

Bernd Witte

Kulturelles Gedächtnis und Geschichtsschreibung im Judentum

Von April 1999 bis März 2001 wurde an der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, finanziert vom Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, ein interdisziplinäres Forschungsprojekt zum Thema „Europäisches Gedächtnis. Alte und neue kulturelle Speicher“ durchgeführt. Die Untersuchungen, deren Ergebnisse inzwischen in Buchform publiziert sind,¹ gingen von der Arbeitshypothese aus, dass der Wandel der Speichermedien die Formen und Inhalte des kulturellen Gedächtnisses nicht unbeeinflusst lässt. In diesem Zusammenhang ist auch die folgende Untersuchung entstanden. An der Schwelle eines neuen Medienzeitalters, das durch den epochalen Umbruch vom Buchdruck zur digitalen Informationsverarbeitung gekennzeichnet ist, will sie eine extreme Form des kulturellen Gedächtnisses in Erinnerung rufen, die in der Kommentierung kanonischer und literarischer Schriften ihr Medium gefunden hat.

Die Vernichtung des westeuropäischen Judentums durch das nationalsozialistische Deutschland hat eine Auffassung von Geschichte aus dem wissenschaftlichen Diskurs und damit aus dem Gedächtnis der Menschheit herausfallen lassen, die der herrschenden, die Geschichte als Abfolge von Ereignissen in einem kontinuierlichen Zeitablauf begreifenden Vorstellung diametral entgegengesetzt ist. In einer Zeit, der die historischen Perspektiven und Großziele radikal abhanden gekommen sind, deren gesellschaftliche Steuerungsmechanismen allein in den ökonomischen Gesetzen des Marktes, dem freien Spiel von Angebot und Nachfrage, zu bestehen scheinen, ist die Erinnerung an dieses vergessene Geschichtsverständnis von höchster Aktualität.

I.

Das von Maurice Halbwachs in die wissenschaftliche Diskussion eingeführte Gegensatzpaar von „Kollektivgedächtnis“, das sich in den Mythen und rituellen Handlungen einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft niederschlägt, und neuzeitlicher Geschichtsschreibung, die eine rationale, auf Quellen gestützte und damit auch nachprüfbare Geschichtskonstruktion intendiert, ist in jüngeren Arbeiten auch auf die kulturelle Tradition des Judentums übertragen worden. Yosef Hayim Yerushalmi führt in seiner grundlegenden Studie *Zachor: Erinnere Dich!* von 1982 (deutsch 1986) „die beherrschende Rolle der Geschichte im alten Israel“ auf „die Tatsache“ zurück, „daß die Menschen Gott nur kennen, insofern er sich ‘historisch’ offenbart“.² Die kanonischen Bücher der *Schrift* seien so zwar mit historischen Fakten getränkt, aber eine eigentliche Geschichtsschreibung – dies seine grundlegende These – habe sich in der talmudischen wie in der nachtalmudischen Zeit nicht entwickelt.

¹ Borsò *et al.* (2001).

² Yerushalmi (1996: 21).

Das kulturelle Gedächtnis des Volkes Israel habe sich vielmehr anderer Medien bedient. „Ritual und Rezitation waren die Hauptbahnen der Erinnerung.“³ In der Auseinandersetzung mit Yerushalmi differenziert Amos Funkenstein in seiner 1993 erschienenen Untersuchung *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen* (deutsch 1995) dieses Schema, indem er als weitere Kategorie dem Judentum „ein akutes historisches Bewußtsein“ zuschreibt, das sich vor allem in dem stets gegenwärtigen Wissen um „die Unterschiedenheit Israels“ von den anderen Völkern ausgeprägt habe. „Sich einzig auf das liturgische Kollektivgedächtnis zu konzentrieren hieße, dieses Hauptthema jüdischen historischen Nachdenkens, das unablässige Staunen über die eigene Existenz, zu übersehen.“⁴

Die genannten Kategorien werden von den beiden Historikern deshalb mit besonderer Intensität diskutiert, weil sie der Klärung des eigenen Selbstverständnisses als neuzeitlicher Historiker und damit der Definition der eigenen sozialen Rolle dienen. Über diese apologetische Funktion hinaus ist die Konfrontation von kulturellem Gedächtnis und wissenschaftlicher Geschichtsschreibung im Judentum jedoch durch den historisch einmaligen Umstand von systematischem Interesse, dass mit der Orthodoxie, dem Chassidismus und den verschiedenen mystischen Strömungen – insbesondere des Ostjudentums – das kulturelle Gedächtnis als lebendige, das Handeln des Alltags bestimmende Kraft im Judentum bis in die neueste Zeit vorherrschend geblieben ist. Andererseits aber hat sich im Gefolge der Haskala im deutschsprachigen Westjudentum in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, beginnend mit dem „Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums“, eine neuzeitliche Geschichtsschreibung ausgebildet, die sich an den Wissenschaftsstandards ihrer aufgeklärten Umwelt orientierte. Der Zusammenprall dieser beiden, auf unterschiedlichen Stufen der historischen Entwicklung stehenden Erinnerungskulturen des Judentums hat die Frage, was denn das historische Bewusstsein des Judentums ausmache, entschieden geschärft.

II.

