



universität
wien

DISSERTATION

DIE DRAMATISIERUNG DES KONTAKTES: ABGRENZUNGSRHETORIK IM RELIGIONSNARRATIV „JUDENTUM“

Verfasser

Mag. Dr. Angelika Rohrbacher

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 303

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Religionswissenschaft

Betreuerin / Betreuer: Ao. Univ.Prof. Dr. Hans Gerald Hödl

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	3
Vorwort	5
1 Einleitung	7
2 Die Popularisierung jüdischer Studien	19
2.1 Der Topos des Virtual Judaism	19
2.2 Judaistik versus Jewish Studies	23
2.3 Post-Shoah-Diskurswelten	26
2.3.1 Holocaust memorialization	26
2.3.2 Die Vergleichbarkeit der Tragödie	33
2.3.3 Adaptionsprozesse christlicher Theologie	35
2.3.4 „Ersatzreligion“ Jewish Studies?	39
2.4 Die Reinkarnation religiöser Rhetorik	42
2.4.1 Die Problematisierung des Säkularisierungsnarratives	42
2.4.2 Der Topos der „wiederkehrenden Religionen“	48
2.4.3 Die Thematisierung der Jewish Secularization	51
3 Konfliktfeld Religionsgeschichte	55
3.1 Religionen im kulturwissenschaftlichen Feld	55
3.1.1 Die Endlosschleife der Definition	55
3.1.2 Die insider-outsider-Debatten	58
3.2 Definitionsparameter des „Jüdischen“	61
3.2.1 Positive Identity	61
3.2.2 Negative Identity	67
3.3 Essentialistische Volkskunde	69
3.3.1 Die „deutsche Frage“	69
3.3.2 Contra Baronem	74
3.4 Religionsgeschichtliche Erzählstrukturen	76
3.4.1 Master narratives revisited	76
3.4.2 Die Normativität sakraler Texte?	80
3.4.3 Einführungen ins Judentum	82
3.4.3.1 Diversität der Methodologie	82
3.4.3.2 Religionswissenschaftliche Perspektiven?	89
4 Die Rhetorik der Abgrenzung	99
4.1 Die „Heiden-goyim-Götzendienen“-Rhetorik	99
4.1.1 Poly-Monotheismen	99
4.1.2 Die fragwürdige Kategorie des „Paganismus“	104
4.1.2.1 Neue Modelle der kultischen Organisation	104
4.1.2.2 Goyim – gentiles - pagani	106
4.1.3 Die Athen-versus-Jerusalem-Rhetorik	108
4.1.4 Veränderte Deskriptionsmuster der Ancient Judaism	111
4.1.5 Anti-Semitization of Antiquity?	115
4.1.6 Die Langlebigkeit der „Heiden“-Lexikologie	117
4.1.7 Die seltsame Kategorie der „Nicht-Juden“	120
4.2 Konfliktfeld Europäische Religionsgeschichte	125
4.2.1 Dauerbrenner „parting of the ways“	125
4.2.2 Die „Juden-Christen“-Rhetorik	129
4.2.3 Die Revision der „ideology of martyrdom“	133
4.2.4 Vergleichsparameter für mittelalterliche Sozialwelten	139
4.2.5 Gendering European Jewish History	143
4.2.6 Europäischer Religionspluralismus	146

5	Die Dramatisierung der Religionsosmose	153
5.1	Kulturelle Anpassungsprozesse	153
5.1.1	Der Diskurs zur Assimilation	153
5.1.2	Assimilation in action	157
5.2	Die Religionswanderungen	161
5.2.1	Dramatisierung des Religionswechsels	161
5.2.2	Altrömisches Konversionsparadigma	162
5.2.3	Unfreiwillige und freiwillige Zu- und Abgänge	165
5.3	Osteuropäische Religionsphänomene	170
5.3.1	Konfliktfeld „Abstammung“	170
5.3.2	Die Thematisierung von Yiddishland	173
5.3.3	Orientalistische Dichotomien	176
5.3.4	Jewish languages revisited	179
5.3.5	Religionskreationen von Vilnius bis Odessa	186
5.3.5.1	Fluide Religionsgrenzen der Poly-Monothemen	186
5.3.5.2	Heterogene Ritualpraxis in Yiddishland	194
6	„Feige Assimilanten“?	201
6.1	Der Assimilationsfaktor in den Salons	201
6.2	Viennese Experiences	203
6.3	Jewish Music?	205
6.4	„Er war nicht Jude und er war nicht Nicht-Jude“	207
6.4.1	Die literarische Kultisierung	207
6.4.2	Hegemonialkämpfe um musikalische Genialität	210
7	Jewish Pluralism	217
7.1	Die Auflösung normativer Strukturen	217
7.1.1	„Heterodoxie“-Schemata	217
7.1.2	Die Einbeziehung der folk religion	220
7.1.3	Der veränderte Blick auf die „Mystik“	222
7.2	Glaubenspartikel der Moderne	224
7.2.1	Secular belief systems	224
7.2.2	Jewish civil religions	225
7.3	Amerikanische Transformationen	229
7.3.1	Pluralism in Judaism	229
7.3.2	Symbolic Judaism	231
7.3.3	Spaltpilz Konversion	234
7.3.4	Jewish spirituality	241
7.3.5	Unveränderte Abgrenzungsschemata	246
7.3.5.1	Widerstände gegen die neuen „Heiden“	246
7.3.5.2	Die Wiederauflage der Juden-Christen-Rhetorik	249
7.3.5.3	Yiddish Bibles and Bris Khadoshe	251
8	Conclusio	255
9	Bibliographie	263
9.1	Nachschlagewerke und Abkürzungen	263
9.2	Sekundärliteratur	264

Vorwort

Am Beginn des 21. Jahrhunderts präsentiert sich die Erforschung jüdischer Kulturgeschichte als so dichtes Feld, dass es kaum noch möglich ist, die diesbezügliche literarische Produktion zu überblicken bzw. noch unerforschte Bereiche zu finden. Allerdings liest man als Religionswissenschaftlerin religionsgeschichtliche Abhandlungen zum „Judentum“ mit anderen Augen als Judaisten. Aus diesem Grund hat sich der rote Faden dieser Arbeit, die oft virtuelle Grenzziehung zwischen „Judentum“ und anderen Religionen bzw. zwischen „Juden“ und „Nicht-Juden“ und die in diesem Narrativ immer wieder dramatisierte Form des Kontaktes bzw. der kulturellen Anpassung, fast von alleine ergeben.

Die Inspiration zu dieser Arbeit verdanke ich Wissenschaftlern, die ich zwar persönlich nie kennengelernt habe, aber deren wissenschaftliche Brillanz und oft ungewöhnliche, bisweilen auch unbequeme Schlussfolgerungen, die in vielem dem judaistischen *mainstream* widersprechen, mich darin bestärkt haben, meinem eigenen Gedankengang unbeirrbar zu folgen. Dazu gehören besonders die Arbeiten von Paul Wexler, David Biale und Moshe Rosman, aber auch die von Jacob Neusner und Michael Satlow. Unter den Religionswissenschaftlern waren es Kocku von Stuckrad, Christoph Auffahrt, Rodney Stark und Friedrich Wilhelm Graf, um nur einige von ihnen zu nennen, deren methodische Ansätze mir den Weg gewiesen haben.

Mein ganz besonderer Dank gilt jedoch meinen Betreuern Prof. Dr. Hans Gerald Hödl und Prof. Dr. Karl Baier, die sich bereit erklärten, diese Arbeit zu begutachten und die mir immer wieder beratend zur Seite standen bzw. diese schwierige Thematik mit mir diskutierten. Ebenso großen Dank schulde ich meinem Kollegen Mag. Dr. Till Mostowlansky, der mich von Beginn meines Studiums an durch die verschlungenen Pfade der Religionswissenschaft begleitete und mir wertvolle Anregungen für diese Arbeit lieferte. Ohne die Unterstützung meines Partners Dipl.Ing. Franz-René Saiko, der die vielen Selbstzweifel, die die Verfassung einer wissenschaftlichen Arbeit mit sich bringen, mit stoischer Gelassenheit ertrug, wäre diese Arbeit nie möglich gewesen. Ihm schulde ich mehr, als man in Worten ausdrücken kann. Und – *last but not least* – gilt mein ganz besonderer Dank meinen Geschwistern Imelda, Veronika, Isabella, Boris und Christoph Rohrbacher. In ihrem Kreise habe ich lesen, denken und diskutieren gelernt – und ohne sie wäre ich nicht der Mensch, der ich bin.

