

DAVID N. MYERS

Jenseits des Einflusses

Hin zu einer neuen Kulturgeschichte?

Der hier vorgelegte Band ist Teil eines umfassenden Forschungsprojekts, das dynamische Wechselwirkung und Fluidität in ›transkulturellen Prozessen‹ untersucht. Ist die Zielsetzung des Projektes nach wie vor bewundernswert, so besteht doch eine gewisse Ironie bezüglich des Zeitpunktes. Denn heutzutage wird die Dynamik und Fluidität von transkulturellen Prozessen oftmals vergessen, verdrängt von einer wirkungsvollen neuen Serie politisch-kultureller Konfliktzonen. Lebten wir nicht bis vor wenigen Jahren in einer Welt, in der zwischen der »Koalition der Willigen« und der »Koalition der Unwilligen«, zwischen »altem« und »neuem« Europa und, äußerst ominös, zwischen Okzident und Orient unterschieden wird? Samuel Huntingtons mittlerweile berühmt-berüchtigter *Kampf der Kulturen* hat essentialisierende und dämonisierende Impulse angefacht, wie sie im gegenwärtigen politischen Diskurs weit verbreitet sind.¹ Und es ist auffallend – ich wage zu sagen beängstigend – zu sehen, wie schnell diese in Angst und Ignoranz wurzelnden Thesen sich selbst erfüllen, verinnerlicht durch das essentialisierte ›Andere‹ und retrospektiv in einer Schimpftirade gegen den essentialisierenden Ursprung.

Am Abgrund dieser ›zivilisatorischen‹ Kluft stehend, erscheint es mir rat-sam, sich auf die dynamischeren und fließenderen Grenzbereiche von ›Kultur‹ zurückzuziehen. Natürlich gibt es hier wie dort Minenfelder, wie ein kurzer Blick in die Geschichte der Beziehung zwischen Zivilisation und Kultur offen legt. Bis zur Spätaufklärung beinhalteten beide Begriffe eng mit konkurrierenden nationalen Selbstbildern verbundene Sehnsüchte. ›Zivilisation‹ war das französische Vorzeichen, mit dem eine progressive Ordnung universeller Werte in der ganzen Welt eingeführt wurde, ›Kultur‹ ein eher eigenständiger Ausdruck der deutsch-nationalen Stimmung (Volksgeist). Gegen eben diese

¹ SAMUEL P. HUNTINGTON: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York 1996; deutsche Ausgabe: *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München 1998.

enge und abgeschottete Rahmung des deutschen Kulturbegriffs richtete sich Nietzsches Kritik im späteren 19. Jahrhundert.

Im Gegensatz dazu brach der englische Kulturbegriff des 20. Jahrhunderts aus der Enge und chauvinistischen Konnotation seines deutschen Homonyms. Ein Blick in das Oxford English Dictionary belegt, dass der Begriff unter anderem einen Handlungsort (eine deutsche, deutsch-jüdische, europäische oder baltische Kultur), eine Auflistung von Aktivitäten kreativen Ursprungs (musikalisch, literarisch, künstlerisch) als auch einen Standard literarischer und erzieherischer Errungenschaften (›Bildung‹) bezeichnet. Diese verschiedenen und vielseitigen Variationen wurden in sorgfältigen Detaildarstellungen im Verlauf des 20. Jahrhunderts von Anthropologen, Soziologen und Ethnologen erforscht. Auch Studien über die vielfältige Bedeutung und den linguistischen Gebrauch des Begriffes liegen vor.²

Zudem zeigen Historiker seit ungefähr fünfzehn Jahren ein neu aufkeimendes Interesse an ›Kultur‹ als Ort der historischen Untersuchung: Nachweislich 1989 initiiert durch den von Aletta Biersack und Lynn Hunt herausgegebenen Sammelband *The New Cultural History*. Dieser Untersuchungsansatz folgt einer erweiterten Beschäftigung – nach den Historikern des 19. Jahrhunderts – mit dem Bereich der Ideen und Politik und im 20. Jahrhundert einer breiten Fülle sozialer Erfahrungen von unten her (verkörpert durch die »Ecole des Annales« und eingeführt durch Marc Bloch und Lucien Febvre). Der »cultural turn« auf den ich hinweise, ist natürlich nicht ohne Vorgänger in der modernen Historiographiegeschichte – wie es die Vision Jakob Burckhardts belegt, doch gibt es nunmehr eine neue Wertschätzung und Konzentration kulturgeschichtlicher Arbeit, was auch den angrenzenden Themenbereichen der Jüdischen Studien zugute kommt. In dem Maße wie die Kulturgeschichte die konstanten und multidirektionalen Austauschprozesse, Adaptionen und Verhandlungen zwischen Individuen und Gruppen erforscht, scheint die jüdische Geschichte – besonders in der Diaspora, wo dieser Austausch die Lebensweise bestimmte – ein exzellentes Arbeitsfeld für die Kulturgeschichte. In der Tat können wir sogar sagen, dass jüdische Geschichte in der Diaspora einen ›Ideal-fall‹ zur Erforschung der dynamischen Mechanismen von Kulturaustausch und -formation darstellt.

