

# Juden in ihrer Umwelt

Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter

Herausgegeben von  
Matthias Konradt und Rainer Christoph Schwinges

Eine Publikation der Interfakultären Forschungsstelle für Judaistik  
der Universität Bern

Redaktion:  
Simone Haeblerli  
unter Mitarbeit von Thomas Schwitler

Separatdruck

Schwabe Verlag Basel

III

*Michael Toch*  
Macht und Machtausübung  
in der jüdischen Gemeinde des Mittelalters ..... 137

*Hans-Jörg Gilomen*  
Kooperation und Konfrontation.  
Juden und Christen in den spätmittelalterlichen Städten  
im Gebiet der heutigen Schweiz ..... 157

*Rainer Christoph Schwinges*  
Zugang für alle?  
Jüdische Studenten und die mittelalterliche Universität ..... 229

IV

*Jacques Picard*  
Skepsis und Numinosität. Imaginationen des «Alten»  
in der amerikansich-jüdischen Gegenwart ..... 255

Anschriten der Autorinnen und Autoren ..... 275

Orts- und Personenregister ..... 277

Abbildungsverzeichnis ..... 285

IV

**Skepsis und Numinosität  
Imaginationen des «Alten» in der amerikansich-jüdischen  
Gegenwart!**

Jacques Picard, Basel

Auf dem Südzügel von Manhattan steht seit 1997 das Museum of Jewish Heritage, ein im Kontrast zu den hohen Türmen des Financial District fast so klein wie eine Zündholzschachtel anmutendes Gebäude. Das überhöhte Dach dieses Museums, das auch im Logo des Museums erscheint, ist eine stufenförmige Pyramide. Sie erinnert an antike Vorbilder in Ägypten und Mesopotamien. Aus der New Yorker Pyramide der Architekten John Dinkeloo und Kevin Roche strahlt zur Nachtzeit Licht über den Battery Park, von dessen Ufer man auf Ellis Island und die Freiheitsstatue blickt. Im unteren Stock der Pyramide wird das «Alte» gezeigt – sei es das antike Israel, sei es die amerikansich-jüdische «Vorgeschichte» der Kolonialzeit, in der mittleren Etage begegnen wir dem europaischen Schreil und dann den Jahren des Holocaust, auf dem oberen Stockwerk schliesslich erscheint das «Neue», der Jewish Renewal, Amerika als das neue gelobte Land. Diese Präsentation verstärkt das Empfinden, im Judentum nicht nur über eine reiche Tradition aus Antike, Mittelalter und Kolonialzeit zu verfügen und das erste Opfer europaischer Geschichte zu sein, sondern es signalisiert eine ebenso mythische wie durch reales historisches Geschehen legitimierte Verankerung des Diasporagedankens. Dieser Diasporabegriff ist verknüpft mit der Überzeugung, in der Neuen Welt das sichere und zukunftsfähige Zuhause entdeckt zu haben, wo eine Erneuerung stets möglich sein wird<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vortrag vom 31. Januar 2006 im Rahmen der Ringvorlesung 2005/06 «Juden in ihrer Umwelt: Akkulturation des Judentums in Annike und Mittelalter» an der Universität Bern.

<sup>2</sup> Zur neuesten Diasporaliteratur: *Jana Evans Braziel* und *Anita Mannur* (Hg.), *Theorizing Diaspora. Key Works in Cultural Studies*, Malden/Oxford 2003, vereint die Bandbreite postmoderner transnationaler Gemeinschaften. Spezifisch zum traditionellen jüdischen Diasporabegriff; vgl. *Debora Dash Moore* und

Er ist jedoch – implizit oder explizit – mit Bildern einer Legitimierung spendenden Vorgeschichte verknüpft. Die Bilder und Bezüge in der zitierten Museumskonzeption lassen das Verständnis dieser Diaspora als eine Art Stufengeschichte erscheinen, die auch architektonisch-räumlich Gestalt angenommen hat.

Mein Museumsrundgang, aber weit mehr die Tatsache, dass in den USA rund 5,5 Millionen Menschen leben, die sich als Juden bezeichnen, ist Anlass, nach einigen Bildern des ›Alten‹ zu fragen, die in der amerikanischen-jüdischen Gemeinschaft die eingangs beschriebene Dialektik kennzeichnen. Das amerikanische Judentum formuliert sich gegenüber dem israelischen und dem europäisch-jüdischen Selbstverständnis erheblich anders. So werren viele amerikanische Juden das Konzept ›Diaspora‹ nicht etwa als ein ungewolltes Exil oder als kummervolles Ergebnis sozialer Ausgrenzung und auch nicht als ›Parasistenz‹ im Sinne der zionistischen Doktrinen. Im Gegenteil, Amerika erscheint – wie vielen weiteren der zahlreichen Zuwanderergruppen – als zutiefst gewünschtes ›Homeland‹, das durch den Erfolg jüdischer Kultur und durch eine solcherart postulierte Zukunftsfähigkeit geprägt ist. Das ändert nichts an der Solidarität mit dem Staat Israel, auch wenn die Meinungen über die aktuellen politischen Haltungen voneinander abweichen mögen. Im Gegenteil, das moderne Israel steht dabei für eine Imaginierung biblischer beziehungsweise antiker Herkunft der amerikanischen Juden, die sich einer Respekt gebietenden Altväterverehrung rühmen können. Und bei Europa spielen zwei Bezüge eine Rolle: erstens die Erinnerungsproduktion zum Holocaust, indem hier die oftmals eigene europäische Herkunft als nahezu liturgisch durchlebter Schrecken erinnert wird; und zweitens die Bezugnahme auf eine jüdische Vergangenheit *vor* der Shoah, auf das jüdische Leben in Osteuropa, welches eine mythische, ja beinahe religiöse Überhöhung erfahren hat.

Beide diese Bezüge generieren eine paradoxe Denkstruktur: Israel ist als moderner Staat Anlass zu Stolz, Sorge und Solidarität und gleichzeitig ein Ort der Antike, der als Bezug der eigenen Herkunftserklärung dient, obwohl die amerikanischen Juden nicht von dort eingewandert sind, sondern aus den europäischen oder russischen Landschaften (abgesehen von den vielen Israeli, die heute in den USA dauerhaft oder als ›commuters‹ leben). Dies gilt auch in historischer Perspektive: Wenn

Zionismus um 1900 eine Antwort auf Antisemitismus war, zumindest in Europa und Russland, aber auch in den USA, so versorgte die Bewegung das amerikanische Judentum mit einem gemeinsamen Nenner, mit der Suche nach einem gemeinsamen Wert: Zion war für viele Juden eine utopische Extension des amerikanischen Traums, eine jüdische Version des ›american dream‹, zumindest in der Zeit des frühen Zionismus<sup>3</sup>. Auf der andern Seite symbolisiert für den Europabezug wiederum das Bild des untergegangenen Schretlitz die Abstammung der Ahnen und Urahnen der jüdischen Amerikaner und Amerikanerinnen, die seit 1880 in Massen ins Land kamen. Amerikanische Geschichtsorte, wie die Lower East Side in New York, wo es heute nur noch wenig Juden gibt und auch kaum mehr Jiddisch gesprochen wird, bewahren diesen als spezifisch ›europäisch‹ apostrophierten Charakter, der heute sogar mit einer literarischen Jiddisch-Renaissance bedacht wird<sup>4</sup>. Historische Forschungen sowie auch ethnologische Untersuchungen zeichnen neuerdings die verschiedenen Stadien osteuropäischer Kultur auf ihrem Weg vom europäischen Schretlitz in die ›Wildnis‹ jüdischer Ghettos an der Lower East Side in New York nach, um dann, nach deren Auflösung im gelobten Land der Mittelklasse-Vorstädte, vor allem die Remagnationen von Jiddischkeit als einem mythischen Ort im zeitgenössischen amerikanisch-jüdischen Diskurs wie auch in der Praxis zu beschreiben<sup>5</sup>. Das Bild Europas bleibt jedoch kontaminiert durch die Tatsache, dass hier auch der geschichtliche Ort ist, auf den sich das amerikanisch-jüdische Holocaustgedenken bezieht, und dies nicht allein an der Mall in Washington, sondern an zahlreichen Orten des nordamerikanischen Kontinents, wo es Holocaust Memorials und Museen gibt.