1 Einleitung

Mehr als ein halbes Jahrhundert nach der Tragödie der Shoah ist jüdische Kultur- und Religionsgeschichte auch außerhalb der wissenschaftlichen Institutionen Israels ein ausgesprochen populäres Thema. Die zeigt sich unter anderem an der in den letzten Jahrzehnten erfolgten Neuschaffung zahlreicher Lehrstühle für Judaistik / Jüdische Studien / *Jewish Studies* an europäischen und nordamerikanischen Universitäten. Dementsprechend weisen auch wissenschaftliche Bibliothekskataloge eine beeindruckende Dichte an Arbeiten zu jüdischen Kulturelementen und/oder jüdischer Kulturgeschichte auf.¹ Diese Fülle an Studien stammt nun nicht nur aus den dafür zuständigen Disziplinen, sondern aus dem Gesamtkontext der Kultur- und Sozialwissenschaften inkl. den theologischen Fakultäten, womit die bemerkenswerte Popularität der „things Jewish“² im post-Shoah-Milieu ein sehr breites Spektrum umfasst. Dazu zählen in erster Linie zahlreiche Einführungen ins „Judentum“, eine Fülle an enzyklopädischen Werken, Historiographien, Kurz- und Langfassungen jüdischer Religionsgeschichte, aber vor allem umfassende Studien zu den Ursachen und Erscheinungsformen des Antisemitismus bzw. Antijudaismus. Ebenso zeugen literarische Produktionen zur Erinnerung an die Opfer der Shoah und eine umfangreiche Sekundärliteratur zu jüdischen oder posthum re-judaisierten Persönlichkeiten europäischer Kunst- und Kulturgeschichte unter den Aspekten einer bemerkenswerten Medialisierung von einem breiten öffentlichen Interesse an jüdischer Kulturgeschichte. Begleitet wurden diese Phänomene von den politischen Entwicklungen in der Nachfolge der Etablierung des Staates Israel, wobei der gesamte Nahost-Konflikt aufgrund seiner Aktualität bis dato für eine dauerhafte Präsenz jüdischer Themata sorgt. Am Beginn dieser Arbeit stand nun die Frage, welches spezifische Bild jüdischer Religion bzw. jüdischer Religiosität in dieser umfangreichen post-Shoah-Literatur zum „Judentum“ transportiert wird bzw. wie die spezifische Abgrenzung zu anderen Religionsformen erfolgt. Als Quellenliteratur wurden hierzu ausgewählte Beispiele aus den zahlreichen Einführungen ins Judentum, aber auch rezente historiographische Gesamtwerke jüdischer Geschichte und enzyklopädische Darstellungen herangezogen.

¹ So erzeugt beispielsweise eine Literaturrecherche unter dem Schlagwort „Judentum“ im Gesamtkatalog des Österreichischen Bibliothekenverbundes (OBV) eine Trefferquote von über 20.000 einschlägigen Titeln. Siehe dazu OBV online, <http://www.obvsg.at/kataloge/verbundauswahl/> [Abfragedatum: 03.09.2012].

² Gruber 2002

Ebenso wurden exemplarisch Biographien von Einzelpersonen, die für den Themenkomplex jüdischer Identitätsfragen eine außerordentlich wichtige Rolle spielen, einer Analyse unterzogen.

Die methodischen Anfragen ergaben sich in erster Linie daraus, dass religionswissenschaftliche Studiengänge aufgrund der Komplexität der Materie so konzipiert sind, sich auf die Erforschung einer bestimmten „Religion“ zu konzentrieren. Im Falle einer Spezialisierung auf jüdische Religionen bedeutet dies etwa den Erwerb der geforderten philologischen Kompetenzen (üblicherweise Hebräisch, Ivrit, Jiddisch) sowie eine vertiefte Auseinandersetzung mit jüdischer Religionsgeschichte. Da nun rezente religionswissenschaftliche Methodologie teilweise darauf abzielt, singulär konzipierte religionsgeschichtliche Darstellungen wie „Judentum“, „Christentum“ oder „Buddhismus“ als essentialistische *master narratives* zu problematisieren,³ steht man damit in gewisser Weise in Kontrast zu den philologischen Einzeldisziplinen, die an der Engführung ihres Forschungsgegenstandes und damit an einem singulär konzipierten Religionsnarrativ interessiert sind. Religionswissenschaftler/innen befinden sich also in der zwiespältigen Situation, aus heuristischen Gründen diese Narrativa bedienen und gleichzeitig eine diskursive Entflechtung dieser Erzählungen leisten zu müssen. In Bezug auf die judaistische Forschung hat der über lange Zeiträume sehr marginale interdisziplinäre Austausch zwischen *Religious Studies* und *Jewish Studies* diese methodischen Fragen noch verkompliziert.

Um den viel diskutierten Kollektivsingular „Judentum“ nicht permanent unter Anführungszeichen setzen zu müssen, wird er im Rahmen dieser Arbeit als Makrodiskurs⁴ verstanden, der den Dachverband zahlreicher Mikrodiskurse zur jüdischen (Religions)Geschichte bildet. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive zeigt sich nun in diesen Mikrodiskursen eine außergewöhnliche Dichte an Konfliktfeldern, die sich aus einer latenten Fluktuation zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung bzw. aus einer scheinbar eindeutigen Grenzziehung zwischen „jüdischer“ und „nicht-jüdischer“ Kultur ergeben. Um eine möglichst kongruente „Reinhaltung“ des religionsgeschichtlichen Narratives im Kontext der schwierigen Identitätsfragen zu erreichen, werden die unscharfen Grenzbereiche unter Einsatz einer spezifischen Abgrenzungsrhetorik dramatisiert. Dies kann als zentrale These dieser Arbeit gewertet werden.

³ Rohrbacher A. 2009

⁴ Stuckrad 2002: 198

Zur Demonstration dieser Annahme wurde diese Arbeit in folgende Kapitel unterteilt: Im zweiten Kapitel werden konkret die Popularisierungsmechanismen erörtert, die dazu beigetragen haben, dass sich die Erforschung jüdischer Kulturgeschichte heute als so prominenter Bereich wissenschaftlicher Aktivitäten präsentiert. Dies kann durchaus als Variante eines allgemeinen „*Judaization process*“, einer These des israelischen Linguisten Paul Wexler⁵, betrachtet werden. Als eine der wichtigsten Katalysatoren im post-Shoah-Diskurs zum Judentum gelten die breiten Debatten zur historischen Judenfeindlichkeit, wobei nicht nur die Unterscheidung zwischen „Antisemitismus“ und „Antijudaismus“ ein konstituierendes Element der Diskussionen bildet, sondern auch die Vergleichbarkeit der europäischen Tragödie mit anderen Formen des Genozids im Fokus steht. Da der prägendste historische Anteil an jüdenfeindlichen Ausgrenzungsstrategien eindeutig den römisch-katholischen und protestantischen Kirchen zugesprochen wird, ist im post-Shoah-Milieu sowohl religionstheoretisch als auch religionspraktisch ein grundlegender Wandel in der Haltung christlicher Theologie gegenüber jüdischen Religionen bzw. deren Autoritäten zu beobachten. Dieses neue Interesse an ihrer „Mutterreligion Judentum“ bestimmt nicht nur den jüdisch-christlichen Dialog, sondern hat auch eine Fülle einschlägiger Forschungsarbeiten in der christlich-theologischen Wissenschaft generiert (Juden-Christen-Diskurs). Abseits dieser religionsinternen Debatten haben jedoch auch die allgemeinen gesellschaftlichen Veränderungen in Europa, hervorgerufen durch den Postkolonialismus-Diskurs, aber auch die zahlreichen Migrationen und die Tourismusindustrie, ein verstärktes mediales Interesse an Minderheiten insgesamt hervorgebracht. Dies führte, in Verbindung mit dem Opfer-Narrativ der Antisemitismus-Historiographie, unter anderem zu einer spezifischen Hypostasierung des „Jüdischen“, wobei hier die teilweise sehr romantisierte Präsentation „authentischer“ folkloristischer Kultur bzw. die *post mortem*-Rekonstruktion „jüdischer Räume“ im Rahmen säkularer Topographien (Museen, kulturelle Nutzung ehemaliger Synagogen) im Gesamtkontext der allgemeinen Kompensationsbemühungen nach der Shoah („Wiedergutmachung“) zu lesen ist. Nicht zuletzt verdankt sich die Popularisierung jüdischer Religionen der neuen Präsenz des Religiösen im öffentlichen Raum, bedingt durch die politischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte (Fundamentalismus-Debatten), die auch eine wissenschaftliche Revision veralteter Säkularisierungskonzepte⁶ einleiteten („*return of religion*“-

⁵ Wexler 1993, Wexler 1996

⁶ Casanova 2009

Diskurs⁷). Zusammenfassend soll in diesem Kapitel herausgearbeitet werden, dass gerade die Popularisierung jüdischer Kultur als gesamtgesellschaftliches Phänomen die scheinbar so klaren Grenzen zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Kultur in Frage stellt.

Im dritten Kapitel soll an ausgewählten Beispielen rezenter religionswissenschaftlicher Methodologie aufgezeigt werden, dass sich die endlosen Definitionsfragen von „Religion“ in gewisser Weise in den ebenso endlosen Fragen nach den Inhalten jüdischer Identität widerspiegeln. In diesem Sinne wird das scheinbar unlösbare religionssystemische *conundrum* jüdische Identität, als Mischung zwischen „Religion“, „Kultur“ und „Nation“, im Fokus stehen. Als Negativfolie dieses Identitätsdiskurses sind die sehr emotional geführten Debatten, die sich rund um den Topos des „jüdischen Selbsthasses“ gebildet haben, zu bewerten.⁸ Da sich diese Identitätsfragen insbesondere in der Wissenschaftskultur des 19. Jahrhunderts herausgebildet haben, wird rückblickend kurz auf die Entstehungsgeschichte jüdischer Historiographie eingegangen. Diese bildet eine wichtige Basis für den popularisierten Topos der „Einzigartigkeit“ jüdischer Kulturgeschichte, der nicht nur eine Unvergleichbarkeit des Judentums mit anderen Religionen und Kulturen behauptet, sondern eine generelle Unvergleichbarkeit jüdischer Erfahrungswelten propagiert. Im post-Shoah-Diskurs wird dies sowohl an Tief- als auch Höhepunkten festgemacht: einerseits an der bereits erwähnten Unvergleichbarkeit der Shoah mit anderen Genoziden, andererseits aber an einer mirakelhaften spezifischen *survival technique* („Überlebenskraft des jüdischen Volkes“), am „Wunder“ der Staatsgründung (Israel) und Sprachschöpfung (Modern-hebräisch) und an der angeblich grundlegenden Widerständigkeit jüdischer Religionsangehöriger und Religionsverbände gegenüber den Einflüssen anderer Religionen und Kulturen (Assimilations-Topos).

