

Jerusalem, Babylon und andere Orte der Erinnerung. Über das Woher und Wohin in der jüdischen Geschichtsschreibung

Für Branco Weiss, in Verbundenheit

Jacques Picard

Im Oktober 1954 begannen David Ben-Gurion, der erste Ministerpräsident des Staates Israel, und Simon Rawidowicz, der erste Vorsitzende des Departementes für Jüdische und Nahöstliche Studien der Brandeis Universität in Massachusetts, USA, einen Briefwechsel, den sie sehr bald auch im Hinblick auf eine Veröffentlichung gezielt weiter führen sollten. 1957 ist dann der Hebräisch geführte Briefwechsels in einem Band mit dem Titel «Babylon und Jerusalem» abgedruckt worden, weit später dann eine englische Übersetzung.¹ In diesem Briefwechsel geht es um den Begriff Israel, und es geht um grundlegende Deutungen und auch Inanspruchnahmen der jüdischen Geschichte. Ausgelöst hatte den Briefwechsel die Zusendung eines Aufsatzes von Rawidowicz an Ben Gurion. Darin stiess sich Rawidowicz am Namen des jungen jüdischen Staates, am Gebrauch des Wortes «Israel» zum Zweck eines Staatsnamens. Wenn der Name des Staates «Israel» sei, so mache es dies unmöglich, die Juden ausserhalb dieses Staates als «Israel» zu bezeichnen.

In seinen Briefen führt Rawidowicz unterschiedliche Begründungen an. Erstens, das Volk Israel sei die gesamte Gemeinschaft aller, die sich zum Judentum zählen würden, und dies in allen Sprachen und an allen Orten der Welt, wo «Israel» in Gebet, Literatur oder in der Erinnerung für das ganze Haus stehe. «Wenn «Israel» [nur] das Volk im Staat meint, dessen Name «Israel» ist, dann sind das Volk Israel, die Diaspora Israel, die Kinder Israels, die Gemeinde Israel und so weiter, notwendigerweise verknüpft mit Israel als Staat.»² Zweitens führt Rawi-

¹ Simon Rawidowicz, *Babylon and Jerusalem*, London/Waltham 1957, 872–909; in englischer Übersetzung auszugsweise in: Arthur A. Chiel (Hg.), *Perspectives on Jews and Judaism, Essays in Honor of Wolfe Kelman*, New York 1978, 335–368, sowie in: Simon Rawidowicz, *State of Israel, Diaspora, and Jewish Continuity*, hg. Benjamin C.I. Ravid, Hannover/London 1998, 194–203.

² Simon Rawidowicz, *State of Israel, Diaspora, and Jewish Continuity*, Hannover/London 1986, 229–39 (Jerusalem and Babylon) und S. 194–204 (Briefwechsel mit Ben Gurion); zitiert: S. 196, Rawidowicz an Ben Gurion 14.11.1954.

dowicz an, dass der Staat, der den Namen Israel trage, eine Bevölkerung habe, die nicht nur Juden sondern Christen und Muslime umfasse. Gleichzeitig schliesse dieser Umstand aus, dass nun Juden ausserhalb dieses Staates sich selbst nicht mehr als «Israel» – im Sinne des Hauses Israel – verstehen dürfen. Der Begriff «Israel» ausserhalb des Staates müsste damit verschwinden, das heisst an allen Orten der Diaspora, wo der Name immer zentral in Gebrauch gewesen sei. Diese Diaspora trägt bei Rawidowicz eine biblische Chiffrierung: «Babylon», also jener Ort, der in der Deutung jüdischer Geschichte für das Exil steht, aber auch für die Genese des talmudischen Textkorpus und die damit einhergehende rabbinische Traditionsbegründung. In dieser Diktion umfasst der Name «Israel» sowohl Babylon wie Jerusalem, das für ihn das Land Israel symbolisiert.

Ben-Gurion verstand die Empörung Rawidowicz's nicht – oder genauer, er verstand sie nur allzu gut, war ihm doch die Auseinandersetzung durchaus willkommener Anlass, die zionistische Sicht der Geschichte zu markieren. Der Ministerpräsident schrieb: «Der Name Israel unterscheidet zwischen einem souveränen jüdischen Volk in seiner Heimat, gerufen nach seinem Namen Israel, und dem jüdischen Volk in der Welt in allen Generationen und Ländern, welches das jüdische Volk oder auch das «Volk Israel» gerufen wurde, aber nicht «Israel». Dieser Name «Israel» ist seit 16.30 Uhr des 14. Mai 1948 kennzeichnend für den jüdischen Staat.»³ Die nüchtern das scheidende Faktum hervorhebende Rhetorik, mit Angabe des präzisen Zeitpunkts, ist ein bekanntes Element in Ben-Gurions Reden. Doch Ben-Gurion schloss als Rechtfertigung auch die verbreitete Etymologie Israels als «Gottesstreiter» aus der Bibel an: «Der Erste, der diesen Namen trug, war unser Patriarch Jakob, und ihm wurde dieser Name gegeben, denn *«du hast mit Gott und mit Menschen gestritten und hast obsiegt»* [1 Mose 32, 28]. Der jüdische Staat unserer Tage hat sich aus den gleichen Gründen diesen Namen genommen.» Ben Gurion schliesst, dass alle [Jakobs] Kinder des jüdischen Volkes seien, aber nur die Bürger des jüdischen Staates nunmehr «Israel» sein können.

Der hier zitierte Streit ist nicht neu, verweist aber auf eine paradigmatische Qualität. Es geht um differente Erinnerungsbezüge, die in zionistischen und diasporischen Haltungen rezent sind. Ben-Gurion lässt sich den Namen Israels nicht von Gott geben, wie es Jakob in der Bibel zugemessen wird, sondern er begreift bzw. greift ihn sich als legitimes Verdienst, das einem langen politischen Ringen um nationale Emanzipation und staatliche Unabhängigkeit entspricht. Gleichzeitig will er diesem Akt der jüngsten Geschichte der Juden und des Judentums eine teleologische Qualität entnehmen. Während Ben-Gurion von Souveränität spricht, befürchtet auf der anderen Seite Rawidowicz, dadurch werde zwischen den jüdischen Bewohnern im Staat Israel, den Israelis, und den Juden ausserhalb dieses Staates, den Juden in der Diaspora, ein Keil getrieben, der letztlich die bislang ungebrochene Kette der Tradition entzweie und damit Sinn und Zweck jüdischer Existenz und Geschichte zerstöre. Zu verhindern, dass «Herz und Zunge» ihren gemeinsamen Nenner verlören, ist Kern dieses Streites, der in der Geschichte des

³ Ebenda, 194; zitiert Ben-Gurion an Rawidowicz 26.10.1954.

Zionismus in den Debatten um Kultur schon früher feststellbar ist, etwa in der Gestalt und Nachfolge des Achad Ha'am. Hier wird in der Auseinandersetzung um den Namen «Israel» dessen doppelter Erinnerungsbezug angeführt: die Identifizierung einmal mit «Jerusalem» und einmal mit «Babylon» als einander entgegen gesetzten und sich bedingenden historisch-politischen Chiffren.

