

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



MUSLIM-JEWISH DIALOGUE

(2016) HEFT 22

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.

MUSLIMISCH-JÜDISCHER DIALOG

MUSLIM-JEWISH DIALOGUE

(2016) Heft 22

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.

HERAUSGEGEBEN VON

NATHANAEL RIEMER, KADIR SANCI UND MICHAŁ SZULC

FÜR DIE VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN

IN VERBINDUNG MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN

UND RELIGIONSWISSENSCHAFT DER UNIVERSITÄT POTSDAM

SOWIE DEM FORUM DIALOG BERLIN

Muslimisch-Jüdischer Dialog

Muslim-Jewish Dialogue

(2016) Heft 22

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN (print) 1614-6492

ISSN (online) 1862-7684

ISBN 978-3-86956-370-1

Die Publikation des Buches wurde durch die Universität Potsdam
und das Forum Dialog Berlin unterstützt.

FORUMDIALOG
GEMEINSAME WERTE - GESELLSCHAFTLICHE VIELFALT



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2016

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam | <http://verlag.ub.uni-potsdam.de/>
Tel.: +49 (0)331 977 2533 | Fax: -2292 | verlag@uni-potsdam.de

Redaktion:

Prof. Dr. Nathanael Riemer (Artikel, nriemer@uni-potsdam.de)
Kadir Sanci, MA (Artikel, sanci@uni-potsdam.de)
Dr. Michał Szulc (Rezensionen und Neuerscheinungen, mszulc@uni-potsdam.de)

Redaktionsadresse: Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Dieses Manuskript ist urheberrechtlich geschützt. Es darf ohne vorherige Genehmigung der Autoren und des Herausgebers nicht vervielfältigt werden.

Redaktionsschluss: 23 (2017): 1. Januar 2017

Die Zeitschrift PaRDeS ist peer reviewed. Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen. Die veröffentlichten Texte spiegeln Meinungen und Kenntnisstand der Autoren und nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder. Alle in PaRDeS veröffentlichten Artikel sind in „Rambi. Index of Articles on Jewish Studies“ nachgewiesen.

Umschlagabbildung: The Kennicott Bible. Produced in La Coruña, Spain, in 1476, written by Moses Ibn Zabara and illustrated by Joseph Ibn Hayyim. MS. Kenn. 1 fol. 352 v. Bodleian Libraries. University of Oxford.

Druck: dbusiness.de gmbh Berlin

Layout und Satz: Frank Schlöffel

ISSN (print) 1614-6492

ISSN (online) 1862-7684

ISBN 978-3-86956-370-1

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus4-95416>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-95416>

Vorwort

In der letzten Dekade erschienen zahlreiche Publikationen zum interreligiösen Gespräch sowohl zwischen Judentum und Christentum als auch zwischen Islam und Christentum. Die verschiedenen Konfessionen und Strömungen der jeweiligen Religion haben eine beachtenswerte Zahl an Foren für den Austausch geschaffen, die positiv in die Bevölkerung und Politik hineinwirken und beidseitige Fremdheitsgefühle abzubauen versuchen.

Die Umstände, dass sowohl Judentum als auch Islam umfassende Religionsgesetze mit ähnlichen Methoden der Rechtsfindung kennen und sich in theologischen, philosophischen und nicht zuletzt in mystischen Strömungen reziprok beeinflusst haben, lassen den uneigennütigen Dialog zwischen den beiden Religionen als erstaunenswertes Desiderat der Gegenwart hervortreten. Während der Austausch zwischen muslimischen und jüdischen Kulturen des Mittelalters fruchtbar war und vergleichsweise gut dokumentiert ist, scheint das Gespräch zwischen Muslimen und Juden derzeit – bis auf gemeinsame Initiativen im Zuge der Beschneidungsdebatte – weitgehend eine Nischenexistenz zu führen. Bei einer kritischen Beobachtung der globalen Veränderungen in den letzten Dekaden kann man den Eindruck gewinnen, dass die Gründe für den unterbrochenen Austausch weniger in religiösen Verschiedenheiten, sondern eher in der Durchsetzung von politischen Interessen durch Herrschaftsgewinnung und Mediengewalt zu suchen sind.

In der vorliegenden Ausgabe von *PaRDeS* haben es sich die Herausgeber zum Ziel gesetzt, den Dialog zwischen Muslimen und Juden in den Mittelpunkt zu rücken. Der Zeitschriftenband entstand in Kooperation mit dem *Forum Dialog* und profitierte wesentlich vom Engagement seiner Mitglieder. Die Beiträge, die über ein international verbreitetes Call-for-Paper-Verfahren eingereicht und anschließend begutachtet wurden, spiegeln das derzeitige Interesse der zu dieser Thematik arbeitenden Wissenschaftler wider.

Der Zeitschriftenband wird mit zwei Beiträgen eröffnet, die sich mit der Rezeption biblischer Figuren im Koran auseinandersetzen. Zeki Saritoprak beschreibt Mose als von Gott auserwählten Propheten, der sich als Orientierungspunkt für Dialoggespräche herausragend eignet, da er die ethischen Grundregeln auf gewaltfreiem Wege vermittelt. Aufgrund seiner

Bescheidenheit, seiner Gerechtigkeit und Gottesfürchtigkeit kann Mose als das ideale Vorbild dienen.

Daniel Vorpahl analysiert die Jonas-Rezeption des Korans. Nachkoranische Prophetenerzählungen füllen die narrativen Leerstellen der Jona-Suren mit erklärendem Erzählmaterial auf und schöpfen dafür auch aus dem umfangreichen Bestand der jüdischen Literaturen. So entstehen Erzählkompositionen, die sich für die dialogische Auseinandersetzung mit religiösen Themen anbieten.

Vier Beiträge untersuchen Berührungspunkte zwischen Islam und Judentum im Mittelalter. Hakan Turan setzt sich mit dem kontrovers geführten und oftmals instrumentalisierten Diskurs über den militärischen Konflikt zwischen dem Propheten Muhammed und den jüdischen Gruppen Medinas auseinander. In seiner quellenkritischen Studie unterzieht er inhaltliche Aspekte der *Sīra*-Berichte einer eingehenden Prüfung und vergleicht die thematisch verwandten Überlieferungen aus der *Tafsīr*- und *Fiqh*-Literatur.

Hakki Arslan bietet in seinem Beitrag einen vergleichenden Einblick in die jüdische Responen-Literatur und in die muslimische Fatwa-Literatur. Judentum und Islam weisen ein normatives Bezugssystem (*halacha* und *fiqh*) auf, das sich auf alle Bereiche des Lebens erstreckt und den Weg des gottgewollten Lebens beschreiben möchte. Der Autor geht der Frage nach, wie sich die Supervision des Einzelnen durch vertrauenswürdige Gelehrte gestaltet.

In seinem Artikel beschäftigt sich Arye Zoref mit dem Konzept der spirituellen Reisen, die vom Sufi Dhu al-Nun eingeführt wurden und Eingang in die jüdische Mystik fanden. Anhand der jüdisch-arabischen Literatur wird der Versuch unternommen, exemplarisch die geschichtliche Entwicklung der sufischen Idee von der spirituellen Reise genauer nachzuzeichnen.

Abdallah Tarabeih und Joachim Yeshaya setzen sich in ihrem gemeinschaftlich verfassten Beitrag „The Themes of Calling for Help and Redemption in Arabic and Hebrew Poems from Medieval Spain during the Eleventh and Twelfth Century“ mit den Gedichten von Ibn Ḥamdīs (c. 1056–c. 1133) und Moses ibn Ezra (1055–1138) auseinander. Die Autoren fragen danach, wie sich die von beiden Dichtern gemachten Erfahrungen der Vertreibung und des Exils in ihren Werken niedergeschlagen haben.

Zwei Artikel widmen sich Themen der Zeitgeschichte. Menashe Anzi befasst sich mit den Folgen der Massenemigration jemenitischer Juden nach Israel in den Jahren von 1948 bis 1950. Unter den zehn Prozent der Zurückgebliebenen,

die zum Islam übertraten, gab es etwa zwanzig Männer, deren Frauen nach Israel ausgewandert waren, sich aber weigerten, Scheidebriefe auszustellen. Der Autor zeigt, wie jüdisch-israelische und muslimisch-jemenitische Gelehrte nach gemeinsamen Lösungen suchten.

Lianne Merkur untersucht in ihrem Beitrag wie die Archäologie bei Kindern unterschiedlicher ethno-religiöser Identität als Mittel eingesetzt werden kann, um eine gemeinsame Zugehörigkeit und Identität zu schaffen. Der pädagogische Einsatz des Kulturerbes wurde anhand der 2013 durchgeführten Grabungen im Khan al-Hilu, Lod, erprobt.

Außerhalb des Themenschwerpunktes gehen Daniela Schmidt und Dirk Schuster der Begriffsgeschichte der Wörter „entjuden“ und „Entjudung“ nach. Im Kontext der Assimilation des beginnenden 19. Jahrhunderts meinte der Terminus, dass man sich jener jüdischen „Eigenheit“ zu entkleiden habe. Innerhalb der innerjüdischen Diskussion wird „Entjudung“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum diagnostischen Ausdruck des Identitätsverlustes. Als nationalsozialistischer Kampfbegriff ist er später zum Synonym für die Entrechtung und Vernichtung jüdischer Menschen geworden.

Das vorliegende *PaRDeS*-Heft wird mit Berichten, Rezensionen und einer Liste der Neuerscheinungen abgeschlossen.

Die Herausgeber bedanken sich bei Celal Findik für seine umsichtige Unterstützung. Ein herzliches Dankeschön geht an die Gutachter der Peer-Reviews sowie an die Übersetzer und Lektoren Jessica Rehse, Melanie Waha und Bettina Kurz. Ein herzliches Dankeschön ergeht auch an Marco Winkler und Frank Schlöffel für ihre Hilfe bei der Drucklegung dieser Ausgabe im Universitätsverlag Potsdam.

Kadir Sanci/Nathanael Riemer/Michał Szulc

Preface

Over the past ten years, numerous books and articles have been published on inter-religious dialogues between Judaism and Christianity as well as between Islam and Christianity. The various denominations and strands within the respective religions have created a remarkable array of forums for such exchanges, which have positive effects for society and the political sphere, as they attempt to reduce mutual feelings of xenophobia.

Given that both Judaism and Islam know a comprehensive religious law with similar legal processes; and given the mutual influences among their theologies, philosophies, and mystical schools, it is astonishing that an unselfish dialogue between both religions remains a desideratum to the present. While exchanges between Muslim and Jewish cultures were fruitful and comparatively well-documented throughout the Middle Ages, religious dialogue today seems to exist only in a niche (apart from common initiatives in the circumcision debate). A closer examination of the global changes of the last decades suggest that the dialogue is halting less because of religious differences than due to political interests, such as gaining control over territory as well as to media effects.

The editors' aim of the current issue of *PaRDeS* is to highlight and focus on the dialogue between Muslims and Jews. This issue was developed in cooperation with the *Forum Dialog* and benefited tremendously from its members' commitment to the topics. The articles, which were submitted in response to an international call for papers and subsequently reviewed, reflect the current interest of researchers working in this specific field.

The issue opens with two articles which discuss the perception of biblical figures in the Koran. Zeki Saritoprak describes Moses as God's chosen prophet, who is a suitable and excellent point of orientation for interreligious dialogue since he communicates the basic ethical laws in a nonviolent fashion. His modesty, justness, and piousness make Moses become an ideal role model.

Daniel Vorpahl analyses Jonah's reception in the Koran. Post-koranic narrations of the Prophet fill the narrative gaps of the Jonah surah with descriptive material, which also make use of the considerable amount of Jewish

literature. Thus, narrative compositions emerge which lend themselves to the dialogical debate of religious issues.

Four contributions analyse points of contact between Islam and Judaism in the Middle Ages. Hakan Turan discusses the controversial and often instrumentalised discourse on the military conflicts between the prophet Muhammed and Jewish groups of Medina. In his source-critical study, textual aspects of the *Sira* accounts are subjected to an extensive examination and are compared to the thematically related traditions of *Tafsīr*- and *Fiqh*-literature.

Hakki Arslan's article offers a comparative study of Jewish responsa literature and Muslim fatwa literature. Both Judaism and Islam have a normative framework (*halacha* and *fiqh*), which covers all spheres of human existence and interprets the path of life according to God's will. The author examines how the path of individuals is supervised by trustworthy scholars.

Arye Zoref's text deals with the concept of the spiritual journey, which was introduced by Sufi Dhu al-Nun and subsequently subsumed by Jewish mysticism. Based on Jewish-Arabic literature, he attempts to more accurately trace and outline the historical development of the Sufi idea of the spiritual journey in an exemplary fashion.

Abdallah Tarabeih and Joachim Yeshaya in their collaboratively authored contribution discuss the motif of calling for help and redemption in medieval Arabic and Hebrew poems of Ibn Ḥamdīs (ca. 1056–ca. 1133) and Moses ibn Ezra (1055–1138). The authors explore how experiences of expulsion and exile influenced the works of both poets.

Two articles deal with recent and contemporary events. Menashe Anzi addresses the consequences of the mass emigration of Yemenite Jews to Israel in 1948–1950. Among the ten percent of the remaining Jews who converted to Islam were roughly twenty men whose wives immigrated to Israel without being granted divorce papers. The author reveals the collaborative steps taken by Jewish-Israeli and Muslim-Yemenite scholars to solve these situations.

Lianne Merkur examines in her text the impact of archaeology on children with different ethno-religious identities, as it serves as a means to bond through a shared sense of identity. The pedagogical use of cultural heritage sites was put to test at the 2013 excavation in Khan al-Hilu, Lod.

In a contribution outside the thematic focus of the issue Daniela Schmidt and Dirk Schuster analyse the history of the term “entjuden (dejudaise)” and “Entjudung (dejudaisation).” Within the context of early 19th-century

assimilation in Germany, the term meant to strip off one's Jewish "idiosyncrasy." Within the internal-Jewish discussion, the term "Entjudung" became the diagnostic expression of identity loss at the beginning of the 20th century. As a national-socialistic battle cry, it later became the synonym for the disenfranchisement and annihilation of the Jewish people.

The current *PaRDeS* issue closes with reports, reviews and a list of recent publications.

The editors would like to thank Celal Findik for his thoughtful input and support. We would also like to thank the peer reviewers as well as the translators and copy editors Jessica Rehse, Melanie Waha and Bettina Kurz. Credit goes to Marco Winkler and Frank Schöffel for helping to publish this issue in the Universitätsverlag Potsdam.

Kadir Sanci/Nathanael Riemer/Michał Szulc

Inhalt

WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL

Zeki Saritoprak

The Place of Moses in the Qur'an and
Its Significance for a Jewish-Muslim Dialogue 17

Daniel Vorpahl

Vom Voraussetzen und Wiederentdecken des Narrativ:
Die islamische Yünus-Rezeption im Lichte jüdischer Jona-Traditionen 31

Hakan Turan

Über die militärischen Konflikte
des Propheten mit den Juden von Medina 49

Hakki Arslan

Normative Ratgebung in Islam und Judentum –
ein Vergleich zwischen der Fatwa- und der Responzen-Literatur 87

Arye Zoref

Journeys for God in Şüfî and Judeo Arabic Literature 109

Abdallah Tarabieh and Joachim Yeshaya

The Themes of Calling for Help and Redemption in Arabic and
Hebrew Poems from Medieval Spain during the Eleventh and
Twelfth Century 121

Menashe Anzi

‘Agunot and Converts to Islam:
Jews and Muslims in Yemen from 1950 to 1962 135

Lianne Merkur

Contentious and Communal Cultural Heritage:
Excavating the Jewish-Arab City of Lod, Israel 151

BEITRÄGE AUSSERHALB DES THEMENSCHWERPUNKTES

Daniela Schmidt und Dirk Schuster

„Entjudung“ – Wort, Phänomen, Programm.

Zur Verwendungsgeschichte eines Begriffes 167

ESSAYS UND BERICHTE

Armin Langer

Die Salaam-Schalom-Initiative: Ein Bündnis von Juden und Muslimen 195

Rahel Blum und Jakob Stürmann

Vierte Nachwuchstagung Judaistik/Jüdische Studien,

Frankfurt am Main, 15.–17. November 2015 199

Julia Pohlmann und Michał Szulc

Konferenz zur Eröffnung der Dauerausstellung des Museums
der Geschichte der polnischen Juden POLIN unter dem Titel

„From Ibrahim ibn Yakub to 6 Anielewicz Street“,

Warschau, 11.–14. Mai 2015 203

Rafael D. Arnold

Duldung und Diskriminierung –

Die Gründung des Ghettos in Venedig vor 500 Jahren 209

REZENSIONEN

Naphtali Herz Wessely: Worte des Friedens und der Wahrheit.

Dokumente einer Kontroverse über Erziehung in der europäischen

Spätaufklärung. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert

von Ingrid Lohmann, mitherausgegeben von Rainer Wenzel/Uta Lohmann

(*Dorothea Salzer*) 218

Agnieszka Jagodzińska/Marcin Wodziński (Hrsg.): *Izraelita 1866–1915.*

Wybór źródeł [*Izraelita 1866–1915. Quellenauswahl*] (*Michał Szulc*) 221

Margarethe Boockmann: Schrift als Stigma.

Hebräische und hebraisierende Inschriften auf Gemälden der Spätgotik

(*Rafael D. Arnold*) 225

Erwin Bosch/ Esther Bloch/ Ralph Bloch: Der jüdische Friedhof von Krumbach-Hürben (<i>Anke Geißler</i>)	230
Benigna Schönhagen (Hrsg.): „Ma Tovu...“. „Wie schön sind deine Zelte, Jakob...“. Synagogen in Schwaben (<i>Dirk Schuster</i>)	233
Otfried Fraisse: Ignác Goldziher's monotheistische Wissenschaft. Zur Historisierung des Islam (<i>Hans-Michael Haußig</i>)	235
Karl Erich Grözinger: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 4: Zionismus und Schoah (<i>Susanne Talabardon</i>)	241
Clemens P. Sidorko: Basel und der jiddische Buchdruck (1557–1612). Kulturexport in der Frühen Neuzeit (<i>Wiebke Rasumny</i>)	245
Rachel L. Greenblatt: To Tell Their Children. Jewish Communal Memory in Early Modern Prague (<i>Martha Stellmacher</i>)	249
Anne-Katrin Henkel/ Thomas Rahe (Hrsg.): Publizistik in jüdischen Displaced-Persons-Camps. Charakteristika, Medien und bibliothekarische Überlieferung (<i>Rebekka Denz</i>)	252
Dan Diner: Rituelle Distanz. Israels deutsche Frage (<i>Simon Walter</i>)	255
Jan Schwarz: Survivors and Exiles. Yiddish Culture after the Holocaust (<i>Elvira Grözinger</i>)	259
LISTE AUSGEWÄHLTER NEUERSCHEINUNGEN	263
AUTORINNEN UND AUTOREN DES HEFTES	273

WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL

The Place of Moses in the Qur'an and Its Significance for a Jewish-Muslim Dialogue

von Zeki Saritoprak

Zusammenfassung

Die Figur des Moses konstituiert eine wichtige Verbindung zwischen jüdischen und muslimischen Traditionen. Im islamischen Sinne ist Moses einer der fünf Hauptpropheten Gottes. Seine Geschichte bestimmt daher einen maßgeblichen Stellenwert im Koran und obwohl kleinere Unterschiede vorherrschen, ist es die koranische Geschichte des Moses, die die der Tora bestätigt. Sein Leben ist daher als Vorbild für Muslime zu sehen. Einzelne Elemente seiner Geschichte finden sich an verschiedenen Stellen des Korans; es ist jedoch das siebte Kapitel, welches das Leben Moses im Detail beschreibt. Der Text wird sich daher auf dieses Kapitel konzentrieren, da es jene Ereignisse im Leben des Moses beschreibt, die zum einen essentiell für Muslime und Juden sind und zum anderen die Signifikanz und Frömmigkeit des Moses aufzeigt. Auch bringt dieses Kapitel die Ähnlichkeiten des islamischen Moses und des jüdischen Moses zum Vorschein. Anhand einer Untersuchung der im Koran aufgeführten Ereignisse im Leben des Moses wird er zu einer Schlüsselfigur um Freundschaft, Harmonie und Frieden zwischen Juden und Muslime zu schaffen. Moses wird somit zum gemeinsamen Nenner um einen Dialog zwischen den beiden Religionen zu kreieren und ihrer Hingabe den ‚Einen Gott‘ zu huldigen voran zu treiben.

Abstract

The figure of Moses constitutes an important link between Jewish and Muslim traditions. Muslims consider him to be one of the five elite prophets of God, his story therefore has a prominent place in the Qur'an. While there are minor differences, the story of Moses found in the Qur'an confirms the account of the Torah; the life of Moses thus is considered a model for all Muslims to follow. Though elements of his story are found throughout the Qur'an, it is in chapter 7 where it is given in its greatest detail. As the focus point of this article, chapter 7 discusses many events in Moses' life, which are

important for both Muslims and Jews, and reveals his great importance and Godliness. It also demonstrates how truly similar Islam's Moses and Judaism's Moses are. Therefore, through an examination of the various elements of the story of Moses as found in the Qur'an, this article will show how by following him, Jews and Muslims can come together in friendship, harmony and peace. Moses is the common ground on which Jews and Muslims can come together in order to open up a dialogue and further their shared commitment to the worship of the One God.

Islamic theology gives paramount importance to Moses. His story and his struggle against Pharaoh occupy an important place in the Qur'an and he is presented as a role model for Muslims. Along with Noah, Abraham, Jesus and, Muhammad (peace and blessing be upon them all), he is known as the possessor of steadfastness in Islamic theology – together, they are the five elite prophets of God. He is mentioned by name far more often than any other individual in the Qur'an; indeed the name Musa, the Arabic name for Moses, occurs in at least 124 verses. One Qur'anic verse speaks of three titles of Moses: *mukhlās* (one whom God has made pure and sincere), *rasul* (a messenger), and *nabi* (a prophet): “And mention Moses in the Book; he was *mukhlās*, and he was a messenger, and a prophet” (19:51). A rigorous academic study of Moses in the Qur'an has yet to be undertaken, and given the vastness of Moses' story, it will most likely be a difficult exercise. My aim in this paper is to highlight a few salient points and discuss their significance for a Jewish-Muslim dialogue.

Much of the Qur'anic account of Moses confirms the version found in the Torah. His story is mentioned in several chapters of the Qur'an, each one having a slightly different emphasis. It includes significant information on the mother of Moses as well as his on family.¹ One of the largest chapters of the Qur'an, chapter 3, “The Family of Imran”, is named after the family of Moses. According to the Qur'an, Moses was born into a Hebrew family in Egypt. It was due to Pharaoh's oppression and the killing of Israelite boys that Moses' mother decided to reluctantly abandon him; yet it was Pharaoh's people who eventually found him in the river Nile. He was raised in the royal

¹ Though it is not my topic here, many of the strongest female characters in the Qur'an, Moses' mother and sister and the wife of Pharaoh, are found in the Moses story. There is indeed, much that needs to be written concerning these three female figures.

household, but was eventually cast out destined to return to free his people from Pharaoh's tyrannical rule. Ultimately, he led his people out of Egypt and was given the Torah by God.

It should be noted at the outset that I hope to alter some common misconceptions in this article, which many, particularly many Muslims, have concerning Jews and Judaism vis-à-vis Islam and the Qur'an. Undoubtedly, when referring to the "People of the Book", which Moses is one of, hostility towards the Jewish people as a whole does not exist in the Qur'an itself. There are criticisms of individual Jews or specific groups of Jews, but this should not be taken as a criticism of Judaism or of the totality of the Jewish people and certainly not of specific Jews living today. The criticisms in the Qur'an, whether of individual Jews, Christians, or others must not be generalized; instead, they should be taken as criticisms of individuals' characteristics rather than of their religion or ethnic background. Part of this misunderstanding, I think, comes from classical commentators and not from the Qur'an itself. We must distinguish between commentators, who lived in, wrote, and were influenced by their social and cultural environment and the Qur'an itself.²

Trude Weiss-Rosmarin, a German-American Jewish scholar, considered the similarities between Moses and Muhammad, as well as the similarities between their messages, as a common ground for dialogue between Muslims and Jews. The cardinal belief of both Islam and Judaism is monotheism. Both religious traditions believe in the One God, the creator of the heavens and the earth. Moreover, each tradition believes that their founder is a prophet, a human being, not a deity; the prophets are able to perform miracles only with divine help. Also, both Moses and Muhammad were born in a natural way.³ Beyond this, in the Islamic tradition, it is known that on one occasion, when the Prophet of Islam was compared to Moses, he humbled himself and indicated

² Linguistically speaking, verses which can be taken as having negative connotations for a broader group of people in the "People of the Book", use words, such as *min*, or some, to indicate that this is not referring to all people from a certain group. Again, to fully explicate this idea is well beyond the bounds of this study. For a more detailed look at some of these issues see Zeki Saritoprak: Said Nursi's Teachings on the People of the Book: a Case Study of Islamic Social Policy in the Early Twentieth Century, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11 (2000), pp. 321–332.

³ Trude Weiss-Rosmarin: *Toward Jewish-Muslim Dialogue*, in: *The Jewish Spectator*, September 1967.

that Moses was above him by saying: “Do not take me higher than Moses”.⁴ There is no doubt then that Moses is a person, who can simultaneously serve as a link between Islam and Judaism and promote dialogue and collaboration between these two monotheistic religions. It is to this that I now turn.

The Qur’an describes both Moses and Muhammad as the conveyers of the divine message. Both of them conveyed the scriptures, which were revealed to their hearts, directly to the minds of people in a nonviolent way. Therefore, one central theme in the story of Moses is the transmission of the message of One God through a general ethic of non-violence. This is most evident when he is commanded by God to convey the divine message to Pharaoh. Moses, who wished for a supporter and helper, asked God for Aaron to accompany him (this is why in the Islamic tradition both Moses and Aaron are messengers of God). In the Qur’an, this story is narrated and presented as an example of non-violence and positive dialogue. The Qur’an clearly describes Pharaoh as God’s, as well as Moses’, enemy (Q 20:39). However, despite the animosity of Pharaoh, God commands Moses to go and speak to him in a soft-spoken manner. The Qur’an says: “Go [with your brother, Aaron] with My signs and do not be reluctant in remembrance of Me. Go both of you to Pharaoh. Surely he has transgressed the bounds. Both of you speak to him with gentle words so that perhaps he may come to himself or have fear of God” (Q 20:42–44). This idea of speaking gently and unostentatiously is central among Muslim commentators of the Qur’an. The prominent commentator al-Tabari (d. 923 CE) suggests that God instructed Moses and Aaron to speak in a way that would not provoke anger or wrath in order for their message to be heard by Pharaoh. According to al-Tabari, the concept of soft and gentle talk in order to convey God’s message proposes respectfulness, such as using majestic titles when addressing Pharaoh in their speech.⁵ Another commentator of the Qur’an suggests that at first Pharaoh was inclined to accept Moses’ proposal, but his advisor, Haman, one of the great devious characters in the Qur’an, intervened and stopped him.⁶ According to a third commentator,

⁴ Ismail bin Kathir / Muhammad al-Eid (ed): *Al-Fusul fi al-Sirah*, Beirut 1986/7, p. 289.

⁵ Abu Jaf’ar al-Tabari / Ahmad Shakir (ed): *Jami’ al-Bayan*, vol. 18, Beirut 2000, p. 314.

⁶ Abu al-Layth Nasr Bin Muhammad al-Samarqandi / Ali Muhammad Muawwad (ed): *Bahr al-Ulun*, vol. 2, Beirut 1993, p. 400. Al-Smarqandi commentary states that Moses spoke to Pharaoh so gently about the afterlife, where there would be no aging and there would be an eternal kingdom and happiness, Pharaoh was amazed by this description of afterlife, but his

God's intention for Moses is to begin his speech in an encouraging manner so that Pharaoh will be softened and may listen to Moses' message. Considering this principle in the Qur'anic story of Moses, some mystics refer precisely to this divine conversation in their prayer: "Lord, You have described Pharaoh as your enemy and you asked your messenger, Moses, to speak to him gently. If this is your dealing with those who show animosity to You, what will be your dealing with those who love You?"⁷ Al-Qushayri, a prominent mystic commentator of the Qur'an, has an interesting approach to this verse on dialogue and gentleness. He speaks of a comparison between the Prophet of Islam and Moses, and thus suggests that since Moses was commanded to speak gently, the Prophet was commanded to speak in the most beautiful way also. He says, "the reason God commanded Moses and Aaron to speak gently to Pharaoh is because Pharaoh was the first person that they invited to the true religion of God. When the messengers of God invite people to God's message, softness and gentleness are required because it gives them [the people receiving the message] time for contemplation".⁸ The famous commentator of the Qur'an, al-Razi, interrogates Moses' speech, asking why God did command Moses to speak gently to someone who is in denial of God, namely Pharaoh? He responds to this question by hinting at some clues about the nature of human communication itself while focusing on immoral and oppressive people in particular. In all, there is an idea of respect whereby the parties involved benefit from each other rather than possibly turn to violence. Al-Razi says, "There are two possibilities with regard to the Divine command of gentle speech to Pharaoh. One, because Pharaoh was the one who brought up Moses, God commanded Moses to speak to him kindly and gently as a part of the observation

advisor, known in the Qur'an as Haman, tells him that "he is the lord and he has servants. He cannot be the servant of any lord". And eventually Pharaoh rejects Moses' request. "The gentle word is that Moses came to Pharaoh and told him: 'submit yourself to God and believe in the message that I have brought from Him. Worship the Lord of the worlds [if you do this] for you there will be a youth with no aging and a kingdom will never be taken away from you until you die and a joy of eating, drinking, and sexual desire until you die. When you die you will enter paradise'. It is said that Pharaoh became amazed with this, but he was not making any decisions without consulting his advisor Haman... Haman said to Pharaoh 'I thought that you had a good reason and a clear view. You are the Lord. Do you want others to be your lord? While you are worshiped, do you want to worship others?' This way Haman changed his mind, and Pharaoh rejected Moses".

⁷ Ali bin Muhammad al-Mawardi: *Al-Nukat Wa al-U'yun*, vol. 3, Beirut n.d., p. 405.

⁸ 'Abd al-Karim abu al-Qasim al-Qushayri: *Lataif al-Isharat*, vol. 2, Cairo n.d., p. 459.

of the rights that Pharaoh had over Moses because he raised him. This is to draw attention to the importance of the rights of parents”.⁹ According to Al-Razi, the second reason why God asked Moses to speak to Pharaoh in a gentle way is to decrease his anger and transgression. Al-Razi says: “It is among the traditions of dictators that they increase their transgressions and arrogance when the message is conveyed to them in a harsh way. The goal of the sending of the prophets is the attainment of the benefits and not the increasing of harm. For this reason God commanded Moses to speak to Pharaoh in a gentle way”.¹⁰ For Al-Qurtubi, Moses’ story is crucial for all believers throughout history. He says: “If Moses is commanded to speak to Pharaoh with gentle words, the people who are lower than Moses deserve more to follow Moses in this way in their addresses and doing good in their speeches. In fact this is exactly what God asks believers when He says ‘and you speak to people beautiful words” [(Q 2:83)].¹¹ Along the same lines, Ibn Kathir also discusses this Qur’anic story as a lesson for all believers. After mentioning the verse he says, “There is a great lesson in this Qur’anic verse and that is Pharaoh was at the highest level of transgression and arrogance, while Moses was a chosen of God among God’s creatures. Despite that, Moses is commanded not to speak to Pharaoh but only with kindness and gentleness”.¹² One of the most important reflections on this story is that some Islamic scholars, such as Said Nursi, have turned this principle of softness and gentleness into a general method in their writings. In his magnum opus, known as the *Treatises of Light*, Nursi uses this method, he says: “The method of the *Treatises of Light* is gentleness and softness of language”.¹³

This idea can be found in other Qur’anic stories that feature Moses, which, I argue, are the basis for a Jewish-Muslim dialogue. Regarding Moses and Pharaoh, the Qur’an says: “Then We sent, after them, Moses with Our signs to Pharaoh and his people, but they did them [Moses and Aaron] wrong; so you behold, how was the end of the workers of corruption! Moses said, ‘Pharaoh, I am a Messenger from the Lord of All-Being, worthy to say nothing regarding

⁹ Here it seems al-Razi is referencing the Ten Commandments. Abu ‘Abdillah Muhammad bin Omar Fakhr al-Din al-Razi: *Mafatih al-Ghayb*, vol. 22, Beirut 1999/2000, p. 52.

¹⁰ Al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, p. 52.

¹¹ Abu ‘Abdillah Muhammad al-Qurtubi: *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, vol. 11, Cairo 1964, p. 200.

¹² Ibn Kathir: *Tafsir al-Qur’an al-Azim*, vol. 5, Riyadh 1999, p. 294.

¹³ Bediuzzaman Said Nursi: *Risale-I Nur Külliyyati*, vol. 1, Istanbul 1996, p. 677.

God except the truth. I have brought a clear sign to you from your Lord; so send forth with me the Children of Israel” (Q 7:103–108). From this, the opening section of a much longer story can be deduced whereby two things become evident: Moses is righteous and Pharaoh is corrupt. This is why the Qur'an encourages people to be on the side of Moses and at the same time condemn Pharaoh's corruption. The belief in righteousness and the struggle against corruption is a general principle that can bring Muslims and Jews together. The Qur'an clearly states that corruption was a problem of that time and is, in fact, a human problem of all times. Here, the Qur'an presents Moses' stand against corruption without violence and harm. We see the seeds of Moses' non-violent struggle – a struggle, mediated by God and by Moses' faithfulness to the word of God.

Thus, Muslims' and Jews' relationship to faith and non-violence constitutes a strong basis for the foundations of a Jewish-Muslim dialogue. Despite his apparent weakness, Moses is able to stand against Pharaoh's power. Though he could have resorted to violence, he preferred the means of conversation in order to convey his message. Instead of remaining in Egypt, he escaped while, the tyrant, Pharaoh, followed him and his people. We see Moses' great confidence because he believes that God will not abandon him, that He will always be with him, and support him. When Moses' people saw Pharaoh and his army approaching, with great fear and frustration they said: “We are to be overtaken”. Moses responded: “Never. Surely my Lord is with me and He will guide me” (26:61–62). This is precisely why Moses' nonviolent struggle can be considered as a common ground between Muslims and Jews. It is true that Pharaoh drowned, yet not because Moses acted violently. In fact, it can be seen as Pharaoh's own self-destruction, his divine punishment for his arrogance and the oppression of Moses and his people. Moses and his people, on the other hand, were rescued by God.

In chapter 7, where the story of Moses is given in its greatest detail, certain elements that can be considered as points of discussion and dialogue between Jews and Muslims can be found. One of the themes in this Qur'anic chapter is Moses' great trust in God, which is known in Islamic mysticism as *tawakkul*. Against Pharaoh's oppression, Moses relied on God and showed his trust in God. The Pharaoh's magicians were supposed to defeat Moses, but he was strengthened by the miracles God performed. When the magicians witnessed these extraordinary events, they accepted the God of Moses. Pharaoh, in turn,

threatened them with crucifixion. What seems to be very important here is a prayer of the Pharaoh's magicians which is mentioned in the Qur'an. It reveals that they courageously converted to the religion of Moses by following what their heart felt and thus they rejected the Pharaoh's request. The Qur'an beautifully describes their response to Pharaoh's threat by saying: "You only take revenge on us because we believed in the signs of our Lord when we saw His miracles. Lord, grant us patience and let us die as *muslims* [as those who submitted themselves to the will of God]" (7:126).

Moses, despite having all negative forces turn against him, is hopeful. Hope is an important element of the mystical tradition of Islam. Pharaoh, whose level of aggression has reached its peak at this point in the story, while Moses has moved beyond the fear of oppression, is afraid that one of Israel's children will destroy his kingdom. Flatterers had encouraged Pharaoh to destroy and annihilate the Children of Israel and in one of the most unjust actions against the people of Moses, Pharaoh commanded that all male Israelite newborns be killed. One would expect Moses to lose all hope under these dire circumstances, yet he remained strong. This characteristic of Moses is praised in the Qur'an and highly compatible with the Qur'anic principle that only non-believers become hopeless of the mercy of God. Naturally, Moses remains hopeful because he is among the great believers of God. Thus, this hope of Moses, which is evident in the following verse, can be considered as a meeting point for Jews and Muslims. The Qur'an narrates Moses' response as follows: "Moses told his people to seek help from God and exercise patience. The earth belongs to Him and He has made it the heritage of whichever of His servants He chooses. The final success is for the pious ones" (7:128). Therefore, Moses was confident that corruption will end while piety would succeed. The success of corruption can only be temporarily affective, but the permanent success is for the piteous.

It is a divine principle that even God's messengers face some difficulty, but in the end, they will be able to master their opponents. In the Qur'an the conclusion of how Moses overcame Pharaoh is shown as follows: "We [God] took revenge on them, by drowning them in the sea, for denying Our signs and being heedless of them. We made the people who were deemed weak [by their oppressors], the inheritors of the eastern and western lands in which We had put Our blessings. Thus, the beautiful words of your Lord to the Children of Israel all came true because of the patience which they exercised. And

We destroyed all that Pharaoh and his people had built and were making” (7:136–137). While Pharaoh planned to exterminate the Children of Israel, it was he himself who was annihilated in the end. The just God does not allow for oppression to continue forever. The oppressor will eventually face the consequences of his or her actions. Since both Jews and Muslims are necessarily on the side of Moses, his actions should be a space for collaboration and mutual understanding for both religious groups. Thus, one can argue that this principle of hope and struggle against oppression, as seen in this Qur’anic story, can be considered a common ground for Muslims and Jews.

The most important place for a common ground between Jews and Muslims to emerge is the concept of monotheism. In fact, the Qur’an explicitly invites the People of the Book to establish a common platform over belief in the idea of the One God (Q 3:64). After God rescues the Children of Israel, once again, monotheism becomes the central focus of the story. After Pharaoh’s defeat and the rescue of Moses and his people from Egypt, another problems became apparent: that of paganism, of not worshiping the God that rescued them from the Pharaoh’s oppression. This struggle is emphasized in the story. Muslims and Jews are very concerned about the Oneness of God – a principle that simply cannot be compromised. For both God is not corporeal, He cannot be represented with material things, idolatry in any form therefore is strongly condemned in the Qur’an as well as in the Jewish tradition. The Qur’an says: “We helped the Children of Israel to cross the sea. They came to a people who worshipped idols. The Israelites demanded Moses to make gods for them like those of the idol-worshippers. Moses told them, ‘You are an ignorant people. What these people worship is doomed to be destroyed and their deeds are based on falsehood’” (7:138–139). As seen in the verse, forgetting the Creator of heaven and earth, the one God, while worshiping idols is ignorant. This is something that Jews and Muslims can agree on. Moses is upset about idols and idolatry. Whatever the attractions to idolatry may be, idols in any form do not deserve to be worshipped. Moreover, the Israelites are God’s chosen people; it is thus their moral imperative to only worship the One God. Muslims worldwide accept the Qur’anic principle of the divine favoring of the Children of Israel by choosing many prophets from them. Worshiping only the One God as a moral imperative is a significant principle in Islam as well. Once again, Muslims and Jews find a common ground. Moses in response to idolatry speaks to his people “Should I choose for you a lord other than God

who has favored you above all other people?" (7:140). The Children of Israel were chosen by God; Moses warned them when they made a mistake and this is true for Muslims also. Thus, being chosen by God does not mean that they were exempt from mistakes. Muslims and Jews are in agreement that any action against monotheism is to be rejected, no matter who committed the infidelity or whether a Muslim, Jew, or someone else committed it.

The Qur'an criticizes the people of Moses when they took the golden calf and considered it a deity. The verse says: "In Moses's absence, his people manufactured a hollow sounding calf out of their ornaments. Could they not see that it could not speak to them or provide them with any guidance? They gained only evil by worshipping the calf" (7:148). The relationship between the Divine and the people of Moses as well as between the Divine and the Islamic community, as indicated in the following verse, is based on Divine mercy. That is to say, people make mistakes but it is God's forgiveness that helps and rescues them. We see this in the prayer of the people of Moses. The Qur'anic verse says: "When they [the people of Moses] found that they had believed in the wrong thing, they regretfully said, "If our Lord will not have mercy on us and forgive us, we will certainly be lost" (7:149). To show the importance of monotheism, the Qur'an refers to Moses and the anger the worshipping of the golden calf as a deity by his people caused in him. He smashed the tablets and pulled his brother's head in order to stress the importance of the centrality of monotheism in the Jewish tradition; a tradition, which is entirely compatible with the Islamic understanding of monotheism. Accordingly, the Qur'an says: "When Moses returned to his people with anger and sorrow he said: 'What is this bad thing you have done after me? Why have you rushed the commandment of your Lord? He threw the tablets and took the head of his brother, pulling it to him" (7:150). Following this, Moses prays to God, a prayer which is frequently recited by Muslims, in daily prayers and elsewhere. "O Lord forgive my brother and me and enter us into Your mercy and You are the Most-Merciful of the merciful" (7:151). This and the many other prayers of Moses in the Qur'an can be seen as a common ground and sphere where a dialogue between Muslims and Jews can take place. In fact, the Qur'an discusses the Divine mercy held in the tablets' inscription when it says: "When Moses' anger subsided, he took up the tablets and written on them were mercy and guidance for those who are in awe of their Lord" (7:154). Similarly, we see another prayer of Moses in the Qur'an. Frustrated by

Pharaoh's oppression, he asks his people to pray to God for help and patience, and he himself supplicates to God by saying: "Lord, keep us away from the vicious people" (5:25). God accepted Moses' prayer and rescued him and his people from Pharaoh and his army, the Lord therefore deserves all praises and thanks for his bounties on the Children of Israel.

Here, we see that Moses reminds his people about the bounties of God, the only God. In the Islamic tradition, Muslims are also commanded to remember the bounties of God. This mystical concept, remembering the Divine gifts, constitutes yet another point of dialogue between Jews and Muslims. A Qur'anic verse in reference to Moses lists a number of Divine gifts given to the Children of Israel. "When Moses told his people, 'Recall God's favors to you. He made messengers and kings out of your own people and gave you what He had not given to others'" (5:20). Three major divine gifts seem to be emphasized in this verse; prophethood, that God made many prophets from the Children of Israel; kingship, that God made many kings from the Children of Israel; and other bounties that were not given to any other human beings except to the Children of Israel. Interestingly, the Qur'an here does not give the exact name of other bounties, but speaks of the uniqueness of these bounties which were not given to other people. In a later chapter of the Qur'an we can see Moses referring to the rescue of the Children of Israel. The verse says: "And when Moses said to his people, 'Remember God's blessing upon you when He delivered you from the folk of Pharaoh, who were visiting you with evil chastisement, slaughtering your sons, and sparing your women – and in that was a grievous trial from your Lord'" (14:6). Moses' reminder of the divine gift to the Children of Israel is similar to the Qur'an's addressing of Muslims to remember His gifts. Like the Children of Israel, Muslims, too, were weak and persecuted by the idol worshipers of Mecca; it was God, who freed them from their oppression. The Qur'anic verse says: "And remember when you were few, and He multiplied you; and behold, how was the end of the workers of corruption" (7:48).

If there is nothing in the Qur'an that can provide a common ground for Jews and Muslims, I argue that the above-outlined shared history is enough for a reference of dialogue. It is impossible to imagine a single Muslim who would take the side of Pharaoh. Islamically speaking, this is impossible. Since this is the case, Muslims and Jews can find a platform from which a dialogue and collaboration can emerge. Despite Moses' insistence on remembering

the bounties of God, he challenges his people by emphasizing that it is not God who needs their faith in him, but them who need to believe in the One God. Therefore, according to this Qur'anic verse, if all people on earth deny God, they would be unable to do any disadvantage to God because God is All-Sufficient and the Most-Praiseworthy. The Qur'anic verse says: "Moses told his people, 'If you and everyone on the earth turn to disbelief know that God is All-Sufficient and Praiseworthy'" (14:8).

Part of Moses' story is to show the importance of justice, and in particular, that despite any evil that a certain portion of the community committed, "there is among the people of Moses a community that is guided by truth and with truth they do justice" (7:159). The concept of justice mentioned here in its broadest sense includes that of justice towards the family, the community, the earth, etc. Needless to say, those who work for the upholding of justice will face challenges and difficulties. The story of Moses on this point too gives us guidance. The people of Moses pray, saying "In God we trust. Our Lord, make us not a temptation to the people of the evildoers" (10:85).

According to the Qur'anic narrative, Moses and Aaron are wholesome and they stand for anticorruption. The opposite of corruption is wholesomeness. Moses speaks of wholesomeness and he advises his brother to conduct himself this way; therefore, their strong opposition to corruption can be considered as another point of dialogue and collaboration between Muslims and Jews. Moses once again plays an important role for the establishment of such a dialogue. Perhaps, following the path of the corruption was so common in the time of Moses that he strongly emphasized when he appointed his own brother to not follow the same path. In this regard, the Qur'an says: "Moses had appointed his brother Aaron as his deputy among his people during his absence saying, 'Try to keep them on the path of wholesomeness and do not follow the way of the corrupt'" (7:142).

One can argue that this chapter of the Qur'an alone provides enough references to a common ground which can bring Muslims and Jews together. With regard to the story of Moses, let's turn to the Qur'anic verses again. It seems that Moses is in love with God, which, ultimately, is the highest level of understanding of monotheism. Being a prominent messenger of God, Moses asks God to show Himself to Moses. This Qur'anic story has several important dimensions: first, God is not corporal; secondly, God cannot be seen with the naked eye; and, thirdly, God may be reflected in something which constitutes a reference to the presence of God only. In this story, God is reflected

in a mountain. The mountain is destroyed and Moses faints. After he regains consciousness, he asks for forgiveness, repents and understands that he was not supposed to ask God to show Himself. Stating this story, the Qur'anic verse says: "When Moses came to our appointment and his Lord spoke to him. He asked the Lord to show Himself so that he could look at Him. The Lord replied: 'You can never see Me. But look at the mountain. If the mountain remains firm only then will you see Me.' When the Lord manifested His Glory to the mountain, He turned it into dust and Moses fell down upon his face senseless. After regaining his senses, Moses said, 'Lord, You are all Holy. I repent for what I asked you to do and I am the first to believe in You'" (7:143).

Moses, like all other prophets, was chosen by God. The concept of Moses being chosen by God is comparable to the Islamic concept of the Prophet of Islam being chosen by God. One of the Prophet's names is Mustafa (the chosen one); thus, the Qur'anic concept of Moses being a chosen one easily resonates in the minds of Muslims. Speaking of Moses, the Qur'anic verse says: "God said to Moses 'I have chosen you above the people by speaking to you and giving you My Message. Receive what I have given to you and give Us thanks'" (7:144). As far as the community of Islam is concerned, there is no concept of being chosen per se, however, there is the concept of being commissioned by God to command what is good and forbid what is evil. In this regard, the Qur'anic verse says: "You are the best nation ever brought forth to human kind, commanding honor and forbidding dishonor, and believing in God" (3:110). Although the verse does not speak of a literal choosing, it puts upon the shoulders of the Islamic community a duty that indicates a certain level of being chosen. This is very similar to the Israelites being those who carry the duty which was put upon their shoulders by God. Thus, God chose both Moses and Muhammad. The Jewish and the Islamic community carry a responsibility and a duty that was put on their shoulders by God. Such a communality provides and has to provide the ground for dialogue and collaboration between Muslims and Jews.

From the above mentioned aspects of the story of Moses in the Qur'an, one can conclude that Muslims and Jews have fundamental principles that can bring them together and contribute to dialogue and mutual understanding, as well as strengthen their relationships. My hope is that the points mentioned here will be a practical guide for the establishment of a new rapprochement between the people of these two traditions.

Vom Voraussetzen und Wiederentdecken des Narrativ: Die islamische Yūnus-Rezeption im Lichte jüdischer Jona-Traditionen

von Daniel Vorpahl

Zusammenfassung

Die Rezeption des Propheten Jona im Koran setzt dessen biblischen Narrativ im Wesentlichen voraus und deutet diesen vor allem dort aus, wo man um eine Korrektur seines Prophetenbildes bemüht ist. Im Fokus stehen dabei die Buße, Umkehr und Erlösung Yūnus' und seines Volkes. Nachkoranische Prophetenerzählungen (*qisas al-anbiyā*) füllen die narrativen Leerstellen der ‚Jona-Suren‘ wiederum mit erklärendem Erzählmateriale auf und schöpfen dafür auch aus dem umfangreichen Fundus biblischer und rabbinischer Traditionen, die sie sich im äußeren Rahmen der koranischen Yūnus-Überlieferung schöpferisch zu eigen machen. So entstehen Erzählkompositionen, die sich als dialogische Auseinandersetzung mit religiösen Themen von gemeinsamer Relevanz lesen lassen. Der Artikel reflektiert gezielt Entwicklung und Verhältnis der Rezeptionen Jonas im Koran sowie in den Prophetenerzählungen von Ibn-Muhammad at-Ta‘labi und Muhammad ibn ‘Abd Allāh al-Kisā‘i, in stetiger Auseinandersetzung mit der jüdischen Jona-Tradition.

Abstract

The reception of the prophet Jonah within the Koran premises the knowledge of its biblical narrative while revising it whenever a correction of its prophet's image is intended. The focus thereby is on the atonement, repentance and redemption of Yūnus and his people. Post-Koranic tales of the prophets (*qisas al-anbiyā*) again fill up the narrative vacancies of the ‚Jonah-surat‘ with explanatory narrative material, taken as well from the wide-ranging stock of Biblical and Rabbinical heritage, appropriated creatively within the outer framework of the Koranic Yūnus-tradition. That way narrative compositions are developed that are readable as dialogical arguments on religious

topics of shared relevance. This article reflects purposefully on the development and relation of the reception of Jonah within the Koran and the tales of the prophets by Ibn-Muhammad at-Ta'labī and Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i, constantly analyzing the impact of the Jewish Jonah-tradition.

1. Einleitung

Die Auseinandersetzung des Koran mit abrahamitischen Vorläufertraditionen und insbesondere die darüber vermittelte Aufnahme biblischer Stoffe und Motive sind augenscheinlich und können doch nur bedingt als transparent gelten. Zwar wurde die Adaption biblischer Stoffe innerhalb des Koran immer wieder umfassend aufbereitet.¹ Doch Hintergründe, Art und Richtung dieser Rezeptionen zu ermitteln, bleibt eine Herausforderung an die religionskomparatistische Rezeptionsforschung. Im vorliegenden Artikel möchte ich diese Herausforderung im Hinblick auf die Auseinandersetzung des Koran mit dem aus Tanach und Neuem Testament bekannten Jona-Stoff annehmen und daraus eine dialogische Betrachtung der islamischen und jüdischen Traditionen zu dem Propheten, einschließlich ihrer postbiblischen und postkoranischen Überlieferungen, entwickeln.²

2. Aufnahme und Gestaltung der Jona-Tradition im Koran

Der Prophet Yūnus (Jona) findet im Koran mehrfach auf unterschiedliche Weise Erwähnung. Allen voran in Aufzählungen ausgezeichneter Gesandter und Offenbarungsempfänger Gottes in den Suren 4,163; 6,86; 21,87 f. und 37,139–147. Zwei dieser Suren beschränken sich dabei nicht auf die bloße Auflistung von Namen, sondern geben den Inhalt des biblischen Jona-Buches, wie auch Inhalte zu den weiteren genannten Traditionsträgern, fragmentarisch – also weniger als paraphrasierend – wieder (21,87 f. u. 37,139–147). In zwei

¹ Als Ecksteine anhaltender Aufbereitung der Rezeption biblischer Stoffe und Motive im Koran können u. a. gelten: Abraham Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (1833); Heinrich Speyer: Die Biblischen Erzählungen im Qoran (1931) und Johann-Dietrich Thyen: Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen (1989), die alle drei mehrfach wiederaufgelegt bzw. übersetzt wurden.

² Ursprung der Jona-Tradition bilden im Tanach das gleichnamige Buch innerhalb der Tre Assar sowie die Erwähnung des Propheten in 1 Kön 14,25. Im Neuen Testament finden sich dann Rezeptionen dessen v. a. im sogenannten „Zeichen Jonas“ in Mt 12,38–41; 16,4 u. Lk 11,29–32 sowie in der Sturmstillungsszene in Mt 8,23–27; Mk 4,37–41 u. Lk 8,22–25.

weiteren Suren wird zum einen gegenüber Muhammad Yūnus' Verhalten als Prophet exemplarisch, wenn auch nicht vorbildhaft, thematisiert (68,48–50) sowie zum anderen die Umkehr vom „Volk des Jonas“ (10,98)³ als exzeptionell herausgehoben. Die 10. Sure wurde nach Yūnus benannt.

Der überwiegende Teil der Suren, in denen Yūnus Erwähnung findet, lässt sich der zweiten (615–620) und dritten (620–622) mekkanischen Offenbarungsphase des Propheten Muhammad zuordnen. Lediglich Sure 4,163 wird gemeinhin der ersten medinischen Periode (625–627) zugeordnet.⁴ Dass demnach der überwiegende Teil der koranischen Jona-Adaptionen seinen historiographischen Traditionsursprung in Mekka hat, trägt immerhin ein Stück weit zu deren rezeptionsgeschichtlicher Rekonstruktion bei. Im Mekka der ersten Hälfte des 7. Jh. n.d.Z. dürfte die lokale christliche Tradition einen wesentlich stärkeren Einflussfaktor für Muhammad bedeutet haben als die eher in Medina ansässigen jüdischen Gemeinden.⁵ Nicht nur deshalb ist unlängst vermutet worden, dass die Yūnus-Tradition des Koran auf christliche Überlieferungswege zurückgeht, derweil man eine unmittelbare Bibellektüre Muhammads gemeinhin aufgrund dessen vermeintlich mangelnder Lesefähigkeiten in Abrede stellt.⁶ Für einen christlichen Ursprung der im Koran eingebundenen Jona-Tradition spricht sowohl der griechisch-syrische Ursprung der Namensform Yūnus (gr. *Ionas*)⁷ als auch, dass Gott in Sure 37,146 eine Kürbisstaude (*yaqtīn*) über Yūnus wachsen lässt. Die Pflanze, welche Jona im Tanach als *Qiqajon* (קִיקַיּוֹן) Schatten spendet (Jona 4,6), wird nachträglich

³ Sämtliche Koran-Zitate sind, soweit nichts anderes angegeben ist, folgender Ausgabe entnommen: Der Koran. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007. Rudi Paret spricht in seiner Übersetzung der Sure 10,98 von „den Leuten des Jonas“: Der Koran. Übersetzt von Rudi Paret, Stuttgart u. a. 1993.

⁴ Zu sämtlichen Datierungen der Suren nach Theodor Nöldeke vgl. Hartmut Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, München 2014, S. 132.

⁵ Vgl. Joachim Gnlika: Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg i.B. u.a. 2007, S. 60. Allgemein zum eher christlichen denn jüdischen Einfluss auf die Yūnus-Tradition des Koran vgl. auch Heinrich Speyer: Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim 1988, S. 409 u. Johann-Dietrich Thyen: Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen, Köln u. a. 2000, S. XX.

⁶ Vgl. dazu Claude Gilliot: Creation of a fixed text, in: Jane Dammm McAuliffe (Hrsg.), The Cambridge Companion to the Qur'ān, Cambridge 2006, S. 41–57, hier S. 42 und Gnlika, Bibel und Koran, S. 60–61.

⁷ Vgl. Wilhelm Rudolph: Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922, S. 47.

zumeist als Rizinus identifiziert.⁸ Bereits in der griechischen Übersetzung des Buches wurde sie jedoch im 2. Jh. v. d. Z. zum Kürbis (*kolokunta*). Diese Übersetzungsvariante fand vermutlich über die Septuaginta Eingang in die Peschitta. Die syrische Bibelübersetzung wird am ehesten in christlichen Gemeinden im arabischen Umfeld Muhammads in Gebrauch gewesen sein.⁹ Juden jedenfalls dürften im 7. Jh. n. d. Z. im Rahmen der Jona-Tradition kaum von einer Kürbisstaude gesprochen haben.

In gewisser Weise setzt sich so das Schicksal Jonas seiner interkulturellen Programmatik gemäß fort: Der jüdische Prophet, der auf einem Schiff und in der Großstadt Ninive mehr unverhofft als gewollt zahlreiche Heiden zu Buße, Umkehr und Konversion bewegt (Jona 1,16 u. 3,5–9), wurde vom Christentum früh als Prototyp für Umkehr und Wiederauferstehung adaptiert.¹⁰ Über die Verbreitung deren Tradition wiederum fand er dann Eingang in den Koran und die weitere islamische Tradition.

Die bruchstückhafte Aufnahme des biblischen Jona-Stoffes im Koran enthält, neben einer Variation,¹¹ mehrere schlussfolgernde bzw. wertende Ergänzungen im Sinne der koranischen Programmatik von der Anerkennung und Preisung des einen Gottes als solitärem Weg zu Rettung und Erwählung. Faktisch werden Jonas Flucht auf ein Schiff (Sure 37,140), das Loswerfen (37,141), die Verschlingung durch den Fisch (37,142), Jonas Gebet (37,143f.; 21,87f.), seine Rückkehr an Land (37,145), die Kürbisstaude (37,146) und seine Bekehrung eines zahlreichen Volkes zum Glauben (37,147f.; 21,88; 10,98) erwähnt. Ungenannt bleiben dagegen der Sturm über dem Schiff (Jona 1,4), der Meerwurf Jonas (Jona 1,15), das Ausspeien durch den Fisch (Jona 2,11), das Auftreten des Propheten in Ninive (die Stadt wird namentlich nicht genannt) und die konkrete Reaktion deren Bewohner (Jona 3,5–9) sowie die Auseinandersetzung Jonas mit Gott und das daraus resultierende *Qiqajon*-Gleichnis

⁸ Vgl. Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. 2013, S. 1167 sowie Bernard P. Robinson: *Jonah's Qiqayon Plant*, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 97 (1985), S. 390–403, hier S. 392 f.

⁹ Vgl. dazu Habil Yousif: *Assyrian Orthodox Church*, in: George Thomas Kurian u. a. (Hrsg.), *Encyclopedia of Christian Education*, Bd. 3, Lanham 2015, S. 94–95, hier S. 94. Für die Peschitta als Textursprung der Tradition spricht auch, dass sie ebenso wie der Koran von einem Fisch spricht, der Jona verschlingt. In den griechischen Jona-Übersetzungen dagegen wird dieser zum mythologischen Seeungeheuer Ketos.

¹⁰ Vgl. Mt 12,38–41; 16,4 u. Lk 11,29–32 sowie exemplarisch den Jona-Kommentar von Hieronymus: *Commentarius in Ionam prophetam* II,1b–2.

¹¹ Sure 37,141 spricht davon, dass Jona Lose warf. Laut Jona 1,7 tut dies die Schiffsbesatzung.

(Jona 4,5–11). Ein gewisser Teil dieser fehlenden Erzählmomente muss für das Verständnis der fragmentarischen Aufnahme der Jona-Tradition im Koran aber vorausgesetzt werden. Vor allem die Verschlingung Jonas durch einen großen Fisch wurde als derart hinlänglich bekannt erachtet, dass es ausreicht von dem Propheten mitunter nur als dem „Mann mit dem Fisch“ (Sure 21,87; vgl. 68,48) zu reden. Von daher bietet der Koran keine Nacherzählung oder Übernahme des Jona-Stoffes, sondern die mehrfache fragmentarische Anknüpfung an eine als populär vorausgesetzte Überlieferung, von der Versatzstücke im Sinne der theologischen Programmatik Muhammads Botschaft aufgegriffen werden.¹² Angesichts dessen bleibt es für das Fortleben der Jona-Tradition im Koran auch unerheblich, dass deren materieller Ursprung – der angesichts des fragmentarischen Stoffumfangs auch rein mündlicher Natur gewesen sein kann – einem christlichen Umfeld in Mekka entstammen mag. Denn bis auf die Kürbisstaude zeigen sich inhaltlich keinerlei Auswirkungen dessen, dass die koranische Yünus-Tradition auf einer christlichen Adaption des Jona-Stoffes basiert. Diese war seit Anbeginn der Patristik in ihrem Kern den eigenständig ausgedeuteten Motiven der Auferstehung (Fisch) und der Heidenmission (Ninive) verpflichtet.¹³ Beide Aspekte bleiben im Koran hinsichtlich Jona unberührt. Fraglich ist nur, ob dadurch sogar bewusst ein möglichst weiter Kreis an Kennern einer Jona-Tradition angesprochen werden sollte. Zumindest scheint es offensichtlich, dass die Bekanntheit des Stoffes im arabischen Raum des 7. Jahrhunderts über christliche und jüdische Kreise hinausreichte.

Vorkommen und Herkunftsspuren des Jona-Stoffes im Koran sind damit im Wesentlichen zusammengetragen. Eine detailliertere komparatistische Betrachtung der Yünus/Jona-Tradition in Koran und Tanach wurde auf narrativer Ebene 2009 von dem Literaturwissenschaftler Ayaz Afsar dargelegt. Dieser arbeitete, neben anderen strukturellen und stilistischen Differenzen, vor allem heraus, wie sehr im Koran die unmittelbare Erzählsituation die göttliche Offenbarungsautorität vermittele, während der Erzähler im Tanach

¹² Dabei tritt auch die narrative Chronologie der Jona-Tradition zuweilen in den Hintergrund. So wird Yünus laut Sure 37,146f. erst von einer Kürbisstaude überrannt und dann zur erfolgreichen Bekehrung Hunderttausender gesandt. In Jona 4 werden zwar auch erst die Pflanze (4,6) und dann die 120.000 Menschen (4,11) erwähnt. Gesandt wird Jona zu letzteren aber bereits im 3. Kapitel des Buches.

¹³ Vgl. exemplarisch Hieronymus, Ionam II,11 u. III,9.

mit größerer Distanz spricht und bewusst Erzählsprünge und Freiräume zur Diskussion schafft.¹⁴ Im Folgenden soll es demnach weniger um einen literarischen Vergleich gehen, als vielmehr um einen theologischen Dialog auf dem Felde der jüdisch-islamischen Rezeptionsgeschichte Jonas.

3. Einer von vielen, aber nicht wie die anderen: Spannungen und Herausforderungen der koranischen Yūnus-Tradition

In den meisten Fällen wird Yūnus im Koran im Rahmen von Aufzählungen exemplarischer Gottesboten erwähnt. Und auch dort wo Grundelemente seiner Geschichte wiedergegeben werden, bleibt Yūnus einer von vielen: einer der Gesandten (Sure 37,139), einer der Rechtschaffenen (68,50), einer von denen, die Unrecht getan (21,87), einer von denen, die Gott preisen (37,143). Jona wurde neben anderen bevorzugt (6,86) und empfing wie andere die Offenbarung Gottes (4,163). Dass die Reihenfolge der Aufzählungen von Gesandten (*rusul*), Propheten (*anbiyā*) etc. im Koran permanent variiert, mag ein sichtbar gebliebenes Merkmal mündlicher Überlieferung sein. Nicht unwahrscheinlich aber ist, dass es sich auch um ein gewolltes Vermeiden jedweder Hierarchisierung und – womöglich ohnehin unbekannter – Chronologisierung handelt. Denn die im Koran aufgezählten biblischen Offenbarungsempfänger repräsentieren in erster Linie die Kontinuität göttlicher Erwählung, an deren Ende Muhammad den Koran empfing.¹⁵ Es kann daher nur der Endgültigkeit Muhammads Erwählung entsprechen, wenn Zeitpunkt und Reihenfolge vorheriger Offenbarungsträger letztlich unerheblich bleiben. „Die in ihrem Wirken sich wiederholenden Erfahrungen“, so Joachim Gnilka, „sind seine [Muhammads] eigenen.“¹⁶ Gnilka fasst diese Erfahrungen auf die allgemeine Abfolge von Predigt, Ablehnung, Bestrafung der Widerspenstigen und Errettung des Gesandten (*rasūl*) bzw. Propheten (*nabīy*) zusammen.¹⁷ Dieses

¹⁴ Vgl. Ayaz Afsar: A Comparative Study of the Art of Jonah/Yūnus Narrative in the Bible and the Qurʾān, in: Islamic Studies, vol. 48 (2009) No. 3, S. 319–339, hier S. 327.

¹⁵ Vgl. Afsar, Comparative Study, S. 323 u. 326 sowie Gnilka, Bibel und Koran, S. 97–98.

¹⁶ Gnilka, Bibel und Koran, S. 58 (Ergänzung D. V.).

¹⁷ Vgl. Gnilka, Bibel und Koran, S. 58. Hartmut Bobzin unterscheidet Gesandte und Propheten im Koran dahingehend, dass Propheten (*anbiyā*) einem einzigen Volk entstammen, Gesandte (*rusul*) dagegen zu einem jeweils bestimmten Volk geschickt werden. Vgl. Bobzin, Der Koran, S. 73. Yūnus wird sowohl unter Propheten aufgezählt (4,163) als auch Gesandter genannt (37,139).

Schema aber trifft auf die Darstellung Yūnus' im Koran nicht ohne Weiteres zu: Der Prophet ist selbst der Widerspenstige, den es zu bestrafen, zugleich jedoch als Gesandten Gottes zu retten gilt. Hätte er nach seiner erzürnten Flucht (Sure 37,140 u. 21,87) nicht Gott angerufen und gepriesen (37,143 f.; 21,87 f. u. 68,48 f.), wäre er bis zum Tag der Auferstehung nicht aus dem Innern des Fisches herausgekommen (37,144).¹⁸ Nur so aber konnte Yūnus sein Volk (10,98) von Hunderttausenden (37,147) zum Glauben bekehren und ihnen Verschonung und zeitweilige Nutznießung ermöglichen (10,98; 21,88 u. 37,148). Der Koran hebt diese einzigartige Glaubenserkenntnis vom „Volk des Jonas“ (10,98) hervor und berichtet, dass Gott ihnen die daraus resultierende irdische Nutznießung doch nur „auf eine (beschränkte) Zeit“¹⁹ gewährt. Ihre eschatologische Prüfung ist damit noch nicht abgeschlossen.

Auch aus jüdischer Traditionsperspektive hat deren Umkehr temporären Charakter, wenn auch aus anderen Gründen: Das Judentum musste seit Beginn seiner Jona-Rezeption mit der Spannung zwischen der Umkehr und Verschonung der Stadt Ninive in Jona 3,10 und deren Zerstörung laut dem Buche Nahum (Nah 3,1–7) sowie in realiter (612 v. d. Z.) umgehen.²⁰ Im Koran dagegen wird der Name Ninive nie erwähnt, wie dort zumeist auf die Nennung von Ortsnamen verzichtet wird. Nur die außer- bzw. nachkoranische Überlieferung setzte sich stärker mit jener Lokaltradition auseinander²¹ und etablierte schließlich – wohl in Anknüpfung an eine assyrisch-nestorianische Tradition – eine Grabtradition Yūnus' auf dem entsprechend benannten Tell Nabī Yūnus, einem Hügel südlich des antiken Stadtgebietes Ninives, im heutigen Mosul.²² Dass Yūnus laut dem Koran zu ‚seinem Volk‘ gesandt wurde

¹⁸ Sure 68,49 scheint dem zu widersprechen: „Und hätte ihn nicht eine Gnade von seinem Herrn rechtzeitig erreicht, wäre er auf das kahle Land geworfen worden und hätte sich Tadel zugezogen.“ Was die Übersetzung Khourys, ebenso wie die von Rudi Paret, hier im Konjunktiv formuliert, ist in Sure 37,142–145 Bestandteil von Verschlingung und Rettung.

¹⁹ Sure 10,98 u. 37,148; Übersetzung von Rudi Paret.

²⁰ Heinrich Speyer mutmaßt, dass auch Muhammad in Sure 37,148 die Kurzweil der Buße des Volkes Yūnus' bzw. den späteren Untergang der Stadt im Blick haben könnte. Vgl. Speyer, *Erzählungen*, S. 410.

²¹ Vgl. *Sīrat Ibn Hishām: Biography of the Prophet*. Abridged by 'Adus-Salām M. Hārūn, Cairo 2000, S. 80; *Muhammad Ibn-Ġarīr al-Tabarī: The ancient kingdoms*. Translated and annotated by Moshe Perlmann, *The History of al-Tabarī*, Bd. 4, Albany 1987, S. 160 u. Ahmad Ibn-Muhammad at-Ta'labī: *‘Arā'is al-majālis fi qisas al-anbiyā'* or „Lives of the prophets“. Translated and annotated by William M. Brinner, Leiden u. a. 2002, S. 681.

²² Das Grab und die Yūnus geweihte Moschee in Mosul wurden am 24. Juli 2014 von der Terrororganisation ‚Islamischer Staat‘ gesprengt.

(Sure 10,98), steht allerdings in einem gewissen Gegensatz zur jüdischen Jona-Tradition, die den Propheten gerade hinsichtlich seiner Fremdvölkermission als schwierigen Ausnahmecharakter kennt. Für die koranische Jona-Tradition dürfte die Rede vom „Volk des Jonas“ (Sure 10,98) weniger einen nationalen oder ethnischen Aussagewert besitzen, als vielmehr die Zuständigkeit des Propheten Yūnus zum Ausdruck bringen.²³ Innerhalb der lebendigen Rezeptionsbeziehung zum Jona-Buch des Tanach allerdings scheint es, als würde der Koran Yūnus durch die Nichterwähnung Ninives ein Stück weit entnationalisieren, ihn durch die Rede von *seinem* Volk im Rückschluss aber wiederum mit einer neuen nationalen Identität versehen.²⁴ Da Muhammads Offenbarung an einer Überwindung der abrahamitischen Vorläufertraditionen orientiert war und weniger auf einen interreligiösen Dialog abzielte, wird die überlieferungsgeschichtliche Konsequenz dieser Adaption erst von Hadithen und der weiteren postkoranischen Tradition vollzogen, und zwar mit der Re-Geographisierung Ninives, welche mitunter bereits im Austausch mit jüdischen Schriftauslegern stattfand. So wird das Volk Yūnus' in islamischen Prophetenerzählungen (*qisas al-anbiyā'*) des 11./12. Jh. eindeutig nach Palästina verortet und zugleich Ninive als Ort seiner Prophezeiung genannt.²⁵ Eine gezielte Auflösung dieser offengelegten Diskrepanz zwischen Yūnus' Volk in Palästina und seinem Auftreten in Ninive, deren Bewohner der Koran wiederum nur als Volk Yūnus' kennt, wird in den postkoranischen Prophetenerzählungen jedoch umgangen.

Die Auseinandersetzung Jonas mit fremden Völkern, gar einer feindlichen Nation, wandelt sich also im Koran zur Bekehrung Ungläubiger eines Yūnus überantworteten Volkes. Und darin ist der Prophet ausnehmend erfolgreich: Keine andere Stadt als die seines Volkes habe in dieser Weise zum Glauben

²³ Insofern ist Rudi Paret's Übersetzung von „den Leuten des Jonas“ hier etwas klarer.

²⁴ Dieser Eindruck entsteht vor allem deshalb, weil der Prophet im biblischen Jona-Buch ein klares Nationalbekenntnis ausspricht, da er sich gegenüber der Schiffsbesatzung als Hebräer identifiziert (Jona 1,9). Diese Aussage fehlt innerhalb der Yūnus-Tradition des Koran.

²⁵ In Palästina der Zeit Jesajas verortet Yūnus eine ursprünglich 'Abdallāh ibn 'Abbās (7. Jh.) zugeschriebene Erläuterung. Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 681f. Konkret nach Jerusalem verortet Yūnus' Volk Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i: Tales of the Prophets (*Qisas al-anbiyā'*). Translated by Wheeler M. Thackston Jr., Chicago 1997, S. 322. Muhammad Ibn-Ġarir al-Tabarī (9./10. Jh.) spricht in seiner frühen Geschichtsschreibung ausschließlich von Ninive in der Nähe von Mosul. Vgl. Tabarī, The ancient kingdoms, S. 160–166. Zur Erwähnung Ninives in den Hadithen vgl. Stephen J. Vicchio: Biblical Figures in the Islamic Faith, Eugene 2008, S. 75f.

gefunden (Sure 10,98). Im Koran kehrt diese Stadt nicht nur um (vgl. Jona 3,10), sondern erfährt Belohnung.²⁶ Für den biblischen Jona und insbesondere dessen frühjüdische Rezeption hingegen stellte die Umkehr Ninives, aufgrund der im Gegensatz zum Koran bestehenden Fremdvölkerdiskrepanz, ein gewisses Problem dar, vor allem in Reflexion zur eigenen Nationalidentität.²⁷ Jona selbst wird darüber im 4. Kapitel seines biblischen Buches ausnehmend zornig, bis dass er sich sogar den Tod wünscht (Jona 4,1.3). Solche Gefühlsausbrüche kennt der Koran allenfalls hinsichtlich Yūnus' Flucht (Sure 21,87), jedoch reichen sie nicht bis zum Todeswunsch. Nachkoranische Prophetenerzählungen wissen allerdings zu berichten, dass sich Yūnus' zornige Flucht aufs Meer erst nach seiner vergeblichen Verkündigung über sein Volk ereignet habe.²⁸ Dabei kommt mitunter auch Yūnus' Sorge um den Vorwurf der Falschprophetie als eine Begründung zur Sprache, da er eine Strafe angedroht habe, die infolge der Umkehr seines Volkes nicht eintraf.²⁹ Diese Sorge teilt die islamische Traditionsliteratur mit entsprechenden Überlieferungen mittelalterlicher jüdischer Schriftausleger,³⁰ während im Koran selbst davon noch nichts angelegt ist.

Zur Flucht Yūnus' berichtet Sure 21,87, dass der Prophet meinte, er könne sich dem Wirkkreis Gottes entziehen. Einen ähnlichen Gedanken entwickelte die jüdische Schriftauslegung bereits in der *Mekhilta de Rabbi Jischmael*, einem halachisch orientierten Midrasch aus dem 3. Jh. n. d. Z., weiter. Dort heißt es, dass Jona meinte, die Schechina würde sich nicht außerhalb des Landes offenbaren.³¹ Dass der Koran hier dem Einfluss rabbinischer Literatur unterliegt, lässt sich mangels konkreter Textabhängigkeit nicht nachweisen.³² Es zeigt sich allerdings eine jüdische wie islamische Sensibilität dafür, das Fluchtverhalten Jonas verstehen zu wollen.

²⁶ Vgl. auch Afsar, *Comparative Study*, S. 327.

²⁷ Spuren davon finden sich etwa in dem homiletischen Midrasch *Pesiqta de Rav Kahana* aus dem 5. Jh. n. d. Z., in dem letztlich auch darauf angespielt wird, dass die Niniviten nur oberflächlich Buße taten (vgl. *PesK* 24,11).

²⁸ Vgl. *Kisā'i*, *Tales of the Prophets*, S. 323 u. *Ta'labi*: *Arā'is al-majālis*, S. 685.

²⁹ Vgl. *Ta'labi*, *Arā'is al-majālis*, S. 683 u. 685. Beide Traditionen finden sich auch bereits in der Geschichtsschreibung al-Tabaris. Vgl. *Tabari*, *The ancient kingdoms*, S. 162–163.

³⁰ Vgl. in der midraschartigen Bibelnacherzählung *Pirqe de Rabbi Eliezer* (PRE 10).

³¹ Vgl. *MekhY Pisha* I,80–88.

³² Grundsätzlich sind derartige Überlieferungsbeziehungen für den Koran durchaus bekannt. Vgl. *Gnilka*, *Bibel und Koran*, S. 57 sowie z. B. *Sure* 5,32 und *mSanh* IV,5(c).

Gerade anhand Yūnus' Flucht wird bereits im Koran klar, dass dieser Gesandte Gottes nicht ohne Weiteres in einer Reihe neben anderen stehen kann. Er hat Unrecht begangen (Sure 21,87), Tadel auf sich geladen (37,142) und wird Muhammad eher als Negativbeispiel in Erinnerung gerufen (68,48). Erst sein Gebet brachte Yūnus die Gnade Gottes ein.³³ Der kryptisch-poetische Inhalt dieses Gebets (Jona 2,2–10) wird im Koran mit wenigen Worten in eine deutungssichere Richtung gelenkt: Yūnus gesteht seine Schuld ein und preist Gott als den einzigen (Sure 21,87). Für die koranische Yūnus-Tradition ist diese betonte Buße des Propheten von zentraler Bedeutung, da sie nicht nur ihm Vergebung bringt, sondern über ihn auf andere Gläubige übertragen wird (21,88),³⁴ vergleichbar mit dem von Abraham aus auf die ganze Menschheit ausgedehnten Segen (Gen 12,3).³⁵

Ein entsprechendes Schuldbekenntnis fehlt im Tanach und findet sich auch in der jüdischen Traditionsliteratur erst relativ spät.³⁶ Dagegen ist der Schauplatz Jonas Gebet – die ihn umgebenden Urtiefen und die Nähe zur Scheol – bereits im biblischen Text von zentraler Bedeutung (Jona 2,3–7), während sich Anklänge dessen im Koran allenfalls in Sure 21,87 finden, wo die Finsternis als Schauplatz Yūnus' Gebet erwähnt wird. Diese Finsternis mag, in aller metaphorisch-spirituellen Vielfalt ihres koranischen Verständnisses, der Quintessenz Jonas biblischem Abstieg nach Jaffo, ins Schiff, ins Innere des Schiffes, ins Meer und in den Fisch hinein (Jona 1,3.5; 2,1) als einer Entfernung von Gott entsprechen.³⁷ Doch Yūnus' Verschlingung durch einen Fisch wird im Koran weder hinsichtlich Tod und Auferstehung ausgestaltet, noch als Wunder beschrieben, was einmal mehr belegt, dass hier eine stoffliche, aber keineswegs inhaltliche Beeinflussung durch christliche Traditionen stattgefunden hat. Dabei finden sich an anderer Stelle im Koran durchaus reiche Schilderungen

³³ Vgl. die Suren 68,49; 37,143 f. u. 21,87.

³⁴ Vgl. dazu auch Afsar, *Comparative Study*, S. 333.

³⁵ Vgl. dazu Daniel Vorpahl: „Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es.“ Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau, Potsdam 2008, S. 73.

³⁶ So etwa in dem kleinen, im Hochmittelalter kompilierten Midrasch Jona.

³⁷ Vgl. dazu Afsar, *Comparative Study*, S. 332–333; Jonathan Magonet: *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Frankfurt am Main/Bern 1976, S. 16f.; Asma Mermer/Umeyye Yazicioglu: *An Insight Into the Prayer of Jonah (p) in the Qu'ran*, in: *The Journal of Scriptural Reasoning*, 3 (2003) 1: <http://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-3-no-1-extending-the-signs-jonah-in-scriptural-reasoning/an-insight-into-the-prayer-of-jonah-p-in-the-quran/> (Zugriff: 25.06.2015) und Speyer, *Erzählungen*, S. 408–409 (Anm. 2).

von Wundertaten des Schöpfergottes.³⁸ In vergleichbarer Weise wird auch in Sure 37,146 zwar eine Kürbispflanze erwähnt, jedoch keine Gleichnishandlung daraus entwickelt.³⁹ Der Koran vermeidet hier womöglich bewusst die Übernahme komplexerer Traditionsstücke und scheint so hinsichtlich Yünus einer Programmatik zu folgen, die jedwede theologischen Wertungen und ethischen Handlungsschlussfolgerungen eigenständig zu entwickeln und nicht aus dem Interpretationskatalog seiner Vorläufertraditionen zu übernehmen sucht. Die koranische Yünus-Tradition ist demnach weniger an der als hinlänglich bekannt vorausgesetzten Geschichte des Propheten interessiert, als vielmehr an der Deutungshoheit über diese Geschichte.

Wie sich bereits anhand einzelner Traditionsverweise gezeigt hat, zeugt die nachkoranische Traditionsliteratur dagegen wiederum von einem gestärkten Interesse an jenem Narrativ und nähert sich dabei, zumindest innerhalb postkoranischer Prophetenerzählungen, den biblischen und rabbinischen Jona-Überlieferungen wieder an.

4. Ein traditionsgeschichtlicher Hefezopf: Biblische und rabbinische Einflüsse islamischer Prophetenerzählungen zu Jona ben Amittai

Traditionell auf ein religionsgeschichtliches Einzelereignis hin stigmatisierte Funktionsträger haben vermutlich stets das Bedürfnis nach umfangreichen Narrativen evoziert. Zahlreiche apokryphe Texte, Prophetenlegenden und Hagiographien sind Zeugnis entsprechender Tendenzen innerhalb der jüdisch-christlichen Traditionsgeschichte, von der auch die postkoranische Literatur angesteckt wurde. Diese konnte nicht nur auf die, gegenüber dem Koran umfangreicheren Narrative des Tanach sowie auf häufig christlich überlieferte

³⁸ Vgl. Sure 2,259 u. 3,47.49 und dazu Gnllka, *Bibel und Koran*, S. 59.

³⁹ Vgl. Jona 4,6–11. Allerdings enthält die nach Yünus benannte 10. Sure einen Vers, dessen Aussage auffällig an das biblische Qiqajon-Gleichnis erinnert: „Mit dem diesseitigen Leben ist es wie mit dem Wasser, das Wir vom Himmel herabkommen lassen, worauf die Pflanzen der Erde, wie sie die Menschen und das Vieh verzehren, sich damit vermengen. Wenn dann die Erde ihren Prunk angenommen und sich geschmückt hat und ihre Bewohner meinen, sie verfügen nun über sie, kommt unser Befehl über sie in der Nacht oder am Tag, und Wir machen sie zum abgemähten Land, als ob sie am Tag zuvor nicht in Blüte gestanden hätte. So legen Wir die Zeichen im Einzelnen dar für Leute, die nachdenken.“ (10,24).

apokryphe Literatur zurückgreifen, sondern stand auch in regem Austausch mit dem weiten Feld rabbinischer Literatur.⁴⁰

Die sogenannten Prophetenerzählungen (*qisas al-anbiyā'*) stellen eine besonders fabulierfreudige Gattung der nachkoranischen Literatur dar, in welcher vor allem biblischen Gottgesandten umfangreich ausgestaltete Narrative gewidmet werden. Inhaltlich überschneiden sich diese Erzählungen oft nicht nur untereinander, sondern auch mit anderen Werken postkoranischer Literatur.⁴¹ Im Folgenden sei jedoch besonderes Augenmerk auf den traditionsgeschichtlichen Dialog solcher Werke mit der jüdischen Tradition gerichtet. Gemäß dem hier gebotenen Rahmen will ich diese Betrachtung auf zwei Werke von Prophetenerzählungen beschränken, auf die ich bereits verwiesen habe: Das im islamischen Kulturraum weit verbreitete und vielfach übersetzte Werk *Arā'is al-majālis fī qisas al-anbiyā'* von Ahmad Ibn-Muhammad at-Ta'labī, einem iranischen Koranglehrten des 11. Jh., ist sowohl anteilig wissenschaftlicher Kommentar wie auch narrative Ausgestaltung in Form literarischer Zusammenführung gesammelter jüdischer, christlicher und islamischer Legenden, Märchen und historischer Erzählungen.⁴² Daneben erscheinen die *Qisas al-anbiyā'* von Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i, welche vermutlich im 12. Jh. verfasst wurden, um einiges volkstümlicher und überliefern zudem auch Traditionen, die in anderen Prophetenerzählungen nicht enthalten sind.⁴³ Beiden postkoranischen Werken kann ich, neben dem biblischen Jona-Buch, hier nur vereinzelt und exemplarisch rabbinische Traditionen gegenüberstellen, während für eine detaillierte komparatistische Textanalyse im Rahmen dieses Artikels kein Raum bleibt. Insofern ist zu der Frage, wie die postkoranischen Schriftgelehrten mit der Herausforderung umgingen, fragmentarische Korantraditionen um gehaltvolle Narrative zu bereichern, während solche Narrative in den anderen beiden abrahamitischen Religionen bereits existent,

⁴⁰ Vgl. William M. Brinner: Introduction, in: Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. xvi.

⁴¹ Für die beiden im Folgenden behandelten Prophetenerzählungen gilt dies insbesondere hinsichtlich paralleler Traditionen in der Geschichtsschreibung des Muhammad Ibn-Garīr al-Tabarī (9./10. Jh.). Vgl. Tabarī, *The ancient kingdoms*, S. 160–166.

⁴² Vgl. Brinner, Introduction, S. xi. Textgrundlage ist hier die jüngste englische Übersetzung von William M. Brinner aus dem Jahre 2002: Ahmad Ibn-Muhammad at-Ta'labī: *Arā'is al-majālis fī qisas al-anbiyā'* or „Lives of the prophets“.

⁴³ Vgl. Wheeler M. Thackston Jr.: Introduction, in: Kisā'i: *Tales of the Prophets*, S. xxiii. Textgrundlage ist hier eben jene englische Übersetzung von Wheeler M. Thackston Jr. aus dem Jahre 1997: Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i: *Tales of the Prophets (Qisas al-anbiyā')*.

aber innerhalb des Koran auf ein erzählerisches Skelett heruntergestutzt worden waren, durchaus noch einiges an Arbeit zu leisten.