Worin unterscheidet sich das kulturelle Gedächtnis Israels von dem anderer Völker und Kulturen? Das traditionelle Judentum hat von Anfang an seine eigene Geschichte enträumlicht. Was damit gemeint ist, lässt sich an einem Vergleich des griechischen und des jüdischen Ursprungsmythos ablesen. Die Erzählung, auf die sich alle Geschichte der Griechen und damit ihre gesamte spätere kulturelle Entwicklung gründet, ist die von der Eroberung eines Raumes, konkret der Zerstörung Trojas und der Rückgewinnung eines Heimatraumes, der Rückkehr des siegreichen Helden nach Ithaka, wie sie in Homers *Ilias* und *Odyssee* vorliegt. Die Ursprungserzählungen hingegen, mit denen die Geschichte des Volkes Israel einsetzt und auf die sich seine Identität gründet, sind die des Aufbruchs des Patriarchen Abraham aus seiner angestammten Heimat⁵ und die des Auszugs der Israeliten aus Ägypten und der anschließenden Gesetzgebung am Berg Sinai. Dieses das kanonische Schrifttum begründende Doppelereignis hat zur Folge, dass das Judentum sich von Anfang an nicht von einem Raum her definiert, den es erobert oder besetzt hält, sondern im Ge-

³ Yerushalmi (1996: 24).

⁴ Funkenstein (1995: 20).

⁵ Zur Gegenüberstellung von Abraham und Odysseus vgl. Lévinas (1999: 215f.).

genteil durch den Entzug der irdischen Heimat und durch den Bezug auf das geoffenbarte Gesetz Gottes, die Tora, die ihm – wie Heinrich Heine so treffend wie witzig formuliert hat – zum „portativen Vaterland“ wird.

Diese in ihrem Ursprung angelegte Tendenz der jüdischen Geschichte ist durch die nachfolgenden historischen Ereignisse, die babylonische Gefangenschaft und die endgültige Zerstörung des Tempels in Jerusalem radikalisiert und vollendet worden. Seitdem hat sich Israel als Volk im Exil verstanden und die Synagoge als seine identitätsstiftende Institution etabliert. In ihr wird das Wort Gottes in der Gemeinde gelesen, kommentiert und auf diese Weise von Generation zu Generation überliefert. Im Kontext dieser Institution der Galut ist die in ihr lebendige Tradition immer schon an ein negatives Moment gebunden, an die Vertreibung aus dem ursprünglichen Ort, aus dem als Gottesstadt erinnerten Jerusalem. An dessen Stelle tritt das Studium des kanonischen Textes, dessen historisch aufeinander folgende Lektüren in den unterschiedlichen, einander widersprechenden haggadischen und halachischen Kommentaren des Talmud, der so genannten mündlichen Lehre, ihren Niederschlag gefunden haben. Geschichtskultur manifestiert sich im Judentum des Exils also gerade nicht in der Erinnerung an historische Ereignisse, sondern in der Kommentierung der Heiligen Schrift.

III.

Im Traktat *Menahoth*, *Von den Speiseopfern*, 29b, ist folgende aggadische Erzählung zu lesen:

R. Jehuda sagte im Namen Rabhs: Als Moshe in die Höhe stieg, traf er den Heiligen, gepriesen sei er, wie er dasaß und den Buchstaben taggin anknüpfte [darunter sind die Häkchen zu verstehen, mit denen in älteren Gesetzesrollen die Buchstaben versehen sind]. Da sprach er zu ihm: Herr der Welt, wer hält dich zurück? [Das heißt: Warum ist diese Vorsichtsmaßnahme notwendig?] Er erwiderte: Es ist ein Mann, der nach vielen Generationen sein wird, namens Aqiba b. Joseph; er wird demnächst über jedes Häkchen Haufen über Haufen von Lehren vortragen. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir. Er erwiderte: Wende dich um. Da wandte er sich um und setzte sich hinter die achte Reihe [hinter die Schüler in der Talmudschule Aqiba b. Josephs]; er verstand aber ihre Unterhaltung nicht und war darüber bestürzt. Als jener zu einer Sache gelangte, worüber seine Schüler ihn fragten, woher er dies wisse, erwiderte er ihnen, dies sei eine Moshe am Sinai überlieferte Lehre. Da wurde er [Moshe] beruhigt. Hierauf kehrte er um, trat vor den Heiligen, gepriesen sei er, und sprach vor ihm: Herr der Welt, du hast einen solchen Mann und verleihst die Tora durch mich! Er erwiderte: Schweig, so ist es mir in den Sinn gekommen. Hierauf sprach er vor ihm: Herr der Welt, du hast mir seine Gesetzeskunde gezeigt, zeige mir auch seinen Lohn. Er sprach: Wende dich um. Da wandte er sich um und sah sein Fleisch auf der Fleischbank wiegen. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, das ist die Tora und dies ihr Lohn!? Er erwiderte: Schweig, so ist es mir in den Sinn gekommen.⁶

⁶ *Der Babylonische Talmud* (1935: 486f.). Diese Talmudstelle wird auch von Yerushalmi (1996: 32) zitiert und als Beleg dafür gewertet, dass die rabbinische Literatur nicht beanspruche, „Geschichtsschreibung zu sein“,

In diesem Text ist indirekt von einem historischen Ereignis die Rede. Rabbi Aqiba nahm am Aufstand des Bar Kochba teil, mit dem die Juden zwischen 132 und 135 unserer Zeitrechnung ein letztes Mal versuchten, die Herrschaft der Römer abzuschütteln und damit ihre Zerstreung in alle Welt zu verhindern. Die siegreichen Römer richteten alle am Aufstand Beteiligten hin. Dieser für die weitere historische Entwicklung wichtige Umstand wird hier jedoch nicht als säkulares Ereignis interpretiert, sondern mit der Formel: Er „sah sein Fleisch auf der Fleischbank wiegen“ in seiner historischen Dimension verdunkelt und lediglich in seiner religiösen Bedeutung gewürdigt: Gott lässt die Gerechten in besonderer Weise für die Sünden Israels büßen.

