTIN, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken. Hebräische Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004 (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 18), X + 332 S., gebunden, € 89,-; ISBN 3-16-148156-9.

Die Habilitationsschrift (Freie Universität Berlin) analysiert und interpretiert drei der wenigen Beispiele jüdischer vormoderner Historiographie, zugleich die einzigen vor dem 19. Jahrhundert entstandenen Monographien hebräischer Sprache über islamische Geschichte: *Seder Eliyahu zuta* von Eliyahu Capsali (ca. 1485–1555), entstanden 1523 auf Kreta (Venezien), den 1554 in Voltaggio/Genua verfassten *Sefer divre ha-yamim le-malkhe Šarefat u-vet Ōtōmān ha-Togar* des Yosef ha-Kohen (1496 bis nach 1577) sowie die *Divre Yosef*, die 1673 von Yosef Sambari (1640?–1703?) in Kairo geschrieben wurden. Alle drei Chroniken thematisieren politische Geschichte, stellen detailliert islamische Geschichte mit besonderem Gewicht auf der zeitgenössischen osmanischen Herrschaft dar und versuchen in charakteristischer Weise, „allgemeine“ und jüdische Geschichte literarisch zu verknüpfen. Dies tun sie in unterschiedlichen kulturellen und situativen Kontexten, Capsali mit messianischen Hoffnungen auf der Höhe osmanischer Militärmacht, ha-Kohen vor dem Hintergrund der sefardischen Migration und der Frage der göttlichen Gerechtigkeit in der Geschichte, Sambari mit der Sichtweise eines Juden innerhalb des islamischen Machtbereichs.

Ziel der Untersuchung ist, das Bild, das sich jüdische Chronisten von den islamischen Herrschern und Dynastien machten, auf dem Hintergrund der christlichen Historiographie der Zeit zu erheben. Für die Durchführung bot sich die Dreiergliederung an, sowohl für die Vorstellung der Autoren und ihrer Werke (Kap. 4) wie auch für die Präsentation der eingehenden Textanalyse (Kap. 5–7), die dem Duktus der jeweiligen Chronik folgt, dabei aber die Vergleichbarkeit durch Einhaltung eines gewissen Rasters gewährleistet: Muhammad und die Frühzeit des Islam, Religion und wichtige Herrscher des Islam sowie die Osmanenzeit bilden in den drei interpretierenden Kapiteln die Schwerpunkte. Dem Hauptteil sind neben der Einleitung zwei Kapitel vorangestellt, von denen eines in gelungener Prägnanz historische Rahmeninformationen mit kritischen Blicken auf die Verarbeitung des *gerush Sefarad* (Vertreibung der Juden aus Spanien) und seiner Folgen damals wie heute (bzw. in der älteren Forschung) verbindet, das andere methodenkritisch die Historiographie auf christlicher und jüdischer Seite in den Blick nimmt, um die Studie in die seit einiger Zeit geführte Debatte einzuordnen, ob und inwiefern sich im 16. Jahrhundert ein Neuansatz jüdischer Geschichtsschreibung vollzog. Diese Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität im Verhältnis zur „mittelalterlichen“ Chronistik – ob es sich bei den behandelten Werken um ein Phänomen der frühen Neuzeit (Yerushalmi, Shulvass) oder um den „Schwanengesang“ des Mittelalters handelt (R. Bonfil) – ist durchgehend präsent. Gestützt auf ein breites Spektrum an christlichen (A. Cambini, P. Giovio und andere) und jüdischen Geschichtswerken (hier resümiert der Verfasser die historische Literatur vor und nach 1500, darunter A. Zacuto, Gedalya ibn Yahya, Shelomo ibn Verga bis hin zu David Gans), stellt der Verfasser die These von der „historiographischen Abstinenz“ im Judentum seit Josephus in Frage und legt die im Verlauf des Buches begründete differenzierte Perspektive auf die Texte als Repräsentanten der „mittelalterliche[n] Seite“ der Renaissance“ an (S. 260). In den Konklusionen (Kap. 8) wird ein zusammenfassender Vergleich angestrebt, der Gemeinsamkeiten der drei Chroniken (wie Bewältigung der