Die genannten Prophetenerzählungen bieten jeweils eine mehrseitige, zusammenhängende Erzählung über Yünus/Jona, den sie als einen der letzten biblischen Propheten chronologisch unmittelbar vor bzw. nach Jesus einordnen. Es ist der Eigenart des jeweiligen Werkes geschuldet, dass Ta'labis Nacherzählung, durchwoben von kommentierten Schriftbelegen und verschiedenen, mitunter parallel dargelegten Zeugnissen muslimischer Tradenten, quantitativ umfangreicher ausfällt als Kisā'is folkloristisch geradlinige, um märchenhafte Elemente erweiterte Nacherzählung. Vergleicht man diese mit den inhaltsreichsten koranischen Yünus-Versen 37,139–148, so lässt sich feststellen, dass beide Prophetenerzählungen der Ereignischronologie des Korans sowohl folgen als auch davon abweichen: Nach dem Auftrag an Yünus (vgl. Sure 37,139) wird dieser ausgeführt, wobei sich der Prophet sowohl in als auch vor der Stadt Ninive aufhält.⁴⁴ Erst danach erfolgen in den Prophetenerzählungen die Flucht Yünus' (vgl. 37,140), sein Aufenthalt auf dem Schiff (vgl. 37,141) und im Fisch (vgl. 37,142), seine Rückkehr an Land (vgl. 37,145) und das Wachsen der Kürbisstaude (vgl. 37,146).⁴⁵ Sure 37 erwähnt dagegen erst im Anschluss daran die Sendung Yünus' zu Hunderttausenden und deren Umkehr (37,147 f.).⁴⁶ Mit der Entscheidung, den Propheten erst nach seiner Predigt in Ninive fliehen zu lassen, korrigieren die Erzählungen nicht nur das biblische Prophetenbild Yünus', sondern liefern indirekt auch eine Begründung für dessen Flucht, wobei sie sich schließlich auffallend intensiv mit dem einmalig in Sure 21,87 erwähnten Zorn Yünus' auseinandersetzen. Als Auslöser dessen wird – neben Yünus' mangelnder Geduld, der eingeforderten Eile seines Aufbruchs und der ihm in Ninive entgegenschlagenden Ablehnung – auch der Vorwurf der Falschprophetie genannt.⁴⁷ Eine Parallele dazu findet sich im 10. Kapitel der midraschähnlichen Schrift *Pirque de Rabbi Eliezer* (PRE) aus dem 8./9. Jh. In jedem Fall dürfte aber allein die stärkere

⁴⁴ Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 681–685 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 323.

⁴⁵ Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 685–687 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 323 f.

⁴⁶ Diese Stelle nennt Ta'labi auch als Schriftbeleg für eine Traditionslinie, laut der Yünus' Mission stattfand nachdem er dem Fisch entkommen war. Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 682 f. Bei al-Tabarī wiederum wird Sure 37,147 f. auch dahingehend erklärt, dass Yünus später wieder zu seinem Volk zurückkehrte. Vgl. Tabarī, The ancient kingdoms, S. 164–165.

⁴⁷ Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 682 f. und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 323.

Beschäftigung mit dem Zorn Yūnus' auf dessen entsprechend deutliche Darstellung im biblischen Buch Jona 4,1–4.9 zurückgehen.⁴⁸

Die Prophetenerzählungen Ta'labī und Kisā'is füllen Leerstellen der koranischen Yūnus-Verse mit umfangreichem und erklärendem Erzählmaterial. So z. B. wenn sie Yūnus' vermeintliches Kranksein (Sure 37,145) konkreter als einen Zustand von Haut und Knochen, gleich einem federlosen Vogel, beschreiben.⁴⁹ Grundsätzlich orientieren sie sich an Sure 37,139–148, schöpfen die inhaltliche Fülle und narrative Dichte ihrer Ausgestaltung aber zu einem Großteil aus dem biblischen Jona-Buch, dessen Erzähleinheiten sie allerdings kapitelweise neu anordnen: Demnach folgen auf die Verkündigung in Ninive (Jona 3) die Flucht mit dem Schiff (Jona 1) und der Aufenthalt im Fisch (Jona 2), woran eine jeweils ganz neue Fassung der Inhalte des 4. Jona-Kapitels angeschlossen wird. Die zweifache Berufung Jonas und entsprechende Zweiteilung des biblischen Buches⁵⁰ werden somit sowohl genutzt als auch aufgelöst. Es entsteht ein erzählchronologisches Geflecht aus biblisch inspirierten Erzähleinheiten im äußeren Traditionsrahmen der koranischen Yūnus-Überlieferung.

Zu den inhaltlichen Details des Tanach, die Ta'labī und Kisā'i über die koranischen Yūnus-Verse hinaus, jedoch gemäß Hadith-Traditionen, aufnehmen, gehören sowohl der Name der Stadt Ninive als auch jener des Propheten selbst: Jona ben Amittai (*Yūnus Ibn Mattā*).⁵¹ Den im Tanach in 2 Kön 14,25 und Jona 1,1 erwähnten Namen führt Ta'labī auf die Mutter, Kisā'i auf den Vater des Propheten zurück.⁵² Dass Kisā'i zudem Jerusalem als Herkunftsort Jonas erwähnt, während der Tanach Gat Hepher nennt (2 Kön 14,25), könnte auf eine aus PRE 10 bekannte Überlieferung zurückgehen. Konkreter lässt

⁴⁸ Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit abweichenden Zahlenangaben innerhalb der Jona-Tradition. Als Ausgangspunkt dafür kann die griechische Jona-Übersetzung gelten, die in Jona 3,4 Ninive statt 40 Tagen eine Frist von nur 3 Tagen androht. Vgl. dazu auch Hieronymus, Ionam III,4b. Sowohl innerhalb der frühjüdischen und rabbinischen Tradition als auch im Rahmen der postkoranischen Prophetenerzählungen werden für die Bußzeit Ninives und Jonas Aufenthalt im Fisch verschiedene Varianten zwischen 3 und 40 Tagen diskutiert. Nichts dergleichen findet sich dagegen im Koran. Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 683 u. 687 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 324.

⁴⁹ Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 687 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 324.

⁵⁰ Jona erhält den wortwörtlich identischen Auftrag zunächst in Jona 1,2 und dann in Jona 3,2. Entsprechend lässt sich das Buch in zwei Teile (Jona 1–2 u. Jona 3–4) gliedern.

⁵¹ Zur Erwähnung Ninives und des vollständigen Namens Yūnus Ibn Mattā in den Hadithen vgl. Vicchio, Biblical Figures, S. 72 u. 75 f.

⁵² Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 681 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 321.

sich die Aufnahme rabbinischer Traditionen aber hinsichtlich der bei Ta'labī beschriebenen Buße Ninives nachweisen. So berichtet dieser, dass die Niniviten Muttertiere und ihre Jungen voneinander trennten, um deren Klagerufe zu evozieren, damit diese ihren Teil zur Anrufung Gottes beitrugen.⁵³ Zudem heißt es, dass die Buße der Niniviten so weit führte, dass sie sogar zu Unrecht verbaute Steine aus dem Fundament eines Gebäudes rissen, um diese zurückzugeben.⁵⁴ Diese beiden, im hohen Maße individuellen Geschichten finden sich auch in dem im 5. Jh. n. d. Z. entstandenen homiletischen Midrasch *Pesiqta de Rav Kahana*.⁵⁵

Überhaupt fällt auf, dass beide Prophetenerzählungen intensiver auf die Buße der Bewohner Ninives eingehen als auf die Umkehr Jonas,⁵⁶ während im Koran betontermaßen das eine aus dem anderen folgt (Sure 21,88). Ta'labī datiert die von ihm beschriebenen Bußhandlungen auf 'Āshūrā', den 10. Tag des Monats Muharram.⁵⁷ Den Vorabend und Beginn des hohen islamischen Buß- und Fastentages erwähnt Kisā'i wiederum als Zeugungstag Yūnus'.⁵⁸ Dies betont nachdrücklich, welch zentralen Stellenwert die Bußthematik auch in den nachkoranischen Rezeptionen der Yūnus-Tradition einnimmt, worin zudem eine tiefgreifende Parallele zur jüdischen Tradition liegt, die das Buch Jona am Jom Kippur liest, dem höchsten jüdischen Buß- und Fastentag.

Mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls auf das Einflussfeld jüdischer (womöglich aber auch christlicher) Tradition zurück, gehen die Kindheits- und die Heiratslegende Yūnus', welche Kisā'i seiner Erzählung voranstellt,⁵⁹ sowie die in beiden Prophetenerzählungen später folgende Versorgung Yūnus' durch die Milch einer Ziege (Ta'labī) bzw. einer Gazelle (Kisā'i).⁶⁰ Sie erinnern an die biblischen Wundererzählungen um Elija (1 Kön 17,2–6.10–16; 19,4–8). An der in diesem Zusammenhang erwähnten Kürbisstaude zeigt sich dann wiederum, dass die Prophetenerzählungen zwar aus jüdischen Überlieferungen

⁵³ Diese Tradition findet sich bereits in der Geschichtsschreibung des Muhammad Ibn-Ġarīr al-Tabarī (9./10. Jh.). Vgl. Tabarī, *The ancient kingdoms*, S. 162.

⁵⁴ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 684.

⁵⁵ Vgl. Vgl. *PesK* 24,11.

⁵⁶ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 684 und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 323.

⁵⁷ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 684.

⁵⁸ Vgl. Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 321.

⁵⁹ Zudem berichtet Kisā'i vom märchenhaft anmutenden Verlust und Wiederfinden Yūnus' Familie. Vgl. Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 322 f. u. 325 f.

⁶⁰ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 687 und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 324.

Ergänzungen zur koranischen Yūnus-Tradition schöpfen mögen, jedoch dem Koran dabei nicht widersprechen. So bleibt die Pflanze Yūnus' auch bei Ta'labī und Kisā'i eine Kürbisstaude, aus der heraus aber, über den Koran hinausgehend, wie in Jona 4,6–11 ein Gleichnis entwickelt wird. Beide Prophetenerzählungen fügen dem Pflanzengleichnis aber auch noch mehrere ähnliche Gleichnisse hinzu.⁶¹ Eines der anschaulichsten unter ihnen ist das in beiden Erzählungen vorkommende Gleichnis vom Töpfer, den Yūnus bitten soll, seine Töpferwaren zu zerschlagen, woraufhin dieser ihn aus seinem Haus wirft. Es überträgt das biblische *Qiqajon*-Gleichnis (Jona 4,10f.) unmissverständlich auf koranische und biblische Schöpferbilder (vgl. Sure 15,26–30 u. Jer 18,6), mit der Erklärung, dass der Schöpfer der Töpferwaren sein Werk und seine Lebensgrundlage nicht zerstören wird.

So sehr der Koran hinsichtlich des Traditionsumfangs Yūnus' vom Tanach entfernt ist, so sehr nähern sich die postkoranischen Prophetenerzählungen der biblischen und rabbinischen Tradition wiederum an, übernehmen diese aber nicht einfach nur, sondern machen sie sich zu eigen. Diese Traditionsverflechtungen mögen, insbesondere was die rabbinischen Schriftauslegungen des Mittelalters angeht, einst als lose Verbindungen aus naheliegenden, allgemeinen Diskursen heraus entstanden sein. Aus heutiger Sicht aber erscheinen sie überlieferungsgeschichtlich inzwischen enger verbunden – wie ein Hefezopf nach dem Backen weniger trennscharf als davor, wenngleich nach wie vor offensichtlich verflochten. Dies liegt sowohl an der schwierigen Datierbarkeit rabbinischer Traditionen, wie auch an der noch ausstehenden Detailanalyse in jenem Bereich der komparatistischen Rezeptionsforschung. Für die textkritische Skalpellarbeit fehlt hier, wie gesagt, der Raum, der allein für das Bestaunen des Traditionsgeflechts ausreicht.

5. Fazit und Ausblick

Der Koran kennt keine zusammenhängende Yūnus-(Nach)Erzählung, sondern setzt gerade auf die entchronologisierte Defragmentierung dessen Narrativ zum Zwecke der Deutung in die eigene theologische Programmatik hinein. Dabei etabliert die minimalvariierte Wiederholung⁶² eine betonte Nachhaltigkeit jener internen Traditionslinie, wie überhaupt im Koran die Permanenz

⁶¹ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 687f. und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 324f.

⁶² Vgl. z. B. Sure 21,88 und 68,50 oder 10,98 und 37,148.

der Wiederholung prägnant auf die Leserschaft wirkt. Die koranische Texttradition zu Yūnus weicht somit bereits formal bewusst und grundlegend von der biblischen Jona-Tradition ab, die dem in 1 Kön 14,25 erwähnten Propheten ein vier Kapitel langes Buch innerhalb der Tre Assar widmet. Der Koran will Yūnus'/Jonas Geschichte nicht nacherzählen, sondern verständlich machen.

Yūnus/Jona steht im Koran in einer Reihe von Gottgesandten, in die er funktional nicht ohne Weiteres passt. Denn Yūnus hat Unrecht begangen, Tadel auf sich gezogen und fungiert Muhammad eher als Negativbeispiel (Sure 68,48). Das Schuldbekenntnis in seinem Gebet ermöglicht ihm und weiteren Gläubigen die errettende Gnade Gottes. Darin liegt das Potential der Beispielhaftigkeit Yūnus',⁶³ wie sie nicht nur der Koran, sondern auch die postkoranische und die nachbiblisch-jüdische Tradition erkennen, wenn Sie die Geschichte des Propheten auf ihren jeweils höchsten Buß- und Fastentag hin rezipieren.

Während der Koran von einer relativ allgemeinen Kenntnis des biblischen Jona-Narrativs ausgeht, scheint die postkoranische islamische Tradition ein gewisses Bedürfnis nach eben dieser Voraussetzung, nämlich einem zusammenhängenden Yūnus-Narrativ, erst wieder befriedigen zu müssen. Sie steht aber auch in einem grundlegend anderen Verhältnis zur jüdischen Jona-Tradition, mit der sie eher in Dialog tritt als sie gezielt ablösen zu wollen.

Mit großer Erzähllust verflechten die Prophetenerzählungen von Ta'labī und Kisā'i, mit einem gegenüber dem Koran weit höheren Maß an Intertextualität, biblische und postbiblische, mitunter auch rabbinische Überlieferungen zu Jona mit dem skizzenhaften Grundriss der koranischen Yūnus-Tradition zu einem fabulösen Gesamtbild. Sie tun dies aus ähnlichem Anlass und mit ähnlichen Fragestellungen bzw. Interessen wie die jüdischen Schriftgelehrten. Bei aller Adaption aus der jüdischen Traditionsgeschichte schlussfolgern und etablieren die postkoranischen Prophetenerzählungen aber letztlich in mehrfachen Gleichnissen ihre eigene moralische Lehre aus der Yūnus-Geschichte: Die Anerkennung Gottes schützenswerten Schöpfungswerkes, das ihm Gehorsam schuldet.⁶⁴ Was Ta'labī und Kisā'i an jüdischem Traditionsgut übernehmen, machen sie sich wiederum zu eigen. Ihre Übernahme von Stoffen

⁶³ Dazu, dass die koranischen Erzählungen von Propheten grundsätzlich als Exempel für Gläubige fungieren sollen vgl. Mermer/Yazicioglu, *Insight*.

⁶⁴ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 687 f. und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 324–326.

und Motiven oder Gleichnissen ist kein Traditionsraub, sondern Ausdruck einer ebenso unterschiedlichen wie ähnlichen Beurteilung und Bearbeitung religiöser Themen von gemeinsamer Relevanz. Die vielfach bemühte Phrase vom interreligiösen Dialog zwischen Judentum und Islam muss freilich in der Gegenwart substantiell und aktiv gestaltet werden. Ein wichtiger Beitrag dazu, wie dies funktionieren kann, liegt aber auch in der Betrachtung einer Vergangenheit, die jene Dialogizität durch eine interaktive traditionsgeschichtliche Auseinandersetzung gelebt hat, wofür es in Judentum wie Islam zahlreiche Schriftzeugen gibt.

Nicht mit der gegenseitigen Gegenüberstellung beginnt ein Dialog, sondern mit der jeweiligen Wahrnehmung des Gegenübers und der Reflexion des Wahrgenommenen hinsichtlich des eigenen Selbstverständnisses. Es ist genau diese Aufgabe, an der Jona zu scheitern droht: In der Auseinandersetzung mit anderen die Auseinandersetzung mit sich selbst zu üben. Doch es ist Gottes Gnade, die ihm die Chance und uns die Zuversicht schenkt, sich weiterhin an dieser Aufgabe zu versuchen.

Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina*

von Hakan Turan

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag werden einige zentrale Berichte und Motive aus den frühen Quellen des Islam über die militärischen Konflikte des Propheten Muhammad mit den Juden von Medina beleuchtet. Als Grundlage der Untersuchung dient die Prophetenbiografie des Gelehrten Muhammad ibn Ishāq (gest. 150 nach der Hedschra), die auch heute noch maßgeblich ist. Im Beitrag wird unter anderem aufgezeigt, dass es sowohl innerhalb der Gattung der Sira-Literatur, der Ibn Ishāqs Werk angehört, als auch in den frühen Traditionen der islamischen Rechtswissenschaft, der Koranexegeese sowie im Korantext selbst zahlreiche Hinweise auf alternative Darstellungen dieser Konflikte gibt. Diese gerieten in den ersten Jahrhunderten des Islam infolge des Siegeszuges von Ibn Ishāqs Werk zunehmend aus dem Blickfeld, sind aber für zeitgenössische Diskurse um das Verhältnis des Islam zu Nichtmuslimen durchaus von Interesse. Ziel der Untersuchung ist es die normative Aussagekraft der unterschiedlichen Szenarien für Grundsatzfragen insbesondere für das Verhältnis zwischen Muslimen und Juden herauszuarbeiten. Einen inhaltlichen Schwerpunkt im Beitrag bilden dabei unterschiedliche Zugänge zum berühmten Bericht über die Vernichtung des jüdischen Stammes der Banū Qurayza im Anschluss an die Grabenschlacht.

Abstract

A few central statements and motives derived from early Islamic sources, which focus on the military conflicts between the prophet Muhammad and the Jews of Medina, will be examined in this text. This examination will be based on the still today representative prophetic biography by the scholar Muḥammad ibn Ishāq (d. 150 after the Hegira). Amongst others, different traditional Islamic literary genres provide and reveal the

*Dieser Beitrag ist erstmals erschienen in: Yaşar Sarıkaya/Mark Chalil Bodenstein/Erdal Toprakıyan (Hrsg.): Muhammad – Ein Prophet – viele Facetten, Berlin 2014, S. 195–230.

existence of numerous references to alternative representations of these conflicts. These references disappeared in the course of the first few centuries in the existence of Islam due to the triumph of Ibn Ishāq's work; yet, these are crucial in order to create a contemporary discourse revolving around the relationship between Islam and non-Muslims. Aim of this research is to bring to light the normative significance of these different scenarios in regards to its basic issues, in particular the relationship between Muslims and Jews. At the same time, the textual emphasis of this article is based on the different approaches that were taken in response to the renowned account of the annihilation of the Jewish Banū Qurayza tribe.

1. Einleitung

Der militärische Konflikt des Propheten Muhammad mit den Juden in Medina ist ein kontrovers diskutiertes und vielfach instrumentalisiertes Themenfeld im zeitgenössischen Diskurs über den Islam, sowohl in der nicht-muslimischen Öffentlichkeit und Islamwissenschaft als auch innerislamisch. Die heute bekannteste Version dieses Konflikts geht im Wesentlichen auf die Prophetenbiografie des Gelehrten *Muḥammad ibn Ishāq*¹ (gest. 150 n.H.) in der Redaktion des *ʿAbd al-Mālik ibn Ḥiṣām* (gest. ca. 218 n.H.) zurück. Diese ist zugleich das älteste als Ganzes überlieferte Werk der *Sīra*-Gattung, die das ausführlichste Material zum Leben des Propheten überliefert. Spätere Biografien wie die des *ʿUmar al-Wāqidī*² (gest. 207 n.H.) übernehmen die Grundzüge von *Ibn Ishāq*s Berichten und erweitern diese um zahlreiche Details oder vertiefen sie thematisch.

¹ Englische Übersetzung seiner *as-Sīra an-Nabawiya* nach *Ibn Ḥiṣām*: Alfred Guillaume / Muhammad Ibn Ishāq: *The Life of Muhammad*, Karachi (Pakistan) 2010. Übersetzung von ca. einem Viertel der *as-Sīra* auf Deutsch: Gernot Rotter / Muhammad Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, Kandern 1999. Ein systematischer muslimischer Zugang zur Prophetenbiografie: Muhammad Hamidullah: *Islām Peygamberi*, Ankara 2003 (türkische Übersetzung von Salih Tuğ). Aktuelle quellenkritische Zugänge zur Prophetenbiografie in der westlichen Islamwissenschaft: Harald Motzki (Hrsg.): *The Biography of Muḥammad – The Issue of Sources*, Leiden / Boston / Köln 2000. Zu *Sīra* allgemein auch W. Raven: 'Sira', in: C.E. Bosworth u.a. (Hrsg.): *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 9, Leiden 1997, S. 663. Mein besonderer Dank gilt Serdar Güneş von der Universität Frankfurt für nützliche Hinweise und Gespräche.

² Auf Englisch: Rizwi Faizer (Hrsg.): *The Life of Muḥammad – Al-Wāqidis Kitāb al-Maghāzī*, New York / Oxon 2011. Das Werk ist ebenfalls vollständig überliefert und widmet sich gänzlich den Kriegszügen des Propheten.

Die Verlässlichkeit der Überlieferungen der *Sīra*-Autoren war bei vielen Gelehrten umstritten.³ Dennoch avancierten ihre erzählerisch zusammengetragenen Berichte in der muslimischen Kultur zum Gemeingut und prägten die Standardversion der Prophetenvita, die auch die Grundlage dieser Arbeit bildet. Aus ihr geht hervor, dass der politisch aktive Prophet in Medina mit den Juden einen Vertrag schloss, laut dem Muslime und Juden die Rechte des anderen respektieren und keinem Feind der anderen Partei zur Seite stehen sollten. Mit diesem Feind waren aus Sicht der Muslime insbesondere die polytheistischen *Qurayš* gemeint, von denen die Muslime aus ihrer Heimatstadt Mekka vertrieben wurden, und mit denen sie sich seitdem de facto im Kriegszustand befanden. Als die jüdischen Stämme in Medina nacheinander durch militärische Intrigen gegen die Muslime und Versuche, ihren Propheten zu töten, vertragsbrüchig wurden, vertrieben die Muslime die jüdischen *Banū Qaynuqā'* und später die *Banū an-Naḍīr* aus Medina, ohne dass es zu einem offenen Kampf kam. Die *Banū Qurayza* waren der dritte vertragsbrüchige Stamm. Dieser wurde laut dem gängigen Bericht für seine Kooperation mit den *Qurayš* während der Grabenschlacht im fünften Jahr nach der Hedschra hart bestraft, indem die Frauen und Kinder versklavt und alle Männer des Stammes hingerichtet wurden. Dieser kurze Abriss stellt heute den klassischen Ausgangspunkt fast aller Darstellungen des besagten Konflikts dar.

In diesem Beitrag soll die historische Verlässlichkeit einiger zentraler Punkte dieser Version auf den Prüfstand gestellt werden. Dabei spielen inhaltliche Aspekte der *Sīra*-Berichte ebenso eine Rolle wie quellenkritische Vergleiche mit thematisch verwandten Überlieferungen aus der *Tafsīr*- und *Fiqh*-Literatur. In Abschnitt zwei und drei werden zunächst Teile des aktuellen Diskurses über die Hinrichtung der Männer der *Banū Qurayza* beleuchtet und Allgemeines zur Quellenlage dargestellt. Abschnitt vier ist einigen Kernaussagen der Urkunde von Medina gewidmet, während in Abschnitt fünf und sechs die Historizität der Vertreibung der *Banū Qaynuqā'* und der Tötung des jüdischen Schmähdichters *Ka'b ibn al-A'sraf* problematisiert wird. Die Abschnitte sieben und acht befassen sich mit der klassischen Version der Vertreibung der *Banū an-Naḍīr* und der Grabenschlacht mit der anschließenden Vernichtung

³ Vgl. Marco Schöller: Exegetisches Denken und Prophetenbiografie – Eine quellenkritische Analyse der *Sīra*-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden, Wiesbaden 1998, S. 58 ff. Konkrete Vorwürfe betrafen ihre Verwendung von nicht weiter auflösbaren Sammelisnäden und die Verschleierung von Tradenten.

der *Banū Qurayza*. Diese dienen als Vorbereitung auf Abschnitt neun, in dem die Argumente Walid Najib Arafats gegen die historische Glaubwürdigkeit einer kollektiven Hinrichtung der Männer der *Banū Qurayza* und die kritischen Er widerungen von Meir Jacob Kisters darauf diskutiert werden. In Abschnitt zehn und elf schließlich wird das theoretische Modell Marco Schöllers einer ursprünglichen Einheit der *Banū an-Naḍīr/Banū Qurayza*-Episode vorgestellt, in dessen quellenkritischem Rahmen ein erweiterter Blick auf die Thematik dieser Arbeit möglich wird.⁴ Womöglich lassen sich daraus Hinweise auf eine Evolution von ursprünglicheren Überlieferungen, die nur vereinzelte Hinrichtungen thematisierten, bis hin zum klassischen kollektiven Hinrichtungsbericht gewinnen. In Kapitel zwölf werden schließlich die wichtigsten Thesen und Argumente dieses Beitrags in einer Gesamtschau zusammengeführt.

2. Vom Diskurs über die Hinrichtungen

2.1 Die Banū Qurayza als die populärsten Juden des Islams

Vor allem der Bericht von der kollektiven Hinrichtung hat in der Neuzeit viel Kritik von nichtmuslimischer Seite an der frühislamischen Behandlung von Juden provoziert und wird häufig ohne weitere Diskussion von Kontexten oder der Quellenlage als Beleg für eine vermeintliche Brutalität des Islams gegen Andersgläubige angeführt.⁵ Diese Argumentation wird oft ergänzt durch Verweis auf weitere Überlieferungen über gezielte Tötungen von jüdischen Einzelpersonen in Medina unter anderem aufgrund öffentlicher Beleidigung der Muslime bzw. des Propheten.

Nicht nur in islamkritischen Texten werden dabei speziell die Hinrichtungsüberlieferungen wie historisch gesicherte Augenzeugenberichte wiedergegeben, während die in denselben Quellen überlieferten Vertragsbrüche durch die Juden meist ausgespart oder ausdrücklich angezweifelt werden. Von dieser nicht unparteiisch anmutenden Grundhaltung sind auch viele auf Verständigung abzielende Texte betroffen, wie etwa die umfangreiche schulische

⁴ Schöller selbst sieht aufgrund des Forschungsstands seine Analysen nicht schon als eigentliche historische Rekonstruktion der Ereignisse zu Zeiten des Propheten, sondern als Versuch, die Grundlagen für eine solche zu klären. Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 1. In jedem Fall sind sie für eine Weitung der Perspektive auf das vorliegende Thema von Nutzen.

⁵ Vgl. z. B. Meir Jacob Kister: 'The Massacre of the Banū Qurayza – A re-examination of a tradition', in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 8 (1986), S. 61–96, hier S. 63, Anm. 2, URL: http://www.kister.huji.ac.il/sites/default/files/banu_qurayza.pdf (letzter Abruf 28.02.2014).

Islam-Materialsammlung der „Bundeszentrale für Politische Bildung“ und diverse Schulbücher.⁶ Diese Materialien transportieren in den entsprechenden Passagen ein Bild vom Islam als einer prinzipiell intoleranten Gewaltreligion, was durch die Unterschlagung der Kontexte noch verstärkt wird. Im Kontrast zur Prominenz der Hinrichtungen in westlichen Islamdarstellungen, spielen diese für das Islamverständnis der meisten religiösen Muslime hierzulande keine Rolle, ja sie sind ihnen oft gänzlich unbekannt.⁷

2.2 Der Umgang der Muslime mit den Hinrichtungsberichten

Es gibt für ein zeitgenössisches islamisches Selbstverständnis, das eine kategorische Feindschaft gegenüber Juden und anderen Nichtmuslimen als unislamisch zurückweist und zugleich die Brisanz der besagten Berichte nicht abstreitet, zwei Wege für den Umgang mit diesen, nämlich einen traditionsimmanenten und einen traditionskritischen. Der traditionsimmanente ist der unter Muslimen verbreitetere und beschränkt sich auf eine historisch kontextualisierende Erläuterung der als gesichert angenommenen Ereignisse in Medina. Demnach waren die Hinrichtungen eine Bestrafung für die wiederholte Kooperation der medinensischen Juden mit den *Qurayš* gegen Muhammad, die spätestens in der Grabenschlacht auf eine Vernichtung der jungen muslimischen Gemeinde abzielte. So gesehen repräsentieren diese Hinrichtungen nicht die allgemeine Haltung des Islams zu den Juden, sondern müssen vor ihrem besonderen historischen Hintergrund betrachtet werden. Der traditionskritische Weg hingegen stellt die historische Glaubwürdigkeit einiger etablierter Berichte gänzlich infrage, ja versucht bisweilen sogar hinter die klassische Version zurückzugehen. Demnach fand keine kollektive Hinrichtung statt und die Überlieferungen hierzu geben nicht reale Ereignisse

⁶ Viermaliger Hinweis auf die Hinrichtungen in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Islam – politische Bildung und interreligiöses Lernen, Modul 1, Bonn 2005, S. 13 und 15 und Modul 2, S. 22 und 25. Die ersten beiden Stellen erwähnen keinen Vertragsbruch, die letzteren beiden nur mit ausdrücklicher Relativierung dieser Komponente als Gerücht oder Vorwand. Ohne Nennung eines Vertragsbruchs auch in: Monika Säger (Hrsg.): Abenteuer Ethik 3 Baden-Württemberg – für die Jahrgangsstufen 9/10, Bamberg 2008, S. 235.

⁷ Nicht minder symptomatisch für dieses Missverhältnis wirkt folgende Absichtserklärung aus der Einleitung der zitierten Materialsammlung: „Wir müssen lernen, Muslime und den Islam so zu sehen, wie sie sich selbst sehen. Wir müssen also einen Perspektivwechsel vornehmen und fragen, wie der Islam sich selbst versteht.“ Bundeszentrale für Politische Bildung, Islam, Modul 1, S. 8. Zumindest was die Darstellung der Konflikte mit den Juden betrifft, muss dieses Vorhaben als grandios gescheitert gelten.

wieder. Dieser Weg ist weniger geläufig und wohl aufgrund seiner eher apologetischen Tendenz in theoretischer Hinsicht noch unbefriedigend. Eben deshalb soll er in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehen.

Auch wenn der Anlass zur Begehung dieses zweiten Weges oft eine externe Kritik am Islam ist, muss dies nicht heißen, dass dem äußeren Anlass nicht auch eine innere Berechtigung entspricht. Diese findet sich beispielsweise in der auch weiter unten aufgegriffenen Betonung der Individualität von Verantwortung und Strafe (vs. Kollektivstrafe) und der Gerechtigkeitsverpflichtung des Islams (vs. unverhältnismäßige Bestrafung) und nicht zuletzt in der koranischen Auszeichnung des Propheten als *Barmherzigkeit an alle Welten*.⁸ Diese Aspekte stehen in deutlichem Kontrast zu den besagten Überlieferungen und legitimieren eine Hinterfragung derselben.⁹

3. Quellenlage

In den frühen Quellen zu den Juden liegen meist entweder gar keine *Isnāde* vor, oder die Überliefererketten reichen nicht vor das 2. Jahrhundert zurück.¹⁰ Laut Schölller stammen die Versuche, manchen dieser Texte dennoch einen *ṣaḥīḥ*-Status zuzusprechen, erst aus einer späteren Zeit. Dazu wurden ihre abbrechenden *Isnāde* nachträglich bis zum Propheten ergänzt, oder ihnen alternative *Isnāde* ohne den Weg über *Ibn Ishāq* zugeschrieben.¹¹ So betrachtet wären die früheren Berichte zu den Juden aus der *Sīra* und dem *Tafsīr* immer noch die eigentlich grundlegenden für unser Thema, wobei Schölller annimmt, dass die Berichte im *Tafsīr* die ältesten sind.¹²

Speziell die Überlieferung zu den Ereignissen mit den Juden ist laut Schölller noch mit einer weiteren Problematik behaftet, die sich in ihrer Chronologie niederschlägt. Demnach gibt es im Vergleich dazu andere Ereignisse, zu deren Datierung schon vor *Ibn Ishāq* weitgehend Einigkeit bestand, wie etwa zu den Schlachten bei *Badr* und *Uḥud*, oder dem Vertrag bei *al-Ḥudaybiya*. Zu

⁸ Arabisch: *rahma li-l-‘ālamīn* (nach Sura 21, Vers 107).

⁹ Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass bei dieser Hinterfragung allein die Stichhaltigkeit des Arguments entscheidend ist, und nicht die religiöse oder weltanschauliche Position bzw. Absicht, in der dieses formuliert ist.

¹⁰ Vgl. Schölller, Prophetenbiografie, S. 14.

¹¹ Vgl. Schölller, Prophetenbiografie, S. 167 f.

¹² Eine Diskussion dieses Überlieferungsszenarios ist hier nicht möglich. Vgl. Schölller, Prophetenbiografie, S. 133. Für ein Beispiel vgl. Schölller, Prophetenbiografie, S. 465 f.

den meisten Berichten über die Auseinandersetzungen mit den Juden hingegen waren zu Zeiten *Ibn Ishāq*s sehr widersprüchliche Datierungen bekannt.¹³ Darüber hinaus nennt Schöllner noch eine dritte Gruppe von Berichten, die in der frühen *Sira*-Tradition noch gar nicht vorzufinden sind, bei *Ibn Ishāq* dann undatiert auftreten und spätestens ab *al-Wāqidī* auf das Jahr zwei nach der Hedschra datiert wurden. Zu diesen offensichtlich erst später in den vorhandenen Bestand integrierten Berichten gehören die Tötung des *Abū ‘Aḫak* und der *‘Aṣmā’ bint Marwan* und die Vertreibung der *Banū Qaynuqā’*, die in Abschnitt fünf vertieft wird. Aufgrund der genannten Probleme kommt Schöllner zum Schluss, „... daß man sich gerade bei der *Sira*-Überlieferung zu den Juden Medinas oder des Ḥiğāz auf unsicherem Boden befindet“¹⁴.

4. Das Abkommen mit den Juden von Medina

Laut *Ibn Ishāq* erließ Muhammad nach der Auswanderung der Muslime nach *Yaṭrib*, dem späteren *Madīnat an-Nabī* (Medina), eine Urkunde (arab. *kitāb* oder *ṣahīfa*), die einige wichtige Grundfragen im Verhältnis zwischen den medinensischen und aus Mekka eingewanderten Muslimen und den Juden in Medina regelte. Die Paragraphen zu den Juden könnten auch aus dem zweiten Jahr nach der Auswanderung stammen, als die aufkommenden inneren und äußeren Konflikte eine detailliertere Regelung mit diesen erforderten.¹⁵ Dies würde den versöhnlichen Inhalt umso bemerkenswerter machen, da man ihn dann als Beleg dafür lesen könnte, dass Muhammad an keinem dauerhaften Konflikt mit den Juden interessiert war, auch wenn sie seine Prophetenschaft nicht anerkannten. Vielen Autoren gilt der Text der Urkunde als einer der verlässlichsten Überlieferungen im Werk von *Ibn Ishāq* überhaupt.¹⁶ Dieser wiederum leitet den prominenten Text der Urkunde des Propheten für das

¹³ Speziell die Konflikte mit den *Banū an-Nadīr*, den *Banū Qurayza*, und *Ḥaybar*, ferner die Tötung des *Ka’b ibn al-Aṣraf*. Vgl. Schöllner, Prophetenbiografie, S. 221 f.

¹⁴ Schöllner, Prophetenbiografie, S. 222.

¹⁵ Vgl. Muhammad Hamidullah: *Islām Peygamberi*, Bd.1, S. 196. Für weitere Positionen zur Datierung und Einheit des Textes vgl. Michael Lecker: *The „Constitution of Medina“ – Muhammad’s First Legal Document*, Princeton 2004, S. 182–190.

¹⁶ Vgl. Raven, *‘Sira’*, S. 663. Dort wird das als authentisch angenommene Dokument im Vergleich zu anderen Elementen der *Sira* als „category in itself“ umschrieben, bei dem nur die zeitliche Einordnung der Passagen zu den Juden fraglich ist, und ob die großen jüdischen Stämme darin eingeschlossen sind. Vgl. auch Eyüp Baş: *Islām’ın ilk Döneminde Müslüman-Yahudi İlişkileri*, Istanbul 2004, S. 36. Aufgrund der offenen Fragen bezeichnet Schöllner die Urkunde als „mysteriöses Dokument“. Schöllner, Prophetenbiografie, S. 204.

Zusammenleben von Muslimen und Juden in Medina mit den Worten ein: „Für die Auswanderer und die Helfer schrieb der Prophet eine Urkunde, in der er auch mit den Juden eine vertragliche Einigung traf, diese in ihrer Religion und ihrem Besitz bestätigte und die gegenseitigen Verpflichtungen festlegte.“¹⁷ Nachdem im Urkundentext die Solidarität und Unterstützung der muslimischen Gruppen untereinander bekräftigt wird, heißt es darin: „Die Juden, die uns folgen, genießen die gleiche Hilfe und Unterstützung, solange sie die Gläubigen nicht ungerecht behandeln und andere nicht gegen sie unterstützen.“¹⁸ Die Loyalitätsforderung betrifft dabei das Vermeiden jeglicher Unterstützung der *Qurayš*. Muhammad wird zum Schiedsrichter bei Uneinigkeiten ernannt – ein Umstand, den die Juden aufgrund seines großen Einflusses in Medina offensichtlich hinnehmen mussten. Ihnen wird dafür Glaubensfreiheit und weitgehende Gleichberechtigung zugesprochen: „Die Juden im Stamme ‘*Auf bilden mit den Gläubigen eine Gemeinde [umma]. Den Juden ihre Religion und den Muslimen die ihre. Dies gilt für ihre Freunde wie für sie selbst (...).*“¹⁹ Weiter heißt es: „Die Juden tragen ihre Unkosten und ebenso die Muslime die ihren. Sie helfen einander gegen jeden, der gegen die Leute dieser Urkunde kämpft. Zwischen ihnen herrscht echte Freundschaft und Treue ohne Verrat. Ein Mann ist nicht schuld für den Verrat seiner Bundesgenossen. Wem Unrecht geschieht, dem wird geholfen.“²⁰

Der Inhalt dieser Zeilen widerspricht in vielen Punkten dem Bild, das *Ibn Ishāq* an anderen Stellen von einem drastischen Umgang der Muslime mit den Juden während der womöglich schon vor der Urkunde ausgebrochenen Konflikte zeichnet. Auch passt die Betonung der individuellen Verantwortung für Verrat nicht zum späteren Hinrichtungsbericht. Interessant ist auch, dass keinerlei religiöses Zugeständnis der Juden gefordert wird, obwohl Muhammad sich in der Urkunde selbst als Gesandten Gottes bezeichnet – im Gegenteil: *li-l-yahūd dīnūhum wa li-l-muslimīn dīnūhum*²¹ – den Juden ihre Religion und den Muslimen ihre Religion. Die Juden bilden ferner eine Gemeinschaft *mit*

¹⁷ Rotter/Ibn Ishāq, Prophet, S. 111. Stelle zur Bestätigung der Religion und des Besitzes der Juden im Original: *wa aqarrahum ‘alā dīnīhim wa amwālihim*. ‘Abd al-Mālik Ibn Hišām / Mušṭafā aṭ-Taqā (Hrsg.): *as-Sira an-Nabawīya*, Beirut 2000, S. 501.

¹⁸ Rotter/Ibn Ishāq, Prophet, S. 112.

¹⁹ Rotter/Ibn Ishāq, Prophet, S. 112f.

²⁰ Rotter/Ibn Ishāq, Prophet, S. 113.

²¹ Ibn Hišām / aṭ-Taqā, *as-Sira*, S. 503.

den Muslimen, also explizit eine gemeinsame *Umma*.²² Die vorgesehenen Beziehungen gehen somit trotz religiöser Differenzen über ein bloßes Verbot der Kollaboration mit dem Feind hinaus.²³ Insofern kann man diese Urkunde als frühislamisches Dokument dafür lesen, dass sich in der Perspektive Muhammads sich an manchen Stellen widersprechende Wahrheitsansprüche und praktische Toleranz nicht ausschlossen. Spuren dieser Offenheit finden sich auch noch in den späten medinensischen Suren, die aus der Zeit nach den großen Auseinandersetzungen mit den Juden stammen, etwa wenn in Sure 5, Vers 5 sowohl die Tafelgemeinschaft mit Juden und Christen erlaubt wird, als auch Ehen mit Jüdinnen und Christinnen ausdrücklich gebilligt werden. Offensichtlich wollte der Koran seine teils polemischen Passagen zu Juden nicht generalisiert wissen, da sie Seite an Seite mit den genannten und weiteren versöhnlichen Stellen stehen, die als Nachleuchten des Ideals von „echter Freundschaft“²⁴ (G. Rotter) aus der Urkunde verstanden werden dürfen.²⁵

Nach dem Scheitern dieses ersten muslimisch-jüdischen Bündnisses wurde der Begriff *Umma* bekanntlich zum Synonym der ausschließlich muslimischen

²² *Wa inna yahūd banī ‘awf umma ma‘al-mu‘minin* (Ibn Hišām/ at-Taqā, *as-Sīra*, S. 503) – „die Juden der *Banū‘Awf* bilden eine Umma mit den Gläubigen“. Bei *Abū ‘Ubayd* ist eine Variante dieses Paragraphen überliefert, in der die Juden als eine Gemeinschaft von den Gläubigen bezeichnet werden (*umma min al-mu‘minin*). Hamidullah, *Islām*, S. 197 f.

²³ Vgl. Rotter/ Ibn Išāq, *Prophet*, S. 113. Unter offensichtlicher Verkennung der zitierten Passagen spekuliert Nagel: „Mohammed dachte nicht im Entferntesten daran, in Medina ein Gemeinwesen zu errichten, in dem allen Bewohnern ohne Ansehung ihres Verhältnisses zum Islam ihre verbrieften Rechte und Pflichten zuerkannt worden wären.“ (Tilmann Nagel: *Mohammed – zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, München 2010, S. 134.) Er geht dabei davon aus, dass die Urkunde die drei großen jüdischen Stämme gar nicht anspricht, sondern nur jüdische Konvertiten in den arabischen Stämmen Medinas, weil die großen Stämme nicht namentlich genannt werden. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass jüdische Konvertiten jenseits der jüdischen Stämme derart zahlreich waren, dass ihre politische Macht geregelt werden musste. Die in der Urkunde genannten Stämme waren laut Muhammad Hamidullah Zweige der drei großen Stämme, die wiederum mit den muslimischen Zweigen der *Aws* und *Ḥazrağ* verbündet waren. Vgl. Hamidullah, *Islām*, S. 199. Andere Quellen (s. u.) bestätigen, dass mit den großen Stämmen in jedem Fall vertragliche Bindungen bestanden. Vgl. auch Schöller, *Prophetenbiografie*, S. 190 sowie Schöller, *Prophetenbiografie*, Anm. 31.

²⁴ *Wa inna baynahum an-nuṣḥ wa an-naṣiḥa* – wörtlich nach H. Wehr: „Und zwischen ihnen (Muslimen und Juden) ist wahrlich guter Rat und freundschaftliche Ermahnung.“ Ibn Hišām/ at-Taqā, *as-Sīra*, S. 504.

²⁵ Für eine ausdrückliche Erlaubnis von Freundschaften bzw. vergleichbaren Beziehungen mit friedlichen Nichtmuslimen vgl. Koran, Sure 60/7–9. Diese Passage kann aufgrund der Nennung von Bedingungen als grundlegender als z. B. Vers 5/51 gelten, der ohnehin als durch 5/57 kontextualisiert gedacht werden kann, was so auch eher in Einklang mit der Erlaubnis interreligiöser Ehen aus Vers fünf derselben Sure steht.

Gemeinschaft. Nimmt man die Urkunde jedoch beim Wort, dann scheint es das ursprüngliche Ziel des Propheten gewesen zu sein, ein dauerhaftes Bündnis von Religionsgemeinschaften zu schaffen, vielleicht als eine Art abrahamitischer Gesamt-*Umma*, die nicht erst eine Klärung der bereits bekannten theologischen Streitfragen erforderte.²⁶ Doch schon bald wich diese Möglichkeit Misstrauen und Krieg, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

5. Wurden die *Banū Qaynuqā'* vertrieben?

Laut der *Sīra* des *Ibn Ishāq* waren die *Banū Qaynuqā'* nach Streitgesprächen mit dem Propheten „...die ersten Juden, die brachen, was zwischen ihnen und dem Gesandten Gottes bestand. Sie griffen zu kriegerischen Mitteln in der Zeit zwischen *Badr* und *Uḥud*.²⁷ Das genaue Vorgehen bleibt unbenannt. Das Ergebnis war, dass sie von den Muslimen belagert wurden und erst durch das Eintreten des sich als Muslim ausgebenden Heuchlers *ʿAbdallāh Ibn Ubayy* freigelassen wurden. Die *Banū Qaynuqā'* waren schließlich seine Klienten und er bestand beim Propheten auf ihre Übergabe. Von einer Vertreibung oder Bestrafung ist bei *Ibn Ishāq* im Unterschied zur späteren *Sīra*-Literatur also nicht die Rede.²⁸ Erst *al-Wāqidi* nach ihm nennt mehrere konkrete Vergehen der *Banū Qaynuqā'* und eine anschließende Bestrafung in Form einer Vertreibung nach Syrien im zweiten Jahr nach der Hedschra, wobei sie ihren Besitz den Muslimen überlassen mussten.²⁹

Es deutet einiges darauf hin, dass dieser Bericht nicht zur ursprünglichen Überlieferung gehört, so beispielsweise schon das Fehlen einer Vertreibung

²⁶ Hamidullah unterstützt diesen Gedanken unter Verweis auf Sure 3/64: „Sag: O Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort: dass wir niemandem dienen außer Allah und Ihm nichts beigesellen und sich nicht die einen von uns die anderen zu Herren außer Allah nehmen...“ (Koranübersetzung: Frank Bubenheim u. a.: *Der edle Qurʾān – Und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, al-Madina al-Munawwara 2004.) Leider verfolgt Hamidullah diesen Gedanken nicht weiter. Vgl. Hamidullah, *Islām*, S. 198.

²⁷ Übers. zit. n. Schöllner, *Prophetenbiographie*, S. 231.

²⁸ Vgl. Guillaume, *al-Maghāzī*, S. 363 f.

²⁹ Vgl. Faizer: *Muḥammad*, S. 87–90. Genannt werden kriegerische Handlungen gegen die Muslime nach *Badr*, die demütigende Belästigung einer Muslimin bei einem jüdischen Juwelier, und die Aufstachelung des jüdischen Stammes durch den Heuchler *Ibn Ubayy*, der sie während der Belagerung jedoch im Stich ließ. Laut Schöllner handelt es sich hierbei um eine wahllose Aneinanderreihung von im Umlauf befindlichen Versionen, wobei die Vorlage zu letzterer in einer älteren Überlieferung zu den *Banū an-Nadīr* stammt. Vgl. Schöllner, *Prophetenbiografie*, S. 248.

oder sonstigen Bestrafung dieses Stammes beim früheren *Ibn Ishāq*,³⁰ und auch eine Reihe von Überlieferungen außerhalb der *Sīra*. So findet man z. B. in der *Fiqh*-Tradition Berichte darüber, dass der Prophet die *Banū Qaynuqā'*, als sie laut *al-Wāqidī* schon vertrieben sein müssten, zu einem gemeinsamen Feldzug aufrief oder bei seinem Kampf gegen *Ḥaybar* einige Jahre nach *Badr* Männer von den *Banū Qaynuqā'* um Hilfe bat oder mit Juden dieses Stammes Kriegsbeute teilte.³¹ In der *Tafsīr*-Literatur liegen wiederum Berichte vor, laut denen die *Banū an-Nadīr* die ersten Juden waren, die aufgrund von Vertragsbruch aus Medina vertrieben wurden.³² Dies widerspricht ebenfalls der *Sīra*-Version ab *al-Wāqidī*, laut der noch ein Jahr vor den *Banū an-Nadīr* die *Banū Qaynuqā'* vertrieben worden waren. Schöllers abschließend: „Die Überlieferung zur BQay [*Banū Qaynuqā'*]-Episode [...] muß daher als eine nachträgliche Hereinnahme in die *Sīra*-Überlieferung gelten.“³³

6. Wurde *Ka'ab* für seine Dichtung getötet?

Von *Ibn Ishāq* stammt die wohl berühmteste Version der Geschichte um den jüdischen Dichter *Ka'ab ibn al-Ašraf*, der ein angesehener Mann der *Banū an-Nadīr* war. Laut *Ibn Ishāq* ritt dieser nach dem Sieg der Muslime gegen die Mekkaner bei *Badr* nach Mekka, um die Toten der Mekkaner mit Gedichten zu ehren. Auch sprach er in abwertender Weise von den Muslimen und dichtete frivole Verse über ihre Frauen. Der Prophet habe sich schließlich von dem Schmähdichter befreien wollen. Einer seiner Gefährten erklärte sich bereit, ihm diesen Dienst zu erbringen, indem er mit anderen nachts das Haus des *Ka'ab* aufsuchte, ihn in Gespräche verwickelte und ihn schließlich niederstreckte.³⁴

Unter der Annahme, dass es wirklich eine solche jüdische Person gab, und dass diese von den Muslimen getötet wurde, soll hier auf das überlieferte Motiv eingegangen werden. Nach *Ibn Ishāq* wäre *Ka'ab* für seine Schmähdichtung

³⁰ Von *az-Zuhrī* ist laut Schöllers nicht einmal etwas über eine Belagerung der *Banū Qaynuqā'* nachzuweisen. Vgl. Schöllers, Prophetenbiografie, S. 253 f. Vgl. auch Abschnitt 3 in diesem Beitrag.

³¹ Vgl. Schöllers, Prophetenbiografie, S. 250 ff.

³² So bei *al-Kalbī*. Vgl. Schöllers, Prophetenbiografie, S. 252 f.

³³ Schöllers, Prophetenbiografie, S. 255. Siehe auch Marco Schöllers: 'Sīra and Tafsīr – Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina', in: Harald Motzki (Hrsg.): *The Biography of Muḥammad – The Issue of the Sources*, Leiden/Boston/Köln 2000, S. 18–48, hier S. 25–28.

³⁴ Vgl. Guillaume, *al-Maghāzī*, S. 364–368. In der Übersetzung Rotters fehlt dieses Kapitel.

getötet worden, wie es auch Hans Jansen³⁵ und Tilman Nagel³⁶ in ihren neueren Prophetenbiografien eindrücklich der breiten deutschsprachigen Leserschaft vermitteln. Diese Perspektive ändert sich jedoch grundsätzlich, wenn man versucht hinter *Ibn Ishāq* zurückzugehen. Bei *Mūsā ibn Uqba* findet Schöller eine auf *az-Zuhrī* zurückgeführte Überlieferung, in der *Ka'b* neben seinen Schmähedichten eine Kriegsplanung mit den *Qurayš* gegen die Muslime zur Last gelegt wird: *Ka'b* sei zu den Mekkanern geritten und hätte diese zum Krieg gegen die Muslime angestachelt.³⁷ Es gibt darüber hinaus einen vom Koranexegeten *al-Kalbī* überlieferten Bericht, in der *Ka'b* mit 60 Reitern zu den *Qurayš* kommt, sich mit ihnen zum Kampf gegen den Propheten verbündet und auf diese Weise das Abkommen zwischen den Muslimen und den Juden bricht.³⁸ Nach diesen Berichten war *Ka'b* also aktiv an Kriegsplanungen mit den *Qurayš* gegen den Propheten beteiligt. Dies jedoch wäre ein grundsätzlich anderes Hintergrundzenario für ein Vorgehen der Muslime gegen *Ka'b*: Nicht Beleidigung, sondern die militärische Konspiration mit den Erzfeinden der Muslime gegen diese wäre demnach sein eigentliches Vergehen gewesen. Dies wiederum würde die Betonung des Beleidigungsmotivs für seine eventuelle Tötung ad absurdum führen, was auch eher dem koranischen Wortlaut entspricht.³⁹ Als Nächstes sollen nun die klassischen Versionen des Konflikts mit den zwei anderen großen Stämmen dargestellt werden.

7. Die Vertreibung der *Banū an-Nadīr*

Der Prophet hatte auch mit dem jüdischen Stamm der *Banū an-Nadīr* ein vertragliches Verhältnis geschlossen. Im dritten Jahr nach der Hedschra erlitten die Muslime große Verluste in der Schlacht gegen die Mekkaner beim Berg *Uḥud*. Im vierten Jahr kam es schließlich zum Zerwürfnis mit den *Banū an-Nadīr*, das in ihrer Vertreibung durch die Muslime ohne offene Kampffaktion

³⁵ Vgl. Hans Jansen: *Mohammed – eine Biografie*, München 2008, S. 280–283.

³⁶ Vgl. Nagel, *Mohammed*, S. 134. Siehe auch Tilman Nagel: *Mohammed – Leben und Legende*, München 2008, S. 347 f.

³⁷ Vgl. Schöller, *Prophetenbiografie*, S. 272.

³⁸ Vgl. Schöller, *Prophetenbiografie*, S. 289.

³⁹ Der Koran sieht für eine Verspottung der „Zeichen Gottes“ durch Nichtmuslime, die nicht mit Gewalt einhergeht, als irdische Konsequenz nur eine Distanzierung von den Beleidigern vor, sowohl in den mekkanischen Suren (6/68; vgl. auch 25/63 und 41/34–36), als auch in den medinensischen (4/140). Einen Griff zur Waffe erlaubt der Koran für Beleidigung dann, wenn die Gegenseite zugleich einen Friedensvertrag bricht und somit zur Waffe greift (9/12).

endete. Die Quellen legen ihnen einen einseitigen Vertragsbruch zur Last, wobei verschiedene Varianten des konkreten Vergehens überliefert sind. Nach *Ibn Ishāq* hatte der Prophet die *Banū an-Naḍīr* wegen einer Zahlungsangelegenheit aufgesucht. Letztere wollten diese Gelegenheit nutzen, um den Propheten, der an der Mauer eines ihrer Häuser saß, mit einem gezielten Steinwurf von oben zu töten. Der Prophet erhielt von Gott Kenntnis über dieses Komplott, verließ sofort den Ort und befahl den Muslimen, sich zum Kampf gegen die *Banū an-Naḍīr* bereit zu machen.⁴⁰ Die Juden hatten sich in ihren Burgen verschanzt. Nach einigen Tagen der Belagerung baten die *Banū an-Naḍīr* darum, kampffrei abziehen zu dürfen und soviel von ihrem Besitz mitzunehmen, wie sie konnten. Außer den Waffen durften sie alles mitnehmen und sie zogen feierlich in Richtung *Haybar* und teilweise nach Syrien davon. Was an Land und Besitz dagelassen wurde, fiel als Kriegsbeute an die Muslime. Es war demnach also ein Mordkomplott gegen den Propheten, weswegen dieser Stamm vertrieben wurde. Dieser Vorfall gilt gemeinhin als Offenbarungsanlass der koranischen Passage in Sure 59/2 ff., wo es über die Bezwungenen heißt: „Und wenn Allah ihnen nicht die Verbannung vorgeschrieben hätte, hätte Er sie wahrlich im Diesseits gestraft...“ (59:3)

8. Die Grabenschlacht und die Hinrichtung der Männer der *Banū Qurayza*

Da die Details des folgenden Berichts Gegenstand der späteren Abschnitte sind, werden diese hier ausführlicher dargestellt. Unter den vertriebenen *Banū an-Naḍīr* befand sich auch ein *Huyayy ibn Aḥṭab*. Von diesem und einigen anderen Gegnern des Propheten berichtet *Ibn Ishāq*, dass sie nach der Vertreibung nach Mekka ritten,⁴¹ die *Qurayš* zum Krieg gegen den Propheten aufriefen und ihnen versicherten: „Wir werden euch im Kampf gegen ihn beistehen, bis wir ihn völlig vernichtet haben.“⁴² Die *Qurayš* nahmen das Angebot dankbar an, auch konnten die Juden den Stamm der *Ġaṭafān* für diesen Krieg gewinnen. Der Prophet erfuhr von dem großen Angriff, der Medina bevorstand, und ließ zum Schutz um die Stadt einen Graben ausheben. Zugleich

⁴⁰ Vgl. Rotter / Ibn Ishāq, Prophet, S. 160 f.

⁴¹ Vgl. die außerhalb von *Ibn Ishāq* anzutreffenden und fast identisch lautenden Überlieferungen zu *Ka'b* in Abschnitt 6.

⁴² Rotter / Ibn Ishāq, Prophet, S. 169.

ging der Aufwiegler *Ḥuyayy* zu den *Banū Qurayza*, dem dritten großen jüdischen Stamm in Medina, und versuchte sie ebenfalls für die Allianz gegen den Propheten zu gewinnen. Der Stammesführer lehnte das Angebot mit den Worten ab: „Lass mich in Frieden und versuche nicht, mich von meinem Versprechen abzubringen, denn ich habe an Muhammad immer nur Ehrlichkeit und Treue gesehen.“⁴³ Schließlich ließ er sich doch überreden und brach damit seinen Vertrag mit dem Propheten. *Ḥuyayy* hatte versprochen an seiner Seite zu stehen, falls das anrückende Heer abzieht, ohne den Propheten zu töten. Die Muslime hatten vom Vertragsbruch erfahren und der Prophet ließ dies von einigen Gefährten vor Ort bestätigen. Die folgende Schlacht fand im fünften Jahr nach der Hedschra statt und ist als die Grabenschlacht bekannt. Für die Muslime war dies die bisher größte militärische Bedrohung, und nur die den Arabern bislang unbekannt Taktik des Schutzgrabens verhinderte, dass es zu einem großflächigen Kampf kam. Laut *Ibn Ishāq* schwächte ein Mann von den *Ġatafān*, der sich erst kürzlich dem Propheten angeschlossen hatte, die Allianz zwischen seinem Stamm, den Juden und den *Qurayš* entscheidend, indem er die Parteien davon überzeugte, dass die jeweils anderen insgeheim aufgegeben hatten bzw. im Ernstfall aufgeben würden. Das dadurch aufkommende gegenseitige Misstrauen leitete das Ende der Grabenschlacht ein. Als die *Qurayš* die *Banū Qurayza* schließlich zum Großangriff aufriefen, verweigerten sie die versprochene Unterstützung und nannten als Grund neben dem Sabbat die Tatsache, dass die *Qurayš* ihnen keine Bürgen hinterlassen hatten, mit denen garantiert wäre, dass sie den *Banū Qurayza* bis zum Ende beistehen würden. So zog die Allianz unverrichteter Dinge ab und die *Banū Qurayza*, die den Propheten verraten hatten, blieben alleine in Medina zurück, wobei auch *Ḥuyayy* gemäß seiner Versprechung bei ihnen blieb. Drei Muslime und sechs ihrer Feinde hatten in Einzelaktionen den Tod gefunden.

Laut *Ibn Ishāq* war für die Muslime der Krieg zu Ende und die Muslime kehrten vom Graben in die Stadt zurück. Doch da erschien dem Propheten der Erzengel Gabriel und überbrachte ihm den Auftrag, die *Banū Qurayza* anzugreifen. Die Muslime griffen sodann wieder zu den Waffen, und belagerten die Burgen der *Banū Qurayza*, die nach 25 Tagen eine Entscheidung treffen mussten. Ihr Stammesführer machte ihnen drei Vorschläge. Zunächst versuchte er sie dazu zu überreden, sich dem Propheten anzuschließen, womit sie ihr

⁴³ Rotter/Ibn Ishāq, Prophet, S. 169.

Leben retten würden. Dies lehnten sie ab, da sie das Gesetz der Thora gegen nichts eintauschen würden. Dann empfahl er, dass sie ihre eigenen Frauen und Kinder töten sollten, um sich so ohne Sorge der Entscheidungsschlacht stellen zu können. Auch dies akzeptierten sie nicht. Schließlich riet er dazu, die Muslime während des Sabbats anzugreifen, da sie damit nicht rechnen würden. Auch dies wurde nicht angenommen. Gleichzeitig hatte sich Angst in ihren Reihen breitgemacht und sie ergaben sich dem Urteil des Propheten. Dieser überließ sie, ähnlich wie damals im Fall der *Banū Qaynuqā'*, dem Urteil ihrer einstigen Bündnispartner unter den Muslimen, diesmal den *Aws* bzw. ihrem Stammesführer *Sa'd ibn Mu'āq*, der noch von einem Pfeil aus der Grabenschlacht schwer verletzt war. Die *Banū Qurayza* wollten sein Urteil anerkennen. *Sa'd* ließ für den Verrat keine Milde walten: „So entscheide ich, dass die Männer getötet und die Kinder und Frauen gefangen genommen werden und ihr Besitz aufgeteilt wird.“⁴⁴ Der Besitz und die Gefangenen wurden zu vier Fünfteln unter den Muslimen verteilt. Eine der Gefangenen, *Rayhāna bint 'Amr*, verblieb beim Propheten. Nachdem sie anfangs den neuen Glauben ablehnte, erfuhr der Prophet später, dass sie den Islam angenommen hatte. Die 600–700 oder 800–900 Männer des Stammes hingegen wurden laut *Ibn Ishāq* in hierzu ausgehobenen Gräben auf dem Marktplatz Medinas enthauptet. Auch der Nadirit *Huyayy*, der die *Banū Qurayza* zum Vertragsbruch überredet hatte, war darunter. *Ibn Ishāq* lässt *Huyayy* vor seiner Enthauptung die Worte sprechen: „O ihr Menschen! Gegen diesen Befehl Gottes ist nichts einzuwenden. Er hat den Kindern Israels eine Schrift, ein Verhängnis und ein Gemetzel geoffenbart.“⁴⁵ Diese Ereignisse gelten als Offenbarungsanlass der Koranverse 33/26–27, wo es über die bezwungenen Helfer der *Qurayš* heißt: „Eine Gruppe (von ihnen) habt ihr getötet und eine Gruppe gefangen genommen.“ (33/26)

Dies ist der wesentliche Kern des Berichts von *Ibn Ishāq* über die drastische Bestrafung des dritten vertragsbrüchigen jüdischen Stammes in Medina, der von den islamischen Gelehrten weitgehend übernommen worden ist. Auf offensichtliche alternative Szenarien, die ohne das Motiv einer kollektiven Hinrichtung auskommen, stößt man bei den klassischen Gelehrten praktisch nicht. Dennoch weist auch dieser Bericht eine Reihe diskussionswürdiger Probleme auf, deren wichtigste im nächsten Abschnitt dargestellt sind.

⁴⁴ Rotter / Ibn Ishāq, Prophet , S. 178.

⁴⁵ Rotter / Ibn Ishāq, Prophet , S. 179.

9. Argumente für und gegen die historische Glaubwürdigkeit der Hinrichtung der *Banū Qurayza*

Einer der wenigen bekannteren Versuche, die Historizität der Vernichtung der *Banū Qurayza* zu widerlegen, stammt von Walid Najib Arafat. 1976 legte er in einem knappen Aufsatz Argumente unterschiedlicher Art vor, die gegen die Glaubwürdigkeit insbesondere der Version *Ibn Ishāqs* gerichtet waren. Arafats Artikel entbehrte an vielen Stellen einer gewissen Gründlichkeit, sodass er Meir Jacob Kisters fundierten Widerspruch provozierte. Kister veröffentlichte 1986 einen Artikel, in dem er einige wichtige Thesen Arafats zurückwies und deren Schwächen herausarbeitete. Sein Artikel ist bei aller Berechtigung jedoch weder eine Widerlegung aller Argumente Arafats, noch seiner grundsätzlichen These von der Unwahrscheinlichkeit einer kollektiven Hinrichtung. Im Folgenden sollen daher einige wichtige Argumente dieser Debatte diskutiert und um weitere Überlegungen ergänzt werden.

9.1 Fehlende Hinweise auf eine Kollektivstrafe im Koran

Im Koran, der ältesten und verlässlichsten Quelle zu den Ereignissen in der Frühzeit des Islams, wird nach gängiger Auffassung das hier diskutierte Ereignis wie erwähnt direkt und in wenigen Worten angesprochen: „Und er ließ diejenigen von den Leuten der Schrift, die ihnen [den *Qurayš*] beigestanden hatten, aus ihren Burgen heruntersteigen. Und Er jagte in ihre Herzen Schrecken; eine Gruppe (von ihnen) habt ihr getötet und eine Gruppe gefangen genommen.“ (33/26). Arafat entnimmt der Formulierung „die ihnen beigestanden hatten“ (*alladīna zāharūhum*), dass in dem Vers – im Gegensatz zur *Sīra* – die Tötung nur einiger aktiv beteiligter Kämpfer des Stammes statt der aller Männer gemeint ist, und dass ferner nicht die Gefangennahme der Frauen und Kinder, sondern der anderen Kämpfer angedeutet wird.⁴⁶ So gesehen wäre die Formulierung „die ihnen beigestanden haben“ ein koranischer Hinweis darauf, dass es keine Kollektivstrafe gegeben hat, und dass nur jene bestraft wurden, die den *Qurayš* irgendeine aktive Hilfe zukommen ließen. Das Schicksal des Rests wäre in den Versen also nicht thematisiert. Auch scheint

⁴⁶ Vgl. Walid Najib Arafat: 'New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina', in: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 108 (1976), S.100–107, hier: S. 103, abrufbar auch unter der URL: <http://www.haqq.com.au/~salam/misc/qurayza.html> (letzter Abruf: 28.02.2014).

Arafats Hinweis plausibel, dass eine Bestrafung in so großem Ausmaß wie in der Überlieferung berichtet einen ausführlicheren Niederschlag im Koran verdient hätte.⁴⁷

Aus dem Folgevers 33/27 geht hervor, dass das Land und der Besitz der Besiegten an die Muslime übergangen. Folgt aus dem Wortlaut dieses Verses nun nicht doch, dass die Passage das Schicksal eines ganzen Stammes umfasst, dass also doch alle entweder getötet oder gefangen genommen wurden? Auch dies ist nicht zwingend. Denn der Wortlaut 33/26–27 wurde von manchen Gelehrten gar nicht kollektivistisch verstanden. Sie deuteten die Passage als Hinweis auf den Feldzug gegen *Ḥaybar* im siebten Jahr nach der Hedschra. Dort wurde allen Quellen zufolge nur eine Minderheit der Beteiligten getötet oder gefangen genommen. Offensichtlich kann der Versverbindung also sehr wohl in einem nicht-kollektiven Sinn ausgelegt werden.⁴⁸

Fazit: Der knappe koranische Hinweis belegt nicht mehr als einen Krieg der Muslime gegen jüdische (oder christliche) Kollaborateure der militärischen Feinde der Muslime, den die Muslime gewannen. Die Sieger töteten einige der Kollaborateure, nahmen andere von ihnen gefangen und erbeuteten Land und Güter. Mehr geht aus dem Koran nicht hervor – insbesondere keine Vernichtung eines ganzen Stammes. Das widerlegt die Überlieferung von der kollektiven Hinrichtung nicht, zeigt aber, dass der koranische Bericht auch mit nur vereinzelt Hinrichtungen von Helfern der *Qurayš* kompatibel ist. Dieses Argument ist ein wichtiges Vereinbarkeitsargument: Es zeigt, dass eine der notwendigen Bedingungen eines Einzelfalleszenarios – nämlich Korancompatibilität – erfüllt wäre. Kister geht auf diese alternative Koranlegung nicht ein.⁴⁹

9.2 Islamische Rechts- und Moralprinzipien

Arafat bemüht nun einen bestimmten Argumenttyp, der laut Kister das wichtigste Argumentenbündel in dieser Debatte darstellt, nämlich die ethischen

⁴⁷ Allerdings ist Arafats Feststellung, dass der Vers die genaue Anzahl der Getöteten nicht andeuten würde, wenig hilfreich, da man im Koran auch sonst keine Zahlenangaben in dieser Richtung findet.

⁴⁸ Zu den Gelehrten, die 33/26–27 auf *Ḥaybar* beziehen, und somit nur auf einzelne Tötungen im Gefecht hin deuten, gehören *Muqātil*, *Mālik* und *ʿAbd ar-Rahmān ibn Zayd*. Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 347. Vgl. auch Abschnitt 11.

⁴⁹ Vgl. Kister, *ʿBanu Qurayza*, S. 64f.

und rechtlichen Prinzipien des Islams. Laut Kister sind vier von zwölf Argumenten Arafats dieser Art, weshalb er diese als Einheit betrachtet. Diese besagen der Reihe nach und in der Nummerierung Arafats,

(II) dass nach islamischem Prinzip nur die Verantwortlichen eines Aufstandes zur Rechenschaft gezogen werden,

(III) dass die Hinrichtung von so vielen Menschen dem islamischen Gerechtigkeitssinn und den Grundprinzipien des Korans (Individualität der Schuld, z. B. in Sure 35/18) widerspricht,⁵⁰

(IV) dass der Koran gemäß Sure 47/4 für Kriegsgefangene nur Freilassung oder Eintauschung vorschreibt,⁵¹

(VII) dass islamische Juristen eine solche Hinrichtung, wenn sie je stattgefunden hätte, als Präzedenzfall gehandhabt hätten. Aber genau das Gegenteil sei der Fall.

Kister widmet sich ausführlich dem Punkt (VII) und zeigt, dass sehr viele namhafte Autoritäten des *Fiqh* das Kollektivszenario der Hinrichtung als Präzedenzfall anerkannt haben. Es ist schwer begreiflich, wie Arafat übersehen oder übergehen konnte, dass neben vielen anderen auch die Rechtsgelehrten *aš-Šaybānī*⁵² (gest. 189 n.H.) und *aš-Šāfiʿī*⁵³ (gest. 204 n.H.) die Überlieferung zu den *Banū Qurayza* anerkannten, analysierten und auf ihre juristischen Konsequenzen hin untersuchten. Allerdings bedeutet dies nicht, dass die Juristen daraus die Legitimität von Kollektivstrafen für das Vergehen einiger abgeleitet hätten. Laut *aš-Šāfiʿī* sind neben den Verantwortlichen eines Vertragsbruches nicht automatisch alle Stammesmitglieder, sondern nur jene zu bestrafen, die sich nicht durch Wort oder Tat von den Verrätern distanzieren, da dieses Verhalten von ihm als Zustimmung verstanden wird. Dies ist die juristische Konsequenz, die er aus der Überlieferung zieht, und nicht die, dass prinzipiell im Kollektiv bestraft werden dürfte.

Fazit: Kister hat Recht darin, dass die islamischen Rechtsgelehrten positiv auf die Überlieferung der Bestrafung der *Banū Qurayza* eingegangen sind, und dass Arafat dies falsch wiedergibt. Aber: *aš-Šāfiʿī*, den Kister selbst zu

⁵⁰ „Keine lasttragende (Seele) nimmt die Last einer anderen auf sich“ (Sure 35/18).

⁵¹ „Wenn ihr sie schließlich schwer niedergeschlagen habt, dann legt (ihnen) die Fesseln fest an. Danach (laßt sie) als Wohltat frei oder gegen Lösegeld, bis der Krieg seine Lasten ablegt.“ (Sure 47/4).

⁵² Vgl. Kister, 'Banu Qurayza', S. 71 f.

⁵³ Vgl. Kister, 'Banu Qurayza', S. 66 ff.

Wort kommen lässt, plädiert in der zitierten Passage ebenso wie Arafat nur für individuelle Schuldzuschreibungen. Der Unterschied ist der, dass nach *aš-Šāfiʿī* die fehlende Distanzierung vom eigenen Führer, der die Feinde der Muslime unterstützt, bereits ausreicht, um ebenfalls als schuldig verurteilt zu werden. Die Überlieferung zu den *Banū Qurayza* ist für ihn ein Beispiel für eine solche Situation und eine Quelle für die Strafform. Deswegen ist auch Arafats Beispiel des *al-Awzāʿī*, der sich gegen Kollektivstrafen für aufständische Gebiete aussprach, da der Aufstand nicht die einmütige Meinung der Bevölkerung widerspiegeln, eine wichtige, aber keine grundlegend andere Position.⁵⁴ Die eigentliche Streitfrage zwischen den genannten Positionen wäre hier also – abgesehen von der Strafform –, ab wann sich jemand eines Verrates mitschuldig macht. Und genau in diesem Punkt lässt die Überlieferung zu den *Banū Qurayza* die wichtigsten Fragen offen: Worin soll die nachweisbare Schuld von ca. 700 Individuen gelegen haben?

Ein weiteres Problem von Kisters Einwänden liegt in ihrer logischen Systematik. Es ist zu vermuten, dass er Arafat grundsätzlich missversteht, wenn er die oben aufgeführten vier Thesen auf einen gemeinsamen Nenner reduziert. Denn Arafat geht, wie man an Argument (III) und (IV) sehen kann, von einem islamischen Rechtsverständnis aus, das *a priori* nicht mit einer kollektiven Hinrichtung vereinbar ist. Seine eigentliche Begründung findet er *nicht* im Votum der genannten islamischen Rechtsgelehrten, sondern in Koranversen, denen er neben der Individualität von Schuld und Verantwortung auch ein Hinrichtungsverbot von unschuldigen Kriegsgefangenen entnimmt.⁵⁵ Beides zusammen führt ihn zum Ergebnis, dass eine kollektive Hinrichtung unislamisch

⁵⁴ Vgl. Arafat, 'New Light', S. 104.

⁵⁵ Oft wird Sure 8/57 als koranischer Beleg dafür angeführt, dass Kriegsgefangene unter Umständen getötet werden dürften. Aber dies folgt nicht aus dem Wortlaut des Verses, der lautet: „Wenn du nun auf sie im Krieg triffst, dann verscheuche mit ihnen diejenigen, die hinter ihnen stehen, auf dass sie bedenken mögen.“ Eine solche Deutung würde ferner in Spannung stehen zum später folgenden Vers 8/70, der zur freundlichen Behandlung von Kriegsgefangenen aufruft. Trotz 47/7 wurden von Rechtsgelehrten neben Freilassung und Lösegeld jedoch auch Versklavung, und von manchen gar die Hinrichtung kriegsfähiger Männer als mögliche Optionen anerkannt. Gegen letztere Option finden sich zahlreiche Stimmen, u. a. die des Prophetengefährten *Ibn ʿUmar*, der mit 47/7 argumentierte, und die des frühen Koranexegeten *Muğāhid*. Vgl. Ahmet Özel: *İslâm devletler hukunda Savaş esirleri*, Ankara 1996, S. 81 ff. Der Koranexeget Elmalılı Hamdi Yazır (gest. 1942 n. Chr.) vermutet zu 47/7, dass deswegen nur Freilassung und Austausch genannt wurden, weil Gott wusste, dass die anderen Optionen eines Tages überholt sein würden. Vgl. Elmalılı Hamdi Yazır / İsmail Karaçam u. a. (Hrsg.): *Hak dini - Kur'an dili*, Istanbul (o. Jahr), Bd. 7, S. 132 f.

und daher unmöglich sei – zum einen, weil laut ihm nur die Führer des Verrats schuldig sein können,⁵⁶ und zum anderen, weil für Kriegsgefangene, die sich keines Vergehens schuldig gemacht haben, das besagte Tötungsverbot gelte. Erst zur Stützung dieses *Apriori*-Arguments sucht er Stimmen in der islamischen Rechtstradition, die seiner Position nahekommen – und begeht dabei den Fehler, den gesamten Chor der islamischen Rechtsgelehrten für seine Position zu vereinnahmen. Es ist davon auszugehen, dass ein großer Teil heutiger Überlegungen zur Vereinbarkeit von Islam und Moderne aus einem solchen intuitiven, korangestützten und im Hinblick auf die Tradition apriorischen Anteil besteht, und einem aposteriorischen, der sich mit legitimierenden Stimmen aus der islamischen Tradition befasst.

9.3 Keine Analogie zu anderen Konflikten mit den Juden

Die Tatsache, dass eine ganze Reihe von Konflikten der Muslime, unter anderem mit den Juden, überliefert ist, ermöglicht einen Vergleich im Umgang mit den besiegten Gegnern. Arafat weist in seinem fünften Argument darauf hin, dass es sowohl vor als auch nach den *Banū Qurayza* jüdische Stämme bzw. Siedlungen gab, gegen die die Muslime aus teils ähnlichen Gründen in den Krieg zogen, aber dass es in keinem Fall zu einem annähernd vergleichbaren Vorgehen kam, obwohl die Möglichkeit dazu bestanden hätte. Das verringere die Glaubwürdigkeit des überlieferten Vorgehens gegen die *Banū Qurayza*. Es spricht einiges für dieses Argument, sodass es hier genauer ausgeführt werden soll.

Zunächst ist anzumerken, dass die Gesamtsumme aller während des militärischen Siegeszuges des Propheten auf dem Schlachtfeld getöteten Menschen nach einer Zählung Hamidullahs auf der Basis von *Ibn Ishāq* 400 nicht überschreitet. Demnach kann man von maximal 150 muslimischen und maximal 250 nichtmuslimischen Toten im Gefecht ausgehen.⁵⁷ Ein erster Vergleich mit 700 als Anzahl hingerichteter Gefangener bei nur einem einzigen Gefecht, die noch nicht einmal gekämpft hatten, lässt diese große Anzahl unverhältnismäßig groß erscheinen.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. zu diesem Motiv auch Sure 9/12.

⁵⁷ Vgl. Muhammad Hamidullah: *The Battlefields of the Prophet Muhammad*, Hyderabad-Deccan 1973, S. 5, Anm. 1.

⁵⁸ Muslimische Autoren verweisen zur Erklärung oft auf das biblische Deuteronomium 20,10–18, wo es u. a. heißt: „Wenn der Herr, euer Gott, euch dann siegen lässt, müsst ihr alle Männer

Betrachten wir nun speziell die Konflikte mit den Juden. Laut *Sīra* durften vor den *Banū Qurayza* die *Banū an-Naḍīr*⁵⁹ trotz ebenfalls vorgeworfenem Vertragsbruch ohne einen Kampf auf dem Schlachtfeld oder Hinrichtungen von Bezwungenen abziehen. Zwei Jahre nach den *Banū Qurayza* wiederum wurden laut Überlieferung beim Feldzug gegen die jüdische Siedlung *Ḥaybar*⁶⁰ Kapitulationsbedingungen zunächst in Form von Auszug und Enteignung, dann jedoch Verbleib unter Ernteabgaben an die muslimischen Sieger unter Schutz des Lebens und der Religion der Besiegten ausgehandelt.⁶¹ Weitere jüdische Siedlungen sollen zu ähnlichen Bedingungen kapituliert haben. Wenn die Muslime über eine militärische Überhand hinaus ein Interesse an einer Vernichtung von Juden gehabt hätten, so hätten sie also nicht nur vor den *Banū Qurayza*, sondern auch danach in *Ḥaybar* und später Gelegenheit dazu gehabt, nicht zuletzt, weil die Anzahl der kapitulierenden Juden in *Ḥaybar* wesentlich größer als bei den *Banū Qurayza* gewesen sein muss.⁶² *Ḥaybar* stellt also neben der Überlieferung zu den *Banū Qurayza* den einzigen militärischen Konflikt mit den Juden dar, in dem eine größere Zahl von Menschen ihr Leben verlor, allerdings fast ausschließlich im Kontext des Krieges auf dem Schlachtfeld.⁶³

Kister kritisiert dieses Argument, indem er auf Überlieferungen hinweist, laut denen die formale Verletzung von Kapitulationsbedingungen auch in

töten. Die Frauen und Kinder, das Vieh und den übrigen Besitz dürft ihr für euch behalten; ihr dürft die ganzen Vorräte eurer Feinde essen, aller, was der Herr in eure Hand fallen ließ.“ (Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): *Gute Nachricht Bibel*, Stuttgart 2000). Mit diesem Verweis auf das Alte Testament soll die überlieferte Bestrafung des jüdischen Stammes als im Einklang mit seinen eigenen Rechtsvorstellungen dargestellt werden. Dieser Verweis ist selektiv und ändert zudem nichts an dem aufgeführten Missverhältnis der überlieferten Zahlen. Man findet ihn unter anderem in Hamidullah, *Battlefields*, S. 5, Anm. 1 und in Ramadan, *Tariq, Muhammad – Auf den Spuren des Propheten*, München 2009, S. 191.

⁵⁹ Nach den späteren Autoren auch die *Banū Qaynuqā'*. Vgl. Abschnitt 7.

⁶⁰ Hamidullah gibt als strategischen Hintergrund für diesen Feldzug an, dass *Ḥaybar* aus das bislang größte militärische Bündnis gegen die Muslime bei der Grabenschlacht organisiert worden wäre. Vgl. Hamidullah, *Battlefields*, S. 50. Es liegen ferner Überlieferungen vor, laut denen *Ḥaybar* mit den *Ḡaṭafān* einen militärischen Pakt gegen den Propheten eingegangen war. Manche Autoren betonen die Aussicht auf Kriegsbeute als Motiv. Vgl. Schöller, *Prophe-tenbiografie*, S. 280f.

⁶¹ Vgl. Rotter / Ibn Ishāq, *Prophet*, S. 206f. Siehe auch: Hamidullah, *Battlefields*, S. 52.

⁶² Nach *al-Ya'qūbi* wäre allein von 20.000 Kämpfern auszugehen. Vgl. Hamidullah, *Battlefields*, S. 51.

⁶³ Laut *Ibn Sa'd* starben bei den Kämpfen in *Ḥaybar* 15 muslimische und 93 jüdische Männer. Vgl. Hamidullah, *Battlefields*, S. 51.

Haybar mit dem Tode bestraft wurde. Also sei auch eine Hinrichtung der vertragsbrüchigen *Banū Qurayza* denkbar.⁶⁴ Dieses Argument geht jedoch ins Leere, da im Falle von *Haybar* keine kollektive Hinrichtung, sondern wiederum nur Einzelfälle überliefert sind. Von *Kināna ibn Abī al-Ḥuqayq*, dem hierzu am häufigsten zitierten Namen, wiederum ist unklar, ob der ursprünglich überlieferte Tötungsgrund ein vertragswidriges Verhalten oder Vergeltung für die vorherige Tötung eines Muslims war.⁶⁵ Es ist noch nicht einmal eindeutig, ob *Kināna* nicht zuvor schon bei den Gefechten ums Leben gekommen war.⁶⁶ Auf dieser Basis lässt sich daher wohl kaum ein Analogieargument für die Plausibilität einer kollektiven Hinrichtung gründen.

Auch Kisters Hinweis auf die Einschätzung des *Ibn Qayyim al-Ġawzīya*, dass die *Banū Qurayza* diejenigen Juden waren, die den Propheten am meisten hassten, überzeugt nicht als Grund für eine besonders harte Bestrafung.⁶⁷ Denn zum einen waren sie zumindest laut *Ibn Ishāq* dem Propheten in Medina am längsten von den drei jüdischen Stämmen treu geblieben. Zum anderen mussten sie sich wie oben dargestellt zunächst mühsam dazu überreden lassen, ihren Vertrag zu brechen, da sie bis dahin mit dem Propheten keinerlei Schwierigkeiten gehabt hatten. Letztlich scheint Kister selbst die Hintergrundgeschichte des *Sīra*-Berichts nicht für ausreichend zu halten, um die Härte der Bestrafung zu erklären, und verweist auf eine Überlieferung in der *Tafsīr*-Literatur bei *Muqātil*, laut der die *Banū Qurayza*, die für ihre militärische Ausrüstung berüchtigt waren, schon einmal vertragsbrüchig geworden seien, indem sie die *Qurayš* beim Krieg gegen die Muslime durch Waffenlieferungen unterstützt hatten. Hierauf habe ihnen den Prophet vergeben und einen erneuten Vertrag mit ihnen geschlossen, den sie jedoch wieder brachen

⁶⁴ Vgl. Kister, 'Banu Qurayza', S. 70 f.

⁶⁵ Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 339. *Kināna* hätte einen Schatz verleugnet, der gemäß Kapitulationsbedingungen auszuhändigen gewesen wäre.

⁶⁶ So u. a. bei *al-Qurṭubī*. Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 340. Noch rätselhafter sind die widersprüchlichen Überlieferungen zu einem oder mehreren Brüdern *Kinānas*, die als Komplizen ebenfalls hingerichtet worden seien. Schöller stellt durch einen Vergleich der Namen und Figuren die Überlegung auf, dass *Kināna* erst im Zuge der Überlieferungen mit Brüdern umgeben wurde, bei denen es sich um entfremdete Dopplungen von jüdischen Figuren aus anderen Episoden handeln könnte. So nennt eine Überlieferung als Bruder *Ḥuyayy ibn Abī al-Ḥuqayq*. Da diese Figur sonst nirgends auftritt, könnte sie laut Schöller eine Dopplung der ursprünglichen Figur des *Ḥuyayy ibn al-Aḥṭab* darstellen, der zur Kohärenz mit der klassischen *Sīra* aus der *Haybar*-Überlieferung namentlich entfernt werden musste. Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 341–344.