Was bei der Evokation der Babylon-Chiffre durch Rawidowicz nicht explizit lesbar sein mag, ist die Annahme, dass der Diasporabegriff sich abhebt vom überkommenen Exil- bzw. vom rabbinischen Galutbegriff, der von einer negativen Bewertung beschattet wird. Auch Ben-Gurion geht von einer negativen Wertung der Diaspora aus, wenn eben in säkularer wie politischer Fortschreibung des alten Galutbegriffs. Der negative Exilbegriff ist in religiöser Diktion von Vorstellungen der Sünde und der Katastrophe – durch Erinnerung an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem und die Verschleppung an die «Wasser Babylons» – geprägt gewesen; und er war gleichzeitig mit der heilsgeschichtlichen Hoffnung auf Erlösung verknüpft, eine Erlösung, die jedoch gemäss der rabbinischen Fortschreibung des biblischen Kanons in unerreichbare Zukunft verschoben und dennoch mit messianischen Vorstellungen angehaucht erscheint. Ben-Gurion's Sicht der Dinge ist national, und die religiöse Aufladung der Geschichte ist ihm ein Gewand der als abnorm geltenden Galut, das es zionistisch zu entkleiden gilt, um die Perspektive des konkreten «Jerusalem» an seine Stelle treten zu lassen. In diesem Sinne hat zum Beispiel Gershom Scholem das Ende des Messianismus in den Chassidismus verlegt, um dadurch das dieser Epoche folgende zionistische Projekt, für das Ben-Gurion politisch steht, von messianischen Utopien zu reinigen – von jenen Illusionen, die ihm, von Paulus ausgehend und in Shabbetai Zwi kulminierend, noch im liberalen wie marxistischen Fortschrittsoptimismus eines individualisierten Judentums des 19. Jahrhundert anschaulich schienen: «Der Grossartigkeit der messianischen Idee [im Judentum] entspricht die endlose Machtlosigkeit in der jüdischen Geschichte durch all die Jahrhunderte des Exils, während derer sie nicht bereit war, auf die Bühne der Weltgeschichte zu treten.»⁴ Der Staat Israel war jetzt der Akteur in dieser Neuerzählung der Geschichte auf der politischen Weltbühne.

Die Chiffren von «Jerusalem» und «Babylon» sind keineswegs die einzige Möglichkeit, das teleologische Problem der jüdischen Geschichte zu problematisieren. Das jüdische Alexandria im hellenistischen Kulturraum, das mit Jerusalem, also dem in der Antike existierenden Tempel als Idealort kontrastiert, wäre ein anderes Angebot für den Deutungsstreit gewesen. Es hätte die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ebenso rezent in sich tragen können.⁵ In der Differenz zwischen der Anwesenheit in Jerusalem (das heisst beim Tempel) und der

⁴ Siehe Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: *Judaica*, 1, Frankfurt a.M. 1963, 7–74, zitierte Stelle 73.

⁵ Gemäss Philo, *In Flaccum* 46, ist das heilige Jerusalem die «Mutterstadt» (metropolis) der Juden, das Vaterland (patris) jeweils der Ort, an dem sie und ihre Vorfahren aufwuchsen. Zum allegorischen System Philos vgl. zusammenfassend Ronald Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge (Cambridge UP) 1989, 144–175. Ich danke an dieser Stelle René Bloch für die Hinweise.

Anwesenheit in der ganzen «oikumené» (das heisst in der bewohnbaren Welt) wäre allerdings die negative Diktion der Galut nicht gegeben gewesen. In historischer Perspektive ging es in der Antike darum, eine Erklärung zu liefern, durch die der reale Tempel in die Seele des Menschen verlegt und durch Allegorese lebendig gemacht werden konnte. Das lässt sich natürlich auch von Babylon sagen, wenn nur ein kleiner Teil des Volkes Israel aus dem babylonischen Exil zurückkehrte, um den Tempel von neuem zu errichten. Aber erst die spätere Erodierung und der Verlust staatlicher Existenz mitsamt der Zerstörung des Zweiten Tempels stellten das Problem für den Erzähler der Geschichte endgültig und neu: das Exil schien jetzt bis auf die fernen Tage des Messias unwiderruflich.

An der Chiffrierung, wie sie in unserem Beispiel vorgeführt wird, zeigt sich offenkundig das menschliche Bedürfnis, die Welt in Entgegensetzungen, in Geschichten und Gegengeschichten zu denken. In solcher Denkstruktur sind die Rollen der Akteure und die Rolle des Geschichtenerzählers zwar nicht ungeschieden, aber dennoch aufeinander bezogen. «Menschen nehmen ebenso als beteiligte Akteure wie auch als Erzähler Anteil am Gang der Geschichte», merkt Michel-Rolph Trouillot über das Erinnern und Vergessen an.⁶ Diese Bedingungen sind konstitutiv für die Art und Weise, wie sich über Geschichte und Geschichten schreiben lässt. Mit gutem Recht könnte man sagen, dass dies gerade auch für den erzählten Ort gilt – die Orte der Erinnerung, die den Akteur und den Erzähler vereint, sei es real oder sei es imaginär. Wenn die erzählte Geschichte und mit ihr die Erzähler von der theologischen Arena sich in eine der politischen Emanzipation wandelten, so lautete die immer wieder hin- und her gewendete Frage umso drängender: Wo sind die Juden, das Judentum zu Hause? Wie lautet die Adresse ihres Domizils? Ist ihr Weg dahin eine «Rückkehr nach Zion», die utopisch oder restaurativ zu denken ist? Ist der Exodus ein Auszug in ein neues oder altes «gelobtes Land», nach Palästina oder in die «Neuen Welten» in Übersee – und ist nun dieser neue Gang durch die Weltgeschichte als profan oder religiös zu deuten? Ist das jüdische Exil eine Geschichte der «galut» und «ge'ula», der aus Ohnmacht und Selbstverschulden resultierenden, tränenreichen Vertreibungen mit der gleichzeitigen Hoffnung auf Erlösung; oder handelt es sich, im Gegenteil, um eine Geschichte des saeculums, in der die Diaspora selbst das zutiefst gewünschte Homeland, die gelingende Oikumené und die fruchtbare «Einwebung» in die Geschichte der Welt darstellt? Handelt es sich im 20. Jahrhundert um einen Auszug aus Europa, aus einer Welt der Scheidung – und wohin?

Durch diese Fragen und die Bezugnahme auf unterschiedliche Orte der Erinnerung entsteht in der jüdischen Historiografie und in den jüdischen Debatten um das Telos der Geschichte eine Weltkarte, eine Topografie des jüdischen Gedächtnisses. Das Wo und Wozu enthält wesentlich das Woher und Wohin. Die immer und immer wieder strittigen Deutungen über dieses Woher und Wohin durchziehen die jüdische Historiografie als ein zeitgenössisches Metier der Historiker und

⁶ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past, Power and the Production of History*, Boston 1995, 2.