- 3 Ben Halpern, *The Americanization of Zionism, 1880–1930*, in: *American Jewish History* 69 (1979), S. 15–33; *Ofer Shiff: The Integrative Function of Early American Zionism*, in: *The Journal of Israeli History* 15 (1994), S. 1–16.
- 4 Die literarische Jiddischkeits-Renaissance, die vorwiegend seit den 1990er Jahren stattfindet, ist keineswegs ›ex-nihilo‹ die Schöpfung eines assimilierteren amerikanischen Judentums. Schon Irving Hoves Projekt zur Aufbewahrung jüdischer Kultur, von den Übersetzungen in ›A Treasury of Yiddish Stories‹ aus den 1950er Jahren bis zu seinem berühmten und monumentalen Werk ›World of Our Fathers‹ von 1976, zeugt von diesem Bemühen.
- 5 *Hasia R. Diner, The Jews of the United States 1654–2000*, Berkeley 2004. *Barbara Krshenblatt-Gimblett, Imagining Europe: The Popular Arts of American Jewish Ethnography*, in: Moore and Troen (Hg.), *Divergent Jewish Cultures, Israel and America* (Anm. 2), S. 155–191.

*Scheyn Ian 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.

In der Perspektive jüdischer Traditionen muss die paradigmatische Differenz hervorgehoben werden: Der neue jüdische Diasporabegriff hat mit dem jüdischen Exils- oder Galutbegriff – in seiner traditionell negativen und religiös besetzten Bedeutung – nichts zu tun, ja, er stellt seine Verkehrung dar. In der Zeit, die auf die Zerstörung des Zweiten Tempels und die Vernichtung der staatlichen Hoheit des Judentums folgt, erhält zwar, wie es Jizchak Fritz Baer 1936 in Jerusalem notierte, «die Galut ihren Platz in der Geschichte, aber doch nur, damit die Zeit ihrer Aufhebung umso bestimmter gewährleistet werde»<sup>6</sup>. War der rabbinische Exilbegriff von stets zu erneuernder Vorstellungen der Sünde und der selbst verschuldeten Katastrophe geprägt – symbolisiert in der Tempelzerstörung – und mit der heilsgeschichtlichen Hoffnung auf Erlösung verknüpft, so erscheint der amerikanisch-jüdische Diasporabegriff als eine Verwirklichung der kolonisierbaren Utopie, als Einlösung des universalisierten Versprechens auf den jüdischen «american dream», der den Tempel gleichsam in der Seele der Neuen Welt wieder aufrichtet. Ob nun Reform, modern Orthodox, Traditionalist, Conservative oder Reconstructionist – die amerikanischen Juden büsst, wie viele Juden in Westeuropa, jenes Bewusstsein der Diaspora ein, wie es Rabbi Moses von Pressburg im frühen 19. Jahrhundert noch in Anspielung auf das antike römische Imperium ausdrückte: als Juden stets «Kriegsgefangene» in fremden Ländern zu sein? In der Konsequenz dreht sich der Streit darum, ob Israel oder Amerika das neue «gelobte Land» ist oder ob es beide auf ihre je eigene Weise sein können. Zum Befund kann auch der um 1900 von Auswanderern oft geäußerte Wunsch *Le'schana baba be'Kanada* («Nächstes Jahr in Kanada») gehören, dies in Kontrast zum traditionellen Anspruch «Nächstes Jahr in Jerusalem», der am Ende des Passahfestes gesagt wird. Die zunehmende Privilegierung Amerikas als positiverer Diasporareferenz ist jedenfalls ein Resultat der generell als erfolgreich gesehenen historischen Erfahrung, auch wenn in den Jahrzehnten nach dem Holocaust die kritische Bewertung der Haltung der USA während der NS-Zeit dies nicht als selbstverständlich gegeben erscheinen liess. Aus einer allgemeinen Per-

spektive betrachtet mag dies auch dem plurikulturellen Verständnis post- und transnationaler Gemeinschaften geschuldet sein.<sup>8</sup>

Den neuen jüdischen «Diasporismus» – eine Wortschöpfung des Schriftstellers Philip Roth aus dem Jahr 1983 – wird man also in beiden geistigen und historischen Genesen situieren müssen. Roth ist keineswegs der einzige mit einer diasporistischen Haltung.<sup>9</sup> Die Texte von Daniel und Jonathan Boyarin haben seit den 1990er Jahren eine heftige innerjüdische Debatte zur Frage von «Massada» gegen «abne» provoziert, beides Chiffren, die für zionistische versus diasporische Existenz polemisch gegeneinander gestellt werden<sup>10</sup>. Weitere Chiffren könnten «Jerusalem» versus «Babylon» sein, wie der Streit zwischen David Ben-Gurion, dem ersten Ministerpräsidenten des Staates Israel, und Simon Rawidowicz, dem ersten Dekan für Nahöstliche und Jüdische Studien an der Brandeis University, illustriert<sup>11</sup>. All dies zeigt, wie Josef Hayim Yeruschalmi betont hat, dass das Exil zwar als *Shi'abud mal'khyot*, als «Knechtschaft unter den fremden Nationen» erscheint, aber nichtsdestoweniger die Diaspora ein «Domizil» ist, in dem sich die Juden des Exils durchaus zu Hause fühlen<sup>12</sup>.

Es ist jedenfalls bemerkenswert: Von der Kainsfigur des Augustinus über die Ahasvergestalt als Symbol der Juden bis hin zu Leopold Blum im Ulysses des James Joyce begegnet der Jude als herumgetriebener

<sup>8</sup> *Monika Fludernik* (Hg.), *Diasporas and Multiculturalism, Theoretical and Literary Essays*, Amsterdam/New York 2003, S. auch die folgenden Aufsätze: *William Safire*, *Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*, in: *Diaspora, A Journal of Transnational Studies* 1/1 (1991), S. 83–99; und *Khabib Tölölyan*, *Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment*, in: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 5/1 (1996), S. 8–36.

<sup>9</sup> *Ursula Zeller*, *Between goldene medine and Promised Land: Legitimizing American Jewish Diaspora*, in: *Fludernik, Diasporas and Multiculturalism*, 2003 (Anm. 8), S. 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), S. 301–329.