Allerdings hat in Bezug auf die „Konstruktion“ stringenter historischer Narrativa in den historiographischen Wissenschaften ein ähnlicher Paradigmenwechsel stattgefunden wie er auch in der Religionswissenschaft zu beobachten ist, was zu einer Fokussierung auf die eigenen Forschungsprämissen bzw. das eigene Forschungsinteresse geführt hat. Diese rezenten historiographischen Diskurse haben nun auch Auswirkungen auf die wissenschaftliche Deskription jüdischer Geschichte, da jenseits zionistischer Ideologie ganz neue Formen der Interdisziplinarität eingefordert bzw. Debatten zu diesem

⁷ Graf 2004

⁸ Endelman 2011

Exzeptionalismus-Modell in Gang gesetzt wurden.⁹ Damit wird das in der Geschichtsbegeisterung des 19. Jahrhunderts entstandene Modell jüdischer Geschichte, das durch die zweigestaltige Erinnerungskultur, der Vernichtung jüdischer Lebenswelten in Europa und dem gleichzeitigen Aufbau eines jüdisch-zionistischen Staates, zu neuem Leben erweckt wurde, mittlerweile als besonders essentialistisches und ahistorisches Unterfangen beurteilt. Die Kritik daran zeigt sich vor allem in einer Dekonstruktion des auf unterschiedlichen Ebenen wiederbelebten Mythos des „jüdischen Volkes“¹⁰, aber auch in einer Problematisierung des „Kampfbegriffs der Assimilation“.¹¹ Ebenso werden in diesen neuen historiographischen Studien die Mechanismen der Interaktion zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Gesellschaften insgesamt vollkommen neu bewertet.¹² Gleichzeitig wird die kulturwissenschaftliche Problematisierung der *master narratives* bereits wieder als zeitgeistiges Phänomen postmoderner Geschichtsverhandlung wahrgenommen.¹³ Dieser historiographische Paradigmenwechsel ist jedoch bis dato nur bedingt in den kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen angekommen, wodurch sich eine methodische Vielgestaltigkeit der wissenschaftlichen Verhandlung jüdischer Religions- und Kulturgeschichte ergibt. Diese Beobachtung kann durch eine Analyse der narrativen Struktur von Einführungen ins Judentum teilweise bestätigt werden, in denen sehr heterogene methodologische Ansätze zu fassen sind.

Im vierten Kapitel soll nun die konkrete Rhetorik der Abgrenzung im Religionsnarrativ „Judentum“, die eine klare Grenzziehung zwischen „jüdischer“ und „nicht-jüdischer“ Religionskultur behauptet, analysiert werden. Hier kann argumentiert werden, dass sich die unter dem Kollektivsingular „Judentum“ zusammengefassten Phänomene aufgrund der unklaren identifikatorischen Marker nur schwer von anderen Religionen trennen lassen, weshalb die narrative Struktur ein eindeutiges Gegenüber braucht. Erreicht wird dies durch die rhetorische Konstruktion kollektiver Entitäten, die je nach Zeithorizont als das religiös oder kulturell grundlegend „Andere“ verhandelt werden („Heidengoyim-Götzendiener“-Rhetorik). Religionssystemisch wird dieser religiös „Andere“ im Kontext antiker jüdischer Religionsgeschichte durch eine stringente Dichotomisierung von „Monotheismus“ versus „Paganismus“ konstruiert, wobei auch pseudo-ethnische

⁹ Gotzmann 2007

¹⁰ Sand 2010

¹¹ van Rahden 2008

¹² Biale 2002

¹³ Rosman 2007

Marker („Kanaaniten“, „Hellenisten“) die Plausibilität scheinbar vollkommen unterschiedlicher Erfahrungswelten erhöhen sollen. Die Kritik an diesen Modellen kommt einerseits aus dem Bereich der bibelwissenschaftlichen Forschung, die auf die Unschärfe der „Hellenisten“-Rhetorik bzw. die religionsgeschichtliche Engführung der Judentums-Metapher verweist.¹⁴ Andererseits stellen rezente religionswissenschaftliche Studien den zweifelhaften metasprachlichen Wert der „Paganismus“-Terminologie zur Diskussion.¹⁵

Ab dem Zeitpunkt der Konstituierung römisch-christlicher Kulte im *Imperium Romanum* wird im religionsgeschichtlichen Narrativ der religiös „Andere“ durch die omnipräsente Metapher „des Christentums“ repräsentiert, wobei die unter diesem ebenso unscharfen Kollektivsingular zusammengefassten Religionsphänomene als DAS Paradigma judenfeindlicher Vergemeinschaftung verhandelt werden. Das durch die Shoah naturgemäß verstärkte Opfernarrativ macht damit den gesamten Verlauf europäischer Kulturgeschichte zu einem *hot spot* von Verfolgung, Ghettoisierung und Vernichtung. Allerdings bauen derartige Thesen auf dem kirchengeschichtlich viel rezipierten, jedoch mittlerweile veralteten Modell des „christlichen Abendlandes“ auf, das als deutliche Hintergrundfigur jüdischer Historiographie die Funktion hat, die hypostasierten Merkmale der Mirakelgeschichte deutlicher hervortreten zu lassen. Unter den Aspekten der *Gender Studies*, die sich auf die Erforschung weiblich-jüdischer Erfahrungswelten konzentrieren, ist hier teilweise eine doppelt essentialistische Präsentationsweise zu beobachten, die einen spezifischen traditionstabilisierenden Wert weiblicher Religiosität behauptet und eine besondere Widerständigkeit gegenüber „Christlichem“ propagiert.¹⁶

Dieses im Religionsnarrativ „Judentum“ vermittelte Bild eines bis in die Neuzeit mono-religiösen Europas steht nun in deutlichem Kontrast zu rezenten religionswissenschaftlichen Forschungsergebnissen, die nicht nur den Mythos einer flächendeckenden Christianisierung Europas hinterfragen, sondern auch die europäischen Religionsfelder auf ihre Pluralisierungstendenzen hin neu aufbereiten (Diskursfeld „Europäische Religionsgeschichte“).¹⁷ Religionswissenschaftlich wurde hier vor allem die narrative Engführung der „mittelalterlichen Einheitskultur“ kritisiert bzw. die ganze Bandbreite soteriologischer Lebensentwürfe als Gegenpol politischer

¹⁴ Gruen 2002a, Gruen 2002b

¹⁵ Assmann 2003, Rüpke 2006

¹⁶ Baskin 1991

¹⁷ Kippenberg / Rüpke / von Stuckrad 2009

Hegemonialität („Häresie“) thematisiert.¹⁸ Ebenso wurde der auch das jüdische Religionsnarrativ bestimmende Mythos einer vorneuzeitlichen „Frömmigkeit“ in Kontrast zu post-aufklärerischer „Religionsferne“ einer Revision unterzogen.¹⁹ Die Diskrepanzen zwischen religionswissenschaftlicher und judaistischer Forschung bzw. die durchgängige Juden-Christen-Rhetorik im Sinne vollkommen gegensätzlicher Entitäten bewirken somit eine eigentümliche wissenschaftliche Ghettoisierung jüdischer Religionen im Gesamtkontext europäischer Religionsgeschichte.

Im fünften Kapitel soll nun die These im Vordergrund stehen, dass die schwierige narrative Abgrenzung gegenüber nicht-jüdischen Kultur- und Religionsphänomenen als eine spezifische rhetorische Dramatisierung des Kontaktes zu lesen ist. Insbesondere die im Narrativ „Judentum“ omnipräsente Trope der „Assimilation“, als Code-Wort für Verlust von „Tradition“, „Authentizität“ und „Reinheit“, hat hier die Funktion, eine narrative Verdichtung der Graubereiche zwischen den Religionen zu erzeugen. Dieses assimilatorische Potential, an sich ein Charakteristikum aller Religionen, wurde im post-Shoah-Diskurs in Bezug auf das „Judentum“ vor allem unter den Vorzeichen der „deutschen Frage“ problematisiert, da die besondere Qualität der deutsch-jüdischen Kultursymbiose, sowohl als Hoch- als auch Tiefpunkt jüdischer Geschichte, zu weitreichenden Konflikten unter Historiographen geführt hat. Im religionsgeschichtlichen Erzählstrang wird dabei die Metapher des Verlustes von Religionsangehörigen durch den Einsatz der „Apostasie“- oder „Synkretismus“-Terminologie verstärkt, was eine Aufrechterhaltung des essentialistischen Narratives unter dem Aspekt normativer Religionsverhandlung gewährleistet. Einen ebenso zentralen Stellenwert nimmt hier die Dramatisierung von Konversionen ein, die im Narrativ „Judentum“ naturgemäß primär unter dem Aspekt von Zwangsmissionierungen erörtert werden. Das eklatante wissenschaftliche Konfliktpotential zeigt sich hier an der zyklischen Abwehr von Konversionsthesen, die eine breite Aufnahme nicht-jüdischer Gruppen in den jüdischen Bereich behaupten und damit das eindeutige „ethnische“ Konstrukt sprengen.²⁰