Stattdessen liegt der Akzent der Erzählung auf dem Vorgang der mündlichen Überlieferung. Die Wahrheit ist Moses zwar offenbart worden, aber sie entfaltet sich erst im Laufe der Zeit. Deshalb weiß Rabbi Aqiba und wissen seine Schüler so viel mehr als Moses, dem das Gesetz doch von Gott auf Schrifttafeln übergeben wurde. Der Spätere liest sein Wissen aus den an sich bedeutungslosen Zeichen, den „taggin“, kann von diesem Wissen aber zugleich sagen, es sei schon Moses am Sinai offenbart worden. Der Zeitbegriff, der diesem Traditionsverständnis zugrunde liegt, erkennt jedem Augenblick seit der Gesetzgebung am Sinai und damit der Konstitution Israels die gleiche Würde zu. In jedem Moment ist die Wahrheit ganz gegenwärtig, aber sie muss je neu aus dem Text herausgelesen werden.

Geschichte wird in dieser Erzählung also gerade nicht als Ereignisgeschichte interpretiert, sondern als Geschichte der Entfaltung der Wahrheit im Text, wie sie sich in der mündlichen Weitergabe und Kommentierung der Heiligen Schrift ereignet. Darauf deutet noch einmal die stereotype Eingangsformel hin: „Rabbi Jehuda sagte im Namen Rabhs“, womit auf den Erzähler und dessen Lehrer verwiesen und so die Traditionskette exemplarisch vorgeführt wird. Schließlich wird in dieser Erzählung die Bedingung der Möglichkeit, ja geradezu der Notwendigkeit dieses anderen Geschichtsverständnisses betont. Paradoxerweise ist es die Niederlage in der säkularen Welt, die Zerstreung des Volkes Israel in der Galut und das Opfer seiner Weisen, die die Geschichte als Abfolge erfüllter Gegenwartsaugenblicke erscheinen lässt.

IV.

Neben der Auslegung der Heiligen Schrift fungiert das Ritual als zweites Medium des kollektiven Gedächtnisses im Judentum. Im Begehen der Feste im Jahreszyklus werden die wesentlichen Stationen der Geschichte des Volkes Israel lebendig gehalten und in die Gegenwart eingebracht. Als Beispiel sei an die häusliche Feier des Sederabends erinnert, in der im Kreise der Familie der Auszug aus Ägypten nachvollzogen und aktualisiert wird. Das Essen des Pessachlammes, der Mazze und des Bitterkrauts, das Trinken der vier rituellen Becher Weines reinszeniert das Mahl, das die Kinder Israels gehalten haben, als der Racheengel Gottes an ihnen vorüberging, um die Mizraim, die Ägypter, zu schlagen. Die Befreiung aus der Knechtschaft und die Berufung zum auserwählten Volk sind je-

andererseits aber „historischen Widersprüchen“ standhalte. Damit verdeckt Yerushalmi den grundlegend anderen Geschichtsbegriff, der in der talmudischen Tradition seinen Ausdruck gefunden hat. Dieselbe Erzählung wird von Gershom Scholem (1984: 190f.) in seinem grundlegenden Essay *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum* zur Charakterisierung der mystischen Auffassung von der schöpferischen Kraft der Tradition herangezogen.

doch nicht nur vergangenes Geschehen, sie werden in jedem geschichtlichen Augenblick erneuert.

Auf die Frage: „Was ist dieser Abend anders als alle anderen?“ wird die Antwort erteilt: „Knechte waren wir Pharao in Ägypten, Gott aber führte uns von dort weg mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Hätte Gott unsere Vorfahren nicht aus Ägypten geführt, dann wären wir, unsere Kinder und Enkel noch heute dem Pharao verknechtet.“ In den traditionellen Kommentaren wird dieser Gebetstext folgendermaßen ausgelegt: „So redet einer, der sich als ‘selbst aus Ägypten gezogen’ betrachtet.“⁷ Zugleich mit der Vergangenheit wird die Zukunft in den feierlichen Vollzug hineingeholt. Dem Propheten Elias, dem Stellvertreter des Messias, steht die Tür offen und ein gefüllter Becher bereit, und die Teilnehmer des Mahls grüßen sich mit der Abschiedsformel: „Nächstes Jahr in Jerusalem.“

In den Brachot, den großen Segenssprüchen, mit denen die Feier des Pessachabends abgeschlossen wird, kommt mit seltener Klarheit das Bewusstsein zum Ausdruck, dass die Auserwähltheit des Volkes Israel, die in der Aktualisierung seiner Geschichte in jedem Augenblick erneuert wird, der spezifischen Eigenart seines kulturellen Gedächtnisses zu danken ist:

Unser Gott und Gott unsrer Väter! Vor dich steige auf, komme, lange an, werde ersehen, gefällig empfangen, erhört, eingeordnet und bedacht unser Gedächtnis und unsre Einordnung, das Gedächtnis unserer Väter, das Gedächtnis des Gesalbten, des Sohns Dawids, deines Knechts, das Gedächtnis Jerusalems, der Stadt deines Heiligtums, und das Gedächtnis all deines Volks, des Hauses Jisrael.⁸

Gedächtnis wird in diesem rituellen Text sowohl im aktiven Sinn gebraucht, also als Bedenken und „Einordnung“ der Vergangenheit, wie auch in seiner passiven Bedeutung, also als das Erinnerungsbild von Vergangenem. Die so konzipierte Totalität des Gedächtnisses ist möglich, weil es nicht um die Erinnerung eines einzelnen, sondern um die einer Kollektivität, des Volkes Israel, geht, die im religiösen Kontext als im unendlichen Gedächtnis Gottes aufgehoben gedacht wird.