Um diese Behauptung weiter auszuführen, möchte ich den interessanten und konsequenten Spuren des »cultural turn« in der neueren jüdischen Geschichtsschreibung nachgehen – mit dem Vorbehalt, dass diese Diskussion nur

² Siehe erst kürzlich ADAM KUPER: *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge/Mass. 1999.

schwerlich vollständig ist und die Grenzen meines Fachwissens widerspiegelt.³ Jüngstes Beispiel dieser Entwicklung ist der von David Biale herausgegebene Sammelband *Cultures of the Jews*, der verschiedene Perioden und Aspekte des jüdischen Geschichtserlebens abdeckt. Im Zentrum dieser kollektiven Bemühung steht ein Organisationsprinzip, das wohl viele beteiligte Forscher erahnten, aber nur wenige in folgender prägnanter Formulierung ausdrücken konnten: Jüdische Kultur ist nicht und war niemals das Produkt einer unabhängigen, abgeschotteten, autochthonen Entwicklung, sondern entstand aus kontinuierlichen Interaktionen mit nichtjüdischen Gesellschaften und politischen Ordnungen (und zwar auch im Land Israel).⁴ Eine der interessanten analytischen Konsequenzen dieser Interaktionen ist die Einsicht, dass es sinnvoller ist, von einer Vielzahl jüdischer Kulturen zu sprechen als von einer einzelnen monolithischen Kultur.

Einige Beiträger (vor allem Erich Gruen und Oded Irshai) in Biales Band setzen dieses Prinzip fachkundig um, indem sie die durchlässigen und zeitweilig kaum sichtbaren Grenzen jüdischer Kultur beispielhaft vorstellen. Die Aufsätze tragen zum wachsenden Bestand gegenwärtiger Forschung bei, die darauf abzielt, der dynamischen Kraft *und* Vielzahl jüdischer kultureller Erfahrungen näher zu kommen. Wenn diese Arbeit nicht schon jetzt einen allgemein anerkannten Paradigmenwechsel darstellt, so verweist sie doch auf einen veränderten Kurs und eine neue Richtung in der jüdischen Geschichtsschreibung, die unsere Aufmerksamkeit verdient.

1

Um diese Entwicklung in ihren Kontext zu stellen, möchte ich, erstens, ein Modell der historischen Erklärung beschreiben, das zentrale Bedeutung für die modernen jüdischen Studien hatte und nun durch aktuellere Forschung herausgefordert wird; zweitens, eine Verbindungslinie zwischen älteren jüdischen Wissenschaftlern freilegen, welche die gegenwärtige Generation ankündigten, indem sie Kultur als eine Ebene des konstanten und multidirektionalen Austauschs ansahen.

Um das vorherrschende Prinzip historischer Erklärung, das sowohl jüdische wie europäische historische Forschung im modernen Zeitalter bestimmt hat, zu benennen, würde ein einziges Wort genügen: ›Einfluss‹. Einfluss ist

³ Um nur ein Beispiel zu nennen, wird sich der folgende Überblick hauptsächlich an historischen – und weniger an soziologischen oder anthropologischen – Arbeiten orientieren.

⁴ Siehe DAVID BIALES einführende Bemerkungen in: *Cultures of the Jews. A New History*. New York 2002.

und war ein grundlegendes – in der Tat unausweichliches – Werkzeug des Historikers, der sich bemüht, die Wirkung einer historischen Figur ›A‹ auf eine historische Figur ›B‹ zu bemessen. Interessant ist, dass dieses vorherrschende Prinzip historischer Erklärung mit einer der zentralen Prämissen des Historismus (Meineckescher eher als Popperscher Prägung) kollidiert. ›Historismus‹ ist nach Meinecke das Studium eines einzelnen, individuellen Organismus in seinem eigenen Kontext, handelnd nach seinen eigenen Regeln der Entwicklung.

Solch eine Vorstellung passt ideal zu dem Organismus, wie er durch unsere früheren Bemerkungen zur ›Kultur‹ heraufbeschworen wurde – das heißt, ein selbstbezogener historischer Organismus, verkörpert im Volksbegriff zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Aber zugleich ist solch ein Organismus, der sich in seinem eigenen Kontext und eigenen Entwicklungsgesetzen folgend entfaltet, grundsätzlich unvereinbar mit anderen Organismen. Und somit mussten Historiker, die die dynamische Kraft der historischen Objekte ihrer Studien zu verstehen suchten, aus dem Kreislauf der geschlossenen organischen Entwicklung – ein geheiligtes Prinzip des Historismus – ausbrechen, um die Wechselbeziehung *zwischen* den historischen Organismen zu beurteilen. Während sie dies taten, haben sie sich das Hilfsmittel ›Einfluss‹ zu Nutze gemacht, um diese Interaktion zu messen.