⁶⁷ Vgl. Kister, 'Banu Qurayza', S. 70.

und deshalb besonders hart bestraft worden wären.⁶⁸ Es bleibt jedoch fraglich, ob dadurch eine Kollektivstrafe wirklich plausibler werden würde. Aber auch abgesehen davon unterläuft Kisters Einbezug der *Tafsīr*-Literatur in die Debatte womöglich seine eigentliche Intention. Denn wie in Abschnitt zehn dargestellt wird, gibt es im *Tafsīr* zahlreiche Hinweise darauf, dass die *Banū Qurayza* nicht alleine, sondern gemeinsam mit den *Banū an-Naḍīr* vertragsbrüchig wurden. Kister will jedoch nur die harte Bestrafung vom ersteren der beiden Stämme plausibel machen, und geht vielleicht daher auf die parallelen Überlieferungen zum gemeinsamen Vertragsbruch gar nicht erst ein, was letztlich jedoch die innere Notwendigkeit seines Arguments aufhebt. Gleichgültig, wie man es dreht und wendet: Die Überlieferung, dass der Prophet wegen des gescheiterten Plans einiger einen ganzen Stamm vernichten ließ, erscheint vor dem Hintergrund der anderen Kriegsberichte aus seinem Leben nicht plausibel – ebenso, wenn man in Rechnung stellt, dass er einige Jahre später nach seiner Eroberung Mekkas den Führern unter seinen eigentlichen Erzfeinden verzieh.⁶⁹

9.4 Fehlende Spuren der Hinrichtungen

Arafat stellt in seinem Argument (VI) die Frage, warum in Medina keine sichtbaren Spuren oder Hinweise auf das Massengrab der Hingerichteten gefunden wurden. Alle Hinweise auf den Ort der Hinrichtung seien ausschließlich in Texten überliefert und ein nachträglicher Orientierungsversuch.⁷⁰ Im Prinzip macht dies aus der Frage nach der Historizität der Überlieferung eine empirische Frage, die prinzipiell durch archäologische Untersuchungen geklärt werden könnte – sowohl zugunsten als auch gegen die Überlieferungen. Ausgehend von den Überlieferungen wäre zu erwarten, dass die Leichen auf dem oder beim historischen Marktplatz von Medina begraben liegen. Kister verweist auf entsprechende Überlieferungen und geht nicht weiter auf dieses Argument ein.⁷¹

Es gibt womöglich noch eine Reihe anderer Spuren, mit denen im Fall der Hinrichtungen zu rechnen wäre. Hans Jansen, dessen Prophetenbiografie in

⁶⁸ Vgl. Kister, 'Banu Qurayza', S.95.

⁶⁹ Vgl. Hamidullah, *Battlefields*, S. 40 f.

⁷⁰ Vgl. Arafat, 'New Light', S. 103.

⁷¹ Vgl. Kister, 'Banu Qurayza', S. 93.

erster Linie durch ihre scharfe Polemik gegen den Propheten in der Darstellung des *Ibn Ishāq* auffällt, weist hierzu auf einige interessante Punkte hin. So sei es merkwürdig, dass die Konflikte mit den Juden und insbesondere die Hinrichtungen in keiner einzigen zeitgenössischen jüdischen Quelle kommentiert wurden: „Es existiert nichts, keine Inschrift, kein Papyrus, keine Bemerkung in gleich welchem Buch [...]. Diese Tatsache ist auch deshalb so befremdlich, weil es zur jüdischen Tradition gehört, die Erinnerung an die Ermordeten wachzuhalten. In der prägenden Anfangsphase einer erfolgreichen Weltreligion wurden [...] hunderte Juden ermordet – und auf jüdischer Seite gibt es keinerlei Berichte über dieses Blutbad.“⁷² Die Liste dieser fehlenden Hinweise aus der Umwelt des frühen Islams ließe sich noch fortsetzen.

9.5 Die Glaubwürdigkeit des Ibn Ishāq

Arafat möchte zeigen, dass *Ibn Ishāq* von anderen Islamgelehrten generell für unglaubwürdig befunden wurde. Er verweist unter anderem darauf, dass der Rechtsgelehrte und sein Zeitgenosse *Mālik ibn Anas* ihn als Lügner bezeichnete, nicht zuletzt, weil seine Tradenten unzuverlässig seien und er deren Identität teilweise bewusst verschleierte.⁷³ Kister kritisiert dieses Argument, indem er zum einen auf Islamgelehrte verweist, die eine hohe Meinung von *Ibn Ishāq* hatten, und zum anderen auf persönliche Animositäten zwischen *Mālik* und *Ibn Ishāq*, die hinter der negativen Meinung *Māliks* stecken könnten. Allerdings verweist Arafat auch auf eine Aussage des *Ibn Hağar*, der *Mālik* unterstützend konkretisiert, dass *Ibn Ishāq* gezielt Nachfahren der Bezwungenen zu Gewährsmännern nahm, was schließlich zur Überlieferung von „such odd tales as the story of Qurayza and Nadir“⁷⁴ geführt hätte. Diese ablehnende Haltung gegenüber den besagten Überlieferungen wäre eine Untersuchung wert, auch wenn sie eine Minderheitenmeinung sein sollte und von Kister unbeachtet bleibt. Unabhängig davon kann man in dem Moment, in dem die klassische Hinrichtungsversion zurückgewiesen wird, ferner die Frage nach deren „eigentlichem“ Ursprung stellen, auch wenn deren Klärung für eine Zurückweisung der ersteren nicht notwendig ist. Als Letztes soll nun Arafats Vorschlag hierzu skizziert werden.

⁷² Jansen, Mohammed, S.316f. Man muss nicht mit Jansen die Glaubwürdigkeit der gesamten *Sīra* bezweifeln, um dieses Zitat nachvollziehen zu können.

⁷³ Vgl. Arafat, 'New Light', S.102. Genauer: *Dağğāl*. Vgl. Kister, 'Banu Qurayza', S.79.

⁷⁴ Arafat, 'New Light', S.102.

9.6 Der Ursprung der „seltsamen Geschichte“ um die Banū Qurayza

Wie angedeutet, macht Arafat die Nachkommen der Juden von Medina dafür verantwortlich, die Vorlage für *Ibn Ishāqs* Überlieferung fingiert zu haben. Als Prototyp dieser Vorlage vermutet Arafat die Berichte aus den Kriegen der Römer gegen die aufständischen Juden 66–74 n. Chr., die zur Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem und zur Tötung und Vertreibung zahlreicher Juden geführt hatten. Ein Teil der überlebenden Juden sei damals unter anderem nach Arabien geflohen, sodass auch hier die Erinnerung an diese Kriege bewahrt wurde. Laut Arafat könnten Nachfahren der vom Propheten bezwungenen jüdischen Stämme das Schicksal ihrer Eltern mit Elementen der Überlieferungen aus der Römerzeit angereichert haben. Diese gewagte Spekulation begründet Arafat damit, dass die Überlieferung zur Hinrichtung der *Banū Qurayza* in vielen Punkten den Berichten des Josephus Flavius vom Jüdischen Krieg entspreche.⁷⁵ So stelle der Bericht vom Fall Massadas den Prototyp der Überlieferung zu den *Banū Qurayza* dar. Auch dort starben ca. 960 Juden, allerdings durch kollektiven Selbstmord, zu dem sich die Juden durch die ergreifende Rede des Eleazar ben Jaïr überzeugen ließen, um sich so nicht von den Römern versklaven lassen zu müssen. Dieser Selbstmord entspricht zu einem Teil der Durchführung des zweiten Vorschlags des jüdischen Stammsoberhauptes in der *Sīra*,⁷⁶ jedoch unter Hinzunahme eines Selbstmordes der Männer. Ferner findet Arafat in beiden Berichten teils ähnliche Namen und weist noch auf Studien hin, in denen der Selbstmord der Juden in Massada angezweifelt wird, was wiederum mehr Nähe zum *Sīra*-Bericht bedeuten würde – dennoch bleiben diese Thesen sehr vage und unpräzise. Insgesamt hat Arafats Vermutung starken Ad-hoc-Charakter, und die Unterschiede zwischen beiden Berichten überwiegen letztlich die Parallelen.

Jedoch sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass eine Josephus nachfolgende Variante des Massadaberichts im hebräischen Josippon überliefert ist, laut dem die Juden in Massada sich exakt gemäß des zweiten Vorschlags des jüdischen Stammesführers in der *Sīra* verhielten, also ihre Frauen und Kinder töteten und in den Krieg zogen.⁷⁷ Dieses Motiv ist vor dem Hintergrund gängiger jüdischer Praxis nicht trivial, was darauf hindeuten

⁷⁵ Vgl. Arafat, 'New Light', S. 105 f.

⁷⁶ Vgl. Abschnitt 7.

⁷⁷ Vgl. Mireille Hadas-Lebel: Massada, Berlin 1995, S. 55 ff.

könnte, dass sich im *Sīra*-Bericht zumindest einige Aspekte finden könnten, die von anderen Kontexten inspiriert sind. So entsprechen auch die letzten Worte des *Huyayy* der Aussage des Eleazar, dass die Niederlage der Juden Gottes Wille war und somit gerechtfertigt ist.⁷⁸ Das Motiv des Zögerns der Juden, am Sabbat zu kämpfen wiederum, tritt nicht nur im *Sīra*-Bericht sondern auch in einem anderen Bericht des Josephus auf.⁷⁹ Die Frage nach einem möglichen Einfluss solcher vorislamischer Berichte auf die *Sīra* muss an dieser Stelle ungeklärt bleiben. Im Folgenden soll nun vielmehr dargestellt werden, wie der Hinrichtungsbericht der *Sīra* sich im quellenkritischen Zugang von Marco Schölller darstellt. Dieser legt – obwohl der Hinrichtungsbericht gar nicht im Zentrum von Schölllers Analysen steht – ebenfalls eine alternative Lesart dieser Überlieferung nahe, ist aber in einen deutlich komplexeren und anspruchsvolleren Theorierahmen eingebettet als Arafats Ad-hoc-Hypothese.

10. Schöllers These einer einheitlichen *Banū an-Naḍīr*- und *Banū Qurayza*-Episode

Schölller stellt die Vermutung auf, dass sich die spätere *Sīra*-Version von den zeitlich getrennten und vom Werdegang und Ergebnis her deutlich verschiedenen Konflikte der Muslime mit den *Banū an-Naḍīr* und den *Banū Qurayza* aus einem ursprünglichen Bericht über einen gleichzeitigen Vertragsbruch der beiden Stämme entwickelt haben könnte. Einen wichtigen Impuls für eine solche Trennung hätten dabei rechtliche Fragen des *Fiqh* nach dem Umgang mit erbeutetem Land gespielt. Eine Trennung der Episoden begünstigte demnach die Ausbildung unterschiedlicher und juristisch interessanter Präzedenzfälle.⁸⁰

Ibn Ishāq überliefert für ersteren Stamm wie gezeigt einen Mordversuch am Propheten mit anschließender Vertreibung und für letzteren eine gescheiterte Kollaboration mit den *Qurayš* mit Hinrichtung und Gefangennahme als Konsequenz. Um auf eine mögliche gemeinsame Wurzel dieser Berichte zu stoßen, müssen wir nochmals den Anlass der Vertreibung der *Banū an-Naḍīr*

⁷⁸ Vgl. Hadas-Lebel, Massada, S. 41. Entscheidend ist hier nicht Frage, wie authentisch diese Berichte sind, sondern ob zwischen ihnen eine Abhängigkeit besteht.

⁷⁹ Vgl. Hadas-Lebel, Massada, S. 39.

⁸⁰ Im Folgenden konzentrieren wir uns nicht auf die verursachenden Mechanismen der Trennung. Schölller widmet allein dem Faktor der Wechselwirkung zwischen *Fiqh* und *Sīra* ein Kapitel mit ca. 100 Seiten. Vgl. Schölller, Prophetenbiografie, S. 363 ff.

betrachten. Es gibt eine ganze Reihe von Überlieferungen, die sich vom Bericht über den Steinwurfversuch bei *Ibn Ishāq* unterscheiden. Ein Teil dieser Überlieferungen berichtet auch von Mordversuchen am Propheten, jedoch mit anderen Mitteln. Beispielsweise gibt es eine von Muhammad Hamidullah bevorzugte Überlieferung, nach der die *Qurayš* mittels Drohungen die *Banū an-Naḍīr* zu einem Mordversuch am Propheten nötigen.⁸¹ Der Prophet wird darauf von Letzteren zum Disput mit drei jüdischen Gelehrten eingeladen, die jedoch mit Dolchen bewaffnet sind und einen Hinterhalt planen. Es ist eine jüdische Frau, die den Propheten rechtzeitig vor dem Hinterhalt warnt. So kann sich Muhammad vor dem Anschlag retten. Auch von einem Vergiftungsversuch wissen manche Überlieferungen zu berichten.⁸²

Interessanter für den Versuch, hinter die Version *Ibn Ishāq*s zurückzugehen, sind jedoch die Berichte, die als Vertragsbruchsmotiv eine geheime militärische Zusammenarbeit mit den *Qurayš* angeben. So besagen Überlieferungen nach *Mūsā ibn ‘Uqba*, dass die *Banū an-Naḍīr* mit den *Qurayš* kollaborierten, indem sie Letztere zur Schlacht bei *Uḥud* anstachelten und ihnen die Schwachstellen der Muslime aufzeigten.⁸³ Im *Tafsīr* des *al-Qurṭūbī* findet Schöllner die noch deutlichere Aussage, dass die *Banū an-Naḍīr* „den Vertrag brachen durch ihre Unterstützung des Kampfes der *Qurayš* gegen *Muḥammad* bei *Uḥud*“.⁸⁴ Weiteren Berichten in der *Tafsīr*-Literatur zufolge war *Ḥuyayy ibn Aḥṭab* zusammen mit dem laut *Ibn Ishāq* schon getöteten *Ka‘b ibn al-Ašraf* an der Anstachelung der *Qurayš* zur Schlacht bei *Uḥud* beteiligt.⁸⁵ Das Bemerkenswerte an diesen Motiven ist die große Ähnlichkeit zum Vorfeld des Feldzuges gegen die *Banū Qurayzā* nach dem Grabenkrieg gemäß *Sīra*. Auch dort reitet *Ḥuyayy* mit einigen Juden unter anderem zu den *Qurayš*, um sie zum Grabenkrieg anzustacheln. Der Beitritt der *Banū Qurayza* zu diesem Bündnis markiert dabei deren Vertragsbruch.

Während zu deren Situation in der Überlieferung keine echte Alternative zu finden ist, stehen zum Vertragsbruch der *Banū an-Naḍīr* also zwei Typen von Berichten zur Verfügung, die sich in ihrer Ähnlichkeit zum Vertragsbruch der *Banū Qurayza* unterscheiden. Dies kann freilich ein Zufall in der

⁸¹ Vgl. Hamidullah, *Islām*, S. 582. Siehe auch Schöllner, *Prophetenbiografie*, S. 273 f.

⁸² Vgl. Schöllner, *Prophetenbiografie*, S. 264.

⁸³ Vgl. Schöllner, *Prophetenbiografie*, S. 269.

⁸⁴ Zit. n. Schöllner, *Prophetenbiografie*, S. 270.

⁸⁵ Vgl. Schöllner, *Prophetenbiografie*, S. 270 f.

Überlieferungslage sein. Wenn man jedoch Schöllers These ernst nimmt, dass hinter solchen scheinbaren Zufällen zunächst Intentionen und Tendenzen der Überlieferer zu vermuten sind,⁸⁶ dann kann man die Überlegung anstellen, dass hinter der widersprüchlichen Überlieferungslage zu den *Banū an-Naḍīr* die Intention stehen könnte, beide Episoden so klar wie möglich zu trennen, was in Konkurrenz zu Berichten über eine Einheit derselben trat.⁸⁷ *Ibn Ishāq* jedenfalls hat jeden Hinweis, der auf eine solche militärische Kollaboration der *Banū an-Naḍīr* hindeuten könnte, vermieden.⁸⁸ Geht man jedoch gemäß der zweiten Gruppe an Überlieferungen von einer Kollaboration aus, so hat man eine erste Parallele zum Vertragsbruch der *Banū Qurayza*.

Nun kann man der Frage nachgehen, ob diese beiden Vertragsbrüche in der früheren Überlieferung in direktem Zusammenhang miteinander gestanden haben könnten, sprich, ob ursprünglich ein gleichzeitiger Kriegsbeitrag beider Stämme überliefert war. Auf diese zunächst rein spekulative These, die Schöller als *Einheit der Banū an-Naḍīr-/Banū Qurayza-Episode* bezeichnet,⁸⁹ findet man in der Tat eine Reihe von Hinweisen. In der *Tafsīr*-Literatur sind ausdrückliche Hinweise auf eine solche Einheit erhalten, während sie in der *Sīra*-Tradition laut Schöller nur noch zwischen den Zeilen auftauchen: nämlich als jüdische Personen bzw. Ereignisse um die Juden, die spätere Dopplungen von einem ursprünglich einzigen Ereignis bzw. einer einzigen Person sein könnten. Diese Dopplungen wären dann Spuren z. B. eines ursprünglich gemeinsamen Berichts über die beiden Stämme.

Zu den offenen Hinweisen im *Tafsīr*: Schöller weist auf eine Überlieferung im *Tafsīr* des *al-Qurṭubī* hin, laut der die *Banū Qurayza* und die *Banū an-Naḍīr* zusammen das Abkommen mit dem Propheten brachen, indem sie die Mekkaner mit Waffen versorgten. Als sie dies bereuten, schloss der Prophet mit ihnen ein neues Abkommen, das die Juden bei der Grabenschlacht brachen.⁹⁰ In einer Überlieferung bei *al-Baḡawī* wiederum wird der

⁸⁶ Dies ist nicht automatisch mit Fälschungsabsichten gleichzusetzen, sondern bezieht ein ganzes Spektrum an bewussten wie unbewussten psychologischen Mechanismen ein.

⁸⁷ Dies käme den Bedürfnissen des *Fiqh* nach klar unterscheidbaren Präzedenzfällen ebenso entgegen wie den Bedürfnissen der *Sīra* nach möglichst vielen miteinander logisch verknüpfbaren Einzelereignissen und -personen. Der *Tafsīr* hingegen komme mit wenigen äußeren Anlässen aus. Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 465 f.

⁸⁸ Dies sahen wir schon im Abschnitt zu *Ka'b*.

⁸⁹ Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 287.

⁹⁰ Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 287. Dort wird auch auf die Varianten hingewiesen, in denen am zweiten Vertragsbruch nur die *Banū Qurayza* beteiligt sind.

Vertragsbruch der *Banū Qurayza* bei der Grabenschlacht begleitet vom Ritt des *Kaʿb* zu den *Qurayš*, der ansonsten, wenn überhaupt, nur im Rahmen des Konflikts mit den *Banū an-Naḍīr* genannt wird. Schöller deutet diese Überlieferung daher auch zugunsten einer Einheit der Episoden. Bemerkenswert sind auch die Überlieferungen dahingehend, dass Gabriel dem Propheten während der Grabenschlacht vor einem Angriff auf die *Banū Qurayza* und die *Banū an-Naḍīr* erschien⁹¹, ebenso jene, die von einem Krieg am Tag der *Banū Qurayza* und *Banū an-Naḍīr* berichten.⁹² Es ist erstaunlich, dass jegliche Hinweise auf einen solchen gemeinsamen Krieg in der *Sīra*-Tradition verschwinden.⁹³

Zu den verborgenen Hinweisen in der *Sīra*: Schöller nennt hierzu beispielsweise die bereits genannten Berichte über die Anstachelung der *Qurayš* durch *Kaʿb* und andere Juden vor *Uḥud* und durch *Ḥuyayy* und Begleiter vor dem Grabenkrieg. In seiner Theorie wären diese beiden Berichte zwei spätere Ausformungen einer ursprünglich gemeinsamen Überlieferung – Ausformungen, die dadurch möglich wurden, dass die Nachrichten ursprünglich nicht zeitlich fixiert waren und so mehrere Varianten entstanden. Demnach könnte man auch fragen, ob in der *Sīra*-Überlieferung beim Ritt von *Ḥuyayy* nach Mekka nicht auch Spuren des hier bei *Ibn Ishāq* komplett herausgenommenen *Kaʿb* zu finden wären. Schöller macht in einem Begleiter *Ḥuyayys*, nämlich *Abū Rāfiʿ Sallām ibn Abī al-Ḥuqayq*, eine solche mögliche Spur aus. Dieser gehört ebenfalls zu den *Banū an-Naḍīr* und auch ihm wird in den Quellen eine Zusammenarbeit mit den *Qurayš* bzw. eine Schmähung des Propheten vorgeworfen. Die *Sīra* lässt ihn wie *Kaʿb* als Opfer eines Tötungskommandos unter teils nahezu austauschbaren Umständen sterben.⁹⁴

Als noch dramatischeres Beispiel seien die jüdischen Frauen *Ṣafiya bint Ḥuyayy* und *Rayḥāna bint ʿAmr* genannt, die beide zu den Kriegsgefangenen der Muslime gehörten, und die der Prophet zu seinen Gattinnen nahm.⁹⁵ *Rayḥāna* soll als Gefangene nach der Belagerung der *Banū Qurayza* und

⁹¹ Zum Gabrielmotiv in der *Sīra* siehe Abschnitt 8.

⁹² Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 288 f.

⁹³ Es sei hier auch darauf hingewiesen, dass manche der Überlieferungen zu einer Einheit der Episoden hinzufügen, dass es danach zu den getrennten Episoden gekommen sei. Die unmittelbare Abfolge einer gemeinsamen und der beiden getrennten Episoden deutet Schöller als Versuch einiger Gelehrter, beide Versionen zu harmonisieren. Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 289.

⁹⁴ Vgl. Guillaume, al-Maghāzī, S. 482–484. Für *Kaʿb*: Vgl. Guillaume, al-Maghāzī, S. 364–369.

⁹⁵ Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 289 ff.

Şafīya beim Feldzug gegen Ḥaybar in den Besitz der Muslime gelangt sein. Laut *Ibn Ishāq* ließ der Prophet die als Tochter des Ḥuyayy ursprünglich zu den *Banū an-Naḍīr* gehörende und mit ihrem Stamm nach Ḥaybar ausgewanderte Şafīya frei und heiratete sie, während *Rayḥāna* den Status einer Sklavin des Propheten vorzog, da dieser laut *Ibn Ishāq* keine Verschleierung erfordern hätte. Neben Parallelen zwischen beiden Frauen berichtet die *Sīra* also auch von deutlichen Unterschieden, die beide Personen unterscheidbar machen. Nun liegen jedoch, ähnlich wie im Fall des *Ka'b*, über *Rayḥāna* sehr widersprüchliche Überlieferungen vor, die laut Schöllner im Gesamtbild auf eine ursprüngliche Identität der Figuren von Şafīya und *Rayḥāna* hindeuten, welche im Zuge der Überlieferung und der Trennung der Kriegsepisoden ebenfalls gedoppelt wurde.

Schöllner begründet diese These unter anderem mit dem Hinweis auf zahlreiche Überlieferungen, laut denen *Rayḥāna* wie auch Şafīya zu den *Banū an-Naḍīr* zählte.⁹⁶ Andererseits gibt es widersprüchliche Angaben in den Quellen zu ihrer Abstammung,⁹⁷ so auch zur Frage, ob sie wirklich als Sklavin oder als freie Ehegattin beim Propheten blieb, und ob und wie lange sie mit dem Propheten eventuell verheiratet war, ehe sie geschieden wurde oder früh starb.⁹⁸ Gesichert war aus Sicht der frühen Gelehrten hauptsächlich, dass Şafīya beim Tod des Propheten seine einzige jüdischstämmige Ehefrau war. Vielleicht war dieser Konsens der Grund dafür, warum manche Überlieferer es bevorzugten, *Rayḥāna* als Sklavin des Propheten aufzuführen. Es gibt auch eine plausible Antwort darauf, warum Şafīya im Kontext von Ḥaybar und nicht der *Banū an-Naḍīr* auftritt, wo doch der Konflikt mit letzterem Stamm zur ursprünglichen Einheit gehört haben müsste: Sowohl *Rayḥāna* als auch Şafīya waren laut *Sīra* Kriegsgefangene der Muslime. Da jedoch der spätere *Banū an-Naḍīr*-Bericht keine Kriegsgefangenen erwähnt, war es womöglich naheliegend, eine von beiden mit dem *Ḥaybar*-Bericht in Verbindung zu bringen. Ursprünglich jedoch, so Schöllner, wird wohl nur von einer jüdischen Gefangenen die Rede gewesen sein, die dem Propheten zufiel, der sie schließlich freiließ und heiratete.⁹⁹

⁹⁶ Vgl. Schöllner, Prophetenbiografie, S. 293.

⁹⁷ Vgl. Schöllner, Prophetenbiografie, S. 291 f.

⁹⁸ Vgl. Schöllner, Prophetenbiografie, S. 297.

⁹⁹ Vgl. Schöllner, Prophetenbiografie, S. 293 f.

11. Ein alternatives Szenario zu den *Banū Qurayza*

Wenn man von Schöllers These einer ursprünglich einheitlichen *Banū an-Naḍīr-/Banū Qurayza*-Episode ausgeht, dann ergibt sich auch eine alternative Perspektive auf die Überlieferung zur Hinrichtung der *Banū Qurayza*. Das naheliegende ursprüngliche Szenario würde dann in etwa so aussehen: Die *Banū an-Naḍīr* und die *Banū Qurayza* brachen im Kontext der Grabenschlacht ihr Abkommen mit dem Propheten und unterstützten die *Qurayš* in irgendeiner Form aktiv bei ihrem Krieg gegen die Muslime.¹⁰⁰ Nach dem Abzug der erfolglosen *Qurayš*¹⁰¹ bekriegten und bezwangen die Muslime beide Stämme, die sich gegen die Muslime gewandt hatten. Der Sieg der Muslime über die Kollaborateure ist im Koran unter anderem in Sure 33/26–27 (Hinrichtungen und Gefangennahmen) und in 59/2–15 (Vertreibung) erwähnt, also in zwei Passagen, die aber in der hier betrachteten Theorie und im Widerspruch zur verbreiteten Auffassung einen gemeinsamen Offenbarungsanlass gehabt hätten.

Wenn beide Koranpassagen also nur Aspekte eines einzigen gemeinsamen Ereignisses beschreiben, dann wären Tötungen und Gefangennahmen demzufolge nur ein Teil des Umgangs mit den entsprechenden Kriegsgefangenen – die Vertreibung wird zum dominierenden Element. So schreibt Schölller: „Das Schicksal der Juden in einer BN/Bqur-Episode wäre also die Hinrichtung einiger Männer und die Gefangennahme und Vertreibung der anderen Männer, samt Frauen und Kinder gewesen.“¹⁰² Das Motiv der Gefangennahme nach 33/26 muss also nicht Versklavung implizieren, sondern kann auch mit dem Zweck der Vertreibung gemäß 59/3 verbunden sein.¹⁰³

Wenn die beiden Koranpassagen wirklich ganzheitlich interpretiert werden können, dann müsste diese Möglichkeit laut Schölller auch Spuren in manchen Gelehrtenmeinungen und Überlieferungen hinterlassen haben. In der Tat kann er Gelehrte wie *Ḥasan al-Baṣrī* anführen, die den Vers 33/26, der

¹⁰⁰ Vgl. Schölller, Prophetenbiografie, S. 301. Dafür spricht z. B. die oben erwähnte Überlieferung nach *Musā ibn ‘Uqba*, nach der die *Banū an-Naḍīr* den *Qurayš* die Schwachstellen der Muslime aufzeigten, was bei einer Belagerung Medinas naheliegender ist als bei einem entfernten Krieg.

¹⁰¹ Hinweis auf den gescheiterten Krieg der Alliierten (*al-Aḥzāb*) gegen die Muslime bei der Grabenschlacht in Sure 33/25: „Und Allah wies diejenigen, die ungläubig waren, mit ihrem Grimm zurück, ohne dass sie etwas Gutes erlangt hätten. Und Allah ersparte den Gläubigen den Kampf [*wa kafā Allāh al-mu‘minin al-qitāl*].“

¹⁰² Schölller, Prophetenbiografie, S. 305.

¹⁰³ Schölller nennt als Beispiel die *Banū Qaynuqā’*-Überlieferung bei *al-Wāqidī* und manche Berichte über *Ḥaybar*. Vgl. Schölller, Prophetenbiografie, S. 304.

von Tötung und Gefangennahme spricht, ausgerechnet mit den laut *Ibn Ishāq* ausschließlich vertriebenen *Banū an-Naḍīr* in Verbindung brachten.¹⁰⁴ Eine solche Verbindung ist freilich nicht mit der klassischen *Sira*-Version vereinbar.

Schöller führt schließlich eine Überlieferung aus dem frühen malikitischen *Fiqh*-Werk *Mudawwana* an, die sich am ehesten mit dem Szenario einer teilweisen Hinrichtung und teilweisen Gefangennahme und Vertreibung nach einer gemeinsamen Episode vereinbaren ließe. Laut dieser wurden 70 jüdische Männer nach einer Gefangennahme hingerichtet. Dabei werden namentlich *Ḥuyayy ibn Aḥṭab* und Angehörige von den *Banū Qurayza* wie *az-Zabīr ibn Bāṭā* genannt.¹⁰⁵ Eben diese Personen werden in der Version *Ibn Ishāqs* jedoch mit den ca. 700 weiteren Männern wegen Verrates hingerichtet. Dies wäre ein weiterer interessanter Hinweis auf die Möglichkeit eines nicht kollektiven Hinrichtungsszenarios, das einst überliefert war. Es ist naheliegend zu vermuten, dass der Bericht von den 70 Hingerichteten vor dem Hintergrund eines Szenarios formuliert war, das keine Hinrichtung aller Männer eines ganzen Stammes erfordert. Hierbei kommt es weniger auf die genaue Anzahl der Hingerichteten an, die ja auch bei *Ibn Ishāq* schon sehr widersprüchlich überliefert ist, sondern überhaupt auf die Möglichkeit einer grundsätzlich anderen Rahmenhandlung. Würde man die Überlieferungen gänzlich ausblenden, dann wäre es mit den zitierten Koranpassagen auch vereinbar, wenn die Tötungen nach 33/26 primär während des Kampfes erfolgt wären. Dass der Wortlaut dieses Verses bezogen auf den *Ḥaybar*-Kontext bisweilen so interpretiert wurde, haben wir bereits oben gesehen.

Geht man von diesem Modell aus, dann kann auch plausibel gemacht werden, warum im *Sira*-Szenario die Anzahl der Hingerichteten drastisch erhöht wurde. Denn einer Trennung der *Banū an-Naḍīr*- und *Banū Qurayza*-Episode entspricht zugleich eine Trennung des Offenbarungskontextes der Passagen um 33/26 und 59/3. Bei einer gemeinsamen Episode würden die Bezwungenen sowohl Tötung, Gefangennahme und Vertreibung erleben, wobei aufgrund der Vertreibungskomponente keine Aufblähung der Anzahl der Gefangenen oder Hingerichteten notwendig wäre. Sowohl 700 als auch 70 als auch weniger Getötete wären so mit dem Bericht der Verse vereinbar. Sobald jedoch das Schicksal der *Banū an-Naḍīr* ausschließlich auf 59/3 und das der *Banū*

¹⁰⁴ Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 304, Anm. 72.

¹⁰⁵ Vgl. Schöller, Prophetenbiografie, S. 304.

Qurayza auf 33/26 beschränkt wird, ändert sich die Situation. Dann muss für die *Banū an-Naḍīr* ausschließlich Vertreibung und für die *Banū Qurayza* ausschließlich Gefangennahme und Tötung vorausgesetzt werden, was direkt zum klassischen Bericht *Ibn Ishāq*s führt. Mit diesem Fazit sollen an dieser Stelle die Überlegungen zum Hinrichtungsbericht abgeschlossen werden.

12. Zusammenfassung und Ausblick

Überlieferungslage

Die frühen Überlieferungen zu den Juden sind geprägt von fehlenden oder unvollständigen Überliefererketten und von sich oft widersprechenden Szenarien in den Traditionen der *Sīra* und des *Tafsīr*. Zudem wird deutlich, dass eine Datierung der Ereignisse mit den Juden für lange Zeit widersprüchlich oder gar nicht überliefert war, was auf eine rege Bewegung im Überlieferungsprozess hindeutet. Im Vergleich dazu gab es zur Datierung der großen Ereignisse im Kontext mit Mekka früh schon Einigkeit. Daraus folgt, dass die Verlässlichkeit speziell der Überlieferungen zu den Juden grundsätzlich problematisch ist.

Die Vertreibung der Banū Qaynuqā'

Das Motiv der Vertreibung der *Banū Qaynuqā'* zeigt sich als eine spätere Erscheinung in der *Sīra*-Überlieferung und widerspricht zahlreichen früheren Berichten, was gegen eine Historizität dieses *Sīra*-Kapitels spricht.

Die Tötung Ka'b ibn al-Ašraf und anderer Dichter

Das berühmte Motiv der Tötung einiger Juden aufgrund von Schmähdichtung erweist sich als problematisch, gerade auch bei der berühmten Überlieferung zu *Ka'b ibn al-Ašraf*. Zahlreiche Quellen außer *Ibn Ishāq* legen nahe, dass *Ka'b* in erster Linie ein militärischer Agitator gegen die Muslime war, sodass eine Bestrafung desselben zunächst in diesen Kontext gestellt werden muss. Die Quellenkritik liefert zudem Indizien dafür, dass es sich beim laut *Ibn Ishāq* ebenfalls getöteten *Abū Rāfi' Sallām ibn Abī al-Ḥuqayq* um einen entfremdeten Doppelgänger *Ka'b*s in den Quellen handeln könnte. Bei den Tötungsberichten um *Abū 'Aḩak* und *'Ašmā' bint Marwan* wiederum handelt es sich vom Standpunkt der Quellenkritik um ebenso später in die *Sīra*

übernommene Motive wie die Vertreibung der *Banū Qaynuqā'*. Alles in allem kann man folgern, dass die Breite des Motivs getöteter Schmähdichter in der *Sīra* zu wichtigen Teilen ein Produkt der Überlieferungsgeschichte nach dem Propheten ist.

Gab es eine kollektive Hinrichtung?

Der Bericht von der Hinrichtung von ca. 700 Männern der *Banū Qurayza* ist keiner der genannten späteren Einschübe in die *Sīra*. Dennoch weist auch dieser sowohl offensichtliche als auch einige erst durch die Quellenkritik zutage tretende Probleme auf. Die wichtigsten offensichtlichen Probleme sind die folgenden:

- Der Koran als die älteste und sicherste Quelle zum Leben des Propheten thematisiert nach gängiger Auffassung am detailliertesten in Sure 33/26–27 den Sieg der Muslime über die *Banū Qurayza*. Diese Passage bestätigt jedoch keine kollektive Hinrichtung, sondern nur eine Bestrafung derer, die den Mekkanern beim Krieg gegen die Muslime aktiv Unterstützung gaben, also nur ein Einzelfalleszenario. Dass manche Gelehrten den Wortlaut dieser Passage auf *Haybar* bezogen, wo es keine kollektiven Hinrichtungen gab, zeigt, dass diese Passage durchaus im Sinne von nur vereinzelt Bestrafungen auslegbar ist.
- In Anbetracht dessen, wie ausführlich der Koran sonst auf kriegerische Auseinandersetzungen mit deutlich geringeren Opferzahlen zurückblickt, ist es plausibler, den knappen Hinweis in 33/26–27 auf ein Einzelfalleszenario hin zu deuten.
- Der Urkunde von Medina kommt vielen Autoren zufolge eine Sonderstellung in der *Sīra* hinsichtlich ihrer Authentizität zu. In dieser heißt es explizit: „Ein Mann ist nicht schuld für den Verrat seiner Bundesgenossen.“ Dies steht in deutlicher Spannung zur Behauptung einer kollektiven Hinrichtung.
- Wenn bei allen anderen Feldzügen Muhammads in den neun Jahren nach der Hedschra laut den Angaben *Ibn Ishāqs* insgesamt 400 Menschen den Tod fanden, dann erscheint eine auf ein einzelnes Ereignis erfolgte Hinrichtung von ca. 700 Männern, die zudem nicht einmal gekämpft hatten, unwahrscheinlich. Weder vor noch nach den *Banū Qurayza* ist ein vergleichbares Vorgehen überliefert, obwohl Muhammad dazu mehrfach

die Gelegenheit gehabt hätte. Auch konnte bislang kein plausibler Grund für eine einmalige drastische Ausnahmeregelung angeführt werden.

- Weitere Zweifel bestehen unter anderem aufgrund fehlender Spuren der umfangreichen Hinrichtungen in jüdischen und anderen außerislamischen Quellen, aber auch aufgrund koranischer Prinzipien wie der Individualität der Schuld, die in einer kollektiven Hinrichtung aller Männer kaum realisiert sein kann.

Die Banū Qurayza im Lichte der Quellenkritik

Schöllers argumentiert durch Vergleich mit älteren Berichten in der *Tafsīr*-Literatur und einer Analyse der gegenseitigen Beeinflussung der *Tafsīr*-, *Sīra*- und *Fiqh*-Tätigkeiten dahingehend, dass der Bericht von der Vertreibung der *Banū an-Naḍīr* und der zeitlich davon getrennten Bestrafung der *Banū Qurayza* durch Tötung und Versklavung sich aus einem gemeinsamen ursprünglichen Bericht entwickelt haben könnten. In diesem wäre demnach von einem gleichzeitigen Vertragsbruch der beiden Stämme mit anschließender Belagerung, Besiegung und Bestrafung durch die Muslime die Rede. Die Bestrafung würde in einem solchen Fall aus nur vereinzelt Tötungen, einer Gefangennahme und einer anschließenden Vertreibung bestehen. Für die Koranexegese würde dies bedeuten, dass 33/26–27 (Gefangennahme und Tötung) und 59/2 ff. (Vertreibung) einen einzigen gemeinsamen Offenbarungsanlass hatten. Die gleichzeitige Hinzunahme des Vertreibungsmotivs würde plausibel machen, dass die Hinrichtungen nur eine überschaubare Gruppe betrafen, die aktiv in die Verschwörung verwickelt war. In der Tat finden sich außerhalb der *Sīra* noch einzelne Überlieferungen, die mit einem solchen Szenario vereinbar wären, etwa wenn von einer Hinrichtung jüdischer Männer – u. a. der *Banū Qurayza* – berichtet wird, deren Anzahl jedoch mit 70 statt mit 700 angegeben wird. Dabei ist zunächst nicht die genaue Anzahl, sondern überhaupt die Möglichkeit eines nicht kollektiven Szenarios von Bedeutung.

Weitere Konsequenzen einer Einheit der Episoden

Wenn Schöllers These zutrifft, dann erscheint es auch möglich, dass eine Trennung des gemeinsamen *Banū an-Naḍīr*-/*Banū Qurayza*-Berichts in der *Sīra* auch zu Dopplungen von Personen und Ereignissen geführt hat, die durch

allmähliche Profilierung überdeckt wurden. Betroffen hiervon wären nicht nur Doppelgänger *Ka'bs*, sondern auch eine mögliche Dopplung einer ursprünglich jüdischen Prophetengattin, die als Kriegsgefangene zu ihm kam, was zur Ausprägung der Figuren *Šafīya* und *Rayhāna* führte. Auch weitere sich stark ähnelnde Begebenheiten mit den Juden könnten mit solchen Überlieferungsmechanismen zusammenhängen, deren Komplexität in diesem Beitrag freilich nur angedeutet werden konnte.

Ein polemischer Epilog

Nimmt man diese Ergebnisse ernst, dann kann man über den Konflikt Muhammads mit den Juden nicht sprechen, als wären *Ibn Ishāqs* oder *al-Wāqidi*s Darstellungen hierzu historisch zuverlässige Berichte, derer man sich ohne historisch kritische Reflexion im „Indikativ“ bedienen könnte. Zu Recht kritisiert daher Tilman Nagel Hans Jansens islamkritische Prophetenbiografie mit den Worten: „Jansens Buch ist eine schlichte Nacherzählung der von Alfred Guillaume besorgten englischen Übersetzung der erhaltenen Überlieferungen Ibn Ishāqs.“¹⁰⁶ Gregor Schoeler jedoch richtet nahezu dieselbe Kritik an Teile von Tilman Nagels ebenfalls islamkritischer Biografie:

„So erzählt er [Tilman Nagel] die Ereignisse, die Muḥammads Auseinandersetzung mit den Juden betreffen, den Kompilatoren Ibn Hišām und al-Wāqidi auch in Einzelheiten getreu nach, ohne die (ihm bekannten) ‚unorthodoxen‘ Überlieferungen [...] zu berücksichtigen, auf die M. Schöller aufmerksam gemacht.“¹⁰⁷

Dies wiegt umso schwerer, da Schoeler auf vernichtende Kritiken von muslimischer wie nichtmuslimischer Seite in Bezug auf die Verlässlichkeit des von Nagel zitierten *al-Wāqidi* hinweisen kann.¹⁰⁸ Aber auch unabhängig von den genannten Autoren ist es eine merkwürdige bis erstaunliche Inkonsistenz speziell der Islamkritik, Muslimen einen unkritischen Umgang mit dem Korantext zu attestieren, aber sich – zumindest solange es sich islamkritisch

¹⁰⁶ Tilman Nagel: ‚Authentizität‘ in der Leben-Mohammed-Forschung, in: *Arabica*, 60 (2013), S. 516–568, hier S. 527, Anm. 31. Dieser Aufsatz ist zum Teil als Replik auf den im Folgenden zitierten Gregor Schoeler zu verstehen.

¹⁰⁷ Gregor Schoeler: ‚Grundsätzliches zu Tilman Nagels Monographie Mohammed. Leben und Legende‘, in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 65 (2011), S. 193–209, hier S. 200. Schoeler spielt hier vor allem auf die Vertreibung der *Banū Qaynuqā'* an. Nagel geht auf die hier genannten Punkte nicht ein.

¹⁰⁸ Gregor, ‚Nagel‘, S. 205 f. *Al-Wāqidi* sei u. a. ein Plagiator *Ibn Ishāqs* und Isnādälscher.

verwerten lässt – als minutiöser Rezipient von Berichten zu geben, die viel fragiler als der Korantext überliefert sind.

Auch behindert ein *Sīra*-Dogmatismus die innerislamische Aufarbeitung eines Prophetenbildes, das deutlich von ganz und gar materiellen Interessen in den militärisch aktiven und expandierenden frühen Reichen der Umayyaden und Abbasiden mitgeprägt ist. Die Spuren dieser überholten Interessen sind in der *Mağāzī*- bzw. *Sīra*-Literatur besonders deutlich zu sehen und wirken sich auch heute noch fatal auf nahezu alle umfangreicheren Darstellungen des Propheten aus. Für diese Interessen scheinen Fragen der Verteilung von Kriegsbeute und der Beseitigung politischer Gegner stellenweise interessanter und anregender gewesen zu sein als der Mensch, Lehrer und Gottesdiener Muhammad. Wenn also muslimischerseits erwogen wird, was Muhammad als *Barmherzigkeit an alle Welten* (21:107) der Menschheit heute noch zu sagen hat, dann ist es sowohl wichtig, Muhammads Leben und Wirken in seinem eigenen historischen Kontext zu begreifen, als auch in wissenschaftlichem Geiste die Frage nach den Quellen zu seinem Leben ständig wachzuhalten. Im Zweifelsfall sollte man auf Gewissheitsansprüche zu manchen Einzelheiten aus seinem Leben verzichten – insbesondere dann, wenn sie in Spannung zu den verlässlicheren Vorgaben des Korans stehen. Im Zuge dieses Nachdenkens scheint es auch sinnvoll, dass sich islamische Theologie mit neueren quellenkritischen Zugängen wie dem hier teils diskutierten auseinandersetzt, um begründet zu entscheiden, in welchen Punkten sie mitgehen kann und will. Reflektiert angewandt würde ein solches Vorgehen die grundlegenden Wahrheiten des Islams nicht berühren – aber die Tiefe unserer Erkenntnisse davon könnte hinzugewinnen.

Normative Ratgebung in Islam und Judentum – ein Vergleich zwischen der Fatwa- und der Responsen-Literatur

von *Hakki Arslan*

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird ein vergleichender Einblick in die jüdische Responsen-Literatur¹ und in die muslimische Fatwa-Literatur² gegeben und herausgearbeitet, welche Fragen sich für weiterführende Studien ergeben. Beide Religionen haben ein normatives Bezugssystem (*halacha* und *fiqh*), das sich auf alle Bereiche des Lebens erstreckt. Die klassische Position beider Religionen sieht in der Ausübung dieser Normen den authentischsten Weg, Gottes Willen näherzukommen. Nach traditioneller Auffassung benötigen religiöse Menschen dabei eine permanente Supervision durch vertrauenswürdige Gelehrte, die sie bei Bedarf um Rat bitten können. Die große Zahl der Fragen, die Gelehrten – über das Internet, den Briefverkehr oder das Telefon – gestellt werden, zeigt einen auch in der Gegenwart ungebrochenen Bedarf an fachkundigen Auskünften im Bereich religiöser Normen. Im vorliegenden Artikel sollen die Grundzüge dieses Prozesses religiöser Rechtsauskünfte im Judentum und Islam vergleichend dargestellt werden. Dabei können an dieser Stelle nur die bedeutendsten Momente festgehalten und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin betrachtet werden. Als Methode dient

¹ Als Einführung in die Responsen-Literatur siehe: Menachem Elon: Jewish Law. History, Sources, Principles, Ha-Mishpat Ha-Ivri, translated from the Hebrew by Bernard Auerbach and Melvin J. Sykes, Bd. III, Philadelphia 1994, S. 1453–1528; Menachem Elon: Responsa, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, Bd. 17, 2. Aufl., Detroit 2007, S. 228–239. Melanie Mordhorst-Mayer hat in ihrer Dissertation über die medizinethische Entscheidungsfindung im orthodoxen Judentum sehr ausführlich die gegenwärtige Forschung zur Responsen-Literatur dargelegt. Die Responsen-Forschung in deutscher Sprache stecke – gemessen an der Bedeutung dieser Literatur für das jüdische Recht – noch regelrecht in den Kinderschuhen. Vgl. Melanie Mordhorst-Mayer: Medizinethische Entscheidungsfindung im orthodoxen Judentum. Übersetzung und Analyse von Responsen zum Schwangerschaftskonflikt, Leipzig 2013, S. 20 f.

² Als Einführung in die Fatwa-Literatur siehe Harald Motzki: Religiöse Ratgebung im Islam: Entstehung, Bedeutung und Praxis des mufti und der fatwā, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 2 (1994), S. 3–22.

die historische Analyse, bei der die Fatwa- und die Responsen-Literatur in ihrer klassischen Form und in Grundzügen dargestellt wird, so wie sie sich vom 7. bis ins 19. Jahrhundert gezeigt hat.

Abstract

This article provides a comparative insight into Jewish responsa literature and Muslim fatwa literature respectively through which future studies and debates can emerge. Both religions have a normative framework (*halacha* and *fiqh*), which covers all spheres of life. The classical position of both religions understands the exercise of these norms in an authentic way in order to successfully move closer to God's will. According to traditional views, religious people thus need permanent supervision provided by trustworthy scholars. The large amount of questions, which are posed to scholars – via the Internet, post or telephone – show that still today an unabated demand of competent advice in the field of religious norms exists. The following article will outline the basic processes involved in the sphere of Judaism's and Islam's religious legal advice. At this point however only the most significant steps can be presented, which are based on the two religions' similarities and differences. The method here will be that of a historical analysis, in which fatwa and responsa literature in their classical form (from the 7th to the 19th century) will be outlined in a more general fashion.

1. Vergleichende Studien über das islamische und jüdische Recht

Jüdisch-islamische Studien³ erfahren in den letzten Jahren einen deutlichen Aufschwung.⁴ Für einen solchen Vergleich⁵ gibt es mehrere legitime Gründe: erstens die lange gemeinsame historische Erfahrung und zweitens die Ähnlichkeit beider Rechtssysteme.

³ Die Standardwerke zur jüdisch-islamischen Geschichte sind: Mark R. Cohen: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, aus dem Englischen von Christian Wiese, München 2005; Bernhard Lewis: *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, aus dem Englischen übersetzt von Liselotte Julius, München 1987; etwas veraltet, aber immer noch wertvoll ist Shlomo D. Goitein: *Jews and Arabs. A Concise History of Their Social and Cultural Relations*, New York 2005.

⁴ Neben den zahlreichen Einzelstudien sind zwei Publikationen stellvertretend für das steigende Interesse zu nennen: erstens die im Jahre 2010 herausgegebene fünfbandige *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* und zweitens der von Abdelwahab Meddeb im Jahr 2013 herausgegebene Sammelband *History of Jewish-Muslim Relations: from the Origins to the Present Day*.

⁵ Methodologische Überlegungen zu einer vergleichenden Studie zwischen islamischem und jüdischem Recht: Joseph E. David: *Jurisprudence and Theology: In Late Ancient and Medieval Jewish Thought*, Cham u. a. 2014, S. 4.

Über die gesamte islamische Geschichte hinweg gab es eine weitgehend dauerhafte jüdische Existenz. Die jüdischen Akademien (Yeshivot) in Sura und Pumbedita in der Umgebung der späteren abbasidischen Hauptstadt Bagdad bildeten vom 7. bis ins 11. Jahrhundert das geistige Zentrum der Juden der gesamten Diaspora.⁶ Ab dem 11. Jahrhundert entstanden regionale Gelehrtenzentren in Ägypten, Nordafrika und Andalusien, aber auch in Frankreich und Deutschland unter christlicher Herrschaft. Die muslimischen Zentren blieben jedoch in einem Maße einflussreich, dass die jüdische Gelehrtentätigkeit der islamischen Welt über mehrere Jahrhunderte religiöses Denken und Handeln dominierte. Erst im Zuge der Frühen Neuzeit entstanden auch in Europa bedeutende jüdische Zentren, die die Dominanz der „orientalischen“ Juden allmählich ablösten. Damit endete jedoch nicht die jüdische Existenz in der islamischen Welt, vielmehr entwickelten sich etwa im Jemen und in den Regionen des Osmanischen Reiches besondere Formen jüdischer Kultur. Noch im 18. Jahrhundert gehörten die Zentren im Osmanischen Reich (Istanbul, Saloniki, Safed) und in Nordafrika zu den bedeutendsten in der jüdischen Welt.⁷ Diese historische Entwicklung führte zur Etablierung einer gemeinsamen Sprache und Kultur sowie gemeinsamer intellektueller Diskurse, die als natürliche Grundlage für den Austausch von Gedanken, Konzepten und Institutionen im Bereich des Rechts angesehen werden können.

Die Juden haben aufgrund der dauerhaften Diasporasituation eine ständige Anpassungsfähigkeit zeigen müssen. Entsprechend öffneten sie sich den Einflüssen der dominierenden islamischen Kultur und integrierten auch Elemente des islamischen Rechts, ohne dabei aber die Eigenständigkeit des jüdischen Rechts aufzugeben. Assimilationsbestrebungen wie in Deutschland im Zuge der Aufklärung gab es unter den Juden in der islamischen Welt zu keiner Zeit.⁸ Obwohl beide Rechtssysteme sehr viele Parallelen aufwiesen, war das jüdische Recht aufgrund der Minderheitensituation mit ganz anderen Herausforderungen konfrontiert als das islamische Recht, das die dominierende Kultur repräsentierte. Bei der Beschäftigung mit der Responsen-Literatur muss dieser Aspekt berücksichtigt werden. Eine vergleichende Studie darf sich

⁶ Gideon Libson: Halachah as Law in the Period of the Geonim, in: N.S. Hecht/B.S. Jackson/S.M. Passamaneck/D. Piatelli/A.M. Rabello (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, S. 207 ff.

⁷ Vgl. Elon, *Jewish Law*, S. 1486 ff.

⁸ Vgl. Elon, *Jewish Law*, S. 1491 f.

jedoch nicht nur auf die gegenseitigen Einflüsse beschränken, sondern muss vielmehr danach fragen, warum und mit welchem Ziel gewisse Entwicklungen vollzogen wurden. Die Responen- und die Fatwa-Literatur können uns als lebendige Zeitzeugen viel über die meist vielschichtige Dynamik solcher Entwicklungen sagen.

Die offenkundigen Ähnlichkeiten zwischen dem islamischen und dem jüdischen Recht in inhaltlicher, methodischer und struktureller Hinsicht und die gemeinsame historische Erfahrung haben seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem jüdische Wissenschaftler dazu bewegt, beide Rechtssysteme nach verschiedenen Gesichtspunkten sowie im Hinblick auf gegenseitige Einflüsse oder gemeinsame Quellen vergleichend zu untersuchen. Seitdem entstanden nicht nur im Bereich der Rechtsliteratur sondern auch auf den Feldern der Philologie, Dichtung, Dogmatik, Mystik oder Ethik zahlreiche komparative Einzeluntersuchungen.

Gideon Libson bietet in seinem im Jahr 2003 erschienenen Werk „Jewish and Islamic Law – A Comparative Study of Custom During the Geonic Period“ vielleicht die tiefendeste Studie über die Einflüsse des islamischen Rechts auf das jüdische Recht im Mittelalter.⁹ Im Großen und Ganzen orientiere ich mich bei den folgenden Ausführungen an Libson, wobei seine Erkenntnisse durch neuere Forschungsarbeiten ergänzt werden sollen. Während die früheren Gelehrten wie Abraham Geiger und andere in der ersten Phase der vergleichenden Studien die Einflüsse des jüdischen Rechts auf die Frühphase des islamischen Rechts nachzuweisen versuchten, dominiert in der zweiten Phase der jüdisch-islamischen Studien der Versuch, die deutlichen Einflüsse des islamischen Rechts auf die weitere Entwicklung und Systematisierung des jüdischen Rechts ab dem 8. Jahrhundert darzustellen. Vor allem nachdem die Dokumente der Kairoer Geniza Ende des 19. Jahrhunderts entdeckt wurden, gab es zahlreiche Studien zu den Einflüssen muslimischer Kultur auf die jüdischen Wissenschaften und die jüdische Kultur.¹⁰ Diese Dokumente bieten reichlich Material für die Sozial- und Kulturgeschichte der Juden, aber auch

⁹ Vgl. Gideon Libson: *Jewish and Islamic Law – A comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge, Mass. 2003, S. 1–23; eine Zusammenfassung der dort gewonnenen Ergebnisse auch in: Gideon Libson: *Jewish and Islamic Law*, in: Thomson Gale (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 11, 2. Aufl., Detroit 2007, S. 262–270.

¹⁰ Vgl. Menahem Ben-Sasson : „Ganzah, Cairo“, in: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 7, 2. Aufl., Detroit 2007, S. 460–483.

der islamischen Welt, sowie für die religiöse Praxis der Juden.¹¹ Dennoch sind die meisten Dokumente noch nicht erforscht worden, sodass weitere, neue Erkenntnisse zu erwarten sind.¹² Wegbereitend waren vor allem die Arbeiten von S. D. Goitein, der ausgehend von den Geniza-Dokumenten das soziale und kulturelle Leben der Juden in der islamischen Welt im Mittelalter zu rekonstruieren versuchte.¹³ Auch der Forschung über die gegenseitigen Einflüsse des islamischen und des jüdischen Rechts hat er entscheidende Impulse gegeben.

Die bislang umfangreichste Studie in diesem Bereich hat wie bereits erwähnt Gideon Libson vorgelegt. In seinem Buch zeigt er anhand der Werke jüdischer Geonim¹⁴ und muslimischer Fiqh-Werke zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert die Einflüsse des islamischen Rechts auf das jüdische Recht. Diese Einflüsse seien auf verschiedenen Ebenen zu beobachten: im Bereich der Rechtshermeneutik (*uṣūl al-fiqh*), der Terminologie, der literarischen Produktion, aber auch inhaltlich in der Ausgestaltung verschiedener Rechtsbereiche, etwa des Scheidungsrechts, des Terminkaufs, des Schuldrechts etc. Beispielsweise soll Rav Ḥofni b. Samuel (gest. 1013) in seinem in arabischer Sprache verfassten Buch *Kitāb aš-šuf'a* nicht nur die Form und den Aufbau sondern auch die Begrifflichkeiten und die gesamte Argumentation von entsprechenden hanafitischen Fiqh-Werken bezogen haben.¹⁵ Die ersten Kodizes und die

¹¹ Die Oxford University hat kürzlich 25.000 Dokumente digitalisiert und online den Forschern zur Verfügung gestellt: <http://genizah.bodleian.ox.ac.uk/> (zuletzt aufgerufen: 02.09.2015); vgl. Marc Cohen : The Princeton University Geniza Project: Using the Internet for Jewish and Islamic Research, in: Nachum Dershowitz / Ephraim Nissan (Hrsg.), Language, Culture, Computation. Computing of the Humanities, Law, and Narratives. Essays Dedicated to Yaacov Choueka on the Occasion of His 75th Birthday, Part II, Berlin / Heidelberg 2014, S. 38–46.

¹² Einen Überblick über die Forschungsgeschichte zu den Geniza-Dokumenten bietet Marc Cohen: Geniza for Islamicists, Islamic Geniza, and the “New Cairo Geniza”, in: Harvard Middle Eastern and Islamic Review, 7 (2006), S. 129–145. Cohen betont ausdrücklich die immense Bedeutung der Geniza-Dokumente für die islamischen Studien und regt jüdische und muslimische Wissenschaftler dazu an, gemeinsam die Dokumente zu erforschen.

¹³ Sein Opus magnum ist das fünfbandige Werk: A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Berkeley/Los Angeles 1967–1988.

¹⁴ In der gängigen Periodisierung des jüdischen Rechts wird die Phase zwischen dem 6. und 11. Jahrhundert als Phase der Geonim bezeichnet. Geonim ist der Plural von Gaon und bezieht sich auf die religiösen Führer der jüdischen Lehrakademien in Sura und Pumbedita in Babylonien. Vgl. Libson, Halachah as Law, S. 197.

¹⁵ Vgl. Gideon Libson: Islamic Influence on Medieval Jewish Law? Sefer Ha'arevuth (“Book of Surety”) of Rav Shmuel Ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law, in: Studia Islamica, 73 (1991), S. 5–23; Libson, Jewish and Islamic Law (2003), S. 92 ff.

Responsen-Sammlungen, und damit die klassische Rechtsliteratur des rabbinischen Judentums sowie die des karaitischen Judentums, entstehen ebenfalls im Kontext der abbasidischen Herrschaft zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert. Libson nennt vier Faktoren, die den Einfluss des islamischen Rechts auf die jüdischen Geonim bewirkt haben könnten:

1. Die Geonim kannten sich sehr gut im islamischen Recht aus und bezogen sich auch auf dessen Terminologie, Diskurse und Inhalte. Das islamische Recht bildete den Rahmen und den Hintergrund für die Formulierung des jüdischen Rechts (Responsen, Gerichtsurteile etc.).
2. Die positive Haltung jüdischer Gelehrter gegenüber der muslimischen Herrschaft führte dazu, dass sie die rechtlichen Rahmenbedingungen akzeptierten und den muslimischen Staat als legitime Staatsmacht anerkannten.
3. Die Tatsache, dass manche Juden muslimische Gerichte aufsuchten, um ihre Fälle zu lösen, hatte zur Folge, dass die jüdischen Gelehrten in bestimmten Teilen sich dem islamischen Recht anpassten, um die Gläubigen an das jüdische Recht zu binden.
4. Die Juden wurden seitens der Muslime motiviert, sich an die muslimischen Gerichte zu wenden, in der Hoffnung, dass sie konvertierten. Dies führte dazu, dass immer mehr Juden ihre Fälle vor muslimische Gerichte brachten.¹⁶

Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen zwei Rechtssystemen müssen jedoch nicht immer auf den Einfluss des einen auf das andere System hindeuten, wenngleich dies eine Möglichkeit ist, die genau überprüft werden muss. Es könnte auch sein, dass beide aus einem dritten, vorangegangenen Rechtssystem schöpfen oder aufgrund gemeinsamer Herausforderungen zu den gleichen Lösungen gekommen sind. Insofern müssen einzelne Aspekte stets detailliert behandelt werden, bevor es zu voreiligen Schlüssen kommt.¹⁷

Vor Kurzem zeichnete Gregor Schwarb¹⁸ die Einflüsse der muslimischen *Uṣūl-al-fiqh*-Literatur auf die jüdischen Autoren des karaitischen sowie

¹⁶ Vgl. Libson, *Jewish and Islamic Law* (2003), S. 9 ff.

¹⁷ Vgl. Libson, *Jewish and Islamic Law* (2003), S. 9.

¹⁸ Vgl. Gregor Schwarb: *Uṣūl al-fiqh im jüdischen kalām des 10. und 11. Jahrhunderts*, in: A. Kuyt / G. Necker (Hrsg.), *Orient als Grenzbereich? Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum*, Wiesbaden 2007, S. 77–104; Gregor Schwarb: *Capturing the meanings of God's speech: the*

rabbinischen Judentums zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert nach und zeigte überzeugend die systematische Übernahme von Begrifflichkeiten, Konzepten und Methoden. Bereits Ignaz Goldziher hat im späten 19. Jahrhundert in seinen Schriften immer wieder auf die Einflüsse muslimischer Literatur auf die jüdische Rechtsliteratur und Praxis hingewiesen.¹⁹ Auch in der Responson-Literatur ließen sich Argumente muslimischer Rechtsgelehrter zurückverfolgen. Neben den vielen Studien, die die gemeinsamen Momente betonen, gibt es aber auch Stimmen, die auf die Unterschiede aufmerksam machen und vor einer vorschnellen Gleichsetzung warnen.²⁰

Die meisten vergleichenden Darstellungen konzentrierten sich auf die Zeit zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert und enden meistens bei Maimonides. Sehr wenig bis kaum erforscht sind die Beziehungen jüdischer und muslimischer Gelehrter im Osmanischen Reich. Anhand jüdischer Responsonen und islamischer Fatwas aus dieser Zeit lassen sich jedoch sehr viele Erkenntnisse gewinnen. Vor dem Hintergrund dieser Problematik wird im Folgenden eine Einführung in die beiden Rechtssysteme gegeben.

2. Fiqh und Halacha

Halacha stammt von der hebräischen Wurzel h-l-k, was wörtlich gesehen „[zu Fuß] gehen“ bedeutet. Als Fachbegriff bezeichnet Halacha die Gesamtheit der praktischen Handlungsnormen des Judentums, die sich sowohl auf die zwischenmenschlichen, persönlichen, sozialen, nationalen und internationalen Beziehungen als auch auf die Beziehung zu Gott beziehen.²¹ Halacha ist also der Weg, auf dem praktizierende Jüdinnen und Juden gehen sollen, um ein gottgefälliges Leben zu führen.

relevance of *uṣūl al-fiqh* to an understanding of *uṣūl at-tafsīr* in Jewish and Muslim *kalām*, in: *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurʾān* presented to Haggai Ben-Shammai, hrsg. v. Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa und Bruno Chiesa, Jerusalem 2007, S. 111–156.

¹⁹ Vgl. Ignaz Goldziher: Über eine Formel in der jüdischen Responsonliteratur und in den muhamedanischen Fetwas, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 53, 1899, S. 645–652; Ignaz Goldziher: Das Gutachten des Maimonides über Gesang und Musik, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 4 (1873), S. 174–180.

²⁰ Vgl. H. Lazarus Yafeh: Some differences between Judaism and Islam as two Religions of Law, in: *Religion Journal of Religion and Religions*, 14 (1984), S. 175–191.

²¹ Vgl. Lois Jacobs/Benjamin De Vries: Halachah, in: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 8, 2. Aufl., Detroit 2007, S. 251–258; Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung*, S. 42.

Halacha war ursprünglich die Bezeichnung für eine gesetzliche Entscheidung oder für eine Regelung in einem Einzelfall; der Begriff wurde erst später für das gesamte System der Handlungsnormen verwendet. Vergleichen lässt er sich mit den Begriffen Scharia und Fiqh. Der Wortbedeutung nach ist eine starke Ähnlichkeit zu Scharia (wörtl. „Weg zur Wassertränke“) zu bemerken: Beide bezeichnen den von Gott geebneten Weg für die Gläubigen. Als Konzept und Rechtsdisziplin ist Halacha jedoch eher als Äquivalent zu dem Begriff Fiqh zu sehen, der ebenfalls auf eine theologische Disziplin verweist, die sich mit den praktischen Handlungsnormen (*al-aḥkām aš-šarʿiyya al-amaliyya*) der islamischen Religion befasst.²²

Halacha als eine theologische Disziplin mit einer eigenständigen Literatur ist – wie die meisten jüdischen Disziplinen – ab dem 8. Jahrhundert im Kontext des arabisch-islamischen Umfeldes entstanden.²³ Vor der Phase der Geonim fanden halachische Diskussionen genauso wie dogmatische, philosophische oder naturwissenschaftliche Debatten im Rahmen des Talmud statt, sodass diese Themenbereiche nicht systematisch als eigenständige Bereiche, sondern stets im Rahmen der Interpretation talmudischer Stellen behandelt wurden.²⁴ Zur Zeit der Geonim findet eine Ausdifferenzierung und wissenschaftliche Systematisierung statt und es kommt zur Entstehung einzelner Wissenschaftszweige. Im Bereich der Halacha entstanden zwei wesentliche Literaturgattungen: die Responsen (Shu"t, She'elot u-Teshuvot) und die Rechtskodifikationen.²⁵ Menachem Elon nennt als dritte literarische Quelle der Halacha die Perushim und Ḥiddushim, d. h. Kommentare und Novellen zu

²² Generell werden Scharia und Halacha als äquivalente Konzepte betrachtet, siehe z.B.: Ackerman-Lieberman: Comparison Between The Halakha and Shari'a, in: Abdelwahab Meddeb (Hrsg.), Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day, Princeton 2003, S. 683 ff. Als theologische Disziplin sollte Halacha jedoch eher mit Fiqh verglichen werden.

²³ Vgl. Libson, Jewish and Islamic Law (2003), S. 42. Als erste systematische Darstellungen der jüdischen Rechtsliteratur lassen sich die Bücher Halakhot Pesukot von Jehudai Gaon (gest. ca. 756–770) und Halakhot Gedolot von Schim'on Kajara (9. Jhd.) als Beispiele nennen, während R. Saadya Gaon (882–942) als erster jüdischer Gelehrter eine halachische Monografie zu einem spezifischen Thema verfasste. Diese und zahlreiche andere Werke waren die Vorläufer für die späteren großen Kodifikationen der Halacha. Vgl. Karl Erich Grözinger: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 1. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, Frankfurt am Main 2004, S. 359; Libson, Halacha as Law, S. 210 f.

²⁴ Vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, S. 355 ff.; Libson, Halachah as Law, S. 199 f.

²⁵ Vgl. Menachem Elon (Hrsg.): Principles of Jewish Law, Jerusalem 1975, S. 12 f.; Lois Jacobs: Halacha, in: Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, Berlin 1985, S. 385 f.

Mischna und Talmudstellen.²⁶ Ferner seien Sammlungen von Schuldscheinen, Urkunden und verschiedene Verordnungen (Takkanot)²⁷ als literarische Quellen des jüdischen Rechts zu bezeichnen. Elon nennt unter den Rechtswerken weitere fünf Literaturtypen, die später entstanden sind und die er als Hilfsliteratur bezeichnet: 1. Einführungswerke in den Talmud oder in die Halacha, 2. Enzyklopädien der Halacha, 3. Biografien halachischer Gelehrter, 4. Bibliografien halachischer Werke, 5. Lexika und Wörterbücher.²⁸

Die beiden wesentlichen Literaturgattungen, in denen das jüdische Recht systematisch und dynamisch weitertradiert wurde, waren jedoch die Rechtskodizes und die Responsen, die sich jeweils gegenseitig ergänzten. Die Rechtskodizes entsprechen in der Regel den *Furūʿ-al-fiqh*-Werken aus der islamrechtlichen Literatur, die Responsen hingegen der Fatwa-Literatur. Während die Muslime für verschiedene Teilbereiche des Rechts eigenständige Genres entwickelt haben wie *uṣūl al-fiqh*, *al-qawāʿid al-kullīya*, *al-furūq*, *al-ašbah wa n-naẓāʾir*, *ādāb al-fatwa wa l-qaḍā* etc., wurden diese Themen im jüdischen Recht nicht als eigenständige Disziplinen, sondern innerhalb der oben genannten Literaturgattungen behandelt. Beispielsweise gibt es in der jüdischen Rechtstradition keine eigenständige Literatur, die mit *uṣūl al-fiqh* vergleichbar wäre.²⁹ Dies bedeutet jedoch nicht, dass rechtshermeneutische und philosophische Debatten keine Rolle gespielt hätten. Diese wurden vielmehr wie im Falle Maimonides³⁰ in den Einleitungen der Rechtskodizes diskutiert oder wie im Falle von Saadia Gaon in die halachischen, exegetischen und theologischen

²⁶ Vgl. Elon, *Principles*, S. 12f.; Kommentare und Novellen unterscheiden sich von den Kodizes und Responsen dahingehend, dass sie die halachischen Texte eher für akademische Zwecke interpretieren und nicht, um konkrete Handlungsnormen festzulegen. Vgl. Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung*, S. 94.

²⁷ Vgl. Gideon Libson: Halachah and Reality in the Gaonic Period: Taqqanah, Minhag, Tradition and Consensus: Some Observations, in: Daniel Frank (Hrsg.), *The Jews of medieval Islam: Community, society and identity: Proceedings of an international conference held by the Institute of Jewish Studies, Leiden 2005*, S. 72ff. Scheine, Urkunden und Verordnungen sind Gerichtsdokumente, weshalb sie zu einer anderen Kategorie als die Responsen gehören. Aber da die jüdischen Gerichte letztendlich keine Vollstreckungsorgane waren und deshalb keine weltlichen Sanktionen verhängen konnten, wäre es nicht verkehrt, diese drei Gattungen im weiteren Sinne zur Responsen-Literatur zu zählen. Vgl. Libson, *Halachah as Law*, S. 207.

²⁸ Gideon Libson bietet eine leicht veränderte Kategorisierung der Rechtsliteratur. Siehe dazu Libson, *Halacha as Law*, S. 203ff.

²⁹ Vgl. Libson, *Jewish and Islamic Law (2007)*, S. 269f.; Yafeh, *Some differences*, S. 175–191.

³⁰ Vgl. Schwarb, *Uṣūl al-fiqh im jüdischen kalām*, S. 103. Maimonides' Verhältnis zum islamischen Recht in seinen Rechtswerken wurde in zahlreichen Studien erörtert; siehe: Gideon Libson: *Parallels between Maimonides and Islamic Law*, in: Ira Robinson (Hrsg.), *The Thought*

Werke integriert³¹, um darzulegen, nach welchen Prinzipien und Methoden Handlungsnormen (Halachot) bestimmt und Texte interpretiert werden.³² Die *Uṣūl-al-fiqh*-Literatur hat in dieser Hinsicht einen erheblichen Einfluss auf die ebenfalls arabisch schreibenden jüdischen Gelehrten des rabbinischen und karaitischen Judentums vor allem zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert ausgeübt.³³ Was die Subdisziplinen des Rechts betrifft, ist Fiqh somit ausdifferenzierter und vielfältiger als die Halacha, was auch durchaus mit politischen und sozialen Umständen und den damit zusammenhängenden Bedürfnissen intellektuellen Schaffens begründet werden kann.

Der Unterschied zwischen den Rechtskodizes und den Responsen liegt darin, dass die Rechtskodizes die herrschende Lehre zu den einzelnen rechtsspraktischen Fragen theoretisch festhalten und weiter überliefern, während die Responsen auf jeweils konkrete Fälle und Anfragen reagieren und die Anwendung der theoretischen Normen der Halacha in der jeweiligen Praxis gewährleisten. Die Rechtskodizes bilden die Theorie, die Responsen die jeweilige konkrete Praxis ab.³⁴ Gleiches lässt sich auch über das Verhältnis zwischen *Furu' al-fiqh* und der Fatwa-Literatur sagen. Ein weiterer Unterschied ist, dass in den Rechtskodizes lediglich halachische Themen behandelt werden, während die Poskim (sog. Posek)³⁵ letztendlich über alle Fragen, die das alltägliche Leben, dogmatische und ethisch-moralische Probleme sowie die Interpretation von Bibelversen oder Talmudstellen betreffen, Auskunft geben können.

Die Responsen decken also ein breiteres Themenspektrum ab als die Rechtskodizes, was ebenfalls eine Gemeinsamkeit mit der Fatwa-Literatur ist. Rechtskodizes sind theoretisch gesehen autoritativer als die Responsen, da sie – vor allem die von Maimonides (gest. 1205), Mischne Tora, von Jacob ben Ashers (gest. 1340), Arbāa Turim und von Josef Karos (gest. 1575), Schulchan Aruch, zusammen mit den Kommentaren von Rabbi Moses Iserles (gest.

of Moses Maimonides, New York 1990, S. 209–248; Sarah Stroumsa: Maimonides and his world. A Portrait of a mediterranean thinker, Princeton 2009, S. 61.

³¹ Vgl. Schwarb, *Uṣūl al-fiqh im jüdischen kalām*, S. 83 ff.

³² Vgl. Libson, *Jewish and Islamic Law (2007)*, S. 270.

³³ Vgl. Schwarb, *Uṣūl al-fiqh im jüdischen kalām*, S. 83 ff. Ob der Einfluss, wie Libson beschreibt, hauptsächlich auf die Geonim zu beschränken ist, wird bei Schwarb vorsichtig bezweifelt und die Frage gestellt, inwiefern in Nordafrika ebenfalls die *Uṣūl-al-fiqh*-Literatur bei jüdischen Gelehrten eine Rolle gespielt haben könnte. Vgl. Schwarb, *Uṣūl al-fiqh im jüdischen kalām*, S. 102.

³⁴ Vgl. Elon, *Jewish Law*, S. 1456 f.

³⁵ So werden jüdische Gelehrte genannt, die Responsen erteilen.

1572) – gemeinsam mit dem Tanach, der Mischna, der Gemara, der Tosefta und den Talmudkommentaren zu den Primärquellen des jüdischen Rechts zählen. Die Responsen hingegen gelten als Sekundärquellen des Rechts. Wenn eine Halacha aus den Kodizes mit einem Responsum kollidiert, sollte theoretisch gesehen die Auffassung der Kodizes berücksichtigt werden.³⁶ In der Praxis sind jedoch Responsen aufgrund ihrer Praxisnähe meistens genauso wichtig, wenn nicht gar wichtiger als die Kodizes.³⁷ Da die Kodizes, wie das am weitesten verbreitete Rechtswerk Schulchan Aruch, nur sehr knapp Auskunft geben, meistens auch ohne Argumentation, entstand das Bedürfnis, das Schulchan Aruch immer wieder neu und aufbauend auf den kumulativen Denkleistungen vorangegangener Gelehrsamkeit zu kommentieren. Die Responsen, die als halachische Antwort auf konkrete Einzelfälle entstanden sind, werden in den Kommentaren zum Schulchan Aruch herangezogen, so dass die Responsen aus der Praxis auch Auswirkungen auf die Theorie haben können.³⁸ Eine ähnliche Hierarchie gibt es auf theoretischer Ebene auch zwischen den *Furū'-al-fiqh*-Werken³⁹ und den Fatwa-Sammlungen. Während Erstere in den *Ādāb-al-fatwa*-Werken als autoritativer eingestuft werden, spielen Fatwa-Sammlungen in der konkreten Rechtspraxis eine erhebliche Rolle.⁴⁰

3. Fatwas und Responsen

3.1 Fatwa und Responsen – eine Einführung

Das arabische Wort Fatwa (Pl. *Fatāwā*) bedeutet übersetzt „Auskunft“. Als Fachterminus im islamischen Recht bezeichnet es die Auskunft eines Rechtsgelehrten (*Faqīh*) zu einer religiösen Frage.⁴¹ Es handelt sich dabei seit den

³⁶ Vgl. Mordhorst-Mayer, Medizinethische Entscheidungsfindung, S. 88 ff.

³⁷ Vgl. Elon, Jewish Law, S. 1457 ff.; Mordhorst-Mayer, Medizinethische Entscheidungsfindung, S. 95.

³⁸ Vgl. Elon, Jewish Law, S. 1432 ff. Das genaue Ausmaß, in dem Responsen sich auf die allgemeine Theorie der Handlungsnormen ausgewirkt haben, lässt sich anhand des derzeitigen Forschungsstandes nicht exakt sagen.

³⁹ Vgl. Wael B. Hallaq: From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law, in: Islamic Law and Society, 29 (1994), S. 39 ff.

⁴⁰ Inwiefern Responsen und Fatwas in die Rechtskodizes bzw. *Furū'-al-fiqh*-Werke einfließen und dadurch die theoretischen Diskurse beeinflussen, ist ein noch nicht genügend erforschtes Gebiet. Zum Verhältnis zwischen Fatwas und *Furū'-al-fiqh*-Werken siehe Hallaq, Fatwās to Furū', S. 40 ff.

⁴¹ Vgl. Motzki, Ratgebung, S. 3–22; E. Tyan/J.R. Walsh: Fatwā, in: Encyclopaedia of Islam, Bd. II, 2. Aufl., Leiden 1991, S. 866–867.

Anfängen des Islam um eine religiöse Ratgebung, nicht nur in rein rechtlichen oder praktischen Angelegenheiten sondern auch in dogmatischen, philosophischen, exegetischen oder theoretischen Themen und umfasst somit die gesamte Bandbreite religiösen Wissens. In fast allen größeren Städten gab es Gelehrte, die aufgrund ihrer Ausbildung befähigt waren, religiöse Fragen, die jeder Muslim an sie richten konnte, zu beantworten. Diese Antworten sind im Gegensatz zu den Gerichtsurteilen (*qadā'*) nicht verbindlich, sondern dienen als Orientierungshilfe und Empfehlung des Gelehrten, die der Fragende befolgen kann. Der Gelehrte wird Mufti genannt, der Fragende Mustafti, die Antwort auf die Frage Fatwa und der Prozess der Ratgebung Iftā'.⁴²

Es hat sich eine eigenständige Literaturgattung unter dem Titel Adab al-Mufti oder Ādāb al-fatwā etabliert, worin das richtige Vorgehen und das korrekte Verhalten von Rechtsgutachter und Fragesteller ausführlich behandelt werden.⁴³ Ein Mufti konnte entweder offiziell von der Regierung als Ratgeber eingesetzt werden oder er war aufgrund seiner Kompetenz und Anerkennung in der Gesellschaft inoffiziell als Ratgeber tätig. In der deutschsprachigen Literatur hat sich das Wort „Rechtsgutachten“ als Übersetzung für Fatwa etabliert, obwohl, wie bereits angedeutet, Fatwas sich nicht nur auf rechtliche Fragen beschränken lassen.

Im jüdischen Kontext hat sich im deutsch- und englischsprachigen Raum das Wort Responzen bzw. Responsa (Singular: Responsum, von Lateinisch „antworten“) für diese besondere Literaturgattung durchgesetzt. Im Hebräischen werden sie *she'elot u-teshuvot* (Fragen und Antworten) genannt oder abgekürzt als *shut*, im Plural *shutim* bezeichnet.⁴⁴ Der Experte für Responzen ist der Posek (Pl. Poskim); er hat die Aufgabe, für die Praxis verbindliche halachische Entscheidungen zu treffen. Eine solche halachische Antwort wird *psak halachah* genannt. Genauso wie bei den Fatwas gehen auch die

⁴² Vgl. Motzki, Ratgebung, S. 5 ff.

⁴³ Diese Themen wurden zunächst in den *Uṣūl-al-Fiqh*-Werken oder in den Einleitungen der *Furū'*-Werke oder Fatwa-Sammlungen behandelt, aber mit der Zeit hat sich auch eine eigene Literaturgattung etabliert. Grundlegend hierzu Birgit Krawietz: Der Mufti und sein Fatwa. Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht, in: Die Welt des Orients, 26, 1995, S. 161–180. In der Halacha hat sich keine entsprechende eigenständige Literatur etabliert, die richtige Verhaltensweise des Poseks wurde in den Responzen-Sammlungen oder in den Rechtswerken behandelt.

⁴⁴ Vgl. Mordhorst-Mayer, Medizinethische Entscheidungsfindung, S. 93.

Antworten weit über das Feld des jüdischen Rechts hinaus und beziehen sich auf alle möglichen religiösen Fragen.

Fatwas oder Responsen können entweder Antworten auf konkrete Fragen sein oder der Mufti bzw. Posek legt im Stile der Fatwas bzw. Responsen seine Meinung zu einem Thema dar, ohne eine konkrete Anfrage erhalten zu haben. In diesem Falle wird eine Frage oder ein grundlegendes Problem konstruiert, worauf der Mufti bzw. Posek seine religiöse Antwort geben kann.⁴⁵ Dementsprechend fallen die Antworten auch unterschiedlich lang aus: Während manche Anfragen lediglich mit einem kurzen „Ja, nein, erlaubt, verboten“ beantwortet werden, müssen zu anderen mehrere Seiten, manchmal fast ein ganzes Buch geschrieben werden.⁴⁶ Je nach Komplexität der Fragestellung und Kapazität der Fragenden können die Antworten unterschiedliche Qualitäten annehmen und dementsprechend auch Form, Struktur und Methode sehr stark variieren. Fragen etwa danach, ob das Rauchen, Musikhören, das Betreten einer Kirche oder Synagoge bzw. Moschee religiös gesehen erlaubt oder verboten sind, tauchen in vielen Responsen- und Fatwa-Sammlungen gleichermaßen auf, und oft sind es gleiche Antworten mit ähnlichen Argumenten, die jedoch auf unterschiedliche religiöse Quellen zurückgeführt werden (Tora – Talmud, Koran – Sunna). Als Beispiel für ein Responsum kann die berühmte Antwort von Maimonides (gest. 1204) auf eine Frage zur Musik angeführt werden:

„Frage: Ist es erlaubt die Absingung der arabischen Muwaššahāt oder sonstige Musik anzuhören? – Antwort: Es ist bekannt, dass dies Musizieren und der Vortrag von Melodien selbst verboten ist, auch dann, wenn dabei seine Textworte angewendet würden, denn die Rabbinen sagen: ‚Das Ohr, welches Gesang anhört, mag ausgerissen werden.‘ Der Talmud hat ausdrücklich auseinandergesetzt, dass hierbei kein Unterschied gemacht wird zwischen dem Anhören von Vokal- und dem von Instrumentalmusik oder dem Anstimmen von Melodien, es sei denn, wenn dies zum Gebet gehört; was hingegen zur Belustigung der Seele beiträgt, ist verboten, wie dies die Rabbinen erwähnen [...]. Dasjenige anzuhören, dessen Inhalt wahrhaf-

⁴⁵ Ein aktuelles Beispiel dafür sind die zahlreichen Fatwas – meist in Form eines Buches – von muslimischen Gelehrten weltweit zur Widerlegung der Rechtfertigung von Gräueltaten des sogenannten Islamischen Staates im Irak und in Syrien oder gegen Terrorismus im Allgemeinen, z. B. Muhammad Tahir al-Qadri: *Fatwa against Terrorism and suicide bombings*, London 2010.

⁴⁶ Vgl. Elon, *Responsa*, S. 229.

tig thörig ist, ist verboten. Wenn nun eine Melodie solchen Inhaltes in Begleitung von Instrumentalmusik vorgetragen würde, so lägen in diesem Falle drei verbotene Handlungen vor: einmal, das Anhören von thörlichen, unzüchtigen Reden, zweitens, das Anhören von Vokalmusik, endlich das von Instrumentalmusik. Geschähe alles dies noch obendrein bei einem Weingelage, so käme noch ein viertes Verbot hinzu; dasjenige nämlich, welches die göttlichen Worte (Jesaja V, 12): ‚es ist Harfe und Flöte und Pauke und Pfeife und Wein ihr Gelage‘ in sich schließen. Ist nun die den Gesang vortragende Person ein Weib, so tritt noch ein fünftes Verbot hinzu; die Weisen sagen nämlich in Bezug auf die Stimme der Frau, dass sie zur Unzucht verleitet, um wieviel mehr erst ist die Wahrheit (ihrer Anschauung) durch Beweise begründet, wenn ein Weib bei Gelegenheit von Trinkgelagen Gesänge vorträgt.⁴⁷

Goldziher hat bereits auf muslimische Vorlagen bei der Argumentation Maimonides' hingedeutet, später zeigt Farmer in seinem Artikel parallele Stellen in al-Ghazzālīs (gest. 1111) *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*.⁴⁸ Dort nennt Gazzālī ebenfalls wie Maimonides fünf Gründe für das Verbot von Musik. Farmer fragt in seinem im Jahr 1933 erschienenen Artikel, ob Maimonides wohl Gazzālī gekannt haben könnte.⁴⁹ Heute ist jedoch bekannt, dass Maimonides nicht nur in dieser Frage sondern auch auf anderen Gebieten wie viele almohadische Gelehrte in die Fußstapfen von al-Gazzālī trat.⁵⁰ Dieses Gutachten von Maimonides ist nur ein Beispiel dafür, wie sich Fatwas und Responsen auch inhaltlich überschneiden können.

3.2 Der Mufti und der Posek

Die Gutachten, die erteilt werden, sind für beide Rechtssysteme nicht gerichtlich verbindlich, jedoch aufgrund der religiösen Autorität der Gelehrten eine autoritative Richtschnur. Sie spielen deshalb eine bedeutende Rolle im religiösen Leben der Gläubigen beider Religionen. Entsprechend gibt es in beiden Religionen gewisse Regeln und Voraussetzungen, die die Gelehrten erfüllen

⁴⁷ Goldziher, Gutachten, S. 174–180.

⁴⁸ Vgl. Henry George Farmer: Maimonides on Listening to Music, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 4 (1933), S. 867–884.

⁴⁹ Vgl. Farmer, Maimonides, S. 883.