<sup>10</sup> *Daniel Boyarin* und *Jonathan Boyarin*, *Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: *Critical Inquiry* 19 (Summer 1993), S. 693–725. *Dies*, *Powers of Diaspora, Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, Minneapolis/London 2002. *Daniel Boyarin*, *Massada or Yavne? Gender and the Arts of Jewish Resistance*, in: *Jews and Other Differences, The New Jewish Cultural Studies*, hg. von D. Boyarin und J. Boyarin, Minneapolis/London 1997, S. 306–29.

<sup>11</sup> *Simon Rawidowicz*, *State of Israel, Diaspora, and Jewish Continuity*, Hannover/London 1986, S. 229–39 (Jerusalem und Babylon) und S. 194–204 (Ben-Gurion).

<sup>12</sup> *Yosef Hayim Yeruschalmi*, *Ein Feld in Anator. Versuche über jüdische Geschichte*, Berlin 1993, S. 21–38.

<sup>6</sup> *Jizchak Fritz Baer*, Galut, Berlin 1936, S. 9.

<sup>7</sup> *Moses von Pressburg*, *Ele divre habrit*, Alhona 1819, S. 26; zitiert nach *Amos Funkenstein*, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a. M. 1995, S. 186.

Exilant – und gleichzeitig erscheint dieses Exil als Domizil. Jedoch sollten wir nicht vergessen, dass hier eine Bildsprache vorliegt, ein Reden in Metaphern und Allegorien. Es ist deshalb bezeichnend, dass die Semiotik dieser Konstellation schon vor der Zerstörung des Zweiten Tempels auszumachen ist. Das jüdische Alexandria im hellenistischen Kulturraum, das mit dem Ideal des Tempels kontrastiert, brachte bei Philo die jüdische Allegorisierung hervor, für welche durchaus auch frühere Beispiele (Septuaginta, Weisheit Salomon oder Aristas) zu nennen wären; ansonsten ist der Hang zur Allegorese bei Philo eine Folge von Interpretationsnöten bei verschiedenen schwierigen, mitunter auch für einen Philosophen schwer zu akzeptierenden Passagen im *Tanach* – der Hebräischen Bibel<sup>13</sup>. Diese Schwierigkeiten verweisen mithin auf die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Anwesenheit in Jerusalem und Anwesenheit in der ganzen *oikoumené* (also der bewohnten Welt), was nach Erklärung verlangte, durch die der Tempel in die Seele des Menschen verlegt werden konnte. Ist Alexandria also als Chiffre eines «New York» der plurikulturellen Antike zu lesen? Auf der postmodernen Spielweise könnte man beides postulieren: Alexandria war einst tatsächliche Gegenwart in der zeitgenössischen, jetzt längstens vergangenen Gegenwart (also vor der Tempelzerstörung, die den negativen Exilbegriff der Rabbinen begründete), und es liesse sich heute als eine Chiffre verstehen, die das Ideal der neuen Diaspora als *homeland* (als moderne *oikoumené* oder allgemein als *dominium*) mit den historisophischen Bezügen zur Vergangenheit, zum «Alten» bedient. Das Nachleben der Antike in heutigen Diskursen ist jedenfalls gegeben.

Alle hier angestellten Beobachtungen verweisen darauf, dass wir es mit einem Kontingenzvorgang zu tun haben. Das ist in der Geschichte der jüdischen wie christlichen Religion kein unbekanntes Phänomen. Dass der Verlauf der Geschichte, ohne willkürlich zu sein, ein sinnvolles Ganzes darstelle wie der Kosmos überhaupt, und dass deshalb das *saeculum*, der Verlauf der Weltgeschichte, seine eigene Schönheit und Richtigkeit habe – dieses Argument ist seit Augustinus verbredete Lehre. Der lateinische Ausdruck *Scriptura humane loquitur* («Die Schrift spricht die Sprache der Menschen») ist ganz und gar dem Hebräischen

<sup>13</sup> Gemäss Philo, *In Flaccum* 46, ist das heilige Jerusalem die «Mutterstadt» (*metropolis*) der Juden, das Vaterland (*patria*) jeweils der Ort, an dem sie und ihre Vorfahren aufwuchsen. Zum allegorischen System Philons vgl. zusammenfassend Ronald Williamson, *Jews in the Hellenistic World*: Philo, Cambridge 1989, S. 144–175. – Ich danke an dieser Stelle René Bloch für die wertvollen Hinweise.

*diava tora kleshon bene adam* verwandt. Darin war das Prinzip der Akkommodation – die Worte der Bibel mit den Realitäten der Geschichte in Übereinstimmung zu halten – begründet; dies in Kontrast zur späteren *Sola scriptura*, bei der nur das reine Wort gilt. Beispiele für dieses Verfahren im Judentum hat Amos Funkenstein genannt, und sie bieten sich prominent an, von den Tanaiten (die es vorerst zur Rechtsauslegung benutzten) hin zu Ibn Ezra und Maimonides, aber auch in den Allegoresen der kabbalistischen Spekulation, die über den Verlauf der Geschichte seit der Wertschöpfung meditieren; hinzuzuzählen wäre auch Nachmanides, dessen Symbolismus in der Bibelexegese das akkommodierende Verfahren nur schlecht verbergen kann<sup>14</sup>. Auch wenn Akkommodation und Hermeneutik sich in die Sprache der Theologie oder der halachischen Auslegung kleideten, so ist rückblickend nachvollziehbar, dass hier eine Passage hinaus in die Deutungen des *saeculum* beziehungsweise der profanen Geschichte einerseits und in die Kosmologie der naturwissenschaftlichen Forschung andererseits führen musste. Was heute unter «Säkularisierung» oder auch «Geschichtsbewusstsein» verstanden wird, ist in seinen Anfängen innerhalb des Religiösen entfacht worden (bevor es dann als vermeintlicher Gegensatz zur «mittelalterlichen» Tradition der christlichen Scholastik erschien). Hinzu kommt, dass im 19. Jahrhundert die «Wissenschaft des Judentums» sich nicht als Gegner des mittelalterlichen Judentums verstand, sondern darin seinen historisophischen Forschungsgegenstand erblickte, durch den der Weg historiografisch in die Antike führen sollte.

Wenn «Israel» und «Europa» für das amerikanisch-jüdische Verlangen nach mythischen Bildern geeignete Objekte aus der Antike, aus dem Mittelalter und der Moderne sind, so muss gefragt werden: Was genau macht *innerhalb* der amerikanischen Geschichte den teils religiösen, teils mythischen Charakter aus, der von nicht wenigen Beobachtern der USA festgestellt wird? Man kann die allgemeine Disposition des amerikanischen Staats- und Gesellschaftsverständnisses nicht ignorieren, wenn vom jüdischen Diasporabegriff gesprochen wird, zumal gerade den Bildern der Gründungsgeschichte der USA ein Legendencharakter innewohnt, der in zeitgenössischen Theorien christlich oder auch hebräisch, sprich: «biblisch» intoniert erscheint. Ohne tiefer darauf eingehen zu wollen, sei eine dieser Imaginationen der Vormoderne als Beispiel für die Hebelwirkung der Akkommodation angeführt. Sie erscheint

<sup>14</sup> *Funkenstein*, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen (Ann. 7), S. 91–119.

in Gestalt einer postbiblischen Geschichtstypologie, das heisst als Projektion biblischer Ereignisse beziehungsweise biblischer Gestalten auf zeitgeschichtliche Aktualität. Das Beispiel kann zeigen, wie die aus theologischer Sprache geführte historiographische Spekulation letztlich ihres Inhaltes beraubt wurde, nachdem sie ihren – durchaus politischen – Zweck in den Augen der amerikanischen Revolutionäre erfüllt hatte.