Auf der einen Seite wirkt dieses Werkzeug gegen die Unvereinbarkeit historischer Objekte. Auf der anderen Seite erfüllt es ein anderes klassisches Bedürfnis des Historikers: den ursprünglichen Impuls nach früheren Spuren oder Ursachen eines bestimmten historischen Phänomens zu suchen. Eigentlich ist dieser ursächliche Impuls nicht bloß die unschuldige Suche nach Vorläufern, sondern oftmals von einer Tendenz begleitet, Werturteile festzuschreiben – die Bevorzugung des Früheren anstatt des Späteren, sowie die der ›Einflussnehmenden‹ anstatt der ›Beeinflussten‹. Im Fall der jüdischen Geschichtsschreibung (unter anderen) hat es eine ähnliche Tendenz gegeben, der Vorrangstellung und Originalität jüdischer ›Geschichtsdarsteller‹ eine gewisse Immunität gegenüber ›äußeren‹ Einflüssen zu sichern. Diese Tendenz lässt sich beispielsweise unter den in den 1920er und 1930er Jahren in Jerusalem versammelten Forschern finden. Gershom Scholem, Yitzhak Baer und Ben-Zion Dinur vertraten zwei Meinungen bezüglich der Frage des ›Einflusses‹.

Diese universitär ausgebildeten Wissenschaftler sahen in der Einschätzung von Einfluss einen bedeutender Teil ihrer Arbeit. Daher scheute sich Baer, vielleicht der fachkundigste Historiker, nicht davor, den christlichen Einfluss auf mittelalterliche, aschkenasische Fromme (Chaside Aschkenaz) anzuerkennen.

nen.⁵ Gleichzeitig aber versuchten er und seine Kollegen als Zionisten die kaum sichtbaren Spuren einer jüdischen Nation noch vor deren Nationalismus zu entdecken. Demzufolge betrachteten sie Einflüsse externer Kräfte als Akt der Schwäche, ja nationalen Betrugs. In einem anschaulichen Beispiel beschuldigte Baer die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen spanischen Juden – genauer gesagt diejenigen, die von einer vorausgegangenen Generation deutscher Juden für ihre beispielhafte kulturelle Anpassungsfähigkeit gefeiert wurden – dieses Vergehens. Demnach hatten die Nachfahren der frühen spanisch-jüdischen Hölflinge ihren Glauben und ihr Volk während der Zeit der großen Verfolgung von 1391 bis 1415 betrogen.⁶

Dies war keine neue Trope in der polemischen jüdischen Literatur. Baers Urteil nimmt die zeitgenössische jüdische Kritik an den ›Verrätern‹ von Rabbi Isaak Arama auf. Diese Trope war weder beschränkt auf eine Zeit noch auf die Juden. Historiker suchten unter der Ägide des Nationalismus – Polen, Franzosen, Tschechen, Deutsche (um nur einige zu nennen) – routinemäßig nach den frühesten Wurzeln ihrer ›edlen nationalen Abstammung‹, um ihre authentischen Vorfahren zu verkünden, die dem Vordringen ungehöriger Hausierer des externen Einflusses widerstanden hatten. Dieses Leitmotiv des Einflusses und seines begleitenden Werturteils behielt, von der Gründergeneration der »Wissenschaft des Judentums« bis heute, eine besonders starke Stellung in der jüdischen Geschichtswissenschaft. Selbstverständlich ließ sich die Frage des gegenseitigen Einflusses nicht leicht vermeiden, wenn man sich mit einer Gruppe wie den Juden beschäftigte, die so viele unterschiedliche Kulturmilieus bewohnte und mit so vielen verschiedenen ›Gastkulturen‹ interagierte.

Doch gibt es, seit etwa einem halben Jahrhundert, Wissenschaftler der Jüdischen Studien, die sich der Grenzen eines Interpretationsdiktats bewusst sind, das bestimmt wird von dem Maß, in dem eine Gruppe eine andere beeinflusst, von dieser beeinflusst wird oder jeglichem Einfluss entfliehen konnte.⁷ Diese Wissenschaftler wiesen auf ein alternatives Erklärungsmodell hin, nun deutlicher Bestandteil des gegenwärtigen »cultural turn«. Vor allem muss hier der faszinierende und zumeist vergessene Diaspora-Hebraist Simon Rawidowicz

⁵ Siehe BAERS Diskussion in: Ha-megamah ha-datit hevratit shel ›Sefer Hasidim‹. In: Zion 3 (1938), S. 1f.