Historikerinnen, indem «eine Globalisierung jüdischer Historiografie [stattfindet], einhergehend mit häufigen internationalen Symposien und der Wanderung der Historiker von einer Sphäre zur anderen».⁷ Dabei wird der religiös aufgeladene Gehalt der Chiffren und Orte in eine säkular gedachte Symbolisierung für den politischen Orientierungshorizont gewandelt, um einer Geschichtsdeutung in der jüdischen Moderne zu dienen. Und dies wird vielleicht bedeuten, dass die Demarkationslinien, wie sie im Streit zwischen Ben-Gurion und Rawidowicz noch rezent waren, zunehmend verwischt werden und der historiografischen Konvergenz weichen. Alte Abgrenzungen scheinen fortzufallen, und deshalb ist es ja auch reizvoll, die Demarkationen selbst bereits als historisch zu betrachten und sie als geschehen und vergangen herauszustreichen. Ob dem wirklich so ist, wage ich nicht als fest und gewiss zu bezeichnen; dem Reiz der Erkundung hingegen widerstehe ich nicht. Wir sollten gerade deshalb nicht vergessen, dass im Gebrauch historischer Symbole immer eine Bildsprache vorliegt, ein Reden in Metaphern und über symbolhaft gehandelte Geschichtsorte. Deren Funktion ist es, Autorität und Kontinuität zu propagieren, die Imaginierung zum Zwecke politischer Legitimität zu üben und unsere Deutungen der in Anspruch genommenen Geschichte machtvoll zu bedienen. Diese Einsicht ist bewusst zu halten, denn nur allzu schnell verkennt man das teleologische Problem in der Moderne, in deren wirkmächtigen Bildern uns der Widerschein politischer Theologien entgegen tritt.

In der Moderne wird für die jüdische Geschichte eine zumindest doppelte Möglichkeit sichtbar. Einerseits der Zionismus als eine profane Einlösung der kolonisierbaren Utopie, andererseits die emanzipierte Diaspora als ein Reich der Freiheit, das in Nordamerika Gestalt annimmt.⁸ In der Konsequenz drehte sich, wie wir gesehen haben, der Streit zwischen Ben-Gurion und Rawidowicz darum, ob der Staat Israel oder Amerika als wichtigstes Zimmer im Haus Israels das neue «gelobte Land» sind oder ob es beide auf ihre je eigene Weise sein können. Die Privilegierung Amerikas als positiv gewerteter Diasporaexistenz macht den Befund Yosef Chaim Yerushalmi's, dass das Exil in der jüdischen Geschichte schon lange zum erwünschten «Domizil» geworden sei, besonders einsichtig.⁹ Auch die Wiederbelebung «Babylons» im Erinnerungsbezug revidiert die negative Bedeutung des Exils letztlich zu einer positiven Bestimmung der Diaspora

⁷ Michael A. Meyer, Streitfragen in der zeitgenössischen jüdischen Historiografie, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen*, München 2002, 41.

⁸ Zur neuesten Diasporaliteratur: Jana Evans Braziel/Anita Mannur (Hg.), *Theorizing Diaspora, Key Works in Cultural Studies*, Malden MA/Oxford 2003, vereint die Bandbreite postmoderner transnationaler Gemeinschaften. Spezifisch auf den traditionellen jüdischen Diasporabegriff vgl. Debora Dash Moore/S. Ilan Troen (Hg.), *Divergent Jewish Cultures, Israel and America, Studies in Jewish Culture and Society*, New Haven/London 2001; dieser Band illustriert die Gegenüberstellung von Israel und Nordamerika.

⁹ Yosef Hayim Yerushalmi, *Ein Feld in Anatot, Versuche über jüdische Geschichte*, Berlin 1993, 21–38.

um, und dies hinsichtlich jüdischer wie allgemeiner Existenz.¹⁰ Mit nicht wenig Grund lässt sich Franz Rosenzweigs Frankfurter Lehrhaus auf den Felsen Babylons stellen.

Ein weiterer Erinnerungs- und Bezugsort ist die Entgegensetzung von «Masada» und «Jabne», beides Chiffren, die keineswegs neu sind, sondern schon eine Fülle an Kontroversen auf sich zogen. Sie stehen für eine kantige Dichotomie: einerseits heroisch-staatliche, andererseits intellektuell-diasporische Vorstellung jüdischer Geschichte. Die Texte von Daniel und Jonathan Boyarin aus den 1990er Jahren sind dazu ein Beleg aus vielen für jene Debatte, die bei Ben-Gurion und Rawidowicz anklang und in Israel ihre Fortsetzung gefunden hat.¹¹ Massada, eine Festung am Toten Meer zur Zeit der römischen Herrschaft, ist jener Ort im nationalen israelischen Geschichtsnarrativ, welcher als Symbol der unbedingten Wehrhaftigkeit, der verweigerten Kapitulation und des Martyriums gilt. Jabne dagegen steht für die Flucht des Jochanan Ben Sakkai aus dem belagerten Jerusalem, den Verzicht auf staatliche Souveränität und die Gründung einer Lehrakademie, aus der während der späten Antike der Geist der Diaspora in Gestalt des babylonischen und palästinischen Talmuds geflossen ist.

Eine neuzeitliche Besonderheit des Redens in Metaphern und Symbolen ist die Zumessung angeblich «männlicher» Qualitäten für die zionistische Perspektive und angeblich «weiblicher» Qualitäten für die diasporische Existenz. Hebräisch als «männliche» Sprache, Jiddisch als «weibliche» Sprache war ein Argument, das seit der frühen Neuzeit bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts die Vorurteile und Debatten nicht wenig prägte. Das Jiddische galt, im Gegensatz zum Hebräischen, als «Weibersprache», wurde aber mit dem Prozess der «Kultivierung» von seinen modernen Propagandisten gleichsam «vermännlicht» und politisch akzeptabel gemacht. Auch die Weltkarte ist in dieser Hinsicht im 19. und frühen 20. Jahrhundert geschlechtlich aufgeladen worden. Wilna, so hiess es zum Beispiel, war die «männliche» Stadt der hebräischen Haskalah (Aufklärung) mit ihrem Rationalismus, während das «weibliche» Warschau die Emotionalität des Chassidismus und dann der bürgerlichen Romantik emblematisierte.¹² Solche Imaginierungen des Geschlechtlichen als Sprache trugen ebenfalls zur Weltkarte des Gedächtnisses bei; einzelne Orte, die dem jüdischen Erinnerungsbezug dienten oder als zukunftsfähige Ziel- und Sammlungspunkte der Migration verstanden wurden, konnten in einer bestimmten Art und Weise charakterisiert werden.

¹⁰ Siehe William Safran, *Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*, in: *Diaspora, A Journal of Transnational Studies*, 1.1 (1991), 83–99; und Khachig Tölölyan, *Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment*, in: *Diaspora, A Journal of Transnational Studies*, 5.1 (1996), 8–36.

¹¹ Daniel Boyarin/Jonathan Boyarin, *Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: *Critical Inquiry*, 19, summer 1993, 693–725; dies., *Powers of Diaspora, Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, Minneapolis and London 2002; Daniel Boyarin, *Massada or Yavne? Gender and the Arts of Jewish Resistance*, in: Daniel Boyarin/Jonathan Boyarin, (Hg.), *Jews and Other Differences, The New Jewish Cultural Studies*, Minneapolis and London 1997, 306–29.

¹² Siehe Naomi Seidman, *A Marriage Made in Heaven, The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, Berkeley/Los Angeles 1997.