Der geforderten allumfassenden Gedächtnisleistung entspricht im letzten Segensspruch, mit dem die Festordnung des Sederabends abschließt, die Auffassung der Zeit als einer allumfassenden „Weltzeit“. Gott wird hier mit dem litaneiartig wiederholten Spruch: „denn in Weltzeit währt seine Huld“ apostrophiert. Dabei werden seine Großtaten im Laufe der Geschichte einzeln aufgezählt von der Erschaffung der Welt über die Befreiung aus Ägypten bis hin zur Gegenwart. Die Litanei schließt mit der Anrufung: „Der in unsrer Erniedrigung unser gedachte, / denn in Weltzeit währt seine Huld. / Und entschleppte uns unseren Drängern, / denn in Weltzeit währt seine Huld.“⁹ Dabei werden konkrete historische Ereignisse, etwa der Sieg über „Sichon den Amoriterkönig [. . .] Und Og König des Baschan“ exemplarisch in die Aufzählung mit eingeschlossen. Jedoch in all diesen historischen Begebenheiten wiederholt sich ein und dasselbe Geschehen: die Bedrängnis des Volkes Israel und seine Errettung durch Gott. Im Begriff der „Weltzeit“ ist somit ein archetypisches Ge-

⁷ *Die Pessach-Haggada* (1937: 36f.).

⁸ *Die Pessach-Haggada* (1937: 74f.).

⁹ *Die Pessach-Haggada* (1937: 85f.).

schichtverständnis intendiert, das in jedem Einzelereignis dasselbe Ursprungsgeschehen wiedererkennt.¹⁰

V.

Die Strukturen des kollektiven Gedächtnisses, wie sie sich in Talmudstudium und Ritual manifestieren, erweisen sich – und das macht die spezifische Eigenart der jüdischen Gedächtniskultur aus – als anschlussfähig an den literarischen und wissenschaftlichen Diskurs der Moderne. Das hat Heinrich Heine in seiner Erzählung *Der Rabbi von Bacherach* unter Beweis gestellt, in der er als erster deutschsprachiger Autor einen genuin jüdischen Gehalt in einen ästhetisch anspruchsvollen Text einführte.¹¹ Nicht irgendeinen beiläufigen Gegenstand zudem, sondern das für das jüdische Selbstverständnis zentrale Geschehen der Feier des Sederabends, den Rabbi Abraham, der Held der Erzählung, im Ersten Kapitel mit seiner Familie begeht. Dabei wiederholt sich das Ursprungsgeschehen, das der Rabbi im rituellen Nachvollzug feiert, auf der fiktionalen Ebene der Erzählung ein zweites Mal. Er, der sich in der christlichen Umgebung des Städtchens Bacharach so wohnlich eingerichtet hat wie seine Vorfahren in Ägypten, wird durch die von zwei Fremden eingeschmuggelte Kinderleiche und das drohende Pogrom aus der „traulichen“ Idylle seines Hauses vertrieben und muss in der Nacht mit seiner Frau Sara nach Frankfurt fliehen.

Die Erfahrung der Galut, die so mit existenziellem Ernst in das Leben Abrahams einbricht, wird in den beiden folgenden Kapiteln vertieft. Die Bewohner des Frankfurter Ghettos werden allesamt als Sonderlinge und Exzentriker vorgeführt, die an Leib und Seele von den Beschränkungen gezeichnet sind, die ihnen die christliche Mehrheitskultur auferlegt. Ihr Leben wird von ständiger „Todesangst“ begleitet, die ihre Ursache in den bösen Erfahrungen hat, die sie alle immer wieder mit ihrer deutschen Umwelt gemacht haben. Noch weiter vom Ursprung hat sich die Gestalt des Don Isaak Abarbanel entfernt, den Heine im dritten und letzten Kapitel seiner Erzählung einführt. Dieser Sepharde aus königlich jüdischem Geschlecht hat sich taufen lassen und seine Beziehung zum Judentum auf seine Vorliebe für die jüdische Küche reduziert.

In *Der Rabbi von Bacherach* manifestiert sich ein für das fortschrittsgläubige neunzehnte Jahrhundert völlig neues Geschichtsverständnis. In radikaler Säkularisierung des jüdischen Ursprungsmythos deutet Heine die Geschichte als Wiederholung einer Urfahrung des Exils. Abweichend von der optimistischen Auffassung einer progressiven Höherentwicklung der Menschheit, die seit der Aufklärung das Geschichtsverständnis der Neuzeit beherrscht, geht es ihm darum, wie er 1824 seinem Freund Moses Moser in einem Brief mitteilt, den „Geist der jüdischen Geschichte“ in einem fiktionalen Text zu gestalten. Der abtrünnige Jude, der er selber ist, erfährt die Galut als eigentliche Lebensform und damit die Geschichte als unaufhörliche Leidensgeschichte, als Irrfahrt im Exil.

Zugleich ist Heines Erzählung aber auch Ausdruck des Nachdenkens über die mögliche ästhetische Ausdrucksform der neuen Geschichtserfahrung. Indem der Autor das in der jüdischen Tradition geübte Verfahren der aggadischen, das heißt erzählenden Textausle-

¹⁰ In diesem Sinne fasst auch Jizchak Fritz Baer (1936: 94) die Grundtendenz des Geschichtsdenkens der Galut, für das „einzelne historische Ereignisse [...] immer wieder nur Exempel für die Prüfung, Bewährung und Errettung des Gottesvolkes sind“.