⁶ Siehe YITZHAK BAER: A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia 1966. Bd 1, S. 224.

⁷ Der Ansatz dieses Aufsatzes bezieht sich in Gedanken und Formulierungen auf mein Buch *Resisting History. Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton 2003, besonders Kapitel 6. Siehe auch meine Bemerkungen Zu ›Diaspora‹ und den ›Segnungen der Assimilation‹. In: Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte 4 (2001), S. 23–27.

(1896–1957) aufgeführt werden, der ein mitreißendes zweibändiges Werk zur jüdischen Geschichte unter dem Titel *Bavel virushalayim* (1957) veröffentlichte. Während seiner ganzen Karriere argumentierte Rawidowicz kontinuierlich, dass es zwei wesentliche kulturelle Zentren im jüdischen Nationalleben gab und geben sollte: Eines in Israel und das andere in der Diaspora. Idealerweise wirkten beide in einer »shutafut«, einer Partnerschaft mit gleichberechtigtem Status in der jüdischen Kulturnation. Rawidowicz verstand und argumentierte, dass diese Wahrnehmung einer Partnerschaft zu seiner Lebzeit nicht verwirklicht war – besonders nach 1948, als ein neuer Geist des zionistischen Triumphes die Haltung des israelischen Staates gegenüber der Diaspora prägte. Eine besonders unerfreuliche Konsequenz dieses triumphierenden Geistes war eine neue intellektuelle ›Krankheit‹, die er unter Juden seiner Zeit erkannte. Auf einem Symposium in New York 1949, das dem neuen Staat gewidmet war, prognostizierte Rawidowicz, dass all diejenigen, die eine historische und gegenwärtige Überlegenheit des Landes Israel über die Diaspora beteuerten, unter »hashpaitis« litten; abgeleitet aus dem hebräischen Wort ›Einfluss‹ (hashpa’ah). »Influençitis«, so Rawidowicz, bewegt ihre Opfer dazu, eine komplexe und duale Beziehung zwischen zwei historischen Subjekten (i. e. Juden in Israel und Juden in der Diaspora) in ein einfaches und einseitiges Verhältnis zu bringen, in dem das jüdische Zentrum in Eretz Yisrael jedwede kulturelle ›Versorgung‹ lieferte, die das jüdische Leben in der Diaspora benötigte.⁸

In Rawidowicz’ besonderer Verbindung von Zionismus und Diaspora war das Judentum der Diaspora eine lebhafte kulturelle Kraft von selbstständiger Berechtigung, das mit Eretz Yisrael verbunden, aber nicht von ihm abhängig war. Die wesentliche Frage, inwieweit Rawidowicz’ Lesart der Beziehung zwischen Israel und Diaspora zutrifft, kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Wesentlich für uns ist seine Kritik eines Verständnisses jüdischer Kultur, das ganz und gar auf ›Einfluss‹ beruht. Diese Kritik behauptet, dass jüdische Kulturbildung nicht als Ergebnis eines äußeren Einflusses oder im Zweifelsfall inneren Widerstandes, sondern vielmehr als ein Funktionsbereich von Austausch, Adaption und Interaktion zwischen kulturellen Gruppen verstanden werden muss.

Eine These, die fünfzehn Jahre nach Rawidowicz Gerson D. Cohen (1924–1991), Historiker mit Scharfblick und Kanzler des Jewish Theological Semi-

⁸ Siehe RAWIDOWICZ: Tsvey vos seynen eyns. In: Di tsukunft 54 (Mai–Juni 1950), S. 287, oder auf Englisch, Two That are One. In: DERS.: State of Israel, Diaspora, and Jewish Continuity. Essays on the »Ever-Dying People«. Hg. von BENJAMIN C. I. RAVID. Hanover/NH 1998, S. 155f.

nary in New York, erneut vertrat. 1966 hielt Cohen eine kühne, erkenntnisreiche Ansprache mit dem Titel: »The Blessing of Assimilation in Jewish History«. ⁹ Cohens Hauptthese definierte Assimilation, oftmals als schwerwiegende oder böse Bedrohung beschrieben, als unausweichliche, ja kühner noch unabhkömmliche Erscheinung jüdischer Geschichte. Trotz der Warnungen des Midrasch vor der Übernahme nichtjüdischer Namen, Kleidung oder Sprache, hätten Juden beständig onomastische, modische und linguistische Normen ihrer Gastkultur eingeführt. Dieser Prozess der kulturellen Absorption, so behauptete Cohen (in bewusster Evokation von Ahad Ha-Ams Vorstellung einer »konkurrierenden Nachahmung«), sei positiv und bestärkend. Die Alternative, kulturelle Isolation, wäre, hätte sie sich jemals eingestellt, das Totengeläut der jüdischen Geschichte gewesen. Nie aber kam es dazu. Im Gegenteil, die jüdische Kultur wurde seit der Antike durch Austausch mit nichtjüdischen Kulturen angeregt und bereichert. Diese konstante und produktive Interaktionskette ließ Cohen zu dem Schluss kommen, dass Assimilation, richtig gelenkt und genutzt, ein Segen sein könne. ¹⁰

