

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **64 (2008)**

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

HAUPTMAN, JUDITH, *Rereading the Mishnah. A new Approach to Ancient Jewish Texts*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2005 (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 109), XIII, 285 S., ISBN 3-16-148713-3.

Die von Judith Hauptman behandelte Problematik – das Verhältnis der zwei tannaitischen Sammelwerke Mischna und Tosefta – ist in der Forschung kein unbeschriebenes Blatt. Spätestens seit den Anfängen der *Wissenschaft des Judentums* trat das Bemühen zu Tage, eine überzeugende Theorie der Entstehung und Redaktion dieser formal und inhaltlich ähnlichen Korpora zu präsentieren. Dabei prägte bis vor wenigen Jahren eine einseitige Beurteilung der Tosefta als Kommentar zur Mischna die Wahrnehmung. Auch wenn die im Gegensatz zur normativen Mischna selten kommentierte Tosefta traditionsge-schichtlich weniger bedeutend ist, reichen die Fragestellungen zur Entstehung und Redaktion der Tosefta bis in die gaonäische Zeit zurück. Eine genaue Bestimmung der Beziehung zwischen beiden Sammelwerken gehört neben der Frage des Verhältnisses von Mischna und Tosefta zu den *Baraitot* in den zwei Talmudim sowie zu parallelen Stellen im halachischen Midrash zu den wichtigsten Aufgaben der Tosefta-, und damit letztlich auch der Mischna-Forschung. Die vorliegende Studie setzt sich deshalb nicht nur aufgrund des programmatischen Titels *Rereading the Mishnah* hohen Erwartungen aus.

Im Buch wird die von Shamma Friedman (s. vor allem: תוספתא עתיקתא – פסח – ראשון, Ramat Gan 2002) und von Verfasserin selbst bereits in verschiedenen Publikationen vertretene Auffassung – wonach die Tosefta als Vorlage die Redaktion der Mischna beeinflusst – in einem umfassenden Erklärungsmodell verifiziert. Dieses misst Hauptman – unter Einbeziehung bisheriger Forschung – anhand der Überzeugungskraft ihrer Analysen zum Textverhältnis paralleler Überlieferungen in beiden Werken. Die Verfasserin bespricht zahlreiche Textstellen und analysiert in einzelnen Kapiteln eingehend 20 parallele Texttraditionen aus Tosefta und Mischna, die verschiedenen Traktaten entnommen sind. Der Aufbau des Buches wird primär durch die der Studie zugrunde liegende These strukturiert. Nach einem kurzen Rückblick auf Forschungsgeschichte und Präsentation der Zielstellung (Kapitel 1) wird zunächst anhand der Analyse von vier parallelen Texttraditionen die Ursprünglichkeit der Tosefta gegenüber der Mischna behauptet (Kapitel 2). Eine tiefgehende Textarbeit erfolgt vor allem in den Kapiteln 3-5. Im dritten Kapitel versucht Hauptman, ein Umschreiben ganzer Abschnitte aus der Tosefta-Vorlage durch die Hand des Mischna-Redaktors nachzuweisen (darin u.a. eine lange Analyse von mPes 10 und tPes 10). Im vierten Kapitel widmet sich Hauptman parallelen aggadischen Traditionen, im fünften Kapitel analysiert sie mnemotechnische Verfahrens-

weisen in der Mischna, die sie als Überarbeitung der Tosefta-Vorlage interpretiert. Im sechsten Kapitel wird anhand zweier Textbeispiele die Auseinandersetzung mit den Talmudim geführt. Abschliessend (Kapitel 7) fasst die Autorin ihre Thesen zusammen (from *Tosefta Atiqta* to *Matnita Hadeta*), gibt einen Ausblick auf die zukünftige Forschung und resümiert die Ergebnisse aus den Textanalysen. Das Buch beschliesst ein Stellen-, Inhalts- und Autorenregister. Das zweite Kapitel wurde bereits mit geringfügigen Änderungen in *Jewish Studies, an Internet Journal* (2005, S. 1-24), der Abschnitt A aus dem dritten Kapitel in *Judaism* 51 (2002, S. 5-18) und der Abschnitt D aus dem dritten Kapitel in *נטיעות לדור* (Jerusalem 2004, S. 61-70) veröffentlicht.

Wie erklärt Verfasserin die Entstehung der tannaitischen Werke? Bis zur letzten tannaitischen Generation kommentiert die Tosefta eine uns nicht mehr erhaltene Ur-Mischna („My response is that, yes, the Tosefta is the collection that accompanied the Mishnah when it was *ur*-Mishnah, and also later, when it became *our* Mishnah. But the Tosefta *also* functions as the source of our Mishnah. Even if the Tosefta continued to assimilate new material in the last tannaitic generation, that does not contradict the possibility that much of the Tosefta is older than and is the basis of the Mishnah [...]”. S. 25). Der Redaktor der Mischna schliesslich schreibt Paragraphen und ganze Kapitel der Tosefta im Sinne einer anderen halachischen Ausrichtung um und redigiert die Mischna aus Ur-Mischna, Tosefta und anderen Quellen in der fünften tannaitischen Generation. Viele Aussagen jüngerer Rabbinen verbleiben jedoch in der Tosefta. Die Verfasserin betont dabei die – im Gegensatz zum Redaktor der Tosefta – intensive Redaktionsarbeit seitens des Mischna-Redaktors, die sich in den Texteingriffen niederschlägt: Der Redaktor der Mischna komprimiert nach Hauptman lange aggadische Exkurse durch kurze Anmerkungen, er fügt mnemotechnische Einheiten in den Text und komponiert dadurch gleichsam eine Struktur, die vorher nicht existierte. Nach der letzten tannaitischen Generation haben sich Tosefta-Stellen, die bereits im Prozess der Einbindung in die Mischna geändert wurden, bis zur Aufnahme in die Talmudim weiterentwickelt. Hauptman erklärt das in der Tosefta im Gegensatz zur Mischna gehäufte Auftreten von Tradenten der fünften Generation mit einer absichtlichen Anonymisierung zeitgenössischer Weisen in der Mischna, die sich durch die hierarchische Struktur des rabbinischen Kreises begründen lässt (S. 25).

Es ist an dieser Stelle unmöglich, auf alle in der vorliegenden Studie besprochenen Textbeispiele einzugehen. Exemplarisch sei auf die Analyse von mRH 1,1-2 (m1 usw.) und tRH 1,1-13 (t1 usw.) verwiesen, welche im ersten Kapitel als Beispiel einer mishnischen Überarbeitung der Tosefta-Vorlage besprochen wird („Comparative analysis will demonstrate that the redactor of Mishnah knows the Tosefta material on the various new years and rewrite it to make several points of his own“, S. 5). Das Textverhältnis ist sehr komplex und muss jeweils im Detail geklärt werden. Die halachische Aussage in m1 (vierfache landwirtschaftliche Zeiteinteilung) verbindet sich zunächst mit der aggadischen Aussage in m2 (kultischer Festkalender). Die ausführlichen Tradi-

tionen in t1-10 nehmen auf m1; t11-13 dagegen auf m2 Bezug. Hauptman argumentiert überzeugend, dass das in tRH 1 nicht tradierte Datum (1. oder 15. Shebat) in der Mischna ein Produkt der Überarbeitung des Redaktors zugunsten einer verbesserten Merkbarkeit des Stoffes ist, auch wenn dadurch die Kontroverse der Schulen Hillel und Shammai sowie zahlreiche weitere Texteingriffe als sekundär zu betrachten sind (S. 9f.). Dennoch, warum verbindet t11 – worauf die Autorin nicht eingeht – das Eintreffen des Gerichtes Gottes mit der Neumondbestimmung? Letzteres Thema wird vom Redaktor der Mischna erst ab m3 gesondert thematisiert. Sollte der Redaktor der Mischna diese teleologische Deutungsebene nur zugunsten einer leichteren Merkbarkeit des Lernstoffes reduzieren? Bei solchen wie auch anderen Detailanalysen fragt sich, ob nicht alternative Erklärungsmodelle – etwa eine differenzierte Quellenanalyse der Tosefta-Tradition, eine unabhängige Entwicklung beider Traditionslinien oder zeitgleiche Kompilationen beider Werke (mit unterschiedlicher Zielstellung) aus einem noch umfangreicheren alten Traditionskomplex – besser zur Klärung der Textphänomene beitragen können.

Hauptman erhebt einleitend den Anspruch, hinsichtlich der Fragestellung zum Verhältnis der beiden Werke ein umfassendes Modell zu vertreten („The difference between my work and that of other investigators of Mishnah-Tosefta issues is that I have turned my findings [...] into a global theory“, Vorwort X). Damit grenzt sie sich zunächst von anderen Forschern – vor allem von Shamma Friedman – ab, läuft dabei aber auch Gefahr einer Pauschalisierung, die besonders älteren Erklärungsmodellen zur Entstehungsgeschichte der Tosefta eigen ist. Zurückhaltender fällt die Gesamtbeurteilung zum Verhältnis beider Werke dagegen in der Zusammenfassung am Ende der Studie aus, wo sich Hauptman für eine differenzierte Betrachtungsweise ausspricht („This book is not, and does not purport to be, a systematic study of, or a commentary on, the Mishnah and the Tosefta. The materials analyzed herein were chosen for how well they illustrate a point. It is not clear that a systematic study of a tractate or even an order would yield conclusive proof that the Tosefta precedes the Mishnah. One could always suggest that the materials be read and interpret in some other way. At the same time, there exist not contradictory evidence, i.e., there are no texts that prove that the Tosefta, as a collection, followed the Mishnah“, S. 257).

Auch wenn die Argumentation der Verfasserin in vielen Textpassagen plausibel ist, entstehen doch – gerade durch die von ihr vorgetragene apodiktische Bestimmtheit des Modells – neben der Operation mit der uns unbekanntem Ur-Mischna eine Reihe neuer Fragen grosser Komplexität. Wie sind die doppelten Redaktionsprozesse der Rabbinen (die Tosefta kommentiert die Ur-Mischna, die Mischna entsteht hauptsächlich durch Ur-Mischna und Tosefta) und die Endredaktion beider Texte in den beiden letzten tannaitischen Generationen im soziokulturellen Umfeld der Rabbinen zu bewerten? In der auffallend zurückhaltenden Auswertung eines synoptischen Textvergleiches von Mischna und Tosefta *Berakhot* und *Shebi'it* hat Alberdina Houtman beispiels-

weise ein Modell der Redaktion der Tosefta als *Anti-Mischna* skizziert (*Mishnah and Tosefta*, Tübingen 1996, S. 236-237 sowie ihre Aufsätze zum Thema). Eine systematische Analyse der Traditionen Rabbis in beiden Werken könnte ebenso als Argument zu einem Entstehungsmodell der Tosefta aus traditions-geschichtlicher Perspektive beitragen (dazu in Ansätzen bereits Epstein und Lieberman in ihren Kommentaren zur Tosefta). Zudem fragt sich, inwieweit die Marginalität der Tosefta (im Vergleich zur Mischna) mit einer seitens der Verfasserin behaupteten weitgehend stabilen Textkontinuität eine Generation vor der Redaktion der Mischna zu vereinen ist, variieren doch die Handschriften der Tosefta (Wien und Erfurt) in einem weitaus grösseren Masse voneinander als die vielen Textzeugen der Mischna. Warum reagiert die Tosefta nicht oder kaum auf die weitreichenden Eingriffe aus der Hand des Mischna-Redaktors? Interessant ist ebenso der Umstand, dass scheinbar auch viele Stellen im halachischen Midrash in der Tosefta überarbeitet und demnach einer früheren redaktionellen Schicht entnommen sind (S. 133ff., S. 9 Anm. 25, vgl. auch Friedman, תוספתא עתיקה, S. 75-77).