Integration von rasant sich erweiterndem historisch-geographischem Wissen und jüdischer Tradition in einer Welt radikaler Veränderungen) ebenso wie Differenzen (kulturelle, soziale, politische Umgebung, Haltung zum Messianismus) zur Sprache bringt. Zu den wichtigsten Ergebnissen gehört, dass eine Dichotomie zwischen traditionell-religiösem und modern-säkularem Denken in bezug auf die Autoren und ihre Werke nicht angemessen durchgeführt werden kann. Monokausale Erklärungsmuster für die Entstehung der hebräischen Historiographie des 16./17. Jahrhunderts – sei es in Rückführung auf das Trauma der Judenvertreibungen oder auf den humanistischen Einfluss der Renaissance – reichen nicht aus. Die osmanische Herrschaft wird von allen drei Autoren mit unterschiedlichen Akzentuierungen positiv dargestellt, sei es im Horizont endzeitlicher Erwartung (Capsali) oder als göttliches Gerichtsmedium gegen die Christen, die durch Repression von Juden Schuld auf sich geladen haben. Am deutlichsten mischt sich bei Sambari in das europäisch-jüdische Islambild eine auf eigenen Erfahrungen beruhende Polemik gegenüber der Herrschaft des Islam. Von hier aus und aufgrund der Analyse des geradezu idealisierten Sultansbildes in den jüdischen Chroniken fällt auch neues Licht auf den bis heute aktuellen „Mythos von der muslimisch-jüdischen Symbiose“. Die Kontrastierung: Judenvertreibung im Westen – gelungene Assimilation im Orient (so zum Beispiel H. Graetz) wird als romantisierende Simplifizierung entlarvt, die nicht zuletzt durch die Emanzipationsbestrebungen im 19. Jahrhundert befördert wurde, denen zufolge die Idealisierung der Osmanen als willkommene Bestätigung des Assimilationspotentials jüdischer Bürger in den europäischen Nationalstaaten gelten musste.

Spannend ist die Arbeit auch an den Stellen, wo Konflikte der Autoren zwischen dem Interesse an politisch-militärischer Geschichte im Kontext erwachenden Nationalbewusstseins und ihrer Intention sichtbar werden, *jüdische* Geschichte zu schreiben, welche sich doch letztlich als Geschichte einer machtlosen Minderheit mit der nicht-jüdischen Geschichte als schlechterdings nicht kompatibel erwies.

Der umsichtige, angenehme Stil des Buches sei besonders hervorgehoben, der Stringenz und Klarheit mit begrifflicher Sorgfalt und einer philologisch-rhetorischen Orientierung verbindet. Am Ende sind ein ausführliches gegliedertes Literaturverzeichnis sowie verschiedene Register enthalten.

Dass in unseren Tagen das Verhältnis der Türkei zu Europa wieder neu diskutiert wird und bestimmt werden muss, lag sicher ausserhalb der intentionellen Reichweite der Arbeit, zumindest in der Phase ihrer Entstehung. Sie ist aber auch in dieser Hinsicht eine willkommene Vertiefung des historischen Bewusstseins.

Tübingen

Friedmann Eißler

SWETSCHINSKI, DANIEL M., *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*, Oxford, Portland/Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization 2004, 380 S., broschiert; ISBN 1-904-113-126.

