

D.IV.3.1. Vor der Shoah

Dirk Rupnow

Dem Judentum wird eine besondere Beziehung zur Geschichte nachgesagt. Der absolute Befehl des Erinnerns – „Zachor“ / „Gedenke!“ – einem ganzen Volk aufgegeben, findet sich nur dort. Geschichtliche Erfahrung und Erinnerung werden aber nicht durch Historiographie, sondern in Form von Ritual und Liturgie vermittelt. Die Tradition unterläuft hier aber die Historie, da sie ihr den zu ihrer Konstituierung notwendigen Fortschritt und die Veränderung vorenthält.

Geschichtsschreibung und historisches Bewusstsein

Sobald es eine Spur, Distanz, Vermittlung gibt, befindet man sich nicht mehr im wahren Gedächtnis, sondern in der Geschichte. Denken wir an die Juden, eingeschlossen in der alltäglichen Treue zum Ritual der Tradition. Ihre Konstituierung zum „Volk der Überlieferung“ schloß ein Streben nach Geschichte aus, bis seine Öffnung zur modernen Welt ihm das Bedürfnis nach Historikern aufdrängte.¹

Die Juden sind das Volk der Geschichte und der Frage nach dem Sinn der Geschichte, aber die Geschichtsschreibung spielte bei ihnen jahrhundertlang nur eine untergeordnete Rolle. Die Erinnerung war nicht den Historikern, ihren ansonsten professionellen Verwaltern, anvertraut. Seit der Bibel – Flavius Josephus nicht mitgezählt, da er für ein nicht-jüdisches Publikum schrieb – bis zum 19. Jahrhundert brachte das „Volk der Geschichte“ kaum eine Geschichtsschreibung hervor. Es konnte auch an politischer Geschichte auf Grund seiner Diaspora-Situation kaum interessiert sein. Die Staaten, in denen die Juden lebten, waren nicht die ihren und räumten ihnen keine Partizipation ein. Allein historische Krisen wie die Vertreibung aus Spanien im Jahre 1492 erzeugten eine im eigentlichen Sinne historische Literatur. Erst die verlorene „Selbstgenügsamkeit“ ließ eine moderne jüdische Geschichtsschreibung entstehen, im Zuge der äußeren Assimilation und des inneren Zusammenbruchs. Der Grund ist nicht ein zweckfreier Erkenntnisdrang, sondern die existentielle Frage, was ein Jude überhaupt ist, die bis dahin die Tradition zu beantworten vermochte.

Im Gegensatz zur jüdischen Religion wurde die christliche Kirche bewusst in ihrer dogmatischen Verfasstheit von der historischen Entwicklung beeinflusst, ein Umstand der dementsprechend nie geleugnet wurde und eine christliche Geschichtsschreibung ohne weiteres ermöglichte. Das traditionelle Judentum, nicht nur im Mittelalter, pflegte jedoch eine „kalte Erinnerung“ (Jan Assmann), ein „Einfrieren“ des

¹ Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, S. 12.

gesellschaftlichen Wandels an einem bestimmten Punkt. Das Jetzt und das Ewige fallen in eins.

Er [der Geist des Judentums] duldet keine Epochen. Das heißt aber: er duldet keine Geschichte. Die Epochengliederung verblaßt. Die Zeit verliert ihre Macht. Wir altern nicht, – vielleicht weil wir nie jung waren, mag sein. Wir sind ewig. Alles was der Jude tut, springt ihm gleich aus den Bedingungen der Zeit heraus ins Ewige.²

Wenn aber der Unterschied zwischen Geschichte und Gedächtnis verwischt, dann ist die Frage, warum das Judentum keine Geschichtsschreibung hervorgebracht hat, nicht mehr virulent, denn auch in der Zwischenzeit gab es „schöpferisches Nachdenken über die – vergangene oder gegenwärtige – Geschichte“.³ Die jüdische Kultur ist hauptsächlich mit ihrer eigenen Identität beschäftigt, über die besondere Geschichte und das dadurch bedingte Zusammenfallen von Religion und Kultur. Land und Ethnizität, in diesen Begriffen sind religiöses und geschichtliches Selbstverständnis untrennbar verbunden. Die jüdische Selbstreflexion nahm die Gestalt des historischen Bewusstseins an, wenn auch nicht die der Geschichtsschreibung. Gerade dies scheint eine jüdische Identität in der Diaspora bewahrt zu haben.