Neben dem textkritischen Befund sprechen zudem verschiedene – im Buch nicht systematisch analysierte – Beobachtungen für die Bewahrung älterer Textschichten in der Tosefta, die dem Redaktor der Mischna nicht unbekannt waren: So überliefert die Tosefta im Vergleich zur Mischna proportional zwar mehr Tannaiten der fünften Generation, diese kommentieren aber – wiederum proportional zur Mischna – mehr die Kontroversen alter Traditionen (aus der ersten tannaitischen Generation wie die Dispute zwischen den Schulen Hillel und Shammai oder zwischen Aqabja ben Mehalalel und den Chahamim), während in der Mischna die Kommentierung der Kontroversen der zweiten Generation überwiegt. Auch aus sprachwissenschaftlicher Analyse werden Natan Braverman zufolge viele Lemmata der Tosefta einer älteren Sprachschicht als der Mischna zugerechnet (s. vor allem המיליות ותארי הפועל בלשון התנאים, Phil. Diss. Jerusalem 1995). Dennoch führen diese Beobachtungen nicht zwangsläufig zu dem von Hauptman behaupteten Modell.

Das vorliegende Buch ist eine wichtige Forschungsarbeit zu einer grundlegenden Fragestellung der Mischna- und Toseftaforschung, auch wenn die behauptete Rekonstruktion der Redaktionsprozesse von Mischna und Tosefta gerade durch die dem Modell zugrunde liegende Apodiktizität meines Erachtens nicht überzeugt. Dennoch verleihen der Studie die sich aus dem Erklärungsmodell ergebenden Fragestellungen – mit denen sich die zukünftige Forschung auseinandersetzen muss – grosse Bedeutung. Viele Einzelanalysen zeichnen sich zudem durch eine überzeugende Argumentation aus und verdienen unabhängig von Hauptmans Gesamtkonzeption Beachtung. Verdienst gebührt zudem einem bislang wenig beachteten Aspekt; der Auseinandersetzung mit aggadischen Kontroversen in Mischna und Tosefta.

ILAN, TAL / TAMARA OR / DOROTHEA M. SALZER / CHRISTIANE STEUER & IRINA WANDREY (eds.), *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud. Introduction and Studies*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 324 S., ISBN-10: 3-16-149522-5 ISBN-13: 978-3-16-149522-9.

Die Pilotnummer eines ebenso aufwendigen wie anspruchsvollen und innovativen Unternehmens liegt vor, zu dem die Initiatorinnen zu beglückwünschen sind: eine verlegerisch in Tübingen betreute und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierte Kommentarreihe, die einerseits in gewisser Weise an hergebrachte jüdische Erklärungen anknüpft, alles seither in Tradition und Wissenschaft Vorhandene – selbst den feministischen *Companion to the Bible* von Athalya Brenner (Sheffield 1993-2000) – aber von den Dimensionen her weit übersteigt und revolutioniert: ein feministischer Kommentar zum gesamten Babylonischen Talmud mit seinen 37 Traktaten. Die Herausgeberinnen legen mit diesem Band, der auf eine von der Thyssen-Stiftung unterstützte Tagung vom Mai 2006 in Berlin zurückgeht, eine programmatische Einführung sowie eine Aufsatzsammlung mit fünfzehn feministischen Studien zur Ordnung *Mo'ed* („Festzeit“) vor.

Die einleitenden Ausführungen von Tal Ilan lassen dabei von Anfang an keinen Zweifel daran, dass es diesem Projekt um mehr geht als um die Propagierung eines Textverständnisses „aus Parteisicht“. Dies nicht nur, weil die Reihe Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher Forschungsrichtungen (von der Literarkritik bis zur Sozialgeschichte und den Ansätzen, die man gelegentlich unter den *post-colonial studies* zusammenfasst) offenstehen soll, sondern vor allem, weil das Konzept sich dem Sachverhalt stellt, dass die behandelte Materie einen Zugang erfordert, der über den klassischen Feminismus hinausgeht und offen ist für eine umfassende Perspektive auf Fragen des sozial konstruierten Geschlechts („gender“). Dieser „Überschuss“ über den herkömmlichen Feminismus wird bei Texten des rabbinischen Judentums schon anhand der Tatsache deutlich, dass hier die bekannte „gegenderte“ Unterteilung von privatem und öffentlichem Raum, die Männern die Sphäre des öffentlichen Agierens und Frauen den häuslichen Binnenraum zuweist, tendenziell umgekehrt ist, wobei freilich gefragt werden kann, inwieweit diese „Tendenz“ jeweils auf einer ideologischen Zuschreibung oder auf der sozialen Realität beruht. Da jüdische Frauen vom Studium der Tora ausgeschlossen waren, kam es zu einer Segregation der Männer im Lehrhaus, während den Frauen die ökonomische Aktivität auf dem Marktplatz vorbehalten blieb und es Anzeichen dafür gibt, dass die Männer in dieser Hinsicht sogar von ihnen abhängig waren. Forscher wie Jacob Neusner („Androgynous Judaism“) haben diesem Befund eine positive Deutung gegeben oder – wie Daniel Boyarin („Unheroic Conduct“) – die Schlussfolgerung gezogen, dass Genderfragen in der jüdischen Geschichte nie losgelöst von der Untersuchung antijudaistischer Traditionen behandelt werden dürfen: „(T)he oppression of the Jews often took the form of ridiculing Jewish men as feminine“ (S. 9). Auf der anderen Seite unterliegt die Tora-Bezogenheit der Männer in den zu untersuchenden Texten

natürlich theologischen Wertungen, wie Judith Plaskow („Und wieder stehen wir am Sinai“) im Anschluss an die Sinaiperikope deutlich gemacht hat: Ist dem göttlichen Befehl in Ex 19,15 („seid bereit für den dritten Tag, und keiner rühre eine Frau an“) zu entnehmen, dass Frauen nach der traditionellen Interpretation beim Offenbarungsereignis nicht zugegen waren? Dem Ausschluss der Frauen scheint einerseits die in der Ordnung Mo‘ed dreimal (bShab 23a; bPes 108b; bMeg 4a) wiederholte Devise „auch sie waren bei diesem Wunder“ entgegenzustehen, mit der die Teilnahme von Frauen an jüdischen Festritualen gerechtfertigt wird. Andererseits bestätigt dieser Satz indirekt jedenfalls die männliche Präsenz als „Normalfall“.

In der Einleitung folgt eine Darlegung der editorischen Grundsätze der geplanten Reihe: jeder Traktat soll mit einer hermeneutisch-methodologischen Einleitung versehen und nach Mischna und Gemara gegliedert fortlaufend übersetzt und kommentiert werden, wobei das relevante Material jeweils mit den Paralleltexten der Midraschliteratur und des Jerusalemer Talmuds verglichen werden soll. Ob das für die Kommentarreihe eigens eingeführte Zitationssystem (S. 16) sich im Laufe der Arbeit bewährt – schlechte Erfahrungen mit den Sonderzitationen Neusners lassen nichts Gutes ahnen –, wird sich erweisen. Insgesamt ist das Projekt auf geradezu atemberaubende Weise ambitioniert, aber zugleich verheissungsvoll, zumal die Aufsätze im Hauptteil des Bandes durchweg auf hohem Niveau daherkommen und anregend zu lesen sind. Die Beiträge von Charlotte Fonrobert („Gender Politics in the Rabbinic Neighborhood: Tractate Eruvin“, S. 43-59), Judith Hauptman („From Kitchen to the Dining-Room: Women and Ritual Activities in Tractate Pesahim“, S. 109 – 126), Shulamit Valler („Woman and Dwelling in the Sukkah in the Bavli, S. 151-167“), Tamara Or („Women in Massekhet Betsah“, S. 183-196), Tal Ilan („Dance and Gender in Massekhet Ta‘anit“, S. 217-225) und Judith R. Baskin („Erotic Subversion: Undermining Female Agency in bMegillah 10b-17a“, S. 227-244) sind dabei als Vorstudien zu den von den jeweiligen Autorinnen übernommenen Kommentarbänden zu verstehen. Die Reihe soll demnach mit der Ordnung Mo‘ed beginnen und auch den Yerushalmi-Traktat Sheqalim einschliessen, da dieser in der Wilnaer Edition des Talmuds enthalten ist und daher in gewisser Weise als kanonisch gilt.

Ergänzende Studien zu Einzelfragen runden das Bild ab; exemplarisch zu nennen sind hier nur die Texte von Catherine Hezser („Passover and Social Equality: Women, Slaves and Minors in Bavli Pesahim“, S. 91-108) und Adiel Schremer („For Whom is Marriage a Happiness: mMo‘ed Qatan 1,7, and a Roman Parallel“, S. 289 - 305). Im letztgenannten Aufsatz vergleicht der an der israelischen Bar-Ilan-Universität lehrende Forscher die Beobachtung Plutarchs, dass Jungfrauen im Gegensatz zu Witwen oder geschiedenen Frauen nicht an öffentlichen Feiertagen heirateten, weil es sich für Jungfrauen nicht um einen fröhlichen Anlass handele und Feiertagstrauer nach römischer Sitte nicht angebracht sei, mit der in seinem Titel genannten Mischnastelle. Das Ergebnis des Vergleichs ist „a better appreciation of the androcentrism of early

rabbinic discourse“ (S. 290), die von allen apologetischen Anwendungen freie Feststellung, dass die rabbinischen Autoren des Mischnatextes, im Vergleich mit Plutarch, ein besonderes Interesse an den Empfindungen des Bräutigams zeigen, aber die Gefühle der Frauen unberücksichtigt lassen. Klaus Herrmann (“Massekhet Hagigah and Reform Judaism”, S. 245 – 268), der den Band zum in Titel seines Beitrages genannten Traktat beisteuern soll und in diesem Zusammenhang Untersuchungen zur Frauenrolle in der jüdischen Mystik ankündigt, geht der Diskussion über den Status der Frau im deutschen Reformjudentum des 19. Jahrhunderts nach. Sein Beitrag beschäftigt sich mit den Versuchen unterschiedlicher Reformrabbiner, die Aufwertung der Frauenrolle aus der jüdischen Tradition zu begründen – ein Unternehmen, das mit Regina Jonas, der Verfasserin der Schrift „Können Frauen Rabbiner werden?“, zu seinem Höhepunkt und Ende kommt. Der Erinnerung an Regina Jonas, die 1935 als Rabbinerin ordiniert und 1944 von den Nazis in Auschwitz ermordet wurde, ist der gesamte Band gewidmet.

Die Studie von Tirza Meacham (leBeit Yoreh) behandelt den Fall einer Witwe, die – weil kinderlos – als *yevama* religionsrechtlich für die Leviratsehe bestimmt ist, als Menstruierende zu einem gegebenen Zeitpunkt aber nicht die Ehe vollziehen darf. Wenn der heiratswillige Schwager über den Zustand der rituellen Unreinheit der Frau im Unklaren ist, kann es zu einer Normenkollision kommen, die im Traktat Pesahim ausführlich behandelt wird, wenn es dort aus dem Munde Rabbi Yoḥanans heisst (vgl. S. 145): „Wenn ein Mann mit seiner menstruierenden Frau Verkehr hat, ist er schuldig, wenn er mit seiner menstruierenden *yevama* Verkehr hat, ist er nicht schuldig.“ Die Autorin benennt das im deutschen Recht unter der Rubrik „Verbotsirrtum“ genau bezeichnete und bekannte juristische Problem terminologisch etwas unpräzise als „misconstrued mitsva“ (vgl. S. 134ff). Es ist ein Irrtum, die englische Sprache für geeigneter als die deutsche zur Beschreibung rechtlicher und philosophischer Probleme zu halten, und die Vorstellung, Abraham Geiger habe in einem „Scientific Journal of Jewish Theology“ geschrieben (S. 251) wirkt genauso komisch wie die Tatsache, dass auf manchen Seiten die Fussnoten eher den Varianten der englischen Bibelübersetzung der Jewish Publication Society als den textlichen Problemen des Bavli gewidmet sind (z.B. S. 200-204). In diesem Zusammenhang kann sich der Rezensent eine Bemerkung nicht verkneifen: Wenn im Rahmen dieses DFG-Projekts Mittel vorhanden sind (die Reihe – diesen Eindruck erweckt die Einführung – soll wohl nur auf Englisch erscheinen), um Texte von Nicht-Angelsachsen in korrekte Form zu bringen (dass gleichzeitig Fakultätsbürokratien über die Schmerzgrenze hinaus Stellen kürzen, ist natürlich weder der DFG noch den Kommentatorinnen anzulasten), so ist dies symptomatisch für den Status und die Perspektive der Geisteswissenschaften in Deutschland.