Es ist nicht gerade einfach, etwas über ein Buch zu sagen, das bereits mit dem „National Jewish Book Award for Sephardic Studies (2000)“ ausgezeichnet wurde und über das sich ein erstrangiger Fachmann wie Jonathan Israel so äussert: „the best available general

survey of the subject [. . .] it will remain an indispensable tool [. . .] for decades to come [. . .] will undoubtedly be one of those works which is widely cited by scholars working in a broad range of fields.“

Sei dem, wie ihm wolle: Das zu besprechende Buch ist ein schwer zu lesendes, schwer zu verarbeitendes Buch, denn der Leser droht, in einer Flut von Fakten zu ertrinken. Es setzt auch viele Kenntnisse voraus, die ein normaler Leser kaum haben dürfte wie eine solide Kenntnis des Börsenwesens oder der Geschichte Spaniens und der Niederlande. Der Autor, daran besteht nicht der mindeste Zweifel, hat ein ungeheures Quellenmaterial sorgfältig ausgewählt und gekonnt verarbeitet und besitzt darüber hinaus zweifelsohne ein solides Wissen auf vielen Gebieten. In sechs Kapiteln lernen wir die Geschichte der portugiesischen Juden in Amsterdam von den Anfängen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts kennen, wobei der Autor besonderen Wert auf die Darstellung der „sozialen Dimension“ (S. 5) dieser Geschichte legt. Es wird sehr eindringlich das Klima der Toleranz dargestellt, das den ehemaligen „Neuchristen“ die dauerhafte und erfolgreiche Niederlassung am Ort ermöglichte; wir erfahren detailliert, woher diese Juden kamen und wie sie ihre Handelsbeziehungen mit der iberischen Halbinsel und mit Brasilien aufzogen. Ein weiteres Kapitel befasst sich mit der Entstehung und Konsolidierung der jüdischen Gemeinde, mit ihren Leitern und Institutionen; ferner lernen wir die religiösen Spannungen in dieser Gemeinde kennen sowie auch die sozialen Konflikte, die sich zwischen Familien und Clans ergaben.

Auf die Frage, die sich dem aufmerksamen Leser aufdrängt und die sich der Verfasser selber stellt, wie es denn wohl möglich sei, dass dem Judentum entfremdete Neuchristen zu Juden wurden, in denen Moses Mendelssohn und seine Generation exemplarische Juden erblicken konnten, weiss Swetschinski keine schlüssige Antwort („a tricky, even awkward question, and one to which I have no ready answer“ – S. 318).

Trotz aller Mühe, die mich das Studium dieses so überaus faktenreichen, aber auch anregenden Werkes gekostet hat, ist mein Eindruck überwiegend positiv – man darf es allerdings nicht nur einmal lesen. Und eines scheint mir ganz sicher: Niemand, der sich ernsthaft mit der Geschichte der portugiesischen Juden in Amsterdam befasst, wird an diesem Buch vorbeikommen.

Tübingen

Heinrich Koring

ENGELKING, BARBARA/FELIKS TYCH/ANDRZEJ ŻBIKOWSKI/JOLANTA ŻYNDUL, *Pamięć. Historia Żydów polskich przed, w czasie, i po Zagładzie* [*Gedenken. Die Geschichte der polnischen Juden vor, während und nach ihrer Vernichtung*], Warszawa: Fundacja Shalom 2004, 223 S.; ISBN 83-901016-3-7.

Diese kurzgefasste, reich illustrierte Geschichte des Lebens und des Untergangs der polnischen Juden wurde als Schulbuch konzipiert. Die Abwesenheit der Geschichte des jüdischen Bevölkerungsanteils im Unterricht polnischer Schulen wurde stets auch mit dem Mangel an Informationsmöglichkeiten erklärt, eine Lücke, die nun mit finanzieller Unterstützung des Ministeriums für nationale Erziehung geschlossen ist. Die Autoren sind bekannte Historiker mit Schwerpunkt ‚jüdische Geschichte‘ in Polen. Der erste von drei etwa gleich umfangreichen Teilen beschreibt das Leben der jüdischen Minderheit in der viele Jahrhunderte währenden Zeit des Zusammenlebens auf polnischem