⁵⁰ Vgl. Stroumsa, Maimonides and his world, S. 61ff.; ff. der dominante Einfluss al-Gazzālīs auf die muslimische Gelehrsamkeit in Andalusien wird behandelt bei Frank Griffel: *The Relationship Between Averroes and al-Ghazālī as it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in his Commentary on al-Ghazālī's al-Mustasfā*, in: John Inglis (Hrsg.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, London 2002, S. 42–53.

müssen, um als Mufti bzw. Posek religiöse Auskünfte erteilen zu können. Neben dem fachlichen Hintergrund, der in der Regel durch ein mehrjähriges Studium bei einer anerkannten Autorität erworben wird, werden weitere soziale, moralische und religiöse Kompetenzen vorausgesetzt. Ferner haben sich Regeln herausgebildet, die festlegen, in welcher Art und Weise Fragen gestellt werden dürfen und inwiefern eine Antwort für die Fragenden verbindlich ist. Es gibt bei beiden Religionen ähnliche Anforderungen an beide Seiten, die jedoch in bestimmten Punkten wiederum stark differieren und spezifische Züge aufweisen.⁵¹

Fatwas bzw. Responsen sind Antworten der Religion auf konkrete Fragen aus dem realen Leben und verbinden somit die theoretischen, objektiven Normen der Religion mit der konkreten, praktischen Wirklichkeit. Sie zeigen, wie religiöse Normen in konkreten Fällen und Situationen umzusetzen sind. Deswegen bilden sie den Hauptbereich, in dem sich das religiöse Recht weiterentwickeln kann.⁵² Dabei geben in der Regel die Qualität und die fachliche Kapazität des Gelehrten den Ausschlag dafür, ob das Zusammenspiel zwischen Theorie und Praxis auch gelingt. Die von anerkannten Poskim bzw. Muftis erteilten Responsen bzw. Fatwas werden in sogenannten Responsen- bzw. Fatwa-Sammlungen kompiliert und dienen sowohl den Gelehrten als auch den Laien als Nachschlagewerke für die religiöse Alltagspraxis.

3.3 Sammlungen

Fatwas und Responsen geben Auskunft über historische und soziale Gegebenheiten und sind deshalb unverzichtbar für Forscher der islamisch-jüdischen Geschichte. Über die genaue Anzahl von Fatwa- bzw. Responsen-Sammlungen lassen sich in beiden religiösen Traditionen keine genauen Angaben machen.⁵³ Letztendlich hat jeder qualifizierter Gelehrte bzw. Posek in den letzten 1.200 Jahren Fatwas bzw. Responsen erteilt, die entweder dokumentiert oder verloren gegangen sind. Eine große Anzahl der dokumentierten Responsen

⁵¹ Grundlegend für die Fatwa-Literatur Krawietz, Mufti, S. 161–180; für die Responsen-Literatur Mordhorst-Mayer, Medizinethische Entscheidungsfindung, S. 83 ff.

⁵² Vgl. Elon, Jewish Law, S. 1432.

⁵³ Eine umfangreiche Auflistung von Fatwa-Sammlungen aus der osmanischen Periode bietet Sükrü Özen: Osmanli Döneminde Fetva Literatürü, in: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 3, Sayı 5, 2005, S. 249–378; für Responsen-Sammlungen siehe Elon, Jewish Law, S. 1468–1500, 1517.

bzw. Fatwas findet sich in Handschriftenbibliotheken oder in Genizot, sodass sie nur schwer zugänglich sind. Nachdem der Quellenwert solcher Sammlungen in der wissenschaftlichen Forschung erkannt wurde, gab es in den letzten Jahrzehnten Bemühungen, sie durch die Edition von Sammlungen zugänglich zu machen.⁵⁴

Dennoch steckt die Fatwa- bzw. Responsen-Forschung, gemessen an der Bedeutung dieser Literatur, noch in den Kinderschuhen. Dabei sollte man mit der Bewertung solcher Quellen vorsichtig umgehen, denn der historische Informationswert mancher Sammlungen kann aufgrund der anonymisierten Form der Fatwas⁵⁵ bzw. Responsen⁵⁶ sehr beschränkt sein. Die Fragen wurden bei professionalisierten Verfahren wie im Osmanischen Reich oder auch bei den Mamluken seitens der Mitarbeiter des Fatwa-Amtes anonymisiert, sodass weder die richtigen Namen noch Zeit und Ort des Problems ersichtlich werden, sondern nur die Problematik. Wenn überhaupt, können die tatsächlichen Umstände erst mit der Heranziehung von anderen historischen Quellen – Gerichtsregistern, Urkunden, Biografien etc. – rekonstruiert werden. Das heißt, aus der Fatwa- bzw. Responsen-Literatur lassen sich nicht ohne Weiteres Rückschlüsse auf historische Realitäten ziehen, vielmehr setzt dies einen großen Aufwand an historischer Forschung voraus.

3.4 Pluralität von Meinungen

Beide Rechtssysteme leben mit der Pluralität von Rechtsmeinungen und pflegen diese auch weiterhin. Das hat zur Folge, dass es zur gleichen Frage höchst unterschiedliche Meinungen geben kann. Deswegen hört die lebendige Diskussion über einzelne Themen nie auf, wodurch eine gewisse Dynamik erhalten bleibt. Im gegenwärtigen Judentum muss zumindest zwischen den liberalen, konservativen und orthodoxen Strömungen unterschieden werden, wobei auch innerhalb dieser Gruppierungen sehr starke Abweichungen vorhanden sind, ganz zu schweigen von den hermeneutischen Präferenzen einzelner Poskim in einzelnen Entscheidungen. In der muslimischen Welt gibt es

⁵⁴ Ein Beispiel für ein umfangreiches Publikationsprojekt von Responsen bietet das JTS Schocken Institute for Jewish Research, <http://www.schocken-jts.org.il/english/research/?id=35> (letzter Aufruf 09.11.2015).

⁵⁵ Vgl. Jakob Skovgaard-Petersen: *Defining Islam for the Egyptian state: muftis and fatwas of the Dār al-iftā*, Leiden 1997, S. 20f.

⁵⁶ Vgl. Elon, *Responsa*, S. 229f.

neben der traditionellen Unterscheidung der Rechtsschulen auch eine starke Tendenz eines rechtsschulübergreifenden Vorgehens, das versucht, eine quellenorientierte Rechtsprechung zu befolgen. Daneben finden sich auch methodische Gruppierungen, die als liberal oder konservativ beschrieben werden können und die die jeweiligen Handlungsnormen ganz unterschiedlich bewerten.

Diese Pluralität, die es in allen Zeiten der jüdischen und islamischen Geschichte gab, wurde in der Vormoderne durch die Hierarchisierung von Rechtsautoritäten und Rechtswerken eingegrenzt, um eine gewisse Rechtssicherheit herzustellen. So musste ein Mufti in der Regel versuchen, gemäß der innerhalb einer Rechtsschule herrschenden Meinung die Fragen zu lösen. Erst wenn die herrschende Meinung nicht zu einer zufriedenstellenden Lösung führte, sollten andere Meinungen innerhalb der Rechtsschule berücksichtigt und erst dann Meinungen anderer Rechtsschulen sowie die eigene Position des Gelehrten herangezogen werden.⁵⁷ Ähnliche Hierarchisierungen gab es auch in der jüdischen Tradition, zum Beispiel durch die Etablierung der Rechtskodizes und vor allem mit dem Schulchan Aruch als absoluter Autorität bei Rechtsfindungen.

3.5 Historische Entwicklung der Responsen-Literatur unter Berücksichtigung des islamischen Kontextes

3.5.1 Responsen der Geonim (650–1050)

Responsen⁵⁸ bzw. Debatten in Form von Fragen und Antworten finden sich bereits im Talmud. Die Geonim haben die Anfragen, die sie meistens aus den ländlichen palästinensischen Gebieten erhalten haben, in den Talmud einfließen lassen und dort auch beantwortet. „Aber der Beginn der Responsen-Literatur als ein literarisch und historisch bedeutsames Phänomen ist in der

⁵⁷ Vgl. Ahmet Yaman : Fetva ve Mezhep: Fetva Usulü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetva/Mezhep İlişkisi, in: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 48, 2015, S. 5–34.

⁵⁸ Einen Überblick über die historische Entwicklung bieten Mordhorst-Mayer, Medizinethische Entscheidungsfindung, S. 104–110, und Elon, Jewish Law, S. 1468–1500. Die folgende Darstellung orientiert sich im Großen und Ganzen an diesen beiden Quellen. Eine ältere Darstellung findet sich in Zacharias Frankel: Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen, Schletter'sche Buchhandlung 1865. Speziell über die Responsen-Literatur der babylonischen Geonim siehe Robert Brody: The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture, Yale 1998, S. 185–201.

Mitte der gaonischen Zeit [etwa im 9. Jahrhundert] anzusetzen.⁵⁹ Zur Zeit der Geonim hatten sich die Schuloberhäupter der Yeshiva in Sura und Pumbedita im abbasidischen Reich als absolute Autoritäten der Juden weltweit etabliert, sodass aus allen Gebieten, vor allem aus Spanien, Nordafrika, dem Jemen, Frankreich etc. Anfragen kamen, die die Geonim beantworteten. Diese Antworten wurden aufgrund der unstrittigen Autorität der Geonim im Irak sehr hoch eingeschätzt und waren entsprechend als verbindliche Richtschnur anerkannt.⁶⁰ In dieser Zeit blühte die Responsen-Literatur reichlich auf, was durch große Responsen-Sammlungen, die in den Dokumenten der Kairoer Geniza überliefert sind, gut dokumentiert ist. Menachem Elon beschreibt die Phase der Geonim wie folgt:

„Während der 300-jährigen Periode zwischen 750 und 1050 umfasste die Responsen-Literatur fast alle Aspekte des jüdischen Lebens. Abgesehen von den Themen der praktischen Halakhah, beinhalteten sie Interpretationen der Verse aus der Thora und der Talmud-Themen, theologische und ideologische Diskurse sowie verschiedene chronographische, medizinische und wissenschaftliche Diskussionen. Sie alle wurden auf Anfragen von Individuen oder Gemeinden verfasst, die nach diesem Wissen fragten – entweder für die Bedürfnisse der Gemeinde oder für ihre Polemik gegen die Karaiten oder ihre muslimischen Nachbarn.“⁶¹

Diese Responsen-Literatur der Geonim gehörte auch für die darauffolgende Zeit der Rishonim zur autoritativen Quelle, die die Gelehrten zu berücksichtigen hatten. Entsprechend wurden die Responsen in der Zeit nach den Geonim immer umfangreicher, weil sie in ihrer Argumentation sowohl den Talmud als auch die Meinungen der Geonim beachten mussten. Die berühmtesten Verfasser von Responsen dürften die beiden religiösen Führer der Yeshiva in Pumbeduta, Rav Sherira Gaon (gest. 1006) und sein Sohn Hai Gaon (gest. 1038), gewesen sein.⁶²

⁵⁹ Elon, Responsa, S. 229.

⁶⁰ Eine ähnlich autoritative Rolle wie die der Geonim im 8.-11. Jahrhundert hat sich in der islamischen Welt nie etabliert; hier hatten stets regionale Gelehrte in religiösen Fragen die Autorität.

⁶¹ Elon, Responsa, S. 229.

⁶² Vgl. Elon, Responsa, S. 229.

3.5.2 Responsen der Rishonim (11.–16. Jhd.)

Nachdem die Yeshiva in Babylonien ihre Führungsrolle verloren und das Zentrum der jüdischen Kultur sich westwärts verlagert hatte, entstanden in Spanien, Nordafrika und in Frankreich neue regionale Zentren mit ihren Rabbinern, die Rishonim, das heißt „frühere“⁶³ jüdische Gelehrte“, genannt wurden. Die Responsen der Juden im muslimischen Spanien und in Nordafrika unterschieden sich inhaltlich sowie der Form nach erheblich von denen im christlichen Europa, was sicherlich auf die unterschiedlichen Lebensbedingungen zurückzuführen ist. Während die Juden in Spanien und Nordafrika relativ gut in die muslimischen Strukturen integriert waren und sehr stark vom geistigen und kulturellen Austausch profitierten, waren die Juden in Frankreich und Deutschland Verfolgungen ausgesetzt und hatten deshalb eher einen isolierten Sonderstatus. Dies führte dazu, dass die spanischen und nordafrikanischen Responsen auch sehr stark vom Umfeld geprägt wurden und sehr systematisch und kurz ausfielen⁶⁴, während die französischen sich unabhängig von fremden Einflüssen nach dem talmudischen Stil entwickelten und in der Regel deutlich länger waren.⁶⁵

In der Regel sind die Geonim als autoritativer einzustufen als die Rishonim und die Letzteren wiederum als autoritativer als die Acharonim (die „späteren Gelehrten“ ab dem 16. Jahrhundert). Aber auch hier gibt es in der halachischen Tradition unterschiedliche Herangehensweisen und Methoden, sodass es letztendlich beim Posek selbst liegt, wie er die Gewichtung zwischen den Gelehrtengenerationen in seine Argumentation einbezieht.⁶⁶ Maimonides und die anderen Verfasser der bekannten Kodizes gehören zu den Rishonim. Im Vergleich zu den Geonim gibt es von den Rishonim weniger Responsen-Sammlungen.

⁶³ Die „früheren“ Gelehrten (11.-15. Jahrhundert) wurden Rishonim und die späteren (nach dem 16. Jahrhundert) Acharonim genannt. Das entspricht etwa der Unterscheidung zwischen den *mutaqaddimūn* (früheren Gelehrten) und *mutaahhirūn* (späteren Gelehrten) in der islamischen Wissenschaftsgeschichte. Die Grenze zwischen diesen beiden Zeitspannen variiert in der islamischen Geschichte sehr stark nach einzelnen Wissensgebieten.

⁶⁴ Hier wäre es interessant zu erforschen, wie stark die beiden Traditionen sich tatsächlich voneinander unterschieden und in welchem Maße die islamische Rechtstradition und Kultur sich auf die Formulierung der Responsen ausgewirkt haben. Siehe die verschiedenen Studien zu Maimonides in der Fußnote 13.

⁶⁵ Vgl. Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung*, S. 105 f.

⁶⁶ Vgl. Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung*, S. 88 ff., 231 ff.

3.5.3 Responsen der Acharonim (16.–18. Jhd.)

Veränderte Rahmenbedingungen ergaben sich nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal. Die Exilgemeinden trafen auf ganz neue Herausforderungen, die sie mithilfe der Responsen zu lösen versuchten. Auch die neuen aufblühenden Gemeinden in Polen und Litauen, die aufgrund der Verfolgungen in Deutschland Ziele jüdischer Migration waren, benötigten halachische Lösungen für die Neuordnung ihres Gemeindelebens. Diese neuen geografischen, politischen und innerjüdischen Herausforderungen führten dazu, dass die jüdische Rechtsdiskussion im Bereich der Responsen besonders attraktiv erschien und ihren Höhepunkt erreichte.⁶⁷

Auch hier ist zwischen der Methodik der sephardischen und jener der aschkenasischen Rechtsgutachten zu differenzieren. Worin diese Unterschiede im Detail bestehen und wie sie im Kontext der islamischen Rechtslehre und Tradition zu verorten sind, bleibt eine interessante Frage. Die umfangreichen Fatwa-Sammlungen aus der Zeit des Osmanischen Reiches und die Responsen-Sammlungen jüdischer Gelehrter aus Istanbul, Izmir oder Saloniki sowie die Verordnungen, Urkunden und Gerichtsdokumente der jüdischen Gerichte dürften hier sehr aufschlussreich sein. Menachem Elon betont, dass der überwiegende Teil der Responsen-Literatur seit dem 16. Jahrhundert bis in das 20. Jahrhundert hinein vor allem in den jüdischen Gemeinden unter der osmanischen Herrschaft entstanden sei. Das Studium der Responsen aus der osmanischen Zeit (16.–20. Jahrhundert), die in der Regel in judäo-spanischen Varietäten verfasst wurden, verspricht viele Aufschlüsse über das jüdische Leben unter osmanischer Herrschaft und über die juristische Argumentation im dortigen Judentum zu geben.⁶⁸

3.5.4 Responsen ab dem 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Ab dem 19. Jahrhundert sind im Zuge der Aufklärung und der Moderne sehr viele Veränderungen zu verzeichnen. Die jüdische Aufklärung der Haskalah prägte in Deutschland und Polen auch die Responsen-Literatur, während die

⁶⁷ Vgl. Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung*, S. 107.

⁶⁸ Siehe dazu die Studie über Responsen aus dem 16. Jahrhundert des Osmanischen Reiches von Annette Benaim: *Sixteenth-Century Judeo-Spanish Testimonies. An Edition of Eighty-Four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire*, Leiden 2012 (= *Études sur le Judaïsme Médiéval*, Bd. 52); für die kulturhistorische Bedeutung von Fatwas siehe Harald Motzki: *Child marriage in Seventeenth-Century Palestine*, in: M. K. Masud/B. Messick (Hrsg.), *Islamic Legal Interpretation Muftis and Their Fatwas*, Harvard 1996, S. 129–140.

Juden im Osmanischen Reich von diesen großen Umbrüchen der Aufklärung, des technischen Fortschritts und der Emanzipationsbewegungen bis zu einem gewissen Grad unbeeinflusst blieben. Während in Deutschland und in anderen europäischen Ländern im Zuge der Emanzipationsbewegungen die Pflege jüdischer Gerichtsbarkeit und jüdischen Rechts zunehmend aufgehoben wurde, hatte sie in den muslimischen Ländern weiter Bestand. Entsprechend zeigt sich dort auch eine Kontinuität in der Produktion der Responsen.⁶⁹ Darüber hinaus entstand mit dem Reformjudentum eine liberale Orientierung innerhalb des Judentums, die sich nicht mehr an die Halacha gebunden fühlte.⁷⁰ Allerdings hörten die liberalen Juden trotz ihres ambivalenten Verhältnisses zur Halacha nicht auf, weiter Responsen zu verfassen, sodass auch in den letzten 150 Jahren eine beachtliche Menge an Reformresponsen publiziert wurde.

Aufgrund der Ereignisse während und nach dem Ersten Weltkrieg, der Verfolgung und Vernichtung weiter Teile der europäischen Juden durch den Nationalsozialismus und der Gründung des Staates Israel haben sich die geistigen Zentren des Judentums verschoben. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges konnten sich die USA und der Staat Israel als die beiden religiösen Zentren orthodoxer, konservativer und liberaler Juden etablieren.⁷¹ Die meisten Responsen werden gegenwärtig von Poskim aus diesen beiden Ländern erteilt, die entweder als Bücher, in Zeitschriften oder online im Internet publiziert werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Responsen zu den wichtigsten Quellen des jüdischen Rechts zählen und von der Quantität und literarischen Produktion her deutlich umfangreicher als Rechtskodizes, Kommentare oder andere Formen der Rechtsliteratur sind.⁷²

4. Fazit

Die Studie hat gezeigt, dass sowohl die Fatwa- als auch die Responsen-Literatur über die Jahrhunderte hinweg eine sehr wichtige Rolle bei der Weiterentwicklung des jeweiligen Rechtssystems gespielt haben. Dadurch, dass

⁶⁹ Vgl. Menachem, *Jewish Law*, S. 1491 ff.

⁷⁰ Vgl. Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung*, S. 108.

⁷¹ Vgl. Elon, *Jewish Law*, S. 1498; Mordhorst-Mayer, *Medizinethische Entscheidungsfindung*, S. 108f; f. David Novak: *Modern Responsa: 1800 to the Present*, in: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, S. 379–394.

⁷² Vgl. Elon, *Jewish Law*, S. 1499 f.

sie kontinuierlich gesammelt wurden, bieten sie ein äußerst umfangreiches Quellenmaterial und bilden eine unverzichtbare Quelle nicht nur für die beiden Rechtssysteme sondern auch für die sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen Verhältnisse der jeweiligen Zeit. Sowohl der Form als auch dem Inhalt und der Funktion nach gibt es in der Fatwa- bzw. Respon-
sen-Literatur sehr starke Ähnlichkeiten, die es anhand einschlägiger Studien näher zu erforschen gilt. Die Auswertung der Responen und Fatwas wird jedoch, dies lässt sich an dieser Stelle mit großer Sicherheit sagen, zahlreiche neue Erkenntnisse über das Zusammenleben von Juden und Muslimen, aber auch über die jeweiligen religiösen Diskurse in verschiedenen Kontexten hervorbringen.

Journeys for God in Ṣūfī and Judeo Arabic Literature

von Arye Zoref

Zusammenfassung

Das Konzept der drei Reisen als einen Weg zur spirituellen Entwicklung wurde von einem der Gründerväter der islamischen Mystik, Dhu al-Nun, eingeführt. Später wurde die Anwendung des Konzepts verfeinert, indem es mit der sufischen Technik verschiedene Präpositionen hinzuzufügen kombiniert wurde, um dadurch zwischen den spirituellen Stufen zu unterscheiden. Mit der Verwendung der Wörter Reise (Safar) und Gott (Allah) und dem Hinzufügen einer Präposition zum Wort Gott konnten sufische Schriftsteller die verschiedenen Wege zu Gott oder die Stationen (Maqamat) auf diesem Weg aufzeichnen. Ibn al-'Arabi spricht Anfang des dreizehnten Jahrhunderts von drei verschiedenen Wegen: von Gott, zu Gott und in Gott. Am Ende des dreizehnten Jahrhunderts spricht der jüdisch-arabische Bibelkommentator Tanchum ha-Yerushalmi von den drei Reisen als drei Stationen eines kontinuierlichen Weges. Eine nahezu identische Beschreibung ist eine Generation danach beim muslimischen Gelehrten Qayyim al-Jawziyya zu finden. Aus den drei Reisen werden im vierzehnten Jahrhundert in den Schriften des sufischen Schriftstellers al-Qashani vier, wobei das Schema der drei Präpositionen beibehalten wurde. Kurz vor dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts sind in den Schriften von R. David ha-Nagid nur noch zwei Reisen zu finden: zu Gott und in Gott. All dies zeigt uns, dass uns die jüdisch-arabische Literatur dabei helfen kann die geschichtliche Entwicklung der sufischen Ideen genauer nachzuzeichnen.

Abstract

The concept of three journeys as a way to denote spiritual development was introduced by Dhu al-Nun, one of the founding fathers of Islamic mysticism. The use of this concept was later refined by combining it with the Sufi technique of adding different prepositions to a certain term, in order to differentiate between spiritual stages. By using the words journey (Safar) and God (Allah) and inserting a preposition before the word God, Sufi writers could map the different roads to God or the stations (Maqamat)

on this road. Ibn al-'Arabi, in the beginning of the thirteenth century, speaks of three different ways: from God, toward God and in God. Tanchum ha-Yerushalmi, the Judeo Arabic biblical commentator from the end of this century, speaks of the three journeys as three stations of one continuous way. A nearly identical description we can find in the writing of the Muslim scholar Ibn Qayyim al-Jawziyya, a generation later. Later in the fourteenth century, in the writing of the Sufi writer al-Qashani, the three travels become four, although the scheme of three prepositions is preserved. Near the end of the fourteenth century, in the writings of R. David ha-Nagid, we find only two journeys: to God and in God. All this tells us that Judeo Arabic literature can help us map with greater precision the historical development of Sufi ideas.

1. Sources

The concept of the journey (*safar*) is a frequent topic of discussion in *Şūfī* literature where it is often employed in a dual sense – for the physical and the spiritual realm. Al-Quşayrī, a prominent eleventh century *Şūfī* teacher, says: “You should know that there are two kinds of journeys: a bodily journey, signifying motion from one place to another, and a journey of the heart, signifying ascension from one [spiritual] quality to another”.¹ The physical journey was important for the *Şūfīs* as their lifestyle involved traveling from place to place in search for masters to learn from. The spiritual journey was an expedition the *Şūfī* undertook within his own soul, from one spiritual station (*maqām*) to another, in search of the place that would eventually connect him to God.

The concept of the three journeys, which leads to the highest level of spiritual knowledge, was present in *Şūfī* literature from the earliest times onwards. According to a saying attributed to *Dū al-Nūn al-Miṣrī*, an early Muslim mystic of the ninth century:

“I have made three journeys. From the first journey I brought back knowledge that both the common folk (*‘āmm*) and the elite (*xāṣṣ*) can understand. From the second journey I brought back knowledge that only the elite can understand. From the third journey I brought back knowledge that neither the elite nor the common folk can understand”.²

¹ Ma'rūf Zurayq / 'Alī al-Balṭanji (ed.): *Al-Risāla al-Quşayriyya li- 'Abd al-Karim al-Quşayrī*, Bayrūt 1990, p. 89.

² 'Abd al-Qādir 'Aṭā (ed.): *‘Ilm al-Qulūb li-Abī Ṭālib al-Makki*, Bayrūt 2004, p. 82.

The word ‘journey,’ here, probably carries a dual meaning: it describes the three physical journeys the mystic made to three different locations (assumedly, for the purpose of learning from three different teachers); at the same time, it also alludes to his journey along the path of gaining spiritual knowledge he is unable to share with others – not even with those considered to be (or who considered themselves to be) members of a spiritual and religious elite.

Another concept – or rather, stylistic technique – found in Şūfī literature from early onwards, is the use of a series of changing prepositions for a given term as a way of distinguishing between the different spiritual stages. A story, referred to in several Şūfī compilations and attributed to the tenth century Şūfī teacher al-Sarrāj, illustrates this technique. The story tells of an early Muslim mystic of the ninth century, al-Şibli and discusses one of the key concepts of Şūfī thought: that of patience (ṣabr), or the ability to withstand hardship. The story reads as follows:

“A man stood in front of al-Şibli, God rest his soul, and asked: What form of patience is hardest, [even] for those who possess patience? He [al-Şibli] answered, ‘Patience in things relating to God (ṣabr fi Allāh).’ The man said ‘No.’ Then [al- Şibli] said, ‘Patience for God (ṣabr li-Allāh).’ [The man said, ‘No.’] He then said: ‘Patience with God (ṣabr ma’a Allāh).’ The man again said, ‘No.’ Al-Şibli grew angry and shouted: ‘Damn you, what is it then?’ The man told him: ‘Patience without God (ṣabr ‘an Allāh)’”³

According to al-Quşayrī, patience in matters relating to God denotes one’s obedience to God; patience for God denotes the enduring of pain and torment for God, while patience with God denotes the ability to withstand the torments our desire for God induces;⁴ whereas patience without God probably means feeling abandoned by God. This story illustrates the literary convention of inserting various prepositions between two terms (in this case: ‘patience’ and ‘God’). Thus, the writer is able to differentiate between various kinds of spiritual processes. This literary technique, combined with the notion of the three journeys, gave rise to the idea of the three distinct journeys to God, which are distinguished by three different prepositions.

³ Imād al-Bārūdī (ed.): *Al-Luma‘ fi al-Tāriḫ al-Islāmī li- ‘Abd Allāh ibn ‘Alī al- Sarrāj*, Al-Qāhira (without a date), p.54.

⁴ Zurayq/ Al-Baltanji, *Al-Risāla*, pp. 185–186.

2. First Appearance

This concept seems to have appeared first in the writings of the famous Muslim mystic Ibn al-‘Arabī (d. 1240), who, in an epistle on the subject of the journeys, says: “There are three journeys precisely determined by God; there is no fourth journey. There is a journey from Him (min ‘ndihi), a journey toward Him (ilayhi) and a journey in Him (fihi)”. Ibn al-‘Arabī goes on to explain that the journeys from and to God have limitations (ġāya), whereas a journey in God is boundless. According to Ibn al-‘Arabī, each of these journeys can be divided into several categories. The journey from God is divided into three categories: the journey of those whom God has rejected; the journey of those who fled for shame, i. e. feeling unworthy of His presence; and the journey of those sent by God. The journey toward God is also divided into three categories: The journey of those who sin by considering God to be corporeal and by worshiping other forces besides God; the journey of those who commit other sins; and the journey of those who do not sin. The journey in God is divided into two categories: the journey of those who are guided by their own intellect and therefore lost their way (i. e., the philosophers) and the journey of those who follow God’s guidance (i. e., the prophets and the righteous).⁵ According to Ibn al-‘Arabī, these three journeys are both physical and spiritual, and can be positive or negative depending on whether or not the traveler embarks on the journey with a pure heart.

3. The Three Stations

The concept of the three journeys also occurs in the writings of Tanchum Ha-Yerushalmi, a Jewish lexicographer and Biblical commentator, who died in Egypt in 1291. In his commentary on the Song of Songs, Tanchum comments on the verse, “Daughters of Jerusalem, I charge you by the gazelles and by the doe of the field: Do not arouse or awaken love until it so desires”, which appears three times in the Song of Songs (2:7, 3:5, 8:4). Tanchum explains that the bride in the Song of Songs (symbolizing the human soul) addresses the forces of the body and the soul (i. e. the bodily desires), and enjoins to not separate her from her lover, the groom (i. e. the intellect). He further explains

⁵ Muḥammad ibn al-‘Arabī: “Kitāb al-Isfār ‘an Natāij al- Asfār”, in: Rasāil ibn al-‘Arabī, vol. 2, Ḥaydar Abād 1948, pp. 3–7.

that the reason the phrase appears three times is because it symbolizes three spiritual stages or stations (*maqāmāt*) through which the soul moves. The first stage is the initial encounter between soul and intellect, which Tanchum describes with the words “May the Lord bless you and keep you” (Numbers 6:24). At this stage, the soul is still weak and not yet certain (*yaqīn*), liable to fall back and turn away from its “lover”. In the second stage, the soul receives a divine light which verifies it (*yuḥaqqiq laha*) and consequently dispels its doubts. This is described with the words “May the Lord shine his face on you and be gracious to you” (Numbers 6:25). In the third stage, the soul attains the level of a certain truth (*ḥaqīqa yaqīniyya*) and experiences unification with its lover. This is signified by the words “May the Lord turn his face toward you and give you peace” (Numbers 6:26).⁶ This explanation is probably taken from a Judeo-Arabic exegesis of the priestly benediction (Numbers 6:24–26), which was adapted by Tanchum in order to explain the triple usage of the bride’s injunction in the Song of Songs. Later, Tanchum adds:

“This is why those men of virtue who understand these spiritual stations and their stages and goals say, ‘the journey is divided into three: a journey to God (*ilā Allāh*), signifying piety, spiritual training and spiritual struggle; a journey with God (*ma‘a Allāh*), signifying constant worship and seeking of God; and a journey in God (*fī Allāh*), signifying arrival (*wuṣūl*) and a drowning in His love with full [mystical] knowledge”.⁷

The expression “the men of virtue who understand these spiritual stations” (*al-fuḍalā al-muṭṭali‘in ‘alā ḥādīhi al- maqāmāt*) clearly refers to the Şūfis. Tanchum may have copied this paragraph from a Şūfī text and incorporated it into his own commentary because he believed that the three journeys revolving around God resemble the three stages of certainty (*yaqīn*), symbolized by the three verses of the priestly benediction and the threefold injunction in the Song of Songs.

Similar adoptions of Şūfī terminology occur frequently in Tanchum’s commentaries;⁸ in fact, it plays an important role in his commentary on the Song

⁶ Joseph Alobaidi (ed.): *The Two Commentaries of Tanchum Yerushalmi. Text and Translation (Old Jewish Commentaries on the Song of Songs II)*, Bern 2014, pp. 19–20.

⁷ Alobaidi, *The Two Commentaries*, p. 20.

⁸ Paul Fenton: “The post Maimonidean School of Exegesis in the East”, in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, vol. 1/2, Göttingen 2000, p. 453.

of Songs. Of outmost significance here is Tanchum's use of the term isthmus (*barzax*): in his commentary on the Song of Songs 7:1, Tanchum describes the soul as being situated between the intellect and the corporeal, "like an isthmus between two seas" (*fakainnahā al-barzax al-ḥājiz bayn al-baḥrayn*),⁹ an image that occurs in the *Qurān* (25:53). The concept of the isthmus as a middle ground, which both separates and unites opposites, also plays an important role in the writings of Ibn al-ʿArabī.¹⁰ Similarly, he describes the human soul as an isthmus between matter (*hayūlī*) and the intellect. Matter is dark, the intellect is pure light, and the soul is an isthmus located between both light and darkness (*kaal-barzax bayn al-nūr waal-ḡulma*).¹¹ Here, Tanchum was clearly influenced by Ibn al-ʿArabī.

The next step in the development of the concept of the three journeys can be found in the writings of Ibn Qayyim al-Jawziyya in the early fourteenth century – more precisely, in his *Madārij al-Sālikīn*, a commentary on the *Manāzil al-Sāirīn*, a mystical work by the eleventh century Muslim scholar Al-Anṣārī al-Harawī. Al-Anṣārī spoke of three stages of verification (*taḥqīq*) the mystic passes through on his path to God, and Al-Jawziyya consequently expounded on these stages:

"In the first [stage], his goal [i. e., his desire for God] becomes pure and clean [and separated] from everything else, and he clears his mind of everything else. In the second [stage], he attributes everything to Him only and [learns] that there is nothing else but Him, glorified be He. In the third stage, his revelations and his inability are all centered on Him only, so that He is within his goal. Therefore, the first [stage] is a journey to God (*ilā Allāh*); the second is a journey with God (*bi-Allāh*), and the third is a journey in God (*fi Allāh*)".¹²

Al-Jawziyya's use of the concept of the three journeys is almost identical to that of Tanchum, including nearly almost the same prepositions. Given that Al-Jawziyya was born in the year Tanchum died, the latter could not have borrowed from him; it is also extremely unlikely that Al-Jawziyya ever read

⁹ Alobaidi, *The Two Commentaries*, p. 74.

¹⁰ William Chittick: *The Self-Discloser of God. Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology*, Albany 1998, pp. 258–262; Salman Bashier / Ibn Arabī's Barzakh: *The Concept of Limit and the Relationship between God and the World*, Albany 2007, p. 87.

¹¹ Muḥammad Maṭraji (ed.): *Al-Futūḥāt al-Makkiyya li-Muḥammad ibn al-ʿArabī*, vol. (3), Bayrūt 2002, pp. 432–433.

¹² Muḥammad al-Fiqqī (ed.): *Madārij al-Sālikīn li- Ibn Qayyim al-Jawziyya*, vol. 3, Bayrūt 1973, p. 390.

Tanchum's commentary on the Song of Songs. Therefore, both Tanchum and Al-Jawziyya probably borrowed from a common (Muslim) source that contains the concept of the three journeys – a concept, which they nevertheless employ in different ways: while Tanchum uses it to explain his three stages of 'certainty' (yaqīn), al-Jawziyya adopts it in order to explain al-Anṣārī's three stages of verification (taḥqīq). Yet, these two concepts are close in meaning. Tanchum employs both of them and mentions 'verification' in his discussion of the three stages of 'certainty'. Therefore, it seems likely that the common source for Tanchum and al-Jawziyya's discussions of the three journeys also included some reference to the three stages of certainty or verification. This explains why the two scholars incorporated this source into their writings on these concepts.

4. Later Developments

During the course of the fourteenth century, the concept of the three journeys underwent a fundamental change. It was combined with another Šūfī concept: that of the four-stage spiritual development of which the third stage is known as 'extinction' (fanā) – the state in which the mystic loses his identity by being completely absorbed by and into God – while the fourth and highest stage is existence (baqā) – the state in which the mystic finds himself again, while still maintaining a connection to God. Most likely, this scheme originates from the twelfth century Šūfī scholar 'Umar al-Suhrawardī,¹³ but was not fully developed until two centuries later. In his explanation for the term 'journey' (safar) as outlined in his dictionary of Šūfī terms, the mid-fourteenth century Muslim scholar 'Abd al-Razzāq al-Qāṣānī speaks of four journeys:

"The first is the walking to God (al-sayr ilā Allāh) from the resting place of the soul until the clear horizon [...] The second is walking in God (al-sayr fi Allāh), adopting his properties [...] The third is climbing toward the essence of unification [...] The fourth journey is walking with God away from God (al-sayr bi-Allāh 'an Allāh) for completion, and this is the station (maqām) of existence (baqā) after extinction (fanā) and of separation after unification".¹⁴

¹³ Mahmūd Bin al-Šarīf (ed.): 'Awārif al-Ma'ārif li- Šihāb al-Dīn 'Umar al-Suhrawardī, vol. 2, al-Qāhira 2000, p. 279.

¹⁴ Nabil Safwat/David Pendlebury (ed.): A Glossary of Sufi Technical Terms Compiled by Abd al-Razzaq al-Qashani, London 1991, p. 87.

Al-Qāṣānī preserves the pattern of adding prepositions in a threefold manner to the word journey (or its equivalent, walking – *sayr*) – yet he mentions four journeys. The third journey has no preposition, while the fourth journey contains two prepositions which remain mutually exclusive and oppositional by nature: “with” (*bi*), implying closeness, and “from” (*‘an*), implying distance. Al-Qāṣānī was probably seeking to preserve both patterns – the three journeys on the one hand, and the four stages of spiritual development, ending with the phenomena of extinction and existence, on the other. In doing so, he radically transformed the concept of the journey. In his new concept, the three journeys are no longer stages of a one-directional path toward the unification with God. The fourth journey signifies an oscillation between the attempt to simultaneously reach God and maintain a distance from Him. Al-Qāṣānī’s clarifies this idea in his explanation of the concept of ‘the end of the journey’ (*nihāyat al-safar*):

“The end of the first journey is: lifting the veil of multiplicity and seeing uniformity. The end of the second journey is: lifting the curtain of uniformity and seeing multiplicity [...]. The end of the third journey is the monism of the essence of unification. The end of the fourth journey is the monism of unification and separation [...] in order to see the one essence in the multiple appearances and the multiple appearances in the one essence”.¹⁵

Beholding the essence of reality, we see only one thing that really exists, and that is God. Yet the world as we know it is comprised of a great multiplicity. The mystic should be able to see the essence of God when he beholds the world’s multiplicity, and vice versa, to see the multiplicity of the world when he contemplates God. The belief that all things in the world can be seen as both, as united with God and as individual components of the world, allows the mystic to experience a unification with God while he preserves his own separate, individual identity at the same time.¹⁶

¹⁵ Safwat/Pendlebury, *A Glossary*, p. 80.

¹⁶ This scheme of the four journeys prevailed and was further developed by later Muslim mystics who were influenced by Ibn al-‘Arabī and his school. Al-Manāwī, an Egyptian mystic of the seventeenth century, repeated al-Qāṣānī’s explanation word for word, but added that the believer should move away from God at the fourth stage and turn back to the world in order to make God’s creation complete (*li-takmil xalq Allāh*); or in other words, God’s creation is incomplete without the human beings who truly know God and bring God’s blessing to the world. See: Muḥammad ‘Abd al-Raūf al-Manāwī: *Al-Tawqīf fi Umahāt al-Ta’arīf*, Dimašq 1990, pp. 406–407.

The last stage in the development of the concept of the journey was added by David Maimonides (R. David ha-Nagid) II of the family of Moses Maimonides at the end of the fourteenth century. David Maimonides was one of the last leaders of Egyptian Jewry. In his book, *al-Muršid ilā al-Tafarrud*, he says: “There are two journeys, a journey to God (*ilā Allāh*) and a journey in God (*fi Allāh*). The first has an end, while the second is almost endless”.¹⁷ This description resembles Ibn al-‘Arabī’s description of the three journeys, but with one crucial difference: David Maimonides omits the journey from God. Thus, only two instead of three journeys are mentioned. Ibn al-‘Arabī, in his description of the journeys, wrote about several groups of people, each traveling in their own way: some moving toward God, others moving away from Him. Ibn Qayyim al-Jawziyya and Tanchum, by contrast, described the three journeys as stations located along one long path toward God. David Maimonides adopts Ibn al-‘Arabī’s description of the journeys, yet, by eliminating the “Journey from God”, he also brings it closer to the concept of the single path toward God. As a result, the pattern of the three journeys is broken, leaving us with only two.

This passage is by no means the only instance of the use of Şūfī concepts and terminology in David Maimonides’s works. His writings are filled with quotations from and allusions to Şūfī writings.¹⁸ Although not always literal, these quotations are generally faithful to the original sources – only on rare occasions does the author alter them in significant ways. Therefore, it seems plausible that, rather than adapting and paraphrasing Ibn al-‘Arabī’s description of the journeys himself, David Maimonides may be quoting an earlier Şūfī source that drew on and reshaped Ibn al-‘Arabī’s ideas.¹⁹

Ultimately, the examination of the sources allows us to trace back the emergence of the concept of the three “journeys for God” in Şūfī literature to the early thirteenth century. Initially, the term ‘journey’ signified the movement of various groups of people toward and away from God – as in the work of Ibn al-‘Arabī. Later, at the end of the thirteenth and beginning of the

¹⁷ Paul Fenton (ed.): *Al-Muršid ilā al-Tafarrud wa al-Muršid ilā al-Tajarrud*. Moreh ha-Prishut by R. David Maimonides the Second, Jerusalem 1987, p. 62.

¹⁸ See Fenton’s introduction to *al-Muršid ilā al-Tafarrud*: Fenton, *Al-Muršid*, pp. 46–49.

¹⁹ It should be noted that the concept of the two journeys, a journey to God and a journey from God (yet without using the journey “safar”), can be found in the Persian writings of the Muslim mystic of the late thirteenth century, ‘Azīz al-Dīn Nasafī. See: Lloyd Ridge (tr.): *Persian Metaphysics and Mysticism. Selected Treatises of ‘Azīz Nasafī*, Richmond 2002, p. 22.

fourteenth century, as reflected in Tanchum and Ibn Qayyim al-Jawziyya, the three journeys came to signify three stages on a single path to God. Later, in the second half of the fourteenth century, the concept underwent further fundamental transformations, including a change in the number of the journeys themselves.

5. Conclusion

Šūfi motifs appear in Judeo-Arabic literature as early as the tenth century (i. e. Saadia Gaon).²⁰ Later, the writings of the Pietists (Chasidim) in thirteenth and fourteenth century Egypt were greatly influenced by Šūfi thought: the Pietists believed that through the adoption of Šūfi thought and practices, Judaism could be restored to being the true religion of the Bible and the Sages.²¹ David Maimonides II was an important figure in the Pietist movement, and Tanchum, although not strictly speaking an adherent, lived together with and was influenced by Pietists in the Jewish community in Egypt.

Judeo-Arabic literature – in particular, that of the thirteenth and fourteenth century – complements our understanding of the history of the development of Šūfi ideas. Occasionally, Judeo-Arabic sources for Šūfi concepts predate Muslim Šūfi sources – as is the case with Tanchum’s version of the three journeys concept, of which no Muslim sources from Tanchum’s time exist. Yet, it remains almost identical to that of the later Ibn Qayyim al-Jawziyya. In other words, Judeo-Arabic texts preserve early stages of Muslim Šūfi traditions, and parallels can be found in Muslim texts of later periods. The Judeo-Arabic sources allow us to trace the development of these ideas back to a date prior to the one suggested by Muslim sources. They also tell us something about the diffusion and reception of Šūfi ideas, as illustrated by the appearance of Ibn al-‘Arabi’s notions in Tanchum’s writings. The diffusion of Ibn al-‘Arabi’s ideas – a centuries-long process through which these ideas became gradually incorporated into mainstream Šūfi thought – was still at the very beginning in Tanchum’s time, half a century after the death of the great mystic.²²

²⁰ Israel Efros: “Saadia’s General Ethical Theory and its Relation to Sufism”, in: *Jewish Quarterly Review*, 75th Anniversary Volume (1967), pp. 166–177.

²¹ Paul Fenton: “Judaism and Sufism”, in: Sayyed Hossein Nasr / Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol. 1, London 1996, pp. 755–768.

²² The most important stages of this process occurred in the fourteenth century. See: William Chittick: “The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari”, in: *The Muslim World*,

Tanchum's use of Ibn al-ʿArabī's concept of isthmus (barzax) reveals that already by the end of the thirteenth century, Ibn al-ʿArabī's ideas were so widespread in Egypt that they were known not only to Muslims, but also to Jews.

These and the other examples discussed in this paper serve to illustrate the importance of Judeo-Arabic sources and intend to contribute to a fuller understanding of the history of Şūfī thought.

The Themes of Calling for Help and Redemption in Arabic and Hebrew Poems from Medieval Spain during the Eleventh and Twelfth Century¹

by Abdallah Tarabieh and Joachim Yeshaya

Zusammenfassung

In diesem Artikel werden einige Beispiele der Themen „Anrufung um Hilfe und Erlösung“ in der arabischen und hebräischen Poesie, im speziellen die des 11. und 12. Jahrhunderts im muslimischen Spaniens, erläutert. Des Weiteren wird ein kurzer Einblick in das Leben zweier Dichter des Mittelalters gewährt: Der sizilianisch-arabische Dichter Ibn Ḥamdīs (ca. 1056–ca. 1133) und der spanisch-jüdische Dichter Moses ibn Ezra (1055–1138). Beide waren zur gleichen Zeit im muslimischen Spanien tätig und teilten das Schicksal der Flucht und des Exils. Unter Berücksichtigung der Exilsituation werden die Topoi Anrufung um Beistand und Erlösung sowie das verwandte Motiv des Heimwehs nach dem Vaterland durch eine komparative Analyse in Bezug auf andere andalusisch-jüdische und muslimische Dichter erörtert.

Abstract

In this article we will present a few examples of the theme of “calling for help and redemption” in Arabic and Hebrew poetry, with particular focus on eleventh and twelfth century Muslim Spain. More particularly, we will offer a glimpse into the life and oeuvre of two medieval poets (one Muslim, one Jewish); both were active in Muslim Spain in the same period and shared a similar fate of exile and wandering: on the one hand, the Sicilian Arabic poet Ibn Ḥamdīs (c. 1056–c. 1133) and on the other hand, the Spanish Jewish poet Moses ibn Ezra (1055–1138). We will take into account the impact of exile and wandering on the profusion of the theme of “calling for help and redemption”

¹ Abdallah Tarabieh wrote a draft text in Hebrew, which Joachim Yeshaya edited and translated. We then reworked the entire paper together. We are also deeply grateful to our colleagues Arie Schippers (Amsterdam), Stefan Sperl (London) and Yosef Tobi (Haifa) for their stimulating suggestions and remarks.

as well as the related theme of “yearning for one’s homeland” through an analysis and comparison of poetic fragments by the two aforementioned poets as well as additional Andalusian Jewish (Judah ha-Levi) and Muslim (Ibn Khafāja, al-Rundī and Ibn al-Abbār) poets.

1. Introduction

In this article we will present a few examples of a poetic theme, referred to in Arabic with the terms *Istiṣrākh* or *Istighātha*.² Admittedly, we will not be able to realize here a full-fledged comparative study of the development of this theme in both Arabic and Hebrew poetry. Such a comparative study would need to address the extent to which the theme “calling for help and redemption” had also existed in Hebrew poetry, including a discussion of its main similarities as well as its differences to Arabic poetry.³ Rather, we will focus for the most part on eleventh- and twelfth-century Spain and offer only a glimpse into the life and oeuvre of two medieval poets (one Muslim, one Jewish); both were active in Spain in the same period and shared a similar fate of exile and wandering: namely, the Sicilian Arabic poet Ibn Ḥamdīs (c. 1056–c. 1133) and the Spanish Jewish poet Moses ibn Ezra (1055–1138).⁴

² The meaning of the Arabic terms *Istiṣrākh* and *Istighātha* is a “call for help” or “appeal for aid” in times of distress or trouble. The corresponding Hebrew term, *ze’āqā*, is already attested in the Bible and is often addressed to God, see Psalms 142:2: “I cry aloud to the LORD; I appeal to the LORD loudly for mercy” or 1 Chronicles 5:20: “for they cried to God in the battle, and He responded to their entreaty because they trusted in Him.”

³ For good examples of comparative studies of Arabic/Hebrew Poetry, see Alexander Elinson: *Looking Back at al-Andalus. The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*, Leiden 2009; Arie Schippers: *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition. Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, Leiden 1994; Yosef Tobi: *Proximity and Distance. Medieval Hebrew and Arabic Poetry*, Leiden 2004; Yosef Tobi: *Between Hebrew and Arabic Poetry. Studies in Spanish Medieval Hebrew Poetry*, Leiden 2010. See also Abdallah Tarabieh’s previous publications: *Nostalgia and Elegy for Cities in the Andalusian Arabic and Hebrew Poetry* [in Hebrew], Bāqa al-Gharbiyya 2015; Abdallah Tarabieh: *The Genre of Istiṣrākh/Istighātha in Spanish Arabic and Hebrew Poetry of the Eleventh-Twelfth Centuries* [in Hebrew], in: Yosef Tobi (ed.), *Ben ‘Ever la-‘Arav*, vol. 5, Bāqa al-Gharbiyya 2012, pp. 94–107; Nader Masarwah/ Abdallah Tarabieh: *Longing for Granada in Medieval Arabic and Hebrew Poetry*, in: *al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 26/3 (2014), pp. 299–318. See also the recent dissertation by Anan Habeeb: *Nostalgia and the East in the Arabic and Hebrew Poetry of Islamic Spain*, Ph.D. Indiana University 2015.

⁴ Ibn Ḥamdīs was forced to flee to Muslim Spain after his native town in Sicily was captured by the Normans; he later wandered on to North Africa and Mallorca, where he died. Moses ibn Ezra spent the second half of his life in exile in Christian Spain following the capture of his hometown Granada in Muslim Spain by the Almoravids.

Throughout the article, we must bear in mind the broader context of the unprecedented social, cultural and literary exchange between the distinct religious groups living in Andalusia in a period commonly referred to as the peaceful age of *convivencia* (“coexistence”).⁵ We will also have to take into account the impact of exile and wandering on the profusion of the theme “calling for help and redemption” as well as the related theme of “yearning for one’s homeland” known in Arabic as *al-ḥanīn ilā-l-awṭān*, through an analysis and comparison of poetic fragments by the two aforementioned poets and additional Andalusian Jewish (Judah ha-Levi) and Muslim (Ibn Khafāja, al-Rundi and Ibn al-Abbār) poets. It is indeed impossible to examine the “calling for help and redemption” theme without clarifying the relationship between the poet and (the natural attachment to) his *waṭan* or “homeland”. This feeling of longing for the homeland seems to have been particularly intense amongst exiled or itinerant poets, who in some cases were inspired to compose city laments (Arabic: *rithā’ al-mudun* – see below) or calls for unity and salvation from the enemy, and cries for help and redemption.

2. Arabic Poetry

The topic of “calling for help” first made its appearance in pre-Islamic poetry in the Arabian Peninsula. Pre-Islamic poets, such as the famous sixth-century poet Imrū’ al-Qays – in his celebrated poem with the incipit: “Halt, my two friends, let us weep over the remembrance of a beloved” – expressed the pain and suffering, stemming primarily from the separation from their beloved ones, which accompanied their tribal life in the Arabian Peninsula. In the prelude to their *qaṣīdas*, these wandering poets in the late fifth to the early seventh century wept over abandoned campsites in the desert, and thus disclosed strong feelings about their loneliness and the distance of the journey across the desert. In laments written to commemorate cities destroyed during tribal warfare, these poets, who lived during the period before the establishment of Islam, summoned up support for their allies and uttered appeals for aid against their enemy.⁶

⁵ For challenges to the notion of an age of *convivencia*, see David Nirenberg: *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton 1996, pp. 8–9.

⁶ It is interesting to note that the Koran contains a certain amount of relevant passages using the Arabic roots at the basis of the terms *Istīṣrākh*/*Istighātha*, see *Sūrat Ibrāhīm* (*Sūra* 14:22): “I [i.e., Satan] cannot be called to your aid, nor can you be called to my aid”; *Sūrat al-Qiṣaṣ*

The first signs of *Istiṣrākh/Istighātha* as an independent theme became visible in the Muslim East in the ninth century; it started with the civil war – known as the Fourth Fitna – between the half-brothers al-Amīn and al-Ma'mūn over the succession to their father Harūn al-Rashīd's Abbasid Caliphate's throne. After a short stint in power, al-Amīn was deposed and killed in 813 and succeeded by his half-brother al-Ma'mūn, who reigned until his death in 833 and was, in turn, succeeded by another half-brother, al-Mu'taṣim (r. 833–842). On the occasion of the conquest of Amorium in 838, the latter caliph was praised in Abū Tammām's famous *qaṣīda* with the incipit *al-sayfu aṣḍaḍu anba'an min al-kutubi* – “the sword is more veracious than the book”. In line 46, the poet refers to a woman from Zibatra who called out for help from the caliph after Byzantium seized her hometown.⁷

In the latter half of that century, another period of extreme instability, to be exact the Zanj rebellion involving Black African slaves, which took place near the city of Basra in present-day Southern Iraq and among whose victims were also local women, is referred to in the following poetic lines (67–68) by Ibn Al-Rūmī (836–896) in his “Elegy on Basra”, quoted here from Arthur John Arberry's English translation:

“My community! Where were you, when there called upon you a free woman, of the noble women of the people? / O Muhammad, she shrieked, and why did there not rise up on her behalf the guardians of my right in my stead?”

Interestingly, the second line includes the word *ṣarakhat*, “she shrieked,” in the original Arabic poem.⁸

In Muslim Spain, the theme of *Istiṣrākh/Istighātha* reached its peak and was thus integrated in the framework of particular poems belonging to the

(*Sūra* 28:18): “when suddenly the one who sought his help the previous day cried out to him [once again]”; *Sūrat al-Anfāl* (*Sūra* 8:9): “[remember] when you asked help of your Lord, and He answered you.”

⁷ On this Arabic poem, see Arthur John Arberry: *Arabic Poetry. A Primer for Students*, Cambridge 1965, pp.50–63 (particularly p.58, line 46: “You replied to (the call of) a Zibatrian voice”); Mustafā Badawī: *The Function of Rhetoric in Medieval Arabic Poetry: Abū Tammām's Ode on Amorium*, in: *Journal of Arabic Literature*, 9 (1978), pp.43–56.

⁸ Ibn Al-Rūmī: *Dīwān*, 6:135; Azzūz Zarqān: *The Poetry of Crying for Help in Andalusia [in Arabic]*, Beirut 2008, p.32 (this book constitutes the most wide-ranging analysis of the *Istiṣrākh/Istighātha* theme in Andalusian Arabic poetry); Arberry, *Arabic Poetry*, pp.70–71. See on this poet Schippers, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition*, pp.218–219; Beatrice Gruendler: *Medieval Arabic Praise Poetry. Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption*, London 2003.

genre of city elegies (Arabic: *rithā' al-mudun*); that is, laments written in the wake of the fall of Andalusian cities to Berber factions or to Christian conquerors in the eventful *Taifa* period of the eleventh century as well as in the time of the Almoravid (late-eleventh century) and Almohad (twelfth-century) invasions. The early beginnings of this genre seem to go back to the Abbasid period (see for example the aforementioned “Elegy on Basra” by Ibn Al-Rūmī) but it came to maturity only during the period of civil war known as the “Fitna of al-Andalus” (1009–1031), which led to the 1013 siege of Córdoba and the ultimate collapse of the *Khilāfat Qurṭuba* in 1031; it consequently disintegrated into a number of independent *Taifa* kingdoms. The Caliphate of Córdoba’s collapse was not only deplored by historians like Ibn Hayyan al-Qurṭubī (987–1075), whose oeuvre is an important source for reconstructing the history of the Umayyad Caliphate and the *Taifa* period⁹, but also by poets like Ibn Shuhayd (992–1035) in his “Elegy on Córdoba”.¹⁰ Besides Córdoba the list of lamented Andalusian cities is long and includes among others Bobastro, Granada, Seville, Toledo and Valencia.¹¹

In city elegies, the Arabic poets expressed a collective sense of grief over the destruction of their communities and cried out their own feelings of loss and longing following the abandonment of their homeland and their life in exile. In some examples, this was accompanied by calls for unity and salvation from and revenge against their enemy. For Ibn Ḥamdīs, this enemy corresponded in the first place to the Normans who invaded his homeland Sicily while he was still a young poet. Consequently, he was forced to spend the rest of his life wandering through Andalusia and North Africa in search of poetry-loving patrons. In many of his poems, Ibn Ḥamdīs lamented the loss

⁹ For more on this historical period, see Hugh Kennedy: *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*, London and New York 1996, pp. 109–130; David Wasserstein: *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002–1086*, Princeton 1985. Excerpts from Ibn Hayyan’s works were inserted by the poet and literary historian Ibn Bassām (d. 1147) in his important anthology *Kitāb al-dhakhira fi maḥāsin ahl al-jazīra* (Ihsan Abbas (ed.): *The Treasury of Excellent Qualities of the People of the Peninsula*, Beirut 1979).

¹⁰ The “Elegy on Córdoba” is translated and analyzed, along with other examples of *rithā' al-mudun* or city elegies, in Elinson, *Looking Back at al-Andalus*, pp. 15–49 (especially pp. 38–49).

¹¹ Cf. the most comprehensive anthology of Arabic city elegies by Abd Allāh Muḥammad al-Zayyāt: *City Elegies in Andalusian Poetry* [in Arabic], Benghazi 1990. Al-Zayyāt distinguishes between two categories fallen cities: a) cities which fell due to inner Muslim strife (Córdoba); and b) cities which fell to Christian powers (Bobastro, Granada, Seville, Toledo and Valencia).

of his home in Syracuse and the downfall of the Islamic culture in Sicily. Let us consider the following selection of lines from poem nr. 270 of his poetic collection, in which the use of imperative forms reinforces the poet's appeals to the inhabitants of Syracuse to wake up from their sleep and try to resist the invading Normans and avoid exile before it is too late:¹²

[2]: Call up from sleep, for I am afraid that calamities will overtake you while you are feeling safe in your dream.

[4]: Drive back the horses' faces, which express a wish for bereavement and orphanhood, in the direction of disaster.

[22]: Chain yourself to the country which is your beloved homeland, and die among your own tribe in your territory or its ruins.

[23]: Make sure never to experience exile, insofar as the mind refuses to try out poison.

A similar combination of motifs (consisting of a wake-up call, battle-imagery, and love for the homeland) can be found in a poem by the later Andalusian poet Abū Baqā' al-Rundī (1204–1285), whose lament for the fall of Seville was a call for (military) support directed at the Muslims in North Africa to help overcome the Christian armies. Let us take lines 25–32 as an example, quoted here from J. T. Monroe's English translation.¹³ Note that the final line opens with the Arabic words *kam yastaghīthu binā* – “how often have [the weak] asked for our help?” – in the original poem:

O you who remain heedless though you have a warning in Fate: if you are asleep,
Fate is always awake!

And you who walk forth cheerfully while your homeland diverts you [from cares],
can a homeland beguile any man after [the loss of] Seville?

This misfortune has caused those that preceded it to be forgotten, nor can it ever be
forgotten for the length of all time!

O you who ride lean, thoroughbred steeds which seem like eagles in the racecourse;

¹² Ibn Ḥamdīs: *Dīwān*. Ed. Ihsan Abbas, Beirut 1960, pp. 416–417 (poem nr. 270, lines nr. 2, 4, and 22–23). For the English translation of lines 22–23, see William Granara: *Ibn Ḥamdīs and the Poetry of Nostalgia*, in: Raymond P. Scheindlin / Michael Sells / Maria Rosa Menocal (ed.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge 2000, pp. 388–403 (particularly p. 389); William Granara: *Remaking Muslim Sicily: Ibn Ḥamdīs and the Poetics of Exile*, in: *Edebiyat*, 9/2 (1998), pp. 167–198.

¹³ James T. Monroe: *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, Berkeley 1974; Piscataway 2004, pp. 332–336.

And you who carry slander, Indian blades which seem like fires in the darkness caused by the dust cloud [of war],

And you who are living in luxury beyond the sea enjoying life, you who have strength and power in your homelands,

Have you no news of the people of Andalusia, for riders have carried forth what men have said [about them]?

How often have the weak, who were being killed and captured while no man stirred, asked our help?

Another famous *qaṣīda* is a lament which the Andalusian poet Ibn al-Abbār (1199–1260) addressed to the Tunisian sultan following the fall of Valencia, in which he calls for help against the Christian forces of King James I the Conqueror. The first three lines go as follows:¹⁴

Start with your riders, God's riders, for Andalusia: the road to its salvation is concealed now!

Give it the mighty help it expects, because powerful succor from you is still its hope!

Free it from what her tender soul has had to undergo: for a long time it has been suffering a ceaseless pain!

Like Ibn Ḥamdīs, al-Rundī and Ibn al-Abbār in the previous examples, Ibn Khafāja (1058–1138/9) – who spent most of his life near Valencia under Almoravid rule, but had to escape temporarily to North Africa around 1100 – used the language and imagery known from the tradition of (pre-Islamic) Arabic battle poetry, as seen in the following line which describes war as the only means of cleansing a city defiled by the enemy: “By means of the sword, cleanse the city of its impurity, this washing is only possible with the liquid of the sword (= blood).”¹⁵ Besides battle-imagery, Ibn Khafāja and the other poets – especially Ibn Ḥamdīs in his *ṣiqillīyyāt* (“Sicilian poems”) – also drew heavily on the long-established theme of “yearning for one’s homeland,” known in Arabic as *al-ḥanīn ilā-l-awṭān*, by means of which the poets express

¹⁴ For more on Ibn al-Abbār including the translation of these lines, see Alois R. Nykl: *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, Baltimore 1946, pp. 332–333.

¹⁵ Ibn Khafāja: *Diwān*. Ed. Karam al-Bustani, Beirut 1961, p. 219. For more on Ibn Khafāja, see *Arie Schippers/John Mattock*: *Love and War: A Poem of Ibn Khafajah*, in: *Journal of Arabic Literature*, 17 (1986), pp. 50–68; Magda al-Nowaihi: *The Poetry of Ibn Khafajah. A Literary Analysis*, Leiden 1993.

the longing for the physical places they were born or grew up in. For Ibn Khafāja, this homeland was Valencia or the Iberian Peninsula more generally: “Could there be a return to the land of the Peninsula, which calms the soul and is a peaceful dwelling?”¹⁶ For Ibn Ḥamdīs, on the other hand, this place was Syracuse or Sicily in general; he also reproaches those who have adapted to their place of exile (in his case Andalusia and North Africa) in his writing: “The land of others is not your land, nor are its friends and neighbors yours. Can the land of another replace your land? Can a milkless aunt take the place of a mother?”¹⁷

3. Hebrew Poetry

The corpus of Hebrew poetry composed in medieval Spain is widely regarded as representing one of the most important chapters in the lengthy history of Hebrew literature. The first beginnings date back to the tenth century when Córdoba was the capital of the Ummayyad Caliphate bearing the city’s name. Spanish Hebrew poetry reached its peak only in the eleventh-twelfth centuries in the Muslim city-states of the *Taifa* period and the time of the Almoravid and Almohad invasions. The poetic corpus would steadily grow until the expulsion of the Jews from Spain at the end of the fifteenth century.¹⁸

One of the most significant innovations by Spanish Jewish poets was that alongside traditional liturgical poetry, they also began to compose secular poems that were intended neither for study nor for use in the prayer ritual. This new type of Hebrew secular poetry soon provided the impetus for the crystallization of a new kind of Hebrew liturgical poetry written in innovative poetic forms and characterized by stylistic and thematic changes, as a result of which it is difficult to determine the exact boundaries between

¹⁶ Ibn Khafāja, *Diwān*, p. 160.

¹⁷ Ibn Ḥamdīs, *Diwān*, pp. 416–417 (poem nr. 270; lines nr. 19–20). For the English translation, see Granara, *Ibn Ḥamdīs and the Poetry of Nostalgia*, p. 389.

¹⁸ It is worth mentioning the elegies composed in the wake of persecutions suffered by Spanish Jewish communities in the century prior to their expulsion in 1492. See Wout van Bekkum: O Seville! Ah Castile! Spanish-Hebrew dirges from the fifteenth century, in: Nicholas de Lange (ed.), *Hebrew scholarship and the medieval world*, Cambridge 2001, pp. 156–170; Wout van Bekkum/Joseph Yahalom: Come back into the fold, my beloved one, a fifteenth-century Hebrew dirge on the fate of Spanish Jewry, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 36 (2010), pp. 69–83. See also the third volume of the journal *Iberia Judaica* (2011) devoted to the topic of “Las persecuciones de 1391 en las elegías hebreas / The Persecutions of 1391 in the Hebrew Elegies.”

“secular / non-liturgical” and “liturgical” poetry.¹⁹ Indeed, while most Spanish Jewish poets wrote both secular and liturgical poetry, they also composed a significant corpus of poems with religious content devoid of any liturgical function. It is not easy to formally, stylistically and thematically differentiate such works from liturgical compositions. Let us take the poetic oeuvre of the famous Spanish poet and literary critic Moses ibn Ezra (1055–1138) as an example. On the one hand, he wrote liturgical poems containing typical laments on Israel’s current suffering in exile followed by expressions of hope for redemption from exile and the realization of the divine promise concerning the people of Israel. On the other hand, he wrote more personal, “secular” complaints about his personal exile in Christian Spain – which was a different cultural and linguistic environment from what he was used to in his hometown Granada in Muslim Spain – during the second part of his life as a result of the Almoravid invasions.²⁰

In any case, several of his poems share a dream of physical and spiritual redemption from exile. Let us take the *seliḥa* with the incipit *yonat elem reḥoqim* as the first example from his liturgical oeuvre.²¹ In the opening two strophes, Israel is conventionally depicted as an unfortunate dove driven out

¹⁹ According to Ezra Fleischer, the boundaries between “secular” and “liturgical” poetry were not boundaries of poetic form, but only of poetic function or designation. See: Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages [in Hebrew], Jerusalem 1975, p. 335. Ephraim Hazan discussed the difficulties in determining the exact boundaries between liturgical poems and poems with religious content but no liturgical function in: The Poetics of the Sephardi Piyut According to the Liturgical Poetry of Yehuda Halevi [in Hebrew], Jerusalem 1986, pp. 15–23. According to Raymond Scheindlin, it is important to limit the use of the word “secular” for non-liturgical poetry: Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets: Judeo-Arab Culture in the Golden Age of Islam, in: David Biale (ed.), Cultures of the Jews. A New History, New York 2002, p. 384; cf. The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul, Philadelphia 1991, pp. 18–25.

²⁰ See e.g. the first three lines in the *qaṣida* with the incipit *ad meh be-garon hoṣhkim yiqra’u*, translated and analyzed in Elinson, Looking Back at al-Andalus, pp. 104–115 (especially pp. 111–113): “How long will lovers cry out in vain to the ears of campsites that are ruined? / In not hearing, they are like the deaf, or are they like the dumb, unable to answer their cries? / They stand crying, for their inhabitants are the head of exiles, according to the vicissitudes of fate.” Cf. Josef Dana: The Poetics of Sephardic Liturgical Poetry in the Middle Ages (in light of the Poetry and Poetics of Rabbi Moses ibn Ezra) [in Hebrew], Haifa 1999, pp. 10–11; Dan Pagis: Secular Poetry and Poetic Theory: Moses ibn Ezra and his Contemporaries [in Hebrew], Jerusalem 1970. Moses ibn Ezra’s secular poetry was edited by Hayyim Brody and originally published in Germany by Schocken Verlag (Berlin 1935). Moses ibn Ezra’s liturgical poetry was edited by Shimeon Bernstein (Tel Aviv 1956) and more recently by Israel Levin and Tova Rosen in two volumes (Tel Aviv 2012–2014).

²¹ Ed. Bernstein, 1956, p. 19; ed. Levin and Rosen, vol. 2, p. 465.

of its nest. The penultimate strophe of this poem, however, contains striking cries for help and redemption:

I cried for help from *a waterless pit* (Genesis 37:24) in which I had sunk,
 I called out and *I lifted up my heart with my hands* (Lamentations 3:41),
 I clapped and I came early to the gates of heaven –
 if only *the Creator of the fruit of lips* (Isaiah 57:19) would listen to my words
 and then *my enemy would see it, she would be covered with shame* (Micah 7:10).

While Moses ibn Ezra composed several other *seliḥot* or penitential hymns – as a result of which he is sometimes given the title *ha-sallah* (“the one who asks forgiveness” or “the composer of many *seliḥot*”) – we should bear in mind that he also wrote “secular” complaints about his own personal exile in Christian Spain; see, for example, the poem with the incipit *yom ha-nedod ha-mar ve-ha-nimhar*, quoted here from Peter Cole’s English translation:²²

That rash and bitter day of departure left me drunk with the wine of desire;
 Desolate now, I dwell among mules, where no one sees to the needs of my soul;
 I call to the left – no answer, then turn to the right and find – only strangers.

To be sure, such a fairly personal tone (reinforced grammatically by the use of the first person) can also be detected in several of his liturgical poems, as the following strophes from the poem with the incipit *shiru/shoreru yalde emunay* may illustrate:²³

Listen to the outcry of someone who implores You to appear,
 make a wind of forgiveness blow,
 subdue the enemy *who intends me harm* (Gen 50:20)
 for *You are the Holy One, enthroned, the Praise [of Israel]* (Ps 22:4).

Will You forever forsake a poor, trembling,
 hoping, fragile [people], in custody among lions?
 Until when will *the Valley of Vision* (Isa 22:1,5) be inhabited by wild asses
 and desolate, and how long will *Zion’s roads be in mourning* (Lam 1:4)?

²² Moses ibn Ezra: *Shirei ha-ḥol*. Ed. Brody, p. 102 (poem 101); Peter Cole: *The Dream of the Poem. Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950–1492*, Princeton 2007, p. 127. For more on ibn Ezra’s exile poems, see Arie Schippers: *Two Andalusian Poets on Exile: Reflections on the Poetry of Ibn Ammār (1031–1086) and Moses ibn Ezra (1055–1138)*, in: *The Challenge of the Middle East: Middle Eastern Studies at the University of Amsterdam*, Amsterdam 1982, pp. 113–121.

²³ Ed. Bernstein, pp. 3–4; ed. Levin and Rosen, vol. 2, pp. 494–496.

My foes have set my bones on fire
 and they have raised their voice against me without cessation,
 my enemies have furiously removed the fence of my vineyard
 and they have gathered the vintage but left no gleanings (Jer 49:9).

In these strophes, the poet combines a cry for help with an emphasis on the difficult circumstances in which he – speaking more generally in the name of the people of Israel – is living in exile. The description of the suffering inflicted upon Israel by the enemies somewhat calls to mind the style of Arabic and Hebrew Andalusian war poems; for instance, the comparison of the enemies to lions. Not surprisingly, this suffering thus triggers a call for revenge in the poem's final lines (25–26): “*Pay back its neighbours sevenfold, O Lord* (Psalms 79:12), for *He is a God of requital* (Jeremiah 51:56).”

Another example, which is reminiscent of the wake-up calls from exile as discussed in the preceding Arabic secular poems, is the third strophe of Moses ibn Ezra's *seliḥa* with the incipit *qara'ti mi-ṣarah*, quoted here from Esperanza Alfonso's English translation:²⁴

The one who dwells in exile, awake! His sleep has been too long,
 (spent) in hard labour in the hands of Se'ir (Christians) and Ishmael (Muslims).
 When will the elder and maidservant's son (Ishmael) serve the younger (Isaac)?
 When will You take *one from a town and two from a clan (and bring them to Zion)*
 (Jeremiah 3:14)?

The suffering from the exile also occupied various other Spanish Jewish poets and this was reflected in their belief that there is no substitute for the homeland. There is a notable difference, however, between Judah ha-Levi (c. 1075–1141) and between Moses ibn Ezra or the Arabic poets highlighted in this article. Judah ha-Levi was born in Toledo in Christian Spain but also lived for some time in Muslim Spain, before he abandoned the Iberian Peninsula altogether at the end of his life and temporarily joined Egyptian Jews on his pilgrimage to Palestine. In other words, Judah ha-Levi – at least during the latter part of his life – was primarily passionate for the land of his forefathers, that is, the land of Israel. In contrast, just like Ibn Khafāja's love for Valencia or Ibn Ḥamdīs's devotion to Syracuse, Moses ibn Ezra longed for the physical

²⁴ Ed. Bernstein, p. 162; ed. Levin and Rosen, vol. 2, pp. 199–201; Esperanza Alfonso: *Islamic Culture through Jewish Eyes*, New York 2008, p. 71.

place where he grew up, to be exact: Granada (or Andalusia more generally). This secular nostalgia for his homeland or *al-ḥanīn ilā-l-awṭān* is skillfully expressed by Moses ibn Ezra in the following lines: “[Once] the days of my life were satiated with the honeycomb of love, intoxicated with the wine of youth only, in a land more pleasant than all other lands, its inhabitants created according to their will”.²⁵

To be sure, as Esperanza Alfonso has shown,

“while in his liturgical poems [Moses] Ibn Ezra longs for Zion, in his secular poetry he longs for Granada, where he eventually returns in his dreams. Although separated by genre, these two senses of longing are not mutually exclusive. Ibn Ezra describes his exile from Granada in secular poetry through biblical references and images commonly used to characterize the communal exile from Zion.”

Alfonso gives the following lines as an example of such blurring of the boundaries between secular and liturgical poetry:²⁶

If God would let me return to Hadar Rimmon (Granada), how pleasant my path would be!

I would drink and sate with the water of the Shenir (Genil), pure, even when the delightful streams (Psalms 36:9) come turbid.

A land where my life was sweet and Time gracious to me.

I will await God as nothing prevents Him from announcing Liberation and freedom to him whom Separation made prisoner.

In contrast to Moses ibn Ezra, who in this particular example understands redemption as a return to his home in Granada, Judah ha-Levi longed for Zion or the Holy Land not only in his liturgical works but also in several of his secular poems. These include both his so-called “Zionides”, which were originally not intended to be part of the liturgy, as well as the poems written during his pilgrimage to Palestine, which he is known to have undertaken during the latter part of his life, possibly as a result of his estrangement from

²⁵ Moses ibn Ezra: *Shirei ha-ḥol*. Ed. Brody, p. 19 (poem 13; lines 16–17). For the English translation of these lines, see Jonathan Decter: *Iberian Jewish Literature. Between al-Andalus and Christian Europe*, Bloomington and Indianapolis 2007, p. 41.

²⁶ Moses ibn Ezra: *Shirei ha-ḥol*. Ed. Brody, p. 67 (poem 67; lines 31–34); Alfonso, *Islamic Culture through Jewish Eyes*, p. 76.

the Andalusian courtly culture. Undoubtedly his most well-known poem to Zion goes as follows:²⁷

My heart is in the East – and I am at the edge of the West.
How can I possibly taste what I eat? How could it please me?
How can I keep my promise or ever fulfill my vow,
when Zion is held by Edom and I am bound by Arabia’s chains?
I’d gladly leave behind me all the pleasures of Spain –
if only I might see the dust and the ruins of your Shrine.

According to Raymond Scheindlin, this poem “seems to mark a turn in ha-Levi’s inner life: the moment when he definitively stopped pinning his hopes on a speedy messianic return to the East and replaced this hope with a private dream of his individual return”.²⁸ Whereas Judah ha-Levi vowed to abandon Spain and head for Jerusalem, which he eventually achieved, the other poets highlighted in this article, particularly Ibn Ḥamdīs and Moses ibn Ezra, would keep longing for their respective homelands without ever realizing their dreams of returning home from their exile.

4. Conclusion

In conclusion, it needs to be stressed again that this article does not represent a complete comparative study of the development of the “calling for help” or “yearning for one’s homeland” themes in Arabic and Hebrew poetry, and that more research is needed in order to fully reconstruct the transfer of motifs and themes that took place between Arabic and Hebrew poetry. Moreover, one should not ignore some striking differences between these two poetries, such as the fact that the addressees in Arabic secular poems are, in general, human beings whereas the main addressee in Hebrew liturgical poems is God. This being said, the impulse behind the calls for help and redemption and the nostalgic feelings of Jews and Muslims seem to have been equivalent in the two poetries, namely, the suffering experienced in exile as a result of political and social instability and the displacement from one’s homeland.

²⁷ Hayyim Schirmann: *Hebrew Poetry in Spain and the Provence* [in Hebrew], vol. 2, Jerusalem 1954, p. 489 (poem 208:2); quoted from Peter Cole’s English translation in *The Dream of the Poem*, p. 164.

²⁸ Raymond Scheindlin: *The Song of the Distant Dove. Judah Halevi’s Pilgrimage*, Oxford 2008, p. 171; Scheindlin also provided a fine translation of this poem on p. 169.

‘Agunot and Converts to Islam: Jews and Muslims in Yemen from 1950 to 1962¹

by Menashe Anzi

Zusammenfassung

Nach der Massenemigration der jemenitischen Juden nach Israel zwischen 1948 und 1950 sind ca. 2000 Juden im Jemen zurückgeblieben. Viele sind danach mit Hilfe der Jewish Agency und des JDC nach Israel eingewandert. Die wenigen Zurückgebliebenen lebten in kleinen Gemeinden, behielten jedoch ihre religiösen Bräuche bei. Deren Verteilung unter der muslimischen Bevölkerung führte jedoch zur Annäherung zwischen Juden und Muslimen. Rund zehn Prozent sind zum Islam übergetreten, teils als Einzelpersonen, teils als Gruppen. Dabei gab es etwa zwanzig Fälle von Männern, die zum Islam übertraten, deren Frauen aber nach Israel auswanderten und das Judentum beihielten. Aufgrund des Abbruchs der ehelichen Beziehung nach islamischem Recht haben sich einige Konvertiten geweigert ihren Frauen die Scheidung zu gewähren. Dieser Beitrag geht den Bemühungen zur Befreiung der ‘Agunot nach. Es wird gezeigt, wie jüdische und muslimische Gelehrte gemeinsam nach Lösungen suchten und Brücken zwischen ihren Religionsgemeinschaften schlugen.

Abstract

After the mass immigration to Israel from 1948 to 1950, about 2000 Jews remained in Yemen. These Jews lived in small communities and continued to maintain their religious environment as it was. In the years that followed, many of them, however,

¹ I did this research project as a postdoc fellow at Bar-Ilan University with the support of the *Sh'arey Teman* (Yemen Gates) Foundation. In December 2013, I gave a lecture on this research project called “The Family: Cultural Dynamics and Dialogues between Jews, Christians, Muslims”, at the International Conference, Open University, Ra’anana. During my stay in Berlin as a research fellow of the EUME programme, I wrote a draft version of this article. I would like to thank the institutions for providing me with their material and spiritual support.

moved from Yemen to Israel with the assistance of the Jewish Agency and the Joint Distribution Committee (JDC). The community was of a small size and the fact that it was dispersed throughout the predominantly Muslim areas, created a certain closeness between the two groups. About ten percent of the Jews chose to convert to Islam, many of them in groups. In about twenty cases, the husbands chose to convert to Islam while their wives emigrated to preserve their Judaism. Some of the converts refused to grant their wives a divorce, because, according to Muslim law, conversion is enough to sever the marital relationship. This procedure is called *'Agunot*. Meaning, women bound in marriage to a husband and they no longer lived together, but the husband didn't formally 'released' her from marriage union. The article follows the efforts undertaken to release the *'Agunot*, and shows that Jewish and Muslim scholars were able to find solutions to the *'Agunot* problem and, at times, managed to bridge the gap between the two religions.

1. Introduction

During the last several years, Israeli courts dealt with some cases concerning the situation of Yemenite women, who immigrated to Israel, while their husbands remained in Yemen, refusing to grant them a *Get*, a divorce paper.² An *'Aguna* "was literally an 'anchored' woman, that is, someone bound in marriage to a husband with whom she no longer lived but who, for a variety of reasons, had not formally 'released' her from marital union".³ *'Agunot*, today, usually results from a troubled relationship and not from the disappearance of a husband or wife. Nevertheless, both the distance between the different countries where both parties reside and the different legal systems governing each country make finding a resolution difficult.

The complications, caused by the connection of immigration and the *'Agunot* imposed on Yemenite women, were not recognized until recently. The widespread phenomenon of internal migration, in which husbands moved from place to place both seasonally and permanently in order to find

² This is a painful episode in history that several organizations have tried to solve, and I hope that it will be resolved soon.

³ See: ChaeRan Y. Freeze: *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*, Brandeis University Press 2002, p. 230.

work, was a common practice in Yemen; inevitably, this was further intensified by the difficulties experienced in communicating between one place and another.⁴

In Europe, the nineteenth and twentieth century migrations created a similar problem, when thousands of men moved to the New World (e. g. USA and Africa), abandoning their wives who then also became an ‘*Agunot*.⁵ Likewise, in the eighteenth century, Jewish men began to emigrate from Yemen to various locations around the Indian Ocean.⁶

It is important to note that there were a few cases of men, who intentionally refused to divorce their wives, probably because they were subjected to pressure coming from the community itself. It is also significant to mention that many Yemenite Jews followed Maimonides’ halakhic ruling, according to which a woman, who claimed that she is “fed up” with her husband, could legally force her husband to grant her a divorce.⁷ Consequently, the problem of ‘*Agunot* emerged only when the husband disappeared.

Cases of husbands, who converted to Islam, without granting their wives a divorce, were exceptional. In such cases, the husband was no longer committed to the Jewish community and the new community did not require him to divorce his Jewish wife.⁸

In this article I will discuss instances where these two problems, immigration and Islamization, converge: cases in which the husband converted to Islam yet remained in Yemen, while his wife remained Jewish and immigrated to Israel. It has to be noted that the fear of forced Islamization often encouraged women, sometimes with their children, to immigrate to the State of Israel.

⁴ See for example: Aharon Gimani: פרשת אישות והצעות לפתרונהבין (Between the Yemenite Sages and the Tiberias Sages - Marital Affair and Proposals its Solution), in: Tehudah, 25 (2008), pp. 36–42.

⁵ See for example: Freeze, Jewish Marriage and Divorce, pp. 230–235.

⁶ See: Menashe Anzi: Yemenite Jews in the Red Sea Trade and the Development of a New Diaspora, submitted for publication.

⁷ See: Menashe Anzi: מהכיבוש העת'מאני ועד: 1950–1872 על ייחם ארצה, (The Jews of *San 'ā*, in the End of the Nineteenth Century and the First Half of the Twentieth Century. An Historical Discussion in the Public Domain (1872–1950) (=Unpublished Ph. D.), Jerusalem 2011, pp. 259–260.

⁸ About converted spouses in Europe see: Freeze, Jewish Marriage and Divorce, pp. 237–238 and Tamar Shalom-Mack: 1800–1650 ליטא פוילין ביהדות פוילין ומשבריהם ביהדות פוילין-ליטא (On Marriage and Crises in Early Modern Polish and Lithuanian Jewry), Beney Brak 2012, pp. 241–257.

Some Yemenite Jews converted for a variety of reasons to Islam already in the nineteenth and twentieth century.⁹ The Jewish community considered the converts as still being Jewish and demanded that they grant a *Get* to their deserted wives.¹⁰ Despite this request, a married man who converted to Islam and moved away was not obliged to divorce his wife. The phenomenon intensified in the years after the establishment of the State of Israel (1948) when most of the Yemenite Jews emigrated, leaving behind a small Jewish community in Yemen.

This article, which introduces the story of the Yemenite Jewish community after the mass immigration of 1948–1950,¹¹ illustrates the tension between Jewish and Muslim communities in Yemen, and demonstrates their ability to conduct a dialogue in order to bridge religious differences and find solutions to this and other problems.

2. Historical Background

After the *‘aliya* (immigration) of the Jews from Yemen to Israel was completed in September 1950, between 1000 and 3000 Jews remained in Imāmic Yemen, scattered throughout the country they lived in a few small communities under the rule of *Imām* Aḥmad Ḥamid al-Dīn (reigned 1948–1962). Likewise, there were about 1,000 Jews remaining in Aden under British rule until 1967.¹² The reasons for staying in Yemen varied, but the major factors were the local economic situation and the difficulties immigrations entailed. For example, Mōri Yihye[‘]Umeyṣī wrote in a letter to his friend Shim‘on Nūnī that they were delayed because Arabs owed them money.¹³

⁹ For general background information on conversion of Jews in Yemen see: Yosef Tobi: התאסלמות בקרב יהודי תימן תחת השלטון הזידי. עמדות ההלכה היודית, השלטון האמאמי והחברה המוסלמית (Conversion among the Jews of Yemen under the Zaydī Regime: Zaydī Law Positions, *Imāmic* Regime and Muslim society), in: *Pe‘amim*, 42 (1990), pp. 105–126. About conversion in modern times see: Bat-Zion Eraqi Kloran: Muslim Society as an Alternative: Jews Converting to Islam, in: *Jewish Social Studies*, New Series, 14.1 (2007), pp. 89–118.

¹⁰ See: Eraqi Kloran, *Muslim Society as an Alternative*, p. 106.

¹¹ See: Reuben Ahroni: *Jewish Emigration from the Yemen: 1951–98. Carpet without Magic*, Richmond 2001.

¹² About the history of Yemen see: Paul Dresch: *A History of Modern Yemen*, Cambridge 2000. About the Jews of Yemen see for example: Tudor Parfitt: *The Road to Redemption. The Jews of the Yemen, 1900–1950*, Leiden 1996.

¹³ Shevah Collection, Israel.

To resolve some of the travel-related difficulties, wealthier Jews often lent money to their brothers in order to cover their travel expenses. For example, Shim'on Ksār from *Manākhah*, a town near *Ṣan'ā'*,¹⁴ lent substantial amounts of money to different people on the eve of the mass immigration. In a letter from Ksar to the Prime Minister of Israel, David Ben-Gurion, he argued that he lent people money in the amount of 6000 *riyāls*.¹⁵ Just to explain the value of this sum: a Yemenite worker's wages for a few days were worth about one *riyāl*. In some cases, wealthy people refused to lend money to the poor in order to keep the community intact and to guarantee that some people would remain in Yemen.¹⁶

Others were opposed to the idea of immigrating due to ideological reasons: forcing the end (of the exile), *Dehikat Ha-Kets*, or because of rumours coming from Israel, which claimed that damage was done to women and children or that the religious observance of immigrants was poor.¹⁷

The remaining Jews were concentrated in five regions – South Yemen, near *Tā'iz* and *Yarīm*, Central Yemen – West of *Ṣan'ā'*, and three regions in the North: *Ḥidān*, *Barat* and *Ṣ'adah*. Most of them lived in small communities; yet, sometimes an individual or an entire family chose to stay in an Arab village.¹⁸

In general, the communal and religious autonomy of Jews as well as the patronage relations, *Dhimmah*, were maintained in the 1950s.¹⁹ Jews continued

¹⁴ See: Ibrahim al-Maqhafi: معجم البلدان والقبائل اليمنية (Lexicon of Yemeni countries and tribes), vol. 3, *Ṣan'ā'* 2011, pp. 1999–2000; Thomas Gerholm: Market, Mosque, and Mofraj. Social Inequality in a Yemeni Town, Stockholm 1977. About the Jews of *Manākhah* see: Menashe Anzi: יהודי מנאכה. מסחר ותרומות כלכלה, (Manākhah Jews. Economy, Trade and Donations), in: Tema, 11 (2010), pp. 123–155.