Tübingen

Matthias Morgenstern

NAVON, CHAIM, *Genesis and Jewish Thought*, translated by David Strauss, Jersey City, NJ: Ktav Publishing House in Association with Yeshivat Har Etzion 2008, 350 S., ISBN 978-1-60280-000-7.

RABBI SOLOVEITCHIK, JOSEPH B., *Abraham's Journey. Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, ed. David Shatz, Joel B. Wolowelski & Reuven Ziegler, Toras HoRav Foundation, Jersey City, NJ: Ktav Publishing House 2008 (= Me-Otzar HoRav Series, vol. 9), 252 S., ISBN 978-1-60280-004-5.

LICHTENSTEIN, MOSHEH, *Moses: Envoy of God, Envoy of His People. Leadership and Crisis from the Exodus to the Plains of Moab*, Jersey City, NJ: Ktav Publishing House in Association with Yeshivat Har Etzion 2008, 350 S., ISBN 978-1-60280-012-0.

Drei Bände mit Auslegungen zu Texten der schriftlichen Tora legt das Ktav Publishing House vor, deren Autoren allesamt der „Modern Orthodoxy“ – oder in Selbstbezeichnung neuerdings auch „Open orthodoxy“ (Avraham Weiss) – genannten Richtung zuzurechnen sind. Es handelt sich hier um jenen religionspolitisch „linken“ Flügel der jüdischen Orthodoxie, der Traditionstreue mit (relativer) Aufgeschlossenheit gegenüber der zeitgenössischen Moderne verbindet, der mit dieser kulturpolitischen Linie aber nicht mehr, wie noch im 19. Jahrhundert, der Tora-im-Derech-Eretz-Devise Samson Raphael Hirschs („Tora mit den Wegen dieser Welt“), sondern den Impulsen der grossen rabbinischen Gestalten des 20. Jahrhunderts Avraham Isaak HaKohen Kuk (Palästina/Israel) oder Joseph Baer Soloveitchik (USA) folgen will. Was den Letztgenannten betrifft, so legen die Herausgeber eine Sammlung seiner Vorlesungen und Vorträgen zu den Wochenabschnitten der Tora aus den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts vor, die nachträglich mit Überschriften versehen und augenscheinlich auch sonst redigiert wurden (mit einem Stichwortverzeichnis zu Namen und Sachen sowie einigen Angaben zur Literatur und zu den Quellen im Fliesstext), aber sonst weitgehend ihren homiletischen Charakter beibehalten haben.

Moshe Lichtenstein, ein Enkel Soloveitchiks und Schüler des nationalreligiösen Rabbiners Yehudah Amital (in den achtziger Jahren Gründer der Linksabsplitterung „Meimad“ von der Nationalreligiösen Partei in Israel), denkt im Vorwort seines von Perry Zamek aus dem Hebräischen übersetzten Bandes an die *shiurim* zurück, die er in seiner Jugend bei seinem Grossvater hören durfte. Lichtensteins Auslegungen stehen wie die Soloveitchiks gewissermassen unter dem Motto „maaseh avot siman labanim“: Taten und Geschick der Erzväter haben nicht nur „historische“ Bedeutung, sondern gelten als prototypisch für die Erfahrungen des jüdischen Volkes bis in die Gegenwart (Lichtenstein, S. 250; Soloveitchik, S. XII). In Lichtensteins Band, der ebenfalls in wöchentlichen Sabbatvorträgen vor Jeschiwestudenten gründet, aber durch einen umfangreichen Anmerkungsteil erweitert wurde, ist ein längeres programmatisches Schlusskapitel unabhängig vom übrigen Text zu lesen. Besonders instruktiv ist hier die Rechtfertigung des eigenen Ansatzes, dem es weni-

ger um die literarische Analyse als um das Nachspüren der menschlichen und allgemein-menschlichen Züge in den biblischen Erzählungen geht. Dies impliziert bei Lichtenstein bemerkenswerterweise auch eine ausgesprochen kritische Auseinandersetzung mit der Hermeneutik der Kabbala (insbesondere des Buches Sohar), die in den biblischen Erzählungen vor allem Widerspiegelungen göttlicher Geheimnisse finden will. Was die Hermeneutik der Midraschlektüre anbelangt, so ist nach dem Autor zwischen der legislativen Funktion des halachischen Midrasch und der interpretativen Funktion des aggadischen Midrasch zu unterscheiden: „(T)he halachic midrash is not merely an explanation of the text, but the creation and establishment of Torah laws... while the aggadic midrash is only an interpretation“ (S. 228f) Dies bedeutet, dass die Aggada eine neue „aggadische Welt“ mit einem „unabhängigen ontologischen Status“ schafft. Zur Verdeutlichung der „ontologischen Inferiorität“ der Aggada dem biblischen Text gegenüber erzählt Lichtenstein die Geschichte von Eliezers Wanderung nach Haran, um dort eine Braut für Isaak zu finden. Nach einem talmudischen Midrasch (bBB 16b nach Gen 24,1: Gott segnete Abraham „mit allem“) besaß der Erzväter freilich eine Tochter, Bakol (hebräisch „mit allem“) mit Namen. Dieses Mädchen, so der Einwand, hätte der Abrahamssohn doch heiraten können! Wäre Eliezers Mission in Haran also unnötig gewesen? Die Antwort: „Yitzhak wanted a wife in *peschat* and not in *derash!*“ (S. 229).

In historisch noch breiterer Art und Weise – mit Exkursen zu den mittelalterlichen und modern-orthodoxen Bibelkommentatoren und auch in popularphilosophisch-kritischer Auseinandersetzung mit der säkularen und nichtjüdischen Literatur bis hin zu Kant und Hegel – kommt die rabbinisch-orthodoxe Bibelhermeneutik in Chaim Navons Ausführungen zur Genesis zur Geltung. Dieser letztere Band enthält wiederum einen nützlichen Index und Literaturangaben im Fliesstext, jedoch nur wenige Anmerkungen im Grunde keine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Gemeinsam ist den drei hier vorgestellten Bänden, dass sie keine „Bibelkommentare“ sind, sondern es ihnen um die schriftliche Tora geht, um „Chumash and its commentaries“ (Lichtenstein, XVI); insofern sind diese Bücher zugleich Zeitdokumente, die implizit über Entwicklungen und Trends in der gegenwärtigen jüdischen Orthodoxie Auskunft geben.

Tübingen

Matthias Morgenstern

NORDHEIM, MIRIAM VON, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008 (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 118), XII,340 S., ISBN 978-3-7887-2276-0.

Nicht zuletzt der Verse 1 (Sitzen zur Rechten Gottes) und 4 (Priestertum Melchisedeks) wegen hat Ps 110 insbesondere im Christentum eine breite Wirkungsgeschichte erfahren. Doch nicht sie steht im Mittelpunkt von M. von

Nordheims (= Vfn) Frankfurter Dissertation. Auf eine präzise Darstellung der Forschungsgeschichte (S. 5-22) folgen in den drei unterschiedlich ausführlichen Teilen eine literarische Analyse (S. 23-141), eine „innerbiblische Exegese“ (S. 143-170) und eine antik- und mittelalterlich-jüdische Rezeptionsgeschichte (S. 171-298) sowie ein doppelter Schluss (S. 299-305: Ps 110 im Neuen Testament, und S. 307-310: Zusammenfassung). Ein stark zergliedertes Literaturverzeichnis (S. 311-329), das viele antike Quellen nur in deutscher Übersetzung anführt und keinen Schlüssel zum Auflösen der Abkürzungen enthält, schliesst das Buch ab.

Das Hauptinteresse der Vfn liegt auf einer Interpretation von Vers 3, dessen Bildwelt, die Geburt des erwarteten Königs als Kind eines Götterpaars, jedoch schon in der frühesten Rezeption nicht mehr verstanden oder umgedeutet wurde. Vfn geht von der masoretischen Vokalisation des Psalms aus. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf den als exegetische *crux* empfundenen Begriffen (insbes. ילדותיך und משחרר. Warum wurden schwierige masoretische Vokalisationen wie bei דברתי nicht mittels Konkordanz hinsichtlich des Konsonantenbestands geprüft?). Die Analyse ist weitgehend traditionell und braucht hier nicht referiert zu werden; Hinzuweisen ist aber darauf, dass Vfn Parallelen sowohl zur Natanverheissung als auch zu Jes 14 aufzeigt. Der von ihr rekonstruierte, ursprüngliche Psalm wies bereits den Davidbezug auf (vgl. S. 130). Datieren möchte sie ihn aufgrund der intertextuellen Bezüge in nachexilische Zeit, genauer: er sei „in hellenistischer und somit eigener herrscherloser Zeit gedichtet“ (S. 140).

Bemerkenswert macht das Buch die ausführliche Behandlung der antiken Übersetzungen (LXX, Targum, Peschitta, Vulgata [hier fehlt allerdings eine Kontextualisierung des Übersetzungsprogramms des Hieronymus]), der Interpretation in hellenistisch-römischer Zeit (der Psalm wurde von den Hasmonäern instrumentalisiert und deswegen von der Qumrangemeinde – Vfn nennt sie „essenische Gemeinde“, vgl. S. 235 Anm. 697 – weitgehend gemieden) und der Rezeption in Talmud und mittelalterlichen jüdischen und karäischen Kommentaren (u.a. Saadja, Jefet ben Eli, Raschi; hier fehlen bedauerlicherweise die Belege; eine tiefergehende Beschäftigung mit den Originalquellen, die in den anderen Abschnitten erfolgt, wäre wünschenswert gewesen). Das Kapitel über die christliche Rezeption dagegen könnte in der vorgelegten Form auch entfallen, da es zum einen falsch platziert (es gehört im Duktus der Studie vor die Darstellung des Talmuds, weil erst so das Schweigen über den Psalm bzw. seine Uminterpretation verständlich wird) und zum anderen sehr oberflächlich ist (z.B. ist v. 1 nicht nur im Apostolikum [so S. 298], sondern in allen altkirchlichen Bekenntnissen aufgegriffen).

Die Konzentration auf die Auslegung von v. 3 führt zu einigen bedauerlichen Kurzschlüssen an anderer Stelle, wie dies exemplarisch die Ausführungen zu der rätselhaften Nennung des מלכי צדק belegen. Im alttestamentlichen Kontext gibt Vfn den Namen mit „Melchisedek“ wieder, in den Qumrantexten hingegen mit „Malki Zedek“. Im Exkurs zu Gen. 14 (S. 91-94), dem anderen biblischen Vorkommen dieses „Melchisedek“, nimmt sie dessen Vorkommen

und Namen wörtlich und missversteht den Kontext: Durch den Ort Schalem (für Jerusalem) ist eine weiterer Deutehorizont im Blick auf den Psalm gegeben (durch den erwähnten Zion); v.a. auf der Erzählebene der biblischen Texte verpasst sie die Parallelität zu Jos 10,1.3 (*Adoni zedek*) und zu Jer 23,6 (*JHWH zidkenu*). Die Hinweise auf die christliche Auslegungsgeschichte (Traditio Apostolica, Epiphanius) bleiben leider sehr knapp und sind zudem nicht unproblematisch. Fraglich ist z.B., ob es die von Epiphanius genannten Melchizedekianer überhaupt gab.