Als Kulminationspunkt der angeführten Punkte kann die religionsgeschichtliche Verhandlung jiddischer Kultur- und Religionsformen betrachtet werden, die im *mainstream*-Narrativ „Judentum“ eine eher marginale Sonderstellung einnehmen. Die

¹⁸ Auffahrt 2009

¹⁹ Stark 1999/2007; Goodridge 1975/2007

²⁰ Wexler 1993, Wexler 1996

Gründe für diese teilweise Marginalisierung jiddischer Religionswelten sind zumindest auf zwei Ebenen anzusiedeln. Einerseits ist diese spezifische Wahrnehmung osteuropäischer Religionen als Teil des Orientalismus-Diskurses zu bewerten; andererseits gründet sich diese Sonderstellung auch darauf, dass hier das normative biblische Modell jüdischer Religionen durch die belegbare hohe Adaptionsfähigkeit jiddisch-religiöser Strukturen an ihre Umgebungskultur untergraben wird. Eines der in diesem Kontext markantesten Konfliktfelder betrifft die redundant verhandelte Frage nach der Herkunft ostjüdischer Populationen²¹. Aufgrund ihrer vor der Shoah fassbaren demographischen Dichte sprengen sie ebenfalls den palästinisch-biblischen Mythos eines religiös und „ethnisch“ einheitlichen Volkes, was den vielfach zurückgewiesenen Konversionsthesen eine gewisse Plausibilität verleiht. Da allerdings die ehemaligen jiddischen Religionswelten das bedeutendste chronologische Bindeglied zwischen mittelalterlichen und neuzeitlichen Formen europäisch-jüdischer Religionen darstellen, kann ein einheitliches Narrativ jüdischer Religionsgeschichte nur durch eine stringente „Judaisierung“ osteuropäischer Religionswelten erhalten bleiben. Daher müssen alle religiösen Entwicklungen, die insbesondere die Grenzen zwischen den „monotheistischen“ Religionskonkurrenten verschwimmen lassen (Sabbatianismus, Frankismus), ebenso unter Einsatz der „Apostasie“- bzw. „Synkretismus“-Terminologie problematisiert werden. Zudem wird das besondere Abwehrpotential gegenüber den regelmäßig auftauchenden internen und externen Messianismen, deren Bedrohlichkeit im Narrativ durch eine zyklische Rückbesinnung auf „das Judentum“, als positive Antithese „des Christentums“, neutralisiert wird, betont. Aufgrund der angeführten geringen Interdisziplinarität zwischen *Religious Studies* und *Jewish Studies* werden daher die religiösen Ausformungen der jiddischen Kultur bzw. ihre beeindruckende Adaptionsfähigkeit religionssystemisch bis dato selten unter dem Aspekt der *creatio et imitatio*, im Kontext der vielfältigen Religionsfelder Osteuropas, untersucht.²² Dies bedeutet, dass jiddisch-religiöse Phänomene nicht mit zeitgleichen Religionskreationen aus den christlichen (katholisch bis ostkirchlich-orientalisch), muslimischen oder zentralasiatischen Bereichen abgeglichen werden.

Um die Dramatisierung der Topoi „Assimilation“ und „Konversion“ auch an anderen Beispielen zu demonstrieren, soll im sechsten Kapitel exkursorisch ein Bereich der europäischen Kulturgeschichte erörtert werden, der im post-Shoah-Diskurs in

²¹ Van Straten 2011

²² Rosman 2002

erheblichem Ausmaße zur Popularisierung jüdischer Kulturelemente beigetragen hat. Dabei handelt es sich um die Biographien herausragender Persönlichkeiten der europäischen Kulturgeschichte, wobei das Wiener *Fin de siècle*, als Kulminationspunkt bedeutender kultureller Innovationen des 20. Jahrhunderts, besondere Aufmerksamkeit genießt. Aufgrund des hohen Anteils der aus einem jüdischen Elternhaus stammenden Intellektuellen an dieser Epoche wird diesen Persönlichkeiten ein herausragender Stellenwert in der Erörterung jüdischer Identität beigemessen. Hier ist jedoch der Trend in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung auffällig, diese Persönlichkeiten trotz ihrer teilweise sehr religionskritischen Stellungnahmen posthum in den jüdischen Religionsbereich zu (re)integrieren und ihnen damit einen apotheisierten Platz in der Geschichte des Judentums zu sichern. Diese „Rekonstruktion“ jüdischer Identität soll paradigmatisch an der Person des österreichisch-böhmischen Komponisten Gustav Mahler demonstriert werden, dessen Religiosität bis dato für erhebliche Debatten unter Wissenschaftlern sorgte. Ungeachtet seiner eigenen, nur spärlichen Stellungnahmen zu religiösen Fragen wird ihm im dichten Konfliktfeld der Juden-Christen-Rhetorik von der einen Seite eine besondere, auch musikalische Prägung durch seine jüdische Herkunft attestiert, von der anderen Seite seine Religiosität unter dem „jüdisch-christlichen“ Aspekt wahrgenommen. Abseits dieser „konfessionellen“ Streitereien machen neue Forschungsansätze auf die notwendige Kontextualisierung des Mahlerschen Weltbildes, als typische Ausformung der literarisch-philosophischen Zeitgeistigkeit der Wiener Jahrhundertwende, aufmerksam.²³

Im siebten Kapitel soll dann aufgezeigt werden, dass sich in Hinblick auf rezente jüdische Religionsphänomene die bis dato übliche Kategorisierung singular konstruierter jüdischer Religion nur noch schwer halten lässt. Einleitend werden religionsmethodische Fragen im Vordergrund stehen, die sich mit den internen Pluralisierungsmustern rezenter jüdischer Religionswelten auseinandersetzen. Als offizielles Kategorisierungsschema bzw. Selbstdarstellungselement hat sich hier das Orthodoxie-Heterodoxie-Modell als sehr prägend erwiesen. Allerdings zeigen sich in Bezug auf das religiöse Milieu an der Wende zum 21. Jahrhundert teilweise grundlegend neue Muster der Verhandlung jüdischer Religionsgeschichte und jüdischer Religionen. Dies hat einerseits mit dem zeitversetzten Anschluss der *Jewish Studies* an religionswissenschaftliche und sozialwissenschaftliche Methodologie zu tun, die eine rhetorische Auflösung der Makrokategorie „Judentum“ in ihre vielfältigen *Judaisms*

²³ Fischer 2010

bewirkte.²⁴ Durch die Einbindung „säkularer Äquivalente“ bzw. „säkularer Alternativen“²⁵ wie Jiddischismus, Zionismus oder der Holocaust-Erinnerungskultur in den jüdischen Religionsbereich konnten somit neue Muster zur Beschreibung zivilreligiöser Phänomene geschaffen werden.

In Bezug auf Fragen des religiösen Pluralismus sind jedoch deutliche Unterschiede zwischen den europäischen und nordamerikanischen Diskursen zu jüdischen Religionen zu bemerken. Da die europäische Judentums-Forschung noch stark von der Shoah bzw. den Erörterungen zum Antisemitismus geprägt ist, werden jüdische Religionen in Europa noch vielfach unter dem Aspekt eines einheitlich-normativen Religionsmodells wahrgenommen. Im nordamerikanischen Kontext, durch die veränderten Bedingungen in einem multikulturellen und multiethnischen Feld und durch die vollkommen anders gelagerte amerikanische Religionsgeschichte, spielen nicht nur die Phänomene der breiten internen Konfessionalisierung (reform/liberal, orthodox, konservativ, rekonstruktionistisch) eine wichtige Rolle, sondern ebenso zivilreligiöse Entwicklungen wie das *Secular Judaism*. Als eine der wichtigsten rezenten Religionsentwicklungen gilt jedoch das unter der herausragenden postmodernen Religionsmetapher „*Spirituality*“ zu fassende Phänomen des *New Age Judaism*, für das eine deutliche Grenzauflösung in Bezug auf traditionelles Religionsverständnis konstatiert wird.²⁶ Als auffallendes Merkmal gilt auch hier die Übernahme buddhistischer bzw. indischer Religions-elemente, die unter judaeozentrischen Prämissen adaptiert und kreativ transformiert werden.

Allerdings sind von Seiten traditioneller jüdischer Theologie gerade gegenüber feministisch-spirituellen Entwicklungen bzw. diesen neuen Formen der Religiosität sehr kritische Reaktionen zu beobachten, die wieder auf die bekannten erzähltechnischen Motive des „Verlustes“, der „Apostasie“ oder der „Gefährlichkeit der Assimilation“ zurückgreifen. In ähnlich negativer Weise werden von Seiten etablierter jüdischer Religionsvereinigungen die Gefahrenpotentiale neo-messianischer bzw. neo-kabbalistischer Bewegungen bewertet. Auch die Vorbehalte gegenüber dem traditionellen „monotheistischen“ Konkurrenten („Christentum“) sind in vielen Bereichen erhalten geblieben, obwohl hier die Konversionsthematik aufgrund der hohen *intermarriage*-Raten teilweise unter neuen Vorzeichen bewertet wird. Dies zeigt sich an

²⁴ Neusner 1995, Neusner 2006, Satlow 2006a

²⁵ Makrides 2009

²⁶ Kaplan D. 2009

besonders harschen Abwehrreaktionen sowohl von Seiten der Theologie als auch von Seiten der Wissenschaft gegenüber religiösen Phänomenen wie den *Messianic Jews*, die den christlichen Religionsstifter in ihr soteriologisches Repertoire miteinbinden, womit die historischen Vorbehalte gegenüber christlichen Religionsinhalten und christlichem Religionshabitus nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Damit bleiben unter anderem philologisch interessante Phänomene wie die Übersetzungen neutestamentlicher Schriften ins Jiddische oder die insgesamt durchlässigen soteriologischen Grenzen zwischen den „monotheistischen“ Konkurrenten ein vollkommen tabuisierter Bereich judaistischer Forschung.