Die hier gemachten Beobachtungen zur Topografie verweisen auf die Dialektik der Zeiten, auf das Verhältnis von «Zukunft» und «Vergangenheit» in den Imaginationen. Diese Dialektik ist dem spannungsgeladenen Faszinosum von Exil und Erlösung als mythischen Kategorien geschuldet, wirkt aber in der Sprache des saeculums, in der politischen Rhetorik des Weltlichen. Beschleunigung der Zeit und Verkleinerung des Raumes dank technischer Mittel sind zwar Komponenten bürgerlicher und profaner Tätigkeit, provozieren jedoch das Verlangen nach Sinndeutung und Kanalisierung von Krisenerfahrungen. Die Zumessung von Bedeutung scheint mit der Evokation heiliger Orte zu korrespondieren. Es wäre ja weit einfacher und nüchterner, von Tel Aviv und New York zu sprechen (beide übrigens mit einer gleich grossen Anzahl jüdischer Einwohner); oder auch vom Negev und von New Mexico zu reden (beides Frontierzonen am Wüstenrand) – ganz zu schweigen vom Kibbutz Kfar Blum (nach Leon Blum) im oberen Galil und zum anderen Beth-El, Pennsylvania, oder Palestine, Kentucky (um nur zwei von zahlreichen neuen «biblischen» Orten in den USA zu erwähnen). Nur wirken diese Ortsnamen irgendwie kraftlos, auch wenn oder gerade weil sie höchst profane Orte des realen Geschehens unserer Tage sind. Sie sind denn auch heute vom Bild Europas in der amerikanischen-jüdischen Ethnografie überlagert worden, ein Bild, das nicht weniger auch für die populären und öffentlichen Vorstellungen der Israelis funktional sein dürfte. Anders gesagt: Was «Europa» ausmachen soll, entstammt einem gemeinsamen Bildvorrat, aus dem in den konkurrierenden jüdischen Zentren Nordamerika und Israel die Geschichts- und Vergangenheitsbezüge mobilisiert werden. Namentlich der Holocaust, aber auch die *Stetl*-Nostalgien haben in der populären Kultur, aber auch in historiografischen Präsentationen ohne Zweifel einen hohen Stellenwert.¹³ Insofern das Bild Europas sowohl israelische wie amerikanische Phantasien belebt, könnten wir darin das Babylon der Moderne, gleichsam als die Urstadt des neuzeitlichen Gedächtnisses, sehen. Ein europäisch-jüdischer Intellektueller, Daniel Cohn-Bendit, bedient sich der Chiffre Babylon – bezogen auf den biblischen Turmbau – als Anker für seinen Begriff von «Heimat», die ihm als Ort der «multikulturellen Demokratie» in einem Zeitalter der Migrationen gilt.¹⁴

Biblische und europäische Bilder – wir finden also auch hier jene merkwürdige Entgegensetzung von Geschichten und Gegengeschichten, wenn Akteure und Erzähler vom gleichen Brot zu leben scheinen. Ich bespreche indessen nachfolgend nicht den Bildvorrat, den Europa und europäische Orte für die Erinnerung in den USA oder in Israel bieten, sondern gehe für diesen Zusammenhang lediglich von den Imaginierungen des Biblischen aus. Es stellen sich zwei Fragen: Was macht innerhalb der amerikanischen und damit auch der amerikanisch-jüdischen Geschichte den teils religiösen, teils mythischen Charakter aus,

¹³ Siehe Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Imagining Europe: The Popular Arts of American Jewish Ethnography*, in: Debra Dash Moore/S. Ilan Troen (Hg.), *Divergent Jewish Cultures, Israel and America*, Studies in Jewish Culture and Society, New Haven/London 2001, 155–191.

¹⁴ Daniel Cohn-Bendit/Thomas Schmid, *Heimat Babylon, Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hamburg 1992.

der von nicht wenigen Beobachtern festgestellt wird? Und danach: Wie stehen heute im Staat Israel, der ja geografisch das Land der Bibel bedeckt, die Gedächtnisimaginationen und die gesellschaftlichen Realitäten zueinander?

Die allgemeine Disposition des amerikanischen Staats- und Gesellschaftsverständnisses in zeitgenössischen Theorien ist durchaus «biblisch» im überkonfessionellen Sinn intoniert. Es sind ja nicht gerade wenige Orte auf der nordamerikanischen Landkarte, die biblische Namen tragen und offenkundig neben jenen ebenfalls nicht wenigen Orten stehen, die europäisch bezogen sind. Wie und warum in den Vereinigten Staaten Staat die Politik und die Religionen zwar strikt getrennt, aber die Begründungen der amerikanischen Nation letztlich religiös blieben und dadurch mythisch überhöht wurden, ist jedenfalls nicht wenig abgehandelt worden; diese Frage kann hier nicht beantwortet werden. Immerhin so viel: Das Paradox der amerikanischen Konstellation liegt meines Erachtens in einer doppelten Denkbewegung – einerseits liegt die Weigerung vor, im hermeneutischen Zirkel biblischer und europäischer Legitimierung zu verbleiben, andererseits wird die darin enthaltene Sehnsucht nach Parusie und Nostalgie keineswegs aufgelöst. So erscheint politisches Verständnis religiös eingefärbt, gleichzeitig aber staatliche und religiöse Sphäre strikt getrennt. Die Rhetorik der amerikanischen Aufklärung konnte sich eben in der «Religion» einer streng persönlichen Sache bedienen und zugleich deren Bildvorrat als höchst inspirierende Quelle für eine historische Erfahrung ausschöpfen. Indem Werte wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit oder die «rule of law» (was auch immer darunter verstanden wird) im amerikanischen Demokratieverständnis als Zitierung aus der Offenbarung vermittelt wurden, doch unter dem Leitstern einer bürgerlichen Verfasstheit der Gesellschaft standen, sollten die Worte dieser Offenbarung, also die biblischen Schriften, durch zeitgeschichtliche Exegesen eine zivile und zivilisierende Bedeutung für Bürger und Bürgerinnen erlangen. Ihre Bedeutung resultierte aus dem «Auszug aus Europa». Timothy Smith hat 1978 festgestellt: Die historische Migration über den Atlantik nach Nordamerika war eine durch und durch «theologisierende Erfahrung – gerade so wie einst Abraham das Land seiner Väter verliess, das Volk des Exodus Mose durch das gespaltene Meer in die Wüste folgte oder Jeremiah an den Wassern Babylons die Exilanten tröstete, indem er den Gott ihrer Vergangenheit zur Hoffnung auf ihre Zukunft machte.»¹⁵

Die Verwendung theologischer bzw. biblischer Bildsprache in vielen Quellen ist offenkundig, ganz zu schweigen von postbiblischen Geschichtstypologien, die aus dem Vorrat der Bibel die Deutungen der «Neuen Welt» während und auch nach der Kolonialzeit bezogen.¹⁶ Auch wenn sie im Sinne einer säkularen Teleo-

¹⁵ Timothy L. Smith, Religion and Ethnicity in America, in: *The American Historical Review* 83–5, Dezember 1978, 1155–1185, zitierte Stelle 1175 (Übersetzung durch JP).