So bleibt der Eindruck zwiespältig: Die Arbeit ist fleissig und überwiegend sorgfältig erarbeitet. Da Vfn jedoch zu eng an dem einen Psalm hängen bleibt, verliert sie den Blick aufs Ganze, und wo sie sich von der traditionellen alttestamentlichen Exegese löst, sind die Schwächen unübersehbar.

Essen-Steele

Görge K. Hasselhoff

OTHMAR KEEL: *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* 2 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2008 (= Orte und Landschaften der Bibel Bd. IV/1 und IV/2), 1384 S., ISBN 978-3-525-50177-1 und 50177-2

In diesem monumentalen zweibändigen Werk entwirft der Schweizer Alttestamentler Othmar Keel, der neben seinen exegetischen Arbeiten vor allem durch die Erschliessung und Erforschung der altorientalischen Ikonographie Bahnbrechendes geleistet hat, eine Religionsgeschichte Jerusalems, die in der Mittelbronzezeit einsetzt (1700-1540a) und sich bis zur Auseinandersetzung des Judentums mit dem Hellenismus (333-63a) erstreckt. Als zentrale These formuliert der Verf., dass der Monotheismus seine Wurzeln nicht – wie häufig angenommen – in der Wüste Südpalästinas hat, sondern dass dieser vielmehr in Jerusalem durch die Verschmelzung verschiedener Gottheiten entstand: dem Stadtgott Schalem, dem Gott der untergehenden Abendsonne, dem Wettergott Baal und der Cheba/Aschera, die bereits im kanaanäisch-jebusitischen Jerusalem verehrt wurden, sowie dem Kriegsgott JHWH, der mit David und der Lade um ca. 1000 v. Chr. in die Stadt gekommen war. Während sich die theologische Vorstellungswelt in Jerusalem durch ihre integrative Tendenz auszeichnet, ist die Theologie des Nordreichs durch einen Partikularismus geprägt, der die Gottheit JHWH in Überlegenheit zu den anderen Gottheiten sieht. Nach dem Untergang des Nordreichs brachten Flüchtlinge diese Idee in das Südreich: „Alles, was dem neuen Purismus widersprach, wurde als »kanaanäisch« diffamiert, so auch die im Jerusalemer Tempel verehrte Aschera, deren Kultbild unter Joschija aus dem Tempel entfernt und zerstört wurde“ (1276). Im 7./6. Jh. wurde dieses nationale Konzept dann von der sog. deuteronomistischen Bewegung im Buch Deuteronomium schriftstellerisch fixiert. Zudem kam es unter dem König Josia im Jahre 622 v. Chr. auch zu einer gross angelegten Reform, die die Kultelemente aller anderen Götter aus dem Jerusalemer Tempel entfernte. Gegen eine solche partikulare und nationalistische Theolo-

gie wandten sich die Propheten Jeremia und Ezechiel, die die Rolle JHWHs als Schöpfer der ganzen Welt und als Gottheit der ganzen Menschheit begreifen wollten. Nach der Katastrophe der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Babylonier (587 v. Chr.) fanden sich deren Anhänger in der Überzeugung bestätigt, dass die Katastrophe hätte vermieden werden können, wenn man sich Nebukadnezar unterworfen hätte. Während die Jeremia- und Ezechielschule auf eine anthropologische Erneuerung des Menschen hoffte, entwickelten die priesterschriftlichen Theologen ein Ritual, das auf die Versöhnung zwischen Gott und Mensch hinführte. Als der namenlose Prophet Deutero-Jesaja seine expliziten Aussagen zur Einzigkeit JHWHs formulierte, konnte er an Bekanntes anknüpfen, da sich der Monotheismus „schon vor dem Exil weitgehend durchgesetzt“ hatte (1278). Die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, wie sie nach diesem Entwurf die Geschichte Israels seit der frühen Königszeit prägt, gewann dann in der hellenistischen Zeit an zunehmender Schärfe, die sich schliesslich in der Auseinandersetzung zwischen den sog. Hellenisten und den konservativen Kreisen, wie sie durch die Makkabäer repräsentiert wurden, entlud.

O. Keels Ausführungen werden durch einen breiten Rückgriff auf die einschlägigen Quellen und die Forschungsliteratur dokumentiert. Die verschiedenen biblischen Texte und Werke, auf die sich seine Rekonstruktionen gründen, werden ausführlich vorgestellt; ebenso rekurriert der Verf. auch auf die entsprechenden archäologischen Befunde sowie – anders eigentlich auch gar nicht vorstellbar – auf das Bildmaterial. Im Fliesstext selbst finden sich zudem – bisweilen nicht gerade leserfreundlich – auch die notwendigen Hinweise auf die Forschungsliteratur, so dass sich die Position des Autors im Kontext der gesamten Forschungslandschaft auch mühelos einordnen lässt. O. Keels Werk ist in seiner Geschlossenheit einerseits und seinem Detailreichtum andererseits ein bedeutender Entwurf, ja geradezu ein Vermächtnis eines grossen Alttestamentlers, der den Kolleginnen und Kollegen dieses Faches sowie den benachbarten Fächern Stoff und Anregungen für lange Diskussionen und weiterführende Fragenstellungen geben wird.

Osnabrück

Beate Ego

CASPI, MISHAEL M. & GERDA NEU-SOKOL, *By the Soft Lyres. The Search for the Prophet Elijah*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2006 (= Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 272), XVI, 415 S., ISBN 978-387997-337-8.

Nach der „Bindung Isaaks“ („Take Now Thy Son“, 2001), „Eve in Three Traditions“ (2003) und „Job in Tradition and Literature“ (2004) ist es jetzt der Prophet Elija, dessen Rezeption und Darstellung in jüdischer, christlicher und islamischer Überlieferung Mishael M. Caspi und Gerda Neu-Sokol in Zusammenarbeit mit (dem nur auf dem Titelblatt genannten) Mohammad Jiyad, nachgehen; und das Material, das sie dazu aus jüdischen, christlichen und islamischen Quellen zusammengetragen haben, ist gleichermassen umfang-

reich und beeindruckend und zeugt von bemerkenswerter Kenntnis der Quellen ebenso wie vom souveränen Umgang mit ihnen. Der Bogen ist weit gespannt; er reicht von Bibel und Koran über rabbinische, kabbalistische und chassidische Texte, patristische Schriften und islamische „Prophetenerzählungen“ bis zu Teresa von Ávila und Juan de Santa Cruz (S. III-VI), Martin Buber und Erich Fried, zur altrussischen Literatur und russischen Romanciers des 19. Jh. wie Dostojewski (S. 347-376). Dabei werden alle Facetten des Elija-Bildes berücksichtigt: von Elija dem Mörder der 450 Propheten über den zweiten Mose und paradigmatischen „Wanderer“ der chassidischen Literatur bis zum Kündiger des Anbruchs der messianischen Zeit, vom „Gesandten Ilyās“ des Koran und seinem *alter ego* al-Ḥiḍr der islamischen Legende bis zum Wegbereiter des wiederkommenden Christus der christlichen Überlieferung wird nichts ausgespart. Damit hat es sich denn aber auch; denn das ganze Buch wirkt eher wie eine Sammlung von Material für ein noch zu schreibendes Buch. Trotz der mit dem Inhaltsverzeichnis angebotenen Gliederung fällt es schwer, einen – noch gar – durchgängigen „roten Faden“ zu erkennen. Auch der Epilogue (S. 377-389) reicht ihn nur unzureichend nach. Immer wieder wird zwischen den Texten hin- und hergesprungen. Häufige Wiederholungen bleiben nicht aus. Namen oder Sachen werden manchmal erst bei wiederholtem Vorkommen erklärt. So wird Rashi auf S. 59 vorgestellt, obwohl er zuvor schon viermal im Text namentlich zitiert worden ist (S. 16.29.36.37).

Das mit dem programmatisch gemeinten Satz „Any attempt to refute the strongly held notion among scholars that the Arabian Peninsula was permeated with Jewish ideas is politically oriented and false“ beginnende Kap. 3 (S. 173-291), in dessen Mittelpunkt die islamische Elija-Rezeption steht, zeichnet sich zudem durch (s)eine antimuslimische Polemik aus, die im Epilogue durch einige Seitenhiebe auf die jüdischen „ultra orthodox“ und „new casts of the so-called ‘lover of the Torah’“ ergänzt wird (S. 384f). Besser weg kommen ihnen gegenüber die “believers of Christianity”, denn sie anerkennen die “endowments that Judaism made to humanity, to monotheism, and to social justice as the prophetic movement presented it”, während “some Muslim theologians” diese “endowments” negieren, und zwar als “result of hatred or of ignorance” (S. 384). Auch sonst finden sich gelegentlich Bemerkungen oder ganze Abschnitte, bei denen man sich schon fragt, was sie mit dem Thema zu tun haben.

Darüber hinaus stören die Lektüre die unendlich vielen, zum Teil sinnentstellenden oder nur schwer deutbaren Druckfehler. Dass *Ezrätlungen* (S. 236) bzw. *Ezratlungen* (so S. 395) *Erzählungen* heißen soll, ist nur aus dem Kontext zu erschliessen. H. Schwarzbaum wird in der Bibliography S. 395 zwar richtig geschrieben, in Text und Register hingegen heisst er *Schwatzbaum* (so S. 191.238.412). – Dass es für die rabbinische und patristische Literatur längst ein international anerkanntes, einheitliches Zitationssystem gibt, ist den Autoren offenbar unbekannt. An vielen Stellen muss man eher raten oder, wenn’s gut geht, dem Zusammenhang entnehmen, welcher Text zitiert wird; auf die Stellenangaben kann man sich aber nicht durchweg verlassen (der erste Fehler steht schon auf S. V: 10:13 [sic!], gemeint ist 1. Kön 19,13). – Geradezu abenteu-erlich ist die Transkription der hebräischen und vor allem arabischen Na-

men, von den hebräischen, aramäischen und – noch schlimmer – arabischen Zitaten ganz zu schweigen. Nicht nur dass diakritische Zeichen fehlen, in der Transkription ist überhaupt kein System zu erkennen. So wird z. B. Saadja Gaon manchmal *Saadia*, manchmal *Sa'adiah* oder *Sa'adya*, manchmal auch *Rasag* (sic!) genannt, und das im Eigentext (nicht in Zitaten oder Buchtiteln, in denen die Schreibweise vorgegeben wäre). Für Ka'b al-Aḥbār finden sich *k'ab al Ahbar* (sic!) und *Ka'ab Al Ahbar* (und beide Namen stehen im Register S. 405 sogar noch untereinander); das gleiche gilt für *Ibn IsHaaq* (sic!) und *Ibn Ishaq* (S. 404) anstelle von Ibn Iṣḥāq. Nicht einmal das Wort Qur'ān wird durchgängig einheitlich Qur'an, sondern gelegentlich *Qur-an* (so z. B. S. 175), ja selbst *Qua'ran* (so z. B. S. 181) geschrieben.

Dass ein auf Orientalia spezialisierter traditionsreicher Verlag ein solches Manuskript, wenn er es schon nicht umgehend zur Korrektur an die Autoren zurückgehen, sondern unbesehen, jedenfalls unlektoriert im Druck erscheinen lässt, ist schlechterdings unverständlich.

Tübingen

Stefan Schreiner

MENAHEM H. SCHMELZER, *Studies in Jewish Bibliography & Medieval Hebrew Poetry, Collected Essays*, New York / Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America 2006 / 5766, 283+243pp., ISBN 965-456-043-7.