Die Bewegung der Geschichte, die Ambition des Historikers – sie sind nicht die Heraufbeschwörung dessen, „was wirklich geschehen ist“, sondern seine Vernichtung. Mag sein, daß ein kritischer Historizismus Museen, Medaillen und Monumente aufbewahrt als für seine Arbeit notwendiges Arsenal, doch bringt er sie damit just um das, was sie in unseren Augen zu Orten des Gedächtnisses macht. Eine Gesellschaft, die sich ganz und gar im Zeichen der Geschichte erlebte, wüßte letztlich ebensowenig wie eine traditionelle Gesellschaft um Orte, an denen sie ihr Gedächtnis verankern könnte.⁴

Die Verbindung von Geschichte, Gedächtnis (und Vergessen) und Vernichtung (und Überleben) bildet eine der Grundbedingungen des Judentums. Sein Eintritt in die Geschichte, die Erwähnung auf der sogenannten Israel-Stein, berichtet schon von seiner Vernichtung: „Israel ist verdorben, es hat keinen Samen [mehr].“ Die Religion ist daher von Anfang an auch ein Instrument des Widerstands und des Überlebens. Der biblische Text bestimmt, dass das Gedenken an Amalek, das Israel ausrotten wollte, ausgelöscht werden soll, womit aber immer wieder an eben dieses Volk und sein Vorhaben erinnert wird. Es gibt keine *ars oblivionalis*, sondern nur einen gewissermaßen negativ-performativen Akt, keine Strategie des Vergessens, die auch gar nicht sinnvoll sein kann, will man auch in Zukunft der Vernichtung entgehen, sondern eine besondere Strategie des Erinnerns unter negativen Vorzeichen. Die Doppelgesichtigkeit der Erinnerung ist hier bereits erkannt, das zum Überleben notwendige Gedächtnis wird verbunden mit der Verdammung des Feindes, dem man Gefahr läuft, im Gedenken ein Denkmal zu setzen. Die Erinnerung selbst ist die Waffe

² Rosenzweig, Geist und Epochen der jüdischen Geschichte, S. 278.

³ Funkenstein, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, S. 20.

⁴ Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, S. 13.

gegen die Unterdrückung. Dies zeigt sich auch im Purim-Fest. Gefeiert wird ein Pogrom, dem man nicht nur entgehen, sondern das man auch gegen die Täter wenden konnte. Die jeweils aktuellen Unterdrücker erscheinen im Bild der Vergangenheit als lächerlich und letzten Endes als Verlierer. So kann die Vermittlung des Ungleichzeitigen durch die Religion in bestimmten Konstellationen das „Andere“ repräsentieren und einen Widerstandsakt darstellen, eine Befreiung durch Erinnerung.

Geschichte, Erinnerung und Musealisierung als Assimilationsprozess

Erinnerung kann aber auch in einen Akt der Anpassung umgewandelt werden. Deren Institution scheint – zumindest für das Judentum – gegenüber der Religion das Museum zu sein. Das Museum stellt von Anbeginn an durch seine Verknüpfung mit der Geschichtsschreibung ein christlich-abendländisches Projekt, kein jüdisches dar. Die Geschichtsschreibung der Juden bedeutete einen Assimilationsprozess, ihre Eingliederung in den Nationalstaat des 19. Jahrhunderts. Die Emanzipation trennt Volk und Religion voneinander. Die kulturgeschichtliche Differenz des traditionellen Judentums macht seine historische Darstellung im Museum deshalb auch so diffizil. Der „Wissenschaft vom Judentum“ ist von Anbeginn an ein Unbehagen eingeschrieben.

Jüdische und nicht-jüdische Wissenschaftler richteten um die Jahrhundertwende ihr Augenmerk erstmals auf das, was 1878 ein ungarischer Gelehrter, der Rabbiner David Kaufmann, emphatisch als „jüdische Kunst“ bezeichnet hatte. Allein schon der Begriff war ein Novum, denn das alttestamentarische Bilderverbot hatte dazu geführt, dass das Judentum nie in einen ästhetischen oder kunsthistorischen Diskurs einbezogen worden war. Bei den Juden selbst entstand zuerst der Wunsch, Sammlungen aufzubauen, da man sich in den ethnologischen Museen nicht vertreten sah – als ob es ein jüdisches Volk und eine jüdische Kultur, einen eigenen Kultus nie gegeben hätte. Parallel dazu sammelte und bewahrte das Bildungsbürgertum die Zeugnisse einer im Verschwinden begriffenen vorindustriellen Kultur, um so den immer rasanter werdenden Fortschritt, die Irritationen der Moderne zu kompensieren.