¹⁶ Zum Beispiel den lange nachwirkenden Glauben, bei den indianischen Natives handle es sich um «Juden» oder um die zehn verlorenen Stämme Israels. Vgl. Richard H. Popkin, *The Rise and Fall of the Jewish Indian Theorie*, in: Shalom Goldman (Hg.), *Hebrew and the Bible in America, The First Two Centuries*, Hanover/London 1993, 70–90. Siehe auch Tudor Parfitt, *The Lost Tribes of Israel, The Histotry of a Myth*, London 2002, 91–114. Nach-

logie in Gebrauch genommen wurden, enthielten die entsprechenden Metaphern religiöse Gedächtnissemantiken: Der Topos der «Auserwählten Nation» als Ersatz für das Fehlen einer gemeinsamen Geschichte und die Tatsache der verschiedenartigen Herkunft der Zuwanderer, die sich als «Pilgrims» verstanden und den überkulturellen und multireligiösen «Bund» der Amerikaner bildeten; oder die Verfassung als amerikanischer «creed», als deren Garant die Institution des «Gerichts» gilt, vor dem das Individuum sich Recht holen und bürgerrechtliche Anerkennung erlangen kann¹⁷ – all das verweist darauf, dass Juden, Lutheraner, Protestanten, Presbyteraner, Methodisten, Katholiken, Baptisten und später Adventisten, Mormonen mit vielen anderen den Kontinent gleichsam als selbst gedeutete Fortschreibung biblischer Geschichte in Besitz nahmen. Die «pilgrims», das heisst die Zuwanderer, benötigten für ihre Bundestheologie beides, wenn sie auf ihrer «Wanderung» und an der «frontier», in der neuen «Wildnis» bestehen wollten: Regeln und Fortschreibung von Regeln, Gesetz und Reformierung von Gesetzen, überlieferte Gebote und Propheten für die eigene Zukunft. In der frühen Neuzeit waren wohl in nicht geringem Masse auch eschatologische Erwartungen verknüpft gewesen, die unter anderen aus einer Schrift von Menasse Ben-Israel herausgedeutet wurden und die bis ins 19. Jahrhundert nachwirkten.¹⁸ All das weckte keineswegs schon den Geist der Toleranz, im Gegenteil. Der Glauben der Founding Fathers kam erst nach und nach über den Zustand des Fanatismus hinweg und geriet aus pragmatischer Einsicht zu dem, was heute als religiöse Plurikultur aus den jüdischen wie christlichen Erfahrungen in der nordamerikanischen Geschichte firmiert.¹⁹

Für die jüdischen Amerikaner ist nach dem Holocaust die theologisierende Seite ihrer Existenz keineswegs geschwunden. Das Telos der amerikanisch-jüdischen Geschichtsdeutung ist etwa in Emil Fackenheim's Buch «God's Presence in History» lesbar, womit Europa als Ort der Erinnerung von neuem, wenn auch ganz anders erwacht.²⁰ Fackenheim als Überlebender verankert – und hier erscheint von neuem das Exil als Realität des aus Europa Geflüchteten – die Kultur des Judentums im Exodusgeschehen, vielleicht verbunden mit einer impliziten messianischen Hoffnung, aber ganz und gar in einer gegen apokalyptisches Re-

wirkungen im 19. Jahrhundert bei Richard H. Popkin, Mordecai Noah, the Abbé Grégoire and the Paris Sanhedrin, in: *Modern Judaism*, 11, Oxford 1982, 131–148.

¹⁷ Vor amerikanischen Ausschüssen oder Gerichten bekommt man nicht Recht, sondern holt sich Recht, und nicht der Ort des Beklagten, sondern der Ort des Klägers geben den Stand für Verhandlungen vor Gericht ab. Diese Rechtspraxis wurde übrigens in der schweizerischen Öffentlichkeit nur schwer akzeptiert und als Druckversuch gewertet als in den 1990er Jahren die Debatte um nachrichtenlose Vermögen in Gang kam.

¹⁸ Joseph Kaplan u.a. (Hg.), *Menasseh ben Israel and His World*, Leiden 1989; Grant Underwood, *The «Hope of Israel» in Early Modern Ethnography and Eschatology*, in: Shalom Goldman, *Hebrew and the Bible in America, The First Two Centuries*, Hanover/London 1993, 91–101.

¹⁹ Siehe David L. Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers*, Oxford 2006; dazu Gordon S. Wood, *American Religion: The Great Retreat*, in: *New York Review of Books* v. 8. Juni 2006, 60–63.

²⁰ Emil Fackenheim, *God's Presence in History, Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1970.

den gerichteten Diktion. Denn Europa und dessen Orte – Auschwitz oder Buchenwald, aber ebenso Berlin, Wilna oder Thessaloniki – verkörpern in der Gegenwart den Grund zu einer Absage an Adolf Hitler's zerstörerischer Vision der Geschichte. Nur durch den Exodus aus Europa kann dieser apokalyptischen Vision des Bösen keine nachträgliche Bekräftigung zukommen, indem das jüdische Gedächtnis der in Europa einst blühenden Kultur des Judentums in der Neuen Welt lebendig gehalten wird und dort eine neue Bejahung und Fortschreibung erfährt. Ein französischer Beobachter hat dies mit dem polemischen Satz auf den Punkt gebracht, die vorzüglichste Pflicht der Juden sei es, sich selbst von Europa zu befreien.²¹ Die Funktion des Gedächtnisses wirft allerdings schwierige Fragen auf, wenn der Gott der Hebräischen Bibel mit seinem Volk nach Amerika auswandert. Sie sind stets schon ein Motiv rabbinischer Spekulationen über den Aufbruch des Abraham, den Exodus aus Ägypten wie den Sinn des Exils nach der Tempelzerstörung gewesen.

Die Ankunft in einem neuen «Kanaan» hat indes eine Realität hervorgebracht, in der im 19. und 20. Jahrhundert zwischen den Kategorien «Religion» und «Ethnizität» nicht weiter statisch unterschieden werden kann. Indem Rabbiner, Pastoren, Prediger oder Priester die Auslegungen der biblischen Schriften zunehmend persönlicher und den sozialen Realitäten angemessener zu machen suchten, und indem sich innerhalb ethnischer Zuwanderungsgemeinschaften auch Ausdifferenzierungen über religiöse Gegensätze herausbildeten, wurden die Grenzen zwischen ethnischen und religiösen Merkmalen zunehmend fließend oder zumindest dynamisch. Dabei beschränke ich mich hier auf Beobachtungen der jüdischen und der christlichen Denominationen, die die ethnischen Identitäten der europäischen Amerikaner prägen, ohne auf andere religiöse und ethnische Gemeinschaften afrikanischer, asiatischer oder südamerikanischer Herkunft eingehen zu können.²² Wie viele «biblische» Stämme aus Europa das heutige Amerika bewohnen, ist nicht zu ermessen – das amerikanische «Babylon» erscheint in vielfältigen Facetten, die sich um religiöse Orientierungen herum gruppieren. Diese Orientierungen wurden zum Differenzmerkmal innerhalb von ethnischen Herkunftsgemeinschaften, indem etwa die Deutschen sich katholischen, lutherischen, protestantischen und jüdischen Zirkeln anschlossen. Ähnlich differierten die Juden zuerst nach «portugiesischen», «deutschen» und «russischen» Herkunftsorten, ja sogar innerhalb dieser Gruppen nach spezifischen Orts- und Landsmannschaften. Erst danach haben allmählich die religiösen Orientierungen der Reform, der Orthodoxie, der Konservativen sowie weiterer «denominations» das alte Muster abgelöst und den Zugehörigkeitshorizont bestimmt.²³ Alle diese Gemeinschaften rekurrten und rekurrten indes auf die

²¹ Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris 2003, S.130.

²² Ursula Zeller, *Between Golden medine and Promised Land: Legitimizing American Jewish Diaspora*, in: Monika Fludernik (Hg.), *Diasporas and Multiculturalism*, London 2003, 11–43. Vgl. auch Jon Stratton, (Dis)placing the Jews: Historicizing the Idea of Diaspora", in: *Diaspora, A Journal of Transnational Studies* 6.3, 1997, 301–329.