Seit Jahrzehnten ist der (emeritierte) Professor am Jewish Theological Seminary New York, zuvor langjähriger Direktor der dortigen Bibliothek, in Fachkreisen als Handschriftenexperte ein Begriff. Dabei steht sein editorischer Beitrag stets im Dienst der von ihm auf eine neue Stufe gehobenen Sammlungen, Werke und Autoren. Schon die Titel der von ihm edierten Arbeiten sprechen für sich: Aron Freimann, *Union Catalogue of Hebrew Manuscripts and Their Location*, vol. I, Index by M. H. Schmelzer, 1973; Alexander Marx, *Bibliographical Studies and Notes on Rare Books and Manuscripts in the Library of The Jewish Theological Seminary of America*, ed. M. H. Schmelzer; Isaac Ben Abraham Ibn Ezra, *Poems*, ed. on the basis of Manuscripts, 1980 (hebr.); Shalom Spiegel, *The Fathers of Piyyut. Text and Studies Toward a History of the Piyyut in Eretz Ysrael*, selected & ed. M. H. Schmelzer, 1996 (hebr.).

Im hier vorzustellenden gediegen gestalteten Sammelband gibt der Verfasser gebündelt Einblick in einen (anderen) Teil seines erfolgreichen Forscherlebens. Zuvor in verschiedenen Fachpublikationen erschienen, bilden die hier in sachlicher Folge angeordneten und mit nützlichen Indices versehenen Beiträge nicht nur zwei gleichgewichtige Teile des Werks, der eine in Englisch, der andere in Hebräisch, sondern laufen gleichsam aufeinander zu, indem sie New York und Jerusalem als Zentren jüdischer Wissenschaft am Übergang ins 21. Jahrhundert verbinden. Jüdische Tradition und ihr Bezug zur Moderne sind ein charakteristischer Zug der Texte, deren Inhalt und Spannweite hier als Anregung zur weiteren Beschäftigung mit ihnen nur eben angedeutet werden können.

In seinem Vorwort erweist Ismar Schorsch als Chancellor des Jewish Theological Seminary seine Reverenz und zieht, angesichts des Werkes und der biographischen Wurzeln des Autors, eine Linie zur Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts. In der Tat ist es seit den Pionierleistungen von Franz Delitzsch und Leopold Zunz zur eigenständigen Disziplin geworden, der mittelalterlich-hebräischen Dichtung in ihrer Verknüpfung mit synagogaler Poesie (*piyyutim*) besonderes Augenmerk zu schenken. Sowohl im hebräischen wie auch im englischen Teil des Bandes finden sich zu diesem von Autor in jungen Jahren bereits gewählten Spezialgebiet eingehende Untersuchungen, die ihn als Meister des Faches ausweisen.

Berücksichtigt man die ungarische Herkunft des Autors, liesse sich als Vorläufer – neben dem unvergessenen Mentor Alexander Scheiber (1913-1985) – auch Moritz Steinschneider (1816-1907) anführen, der Ahnherr der jüdischen Bibliographie, oder David Kaufmann (1852-1899), der flamboyante Gelehrte und Sammler, dessen Weitblick hinsichtlich der legendären Kairoer Geniza-Funde aus dem Jahre 1896 sich durch die Darstellung des Forschungsstandes im vorliegenden Band eindrücklich bestätigt sieht. Über die Beschäftigung mit Manuskripten und Inkunabeln wird in klarer Sprache, Systematik und Eröffnung von Perspektiven ein faszinierender Zugang zum Judentum vermittelt. Die Eingangsbeiträge liefern komprimiert die Grundlagen, auf denen die nachfolgenden facettenreichen Anwendungen aufbauen.

Nach der Handschrift ist das (gedruckte) Buch in die Welt des Judentums und seiner Wissenschaft getreten, wie programmatisch bereits der Titel eines entsprechenden Essays anzeigt: „Hebrew Printing and Publishing in Germany, 1650-1750 – On Jewish Book Culture and the Emergence of Modern Jewry“, um nur dieses Beispiel hier zu nennen.

Die Leitung der Bibliothek des Jewish Theological Seminary innezuhaben (von 1961 bis 1987), und damit für eine Schatzkammer jüdischer Handschriften und Zeugnisse der Buchkunst verantwortlich zu sein, ist ein Privileg, an dem der Leser auf mannigfache Weise Anteil bekommt. An einer Stelle ist Näheres über den in Elberfeld geborenen Historiker Alexander Marx (1878-1953) zu erfahren, der seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Bibliothek und ihre besondere Verbindung zu Europa prägte, oder darüber, wie sich (trotz eines verheerenden Brandes) die Sammlung zu einem der führenden Zentren jüdischen Wissens entwickelte. Welchen Anteil daran der Autor hat, lässt sich anhand der Abhandlungen „On Judaica Research Services“ oder „Building a Great Judaica Library – at What Price?“ erahnen. Nicht nur New York (mit seinen zahlreichen Bildungsstätten), sondern ebenso Harvard, London und Israel sind einbezogen, wenn der Autor seine Erfahrungen in grundlegende Betrachtungen über jüdische Bibliotheken der Zukunft einfließen lässt.

Eine besonders schöne Würdigung seiner Person und seines Werkes erfährt im hebräischen Teil Louis Finkelstein (1895-1991), der aufgrund seiner talmudischen Bildung, überragenden Quellenkenntnis, Produktivität und unangefochtenen Reputation in drängenden Religionsfragen zum *spiritus rector* des Jewish Theological Seminary geworden war. Mit ihm und dem Seminary als geistiger Heimstätte etablierte sich die Konservative Richtung, im begrifflich

eigentümlich amerikanischen Sinne, als dritte Kraft zwischen orthodoxer Glaubensrichtung und den liberalen Strömungen.

Die wenigen Bemerkungen können nicht mehr als andeuten, welchen Beitrag der Autor, der aus familiärer Tradition in den religiösen Quellen verankerte Jude, der Europäer mit seiner (auch deutschen) Sprachverwurzelung, der glänzende hebräische Stilist, der mit der Pragmatik des amerikanischen Lehrbetriebs vertraute Gelehrte, zur modernen Wissenschaft des Judentums geleistet hat. Seine gesammelten Aufsätze bieten zugleich Gelegenheit, sich von jemandem ansprechen zu lassen, der unzähligen wissenschaftlich Interessierten durch Expertise und Hilfsbereitschaft Zugang zu den Grundlagen des Judentums verschafft hat.

Epilog: Dass ein Namensvetter und Verwandter eine wissenschaftliche Publikation vorstellt, ist sicher ungewöhnlich und soll nicht Usus werden. Prof. em. Menahem H. Schmelzer benötigt indes keine Protektion. Als langjährigem früheren Mitglied der Redaktionskommission der JUDAICA war es Rezensionentem jedoch ein Anliegen, auf dieses ihm besonders nahe Werk und Wirken hinweisen zu dürfen, das er ganz auf der Linie des Profils der JUDAICA sieht. Dem angezeigten Band sind „Personal Recollections“ vorangestellt. Dabei handelt es sich um die Schilderung unserer gemeinsamen Geschichte, der Vernichtung des ungarischen Judentums und des persönlichen Überlebens. Ich kann jene Zeilen nicht ohne innere Erschütterung aufnehmen. Keine mir bekannte zeitgeschichtliche Darstellung erreicht auf knappem Raum diese fesselnde Prägnanz und zugleich sachliche Geschlossenheit in der Schilderung der Ereignisse. Mit ihrem Aufruf zur Erinnerung in Zuversicht bilden die Schlussworte dieser „Personal Recollections“ das beste Plädoyer für die Wissenschaft des Judentums – für uns, und hoffentlich auch für kommende Generationen.

St. Gallen

Hermann I. Schmelzer

GOLDENBERG, DAVID M., *The Curse of Ham. Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton: Princeton University Press 2003 (= Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), XV.448 S., ISBN 0-691-11465-X.

„This Biblical Story (i. e. Gen 9,18-25, Noahs Fluch über Ham) has been the single greatest justification for Black slavery for more than a thousand years. It is a strange justification, indeed, for there is no reference in it to Blacks at all. And yet just about everyone [...] understood that in this story God meant to curse black Africans with eternal slavery, the so-called Curse of Ham“ (S. 1). Mit diesen Sätzen beginnt D. M. Goldenberg (= Vf) sein Buch, in dem er Antwort auf die Frage geben will, wie, wann und „why this strange interpretation of the biblical text took hold“, und zwar in der jüdischen, christlichen und muslimischen exegetischen Tradition gleichermaßen (S. 6).

Minutiös analysiert Vf dazu in Teil I (S. 15-75) zuerst die biblischen und nachbiblischen Texte über das zum Inbegriff für Schwarzafrika gewordene *Kush* (Land und Leute), zu dem in der rabbinischen Literatur *Afrika* bzw. *Afri-*

qi (Land und Leute) und das aus dem Griechischen übernommene *Barbaria* hinzukommen. Wiederum chronologisch vorgehend, untersucht Vf in Teil II (S. 77-128) sodann die Bedeutung der zur Bezeichnung der Hautfarbe (hell vs. dunkel / schwarz) verwendeten Begriffe, aus denen im Laufe der Zeit soziale Typenbegriffe werden, die das Dunkle / Schwarze zunehmend mit dem sozial Deklassierten identifizieren (S. 196f). Ein kurzer Zwischenstopp und Blick in die Geschichte (Teil III, S. 129-138) bestätigt, dass wie im antiken Griechenland und Rom, so auch im vor- und frühislamischen Arabien und wohl nicht anders im alten Israel zwar keineswegs alle Sklaven „schwarz“ waren, aber „black Africans were readily identified as slaves“ (S. 138). Von dieser Beobachtung ausgehend, zeigt Vf in Teil IV (S. 139-193) schliesslich, welche „exegetical changes in Jewish, Christian, and Islamic literature“ diese historische Situation (die „identification of Black as slave“) ihrerseits herbeigeführt und wie und seit wann sie in den entsprechenden Texten ihren Niederschlag gefunden hat: „The link of blackness and slavery [...] begins to appear in seventh-century Islamic texts. This exegetical innovation coincides with the seventh-century Muslim conquests in Africa, which brought an increasing influx of black African slaves to the Near East. From this time onward, the Curse of Ham, that is, the exegetical tie between blackness and servitude, is commonly found in works composed in the Near East, whether in Arabic by Muslims or in Syriac by Christians“ (S. 197). Zeitgleich führte die Identifikation der Farbe als Hautfarbe mehr und mehr zu einem „new way of categorizing humanity by skin color“, und zwar „in Jewish, Christian, and Muslim biblical interpretations that see Noah’s sons as representing the three human skin colors of the world’s population“ (ebd.).

Das Ergebnis mag überraschen. Gekommen ist Vf zu ihm aufgrund Studiums einer Fülle von biblischen und nachbiblischen, jüdischen, christlichen und islamischen Quellentexten aus anderthalb Jahrtausenden (s. das Verzeichnis S. 413-430), bei dem er keine Mühe gespart hat. Von der Gründlichkeit und Sorgfalt, mit der er dabei vorgegangen ist, zeugt nicht zuletzt der umfangreiche Anmerkungssteil (S. 213-378). Angesichts des in jüngster Zeit sichtbar gewachsenen Forschungsinteresses an der Geschichte des neuzeitlichen Sklavenhandels und der ihn begründenden Ideologie hat Vf mit seinem Buch für alle weitere Diskussion um Entstehung und Wirkung des Zusammenhangs von Hautfarbe, „Rasse“ und Sklaverei die erforderliche verlässliche Grundlage geschaffen.