Im Amerika vor Thomas Jefferson (und auch später) war die Vorstellung, die eingeborenen Indianer seien Juden und es handle sich um einige der verlorenen zehn Stämme, weit verbreitet. Sprachliche Indizien, wie Ähnlichkeiten zwischen hebräischen und indianischen Wörtern, oder das Auffinden von Gebetsriemen in indianischen Dörfern, befügeln die akkomodierende Phantasie, es handle sich um «Juden» oder «Hebräer». Damit konnten die Indianer zumindest als «Post-Adamiten», das heisst als Menschen gelten, was in der Nachwirkung der aus der Renaissancezeit übernommenen Vorstellungen über prä-adamitische, adamitische und post-adamitische Lebewesen streht. Das Aufkommen einer «Jewish Indian Theory» samt aller erregenden Phantasien und später deren Kollaps zeigen zumindest, dass die Projektionen, die aus einem biblischen Narrativ bezogen wurden, unter christlichen Enthusiasten und Millenaristen inbrünstig geglaubt wurden, später die Genese der Mormonen mit ihrer Version der israelitischen Geschichte beeinflussten hatten und vielerlei Phantasien über eine Hebräisch sprechende amerikanische Urnation befügeln konnten<sup>15</sup>. Zum Aufkommen der «Jewish Indian Theory», die ursprünglich keineswegs auf den «Westen», sondern auf den «Osten», auf Asien gerichtet war, trug auch die Rezeption der Schrift des niederländisch-jüdischen Diplomaten Menasseh Ben Israel bei – ein Buch, das aus dem Sefardischen («Esperanza de Israel», 1650) ins Englische («The Hope of Israel», 1652) übersetzt und mehrfach aufgelegt wurde. Die Schrift selbst lieferte zur Herkunft der Indianer keine Erklärungen, befügte aber den jüdischen Messianismus mitsamt einer vagen Hoffnung auf die Auffindung der verlorenen Stämme und bediente die Eschatologien von Juden und Protestanten gleichermaßen,

<sup>15</sup> Richard H. Popkin, *The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory*, in: *Hebrew and the Bible in America. The First Two Centuries*, hg. von Shalom Goldman, Hannover/London 1993, S. 70–90. S. auch *Tudor Parfait*, *The Lost Tribes of Israel*, *The History of a Myth*, London 2002, S. 91–114.

wenn von der Neuen Welt geredet wurde<sup>16</sup>. Ein Beispiel für das Fortleben der «Jewish Indian Theory» im 19. Jahrhundert war die vergebliche Mühe des damals führenden jüdischen Repräsentanten in den USA, Mordecai Noah, südlich der Niagarafälle einen jüdischen Bundesstaat zu gründen, der nicht nur den europäischen Juden, sondern auch den Nachkommen der verlorenen biblischen Stämme in Amerika Platz bieten würde; das politisch gedachte Projekt, dessen spätere Rezeption ein frühes Zeugnis des amerikanischen Zionismus sehen wollte, scheiterte, da sich die Wunschbürger aus aller Welt offenkundig nicht materialisieren wollten<sup>17</sup>.

Alle diese Vorstellungen mögen uns heute bizarr amuten, aber sie sind nichtsdestoweniger Teil der Wissenswelt der Vormoderne und konnten damals den Rang einer Entdeckung von Tatsachen einnehmen. Rationalität und Irrationalität sind nicht Merkmale eines Phänomens, wie Ludwik Fleck festgehalten hat, sondern lediglich ein Beleg für die Angemessenheit der Methode, die in unserem Fall die historisch-kritische Betrachtung sein soll<sup>18</sup>. Das Beispiel schärft deshalb auch den Blick für den christlichen Chiliasmus und seine abendländischen Traditionen, wenn die angelsächsischen Enthusiasten sich selbst mittels Geschichtstypologie als die *verborgenen* zehn Stämme Israels feierten<sup>19</sup>. All dies hat übrigens den Blick für jene Thesen der Forschung verstell, die sich mittels spätlicher Fakten um die Sicherung einer Beziehung zwischen der Alten Welt seit ihrer römischen und phönizischen Zeit und der Alten Geschichte Nord- und Mittelamerikas kümmern<sup>20</sup>. Aber die Zeugnissen Jeffersons waren durchaus angetan von den Imaginationen der «Jewish Indian Theory»; erst der dritte Präsident der USA verwarf das Konstrukt, als der Kauf von Louisiana, dem offensichtlich die Theorie

<sup>16</sup> Joseph Kaplan et al. (Hg.), *Menasseh ben Israel and His World*, Leiden 1989; Grant Underwood, *The Hope of Israel in Early Modern Ethnography and Eschatology*, in: Goldman, *Hebrew and the Bible in America* (Anm. 15), S. 91–101.

<sup>17</sup> Richard H. Popkin, Mordecai Noah, the Abbé Grégoire and the Paris Sanhedrin, in: *Modern Judaism* 11 (1982), S. 131–148.

<sup>18</sup> *Ludwik Fleck*, *Erfahrung und Tatsache*, Gesammelte Aufsätze, hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schelle, Frankfurt a. M. 1983, S. 86.

<sup>19</sup> Zur gesamten Problemstellung vgl. *Norman Cohn*, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, *Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern/München 1991.

<sup>20</sup> *Cyrus Gordon*, *Before Columbus*, *Links between the Old World and Ancient America*, New York 1971; dazu die Bemerkungen von Popkin, *Rise and Fall of Jewish Indian Theory* (Anm. 15), S. 84f.

argumentativ zugeordnet hatte, getätigt war. Nach einer Konsultation seines Amtsvorgängers, John Adams, verschwand die Begründung, und die Indianer sollten bis 1923 warten müssen, um als amerikanische Staatsbürger beziehungsweise «post-adamitische» Menschen zu gelten. An die Stelle der «Jewish-Indian-Theory» trat im 19. Jahrhundert die nicht weniger phantomhafte Lehre des «British Israelism», der nun die weissen angelsächsischen Protestanten in den USA selbst zu den neuen biblischen Stämmen erhob, dies im Kontext britischer Welt- und Kulturgelung sowie in der Mischung von xenophobem amerikanischem Nativismus und antisemitischer Verschlüsselung.