¹¹ Vgl. Witte (1997).

gung übernimmt, konstituiert er seinen literarischen Text als Kommentar eines rituellen Geschehens, der Feier des Sederabends, und einer kanonischen Schrift, der Pessach-Haggada, die das Wesen des Judentums als eines diasporischen und zugleich messianischen begründen. Darüber hinaus reflektiert die Erzählung ihr eigenes Verfahren, indem sie eine genaue Entsprechung zwischen ihrer inhaltlichen Fixierung auf den diasporischen Zustand des Judentums und der Form des Kommentars herstellt. Der Auszug aus Ägypten, das Ursprungsereignis des Exils und der Verheißung, wird nämlich nicht nur in der Erzählung von der Flucht aus Bacharach neu inszeniert, es vollzieht sich auch im Text der Erzählung selber. Konstituiert sie sich doch als Auszug aus dem kanonischen Text der Heiligen Schrift in die fiktionale Schrift der Literatur, wobei allerdings die Funktion die gleiche bleibt. Im literarischen Text soll – wie im kanonischen – das kulturelle Gedächtnis des eigenen Volkes bewahrt werden. Er wird so zum aggadischen Kommentar einer Ursprungsschrift, die als solche ihres eigentlichen Inhalts verlustig gegangen ist und nur noch als Zitat gegenwärtig gehalten werden kann. In doppelter Weise, inhaltlich und formal, erweist sich Heines Erzählung so als Schrift im Exil.

VI.

Heines Bemühungen, „den großen Judenschmerz [...] auszusprechen“, waren angeregt von den Konzepten, die seine Freunde, allesamt Schüler Hegels, im Rahmen des *Vereins für Wissenschaft und Kultur des Judentums* entwickelten. An den programmatischen Äußerungen, die Immanuel Wolf, der sich später Wohlwill nannte, und Leopold Zunz, der eigentliche Begründer der Wissenschaft des Judentums, in ihrer Zeitschrift publizierten, lässt sich die charakteristische Andersheit der jüdischen Tradition ablesen. Im Unterschied zu hegelianisch beeinflussten Historikern, wie etwa Georg Gottfried Gervinus oder Karl Rosenkranz, ihren Altersgenossen, behalten sie die zentralen Merkmale jüdischer Geschichtsauffassung bei. Zeit wird von ihnen immer als erfüllte Gegenwartszeit gedacht, Geschichte als archetypisches Geschehen. Mit ihrer Wissenschaft des Judentums intendieren sie eine andere Form der Geschichtsschreibung: Statt Ereignisgeschichte wollen sie Geschichte nach Maßgabe der Textgeschichte schreiben.

Das kommt schon unmissverständlich in dem grundlegenden Aufsatz zum Ausdruck, mit dem Immanuel Wolf unter dem Titel *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums* das erste Heft der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (Berlin 1823) eröffnet:

So zeigt sich also das Judentum in dem größten Theile der Weltgeschichte als bedeutendes und einflußreiches Moment der Entwicklung des menschlichen Geistes. Nur der erkennt dies nicht, der mit vorgefaßtem Urtheil, wie Alles andere, so auch die Blätter der Geschichte betrachtet; oder der in der Weltgeschichte nur ein Aggregat einzelner Begebenheiten sieht, den nur die bunte Mannigfaltigkeit der Ereignisse in ihr ergetzt, für den nur blutige Schlachten, kühne Eroberungen, wunderbare Zufälle von Bedeutung sind. [...] Eine Idee nun, die sich, wie die des Judentums, durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten entfaltet und erhalten hat, die eine so geraume Zeit in der Weltgeschichte lebendig und wirksam gewesen ist, muss eben deshalb in dem Wesen der Menschheit selbst gegründet seyn – und darum für den denkenden Geist die höchste Wichtigkeit und Bedeutung haben.

Das Judentum liegt aber vor uns in einer doppelten Gestaltung, einmal enthalten in historisch-literarischen Documenten, in einem sehr umfassenden Schriftenthum; zweitens, als noch lebendes Princip, anerkannt von Millionen über den ganzen Erdboden verbreiteter Menschen.¹²

Wolf nennt demnach eben die beiden Elemente als Grundprinzipien seiner Wissenschaft, die auch das kulturelle Gedächtnis des traditionellen Judentums konstituieren: die Kommentierung des Schrifttums und die Auslegung und den Nachvollzug des Ritualgesetzes. Historische Wissenschaft wird hier also gerade nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz zum kollektiven Gedächtnis gesehen, wie das Yerushalmi oder Funkenstein tun, sondern als dessen Weiterführung in einem säkularisierten Kontext.

Das so entworfene Programm hat Leopold Zunz in lebenslanger Arbeit in die Praxis umgesetzt. Nach der Auflösung des kurzlebigen *Vereins für Wissenschaft und Kultur des Judentums* zieht er eine bittere Bilanz, in der er sich sowohl von Orthodoxie und Chassidismus wie von der Welt des emanzipierten jüdischen Bürgertums abwendet. Im Sommer 1824 schreibt er an Immanuel Wolf:

Die Juden und das Judentum, das wir rekonstruieren wollten, ist zerrissen und die Beute der Barbaren, Narren, Geldwechsler, Idioten und Parnasim [Gemeindevorsteher]. [. . .] Von Europa bei Seite geschoben, fortvegetierend, mit dem trockenen Auge nach dem Esel des Messias oder einem andern Langohr hinschauend, – zum Theil blättern in Staatspapieren und dem Konversations-Lexikon.