Tübingen

Stefan Schreiner

HABER, PETER / ERIK PETRY & DANIEL WILDMANN, *Jüdische Identität und Nation*, Köln / Weimar / Wien: Böhlau 2006 (= Reihe Jüdische Moderne, Bd. 3), 171 S., ISBN 3-412-25605-6

Die drei Historiker Peter Haber (Basel), Erik Petry (Basel) und Daniel Wildmann (London) haben sich im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten und vom Institut für Jüdische Studien sowie dem Histori-

schen Seminar der Universität Basel begleiteten Forschungsprojekts von 2000 bis 2003 mit dem Themenkreis „Nation und jüdische Identität“ beschäftigt. Die Frage nach dem Verhältnis von Judentum, Nation und Identität liess die drei Forscher anhand dreier Fallbeispiele aus Mitteleuropa (Ungarn, Deutschland, Schweiz) unterschiedliche Räume, Zeiten sowie historische Zusammenhänge auf kulturwissenschaftlicher Ebene erarbeiten. Erfreuliches Ergebnis dieser Bemühungen ist der 2006 in der von Alfred Bodenheimer und Jacques Picard herausgegebenen Reihe Jüdische Moderne erschienene Band „Jüdische Identität und Nation“, der schon allein durch seinen originellen wie praktischen Aufbau besticht: In vier Kapiteln – „Einleitende Vorbemerkungen“, „Drei Fallbeispiele“, „Theoretische Nachgedanken“ und „Kommentierte Bibliographien“ – kommen in jeweils derselben Reihenfolge Peter Haber, Daniel Wildmann und Erik Petry zu Wort. Diese Abfolge der Kapitel bringt es mit sich, dass die drei Studien gewissermassen miteinander in Kontakt treten und auf diese Weise eine Art Kontinuum und fließende Übergänge erzeugt werden.

Die „Einleitenden Vorbemerkungen“ stimmen auf das jeweilige vom Autor behandelte Thema im Hauptteil „Drei Fallbeispiele“ ein – Peter Haber befasst sich mit Assimilationsstrategien am Beispiel des ungarisch-jüdischen Turkologen Ármin Vámbéry, dessen Lossagung von seinen jüdischen Wurzeln keinesfalls bedeutete, dass er sich dieser nicht bewusst gewesen wäre – im Gegenteil: Vámbérys sprachwissenschaftliche Forschungen unter der Fragestellung nach den Ursprüngen der ungarischen Sprache bedeuteten für ihn eine Suche nach Heimat und Identität, eine „wissenschaftliche Sublimation gleichsam der eigenen Entwurzelung“ (S. 6).

Daniel Wildmann greift das – bislang nur wenig bearbeitete – Thema der jüdischen Körpergeschichte auf und zeigt am Beispiel des Deutschen Kaiserreiches, wie in jüdischen Turnvereinen im wahrsten Sinne des Wortes „Körperarbeit“ betrieben wurde: Wenn auch der Körper in Turnvereinen quasi öffentlich zur Schau gestellt wird, also somit auch eine Aussenwahrnehmung des „jüdischen Körpers“ geschieht, so lenkt Daniel Wildmann in seiner Studie das Augenmerk vornehmlich auf die Frage von Körperkonstruktionen im *innerjüdischen* Diskurs.

Erik Petry analysiert am konkreten Beispiel des Zürcher jüdischen Freundeskreises „Pack“, wie Schweizer Juden und Jüdinnen ihre jüdische Identität einerseits und ihr „Schweizersein“ andererseits begreifen: „Wir sind Schweizer, aber bleiben immer Fremde“ (S.103). Die provokante Selbstbezeichnung des 1923 zunächst als Schachklub von jüdischen Jugendlichen gegründeten und bis heute noch existierenden „Packs“ geht denn auch zurück auf eine Rede von Joseph Goebbels, in der er vom „internationalen jüdischen Pack“ spricht.

Allen drei Studien gemeinsam ist, dass sie durch sorgfältigste Nachzeichnung konkreter Fälle – Vámbéry, Turnvereine, das „Pack“ – den teilweise recht gravierenden Wandel im jüdischen Selbstverständnis aufdecken. Das immerwährende Oszillieren zwischen Anpassung und Assimilation an die nichtjüdische Umwelt einerseits und der innerjüdischen Abgrenzung nach aussen andererseits wird mit Hilfe der analysierten Fallbeispiele sehr gut sichtbar gemacht und zeigt, dass „jüdische Identität“ stets im Fluss ist und sich

immer wieder im Zusammenklang mit den nichtjüdischen Lebenswelten neu entwerfen muss.

In den „theoretischen Nachgedanken“ legen die drei Verfasser den Grundstein für eine abstrakte Betrachtung ihrer eigenen Analysen – mitunter durchaus in einem kritischen Sinne, wenn etwa Erik Petry die Quellenkritik von Interviews im Rahmen der „Oral History“ unter die Lupe nimmt (S. 140ff.). Durch häufige (und bei diesem Aufbau nicht zu vermeidende) Rückgriffe der Autoren auf ihre ausführlich skizzierten Fallbeispiele bleiben Wiederholungen nicht aus; doch sei dies angesichts der vielen Tugenden dieses Bandes als nebensächlich vermerkt. Mit Heiko Haumann kann an dieser Stelle resümierend wie (re-)zensierend festgehalten werden, dass die „spannend geschriebenen, wegweisenden Beiträge [...] eine weite Aufmerksamkeit“ (S. VII) verdienen.

Zürich / Freiburg i. Br.

Yvonne Domhardt

FISCHBACH, STEFAN & INGRID WESTERHOFF (eds.): *„... und dies ist die Pforte des Himmels“*. Synagogen in Rheinland-Pfalz, Saarland, Mainz: Verl. Philipp von Zabern 2005 (= Gedenkbuch der Synagogen in Deutschland Bd. 2), 490 S., Abb., ISBN 3-8053-3313-7.

Das heutige Bundesland Rheinland-Pfalz hat eine bewegte politische Geschichte hinter sich. Es geht auf zwei preussische Regierungsbezirke (Koblenz, Trier, inkl. Teile des heutigen Saarlandes), auf die bayerische Rheinpfalz („Rheinkreis“), die Provinz Rheinhessen des Grossherzogtums Hessen (mit Mainz und Worms), eine oldenburgische Exklave Birkenfeld (bis 1937), nach 1866/67 auf Teile von Hessen-Nassau und die Landgrafschaft Hessen-Homburg zurück.

Von der frühen Neuzeit bis 1940/42 lebten in diesem Gebiet fast nur ländliche Juden. An über vierhundert Orten gab es Synagogen oder Betsäle (Überblickskarte auf den Innenseiten des Einbands vorne und hinten). Mit dem vorliegenden Band wird ihre Geschichte dokumentiert und, nachdem Michael Brocke Überblicke über die neuen Bundesländer (*Stein und Name: Die jüdischen Friedhöfe in Ostdeutschland*, Berlin 1994) und Nordrhein-Westfalen (*Feuer an Dein Heiligtum gelegt ...* (...), 1999), sowie Herbert Obenaus für Niedersachsen (*Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden in Niedersachsen und Bremen*, 2 Bde., Göttingen 2005) veröffentlicht haben, damit zugleich die letzte noch bestehende grössere territoriale Lücke in der Geschichtsschreibung über Juden in Deutschland geschlossen.

Salomon Korn behandelt teilweise polemisch die Geschichte des Synagogenbaus (S. 15-18). Franz-Josef Heyen liefert die historische Einführung (S. 19-45). Die eher beiläufige Bemerkung, dass Juden besser als „Rassedutsche“ Hochdeutsch gesprochen haben sollen (S. 34), ist im Kontext zwar gut gemeint, doch sollte dieser Ausdruck nicht mehr verwendet werden. Ingrid Westerhoff gibt eine Übersicht über den Synagogenbau in diesem grossen Gebiet (S. 47-63). Eine kurze Bibliographie dazu findet sich auf S. 479-483.

Dazwischen stehen die einzelnen Ortsartikel, die dem gleichen Schema folgen: Am Beginn stehen kurze Angaben zur Siedlungsgeschichte, an die ausführliche Angaben zum jeweiligen Betsaal oder zur lokalen Synagoge anschliessen, ergänzt durch recherchierte Fotos oder Bauzeichnungen. Danach folgt eine auf die Lokalgeschichte bezogene Bibliographie. Die Anmerkungen finden sich jeweils hinten im Länderteil, in dem Rheinland-Pfalz und das Saarland voneinander getrennt behandelt werden. In der Summe bilden diese Angaben zugleich den ersten Versuch, das verstreute lokale Schrifttum für diese beiden Bundesländer zu erfassen.

Auffällig ist die teilweise antiquierte Wortwahl („Einwohner mosaischen Glaubens“). Nützlich (und hilfreich) wäre auch eine Liste der renovierten und öffentlich zugänglichen Synagogen in diesen Bundesländern gewesen. Auch hätten die eigentlichen Ortsartikel bei Mehrfachnennungen im Index fett formatiert werden sollen. Zudem sind die Orte nicht alphabetisch nach dem historischen Namen, sondern nach der neuen Verbandsgemeinde aufgeführt. Die Charakterisierung als „erkennbar gebliebene“ Synagogen ist grosszügig gefasst (s. Überblickskarten). Aktuelle Fotos im Buch sprechen eine andere Sprache: An der Zerstörung der Inneneinrichtung der Synagogen, der Schändung der Torarollen, Kultusgegenstände und Gebetbücher, ändert die Tatsache nichts, dass sich hier und da ein Rundbogenfenster oder ein Portal erhalten hat.

Dossenheim

Uri R. Kaufmann

GALAS, MICHAŁ (ed.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu* [Licht und Sonne. Studien zur Geschichte des Chassidismus], Kraków: Wyd. Austeria 2006, 221 S., gr.8°, ISBN 83-89129-65-5

Bei den im vorliegenden Band vereinten neun Aufsätzen handelt es sich um die Vorträge, die während einer Konferenz anlässlich einer Chassidismus-Ausstellung in der *Alten Synagoge* in Krakau (2005) gehalten worden sind. – Zuerst gibt D. Assaf einen Überblick über die Gesamtgeschichte des Chassidismus von den Anfängen bis zur Gegenwart, die den polnischen Chassidismus in diese Geschichte einzuordnen erlaubt (in engl. Fassung erscheint der Aufsatz in der *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New York 2008) (S. 11-38). Anschliessend analysiert J. Doktór die eigentlichen Anfänge der polnischen, aus der messianischen Bewegung des Sabbatai Zwi hervorgegangenen Chassidim, die erstmals in Arje Lejb b. Zacharja Mendels *Tiqqune tešuva* (Krakau 1666) erwähnt werden und in der Literatur seit Ende des 17. Jh. als *hevrat hassidim* oder *hevra qaddiša* figurieren (S. 39-58). M. Wodziński befasst sich mit den politischen Aktivitäten der *Zaddiqim* und chassidischen *Shtadlonim* im Königreich Polen / Kongresspolen zwischen 1815 und 1848 (S. 59-81); und L. Hońdo rekonstruiert die (Geschichte der) Dynastie Reb Chajim Halberstams aus dem galizischen Nowy Sącz anhand erhaltener Epitaphe (S. 83-111). – Mit der aus homophonem Wortspiel (אין „Nichts“ – עין „Auge“; איין „Annihilation“ – עיין „Kontemplation“) gewonnenen Bedeutung

des Begriffs des *Nichts* (יָרָא) im chassidischen Denken setzt sich T. Sikora auseinander (S. 115-127); und M. Galas zeichnet den Weg des *Chabad*-Chassidismus nach, der für ihn nicht nur zwischen Mystik und Messianismus, sondern ebenso auch zwischen Partikularismus und Universalismus verläuft (S. 129-145). – Chassidische Motive in der jiddischen Literatur des 19./20. Jh. untersucht M. Ruta am Beispiel der Werke von I. L. Peretz, P. Kahanowitsch und I. B. Singer (S. 149-171). Wie man sich die durch „Hofsteuern“ (MAMODES) ermöglichte Hofhaltung und das Leben am Hof des Zaddiks von Sadagóra in seinen besten Zeiten vorzustellen hat, beschreibt ebenso anschaulich wie eindrücklich A. Ciałowicz, wobei sie sich wesentlich auf die 1922 in New York erschienenen Erinnerungen (ZIKHRYONES) des „Hoflehrers“ Isaak Ewen (1861-1925) stützt (S. 173-189). – A. Bartosz schliesslich berichtet von seinen Begegnungen mit Chassidim in Israel, Amerika und Polen (S. 191-213). – Alles in allem ein lesenswerter Band, der nicht nur eine Zwischenbilanz der derzeitigen Forschung zum polnischen Chassidismus darstellt, sondern durch seine Hinweise auf bislang weniger oder kaum Bekanntes weit mehr noch zu weiterer Forschung anregt.