In dieser Arbeit wurden die im Fließtext erwähnten Titel von Büchern, Artikeln und Enzyklopädien sowie fremdsprachige Eigennamen immer kursiv gesetzt. Kürzere Originalzitate wurden im Fließtext belassen, längere in einem eigenen Absatz gestellt, wobei alle Zitate jeweils mit Anführungszeichen markiert wurden. Dass in dieser Arbeit oft längere Originalzitate zu finden sind, hat in erster Linie mit dem Respekt gegenüber den jeweiligen Autoren zu tun, die m.E. über eine besondere literarische Kreativität verfügen und deren Lektüre nicht nur wissenschaftlich inspirierend war, sondern auch ein großes Lesevergnügen bedeutete.

2 Die Popularisierung jüdischer Studien

*I was born into the Hebrew persuasion, but when I got older I converted to narcissism.
(Woody Allen, Scoop)*

2.1 Der Topos des Virtual Judaism

Bibliothekskataloge sind nicht nur eines der wichtigsten Arbeitsinstrumente, sie stellen selbst ein interessantes Forschungsgebiet dar. Vorbehaltlich fehlerhaften Datenmaterials können sie über die Stich- und Schlagwortsuche darüber Auskunft geben, in welchem Zeitraum welche Bereiche besonders intensiv erforscht werden bzw. zu welchen Fragestellungen oder Themata es kaum Forschungsliteratur gibt. Die Verfügbarkeit einschlägiger Literatur prägt ja den Diskurs oft nachhaltiger als so manche neue Theorie. Eine breite Stichwortabfrage religionsspezifischer Terminologie im *Österreichischen Bibliotheksverbundsystem (OBV²⁷)* ergibt nun in erster Linie einen eindeutigen Überhang der für die europäische Religionsgeschichte als determinierend bezeichneten Religionsformen („Christentum“). Unter diesem Schlagwort werden 35.800 einschlägige Titel aufgelistet. Das Schlagwort „Judentum“ generiert jedoch bereits eine in Relation überraschende Trefferquote von 20.517 Titeln. Im Vergleich dazu erzielt etwa das Schlagwort „Islam“ 19.126 Treffer und das Stichwort „Buddhismus“ nur noch 7.802 Titel, die sich mit diesen Religionsformen und/oder Kulturen auseinandersetzen. Noch verblüffender fällt das Ergebnis aus, wenn man eine Stichwortabfrage zu den (ehemaligen) Religionskonkurrenten selbst startet: hier ergibt das Schlagwort „Juden“ im OBV eine Gesamtzahl von 27.742 Treffern, während das Schlagwort „Christen“ nur 8.956 Treffer generiert. Das Schlagwort „Muslime“ erzeugt 1.978 Treffer, das Schlagwort „Buddhisten“ hingegen nur noch 219 Treffer. Ähnliche Ergebnisse erzielt man durch eine Abfrage des Katalogs der *Deutschen Nationalbibliothek (DNB)*.²⁸ Eine Abfrage des Katalogs der *British Library (BL)*

²⁷ Siehe OBV, online unter: <http://www.obvsg.at/> [Abfragedatum: 30.11.2012]

²⁸ Schlagwort „Christentum“ 28.198 Treffer, „Islam“ 11.869 Treffer, „Judentum“ 6.962, „Buddhismus“ 6.183 Treffer. Das Schlagwort „Juden“ (16.892) erzielt in etwa gleich viele Treffer wie das Schlagwort „Christen“ (16.007). Unter den Stichworten „Muslime“ (1.030 Titel) und „Buddhisten“ (91 Titel) findet sich überraschend wenig Forschungsliteratur; siehe DNB online unter: <http://www.dnb.de> [Abfragedatum: 30.11.2012].

generiert leicht veränderte Resultate, zeigt aber ebenfalls eine ungewöhnlich hohe Trefferquote unter dem Stichwort „Jews“.²⁹

Von der Annahme ausgehend, dass wissenschaftliche Literatur von den Bibliotheksdatenverwaltern sachgemäß katalogisiert wurde, kann man unter anderem zwei Schlüsse aus den angeführten Zahlen ziehen: 1) ist festzustellen, dass „Juden“ im Vergleich zu anderen „religiösen“ oder „ethnischen“ Entitäten ein sehr populärer Forschungsgegenstand des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts sind; und 2) könnte aus religionshistorischer Perspektive behauptet werden, dass jüdische Religionen zu den diskursbestimmendsten Heilssystemen dieses Zeitraums zu zählen sind. Die Beliebtheit jüdischer Themata in den europäischen und nordamerikanischen Wissenschaften und die erstaunliche Dichte an einschlägiger Literatur lassen es jedenfalls angemessen erscheinen, hier von einer Art gesamtgesellschaftlichem *Faszinosum* zu sprechen.

Nun wurde dieses Phänomen bereits wissenschaftlich dokumentiert, unter anderem von Ruth Ellen Gruber, die die Popularität der „things Jewish“, wie sie das nannte, in ihrer Studie *Virtually Jewish* (2002) präsentierte. Der Hintergrund ihres Berichts bildete eine ausgedehnte Reise durch Europa am Ende des 20. Jahrhunderts, in der sie zusammenfassend eine erstaunliche öffentliche Präsenz des „Jüdischen“ konstatierte. Gruber verwies in ihren Ausführungen auf die zahlreichen jüdischen Artefakte der Alltagswelt und auf die Art und Weise, wie „Judentum“ von einer daran interessierten Öffentlichkeit in diverse Lebensbereiche eingebaut wurde. Sie erörterte die Popularisierung jüdischer Musik (Klezmer), die Dichte an jüdischen Museen und deren Integration in das urbane intellektuelle Milieu, die Präsenz jüdischer Buchhandlungen, Lesungen und Veranstaltungen, wobei insbesondere die Memorialisierung der Tragödie der Shoah die kulturellen Felder Europas zwischen Stockholm und Rom, Paris und Warschau bestimmte und ein ganz spezifisches Eigenleben entwickelte. Denn das grundlegende Merkmal dieser neuen jüdischen Kultur, so Gruber, ist deren Virtualität,

²⁹ Während unter dem Stichwort „Christianity“ 57.693 einschlägige Titel aufscheinen, erzielt das Stichwort „Islam“ bereits 52.400 Treffer, was die verstärkte Islamforschung des letzten Jahrzehnts in Großbritannien widerspiegelt. Das Stichwort „Judaism“ erzielt hier 17.597 Treffer, „Buddhism“ 12.076 Treffer, das Stichwort „Hinduism“ vergleichsweise geringe Ergebnisse (6.353 Treffer), was in Anbetracht der britischen Kolonialgeschichte überrascht. Allerdings ist auch hier ein eindeutiger Überhang in Bezug auf die einzelnen Religionsproponenten zu verzeichnen: zum Schlagwort „Jews“ scheinen 35.461 einschlägige Titel auf, während die Schlagworte „Christians“ 14.828 Titel, „Muslims“ 9.462 Titel und „Buddhists“ nur noch 750 Resultate ergeben; siehe BL online unter: <http://www.bl.uk/> [Abfragedatum: 30.11.2012].

die vor allem als Prozess der Interaktion zwischen „Juden“ und „Nicht-Juden“ zu verstehen ist.

„Today in Europe the public idea of Jewish culture – or what is ‘Jewish’ – is shaped very much from outside as well as from within the Jewish community. Likewise, the wealth of performance, instruction, talk, and exhibition that today consciously advances an idea of collective Jewish identity as often as not ends up advancing it in the minds off a non-Jewish rather than a Jewish audience.“³⁰

Eine ähnliche Beobachtung machte Michael Brenner, der unter der Überschrift *Jüdische Kultur ohne Juden?* den Boom jüdischer Kulturveranstaltungen in Deutschland beschrieb.³¹ Unter anderem verwies er auf die zahlreichen Neuerscheinungen zur jüdischen Kultur- und Religionsgeschichte, die von renommierten Verlagen jährlich auf den Markt gebracht werden, auf die Etablierung jüdischer Museen, auf die Vielzahl der Klezmer-Gruppen und Synagogalchöre, die zum großen Teil aus nichtjüdischen Musikern bestehen, auf die Neueröffnung koscherer Restaurants und die Neuerrichtung von Synagogalbauten, als beliebter Treffpunkt einer intellektuellen Schickeria.³² Dabei merkte er einen seltsamen Trend zur „Judaisierung“ an, die gewisse Entwicklungen im deutschen Milieu des 19. Jahrhunderts umzukehren schienen: „Waren einst die deutschen Juden darauf bedacht, deutscher zu erscheinen als die Deutschen, so versuchen nun manche Nichtjuden, jüdischer zu sein als die Juden.“³³ Dieses Phänomen jüdischer Kultur ohne Juden in vielen europäischen Ländern wurde auch von Oliver Leaman konstatiert.