Der vom zeitgenössischen Judentum bitter Enttäuschte widmet sich fortan ganz der neuen Wissenschaft, deren Programm er schon 1818 in seiner Schrift *Etwas über rabbinische Literatur* entworfen hat. Methodische Vorbilder und Parallelen hat sein Konzept in der enzyklopädischen Altertumswissenschaft August Boeckhs oder auch der kulturwissenschaftlichen Germanistik der Brüder Grimm. Sein Begriff von Literatur, die er lieber „neuhebräische oder jüdische Literatur“ nennen möchte¹³, ist wie der ihre umfassender Art, reicht von der Theologie über Jurisprudenz, Naturwissenschaft und Mathematik bis zur Poesie. „Hier wird die ganze Literatur der Juden, in ihrem grössten Umfange, als Gegenstand der Forschung aufgestellt.“¹⁴ Während die Begründer der universitären Geisteswissenschaften jedoch auf die Fundierung einer (deutschen) Nationalkultur zielen, will Zunz einerseits apologetisch „das Vorurtheil verbannen“ helfen, das dem Judentum allgemein entgegengebracht wird.¹⁵ Andererseits ist seine Aufarbeitung der jüdischen Geschichte und Literatur als Beitrag zur Emanzipation der ganzen Menschheit gedacht.

Der Zeitpunkt, an dem der Ursprung der Wissenschaft vom Judentum anzusetzen ist, wird von Zunz in Hegelscher Manier vom Ende der lebendigen Entwicklung der jüdischen Literatur her konstruiert.

Aber gerade weil wir zu unserer Zeit die Juden – um nur bei den deutschen stehen zu bleiben – mit grösserem Ernst zu der deutschen Sprache und der deutschen

¹² Wolf (1823).

¹³ Zunz (1875/1976: 3, Anm. 1).

¹⁴ Zunz (1875/1976: 5, Anm. 1).

¹⁵ Zunz (1875/1976: 31).

Bildung greifen und so – vielleicht oft ohne es zu wollen oder zu ahnen – die neuhebräische Literatur zu Grabe tragen sehen, tritt die Wissenschaft auf und verlangt Rechenschaft von der *geschlossenen*.¹⁶

Im Sinne einer idealistischen Geistphilosophie geht es Zunz darum, die jüdische Kultur kommunizierbar zu machen mit der westeuropäischen, sie damit zur Reflexion über sich selber anzuregen und so zur Bewusstseinsbildung eines emanzipierten Judentums beizutragen. Sein Programm zielt auf die Stärkung der jüdischen Identität durch das Studium der Vergangenheit, das sich aber nicht an historischen Fakten, sondern – und damit steht er ganz in der Tradition jüdischer Geschichtsauffassung – an der „rabbinischen Literatur“ orientieren soll.

Die Aufarbeitung der Vergangenheit anhand des überlieferten Schrifttums ist getragen von dem Selbstbewusstsein, dass die jüdische Literatur eine gleichrangige Bedeutung für die Entwicklung der europäischen Kultur habe, wie sie vom zeitgenössischen Idealismus allein der Antike zugesprochen wird. Zunz behauptet sogar, dass sie „mehr als die griechische bewunderungswürdig sei, weil sie aus dürftigerem Stoffe [gemeint ist die Tora im Vergleich zu den homerischen Epen] ihren Reichtum sich zu schaffen gewusst.“¹⁷ An dieser beiläufigen Bemerkung lässt sich ablesen, dass Zunz das gesamte jüdische Schrifttum als Entfaltung der Ursprungsschrift der Tora begreift und dass seine Wissenschaft des Judentums nichts anderes intendiert, als den Reichtum der aus ihr hervorgegangenen Tradition in die aufgeklärte Kultur Westeuropas einzubringen. Sie konstituiert sich als Erforschung der Geschichte mit Hilfe einer enzyklopädischen Kulturwissenschaft, die auf der Analyse und Interpretation der „rabbinischen“ Texte der Vergangenheit beruht.

VII.

Der erste bedeutende Historiker des Judentums im neunzehnten Jahrhundert, Heinrich Graetz, der von 1853 bis 1876 seine elfbändige *Geschichte der Juden* publizierte, war als Wissenschaftler durchaus auf der Höhe der Zeit. Aus der Hegelschen Geschichtsphilosophie übernahm er, der in Breslau bei einem Hegelschüler Philosophie studiert hatte, „das ganz selbständige Interesse am geschichtlichen Gang als solchen“¹⁸. An Rankes *Geschichte der Römischen Päpste* war ihm die Eigengesetzlichkeit jeder historischen Epoche bewusst geworden. Bevor er an die Abfassung seines eigenen großen Geschichtswerks ging, publizierte er in der *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums* 1846 eine „Skizze“, die unter dem Titel „Die Konstruktion der jüdischen Geschichte“ den Versuch unternimmt, die Entwicklung des Judentums von seinen Anfängen bis zur Gegenwart in ein geschichtsphilosophisches Schema einzuordnen.

In der Sicht von Graetz ist die jüdische Geschichte in drei große Perioden zu unterteilen: die vorexilische Epoche, in der sich das Judentum politisch und sozial ausgeformt habe, die nachexilische, die vor allem religiös geprägt sei und schließlich die diasporische, in der das Judentum in theoretischer Reflexion zu sich selbst gekommen sei. Jede dieser drei Perioden wird wieder in drei dialektisch aufeinander folgende Phasen unterteilt. Die

¹⁶ Zunz (1875/1976: 4).