Doch die Selbstmusealisierung des Judentums war weitaus problematischer, wie sich an einigen Beispielen aufweisen lässt. Zwischen 1876 und 1940 stellte es sich auf internationalen Ausstellungen in Europa und Amerika auf vielerlei Art dar. Ständiges Thema war dabei die Frage nach der jüdischen Identität, die hier nicht nur ein theoretisches Anliegen, sondern im Hinblick auf einen politisch-sozialen Status, religiöse Toleranz, Chancengleichheit und eigene Staatlichkeit relevant war. 1878 wurden auf der Pariser Weltausstellung Stücke aus der Sammlung Isaac Strauss als *Objets d'art religieux hébraïques* gezeigt, die ab 1889 auch in das Musée de Cluny aufgenommen wurden: Manuskripte, Kerzenhalter, Öllampen, Thoraschmuck. Sie wurden explizit als Kunst(-handwerk) und nicht als Kultusgegenstände exponiert. Der Katalog verwies auf die Einschränkung der künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten der Juden durch das Bilderverbot, doch dem Kontakt zwischen Juden und Christen sei die Entwicklung einer jüdischen Kunst zu verdanken. Diese bekam damit implizit einen niederen Rang zugesprochen. Die Juden seien gewissermaßen der lebendige Beweis

dafür, dass der künstlerische Instinkt eine dem Menschen universell innewohnende Kraft ist. Dem bisherigen, dem traditionell-orthodoxen Judentum wurde so der Status als Mensch schon abgesprochen. Das Doppelgesicht der Emanzipation enthüllt sich deutlich.

Auf der *Centennial Exposition* in Philadelphia 1876, auf der sechs ethnische und religiöse Gruppen die Gelegenheit zur Selbstdarstellung hatten, bedienten sich die Juden als einzige der universellen Symbole der Republik und der aufgeklärten Zivilisation. Jacob Ezekiel schuf im neoklassischen Stil eine allegorische Statue der Religionsfreiheit. Emanzipation bedeutete hier aber Assimilation und das Abgehen von der eigenen religiösen Tradition – die anderen Konfessionen hatten sich mit Männern ihrer jeweiligen Kirchengeschichte präsentiert.

Auf der Weltausstellung in Chicago 1893 stellten sich die Ethnien in „lebenden“ Ausstellungen, nachgebauten Dörfern etc. dar. Hier entzogen sich die Juden von vornherein dem Blick von außen durch die Absage ihrer Teilnahme, da sie ganz ohne Zweifel für die meisten Nicht-Juden ohnehin eine Abnormität, Kuriosität und ein archäologisches Ausstellungsstück darstellten. So scheint auch die *Exposition of the Jews of Many Lands* 1913 in Cincinnati den Fallstricken bei der Begegnung von Ausstellungswesen/Museum und Judentum entgangen zu sein. Sie bejaht nachdrücklich die Diaspora und die Heterogenität der jüdischen Kultur und zeigt bewusst nicht die Altehrwürdigkeit des normativen Judentums. Doch auch hier steht Assimilation vor der Emanzipation, das Eigene existiert nicht mehr.

Im Zuge der gesellschaftlichen Integration etablierten sich seit Ende der 1890er Jahre auch in Deutschland und Österreich jüdische Museumsvereine und Museen, um den materiellen Teil des kulturellen Erbes zu sammeln und bewahren. Noch eine Woche vor der „Machtergreifung“ wurde in Berlin neben der großen Synagoge in der Oranienburger Straße ein jüdisches Museum eröffnet, das sich bei der Wahl seiner Exponate nicht auf das Kultische beschränkte, sondern auch Kunst (Gemälde von Max Liebermann, Lesser Ury, Marc Chagall etc.) ausstellte. Dabei wurden Werke gezeigt, die keine spezifisch jüdischen Sujets hatten. Dargeboten wurden sie primär als Bilder von Künstlern jüdischer Abstammung. Kurze Zeit danach wurde dieses Kriterium unter anderen Vorzeichen gebraucht.