Der Vorgang zeigt an, dass es hier um grundsätzliche Erwägungen der amerikanischen Aufklärungszeit ging, in der das Verhältnis zwischen biblisch begründbarer Welttheorie und moderner Verfassungslehre zur Debatte stand. Der spätere vierte Präsident, James Madison, wiesche indes alle Begehrlichkeiten, Staat und Kirchen nicht zu trennen, vom Tisch der Verfassungsdiskussionen. Damit sind wir auch bei der Frage nach den Umständen, wie und warum in den Vereinigten Staaten die Politik und die Religionen zwar strikt getrennt, aber die Begründungen der amerikanischen Nation letztlich religiös geblieben, genauer: mythisch überhöht worden sind. Bis heute gibt es kaum eine Inauguralrede eines amerikanischen Präsidenten, in denen nicht Motive und Sentenzen aus der Hebräischen Bibel evoziert werden. Man beachte die Verwendung theologischer oder biblischer Bildsprache, die durch eine säkulare Gegengeschichte in Gebrauch genommen wird, wenn der Topos der «Auserwählten Nation» als Ersatz für das Fehlen einer gemeinsamen Geschichte und die Tatsache der verschiedenartigen Herkunft dient. Die Zuwanderer verkörpern darin jenes Ensemble, das zum überkulturellen und multireligiösen «Bund» der Amerikaner erklärt wird. Für den Schutz des religiösen vor dem staatlichen Zugriff wird. Für den Schutz des religiösen vor dem staatlichen Zugriff steht und steht die Verfassung, der amerikanischen «creed», und als deren Garant gilt die Institution des «Gerichts», vor dem das Individuum sich Recht holen und bürgerschaftliche Anerkennung erlangen kann. Der Sinn der Trennung lag also historisch gesehen nicht im Schutz des Staates vor religiösen Gemeinschaften, die sich in Freiheit und im Wettbewerb ohnehin vielfältigen würden, sondern im Schutz des Religiösen vor dem staatlichen Zugriff. Diese grundlegende Konstellation amerikanischer Verhältnisse ist übrigens von jüdischen Zeitgenossen in Europa wahrgenommen worden; so gab sich Moses Mendelssohn in Berlin 1783 besorgt über die Aussicht, es könnte durch den Kongress eine einzige «herrschende Religion» postuliert werden<sup>21</sup>.

Das Paradox der amerikanischen Konstellation liegt einerseits in der Weigerung, im hermeneutischen Zirkel biblischer Legitimierung zu verbleiben, andererseits im Umstand, dass die darin enthaltene Sehnsucht nach einer Parusie nicht aufgelöst erscheint, wenn politisches Verständnis religiös eingefärbt wirkt. Die Rhetorik der amerikanischen Aufklärung findet eben in der «Religion» eine höchst inspirierende Quelle, indem Werte wie Demokratie, Gleichheit oder die *rule of law* (was auch immer darunter verstanden wird) als Zitierung aus der Offenbarung vermittelt werden können. Das geistige Oberhaupt der orthodoxen Synagoge «Mikveh Israel» in Philadelphia betonte Mitte des 19. Jahrhunderts, als es das Trennungsprinzip gegenüber Forderungen eines «Christian amendments» in der Verfassung zu verteidigen galt, die Parallelität von altem und neuem «Bund», die durch die amerikanische Revolution wirklich geworden sei:

«With the spangled banner of liberty in one hand, and the law of Horeb [Sinai] in the other, we will continue [to be] faithful citizens of this glorious republic, and constant adorers of the living God»<sup>22</sup>.

Unter dem Leitstern einer bürgerlichen Verfassung sollten die Worte der Offenbarung, also die biblische Schrift, durch die neuen historischen Entwicklungen eine zivile und zivilisierende Bedeutung erlangen, indem unter dem Banner eines neuen «Bundes» die Juden den lebendigen Gott in Freiheit preisen würden. Doch auch hier ist anzumerken: Freiheit hatte ihren Preis. Epistemologisch gesprochen: Jede Schriftlichkeit ist in sich problematisch, indem das Zeichen, das Schriftalphabet schon menschliche Konvention darstellt und einem Bedeutungswandel

<sup>21</sup> «Leider! hören wir auch schon den Congress in Amerika das alte Lied anstimmen und von einer *herrschenden Religion* sprechen»; zitiert in: *Moses Mendelssohn*, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, und Vorrede zu «Manasse Ben Israels Rettung», hg. von David Martyr, Bielefeld 2001, S. 86; entspricht *Moses Mendelssohn*, Jubiläumsausgabe, Bd. 8: Schriften zum Judentum II, bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983, S. 156. Mendelssohns Sorge, die Trennung von Staat und religiösen Institutionen – in seiner Schrift führte er Kirche, Synagoge und Moschee, alle drei, explizit an – lasse sich «dem grau gewordenen Vorurteil» wegen nicht durchsetzen, sollte sich für die Ausgestaltung der Verfassung jedoch nicht bewahrheiten.

<sup>22</sup> Vgl. *Jonathan Sarna*, American Judaism. A History, New Haven/London, 2004, S. 197.

– von sakraler in säkulare Sprache – unterliegt<sup>23</sup>. Die historische Entwicklung der Vereinigten Staaten ist dafür ein beredtes Anschauungsbeispiel und ein Prüfstein geblieben – und dies auch heute, da ein bizarr anmutender Kampf zwischen Kreazionisten und Evolutionisten um den wahren Ursprung der ›Adamiten‹ tobt.

Der Pluralisierung der amerikanischen Gesellschaft entsprach und entspricht auch eine Vervielfältigung des Religiösen und von Zeit zu Zeit stets wieder auflebende ›Revivals‹. Die eigene Verfasstheit, das Verständnis als jüdische Gemeinschaft muss deshalb immer wieder neu verhandelt werden, und das Phänomen der Vervielfältigung trifft für das amerikanische Judentum durchaus zu. Denn der gesellschaftliche Pluralismus, als ein eigentlicher ›Transition sports‹, bringt innerhalb des Judentums eine entsprechende *sekundäre* Pluralisierung hervor<sup>24</sup>. So gesehen lässt sich ›Religion‹ im Rahmen des säkularen Staates als ein Code der sozialen und kulturellen Zugehörigkeit, als ein imaginierter *Ethnos*, verstehen. Er nimmt die Züge eines jüdischen ›melting pots‹ an<sup>25</sup>.

Wo Menschen sich von ihrer Herkunft her orientieren und wo sich Menschen aus religiöser, geschlechtlicher oder anderweitig lebensideologischer Begründung als Gruppe konstruieren, spielt die Möglichkeit einer Identifizierung mit bestimmten, als stabil erachteten Werten eine erhebliche Rolle<sup>26</sup>. Diese Werte werden zur Tradition erklärt und in neuer Bewusstheit als Fundus der Wertorientierung imaginiert – ich habe hier deshalb bereits auf die mythische Rolle des antiken und

modernen Israels sowie die Funktionen der «mittelalterlichen» sowie zeitgenössischen Europa-Bilder hingewiesen. Aber dies kann in einer offenen Gesellschaft auf Dauer nicht genügen, sondern es bedarf einer Auseinandersetzung mit den etablierten Narrativen der eigenen amerikanischen Geschichte und Gesellschaft. Im günstigen Fall wird ein Diskurs produziert, der als alternative amerikanisch-jüdische Fortschreibung von allgemeiner Geschichte und Kultur nachvollziehbar bleibt<sup>27</sup>. Die literarische und historische Selbstdeutung soll den Ausgangspunkt proliferieren, durch den am Ende ein neues kulturelles Narrativ einer Minderheit hervorgebracht wird. Für eine Minderheit – seien es historisch Juden oder eine andere Herkunftsruppe – würde das Fehlen einer solchen Möglichkeit zum Diskurs bedeuten, dass sich die Gemeinschaft darin schwächt, in der Realität einer multikulturellen Gesellschaft ihre kulturelle Differenz behaupten zu können. Perspektiven lassen sich nur durch eine Erinnerung gewinnen, als einem kognitiven Akt, mit dem ein Zugang zur Welt und gleichzeitig der Ausbruch aus Festlegungen durch äussere Vorurteile und dominante Deutungen möglich sind. Der Preis allerdings ist, dass sich solcherart eine Gemeinschaft nicht mehr einschliessen kann, weil sich der Begriff, was die von uns bewohnte «Welt» – *oikumené* oder *domicilium* – in der möglichen Wahrnehmung eines Menschen sein kann, enorm geweitet hat. Das gilt auch für den *chiasm*, das Neue der amerikanisch-jüdischen Diaspora, die sich gerade wegen der hier beschriebenen Konstellation mit Bildern der Antike und des Mittelalters aus Europa versorgt und gleichsam religiös, spricht: mythisch vergewissert.