¹⁷ Zunz (1875/1976: 3).

¹⁸ Ludwig Feuchtwanger, in: Graetz (1936: 101).

dritte Periode etwa, in der „die talmudischen Weisen mit ihrem Verhütungssystem“ die Bewahrung, aber auch die Isolierung des Judentums in der Diaspora bewirkt hätten, wird in die drei Phasen des eigentlichen Talmudismus, der in der philosophischen Haggada seine Ausprägung findet, in die der philosophischen Systematik, die von Maimonides und dessen Aristotelesrezeption repräsentiert wird, und schließlich in die der Geschichtsphilosophie, die mit Moses Mendelssohn einsetzt und – so darf man vermuten – bis zum Autor Graetz selber dauert.

Allerdings macht nicht diese etwas gewaltsame Schematisierung den eigentlichen Kernpunkt der Geschichtsauffassung von Graetz aus. Vielmehr versucht er, im Lauf der Geschichte ein einheitliches Prinzip zu erkennen, das allen geschichtlichen Erscheinungsformen des Judentums gemeinsam ist: „Die Totalität des Judentums aber ist nur an seiner Geschichte erkennbar.“¹⁹ Das Prinzip, das er ausmacht, ist die Ablehnung der Vielheit der Natur und der natürlichen Götter; positiv gewendet, die Erkenntnis und Anerkennung des Einen Gottes und damit zusammenhängend die Formung des einen Gottesvolkes Israel. Diese, wie Graetz sagt, „einheitliche Idee“²⁰ prägt nach ihm schon den Ursprung des Judentums. So beginnt er seine Darstellung mit dem Satz: „Das Judentum stellt sich bei seinem Eintritt in die Geschichte als Negation dar, es negiert das Heidentum“.²¹ Aber dasselbe Prinzip stellt auch den Zielpunkt der geschichtlichen Entwicklung dar: „Das Bild eines von judentümlichen Institutionen getragenen Staatslebens bleibt das in ferne Zukunft gerückte Ideal des Judentums: der Messias, wie ihn die Propheten geschaut, die Tradition überliefert und das jüdische Volksbewußtsein aufgenommen, ist der Schlußstein des Judentums.“²² In diesem Sinne rückt dem Historiker die Ganzheit der Geschichte zur „Weltzeit“ zusammen, wie sie in den liturgischen Texten der „Großen Segnungen“ verkündet wurde. In ihr ist die Offenbarung des Monotheismus das zentrale, stets gleichbleibende Moment, das sich zunächst politisch, dann kultisch und schließlich philosophisch in der „theoretischen Explikation des Judentums“ manifestiert, die sich „mit dem in Schrift und Tradition ausgeprägten Inhalt des Judentums“ auseinandersetzt. Auch hier mündet das, was Graetz „die geschichtliche Arbeit des Judentums“ nennt, schließlich im Kommentar.

VIII.

An den zitierten Beispielen wird deutlich, dass im Judentum kollektives Gedächtnis und neuzeitliche Geschichtsschreibung einander nicht ausschließen, sondern von denselben Grundprinzipien getragen werden. Die enträumlichte Geschichte lässt einen neuen Zeitbegriff entstehen, nach dem die Zeit weder zyklisch – wie im mythischen Geschichtsverständnis der Antike – noch als lineare Progression – wie im neuzeitlichen Geschichtsverständnis seit der Aufklärung – verstanden wird. Im Mittelpunkt des jüdisch-deutschen Geschichtsverständnisses steht vielmehr die Jetztzeit oder der erfüllte Augenblick, in dem Vergangenheit und Zukunft in eins fallen. Auf die Totalität des Geschichtsverlaufs übertragen, findet dieser andere Zeitbegriff seinen Ausdruck im Konzept der „Weltzeit“, in

¹⁹ Graetz (1936: 8).

²⁰ Graetz (1936: 9).

²¹ Graetz (1936: 10).

²² Graetz (1936: 21).

der dasselbe Ursprungsereignis sich stets archetypisch verwandelt wiederholt. Methodisch manifestiert sich die auf diesen Kategorien aufbauende Geschichtsschreibung nicht als Ereignisgeschichte, sondern orientiert sich an den Verfahren der Textgeschichte. Sie wird zur zeitlichen Abfolge von Kommentaren eines Ursprungstextes, in dem die Wahrheit zwar gegeben, aber nicht entfaltet ist.

Geschichtsschreibung im Modus der Textgeschichte vollzieht sich als Dialog im Entzug. Für sie ist das Verfahren des Talmud das kanonische Vorbild, in dem das Gespräch mit Gott und den Toten, den beiden gleichermaßen unzugänglichen Partnern, ins Werk gesetzt wird. Dieses in der jüdisch-deutschen Tradition ausgearbeitete Konzept von Geschichte hat auch im zwanzigsten Jahrhundert seine Neuformulierung erfahren. Ihm ist Sigmund Freud bei seiner Bestimmung der kollektiven Identität des jüdischen Volkes im Augenblick seiner äußersten Gefährdung, die er in seiner 1939 publizierte Abhandlung *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* unternimmt,²³ ebenso verpflichtet wie Walter Benjamin in seinen 1940 geschriebenen Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. Der Traditionszusammenhang, in dem der „historische Materialist“, Benjamin stand, konnte lange Zeit übersehen werden, weil er seine genuin jüdische Kategorien der Geschichtsauffassung als „Scheinresultate materialistischer Überlegungen“ darstellte, wie schon Gershom Scholem anlässlich des Krauss-Essays bemängelte.²⁴ Das lässt sich besonders deutlich an der VI. These ablesen:

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen, ‘wie es denn eigentlich gewesen ist’. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. [. . .] Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als Überwinder des Antichrist. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.²⁵

Diese angesichts der drohenden Vernichtung nicht nur des historischen Subjekts, sondern der europäischen Kulturtradition in ihrer Gesamtheit geschriebenen Sätze konstruieren das Geschichtsverständnis nach Maßgabe der Lektüre, die den vorgegebenen Text je neu vom jeweiligen historischen Augenblick, von der aktuellen Krise her liest. Geschichte wird so zum Dialog mit den Toten, den im eigentlichen Sinne historisch Besiegten, die es zu „erlösen“ gilt, um der Herrschaft des „Antichrist“ in der Gegenwart zu widerstehen.

IX.

Denn der „Feind hat zu siegen nicht aufgehört“. Es ist dem Nationalsozialismus gelungen, die hier skizzierte jüdisch-deutsche Tradition aus dem Gedächtnis zu tilgen, indem er deren Träger in den Vernichtungslagern ermordete oder sie ins Exil trieb. Die teuflische Dialektik der Perpetuierung dieser Niederlage zeigt sich darin, dass selbst in Israel

²³ Vgl. hierzu Witte (2001).

²⁴ Benjamin (1966: 526).

²⁵ Benjamin (1974: 695).

die andere Geschichtsauffassung im öffentlichen Diskurs keine Rolle mehr spielt, wie der Traditionsbruch bei Historikern wie Yerushalmi und Funkenstein belegt, weil dieses Land seine kollektive Identität von der Shoa herleitet, durch die alles Jüdisch-Deutsche für immer desavouiert erscheint.²⁶

Erst recht ist sie heute aus dem öffentlichen Bewusstsein einer sich global definierenden Menschheit gestrichen, die sich der Illusion hingibt, den Gesamtbestand des menschlichen Wissens in „virtueller Jetztzeit“ aus ihren elektronischen Speichermaschinen abrufen zu können. „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“²⁷ So Benjamin in der schon zitierten VI. These. Unser heutiger „Konformismus“ besteht in dem optimistischen Glauben, die leere elektronische Jetztzeit habe die Geschichte stillgestellt, die Fortschritte von Biogenetik und Nanotechniken seien potenziell in der Lage, alle Probleme der Menschheit zu lösen, sie letztlich unsterblich zu machen.²⁸ Das ist der Feind, dem wir uns heute im Dialog mit den Toten zu stellen haben.

Bibliographie

- BAER, Jizchak Fritz. *Galut*. Berlin 1936. (Bücherei des Schocken Verlags; 61)
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. I, 2, Frankfurt am Main. 1974.
- BENJAMIN, Walter. *Briefe*. Frankfurt am Main. 1966.
- BORSÒ, Vittoria, Gerd KRUMEICH und Bernd WITTE (Hrsg.). *Medialität und Gedächtnis. Interdisziplinäre Beiträge zur kulturellen Verarbeitung europäischer Krisen*. Stuttgart u. a. 2001.
- BREMER, Jörg. „Zionismus und Schoa“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (24.8.2000), 16.
- Der Babylonische Talmud*. Neu übertragen durch Lazarus GOLDSCHMIDT. Bd. 10. Berlin 1935.
- Die Pessach-Haggada*. Herausgegeben und erklärt von E.D. GOLDSCHMIDT. Berlin 1937. (Bücherei des Schocken Verlags; 54)
- FUNKENSTEIN, Amos. *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*. Frankfurt am Main 1995.
- GRAETZ, Heinrich. *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze [1846]*. Berlin 1936. (Bücherei des Schocken Verlags; 59)
- KURZWEIL, Ray. *The Age of Spiritual Machines*. Deutsch: *Homo Sapiens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen?* Köln 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg u. a. 1999.

²⁶ Erst in jüngster Zeit scheint das Tabu, das die jüdisch-deutsche Tradition ausblendet, gebrochen zu werden. Vgl. Bremer (2000): „Die alle Historie überschattende Schoa wird nicht mehr als der alleinige Anfang Israels gesehen. [...] Dabei fällt der Blick auf die deutsche Geschichte und die sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelnde Historie von der ‘Wissenschaft des Judentums’.“

²⁷ Benjamin (1974: 695).

²⁸ Vgl. z. B. Kurzweil (1999).

- SCHOLEM, Gershom. „Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum“, in: Gershom SCHOLEM. *Judaica*. Bd. 4. Frankfurt am Main 1984, 189-228.
- WITTE, Bernd. „Der Ursprung der deutsch-jüdischen Literatur in Heinrich Heines ‘Der Rabbi von Bacherach’“, in: Emile G.L. SCHRIJVER (Hrsg.). *Die Von-Geldern-Haggadah und Heinrich Heines „Der Rabbi von Bacherach“*. Wien und München 1997, 37-47.
- WITTE, Bernd. „Die Schrift im Exil. Sigmund Freuds ‘Der Mann Moses’ und die jüdische Tradition“, in: BORSÒ *et al.* (2001), 55-66.
- WOLF, Immanuel. „Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (1823), 14-15.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und Jüdisches Gedächtnis*. Berlin 1996.
- ZUNZ, Leopold. „Etwas über rabbinische Literatur“, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin 1875. Neudruck: Hildesheim u. a. 1976.