²³ Will Herbergs These des «triple melting pot» (jüdisch; katholisch; protestantisch) scheint durchaus zuzutreffen, wirft aber neue Fragen auf. In den USA sind Kirchen nicht mehr allein

gleichen Orte der Erinnerung zwischen Jordan und Rhein, zwischen Jerusalem und Berlin, um die «Alte Welt» – als Bild – funktional für die Bedürfnisse einer ethnisch-religiösen Segregation und Selbstvergewisserung zu nutzen.

Blicken wir nun auf die Realitäten in Israel heute, so wird eine Parallelität in der Herstellung von Normalität deutlich. Die zionistische Visionen, das Versprechen auf Sammlung und Sicherheit durch einen nationalen jüdischen «pursuit of happiness», kontrastieren heute mit einer nüchternen Realität, mit ungewisser Sicherheit und schwieriger Aussicht auf Anerkennung und Frieden. Jedoch erscheint ein wichtiges Erfordernis, das die Normalität in der Welt essenziell spiegelt: Die deklarierten Werte aus der Zeit der unmittelbaren Staatsgründung, wie sie gerade in der Unabhängigkeitserklärung ausgewiesen sind, werden mehr und mehr zur neuen bürger- und menschenrechtlichen Tradition erklärt und im öffentlichen Bewusstsein als nationaler Fundus der grundrechtlichen Wertorientierung verstanden. Es wird also ein universaler Charakter des nationalen Ortes bzw. der israelischen Lokalität sichtbar. Allgemein gesprochen kann dies in einer offenen Gesellschaft dann erfolgen, wenn es zu einer Auseinandersetzung nicht nur mit den eigenen modernen Mythen kommt sondern mit den Narrativen der universalen bzw. transnationalen Perspektiven der Geschichte und mit den an der Globalisierung partizipierenden Gesellschaften. Yael Tamir hat grundlegend herausgearbeitet, wie Nationalismus und Liberalismus, partikulare Narrative und universaler Glaube, aufeinander angewiesen sind, auch wenn sie vordergründig als antagonistisch gelten mögen.²⁴ Dies gilt gerade auch im Zionismus in seiner heute real existierenden Staatlichkeit. Es geht um einen Diskurs, der als jüdische Fortschreibung von globaler Geschichte und universaler Kultur nachvollziehbar bleibt. Für den Staat Israel würde das Fehlen einer solchen Möglichkeit bedeuten, dass sich die Gemeinschaft darin schwächt, in der Realität einer multiplen Weltgeometrie die nationale kulturelle Differenz behaupten und einbringen zu können. In einer Welt kompetitiver Partikulargesellschaften ist ein universaler Zugang zur Weltkarte der Erinnerungen vonnöten. Denn es ist deutlich, dass die zahlreichen Orte auf dieser Karte oft mehrfach durch konkurrierende Erinnerungen belegt sind und entsprechend deren Imaginationen und Semantiken differieren.

Um den Befund zudem geografisch zu illustrieren: der Staat Israel mit seiner örtlichen Fläche hätte in den Vereinigten Staaten von Amerika oder Kanada mühelos in einer Ecke von New York State, Wyoming oder British Columbia Platz. Indes ist der Kleinstaat Ben-Gurions selbst schon ein plurales Gefäß, in

«europäisch», sondern sie sind auch «asiatische» oder «afrikanische» Kirchen, ohne dass wir die Folgen kennen können. Aus einem «Triple melting pot» ist zudem ein «Multiple melting pot» geworden, wenn man bedenkt, dass neben Protestanten, Katholiken und Juden eine ganze Reihe weiterer Religionsangebote eine Funktion als Sub-Schmelztiegel einnehmen können. Vgl. Will Herberg: *Protestant, Catholic, Jew*, New York 1955, bestätigte mit entsprechenden Untersuchungen dann Andrew M. Greeley: *Why Can't They Be Like Us? America's White Ethnic Groups*, New York 1976.

²⁴ Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton 1993. Diese Autorin ist 2006 als Erziehungsministerin der Regierung Olmert berufen worden.

welchem sich die unterschiedlichsten partikularen Erinnerungsbezüge versammeln. So liegt eben die Paradoxie darin, dass ein wichtiger Horizont gesellschaftspolitischer Orientierung für Israel ausserhalb seiner staatlichen Geschichte liegt – in den europäischen Räumen. Sie stellen die Orte der Erinnerung, auf den sich viele Israelis heute zu beziehen scheinen. Aber auch die arabischen Juden in Israel leben von der Erinnerung an ihre Herkunft – aus Bagdad, aus Marrakesch, aus den Bergen Jemens. Gleiches lässt sich von den Immigranten aus Indien, Äthiopien oder der ehemaligen Sowjetunion sagen. Der Preis der nationalen jüdischen Selbstemanzipation ist der Umstand, dass sich die im Staat Israel gefasste zionistische Gemeinschaft nicht einschliessen kann, weil sich ihr der Begriff, was Welt als «Normalität» in der Wahrnehmung eines individuellen Menschen ist, enorm geweitet hat.²⁵ Gleichzeitig leben alle diese Juden, zusammen mit nichtjüdischen Arabern, auch auf dem Boden einer biblischen Vergangenheit, in einem Raum, in dem Erinnerung und Ort identisch sind – dies ganz im Gegensatz zu dem Imaginationsleistungen der amerikanischen Pilgrims, die auf einem ihnen «unbekannten» (wenn auch keineswegs «leeren») Territorium ihre neue «biblische» Zukunft suchten.

Zusammenfassend gesprochen, die israelische Gesellschaft ist sozial wie historisch gesehen ein Kompositum aus unterschiedlichen jüdischen Herkunfts- und Kulturgruppen sowie aus nichtjüdischen Bewohnern unterschiedlicher religiöser und ethnischer Identität. Ihre geistige Versorgungslage mag sehr spezifisch sein, wenn sich die israelische Gemeinschaft der Bilder der «Antike» und der «Neuzeit» bedient, schon aus aussen- und gesellschaftspolitischen Gründen, wenn das gemeinsame nation building gestärkt werden soll. Jedoch ist der imaginäre Charakter der biblischen Orte auch für diesen Fall in Rechnung zu stellen, wenn heute die israelische wie die internationale Archäologie ganz dahin neigt, die erzählten Orte der Bibel weit mehr als literarische und mythische Zeugnisse mit typologisierten Figuren zu verstehen denn als ein reales Geschehen mit realen Personen, welche die irdischen Orte bewohnt hätten.²⁶ Wie auch immer, der multiple Charakter der Gedächtnisbezüge verknüpft – in einem bestimmten Sinne – das Symbol Jerusalem mit der Chiffre Babylon, von der wir anfangs dieses Essays handelten. Sie sind die Codes für alle anderen Orte, an denen Judentum lebendig bleiben, sich durch neue Erfahrungen weiter entwickeln und Impulse aus der Oikumené (im Sinne der bewohnbaren Welt) aufnehmen und in sich akkulturieren konnten. Was nun heute ein Jude als seinen realen Ort und was er als Ort der Erinnerung versteht, ist seine individuelle Wahl. In beiden Fällen sind der Grund wie der Zugang zur Geschichte – und das ist entscheidend – das Bewusstsein, eine Schicksalsgemeinschaft als Juden zu sein. Gleichzeitig, wenn

²⁵ Siehe u.a. die Beiträge in: Naftali Rothenberg und Eliezer Schweid (Hg.), *Jewish Identity in Modern Israel, Proceedings on Secular Judaism and Democracy*, Jerusalem/New York 2002.