Boden und verhindert durch seine ansprechende Darstellung die alleinige Definition des jüdischen Lebens in Polen *ex post Shoah*. Allerdings nehmen die Schilderung der Ermordung der Juden durch die deutschen Eroberer im Zweiten Weltkrieg sowie die durch diesen beispiellosen Völkermord ausgelösten psychischen und moralischen Spätfolgen nach dem Krieg den Hauptteil des Buches ein. Die Darstellung der Nachkriegsereignisse, die aus Polen endgültig ein Land ohne Juden machten, bringt neue Erkenntnisse und ist zugleich der provokanteste Teil des Buches. Dieser Beitrag stammt von Feliks Tych, Direktor des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau. Seine Zitate aus Memoiren polnischer Zeitzeugen des Judenmordes, die ein sehr breites Spektrum an Reaktionen belegen, beruhen auf eigenen Studien und sind geeignet, bis heute in Polen gepflegte Autostereotype in Frage zu stellen. Dies gilt in gleichem Masse für seine Darstellung und Begründung der Pogrome im Nachkriegspolen und des parteipolitisch instrumentalisierten Antisemitismus vor und nach 1968. Bislang ist das Echo auf dieses Buch in Polen ausschliesslich positiv. Abzuwarten ist, wie die zweite, dann auch über den Buchhandel vertriebene Auflage aufgenommen werden wird.

Hofheim a. Ts.

Viktoria Pollmann

STEFFEN, KATRIN, *Jüdische Polonität. Ethnizität und Nation im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse 1918–1939*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004 (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 3), 422 S., gebunden, € 49,90; ISBN 3-525-36981-6.

„Mit ihnen ist es schwierig, ohne sie langweilig“ – diese Redensart über Juden in Polen stellt die Osteuropahistorikerin K. Steffen (= Vfn) ihrer Studie zum Identitätsentwurf der „jüdischen Polonität“ voran, den sie durch das Prisma der jüdischen Presse in polnischer Sprache betrachtet. Die Redensart drückt aus polnischer Perspektive aus, was Vfn aus jüdischer Perspektive untersucht, nämlich: dass eine bestimmte Gruppe polnischer Juden die Juden sowohl als eigene Nation als auch als Teil der polnischen Geschichte und Kultur verstand und unter den Bedingungen der Zwischenkriegszeit dafür kämpfte, dass sich Juden selbst in dieser Weise verstehen und von Polen so wahrgenommen werden sollten. Dahinter stand die Vorstellung von einem Staat Polen, in dem unterschiedliche Nationen bei staatsbürgerlicher Gleichheit und kultureller Differenz zusammenlebten.

Der Journalist und Autor Jakób Appenzlak, prominenter Vertreter dieses Identitätsentwurfs, bezeichnete das scheinbar paradoxe doppelte Zugehörigkeitsgefühl im Rückblick als „jüdische Polonität“. Darunter verstand er ein jüdisches Selbstverständnis, das sich gleichermassen von Assimilation und Orthodoxie abgrenzte und im Anschluss an den Zionismus die Juden als Nation sah, zugleich aber das Hineinwachsen der Juden in den polnischen Staat unterstrich und die Geschichte von Polen und Juden als gemeinsamen Kampf um Freiheit, Demokratie und Modernisierung interpretierte. Verbreitet war diese Orientierung unter jüdischen Intellektuellen und Angehörigen der säkularisierten bürgerlichen Schicht, die durch ihre Sozialisierung und Bildung polonisiert waren und sich als loyale, patriotische Bürger des polnischen Staates verstanden, sich zugleich jedoch mit zionistischen Gedanken identifizierten und die jüdische Kultur von umgebenden Kulturen abzugrenzen suchten. Im Anschluss an Artur Sandauer be-

zeichnet die Vfn sie als „Salonzionisten“, die den Zionismus propagierten, aber nicht verwirklichten (S. 16).