¹⁵ From Shim'on Ksār and Sälem Yusef Avraham to David Ben-Gurion, 12.6.1949, in: Private collection.

¹⁶ A letter from Möri Wahab al-Shā'er to the Jewish Agency. See: אגרות משרדי היהודים בתימן (Fees from the remains of Jews in Yemen), in: Dapey 'Aliya, 1950, pp. 22–24.

¹⁷ See: Haim Zadok: 1951–1946 משא תימן. (A Freight of Yemen), Tel-Aviv 1985, pp. 223–224.

¹⁸ For example, the Qaravani family lived as the only Jewish family in *Shāhdiyyah* and in *Bet 'Idhāqeh*. Interview with Batyah Daḥōḥ, December 2015.

¹⁹ About the patronage relations, *Dhimmah*, and the relationship between Jews and Muslims in Yemen see for example: Kāmīlā Abū-Jabel: دراسة اليمن: السياسية والاقتصادية والاجتماعية منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين (Jews of Yemen: Political, Economic and Social Study since the end of the Nineteenth Century until the Mid-Twentieth Century), Damascus 1999, Isaac Hollander: Jews and Muslims in Lower Yemen: A Study in Protection and Restraint, 1918–1949, Leiden and Boston 2005, Anzi, יהודי צנעה, Kerstin Hünefeld: Niẓām al-Yahūd ("The Statute of the Jews"), Imām Yahyā's writing to the Jews of *Ṣan'ā'* from 1323/1905, in: Chroniques du manuscrit au Yémen, 16 (2013), pp. 26–76, and Mark S. Wagner: Jews and Islamic Law in Early 20th-Century Yemen, Indiana 2015.

to observe religious laws and were able to pray and study in a few remaining synagogues. They paid the head tax, *jizyah*, to the regime and trade relations were generally normal. However, the decrease in the Jewish population in Yemen resulted in an increase of social rapprochement between Jews and Muslims. Muslims moved into the homes of the Jews who had left, which meant that Jews and Muslims lived together. Alongside displays of friendship, there were also manifestations of economic, religious and social conflicts.²⁰

The most prominent example of the complex relationship was the Jewish occupation in liquor trade. According to Islamic law, Jews are allowed to prepare and consume alcoholic beverages, but not to sell these to Muslims. In fact, however, in many cases, Jews did sell alcohol to Muslims in Yemen.²¹ In the 1950s, the remaining small Jewish community continued to provide alcohol to Muslims, although some Muslims prepared their own alcohol, while others imported drinks from Aden.²² Thus, on the one hand, trade relations brought both communities closer together, and on the other, caused great tensions between the government and the Jews. Se'adyah Daḥōḥ told me that in *Jabel 'Amr* selling alcohol to Muslims was a profitable business and a person could earn five *riyāl* for one bottle. In one case in *Jabel 'Amr*, however, authorities arrested and imprisoned Jews for nine months for the sale of alcohol.²³ In a similar case in *Banī Shamsān*, authorities also imprisoned Jews for nine months and then forced them to leave the country.²⁴ Records show that other similar cases exist where Jews were forced to leave the community, leave for Israel or had to convert to Islam.²⁵

In the years that followed, a few hundred more Jews decided to immigrate to Israel. The Jewish Agency, the Joint Distribution Committee (JDC)

²⁰ Interview with Se'adyah and Yonah Daḥōḥ, December 2015.

²¹ About this issue see: Anzi, יהודי צנעא, pp. 38–40, 224–236.

²² See Hārūn Daḥyānī testimony, in: Goitein collection, Ben-Zvi Institute, box 14, notebook 91 and notebook 95 and Wahab al-Shā'er testimony, in: Goitein collection, Ben-Zvi Institute, box 14, notebook 95.

²³ Interview with Se'adyah Daḥōḥ, December 2015 and Hārūn Daḥyānī testimony, in: Goitein collection, Ben-Zvi Institute, box 14, notebook 90.

²⁴ See: A letter from Solomon Schmidt to the Immigration Department of the Jewish Agency, 2.1.1951, CZA (The Central Zionist Archives), S30/468 and Wahab al-Shā'er testimony, in: Goitein collection, Ben-Zvi Institute, box 14, notebook 95.

²⁵ See for example: Yeshu'ah MahāṢarī testimony, in: Goitein collection, Ben-Zvi Institute, box 14, notebook 91, and Pninah Hizamī testimony, in: Moshe Gavra, העלייה הגדולה מתרמן (The Mass 'Aliya from Yemen), vol. 1, Beney Braq 2015, p. 202.

and members of the Jewish community in Aden assisted those who wished to immigrate to Israel. Letters, emissaries and money were sent to remote communities in order to facilitate this complex immigration project. Consequently, immigrants travelled to Aden, which at that time was under British control, and were then flown out to Israel.

3. Conversion to Islam

Bat-Zion Eraqi Klorman claimed the majority of conversions to Islam occurred prior to the mass immigration.²⁶ My research, on the other hand, reveals the opposite. The increase in the conversions did not happen until after the mass immigration was completed; in fact, documents and other evidence suggest that the conversions to Islam for Jews remaining in Yemen were rather substantial. It is estimated that more than one hundred Jews converted to Islam during this period.²⁷ Although in the time before the mass immigration, it was mainly individuals who converted, after 1949–1950 entire families and even entire communities followed. The reasons for individuals to convert to Islam prior to the great immigration were often personal: improving one’s social and economic situation, etc.²⁸ Even after the mass immigration, some Jews converted to Islam for personal reasons. For example, Saleem I. converted to Islam after killing a Jew in *Banī ‘Awwām* and so managed to cancel and avoid his prison sentence.²⁹ Still, most of the converts at this time converted to Islam as a group. Once the large communities were eliminated as a result of immigration, Jewish autonomy became severely undermined.³⁰ Nevertheless, there were also positive ties between Jews and Muslims which also contributed to the phenomenon of Jews converting to Islam.³¹

Here are some examples: At the beginning of 1954, a group of Jews led by Rabbi Wahab al-Shā‘er came to Israel from South Yemen. Shortly after the rabbi’s arrival, he provided Yūsef Şiyoni, the assistant to Professor Shelomo Dov

²⁶ See: Eraqi Klorman, *Muslim Society as an Alternative*.

²⁷ See: Zadok, *משא תימ*, pp. 228–230. In the course of my research, the same facts were found.

²⁸ See: Eraqi Klorman, *Muslim Society as an Alternative*, pp. 94–101.

²⁹ Interview with Se‘adyah Daḥōḥ, and Avraham Daḥōḥ, December 2015 and Aḥmad al-Shāmi, *رياح التغير في اليمن* (Winds of the change in Yemen), *Şan‘ā’* 2009 (2), pp. 401–402.

³⁰ I will elaborate upon this issue elsewhere.

³¹ See above.

Goitein, with important information:³² in *Manḥim*, near *Yarīm*,³³ one family of thirty-one members converted to Islam in 1952. Two years later, another family of four members also converted. The reason for this can be traced back to the absence of a *Mōrī*, a rabbi, which meant that there were no longer any differences between the Jews and the Arabs, and thus, they chose to convert. In 1954, the Jews of *Banī Shamsān*, near *Yarīm*,³⁴ were arrested for selling alcohol to Muslims. *Imām* emissaries visited Jews of the region and informed them that they must leave immediately or convert to Islam. As a consequence, dozens of Jews from the region chose to convert to Islam.³⁵ According to other sources, the rabbi of the region told the community members that it is better to convert to Islam than to immigrate to Israel where many infidels live. Thus, the Muslim governor of the region sent an explanatory telegram to *Imām Aḥmad*, who would not give his approval until it was confirmed that the Jews converted voluntarily – *biridhāum wa-ikhtiyārohom*. During the mass conversion a procession was held, Muslims assembled the converts on horses, fired shots in the air, and held a feast.³⁶ In another case, the Arab emissaries of the Jewish Agency implored Jews of *Anis*, near *Dhamār*, to hurry and leave the country. Some Jews were preparing to leave, but decided to remain and about 75 of them converted to Islam.³⁷

4. Converts and ‘*Agnot*

At the end of 1952, a young boy, Sleymān Tan‘emī, from *Manḥim*, the before-mentioned village, arrived in Aden. He said that his brother-in-law, Ḥaim, left his wife three months earlier, took the two small children with him and

³² The late Prof. Shlomo Dov Goitein initiated a project of immense importance in which Goitein and his assistants documented dozens of immigrants from Yemen. They recounted their lives in Yemen in great detail; it is their testimony, which is very important to expand the knowledge of the Yemeni Jews. See: Hollander, *Jews and Muslims*, and Anzi: יהודי צנצנא.

³³ See: Moshe Gavra: אנציקלופדיה לקהילות היהודיות ברמתן (Encyclopedia of Jewish communities in Yemen), vol. 2, Beney Braq 2005, p. 336.

³⁴ See: Gavra, אנציקלופדיה לקהילות, vol. 2, p. 72.

³⁵ See: Goitein collection, Ben-Zvi Institute, box 14, notebook 95.

³⁶ See: Goitein collection, Ben-Zvi Institute, box 14, notebook 95. About the conversion ceremony see: Eraqi Klorman, *Muslim Society as an Alternative*, pp. 101–102.

³⁷ For now see: Ahroni, *Emigration*, pp. 12, and Nabil Sayf al-Kumaym: مهندس ترحيل يهود اليمن إلى إسرائيل يكشف الأسرار لأول مرة (Engineer of deportation of Yemenite Jews to Israel reveals the secrets for the first time), *الرأية*, NabaNews, 19.12.2006 (<http://www.nabanews.net/2009/6690.html>), and Ibrahim al-Maqhafi: معجم البلدان والقبائل اليمنية: I intend to devote a separate article to *Anis* Community and their unique story.

had them converted to Islam. He did not want to divorce his wife, *Na‘amah*, unless he was paid 150 *riyāls*.³⁸

This was only one out of twenty cases; men, who chose to remain in Yemen, converted to Islam and abandoned their wives. As previously mentioned, according to Islamic law, someone who converted severed all ties with his former family. Hence, women became ‘*Agunot*, which meant that they could not marry again until they were given a *Get*. Accordingly, the fear grew, because some women eventually gave up, returned to Yemen, and joined the converts.³⁹

5. Religious scholars and ‘*Agunot*

Reuben Ahroni discussed this affair in his research and suggested that religious differences and the gap between the religious communities created a major obstacle in order to find a solution to the ‘*Agunot* problem. The converts in many cases no longer felt any commitment to the Jewish community. The Muslim courts no longer had any interest in dealing with the issue, since according to them, Jews who had become Muslims should no longer concern themselves with Jewish matters such as granting a *Get*.⁴⁰ Ahroni spoke out against the rabbinate in Israel, which did not attempt to find creative halachic solutions to release these women, whose now Muslim husbands were reluctant to grant them a *Get*.⁴¹

I would like to argue that the picture is far more complex and that the conversion to Islam did not necessarily create insurmountable obstacles for the majority, or the cooperative part of Jews and Muslims. In reality, although it was not legally required for a Jewish man who had converted to Islam to end his marriage to his Jewish wife, Muslim courts and the Islamic government allowed and sometimes even encouraged the converts to sever these ties with their families through a Muslim legal process (and sometimes even in Jewish courts). In some cases rabbis also found creative ways to release these women.

³⁸ See: A letter to Yisrael Yesha‘ayahu, Rosh Hodesh Tevet TSHY”G (18 or 19.12.1952), in: Haim Zadok: מגרות ומכתבים: אגרות תעודות ומכתבים (From the Strait: Fees Documents and Letters), Tel-Aviv 1989, p. 480.

³⁹ See: Zadok, משא תימן, p. 234.

⁴⁰ Reuben Ahroni: Addressing the Plight of the Yemeni ‘*Agunot*, in: Avshalom Mizrahi (ed.): בדרך לא סלולה. עובדיה בן-שלום, משעול חיים ומפעל חיים (Unpaved Road. ‘*Ovadyah Ben-Shalom, a Path of life and a Lifetime Achievement*), Netanya 2000, pp. 272–273.

⁴¹ Ahroni, ‘*Agunot*, pp. 272–275.

This argument is consistent with the idea that Jewish and Muslim courts were not always in conflict with each other. They often operated as two parallel yet cooperating legal systems.⁴²

Officially, Jewish law forbade a Jew from entering a foreign court. In practice, however, many Jews did not adhere to this law because of the Jewish judiciary system's limited power and their desire to receive financial rewards, which they would not be granted in a Jewish court. Even Muslim judges were pleased with the Jewish requests and saw this as further proof of Islam's superiority. Although they were aware of the fact that in order to address the problems posed by Jews, they sometimes also had to cooperate with Jewish courts. Judges as well as their clients were aware that there was always the possibility of approaching another court, if their case was not solved to their satisfaction; and, in practice, people did make use of this. In fact, judges knew that they had to take into account the other court's rulings. As a result, in practice, Jewish courts often confirmed the divorce proceedings which were already prescribed in Islamic courts. In some cases, Muslim judges even sent the parties involved to Jewish courts to end the religious dispute. Shlomo Dov Goitein mentioned documents from the nineteenth century and early twentieth century that describe cases of Jewish court rulings that were consequently brought before a Muslim court and approved.⁴³ Yosef Tobi describes cases in which Muslim courts referred Jewish claimants to *Ṣan'ā'* in order to appeal in the Jewish court.⁴⁴ In other cases, Jewish and Muslim representatives respectively reached joint compromises. For example, the trial about the Levy Busanī family's inheritance, which took place in *Ṣan'ā'*, probably in the 1920s: Rabbi Yiḥye' Yitṣḥak Halevi, the chief rabbi, and Muhammad al-Sarḥī, a Muslim merchant, put together a joint a ruling on the matter. Imām Yaḥyā, the king of Yemen (reigned 1918–1948) was forced to implement the ruling despite the older Busanī brother's opposition.⁴⁵

⁴² See: Anzi, יהודי צנעא, Ch. 3.

⁴³ See: Shlomo Dov Goitein: על החיים הציבוריים בארץ תימן, in: Menahem Ben-Sasson (ed.): התמימים: היסטוריה, סדרי חברה, חיי הרוח- מבהר מחקרים, Jerusalem 1983, p. 206.

⁴⁴ See: Yosef Tobi: סמכותו הארצית של בית הדין בצנעא בעיני השלטונות המוסלמים, in: Mikedem Umiyam, 2 (1986), pp. 56–57, 65–67.

⁴⁵ See: Yeḥiel Ḥibḥūsh: שני המאורות, vol. 1, Jerusalem 1987, pp. 53–54.

6. The government, Arab emissaries and the emigration of the Jews

Cooperation between Jewish and Islamic authorities can also be observed in the Jewish mass exodus from Yemen. It would have been impossible to accomplish this complex emigration without the assistance and support of Yemenite authorities. As long as *Imām Yaḥyā* opposed the Jewish exodus from Yemen, mass immigration was not possible. It was not until 1943 when the *Imām* allowed Jews to leave, resulting in thousands of Jews to leave for Aden. Furthermore, it was the consent given by *Imām Aḥmad*, the son of the *Imām Yaḥyā*, who came to power after his father's assassination in February 1948, which enabled the mass emigration of the Jews of Yemen.

Thus, the organization of the 1950's immigration was partly based on *Imām Aḥmad*'s permission to grant Jews the *‘aliya* in order for them leave for Israel. Solomon Schmidt, a representative of the Jewish Agency in Aden, wrote in a letter: “The King of Yemen has not prevented in any way the exodus of Jews ... On the contrary, I have the impression, that he does everything in order [to] let them leave”.⁴⁶

In another letter, he wrote that he had visited Yemen, stating: “... and I was received there with great respect and with outstanding attitude”.⁴⁷ His letter shows that he spent two weeks in Yemen where met with government leaders. It seems that during his visit he met Markus Danziger, a Jewish engineer who worked for *Imām Yaḥyā* and *Imām Aḥmad*.⁴⁸ After the visit, Danziger wrote a letter in Yiddish to Solomon Schmidt, which stated that *Imām Aḥmad* gave his approval for the immigration and the Jews who wish to leave would be able to travel in trucks provided by the government.⁴⁹

The most prominent cases involved the employment of Muslim emissaries in encouraging the *‘aliya* and solving the *‘Agunot* problems.⁵⁰ The distance

⁴⁶ A letter in Hebrew from Solomon Schmidt to the Immigration Department of the Jewish Agency, 2.1.1951, in: CZA, S30/4681. להיפך ... כל היהודים של את יציאתם של כל היהודים ... להיפך ... מתקבל הרושם, אילו הוא עושה הכל ע"מ [על מנת] שיצאו.”

⁴⁷ A letter from Solomon Schmidt to leaders of religious Zionism in Israel, 7.8.1951 in: The Archive of the Institute for the Research of the Religion of Zionism, unit 007, container 28, case 298.

⁴⁸ I am currently preparing an article on him.

⁴⁹ A letter from Markus Danziger to Solomon Schmidt, 27.7.1951, the National Library of Israel archive, collection of Bar-Giora, 4^o 1867 Series 3, case 6. I thank Dr. Susie Gross for her translation of the letter.

⁵⁰ Reuben Ahroni himself discussed this phenomenon in his book, see: Ahroni, Emigration.

between the Jews living in Yemen and those in Aden, and the lack of direct communication made it very difficult to help those who wished to immigrate to Israel. To a great extent, the success of the *‘aliya* of the Jewish communities from Yemen was dependent on the ability to correspond and meet in person.⁵¹

As mentioned, at the time Jews were forbidden from entering Yemen. Reuben Ahroni described the employment of Arab emissaries in Zionist activity in detail.⁵²

I will now outline one episode of a messenger, Hāj Aḥmad Ben Aḥmad al-Qarīṭī. It became apparent that by 1953, the representatives of the Jewish Agency had contacted al-Sheikh Ḥamūd Muḥammad Al-Rubeydī, an owner of a transportation company based in Aden. The Jewish Agency signed an agreement with al-Rubeydī’s company to bring Yemenite Jews to Aden for a substantial fee; and it was Rubeydī’s assistants, al-Hāj al-Qarīṭī and Mānī[‘] al-[‘]Awdī, who attempted to convince and assist Jews, who wanted to leave Yemen. These business relations continued until 1958.

Recently, I discovered that Aḥmad al-Qarīṭī had been interviewed at length where described his activities in detail. The interview, however, took place sixty years after the events took place, and al-Qarīṭī described some situations inaccurately; for example, he argued that he assisted twelve thousand Jews, a number that is totally unrealistic. He also expressed the well-known phrase “*al-yahūdī yahūdī wlaw a‘atak zināroh*” meaning the Jew stays Jew even if he removed his side-locks.⁵³

Nevertheless, it seems that there are a number of important details in the interview that are of interest and contribute to our understanding of the events. It became clear that this campaign received the approval of *Imām* Aḥmad and that he consequently provided al-Qarīṭī with guards to accompany him in the campaign.

In light of both insights we can now return to the problems of divorces, and try to understand how different scholars attempted to bridge the gaps between the various points of view.

⁵¹ Batyah Daḥōḥ and Se‘adyah Daḥōḥ, for instance, remembered the letters, which came from Israel to *Jabel ‘Amr*. The correspondence made it possible for them to eventually leave Yemen. Interviews with Batyah Daḥōḥ, and Se‘adyah Daḥōḥ, December 2015.

⁵² I will expand on this issue in light of new discoveries elsewhere.

⁵³ See: al-Kumaym, مهندس ترحيل يهود اليمن.

The journalist Baruch Winitzki wrote: “The Rabbinical Court in Petah Tikva had a reputation in this area [i. e., handling of ‘*Agunot*]. The Secretary, Mr. Simon Katz, took it upon himself – as a ‘hobby’ – to find lost husbands – a situation made more difficult when dealing with Arab countries”.⁵⁴ His description indicates that the rabbis spared no effort and were eventually able to act on behalf of the ‘*Agunot*’.

Assistance to women was provided in three ways:

First, as I already noted, Arab emissaries were employed to persuade recalcitrant husbands to divorce their wives. Rabbis and other Jews in Yemen invested money and time to secure the release of these women. Rabbi Katz emphasized that the ‘*Agunot*’ issue was important to them and that Rabbi Herzog, Chief Rabbi of Israel, was very interested in these cases.⁵⁵ In one case, the matter was deemed successful. Rabbi Shim’on Katz contacted Jewish Agency officials in Aden. Max Lapidès and Rabbi Sāleḥ ‘Umeysī, thus, indirectly contacted the convert ‘Imrān Sa‘īd Yūsef and sent him money.⁵⁶ In the end, the husband came to Aden and gave his wife Ḥabībah, the daughter of Yefeth (Ḥasan), a *Get*.⁵⁷

Secondly, when efforts to convince the convert to grant a divorce and come to the court of Aden failed, rabbis made use of the *Harsha’a*, a power of attorney. Ahroni described the process of *Harsha’a*, but I believe he did not give the rabbinical authorities enough credit for their efforts.⁵⁸ It became clear that imposing the *Harsha’a*, without having witnesses present, who could read the Hebrew Letter of Authorization, is not simple but questionable according to the perspective of the Jewish law. Still, Rabbi Zvi Pesah Frank, the Rabbi of

⁵⁴ Baruch Winitzky: כיצד מתיירים עגונות (How to release ‘*Agunot*’), 11.6.1954, Ha-Ḥerut, p. 4. Rabbi Shim’on Katz (1904–1985) was secretary of the rabbinical court in Petah Tikva known „a permitting ‘*Agunot*’”, and treated these cases in 1950s and 1960s.

⁵⁵ See: a letter from Rabbi Shim’on Katz to Max Lapidès 02.05.1958, in: CZA S6/6976.

⁵⁶ In many cases people collected funds to save the ‘*agunot*’ family, immigrants from Yemen in Israel, institutions, and individuals. See, for example, Zvi Pesah Frank: שרית [שאלות ותשובות] הר (Mount Deer Responsa), Jerusalem 2004, p. 25.

⁵⁷ See: a letter from Rabbi Shim’on Katz to Max Lapidès, 9.2.1958, and a letter from Max Lapidès to Rabbi Shim’on Katz, 25.2.1958, in: CZA S6/6976. Robin Gilbert’s testimony probably is about this case, see: Ahroni, ‘*Agunot*’, pp. 268–269.

⁵⁸ See: Ahroni, ‘*Agunot*’.

Jerusalem, allowed for the use of it in order to facilitate the release of women from the *‘Agunot*.⁵⁹

When all efforts failed, rabbis acted courageously to free women by cancelling their marriage certificate, the *Ketubah*. Naftali Bar-Giora, the Jewish Agency emissary, was made aware of the situation of these women when he visited Aden in 1954. After he returned to Jerusalem, he consulted Rabbi Zvi Pesah Frank, who, then, eventually secured the divorces for these women by overruling the status of the witnesses, who signed the marriage contract. The publication of Bar-Giora's testimony led to an argument in which Rabbi Frank's students claimed it is impossible that their rabbi would have granted permission for it.⁶⁰

Although the Muslim law, the Shari‘ah, argues that a Jew who converted to Islam is no longer bound to his wife, and thus there is no need to dissolve the marriage, in practice, however, the Yemenite government officials recognized the human need to complete the Jewish divorce proceedings. We should be aware that in Islam, too, the concept of *‘Agunot* exists, and Muslim judges are therefore aware of the practical and emotional price a woman has to pay. They, thus, take a sensitive approach to the phenomenon.⁶¹ As previously stated, the Muslim courts recognized the authority of the Jewish legal system.

The case of ‘Imrān Sa‘id Yūsef, who came to Aden in order to divorce his wife, Ḥabibah, accompanied by representatives of the government of Yemen, successfully shows that the procedure was done with the support and encouragement of the Yemenite government. The Yemenite authorities wanted to end the protracted saga and supported the divorce in the Jewish court of Aden. Moreover, scholars of the Islamic jurisprudence thought that granting a divorce would cancel any contact with the Jewish family thereby preventing the convert from returning to his Jewish family, a phenomenon that had occurred in Yemen several times.

⁵⁹ See: Zvi Pesah Frank: סימן קסב, אבן העזר ב, סימן קסב (Mount Deer Responsa), Jerusalem 2004, pp. 124–125.

⁶⁰ See: Naftali Bar-Giora: "כנגד המקטרגים" (Against the detractors), *‘Amudim*, 332 (Tamuz Tashl"ag), p. 463, and the reaction of Rabbi Shmuel Dvir, *‘Amudim* 335 (Tishrey Tashl"ad), p. 42.

⁶¹ See: Bernard Haykel: Dissembling Descent, or How the Barber Lost His Turban. Identity and Evidence in Eighteenth-Century Zaydi Yemen, in: *Islamic Law and Society*, vol. 9.2, Evidence in Islamic Law (2002), pp. 209–211.

For example, in the case of Na‘amah Tan‘emī, mentioned earlier, her husband’s family, the Hajbi family (31 members), converted to Islam in Manḥim in 1952. Na‘amah refused to convert. She left her husband and her two children in Manḥim and went to Aden. Na‘amah came to Israel in 1954, where she applied to the court for help. In the years that followed, the story remained on the public agenda in Israel. In fact, it became a personal project for Rabbi Shim‘on Katz to solve.

Jewish religious leaders tried to convince the husband to grant his wife a *Get* through Rabbi Brody, at the time, the Chief Rabbi of the United Kingdom.⁶² They even promised him a large sum of money, but he refused and the rabbis decided solve the issue by adopting the *Harsha’a*. The man chose not to sign a written authorization for the divorce, yet he did sign a declaration of the Muslim court, which agreed on making ‘Amr Muḥammad Muḥsin his messenger. The document was sent to Israel, where in consultation with Rabbi Yūsef Qāfiḥ of the rabbinical court, an expert on Jewish and Muslim religious law in Yemen, it was decided that this document did not fill the halachic criteria.⁶³

7. Conclusion

This article traces the Aliya of Yemenite Jews to Israel and the complex issues of divorces that resulted from the separation of married couples and in some cases, the conversion of husbands to Islam and the immigration of their wives to Israel. The often positive results in resolving these issues were achieved by the creative efforts taken by rabbis in Israel, along with the public efforts made on behalf of the ‘*Agunot* as well as the cooperation of Muslim leaders and the Islamic judicial system in Yemen.

The immigration of the Jews of Yemen to Israel in the early 1950s could not have been achieved without the cooperation and assistance of the local authorities in Yemen. Likewise, the combined efforts of the Jewish and Muslim judicial systems facilitated solutions to the complex problems of divorce, which otherwise could not have been solved.

⁶² See: Vinitzky, release ‘Agunot, pp. 267–268.

⁶³ See: Ahroni, ‘Agunot, p. 278 and a letter from Max Lapidés to Rabbi Shim‘on Katz, 10.7.1958, CZA S6/6976.

Contentious and Communal Cultural Heritage: Excavating the Jewish-Arab City of Lod, Israel

von Lianne Merkur

Zusammenfassung

Archäologie kann als ein in den Prozess der Identitätsbildung involviertes Werkzeug verstanden werden. Als solches trägt sie zur Schaffung von Zugehörigkeit und Einheit innerhalb einer vielfältigen Reihe von Gemeinden bei. Die Forschung wurde aufgrund des breiten Wahrnehmungsspektrums und Analysepotentials mit Absicht in der gemischten Stadt Lod in Israel durchgeführt. Die Autorin untersuchte die Auswirkungen des städtischen Kulturerbes auf die identitäre Entwicklung der jüdischen und arabischen Kinder vor Ort. Als jüngste aktive Mitglieder der Gesellschaft in der Stadt wurden sie ausgewählt, um an den Grabungen der Saison 2013 im Khan al-Hilu teilzunehmen. Israel ist für solche Forschungen aufgrund seiner Natur, dem gleichzeitig umfangreichen Schwerpunkt der Ausgrabungen und dem anhaltenden, scheinbar unlösbaren Nahostkonflikt der ideale Ort. Die generationenalte Bindung an das Land dient als Grundlage für die kollektive Identität von Arabern und Juden. Doch jede Gemeinschaft und jedes Individuum bezieht sich auf unterschiedliche archäologische Stätten, die durch ihre Bedeutung als kulturelles Erbe und ihren Wert für die jeweilige Gruppe geprägt sind.

Abstract

Archaeology can be understood as a tool used in the process of identity formation, contributing to a sense of belonging and unity within a diverse set of communities. Research was conducted with the intention of analyzing the wide range of perceptions regarding archaeological sites in the mixed city of Lod, Israel. I explored the impact of urban cultural heritage on shaping the identity of local Jewish and Arab children, who were chosen as the youngest active members of society living in the city, and who participated in the 2013 archaeological excavation season at the Khan al-Hilu. Israel is an ideal location for such research, due to its nature as simultaneously being the focus of extensive archaeological excavations as well as being the setting of an intractable

conflict. Ancestral attachment to the land serves as a foundation for the collective identity of both Jews and Arabs. Yet, each community and individual may relate differently to the surrounding archaeological sites, which is further shaped by their sense of societal hierarchy and cultural heritage.

1. Research Question

The objective of the study (conducted under the supervision of Dr. Yuval Gadot and Prof. Oded Lipschits at the Department of Archaeology and Ancient Near Eastern Cultures in Tel Aviv University) was to research the perceptions of archaeology held by children of different communities within a conflicted society by exploring their point of contact with the artefacts, heritage sites and archaeological research in the mixed Jewish-Arab city of Lod. A sense of shared past is significant to the formation of a collective identity. Archaeological finds, as material remains from the past, are a physical expression of the history of the current landscape, and are revealed by active and practical archaeology. Thus, the question arises, what can be learned from the variety of attitudes and emotions expressed toward the local heritage sites and archaeology by the young residents of Lod?

2. Sources

Research was focused on the mixed Jewish-Arab city of Lod, and in particular the Khan al-Hilu as a central landmark. Mixed cities in Israel are characterized by their cultural, ethnic and religious diversity, generally due to their pre-1948 Arab origins and subsequent Jewish immigration. These cities are often negatively portrayed in Israeli society, suffering from a reputation of poverty and illegal activity. The community archaeology project at the Khan al-Hilu in Lod is among the first in Israel, which offers Jewish and Arab residents an opportunity to excavate together. Dating back to the Ottoman era, the structure functioned as an inn located along an important trade route and was used primarily by merchants traveling through the city until 1948.

Since 1948, Lod has been predominately Jewish, including many residents of Middle Eastern and North African origin, with a significant and similarly diverse Arab minority, composed of both Muslim and Christian families. For the purposes of this comparative study, the children were categorized by the rather simplistic terms of either Arab or Jewish, according to their respective

enrolment in schools with Arabic or Hebrew as the primary language of instruction. This narrow, assumptive definition dictated by the segregated nature of the Israeli educational system, coupled by a lack of opportunity for the participants to self-declare their religious or ethnic affiliation, illuminates a wider societal failure to address the complexity, subtlety and fluidity of identity, and ignores the rich cultural mosaic evident in the urban dynamics of Lod in particular.

From April to June 2013, the researcher participated in community-based excavations at the Khan al-Hilu, primarily to observe the participants' experience. With consultation of Dr. Eitan Shahar of the Sapir College, two additional forms of sociological research tools, the distribution of questionnaires and a sketch map drawing exercise, were applied. The participants were children from schools, who were actively involved in the 2013 educational program as coordinated by the Karev Foundation, which included the archaeological excavation at the Khan al-Hilu. An emphasis was placed on how those who gained greater exposure and understanding of the excavation process then expressed their self-perception of individual and communal identity within the history and archaeology of their city.

3. Theoretical Background

Clarke (1968) describes archaeology as “an undisciplined empirical discipline”,¹ lacking concrete guidelines to define multifaceted processes. Traditionally, the focus of archaeology is to reconstruct past societies. Archaeologists tend to claim authority in the interpretation of material remains of past culture and their relationship to the present. Their institutionalized expertise is gained from a traditional, scientific conception of knowledge born out of the European Enlightenment (Bienkowski, 2013)². Developments within the discipline have increasingly realized the role of archaeologists in the creation and reinforcement of present norms. Archaeology provides an historical insight to social change and human behaviour that may also serve as a guide for modern society (Trigger, 1989)³. By examining material remains from the past,

¹ David L. Clarke: *Analytical Archaeology*, London 1968.

² Piotr Bienkowski: *Whose Past? Archaeological Knowledge, Community Knowledge, and the Embracing of Conflict*, in: Geoffrey Scarre/Robin Coningham (ed.), *Appropriating the Past: Philosophical Perspectives on the Practice of Archaeology*, Cambridge 2013, pp.42–62.

³ Bruce Trigger: *A History of Archaeological Thought*, Cambridge 1989.

archaeologists re-construct social practice from which present communal behaviour is derived (Díaz-Andreu and Lucy, 2005)⁴.

Greenberg and Keinan (2007) believe that “excavations create a cultural impact by establishing physical points of contact between the present and the past”⁵. In modern society, archaeology allows for the creation of a sense of heritage, supports the concept of a shared value system, and asserts the claims to both past and present political and social landscapes (Shackel and Chambers, 2004)⁶. Interpreting the past is fundamental to the creation and maintenance of ethnic affiliation. Archaeological remains serve as the physical justification of modern identity, appropriated by nationalists within the prevailing power structures, to legitimize the dominant political ideologies of shared origins within particular boundaries (Arnold, 2006)⁷.

Israeli archaeology is a vivid example of the deep relationship between the past and the present, reflected in issues of nationalism, identity and conflict. Particularly when referring to the biblical landscape, a complex region with passionately conflicting interpretations of the historical past, recognizing the intellectual terrain of archaeology can contribute to a sense of social justice (Baram, 2012)⁸. Specific archaeological sites are accompanied by a tense political discourse; for example, the City of David excavations generated fierce conflict between Zionist-religious settlers (The City of David and Ir David Foundation, 2013)⁹ and Arab residents of Silwan (Emek Shaveh, 2013)¹⁰. Archaeology is a metaphor for digging and depth, yet excavations do not always suit the national mythos. Archaeology, which was used in the early days of the formation of the Israeli state to strengthen the Jewish national narrative,

⁴ Margarita Díaz-Andreu / Sam Lucy: *Archaeology of Identity*, London 2005.

⁵ Raphael Greenberg / Adi Keinan: *The Present Past of the Israeli-Palestinian Conflict: Israeli Archaeology in the West Bank and East Jerusalem since 1967*, S. Daniel Abraham Center for International and Regional Studies: Research Paper 1, Tel Aviv 2007.

⁶ Paul A. Shackel / Erve J. Chambers: *Places in Mind: Public Archaeology as Applied Anthropology*, New York 2004.

⁷ Bettina Arnold: *Pseudoarchaeology and Nationalism*, in: Garrett G. Fagan (ed.), *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London 2006, pp. 154–179.

⁸ Uzi Baram: *Out of Time: Erasing Modernity in an Antique City*, in: *Archaeologies. Journal of the World. Archaeological Congress*, 8 (2012), pp. 330–348.

⁹ *City of David and Ir David Foundation: City of David, Ancient Jerusalem*. www.cityof david.org.il. Accessed 14 March 2013.

¹⁰ *Emek Shaveh: Archaeology in the Shadow of the Conflict*. www.alt-arch.org. Accessed 14 March 2013.

may present alternative interpretations of the past, and thus alternative interpretations of the present (Feige, 2008)¹¹.

Archaeologists in Israel play a vital role in preventing the neglect of Arab architectural elements within urban landscapes in favour of modern Jewish development. Full membership in the Israeli collective is determined by an interpretation of history to construct modern identities and politics (Kimmerling, 2001)¹². Contemporary Jewish immigration is often presented as a linear, natural continuation of the distant past. In Lod, Jewish identity is a comparative composite of veteran residents of North African and Middle Eastern descent, accompanied by recent immigrants from the former Soviet Union and Ethiopia. Arab residents may either claim historic roots in the city or are internally displaced migrants and thus represent a diverse range of Muslim, Christian and Bedouin identity. Geographical proximity between Jews and Arabs in mixed cities does not infer spatial, social and cultural integration, which typically remains limited due to the segregated nature of settlement patterns and educational systems (Kipnis and Schnell, 1978)¹³.

Some scholars claim that mixed cities act as an urban frontier for Jewish hegemony to be established in proximity to Arab neighbourhoods (Yiftachel and Yacobi, 2003)¹⁴. According to this view, urban planning of most mixed cities particularly emphasizes the idea of retaining the Jewish character of the city and thus opposes, at the same time, any possible increasing Arab demographics. It seems that while minority communities may share a municipality, they still remain segregated and peripheral due to the unequal allocation of resources (New Israel Fund, 2013)¹⁵. Arab citizens of Israel are trapped between the inherently contradictory interests of the state – to preserve democracy

¹¹ Michael Feige: *Archaeology, Religion and Nationalism in Israel*, in: Michael Feige / Zvi Shiloni (ed.), *Archaeology, Religion and Nationalism in Israel*, Ben Gurion Research Institute 2008, pp. 1–18 (Hebrew).

¹² Baruch Kimmerling: *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military*, Berkeley 2001.

¹³ Baruch A. Kipnis / Izhak Schnell: *Changes in the Distribution of Arabs in Mixed Jewish-Arab Cities in Israel*, in: *Economic Geography*, 54 (1978), pp. 168–180.

¹⁴ Oren Yiftachel / Haim Yacobi: *Urban Ethnocracy: Ethnicization and the Production of Space in an Israeli "Mixed City"*, in: *Environment and Planning, Society and Space*, 21 (2003), pp. 673–693.

¹⁵ New Israel Fund. *Shatil - Leading Social Change. Shared Society*. www.shatil.org.il. Accessed 23 March 2013.

as well as its Jewish nature (Keder and Yiftachel, 2006)¹⁶. This sentiment is striking in culturally heterogeneous environments such as Lod. Segregation between Jewish and Arab communities in the mixed cities of Israel is salient, with Arabs being spatially confined to certain deprived neighbourhoods reflective of the relationship between ethnicity and income inequality (Falah, 2000)¹⁷.

Particularly in the mixed cities of Israel, residents and authorities alike may be reluctant to confront the evidence from the events of 1948 for a variety of personal, political and intellectual reasons, yet, all are ideologically rooted in the Jewish-Arab conflict of identity and the struggle for authenticity as the legitimate inhabitants of the land. Israeli archaeology reinforces a dominant nationalist narrative supported by the mainstream Zionist public to prove a Jewish precedence (Feige, 2008)¹⁸ and suppresses the guilt of disenfranchising Arabs (Ilan and Gadot, 2010)¹⁹. Israel has the highest concentration of archaeological sites in the world; thus, the familiar phrase “archaeology thrives on ruins and war” rings true (Elon, 1997)²⁰. Until the last decade of the twentieth century, Israeli archaeologists naturally excavated Jewish remains to identify with their own heritage only (Abu el-Haj, 2001)²¹, while Arab history, space and memory were domesticated in order to assert Jewish dominance over the terrain (Yacobi, 2002)²². On the other hand, Joffe (2005) warned that “archaeology and politics, though forever joined, are fundamentally incompatible”,²³

¹⁶ Alexandre (Sandy) Keder/Oren Yiftachel: Land Regime and Social Relations in Israel, in: Henrando de Soto/Francis Cheneval (ed), *Realizing Property Rights: Swiss Human Rights Book*, Zurich 2006, pp. 129–146.

¹⁷ Ghazi Falah: Co-existence in Selected Mixed Arab-Jewish Cities in Israel: By Choice or by Default?, in: *Urban Studies*, 37 (2000), pp. 775–796.

¹⁸ Feige, *Religion and Nationalism in Israel*.

¹⁹ David Ilan/Yuval Gadot: Undermining the Edifice of Ethnocentric Historical Narrative in Israel with Community-based Archaeology, in: Ran Boytner/Lynn Swartz-Dodd/Bradley J. Parker (ed.), *Controlling the Past, Owning the Future: the Political Uses of Archaeology in the Middle East*, Tucson 2010, pp. 103–122.

²⁰ Amos Elon: *Politics and Archaeology*, in: N. A. Silberman/David Small. (ed.), *The Archaeology of Israel: Constructing the past, Interpreting the Present*, Sheffield 1997, pp. 34–47.

²¹ Nadia Abu El-Haj: *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-fashioning in Israeli Society*, Chicago 2001.

²² Haim Yacobi: The Architecture of Ethnic Logic: Exploring the Meaning of the Built Environment in the ‘Mixed’ City of Lod, Israel, in: *Human Geography* 84, 2002, pp. 171–187.

²³ Alexander H. Joffe: Review of: Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-fashioning in Israeli Society, in: Nadia Abu El-Haj, *Journal of Near Eastern Studies*, 64/4 (2005), pp. 297–304.

and that scholars must enforce a separation to prevent their own research from becoming invalid.

One of the most promising approaches for the resolution of conflict and community archaeology is believed to be through the involvement of the future generation. Children can learn about the ancient past by developing an archaeological skill set, including the physical handling of artefacts and the systematic use of methods of analysis, documentation and interpretation (Eiszele-Evans, 2012)²⁴. Key educational resources for examining the stories of people who once lived at a certain site are the artefacts and structural remnants left behind (Loe and de Jong, 2012)²⁵. By studying archaeology, it is claimed that children gain awareness of cultural diversity and an insight into ambiguous, complex processes of research (Little, 2009)²⁶. Children who participate in archaeological research may be their communities' future supporters of preservation and cultural heritage management initiatives (Faye, 2008)²⁷.

4. Discussion

In his theory of how humans interact with the world, Buber, an existential theologian, made the distinction between 'I-it', defined by detachment, causal relations and manipulated objects, and 'I-thou', or meaningful personal encounters between nature, man and spiritual beings (Buber, 1958)²⁸. Man physically experiences the world by collecting, analyzing and classifying objects, yet is ultimately fulfilled only by forming social and transcendent relationships. By their exposure to an archaeological excavation, the children involved in this research had the opportunity to develop relationships with elements of both 'I-it', physical artefacts revealed during the act of excavation, and 'I-thou', encounters with the history of man.

²⁴ Suzanne Eiszele-Evans: Symposium: Teaching Archaeology to Kids, In and Out of the Classroom. Teach Archaeology. www.teacharchaeology.com. Accessed 14 September 2013. 2012.

²⁵ Melinda Loe / Annerose de Jong: Symposium: Teaching Archaeology to Kids, In and Out of the Classroom. Teach Archaeology. www.teacharchaeology.com. 14 September 2013. 2012.

²⁶ Barbara J. Little: What can Archaeology do for Justice, Peace, Community and the Earth?, in: *Historical Archaeology*, 43 (2009), pp.115–119.

²⁷ Faye Simpson: Community Archaeology under Scrutiny, in: *Conservation and Management of Archaeological Sites*, 10 (2008), pp.3–16.

²⁸ Martin Buber: *I and Thou*, New York 1958.

It is this principle of how people assume all worldly interaction which serves as a significant theoretical source for the researcher's experience of participant observation at the excavation site. Upon the analysis of the collected data, it can be concluded that the children had meaningful personal relationships with the 'I-it' stream when encountering physical artefacts through the act of archaeological excavation. However, their 'I-thou' understanding of the historical processes was decidedly limited. The excavation allowed for a concrete encounter with the earth and its buried fragments of a historical narrative that seemed too abstract or distant for the children to relate to on a meaningful personal level. The results reflect a similar experience for both Jewish and Arab children, though this may be the result of separate cultural influences.

One of the central themes expressed in the data were perceptions of the historical narrative in Lod, shaped by the memory of the children. Foucault (1972) described memory as "no mere verbalization of conflicts and systems of dominance";²⁹ rather, it is attributed to the essence of human conflict itself. Thus, a single event may translate into different meanings and experiences for different people, shaped by their personal connection, place of residence, level of engagement, socio-economic status and access to information (Robinson, 2003)³⁰. By remembering, recovering and inventing statements about the past, history can be defined as a collective communal or national mentality with the ability to manipulate events, rendered suitable for a particular interest (Lewis, 1975)³¹. While war is often considered a traumatic experience for both the victor and the vanquished, this perception may morally equate the two enemies and avoid addressing the issues of victimhood and aggression (Amireh, 2005)³². As discussed at length above, memory plays a significant role in Israel – a society that is obsessed with the past (Meir-Glitzstein, 2002)³³.

²⁹ Michel Foucault: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, New York 1972.

³⁰ Shira Robinson: *Local Struggle, National Struggle: Palestinian Responses to the Kafr Qasim Massacre and Its Aftermath, 1956–66*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 35 (2003), pp. 393–416.

³¹ Bernard Lewis: *History: Remembered, Recovered, Invented*, Princeton 1975.

³² Amal Amireh: *Review of: Inextricably Bonded: Israeli Arab and Jewish Writers Re-Visioning Culture*, in: Rachel Feldhay Brenner, *Journal of Palestine Studies*, 34 (2005), pp. 112–114.

³³ Esther Meir-Glitzstein: *Our Dowry: Identity and Memory among Iraqi Immigrants in Israel*, In: *Middle Eastern Studies*, 38 (2002), pp. 165–186.

Moreover, an intellectual understanding of history is aided by the universalized features of a given set of historical events (Bruyn, 1966: 123)³⁴. Both the Jewish and Arab children were well aware of the predominantly Arab character of the city's historical narrative. This may be expressed by the prevalence of Muslim and Christian sites as among the most important landmarks in Lod, as identified through the questionnaires: the central mosque (by 44% of the Arab children and 19% of the Jewish children) and the St. George church (by 24% of the Arab children and 44% of the Jewish children). At the heart of the ancient quarter, these structures may have been selected as symbolic reminders of pre-1948 traditions for Jewish children, while for Arab children they echoed their own cultural heritage. The Jewish children demonstrated an awareness of the non-Jewish character of Lod prior to 1948:

“A Jewish child informed her peers that ‘this was a Muslim building’”,
and

“Regarding who built Lod, the children had a variety of answers that they discussed amongst themselves: King Solomon or David, Meir Nitzan (a former acting mayor), or simply that ‘the Arabs were here before us’”.

The children overwhelmingly perceived the city and its origins as being many millennia old; thus, they reflected an underlying awareness that the archaeological excavation revealed remains from as early as the Neolithic era. Those who emphasized the Jewish origins of the city may have been exposed to a historical narrative that influenced the Jewish character of Lod, as it once flourished during the Roman period. Hence, the selective historical memory of the children may attest to their school curriculum's deliberate emphasis on certain periods.

Although the instructors discussed formally the historical legacy of the city, the fact that it was an Arab past was only expressed implicitly. Its abrupt end in 1948, when the State of Israel was established, was only alluded to by referring to the destruction of the homes that were excavated or the discovery of bullet canisters. Neither the Jewish nor the Arab children expressed any direct personal association to the provided historical narrative. As directly

³⁴ Severyn Ten Haut Bruyn: *The Human Perspective in Sociology: the Methodology of Participant Observation*, Englewood Cliffs 1966.

observed by the Jewish children, even physical artefacts that testified to a violent and complex Jewish-Arab conflict did not seem to resonate:

“The second artefact was a bullet canister, and the instructor said that last year she found a sack of bullet casings and nearby an ammunition belt, probably from the 1948 war. The third artefact was a coin from the British mandate, with Palestine written in Hebrew on one side and in English on the other side”.

“Children from Noah Nariah (a religious Jewish school) were shown an aerial map of the old city of Lod to demonstrate that the Khan al-Hilu area was once densely populated and there are hardly any surface remains. Shani, their instructor, explained that we are excavating to find those buildings and streets”.

Similar observations were made among the Arab children:

“The children are made aware by their instructor Adham that they are excavating a house that was destroyed in 1948. They seem to absorb this fact with a degree of solemn, polite respect but no personal revelation of deeper emotion”.

Lod is a city deeply fractured by essentially contrary social groups, united only by their shared relatively low economic status, the reluctance to remain, the lack of a sense of urban pride, and the desire for prospectively living elsewhere. Commonly, most current Jewish and Arab families only recently settled in the city. Thus, they are devoid of any established sense of local ownership and may recognize symbolic landmarks of their environment without any personal attachment. Public institutions discriminate Arab residents and familiarities are formed only with active places of daily functional use. The local Arab cultural heritage lies largely in ruins, utterly neglected, and does not necessarily resonate with today’s Arab residents who mainly migrated from other regions. Except for a few Arab families, most residents of Lod do not have family roots in the city that extend beyond a generation or two. They lack a meaningful, personal sense of local identity. Neither ethnic group has experienced a sense of collectively or individually belonging to Lod, or perhaps even to the nation-state itself.

Thus, Jews and Arabs are essentially debating their respective sense of collective belonging on the grounds of being an authentic local (Yacobi, 2002)³⁵. When they tell anyone from other places within Israel that they are from Lod,

³⁵ Yacobi, *Architecture of Ethnic Logic*.

the reaction is overwhelmingly negative due to the stigma of crime, narcotics and poverty associated with the city. Otherwise, residents of Lod do not claim to have anything in common with neighbours of different ethnicities and remain segregated despite the close proximity. Wider political discourse shapes urban processes and spatial dynamics, as each community relates differently to symbolic, contested territory (Yacobi, 2009)³⁶. No single urban identity exists and no one necessarily boasts that they live in Lod by choice, except perhaps out of ideological nationalism by either pre-1948 Arab families or recent Jewish religious settlers. Despite this pessimistic evaluation, it can be argued that “most residents of Lod are good people who want to change the stereotypes about their city” (Zakai, 2010)³⁷.

The results of this research reflect a sense of exclusion shared by the Jewish and Arab children. The municipal space of Lod has failed to create a sense of belonging to the place. In Israeli society, the city suffers from a reputation of poverty and crime. The Jewish children who participated in the excavation have a distinct identity separate from the Arab-populated neighbourhoods of Lod. Many of their families recently immigrated from the former Soviet Union or Ethiopia. Their spatial identity of local isolation is considered divergent from the rest of the city. One response, though perhaps not representative of all the other children, was considered salient by the researcher:

“One boy who took the questionnaire said that he did not know what to write because ‘I am not from Lod, I am from Ganei Aviv’, a newly developed, separate neighbourhood”.

As for the Arab children, it is expected that the key event in preventing a relationship to the municipal space to emerge is derived from the unresolved trauma of the 1948 war. The results of this research may not have adequately explored the centrality of the 1948-experience to the formation of a local identity in Lod; especially not for Arab children, because it failed to account for internal social hierarchies within this community, between the urban intellectuals, the rural population and nomadic tribes. Several observations can relate to this issue:

³⁶ Haim Yacobi: *The Jewish-Arab City: Spatio-politics in a Mixed Community*, London 2009.

³⁷ Dubi Zakai: *Lod has Respect: What Can the City of Crime Offer Tourists?* www.nrg.co.il. Accessed 7 September 2013. 2010 (Hebrew).

"I asked Adham if the children see excavation of a 1948 structure within the greater context of the history of Lod as relevant to their own identities. He dismissed this idea: 'these children do not have such ideas reinforced at home. Their parents have ten children, who has time for history lessons? Other children, such as those of Khalil (another instructor, who lives in the neighbourhood nearby) do learn about 1948 and everything at home. These children here, their parents are more concerned with earning money and putting food on the table'. Khalil reported that all of the children currently at the excavation did not have ancestral roots in Lod, and mainly came from displaced Bedouin communities in the Negev desert".

"An Arab group was shown a pair of large old-fashioned rusted metal keys, a relatively common artefact. I found this to be poignant because the kids may have similar keys in their homes, and it potentially speaks so much to complex emotional issues of ownership and fleeing because of conflict, which may directly appeal to the identity of the children – though they did not react as expected".

At first glance, the questionnaire data portrays an apparent centrality of the war of 1948 and its outcome for a startling 84% of the Arab children, while none of the Jewish children included this event in their questionnaire. However, it must be noted that the Arab children, when seeking adult direction to supply the 'correct' answer, were encouraged to record this answer by their instructor Adham while completing the questionnaire. They were observably anxious to produce the desired result, according to the perception of the researcher. As observed at the al-Rashidiya school: "Adham provided the answer to the last question (the timeline) as the most important historic event or main milestone in Lod: the 1948 war". Thus, no definite conclusions about the role of ethnic identity in considering the most important historical events in Lod as reflecting a personal narrative of the participants can be drawn from the exercise. This being said, it is without doubt that the war of 1948 for many members of the Arab community resonates painfully until today.

5. Conclusions: Healing Communities through Archaeology

The combined results of my research at the Khan il-Hilu community excavation in Lod reveal that Israel can be interpreted through a theoretical framework, rooted in colonialism and Orientalism, to explain the Jewish perception of archaeology in Lod; while Arabs predominantly view the local landscape as an animated village. Similar to how early Islamic conquerors stripped Lod

of its stone to achieve their political objective of constructing a new Muslim capital city in neighbouring Ramla, the Jews who arrived during the twentieth century sought to establish their own dominant presence in Lod through a process of destruction and reconstruction. For the Jewish children, remnants of the past in Lod are seen as representatives of the historical narrative of the Oriental 'other' rather than their own personal and collective identity. Their perception of archaeology in the city is that of distant landmarks, symbolic of the city's ancient origins and separate from their modern Western routines. In contrast, Arab children expressed the perception of archaeological sites as ordinary and active landmarks of their own neighbourhood, incorporated as the backdrop of their daily life, with an emphasis on the proximity and vitality of these sites. They demonstrate a sense of belonging tied to the traditional clan, not the modern municipal collective.

A sociological interpretation of the research conducted leads to an examination of the identity issues as experienced by the children, in particular that of a shared sense of exclusion from mainstream Israeli society. Jews in Lod, as immigrants often of non-European descent, are typically on the secondary tier of hegemonic Zionism, while the Arabs of Lod (presumably at least those children who participated in this research) are largely not from local pre-1948 families. Both Jews and Arabs moved to Lod for nationalist purposes as maintained and disseminated by state-centric policies, and thus cannot be expected to claim any deep affinity to the city's local archaeology and history. Consequently, a general analysis shows that the interest expressed by the Jewish children lies in symbolic landmarks and the attachment demonstrated by the Arab children in personal landmarks.

Based on the results of this research, a suggested direction for an archaeological policy in Israel, particularly in mixed Jewish-Arab cities, can be formed. Primarily, the present and future needs of people in the region must be addressed (Ilan and Gadot, 2010)³⁸. The above finds lead to the revelation that a large gap exists between the perceptions of archaeologists in regards to community initiatives, the actual impact of such projects, and the perceptions of children or local residents who participated. Academics tend to speculate on abstract theories of cultural identity or prioritize scientific data, neither of which resonates with the general public. On the other hand, while children

³⁸ Ilan/Gadot: Community-based Archaeology.

do profess an appreciation of scientific archaeological excavation, they also value searching for physical artefacts as a simple act of fun. Communities involved in archaeological excavation seek to understand their own identity in relation to the natural world and the links to the past, not to gain factual knowledge.³⁹ Community archaeology is designed to involve local people in the investigation and interpretation of the past,⁴⁰ most effectively by maintaining a balanced cooperation between disparate interests.

³⁹ David E. Cooper: Should Ruins be Preserved?, in: Scarre/Coningham, *Appropriating the Past*, pp. 222–238.

⁴⁰ Stephanie Moser/Darren Glazier/James E. Phillips/Lamya Nasser el Nemr/Mohammed Saleh Mousa/Rascha Nasr Aiesh/Susan Richardson/Andrew Conner/Michael Seymour: Transforming Archaeology through Practice: Strategies for Collaborative Archaeology and the Community Archaeology Project at Quseir, Egypt, in: *World Archaeology*, 34 (2002), pp. 220–248.

**BEITRÄGE AUSSERHALB DES
THEMENSCHWERPUNKTES**

„Entjudung“ – Wort, Phänomen, Programm. Zur Verwendungsgeschichte eines Begriffes

von Daniela Schmidt und Dirk Schuster

Zusammenfassung

Die Worte „entjuden“ und „Entjudung“ sind sprachlicher Ausdruck zumeist jüdenfeindlicher Haltungen und Taten in der deutschen Geschichte. Der Beitrag zeichnet die Entwicklung des Begriffs anhand seiner Verwendungszusammenhänge nach. Im Kontext der Assimilation des beginnenden 19. Jahrhunderts meinte der Terminus, dass man sich jener jüdischen „Eigenheit“ zu entkleiden habe, welche als Postulat gemeinhin Konsens war. Innerhalb der innerjüdischen Diskussion wird „Entjudung“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum diagnostischen Ausdruck des Identitätsverlustes. Als politischer Kampfbegriff der Nationalsozialisten ist er wiederum zum Synonym für die Entrechtung und Vernichtung jüdischer Menschen geworden. Protestantische Theologen verwendeten diesen Begriff in der Debatte um die Erneuerung des Christentums, was durch die Entfernung jüdischer Einflüsse geschehen sollte. Bereits Ende des 18. Jahrhunderts formuliert, findet diese Forderung in der 1939 erfolgten Gründung des Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben seine programmatische Umsetzung.

Abstract

The terms “de-Jewing” and “dejudaisation” are verbal expressions of mostly hostile attitudes and actions against Jews in German history. This paper traces the development of these terms on the basis of the context of utilisation. In the assimilation context of the beginning 19th century they implied to divest from that postulate of “Jewish singularity” asserted as a general consensus. Within the inner-Jewish debate at the beginning of the 20th century “dejudaisation” turned into a diagnostic expression for the loss of identity. As a National Socialist battle cry it is again as a synonym for the deprivation and annihilation of the Jewish population. Protestant theologians utilized the term in the debate about a renovation of Christianity. This was supposed to happen by a

removal of Jewish influences. Verbalized already at the end of the 18th century, this demand is implemented in the foundation of the Institute for the Study and Elimination of Jewish Influence on German Church Life.

1. Einleitung

„Entjuden“ bzw. „Entjudung“ – Begriffe, die in den letzten Jahren zunehmend in wissenschaftlichen Veröffentlichungen als Bezeichnung für die Ausschaltung alles Jüdischen während der NS-Diktatur Verwendung fanden.¹ In einem solchen Kontext benutzt, handelt es sich bei diesen Termini um Schlagworte aus dem „Dritten Reich“, welche die

„a) Schrittweise, schließlich vollständige Verdrängung der Juden aus dem Berufs- und Wirtschaftsleben. b) Beseitigung des jüdischen Einflusses. c) Zwangsverkauf jüdischer Gewerbebetriebe und Einziehung jüdischen Vermögens. d) Deportation und Ermordung der Juden [aufzeigen].“²

Dementsprechend bezeichnete schon während der nationalsozialistischen Herrschaft der Begriff des „entjuden“ respektive dessen Substantivierung unterschiedliche Maßnahmen, die indes immer ein Vorgehen gegen Juden bzw. „Jüdisches“ beinhalteten bis hin zur physischen Vernichtung von Juden. Dass

¹ Beispielhaft Oliver Arnold: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939, Berlin 2010; Hansjörg Buss: „Entjudete“ Kirche. Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950), Paderborn u. w. 2011; Susannah Heschel: Dejudaising Jesus – On Nazi „Judenforschung“ and its Christian Ramifications, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts, 5 (2006), S. 353–373; Dirk Schuster: <Entjudung> als göttliche Aufgabe. Die Kirchenbewegung Deutsche Christen und das Eisenacher Entjudungsinstitut im Kontext der nationalsozialistischen Politik gegen Juden, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 106 (2012), S. 241–255; Birgit Jerke: Wie wurde das Neue Testament zu einem sogenannten Volkstestament „entjudet“? Aus der Arbeit des Eisenacher „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, Frankfurt/M. 1994, S. 201–234; Ulrich Andreas Wien: „Entjudung“ und Nationalsozialismus als Ziel des Religionsunterrichts. Zum Lehrplan für den Religionsunterricht an deutschen Schulen 1942, in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde, 20 (2007), S. 65–77; Hans Huchzermeyer: „Judenreine“ Kirchenmusik. Elimination der „nichtarischen“ evangelischen Kirchenmusiker aus Reichsmusikkammer und Kirchendienst im Dritten Reich, in: Preußenland. Jahrbuch der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landeskunde, 5 (2014), S. 147–185, hier S. 148 und S. 183; Hubert Schneider: Die Entjudung des Wohnraums – Judenhäuser in Bochum. Die Geschichte der Gebäude und ihrer Bewohner, Münster 2010.

² Cornelia Schmitz-Berning: Vokabular des Nationalsozialismus, Berlin New York 1998, S. 198.

dieser Begriff in den alltäglichen Sprachgebrauch des „Dritten Reiches“ Einzug hielt, zeigt der Eintrag „entjuden“ im DUDEN aus dem Jahr 1934. Dieser definierte „entjuden“ bzw. „Entjudung“ als eine „Befreiung von Juden und jüdischem Einfluß“.³

Karl-Heinz Brackmann sowie Cornelia Schmitz-Berning weisen aber zu Recht darauf hin, dass die Begrifflichkeit „entjuden“ schon im 19. Jahrhundert nachweisbar ist, es sich somit nicht um eine genuine Wortschöpfung der Nationalsozialisten handelte.⁴ Analysiert man die Verwendung jener Wörter für die Zeit vor der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, stellt man fest, dass völlig unterschiedliche Dimensionen jener Termini auftraten. Einerseits beschrieb „entjuden“ jene Vorstellungen, wie sie später die Nationalsozialisten verwenden sollten, andererseits lässt sich „entjuden“ ebenso im innerjüdischen Diskurs bezüglich der Assimilierung finden und diente bisweilen in diesem Zusammenhang gar als Schimpfwort.

Im Folgenden soll die heterogene Verwendungsgeschichte jenes Begriffes anhand unterschiedlicher Beispiele ab dem 18. Jahrhundert bis hinein in die Zeit des „Dritten Reiches“ nachgezeichnet werden. Es wird dargestellt, dass „entjuden“ teilweise zeitgleich unterschiedliche Deutungen erfuhr und es daher in unserem heutigen Verständnis wichtig ist, den jeweiligen Diskursrahmen zu beachten, in dem das Wort Verwendung fand. Dabei geht es uns ausdrücklich nicht um eine Relativierung jener Begriffsbenutzung zur Beschreibung differenzierter Entwicklungen, welche die „Eliminierung des Jüdischen“ zum Ziel hatten. Ebenso erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit bei der Wiedergabe von Belegen, die das Wort „entjuden“ respektive „Entjudung“ enthalten.

2. „Entjudung“ – Ein Wort wird gebildet

Wörterbücher bilden normalerweise Sprache ab, sie schaffen sie nicht. Anders beim Pädagogen und Sprachforscher Joachim Heinrich Campe (1746–1818): Für seine Wortschöpfungen bei der Eindeutschung von Fremdwörtern ist er

³ Der Große Duden, 11. neubearb. und erw. Aufl., Leipzig 1934, S. 139.

⁴ Karl-Heinz Brackmann: NS-Deutsch. Selbstverständliche Begriffe und Schlagwörter aus der Zeit des Nationalsozialismus, Straelen 1988, S. 64; Schmitz-Berning: Vokabular des Nationalsozialismus, S. 198. Vgl. auch Christoph Cobet: Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit, München 1973.

noch immer bekannt. Neben dem „Verdeutschungswörterbuch“⁵ hat er auch ein „Wörterbuch der deutschen Sprache“ herausgegeben. Dort findet sich das Postulat der Urheberschaft für das Stichwort „entjuden“, unter dem auch „Entjudung“ eingetragen ist.

„Entjuden, v. trs. von allen Jüdischen Eigenheiten befreien. Das Entjuden. Die Entjudung. „So wie die Juden in Ganzen jetzt noch sind und nothwendig sein und bleiben müssen, so lange zu ihrer Entjudung nicht ernstlicher und durch größere Maßregeln geschritten wird etc.“ C.“⁶

Das „C.“ hinter dem Zitat steht für Campe selbst.⁷ Der Artikeleintrag ist darüber hinaus mit Symbolen versehen, deren Erläuterungen in der Einleitung des Wörterbuchs stehen. Demnach kennzeichnete Campe auch das Wort „entjuden“ als seine eigene Schöpfung – vor dem Artikeleintrag steht ein Kreissymbol mit innerem Punkt, das laut Vorwort die Bedeutung hat:

„Neue Wörter; von zweifelhaftem, noch nicht ausgemachtem Werthe. Diese Zeichen erhalten ohne Ausnahme alle diejenigen Campe'schen Wörter, die man in das Wörterbuch aufnehmen zu müssen glaubte, weil sie schon in gelesenen Schriften vorkommen; z.B. Lehrgang für Cursus, folgerecht für consequent.“⁸

Demnach wurde die Äußerung Campes über „Entjudung“ bereits zuvor publiziert. Trotz umfangreicher Recherchen ist es leider nicht gelungen, die Primärquelle des im Artikel zitierten Satzes ausfindig zu machen.

⁵ Joachim Heinrich Campe: Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. Ein Ergänzungsband zu Adelung's und Campe's Wörterbüchern. 2. Ausg., Braunschweig 1815. Sämtliche Umlaute werden im Campe'schen Werk durch das Diakritikon „e“ dargestellt. Sie sind hier in die heutige Schreibweise aufgelöst.

⁶ Joachim Heinrich Campe: Wörterbuch der deutschen Sprache, Bd. I, Braunschweig 1807, S. 931. Hinsichtlich der Bedeutung passt der Beleg von Campe in den Kontext der geforderten Assimilation, wie er in diesem Beitrag unter Punkt 3 zu finden ist.

⁷ „Um aber Jeden zu warnen, diese Wörter nicht auf Treue und Glauben und ohne eigene Prüfung anzunehmen, sorgte ich dafür, daß ihnen allen, außer dem Zeichen der Neuheit, auch noch ein besonderes Zeichen der Warnung vorgesetzt und der Anfangsbuchstabe meines Namens nachgesetzt wurde.“ Campe, Wörterbuch der deutschen Sprache, Vorwort S. XIII.

⁸ Campe, Wörterbuch der deutschen Sprache, Vorwort S. XXI. Des Weiteren trägt der Artikel das Symbol eines „X“, das für „niedrige, aber deswegen noch nicht verwerfliche Wörter, weil sie in der geringeren (scherzenden, spottenden, launigen) Schreibart, und in der Umgangssprache brauchbar sind“, steht. Campe, Wörterbuch der deutschen Sprache, S. XXI. Für die Kombination beider Symbole gibt es im Vorwort ebenfalls eine kurze Erläuterung: „Dergleichen [niedrige; D.S.] Wörter, die von Campe herrühren; z.B. Stelldichein für Rendezvous [!]. Teufelsanwalt für Advocatus diaboli“. Campe, Wörterbuch der deutschen Sprache, Vorwort S. XXI.

Doch woher leitet sich „entjuden“ ab? Von „Jude“ oder dem nicht mehr gebräuchlichen Verb „juden/jüden“⁹? Das Präfix ent- verbindet sich mit Verb oder Substantiv, um ein neues Verb zu bilden. Es generiert unter anderem aufhebende Gegensätze, wie etwa „ent-binden, ent-kleiden, ent-hüllen“ oder auch die nicht mehr gebräuchlichen „*ent-laben* schwächen, vernichten“ oder „*ent-naejen* eine Naht auftrennen“.¹⁰ Möglich ist auch eine Ableitung vom Substantiv „Jude“, so dass „entjuden“ dem Judesein beraubt bedeutete, vergleichbar den Beispielen „*ent-mensch*, ‘einer, der das Wesen des Menschen verloren hat’“ und „mhd. *ent-wiben* der Weiblichkeit entkleiden.“¹¹ Es gibt auch Neubildungen mit ent-, wo die Entscheidung, ob das Grundwort Verb oder Substantiv ist, nicht eindeutig möglich ist.¹² Die Ableitung vom Verb „juden“, das es zu Campes Zeiten noch gab, ist zumindest für Campe aufgrund seiner eigenen Ansetzung des Verbs mit „jüdeln“¹³ und der Bedeutung eher nicht

⁹ Das Verb in der Variante „jüdeln“ findet seine erste Erwähnung im Dictionarium latinogermanicum von 1541 als Übersetzung unter dem Stichwort „judaizare“, was dort so viel heißt wie „in Biblis Graeca forma dicitur, Iudaeos imitari“. Petrus Cholinus/Johannes Frisius/Daniel Sternberg: Dictionarium Latinogermanicum, Zürich 1541, S. 495. Stieler bringt 1691 die Bedeutung wuchern für „juden“. Kaspar Stieler: Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz, Nürnberg 1691, Sp. 902. Steinbach wiederum setzt „jüdeln“ an und übersetzt dieses mit „mercando judaeos imitor“. Christoph Ernst Steinbach: Vollständiges Deutsches Wörter-Buch, Bd. 1, Breslau 1734, S. 817. Johann Christoph Adelung bietet in seiner zweiten Auflage die Doppelansetzung „juden, jüdeln“ und als Bedeutung nur „wuchern“. Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig 1795, Sp. 1444.

¹⁰ Wilhelm Wilmanns: Deutsche Grammatik. Gotisch, Alt-, Mittel- und Neuhochdeutsch. Zweite Abteilung: Wortbildung. 2. Aufl., Berlin Leipzig 1930, S. 144. Hervorhebungen im Original.

¹¹ Zur Ableitung vom Substantiv vgl. Wilmanns, Deutsche Grammatik, S. 148. Hervorhebungen im Original.

¹² „Als Zusammenbildungen [...] bezeichnet man oft verbale Neubildungen, die nicht auf einfachste Art, d. h. durch Zusammensetzung oder durch die gewohnte Ableitung aus einem Grundwort mittels eines Suffixes allein entstanden sein können. *entmannen* z. B. läßt sich weder als *ent-mannen* noch als *entmann-en* hinstellen, trotz einem mhd. – und sonst etwa gebräuchlichen – Verb *mannen*.“ Walter Henzen: Deutsche Wortbildung. 3. Aufl. Tübingen 1965, S. 234. Vgl. hierzu auch Peter Eisenberg „Diese [u. a. entkleiden – D. S.] und viele weitere *ent*-Verben haben einen substantivischen Kern. Sie sind teils direkt auf eine substantivische Basis (Last-entlasten, Fleck-entflecken) teils auch auf ein Simplexverb beziehbar (Fett-fetten-entfetten, Wasser-wässern-entwässern). Sie sind transitiv und bezeichnen Tätigkeiten des Entfernens (privativ). Das vom substantivischen Stamm (Wasser) Bezeichnete wird von dem im Objekt Genannten (die Wiese) entfernt: Sie entwässert die Wiese.“ Peter Eisenberg: Grundriss der deutschen Grammatik. Bd. 1 Das Wort, 4. Aufl., Stuttgart, Weimar 2013, S. 251.

¹³ „Jüdeln, v. intrs. 1) X [Symbol für „Wörter des gemeinen Lebens, und der leichten, scherzhaften Schreibart“, vgl. auch Fn. 8] Einen übermäßigen und unerlaubten Gewinn wie die Juden zu bekommen suchen; dann auch wol, auf eine jüdische Art zu betrügen suchen; auch juden. Er jüdeln gern. a) O [Symbol für „Neugebildete Wörter“] Sich im Reden oder Schreiben solcher Ausdrücke und Redensarten bedienen, welche der jüdischen, d. h. hier hebräischen Sprache

anzunehmen – er hätte ansonsten „entjüdeln“ bilden müssen. Wir werden aber noch sehen, dass Campe nicht wirklich als „Erfinder“ des Ausdrucks gelten kann.

Der Ausdruck „entjuden“ fand im 19. Jahrhundert Ergänzung durch die Ableitung „entjudaisieren“. Der Lexikograf Theodor Heinsius (1770–1849) gab 1828 „entjudaisieren“ als Erläuterung zu seiner Übersetzung an: „Entjüden, th[ätiges].Z[eitwort]., von allen Jüdischen Eigenheiten befreien (entjudaisiren)“.¹⁴ Heinsius' Nachfolger Jacob Heinrich Kaltschmidt (1799–1872) stellte es bereits als Nebenform in den Haupteintrag: „Entjuden, entjudaisiren, t. von allem Jüdischen befreien.“¹⁵

Ein lateinisches „dejudazare“ ist unserer Erkenntnis nach nicht belegt, wohl aber das französische „déjudaiser“. Weit vor Campe und seinen Nachfolgern – als Wortschöpfer oder einen bestehenden Ausdruck gebrauchend – schrieb Voltaire (1694–1778) im „Dictionnaire Philosophique“ unter dem Abschnitt Dieu, Dieux:

„Le premier était orthodoxe, le second se trompait, j'en dois convenir: mais tous deux étaient dans la bonne foi; tous deux estimables dans leur sincérité comme dans leurs mœurs douces et simples, quoiqu'il n'y ait eu d'ailleurs nul rapport entre l'imitateur de l'Odyssée et un cartésien sec, hérissé d'argumens; entre un très bel esprit de la cour de Louis XIV, revêtu de ce qu'on nomme une grande dignité, et un pauvre juif déjudaisé [Spinoza], vivant avec trois cents florins de rente (Fn.) dans l'obscurité la plus profonde.“¹⁶

Das deutsche Pendant zu „déjudaiser“ wäre dementsprechend „entjudaisieren“.

eigen, aber der Sprache in welcher man spricht oder schreibt fremd sind (hebraisiren); und in engerer Bedeutung, jüdisch deutsch sprechen. Das Jüdeln. S. Hebräern, und C. Verdeutsch. Wörterb.“ Joachim Heinrich Campe: Wörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 2, Braunschweig 1808, S. 851.

¹⁴ Otto Friedrich Theodor Heinsius: Vollständiges Wörterbuch der deutschen Sprache mit Bezeichnung der Aussprache und Betonung für die Geschäfts- und Lesewelt, Bd. 1, Wien 1828, S. 668.

¹⁵ Jacob Heinrich Kaltschmidt: Kurzgefasstes vollständiges stamm- und sinnverwandtschaftliches Gesamt-Wörterbuch der Deutschen Sprache aus allen ihren Mundarten und mit allen Fremdwörtern. Ein Hausschatz der Muttersprache für alle Stände des Deutschen Volkes, Leipzig 1834, S. 222.

¹⁶ Voltaire: OEVres complètes de Voltaire avec des remarques et des notes historiques, scientifiques et littéraires, Dictionnaire Philosophique, Tome IV, Paris 1826, S. 36–37. Zu Voltaires Antisemitismus vgl. George M. Fredrickson: Rassismus – Ein historischer Abriss, Hamburg 2004, S. 64f. Ob Campe diese Stelle kannte, ist für uns nicht rekonstruierbar, in seinem Verdeutschungswörterbuch kommt das Wort „déjudaisé“ nicht vor.

Ein signifikanter Unterschied zwischen „entjuden“ und „entjudaisieren“ ist uns im Material aber nicht begegnet und auch ob „entjudaisieren“ eine Nachbildung des Ausdrucks von Voltaire ist, konnte nicht entschieden werden.¹⁷ Unsere anfängliche Vermutung, dass sich „entjudaisieren“ eher im theologischen Schrifttum fände, hat sich ebenso nicht bestätigt.

3. „Entjudung“ im Kontext der jüdischen Assimilation

Nachdem Campe das Wort in seinem Werk geprägt hat, wird es in der Folgezeit von den Wörterbuchmachern Heinsius und Kaltschmidt fortgeschrieben. 1885 hat dann Daniel Sanders (1819–1897) als jüdischer Wörterbuchautor das Stichwort „entjuden“ in sein Ergänzungswörterbuch aufgenommen, nachdem es im renommierten „Deutschen Wörterbuch“¹⁸, das die Brüder Jacob und Wilhelm Grimm initiierten, nicht verzeichnet war: „jud=en, intr. etc.: Sich ent=j. [der jüd. Eigenthümlichkeiten entkleiden]. Viertelj. I,1,253 etc.“¹⁹ Sein Beleg entstammt dem Aufsatz eines nicht näher genannten A. M. unter dem Titel „Beiträge zur Lösung der jüdischen Frage“ von 1838 und lautet vollständig:

„Der seither unerhörte Aufschwung der Gewerbsthätigkeit, die verbesserte Erziehung der Massen und die gesteigerten Ansprüche an Geistesbildung, mußte die Juden als fest in sich geschlossenes Volk täglich ungefährlicher machen. Sie [die Juden] müssen schon der Mitbewerbung wegen gleichen Schritt halten, und freiwillig oder gezwungen sich entjuden, um als Staats- und Weltbürger Geltung zu erhalten oder zu erreichen.“²⁰

¹⁷ Interessant ist jedoch, dass in einer Abhandlung, in der auch Voltaire behandelt wird, „entjudaisieren“ Verwendung findet. Dies kann man aber auch dem Zufall anheimgeben: „Voltaire versuchte, [...] die Geschichte der Vergangenheit die Sprache der Encyclopädisten sprechen zu lassen. Der philosophische Versuch hatte nicht mehr Erfolg, als der theologische, seine ‚Allgemeine Geschichte‘ ist zu schwer für eine Flugschrift und zu leicht für ein Buch. Nichtsdestoweniger ward die Idee der Menschheit durch ihn freier von den semitischen Eigenthümlichkeiten und den hebräischen Formen, und hierin liegt ein Fortschritt, denn wenn das jüdische Element überhandnimmt, wird es in der neueren Gesellschaft zum Berufe der Litteratur, als des nationalen Elements, die Menschheit zu entjudaisiren.“ Christian Carl Josias Bunsen: Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit. Bd. 1.: Die Kritik. Mit dem Bildniss des Hippolytus, Leipzig 1852, S. 263.

¹⁸ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961.

¹⁹ Daniel Sanders: Ergänzungs-Wörterbuch der deutschen Sprache: Eine Vervollständigung und Erweiterung aller bisher erschienenen deutschsprachlichen Wörterbücher (einschließlich des Grimm'schen). Mit Belegen von Luther bis auf die neueste Gegenwart, Berlin 1885, S. 288.

²⁰ A. M. [genauere Angaben unbekannt]: Beiträge zur Lösung der jüdischen Frage, in: Deutsche Viertel-Jahresschrift, 1 (1838), S. 248–263, hier S. 253.

Aus der Perspektive des sicher nichtjüdischen Autors wird „sich entjuden“ zum Synonym für sich assimilieren und enthält die Forderung nach Entsaugung der Jüdischkeit.

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts gebrauchte der innerjüdische Diskurs sich „entjuden“/„entjudaisieren“ im Rückblick auf die Assimilation und in negativer Deutung hinsichtlich deren Erfolges. 1935 definierte Selma Stern (1890–1981) in ihrer Analyse „Die Judenfrage in der Ideologie der Aufklärung und Romantik“ die Assimilationsforderung und verwendete hierfür den Ausdruck „entjudaisieren“. Sie schrieb:

„Diese Vorstellung, daß man dem Juden die Aufnahme in die deutsche Volksgemeinschaft nicht versagen dürfe, daß man sie ihm aber nur gewähren könne, wenn er sich ihr ganz hingebte, d. h. wenn er sich entjudaisiere und sein an seine Religion gebundenes Volkstum aufgebe, sollte in den nächsten Jahrzehnten die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Deutschtum beherrschen.“²¹

Die ebenfalls in der Aufklärung einsetzende Religionskritik sowie erste sichtbare Ansätze der Säkularisierung übertrug man in der rückwertigen Betrachtung ebenso auf das Judentum, welches sich derartigen Entwicklungen nicht verschließen sollte. „Entjudung“ wird hier im Zusammenhang mit „entchristlichen“ auf der rein religiösen Ebene verstanden:

„In dem Maße, in dem sich diese allgemeine Gesellschaft entchristlichte, erwartete sie freilich von den Juden Entjudung, und die Religion der Vernunft schwebte allen als ideales Ziel vor Augen.“²²

Einige Vertreter des Zionismus verstanden die selbstgewählte „Entjudung“ als falschen Weg, als einen Weg, sich zu „verdeutschen“.²³ Als direktes

²¹ Selma Stern: Die Judenfrage in der Ideologie der Aufklärung und Romantik, in: Der Morgen, 11 (1935–1936) Heft 8, S. 339–348, hier S. 343.

²² Rudolf Hallo: Die christliche Wissenschaft vom Judentum, in: Der Morgen, 10 (1934–1935) Heft 6–7, S. 283–295, hier S. 293. Vgl. hierzu auch den folgenden Beleg: „Den aufgeklärten Rabbinern, die so lange an der Entjudung unseres Kultus und unseres Glaubens gearbeitet haben, bescheinigt R[athenau], dass zwischen ihrem Deismus und dem eines evangelischen Geistlichen kein Unterschied bestehe.“ Dr. Jeremias: „Impressionen“, in: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum, 1 (1903) Heft 1, Sp. 63–68, S. 65. Das Zitat bezieht sich auf die Schrift „Impressionen“ von Walter Rathenau, Leipzig 1902.

²³ Die Begriffe „verdeutschen“ oder „Eindeutschung“ werden in Parallele zu „entjuden“/„Entjudung“ gebraucht. „Den Ast, auf dem er sitzt, sägt ab der Jude, der sich ‚entjuden‘ und verdeutschen will!“ Morris de Jonge: Jüdische Schriften, Berlin 1903, S. 24. Von „Entjudung“ und „Eindeutschung“ schrieb Arnold Zweig (1887–1968): „Es gibt ganze jüdische Gesellschaftskreise,

Schimpfwort wurde „Entjudung“/„entjuden“/„entjudaisieren“ für eine Haltung benutzt, welche bereit sei, die eigene jüdische Identität aufzugeben, zugunsten der Anerkennung einer anderen:

„Es hat eine Zeit gegeben für das Judentum – und Gott sei Dank, daß diese Zeit vorüber –, wo es für den gebildeten Juden kein anderes Streben gab, als sich zu – – entjudaisieren. Es war dies die Zeit am Ende des achtzehnten und im Beginne des neunzehnten Jahrhunderts, wo die sogenannte Mendelsohn'sche Schule den Geist und die edlen Intentionen ihres großen Lehrers, ‚des deutschen Plato‘ gänzlich verkennend, zuerst eine Nivellirung des jüdischen Ceremonialgesetzes anbahnte und mit dem jedenfalls denkwürdigen Sendschreiben an Probst Teller ihre glorreiche Laufbahn beendete.“²⁴

Hinzu trat der kritische Blick der Folgegenerationen, wobei das Wort „Entjudung“ bereits zum Bestandteil einer gesamten Epochenbezeichnung²⁵ avancierte:

„Der Grundfehler der vergangenen Geschlechter war es, daß ihre Hingabe an die allgemeinen Ideale so groß war, daß sie sie mit dem Aufgeben des eigenen Wesens verwechselten. Von dem Irrthume, durch die Vernachlässigung des jüdischen Wesens der allgemeinen Kultur theilhaftig zu werden, konnten sie sich nicht mehr befreien. Dieses Jahrhundert der Entjudung ist zu einem großen Teile überwunden worden. Vom Zionismus geht durch die ganze west- und mitteleuropäische Judentheit ein Zurückfluten und zum mindesten ein Zurücksehnen zum angestammten Judentume.“²⁶

Doch nicht nur im Rückblick, ebenso in tagesaktuellen, innerjüdischen Diskussionen lässt sich „Entjudung“ und „entjuden“ im Sprachgebrauch finden:

deren Sprechart, wenn sie auf Nichtjuden zu reden kommen, sofort all die Verzerrungen und Selbsterkrankungen anzeigt, welche in sonst vielleicht sehr braven Menschen, denen nur leider das Bewußtsein ihres Volkswertes als Juden abgeht, von diesem Streben nach Entjudung und Eindeutschung verursacht wird.“ Arnold Zweig: Der heutige deutsche Antisemitismus, in: Der Jude, 5 (1920–1921) Heft 10, S. 557–565, hier S. 559.

²⁴ Gustav Karpelas: Heinrich Heine und das Judentum, Breslau 1868, S. 11 f.

²⁵ 1902 gab es gar den Ausdruck „Entjudungsreformation“: „Die Judenheit hatte in der trüben Zeit der Entjudungsreformation keine Zeit und kein Verständnis für die Idealität des Büchersammelns.“ Nathanja Sahuwi: Die jüdische Nationalbibliothek, in: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum, 2 (1902) Heft 2, Sp. 101–108, hier Sp. 104.

²⁶ Heinrich Loewe: Jüdische Erziehung, in: Neue jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West, 1 (1916–1917) Heft 1, S. 13–16, hier S. 14.

„In offiziellen Enunziationen von dieser Seite [der westjüdischen ‚liberal-fortschrittlich-freisinnigen‘; D.S.] heißt es oft, wie z.B. im Antizionistischen Manifest vom Februar 1914: ‚Wir bitten unsere deutschen Glaubensgenossen in ihrer Gesamtheit nach wie vor der Welt ein leuchtendes Beispiel zu geben usw.‘ Diese Überhebung! Sie müßte verheerend auf unser Volk wirken, wenn sie, verantwortungsvoll-ernst gemeint, in das Volk dringen würde und nicht letzten Grundes eine Pose wäre gegen die bösen Antisemiten. Das abstoßend eifrige Verstecken alles Jüdischen zeugt, daß man letzteren innerlich recht gibt; offiziell aber bleiben alle, die den Juden nicht mögen, entweder dumme Finsterlinge oder Lumpen. Die Hoffnung nämlich, durch die angestrebte Selbst-Entjudung werde die Verachtung der ‚anderen‘ aufhören, mußte eben nach so vielen Jahrzehnten als eine trügerische erscheinen.“²⁷

Gegen einen solchen falschen Weg der „Selbst-Entjudung“ zeigte man von jüdischer Seite aus unterschiedliche Strategien auf. So vernahm man in der religiösen Renaissance eine Möglichkeit, die „Gefahr der Entjudung“ abzuwenden. „Der kleine Tempel unseres nationalen Heiligtums in Palästina wird auch die großen Massen in den Fremdländern vor Entjudung schützen.“²⁸ Damit einhergehend sollte gleichfalls die Sprachpflege das Jüdische bewahren:

„Auch in europäischen Ländern mit einer kleinen jüdischen Bevölkerung, wie z.B. Finnland, Estland, Lettland, suchen die Juden durch engen Anschluß an Palästina und durch Pflege der hebräischen Sprache die Gefahr der Entjudung zu bekämpfen.“²⁹

Dass indes Sprachpflege allein gegen die Assimilierung nicht ausreichen würde, formulierte bereits Max Mayer (1873–1962) 1916:

„Ein Geschlecht, das in der Fremdsprache erzogen wird, muß sich unbedingt fremde Klassiker zum Vorbild nehmen und so in einer fremden Geisteswelt für eine lebendige Fortsetzung unserer eigenartigen Kultur verloren gehen. Mag ihm dabei mehr oder weniger Hebräisch eingepfht werden – das Bergab der allgemeinen Entjudung wird dadurch nicht aufgehalten. Das zweite Geschlecht wird auch für diese Impfung kein Verständnis mehr aufbringen. Andererseits stellt eine vom

²⁷ Abraham Schwadron: Von unserer Selbstbewertung, in: Der Jude, 1 (1916–1917) Heft 6, S. 400–407, hier S. 402.