²⁶ In Israel ist darüber eine Debatte ausgelöst worden durch Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed, Archaeology's new vision of Ancient Israel and the Origins of the Sacred Texts*, New York 2002; siehe auch dies., *David and Solomon, In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition*, New York 2006.

auch knirschend, verschiebt sich dieses Bewusstsein von Judentum als einer Abstammungs- hin zu einer Willensgemeinschaft. Auch die Israelis stehen vor der Frage, ob und was ihnen eine jüdische Identität bedeutet.

Wo Menschen sich von ihrer Herkunft her beschreiben und wo sich, wie heute in Israel und in Nordamerika, Menschen aus lebenspolitischer Begründung als ethnische oder religiöse Gruppen (als jüdische «Stämme» in der postmodernen israelischen Diktion) konstituieren, spielt die Möglichkeit einer Identifizierung mit bestimmten, als stabil erachteten Werten eine erhebliche Rolle.²⁷ Der Gebrauch der hier vorgeführten Chiffren als dialektischer Bezug von Geschichten und Gegengeschichten, ob Jerusalem und Babylon, ob Massada oder Jabne, ob Tel Aviv oder New York, hat dies uns bewusst gemacht. Die europäischen Orte auf der jüdischen Weltkarte der Erinnerung sind darin ein nicht wegzudenkendes Moment der Gedächtnisdynamik geworden. Seit dem Holocaust zuerst verdrängt und negiert, erscheint Europa von neuem als eine Topografie, in der beteiligte Akteure ebenso wie erzählte Orte ihre Rolle einnehmen.

Die hierfür vorauszusetzende Perspektive – eine säkulare Welt zum Schutz des Menschen – ist gebunden an ein heute globalisiertes Symbol der Erinnerung: Auschwitz ist der Ort der Toten. Wo der politische Umgang mit Geschichte und Vergangenheit von wirkungsmächtigen Bildern belegt ist, ist evident, dass die Macht dieser Toten unsere Erinnerung und unser Vergessen eminent bestimmt (zu betonen ist, dass hier die Texturen der Erinnerung auch das Vergessen angesichts einer als schwierig empfundenen Zeitepoche in sich tragen). Benedict Anderson hat vermerkt, dass «die Biografie der Nation den sich unbarmherzig anhäufenden Friedhöfen beispielhafte Selbstmorde, ergreifende Martyrien, Attentate, Exekutionen, Kriege und Völkermorde entreisst; aber – um die Absicht des Narratives zu dienen – diese gewaltsamen Tode müssen erinnert und vergessen werden als «unsere eigenen»»²⁸ Hier wird also nochmals die bereits erwähnte Bezogenheit von beteiligten Akteuren und wissenden Erzählern der Geschichte lesbar. Mit Blick auf die Schoah bzw. den Holocaust ist dieses Verhältnis besonders intensiv. Jules Michelet hat darauf hingewiesen, dass die Lebenden die Toten immer wieder aus ihren Gräbern holen, um ihnen ein zweites Leben zu verleihen, indem ihrem Tod eine neue Bedeutung zugewiesen wird.²⁹ Und Idith Zertal schreibt: «Der Tod ist niemals eine definitive Angelegenheit [...], die Toten bevölkern die Gegenwart und übernehmen darin eine Rolle, je nachhaltiger sie durch die Lebenden, die ihr eigenes Leben auf die Toten projizieren und aus deren Tod persönliche Lehren ziehen, erinnert und zum Sprechen gebracht werden.»³⁰

²⁷ Jonathan D. Sarna, *American Judaism, A History*, New Haven 2004, 357–374.

²⁸ Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation, Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Berlin 1998, 178.

²⁹ Jules Michelet, *Oevres complètes*, 21, Paris 1982, 268.

³⁰ Idith Zertal, *Nation und Tod, Der Holocaust in der israelischen Öffentlichkeit*, Göttingen 2003, 9.

Irgendwo zwischen Faktum und Verdrängung, zwischen dem Ort und der Zuweisung von Bedeutung liegt deshalb das Reich der Mythen. Auch für die jüdische Erinnerung an den Holocaust gibt es Beispiele für eine mythologisierende Perspektive der Schoah – von den zahlreichen Vereinfachungen eines komplexen Geschehens über die Erzählungen eines geistigen Heroismus der Ermordeten bis hin zu den Anklagen gegen die erzwungenen Rollen der «Judenräte» in Ghettos und der «Sonderkommandos» in den Konzentrationslagern. Auschwitz ist für die Juden ein Ort, der als Chiffre vermutlich eine hohe Gemeinsamkeit an Übereinstimmung seiner Bedeutung und seiner mythischen Kraft hat – alle Juden dürften jedenfalls akzeptieren, was Jonathan Webber als Kernnarrativ des damit verbundenen Geschehens bezeichnet hat: die Tatsache des Antisemitismus, die erhebliche Ohnmacht der Opfer, das jüdische Verlangen zu überleben, und die Lehre, dass die Schoah sich niemals «wiederholen» dürfe.³¹ Aber diese jüdische Sicht der Bedeutung von Auschwitz kollidiert mit dem Anspruch anderer Erinnerungskonzepte desselben Ortes. Das begründet einen Konflikt, der in den letzten Jahren zu Debatten geführt hat.

Die Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus zielte ganz zuerst und ganz umfassend auf die jüdische «Rasse» als Verkörperung der Geschichte des «internationalen Judentums» in und seit der Bibel. In Auschwitz waren rund 90 Prozent der dort ermordeten Opfer jüdische Menschen. Ihre einzige Gemeinsamkeit lag darin, dass sie als «Juden» galten, unbeschrieben ob ihre Staatszugehörigkeit und ihre Lebenswelten französisch oder deutsch oder russisch oder griechisch oder anderswie gewesen waren. Sie repräsentierten in den Augen ihrer Verfolger und Mörder das als zivilisatorische «Degeneration» verleumdete «Gewissen», die Zivilisierung des Schuldbewusstseins und das Streben nach Erlösung – unbeschrieben davon, ob sie als Juden orthodox oder liberal oder sonst wie gottesgläubig oder atheistisch oder agnostisch dachten. Ihr Schicksal war ein «Opfergang der jüdischen Unschuld».³² Aber Auschwitz war auch der Ort, wo Polen, Roma, Homosexuelle, russische Kriegsgefangene, Zeugen Jehovas, Kommunisten, Katholiken und zahlreiche weitere Menschen irgendeiner Zugehörigkeit umkamen. Es ist schlicht ein Ort der Entmenschlichung gewesen. Die Erinnerung daran verlangt uns einen Respekt ab, der nicht vereinbar ist mit einer Inanspruchnahme durch eine Religion oder eine Nationalität.

Auch wenn Auschwitz als Erstes (gemessen an der Zahl der Opfer) ein Ort der jüdischen Erinnerung ist, und auch wenn Auschwitz von polnischer Seite her (als einem katholischen Ort des Kreuzes) vereinnahmt worden ist, und auch wenn Auschwitz die Deutschen an die Nationalsozialisten (und so vornehmlich an ihr zivilisatorisches Versagen) gemahnen mag – so ist doch Auschwitz ein multipler Ort der verschiedenen und auch miteinander zutiefst in Konflikt stehenden Erinnerungen. Viele sehen in diesem Ort vielleicht ein für sie religiös oder national bedeutsames Symbol, aber es bleibe selbst in dieser Hinsicht

³¹ Jonathan Webber, *Mythologizations of the Holocaust*, in: Daria Nalecz/Marius Edgardo (Hg.), *Facts and Lies in the Common Knowledge of the Holocaust*, Warschau/Krakau 2006, 91–98.