Der wichtigste Ort der Konstruktion und Artikulation eines solchen Identitätswurfs war während der Zwischenkriegszeit die einflussreiche jüdische Presse in polnischer Sprache, der Steffens Hauptinteresse gilt. Sie hat vor allem die Tageszeitung *Nasz Przegląd* (Warschau), die Wochenzeitung *Opinja* (später *Nasza Opinja*) sowie die Frauenzeitschrift *Ewa* ausgewertet und daneben die Tageszeitungen *Chwila* (Lemberg) und *Nowy Dziennik* (Krakau) hinzugezogen sowie Artikel aus nichtjüdischen Blättern benutzt. Die Presse als historische Quelle bietet ein reichhaltiges, allerdings nicht gerade einfaches Material, da sie nicht einfach Abbildungen gesellschaftlicher Prozesse liefert, sondern diese zugleich medial mitbestimmt. Dennoch meistert die Vfn die damit verbundenen Probleme in vorbildlicher Weise, indem sie eine sorgfältig reflektierte, am Medium der Presse ausgerichtete Fragestellung verfolgt und die Eigenart ihrer publizistischen Quellen in die Fragestellung einbezieht. Für die Vfn ist die polnisch-jüdische Presse eine Interpretationsgemeinschaft innerhalb einer jüdischen Teilöffentlichkeit, also Material und Untersuchungsgegenstand zugleich. Historiographischen Modewörtern schliesst sich die Vfn wohltuenderweise nicht blindlings an, sondern verwendet Begriffe wie ‚Öffentlichkeit‘, ‚Gedächtnis‘ und selbst den in die Kritik geratenen Begriff ‚(kollektive) Identität‘ nur nach differenzierter Begründung.

Den Identitätswurf der „jüdischen Polonität“ zeichnet die Vfn in qualitativer Analyse der polnisch-jüdischen Presse nach und bettet ihn in die Kontexte der spannungs- und konfliktreichen Zeit der Zweiten polnischen Republik (1918–1939) ein. Dazu wählt sie Themen aus dem breiten Spektrum der Presse, die in besonderer Weise geeignet sind, diesen Identitätswurf als innerjüdischen Diskurs in Auseinandersetzung mit Einflüssen von aussen zu beschreiben. Einleitend stellt sie Begriffe und Kontexte sowie ihr „Prisma“, die polnischsprachige jüdische Presse, nach Entstehungskontext, Reichweite und Selbstverständnis genauer vor und geht dabei auf die Bedeutung der polnischen Sprache im trilingualen System der jüdischen Kultur in Polen (Chone Shmeruk) ein. Dies gewährt einen umfassenden Einblick in die Rahmenbedingungen des jüdischen Lebens in der Zeit der Zweiten Republik – was überhaupt eine Qualität der Studie ausmacht: Trotz ihres ‚prismatischen‘ Blickwinkels und der ausdrücklichen Beschränkung darauf, lediglich die Wahrnehmung der jüdischen Lebensbedingungen im Identitätsdiskurs (also nicht die Lebensbedingungen selbst) darstellen zu wollen, bezieht Vfn in breitem Umfang den polnisch-jüdischen Kontext des von ihr untersuchten Diskurses souverän mit ein, soweit für diesen schon Literatur vorliegt.

Im Mittelpunkt der folgenden sieben Kapitel stehen verschiedene Themenkomplexe der polnischsprachigen jüdischen Presse, die den gesellschaftlichen Diskurs jener Jahrzehnte abbilden: Im Kapitel zu gedächtnisgeleiteten Narrativen (S. 92–151) wird die Frage verfolgt, wie Identifikationspunkte der gemeinsamen polnisch-jüdischen Vergangenheit gesehen und erinnert wurden und welche Funktion der Blick in die Vergangenheit für den Entwurf einer polnisch-jüdischen Identität hatte. Die innerjüdische Positionierung des Identitätswurfs der ‚jüdischen Polonität‘ wird im Abschnitt über Abgrenzung gegen Assimilationsanhänger und die zahlenmässig stärkste jüdische Gruppe der Orthodoxen untersucht (S. 152–183). Die Suche nach einer polnisch-jüdischen Kultur steht im Kapitel über die Diskussionen um Literatur und Kunst im Mittelpunkt (S. 184–206). Zu der bislang kaum erforschten Frage der polnisch-jüdischen Geschlechterbeziehungen bietet die Auswertung der *Ewa* einen Einblick in den Diskurs um moderne, national betonte und emanzipatorische Identitätswürfe jüdischer Frau-

en (S. 207–241). Um das Thema Antisemitismus gruppieren sich drei weitere Kapitel, die – jeweils im Spiegel der polnisch-jüdischen Presse – der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in Polen, dem Blick aufs nationalsozialistische Deutschland und der Suche nach Dialogpartnern und Verbündeten in der sogenannten jüdischen Frage gewidmet sind (S. 242–368).