²⁸ Jakob Klatzkin: Grundlagen des Nationaljudentums, in: Der Jude, 1 (1916–1917) Heft 9, S. 609–618, hier S. 609.

²⁹ Arthur Ruppin: Die Bedeutung Palästinas für die Juden, in: Palästina. Zeitschrift für den Aufbau Palästinas, 12 [Neue Folge 3] (1929) Heft 12, S. 1–16, hier S. 8.

Hebräischen losgerissene und den Quellen des historischen Schaffens entfremdete Judenheit einen Widerspruch in sich dar.“³⁰

„Entjudung“ kennzeichnet dabei besonders die westeuropäische Judenheit.³¹

„Jene Assimilierung und Entjudung des jüdischen Lebens, die in Westeuropa bereits eingetreten ist, und zu einem areligiösen, rein nationalen Judentum auf der einen, zu einer antinationalen konfessionellen jüdischen Orthodoxie auf der anderen Seite geführt hat, ist in Polen noch nicht erfolgt; und so besteht dort das ursprüngliche Ghettojudentum³² in seiner engen natürlichen Verbindung von nationalem und religiösem Judentum für die überwiegende Majorität noch fort.“

Die westeuropäischen Fehler nicht zu wiederholen, mahnte R. Salman in seiner Schrift „Emanzipation und Entjudung“. Dass „Entjudung“ kein nur deutsches Problem sei, geht aus diesem Aufsatz deutlich hervor.

„So geschah es, daß die jüdische Emanzipation in Westeuropa unter dem Zeichen der Assimilation stand. Nicht die innere Natur der Emanzipation verursachte diese Vernachlässigung national-jüdischer Forderungen, sondern die völlige Entjudetheit der zu Emanzipierenden. [...] Daher muß auch die ostjüdische Emanzipation von dem französischen Muster ebenso verschieden sein, wie dieser blühende Frühling der jüdischen Kultur [das Ostjudentum; D. S.] von der kahlen Wüste der entjudeten Marannen von Bordeaux entfernt ist.“³³

³⁰ Max Mayer: Rivalen oder Verbündete?, in: Der Jude, 1 (1916–1917) Heft 2, S. 65–68, hier S. 64.

³¹ Nachum Goldmann: Die innere Lage des polnischen Judentums, in: Neue jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West, 1 (1916–1917) Heft 12, S. 335–342, hier S. 341.

³² In diesem Kontext steht auch der folgende Beleg aus dem Jahr 1906: „Vielmehr ist jene Form der Ansiedlung gemeint, welche die russischen und polnischen Juden in den letzten zwei Jahrzehnten aus ihrem starken Zusammengehörigkeitstriebe und aus den wirtschaftlichen Antrieben heraus, sowie in Uebereinstimmung mit der ganzen Wandervergangenheit Israels geschaffen haben –, die Form der örtlichen Konzentration. In diesen, die ich die Zellen einer interterritoriellen jüdischen Kultur nennen möchte, liegt ein hinreichender Schutz gegen befürchtete Entjudung. Wer aber in ihnen wieder neue Gefahren des Antisemitismus sieht, mag sich beruhigen.“ Mathias Acher [Nathan Birnbaum]: Zur Frage der jüdischen Massenwanderungen, in: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum, 6 (1906) Heft 2, Sp. 74–80, Sp. 76 f.

³³ R. Salman: Emanzipation und Entjudung, in: Der Jude, 1 (1916–1917) Heft 1, S. 43–46, hier S. 44 und S. 46.

4. „Entjudung“ als politischer Kampfbegriff

Im Unterschied zu den bisher aufgeführten Belegen ist bei der politischen Benutzung des Begriffes „Entjudung“/„entjuden“ bereits der Übergang zu jener Bedeutung vollzogen, die der DUDEN 1934 benannte.³⁴ „Entjuden“ bedeutete hier nicht mehr, wie in den bisherigen Belegen, sich seines bzw. die Juden ihres Judentums zu entledigen. Subjekt ist nicht mehr ein Jude, der sein „jüdisches Wesen“ eliminieren will bzw. soll, sondern es geht um die Entfernung von Juden als Gruppe. Nicht das Jüdische soll entfernt werden, sondern jüdische Menschen bzw. Individuen, die man nach rassistischen Denkmustern als Juden klassifizierte.

So setzte sich immer mehr die Ansicht durch, dass sich ein „jüdisches Wesen“ trotz vollständiger Assimilierung niemals vollständig abstreifen lassen könne, so wie es der Vordenker der völkischen Bewegung, der Orientalist Paul Anton de Lagarde (1827–1891), in seinen stark rezipierten „Deutschen Schriften“ formulierte:

„Die Juden bloß durch Zulassung zu unserem weltlichen Leben zu entjudaisieren, ist untunlich, weil dies sie nur abschleifen, aber ihr fremdartiges Naturell erhalten, sie also zu Trägern der Verwesung machen würde: ein fremder Körper im Leibe erzeugt Eiterung.“³⁵

Doch nicht nur in Deutschland existierte ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Forderung nach einer „Entjudung“ in Form von Vertreibung jüdischer Menschen und der Entfernung jüdischer Spuren. Ebenso im neuen polnischen Staat kurz nach dessen Gründung 1918 erhoben sich Forderungen, Polen nunmehr zu „entjuden“. So entstand unter anderem eine Zeitung, die den Begriff „Entjudung“ gar im Namen trug – „Odiydzcnie Polski“ (Entjudung Polens) – und antisemitische Agitatoren gaben das Ziel aus, den polnischen Juden das Leben derart unerträglich zu machen, dass diese von selbst das Land verließen und dadurch Polen „entjudet“ werde.³⁶

³⁴ Derartige Übergänge sind als fließend zu verstehen, da infolge der Weltkriegsniederlage von 1918 der Antisemitismus in Deutschland wieder offen ausbrach. Vgl. zum Antisemitismus in der Weimarer Republik Armin Pfahl-Traughber: Antisemitismus in der deutschen Geschichte, Opladen 2002, S. 93–107.

³⁵ Paul de Lagarde: Deutsche Schriften, Bd. 1, hg. von Karl August Fischer, München 1924, S. 30.

³⁶ Beispiele nach Nathan Michael Gelber: Judaeo – Polonia, in: Neue jüdische Monatshefte, 3 (1918–1919) Heft 21, S. 452–458.

Im „Dritten Reich“ nutzten die Nationalsozialisten den Terminus in ihren öffentlichen Verlautbarungen, um triumphierend auf die vollständige Vertreibung von Juden aus bestimmten Bereichen verweisen zu können. So schrieb der „Völkische Beobachter“ Anfang März 1938:

„Seit fünf Jahren arbeitet die Adefa, Arbeitsgemeinschaft deutsch-arischer Fabrikanten der Bekleidungsindustrie e. V., an der Entjudung eines der wichtigsten und größten deutschen Wirtschaftszweige.“³⁷

Während der NS-Diktatur findet sich der Begriff aber nicht nur in der nationalsozialistischen Propaganda, sondern er gehörte ebenso zum alltäglichen Sprachgebrauch.³⁸

5. „Entjudung“ im christlich-theologischen Diskurs

Fast zwei Jahrzehnte vor der Veröffentlichung von Campes Wörterbuch verwendete der reformierte Schweizer Theologe Johann Caspar Lavater (1741–1801) das Verb „entjuden“ in seinem bislang unveröffentlichten Brief vom 21. August 1784 an den Aufklärer Johann Bernhard Basedow (1724–1790). Basedow hatte Lavater zuvor seine jüngsten theologischen Arbeiten, sein „Jesus Christus“, sein „philadelphisches Gesangbuch“ und das „Examen in der allernatürlichsten Religion“ zukommen lassen, alles Schriften, die Lavater als „nichts neues“ kommentierte.³⁹ Als Reaktion gegen Basedows deistische Sicht auf Jesus Christus schrieb Lavater an Basedow:

„Zu allen deinen künftigen Plänen wünsch' ich dir Ruhe, Weisheit, geraden vollen Sin(n) für's Ganze; Liebe Zu jedem einzelnen (!) Individuum; Scharfsin(n) – durch's Entjuden wollen – nichts zu entchristen. Jesus ist ein Jude, und will als ein König der Juden gekreuzigt und auch von Heyden angebehtet seyn. So sehr ich als

³⁷ Hans Müller: Adefa im Vormarsch, in: Völkischer Beobachter (Ausgabe Berlin), 51 (1938) Ausgabe vom 02.03.1938, S. 13.

³⁸ Beispiele bei Schmitz-Berning: Vokabular des Nationalsozialismus, S. 191 sowie zeitgenössisch beispielhaft Victor Klemperer: „Übrigens ist in den letzten Wochen der Antisemitismus wieder besonders in Vordergrund (das wechselt ab: mal die Juden, mal die Katholiken, mal die protestantischen Pfarrer); gestern hier eine Mutschmann-Aktion zur Entjudung des Weißen Hirschs [Villen-Viertel in Dresden; D.S.]“ Victor Klemperer: Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945, Bd. 3: 1937–1939, hg. von Walter Nowojski, 3. Aufl., Berlin 1999, S. 71 [Tagebucheintrag vom 31.01.1938].

³⁹ Vgl. Friedrich Fischer: Basedow und Lavater in ihren persönlichen und literarischen Beziehungen zueinander auf Grund ihres unveröffentlichten Briefwechsels und Tagebuch-Aufzeichnungen Lavaters, Strassburg 1912, S. 85.

Mensch bürgerliche Toleranz wünsche, als Christ sie befördere – die wahre Kirche, denk' ich, wird und muß, bis der Alleinbefreyer kom(m)t, ecclesia pressa seyn – Christenthum der Welt gefällig machen zu wollen. Es soll Ihr nicht gefällig seyn.“⁴⁰

„Entjuden“ steht in diesem Beleg für die Herauslösung der christlichen Botschaft aus dem jüdischen Erbe und wäre zu paraphrasieren mit „von den jüdischen Wurzeln trennen“. Durch die Parallelisierung von „entchristen“ verdeutlichte Lavater, dass das Judesein Jesu genuin zum Christentum gehöre. Lavater wendete sich auch gegen die deistische Konsequenz, das Christentum „vernünftiger“ durch den Ausschluss von Offenbarungsinhalten zu machen.

Der Hallenser Theologe Johann Salomon Semler (1725–1791) führte wiederum die Bibelkritik mit der Unterscheidung von Gotteswort und Schrifttext ein.⁴¹ Obgleich im Brief von Lavater an Basedow der Name Semlers nicht auftaucht, deutete schon 1902 Gustav von Schulthess-Rechberg in seiner Denkschrift die Position Semlers als Hintergrund von Basedows Arbeiten. In diesem Sinne ist der Vorwurf Lavaters zu verstehen, dass an Basedows Gedanken nichts genuin Neues sei:

„Wenn Semler im neuen Testamente jüdische Ideen ausschied, welche für die Christen nicht massgebend sein sollten, so fürchtet Lavater, das ‚entjuden‘ werde nicht vor sich gehen ohne ein ‚entchristen‘.“⁴²

Semler selbst sortierte ganze Schriften des Alten Testaments als für das Christentum nicht relevant aus.⁴³ Darüber hinaus seien durch den Leser auch

⁴⁰ Johann Casper Lavater an Johann Bernhard Basedow, Brief vom 21.8.1784 [Zentralbibliothek Zürich, FA Lav Ms 551.141, Blatt 14]. Für die kundige Transkription gilt unser Dank Herrn Theodor Schmidt.

⁴¹ Vgl. Gottfried Hornig: Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996, S. 237–239.

⁴² Gustav von Schulthess-Rechberg: Johann Caspar Lavater, 1741–1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages, Zürich 1902, S. 267.

⁴³ Über die Bücher Richter, Ruth, Samuel, Könige, Chronika, Esra, Nehemia, Esther und Hohelied schrieb er: „Alle diese Bücher des alten Testaments gehören zur Geschichte und Wahrheit der jüdischen Religion; aber sie haben mit der christlichen Religion keinen Zusammenhang; sie sind weder der Grund, noch der Inhalt des Christentums.“ Johann Salomo Semler: Versuch einer freieren theologischen Lehrart, Halle 1777, S. 109. Vgl. hierzu den Luther-Beleg: „ich bin dem buch [der Machabeer] und Esther feind, denn sie jüdenzen zu sehr und haben viel heidnisch unart.“ im Artikel Judenzen in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 10, Leipzig 1877, Sp. 2358 [Online-Version: <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=judenzen>]; abgerufen am 13.08.2015]. Auf Luthers judenfeindliche Schriften kann an dieser Stelle nicht gesondert eingegangen werden. Vgl. zur Rezeption dieser Schriften im „Dritten Reich“ inklusive diverser Verweise auf neuere Forschungsliteratur Christopher J. Probst: *Demonizing the Jews. Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*, Indiana 2012.

die Begriffe und Traditionen des Neuen Testaments zu hinterfragen.⁴⁴ Laut Gottfried Hornig bezog sich die Semler'sche Aussonderung von Schriften aus der Bibel jedoch auf den privaten Gebrauch und nicht auf die Kanonfrage.⁴⁵ Dem gegenüber urteilt Anders Gerdmar: „Semler believes that the Christian religion could only develop if removed from Jewish soil.“⁴⁶ Als Zeitgenosse vernahm Lavater wiederum das Aussortieren und „Entjudaisieren“ von Teilen des biblischen Kanons als eine Verstümmelung des Christentums. An späterer Stelle im bereits zitierten Brief an Basedow schrieb Lavater diesbezüglich:

„Gegenwärtig arbeit ich an einem Biblischphilosophischen ReligionsUnterricht für Jünglinge, die ganz evangelische Christen werden wollen. Dieß Werk, woran schon 9 Bogen gedruckt sind, kostet mich mehr Nachdenken, als Alles, was ich je geschrieben habe – Eben weil ich das Ganze, unverstümmelte israelitische Christenthum als die einzig-wahre, allen Bedürfnissen der Menschheit entsprechende GottesReligion einleuchtend und genießbar machen will, ohne mir anzumaßen, eine Sylbe davon zu thun, die die Apostel nicht davon thaten, oder das hohe Ganze um Einen Ton herabzustimmen.“⁴⁷

Diese Position hat Lavater nicht nur im privaten Austausch kundgetan. Zum einen gab er Basedow am Schluss des Briefes die Erlaubnis, mit dem Briefwechsel zu verfahren, wie es ihm beliebt, also auch, ihn zu veröffentlichen. Zum anderen meldete er sich schon in der Zürcher Synode vom 4. Mai 1779 öffentlich gegen den Deismus zu Wort.⁴⁸

Die Klarheit der Lavater'schen Position im Hinblick auf die jüdischen Wurzeln des Christentums gehörte auch in den folgenden Jahrzehnten nicht zum Konsens innerhalb christlich-theologischer Debatten. Die „Entjudung

⁴⁴ „Alle solche einzelne und bloß particuläre Begriffe, Beschreibungen, Erzählungen muß und darf ein nachdenkender Leser dieser Bücher [als vergängliche und veränderliche Einkleidungen oder vehicula] absondern, indem er allgemeine Begriffe und Wahrheiten auf sich anzuwenden und darnach moralisch sich selbst zu beurteilen sucht, nicht aber ein <solcher> [innerlicher - D.S.] Jude sein und werden soll.“ Johann Salomo Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, hg. von Heinz Scheible, 2. Aufl., Gütersloh 1980, S.50 (im Original Hervorhebungen).

⁴⁵ Vgl. Hornig, Johann Salomo Semler, S. 240.

⁴⁶ Anders Gerdmar: Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann, Leiden 2009, S. 48.

⁴⁷ Johann Casper Lavater an Johann Bernhard Basedow, Brief vom 21.8.1784 [Zentralbibliothek Zürich, FA Lav Ms 551.141, Blatt 16].

⁴⁸ Vgl. Ernst Staehelin: Johann Caspar Lavaters ausgewählte Werke. Bd.3: Sehet, welch ein Mensch 1779–1790, Zürich 1943, S.1–27.

Jesu“ ist bei Carl Friedrich Wilhelm Held Thema, der 1863 die historische Bibelkritik aus seiner Sicht zusammenfasste:

„Der biblische Christus nun ist nach den Zeitstimmen nicht der historische, nicht der wirkliche; Apostel und Evangelisten, die allerersten Zeugen schon, welche von ihm berichten, haben Jesum judaisirt, dogmatisirt, mythologisirt. So hat Er nicht gelebt nach dem rationalistischen Urtheile, so nicht gelehrt, so ist Er nicht gewesen, wie seine ersten Zeugen schreiben, denn sie reihen Wunder an Wunder. Was Er in Wirklichkeit war, kann erst die historische Kritik ermitteln. Diese nun ist noch in voller Arbeit, Jesum zu entjudaisiren, ihn zu entblößen aller der Tücher und Gewänder, in welche ihn schon seine Nächsten gehüllt haben sollen.“⁴⁹

Auf der Basis der Entwicklung der wissenschaftlich-historischen Kritik der Bibel begannen Vertreter des Christentums die neue historische Methode antisemitisch allein zur „Entjudung“ Jesu und des Urchristentums zu benutzen.⁵⁰ Daraus sollten sich dann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts institutionalisierte „Entjudungsprogramme“ entwickeln. Hierdurch wurde das Wort „entjuden“ / „Entjudung“ nicht mehr nur in der Diskussion einzelner Gelehrter zur Beschreibung der „Entjudung“ Jesu gebraucht, sondern als programmatische Leitlinie für ein völkisch-nationales Christentum verwendet.

Artur Dinter (1876–1948), seines Zeichens Begründer der „Deutschen Volkskirche“, Gauleiter der Thüringer NSDAP in den 1920er Jahren und einer der bekanntesten antisemitischen Autoren der völkischen Bewegung, veröffentlichte 1932 ein kleines Programmheft, welches auf seinem Vortrag vor Bonner Studenten basierte. Auch wenn der Begriff „Entjudung“ lediglich im Titel von Dinters Schrift vorkommt, so bildet der Terminus den gesamten Programmrahmen seiner Forderung.⁵¹ Dinter stellte darin die nicht neue These auf, dass Jesus kein Jude gewesen sei und somit das Christentum nicht

⁴⁹ Carl Friedrich Wilhelm Held: *Moderne Evangelisten. Eine Streitschrift zum Frieden*. Allen gewidmet, die sich um die Kirche bekümmern, Berlin 1863. S. 73.

⁵⁰ Zur Entstehung und inhaltlichen Bestimmung des Begriffs „Urchristentum“ in der Theologie der Frühen Neuzeit als Bezeichnung für das ursprüngliche Christentum, eine Diskussion, in die sich Basedow maßgeblich mit einbrachte, vgl. Stefan Alkier: *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Tübingen 1993.

⁵¹ Artur Dinter: *Die Entjudung der christlichen Religion. Ziele und Aufgaben der geistchristlichen Reformationsbewegung*, Patchkau 1932. Ausführlicher zur Lehre Dinters und dessen Geistchristliche Religionsgemeinschaft vgl. Jörn Meyers: *Religiöse Reformvorstellungen als Krisensymptom? Ideologen, Gemeinschaften und Entwürfe „arteigener Religion“ (1871–1945)*, Frankfurt/M. 2012, S. 161–184.

aus dem jüdischen Kontext heraus entstanden sein könne.⁵² Vielmehr habe sich die Lehre Jesu gegen die Juden gerichtet, was Dinter mit seiner Deutung unterlegt, dass die Juden Jesu ansonsten nichts ans Kreuz geschlagen hätten. Dementsprechend sei das Judentum nicht die Basis der Verkündigung des Jesus von Nazareth.⁵³

Er differenzierte also zwischen der wahren Lehre Jesu – die Dinter glaubte erkannt zu haben – und der Lehre des Katholizismus und Protestantismus:

„Nun werden Sie auch verstehen warum ich das heutige Christentum beider Bekenntnisse als ‚Judenchristentum‘ bezeichne, und warum ich von einer ‚jüdisch-römischen‘ und einer ‚jüdisch-evangelischen‘ Kirche spreche. Diese Bezeichnungen sollen nicht eine Herabsetzung sein, sondern nur formelhaft zum Ausdruck bringen, daß sich diese Kirchen und Bekenntnisse auf heilandswidriger, durch und durch jüdischer Grundlage aufbauen, nämlich auf der jüdischen Bibel und der Theologie des Juden und Rabbiners Paulus. Im Gegensatz zu diesem Judenchristentum nenne ich das reine Christentum des Heilands Geistchristentum.

Der Name besagt, daß nicht wie im Judenchristentum der Stoff sondern der Geist die Führung hat.“⁵⁴

Selbstverständlich bildete die Bezeichnung „Judenchristentum“ eine Herabwürdigung, denn für Dinter gehörte Jesus zu den Ariern und war der erste Nationalsozialist und Antisemit.⁵⁵ Dinters religiöses Verständnis basierte auf einem permanenten Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, als deren Vertreter er die Arier und die Juden vernahm.⁵⁶ Dementsprechend bildete aus dem religiösen Verständnis Dinters heraus allein schon der Zusammenhang zum Judentum eine Verbindung mit dem allgemeinen Bösen. Darüber hinaus war er überzeugter Nationalsozialist, auch wenn Hitler persönlich Dinter wegen dessen antikirchlichen Agitationen 1927 als Thüringer Gauleiter absetzte und ein Jahr später aus der NSDAP ausschloss. Dinter versuchte aber bis in die 1930er Jahre hinein wieder Mitglied der Hitler-Partei zu werden, was

⁵² Dinter, *Entjudung der christlichen Religion*, S. 21. Zur Idee der nichtjüdischen Herkunft Jesu vgl. Martin Leutsch: *Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945*, in: Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hrsg.): *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Göttingen 2012, S. 195–217.

⁵³ Dinter, *Entjudung der christlichen Religion*, S. 17 f.

⁵⁴ Dinter, *Entjudung der christlichen Religion*, S. 18. Im Original in Teilen hervorgehoben.

⁵⁵ Meyers, *Religiöse Reformvorstellungen*, S. 180.

⁵⁶ Meyers, *Religiöse Reformvorstellungen*, S. 173.

jedoch nicht gelingen sollte. Er stand also während der Entstehungszeit seines „Entjudungs“-Pamphletes noch vollständig hinter der nationalsozialistischen Programmatik, wodurch die Bezeichnung der Kirchen als „judenchristlich“ als ein Angriff auf diese zu verstehen ist.

Aufgrund der „jüdischen Verfälschungen“ innerhalb des institutionalisierten Christentums fände sich nach Dinter in den Kirchenlehren nicht die wahre Lehre Jesu wieder. Deshalb sah er es als Aufgabe seiner geistchristlichen Bewegung an, Luthers Reformation zu Ende zu führen, um so „die evangelische Kirche vor dem Untergange durch die jüdisch-römische Kirche zu retten.“⁵⁷

Die eigentliche Zielstellung, welche Dinter mit der „Entjudung“ des Christentums verfolgte, formulierte er am Ende seiner Ausführungen:

„Nicht minder wichtig aber ist folgendes: Die reine, von allen jüdischen und judenchristlichen Fälschungen befreite Heilandslehre gibt uns endlich die uns bisher noch fehlende artgemäße deutsche Religion, während das Judenchristentum mit Deutscher Art und Deutschem Wesen unvereinbar ist, uns von der Wiege an mit jüdischem Geiste vergiftet und zu künstlichen Juden erzieht. Das heutige Kirchenchristentum beider Bekenntnisse, das katholische sowohl wie das protestantische ist, [...] nichts anderes als eine unter christlichem Titel für Nichtjuden zurechtgemachte jüdische Religion.“ Demgegenüber sei die wahre Heilandslehre „nichts anderes als die Wiederherstellung der arischen Ur-Religion.“⁵⁸

Dinter nutzte den Terminus „Entjudung“ kein einziges Mal in seinen Ausführungen, aber er platzierte diesen zentral als Programmbeschreibung und Handlungsanweisung in den Titel seiner Schrift. Damit fungierte „Entjudung“ als Kernforderung, deren Notwendigkeit Dinter anschließend auf 28 Seiten versuchte zu belegen. „Entjudung“ als Begriff war dementsprechend nicht mehr nur eine theologische Position, sondern hinter diesem Substantiv stand ein rassistisch bedingtes, religiöses Programm, das sämtliche jüdischen Einflüsse – in diesem Fall aus dem Christentum – versuchte zu eliminieren.

In ähnlicher Weise wie Dinter offerierte Walter Grundmann (1906–1976) ein Programm zur „Entjudung“ des Christentums, nur dass es Grundmann und seinen Mitstreitern im Gegensatz zu Dinter breitenwirksam gelang, ein solches Programm tatsächlich umzusetzen. Walter Grundmann, zwischen 1936 und 1945 Professor für Völkische Theologie und Neues Testament in

⁵⁷ Dinter, *Entjudung der christlichen Religion*, S. 22.

⁵⁸ Dinter, *Entjudung der christlichen Religion*, S. 24f. Im Original in Teilen hervorgehoben.

Jena und nach 1945 einer der bekanntesten und produktivsten Theologen in der DDR, war einer der führenden Köpfe der antisemitischen, innerprotestantischen Bewegung der Deutschen Christen.⁵⁹ Nachdem die „Kirchenbewegung Deutsche Christen“ 1933 die Kontrolle über die Thüringer Landeskirche übernehmen konnte, baute sie in den folgenden Jahren sukzessive ihren Einfluss auf weitere protestantische Landeskirchen im „Dritten Reich“ aus. Grundmann forderte Mitte 1937 – nach Konsolidierung der deutsch-christlichen Machtbasis – die Einrichtung einer innerkirchlichen Forschungsstelle, um das protestantische Christentum in Deutschland endgültig von dessen jüdischen Einflüssen zu „säubern“. Keine zwei Jahre später, im Frühjahr 1939, sollte Grundmanns Idee der christlichen „Entjudung“ mit der Eröffnung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ endgültig seine Umsetzung finden.⁶⁰ Dieses Institut bezeichnete sich selbst als „Entjudungsinstitut“⁶¹ und versuchte mithilfe wissenschaftlicher Methoden den Beweis zu erbringen, dass das Christentum von Anbeginn im direkten Gegensatz zum Judentum stand und sämtliche jüdische Einflüsse und Verweise deshalb zu beseitigen seien.⁶²

Die feierliche Eröffnung jenes „Entjudungsinstituts“ fand auf der Eisenacher Wartburg statt, ganz im Verständnis der Initiatoren, Luthers Reformation mit der „Entjudung“ des Christentums zum Abschluss zu bringen. Während dieser Eröffnungsfeier am 6. Mai 1939 hielt Grundmann in seiner Funktion als wissenschaftlicher Institutsleiter einen Vortrag, welcher die gesamte Programmatik dieser Forschungseinrichtung beinhaltete, an der sich rund

⁵⁹ Zu den Deutschen Christen vgl. Susanne Böhm: *Deutsche Christen in der Thüringer evangelischen Kirche (1927–1945)*, Leipzig 2008; Oliver Arnhold: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund, Bd. 1; Doris L. Bergen: *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill 1996.

⁶⁰ Zu dem Institut vgl. Susannah Heschel: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008; Oliver Arnhold: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund, Bd. 2: *Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945*, Berlin 2010.

⁶¹ Vgl. Hugo Pich an Mitglieder des Förderkreises des Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, Rundbrief vom 31.03.1943 [Universitätsarchiv Leipzig, NL Wartenberg, Ordner 47, (unfoliert)]. Darin bestätigte Pich, dass für Postsendungen an das Institut als Adressangabe der Begriff „Entjudungsinstitut“ anstatt des vollständigen Institutsnamens ausreiche.

⁶² Zu den vermeintlich wissenschaftlichen Nachweisen vgl. Dirk Schuster: *Die Lehre vom arischen Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“* [2016 verteidigte Dissertationsschrift an der Freien Universität Berlin].

200 Mitarbeiter aus Forschung und Kirche sowie diversen protestantische Landeskirchen beteiligen sollten. In „Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche“ stellte Grundmann zunächst fest, dass „dem deutschen Volk der Kampf gegen das Judentum unwiderrufbar aufgegeben“ sei.⁶³ Die Ausschaltung des jüdischen Einflusses stelle dementsprechend „die unaufschiebbare und unausweichbare Grundfrage der gegenwärtigen deutschen religiösen Situation“ dar.⁶⁴

Grundmann war die Konsequenz einer solchen radikalen „Entjudung“ des Christentums bewusst, stellte aber dennoch fest:

„So wenig die Menschen zu Luthers Zeit sich vorstellen konnten, wie man ohne die Autorität des Papstes Christ sein könne, was für uns eine Selbstverständlichkeit ist, so wenig können es sich heute viele vorstellen, wie man ohne den heilsgeschichtlichen Bezug auf die Geschichte des Alten Testaments und ohne den das Heil monopolisierenden Kirchenbegriff noch Christentum und Kirche erhalten könne. Wir sind der Ueberzeugung, daß die Geschichte der kommenden Jahrzehnte unsere Anschauung bestätigen wird.“⁶⁵

Die nunmehr anzugehenden Aufgaben des „Entjudungsinstituts“ benannte Grundmann anschließend klar und deutlich. Aus Liturgie und dem Liedgut müssten alle „Zionismen“ verschwinden.⁶⁶ Zwei Jahre nach Grundmanns Forderung veröffentlichte das Institut dann auch ein „entjudetes“ Kirchengesangbuch, für das man sämtliche protestantische Kirchenlieder auf jüdische Einflüsse hin untersuchte und diese beseitigte bzw. durch Neuvertextungen ersetzte.⁶⁷ In den von den Deutschen Christen kontrollierten Landeskirchen ver-

⁶³ Walter Grundmann: Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche, Weimar 1939, S. 9.

⁶⁴ Grundmann, Entjudung des religiösen Lebens, S. 10.

⁶⁵ Grundmann, Entjudung des religiösen Lebens, S. 17.

⁶⁶ Zur Überarbeitung der Liturgie durch das Institut vgl. Dirk Schuster: Ein nicht nur geistiger Kampf gegen das Judentum. Die Umsetzung der Arbeiten des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ im Gottesdienst, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hrsg.), Wir glauben das Neue. Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung, Leipzig 2014, S. 155–172.

⁶⁷ Zu dem Gesangbuch vgl. Birgit Gregor: ... vom jüdischen Einfluss befreit. „Großer Gott wir loben dich“. Ein deutsch-christliches Gesangbuch aus dem Jahr 1941, in: Thomas A. Seidel (Hrsg.), Thüringer Gradwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringen, Leipzig 1998, S. 124–142; Arnhold: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund, Bd. 2, S. 682–703.

anstellte man teils besondere Gottesdienste, in denen man das Gesangbuch feierlich in der Gemeinde einführte.⁶⁸

Neben der wissenschaftlichen Beweisführung des postulierten Gegensatzes von Christentum und Judentum, zu der auch die Aufdeckung jüdischer Einflüsse auf das Kirchenrecht gehörte, nahm die „Entjudung“ der Bibel eine zentrale Rolle in der Arbeit des Instituts ein. Grundmann verwies auf die historische Bibelforschung des 19. Jahrhunderts, wodurch

„nun mit voller Wucht die Erkenntnis des Jüdischen im Alten Testament und auch in bestimmten Partien des Neuen Testamentes als ein Element [hinzukomme] das für unzählige deutsche Menschen den Zugang zur Bibel versperrt. [...] Es ist für Theologie, Kirche und Gemeinde eine in gleicher Weise vordringliche Aufgabe, sich ein neues Verständnis der Schrift zu erarbeiten, von dem aus die praktische Benutzung in Gottesdienst und Gemeindeleben zu erfolgen hat.“⁶⁹

Diese „vordringliche Aufgabe“ löste das Institut bereits ein Jahr nach Grundmanns Forderung mit der Veröffentlichung der „entjudeten“ Bibel mit dem Namen „Die Botschaft Gottes“ ein. Diese antisemitisch intendierte Neuübersetzung des Neuen Testaments – das Alte Testament spielte als „jüdisches“ Buch selbstredend keine Rolle im Glaubensbild der Deutschen Christen – erschien bis Kriegsende aufgrund von Papierbeschränkungen lediglich in einer Stückzahl von 200.000 Exemplaren, obwohl die Nachfrage weitaus größer war.⁷⁰

Es lässt sich feststellen, dass bei Dinter und Grundmann der Begriff „Entjudung“ die zentrale Aussage ihrer Texte darstellte und ein umfängliches Programm meinte. Gerade bei Grundmann und den Deutschen Christen verbarg sich dahinter die Vorstellung, ein „judenreines“ Christentum in einem „judenfreien“ Deutschland zu erschaffen. Und ab 1939 begann man systematisch, ein solches Programm auch Wirklichkeit werden zu lassen, indem man jüdische

⁶⁸ Zum Einfluss der Institutsarbeiten in den deutsch-christlichen Gottesdiensten vgl. Schuster: Ein nicht nur geistiger Kampf.

⁶⁹ Grundmann, Entjudung des religiösen Lebens, S. 11.

⁷⁰ Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben (Hrsg.): Die Botschaft Gottes, Leipzig 1940. In welcher Art und Weise die Institutsmitarbeiter die Bibel „entjudeten“ beleuchten Jerke: Wie wurde das Neue Testament; Jochen Eber: Das „Volks-testament der Deutschen“. Die „Botschaft Gottes“ – ein deutsch-christliches Neues Testament im Dritten Reich, in: European Journal of Theology, 18 (2009) Heft 1, S. 29–46; Arnhold: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund, Bd. 2, S. 649–682.

Begriffe und Verweise aus zentralen Texten der christlichen Religion beseitigt und gleichzeitig ebenso alles „Jüdische“ aus Liturgie und Liedgut tilgte.

In einem kleinen Pamphlet der Außenstelle jenes „Entjudungsinstituts“ im rumänischen Siebenbürgen verwendete der Autor den Begriff „Entjudung“ 1943 als Umschreibung des nationalsozialistischen Genozids an den europäischen Juden:

„In zielbewußter Arbeit und hartem Kampfe hat darum nationalsozialistischer Wille die radikale Entjudung aller Lebensgebiete des deutschen Volkes planmäßig durchgeführt.“⁷¹

Da jedoch nach Ansicht des Autors diese „Entjudung“ noch in letzter Konsequenz für den deutschen Protestantismus ausstehe – dies betraf auch die protestantische Kirche der deutschsprachigen Siebenbürger Sachsen in Rumänien – erging die Forderung an die Leser:

„Angesichts einer so tief- und weitgreifenden Verjudung⁷² des Christentums und des kirchlichen Lebens wird deren radikale Entjudung von immer weiteren Kreisen als entscheidende Pflicht des gegenwärtigen christlichen Lebens im deutschen Volke erkannt.“⁷³

„Entjudung“ diente hier als Vorbild, wie der Staat die „Lösung der Judenfrage“ – sprich die physische Entfernung von Juden aus dem gesellschaftlichen Alltagsleben – vorantrieb. Und daraus abgeleitet ergab sich gleichsam wiederum die programmatische Forderung, nun gleichfalls alles Jüdische aus der Religion zu beseitigen, so wie die Nationalsozialisten auch alles Jüdische gewaltsam aus der deutschen Gesellschaft beseitigt hatten.

Innerhalb der religiösen völkischen Bewegung⁷⁴ konnte der Begriff „Entjudung“ aber ebenso zur Belustigung für Versuche dienen, altgermanische

⁷¹ Hugo Pich: *Frei vom Juden – auch im Glauben!*, Sibiu/Hermannstadt 1943, S. 3.

⁷² Die Verwendungsgeschichte des Begriffs „verjuden“ ist nicht Gegenstand dieses Aufsatzes, jedoch seien einige Anmerkungen erlaubt. Cornelia Schmitz-Berning vermerkt „Der Ausdruck *verjuden* ist eine Prägung der Antisemiten des neunzehnten Jahrhunderts.“ und führt u. a. Paul de Lagarde an. (Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, S. 629). Das Wort ist jedoch älter. Schon Campe belegt es mit der Bedeutungsangabe: „zum Juden werden, jüdische Denkart und Sitten annehmen.“ Joachim Heinrich Campe: *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 5, Braunschweig 1811, S. 313. Er verweist auf Stieler, der es bereits 1691 verzeichnet. Kaspar Stieler: *Der Teutschen Sprache Stammbaum*, Sp. 903.

⁷³ Pich, *Frei vom Juden*, S. 9.

⁷⁴ Zur völkischen Bewegung vgl. Stefan Breuer: *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Darmstadt 2008; Uwe Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelmini-*

Religionsideen wieder zu reaktivieren. Arthur Bonus (1864–1941), der den Ausdruck „Germanisierung des Christentums“ erschuf, galt als einer der Propheten der völkischen Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Seine Forderung nach der Germanisierung des Christentums, was eine Nationalisierung des Protestantismus in Deutschland meinte, sollte indes ohne die Integration neugermanischer Religionselemente in das Christentum vonstattengehen.⁷⁵ Zu genau jenen um die Jahrhundertwende einsetzenden Versuchen, eine Nationalisierung von Religion in Deutschland mithilfe der Wiederbelebung altgermanischer Glaubenskonzeptionen zu erreichen, bemerkte Bonus:

„Der gute Europäer, der Weltäther und Naturgesetz und Demut gegen die Natur (will sagen gegen die Naturwissenschaft) zu einer neuen Religion zusammenbackt, oder der gute Deutsche, der eine Entjüdelung⁷⁶ Deutschlands durch Rückkehr zu Wotan und Balder in Szene zu setzen beginnt, haben wahrscheinlich an ihnen selbst unbekanntes Stellen ihrer Seele Religion, aber sicher nicht in ihren neuen und alten Göttern.“⁷⁷

Auch wenn zu Beginn des 20. Jahrhunderts hinter der Forderung einer „Germanisierung des Christentums“ noch kein konkretes Programm mit direkt ausformulierten Zielstellungen stand, sondern es sich mehr um eine Ablehnung der bestehenden Verhältnisse im Christentum handelte, so waren Bonus' Ansichten dezidiert gegen das Judentum gerichtet. Eine religiöse „Entjüdung“ mithilfe einer vollständigen neuen Religion in Form eines neuaufgelegten altgermanischen Gottesglaubens lehnte er aber dennoch ab.

schen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001.

⁷⁵ Böhm, Deutsche Christen, S. 58. Eine Zusammenfassung von Bonus' Christentumsvorstellungen sowie weiterführende Literatur bei Meyers, Religiöse Reformvorstellungen, S. 100–106.

⁷⁶ Deutlich vom Verb „jüdeln“ beeinflusst, ist dieser Ausdruck selten, aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts belegt. Vgl. z. B. die Zeitschrift „Deutschlands Entjüdelung: Flugblatt zur Verbreitung deutscher Welt- und Lebensanschauung; Erscheint in zwangsloser Folge“, welche von 1.1883 bis 12/13.1887 im Berliner Enß-Verlag erschien und die in der Zeitschrift „Der Antikrat : gegen Parteigewalt und Hebräer-Einfluß, für selbständige Geistesführung und soziale Gerechtigkeit“ bis 13.1896 fortgesetzt wurde.

⁷⁷ Arthur Bonus: Zur Germanisierung des Christentums, Jena 1911, S. 111.

6. Resümee

„Entjuden“ als Begriff steht im heutigen Wissenschaftsgebrauch für die Programmik einer christlichen Loslösung von dessen jüdischen Wurzeln sowie die Entrechtung und Vernichtung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten.⁷⁸ Indes konnten wir aufzeigen, dass die Benutzung in unterschiedlichen Kontexten bereits weit vor der Zeit des „Dritten Reiches“ stattfand.

Einerseits fand das Wort Verwendung im innerjüdischen Diskurs und beschrieb die Assimilation von Juden und die damit einhergehende Lösung von jüdischen Traditionen. Dies geschah hauptsächlich im Rückblick auf Tendenzen innerhalb der jüdischen Aufklärung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Zionistische Autoren beschrieben diesen Ansatz als innerjüdische Fehlentwicklung und versprachen sich eine zukünftige Rejudaisierung innerhalb des assimilierten Judentums durch ostjüdische und zionistische Einflüsse. In diesem Zusammenhang fungierte der Begriff „Entjudung“ bei Zionisten als abwertende, teils spöttelnde Zuschreibung für den Versuch, sich zu „verdeutschen“.

Im politischen Gebrauch stand „entjuden“ für radikale Maßnahmen, Juden oder wie auch immer wahrgenommene „jüdische Einflüsse“ restlos zu beseitigen, was die Vertreibung aus dem öffentlichen Leben bis hin zur physischen Vernichtung beinhalten konnte. Unterstufen derartiger Ansichten forderten eine „Entjudung“ wirtschaftlicher Bereiche, der Presse usw., wobei man die vollständige Verdrängung von Juden meist als langfristiges Ziel anstrebte.

Im christlich-theologischen Kontext wiederum ergab sich eine Veränderung in der Herangehensweise bei der „Freimachung“ des Christentums von jüdischen Einflüssen. Zunächst vernahm man die jüdischen Kontexte in Altem und Neuem Testament als störend, ohne den Text zu verändern. Die entsprechenden Vertreter versuchten, die jeweiligen Passagen zu relativieren und neu zu gewichten. Anders die christlichen Bestrebungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts, die wegen der vermeintlichen jüdischen Verfälschungen Teile des Neuen Testaments gänzlich umschrieben, wie bei den

⁷⁸ Dies trifft ebenso auf die Versuche der nationalsozialistischen „Judenforschung“ zu, vermeintlich jüdische Einflüsse in Politik, Kultur und Gesellschaft aufzuspüren und die deutsche Geschichte nachträglich zu „entjuden“. Zur „Judenforschung“ im „Dritten Reich“ vgl. Horst Junginger: Die Verwissenschaftlichung der „Judenfrage“ im Nationalsozialismus, Darmstadt 2011; Dirk Rupnow: Judenforschung im Dritten Reich. Wissenschaft zwischen Politik, Propaganda und Ideologie, Baden Baden 2011.

Evangelienübersetzungen von Artur Dinter⁷⁹ und „Der Botschaft Gottes“ des „Entjudungsinstituts“ geschehen. Hierdurch sollte die eigentliche Urbotschaft Jesu wieder rekonstruiert und dem gläubigen Christen ein „judenfreies“ Christentum präsentiert werden. Die Ideen waren Wiederaufnahmen theologischer Bestrebungen und Debatten der vorhergehenden Jahrhunderte, nur ermöglichten Institutionalisierungen und die Anbindung an kirchliche Instanzen eine weitreichendere Verbreitung. In diesem Zusammenhang verstand man sich als Vollender von Luthers Reformation, was die endgültige Schaffung eines nationalen, „judenfreien“ christlichen Glaubens bringen sollte. Demgegenüber stellte aber Martin Buber bereits 1916 fest:

„Die Schwungkraft der Botschaft Jesu ist die altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt und ins Gottesreich hebt. Und sie ist die Schwungkraft des Christentums geblieben, auf die es zurückgreift, sooft es sich erneuern wollte – und wenn es sich noch so sehr zu entjuden vermeinte.“⁸⁰

⁷⁹ Artur Dinter: Das Evangelium unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, nach den Berichten des Johannes, Markus und Matthäus im Geiste der Wahrheit, Langensalza 1923.

⁸⁰ Martin Buber: Der Geist des Orients und das Judentum, in: Martin Buber: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, 2. durchges. und um Reg. erw. Aufl., Gerlingen 1993, S. 45–63, hier S. 56.

ESSAYS UND BERICHTE

Die Salaam-Schalom-Initiative: Ein Bündnis von Juden und Muslimen

„Neukölln ist eine No-go-Area für Juden“, hieß es 2013 in den Statements von Daniel Alter, damaliger Antisemitismus-Beauftragter der jüdischen Gemeinde zu Berlin.¹ Aussagen, die ein Bild einer angeblichen jüdisch-muslimischen Feindschaft schüren, sind in den letzten Jahren Teil unseres Alltags geworden: Sie entsprechen allerdings nicht der Realität in unserem Alltag.

Im November 2013 war es endlich soweit: Juden aus dem „Problembezirk“ erhoben ihre Stimme aus Solidarität mit ihren muslimischen Nachbarn. Wir hatten zwei Probleme mit der Darstellung von Muslimen und Juden als Feinde. Erstens, dass es unsere eigenen Erfahrungen widersprach. Hunderte von Israelis laufen auf den Straßen Neuköllns herum. Sie sprechen Hebräisch, einige haben eine Mezuzah in der Sonnenallee angebracht, andere tragen Kippot. In Neukölln ist es nicht schlimmer und nicht besser als in Charlottenburg oder in Marzahn. Es gibt aber auch ein größeres Problem mit der Bezeichnung Neuköllns als No-go-Area für Juden: Sie stigmatisiert unsere muslimischen und vor allem unsere arabisch- und türkischstämmigen Nachbarn. Wir wollen Stigmatisierungen, die zu Misstrauen und Spannungen führen, auflösen, bevor sie uns und anderen tatsächlich gefährlich werden.

Mehr als 95 Prozent aller antisemitischen Straf- und Gewalttaten werden von Rechtsextremisten begangen, von Deutschen ohne Migrationshintergrund. Viele Mainstream-Medien in Deutschland nahmen dennoch die These des „importierten Antisemitismus“ gerne auf, um gegen die Anderen, gegen Muslime und Migranten in Neukölln anzuschreiben. Antimuslimische, antimigrantische Ressentiments verkaufen sich besonders gut, wenn Muslime gegensätzlich zu Juden dargestellt werden. Wir hatten nur eines zu sagen: Stopp!

Die Initiative Salaam-Schalom wurde im November 2013 von Neuköllnern, Muslimen, Juden und anderen errichtet als Reaktion auf die öffentlichen Stimmen, die eine angebliche Feindschaft zwischen uns betonen. Der Name

¹ Daniel Bax: Angst ums Abendland. Warum wir uns nicht vor Muslimen, sondern vor den Islamfeinden fürchten sollten, Westend 2015, S. 20.

„Salaam-Schalom“ steht nicht für eine Versöhnung zwischen den Angehörigen zweier Gruppen; er ist ein Zeichen dafür, dass das Zusammenleben auf einer alltäglichen Ebene schon besteht. Man muss die Gemeinsamkeiten nur entdecken und seine eigenen Vorurteile abbauen.

Unter dem Motto „Muslime und Juden sind keine Feinde“ veranstalteten wir seit 2014 zahlreiche offene Gesprächsrunden, Workshops, Flashmobs, Filmaufführungen, Partys in Gemeindezentren, in Synagogen, in Moscheen, manchmal auch in Wohnungen oder in Parks – Hunderte kamen bis jetzt zu unseren Veranstaltungen. Wir organisierten mehrere Kampagnen in den Sozialen Medien, auf Facebook erreichen wir so zehntausende User. Diese Begegnungen wurden immer von Überraschungen begleitet. Denn „die natürliche Feindschaft zwischen Juden und Muslimen“ wird uns fast täglich durch die Mainstream-Narrative erklärt. Durch persönliche Begegnungen werden diese künstlichen Mauern abgebaut.

Im Sommer 2014, zur Zeit des Gaza-Konflikts, hatte unsere Gruppe ihren ersten großen Test zu bestehen. In Gaza bombte die israelische Luftwaffe, auf den deutschen Straßen fanden antisemitische Ausschreitungen statt und die Medien reproduzierten antimuslimische Hetze. Mehrere jüdisch-muslimische Gruppen zerfielen in diesem Sommer. Kurzerhand lud die Salaam-Schalom-Initiative zu einem Flashmob ein, mitten in einer Veranstaltung der palästinensischen Gemeinde in Berlin. Dabei ging es nicht um den Frieden im Nahen Osten, sondern gegen die antimuslimischen und antisemitischen Hetzen in unserer Heimat Deutschland. Wenn wir die Probleme schon in Deutschland gelöst haben, werden wir uns auch mit den Problemen des Nahen Ostens beschäftigen.

Wir sagten „Nein“ zum gewollten, konstruierten und medialisierten Import von Konflikten. Die Polizisten, die im Einsatz waren, schauten etwas verwundert, als alles friedlich blieb und dass sich viele Besucher des arabischen Straßenfestes spontan in unsere Menschenkette für den Frieden in Deutschland einreiheten.

Die Mitglieder der Salaam-Schalom-Initiative waren nicht überrascht, dass sich so viele Fußgänger auf der Karl-Marx-Straße unserem Flashmob anschlossen. Muslime, Juden, ethnische, kulturelle und religiöse Minderheiten werden in Deutschland von der Mehrheit aufgrund ihres „Andersseins“ abgelehnt. Wir sind zwei Minderheiten in einem Land, die ähnliche Erfahrungen mit der tagtäglichen Ausgrenzung machen oder gemacht haben. „Wir“ sind

normal, die „anderen“ die Fremden. Wenn man einigen Äußerungen in der Öffentlichkeit folgt, scheint es so, als ob man nicht gleichzeitig deutsch und jüdisch bzw. deutsch und muslimisch sein könnte. Rassismus in Deutschland ist viel mehr als nur Neonazis, die „Ausländer raus“ rufen. Rassismus findet in vielen Szenen des Alltags statt.

Im Jahr 2012 waren bereits 53 Prozent der nicht muslimischen Mehrheitsbevölkerung der Ansicht, der Islam sei „sehr“ oder „eher“ bedrohlich. Im Jahr 2015 waren es 57 Prozent der Deutschen, die so dachten. Noch mehr Menschen glauben, „der Islam passe nicht in die westliche Welt“: innerhalb von drei Jahren stieg die Zahl von 52 auf 61 Prozent.² Laut dem Antisemitismusbericht des Bundestages aus dem Jahr 2012 pflegt ein Fünftel der deutschen Bevölkerung offen antisemitische Vorurteile: 40 Prozent der Deutschen sind der Meinung, dass „die Juden versuchen, aus der Vergangenheit des Dritten Reiches heute einen Vorteil zu ziehen“ und 13 Prozent denken, dass „die Juden durch ihr Verhalten an ihrer Verfolgung mitschuldig sind“.³

Als Bewohner derselben Stadt, die manchmal sogar in der gleichen Nachbarschaft leben und arbeiten, und sich in den gleichen öffentlichen Institutionen und Einrichtungen treffen, sind wir innerhalb eines gemeinsamen politischen und sozialen Rahmens miteinander verbunden. Ohne die Selbstverständnisse und Praktiken der einzelnen Mitglieder „vereinheitlichen“ zu wollen, will die Salaam-Schalom-Initiative den Zusammenhalt zwischen den Menschen herstellen. Ein Bündnis zwischen Muslimen und Juden liegt in unserem Interesse, wie es sich zum Beispiel während der Beschneidungsdebatte auch zeigte.

Die Tatsache, dass es heute keine andere Gruppe in Berlin gibt, in der sich so viele junge Juden und Muslime gemeinsam engagieren wie in der Salaam-Schalom-Initiative, bestätigt unsere Botschaft. Muslime und Juden sind keine Feinde. Keine andere Bürgerinitiative schafft es, so oft muslimische Stimmen in der Öffentlichkeit hörbar zu machen. Dank unserer zahlreichen engagierten Mitglieder sind wir eine der aktivsten Bürgerinitiativen Deutschlands. Unsere Veranstaltungen werden sehr gut besucht, an den Diskussionsabenden tauschen sich Angehörige aller Minderheiten und der Mehrheitsgesellschaft

² Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam, Bertelsman-Stiftung, 2015, S. 3.

³ Bericht des unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus. Deutscher Bundestag – 17. Wahlperiode, 2011, S. 53.

über Fragen aus, die unser Zusammenleben betreffen. In diesen zwei Jahren wurden wir viermal vom Bundespräsidenten im Schloss Bellevue empfangen, außerdem von den Botschaftern der Vereinigten Staaten und Israel, 2014 besuchte uns in Neukölln die „First Lady“ von Deutschland und 2015 wurden wir vom Regierenden Bürgermeister Berlins mit dem Band für Mut und Verständigung ausgezeichnet. Am Anfang war unsere Gruppe ein Freundeskreis von vier Personen – in anderthalb Jahren sind wir zu einer Gruppe mit mehr als 150 Aktivisten gewachsen, mit Ablegern in Kopenhagen (*2015), Hamburg (*2016) und weiteren Städten. Die Arbeit fängt erst an.

Armin Langer, Berlin

Vierte Nachwuchstagung Judaistik/Jüdische Studien, Frankfurt am Main, 15.–17. November 2015

Veranstaltet von der Vereinigung für Jüdischen Studien e.V., in Kooperation mit der Martin-Buber-Professur für Jüdische Religionsphilosophie, fand vom 15.–17. November 2015 die vierte Nachwuchstagung Judaistik/Jüdische Studien in Frankfurt am Main statt.

Die Organisatorinnen Grażyna Jurewicz (Frankfurt/M.), Rebekka Denz (Berlin) und Wiebke Rasumny (Bamberg) skizzierten die Zielsetzungen der Tagung als hierarchieübergreifenden Wissenstransfer zwischen Senior- und Junior-Scholars und zeigten ein Portfolio von interdisziplinären Forschungsthemen der Fächer sowie die Möglichkeit der Vernetzung untereinander auf.

Die Tagung bot mit Vorträgen von 28 Junior-Scholars im Rahmen von elf parallel stattfindenden Panels – moderiert und kommentiert von Senior-Scholars – die Möglichkeit zu einem regen inhaltlichen Austausch über disziplinäre Grenzen hinweg.

So stellte zum Beispiel Doris Maja Krüger (Berlin) in der von Christian Wiese (Frankfurt/M.) geleiteten Sitzung zu *Identität und Exil* in ihrem Vortrag *Leo Löwenthal – Ein ‚jüdischer Jude‘ der Frankfurter Schule?* die bisherige Lesart Löwenthals in Frage und plädierte für eine differenziertere Betrachtung des Verhältnisses Löwenthals zum Judentum in unterschiedlichen Lebensphasen. Birte Meinschien (Frankfurt/M.) präsentierte ihre Forschung über Historiker und Historikerinnen in der britischen Emigration. Meinschiens kollektivbiographischer Ansatz konzentrierte sich im Besonderen auf die Frage nach gemeinsamen Generationsspezifika und individuellen sowie kollektiven Identitätskonstruktionen.

Kerstin von der Krone (Braunschweig) stellte in Christoph Schultes (Potsdam) Panel *Von Erziehung und Bildung* ihr Projekt zur Untersuchung jüdischer Bildungsmedien des deutschsprachigen Raumes im 19. Jahrhundert zur Debatte. Die Referentin betonte dabei die Transformation jüdischer Lebenszusammenhänge und die Adaption der Begriffe „Untertan“ und „Staatsbürger“ für die jüdische Minderheit. Eva Rohlands (Berlin) Vortrag antwortete hierauf, indem sie die Unterrichtsentwürfe Hermann Sterns von 1938 aus

ihrem zeitgenössischen Kontext heraus diskutierte. So wurden ein Projekt zum Beginn und ein Projekt zum Ende der rechtlichen Gleichstellung der Juden in Deutschland einander vergleichend gegenübergestellt.

In dem thematisch heterogenen Panel *Zwischen Recht und Institutionen* diskutierten die Teilnehmer mit Karl-Erich Grözinger (Berlin/Potsdam) ihre Projekte. Daniel Vorpahl (Potsdam) stellte seine Methodik zur bibelwissenschaftlichen Rezeptionsforschung vor, anhand deren er die „Rezeptionskultur“ zum Buch Jona untersuchte. Daraufhin präsentierte Lisa Marie Wichern (Frankfurt/M.) ihr Dissertationsprojekt zu einer vergleichenden Gegenüberstellung römischen Rechts und der Mishna. Wicherns Zielsetzung war es dabei, der Frage nach dem Einfluss des römischen Rechts auf rabbinische Mishna'iot nachzugehen. Rahel Blum (Frankfurt/M.) schloss das Panel durch die Erörterung der Frage nach obrigkeitlicher Intervention in jüdischen Gemeindestrukturen am Beispiel der Frankfurter Gemeinde im 18. Jahrhundert ab.

Das von Miriam Rürup (Hamburg) geleitete Panel *Deutsche Judentümer* diskutierte drei geschichtswissenschaftliche Projekte. Fabian Webers (München) Vortrag *Der Zionismus in den politischen Debatten des Deutschen Reichs, 1897–1933* betrachtete die gesamtgesellschaftliche Debatte um den Zionismus. Tilmann Gempff-Friedrich (Frankfurt/M.) hob in seiner Präsentation *Der Central-Verein und die Abwehr eines biologistischen Verständnisses vom Judentum* hervor, dass sich das vom Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens entwickelte Konzept eines explizit deutschen Judentums der allgemeinen Logik eines rassistisch-biologistischen Konzeptes zu Anfang des 20. Jahrhunderts entzog. Albrecht Spranger (Berlin) hielt einen Vortrag über *Frühe zionistische Perspektiven auf den Antisemitismus am Beispiel von Theodor Zlocisti*. Der biographische Ansatz verdeutlichte exemplarisch multiple Zugehörigkeitsmuster deutscher Judentümer der Zeit.

Im Panel *Von Bildern und Künsten*, moderiert von Joachim Schlör (Southampton), wurde die Frage „des Jüdischen“ in der Kunst diskutiert, angeregt durch Wiebke Hölzers (Berlin) Präsentation zum jüdischen Künstler Fritz Ascher, dessen Werk – wie das vieler seiner jüdischen Zeitgenossen – zahlreiche sowohl jüdische, christliche als auch populärkulturelle Themen umfasste. Olga Osadtschy (Basel) diskutierte ihrerseits eine künstlerische Darstellung „des Jüdischen“ in den ethnographischen Fotografien der An-Sky-Expeditionen.

Neben den zahlreichen Panels wurde den Teilnehmern in Resümee-Phasen und Zusatzangeboten ein intensiver Einblick in Methodendiskussionen, Fragestellungen und unterschiedliche Herangehensweisen an die Judaistik/Jüdische Studien geboten.

Die Diskussion um die Fächer der Judaistik/Jüdische Studien selbst eröffnete Elad Lapidot (Berlin) in seinem Einführungsvortrag *How Jews Know. Jewish Epistemologies*. Er provozierte das Publikum mit der Frage, ob und wie jüdische Forschungsobjekte von unserer zeitgenössischen Wissenschaft nicht nur als „object of scientific knowledge“ angesehen werden können. Mit Beispielen aus der klassisch(-jüdischen) Literatur plädierte er dafür, die Torah *per se* als Form des Wissens darzustellen und anzuwenden. In der anschließenden Diskussion beschrieb Chair Christian Wiese den vorgestellten Ansatz als eine Herausforderung an die Tradition der Wissenschaft und als Kritik an den Methoden der Moderne.

Ähnliche Fragestellungen behandelte eine Podiumsdiskussion unter dem plakativen Titel *Quo vadis?*. Es diskutierten, moderiert von Ottfried Fraisse (Köln), Rafael Arnold (Rostock), Karl Erich Grözinger, Frederek Musall (Heidelberg) und Liliane Weissberg (Philadelphia) kontrovers untereinander und fragten sich nach dem Selbstverständnis, den historischen Entwicklungen und den Unterschieden zwischen den Fächern Judaistik/Jüdische Studien.

Die Frage nach Methode und Gegenstand wurde auch im Plenum der Nachwuchswissenschaftler fortgesetzt. Grażyna Jurewicz regte dabei an, die methodische Multiplizität als Gewinn zu betrachten. Vielfach wurde angemerkt, dass der Methodenbegriff an sich einer exakteren Definition bedürfte und der Begriff des „Zugangs“ eine Alternative darstellen könnte. Daran anschließend vermerkten die Nachwuchswissenschaftler, dass die Fächer sich über den Gegenstand, nicht über die Methode definierten.

Die vierte Nachwuchstagung in Frankfurt ermöglichte einen bereichernden Austausch zwischen Senior- und Junior-Scholars, umfangreiche fachliche Diskussionen und einen interdisziplinären Dialog über Methoden, Fragestellungen und Gegenstand der Judaistik/Jüdischen Studien.

Die Tagung wurde durch die Alfred Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung, die Vereinigung von Freunden und Förderern der Goethe-Universität, die Stiftung zur Förderung der internationalen wissenschaftlichen Beziehungen der Goethe-Universität Frankfurt/M., die School of Jewish Theology an

der Universität Potsdam, den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) sowie durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) großzügig finanziell unterstützt. Allen Sponsoren ist dafür herzlich zu danken.

Rahel Blum und Jakob Stürmann, Frankfurt am Main/Berlin

Konferenz zur Eröffnung der Dauerausstellung des Museums der Geschichte der polnischen Juden POLIN unter dem Titel „From Ibrahim ibn Yakub to 6 Anielewicz Street“, Warschau, 11.–14. Mai 2015¹

Das Museum der Geschichte der polnischen Juden POLIN entstand an einem für die Jüdische Geschichte besonderen Ort: Das Viertel Muranów lag vor dem Zweiten Weltkrieg im Herzen des jüdischen Warschaws, zur Zeit der deutschen Besatzung bildete es einen zentralen Teil des Ghettos. Das in den 1990er Jahren konzipierte Projekt konnte mit dem Bauende des Museumsgebäudes im Jahr 2013 und mit der Eröffnung einer Dauerausstellung im Oktober 2014 verwirklicht werden. Aus Anlass der Letztgenannten wurde eine Tagung veranstaltet, welche einige Dutzend Spezialisten im Feld der Jüdischen Geschichte und Kultur sowie eine unüberschaubare Anzahl von Gästen aus Polen, Israel, Deutschland, Russland, Litauen, der Ukraine, Frankreich, Großbritannien, den Vereinigten Staaten und Kanada zusammenbrachte.

Es wurden grundsätzlich zwei Hauptfragen diskutiert: erstens, die Gestaltung der Dauerausstellung und zweitens, der Forschungsstand zu den jeweiligen Epochen der polnisch-jüdischen Geschichte. Die Aufteilung der Tagung in Panels entsprach der der Dauerausstellung. Zunächst wurden die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Museumsgalerien in einem Panel besprochen, danach folgten die weiteren Abteilungen: des 19. Jahrhunderts, der Zwischenkriegszeit, der Schoah und der Nachkriegszeit. Zudem widmeten sich zwei Panels der Zusammenarbeit von Historikern und Museen.

Aus der Fülle von Themen und Ideen, welche auf der Tagung diskutiert wurden, werden in diesem Bericht diejenigen angesprochen, welche sich wie ein roter Faden durch die ganze Tagung zogen und das meiste Interesse geweckt haben: 1) Die Frage danach, wer „polnische Juden“ sind, 2) die Bewertung der Dauerausstellung, 3) der Stand der polnisch-jüdischen Geschichtsschreibung.

¹ In diesem Bericht wird auf eine ausführliche Besprechung des Programms verzichtet. Dies kann in polnischer sowie englischer Sprache auf der Webseite des Museums abgerufen werden (<http://www.polin.pl/en/conference-may-2015>, letzter Zugriff am 18.09.2015).

Polnische Juden

Eine der Ausgangsfragen, welche die Gründer des Museums beantwortet mussten, war das Narrativ, bzw. die Narrative der neu zu schaffenden Einrichtung. Schon in der Auswahl des Namens war eine thematische Profilierung beinhaltet, wonach die Geschichte der *polnischen Juden* – und nicht etwa der *Juden in Polen* – dargestellt sein sollte. Dass aber diese Frage durch die Benennung des Museums keineswegs definitiv beantwortet worden war, bewies eine rege Diskussion während der Tagung. Tomasz Kizwalter (Uniwersytet Warszawski) stellte dazu eine breite Definition vor, wonach alle diejenigen Juden, welche Polen-Litauen vor der Teilung 1772 bewohnten, auch im kommenden Jahrhundert als polnische Juden zu betrachten seien. Moshe Rosman (Bar-Ilan University) unterstrich in diesem Sinne, dass die polnischen Juden im Zuge der Teilungen ein nach wie vor integraler Teil der polnisch-litauisch-ukrainischen Gesellschaft blieben. Zudem unterstrichen Samuel Kassow (Trinity College, Hartford, Connecticut) und Gershon Bacon (Hebrew University of Jerusalem) die Komplexität des jüdischen Lebens an der Schwelle zur Moderne, welche eine einfache Definition ausschließe. Die polnischen Juden lebten bis 1918 in drei verschiedenen Ländern und gehörten nach dem Entstehen des polnischen Staates durchaus verschiedenen Lebenswelten an. Die Widerspiegelung einer solchen Komplexität im Rahmen einer Museums-galerie sei somit weitgehend unmöglich gewesen (Kassow). Auch wegen der Räumlichkeiten konnte es nicht immer gelingen, die Geschichte der polnischen Juden in vollem Ausmaß darzustellen. Stanisław Krajewski (Uniwersytet Warszawski) fand besonders die Nachkriegsgalerie davon betroffen: Sie befasse sich ausschließlich mit dem jüdischen Leben in Polen und lasse etwa den wesentlichen Beitrag der polnischen Einwanderer zur Formation des Staates Israels außer Acht.

Marcin Wodziński (Uniwersytet Wrocławski) bemerkte, dass das Museum keine einheitliche Antwort darauf gebe, wer polnischer Jude bzw. polnische Jüdin war. Die Galerien zu den jeweiligen Epochen zeigten mannigfache Möglichkeiten, wie man dies auf verschiedene Art und Weise verstehen könne. David Assaf (Tel Aviv University) hob in diesem Kontext hervor, dass die Chassidim innerhalb der entsprechenden Galerien als „die anderen“ präsentiert und somit nicht hinreichend in den gesamtjüdischen Kontext der polnisch-jüdischen Geschichte einbezogen worden seien.

Dauerausstellung

Die erfahrungsbezogenen und oft mit Emotionen beladenen Meinungsäußerungen zur Qualität der Dauerausstellung gehörten zu den interessantesten Teilen dieser Tagung. Die jeweiligen Galerien wurden zunächst von den dafür verantwortlichen Historikern vorgestellt, danach folgten Kommentare der eingeladenen Referenten. Sowohl die Ersteren als auch die Letzteren nannten eine Fülle von gelungenen und gescheiterten Elementen. Da dieser Teil der Konferenz stark durch subjektive Wahrnehmung beeinflusst wurde, muss auch die Auswahl der in diesem Bericht präsentierten Stimmen als besonders subjektiv verstanden werden.

Der historische Berater des Museums, Antony Polonsky (Brandeis University), pries die Dauerausstellung für die gelungene Durchsetzung eines neuen metahistorischen Narratives über die Geschichte der polnischen Juden, das mehr sei, als lediglich die Geschichte des „polnischen Antisemitismus“ und der Schoah. Marcin Wodziński verlieh seiner Zufriedenheit Ausdruck, dass die Ausstellung in mehrere, der Geschichte Polens entsprechende Epochen aufgeteilt wurde und nicht etwa den Eindruck einer um die Schoah konzentrierten Erzählung verschaffe. Außerdem gehe sie weit über die simple Fragestellung nach den Verhältnissen zwischen Christen (bzw. Polen) und Juden hinaus. Allen denjenigen, die immerhin eine Sonderstellung der Schoah vermissten – beispielsweise Omer Bartov (Brown University) – erwiderte die Programmdirektorin der Dauerausstellung, Barbara Kirshenblatt-Gimblett (New York University), dass Polen als Land bereits ein Museum der Schoah sei und es nicht die Idee der neu eingerichteten Institution gewesen sei, dies zu wiederholen. Michael Steinlauf (Gratz College) schätze ein, dass es dem Museum gelungen sei, ein Angebot sowohl für ausländische Touristen – darunter israelische und amerikanische Juden – als auch für Polen zu schaffen.

Eine Besonderheit des Museums, die für jeden Besucher sofort offensichtlich wird, ist die geringe Zahl der Artefakte. Mehrere Referenten teilten die Meinung, dass sogar ein narratives Museum mehr davon beinhalten könne. Jacek Leociak (Polska Akademia Nauk) nannte in diesem Zusammenhang einige bedenkliche Beispiele wie etwa die Reproduktionen von Kisten, in denen das Ringelblum-Archiv aufbewahrt wurde, oder die aus Pappmaché gestalteten Ghetto-Trümmer. Beide Artefakte würden aber in Reichweite des Museums verfügbar: Die Kisten und Blechkannen des Archivs befinden sich im

Jüdischen Historischen Institut, ein Kilometer vom Museum entfernt, Ghetto-Trümmer würden bei jedem Neubau in Muranów gefunden werden. Im Allgemeinen sei die Galerie des Zweiten Weltkriegs zu „elegant“, um diese drastische Periode angemessen darzustellen. Leociak wies auf ein grundsätzliches Problem hin, das möglicherweise mehrere Abteilungen beeinflusste: Kurz vor der endgültigen Realisierung der Ausstellung wurde die Ausstellungsfirma gewechselt und es fehlte an Zeit mit dem neu beauftragten Unternehmen die notwendigen Konsultationen durchzuführen. Aus Sicht von Helena Datner (Żydowski Instytut Historyczny), Samuel Kassow und Michael Steinlauf mangelte es im Allgemeinen an der Thematisierung des Antisemitismus als gesellschaftliches Problem. Dies hätte viel besser für die auf den heutigen Tag ausgerichteten Bildungszwecke genutzt werden können. Kassow war sich aber gleichzeitig bewusst, dass angesichts der Fülle an bereits vorhandenem Informationsstoff, eine sinnvolle Erweiterung der Galerie unmöglich gewesen sei.

Historiographie zur polnisch-jüdischen Geschichte

Einen einleitenden Vortrag zu dieser Thematik hielt Moshe Rosman, der einen Überblick über die Geschichte der polnisch-jüdischen Historiographie beginnend mit den 1970er Jahren gab. Er präsentierte sein auf Biographien basierendes Narrativ,² stellte aber gleichzeitig fest, dass dieses für die Zukunft nicht mehr relevant sein solle. Die globalisierende Wissenschaft führe nämlich dazu, dass methodische Ansätze und Quellenzugänge für Forschende aus verschiedenen Ländern ähnlich seien. Er bezog sich auch auf die seit über zwei Jahrzehnten dauernde Renaissance der Jüdischen Studien in Polen und stellte fest, dass zurzeit die Anzahl an Studierenden der polnisch-jüdischen Geschichte höher in Polen sei als in den USA und in Israel zusammen.

Einige Referenten wiesen auf den Wandel in der polnisch-jüdischen Geschichtsschreibung in den letzten 20 Jahren hin. Samuel Kassow sprach von einer geänderten Wahrnehmung des Zwischenkriegspolens von der Vorstufe zur Vernichtung bis zur „Entdeckung“ der jüdischen soziokulturellen und politischen Renaissance. David Assaf nannte etwa einen Perspektivenwechsel in der Forschung zum Chassidismus, die zuvor das 18. Jahrhundert als die wichtigste Epoche von dessen Entwicklung verstanden habe. Zurzeit sei aber

² Mehr dazu, siehe: Moshe Rosman, *How Jewish is Jewish History?*, Oxford 2007, S. 83–94.

eher das 19. Jahrhundert angesichts der damals entstehenden chassidischen Dynastien als prägender anerkannt. In der Forschung zum 20. Jahrhundert erfolgte nach Dan Michman (Yad Vashem) ein Übergang von der Geschichte der Konzentrationslager zu einer viel komplexeren ost- und mitteleuropäischen Geschichte der Beziehungen zwischen verschiedenen religiösen und ethnischen Gruppen. Andrzej Żbikowski (Żydowski Instytut Historyczny) betonte ein erhöhtes Interesse an Augenzeugen („by-standers“) der Schoah, wobei Polen nach Daniel Blatman (Hebrew University of Jerusalem) zurzeit der Hauptort zur Erforschung der auf den polnischen Gebieten durchgeführten Judenvernichtung sei. Dariusz Libionka (Polska Akademia Nauk) stellte fest, dass es noch keine Synthese zur Schoah im besetzten Polen gebe. Ein solches Unternehmen sei momentan nicht durchführbar, da noch viele Daten, beispielsweise zur damaligen Situation auf dem Land, fehlen.

Insgesamt lässt sich sagen, dass die renommierten Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus drei Kontinenten für einsichtsvolle Analysen und anregende Diskussionen im Nexus der Forschung, der Wissensverbreitung und der Ausstellungspraxis sorgten. Inwieweit die von Jolanta Ambrosiewicz-Jacobs (Uniwersytet Jagielloński) angesprochene Diskrepanz zwischen dem wachsenden historischen Wissen und dem schwindenden kollektiven Gedächtnis praktisch wahrgenommen wird, wird die Zukunft zeigen. Das Museum wird dazu angehalten, diese Diskrepanz in die eventuelle Neufokussierung der Dauerausstellung mit einzubeziehen, um sich dauerhaft im internationalen Gedenk- und Forschungsprozess einzubetten. Dieses Postulat klang während der Tagung mehrmals an.

Julia Pohlmann und Michał Szulc, Potsdam/Jerusalem

Duldung und Diskriminierung – Die Gründung des Ghettos in Venedig vor 500 Jahren

1. Einleitung

Der 500. Jahrestag der Einrichtung des Ghettos ist ein schwieriges Datum, wie in aktuellen Zeitungsartikeln und Gedenkreden immer wieder hervorgehoben wird. Er ist bestimmt kein Jubiläum, eher ein *dies a quo*, der Beginn einer neuen Ära christlich-jüdischer Beziehungen. In diesem Sinne bieten die zahlreichen Veranstaltungen, die aus diesem Anlass stattfinden, die Gelegenheit, über den Begriff GHETTO eingehender nachzudenken.

Der Beschluss des venezianischen Senats, alle in der Stadt lebenden Juden in einem dafür bestimmten Stadtteil unterzubringen, wurde am 29. März 1516 gefasst. Das dafür vorgesehene Gelände, welches den Namen *Ghetto novo* trägt, ist auf allen Seiten von Wasser umgeben. In der Mitte liegt eine offene Fläche, der *Campo*, der ringsum von hohen Häusern eingefasst wird. Damals war das Ghetto nur über zwei Brücken mit dem Rest der Stadt verbunden, die gemäß dem Beschluss nachts durch Tore verschlossen werden sollten.

Die Gründe, die zu dieser Zwangsumsiedlung führten, sind zahlreich. Neben der Auffassung vieler Zeitgenossen, dass die Juden sich des Hostienfrevels, Wucherzinses, des Ritualmords und anderer Abscheulichkeiten schuldig machten, spielte die rasant zunehmende Zuwanderung von Juden, die infolge des Krieges gegen die Liga von Cambrai in der Lagunenstadt Zuflucht suchten, eine besondere Rolle. Es herrschte eine allgemeine politische Verunsicherung und ökonomische Instabilität in der Republik Venedig und so keimte bei den Regierenden die Hoffnung, mittels der Juden die Staatsfinanzen aufzubessern, zum einen durch Kredite zu niedrigen Zinsen, zum anderen durch die Geldbeträge, die diese für die *condotta* – eine zeitweilige Aufenthaltsgenehmigung, die an bestimmte Bedingungen geknüpft war – aufbringen mussten. Diese Aussichten sprachen gegen eine Ausweisung, die von manchen gefordert worden war, und stattdessen für ein Bleiberecht, allerdings in einem abgeschlossenen Wohnbezirk.

Durch die starke Zuwanderung jüdischer Händler aus der Levante (*hebrei mercadanti levantini viandanti*) wurde schon bald eine Erweiterung des jüdischen Wohngebietes notwendig, die im Jahr 1541 unter Hinzunahme des angrenzenden Geländes mit dem Namen *Ghetto vecchio*, erfolgte.

Nach dem Sieg gegen die „ungläubigen“ Türken in der Schlacht von Lepanto gelobte der Senat am 18. Dezember 1571 zunächst die Ausweisung der Juden, die jedoch kurz darauf aus den angeführten finanziellen Überlegungen widerrufen wurde. Stattdessen wurde im Dezember 1573 im Anschluss an einen Friedensvertrag mit den Türken eine *condotta* für alle jüdischen Gruppen gewährt. Speziell für die zugewanderten sephardischen Juden wurde schließlich im Jahr 1633 das Ghetto nochmals um ein benachbartes Gebiet erweitert, das den Namen *Ghetto novissimo* erhielt.¹

2. Der Name *Ghetto*

Es ist viel über den Ursprung der Bezeichnung *Ghetto* spekuliert worden, weshalb es geboten scheint, kurz darauf einzugehen.² Heute wird allgemein angenommen, dass das Wort venezianischen Ursprungs ist. Das venezianische Wort *Geto* leitet sich vom Verb *gettare* her, was ‚(Metall) gießen‘ bedeutet. Es wurde zum Toponym, weil damit die Gießerei bezeichnet wurde, die an der Stelle bestand, wo später das Ghetto errichtet wurde. Der Ortsname blieb auch weiter in Gebrauch, nachdem die Produktion dort in den frühen Jahren des 15. Jahrhunderts eingestellt wurde. Die Erklärung der Herkunft des Namens mit der an diesem Ort gelegenen ehemaligen Gießerei wurde zum ersten Mal Anfang des 17. Jahrhunderts nämlich in Sansovinos Werk *Venetia Città Nobilissima* veröffentlicht, das 1604 erschien.³

¹ Für eine ausführliche Darstellung der Geschichte des venezianischen Ghettos einschließlich der urbanistischen und soziologischen Besonderheiten siehe Donatella Calabi: *Venezia e il Ghetto. Cinquecento anni del 'recinto degli ebrei'*. Torino 2016; Riccardo Calimani: *Storia del Ghetto di Venezia (1516–2016)*. Milano 2016 und Umberto Fortis: *The Ghetto on the Lagoon. A Guide to the History and Art of the Venetian Ghetto (1516–1797)*. Venice 2000 [it. Orig.: *Il Ghetto sulla laguna*. Roma 1987].

² Eine detaillierte Erörterung der verschiedenen Thesen findet sich bei Rafael Arnold: *Spracharkaden. Die Sprache der sephardischen Juden in Italien im 16. und 17. Jahrhundert*. Heidelberg 2006, S. 42–47; und Benjamin Ravid: *From Geographical Realia to Historiographical Symbol: The Odyssey of the Word *Ghetto**. In: David B. Rudermann (ed.): *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York 1992, S. 373–386; sowie bei Robert Finlay: *The foundation of the Ghetto: Venice, the Jews and the war of the League of Cambrai*. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 126 (1982), S. 140–154.

³ In der Erstausgabe von 1581 fehlt die Herleitung des Namens noch, aber in der Ausgabe von 1604 erklärt der Herausgeber des Werkes die Etymologie in diesem Sinne (S. 256) und auch in der späteren Ausgabe wird sie so wiedergegeben (1663, S. 256–58).

Später erklärte Tassini in seiner Beschreibung der Sehenswürdigkeiten Venedigs die Herkunft der Bezeichnung auf gleiche Weise.⁴ Zum Beweis führte er sogar ein Dokument vom Beginn des 14. Jahrhunderts an, in dem die Formulierung „ad Ghetum“ auftaucht⁵, und weitere Belege, die die Richtigkeit dieser Etymologie gegenüber anderen, die er ebenfalls nennt, beweisen sollen.⁶ Wenn der Ortsname bereits vor der Bestimmung zum Wohnbezirk für die venezianischen Juden existierte, muss man den Ursprung dafür nicht im Hebräischen oder im Zusammenhang mit den später dort ansässigen Juden suchen, wie immer wieder in der Forschungsliteratur diskutiert wird.⁷ – In den hebräischen Dokumenten in Venedig wird das Ghetto übrigens als חצר (chatser) bezeichnet, was ‚Hof, eingefriedeter Raum, umhegerter Vorhof‘ bedeutet und den urbanen Gegebenheiten in aller Nüchternheit entspricht.⁸

Auf eine angebliche Unvereinbarkeit der Bezeichnung *ghetto* mit der palatalisierten Form *getto* [dʒeto] wies Sermoneta (1971) hin, nach dessen Meinung eine Verwandtschaft „vor allem phonetisch wenig plausibel“ sei.⁹ In letzter Zeit liest und hört man immer häufiger, dass die heutige okklusive

⁴ Giuseppe Tassini: *Curiosità veneziane, ovvero Origini delle denominazioni stradali di Venezia. Venezia 1863* [1980], S. 285–287, s. v. *Ghetto Vecchio*: „un tratto di terreno, chiamato il getto, o il ghetto, perché [...] era la sede delle pubbliche fonderie, ove si gettavano le bombarde“.

⁵ Dies ist wohl das älteste Dokument, in dem die Bezeichnung für die Gießerei auftaucht. Es trägt das Datum 29. Mai 1306 und nennt Nicolao Aymo, der „ad ghetum“ seinen Dienst versieht. – Weitere Dokumente führt Riccardo Calimani (*Storia del ghetto di Venezia. Milano* 1986, S. 222) an. Es handelt sich um Beschlüsse des venezianischen *Collegio Notatorio*. In dem ersten (datiert 2. September 1360) ist von einem „geto“ die Rede, wohin Kupfer vor dem Verkauf zu Veredelung („per essere raffinato“) gebracht werden sollte. In dem zweiten (datiert 2. März 1414), taucht die Bezeichnung in der gleichen Angelegenheit wieder auf, allerdings in variierender Schreibung, nämlich mit <-h->: „ghetti“ (Archivio di Stato di Venezia [ASV], *Collegio Notatorio*, Reg. 1, fol. 31v; Reg. 2, fol. 135v; Reg. 5, fol. 1r).

⁶ „Esposta così la vera etimologia della voce suddetta, che alcuni erroneamente vogliono derivare dal caldeo *ghet* (gregge) oppure dall’ebraico *nghedad*, e siriano *nghetto* (congregazione, sinagoga)“ (Tassini: *Curiosità veneziane*, S. 286).

⁷ Vgl. Ottorino Pianigiani (*Vocabolario etimologico della lingua italiana. Genova* 1988, S. 603b–604c). Kurios ist der Verweis im Französischen Etymologischen Wörterbuch [FEW] von W. v. Wartburg (1922ff.; tom. 1, S. 43b, s. v. *Aegyptus*), wobei die vorgeschlagene Etymologie nicht erklärt wird. Vielleicht wurde dabei an eine Anspielung auf das „Fronhaus Ägypten“ gedacht. Bei der Überarbeitung des FEW wurde dieser Eintrag entfernt (tom. 24, S. 208b).

⁸ Diese Bezeichnung ist in der Umgangssprache der italienischen Juden gut belegt (vgl. Umberto Fortis/Paolo Zolli: *La parlata giudeo-veneziana. Assisi-Roma* 1979, S. 244–245, s. v. HASÈR).

⁹ Joseph B. Sermoneta: ‚Al mekoreh shel ha-mala *ghetto* [hebr.; Der Ursprung des Wortes ‚ghetto‘]. In: *Tarbiz* XXXIII (1969), S. 195–206.

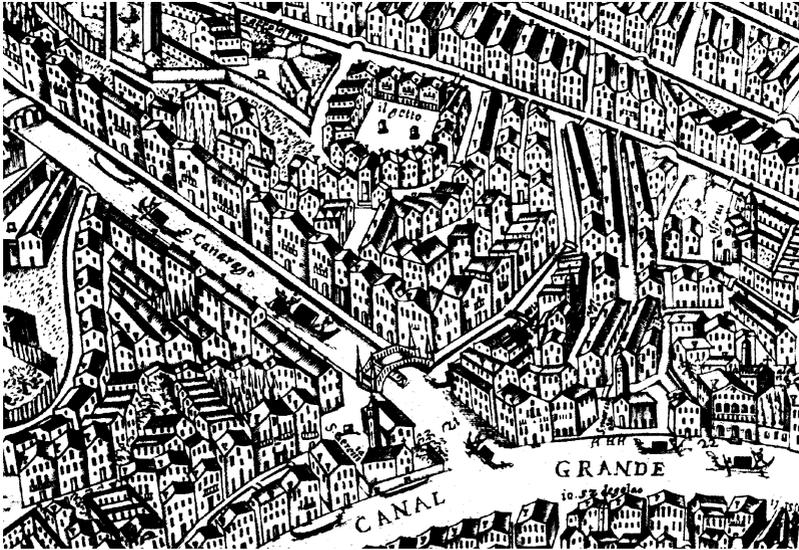


Abb. 1: Holzschnitt von Stefano Scolari (2. Hälfte 17. Jhd.; Ausschnitt).

Aussprache [geto] auf die Juden aus Aschkenaz zurückgehe denen die ursprüngliche palatale Aussprache schwergefallen sei. Weshalb aber, fragt man sich, hätte die christliche Mehrheit eine eventuell abweichende Aussprache einer Minderheit übernehmen sollen? Von Anfang an – und noch für eine lange Zeit – existierten beide Schreibweisen nebeneinander (s. Anm. 4 und Abb. 1), so dass möglicherweise auch zweierlei Aussprachen nebeneinander existierten. Dasselbe phonetische Phänomen lässt sich zudem vereinzelt auch anhand anderer Dialektformen nachvollziehen.