„One of the intriguing features of contemporary Europe is that there are places in which there is Jewish culture without Jews. This is because Jews are largely absent in significant parts of the world, and even where they exist they are in such small numbers that their effect on culture life is minor.“³⁴

Allerdings verwies Michael Bodemann darauf, dass diese „virtuelle“ jüdische Kultur, die sich im post-Shoah-Deutschland in den letzten Jahrzehnten herausbildete, durchaus eine eigene kulturelle Qualität hat. So wurde das Interesse an jüdischer Kultur bzw. deren vorbildhafter Charakter bereits von anderen Minderheiten, vorwiegend aus der türkischen Diaspora, aufgegriffen und sinnvoll ins eigene Narrativ eingebaut.³⁵

³⁰ Gruber 2002: 27

³¹ Siehe Brenner 1995: 216

³² Siehe Brenner 1995: 216-217

³³ Brenner 1995: 220; siehe dazu auch Schoeps 2010: 253, der ebenso die Popularisierung jüdischer Studien und die bei nicht-jüdischen Studenten fassbare Intention einer oft akribischen „Rekonstruktion“ jüdischer Kulturwelten anmerkte.

³⁴ Leaman 2006: 157

³⁵ Siehe Bodemann 2011: 183

In Anbetracht der vergleichsweise tatsächlich kleinen Zahl von Juden / Jüdinnen in den demographischen Tabellen Europas wird man angesichts dieser Aufmerksamkeit teilweise an den aktuellen Trend zur Bewahrung des Seltenen, ökologisch Wertvollen oder vom Aussterben Bedrohten erinnert, das vielen Minderheiten anhängt. Sie laufen dabei Gefahr, dasselbe Schicksal wie Eisbären zu erleiden, die von Horden in die Antarktis geschleifter Touristen beobachtet und mit Teleobjektiven in der Größe eines Theaterscheinwerfers abgeleuchtet werden, um der Ewigkeit erhalten zu bleiben. Diese Bewahrungsmentalität gegenüber den „things Jewish“, unter dem Aspekt einer besonderen Attraktivität von Minderheiten, wurde auch von Paul Kriwaczek beobachtet. Er merkte an, dass in diesem besonderen westlichen Kulturmilieu die Zugehörigkeit zu einer Minderheit der eigenen Identitätsfindung erhebliche Pluspunkte bescheren kann.

„Weakness, formerly despised, is the new strength. Today it sometimes seems as if everybody wants to be part of an ethnic minority that was once (but is no longer) subject to discrimination. Black and Asian lives hold little attraction; the models in Britain are the Irish, the Scots and the Welsh. Jews, it turns out, are as susceptible to the lure of sentimental and self-deluding vogue as anyone else.“³⁶

Grubers Studie hatte in erster Linie die Popularität jüdisch-folkloristischer Artefakte erörtert. Bedenkt man jedoch die eingangs genannte Anzahl einschlägiger Studien in wissenschaftlichen Bibliothekskatalogen, sind wissenschaftliche Forschung und mediale Popularisierung untrennbar miteinander verflochten.³⁷ Moshe Rosman, der ebenfalls auf das erstaunliche Ausmaß der Popularität jüdischer Studien verwies, brachte dies vor allem, aber nicht nur mit den Mechanismen der Medialisierung der Shoah in Zusammenhang.

„Notwithstanding the persistence of antisemitism, there are many contexts in the postmodern world, where Jews, Judaism, and Jewishness have enjoyed a new, positive re-evaluation and acceptance. This goes beyond mere tolerance. Jews are ‘establishment’. [...] Culturally, in a world premised on the ideals of pluralism or multiculturalism, virtually every major university has a Jewish studies program (most of them financed by Jewish donors) where many non-Jewish scholars also specialize in Jewish studies; [...] the Holocaust is a subject on many school curricula; Jewish museums and monuments are architecturally and culturally prominent in many of the world’s greatest cities [...].“³⁸

Dieser verblüffende wissenschaftliche Hype um ein eher kleines Forschungsgebiet hat bereits solche Ausmaße angenommen, dass sich die Durchführung einschlägiger Konferenzen bisweilen zu einer organisatorisch kaum noch bewältigbaren

³⁶ Kriwaczek 2005: 16

³⁷ Die Korrelation zwischen medialer Fokussierung und wissenschaftlicher Forschung zeigt sich auch am rasanten Anstieg der Anzahl islamwissenschaftlicher Einrichtungen seit 9/11.

³⁸ Rosman 2007: 78-79

Angelegenheit entwickelt hat. So werden für die Jahreskonferenzen der *Association of Jewish Studies* (AJS) in den USA mittlerweile so viele Vorträge eingereicht, dass die Organisatoren wahre Meisterleistungen der Koordination vollbringen müssen.³⁹

2.2 Judaistik versus Jewish Studies

Nun hatten jüdische Studien, zumindest während der letzten vier Jahrzehnte, tatsächlich Hochkonjunktur. Die Schaffung zahlreicher Lehrstühle für *Jewish Studies* im anglophonen Raum bzw. von Instituten für Judaistik oder Jüdische Studien im deutschsprachigen Raum ist mittlerweile gut dokumentiert.⁴⁰ Diese breite Etablierung der *Jewish Studies* wurde in den USA im Rahmen der Entdeckung der „Ethnizität“ in den 1960er Jahren (Diskussion der protestantisch-weißen Hegemonie, *Black Panther Party*) eingeleitet, warum eine deutliche Synchronizität zwischen *Black Studies* und *Jewish Studies* besteht.⁴¹ Interessanterweise haben sich bezüglich Übersetzung des Terminus Judaistik in den anglophonen Raum ähnliche Konfliktfelder wie in der Religionswissenschaft aufgetan. Steven Beller verwies nicht nur auf die ausgiebigen terminologischen Debatten, sondern auch auf die ganz konkreten Unterschiede zwischen Judaistik und *Jewish Studies*.⁴² Derartige Diskussionen, die an die ebenso langwierigen Debatten zur korrekten Übertragung des Terminus *Religionswissenschaft* in den anglophonen Raum (*Religious Studies / Science of Religions*) erinnern, werden auch hier an grundlegenden methodischen Unterschieden festgemacht, die der Judaistik eine judaeozentrische Engführung attestieren.

„Judaistik tends to focus much more narrowly on its subject, on matters that are clearly and obviously Jewish, such as Jewish theology, Biblical Studies, Hebrew, Yiddish, ‘Jewish culture’ and in the modern era the developments within Jewish communities, especially the politics within those communities, as well as relations between Israel and the Diaspora.“⁴³

Aus diesem Grunde wird heute primär die Judaistik für den essentialistischen Blick auf jüdische Kulturgeschichte („das Judentum“) verantwortlich gemacht, da durch diese Form der Abgrenzung die vielen Bereiche der unsicheren Kategorisierung („tenuous Jew“) als „not Jewish enough“ ignoriert werden.⁴⁴ Zu Recht wird festgehalten, dass es gerade in der Moderne erkenntnistheoretisch wenig Sinn macht, die Erforschung

³⁹ Vgl. Leaman 2006: 81

⁴⁰ Siehe Hödl K. 2003: 169-172

⁴¹ Siehe TEJ, Volume II, 2005: 1256-1257

⁴² Vgl. Beller 2003: 13-14

⁴³ Beller 2003: 14

⁴⁴ Vgl. Beller 2003: 15

jüdischer Kultur auf Hebräisch, Jiddisch oder klare religiöse Grenzen festzuschneiden, da hiermit ein grundlegender Teil der „Jewish experience“ aus der Forschung ausgeschlossen bleibt.⁴⁵ Ebenso schlüssig wird beispielsweise die in Großbritannien übliche Ansiedlung der *Jewish Studies* in den orientalistischen Fakultäten kritisiert, da unter diesen Voraussetzungen jüdische Kultur zu einem exotischen Faktor innerhalb der gesamteuropäischen Geschichte wird. Andererseits führte das Modell amerikanischer Universitäten, wo sich die *Jewish Studies* im Rahmen der *Minority Studies* herausbildeten, bisweilen zu Vorwürfen, dass man auf diese Weise eine Art Selbst-Ghettoisierung betreibt.⁴⁶ Beller machte jedoch, als wesentlichen Punkt, auf den besonderen Stellenwert dieses Minderheiten-Programms in der Evaluierung von Kulturen im allgemeinen aufmerksam, denn „[...] the centre of gravity of Jewish Studies is that point where the Jewish and non-Jewish experiences meet.“⁴⁷ Als einer der gravierendsten Unterschiede zwischen europäischen und amerikanischen jüdischen Studien wurde von Klaus Hödl darauf verwiesen, dass in Europa vorwiegend Nicht-Juden an der Forschung beteiligt sind, deren Interesse an jüdischer Kultur und Religion im Sinne einer Reanimation des Zerstorten zu lesen ist.⁴⁸ Auch Stephan Rohrbacher hat das Phänomen der Popularität jüdischer Studien in Deutschland eindeutig in den Kontext von „Schuld und Sühne“ gestellt.