Tübingen

Stefan Schreiner

POPKIN, RICHARD H., *Disputing Christianity: The 400-Year-Old Debate over Rabbi Isaac Ben Abraham Troki's Classic Arguments*, ed. Peter K. J. Park / Knox Peden & Jeremy D. Popkin, Amherst, N.Y.: Humanity Books 2007, 246 S. ISBN-10: 1-59102-384-X / ISBN-13: 978-1-59102-384-5.

Es sind sicher nicht allzu viele Werke aus dem Bereich der jüdischen, anti-christlichen polemisch-apologetischen Literatur, die eine so intensive Rezeption erlebt und nachhaltige Wirkungsgeschichte entfaltet haben wie das *Sefer Hizzūq Emuna* des Isaak b. Abraham von Troki (um 1533-1593?), das über die Jahrhunderte immer wieder neu die Gemüter erhitzt hat und dabei durchaus nicht nur auf Ablehnung und Zurückweisung gestossen ist, sondern ebenso Zustimmung erfahren hat, wie beispielsweise bei Christentumskritikern wie Voltaire und / oder manchen englischen Deisten. Als Quelle der Inspiration diente es darüber hinaus den Vertretern der frühen Bibelkritik, von Hermann Samuel Reimarus und Ephraim Gotthold Lessing angefangen bis zu Abraham Geiger und David Deutsch etc. Ein zumindest hierzulande bisher wenig bekanntes Kapitel dieser Rezeptions- und Wirkungsgeschichte dokumentiert Richard H. Popkin (1923-2005), einer der einflussreichsten amerikanischen Historiker und Philosophen seiner Zeit, mit seinem hier anzuzeigenden Buch.

Im Mittelpunkt (S. 41-225) steht die sorgfältig kommentierte Neuausgabe der Kritik des Christentums, die der Abenteurer, erste amerikanische Ägyptenreisende und Kritiker des traditionellen Christentums, der später zum Islam übergetretene und im Dienste Isma'īl Paschas stehende George Bethune English (1787-1828) (S. 233-246), einst Absolvent der Harvard Universität, 1813

unter dem Titel *The Grounds of Christianity Examined* veröffentlicht hatte und dafür von der Church of Christ in Cambridge ein Jahr später exkommuniziert worden war. In den christentumskritischen Teilen seines im Zusammenhang mit dem (innerchristlichen) Streit um die Gründung des „Unitarianism“ in New England entstandenen Buches hatte sich English insbesondere auf Isaak b. Abraham von Trokis *Sefer Hizzūq Emuna* gestützt (S. 11-40), aus dem er einen nicht unerheblichen Teil, erstmals ins Englisch übersetzt, in sein Buch aufgenommen hat und es damit lange vor Moses Mocattas Übersetzung im englischen Sprachraum bekannt gemacht hat.

Redaktion

NAEF, SYLVIA, *Bilder und Bilderverbot im Islam, Vom Koran bis zum Karikaturenstreit*, aus dem Französischen von Christine Seiler, München: C. H. Beck 2007, 160 S., ISBN 978-3-406-44816-4.

Ursprünglich als „Antwort“ auf die Zerstörung der Buddhastatuen in Bamyān (Afghanistan) entstanden (S. 7), hat S. Naefs (= Vfn) im Original 2004 erschienenenes Buch mit dem im Untertitel der deutschen Ausgabe erwähnten Karikaturenstreit (Anfang 2006) einen weiteren Kontext bekommen. Doch es ist nicht allein ein Traktat über die Bilderfrage im Islam, den Vfn hier vorlegt. Gestützt auf profunde Quellen- und Literaturkenntnis beantwortet sie vielmehr die Titelfrage ihres Originals „Y a-t-il une «question de l’image» en Islam?“ damit, dass sie die Geschichte der islamischen Kunst nachzeichnet, wie sie sich vorab in ihren drei wesentlichen Zentren arabische Welt, Iran und Türkei (S. 33-72) und seit dem 18. Jh. aus der Begegnung mit „westlicher Kunst“ und als Antwort auf die „Bilderflut der Moderne“ entwickelt hat (S. 73-130). Ein in dieser Kürze besserer Überblick über die Epochen der islamischen Kunstgeschichte ist schwerlich zu finden!

Über dem Blick in die Geschichte kommen die theologischen und scharia-rechtlichen Fragen nach Bild und Bilderverbot freilich nicht zu kurz. Ausgehend davon, dass Bild hier Abbildung von „Wesen mit Lebensodem“ (S. 11) meint und einem Schöpfungsakt gleichkäme (S.25), macht Vfn zuerst deutlich, dass es in der Bilderfrage, angefangen vom Koran, nie nur eine Meinung gegeben hat; auch scheint die Bilderfrage nie im Mittelpunkt der theologischen und scharia-rechtlichen Diskussion gestanden zu haben: „Es gibt keine Traktate über Bilder“, heisst es lapidar (S. 25). Wie im Judentum, so bedeutet auch im Islam Anikonismus keine allgemeine Bilder- oder Kunstfeindlichkeit, wie nicht zuletzt der Überblick über die islamische Kunstgeschichte illustrieren sollte, sondern allein Ablehnung des Kultbildes zur Vermeidung von Götzendienst und kultischer Unreinheit (S. 27.131). Diesen islamischen Anikonismus erklärt Vfn mit Oleg Grabar damit, dass „das Fehlen einleuchtender Symbole, die von allen verstanden werden konnten und die mit der christlichen Umgebung, die bereits eine einheitliche Ikonographie besass, in Konkurrenz treten

konnten, [...] zur Bevorzugung nicht-bildlicher Zeichen geführt (hat), mit denen man offiziell die Präsenz des Islams zeigen wollte“ (S. 31).

Und das ist bis heute so geblieben. Nicht das Bild an sich, seine Funktion ist das Problem (S. 137). Ein „Bilderverbot“ in dem Sinne, den das Wort nahelegt, so lautet denn auch die von Vfn nicht nur einleuchtend vorgetragene, sondern mit ihrem Abriss der islamischen Kunstgeschichte auch anschaulich illustrierte und zugleich hinlänglich untermauerte These, kannte und kennt der Islam nicht; und heute wird das Bild denn auch „in all seinen neuen Erscheinungsformen beinahe einstimmig akzeptiert [...] Verurteilungen sind in der Regel moralischer Art“ (S. 136). Mit dem Hinweis darauf sowie auf die Funktion des Bildes erklärt Vfn am Ende auch den im Untertitel genannten Karikaturenstreit. Bilder des Propheten gibt es seit dem 13. Jh. (S. 51). Was ihnen gegenüber die Karikaturen so anstößig macht(e), ist zum einen, dass sie nicht *Bilder*, sondern *Karikaturen* des Propheten sind, und zum anderen auch noch solche, die „nicht aus der Gemeinschaft der Muslime selbst kamen, sondern von aussen“ (S.134), und dazu noch einer ausgesprochen antiislamischen Polemik dienten.

Tübingen

Stefan Schreiner

SCHLACHTER, BIRGIT, *Schreibweisen der Abwesenheit. Jüdisch-französische Literatur nach der Shoah*, Köln / Weimar / Wien: Böhlau 2006 (= Reihe Jüdische Moderne, Bd. 4), X.336 S., ISBN 3-412-29405-5.

Bereits ab 1946 erschienen in Frankreich erste literarische Werke hauptsächlich nichtjüdischer Autoren, die sich mit der leidvollen Erfahrung in Konzentrationslagern auseinandersetzen. Robert Antelmes *L'Espèce Humaine* aus dem Jahre 1947 stellt hier eines der bekanntesten Beispiele dar. Erst in den späten 1950er Jahren setzte mit dem inzwischen zum Standardwerk avancierten Werk *La nuit* (1958) von Elie Wiesel die literarische Produktion jüdischer Überlebender ein. Dieser literarischen Produktion wird – besonders seit den 1980er Jahren – eine neue Form der Holocaustliteratur an die Seite gestellt, die sich schlicht aus den Zeitläuften ergibt: Die Generation, die die Schoa erleiden musste, stirbt langsam aus; die Generationen der „Nachgeborenen“ beginnen, sich mit der Schoa nicht unter dem Aspekt des selbst Erlebten, sondern unter dem des so genannten „Nicht-Erlebten“ und doch des (un)mittelbar Betroffenen auseinanderzusetzen. An diesem Fehlen eigener Schoa-Erfahrung der 1,5. Generation (noch während des Krieges Geborene) und der 2. Generation (nach dem Krieg Geborene) setzt die an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau 2004 angenommene und unter dem Titel „Comment représenter cette absence“ eingereichte romanistische Dissertation von Birgit Schlachter an: Ihre zentrale These ist, dass eben jenes Nicht-Erleben bzw. Nicht-Bewusst-Erleben neue Techniken des Schreibens und andere Ausdrucksformen in der Literatur erfordert. Gewissermassen inszenieren die Nachgeborenen aufgrund der Tatsache, dass sie das Leid der Schoa nur über Berichte ihrer Eltern bzw. Vorfahren oder aber die Lektüre einschlägiger Arbeiten

er, „leben“ können, besondere „Schreibweisen der Abwesenheit“, ein prägnanter und treffender Begriff, der nicht nur Eingang in den Titel der Arbeit Schlachters gefunden hat, sondern zugleich auch eine ganz spezifische Form der Ausarbeitung (auto)biographischer narrativer Strategien beinhaltet.

Um diese Strategien aufzudecken und nachzuzeichnen, steckt Birgit Schlachter zunächst im ersten Teil ihrer Arbeit den theoretischen Rahmen ab, der die Grundlage für ihre Ausgangsthese bildet. Das Trauma Schoa, die aufgrund der fehlenden oder nur ganz vagen Erinnerungen mit dem Attribut der „Leerstelle“ versehen wird, wird zunächst einmal als eine Art dauernder „präsenster Abwesenheit“ erfahren; um dieses Trauma der Abwesenheit literarisch verarbeiten zu können, gibt es zum einen die Möglichkeit der (Auto-)Biographie und zum anderen die der Fiktion, die Schlachter in Autofiktion, Biofiktion und Surfiktion gliedert. Biographien jeglicher Art setzen die Fähigkeit des Erinnerns bei den Schreibenden voraus, und Erinnern steht seinerseits mit Identität in engstem Zusammenhang. Besonders die von Schlachter in ihrer Arbeit vorgestellte jüdische Identität der 1,5. und 2. Generation setzt sich zusammen aus kollektivem wie kulturellem Gedächtnis, fragmentarischem wie abwesendem (bzw. „löchrigem“) Gedächtnis. Stets schwingt hierbei das Fremde bzw. das derridasche „le juif, c’est l’autre“ mit, das das Jüdischsein seit dem Beginn der Diaspora nachhaltig bis heute prägt.

Auf dem Hintergrund von (auto)biographischem Schreiben, Erinnerung, Identität und Alterität und dem Modell des Juden als „des Anderen“, „des Fremden“ verbindet Birgit Schlachter im zweiten Teil ihrer Studie die theoretischen Entwürfe im Rahmen eines deskriptiv-historischen Ansatzes mit sorgfältigen und überzeugenden Textauslegungen, die sie unter die Überschrift „Die Inszenierung von Leerstellen“ stellt. Wie diese Leerstellen inszeniert werden, erläutert die Verfasserin eingehend und eindrücklich anhand der Interpretation ausgewählter Werke folgender fünf Autoren: Régine Robin (*1939), Robert Bober (*1931), Patrick Modiano (*1945), Gérard Wajcman (*1949) und Henri Raczymow (*1948). Sowohl Robin als auch Bober gehören der 1,5. Generation an; Motor und Ursprung ihres Schreibens sind der Verlust von Angehörigen sowie das eigene Überleben als Kind bzw. Jugendlicher. Die drei Vertreter der 2. Generation, Modiano, Wajcman und Raczymow, werden hauptsächlich vom durch Eltern und Verwandte übermittelten „Trauma der Nachgeborenen“ in ihrem Schreiben geleitet. Allen Texten ist jedoch mindestens dies gemeinsam: Sie reflektieren jeweils den Vorgang des Erinnerns selbst und werden dadurch gewissermassen zu selbstreferentiellen Meta-Texten zur Schoa.