Abschliessend stellt Vfn die Frage, ob der Entwurf einer „jüdischen Polonität“ ein „tragisches Trugbild“ oder ein „tragfähiger Entwurf“ jüdischen Lebens in Polen gewesen sei. In Jakób Appenzlak porträtiert sie den prototypischen Vertreter jüdischer Polonität und zeigt, dass er mit seiner Orientierung eine bestimmte Generation polnischer Jüdinnen und Juden und ihren Grenzgang zwischen den Welten repräsentierte (S. 369–379). Dass aus der Vision jüdischer Polonität kein tragfähiger Entwurf werden konnte, scheiterte – so das Fazit – nicht etwa am Mangel entsprechender Traditionen jüdischen Lebens in Polen, sondern daran, dass der Entwurf einer jüdischen Polonität während der Zweiten Republik von zu wenigen Vertretern der Mehrheitsgesellschaft akzeptiert und unterstützt wurde.

Der amerikanische Historiker Michael C. Steinlauf meinte vor fast 20 Jahren, die polnisch-jüdische Tagespresse der Zwischenkriegszeit sei ohne Zweifel „the most successful example of Jewish cultural creativity in the Polish language“. Wohl weil dieses Thema „neither purely ‚Polish‘ nor purely ‚Jewish‘“ sei und daher zwischen zwei einander wechselseitig ausschliessenden nationalen Selbstkonzepten stehe, habe man es bis dahin nicht als Forschungsthema gewürdigt (The Polish-Jewish Daily Press, in: *Polin* 2 [1987], S. 219–245, dort S. 219). Die gelungene Erfüllung dieses Desiderats ist K. Steffens hier angezeigtes gut lesbares Buch. Am Beispiel einer bedeutenden Ausprägung jüdischen Selbstverständnisses in der Schlüsselepoche der Zweiten polnischen Republik macht es bewusst, wie vielgestaltig und komplex die teilweise konkurrierenden Orientierungen und Selbstverständnisse innerhalb des polnischen Judentums waren. Es öffnet damit das Feld für weitere – insbesondere vergleichende – Studien, etwa zur jiddischsprachigen Presse oder zu Fragen der Brückenfunktion von polnisch-jüdischer Kultur.

Magstadt

Maria Gotzen-Dold

EBER, IRENE, *The Jewish Bishop & the Chinese Bible. S. I. J. Schereschewsky (1831–1906)*, Leiden, Boston, Köln: Brill 1999 (= Studies in Christian Mission 22), XVI + 287 S., 8 Abbildungen; ISBN 90-04-11266-9.

Gestützt auf weithin unveröffentlichtes Archivmaterial und alle erreichbare Sekundärliteratur (S. 265–279) zeichnet Vfn im ersten Teil ihres Buches die Lebensgeschichte Samuel Isaak Joseph Schereschewskys nach. Im litauischen Taurage (jiddisch TAVRIG) geboren und an der staatlichen Rabbinerschule in Zhitomir ausgebildet, führte ihn sein Weg 1852 zunächst an die theologische Fakultät in Breslau und 1854 weiter nach New York, wo er sich 1855 taufen liess und bald danach sich der Presbyterian Church anschloss und ins Western Theological Seminary eintrat (S. 19–58), um sich der China-Mission zu verschreiben. 1859–1862 wirkte er in Shanghai, 1862–1875 in Peking und seit 1875 als gewählter Bischof von Shanghai und Gründer des dortigen ersten christlichen College in China (St. John's) (S. 59–163). Bekannt geworden ist Schereschewsky darüber hinaus als Übersetzer der hebräischen Bibel ins nordchinesische Man-