Im Anschluss an Cohen kam Amos Funkenstein (1937–1995) zu einem ähnlichen Ergebnis. Allzu oft, erklärte Funkenstein 1995 in »The Dialectics of Assimilation«, arbeiten jüdische Historiker mit einer Abfolge von Dichotomien, die nur bedingt die Feinheiten der Vergangenheit bemessen können – beispielsweise Kategorien wie endogame und exogame, zentrifugale und zentripetale oder interne und externe Kräfte. Diese Dichotomien errichten rigide und falsche Grenzlinien zwischen hoch durchlässigen Kulturgruppen und scheitern letztendlich daran, die fluide Natur der jüdischen Kulturabsorption und -produktion zu fassen. Im Gegenzug plädierte er für einen diese Dichotomien auflösenden Analyseansatz – indem man beispielsweise Assimilation und Selbstbehauptung als dialektische Prozesse jüdischer Geschichte wahrnimmt. ¹¹

Amos Funkenstein betätigte sich in einem anderen intellektuellen Kontext als Gerson Cohen und Simon Rawidowicz. Dennoch stellten diese drei Wissenschaftler das in weiten Bereichen der jüdischen Geschichtsschreibung vorherrschende Erklärungsmodell »Einfluss« in Frage. Dabei muss redlicherweise darauf hingewiesen werden, dass alle drei, mehr oder weniger bewusst, ihre Position in Opposition zu einem jüdischen historiographischen Paradigma erreicht haben, das durch den Zionismus bestimmt war, und die Widerständler

⁹ GERSON COHEN: *The Blessing of Assimilation in Jewish History*. Eröffnungsrede. Hebrew Teachers College (Brookline/Mass. 1966). Gedruckt in Cohens gesammelten Essays: *Jewish History and Jewish Destiny*. New York 1977, S. 145–156.

¹⁰ Ebd., S. 151.

¹¹ AMOS FUNKENSTEIN: *The Dialectics of Assimilation*. In: *JSS* 1 (1995), S. 4 und S. 8–11.

gegen äußere Einflüsse als Helden und zugleich die ihm Erlegenen (oder von ihm Überwältigten) als ›Schwächlinge‹ bezeichnete.

Auffälligerweise nahmen Rawidowicz, Cohen und Funkenstein die Überlegungen postkolonialer Theoretiker (wie etwa Kwame Anthony Appiah, Homi Bhabha, Stuart Hall und Edward Said) vorweg, die im letzten Jahrzehnt argumentierten, dass kulturelle Normen, die vom ›Kolonisator‹ dem ›Kolonisierten‹ auferlegt wurden, niemals unvermittelt bleiben, sondern immer adaptiert, modifiziert und transformiert werden – und somit radikal unterschiedlich *in medias res* erscheinen, als sie zunächst empfangen worden waren. Jüdische Wissenschaftler wie Rawidowicz, Cohen und Funkenstein gelangten zu dieser Ansicht durch ihre Studien zur jüdischen Geschichtserfahrung, besonders in der Diaspora – die sie nicht als passive Seite kultureller Rezeption, sondern als ein Laboratorium des Austausches, Zusammenstoßes und der Annäherung von kulturellen Vektoren beschrieben.

Damit soll keinesfalls behauptet werden, dass den Wissenschaftlern der jüdischen Studien Vorrang vor den postkolonialen Kritikern gebühre. Im Lichte unserer vorausgegangenen, kritischen Bemerkungen über die bei Historikern so beliebte Suche nach dem Ursprung wäre dies eine zutiefst ironische Aussage. Vielmehr führen uns die Übereinstimmungen zwischen beiden Wissenschaftlergruppen zu der Feststellung, dass die Juden eine dynamische transnationale Gruppe sind, die niemals *in toto* aufgegeben, noch gemeinsam den kulturellen Verlockungen der Gastgesellschaft, in der sie sich jeweils befunden haben, widerstanden haben. Das Erkennen eines Mittelwegs zwischen Aufgabe und Widerstand eint beide Kreise und markiert den neuen Trend der jüdischen Geschichtsschreibung.

2

Dieser Trend kann, so mein Vorschlag, als neue Erzählachse verstanden werden, um die sich jüdische und nichtjüdische Kulturen drehen. In eher kursorischer Weise möchte ich auf vier Forschungsfelder hinweisen, in denen diese neue Art des Erklärens und Erzählens jüdischer Vergangenheit sichtbar wird. Auch wenn der folgende Überblick naturgemäß nicht vollständig sein kann, erlaubt uns die gewählte Zeitspanne, die Formen der neuen interpretatorischen Rahmgebung jüdischer Vergangenheit nachzuzeichnen.