„Natürlich steht diese Aufmerksamkeit unter dem dominierenden Vorzeichen einer bitteren Ironie, hat sie sich doch auf ihr Objekt gewissermaßen erst *post mortem* gerichtet: Ohne Zweifel ist das gewaltsame Ende des deutschen Judentums und der Massenmord an der europäischen Judenheit [...] der weitaus wichtigste bestimmende Faktor für die Ausprägung des besonderen Interesses, das die Geschichte der jüdischen Minderheit bei Wissenschaftlern wie in weiteren Kreisen der deutschen Öffentlichkeit nach 1945 auf sich gezogen hat.“⁴⁹

Es gibt nun durchaus auch Ansätze, das 20. Jahrhundert insgesamt als „Jüdisches Jahrhundert“ zu bezeichnen. Einer der wichtigsten Proponenten dieser Idee, Benjamin Harshav, verstand darunter den überproportionalen Anteil jüdischer Künstler/innen, Wissenschaftler/innen und Sozialtheoretiker/innen an der europäischen, russischen und amerikanischen Gesamtkultur.⁵⁰ Harshav grenzte seine Chronologie auf 1882 bis 1982 ein, in Anbetracht des bislang Erörterten liegt es jedoch nahe, die nach der Shoah

⁴⁵ Vgl. Beller 2003: 14-15; zur Geschichte der Judaistischen Institute in Deutschland seit Kriegsende siehe Gotzmann 2000, der die Konzentration des Lehrangebotes auf das Rabbinische Judentum anmerkte.

⁴⁶ Vgl. Beller 2003: 15-16

⁴⁷ Vgl. Beller 2003: 16

⁴⁸ Vgl. Hödl K. 2003: 171

⁴⁹ Rohrbacher S. 2000: 164

⁵⁰ Siehe Harshav 1995: 76-83

entstandenen Diskurse zu „Judentum“, „Antisemitismus“ und „Israel“, die voraussichtlich noch weit bis ins 21. Jahrhundert andauern werden, ebenfalls als Teil dieses „jüdischen Jahrhunderts“ zu betrachten. In einem überzogenen, gleichzeitig auch sarkastischen Entwurf hat Yuri Slezkine das gesamte *Modern Age* als *Jewish Age* interpretiert: da an den zentralen Schlüsselstellen aller Modernisierungsbewegungen der westlichen Welt bedeutende jüdische Intellektuelle zu finden sind (Marx, Freud, Herzl), könne man das gesamte Projekt der Moderne als „jüdisch“ beschreiben, wobei der Antisemitismus auch als Gegenpol zum *Jewish Age* gelesen werden muss.⁵¹

Dass sich die negative Evaluierung des „Jüdischen“, wie sie in der nationalsozialistischen Ideologie so erschreckend zum Ausdruck kam, paradoxerweise bisweilen ins Gegenteil verschoben hat, ist nun tatsächlich in vielen Bereichen auffällig, aber auch beunruhigend. Durch die neue positive Stilisierung des „Jüdischen“, die sich als quasi „philosemitischer Gegenentwurf“ zu antijüdischen Vorurteilen entfaltet, bleibt somit die Absonderung einer Gruppe von Menschen bestehen, die in der europäischen Geschichte in zyklischen Abständen zu „Fremden“ (religiös, kulturell, biologisch) transformiert wurden. Dass diese seltsame Fluktuation zwischen „Verachtung“ und „Apotheisierung“ kein modernes Phänomen ist, hat Michael Wolffsohn sehr pointiert festgehalten.

„[...] Im Laufe der christlich-abendländischen und natürlich der deutschen Geschichte schwankte das Bild vom Juden zwischen Zerrbild *oder* Idealbild. Ein reales Bild vom Juden wurde fast nie gezeichnet und deshalb auch nicht geschichtlich wirksam. Einen vergleichbar mangelhaften Realismus finden wir auch auf der jüdischen und israelischen Seite.“⁵²

Diese „Idealbilder“ werden nun auf einer sehr breiten Ebene konstruiert, da die Dichte an Forschungsarbeiten mit vordergründig jüdischer Thematik nicht nur aus den für jüdische Studien zuständigen Instituten stammt, sondern fächerübergreifend aus dem weiten Bereich der Kultur- und Sozialwissenschaften. Sehr viele dieser Arbeiten gehen jedoch, aufgrund mangelnder diskursgeschichtlicher und/oder religionsgeschichtlicher Grundkenntnisse, von einem noch essentialistischeren Konzept des Jüdischen aus als die Judaistik. Derartige Studien verhandeln „Judentum“ oft ausschließlich unter judaeozentrischen Prämissen, was meist nur zu einer Untermauerung des Mythologischen führt. Gerade in Bezug auf jüdische Religionsgeschichte sind hier eklatante Fehleinschätzungen zu beobachten. Friedrich Wilhelm Graf hat dazu kritisch

⁵¹ Siehe Slezkine 2004: 1-3

⁵² Wolffsohn 2008: 140

angemerkt, dass das Religionsthema insgesamt durch Abwehrreflexe gegenüber der christlichen Theologie eine Art vogelfreien Status genießt. Da man weder die Religionswissenschaft noch die Kompetenzen der theologischen Fakultäten ernst nehmen, könne sich jede/r Forscher/in, gleichgültig aus welcher Disziplin er/sie stamme, ohne jegliche methodische Vorkenntnis am Religionsthema versuchen.⁵³

2.3 Post-Shoah-Diskurswelten

2.3.1 Holocaust memorialization

Die rezente wissenschaftliche Popularität jüdischer Religions- und Kulturgeschichte kann nun auf unterschiedlichen Ebenen angesetzt werden. Erst einmal haben die entsetzlichen Ereignisse im 20. Jahrhundert, die unter dem griechischen Terminus „Holocaust“ (hebr. שואה, jidd. חורבן⁵⁴) verhandelt werden, eine beispiellose Dichte an wissenschaftlicher Literatur hervorgebracht. Die obskure Zuschreibung einer „kollektiven Identität“, die während der Nazi-Herrschaft auf Basis einer pseudo-„rassischen“ Matrix die Ausgrenzung und Vernichtung europäischer Staatsbürger/innen legitimierte, wurde nun durch die Ursachenforschung in ein ebenso vermeintliches „Kollektiv“ von Menschen verwandelt. Wie Moshe Zuckermann kritisch anmerkte, war die nationalsozialistische Zuschreibung des „Jüdischen“ eine sehr willkürliche, die eine ebenso willkürliche Konglomeralisierung der Opfer nach sich zog.

„Man geht bei der Betrachtung des Holocaust als der »Shoah der Juden« stets von einer homogenen Vorstellung der Juden aus. Im Begriff der »Sechs Millionen« sind die umgebrachten Juden zum Synonym einer identitätslosen Masse geworden, denn die dieser Kategorie der Masse beigefügte Spezifizierung »Juden« leitet sich *nicht* aus einer (wie auch immer im nachhinein feststellbaren) subjektiven Selbstdefinition der Betroffenen ab, sondern basiert letztendlich auf einer von den Tätern verwendeten Definitionskategorie. So besehen, handelt es sich bei den »Sechs Millionen« um *Objekte* eines von diesen selbst unabhängigen Mordexzesses – eben um Opfer, wobei das *Jüdische* an diesen Opfern ihnen durch die kategorisch bestimmende Definition der sie Opfernden einheitlich »auferlegt« worden ist.“⁵⁵

Trotz dieser virtuellen Kategorisierung eines religiösen Kollektivs auf scheinbar „genetischer“ Basis ist in den Jahrzehnten seit der Shoah eine vollkommen unübersichtliche Fülle an Literatur zu den Opfern entstanden. Mindestens zwei Generationen seit der Katastrophe quälen sich mit der, trotz dichtester wissenschaftlicher

⁵³ Vgl. Graf 2004: 16-17

⁵⁴ „khurbn“ („Zustand der Zerstörung oder Verwüstung“), diente in erster Linie zur Bezeichnung der Zerstörung des Ersten und Zweiten Tempels in Jerusalem, im 20. Jhdt. zur Bezeichnung der Shoah; siehe Niborski 1999: 91.

⁵⁵ Zuckermann 2002: 297

Dokumentation letztendlich nicht verstehbaren Frage, wie diese Tragödie auf europäischem Boden im 20. Jahrhundert möglich sein konnte. Zahllose Untersuchungen haben sich daher mit der Frage beschäftigt, warum und auf welchem historischen Hintergrund gerade Juden als Feindbild missbraucht wurden, und herausgearbeitet, dass Antijudaismus und Antisemitismus keine neuen Phänomene in vielen europäischen Ländern waren.⁵⁶ Insbesondere die spezifische Stereotypisierung des Jüdischen in der deutschen Kulturgeschichte wurde eingehend analysiert.⁵⁷ Ebenso wurde die Erfindung des „Arischen“ und „Semitischen“ und die damit zusammenhängende Herausbildung antisemitischer Ideologien im Deutschland des 19. Jahrhundert gründlich dokumentiert.⁵⁸ Allerdings werden hier bisweilen bestimmte singuläre Ursachen für die Herausbildung antijüdischer Stereotype verantwortlich gemacht.⁵⁹ Ebenso wurde auf die Verbindung biblischer Mythen mit bestimmten „Völkern“, im Kontext apokalyptischer Endzeiterwartungen, verwiesen.⁶⁰ Eine im Antisemitismus-Diskurs sehr aussagekräftige Studie kam von Derek J. Penslar, der den ökonomischen Aspekt der Stereotypisierung, die jahrhundertealte verhängnisvolle Verknüpfung von „Juden“ mit dem Geldhandel, auf neue Weise analysierte. Er arbeitete überzeugend heraus, dass die Fremdzuschreibung des ökonomisch erfolgreichen „Juden“ im Laufe der Zeit einen hohen identifikatorischen Wert für die Eigenwahrnehmung gewann.⁶¹

Anzumerken ist jedoch, dass die Konstruktion eines „ewigen Antisemiten“, der seit Anbeginn der (europäischen) Zeiten von der Zerstörung „jüdischen Lebens“ besessen war und für jedes Missgeschick oder Unglück einen Sündenbock in Gestalt der Juden benötigte, bisweilen ebenso mythisch anmutet wie antijüdische Vorurteile. Besonders der aus Wien emigrierte Paul Hilberg hatte ja den zyklischen Charakter von

⁵⁶ Die Dichte der Studien kann hier nur in Ansätzen erörtert werden. Das Schlagwort „Antisemitismus“ erzeugt beispielsweise im Bibliothekskatalog der Universität Wien bereits über 1.500 Treffer, im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek 2.623 Treffer [Abfragedatum: 29.10.2012].