Ich will einige Beispiele heranziehen. Zuerst ein bekannter Beleg aus der Politik der 1960er Jahre, der heute für die enge Verschränkung von Theologie und Politik in den USA steht. 1965 fand jener Marsch von Selma nach Montgomery, Alabama, statt, in dem Martin Luther King Jr. den Traum von einem apartheidfreien und zivilen Amerika öffentlich einforderte. Arm in Arm eingehakt mit den schwarzen Aktivisten King, Ralph Bunche und Ralph Abernathy marschierte ein Rabbiner,

<sup>23</sup> Vgl. *Carola Hoffrich*, Lebendige Schrift, Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums, München 2000, S. 58 ff.

<sup>24</sup> S. meinen Aufsatz ›Transition sports. Über das Verhandeln auf beiden Seiten des Bindestrichs und das Beispiel des amerikanisch-jüdischen Pluralismus‹, in: *Intergationen des Widerläufigen. Ein Streifzug durch geistes- und kulturwissenschaftliche Forschungsfelder*, hg. von Elke Huwiler und Nicole Wachter, Hamburg 2004, S. 257–272.

<sup>25</sup> Will Herbergs These des *triple melting pot* (jüdisch, katholisch, protestantisch) scheint durchaus funktional zu sein, wirft aber neue Fragen auf. In den USA sind Kirchen nicht mehr allein «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, bestätigt mit entsprechenden Untersuchungen dann *Andrew M. Greeley*, *Why Can't They Be Like Us? America's White Ethnic Groups*, New York 1976.

<sup>26</sup> *Sarna*, *American Judaism. A History* (Ann. 21), S. 357–374.

<sup>27</sup> So wird von Susanna Heschel das Werk von Heinrich Graetz, dem bedeutenden deutsch-jüdischen Historiker, als «Gegengeschichte» zum herrschenden Diskurs im Zeitalter Hegels gelesen und damit als ein Modell für die Hervorbringung amerikanisch-jüdischer Gegengeschichten genommen; vgl. *Susanna Heschel*, *Jewish Studies as Counterhistory*, in: *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, hg. von David Biale, Michael Galschinsky und Susanna Heschel, Berkeley/London 1998, S. 101–130.



Abraham Joshua Heschel. 1907 in Warschau geboren, stammte Heschel aus einer chassidischen Familie; er hatte an der Universität in Berlin studiert, entkam der einsetzenden nationalsozialistischen Herrschaft in Europa und lehrte bis zu seinem Tod im Jahr 1972 in New York am Jewish Theological Seminary als Professor für Ethik und Mystik. Die jüdischen Mistreiter des afroamerikanischen *Civil rights movement* und das damit zusammen hängende Verhältnis zwischen Juden und Schwarzen in den USA, das intensiv beschrieben worden ist, sollen uns nicht weiter beschäftigen. Jedoch ist hier die Rede Heschels an der ersten National Conference on Religion and Race im Januar 1963, wo er auch King kennen lernte, von Interesse. Heschels Rede elektrifizierte seine Zuhörer und Zuhörerinnen durch die Verschränkung des biblischen Exodusmotivs mit dem Kampf der schwarzen Bürgerrechtsbewegung: Die eigentlich erste Conference on Religion and Race, so führte Heschel aus, sei in der Antike gewesen, mit den Hauptteilnehmern Pharaon und Mose, und die damals erzielte Vereinbarung dieses Gipfeltreffens sei bis heute nicht in Erfüllung gegangen:

«Pharao is not ready to capitulate. The exodus began but is far from having been completed. In fact, it was easier for the children of Israel to cross the Red Sea than for a Negro to cross certain university campuses»<sup>28</sup>.

Antike und Gegenwart, Exodusmotiv und die Herstellung des Bezuges zum Geschehen in den südlichen US-Städten sollten für die Ausformulierung einer politischen Theorie der amerikanisch-jüdischen Linken zentrale Sprachbilder werden. Michael Walzer etwa sieht in der biblischen Erzählung und besonders im Exodusnarrativ jenen entscheidenden Bruch mit einer Art der kosmologischen Erzählweise, die durch die Vorstellung von ewiger Wiederkehr ein soziales System der Abhängigkeiten und Abgeschlossenheiten schafft, das «sich hierarchisch aufwärtsreckt, hinein in das mythische Reich der Natur und Naturgottheiten»<sup>29</sup>. Susannah Heschel hat die Bürgerrechtsbewegung aus dem «Geist der Propheten» gesehen und den Rassismus als «Leugnung der Existenz Gottes» diskreditiert<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Abraham J. Heschel, *The Insecurity of Freedom, Essays on Human Existence*, New York 1966, S. 85.

<sup>29</sup> Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Berlin 1988, S. 22.

<sup>30</sup> Susannah Heschel, Abraham Joshua Heschel. Tiefentheologie und Politik, Eine biografische Skizze, in: *Judata* 43/4 (1987), S. 201–203.

Ein weiteres Beispiel beziehe ich aus der Literatur. Dem Roman *«City of God»* von E. L. Doctorow, dieser seiner *Fiction*, die noch vor den Anschlägen vom 11. September 2001 erschien, hat der Autor wenige Zeit später auch einen Essayband *«Reporting the Universe»* nachfolgen lassen<sup>31</sup>. Die Welt – das durch die Wahrnehmung der Subjekte konstruierte Universum – erscheint im Roman als multimediales Szenario mikro- und makrokosmischer Ereignisse, und als *«City of God»* ist New York der geeignete Ort für die Konflikte und Wunder, aus deren Spannung der Schwebezustand unseres beunruhigenden Zeitalters resultiert: Sarah Blumenthal ist Rabbinerin einer progressiven Synagoge in New York und Tochter eines Holocaust-Überlebenden, der den Krieg unter dem falschen Namen Jehoshua Mendelsohn als Botenjunge des Judenrates in Litauen durchgemacht hatte. In Washington D.C. hält sie vor dem Amerikanischen Kongress für religionswissenschaftliche Studien eine Ansprache, in der sie den Zweifel als die grosse Kraft der Moderne – oder wenn wir wollen: des Neuen – anführt: jenen «unentwegt diskutierten inneren Zustand theologischer Ungewissheit, der durch rennütige, nervöse Skepsis aufgewogene Wunsch zu glauben»<sup>32</sup>. Sie neigt dazu, die Schrift – oder wenn wir wollen: das Alte – so zu lesen, wie Samuel Coleridge den Akt des Lesens von Dichtung und Erzählung definiert hat, nämlich unter «bewusster Suspendierung des Unglaubens». Sie stellt die Frage, ob man die rituellen, sakramentalen, ausschliessenden oder sonstwie der Phantasie entsprungene Elemente der Religion unter der Bedingung aufgeben könne, dass eine universalistische Ethik sich in ihrer vollen Numinosität weiterhin aufrecht erhalten lasse. Sie interpretiert die Verfassungswerke der Neuzeit als Merkmale eines zivilreligiösen Bewusstseins. Und sie betrachtet die Befassung mit diesen neuen Werten als «die augenblickliche Aufgabe für uns Theologen», die sich sonst mit dem Alten beschäftigen. Damit einher geht jedoch die Ausdehnung der ethischen Verpflichtung, die sich demokratisch auf ein Blickfeld von dreihundertsechzig Grad zu richten hat und nicht nur auf die eigenen Religionsgeföhren. Sarah Blumenthal macht deutlich, dass in der *«City of God»*, einer literarischen Anspielung auf den *Gottesstaat* des Augustinus (dem wir hier schon bei der Erörterung der Akkommodation begegnen), das vage Versprechen der Menschenrechte eine jüdische *Magna Charta* für die Neue Welt begründet hat, in der die Bibel

<sup>31</sup> Edgar L. Doctorow, *Reporting the Universe*, Cambridge/London 2003.