Der erste Themenbereich beschäftigt sich mit der Zeit des Zweiten Tempels, genauer mit dem jüdisch-hellenistischen Zusammentreffen. Eine wachsende Zahl von Wissenschaftlern – John Barclay, Shaye Cohen, Erich Gruen und Lee Levine – interpretiert die Beziehungen zwischen Juden und Griechen als eine komplexe, multidirektionale kulturelle Bewegung, die sich zwischen

den Polen von Preisgabe und Absonderung bewegte.¹² Die traditionelle jüdische Kultur, verfestigt durch moderne jüdische Historiker vorausgegangener Generationen (beispielsweise Victor Tcherikower) neigten dazu, diejenigen Juden zu loben, die externen Einflüssen (i. e. hellenistischen) widerstanden. In eine andere Richtung forschend zog der große Talmudist Saul Lieberman mit seinem Werk *Greek in Jewish Palestine* 1942 die Aufmerksamkeit auf einen zuvor unberücksichtigten griechischen Einfluss auf die rabbinische Sprache und Kultur.

Ganz anders neigen die zuvor erwähnten jüngeren Wissenschaftler dazu, Judentum und Hellenismus nicht unter dem Aspekt des Einflusses, sondern als fließende kulturelle Formen zu interpretieren, die sich durch die Jahrhunderte überlappten und -kreuzten. Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts tat Elias Bickerman erste Schritte in diese Richtung.¹³ Aber die gegenwärtige Forschergruppe ist sich der Wirkung dieser neuen Perspektive bezüglich multidirektionaler Strömungen des Kulturaustausches wesentlich bewusster.

Auch in einem angrenzenden Forschungsfeld der Spätantike ist diese Perspektive in Mode gekommen: die Beziehungen zwischen den zerstrittenen Geschwistern ›rabbinisches Judentum‹ und ›Frühchristentum‹. Die Geschwister-Metapher weckt Erinnerungen an das 1986 erschienene Buch von Alan Segal *Rebecca's Children*. Seit dem Erscheinen von Segals Buch wurde auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum nach 70 d. Z. viel gearbeitet und theoretisiert: Am bekanntesten ist wahrscheinlich Daniel Boyarin, der die beiden spätantiken Religionssysteme als einen einzigen Kreislauf beschrieb, in dem diskursive Elemente von nicht-christlichen Juden weg und wieder zurück wandern und – und sich in dieser Bewegung – entwickeln konnten. Noch deutlicher ist der Vorschlag der israelischen Volkskundlerin Galit Hasan-Rokem, die Interaktionen zwischen (jüdischen und christlichen) Kulturen unter dem Aspekt des Dialogs und nicht des Einflusses zu betrachten.¹⁴

¹² Siehe LEE I. LEVINE: *Judaism and Hellenism. Conflict or Confluence?* Seattle 1998; ERICH S. GRUEN: *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley 1998; SHAYE J. D. COHEN: *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley 1999 und JOHN BARCLAY: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan*. Berkeley 1996.

¹³ Martha Himmelfarb behauptet, dass Bickerman schon fast vor siebzig Jahren das nuancierte Naturell der Beziehungen zwischen der griechischen und jüdischen Kultur erkannt habe. Siehe HIMMELFARBS Betrachtung: *Elias Bickerman on Judaism and Hellenism*. In: *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*. Hg. von DAVID N. MYERS/DAVID B. RUDERMAN. New Haven 1998, S. 199–211.

¹⁴ DANIEL BOYARIN: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford 1999, S. 9–10; GALIT HASAN-ROKEM: *Narratives in Dialogue. A Folk Liter-*