Beispiele für die variierenden Schreibweisen – *getto*, *geto* und *ghetto*, *gheto* – führt auch Debenedetti Stow aus Archivmaterial in Rom an, daneben zudem *gette*, *ghette* und *get*.¹⁰ Die letztgenannte Form wird von der Autorin mit dem hebräische Wort גֵּת (get; 'Scheidung', 'Scheidungsbrief') in Verbindung gebracht. Sie behauptet zwar nicht, dass hier ein etymologischer

¹⁰ Sandra Debenedetti Stow: The Etymology of 'Ghetto': New evidence from Rome", *Històrya yehùdit* 6 (1992), S. 79–85.

Zusammenhang bestehe, sieht jedoch eine Verbindung zwischen den (ursprungs-) verschiedenen, aber ähnlich lautenden Wörtern, wie sie von Zeitgenossen zu Beginn des 17. Jahrhunderts sehr wohl empfunden wurde; denn die Bewohner des römischen Ghettos scheinen sich von der übrigen Stadt „geschieden“ gefühlt zu haben, was sie mittels dieser Paronomasie zum Ausdruck bringen konnten. Cecil Roth, ein großer Kenner des venezianischen Judentums, durchschaute diese Volksetymologie, erkannte aber ihre große Suggestivkraft¹¹ – vergleichbar derjenigen, welche von der These ausgeht, die unbeholfene Aussprache der Ashkenazim sei für den Lautwandel verantwortlich gewesen.

Die venezianische Maßnahme, alle Juden der Stadt auf ein Viertel zu konzentrieren, wurde Vorbild für andere ähnliche Einrichtungen, wie beispielsweise 1555 in Rom, wo der betreffende Bezirk zunächst als „serraglio“ bezeichnet wurde, aber 1562 in einer päpstlichen Bulle ebenfalls den Namen „ghetto“ erhielt. Offensichtlich hatten die neuen, oft mit Zwangsumsiedelung verbundenen urbanistischen Strukturen mit der Bezeichnung *Ghetto* auch einen neuen Namen gefunden. Es folgten Ghetti (oder Ghettos) in Florenz (1571), Verona (1599), Padua (1603), Rovigo (1613), Modena (1633) und vielen weiteren Städten, wo es zuvor durchaus schon Viertel mit überwiegend jüdischer Bevölkerung gegeben hatte, die jedoch bis dato *giudecca* (auch *zuecca*), *judaëaria* oder *contrada degli ebrei* genannt worden waren. So verbreitete sich der Begriff über ganz Italien und dann auch in andere europäische Sprachen.

Im 20. Jahrhundert erhielt das Wort unter nationalsozialistischer Zwangsherrschaft in Europa eine eindeutig anti-jüdische, antisemitische und verbreiberische Konnotation. Heutzutage wird der Terminus jedoch allgemeiner verwendet und auch auf Wohnbezirke anderer ethnischer Gruppen bezogen, dabei aber in der Regel mit einer hohen Kriminalitätsrate und Vandalismus sowie sozialer und wirtschaftlicher Aussichtslosigkeit assoziiert. Ausgerechnet aus der für ihre Toleranz berühmten Republik Venedig stammte somit das Wort, das einen so unrühmlichen Erfolg haben und zum Wortschatz der Vorurteile und der Verfolgung beitragen sollte. Das venezianische Ghetto stand hingegen nicht nur für Diskriminierung und Benachteiligung. Die Wirklichkeit in der Lagunenstadt war sehr viel komplexer.

¹¹ „Its romantic simplicity gave it a wide appeal, and even today it is perhaps the most current hypothesis.“ (Cecil Roth: *The Origin of the Ghetto, a Final Word*. In ders.: *Personalities and Events in Jewish History*. Philadelphia 1961, S. 226–236, hier: S. 227).

3. Das Leben im venezianischen *Ghetto*

Bereits im Jahr 1515 war in Venedig diskutiert worden, ob es nicht besser sei, die Juden, die sich in verschiedenen Gebieten der Stadt niedergelassen hatten, an einem einzigen Ort zusammenzufassen. Aber erst ein Jahr später, am 29. März 1516, beschloss man die Einrichtung eines jüdischen Wohnbezirks im nordwestlich gelegenen *Sestiere Canareggio*, im Kirchsprengel von San Gerolamo. Die Juden lebten dort in Häusern, die Christen gehörten, denen man eine um ein Drittel höhere Miete versprach, damit sie zustimmten, die neuen Mieter aufzunehmen. Immobilienbesitz war den Juden verboten (mit Ausnahme des Friedhofs auf dem Lido bei San Nicolò, wohin die Toten in Gondeln gefahren wurden). Da der Wohnraum knapp war, wurden die Häuser im Laufe der Zeit aufgestockt, Zwischengeschosse eingerichtet, Wohnungen zusammengelegt und wieder getrennt, Türen zugemauert und Dachterrassen – so genannte *Altanen* – auf die Dächer gesetzt.

Bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte sich eine intakte Infrastruktur herausgebildet: Zahlreiche Läden, darunter die Lumpenhändler, koschere Lebensmittelgeschäfte, Banken, eine Bäckerei, ein Buchladen, ein Krankenhaus, eine Herberge mit 24 Zimmern bestanden neben Lehrhäusern (*yeshivot*) und einer Musikakademie, die im 17. Jahrhundert blühte. Im Jahr 1630 wohnten geschätzte fünftausend Personen im Ghetto (etwa 3% der venezianischen Gesamtbevölkerung), die sich je nach Herkunft und Ritus zu verschiedenen Gruppen zusammenschlossen, die in den venezianischen Dokumenten als „nazioni“ bezeichnet werden. Noch heute können im Ghetto fünf Synagogen besichtigt werden, die von dieser Vielfalt zeugen. Mit Recht lässt sich das Leben innerhalb der Ghettomauern als ein Mikrokosmos bezeichnen, wo unterschiedliche Sitten und Gebräuche Seite an Seite praktiziert und verschiedene Sprachen gesprochen wurden.¹² Berühmte Persönlichkeiten wie der Rabbiner Leon Modena, die Dichterin Sara Coppia Sullam und der Philosoph Simone Luzzatto stehen sinnbildlich für kulturelle Aktivitäten auf dem Gebiet der Musik und Literatur, der Philosophie, des Theaters und der Kunst, die innerhalb der Ghettomauern eine bis dahin nicht gekannte Blütezeit erlebten. Dazu trug auch der hebräische Buchdruck bei (s. dazu Veranstaltungshinweise unten), der sich allen Hindernissen zum Trotz in Venedig entwickelte und mit der bei Daniel Bomberg gedruckten Bibelausgabe (1524–25), dem *textus receptus*, sowie der ebenfalls von ihm veranstalteten Talmudausgabe Meilensteine

¹² Vgl. Rafael Arnold: Laboratorio culturale. Il Ghetto veneziano e le sue tre Nazioni. In: S. Winter (a cura di): *Veneziano l'altro l'altrove*. Venezia 2006, S. 99–126.

gesetzt hat. Auch die 1609 gedruckte *Haggada shel Pessach* in drei Ausgaben, die neben dem Originaltext jeweils eine Übersetzung ins Italienische, Jiddische bzw. Judenspanische enthalten, machte in ganz Europa Furore.

4. Schluss

In der moderneren jüdischen Geschichtsschreibung wird das *Ghetto* deshalb nicht ausschließlich negativ bewertet. So habe das abgegrenzte Terrain auch Schutz vor Übergriffen des marodierenden christlichen Mobs geboten, die immer wieder, besonders während der Osterzeit stattfanden. Moderne Autoren, so etwa Richard Sennett, heben die „identitätsstiftende“ Funktion des Ghettos hervor, die eine Rückbesinnung auf das Jüdischsein, die *Jewishness*, begünstigt habe.¹³

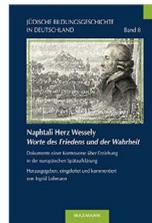
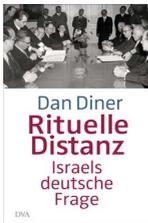
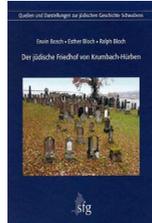
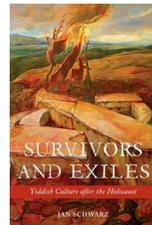
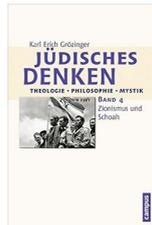
Das Ende des venezianischen Ghettos kam mit dem Ende der Republik im Jahr 1797, als die Mauern, die ein Symbol der Ungleichheit darstellten, am 19. Messidor [7. Juli] eingerissen wurden, die Tore im Freudenfeuer loderten und der Bezirk für eine Zeitlang den Namen „Riunione“ (Wiedervereinigung) erhielt. Auch wenn die Juden von nun an wohnen durften, wo sie wollten, blieb die Grundstruktur des Ghettos auf einmalige Weise bis heute bewahrt. Längst zu einem touristischen *must see* geworden, bleibt das ehemalige Ghetto immer auch Gegenstand der Forschung unterschiedlicher Disziplinen. Zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der ganzen Welt gehen nach wie vor der Frage nach, was denn die Errichtung und der Begriff des „Ghettos“ eigentlich bedeutet – für die venezianischen Juden, für die Venezianer, für das Judentum und die gesamte Zivilisation.¹⁴

Rafael D. Arnold, Rostock

¹³ Richard Sennett: Berührungsgangst. Das jüdische Ghetto im Venedig der Renaissance. In: ders.: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1997, S. 267–314. [engl. Orig.: *Flesh and Stone*. New York/London 1994]. Vgl. auch die aktuelle Publikation von Mitchell Duneyer: *Ghetto. The Invention of a Place, the History of an Idea*. New York 2016.

¹⁴ Allein in Venedig finden in diesem Jahr zahlreiche Veranstaltungen zu diesem Thema statt. Unter anderem: „The Ghetto reconsidered: Minority and Ethnic Quarters in Texts and Images“ (1.–2.03.); International Conference „li giudei debbano abitar unidi...“ – *The Birth and Evolution of the Venetian Ghetto (1516–1797)*“ (5.–6.05.); „Venezia, gli ebrei e l’Europa. 1516–2016“ (Ausstellung, 19.06.–13.11.); und nicht zuletzt die Konferenz „Serenissima and Ashkenaz. The Venetian Ghetto in European History and Culture“ (4.–8.12.), die vom Verband der Judaisten in Deutschland e. V. und von der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. u. a. organisiert wird. Für diese und weitere Veranstaltungen siehe www.veniceghetto500.org.

REZENSIONEN



Editionen

Naphtali Herz Wessely: Worte des Friedens und der Wahrheit. Dokumente einer Kontroverse über Erziehung in der europäischen Spätaufklärung. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Ingrid Lohmann, mitherausgegeben von Rainer Wenzel/Uta Lohmann. Aus dem Hebräischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Rainer Wenzel (= Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland, Bd. 8), Münster: Waxmann 2014. 800 S., 79.00 €.

Naphtali Herz Wesselys (1725–1805) vier Sendschreiben zur jüdischen Erziehung (erschieden zwischen 1782 und 1785), die oftmals *pars pro toto* mit dem Titel des ersten und berühmtesten Traktates kurz als *Divre Schalom we-Emet* (*Worte des Friedens und der Wahrheit*) bezeichnet werden, gelten zu Recht als die erste systematische Abhandlung über eine moderne jüdische Erziehung. Gleichzeitig waren sie aber auch der Auslöser für eine heftige Kontroverse zwischen Maskilim und Vertretern des traditionellen Judentums, eine Auseinandersetzung, die bereits im 19. Jahrhundert als „Kulturkampf“ (Louis Lewin) und heute auch als „Wessely-Affäre“ bezeichnet wird.

Der Autor, als Hebraist, Bibelforscher und auch als Dichter bekannt, reagierte mit dem ersten Sendschreiben, das an die jüdischen Gemeinden in den Ländern der Habsburgermonarchie gerichtet war, auf die von Joseph II in seinem Toleranzpatent 1782 verordneten Reformen des jüdischen Erziehungswesen und wollte diese unter seinen Glaubensgenossen propagieren. Er kritisiert darin traditionelle Erziehungsmethoden und fordert eine pädagogische Reform, die u. a. auf einer Trennung von Talmud- und Religionsunterricht, einer Kombination von säkularer und religiöser Erziehung (*torat ha-adam* – „Menschenlehre“; *torat ha-elohim* – „Gotteslehre“) und auf einer fundierten Ausbildung sowohl in hebräischer Sprache wie in der Landessprache beruhen sollte, all dies verbunden mit moralischer Erziehung („Sittenlehre“) und mit einem stufenweisen Vorgehen im Unterricht. Das erste Sendschreiben gipfelte schließlich in der Formulierung „Besser als ein Gelehrtenschüler (wer die Gesetze Gottes und seine Lehren kennt) in dem kein Wissen ist (Sittlichkeit und Kultur), ist ein Aas“ (S. 116) – ein Satz, der neben anderen von Wessely vertretenen Standpunkten für Aufruhr in der traditionellen jüdischen Welt sorgte.

Von zeitnahen Übersetzungen des ersten Sendschreibens in verschiedene europäische Sprachen abgesehen – darunter diejenige ins Deutsche, die David Friedländer bereits fünf Monate nach dem Erscheinen der hebräischen Fassung veröffentlichte – lag bislang keine Übersetzung der Sendschreiben vor, was in der Forschungsliteratur zu einer wesentlich eingeschränkteren Rezeption dieser Schriften führte, als es wünschenswert wäre.

Diesem Manko wird nun hoffentlich durch die Publikation des vorliegenden Bandes Abhilfe geschaffen werden. Er ist das Ergebnis eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projektes, das unter der Leitung der Erziehungswissenschaftlerin Ingrid Lohmann an der Universität Hamburg durchgeführt wurde. Zusammen mit dem bewährten Team Uta Lohmann und Rainer Wenzel, mit denen die Herausgeberin bereits mehrere bedeutende Bände in der Reihe *Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland* veröffentlichte, sind hier erstmals alle vier Sendschreiben in die deutsche Sprache übertragen.

Der Übersetzer Rainer Wenzel übersetzte die Texte nach eigener Auskunft dabei auf eine Art und Weise, die „die Texte ein wenig in die Ferne [...] rücken“ und sie „in einer anderen Zeit [...] zum Sprechen bringen“ will, d. h. er wollte die Zeit auch sprachlich wieder aufleben lassen, indem er sich bei seiner Übersetzung an der deutschen Sprache der Zeit orientierte (S. 56). Dabei gelang es ihm, nicht in einen überladenen und verschachtelten Stil abzurutschen, sondern einen gut lesbaren Text zu produzieren, der sich nicht zu viele Freiheiten gegenüber dem hebräischen Text herausnimmt.

Jedem der vier Sendschreiben geht ein Kommentar voran, in dem Wenzel jeweils grundlegende Informationen über den historischen Hintergrund der Schrift und eine Zusammenfassung des Inhalts gibt. Die Texte selbst sind mit hilfreichen Quellenangaben, Verweisen auf andere Quellen und Forschungsliteratur sowie mit Hilfe anderer Erklärungen in den Fußnoten gut kontextualisiert und kommentiert, und auch Übersetzungsentscheidungen und Konjektionen werden dort besprochen. Das vierte und längste der Sendschreiben ist zudem mit einem zusammenfassenden Inhaltsverzeichnis versehen. All dies gewährleistet in einem ungewöhnlichen Maße die Nachvollziehbarkeit von Text und Übersetzung.

Die herausgeberische Meisterleistung besteht aber über dieses Zugänglichmachen der Sendschreiben hinaus auch darin, sich eben nicht mit Wesselys Schriften zu begnügen, sondern, wie der Titel des Bandes schon

sagt, diese auch in ihrer kontroversen Rezeption abzubilden. Es finden sich daher in eigenen Kapiteln angeordnet „Gegnerische Stellungnahmen“ (Kap. B), „Unterstützende Schriften“ (Kap. C¹), „Briefe von Gegnern und Unterstützern Wesselys in Aschkenas, 1782“ (Kap. D), „Briefe von Naphtali Herz Wessely und Elia Morpurgo, 1782–1786“ (Kap. E). Dazu kommen „Sonstige Schriften“ (Kap. F), die u. a. bislang unveröffentlichte handschriftliche Entwürfe Wesselys zur Thematik des ersten Sendschreibens aus dem Sommer 1781 enthalten, genauso wie den Text des Toleranzpatentes von 1782 und die Rezensionen in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek*. Sofern in hebräischer Sprache verfasst, sind all diese Texte ebenfalls von Rainer Wenzel übersetzt. Das letzte Kapitel schließlich bietet „Hebräische Texte“ (G) und enthält (neben hebräischen Fassungen einiger der im Zuge der Kontroverse ausgetauschten Briefe) das *Sendschreiben, speichernd die Liebe zum Menschen als Menschen*, das Elia Morpurgo, Wesselys wichtigster Unterstützer in Italien, nach eigenen Angaben unter dem Eindruck von dessen Sendschreiben verfasste. Es lag bislang nur in handschriftlicher Form vor und wird in diesem Band nun zum ersten Mal sowohl ediert als auch in Übersetzung zugänglich gemacht. In dem Kapitel der hebräischen Schriften vermisst man den hebräischen Text von Wesselys handschriftlichen Entwürfen aus dem Jahr 1781, allerdings ist dies kein Versäumnis der Herausgeber, sondern liegt in der Qualität der verwendeten Kopie des nicht eingesehenen Originalmanuskriptes in Moskau begründet (S. 49).

Jede einzelne dieser Wesselys Sendschreiben wunderbar ergänzenden Quellen ist mit einem einleitenden Kommentar von Rainer Wenzel versehen, was die Kontextualisierung der Texte erleichtert. Mit dem Band liegt daher eine imposante und sehr leserfreundlich gestaltete Sammlung verschiedener Textgenres vor, die die geographische Reichweite der Kontroverse und damit auch auf faszinierende Weise die Kommunikationswege der Zeit veranschaulicht. Sie stellt darüber hinaus Forschenden zur jüdischen Bildungsgeschichte eine kostbare Fülle von Material zur Verfügung und öffnet diese Quellen zugleich einem interdisziplinär arbeitenden Forscherpublikum.

Begleitet wird diese beeindruckende Quellensammlung von einführenden Beiträgen. Ingrid Lohmann stellt in ihrer „Einführung zur Quellensammlung“ Wesselys Schrift in den Kontext der europäischen Aufklärungsdiskurse über Bildung und Erziehung, und Rainer Wenzel („Zur Übersetzung“) gibt einen

¹ Besonders hervorzuheben gilt es hier Rainer Wenzels Übersetzung von Saul Berlins satirischer Schrift *Ketav Joscher*, die die erste Übersetzung der Schrift ins Deutsche darstellt.

Überblick nicht nur über Übersetzungskonventionen, sondern auch über sprachliche Herausforderungen und theoretische Vorüberlegungen zu seiner eindrücklichen Übersetzungsarbeit. Uta Lohmann wiederum beleuchtet in ihrem Beitrag „Das ‚deutsche Original‘ von *Divre schalom we-emet*“ David Friedländers Übersetzung des ersten Sendschreibens. Dabei stellt sie die bisher in der Forschung gerne vertretene These, Friedländer habe Wesselys Text radikalisiert, zur Disposition. Sie kontextualisiert den Text mehr als bislang geschehen, indem sie einen Blick auf die im 18. Jahrhundert üblichen Übersetzungsstrategien wirft und den Textunter dem Blickwinkel der Transkulturation untersucht. Dabei bewertet sie Friedländers Übersetzungsstrategie als eine „einbürgernde“ (S. 64) und vertritt die These, Friedländer habe nur durch eine sich an der aufnehmenden Kultur orientierenden populären Übersetzung den Kulturtransfer zwischen jüdischer und christlicher Aufklärung gewährleisten können: „Wesselys Erziehungsschrift gehörte fortan beiden Kulturen an, wie Friedländer selbst auch. Ihm war nicht an Polarisierung gelegen, sondern an der Vermittlung zwischen den Kulturen“ (S. 71). Sylvia Lässig schließlich („Wesselys Biographie und Werk – ein Literaturbericht“) gibt auf der Basis von bis in das Jahr 2010 publizierten Quellen und Forschungsarbeiten einen zusammenfassenden Überblick über Leben und Rezeption Wesselys.

Der beeindruckende Band lädt zum Verweilen und zum Stöbern ein. Er macht Lust, die Debatte in ihrer Vielschichtigkeit und Vielstimmigkeit sowie in ihrer Verflechtung über einen großen Teil des europäischen Kulturraums hinweg zu entdecken. Das Werk wird daher mit Sicherheit dazu beitragen, eine längst fällige breitere Rezeption von Wesselys Sendschreiben und der daraus sich entwickelnden Kontroverse zu ermöglichen. Eine Rezeption, die neue und vertiefende Einblicke nicht nur in Wesselys Werk sondern auch in die Bildungsgeschichte des 18. Jahrhunderts verspricht.

Dorothea Salzer, Potsdam

Agnieszka Jagodzińska/Marcin Wodziński (Hrsg.): *Izraelita 1866–1915. Wybór źródeł* [*Izraelita 1866–1915. Quellenauswahl*] (= *מקור/Źródła*, Bd. 3), Kraków/Budapeszt: Austeria 2015. 540 S., 60.00 PLN.

Die Warschauer Zeitschrift *Izraelita* (*Der Israelit*) wurde bereits in mehreren Studien – etwa von Ela Bauer, Alina Cała, Helena Datner, Marian Fuks, François Guesnet oder Marcin Wodziński – eingehend als Quelle verwendet. Zudem

wuchs in den letzten Jahren das Interesse an die Zeitschrift als Medium der Öffentlichkeit; aus dieser Perspektive näherten sich beispielsweise Agnieszka Jagodzińska und Zuzanna Kołodziejska dem Thema. Mit dem rezensierten Band werden ältere und neuere Forschungsergebnisse zusammengefasst und auf eine anregende Art und Weise dargestellt.

Im Hauptteil wird diese Quellenedition in 17 Kapitel unterteilt, die sich verschiedenartigen in *Izraelita* angesprochenen Themen widmen. In den ersten zwei Kapiteln werden die Programmatik der Zeitschrift und deren Selbstdarstellung beleuchtet. Im Folgenden wird auf das Judentum und dessen Reform, die Stellungnahmen zu traditionellen Juden, die Auseinandersetzung über die Sprachen und die Identitätsfrage („Volk oder Religion?“) eingegangen. Weitere Kapitel befassen sich mit anderen Schlüsselfragen der Zeit: dem Zionismus, der Auswanderung, dem Antisemitismus und der Frauenemanzipation. Zudem werden Beispiele der in *Izraelita* unterbrachten Literatur, der populärhistorischen Skizzen sowie der literatur- und kunstkritischen Aussagen genannt. Diese facettenreiche Quellenauswahl schließen Kapitel zu Nachrichten über aktuelle Themen aus Polen und dem Ausland, Mitteilungen aus dem Gemeindeleben sowie lokale Annoncen und Werbung. Jede Quellenkategorie wird von einer mehrseitigen Einführung begleitet, welche das vorgestellte Material kontextualisiert. Zudem wird einleitend die fast 50-jährige Geschichte von *Izraelita* sowie kurz der Forschungsstand dargestellt. Den Band schließen ein Verzeichnis der zitierten Fachliteratur, ein Namens-, geographisches und Sachregister sowie ein zur Orientierung besonders hilfreiches Verzeichnis aller wieder abgedruckten Quellen.

Als erfreulich ist vorab die Tatsache zu betonen, dass an diesem Band Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen mitgewirkt haben, deren bisheriger Beitrag zur Erforschung der Zeitschrift recht signifikant ist. Das Herausgeber-team, Agnieszka Jagodzińska und Marcin Wodziński, besteht aus renommierten Historikern am Lehrstuhl für Jüdische Studien der Universität Breslau mit dem Schwerpunkt in der polnisch-jüdischen Geschichte des 19. Jahrhunderts. Im Rahmen der vorgestellten Publikation waren sie sowohl für die allgemeinen Teile, wie die Einleitung zur Geschichte der Zeitschrift oder die Verzeichnisse, als auch für die Mehrheit der Kapitel im Hauptteil (Jagodzińska für vier, Wodziński für fünf) zuständig. Die übrigen Kapitel wurden von Kennerinnen der jeweiligen Themenbereiche bearbeitet. Zuzanna Kołodziejska trug zu sechs davon, Renata Piątkowska und Marzena Szugiero jeweils zu einem

bei; alle drei Forscherinnen sind mit der Universität Warschau bzw. dem Jüdischen Historischen Institut in Warschau assoziiert.

Das Objekt dieser Quellenedition, der zwischen 1866 und 1915 auf Polnisch erscheinende *Izraelita*, war eine der ältesten und am längsten herausgegebenen polnisch-jüdischen Zeitschriften. Das Organ vertrat das Milieu der „progressiven“ akkulturierten Juden, der in der Wissenschaft als „Integrationisten“ bezeichneten „Polen jüdischen Glaubens“ („Polacy wyznania mojżeszowego“) und versuchte zwei Gemeinschaften zu erreichen. Einerseits zielte es darauf ab, unter Juden säkulare Bildung und „Fortschritt“ zu verbreiten, darunter besonders die Themen des Reformjudentums anzusprechen. Andererseits richtete es sich an nichtjüdische Polen, denen es einen Einblick in die jüdische Welt ermöglichen wollte. Im Laufe der Zeit fokussierte die Zeitschrift immer mehr antisemitische Vorwürfe, auf die sie eine rationale Antwort zu geben versuchte. Ihre Auflage belief sich auf 500 bis 1.200 Ausgaben – nicht viel im Vergleich zu anderen Wochenschriften der Zeit. Angesichts der damaligen Lesekultur ist davon auszugehen, dass vermutlich ein paar Dutzend Tausend Leser und Leserinnen erreicht wurden (S. 24–29).

Im ersten Jahrzehnt war *Izraelita* die einzige jüdische Zeitschrift im Königreich Polen. Demzufolge publizierte sie von Anfang an viele Gemeindepfeile, vor allem aus Warschau, aber auch aus Lublin, Płock, Kalisz oder Łódź. Das Fokussieren auf Warschau sowie ein paternalistischer Ton gegenüber „der Provinz“ engte die Rezeption der Zeitschrift außerhalb des Erscheinungsorts (S. 435–439) ein. Unter den an der Zeitschrift mitarbeitenden Personen fanden sich im großen Ausmaß Anwälte, Lehrer und sonstige Vertreter des jüdischen Bildungsbürgertums. Etwas erstaunlich ist hingegen der Mangel an Vertretern des damals schon gesellschaftlich aktiven jüdischen Besitzbürgertums. Dies kann nach Agnieszka Jagodzińska und Marcin Wodziński entweder einen fehlenden intellektuellen Anspruch dieser Gruppe bzw. deren Unverständnis von Auswirkungsmöglichkeiten der Presse bezeugen (S. 34f.).

Sehr informativ sind außer der allgemeinen Einleitung zur Geschichte der Zeitschrift auch die jeweiligen Einführungen in die Kapitel. Obwohl sie nicht mehr als sechs bis sieben Seiten umfassen und sich vornehmlich auf die für die Publikation ausgewählten Quellenstücke beziehen, beinhalten sie dank der großen Expertise der Autorinnen und des Autors eine starke Aussagekraft. Dies sorgt für die grundsätzliche Stärke der Edition: Nicht nur begegnet der Lesende interessanten Quellen, sondern er gewinnt sogar einen guten

Überblick über die Vielzahl in *Izraelita* angesprochenen Themen, deren Publikationsformen sowie die Stellungnahmen der jüdischen „Integrationisten“ zu den wichtigsten Fragen der Zeit.

Es ist immer eine besondere Herausforderung für diejenigen Studien, die sich mit verflochtenen ethnisch-religiösen Identitäten befassen, eine angemessene Sprache zu finden, um die untersuchten Gruppen zu bezeichnen. Den Autoren des Bandes gelang es grundsätzlich, dank der Vielfalt der Ausdrücke, dem historischen Kontext und der heutigen Empfindlichkeit Genüge zu tun. Immerhin gibt es aber Abschnitte, denen der letzte sprachliche Schliff scheinbar fehlt. So etwa im Kapitel zur Literatur, in dem Zuzanna Kołodziejcka (zu) deutlich zwischen „Polen“ und „Juden“ unterscheidet. So schreibt sie etwa über „die von Polen verfassten literarischen Texte über Juden“ (S. 343–344), wobei sie unter dem Begriff „Polen“ lediglich Nichtjuden bzw. christliche Polen versteht. Sie schließt damit, bestimmt unabsichtlich, jüdische Autoren aus der Gruppe der „Polen“ aus, was keineswegs weder den Absichten von *Izraelita*, noch dem in der gegenwärtigen Forschung postulierten Bild hybrider Identitäten entspricht. Sogar die von der Autorin genannte Quelle spricht an einer Stelle von „polnisch-jüdischen Literaten“ (S. 397) und nicht etwa von „polnisch schreibenden Juden“.

Sprachliche Verwirrung bringt auch das deutlich schwächere Kapitel über Reaktionen von *Izraelita* auf antijüdische Aussagen und Gewalt. Der Antisemitismus wird zunächst etwas ungeschickt als eine „ab den 1880er Jahren steigende *Abneigung* gegenüber Juden [...] sowie ideologisch motivierte *Gewaltakten* gegen Juden [Hervorhebung des Rezensenten; MS]“ definiert (S. 277), wobei auf der folgenden Seite plötzlich „Rassenfragen“ als dessen zusätzliches Element genannt werden. Einer Definition bedürfte auch das Wort „Polen“ in der Feststellung, dass die Herausgeber von *Izraelita* sich bemüht hätten, „die Polen“ von der Verantwortung zu befreien, dass Juden in der Frühen Neuzeit fast ausschließlich im Handel ihren Unterhalt finden durften (S. 279). Welche „Polen“ sind hier gemeint: die Könige, der Adel oder vielleicht die „polnischen“ Bauern? Genauso ist zu fragen, welche „Kirche“ auf Seite 282 gemeint ist. Wahrscheinlich handelt es sich um die römisch-katholische Kirche, die im heutigen Polen als „die Kirche“ bezeichnet wird. Eine Übertragung dieses problematischen Synonyms auf das 19. Jahrhundert ist allerdings höchst fragwürdig. Voreilig ist darüber hinaus die Feststellung, dass die Beschuldigung, Juden seien eine Kriminaltaten besonders zugeneigte Bevölkerung, erst im

18. Jahrhundert hervortrat (S.281). Tatsächlich kamen solche Vorwürfe speziell gegenüber jüdischen Vagabunden bereits in früheren Jahrhunderten vor.

Trotz dieser Verbesserungswünsche stellt der rezensierte Band einen unentbehrlichen Ausgangspunkt für jedes Studium der Geschichte des polnischen Reformjudentums und der jüdischen Akkulturation in Polen dar. Zu begrüßen ist die Information, dass die schon jetzt ansatzweise für das Portal *polona.pl* digitalisierten Ausgaben von *Izraelita* bald vollständig dort zu finden werden.

Michał Szulc, Potsdam/Jerusalem

Materielle Kultur

Margarethe Boockmann: Schrift als Stigma. Hebräische und hebraisierende Inschriften auf Gemälden der Spätgotik (=Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, Bd.16), Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2013. 698 S., 98.00 €.

Wer hat nicht schon einmal beim Besuch eines Museums mit alter christlicher Kunst die Entdeckung gemacht, dass hier bei gewissen Darstellungen, besonders beliebt bei Szenen wie „Moses mit den Gesetzestafeln“, „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ oder auch der „Verkündigung Mariae“, hebräische Buchstaben in den Bildern auftauchen? Sie können auf einer Tafel, einem Stein, in Büchern oder anderen Schriftstücken zu finden sein oder beispielsweise als Inschriften über einer Tür. Gelegentlich erscheinen sie auch in Textilien eingewoben, auf Bordüren daran angenäht oder sind auf andere, nicht immer besonders auffällige Art in die Bildszene integriert. Dabei handelt es sich nicht immer um echte Buchstaben des hebräischen Alphabets, sondern oftmals nur um hebräisch anmutende Zeichen, die sich auch auf den zweiten Blick nicht entziffern, geschweige denn zu Wörtern oder gar Sätzen zusammenfügen lassen, die einen Sinn ergäben. Es überwiegen insgesamt sogar die unlesbaren Inschriften gegenüber den lesbaren. Das ist eines der Ergebnisse der monumentalen Studie von Margarethe Boockmann über „hebräische und hebraisierende Inschriften auf Gemälden der Spätgotik“, wie der Untertitel dieser an der Heidelberger Hochschule für Jüdische Studien entstandenen

Dissertationsschrift lautet. Man kann der Verfasserin schon für diesen einen Befund dankbar sein, erinnert man sich doch an die frustrierende Erfahrung, scheinbar hebräische Wörter nicht entziffern oder aber auch nach der eindeutigen Identifizierung hebräischer Buchstaben dennoch keinen Sinn aus dem Geschriebenen ablesen zu können.

Wozu also dienten diese (Schrift-)Zeichen wenn sie offensichtlich unverständlich sind? Welche Funktion hatten sie? Das ist eine der vielen Fragen, denen die Verfasserin in ihrer knapp siebenhundert Seiten starken Untersuchung nachgeht.

Margarethe Boockmann lässt die Spätgotik im deutschen Raum zwischen 1450 und 1480 beginnen und zu Beginn des 16. Jahrhunderts ausklingen, also vor dem Bildersturm der Reformation. Die ersten hebräischen Buchstaben tauchten in der deutschen und flämischen Malerei im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts auf. Eine Entwicklung etwa aus arabischen Buchstaben, wie sie bereits zuvor in der italienischen Malerei aufgetaucht waren, kann die Autorin ausschließen. Eher scheinen es lateinische Inschriften gewesen zu sein, die als Vorbilder dienten. Für die hebräischen Buchstaben standen im Gegensatz zu den arabischen den Malern im deutschsprachigen Raum verschiedene materielle Vorlagen zur Verfügung. Und so geht die Verfasserin auch der Frage nach, welche Textvorlagen es gewesen sein könnten, die von den Malern abgeschrieben wurden. Dazu fächert sie zahlreiche mögliche Quellen auf: Inschriften auf Stein (Grabsteine), Bücher und Schriftstücke, Gefäße (Keramik), Textilien aus jüdischem Besitz sowie Zeugnisse christlicher Herkunft wie beispielsweise Kostüme, die für Passionsspiele angefertigt und in manchen Fällen mit hebräischen Buchstaben versehen wurden (S. 73 f.).

Das führt zu der viel allgemeineren Frage, wie es denn christlicher- wie jüdischerseits zur Zeit der Gotik um die Hebräischkenntnisse überhaupt stand. Dass es unter Juden wenige und unter Christen noch sehr viel weniger Personen waren, die dieser Sprache mächtig waren, überrascht nicht, macht die Frage nach den möglichen Vorlagen für die christlichen Maler aber noch spannender. So wird in einem Kapitel des Buches die Beschäftigung mit dem Hebräischen unter Christen beleuchtet. Darin erinnert die Verfasserin an Petrus Nigri (ca. 1435 – ca. 1483), der als Erster hebräische Alphabete in seinen Werken *Tractatus contra perfidos Judeos de conditionibus veri messie* (1475) und *Stern des Messias* (1477) im Druck wiedergab. Nigri erwähnt, dass er in Salamanca gemeinsam mit jüdischen Kindern Hebräisch gelernt habe, und er pflegte darüber hinaus auch weiterhin Kontakt zu Juden, die

ihm also – modern gesprochen – als „Informanten“ in *judaicis* nützlich sein konnten. Ein weiterer Gelehrter, der eine umfangreiche Sammlung hebräischer Texte besaß, war ein gewisser Johannes Böhm. Des Weiteren ist Konrad Pellikan zu nennen, der in Tübingen Hebräisch studiert hatte und ein Werk (zugleich Lehrbuch, Grammatik und Wörterbuch) mit dem Titel *Modo legendi et intelligendi Hebraeum* verfasste, das 1504 in Straßburg gedruckt wurde – und schließlich die bekanntesten unter diesen Gelehrten Johannes Reuchlin und im 16. Jahrhundert Sebastian Münster. Im Zusammenhang mit den Bestrebungen, sich die hebräische Sprache anzueignen, sind auch hebräische Schreib- und Transkriptionsübungen zu sehen, die etwa in einem Manuskript, das in einer Inkunabel aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eingebunden war, überliefert worden sind. Darin stehen mehrere hebräische Alphabete in unterschiedlichen Versionen, wie sich dort auch, in hebräischen Buchstaben geschrieben, der Name Konrad Wolf findet, in dem man den Schreiber dieser Alphabete erkennen möchte (S. 85 f.).

Dass sich manche Maler solcher Musteralphabete bedienten, ist aus der Häufigkeit von in alphabetischer Reihenfolge gemalten hebräischen Buchstaben plausibel abzuleiten. Die Verfasserin untermauert diese Hypothese, indem sie auf das Nebeneinanderstehen gleicher Buchstaben aufmerksam macht, was im Hebräischen selten vorkommt, vor allem wenn direkt an einen Buchstaben seine finale Variante anschließt, wie z. B. מ, מַ, מֵ, מֶ (S. 90).

Zu den Kuriosa gehören Transkriptionen in hebräischer Schrift, die sich ebenfalls auf manchen Gemälden finden lassen, etwa auf einem Bild des so genannten Meisters des Marienlebens, wo der Text des lateinischen *Credo* in hebräische Buchstaben transliteriert steht. Auf einem anderen Gemälde liest Maria den lateinischen Text des *Magnificat* in hebräischer Schrift. Auch deutsche Texte in hebräischer Schrift konnte die Verfasserin nachweisen (S. 88).

Wie bereits erwähnt, sind es aber nicht immer echte hebräische Buchstaben, die in die Gemälde hineingemalt wurden, sondern oftmals auch hebraisierende Buchstaben, z. T. mit solchen anderer Alphabete wie dem griechischen vermischt, die nur aus der Ferne oder auf den ersten Blick hebräisch wirken. Und schließlich gibt es noch gänzlich erfundene Phantasieschriften, die „jedoch Hebräisch darstellen sollen“ – wie die Verfasserin schreibt. Dort, wo das Hebräische nur angedeutet werden soll, wird dies meist durch die Schreibung eines Schin (ש) oder Aleph (א) verwirklicht, die mit Abstand am häufigsten vorkommen (vgl. S. 93–164).

Ein angenommener Zusammenhang zwischen Schrift und Zauberei hat sicher dazu beigetragen, auch die hebräischen Buchstaben – im Guten wie im Bösen – mit einer magischen Aura aufzuladen. Bekanntlich wurden die Kenntnisse der Schrift und der Grammatik oft mit solchen der Hexerei identifiziert. Wo Hebräisch auf Altartafeln verwendet wird, kann es zwar schlicht einer Charakterisierung oder Kontextualisierung (Altes Testament, Alter Bund) dienen, die identifizierende Funktion geht aber in manchen Fällen in eine diffamierende über. So etwa in Kreuzigungsszenen, auf denen die Soldaten, obwohl sie keine Juden, sondern Römer sind, hebräische Buchstaben auf dem Gewand oder an der Rüstung tragen, die sie als negatives Personal ausweisen. Damit erhält die Verwendung hebräischer Buchstaben laut Boockmann „Stigmacharakter“ (S. 11), von woher der Titel „Schrift als Stigma“ rührt. Dieser scheint dann doch etwas zu reißerisch, da er sämtliche Verwendungen hebräischer Buchstaben verdächtigt, diffamieren zu wollen – und dies, obwohl die Verfasserin selbst an mehreren Stellen einräumt, dass „Ambivalenz [...] mitschwingt“ (S. 169 et passim) und durchaus auch positive Konnotationen mit der hebräischen Schrift verbunden sein können, wie in zahlreichen Marien-Darstellungen (S. 167f.). An anderer Stelle spricht sie von der „Janusgesichtigkeit“ (S. 185) und bezeichnet den Charakter der (hebräischen) Inschriften als „zwischen positiv-erhöhend und negativ-diffamierend“ (S. 166) changierend – in Abhängigkeit vom Thema der Bildszene. So ließe sich wohl richtiger resümieren, dass in Kontexten, die antijüdische Ressentiments erregen (Kreuzigung, Geißelung Christi o. a.) der Einsatz von hebräischen Buchstaben katalysatorisch wirkt, also zu einer Steigerung des Hassgefühls beiträgt. In dem Maße, wie sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts die gesamte Lage der Juden im deutschsprachigen Ländern verschlechterte, verschärfte sich, wie die Verfasserin zurecht betont, der genannte Effekt der Schriftverwendung in den Darstellungen. Nach 1520 nahmen sie der Verfasserin zufolge dagegen wieder verstärkt positive Konnotation an (S. 183).

Hier endet der erste von drei Teilen. Teil II ist ein kommentierter Katalog, in dem die Einzeluntersuchungen nach Schrifträgern, auf denen sie stehen, angeordnet sind: Inschriften auf Tafeln, z. B. die Tafeln mit dem Dekalog oder der so genannte Kreuzetitel (*titulus crucis* oder auch INRI), der laut Joh. 19, 19f. in drei Sprachen (Hebräisch, Griechisch, Lateinisch) auf einer Tafel am Kreuz Christi angebracht worden sei; gefolgt von Inschriften auf Papier, Pergament oder ähnlichem und Inschriften auf Kriegsgerät oder der Ausrüstung

(z. B. bei Kreuzigungsdarstellungen), sodann Inschriften auf Stein (Sarkophag-, Grabsteininschriften, aber auch an Gebäuden), Inschriften auf Gefäßen (vor allem bei Verkündigungsszenen), Inschriften auf textilen Trägern (rituelle Bekleidung, Kopfbedeckungen, tallithartige Tücher, Mäntel) und schließlich auf Raumtextilien (auf Decken und an Behängen von Mobiliar, Wandbespannungen). Ein Register, das alle 635 untersuchten Bilder aus verschiedenen deutschen Kunstlandschaften auflistet, rundet diesen Teil ab (S. 521–536). Darunter finden sich Gemälde so berühmter Maler wie Robert Campin, Stefan Lochner, Hans Holbein, Jan Pollack neben namentlich nicht bekannten Meistern oder solchen, von denen nur ein einziges Gemälde überliefert ist.

Nun folgt Teil III, der im Inhaltsverzeichnis gar nicht auftaucht. Was für ein Lapsus – wo dieser Teil auf ca. 160 Seiten prächtige Farbabbildungen und Bildausschnitte enthält und einen wahren Augenschmaus darstellt! Dass dieser Bildteil in den Hintergrund geschoben wurde, mag zu einer akademischen philologischen Arbeit passen, zumal sie aus judaistischem Blickwinkel heraus konzipiert wurde. Aber der Wunsch, dass aus diesem umfassenden Buch eine kleinere Publikation, in der die Ergebnisse in komprimierter Form und mit ausgewählten Abbildungen dazwischen erscheinen könnte, damit möglichst viele Interessierte daran partizipieren können, drängt sich auf. Im Zuge dessen könnten dann auch hier und da stilistische Retuschen erfolgen. Außerdem wäre es ratsam, das begriffliche Handwerkszeug zu schärfen (den Begriff „Inschrift“ an geeigneter Stelle um „Aufschrift“ zu erweitern und der „Bedeutung“ [im lexikalischen Sinne] eine pragmatische oder symbolische Bedeutung [oder „Sinn“] entgegenzusetzen). Doch sind dies nur kleine Monita, die angesichts des von der Verfasserin Geleisteten kaum wiegen. Die schiefe Menge der über sechshundert aufgefundenen und analysierten Bildwerke versetzt den Leser in Erstaunen. Da bislang sehr wenig zu dieser Fragestellung publiziert wurde, gehört die Dissertation von Margarethe Boockmann in jede kunstgeschichtliche und judaistische Fachbibliothek. Vor allem aber wünscht man ihr, dass sie von vielen gelesen wird.

Rafael D. Arnold, Rostock

Erwin Bosch/Esther Bloch/Ralph Bloch: Der jüdische Friedhof von Krumbach-Hürben (= Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte Schwabens, Bd. 4), Augsburg: Wißner 2015. 624 S., 44.80 €.

Nachdem über einen langen Zeitraum die Erschließung jüdischer Friedhöfe in Deutschland vernachlässigt wurde, hat diese in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte gemacht. Diese erinnerungskulturell und wissenschaftlich gebotene Arbeit ist aber noch lange nicht zu Ende. Die Autoren des rezensierten Bandes liefern einen weiteren Beitrag zu diesem Projekt.

Die Geschichte jüdischer Präsenz im Ort Hürben (1902 in Krumbach eingemeindet) beginnt am Anfang des 16. Jahrhunderts: Unter dem Schutz der Habsburger konstituierte sich zu dieser Zeit eine Gemeinde, die für das südwestdeutsche Landjudentum typische Eigenschaften aufwies. Günstige Bedingungen ließen die Gemeinde anwachsen, trotz der für sie geltenden schwierigen rechtlichen und finanziellen Rahmenbedingungen inmitten einer christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft. Auch profitierten die Juden vom nahe gelegenen Markt Krumbach, was sich etwa im Ausbau ihrer religiösen Einrichtungen widerspiegelte: „Mit dem Synagogenbau [im Jahr 1818/19; AG] gehörte Hürben zweifellos in den Kreis der etablierten jüdischen Gemeinden im ‚Medinat Schwaben‘.“ (S. 23) Durch den Wegfall der legalen Restriktionen und durch die aufkommende Industrialisierung seit Mitte des 19. Jahrhunderts büßte auch dieser Ort seine Attraktivität für junge Juden zunehmend ein. Trotzdem bestand die Gemeinde weiterhin und es gelang den hiesigen Juden eine Integration in die Gesellschaft von Krumbach-Hürben, was durch die Übernahme repräsentativer Aufgaben einiger von ihnen bis zum Vorabend der NS-Zeit belegt wird. 1942 löschten die Deportationen das jüdische Leben in Krumbach-Hürben endgültig aus. Als einziges sichtbares Zeugnis dieser Kultur ist nur ihr Friedhof geblieben.

Erwin Bosch, durch familiäre Wurzeln in Hürben mit der Materie bestens vertraut und entscheidender Motor dieses Friedhofsprojektes, wertet in seinem übersichtlich strukturierten Abschnitt zur Entwicklung der jüdischen Gemeinde (Kap. 1) umfangreiches Datenmaterial aus. Er diskutiert deren Sozial- und Wirtschaftsstruktur in einer agrarisch und handwerklich geprägten Region unter sich verändernden Bedingungen innerhalb von etwas mehr als 400 Jahren. Die Juden werden im religiösen Sinne als traditionell und zugleich gesellschaftlich als mobil und modern dargestellt.

Die gleiche Sorgfalt wendet Bosch im Kapitel zur Geschichte des Friedhofs an (Kap. 2), der erst 1628 durch die jüdische Gemeinschaft angelegt und bis 1940 belegt wurde. Detaillierte Erklärungen und Berechnungen spüren den vielen Schwierigkeiten, Chancen und Eigenheiten bei der Entwicklung und Belegung des Terrains nach. Sie stoßen aber dort an ihre Grenzen, wo die Quellenlage lückenhaft ist und Bodenuntersuchungen nicht möglich sind: 2172 Beerdigungen von Kindern und Erwachsenen konnten für den genannten Zeitraum ermittelt werden; 296 Grabsteine haben in unterschiedlicher Qualität Zerstörungen durch Witterungseinflüsse und Menschenhand bis heute überstanden. Des Weiteren werden in diesem Kapitel beispielhaft einige Traditionen jüdischer Begräbnis- und Trauerkultur vorgestellt, angefangen bei der in vielen jüdischen Gemeinden wirkenden Beerdigungs-Bruderschaft Chewra Kaddischa. Ein Lob verdient auch die Würdigung der in Hürben aktiv gewesenen Steinmetze. Leider fehlen nähere Ausführungen zu denkmalpflegerischen Aktivitäten der letzten Jahre, die es auf dem Friedhof definitiv gab – und die hinsichtlich der Bestandserhaltung solch einer gefährdeten Memorialstätte eine wesentliche Rolle spielen.

Ein Glücksfall für die Erforschung des jüdischen Friedhofs in Hürben ist die Existenz einer Kopie des Memorbuches, das zum Gedenken an Verstorbene in vielen Gemeinden angelegt wurde, aber oft nicht erhalten ist. Esther und Ralph Bloch, ebenfalls mit familiären Wurzeln in Hürben, stellen das in ihrem Besitz befindliche Dokument in Auszügen vor (Kap. 3) und bieten einen erklärenden Einblick an repräsentativen Beispielen. Dem Braunschweiger Kunsthistoriker Ulrich Knufinke gebührt der Verdienst, nicht nur die künstlerische Gestaltung der erhaltenen Grabsteine samt ihrer Symbole beschrieben zu haben, sondern auch deren stilistische Entwicklung in den jeweiligen Architekturepochen: Er ordnet den Hürbener Kulturschatz in die facettenreiche Grabmalgestaltung von jüdischen und nichtjüdischen Friedhöfen ein (Kap. 4). Eine Besonderheit stellt das mit der Friedhofsmauer harmonisierende Taharahaus dar (Kap. 6), das jedoch im Innern jegliche Restaurierungen vermissen lässt. Möglicherweise liegt der Grund hierfür im Fehlen vorhandener Bauunterlagen, weshalb sich der Autor über eine detaillierte Beschreibung des Gebäudes und seiner Aufteilung an die vormalige Nutzung der einzelnen Räume annähert. Zur Präzisierung der Funktion und Gestaltung dieser Trauerhalle wendet er den Kunstgriff der Beschreibung zeitgenössischer, aber gut erhaltener Gebäude im heutigen Bayern an, wie Fürth oder München.

Einzigartig angesichts der langen Liste bereits veröffentlichter Friedhofsdokumentationen ist die Teilnahme eines Geologenteams am Projekt. Roman Koch aus Erlangen übernahm die häufig schwierige Aufgabe einer Materialbestimmung – und zwar für jeden einzelnen Grabstein. Im einführenden Abschnitt über Herkunft, Verwendung und Beständigkeit der Steine (Kap. 5) macht er auf die Bedeutung regionaler Steinvorkommen für den Städtebau und die Gestaltung von Friedhöfen aufmerksam sowie auf die durch Industrialisierung und Entwicklung des Transportwesens aufkommende Materialvielfalt aus fernen Gebieten, die bis nach Schweden reichen. Ausführlich wird in diesem Zusammenhang die Geologie der Umgebung von Hürben-Krumbach beleuchtet, um anschließend die verwendeten weichen Sediment- und die harten Kristallin-Gesteine mit ihren Eigenschaften zu erklären und sie, angewendet auf den jüdischen Friedhof Hürben, einer Analyse zu unterziehen.

Die eigentliche Dokumentation aller 296 in ihrer Substanz und der 11 im historischen Foto erhaltenen Grabsteine ist sehr großzügig gestaltet. Sie beginnt bei Stein Nr. 1 entsprechend des eigens erstellten Lageplans. Hierbei folgte man dem üblichen Verfahren, Steine fortlaufend zu nummerieren: reihenweise und entsprechend ihrer Position zum Zeitpunkt der Planerstellung. Für jeden Stein gibt es ein großes Foto mit kunsthistorischer Beschreibung und Materialbenennung, die Wiedergabe der zumeist hebräischen (und für das traditionelle Judentum signifikanten) Inschrift, deren Übersetzung und Kommentierung. Ergänzend kommen für jeden Verstorbenen stichpunktartige Angaben aus Personenstandsregistern, zu Berufen und Familienangehörigen hinzu. Irritierend sind jedoch die vielen Leerseiten innerhalb dieses Abschnitts, die mit der unterschiedlichen Informationsfülle pro Grabstein erklärbar sind, aber durch ein etwas größeres Buchformat hätten vermieden werden können.

So gehen der Dokumentation einführende Abschnitte voran, die in ihrer Präzision in Darstellung und Analyse sowie im Umfang des benutzten Archiv- und Literaturmaterials auf jahrelange Sisyphusarbeit schließen lassen. Erklärungen zum Verständnis des benutzten Vokabulars werden im Fließtext sowie im Anhang des Buches geboten. Karten, Tabellen, reichliche Zitate sowie aktuelle und historische Fotos veranschaulichen und untermauern die sorgfältig erarbeiteten Kapitel. Große, gut aufgelöste Farbfotos sind wesentlicher Bestandteil der eigentlichen Dokumentation aller erhalten gebliebenen Grabsteine, ergänzt um Schwarz-Weißaufnahmen von nicht mehr vorhandenen

Grabsteinen aus dem Stadtarchiv Krumbach. Sehr viel Fleiß verbirgt sich hinter dem zweigliedrigen und 40 Seiten umfassenden alphabetischen Personenregister am Ende des Buches, das sowohl die auf den Grabsteinen Genannten auflistet als auch diejenigen Verstorbenen, von denen kein Grabstein mehr nachweisbar ist. Ein herausnehmbarer Lageplan des Friedhofes im hinteren Buchdeckel des Bildbandes gibt dem interessierten Besucher die Möglichkeit, sich anhand der nummerierten Grabsteine auf dem Gelände zu orientieren.

Mit dem vorliegenden Band ist den Autoren ein anspruchsvolles, handliches Werk gelungen, das dem Wunsch nach zügiger Erschließung des noch sichtbaren jüdischen Kulturerbes in Schwaben folgt. Auch die deutsch-jüdische Geschichtsschreibung ist dadurch um einen wichtigen Mosaikstein reicher geworden.

Anke Geißler, Potsdam

Benigna Schönhagen (Hrsg.): „Ma Tovu...“. „Wie schön sind deine Zelte, Jakob...“. Synagogen in Schwaben, München: Franz Schiermeier 2014. 204 S., 19,90 €.

Seit den 1980er Jahren rückt bekanntermaßen die Beachtung der über Jahrhunderte bestehenden jüdischen Tradition im deutschsprachigen Raum wieder in den Fokus der öffentlichen Wahrnehmung. Instandsetzungen von vormaligen Synagogen, die Etablierung jüdischer Museen sowie Wanderausstellungen zeugen gerade vornehmlich in größeren Städten davon, dass man das jüdische Leben in Deutschland, welches die Nationalsozialisten in ihrem Rassenwahn auszulöschen versuchten, wieder als Teil der Geschichte dieses Landes versteht.

Das Jüdische Kulturmuseum Augsburg-Schwaben hat im Jahr 2014 zusammen mit dem Netzwerk Historische Synagogenorte in Bayerisch-Schwaben eine Wanderausstellung nebst Katalog konzipiert, die das jüdische Alltagsleben auf dem Land, abseits der Ballungszentren, in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen. Am Beispiel der Synagogen in den Dörfern und Städten des heutigen Bayerisch-Schwabens zeigen die Ausstellungsmacher, welche Bedeutung den Gotteshäusern als Identifikationsmerkmal der jüdischen Gemeinschaften „auf dem Land“ neben der Aufgabe als Ort des Gottesdienstes zukam. Die Synagogenbauten werden dabei als historische Dokumente verstanden, deren Architektur die unmittelbaren Rahmenbedingungen für

jüdisches Leben widerspiegeln, weil die Haltung des Territorialherren entscheidenden Einfluss auf den Baustil der jeweiligen Synagoge hatte.

Die Ausstellungsmacher untergliedern die dargestellten Synagogen – von denen nur noch ein Teil existiert und lediglich die Augsburger Synagoge noch bzw. wieder als Sakralbau genutzt wird – nach Entstehungszeit und architektonischem Stil: erste Gebetsräume, frühe Synagogenbauten, Synagogen aus der Emanzipationszeit sowie Synagogen in den Städten. Hinzu rechnet man noch den Schwäbischen Typus als eigenen Synagogenbaustil. Letzterer ist besonders interessant, da die zwischen 1780 und 1820 errichteten Bauten einerseits von der Akzeptanz der Juden durch die christlichen Oberen zeugen und andererseits auch das gestiegene jüdische Selbstvertrauen illustrieren, welches schon zu Beginn der Emanzipationszeit in dieser Region vorherrschte. So wird beispielsweise bei der 1781/82 errichteten Synagoge in Ichenhausen deutlich, dass es infolge der zunehmenden regionalen Akzeptanz des jüdischen Lebens möglich war, das eigene Gotteshaus architektonisch an die christliche Umwelt anzupassen, welches damit ein integraler Bestandteil des Stadtbildes wurde.

Die nach den einzelnen Orten gegliederte Präsentation der jeweiligen jüdischen Gotteshäuser besticht durch ihre visuelle und dokumentarische Umsetzung: Zunächst erklären kurze Hintergrundinformationen die Geschichte der Ortsgemeinde, anschließend zeigen Pläne, Skizzen, Postkarten und Fotografien die bauliche Umsetzung der Synagoge auf, eingebettet in die Beschreibung, wie es zu dem Bau kam und welche unterschiedliche Einflüsse sich in diesem erkennen lassen. Ulrich Knufinke systematisiert in seinem Artikel am Ende des Katalogs die Stile und prägenden Einflüsse der schwäbischen Synagogenarchitektur, wodurch sich dem Leser noch einmal eine Zusammenfassung bietet. Rolf Kießlings Kurzdarstellung über die fast 1.000-jährige Geschichte jüdischen Lebens in Schwaben rundet dieses Bild zusätzlich ab.

Gleichfalls lässt die Überblicksdarstellung zum Umgang mit den einzelnen Synagogen nach 1945 erkennen, wie sich in den letzten drei Jahrzehnten ein Bewusstsein entwickelt hat, diese historischen Gebäude nicht einfach dem Verfall preiszugeben oder zumindest an deren ursprüngliche Nutzung als jüdische Sakralbauten zu erinnern. In diesem Zusammenhang fragt Otto Lohr nach der Sinnhaftigkeit von Innenraumrekonstruktionen ehemaliger Synagogen. Es sei zwar wichtig, auf die Geschichte dieser Häuser hinzuweisen und deren äußeres Erscheinungsbild zu bewahren, eine Wiederherstellung

der Innenräume hält er indes für fragwürdig. Denn ohne die Nutzung als Gotteshaus, die aufgrund der fehlenden jüdischen Ortsgemeinde nicht möglich ist, bietet auch eine solche Wiederherstellung keinen erkennbaren Mehrwert und Nutzen.

Nicht nur die bildliche und dokumentarische Darstellung von kaum bekannten Synagogen macht diesen Ausstellungskatalog zu einem Genuss. Die jeweiligen lokalen Beschreibungen inklusive Quellenwiedergaben veranschaulichen dem Wissenschaftler wie dem interessierten Laien im ausgewogenen Maß zwischen Bild und Beschreibung, welche Aushandlungsprozesse vor Ort im Umgang mit einer religiösen Minorität im Laufe der Zeit stattfanden. Die Fokussierung auf jeweils ein einzelnes Gebäude macht hierdurch jüdische Alltagsgeschichte über teils mehrere Jahrhunderte hinweg erfahrbar, was wiederum zur Popularisierung von Wissen über das Judentum in Deutschland beitragen kann. Das Aufzeigen des Umgangs mit dem jüdischen Erbe in Bayerisch-Schwaben nach 1945 regt gleichzeitig zum Nachdenken an, wie in Zukunft generell mit baulichen Zeugnissen des jüdischen Lebens umgegangen werden sollte.

Dirk Schuster, Potsdam

Religion und Philosophie

Ottfried Fraise: Ignác Goldziher's monotheistische Wissenschaft. Zur Historisierung des Islam (=toldot. Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur, Bd. 12), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 212 S., 25.00 €.

Ignác Goldziher (1850–1921) zählte zu den bedeutendsten Orientalisten seiner Zeit, der bis heute vor allem durch seine grundlegenden Arbeiten über den Islam bekannt ist. Weniger Aufmerksamkeit haben hingegen seine Arbeiten zum Judentum erfahren, was z. T. auch daran lag, dass ein wesentlicher Teil davon in Ungarisch abgefasst war. Goldziher's Schriften lassen immer wieder die Frage aufkommen, welches erkenntnistheoretische Interesse ihn geleitet und inwieweit seine Bindung an das Judentum einen Einfluss auf die Richtung seiner Forschung genommen hat. Für eine theoretische Bestimmung seiner

kulturgeschichtlichen Methode sind Goldzihers ungarische Schriften Fraise zufolge wesentlich ergiebiger als seine Arbeiten auf Deutsch, Französisch oder Englisch (S. 23). Wesentliche Antworten auf die oben gestellten Fragen findet Fraise daher unter anderem in Goldzihers ungarischer ursprünglich als Vortragsreihe verfassten Schrift *Wesen und Entwicklung des Judentums*, die kurz nach seinem Tod herausgekommen ist und von der unter Beteiligung des Verfassers derzeit eine deutsche Fassung in Vorbereitung ist.

Goldziher ist als Wissenschaftler grundlegenden Einflüssen seiner Zeit ausgesetzt gewesen, so der im 19. Jahrhundert entstandenen Wissenschaft des Judentums wie auch der Kulturgeschichte. Generelles Paradigma des 19. Jahrhunderts war das Entwicklungsdenken, bei dem Fraise insbesondere auf die Beziehung zu Hegel und Darwin verweist, zwischen deren polaren Modellen Goldziher nach einem dritten Entwicklungsbegriff suchte, der sich gegenüber den anderen epochebundenen Ansätzen als überzeitlich gültig zu erweisen sollte. Religion bzw. Tradition sah Goldziher im Gegensatz zu vielen anderen Vertretern seiner Zeit, wie Fraise nachzuweisen sucht, nicht in einem Gegensatz zur Wissenschaft; vielmehr war er der Auffassung, dass wissenschaftlicher Geist und wissenschaftliche Methode schon in ihnen enthalten seien (S. 10). Goldziher ging Fraise zufolge davon aus, „dass Entwicklung das Lebenselixier jeder Religion ist“ (S. 18). Die Religionen wussten lange vor Auftreten dieses Konzeptes in den Wissenschaften, was Entwicklung ist. Dabei zeichnen sich Judentum und Islam durch eine sie einende und zugleich unterscheidende Besonderheit im Hinblick auf die für sie konstitutive Entwicklungsdynamik aus. Wann immer das Judentum mit einer fremden Kultur innerlich in Kontakt trat, bereicherte es stets mit den darin enthaltenen Ideen den Kreis seiner eigenen Ideen. Daneben hielt es jedoch immer an den eigenen Grundgedanken fest (S. 18). Auch hinsichtlich des Islam stand für Goldziher die herausragende Rolle dieser interkulturellen Dynamik außer Frage, jedoch begründete Goldziher diese nicht mit ihrer ununterbrochenen Wirksamkeit und auch nicht mit einer besonderen Empfänglichkeit des Islam für andere Kulturen. Der Islam im Osten verdanke seine Existenz in besonders reiner Weise den Gesetzen kulturgeschichtlicher Entwicklung, weshalb er für die Periode zwischen dem 8. und dem 14. Jahrhundert als der Motor der Kulturgeschichte zwischen Indien und Al-Andalus zu erachten sei (S. 19).

Fraisses Untersuchung ist in insgesamt vier Kapitel untergliedert. Im ersten Kapitel („Religion und Wissenschaft“) werden die moderne Genese der

Begriffe „Religion“ und „Wissenschaft“ sowie ihr Verhältnis zueinander untersucht. Das zweite Kapitel („Gemeinschaft und Geschichte“) widmet sich Goldzihers Geschichtsauffassung im Spannungsfeld zeitgenössischer wissenschaftlicher Ansätze und auf dem Hintergrund der jüdischen Tradition. Im dritten Kapitel wird Maimonides als Quelle der Bedeutung kultureller Kontingenz in Goldzihers Modell geschichtlicher Entwicklung nachgewiesen. Das vierte Kapitel liefert den Nachweis, welch bedeutenden Raum Goldziher der Verifizierung seiner entwicklungsgeschichtlichen Methode in seiner Erforschung des Islam gewidmet hat. Es schließt sich ein Resümee sowie ein kommentiertes Quellen- und Literaturverzeichnis an.

Der Begriff „Religion“ hat in der Moderne einen grundsätzlichen Wandel erfahren. Während er im Mittelalter im Wesentlichen auf kultische Aspekte bezogen war, verlagert sich seine Bedeutungsnuance in der Neuzeit auf den Bereich des innerlichen. Gleichzeitig wurden „Wissenschaft“ und „Religion“ in zunehmendem Maße als gegensätzlich angesehen. Fraisse zeigt, dass Goldziher weder mit der einen noch mit der anderen Auffassung konform ging. Im Gegensatz auch zu manchen Vertretern der Wissenschaft des Judentums, sieht er in den Religionen eine „Affinität zur Wissenschaft“ (S. 53), denn lebendige Tradition kann nicht abseits stehen von dem Gesamtergebnis der geistigen Kräfte; andernfalls wäre sie eine tote Tradition, die mit der kulturellen Entwicklung der Gegenwart in keiner lebendigen Beziehung stünde. Eine lebendige Tradition erfordere demgegenüber, dass eine „überkommene Idee, Übung oder Institution, die infolge ihres organischen Zusammenhanges mit dem Seelenleben von einer jeder der aufeinanderfolgenden Generationen, die an ihnen lebendigen und tätigen Anteil haben, neu erworben und geschaffen wird“ (S. 56). Freilich darf sich im kulturell vermittelten Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft die Lebendigkeit der Tradition nur akzidentuell an die Kultur binden, niemals substantiell, da sie sonst ihre Lebendigkeit verliere. Auf diese Weise wird sie auch niemals die Wissenschaft oder den Fortschritt des Bildungsbewusstseins hemmen. Dies würde sich zudem negativ auf die Neuschaffung der Tradition selbst auswirken.

Insofern sieht Goldziher die Entwicklung des geistigen Lebens im Judentum als einen organischen Vorgang nach Art des Wachsens der Pflanzen an. Im Gegensatz zu Hegel resultiert nach Goldziher die konkrete Geschichte eben nicht aus der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriff, sondern umgekehrt ist die Entwicklung der im Judentum herrschenden Ideen

nur in der kulturellen Dynamik kontingenter Faktoren zu erkennen. Die Entwicklung des Monotheismus im Judentum mündet für Goldziher notwendig in der modernen Wissenschaft. Im Gegensatz zu Darwin sieht Goldziher daher in der Geschichte durchaus einen zielgerichteten Prozess, der sich vom Mythos zur Wissenschaft hin bewegt.

Goldziher teilt in seinem Entwicklungsmodell die jüdische Geschichte in vier Perioden ein: Prophetismus, Rabbinismus, mittelalterliche Philosophie und Religionswissenschaft. Im Prophetismus wurde die universelle Gottesidee der Propheten gegen die lokal gebundene Religion der Kanaanäer durchgesetzt. Nach Goldziher lag dem Kampf der Propheten kein theoretisches Interesse zugrunde; vielmehr war der Universalismus der Propheten eine Folge ihres kulturellen Kampfes. In ihrer Intention hielt Goldziher die Methode der Propheten und die Methode der vergleichenden Religionswissenschaft für identisch; so wie sich der Prophetismus gegen den kanaanäischen Synkretismus gewendet habe, so wende sich die moderne Wissenschaft gegen den Aberglauben. Die zweite Epoche, der Rabbinismus, wird bei Goldziher als eine Bewährung der Ideen des Prophetismus dargestellt. Den Propheten war es gelungen, die lokalen Kulte zurückzudrängen. Übrig blieb der Zentralkult in Jerusalem, in dessen Mittelpunkt der Hohepriester stand. Analog ging es nun beim Rabbinismus um die Befreiung des Judentums von seiner Konzentration auf den Jerusalemer Kult, um es zu befähigen, seine Berufung in einer nicht orts- und zeitgebundenen freien Gestalt zu erfüllen. Durch den Sieg der Pharisäer über die Sadduzäer wurde eine Dezentralisierung des religiösen Lebens bewirkt, in dessen Folge der heilige Charakter der Priesterfamilien zugunsten der Berufung des ganzen jüdischen Volkes zur Heiligung des Lebens in den Hintergrund trat. Das Prinzip des mündlichen Gesetzes wurde für Goldziher zum Mittel des Fortschrittes, denn der Rabbinismus ist seiner Ansicht nach kein System, sondern eine Methode, deren Stoff der Entwicklung unterworfen ist. Verstärkend kam hinzu, dass er das Wissen nicht zur Berufung des Gelehrten, sondern des ganzen Volkes gemacht hatte.

In der dritten Periode, der mittelalterlichen Philosophie, wurde es dem Judentum durch Konfrontation mit der griechisch-arabischen Wissenschaft lange vor dem 19. Jahrhundert ermöglicht, sich einen wissenschaftlichen Entwicklungsbegriff zu erarbeiten. Es ist hier die Akkommodationsthese von Maimonides, in der Goldziher den wissenschaftlichen Charakter der jüdischen Religion zu erkennen vermag. Hierbei zeigt sich, dass bereits Maimonides

eine Historisierung der Entwicklung der jüdischen Religion vorgenommen hat, insofern als er versuchte, bestimmte nichtrationale Gebote historisch zu verorten. So sah Maimonides etwa in den Opfergesetzen eine Akkommodation an den Polytheismus der umgebenden Völker, um im Vertrauen auf die veränderte (monotheistische) Intention der hebräischen Opferpraxis das götzendienerische Verhalten umgebender Völker schrittweise zu ändern (S. 115). Die vierte Epoche, die moderne Religionswissenschaft, basiert auf der Grundlage der historischen bzw. entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise.

Warum sich Goldziher angesichts seiner originellen Thesen zur Entwicklung des jüdischen Gemeinschaftsempfindens in seinen Veröffentlichungen nicht stärker mit dem Judentum auseinandergesetzt und sich stattdessen dem Islam gewidmet hat, sieht Fraisse darin begründet, dass seine Islamforschung im Horizont seines Projektes der wissenschaftlichen Entfaltung des jüdischen Gemeinschaftsempfindens verstanden werden muss (S. 136). So kann etwa die These, dass die ganze jüdische Gemeinde Gottes Wort vertrete und die Lehre entwickle als eine Entsprechung des islamischen *Idjmā'*-Prinzips angesehen werden; hierunter ist der Konsens der Gemeinde, d. h. der allgemeine Brauch der Gemeinde, der sich unabhängig von geschriebenem, überliefertem oder erschlossenem Gesetz in großen Kreisen der Rechtgläubigen übereinstimmend festgesetzt hat, zu verstehen (S. 137). Goldziher sah die Dynamik der Traditionsbildungen in Islam und Judentum als analog an. Ihm zufolge muss ein muslimischer Gelehrter, wenn er ein Forschungsfeld auf ein wissenschaftliches Niveau heben will, darauf die Methodologie der Tradition und der Rechtswissenschaft anwenden. Goldziher sah Fraisse zufolge im Judentum dieselbe Basis und damit „eine religionskonforme Wissenschaft, die sich nicht auf ein durch eine ‚säkulare‘ Methode erworbenes rationales Wissen beschränkt, sondern die Ableitung ihrer Methode aus den traditionellen Lebensverhältnissen verlangt“ (S. 138). Dadurch, dass das Prinzip des *Idjmā'* eine gleichermaßen wirksame Waffe gegen das nur Rationale und das Irrationale gebildet habe, habe es dem Islam ermöglicht, jeden Kontext zu akkommodieren und dennoch er selber zu bleiben (S. 144).

Goldziher betonte in seinen Vorlesungen zum Islam immer wieder die geringe Originalität des Islam, was jedoch keineswegs als Kritik sondern eher als Lob zu verstehen ist, denn gerade dadurch war es ihm möglich, fremde Einflüsse zu assimilieren; auf jedem Gebiet erweist der Islam seine Fähigkeit zu organischer Einverleibung und Verarbeitung der fremden Elemente (S. 147 f.).

Aus den genannten Gründen musste Goldziher auch zu einer anderen Bewertung des westlichen Islam kommen, der vielfach nicht zuletzt auch von maßgeblichen Vertretern der Wissenschaft des Judentums als die liberalere offene Variante des Islam dargestellt wurde. Dieses Bild speist sich einerseits aus der „Behauptung einer besonderen kulturellen Symbiose zwischen Judentum und Islam in Spanien“, die jedoch nichts anderes als die „Erfindung einer Tradition und ihre politische Instrumentalisierung in der Moderne“ darstellt (S. 173). Andererseits hat Europa zuerst durch die spanischen Araber die Philosophie des Aristoteles erhalten und ist deshalb zu dem Schluss gekommen, dass in der religiösen Praxis des westlichen Islam mehr Toleranz und weniger geistloser Rigorismus geherrscht habe (S. 173). Goldziher wollte den Islam jedoch an seinen eigenen Maßstäben messen und kommt daher zu dem Ergebnis, dass vielmehr der östliche Islam derjenige Raum des Islam war, den das liberale Bemühen, Fortschritt, Anpassung an die Erfordernisse der sich veränderten Zeiten begünstigte. Dies hing damit zusammen, dass er im Osten auf die ihm überlegenen Kulturen der Perser und Byzantiner traf und so an diese akkommodiert werden konnte. Eine solche Herausforderung fehlte dem Islam im Westen, weswegen er hier einem Rückfall in den Traditionalismus ausgesetzt war, was exemplarisch auch im Vorherrschen der malikitischen Rechtsschule zum Ausdruck kam, die sich in erster Linie auf Koran und Sunna zur Rechtsfindung stützte, wogegen im Osten die vergleichsweise liberale hanafitische Rechtsschule vorherrschte.

Goldziher's Art der Verschränkung der modernen Schlüsselbegriffe „Wissenschaft“, „Religion“ und „Kultur“ zeugt Fraisse zufolge von einer alternativen Deutung der Moderne; wissenschaftlicher Fortschritt und Säkularisierung sind dabei keineswegs sich gegenseitig bedingende Errungenschaften (S. 186). Goldziher's Entwicklungsmodell war auch eine wirksame Alternative zu der (protestantisch) christlich geprägten Religionsauffassung seiner Zeit, die, wenn sie dem Islam und dem Judentum paradigmatisch zugrunde gelegt wird, nur uneigentlich Anwendung finden kann. Kultur konstituiert sich in Goldziher's Modell nicht durch Wesenseigenschaften und Reinheit, sondern durch (theologiefreie) Tätigkeit und Interaktion. Dabei gelang es ihm, eben den Monotheismus des Islam (und des Judentums) als Motor der Kulturgeschichte nachzuweisen, der in der protestantischen Variante als Grund für die mangelnde Kreativität und Stagnation der semitischen Religionen verantwortlich gemacht worden war.

Es können in dieser Rezension nicht alle in dem Buch von Fraisse angesprochenen Aspekte berücksichtigt werden. Gewünscht hätte man sich zudem noch einige Ausführungen Goldzihers Bezüge zur entstehenden modernen Religionswissenschaft, die von Fraisse zwar kurz angesprochen, aber nicht ausführlich bearbeitet werden. Dies wäre insofern aufschlussreich gewesen, da diese stark von entwicklungsgeschichtlichen Modellen geprägt waren. Insgesamt gesehen ist die These, dass Goldzihers Analyse des Islam in maßgeblicher Weise aus seiner Analyse und Nutzbarmachung jüdischer Traditionsauffassungen geschöpft hat, überzeugend und insofern kann Fraisses Buch als aufschlussreiche Untersuchung der theoretischen Grundlagen von Goldzihers Beschäftigung mit dem Islam angesehen werden.

Hans-Michael Haufbig, Potsdam

Karl Erich Grözinger: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 4: Zionismus und Schoah, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2015. 660 S., 80.00 €.

Eigentlich sollte der nunmehr vorliegende vierte Band der großen Reihe *Jüdisches Denken* der letzte seiner Art sein. Man kann dem Autor (und dem Verlag) nur dankbar sein, dass er es nicht ist. Dies nämlich ermöglichte dem Verfasser, die tatsächlich tiefen Umbrüche in der jüdischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts in der inzwischen gewohnt profunden Weise darzustellen. Zudem erhöht es die Vorfreude auf weitere Einsichten, welche sich die künftigen Leser/innen – entgegen allen herrschenden Trends zu hektisch angeeignetem Halbwissen – gleichermaßen genüsslich und engagiert erarbeiten werden.

Mit den beiden großen Themen des Buches, dem Zionismus und der Schoah, rücken Konzepte und Diskurse in das Zentrum der Aufmerksamkeit, deren Bedeutung für die Gegenwart weit über innerjüdische Debatten hinausreicht: Die Präsenz des jüdischen Volkes in der Gemeinschaft der politisch verfassten Nationen und das Ringen um eine Deutung der unsäglichen Katastrophe der Schoah beschäftigt die Menschen seither in jeder Generation auf's Neue. Es sei angeraten, sich mit den von Grözinger souverän in ihrem jeweiligen historischen Kontext vorgestellten Konzepten auseinanderzusetzen, bevor man geschwind apodiktische Urteile über den modernen Staat Israel oder die Mühen der jüdischen Diasporagemeinschaften fällt.

In seinem Aufbau ähnelt der vierte Band seinem unmittelbaren Vorgänger. Die umfangreiche Einführung (S. 19–62) begründet den thematischen Zugschnitt des Werkes und die in ihm gewählten Schwerpunkte der Darstellung. Sie enthält das Programm des Werks und bietet die zentralen Thesen, die in den folgenden Einzeldarstellungen ihre Begründung finden. Grözingers Ausführungen fußen auf der Überzeugung, dass „der Zionismus und die Schoah [...] jedes für sich und beide zusammen nicht nur epochale Wendepunkte in der jüdischen Geschichte [sind], sondern ebenso im jüdischen Denken.“ (S. 19) Die Schoah und die Gründung des modernen Staats Israel erzwangen, so Grözinger völlig zu Recht, die Aufgabe der „alten typologischen Geschichtsvorstellungen“ (S. 19) und die Formulierung neuer Identität(en).

Die Einführung untersetzt jene Thesen (vorläufig) mit einer Begründung der Agenda dessen, was Grözinger zu Zionismus (S. 22–35), Schoah (S. 35–47) und darauf aufbauender Konzeptionen (S. 35–62) vorzustellen gedenkt. Sie vermag die Leser/innen wirkungsvoll zu orientieren und auf die verhandelten Grundprobleme einzustimmen. Als zentrale Probleme identifiziert der Autor die „Entdeckung der ‚Nation‘ als sozialer und politischer Kategorie“ (S. 23) und die damit verbundenen identitären Verwerfungen sowie die jüdische (Anti-)Theodizee, also den Versuch, die Schoah zur Tradition in irgendeine Beziehung zu bringen.

Der erste Hauptteil („Der Zionismus“, S. 65–466) führt von eher politisch-säkularen (Moses Hess, Leon Pinsker, Theodor Herzl, Achad Ha'am, Aharon David Gordon) zu klar religiösen Denkern wie Jehuda Alkalai und Avraham Jitzchak Kook. In einem vorletzten, achten Kapitel (S. 409–440) verhandelt Grözinger bedeutende Kritiker des Zionismus (wie Heinrich Margulies und Martin Buber) ebenso wie die sogenannten „Postzionisten“ (wie Benny Morris und Judith Butler). Abgerundet wird die Präsentation durch eine Einführung in das Denken des israelischen Philosophen Eliezer Schweid (S. 441–466), der – nach Staatsgründung und dem Sechstagekrieg – eine Art denkerisches Resümee der Erfolge und Niederlagen des Zionismus darbietet.

Mit seiner Darstellung hat Grözinger ein in deutscher Sprache selten umfassendes Panorama zionistischer (und postzionistischer) Konzepte und Entwicklungslinien vorgelegt, das darüber hinaus (und wie es auch in den vorausgegangenen Bänden der Fall war) nicht nur „die üblichen Verdächtigen“ (wie Hess, Pinsker, Herzl und Achad Haam) vorstellt, sondern das gesamte Spektrum *einschließlich* der religiösen Zionisten (Alkalai und Kook) in die

Reflexion einbezieht.² Doch selbst in den Fällen, in denen der Autor sich zu häufig dargebotenen Denkern äußert, vermag er durch seine bewundernswert breit angelegte Quellenarbeit Neues und bisher selten oder gar nicht Gehörtes vorzulegen. Selbiges gilt beispielsweise für Grözingers sorgfältige Verankerung der Konzepte eines Moses Hess in dessen sozialanthropologischen und philosophischen Entwürfen (vgl. die „genetische Weltanschauung“ und seine „Dynamische Stofflehre“, S. 85–112).³ Ein Ähnliches gilt für die akribische Analyse der auf viele kleine Essays und Artikel verteilten Reflexionen Achad Haams (S. 169–214).

Man kann Grözinger nur zu seiner Entscheidung gratulieren, die Darstellung *des Zionismus* (man mag den summarischen Begriff nach seiner vielfältigen Darbietung der vorgestellten Konzepte eigentlich nicht mehr verwenden) nicht chronologisch, sondern von (eher) säkularen zu explizit der Tradition verhafteten Denkern wie Alkalai und Kook zu führen. Mit Jehuda Alkalai, den Grözinger als „eigentlichen Vater des religiösen Zionismus“ (S. 438) identifiziert, wird zudem – was manche überraschen wird – ein sefardischer Jude in die Ahnenreihe der Zionisten eingereiht.

Ebenso verdienstlich ist die ausführliche Würdigung Avraham Jitzchak Kooks (S. 318–408). Gemessen an seiner Bedeutung ist die Verbreitung seiner Texte und seine Rezeption in deutscher Sprache noch verhältnismäßig dürftig;⁴ als umso wichtiger erweist sich die mit diesem Band vorgelegte Interpretation der Denkansätze Kooks. Besonders des Hervorhebens wert dürfte (wiederum) die Quellenarbeit des Verfassers sein, der sich angesichts der komplexen Überlieferungsgeschichte eben nicht auf die von seinen Schülern – unter ihnen vor allem seinem Sohn Zvi Jehuda, dem geistigen Vater der Siedlerbewegung Gusch Emunim – „hergestellten“ Werke Kooks stützt

² Shlomo Avineris *Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Porträts* (Gütersloh 1998) bietet zweifelsohne ebenfalls ein breites Spektrum, tut dies jedoch – dem Format geschuldet – in sehr knapper Weise.

³ Vgl. Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York 1987. In der Sekundärliteratur zu Moses Hess wird – im Gegensatz zu Grözinger – die religionsphilosophische Ebene zumeist vernachlässigt bzw. nicht der Versuch unternommen, die konzeptionelle Einheit in einem Denken zu eruieren. Ähnlich auch in: Ken Koltun-Fromm, *Moses Hess and Modern Jewish Identity*, Bloomington 2001.

⁴ Von seinen Texten sind lediglich die *Orot ha-Tora* übersetzt, vgl. Abraham Isaak HaCohen Kook, *Die Lichter der Tora/Orot haTora*, hrsg. von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte, Berlin 1995.

(S. 321), sondern auf Kooks Notizbücher. Und – siehe da – es zeigt sich,⁵ dass eine zentrale, stets dem Avraham Jitzchak zugeordnete Lehraussage ein Interpretament des Sohnes Zvi Jehuda darstellt (S. 324; 394–397), die sich zwar bei Jehuda Alkalai, nicht aber bei Kook finden lässt. Was es ist, wird an dieser Stelle nicht verraten.

Bleibt zu erwähnen, dass die den Zionismus-Teil abschließenden Kapitel („Zionismuskritik und Post-Zionisten“, S. 409–440; „Eliezer Schweid“, S. 441–466) in einer Art Rede und Gegenrede von der Genese jener bedeutenden Strömung zur aktuellen Debatte um den modernen Staat Israel, zu Antizionismus und Antisemitismus sowie zu einer Art Bilanz führen. Hier ist dem Autor Mut zur Kontroverse (insbesondere im Einbezug Schweids) und eindeutiger Stellungnahme zu bescheinigen. Und den Leser/innen ist zu wünschen, dass sie sich – gerade angesichts der allzu häufig an Stereotypen orientierten Debatten – die Zeit nehmen, gründlich zuzuhören und abzuwägen.

Im zweiten Hauptteil, der Schoah gewidmet (S. 469–645), führt Grözinger, nach einem Präskript über chassidische Deutungen (S. 469–479) erneut den Weg von (vermeintlich) weniger traditionellen Konzepten zu religiösen Interpretationen. Am Ende der Darstellung findet sich wiederum eine Aktualisierung der Debatte, wiederum unter Rückgriff auf Eliezer Schweid (S. 636–645), so dass die Leser/innen gewissermaßen in zwei Zyklen einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Neuen angesichts der Tradition bzw. der Tradition angesichts der Katastrophe hineingenommen werden.

Die beiden chassidischen Deutungen, scheinbar das eingangs (S. 42) verkündete Programm konterkarierend, die alten Theodizee-Formeln in der Darstellung hintan zu stellen, dienen als Folie der Tradition, mit der die im Hauptteil vorgestellten Denker (Rubenstein, Fackenheim, Greenberg u. a.) ringen. Die Zeugnisse der Rebbes von Ger und Piaseczno werden dennoch nicht kopfschüttelnd, sondern geradezu liebevoll eingeführt und gewürdigt.

Selbst hinsichtlich der häufig zitierten und interpretierten Konzeptionen Rubensteins (S. 480–500) und Fackenheims (S. 501–562) gibt es im vorliegenden Werk Neues und Interessantes zu entdecken, was insbesondere mit der gründlichen Erarbeitung des jeweiligen geistes-geschichtlichen Kontextes der Autoren ursächlich zusammenhängt. Was auf den ersten Blick wie ein

⁵ Im Anschluss an die 2009 in Bar-Ilan eingereichte Dissertation von Me'ir Munitz (*Rav Kook's Circle and the Editing of his Writings*).

radikaler Traditionsbruch aussieht (wie etwa der vermeintliche „Tod Gottes“), ist am Ende doch eine komplexe Verarbeitung von Tradition. Was anfangs wie eine „orthodoxe“ Position daherkommt (Eliezer Berkovits, S. 588–608), erweist sich bei genauerem Hinsehen als eine reflektierte und kreative *Aktualisierung* des Überlieferten angesichts des Churban (der Vernichtung) und des Neuanfangs (der Gründung Israels), die gerade von den „Orthodoxen“ einfordert, die Halacha – zu novellieren (S. 606)!