³² Hermann Levin Goldschmidt, *Jüdisches Ja zur Zukunft der Welt*, Schaffhausen 1981, 133.

nichtsdestoweniger ein weltliches und menschliches Reden vor Gott oder von der Geschichte. Wer also der Erbschaften gedenken will oder sie gar als irgendwie numinoses Ereignis zu deuten trachtet (auch wenn es hier um menschliche Taten und überhaupt nicht um ein negatives Wunder oder Mysterium gehen kann), der kommt gar nicht darum, die neutrale und profane Bestimmung zu achten, wenn die Opfer und ihre so verschiedenen Eigenheiten ernsthaft gewürdigt werden sollen. Die Erzählenden sind nicht identisch mit den Ermordeten und können sich nicht als beteiligte Akteure aufspielen – wir werden dies zu respektieren und als Voraussetzung zu verstehen lernen, wenn wir die Arbeit an der Erinnerung gemeinsam, wenn auch gewiss kaum konfliktfrei verrichten wollen.

Versuchen wir die hier zusammen getragenen Erkenntnis über die Weltkarte der jüdischen wie nichtjüdischen Erinnerung auch epistemologisch zu übersetzen. Es müsste dann, wenn von bestimmten, oft kanonisierten und in Texten als vermeintlich heilig bezeichneten Orten die Rede ist, heißen: jede Schriftlichkeit ist in sich fraglich, indem das Zeichen, das Schriftalphabeth stets menschliche Konvention darstellt und deshalb einem historischen Bedeutungswandel unterliegt.³³ Das gilt nicht weniger für die Sprachen einer Weltkarte der Erinnerung. Wir sind damit auf den Weg von einer sakralen in eine weltliche Sprache angewiesen. Dies ist der Preis für eine kritische, die eigene Beteiligung in den Blick nehmende Betrachtung der Geschichte und Geschichtsschreibung, die von einer an Mythen reichen Vergangenheit erzählen will. Die Orte auf ihrer Weltkarte sind stets mit Skepsis aufzusuchen, weil deren Gebrauch als Chiffren durch den Erzähler immer auch der an dieser Erinnerung «beteiligten» Politik dient.

Jerusalem, Babylon und andere Orte der Erinnerung. Über das Woher und Wohin in der jüdischen Geschichtsschreibung

«Jerusalem» und «Babylon» sind nur zwei von mehreren Chiffren, die in der Erinnerung des Judentums für eine Deutung der Geschichte und für eine Symbolisierung seiner Bestimmung stehen. Es könnten ebenso «Jabne» oder «Alexandria» in der Antike, aber auch «Tel Aviv» und «New York» in der Moderne als Ort dienen zur Chiffrierung einer Dualität oder Polarität, aus der heraus die immer wieder hin- und hergewendete Frage lautet: Wo sind die Juden, das Judentum zu Hause? Wie lautet gleichsam die Adresse ihres Domizils? Ist ihr Weg dahin eine «Rückkehr nach Zion» oder, im Gegenteil, der Exodus in ein «gelobtes Land» der Neuen Welt? Ist das jüdische Exil eine Geschichte der «galut» und «ge'ula», der aus Ohnmacht und Selbstverschulden resultierenden Verwerfungen und tränenreichen Vertreibungen; oder handelt es sich, im Gegenteil, um eine Geschichte, in der die Diaspora selbst das zutiefst gewünschte Homeland, die gelingende Oikumené und die fruchtbare «Einwebung» in die Geschichte der Welt darstellt? Die immer und immer wieder strittigen Deutungen über dieses Woher und Wohin durchziehen seit längerem die jüdische Historiografie. Dabei wird der religiöse aufgeladene Gehalt der Chiffren und Orte in eine säkular gedachte Symbolisierung für den politischen Orientierungshorizont gewandelt, um einer Geschichtsdeutung in der jüdischen Moderne zu dienen. Auch «Auschwitz» als Chiffre der Erinnerung ist nicht unberührt vom Streit um die angemessene Deutung.

³³ Vgl. Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a.M. 1995, 160–165, und insbesondere Carola Hilfrich, «Lebendige Schrift», *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000, 58 ff.

Jérusalem, Babylone et autres lieux de mémoire. Réflexion sur la pensée historique juive

«Jérusalem» et «Babylone» sont seulement deux chiffres parmi d'autres, qui dans la mémoire du judaïsme représentent une interprétation de l'Histoire et une symbolisation de sa définition. «Jabne» ou «Alexandrie» dans l'Antiquité, mais aussi «Tel Aviv» et «New York» dans les Temps Modernes pourraient aussi bien servir de lieu de référencement d'une dualité ou d'une polarité, à partir de laquelle s'énonce sans cesse la question: où les Juifs, le judaïsme sont-ils chez eux? Comment s'énonce l'adresse de leur domicile? Leur parcours vers cet endroit-là est-il un «retour à Sion» ou, au contraire, l'exode vers une «terre promise» du monde nouveau? L'exil juif est-il une histoire du «galut» et «ge'ula», constituée de rejets et d'expulsions larmoyantes, résultats d'une impuissance et d'une faute propre? Ou s'agit-il, au contraire, d'une histoire dans laquelle la diaspora même représente le homeland très profondément désiré, l'oikouménè accomplie et le fécond «enveloppement» dans l'histoire du monde? Les interprétations encore et toujours litigieuses au sujet de cette origine et de cette destination traversent depuis longtemps l'historiographie juive. Pourtant la valeur des références et des lieux chargée de religiosité est transformée, pour l'horizon de repère politique, en une symbolisation pensée en terme séculaire, afin de servir à une interprétation historique dans la modernité juive. Aussi «Auschwitz» comme chiffre de mémoire n'est pas intouché de combats concernant son interprétation appropriée.

Jerusalem, Babylon and other places of memory. Reflexion on Jewish historical thinking

Jerusalem and Babylon are just two of the many signs, which in the memory of the Jews, represent an interpretation of history and symbolize its definition. In ancient times Jabne and Alexandria would have served, in modern times Tel Aviv and New York symbolize this duality or polarity. The question continually recurs: Where are the Jews and the Jewish culture at home? Where is its place of residence, so to speak? Is its journey to this home a return to Zion or, in contrast to this, the exodus to a Promised Land in the New World? Is Jewish exile a story of «galut» und «ge'ula», in which the people's own powerlessness and inadequacies led to rejection and distressful expulsions; or, in contrast, is it a story in which the diaspora itself represents the longed for Homeland, the successful oikoumene, a fruitful weaving of Jews into the history of the world? The recurring and ever conflicting interpretations concerning this «whence» and «whither» have long run through Jewish historiography, where the religiously charged content of the signs and places is transformed into a secularly conceived symbolization of political landmarks and horizons in order to serve the interpretation of history in Jewish modernity. Also «Auschwitz» is not untouched by controversies regarding its appropriate interpretation.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Jüdische Geschichte; Amerikanisch-jüdische Kultur; Europäisch-jüdische Kultur; Staat Israel; Holocaust; Biblische Orte; Erinnerung.

Jacques Picard, Professor für Neuere allgemeine Geschichte und Jüdische Kultur der Moderne an der Universität Basel und dort in der Leitung des Instituts für Jüdische Studien