Erscheint ›Dialog‹ besonders angemessen als Charakterisierung der spätantiken Periode der jüdischen Geschichte, die Wissenschaftler als faszinierendes Laboratorium der Erneuerung und des Austausches entdeckt haben, so ist es weit weniger naheliegend die mittelalterliche Periode der jüdischen Geschichte, in der die theologischen Feindschaften – besonders zwischen Juden und Christen – tief verwurzelt waren, ebenfalls als Laboratorium des Austauschs zu erkennen. Salo Baron hat zur Charakterisierung der Geschichtsschreibung dieser Epoche die berühmte Wendung von der tränenreichen Konzeption jüdischer Geschichte geprägt. Aber auch hier neigen jüngere Forscher dazu in neuen Zusammenhängen zu denken. Yisrael Yuval, dessen *Shne goyim be-vitnekh* (2000) an den Titel des Buches von Alan Segal – vor fast 20 Jahren veröffentlicht – erinnert, verwendet in seiner Arbeit auch den Begriff ›Einfluss‹. Aber er untersucht die Spuren einer unterirdischen Strömung des kulturellen, rituellen und theologischen Austauschs zwischen aschkenasischen Juden und Christen im Mittelalter – sogar inmitten offenkundiger Feindschaft (beispielsweise den Kreuzzügen). Den Pfaden Yuvals folgend hat der Mediävist Jeremy Cohen Wissenschaftler des mittelalterlichen, aschkenasischen Judentums aufgefordert, weniger die Dinge zu beachten, die in der christlichen und jüdischen Kultur des Mittelalters bekannt sind, und stattdessen »Öffnungen« der einzelnen Gruppen auf die umgebenden Kulturen hin wahrzunehmen.¹⁵ Peter Schäfers Antwort auf diese Aufforderung in seinem neuesten Buch *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbala* (2002) bestreitet ausdrücklich die Vorteile eines einflussbasierten Modells und versichert, dass Kulturaustausch meist aus einem dynamischen Verhältnis besteht, in dem der »Beeinflusste« aktiv und kreativ das Empfangene »verdaut« und etwas Neues schafft.

Bis hierher konnten wir ein faszinierendes Umdenken angesichts der jüdisch-kulturellen Wechselbeziehungen in zwei Perioden beobachten: Spätantike und Mittelalter. Die frühneuzeitliche jüdische Geschichte in Italien ist eine dritte Zeitspanne, bei deren Erforschung seit jeher der jüdisch-christlichen Beziehungen gedacht wurde (von Heinrich Graetz über Cecil Roth zu Robert Bonfil und David Ruderman). Mit *Theater of Acculturation* hat Kenneth Stow eine der interessantesten Neuerscheinungen beige-steuert, in der er geschickt den Wettbewerbsanspruch vermeidet: Juden haben einem christli-

ary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity. In: *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*. Hg. von GUY STROUMSA/ARIEH KOFKY. Jerusalem 1998, zitiert in: BOYARIN, *Dying for God* (wie Anm. 13), S. 10.

¹⁵ JEREMY COHEN: ›Gezerot TatTNu-*ha-me'ora'ot* v*eha-lilot* – The Persecutions of 1096 – From Martyrdom to Martyrology. In: *Zion* 59 (1994), S. 205.

chen Einfluss widerstanden oder sich diesem gänzlich gefügt. In seiner umsichtigen Studie römischer Notariatsakten des 16. Jahrhunderts hat Stow beobachtet, dass der Kanal des Kulturaustausches zwischen Juden und Christen ein ›Verkehr in beiden Richtungen‹ war, auf der Juden kulturelle und rechtliche Normen an die umgebende christliche Kultur weitergaben und *vice versa*. Mit anderen Worten handelte es sich nicht nur um Juden, die nichtjüdische kulturelle Normen absorbierten und adaptierten, sondern es wurden auch jüdische Kulturregeln im »Gegenverkehr« von Christen auf- und angenommen.¹⁶

Um diesen knappen Abriss eines wichtigen neuen Trends in der jüdischen Geschichtsschreibung abzuschließen, möchte ich die Diskussion zu ihrem Ausgangspunkt, der deutsch-jüdischen Geschichte der Moderne, zurückführen. Während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die Schreibung deutsch-jüdischer Geschichte zwischen zwei Polen bewegt, für die zwei Koryphäen stehen, die beide Vertreter deutsch-jüdischer Kultur waren: George Mosse und Gershom Scholem. Mosse beschrieb und (verkörperte) die Geschichte des deutschen Judentums und seiner passionierten Romanze mit dem ›Bildungsideal‹ (und den begleitenden kulturellen Errungenschaften, die mit ihnen verbunden waren), während Scholem die deutsch-jüdische Erfahrung als einen Fall unerwideter Liebe ansah, in der Juden ihre kulturelle Eigenheit aufgeben hatten, um lediglich von Animosität (oder Schlimmerem) begrüßt zu werden.

Natürlich existiert zwischen den Perspektiven von Mosse und Scholem, zwischen der triumphierenden und der ›tränenreichen‹ Perspektive, eine große Grauzone – ein kompliziertes kulturelles und intellektuelles Forschungsfeld, das sich beiden Extremen widersetzt. Seit ungefähr zehn Jahren haben sich jüngere Wissenschaftler wie Peter Gordon, Samuel Moyn und Till van Rahden erfahrenen Wissenschaftlern wie Steven Aschheim, Paul Mendes-Flohr, Anson Rabinbach und Shulamit Volkov angeschlossen, um die weite Grauzone der deutsch-jüdischen Interaktion zu erforschen.¹⁷ Sie haben sich bemüht, das

¹⁶ Siehe KENNETH STOW: *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the Sixteenth Century*. Seattle 2001.