Das Sammeln von Gegenständen aus ländlichen Synagogen, die wegen der Abwanderung in die Großstädte leer standen, wurde schon damals praktiziert. So sicherte und inventarisierte etwa die Israelitische Kultusgemeinde in Bayern in den 1920er Jahren Ritualgegenstände und Kultstätten aufgelöster und sich auflösender Provinzgemeinden. Die Modernisierungsfolgen für die jüdische und die christliche Bevölkerung scheinen sich zunächst zu ähneln. Doch während die eine ihre Identität weiterentwickelt, innerhalb ihres Wertesystems fortschreitet, sind Identität und Werte der anderen in diesem Prozess ungleich radikaler in Frage gestellt. Die Juden wollten die Kultur ihrer Umwelt annehmen und gleichzeitig mit Hilfe der Institution Museum das ihnen Eigene bewahren. Das Museum schien das Überleben ihrer kulturellen Überlieferung im Raum der Funktionslosigkeit zu erlauben und den säkularen Rahmen des Nationalstaats gleichzeitig nicht zu verletzen. Der Wille des Judentums der Jahrhundertwende zum Museum ist ein Ausdruck von Selbstbewusstheit, Emanzipation und Assimilation gleichermaßen.

Judaica-Ausstellungen gingen lange Zeit kaum über die Präsentation synagogaler Gegenstände in einem rein formalen, kunsthandwerklichen Schema hinaus. Sie wurden dargeboten als Objekte einer versunkenen Welt, wurde auf die funktionale Qualität eingegangen, so im Allgemeinen im Vergangenheitstempus. Die historische Dimension des konkreten Gegenstands wurde nur selten beleuchtet. Zudem war das Sammeln profaner jüdischer Alltagsgegenstände weitgehend versäumt worden. So konnte der Eindruck entstehen, alle Juden seien Gelehrte, Thoraschreiber oder Schächter gewesen. Das Bild des Judentums im europäischen Museum war und ist streckenweise heute noch das einer fremden, exotischen Religionsgemeinschaft, die außerhalb der Gesellschaft und ohne jeden Alltag gelebt zu haben scheint.

Die museale Aufbereitung jüdischer Geschichte in Deutschland und Österreich birgt ungleich mehr Probleme als die, die sich ohnehin aus der Umsetzung von (jüdischer) Geschichte im Museum ergeben. Sie tendiert gefährlich zu einer antiquarischen Ablösung vom gesellschaftlichen Kontext, was mit Blick auf die Überlebenden und den Versuch eines Neubeginns – vor allem in postnazistischen Gesellschaften – immer fragwürdig erscheinen muss. Selbst jüdische Touristen in Europa suchen und finden vor allem die bekannten und unendlich reproduzierten Embleme einer untergegangenen Kultur (Golem, Kafka, Freud) und nicht etwa die lebenden und zurückgekehrten Gemeinden. Dennoch scheint es wenig hilfreich zu behaupten, dass jedes jüdische Museum einen Triumph der Nazis darstelle, genauso wenig wie üblicherweise die Musealisierung christlicher liturgischer Gegenstände mit dem Untergang des Abendlandes gleichgesetzt wird.

Es besteht eine Spannung zwischen dem Judentum und der Institution des Museums, sie deutet nicht auf eine Unvereinbarkeit, aber sehr wohl auf eine Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem hin. Das Bild eines Chassidim vor dem „Chassidischen Hut“ in einer Vitrine des Israel Museum in Jerusalem macht dies deutlich. Das Sich-ein-Bild-Machen von jüdischer Geschichte in einem Museum unterläuft zudem immer das Bilderverbot des religiösen Judentums. Während bei dieser Überlegung das Judentum auf eine orthodox-religiöse Ausrichtung festgeschrieben, die Möglichkeit zur Säkularisierung ihm vollständig abgesprochen wird, eröffnet sich auf der anderen Seite der Abgrund des rassistisch-antisemitischen Diskurses.

Literatur

FUNKENSTEIN, AMOS: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Frankfurt am Main 1995.

NORA, PIERRE: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin 1990.

ROSENZWEIG, FRANZ: Geist und Epochen der jüdischen Geschichte. In: Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt (= Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck-Instituts 16/I). Tübingen 1967, S. 269–280.

YERUSHALMI, YOSEF HAYIM: Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin ²1996.