<sup>32</sup> *Ders.*, *City of God*, Köln 2001, S. 373–375.

als wirkmächtige Bildersprache – als Metaphorik – aus der Antike gilt, die jetzt in Washington D.C., einem Art neuen «Rom», in ihrer Teilhabe an einer allgemeinen Ethik verhandelt wird.

Im Roman geht der Ansprache der Rabbinerin eine Diskussion in der New Yorker Synagoge über den Begriff und Wert der Tradition voran. Zu Kritik und Verteidigung einzelner Gebote, Gebräuche und Riten sowie der Massstäbe ihrer Reformierung werden die Alten aufgeboten, die Griechen wie die Rabbinen. Von Gott kann im Mantel dieser Streitereien nicht die Rede sein. Da steht Murray Seligman auf, «eine Gestalt mit breitem Rücken, vorgebeugt sitzend wie Rodin», um ein geistiges Machtwort über den Wert der Alten zu sprechen: «Das war keine grosse Welt, die des alten Israel ... Die Hebräer stellten sich einen kosmischen Gott vor, einen grossartigen, einzigen Gott des Alls, aber natürlich zu ihrem Land passend, mitsamt seinen Ernten und Stammesklagen und mitsamt dem Herrn-Knecht-Verhältnis ... und seine Ehrentitel lauteten Herr oder König. Alles sehr verständlich». Aber dann hebt Seligman, der in seiner Jugend mit seinen Pröbelleien fast den Chemiesaal der Bronx High School in die Luft gejagt hätte und inzwischen Physik-Nobelpreisträger geworden ist, den Kopf.

«Wenn Sie sich heute einmal die Mühe machen zu bedenken, was wir heute über das Universum wissen ... dass es etwa fünfzehn Milliarden Jahre alt ist, sich plötzlich aufgebläht und seither ausgedehnt hat, dass der Raum unausweichlich Zeit ist und Zeit unausweichlich Raum, dass die Gravitation ihn krümmen kann, dass eine andere Kraft im Raum der Gravitation entgegenwirkt, so dass das Universum nicht in sich zusammenfällt ... und dass es bei seiner möglicherweise ständig zunehmenden Ausdehnungsgeschwindigkeit nicht nur Galaxien umfasst, die aus Millionen von Sternen bestehen, sondern eine Vielzahl von Galaxien-Clustern, die sich ihrerseits als Cluster von Clustern dahin ziehen ... und dass es in alldem eine dunkle Materie gibt, die wir erst noch verstehen müssen ... Nun, da will mir doch scheinen, dass der Schöpfer, auf welchen das Universum zurückgeht oder womöglich eine Anzahl von Universen, von denen wir nur dieses wahrzunehmen imstande sind ... dass der Schöpfer, geheiligt sei sein Name, der aus unbestimmten, unvorhersehbaren Wellen/Partikel-Prozessen eine feste Realität hervorbringen kann oder etwas, das wir als Realität wahrnehmen ... oder der vielleicht all das erschaffen kann, was unsere Sinne registrieren können oder unser Verstand erschliessen kann... aus etwas, das letztlich vielleicht aus den Schwingungen kosmischer Saitenfrequenzen besteht ... dass er – oder sie oder es – per definitionem unermesslicher und grandioser als all dieses, das von ihm herrührt ... und der den Lebewesen sich evolutionär verändernde Gestalten und der Spezies Mensch ein sich langsam entwickelndes Bewusstsein gegenüber hat, das gerade erst beginnt, die Grossartigkeit dessen, was sich ihm offenbart zu würdigen... kurz, ich sehe mich gezwungen, die Traditionalisten unter uns zu fragen, ob wir unseren Schöpfer, geheiligt sei sein Name, nicht

vielleicht unzulänglich preisen, wenn wir ihm bloss den Ehrentitel Herr oder König verleihen, von Vater oder Hirte ganz zu schweigen ...»<sup>33</sup>

Und so setzt sich Murray Seligman, es folgt ein langes Schweigen. Seligmans Rede stellt eine der wissenschaftlichen Kenntnis entsprechende Akkommodation dar, jedoch gleichsam, in einer New Yorker Variante, mit umgekehrten Vorzeichen. Wie Ibn Ezra oder Maimonides stellt die Romanfigur als Erstes die zulässigen Grenzen menschlichen Sprechens und die Eigenheiten der Allegorisierungen dar. Das Verfahren «Scriptura humane loquitur» legen ihm die Beschränkungen des menschlichen Sprechens nahe, wenn von «unserem Schöpfer, geheiligt sei sein Name» – dreimal evoziert Seligman diese jüdische Preisungsformel – die Rede angesichts der heutigen astrophysikalischen Rätsel ist. Das «Alte» und das «Neue» fallen in dieser Perspektive in sich zusammen, und es würde Seligman auch unsinnig erscheinen, mit dem Hubble-Teleskop nach verlorenen Stämmen in den galaktischen Weiten einer (aristotelisch gesprochen) supralunaren «neuen» Welt Ausschau halten zu wollen ...

Die Figur des Murray Seligman verkörpert die Tradition jener Juden, die seit der Zeit der mittelalterlichen Hochscholastik ein naturwissenschaftliches Interesse am Himmel zu entwickeln begannen, von den Geisteserkundungen eines Gersonides über den spekulativen «Big Bang» der Kabbalisten bis hin in die von David Nieto zur Zeit Newtons vortragenen kosmologischen Modelle, die das Vorhandensein von «Multiversen», von verschiedenen «parallelen» Universen postulieren<sup>34</sup>. Die Figur steht aber insbesondere für die intensive Beteiligung von Juden an der neuen Physik, die aus der älteren Kosmologie hervorging und sich von den früheren, nunmehr quälend wirkenden Akkommodtionen emanzipierten. Der Rabbinerin ist Seligmans Rede indes Zeugnis der Gottesergriffenheit, die sich in ihrer Stadt, einer «City of God», verborgen hatte, und es ist ihr erfrischendes Labsal in eine von Gewohnheiten bestimmte Synagogenatmosphäre hinein, weil die kryptische Natur dieser Rede, die im Stil der Gegenwart vorgetragen wird, erst noch zu entziffern sein wird – das numinos Schwebende einer nie fassbaren

<sup>33</sup> *Doctorow*, *City of God* (Anm. 32), S. 369f. In dieser deutschen Übersetzung ist von 15 Millionen Jahren die Rede. Die entsprechenden Stelle in der englischen Originalausgabe: ... *roughly fifteen billion years old*, in: *Doctorow*, *City of God*. A Novel, London 2001, S. 286 meint indessen 15 Milliarden Jahre.