¹⁷ Siehe beispielsweise STEVEN E. ASCHHEIM: *Culture and Catastrophe. German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*. New York 1996; PAUL MENDES-FLOHR: *German Jews. A Dual Identity*. New Haven 1999; ANSON RABINBACH: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. Berkeley 1997 und SHULAMIT VOLKOV: *Reflections on German-Jewish Historiography*. In: *LBIYB* 41 (1996), S. 309–320. Besondere Erwähnung müssen zwei Aufsätze finden, die – 17 Jahre auseinanderliegend – das sich ständig entwickelnde und interaktive Naturell der deutsch-jüdischen Identität erkannten: GARY B. COHEN: *Jews in German Society. Prague, 1860–1914*. In: *Jews and Germans from 1860–1933. The Problematic Symbiosis*.

Kriterium des Einflusses in diesem Arbeitsfeld zu vermeiden und stattdessen von einer geteilten diskursiven, kulturellen und sozialen Welt zu sprechen, in der Juden und Nichtjuden koexistierten. Auf diese Weise haben sie die ursächlichen Impulse, die vergangenen Historikern so vertraut waren, vermieden und eine eher kategorische Aufgabe aufgenommen, die eine schematische Darstellung vieler Vektoren der kulturellen Richtungen auf einem dichten Gebiet mit sich brachte. Diese Tendenz bewegt sich in Richtung der programmatischen Vision von Friedrich Wilhelm Graf, der ein neues Modell der deutsch-jüdischen Geschichte fordert: eine ›geteilte Geschichte‹, die die Erfahrungen der Juden und Christen integriert und nicht voneinander ausklammert.¹⁸

3

Wohin führt uns dieser kurze Überblick? Nachdem wir die vier Arbeitsfelder nur tangiert haben, möchte ich behaupten, dass sie gemeinsam auf eine neue Erzählstruktur der jüdischen Vergangenheit ausgerichtet sind und vielleicht sogar auf eine neue Vorstellung von historischer Kausalität hinweisen.

Ich halte dies nicht für eine totale Revolution, die ein neues erkenntnistheoretisches System einführt und alle früheren Wahrheiten insgesamt aufhobe. Aber wir sollten die Zeichen einer neuen Richtung der jüdischer Geschichtsschreibung beachten, die nicht nur die Krankheit der ›Hashpaitis‹ heilen kann, sondern auch die alten Barrieren zwischen Israel und Diaspora überwinden hilft. Bemerkenswert ist, dass die Wissenschaftler unseres Überblicks sowohl aus Israel kommen als auch in der Diaspora leben, und damit zuvor bestandene geopolitische Hindernisse überwinden, um ein globales Wissenschaftsgespräch zu führen (und indem sie dies tun, erneut den eigentlichen Prozess des fließenden Kulturaustausches erzeugen, den sie studieren). Ich möchte auch erwähnen, dass unter den genannten Wissenschaftlern sowohl Juden als auch Nichtjuden sind, eine Tatsache die auf die weitreichende Umgestaltung und Globalisierung der jüdischen Geschichtsforschung hinweist: in der Tat also ›zwischen Sprachen‹, als ein transkulturelles Wissenschaftsvorhaben.

Hg. von DAVID BRONSEN. Heidelberg 1979, S. 306–337 und SAMUEL MOYN: German Jewry and the Questions of Identity, Historiography and Theory. In: LBIYB 41 (1996), S. 291–308. Siehe auch TILL VAN RAHDEN: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000 und PETER ELI GORDON: Rosenzweig and Heidegger between Judaism and German Philosophy. Berkeley 2003.

¹⁸ Siehe FRIEDRICH WILHELM GRAF: Was heißt: ›Religion modernisieren?‹ In: Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. Hg. von MICHAEL BRENNER/DAVID N. MYERS. München 2002, S. 133.

Auch wenn ich die Harmonie auf dem Gebiet der jüdischen Geschichte vielleicht überzeichne, scheint mir dennoch dieses neue Denken über jüdische Geschichte – über eine jüdische Geschichte jenseits des Einflusses – eine wichtige Korrektur im Vergleich zu früheren historiographischen Praktiken und Werturteilen zu bieten.

Schließlich gibt es noch eine zweite wichtige Folge, die uns an den Anfang unserer Diskussion zurückbringt. Diese neue Rahmung der jüdischen Vergangenheit präsentiert ein historisches Modell – ein Modell des Austausches, der Adaption und Verhandlung quer durch und zwischen Kulturen –, das dem Diktum vom *Kampf der Kulturen* entrinnt, ein Entkommen, das für unsere gegenwärtige Welt etwas sehr Wichtiges, sehr Gutes ist.

Aus dem Englischen von *Gregor Pelger*