darin. Der Untersuchung dieses chinesischen Alten Testaments, seiner sprachlich-terminologischen Probleme, seiner Übersetzungstechnik sowie seiner geschichtlich-kulturgeschichtlichen und vor allem missionarischen Bedeutung gewidmet ist der zweite Teil des Buches (S. 164–233). Mit einer einfühlsamen Würdigung des Mannes, der trotz seiner Konversion seine jüdische Herkunft nicht verleugnet hat, und seines Werkes beendet Vfn diese ungewöhnliche Lebensgeschichte (S. 236–258).

Redaktion

SCHULTE, JÖRG, *Eine Poetik der Offenbarung. Isaak Babel', Bruno Schulz, Danilo Kiš*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004 (= Jüdische Kultur – Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 12), VI + 238 S., 1 Abbildung, gebunden, € 68,-; ISBN 3-447-048-46-8.

„Die vorliegende Arbeit handelt von einem künstlerischen Verfahren, das für die weltliche Literatur unentdeckt ist. Ich nenne es das ‘Ansprechen des Textes’ oder das ‘Verfahren der Offenbarung’.“ Mit diesem Satz beginnt Vf. seine thematisch breit gespannten komparatistischen Studien zu drei Autoren, deren Werke er, wenngleich in unterschiedlicher Intensität, in rabbinischer Tradition verankert sieht, insofern als er eine „Nähe zwischen ihren künstlerischen Verfahren und den Verfahren der rabbinischen Exegese“ erkennt, das „nicht ausschliesslich auf eine phänomenologische Übereinstimmung zurückgeführt werden kann“ (S. 2). Dabei besteht das hier erwähnte „Verfahren der Exegese [. . .] in einer von den Exegeten hergestellten Relation zwischen schriftlicher und mündlicher Lehre, d. h. in einer Zusammenführung der zwei getrennt überlieferten *Torot*“, die zwar beide dem Mose am Sinai gegeben, aber voneinander getrennt überliefert worden sind (S. 5).

Bevor Vf ausgewählte Werke der drei genannten Autoren an die rabbinische Exegese zurückbindet, gibt er erst einmal eine weit ausholende Einführung in die rabbinische Theorie der zwei *Torot* und deren Lehre von der Offenbarung (S. 13–55), in der er zeigen will, „dass das in der Poetik wie in der Rhetorik unbekanntes Verfahren von der rabbinischen Exegese in einer nur zu erahnenden Tiefe erforscht wurde“ (S. 1). Dieses „Verfahren der Offenbarung“ überträgt Vf im zweiten Teil seines Buches unter „Zugrundelegung der Werke von E. Lévinas“ (S. 116–131 und 180–202), auf seine Lesung ausgewählter Texte von Isaak Babel' (S. 56–115), Bruno Schulz (S. 132–179) und Danilo Kiš, der zwar „von der rabbinischen Literatur am weitesten entfernt“ ist, unter seinen literarischen Vorbildern aber I. Babel' und B. Schulz nennt (S. 203–217), indem er sie als *traditio* (Kommentar) begreift und mit dem *traditum* (Text/Die Schrift) verbindet; und es ist eben dieses Herstellen der Verbindung zweier Traditionen – Vf nennt dies die „Poetik der Offenbarung“ –, das (s)eine mitunter überraschende, neue Deutung den Texten entlockt. Wenn es zugegebenermaßen auch nicht immer ganz leicht fällt, Vf bei seinen zuweilen verwinkelten Gedanken- und Argumentationswegen auf den Fersen zu bleiben, ist seine rabbinische Literatur und künstlerischen Text miteinander ins Gespräch bringende Arbeit gleichwohl eine unbestritten anregende ebenso wie aufschlussreiche Lektüre.

Redaktion