Im Ergebnis kann ein/e jede/r, der/die sich intensiver Nachfrage für wert hält, die Genese eines Gesamtbildes erleben, wie es eben nur ein profunder Quellenkenner vermitteln kann, der lange geistesgeschichtliche Entwicklungen überblickt. Und: Wer dann immer noch nicht des Lernens genug hat, kann auf den fünften Teil hoffen oder die bisher 115 Seiten (!) umfassende Bibliographie (die dazu nötige Internet-Adresse findet man auf S. 660) zu Rate ziehen um weiterzulesen.

Susanne Talabardon, Bamberg

Geschichte und Kulturgeschichte

Clemens P. Sidorko: Basel und der jiddische Buchdruck (1557–1612). Kulturexport in der Frühen Neuzeit (= Schriften der Universitätsbibliothek Basel, Bd. 8), Basel: Schwabe Verlag 2014. 487 S., 58.00 €.

Mit der rezensierten Monographie legt Clemens P. Sidorko eine umfassende Studie zum jiddischen Buchdruck, seinen Akteuren und Erzeugnissen vor, die weit über die Grenzen einer Stadt hinausreicht. Der programmatische Zusatz „Kulturexport in der Frühen Neuzeit“ ist dabei mehr als nur ein Untertitel. Am Beispiel des jüdischen Buchdrucks in Basel zeigt Sidorko die zahlreichen Verflechtungen zwischen den lokalen Akteuren sowie denjenigen in anderen Städten Europas auf. Kernzeitraum ist die Hochphase der jiddischen Buchproduktion. Sie beginnt 1557, dem Erscheinungsjahr des *Sefer Doniel*, des ersten explizit an ein jüdisches Publikum gerichteten jiddischen Werks, das in Basel (in der Presse von Jakob Kündig) gedruckt wurde. Sie endet 1612, als bei Konrad Waldkirch mit dem *Sefer Shmuel* das letzte jiddische Werk in dieser schweizerischen Stadt gedruckt wird. Sidorkos Untersuchung greift

jedoch über diesen Zeitraum hinaus, denn die Entstehung eines florierenden Buchmarkts für ein jüdisches Publikum ist in Basel in diesem Zeitraum nicht isoliert zu verstehen. Wegbereiter dieser Entwicklung waren die lokalen Hebraisten, da sie das Know-how in den Druckerpressen einführten und durch ihre eigenen Druckwerke vorbereiteten.

Der 487 Seiten starke Band besteht aus vier Teilen, die klar voneinander abgegrenzt sind und aufeinander aufbauen: Teil 1 – „Voraussetzungen“; Teil 2 – „Das Material im Überblick“; Teil 3 – „Von der Presse in die Welt: Basler Drucke und jüdische Kosmopolis“; Teil 4 – als „Anhang“ ein Katalog der Basler jiddischen Drucke und Bibliographie. Ergänzt wird die Arbeit durch ein gut durchdachtes Register mit den Akteuren (Personennamen, aber auch Personengruppen wie z. B. „Kinder“ oder „Lehrer“), den Buchtiteln, Orten und ausgewählten Begriffen, sowie durch zwei Karten auf dem Vor- und Nachsatz. Die Einleitung stellt die verschiedenen Transliterationssysteme vor und liefert Tabellen zu den verwendeten Umschriftsystemen: das WiBiLex-System für Hebräisch, das Trierer System für Jiddisch. Lobend zu erwähnen ist auch die Rezeption der umfassenden Sekundärliteratur, die einen sehr guten Überblick über den aktuellen Forschungsstand zum Thema bietet. Dies alles trägt dazu bei, dass die Arbeit einerseits höchsten wissenschaftlichen Standards entspricht, andererseits auch Leserinnen und Lesern, die keine Experten sind, den Zugang zu dem voraussetzungsreichen Thema des jiddischen und hebräischen Buchdrucks ermöglicht.

Der erste Teil führt in den historischen Kontext ein und macht das Terrain des jiddischen Buchdrucks in der Frühen Neuzeit auch Studierenden und am Thema interessierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern anderer Disziplinen zugänglich. Die Darstellung bereitet die sehr voraussetzungsreiche Fragestellung und den aktuellen Stand der Forschung gut verständlich und umfassend auf. Kurz und bündig wird das Feld der Studie abgesteckt: die Protagonisten: Aschkenasim; die Sprache: Jiddisch; die Epoche: das 16. und frühe 17. Jahrhundert; das Medium: Jüdischer und jiddischer Buchdruck; der Ort: Basel.

Der zweite Teil liefert detaillierte Informationen zu einzelnen Publikationen im Untersuchungszeitraum sowie zu den vorbereitenden hebraistischen Drucken. Ohne diese Vorgeschichte wäre die Entstehung des jüdischen Buchmarkts in Basel nicht vollständig und nicht verständlich. Dennoch stehen im Zentrum der Untersuchung die jiddischen Drucke, die sich an ein jüdisches

Publikum richten: Werke, die bei Jakob Kündig und Ambrosius Froben, insbesondere aber in der überaus produktiven Presse von Konrad Waldkirch erschienen sind.

Der dritte Teil beschreibt die Netzwerke, die Basel mit der „jüdischen Kosmopolis“ – den auf der ganzen Welt lebenden Juden – verbanden. Dabei stehen insbesondere die Mitarbeiter in den Baseler Druckereien sowie die Buchhändler im Fokus. Durch Reisen entstand ein Austausch zwischen den Druckerpressen in der ganzen Welt, in denen Juden arbeiteten. Als Drucker, Autoren und Korrektoren prägten jüdische Mitarbeiter in den Baseler Druckereien den neu entstandenen Markt. Sie brachten ihr in anderen Teilen der Welt erworbenes Wissen mit. Die Verbreitung ihrer gedruckten Produkte erreichte ein weit verstreut wohnendes Publikum, zu dem reisende Buchhändler die Bücher zum Verkauf brachten. Und nicht zuletzt wirkten auch die Vertreter der Drucke und das Publikum auf die Buchproduktion zurück. So hat vermutlich der große Erfolg der Gebetbücher und anderer kleinerer Projekte dazu geführt, dass Konrad Waldkirch die Produktion eines umfangreichen Bandes wie das *Maysebukh* – einer Sammlung von jiddischen Aggadot aus Talmud, Midrasch und frühneuzeitlichen Quellen – überhaupt wagte.

Die beiden auf dem Vor- und Nachsatz abgedruckten Karten zur „Kosmopolis der Basler jiddischen Drucke“ veranschaulichen die Größe des Einzugsgebiets, aus dem die Basler jiddischen Drucke schöpften sowie die Reichweite des Einflusses, den sie im frühneuzeitlichen Aschkenas entfalteten.

Im vierten Teil stellt Sidorko die Titelblätter der untersuchten Drucke mit kommentierten Übersetzungen vor. Das untersuchte Textkorpus umfasst 37 Druckwerke, die entweder vollständig auf Jiddisch verfasst wurden oder teilweise Jiddisch enthalten. Sie werden in chronologischer Folge nach Gattung, Inhalt und ihrer Wirkungsgeschichte vorgestellt. In der Gesamtschau entsteht eine detailreiche Analyse des jiddischen Buchmarkts im untersuchten Zeitraum.

Hier liegt ein großes Verdienst der Studie, da das Korpus jiddischer, in Basel für ein jüdisches Publikum gedruckter Bücher somit auch Leserinnen und Lesern zugänglich wird, die aufgrund von Sprachbarrieren sonst nicht damit in Berührung hätten kommen können. Dabei ist dies – wie Sidorkos Arbeit immer wieder deutlich macht – so wichtig, um die vielfältigen Verflechtungen der jüdischen mit der nicht jüdischen Welt in der Frühen Neuzeit wahrzunehmen.

Nicht genug gelobt werden kann der Ansatz, ein hoch spezialisiertes Forschungsfeld wie die frühneuzeitlichen jiddischen Drucke in Basel in einen globalen Zusammenhang zu stellen. Sidorkos Untersuchung ist damit ein wichtiges Arbeitsmittel für Literaturwissenschaftler und Historiker, die hiermit endlich ein vollständigeres Bild des Buchwesens in der Frühen Neuzeit in den Händen halten. Bei einem solch groß angelegten Projekt ist klar, dass viele Aspekte nur kurz vorgestellt werden können – hier bietet Sidorkos Untersuchung eine reiche Fundgrube für weitere interdisziplinär angelegte Projekte. Obwohl die Studie eine reiche Materialsammlung bietet, geht ihre zentrale Erkenntnis jedoch weit über eine solche Materialsammlung hinaus: Es tritt klar hervor, wie die (notgedrungene) Mobilität der aschkenasischen Juden in der Frühen Neuzeit eine in der Umgangssprache Jiddisch verfasste Druckwerke für ein jüdisches Publikum zu einer Notwendigkeit werden ließ, um die gemeinsame Identität zu bewahren und zu stärken. Gedruckte Bücher ermöglichten es Juden unabhängig davon, ob sie nahe einer Gemeinde und rabbinischen Autorität lebten, sich der eigenen Identität zu vergewissern. Umgekehrt wirkte diese Entwicklung jedoch auch auf die jüdische Gemeinschaft zurück: Drucker und Herausgeber jüdischer Schriftwerke wurden zu einer neuen einflussreichen Schicht, die der traditionellen rabbinischen Autorität Konkurrenz machte.

Die gute Lesbarkeit der Arbeit ist zum Schluss noch einmal besonders hervorzuheben, da sie bei einem so voraussetzungsreichen Thema keineswegs selbstverständlich ist. Gerade deswegen ist dem Buch ein möglichst großer Kreis von Leserinnen und Lesern zu wünschen. Vielleicht wäre es eine gute Idee gewesen, den Untertitel „Kulturexport in der Frühen Neuzeit“ als Haupttitel zu verwenden, um breitere Aufmerksamkeit zu erhalten. Denn so spezialisiert das Thema „Basel und der jiddische Buchdruck (1557–1612)“ auf den ersten Blick scheinen mag, hält Sidorkos Untersuchung Erkenntnisse bereit, die nicht nur Spezialisten neue Perspektiven eröffnen.

Wiebke Rasumny, Bamberg

Rachel L. Greenblatt: To Tell Their Children. Jewish Communal Memory in Early Modern Prague (= Stanford Studies in Jewish History and Culture), Stanford: Stanford University Press 2014. 320 S., 65.00 \$.

Bereits in zahlreichen Artikeln widmete sich die amerikanische Historikerin Rachel Greenblatt der Thematik jüdischer Erinnerung und jüdischen Gedächtnisses im Prag der frühen Neuzeit. Mit dem vorliegenden Buch untersucht die Autorin nun umfassend, wie in einer der wichtigsten jüdischen Gemeinden Europas in der frühen Neuzeit Gedächtniskultur geformt und überliefert wurde. Dazu betrachtet Greenblatt in sechs Kapiteln unterschiedliche Formen der Geschichtsschreibung und bezieht sich dabei auf schriftliche Quellen wie Chroniken, Memorbücher (*hazkarat neshamot*), Lieder und Megillot. Auch Inschriften auf Grabsteinen, Synagogentextilien und weiteren Kultgegenständen werden berücksichtigt. In ihre Betrachtung fließen dabei unter anderem Aspekte der Kunstgeschichte, der *Material Culture Studies* und der *Gender Studies* ein.

Zunächst werden mit einem historisch-topographischen Überblick über die Prager Judenstadt vom 16. bis 18. Jahrhundert Repräsentationen von Gedächtnis in Raum (in den Gebäuden und dem Friedhof der Judenstadt) und Zeit (im Kalender) thematisiert. So wird anhand eines systematischen Überblicks über den Festzyklus gezeigt, inwiefern lokales und familiales Gedenken in das Gemeindegedächtnis eingewoben war. Denn neben dem biblischen Festzyklus (Neujahr, Jom Kippur und die drei Wallfahrtsfeste) und weiteren Festen, die weltweit unter Juden gefeiert werden, fanden lokale Fast- und Festtage Eingang in den Kalender. Solche Gedenktage mit lokalen Bezügen förderten ein lokales Bewusstsein der Prager Juden, das auf historischen Ereignissen basierte.

Die weiteren fünf Kapitel gliedern sich nach unterschiedlichen thematischen Feldern und den jeweils damit verbundenen Arten von Schriftquellen. So stellt das zweite Kapitel die Verbindungen zwischen Lebenden und Toten in den Mittelpunkt. Anhand vieler Beispiele wird ein Wandel der Bedeutung des Gedenkens an Gestorbene aufgezeigt und ein im 16. Jahrhundert aufkommender Sinn für Ästhetik in den Formen des Erinnerns konstatiert. Dieser äußerte sich in der zunehmenden künstlerischen Gestaltung sowohl der Grabsteine und der Synagogentextilien Prags, als auch in den ausführlicheren Formulierungen der *hazkarah*-Einträge, den Vermerken der verstorbenen Mitglieder,

deren Namen im Gottesdienst gelesen werden. Während zuvor das Gedenken der Kommunikation zwischen den Lebenden (der sichtbaren Welt), und den Toten (der unsichtbaren Welt) diente, stand nun die Betonung der Größe und der Tugenden der Gestorbenen im Vordergrund (S. 76). Ein weiterer Aspekt, der beleuchtet wird, ist das Spenden von rituellen Gegenständen, beispielsweise von Torahvorhängen, -mänteln oder -zeigern. Mit solcherlei Spenden und den Aufschriften darauf sicherte sich die Spenderin oder der Spender das Gedenken der Gemeinde an sich selbst. Frauen ermöglichte das Spenden von Kultusgegenständen die symbolische Teilnahme am gottesdienstlichen Geschehen, von dem sie sonst weitgehend ausgeschlossen waren. Obwohl eine Frau nie am Torahlesen teilnehmen durfte, konnte sie z.B. mittels eines gespendeten Torahmantels der Torah nahe sein (S. 66).

Schriftliche Quellen, die mit dem liturgischen Jahr verbunden sind, werden im dritten und vierten Kapitel behandelt, unter besonderer Berücksichtigung autobiographischer Textformen. Autobiographien im heutigen Verständnis gab es in der frühen Neuzeit nicht, jedoch finden sich autobiographische Elemente in anderen Textformen. Dazu gehören sogenannte Familien-Megillot, in denen in Anlehnung an die *Esther-Rolle* (*Megillat Esther*) bedeutende persönliche Ereignisse der Rettung vor Tod oder aus der Not festgehalten wurden. Hier betrachtet Greenblatt unter anderem die Familien-Megilla des Prager Oberrabbiners Yom-Tov Lipmann Heller von 1645 sowie die zwei erhaltenen Megillot, die sich auf das sogenannte Vorhang-Purim beziehen. Dieses lokale Purimfest erinnerte an die Rettung des Gemeindedieners und eines Händlers vor der Todesstrafe nach dem Ankauf und der Rückgabe von gestohlenen Vorhängen des Fürsten um das Jahr 1622.

Das Verfassen von Slichot (Bußgebeten bzw. Klageliedern) war in der frühen Neuzeit eine weitere Form des Erinnerns an historische Ereignisse. Die Slicha *Et kol hatla'ah*, die Avigdor Kara in Erinnerung an das Pogrom in der Prager Judenstadt zu Pessach 1389 geschrieben hatte, und die dazu entwickelten Riten stellt Greenblatt in Zusammenhang mit weiteren lokalen Gedenktagen. Sie zeigt so die überragende Bedeutung dieser Slicha, die zu einem Maßstab für weitere Slichot und Formen lokalen Gedenkens in der Prager Gemeinde wurde. Außerdem wird deutlich, dass bei der Einführung lokaler Feiertage und Bräuche die Gemeindeautoritäten eine wesentliche Rolle spielten. So sieht Greenblatt auch den Grund für die Abnahme lokaler liturgischer Bräuche ab Ende des 17. Jahrhunderts in der geschwächten Gemeindeführung der damaligen Zeit.

Über die liturgischen Texte hinaus werden im fünften Kapitel literarische Texte vorgestellt, die das lokale jüdische Gedächtnis auf andere Weise pflegten. Dazu zählt Unterhaltungsliteratur (die jiddische Erzählung *Ayn sheyn mayseh*) und Lieder (*Shvedish lid* über die Eroberung Prags durch die Schweden 1648), die Greenblatt im fünften Kapitel den Beschreibungen in Chroniken (David Gans' *Zemach David* von 1592 bzw. Judah Leib Porges' *Milhama be-shalom* von ca. 1650) gegenüberstellt. Im Fokus des sechsten Kapitel schließlich stehen die Dichotomien Handschrift–Druck, sakral–säkular und Männer–Frauen, deren Zusammenhänge aufgezeigt werden. Denn verbunden mit der Verbreitung des Buchdrucks kam es Ende des 18. Jahrhunderts zu einem sprachlichen Wandel – im Schrifttum wurden statt des Hebräischen zunehmend Verkehrssprachen verwendet. Damit wurde es für Frauen einfacher, in der jüdischen Literatur als Autorinnen in Erscheinung zu treten.

Die umfangreiche Studie macht deutlich, dass sich die Prager Juden in der frühen Neuzeit sowohl als Angehörige der gesamten Judenheit mit einer gemeinsamen biblischen Vergangenheit und einer messianischen Zukunft verstanden, als auch ihre lokale Identität mit eigenen Prager Bräuchen pflegten (S. 7). Ihre Beispiele bringt die Autorin mit Jan Assmanns Theorie eines kulturellen Gedächtnisses und eines zeitlich begrenzten kommunikativen Gedächtnisses in Verbindung und hebt dabei auch die Rolle des beabsichtigten und unbeabsichtigten Vergessens hervor. Rachel Greenblatt lässt die frühneuzeitliche Prager Gemeinde selbst sprechen durch ihre Quellen und Geschichten, die sie jeweils zumindest ausschnittsweise in englischer Übersetzung zitiert. Einige Abbildungen zitierter Quellen illustrieren die Darstellung. Dabei kommt sie auf ihre Beispiele oft in mehreren Kapiteln zurück. Diese Überschneidungen, die gelegentlich ermüdend wirken, tragen andererseits zu einem vielschichtigen Gesamtbild der Prager jüdischen Gemeinde in der frühen Neuzeit bei. In der ausführlichen Darstellung wurden eine Vielzahl schriftlicher und materieller Quellen der Prager Gemeinde berücksichtigt, die jeweils in ihren Kontext gesetzt und einander gegenübergestellt werden. Greenblatt bietet damit eine Zusammenschau und Interpretation von Quellen, zu denen bisher meist nur Detailstudien vorlagen. Das Buch ist auch für eine Leserschaft jenseits der Jüdischen Studien sehr gut zugänglich, da Termini und Sachverhalte des Judentums und des Prager historischen Kontexts jeweils erläutert werden.

Martha Stellmacher, Hannover/Prag

Anne-Katrin Henkel/Thomas Rahe (Hrsg.): Publizistik in jüdischen Displaced-Persons-Camps. Charakteristika, Medien und bibliothekarische Überlieferung (= Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie. Sonderbände, Bd. 112), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2014. 194 S., 54.00 €.

Während eines Workshops der Jüdischen Studien, irgendwo in Deutschland vor einigen Monaten, entspann sich unter zwei Junior Scholars dieses Gespräch: Ein Nachwuchswissenschaftler erzählte einer Kollegin, er sei im Besitz eines Druckes, über dessen Publikationsgeschichte er gerne mehr erfahren würde. Erworben habe er die Schrift im Internet. Beim Kauf sei es ihm um den Inhalt des Werkes und nicht um den Druckort gegangen. Mit Erstaunen aber habe er bei der Sichtung der erworbenen Publikation dann den Stempel „Föhrenwald“ entdeckt, das heute ein Ortsteil des bayerischen Wolfratshausens ist und in dem sich nach 1945 ein jüdisches Displaced Persons Lager befand. Die Kollegin wies ihn auf den Beitrag von Jehoshua Pierce *Drucke der jüdischen Displaced Persons und ihre Identifizierung* hin (S. 137–156), der in dem im Folgenden zu besprechenden Sammelband zu finden ist. Pierce nämlich hält nach der Definition von DP-Drucken, Ausführungen zu ihren Sprachen und ihrer Beschaffenheit eine „Bibliographie der in Föhrenwald erschienenen DP-Drucke“ bereit (S. 152–156). Diese Episode ist zweifelsfrei ein ungewöhnliches Beispiel, das die Anschlussfähigkeit und den in der Wissenschaft nicht immer üblichen „Gebrauchswert“ einer Publikation illustriert.

Doch nicht nur für den, der auf der Suche nach solchem Spezialwissen ist, lohnt sich der Blick in das Buch *Publizistik in jüdischen Displaced-Persons-Camps*. In neun Beiträgen widmen sich die Verfasserinnen und Verfasser dem publizistischen Schaffen jüdischer Überlebender im befreiten Deutschland unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Schoah. Wie schon der Untertitel andeutet, finden im Band nicht nur Einzelstudien und Fallbeispiele, sondern umfassendere Analysen über „Charakteristika, Medien und bibliothekarische Überlieferungen“ ihren Platz. Daraus spricht das begründenswerte Bemühen, für das Thema allgemeingültige Tendenzen auszuloten.

Der Sammelband verfügt über ein gut durchdachtes Gesamtkonzept und ist in drei Abschnitte unterteilt. Nach zwei Texten zum „historischen Kontext“ findet sich eine zweite Abteilung, in der jiddische Publikationen – und abschließend ein dritter Teil, in dem sowohl jiddisch- als auch hebräischsprachige Veröffentlichungen fokussiert werden.

Den Auftakt der beiden Beiträge über die geschichtlichen Grundlagen macht Juliane Wetzel mit ihren Erläuterungen zu „jüdischen Displaced Persons im Nachkriegsdeutschland 1945–57“ (S. 21–35). Auf knapp 15 Seiten lassen sich zweifelsfrei nur wenige Schlaglichter setzen, zumal wenn die schwierige Aufgabe zu lösen ist, sehr komplexe Sachverhalte zu Papier zu bringen, was der Autorin gelungen ist. Doch zuweilen ist nicht nachvollziehbar, aus welchen Gründen sich die Historikerin für die von ihr gewählten Schwerpunkte entschied. Der folgende, überaus lesenswerte Artikel von Anne-Christin Saß hat einen epochenübergreifenden Ansatz und betrachtet die drei Phasen jiddischer Publizistik von der Kaiserzeit über die Weimarer Republik bis hin zum Nachkriegsdeutschland. Die Spezialistin für Migrationsgeschichte kommt durch ihr die Zeiten übergreifendes Konzept zu dem Schluss, dass es sich um „zweierlei Transit“ (S. 56–58) gehandelt habe. Die jiddische (und hebräische) Publizistik vor der Schoah machte Berlin zu einer „Drehscheibe zwischen Ost und West“, zu einem Veröffentlichungszentrum und beförderte den beruflichen Werdegang der nach Übersee und Palästina weiterziehenden Publizistinnen und Publizisten. Wiederum diente die Veröffentlichungspraxis der DP's der Selbstvergewisserung der Überlebenden und verhalf jedoch nur wenigen Protagonistinnen und Protagonisten, die am Publikationsprozess beteiligt waren, zu einem beruflichen Vorankommen nach ihrer Auswanderung aus dem Nachkriegsdeutschland.

Im zweiten Abschnitt sind vier Beiträge unter der Überschrift „Verfolgungserfahrung und Zukunftsperspektiven – jiddische Medien in den DP-Camps“ vereint, wobei in zwei Texten die US-amerikanische bzw. in den verbleibenden die Britische Zone thematisiert wird. Die ersten beiden Artikel widmen sich Presseerzeugnissen, die beiden folgenden konzentrieren sich auf Drucke. Thomas Rahe schreibt beispielsweise über „die jüdische DP-Zeitung *Unzer Shtyme* und die Shoa“ (S. 75–95). Dieses jiddische Periodikum wurde im Umfeld des DP-Lagers Bergen-Belsen in der Britischen Zone veröffentlicht. „Es war die erste regelmäßig erscheinende jüdische Zeitung im Nachkriegsdeutschland, die von jüdischen Displaced Persons herausgegeben wurde und sich nur an jüdische DP's richtete.“ (S. 75) Der Historiker liest *Unzer Shtyme* unter dem Gesichtspunkt der frühen innerjüdischen Erinnerungskultur und lässt dabei sowohl allgemeine als auch Bergen-Belsen-spezifische Aspekte in seine Betrachtungen einfließen. Der Beitrag von Anne-Kathrin Henkel ist Teil zwei des Zwillingspaars von Texten, die sich mit jüdischer Erinnerungskultur in der Britischen Zone befassen. Ihre Quellengrundlage sind Drucke aus den

Beständen der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Hannover, die zwischen 1945 und 1950 in Bergen-Belsen publiziert wurden. Die Bildungseinrichtung macht es sich seit einigen Jahren zur Aufgabe, Werke dieser Art gezielt zu erwerben. Rahe und Henkel stellen schriftliche und bildliche Formen jüdischer Selbstexpression an ausgewählten eindrucksvollen Beispielen dar. Durch beide Artikel wird der Gedanke von Saß anschaulich illustriert, dass jiddische Publizistik nach 1945 „für wenige Jahre [...] einen Selbstverständigungs- und Erinnerungsraum für eine im Übergang befindliche Überlebenden-Gesellschaft kreierte“ (S. 58).

Der Beitrag von Pierce in der dritten Abteilung wurde eingangs besprochen; zwei weitere komplettieren den Sammelband. Eva-Maria Thimme und Sophia C. Fock liefern mit *Zurück ins Land der Scheiterhaufen. Die Sammlung „Literatur aus DP-Lagern“ in der Berliner Staatsbibliothek* das Pendant zum Beitrag von Henkel über die Hannoveraner Sammlung. In der Hauptstadt wurde 2009 damit begonnen, möglichst alle Publikationen zu erwerben, die in den DP-Camps der Britischen und US-amerikanischen Zone erschienen. Auch unter bibliothekarischen Gesichtspunkten stellen die beiden Autorinnen einen „Versuch einer Klassifizierung“ (S. 159–163) an und beschreiben die „systematische Sammlung in der Staatsbibliothek zu Berlin“ (S. 164 ff.). Der abschließende Beitrag von Stefan Jakob Wimmer umreißt die Sammlungssituation an der Bayerischen Staatsbibliothek München. Hier wurden die ersten DP-Drucke in den 1970er Jahren angekauft. Der Autor stellt die Sammlungspraxis vor und präsentiert anhand einiger Beispiele die große Bandbreite der in München befindlichen DP-Drucke.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die im Sammelband vereinten Beiträge in sich schlüssig sind und dabei sowohl grundlegende Aspekte aufgreifen als auch neue Blickwinkel für die Forschung eröffnen. Da sich die jüdische DP-Forschung häufig auf das US-Gebiet konzentriert, sei hier positiv betont, dass diesmal Aspekte der Displaced-Persons sowohl in der US-amerikanischen als auch in der Britischen Zone behandelt werden. Die Veröffentlichung als Sonderband der *Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie* wird ein Anstoß für ihre lohnende Doppelfunktion sein: Aktuelle Forschung und Berichte über laufende Sammlungsprojekte in Bibliotheken in einem Buch zu vereinen. Der Umstand, dass einige Autorinnen und Autoren als Leiter oder Fachreferent/in nicht nur thematisch stark involviert, sondern auch institutionell gebunden sind, wirkt sich auf die Lektüre keineswegs nachteilig

aus. Denn insbesondere durch die Vorstellung mehrerer Sammlungen bietet das lesenswerte Buch ausreichend Inspiration, um weitere Themen der jüdischen DP-Forschung zu bearbeiten.

Rebekka Denz, Braunschweig/Berlin

Dan Diner: Rituelle Distanz. Israels deutsche Frage, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2015. 176 S., 19,99 €.

Als am 20. März 1952 Vertreter des Staates Israel und der *Conference on Jewish Material Claims Against Germany* (in zwei separaten Delegationen) im niederländischen Wassenaar in Verhandlungen mit einer Delegation der Bundesrepublik Deutschland traten, waren dem nicht nur eine Reihe inoffizieller Abstimmungen zwischen jüdischen und deutschen Vertretern vorangegangen, sondern auch politische Debatten über die avisierten Verhandlungen auf beiden Seiten.

Dan Diner beleuchtet den Verlauf und die Hintergründe der Verhandlungen, die am 10. September 1952 mit Unterzeichnung des Luxemburger Abkommens ihr Ende fanden. Sein Fokus liegt dabei auf der grundsätzlichen Diskussion über die Bedeutung möglicher offizieller Kontakte zu Deutschland, die im jungen jüdischen Staat entbrannte. Der ehemalige Direktor des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig und Professor of Modern European History an der Hebräischen Universität in Jerusalem bezeichnet seine Arbeit einleitend als „Versuch, anhand der Restitutionsfrage die jüdische Verwandlung nach dem Holocaust auch und gerade in ihrem Verhältnis zu Deutschland und allem Deutschen zu thematisieren“, bei welchem „[d]ie dabei aufgerufenen Tiefenschichten jüdischer Zugehörigkeit [...] in gedächtnisgeschichtlicher Absicht präsentiert“ (S. 8) werden. Nicht zuletzt dieser Anspruch fügt das Werk in Diners bisherigen Forschungskanon ein, in dem erinnerungs- und gedächtnisgeschichtliche Untersuchungen eine zentrale Rolle einnehmen.

Den Einstieg in die Arbeit bildet ein kurzes Kapitel über Anspruch und Praxis der israelischen „Vorkehrungen zur Wahrung ritueller Distanz“ (S. 14) im Rahmen der Verhandlungen. Anschaulich stellt Diner das Spannungsfeld dar, in dem sich die israelischen Unterhändler befanden: Auf der einen Seite stand die emotionale Ablehnung großer Teile der israelischen Öffentlichkeit gegenüber einer Kontaktaufnahme mit deutschen Vertretern vor dem

Hintergrund der Shoah und des Selbstverständnisses des jüdischen Staates. Auf der anderen Seite die an vorderster Stelle von Premierminister David Ben-Gurion und Außenminister Moshe Sharett vertretene Auffassung, dass eben die Existenz dieses Staates von dessen Vertretern nunmehr souveränes politisches Denken und Handeln erfordere. Der israelische Wunsch nach zeremonieller Abgrenzung der Verhandlungsparteien – beispielsweise durch Forderung nach Englisch als Verhandlungssprache (obwohl alle israelischen Unterhändler Deutsch sprachen) oder Absage an Kontakt mit den deutschen Teilnehmern außerhalb des Verhandlungsrahmens – sollte beiden Spannungspunkten Rechnung tragen; im Sinne der israelischen Teilnehmer wie auch mit Blick auf die israelische Öffentlichkeit. Die teilweise Erosion dieser Abgrenzung beleuchtet Diner anschaulich, wenn auch manchmal etwas weitschweifig, mithilfe kurzer biographischer Abrisse über Unterhändler auf beiden Seiten und über an den Verhandlungen indirekt beteiligte Personen.

Ein wenig vermisst wird ein einleitender Rückblick auf die Geschichte der Idee jüdischer Ansprüche gegenüber Deutschland als Folge dessen Verfolgungs- und Vernichtungspolitik. Zeitnahe Darstellungen verweisen auf dahingehende Überlegungen bereits kurz nach Kriegsbeginn, getragen zunächst von zionistischen und weiteren jüdischen Vertretern und nach 1948 hauptsächlich vom Staat Israel. Waren diese Ansätze bedeutend für die jüdischen/israelischen Erwägungen im Vorfeld der Verhandlungen, so waren die inoffiziellen Abstimmungen mit Vertretern der Bundesrepublik – kulminierend in Adenauers Regierungserklärung vom 26. September 1951 – mitentscheidend für die Verhandlungen als solche.⁶ Diners Einstieg (wiewohl konzeptionell nachvollziehbar) stellt den Leser einigermaßen abrupt vor die Tatsache der (erfolgreichen) Verhandlungen.

Den Schwerpunkt des Werks bilden zwei größere Abschnitte zur jüdischen und israelischen Auseinandersetzung mit Deutschland ab 1945/1948. Im ersten untersucht Diner religiöse und säkulare Ansätze der „Stimmung des

⁶ Vgl. Schalom Adler-Rudel, Aus der Vorzeit der kollektiven Wiedergutmachung, in: Hans Tramer (Hrsg.), In zwei Welten. Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag, Tel Aviv 1962, S. 200–217; Walter Schwarz, Ein Baustein zur Geschichte der Wiedergutmachung, in: Tramer, Welten, S. 218–231. Vgl. auch Kai von Jena, Versöhnung mit Israel? Die deutsch-israelischen Verhandlungen bis zum Wiedergutmachungsabkommen von 1952, in: Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte 34,4 (1986), S. 457–480, hier S. 458–466. Diner erwähnt diese Ansätze „spätestens seit 1943“ erst im abschließenden Teil des Werks, in Abgrenzung zu individuellen Forderungen (S. 118–130).

infolge der Katastrophe über Deutschland und allem Deutschen schwebenden jüdischen Banns“ (S. 36). Sitzungsprotokolle des israelischen Kabinetts, die formale Ungültigkeit israelischer Pässe für Reisen nach Deutschland (bis 1956) sowie die negative Wahrnehmung von Reisen israelischer Staatsbürger ins Ausland dienen Diner nicht nur zur Darstellung der israelischen Selbstwahrnehmung im Zeichen von Schoah und Staatsgründung, sondern auch zur Veranschaulichung des Eingangs religiöser Motive in politische und gesellschaftliche Diskurse.

Im anschließenden Abschnitt beleuchtet er zunächst die politische und ideologische Position der israelischen Regierung im Vorfeld der Verhandlungen in Wassenaar. Die von Deutschland zu fordernden Leistungen sollten das wirtschaftlich und finanziell angeschlagene Israel konsolidieren helfen. Dass die Regierung auf diesem Weg bereit war, erhebliche jüdische Opposition innerhalb wie außerhalb Israels zu ignorieren, führt Diner auf eine Wandlung im Bewusstsein der israelischen Entscheidungsträger und auch einer zunehmenden jüdischen Öffentlichkeit zurück, wonach im Schatten der Schoah eine „politisch-theologische Übertragung der göttlichen auf die staatliche Autorität“ stattgefunden habe, in deren Folge „dem jüdischen Staat die Zeichen eines gemäß den Maßgaben der Moderne sich verwandelnden Judentums“ (S. 69) zukamen. Mit dieser Autorität und Legitimität verhandelte der israelische Staat formal nicht über die Möglichkeit einer „Wiedergutmachung“ von Seiten Deutschlands, sondern über das deutsche Zugeständnis von Mitteln „zur Integration mittellos nach Israel gekommener jüdischer Flüchtlinge“ (S. 70).

Dass die Kritik an der israelischen Regierung sich weniger am erhofften Ergebnis der Verhandlungen als an den Verhandlungen selbst und deren befürchteten moralischen und politischen Implikationen entzündete, vollzieht Diner anhand der entscheidenden Debatte in der Knesset nach, die vom 7. bis zum 9. Januar 1952 über die Zustimmung zur Aufnahme der Verhandlungen beriet. Die Kritiker fanden sich über das politische Spektrum verteilt und ihre Ablehnung beruhte auf verschiedensten religiösen, nationalen, politischen und individuellen Traditionen und Erinnerungsmotiven. An dieser Stelle wird die Vielfalt an Bewusstseins- und Erinnerungsebenen, auf denen sowohl Gegner als auch Befürworter ihre Haltung zu gründen suchten, eindrucksvoll deutlich.

Weniger deutlich wird, in welchem konzeptionellen Rahmen die israelische Seite die Verhandlungen betrachtete. Diner grenzt die Begriffe „Reparationen“,

„Restitution“, „Wiedergutmachung“ (mal mit und mal ohne Anführungszeichen) und *Shilumim* nicht voneinander ab und spricht auch von Wiedergutmachungsleistungen und sogenannter Wiedergutmachung (siehe beispielsweise S. 68 ff., 70 f., 75, 90 f.). Dass sich der hebräische Begriff *Shilumim* mit keinem der deutschen Begriffe adäquat übersetzen lässt, erschließt sich dem Leser nicht. So weist Yeshayahu A. Jelinek darauf hin, dass der dem Buch Jesaja entnommene Begriff „zugleich Abzahlung und Vergeltung“ und „nicht Vergebung“ bedeute.⁷ Axel Frohn vermerkt außerdem, der Begriff „embraces an element of vengeance, which at the same time can be a presupposition for bringing about peace [...] [and] is fundamentally different from the German word *Wiedergutmachung*“.⁸

Zudem sind die Erwägungen der israelischen Regierung über die *Shilumim* hinaus nicht erschöpfend dargestellt. Zwar gibt Diner zu Beginn seines Schlusskapitels die abschließende Rede Sharets in der Knesset wieder, verzichtet aber auf eine einordnende Analyse der Regierungsposition abseits öffentlicher Stellungnahmen. Yehudit Auerbach weist darauf hin, dass sowohl Sharett als auch Ben-Gurion bereits vor Aufnahme der Verhandlungen 1952 eine „normalization of relations with Germany as an important Israeli national interest“ angesehen hätten und besonders für Ben-Gurion die Frage des zukünftigen Verhältnisses zwischen Israel und Westdeutschland eine primär realpolitische gewesen sei. Ebenso bemerkt sie, wie auch Yechiam Weitz, dass Ben-Gurion bei internen Erörterungen der Frage der *Shilumim* und später auch der generellen politischen Haltung gegenüber der Bundesrepublik kein Geheimnis aus seiner Ansicht und den daraus zu ziehenden wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen gemacht habe.⁹

⁷ Yeshayahu A. Jelinek, Die Krise der *Shilumim*/Wiedergutmachungs-Verhandlungen im Sommer 1952, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 38,1 (1990), S. 113–139, hier S. 114. Auch weist Jelinek darauf hin, dass die ebenfalls verhandelten individuellen Ansprüche mit dem hebräischen Begriff *Pitsujim* (Entschädigung) von den *Shilumim* getrennt wurden (Jelinek, Die Krise, S. 113).

⁸ Axel Frohn, Introduction. The Origins of *Shilumim*, in: Axel Frohn (Hrsg.), Holocaust and *Shilumim*. The Policy of *Wiedergutmachung* in the Early 1950s, Washington D. C. 1991, pp. 1–6, hier p. 2.

⁹ Yehudit Auerbach, Legitimation for turning-point decisions in foreign policy: Israel *vis-à-vis* Germany 1952 and Egypt 1977, in: Review of International Studies 15,4 (1989), pp. 329–340, hier pp. 333–339; Yechiam Weitz, Ben-Gurions Weg zum „Anderen Deutschland“ 1952–1963, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 48,2 (2000), S. 255–279, hier S. 260–263.

Diner beschließt seine Arbeit mit dem oben bereits angesprochenen kurzen Abriss der Entwicklung des Konzepts eines „durch Völkermord begründeten jüdischen Kollektivanspruch[es] auf Restitution“ (S. 118) und dessen rechtlicher wie ideologischer Grundlagen. Das im gesamten Werk auch für eine breitere Leserschaft nachhaltig herausgearbeitete revolutionäre Moment der Schoah für „das Selbstverständnis der Juden der Welt“ (S. 126) und die Wirklichkeit des Staates Israel mussten dazu führen, dass „es sich bei dem prospektiven Abkommen zwischen Deutschland und Israel im Prinzip nicht wirklich um die Grundlegung kollektiv-jüdischer Ansprüche auf Restitution nach dem Holocaust [handelte], sondern um deren staatliche Aufwertung“ (S. 117f.).

Simon Walter, Düsseldorf

Jan Schwarz: Survivors and Exiles. Yiddish Culture after the Holocaust, Detroit: Wayne State University Press 2015. 355 S., 46.99 \$.

Das Buch des Jiddisten Jan Schwarz ist eine wichtige Sammlung von zwischen 2004 und 2013 bereits publizierten Aufsätzen vor allem über die jiddische Literatur der Nach-Schoah-Zeit, welche von überlebenden osteuropäischen Autoren in Polen und danach in der Emigration sowie von den in den USA lebenden Schriftstellern geschaffen wurde. Hauptinteresse des Autors gilt deren literarischer Produktion in Prosa und Lyrik sowie Autobiographien, Erinnerungen und Lebensberichten der Opfer und Zeugen des Zweiten Weltkriegs, darunter vornehmlich Literaten. Der Autor, früher in den USA, jetzt in Lund (Schweden) als *Associate Professor* lehrend, wendet sich an ein Publikum, das, für unsere Zeit typisch, des Jiddischen nicht mehr mächtig bzw. mit der jiddischen Kultur wenig vertraut ist. Dieser Zielsetzung zum Trotz, ist das Buch keine bloße Einführung in die jiddische Literaturszene, sondern vielfach eine tiefgehende Auseinandersetzung mit dem Werk von Autoren wie unter anderen Abraham Sutzkever, Kadya Molodovsky, H. Leivick, Chava Rosenfarb, Aaron Zeitlin, Yankev Glatshetyn, Elie Wiesel, Leib Rochman, Chaim Grade oder Isaak Bashevis Singer.

Schwarz zeichnet die letzte Blüte transnationaler Entwicklung ab 1945 nach, von einer in der Zeit der Klassiker zukunftsorientierten, lebendigen jiddischen Kultur bis hin zu deren Niedergang. Geprägt durch deren letzten großen Protagonisten, Jizchok Leib Peretz in Warschau, der 1915 starb und

als dessen geistige Kinder alle späteren überlebenden Schriftsteller anzusehen sind, schöpften sie in der unmittelbaren Nachkriegszeit in einem kurzen, jedoch sehr fruchtbaren schöpferischen Aufbäumen die Hoffnung auf eine Widergeburt ihrer Kultur, so etwa in den DP-Lagern. Leider wurde schon in den 1960er Jahren, so Schwarz, die jiddische Kultur für die Juden außerhalb der jüdischen Netzwerke wie etwa des *Workmen's Circle* sowohl in Israel wie in den USA weitgehend „unsichtbar“ und marginal. Der dominante jüdische Diskurs fand nunmehr in den Sprachen Englisch, Hebräisch, Deutsch und Russisch statt, während Jiddisch das Schicksal der jüdischen Räume in Aschkenaz teilte – sie waren alle nicht mehr existent. Nun bemühten sich die Autoren, die osteuropäische jüdische Zivilisation für die Zukunft literarisch zu bewahren und das jüdische Martyrium zu bezeugen, dem sie, vielfach traumatisiert, lebend entkommen konnten, während sie ihre Nächsten verloren. So entstand die sogenannte Holocaust-Literatur, zu der die verschiedenen Gattungen – von Poesie, Erinnerungen über Romane bis hin zu Berichten gehören. Inzwischen gehören dazu auch die narrativen Texte, die im Rahmen von Projekten der sogenannten *Oral History* als Interviews mit Überlebenden gesammelt wurden.

Die jiddische Literatur errang durch die Verleihung des Nobelpreises an Isaak Bashevis Singer im Jahre 1978 zwar weltweite Anerkennung, wurde international durch das Musical *Anatevka* nach Scholem Alejchems *Tewje der Milchmann* popularisiert, hatte jedoch ihren Zenit längst überschritten. Singers retrospektive Erzählungen über seine alte Heimat Polen machten ihn, nicht zuletzt weil sie ins Englische übersetzt wurden, zum populärsten Chronisten des jüdischen Lebens der Vorkriegszeit, vor allem in Warschau, das vor der Vernichtung das größte städtische jüdische Zentrum war. Englische Übersetzungen jiddischer Erzählungen und Gedichte erschienen nach und nach in Anthologien und während die Zeit der Jiddisch schreibenden Autoren zu Ende ging, feierte die jüdisch-amerikanische Literatur mit Englisch schreibenden Autoren wie zum Beispiel Saul Bellow, Philip Roth, oder Cynthia Ozick, die sich gleichzeitig für Jiddisch interessierte und daraus übersetzte, ihre neuen Höhepunkte und Triumphe. Nicht untersucht wird hier die bis zur Perestrojka existierende sowjetisch-jüdische Literatur um die Zeitschrift *Sovjetisch Heymland*. In der ehemaligen UdSSR waren als jiddische Autoren bis zu ihrem Tod vor einigen wenigen Jahren die Rigaer Mark Rasumny, Jehiel Schraibman aus Kischinew oder Josef Burg in Tschernowitz noch aktiv. Und

erwähnenswert wäre auch die Tatsache, dass heute noch in den USA und Israel jüngere Jiddisch schreibende Autoren, Emigranten aus der UdSSR leben, wie z. B. Boris Sandler und Lev Berinski.

Die nach dem Krieg eingewanderten jiddischen Schriftsteller in New York, dem neuen Zentrum jiddischer Kultur, lebten im Exil. Sie scharten sich um das YIVO, das nicht nur als eine Forschungsinstitution, sondern seit 1945 auch als eine Anlaufstelle und Bühne für diese Entwurzelten fungierte, die dort Gleichgesinnte und Publikum fanden. In Israel fand 1947 der wichtigste jiddische Dichter der Nachkriegszeit, Abraham Sutzkever (1913–2010), Insaße des Wilnaer Ghettos, eine neue Heimat und schuf in seiner renommierten Zeitschrift *Di goldene Keyt* (*Die goldene Kette*, von 1948 bis 1995) das wichtigste Forum für die zeitgenössische jiddische Literatur. Viele seiner Werke sind inzwischen auch ins Deutsche übersetzt worden.

Neben New York fanden die jiddische Kultur und Literatur auch in dem argentinischen Buenos Aires einen wichtigen Ort für Aktivitäten und Verbreitung. Dort wurde in den Jahren 1946–1966 eine monumentale Reihe von 175 Bänden zeitgenössischer jiddischer Autoren – bekannteren und weniger bekannten –, unter dem Titel *Dos poylische yidntum* publiziert. Die gesamte Liste dieser Publikationen ist als sehr nützlicher Anhang dem Buch beigelegt. In Buenos Aires wurden auch zahlreiche unersetzliche jiddische Yizkor-Bücher durch verschiedene Landsmannschaften über ihre vernichteten jüdischen Gemeinden zusammengetragen und herausgegeben. Ähnliche Werke wurden auf Hebräisch in Tel Aviv gedruckt.

Das informative und kenntnisreiche Buch von Jan Schwarz über die jiddische Literaturentwicklung könnte mit dem Untertitel „Yiddish Literature after the Holocaust“ versehen werden, denn die jiddische Kultur als solche umfasst mehr Bereiche als nur die Literatur. Da ist z. B. auch die in den USA reich erforschte und gesammelte jiddische Folklore, wo in den 1940er Jahren die musikalische Neo-Klezmer-Bewegung einsetzte und bis heute von jüngeren jüdischen Künstlern als ein Tribut an ihre ost-europäischen Wurzeln und die vernichteten jüdischen Lebenswelten gepflegt wird. Ebenso gehört dazu das jiddische Theater, das in New York weiter spielt und welches gerade in der Nachkriegszeit in Polen und Rumänien eine rege Aktivität entfaltete. All diese Aspekte der jiddischen Kultur werden in diesem Buch nicht berücksichtigt, weil sie außerhalb des Forschungsbereichs des Autors liegen. Aber zu empfehlen ist dieses lesenswerte und sorgfältig editierte Buch auf jeden Fall. Von

der editorischen Seite ist etwa eine Transliteration der zitierten jiddischen Texte, eine umfangreiche Bibliographie sowie ein Register zu loben. Es ist eine reiche Quelle für alle, die sich über die jiddische Literatur nach 1945 in den USA informieren möchten.

Elvira Grözinger, Berlin

Liste ausgewählter Neuerscheinungen

Editionen, Nachschlagwerke und andere Hilfsmittel

Attia, Élodie (Hrsg.): *The Masorah of Elijah ha-Naqdan. An Edition of Ashkenazic Micrographical Notes* (= *Materiale Textkulturen*, Bd. 11), Berlin: De Gruyter 2015.

Becker, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Avot de-Rabbi Natan B* (= *Texts and Studies in Ancient Judaism*, Bd. 162), Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

Benz, Wolfgang (Hrsg.): *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8: Nachträge und Register*, Bearb. v. Brigitte Mihok, Berlin: De Gruyter 2015.

Brocke, Michael/Paul, Jobst (Hrsg.): *Nächstenliebe und Barmherzigkeit. Schriften zur jüdischen Sozialethik* (= *Deutsch-jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft. Anthologien*, Bd. 2), Köln: Böhlau 2015.

Brod, Max: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Hans-Gerd Koch und Hans Dieter Zimmermann, in Zusammenarbeit mit Barbora Šramková und Norbert Miller, Bd.: *Der Meister. Roman*, Göttingen: Wallstein 2015.

Brod, Max: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Hans-Gerd Koch und Hans Dieter Zimmermann, in Zusammenarbeit mit Barbora Šramková und Norbert Miller, Bd.: *Heinrich Heine. Biographie*, Göttingen: Wallstein 2015.

Brod, Max: *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. Hans-Gerd Koch und Hans Dieter Zimmermann, in Zusammenarbeit mit Barbora Šramková und Norbert Miller, Bd.: *Prager Tagblatt. Roman einer Redaktion*, Göttingen: Wallstein 2015.

Dohm, Christian Wilhelm: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Heinrich Detering und Wolf Christoph Seifert, Bd.: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Kritische und kommentierte Studienausgabe*, hrsg. v. Wolf Christoph Seifert, Göttingen: Wallstein 2015.

Feldman, Ariel: *The Dead Sea Scrolls Rewriting Samuel and Kings. Texts and Commentary* (= *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Bd. 469), Berlin: De Gruyter 2015.

Guggenheimer, Heinrich W. (Hrsg.): *The Jerusalem Talmud. Edition, Translation, and Commentary*, Bd.: *Second Order Moed. Tractates Ta'anot, Megillah, Hagigah and Mo'ed Qatan (Mašqin)* (= *Studia Judaica*, Bd. 85), Berlin: De Gruyter 2015.

Heim, Susanne/Herbert, Ulrich/Hollmann, Michael et al (Hrsg.): *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945*, Bd. 8: *Sowjetunion mit annektierten Gebieten II*, Bearb. v. Bert Hoppe, Mitarbeit v. Imke Hansen und Martin Holler, Berlin: De Gruyter 2015.

Lorenz, Ina/Berkemann, Jörg (Hrsg.): *Die Hamburger Juden im NS-Staat 1933 bis 1938/39* (= *Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden*, Bd. 45), 7 Bde., Göttingen: Wallstein 2016.

Miletto, Gianfranco/Veltri, Giuseppe (Hrsg.): *Judah Moscato Sermons. Edition and Translation* (= *Studies in Jewish History and Culture*, Bd. 26), Bd. 4, Leiden: Brill 2015.

Philippson, Ludwig: *Ausgewählte Werke* (= *Deutsch-jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft. Werkausgaben*, Bd. 5), Hrsg. v. Andreas Brämer, Köln: Böhlau 2015.

Reif, Stefan C. (Hrsg.): *Jewish Prayer Texts from the Cairo Genizah. A Selection of Manuscripts at Cambridge University Library, Introduced, Transcribed, Translated, and Annotated, with Images* (= *Cambridge Genizah Studies Series*, Bd. 7), Leiden: Brill 2016.

Rosenzweig, Claudia (Hrsg.): *Bovo d'Antona* by Elye Bokher. *A Yiddish Romance. A Critical Edition with Commentary* (= *Studies in Jewish History and Culture*, Bd. 49), Leiden: Brill 2016.

Siegert, Folker: *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin: De Gruyter 2016.

Sinsheimer, Hermann: *Shylock und andere Schriften zu jüdischen Themen*, hrsg. v. Deborah Vietor-Engländer und Jonathan Skolnik, Berlin: vbb 2016.

Studemund-Halévy, Michael/Stulic, Ana (Hrsg.): *La boz de Bulgaria*, Bd. 2: *Bukyeto de tekstos en lingua sefardi. Livro de leitura para estudantes. Novelas*, Barcelona: Tirocinio 2015.

Xeravits, Géza G./Porzig, Peter: *Einführung in die Qumranliteratur* (= *De Gruyter Studium*), Berlin: De Gruyter 2015.

Religion und Philosophie

Ammann, Sonja: Götter für die Tore. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 466), Berlin: De Gruyter 2015.

Barco, Javier del (Hrsg.): The Late Medieval Hebrew Book in the Western Mediterranean. Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context (=Études sur le judaïsme médiéval, Bd. 65), Leiden: Brill 2015.

Denz, Rebekka/Rudolf, Gabi (Hrsg.): Genisa-Blätter, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam 2015.

Dreyfus, Madeleine: Ein ziemlich jüdisches Leben. Säkulare Identitäten im Spannungsfeld interreligiöser Beziehungen (=Jüdische Moderne, Bd. 16), Köln: Böhlau 2016.

Eck, Joachim: Jesaja 1. Eine Exegese der Eröffnung des Jesaja-Buches. Die Präsentation Jesajas und JHWHs, Israels und der Tochter Zion (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 473), Berlin: De Gruyter 2015.

Elrefaei, Aly: Wellhausen and Kaufmann. Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 490), Berlin: De Gruyter 2016.

Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 4: Zionismus und Schoah, Frankfurt am Main: Campus 2015.

Koch, Patrick B.: Human Self-Perfection. A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed (=Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism, Bd. 45), Los Angeles: Cherub Press 2015.

Lattki, Torsten: Benzion Kellermann. Prophetisches Judentum und Vernunftreligion (=Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 24), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.

Maier, Denis: Isaac Breuer (1883–1946). Philosophie des Judentums angesichts der Krise der Moderne (=Studia Judaica, Bd. 93), Berlin: De Gruyter 2015.

Manasse, Christoph: Auf der Suche nach einer neuen jüdischen Identität. Der Schriftsteller Karl Lieblich (1895–1984) und seine Vision einer interterritorialen Nation, Wien: Böhlau 2015.

Mark, Zvi: The Revealed and Hidden Writings of Rabbi Nachman of Bratslav. His Worlds of Revelation and Rectification, Berlin: De Gruyter Oldenbourg/Magnes 2015.

Meir, Ephraim: *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg / Magnes 2015.

Mendes-Flohr, Paul (Hrsg.): *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception* (= *Studia Judaica*, Bd. 83), Berlin: De Gruyter 2015.

Miller, Stuart S.: *At the Intersection of Texts and Material Finds. Stepped Pools, Stone Vessels, and Ritual Purity Among the Jews of Roman Galilee* (= *Journal of Ancient Judaism. Supplements*, Bd. 16), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Nathan, Emmanuel / Topolski, Anya (Hrsg.): *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* (= *Perspectives on Jewish Texts and Contexts*, Bd. 4), Berlin: De Gruyter 2016.

Ogren, Brian (Hrsg.): *Time and Eternity in Jewish Mysticism. That Which is Before and That Which is After* (= *Studies in Jewish History and Culture*, Bd. 48), Leiden: Brill 2016.

Orlov, Andrei A.: *The Atoning Dyad. The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham* (= *Studia Judaeslavica*, Bd. 8), Leiden: Brill 2016.

Perlman, Lawrence: *The Eclipse of Humanity. Heschel's Critique of Heidegger* (= *Studia Judaica*, Bd. 91), Berlin: De Gruyter 2016.

Petschnigg, Edith / Fischer, Irmtraud (Hrsg.): *Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht*, Köln: Böhlau 2016.

Ramelli, Ilaria / Perkins, Judith (Hrsg.): *Early Christian and Jewish Narrative. The Role of Religion in Shaping Narrative Forms* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Bd. 348), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

Reif, Stefan C. / Egger-Wenzel, Renate (Hrsg.): *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions associated with Jewish prayer in and around the Second Temple period* (= *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies*), Boston: De Gruyter 2015.

Septimus, Yehuda: *On the Boundaries of Talmudic Prayer* (= *Texts and Studies in Ancient Judaism*, Bd. 161), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

Shapiro, Marc B.: *Changing the Immutable. How Orthodox Judaism Rewrites Its History*, Portland: The Littman Library 2015.

Steiner, Barbara: *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen: Wallstein 2015.

Tov, Emanuel: *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays*, Bd. 3, Leiden: Brill 2015.

Werlin, Steven H.: *Ancient Synagogues of Southern Palestine 300–800 C.E. Living on the Edge* (= The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 47), Leiden: Brill 2015.

Woolf, Jeffrey R.: *The Fabric of Religious Life in Medieval Ashkenaz 1000–1300. Creating Sacred Communities* (= Études sur le judaïsme medieval, Bd. 30), Leiden: Brill 2015.

Zank, Michael/Anderson, Ingrid (Hrsg.): *The Value of the Particular. Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience. Festschrift for Steven T. Katz on the Occasion of his Seventieth Birthday* (= Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 25), Leiden: Brill 2015.

Geschichte, Kulturgeschichte, Politik- und Sozialwissenschaften

Ashheim, Steven E./Liska, Vivian (Hrsg.): *The German-Jewish Experience Revisited* (= Perspectives on Jewish Texts and Contexts, Bd. 3), Berlin: De Gruyter 2015.

Baum, Steven K./Kressel, Neil J./Cohen, Florette/Jacobs, Steven Leonard (Hrsg.): *Antisemitism in North America. New World, Old Hate* (= Jewish Identities in a Changing World, Bd. 26), Leiden: Brill 2016.

Braun, Christina von (Hrsg.): *Was war deutsches Judentum? 1870–1933* (= Europäische-jüdische Studien. Beiträge, Bd. 24), Berlin: De Gruyter 2015.

Cardaun, Sarah K. (Hrsg.): *Countering Contemporary Antisemitism in Britain. Government and Civil Society Responses between Universalism and Particularism* (= Jewish Identities in a Changing World, Bd. 25), Leiden: Brill 2015.

Davies, Franziska/Schulze Wessel, Martin/Brenner, Michael (Hrsg.): *Jews and Muslims in the Russian Empire and the Soviet Union* (= Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit, Bd. 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Dynner, Glenn/Polonsky, Antony/Wodziński, Marcin (Hrsg.): *Jews in the Kingdom of Poland 1815–1918* (= Polin, Bd. 27), Portland: The Littman Library 2015.

Dynner, Glenn/Guesnet, François (Hrsg.): *Warsaw. The Jewish Metropolis. Essays in Honor of the 75th Birthday of Professor Antony Polonsky* (= IJS Studies in Judaica, Bd. 15), Leiden: Brill 2015.

Friedla, Katharina: *Juden in Breslau/Wrocław 1933–1949. Überlebensstrategien, Selbstbehauptung und Verfolgungserfahrungen* (= Lebenswelten Osteuropäischer Juden, Bd. 16), Köln: Böhlau 2015.

Glöckner, Olaf/Fireberg, Haim (Hrsg.): *Being Jewish in 21st-Century Germany* (= Europäische-jüdische Studien. Beiträge, Bd. 16), Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2015.

Goldstein, Jonathan: *Jewish Identities in East and Southeast Asia*. Singapore, Manila, Taipei, Harbin, Shanghai, Rangoon, and Surabaya (= *New Perspectives on Modern Jewish History*, Bd. 6), Boston: De Gruyter Oldenbourg 2015.

Grabski, August: *Centralny Komitet Żydów w Polsce 1944–1950*. *Historia polityczna [Zentralkomitee der Juden in Polen. Politische Geschichte]*, Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny 2015.

Gromova, Alina/Heinert, Felix/Voigt, Sebastian (Hrsg.): *Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context* (= *Jüdische Kulturgeschichte in der Moderne*, Bd. 4), Berlin: Neofelis 2015.

Harel, Yaron: *Intrigue and Revolution. Chief Rabbis in Aleppo, Baghdad, and Damascus 1744–1914*, Portland: The Littman Library 2015.

Haselberg, Lea Wohl von (Hrsg.): *Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patrilineare Juden* (= *Jüdische Kulturgeschichte in der Moderne*, Bd. 3), Berlin: Neofelis 2015.

Heß, Cordelia/Adams, Jonathan (Hrsg.): *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, Berlin: De Gruyter 2015.

Jünger, David: *Jahre der Ungewissheit. Emigrationspläne deutscher Juden 1933–1938* (= *Schriften des Simon-Dubnow-Instituts*, Bd. 24), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.

Katz, Yossi: *The Land Shall Not Be Sold in Perpetuity. The Jewish National Fund and the History of State Ownership of Land in Israel*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2016.

Kaźmierczyk, Adam: *Rodzilem się Żydem... Konwersje Żydów w Rzeczypospolitej XVII-XVIII wieku [Ich wurde als Jude geboren. Konversionen von Juden in Polen-Litauen im 17. und 18. Jahrhundert]*, Kraków: Fundacja Centrum Dokumentacji Czynu Niepodległościowego 2015.

Kizilov, Michail B.: *The Sons of Scripture. The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century*, Warszawa: De Gruyter 2015.

Koplik, Sara: *A Political and Economic History of the Jews of Afghanistan* (= *Brill's Series in Jewish Studies*, Bd. 54), Leiden: Brill 2015.

- Levin, Zeev: *Collectivization and Social Engineering: Soviet Administration and the Jews of Uzbekistan 1917–1939* (= Eurasian Studies Library, Bd. 5), Leiden: Brill 2015.
- Niether, Hendrik: *Leipziger Juden und die DDR. Eine Existenzerfahrung im Kalten Krieg* (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 21), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- Piper, Franciszek: *Żydzi w KL Auschwitz [Juden im KZ Auschwitz]*, Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau 2015.
- Schapkow, Carsten: *Role Model and Countermodel. The Golden Age of Iberian Jewry and German Jewish Culture during the Era of Emancipation*, Lanham: Lexington Books 2015.
- Schapkow, Carsten / Shepkaru, Shmuel / Levenson, Alan T. (Hrsg.): *The Festschrift Darkhei Noam. The Jews of Arab Lands* (= Brill's Series in Jewish Studies, Bd. 55), Leiden: Brill 2015.
- Schweighofer, Astrid: *Religiöse Sucher in der Moderne. Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 126), Berlin: De Gruyter 2015.
- Snir, Reuven: *Who Needs Arab-Jewish Identity? Interpellation, Exclusion, and Inessential Solidarities* (= Brill's Series in Jewish Studies, Bd. 53), Leiden: Brill 2015.
- Steinhart, Eric C.: *The Holocaust and the Germanization of Ukraine*, New York: Cambridge University Press 2015.
- Stökl, Jonathan / Waerzeggers, Caroline (Hrsg.): *Exile and Return. The Babylonian Context* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 478), Berlin: De Gruyter 2015.
- Struve, Kai: *Deutsche Herrschaft, ukrainischer Nationalismus, antijüdische Gewalt. Der Sommer 1941 in der Westukraine*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2015.
- Szulc, Michał: *Emanzipation in Stadt und Staat. Die Judenpolitik in Danzig 1807–1847* (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 46), Göttingen: Wallstein 2016.
- Tauber, Joachim: *Arbeit als Hoffnung. Jüdische Ghettos in Litauen 1941–1944* (= Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte, Bd. 108), Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2015.

Voigt, Sebastian: *Der jüdische Mai '68*. Pierre Goldman, Daniel Cohn-Bendit und André Glucksmann im Nachkriegsfrankreich (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 22), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Wahlig, Henry: *Sport im Abseits*. Die Geschichte der jüdischen Sportbewegung im nationalsozialistischen Deutschland, Göttingen: Wallstein 2015.

Wein, Martin: *History of the Jews in the Bohemian Lands* (= Studies in Central European Histories, Bd. 61), Leiden: Brill 2016.

Zalkin, Mordechai: *Modernizing Jewish Education in Nineteenth Century Eastern Europe. The School as the Shrine of the Jewish Enlightenment* (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 50), Leiden: Brill 2016.

Literatur, Musik, Kunst

Adamczyk-Grabowska, Monika/Prokop-Janiec, Eugenia/Polonsky, Antony/Żurek, Sławomir (Hrsg.): *Jewish Writing in Poland* (= Polin, Bd. 28), Portland: The Littman Library 2016.

Bambi, Andrea/Drecoll, Axel (Hrsg.): *Alfred Flechtheim. Raubkunst und Restitution* (= Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, Bd. 110), Mitarbeit v. Andrea Baresel-Brand, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2015.

Domagalska, Małgorzata: *Zatrute ziarno. Proza antysemitcka na łamach „Roli” 1883–1912* [Vergiftetes Korn. Antisemitische Prosa in „Rola“], Warszawa: Neriton 2015.

Estraikh, Gennady/Hoge, Kerstin/Krutikov, Mikhail (Hrsg.): *Children and Yiddish Literature. From Early Modernity to Post-Modernity*, Leeds: Legenda 2015.

Gilman, Ernest B.: *Yiddish Poetry and the Tuberculosis Sanatorium 1900–1970*, Syracuse: Syracuse University Press 2015.

Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2016.

Killebrew, Ann E./Faßbeck, Gabriele (Hrsg.): *Viewing Ancient Jewish Art and Archaeology. VeHinnei Rachel – Essays in Honor of Rachel Hachlili* (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Bd. 172), Leiden: Brill 2016.

Magilow, Daniel H./Silverman, Lisa: *Holocaust Representations in History. An Introduction*, London: Bloomsbury 2015.

Miller, Marvin L.: Performances of Ancient Jewish Letters. From Elephantine to MMT (=Journal of Ancient Judaism. Supplements, Bd. 20), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Prokop, Ursula: Zum jüdischen Erbe in der Wiener Architektur. Der Beitrag jüdischer ArchitektInnen am Wiener Baugeschehen 1868–1938, Köln: Böhlau 2016.

Ran, Amalia/Morad, Moshe (Hrsg.): Mazal Tov, Amigos! Jews and Popular Music in the Americas (=Jewish Latin America, Bd. 7), Leiden: Brill 2016.

Schneider, Ulrike/Völkening, Helga/Vorpahl, Daniel (Hrsg.): Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten, Frankfurt am Main: Peter Lang 2015.

Sjöberg, Sami: The Vanguard Messiah. Lettrism between Jewish Mysticism and the Avant-Garde (=Europäisch-jüdische Studien. Beiträge, Bd. 21), Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2015.

Steiger-Schumann, Ingrid: Jüdisch-christliche Liebesbeziehungen im Werk Leopold Komperts. Zu einem Zentralmotiv des böhmisch-jüdischen Schriftstellers (1822–1886) (=Conditio Judaica, Bd. 89), Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2015.

Weiss-Sussex, Godela: Jüdin und Moderne. Literarisierungen der Lebenswelt deutsch-jüdischer Autorinnen in Berlin 1900–1918 (=Conditio Judaica, Bd. 90), Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2016.

Sprachen und Linguistik

Barouch, Lina: Between German and Hebrew. The Counterlanguages of Gershom Scholem, Werner Kraft and Ludwig Strauss, Berlin: De Gruyter Oldenbourg/Magnes 2016.

Beider, Alexander: Origins of Yiddish Dialects, Oxford: Oxford University Press 2015.

Gasser, Elena: Structural Aspects of Bilingual Speech. A Case Study of Language Use in the Russian Immigrant Community in Israel, Frankfurt am Main: Peter Lang 2015.

Geschwill, Tatjana: Sprache und Identität im Bukowiner Judentum. Eine sprachbiographische Analyse (=Schriften des Europäischen Zentrums für Sprachwissenschaften, Bd. 3), Heidelberg: Winter 2015.

Davies, Graham/Gordon, Robert (Hrsg.): Studies on the Language and Literature of the Bible. Selected Works of J. A. Emerton (=Vetus Testamentum. Supplements, Bd. 165), Leiden: Brill 2015.

Doron, Edit (Hrsg.): *Language Contact and the Development of Modern Hebrew* (= *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, Bd. 84), Leiden: Brill 2016.

Halperin, Liora R.: *Babel in Zion. Jews, Nationalism, and Language Diversity in Palestine 1920–1948*, New Haven: Yale University Press 2015.

Kahn, Lily/Rubin, Aaron D. (Hrsg.): *Handbook of Jewish Languages* (= *Brill's Handbooks in Linguistics*), Leiden: Brill 2016.

Katz, Dovid: *Yiddish and Power* (= *Palgrave Studies in Minority Languages and Communities*), Basingstoke: Palgrave Macmillan 2015.

Kogan, Leonid: *Genealogical Classification of Semitic. The Lexical Isoglosses*, Berlin: De Gruyter 2015.

Mackie, Timothy P.: *Expanding Ezekiel. The Hermeneutics of Scribal Addition in the Ancient Text Witnesses of the Book of Ezekiel* (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Bd. 257), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Matusova, Ekaterina: *The Meaning of the Letter of Aristeas. In light of Biblical Interpretation and Grammatical Tradition, and with Reference to its Historical Context* (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Bd. 260), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Penner, Ken M.: *The Verbal System of the Dead Sea Scrolls. Tense, Aspect, and Modality in Qumran Hebrew Texts* (= *Studia Semitica Neerlandica*, Bd. 64), Leiden: Brill 2015.

Autorinnen und Autoren des Heftes

Menashe Anzi, Dr., is a Post-Doctoral Fellow at the I-COR 'Da'at Hamakom', The Hebrew University of Jerusalem. He was EUME-Fellow at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, and Deputy Chair of the Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, Jerusalem. His dissertation examines the relationship between Jews and Muslims in Şan'ā' with an emphasis on their minor position within the Islamic city. His fields of specialization include the modern history of Yemenite Jews, the relationship between Jews and Muslims in Islamic cities, and the Jewish diaspora along the Indian Ocean.

Rafael D. Arnold, Prof. Dr., Studium der Romanistik und Judaistik in Heidelberg, Rom und Madrid. Dissertation zum Judenspanischen (mit dem Titel „Spracharkaden. Die Sprache der sephardischen Juden im Italien des 16. und 17. Jahrhunderts“, die 2006 in Heidelberg erschien). Zwischen 2004 und 2010 Juniorprofessor an der Universität Paderborn. Seit 2010 Lehrstuhlinhaber für Romanische Sprachwissenschaft an der Universität Rostock. Unter anderen Publikationen eine Übersetzung der „Jüdischen Riten, Sitten und Gebräuche“ des venezianischen Rabbiners Leon Modena aus dem 17. Jahrhundert (erschienen 2007).

Hakki Arslan, M. A., ist Post-Doc Mitarbeiter in der Forschungsgruppe „Religiöse Normen in der Moderne. Zum statischen und wandelbaren Teil des Islam“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Klassische islamische Rechtsliteratur, Reformbewegungen im Islam. Ausgewählte Publikationen: *Sprachspiele in den klassisch-hanafitischen Uşul al-Fiqh-Werken*, in: Hikma, Journal of Islamic Theology and Religious Education, Vol. 6, April 2013, S. 10–33; *Imām al-Haramayn al-Ġuwaynī. „Al-Waraqāt fī uşul al-fiqh“*, übersetzt und mit einer Einführung versehen von Hakki Arslan und Jens Bakker, in: Hikma – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik, V (Oktober 2014) 9, S. 34–59.

Rahel Blum, M.A, ist seit 2014 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Geschichte des deutschen und europäischen Judentums am Seminar für Judaistik der Goethe Universität in Frankfurt. Sie studierte Kunstgeschichte,

evangelische Theologie und Judaistik in Tübingen und Jerusalem. Derzeit verfasst sie eine Promotion zur Frankfurter jüdischen Gemeinde im 18. Jahrhundert unter dem Arbeitstitel „Gemeindeorganisation an der Schwelle zur Moderne, die Frankfurter jüdische Gemeinde zwischen aufgeklärtem Absolutismus und Emanzipation“. Weitere Forschungsschwerpunkte sind die jüdischen Gemeinden in Wien und Fulda in der Frühen Neuzeit.

Rebekka Denz, M. A., studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und an der Freien Universität Berlin. Sie schreibt derzeit an einer Promotionsarbeit im Bereich der jüdischen Frauenforschung. Sie ist Mitbegründerin des Online-Netzwerkes „bundism.net. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund“. Denz ist kommissarische Sprecherin des Arbeitskreises Geschichte der Juden der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen. Ausgewählte Publikationen: gemeinsam mit Gabi Rudolf (Hrsg.): *Genisa-Blätter*, Potsdam 2015; *Sites of (Dis)memory? Former Synagogues in the Countryside. The Case Study Lower Franconia*, in: Katrin Keßler/Alexander von Kienlin, *Jewish Architecture. New Sources and Approaches*, Petersberg 2015, S. 123–132.

Anke Geißler, M. A., 2002–2010 M. A.-Studium Geschichte und Jüdische Studien an der Universität Potsdam und der Hebräischen Universität Jerusalem. Seit 2011 freie Mitarbeiterin Dokumentation Jüdischer Friedhöfe: Untere Denkmalschutzbehörde Potsdam, Institut für angewandte Geschichte Frankfurt an der Oder, Heimat- und Geschichtsverein Pappenheim und Ortsteile e. V. (Bayern). 2011 – 2013 Lehrtätigkeit Universität Potsdam: Jüdische Friedhöfe in Brandenburg. Seit 2012 freie Mitarbeiterin bei Helle Panke e. V.: Stadtführungen jüdisches Berlin. Seit 2014 wiss. Mitarbeiterin Provenienzforschung NS-Raubgut bei der Universitätsbibliothek Potsdam. 2015 – 2016 Schülerprojekt „Online-Präsentation Jüdischer Friedhof Potsdam“, gefördert von Stiftung EVZ.

Elvira Grözinger, Dr. phil., Literaturwissenschaftlerin. Studierte Anglistik und Französische Philologie an der Hebräischen Universität Jerusalem, Übersetzungswesen und Germanistik in Heidelberg sowie Germanistik und Judaistik in Frankfurt am Main. Promotion an der FU Berlin. War wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin an Instituten und den Universitäten Frankfurt am Main, Potsdam und FU Berlin. Autorin vieler Bücher, Aufsätze und

Rezensionen v. a. zu jüdischen Themen in mehreren Sprachen, u. a.: (Hrsg.) Jüdische Weisheit, Reclam Verlag 2010. Zuletzt erschienen: Rajzel Zychlinski's Poetical Trajectories in the Shadow of the Holocaust, in: Rosemary Horowitz (Hrsg.), Women Writers of Yiddish Literature. Critical Essays, Mc Farland & Co. Jefferson, N.C. 2015, S. 270–293; Voices of Galicia: Yiddish Folksongs as Documents of the Annihilated Jewish Culture, in: Alina Molisak/Jagoda Wierzejska (Hrsg.), Galician Polyphony. Places and Voices, Elipsa Warsaw 2015, S. 166–187.

Hans-Michael Haußig, Dr., studierte Religionsgeschichte, Judaistik und Semiotik an der Freien Universität Berlin und der Hebräischen Universität Jerusalem. Derzeit unterrichtet er an der Universität Potsdam am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft sowie am Institut für Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde. Interessenschwerpunkte: Vergleichende Fragestellungen der Religionswissenschaft, Theorie und Methodologie der Religionswissenschaft, Judentum und Islam. Wichtigste Veröffentlichung: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin/Bodenheim 1999.

Armin Langer, B. A., B. A., studierte Philologie an der Eötvös-Loránd-Universität Budapest und Jüdische Theologie an der Universität Potsdam. Er ist Mitbegründer und Koordinator der Salaam-Schalom Initiative in Berlin.

Lianne Merkur, M.A, is currently writing her Ph.D. thesis, entitled “Home and Homeland: Israelis in Berlin and Toronto”, at Institut für Jüdische Studien, Universität Potsdam. Previously, she studied Archaeology and History of the Land of the Bible, Department of Archaeology and Ancient Near Eastern Cultures, Tel Aviv University. Her MA thesis explored the subject “Perceptions of Archaeology in Conflicted Societies: the Case of Lod, Israel”. Her BA specialized in Conflict Resolution at the Lauder School of Government, Diplomacy and Strategy, Raphael Recanati International School, Interdisciplinary Centre of Herzliya.

Julia Pohlmann, ist BA-Studentin der Jüdischen Studien und der Geschichte an der Universität Potsdam mit Studienaufenthalten an der Universität Breslau und der Universität Haifa. Seit 2014 arbeitet sie an der School of Jewish Theology als wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Halacha. Ihr

wissenschaftlicher Fokus liegt auf der Entwicklung der polnischen Haskalah sowie der Entstehung des religiös-politischen Zionismus in Polen. Im Jahr 2016 wird sie einen Studienaufenthalt am Leo-Baeck-Institute absolvieren.

Wiebke Rasumny, M.A. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ältere deutsche Literatur und Sprache an der Freien Universität Berlin mit dem Schwerpunkt Altjiddisch. Sie arbeitet an einer Dissertation zum jiddischen *Maysebukh*.

Nathanael Riemer, Prof. Dr., studierte Judaistik/Jüdische Studien, Germanistik, Geschichte und Philosophie an den Universitäten Tübingen, Köln, Jerusalem, Potsdam und Tel Aviv. Seit 2013 ist er Juniorprofessor für Interreligiöse Begegnungen am Institut für Religionswissenschaft und Jüdische Studien der Universität Potsdam. Weitere Forschungsschwerpunkte von ihm sind: Populäre Kulturen und Materielle Kulturen im religiösen Kontext von Vergangenheit und Gegenwart. Publikationen: *Einführungen in die Materiellen Kulturen des Judentums*. Hrsg. von N. Riemer. Wiesbaden 2016; *Past is Future. Gadi Pollack's Haredi Comics*. In: *European Journal of Jewish Studies*, 10.1 (2016), pp. 108–147; *Religiös inspirierte und religiöse Comics in islamischen Kulturen*, in: *Nathanael Riemer/Jörn Ahrens/Frank T. Brinkmann (Hrsg.): Graphic Novels und Comics als Medien religiöser Kulturen.*, Berlin 2015, S. 165–199; *Zwischen Tradition und Häresie. 'Beer Sheva' – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2010.

Dorothea M. Salzer, Dr. phil., Studium der Judaistik und Germanistik in Wien, Berlin und Jerusalem. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Forschungsschwerpunkte u.a.: Jüdische Magie, Rezeption der Hebräischen Bibel im Judentum, religiöse jüdische Bildungsmedien und hebräische Philologie.

Kadir Sancı, M.A., ist akademischer Mitarbeiter am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Zugleich leitet er den interreligiösen Dialog im Berliner *Forum für Interkulturellen Dialog*. Er ist Gründungs- und Vorstandsmitglied des Bet- und Lehrhauses am Petriplatz in Berlin, dem Trägerverein des *House of One*. In diesem Projekt, in dem jüdische, christliche und islamische Gebetsstätten unter einem Dach gebaut

werden, vertritt er als Imam die muslimische Seite. Kadir Sancı studierte an der Goethe-Universität in Frankfurt a.M. Islamische und Jüdisch-Christliche Religionswissenschaften und Pädagogik. In den Jahren 2010–2011 widmete er sich im Rahmen eines Selbststudiums in Istanbul den klassisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Islamische Wissenschaftsdisziplinen, Hadithwissenschaften, Koranexegese, Islamische Normenlehre, Interreligiöser Dialog, moderne und „postmoderne“ Theologien im Islam und Jugendarbeit mit muslimischen Jugendlichen im europäischen Kontext.

Zeki Saritoprak, Prof. Ph.D., is Director of the Bediuzzaman Said Nursi Chair in Islamic Studies at John Carroll University in Cleveland, Ohio. He holds a Ph.D. in Islamic Theology from the University of Marmara in Turkey. His dissertation which examines the personification of evil in the Islamic tradition is entitled *The Antichrist (al-Dajjal) in Islamic Theology* and was published in Turkish in Istanbul in 1992. Prior to coming to John Carroll, Professor Saritoprak held positions at Harran University in Turkey, Georgetown University, the Catholic University of America, and Berry College in Rome, Georgia. He is also the founder and former president of the Rumi Forum for Interfaith Dialogue in Washington, DC. Saritoprak is the author of over thirty academic articles and encyclopedia entries on topics in Islam. He is editor and co-translator of *Fundamentals of Rumi's Thought: A Mevlevi Sufi Perspective* (in English; New Jersey: The Light, 2004). His most recent book *Islam's Jesus* was published by the University Press of Florida in 2014. He is currently preparing a book on Islamic spirituality tentatively titled *Islamic Spirituality: Theology and Practice for the Modern World*.

Daniela Schmidt, M.A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Christentum am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Sie studierte Katholische Theologie sowie Ältere deutsche Literatur und Sprache an der FU Berlin und war bis 2009 wissenschaftliche Mitarbeiterin beim „Wörterbuch der mittelhochdeutschen Urkundensprache“. Derzeit schreibt sie an ihrer Dissertation zur Darstellung von Juden in deutschen Wörterbüchern und Lexika.

Dirk Schuster, M. A., geb. 1984, studierte Mittlere / Neuere Geschichte und Religionswissenschaft an der Universität Leipzig und war zwischen 2011 und 2014 Promotionsstipendiat der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit. 2016 erfolgte die Verteidigung der Dissertation über das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“ am Religionswissenschaftlichen Institut der FU Berlin. Seit 2014 ist er akademischer Mitarbeiter am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam.

Martha Stellmacher, M. A., studierte Musikwissenschaft, Jüdische Studien und Osteuropawissenschaften in Halle, Leipzig und Brno (Tschechische Republik). Von 2012 bis 2014 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Europäischen Zentrum für Jüdische Musik in Hannover tätig, derzeit schreibt sie ihre Dissertation über synagogale Musikpraxis in Prag.

Jakob Stürmann, M. A., promoviert im Bereich der historischen Migrationsforschung über osteuropäisch-jüdische Sozialistinnen und Sozialisten im Berlin der Weimarer Republik. Davor studierte er Geschichte, Osteuropastudien und Gender Studies in Berlin und Birmingham/UK. Er ist Stipendiat der Hans-Böckler Stiftung und Kollegiat des Ludwig Rosenberg Graduiertenkollegs des Moses Mendelssohn Zentrums in Potsdam.

Michał Szulc, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere Geschichte (mit Schwerpunkt deutsch-jüdische Geschichte) am Historischen Institut der Universität Potsdam. Studierte Geschichte in Danzig, Tübingen und Florenz. Im akademischen Jahr 2015/2016 Forschungsstipendiat am Rosenzweig Minerva Research Center an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Susanne Talabardon, Prof. Dr., geboren und aufgewachsen in Berlin/Ost; studierte evangelische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Promotion befasste sich mit der jüdischen Rezeption der Deutung Moses als Prophet; die Habilitation widmete sie der chassidischen Hagiographie. Von 1997 bis 2008 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Seit 2008 hat sie die Professur für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg inne.

Abdallah Tarabieh, Ph.D. (2009) Bar-Ilan University, Israel, is Dean of Students at Al-Qasemi Academic College of Education, Israel. He has recently published, with Nader Masarwah: "Longing for Granada in Medieval Arabic and Hebrew Poetry", in: *al-Masāq*, 26/3 (2014), pp.299–318. Contact: a_t@qsm.ac.il

Hakan Turan ist Diplom-Physiker und arbeitet als Oberstudienrat an einem Stuttgarter Gymnasium. Er studierte Physik, Mathematik, Philosophie und Erziehungswissenschaften in Stuttgart und Tübingen. Am Stuttgarter Seminar für Didaktik und Lehrerbildung ist er als Lehrbeauftragter für Pädagogik und Pädagogische Psychologie tätig und bildet Gymnasialreferendare für den islamischen Religionsunterricht aus. Turan ist Mitglied der G8-Bildungsplan-Kommission sowie des Projektbeirates für islamischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg. Er engagiert sich in interreligiösen und interdisziplinären Diskursen und ist Autor islamwissenschaftlicher und pädagogischer Publikationen.

Daniel Vorpahl, M.A., Studium der Jüdischen Studien, Religionswissenschaft und Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft in Potsdam. Seit 2010 Promotion im Fach Judaistik in Bamberg (Die frühjüdische und rabbinische Rezeption des Buches Jona von der Antike bis ins 10. Jh.). Seit 2013 wissenschaftlicher Mitarbeiter für Hebräische Bibel und Exegese an der School of Jewish Theology am Abraham Geiger Kolleg an der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Frühjüdische und rabbinische Bibelrezeption, Methodologie bibelwissenschaftlicher Rezeptionsforschung sowie Familien- und Genderforschung in biblischer und postbiblischer Literatur.

Simon Walter, M.A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neueste Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Geschichte des Zionismus vor dem Zweiten Weltkrieg, mit besonderem Fokus auf organisatorische und ideologische Entwicklungen im deutschsprachigen Europa. In seinem laufenden Promotionsprojekt beleuchtet er die Auseinandersetzung der von 1902 bis 1938 in Berlin erschienenen „Jüdischen Rundschau“ mit der sogenannten arabischen Frage.

Joachim Yeshaya, Ph.D. (2009) University of Groningen, the Netherlands, is Research Associate at Goethe University Frankfurt, Germany. He is the author of two books published with Brill: *Medieval Hebrew Poetry in Muslim Egypt* (2011) and *Poetry and Memory in Karaite Prayer* (2014).

Arye Zoref, Ph.D., born in Israel, studied Arabic and Biblical Studies at the Hebrew University of Jerusalem, received his Ph.D. in 2013. Fields of research include: Judeo Arabic literature, religious encounters between Judaism, Islam and Christianity, and Arab folklore.

PaRDeS. ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V., möchte die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums sowie seine Berührungspunkte zur Umwelt in den unterschiedlichen Bereichen dokumentieren. Daneben dient die Zeitschrift als Forum zur Positionierung der Fächer Jüdische Studien und Judaistik innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sowie zur Diskussion ihrer historischen und gesellschaftlichen Verantwortung.

PaRDeS. JOURNAL OF THE ASSOCIATION OF JEWISH STUDIES E.V.

The journal aims at documenting the fruitful and multifarious culture of Judaism as well as its relations to its environment within diverse areas of research. In addition, the journal is meant to promote Jewish Studies within academic discourse and discuss its historic and social responsibility.