<sup>34</sup> Vgl. u.a. *David B. Ruderman*, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, Detroit 2001, S. 14–54 (Scholastik; Gersonides) und S. 310–331 (Nieto).

Gottesidee, die im Kontext eines kanonisierten Säkularismus als selbst in Evolution begriffen werden kann. Die Synagogengemeinde schweigt noch, und so räuspert sich denn Sarah Blumenthal – «ich denke, nun ist es vielleicht an der Zeit, das Kaddisch zu sprechen».

Das letzte Beispiel stammt aus der feministisch-jüdischen Theologie, die in den USA heute von Rabbinerinnen und Forscherinnen vorgetragen wird. In ihrem Buch *Standing again at Sinai* formuliert Judith Plaskow eine feministische Perspektive des Judentums<sup>35</sup>. Sie tut es, wie weitere jüdische Autorinnen<sup>36</sup> ebenfalls, mit dem Anspruch, im Prozess der Interpretation und Reinterpretation der biblischen Offenbarungsschrift auch ausreichende Autorität, die gemeinschaftsbildend wirkt, zu gewinnen. Die Moderne hat den Sinn für die globale Vielfalt des Religiösen und ebenso für die historischen Genesen der lokalen Traditionen geschärft und dadurch den Abbau eines universalen Anspruchs auf Wahrheit und die notwendige Begrenzung einer patriarchal eingefärbten Praxis von Religion erwirkt. Die Frage ist längst nicht mehr, was der jüdische Feminismus zum Niederreißen patriarchaler Verfestigungen der Überlieferungen beitragen kann, weil dies im Kontext amerikanisch-jüdischer Geschichte längst in Gang gekommen ist – so berichtet Paula Hyman von amerikanisch-jüdischen Gemeinden, in denen die Männer, um ihren Platz zu finden, sich definieren müssen gegenüber den gebildeten Frauen (wie Rabbinerinnen oder Kantorinnen), welche in diesen Rollen die Last der Grenzzetzung der Assimilation auf sich nehmen und darin eine weiblich konnotierte Identifizierung mit dem Judentum repräsentieren<sup>37</sup>. Für jüdische Feministinnen ist heute die entscheidende Frage, wie sich für das «androgyn» Ganze beziehungsweise eine assimilationsunwillige und jüdische Identität betonende Ge-

meinschaft von Neuem Autorität aus der Schrift gewinnen lässt, die der postemanzipatorischen Realität akkomodiert bleiben kann.

Die Herstellung von Autorität folgt bei Plaskow einerseits einem traditionellen exegetischen Muster der Medialisierung. Indem aus der Schriftlichkeit des Kanons das Narrativ für die mündliche Tora bezogen und dafür auch aus den Materialien der rabbinischen Quellen (und hier besonders der Midraschim) eine neue Exegese gelesen wird, entsteht ein feministischer Zuschnitt der Traditionsschöpfung. Das aber kann nicht genügen, weil der Kanon zwar gebogen oder akkomodiert, aber nicht fundamental betragt wird. Deshalb will Plaskow andererseits die Lücken und die zensurierten Leerstellen, die im Werk des Kanons festzustellen und nicht zu ignorieren sind, durch historiografisch und archäologisch vermittelte Befunde in das Bewusstsein der Interpretenden und Interpretinnen heben. In diesen Befunden aber winkt die polytheistische Welt aus der Antike, indem die biblischen Geschichten von Frauen in der historischen Konstellation einer kanaanitischen Pluralität von Göttern und Göttinnen zu kontextualisieren sind. Dies macht es zwingend, noch einmal den Sinai aufzusuchen. Wieder am Sinai stehen heißt bei Plaskow, die Zensuren und Leerstellen auszufüllen, ohne in die polytheistische Versuchung zu geraten. Vielmehr ist es die radikale Einforderung, die Tora als bildhaft-metaphorisch im Sinne feministischer Scriptura humane loquitar zu verstehen. Die Erzählungen, die zu einer den neuen Geschlechterrollen angemessenen Traditionsbefahrung beitragen sollen, sind Ausdruck dafür, dass dem jüdischen Erinnerungsgebot weiterhin nachgelebt wird.

Plaskow zitiert als Beispiel dieses Verfahrens Lynn Gottlieb, die den feministischen Midrasch als eine Möglichkeit der literarisch verstandenen Akkommodation des kulturellen Gedächtnisses und der biblischen Narrationslücken an die Befunde kritischer Historiografie und Archäologie entwickelt hat. Lynn Gottlieb, während mehr als zwanzig Jahren Rabbinerin einer Gemeinde in New Mexiko, praktiziert den gemeinschaftsbildenden Midrasch als Kunst, als künstlerisches Narrativ durch erzählen, schreiben, singen, musizieren, tanzen, visuell gestalten, beten – allesamt Teile eines Rituals, um das moralische Prinzip des Gedenkens – «Erinnere dich!» – zu aktualisieren<sup>38</sup>. In den künstlerischen Aus-

<sup>35</sup> *Judith Plaskow*, *Standing Again at Sinai, Judaism from a Feminist Perspective*, New York 1990; deutsche Übersetzung: *Und wieder stehen wir am Sinai, Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992. Im Folgenden bes. Kapitel 1 *Setting the Problem, Laying the Ground*.

<sup>36</sup> *Judith S. Antonelli*, *In the Image of God. A Feminist Commentary on the Torah*, Northvale 1995; *Judith Reesa Baskin*, *Midrashic Woman, Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hannover 2002; *Tikva Frymer-Kensky*, *Reading the Woman in the Bible*, New York 2002; *Naomi Graetz*, *Unlocking the Garden. A Feminist Jewish Look at the Bible, Midrash and God*, Priscataway 2005; *Naomi Mara Hyman*, *Biblical Woman in the Midrash*, Northvale 1997.

<sup>37</sup> *Paula Hyman*, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle/London 1995, S. 169.

<sup>38</sup> *Lynn Gottlieb*, *She Who Dwells Within. A Feminist Vision of a Renewed Judaism*, San Francisco 1995. Lynn Gottlieb war von 1984 bis 2006 Rabbinerin der Gemeinde 'Nahalat Schalom' in Albuquerque; heute leitet sie eine interreligiöse NGO in Kalifornien.

druckstformen die Erinnerung und darin von neuem das Numinose mit Skepsis zu wägen, zeichnet das gegenwärtige Verhältnis von Politik und Theologie aus.

Fassen wir zusammen: In der amerikanisch-jüdischen Gegenwart sind die Imaginationen der biblischen ›Antike‹, aber auch des rabbinischen ›Mittelalters‹ durchaus anwesend. Wir haben gesehen, dass in Europa wie in den USA Theologie in Geschichtsbewusstsein überging und wiederum das Geschichtsbewusstsein sich eine Bahn in Literatur und Kunst brechen kann. Das ›Alte‹ ist in einer eigenständigen, ja eigenmächtigen Weise in der amerikanischen Gegenwart zurück: beunruhigend, reumütig-skeptisch und aufregend offen.