Die systematische Erforschung der Schoa-Literatur begann an französischen Universitäten erst vor 15 bis zwanzig Jahren und ist bis dato noch lange nicht so weit fortgeschritten wie etwa in den Vereinigten Staaten, in denen „Holocaust Literature“ mittlerweile ein feststehender Begriff ist; auch die deutsche Romanistik zeigt erst seit den letzten Jahren ein tiefergehendes Forschungsinteresse an Holocaust-Literatur. Angesichts dieser Tatsache und auch vor dem Hintergrund fehlender Studien, die sich in umfassender Weise mit der „jüngeren“ Schoa-Literatur auseinandersetzen (sieht man einmal von Silke Segler-Messners Habilitationsschrift „Archive der Erinnerung“ (2005) ab, die

von Birgit Schlachter vor der Drucklegung ihrer Arbeit noch nicht berücksichtigt werden konnte), schliesst die vorliegende sorgfältige und sehr gut recherchierte Arbeit in jedem Falle eine Lücke im Hinblick auf die besondere Fragestellung der „Schreibweisen der Abwesenheit“. Ferner zeugt das umfassende bibliographische Verzeichnis von der grossen Belesenheit der Autorin, deren vorbildliche Studie nicht nur auf der inhaltlichen Ebene überzeugt, sondern auch im Sprachduktus angenehm auffällt.

Zürich / Freiburg

Yvonne Domhardt

BERKOWITZ, JOEL (ed.), *Yiddish Theatre – New Approaches*, Oxford / Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization 2003, XIII.269 S., ISBN 978-1-874774-81-1.

Dass sich das jüdische Theater im allgemeinen, und das *jiddische* Theater im besonderen in den letzten Jahr(zehnt)en eines wachsenden Interesses erfreut, ist nicht zu übersehen. Einen weiteren Beleg dafür liefert der vorliegende Band, dessen Beiträge ursprünglich Vorträge waren, die auf dem „First International Workshop on Yiddish Theatre, Drama, and Performance“ im Juli 1999 in Oxford gehalten worden sind und, in fünf Abschnitte gegliedert, die ganze Bandbreite der Thematik repräsentieren, wie J. Berkowitz mit der Zusammenfassung der einzelnen Beiträge in seiner Einführung angedeutet und damit zugleich ein Resümee der bisherigen Theaterhistoriographie verbunden hat (S. 1-25; Bibliographie: S. 221-255).

Aus dem bis ins Mittelalter zurückreichende *Purimshpil* hervorgegangen – A. Belkin fasst dessen oft drastische Sprache, schlichte Form und selbst vor Obszönitäten und Blasphemien nicht zurückschreckenden Inhalt unter dem Stichwort der „low culture“ zusammen (S. 29-43) –, erlebt das jiddische Theater gegen Ende des 19. / Anfang des 20. Jh. seine Blütezeit. Davon zeugen die inhaltliche Breite und formale Vielfalt seines Repertoires (N. Sandrow, *Romanticism and the Yiddish Theatre*, S. 47-59; B. Henry, *Jewish Plays on the Russian Stage: St. Petersburg 1905-1917*, S. 61-75; P. Bertolone, *The Text of Goldfaden's DI KISHEFMAKHERIN and The Operetta Tradition*, S. 77-86; S. L. Wolitz, SHULAMIS and BAR KOKHBA: *Renewed Jewish Role Models in Goldfaden and Halkin*, S. 87-104) ebenso wie die Entstehung und Entwicklung regionaler Theaterzentren, und das nicht allein in den jüdischen Metropolen Osteuropas, von Wilna über Moskau und Kiew bis Odessa und Bukarest, sondern auch in Wien (B. Dalinger, *Yiddish Theatre in Vienna – 1880-1938*, S. 107-117), Krakau (M. M. Bułat, *From Goldfaden to Goldfaden in Cracow's Jewish Theatres*, S. 139-155) und dem Londoner East End (D. Mazower, *Stories in Song: The MELO-DEKLAMATSYES of Joseph Markovitsh*, S. 119-137).

Weithin Pionierarbeit leisten J. Klier und L. Prager, indem sie sich mit dem bisher wenig erforschten oder ganz übersehenen Problem der Theaterzensur auseinandersetzen, der das jiddische Theater keineswegs nur im zaristischen Russland, hier zwischen 1883 und 1905, sondern selbst noch im Nachkriegs-

London (1946) ausgesetzt war, wie J. Klier ('Exit, Pursued by a Bear': The Ban on Yiddish Theatre in Imperial Russia, S. 159-174) und L. Prager (The Censorship of Sholem Asch's GOT FUN NEKOME, London 1946, S. 175-197) aufgrund bisher ungenutzten Archivmaterials belegen können. N. Warnke schliesslich befasst sich am Beispiel der New Yorker Lower East Side mit den Kritikern des jiddischen Theaters und seiner Besucher und sucht nach den Gründen ihrer Haltung (The Child Who Wouldn't Grow Up: Yiddish Theater and its Critics, S. 201-216).

Dass das jiddische Theater freilich nicht allein „a long and complex history“ hat, die auf ihre Weise „to our understanding of Jewish civilization“ beitragen kann, sondern zuerst und vor allem „worthy of academic study“ ist, wie der Herausgeber am Beginn seiner Einleitung programmatisch schreibt, haben die Autorinnen und Autoren der elf Aufsätze höchst eindrucksvoll bewiesen und damit zu weiterer Forschung eingeladen.

Tübingen

Stefan Schreiner

FICOWSKI, JERZY, *Bruno Schulz 1892-1942. Ein Künstlerleben in Galizien*. Übersetzt und für die deutsche Ausgabe bearbeitet von F. Griese, München: Carl Hanser Verlag 2008, 192 S., ISBN 978-3-446-23014-9

SCHULZ, BRUNO, *Die Zimtläden*. Aus dem Polnischen von D. Daume, München: Carl Hanser Verlag 2008, 230 S., ISBN 978-3-446-23003-3

„Deine Begeisterung für T[homas] Mann teile ich ohne weiteres. Was er schafft, ist ein reiner Extrakt von 'Klugheit und Traum' [...] es ist das Irrationale (der Traum), mit den klügsten, treffendsten Worten abgefasst, die wir je hören haben könnten. Und diese Inhaltsverdichtung, diese Unentbehrlichkeit und Tragfähigkeit jedes Wortes, das man wie eine kostbare Frucht schmeckt [...]“ Die anschliessende Kritik der Joseph-Trilogie, die die jiddische Avantgarde-Dichterin Debora Vogel am 9. Januar 1939 Bruno Schulz schickte, gibt uns einen kleinen Einblick in beider langjährige literarische Diskussion in Briefen. Wahrscheinlich wagte der galizische Schriftsteller erst nach der Ermunterung seitens seiner Freundin, endlich Thomas Mann zu schreiben. Ihre Korrespondenz wird in der jetzt auch auf Deutsch vorliegenden Schulz-Biographie unter den vielen „noch zu findenden“ Dokumenten erwähnt.

Was Jerzy Ficowski während seiner sechs Jahrzehnte dauernden Schulz-Forschung zusammengetragen hat, seien, wie er selbst einräumt, „biographische Informationen und Glossen eines faszinierten Lesers am Rande eines grossen Werkes“. Dass der Autor der *Zimtläden* und des *Sanatoriums zur Todesanzeige* nicht vergessen und seine Texte heute in über 20 Sprachen gelesen werden, ist u.a. das Verdienst seines Biographen. Weniger lobenswert ist die von Ficowski favorisierte Deutung des Lebens durch das Werk wie auch der suggestiv-subjektive, Schulz-zentrierte Blick seiner Werkinterpretationen und -genese. Das literarische Umfeld wird dabei ausgeblendet, und die einzig im

Zusammenhang mit der Entstehung der *Zimtläden* zitierte Debora Vogel steht zu Unrecht im Schatten ihres Freundes.

Besonders spannend lesen sich die drei letzten Kapitel des Buches, in denen Ficowski seine Suche nach verschollenen Schriften von Schulz sowie den Skandal von dessen aus Drohobycz nach Israel entführten Wandmalereien schildert. Da sich die besprochene Studie auf die englische Ausgabe von 2003 stützt und deren Grundlage, die 2002 erschienene weitaus umfangreichere polnische Veröffentlichung, zur Übersetzung nur herangezogen wurde, bleiben u.a. die darin enthaltenen Texte über das bildnerische Schaffen des Schriftstellers ausgespart. Das ist bedauernswert, nicht nur weil zum Zeitpunkt seines literarischen Debüts Schulz bereits als bildender Künstler zu Ansehen gekommen war, sondern auch wegen der vielen formalen und thematischen Übereinstimmungen zwischen seinen Texten und Graphiken.

Ungewohnte sprachliche Erfindungsgabe und ungezügelter Lust an Metaphern, mit denen Schulz in den 1934 erschienenen *Zimtläden* seine Faszination für die biologische Form des Daseins, seine Suche nach dem mythischen Kern der Wirklichkeit zum ersten Mal literarisch ausdrückte, brachten ihm ebenso viel Bewunderung wie Polemik ein. Ähnlich wie im bildnerischen Werk arbeitete er in seinen Texten mit der Logik der Träume. Die dämonische, entfesselte Kraft der Körperlichkeit, die vor männlich-untertäniger Huldigung aufblühende weibliche Schönheit: dieses Thema variierte er jetzt mit literarischen Mitteln, die es ihm erlaubten, nicht nur die Wandlungsfähigkeit aller Wesen zu zeigen, sondern auch die Zeit auszudehnen, sie auf Nebengleise zu stellen oder sogar aufzuheben.

Nur scheinbar handelt sich bei den *Zimtläden* um die mit Kinderaugen wahrgenommene Geschichte einer Familie mit der sonderbaren und faszinierenden Figur des Vaters im Zentrum und mit den sinnlich-verführerischen Bildern eines Drohobycz-ähnlichen Stadtuniversums im Hintergrund. In der Tat wird hier die Kraft der Dichtung gefeiert. Worte sind für Schulz kein Dekorations-, sondern das wahre Baumaterial. Seine Sprache ist gespickt mit ungewöhnlichen Formen und mit erklärungsbedürftigen Archaismen, Neologismen oder Fremdwörtern. Für das Visuelle und Akustische besonders empfänglich, dichtete er Bilder und Klänge in seinen Texten nach.

Den Stil in fremder Sprache wiederzugeben und dabei die grösstmögliche Originalnähe zu behalten ist die höchste Kunst des Übersetzens. Diese ist Doreen Daume mit ihrer Neuübersetzung auf bewundernswerte Weise gelungen. Wo Schulz neue Worte erfindet, scheut auch die Übersetzerin nicht vor Neologismen zurück, für seine kühne Sprachspiele findet sie im Deutschen nicht nur sinngemässe, sondern auch das Polnische klanglich nachdichtende Entsprechungen: Heisst es 1961 bei Josef Hahn „Die aus den Dachböden emporsteigenden Dachböden“, so lautet diese Stelle jetzt „Die aus den Speichern ausgespeicherten Speicher“. Daumes skrupulöse Arbeit am Text führt zu vielen Korrekturen der bisher mit dem Original nicht übereinstimmenden Absätze und eröffnet einen direkten Zugang zum Sprachreichtum Schulz' sowie neue Interpretationsmöglichkeiten seines Hauptwerks.