⁵⁷ Siehe Röhrbacher S. / Schmidt 1991

⁵⁸ Siehe Poliakov 1977. Da der Terminus „Antisemitismus“ seine Herkunft den sprachwissenschaftlich-völkischen Diskursen des 19. Jahrhunderts verdankt, ist seine Verwendung heute problematisch.

⁵⁹ Eine der jüngsten Publikationen in diesem Feld stammt von Jay Geller, der Judenfeindschaft auf Basis anthropologischer und psychologischer Methodik untersucht, sich dabei jedoch auf das religionswissenschaftlich umstrittene Diskursfeld „Fetischismus“ begibt. Allerdings konzentriert sich Gellers Studie nicht, wie allgemein üblich, ausschließlich auf nicht-jüdische Verfasser jüdenfeindlicher Aussagen, sondern führt vorwiegend Autoren an, die als „Juden“ gelten (Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Karl Marx, Max Nordau, Walter Benjamin). Antijüdische Vorurteile werden hier auf eine Verbindung von sexuell übertragbaren Krankheiten (Syphilis) mit dem Bild des „kranken Juden“ zurückgeführt, ebenso auf die Beschneidungsthematik; siehe Geller J. 2011: 88-131.

⁶⁰ So zu finden im Mythos der *Red Jews*, die mit den in der Johannesoffenbarung genannten Völkern Gog und Magog gleichgesetzt wurden; siehe Gow 1995. Roth (2006: 192) bezeichnete diesen Mythos als das „ferne Echo des chasarischen Judentums“.

⁶¹ Siehe Penslar 2001, wobei anzumerken ist, dass er trotz seiner hochanalytischen Quellenanalyse durchgehend in einer sehr schematischen *Jews-Gentiles*-Rhetorik verbleibt.

Judenfeindschaft und Vernichtungsabsicht betont.⁶² Als Hauptargumente für die Rhetorik der ununterbrochenen Judenfeindschaft gelten unterschiedliche Textsammlungen aus antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontexten, wobei den christlichen (sowohl katholischen als auch protestantischen) Kirchen der Löwenanteil für die Entstehung des Antijudaismus zugesprochen wird. Aus diesen Quellen, ergänzt mit ikonographischen Zeugnissen, könne, so die *opinio communis*, mit wenigen Ausnahmen auf eine durchgehende Verdammung, Ausgrenzung und Ghettoisierung aller Juden / Jüdinnen in der europäischen Geschichte geschlossen werden. Die lange Zeit tabuisierte Frage, welchen Anteil Juden / Jüdinnen selbst an antijüdischen Vorurteilen tragen, veranlasste Hertzberg zu einer sarkastischen Antwort: „Ihr Beitrag zum Judenhaß besteht darin, daß sie darauf bestehen, Juden zu sein; als solche stellen sie von vornherein die herrschenden Lehren in Frage.“⁶³ Hertzberg wollte seine Bemerkung naturgemäß nicht als Unterfütterung judenfeindlicher Propaganda verstanden wissen, sondern darauf verweisen, dass allein das Dasein als Jude zu einer unausweichlichen Konfrontation mit Vorurteilen führte, die das angeblich „Widerständige“, „Obstinate“ oder „Störrische“ jüdischer Weltsicht als permanente Gefahr betrachten oder betrachtet haben.

Zurückkommend auf die eingangs beschriebene Popularität der „things Jewish“ ist nun im postmodernen Religionsdiskurs die Erforschung der Ursachen der Shoah als einer der wichtigsten Katalysatoren für die Popularisierung jüdischer Religions- und Kulturgeschichte zu verstehen. Dies läuft mit der oben angeführten „Solidarität mit dem Opfer“ zusammen, wobei die Theorie des „schlechten Gewissens“ erstaunlicherweise oft unberücksichtigt lässt, dass konkrete Täterpersönlichkeiten, also unmittelbar in den Massenmord involvierte Personen, selten, auch nicht im Rückblick, unter einem solchen Gewissen zu leiden hatten. Erst die Nachfolgenerationen der „Täter“ wurden so in den Bann der historischen Ereignisse gezogen, dass sich viele in umfangreichen Studien mit den genauen Ursachen für den Genozid beschäftigten. Die Schuldfrage hat gerade in Deutschland in zyklischen Abständen zu nicht unbeträchtlichen Kontroversen unter Historikern geführt, wobei einseitige Anklagen des „Revisionismus“ an der Tagesordnung waren.⁶⁴ Diese Holocaust-Kontroversen in der Rückschau zusammenfassend,

⁶² Siehe Hilberg 1961

⁶³ Hertzberg 2000: 26

⁶⁴ Siehe dazu Große Kracht 2005, Die zankende Zunft

hat auch Edward Alexander auf die teilweise vollkommen überzogene Fokussierung auf „das Jüdische“ hingewiesen.

„The polemical fevers that inflame the brains of many of the ideologues and propagandists discussed here need to be viewed against the background of a paradox. Although 997 out of every 1,000 people in the world are not Jews, the Jews have been the storm-center of history for nearly a century, since the Dreyfus Affair.“⁶⁵

In dieser Diskursgeschichte werden an erster Stelle die „Holocaustleugner“ (*Denying the Holocaust*) angeführt, die besonders in der deutschen Öffentlichkeit wütende Reaktionen auslösten.⁶⁶ Unter dem Titel *Stealing the Holocaust* werden die christlichen Kirchen, aber auch die *Civil rights Movements* der 1960er Jahre genannt, die teilweise zur Verfolgung eigener politischer Ziele und Interessen auf Holocaust-Rhetorik (Konzentrationslager, Genozid) zurückgriffen. Ebenso gelten alle gegen Israel gerichteten politischen Bewegungen (arabische Kampagne 1975, Intifada) als Proponenten einer Ideologie, die eigene Interessen durch den rhetorischen Missbrauch der Shoah vorantrieb.⁶⁷ Die weltweiten Kontroversen um das 1984 errichtete Karmeliterkloster bzw. das 1988 aufgestellte christliche Kreuz auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz stellten ebenfalls einen wichtigen Katalysator zur Medialisierung der Tragödie dar.⁶⁸ Und eindeutig relativistische Tendenzen zeigten sich in den Debatten um Präsident Reagan (Bitburg Kontroverse 1985) bzw. im deutschen Historikerstreit rund um Ernst Nolte.⁶⁹

In der Antisemitismus-Forschung in all ihren Facetten finden sich Vertreter, die alles und jeden (besonders „den Deutschen“) für antisemitisch halten, aber auch Historiker/innen, die vor einer Generalisierung warnen.⁷⁰ Ein äußerst wichtiger Popularisierungseffekt wird ebenso literarischen Produkten, allen voran das Tagebuch der Anne Frank, zugeschrieben. „Kein schriftliches Dokument des Holocaust hat die Aufmerksamkeit des westlichen Lesepublikums stärker erregt als das Tagebuch der Anne Frank [...]“, hat Gilman hier festgehalten.⁷¹ Alan Mintz, der sich in seiner Studie auf den Holocaust-Diskurs in den USA konzentrierte, unterschied grob zwischen zwei Formen der Repräsentation der Shoah, einem exzeptionalistischen und einem

⁶⁵ Alexander 1994: 181

⁶⁶ Siehe Alexander 1994: 182-194

⁶⁷ Siehe Alexander 1994: 194-206

⁶⁸ Siehe Alexander 1994: 206-211

⁶⁹ Siehe Alexander 1994: 211-217

⁷⁰ Einen ausgewogenen Ansatz vertritt Moshe Zimmermann, der hier nochmals ausführlich die Herkunft des omnipräsenten Terminus „Antisemitismus“ (Wilhelm Marr, 1879) erörtert; siehe Zimmermann 2005: 25-39.

⁷¹ Vgl. Gilman 1993: 314

konstruktivistischen Modell. Vertreter des ersteren sehen in der Shoah einen radikalen Bruch in der Menschheitsgeschichte und lassen durch die totalitäre Dimension des Geschehens keine Vergleiche und Analogien zu.⁷² Das zweite Modell hat jedoch einen eher relativistischen Charakter, der die Perspektive, durch die man das Geschehene betrachte, betont.

„For the constructivist model, the point of departure is the assumption that beyond their factual core, historical events, even the Holocaust, possess no inscribed meanings; meaning is constructed by communities of interpretation – differently by different communities – out of their own motives and needs.“⁷³

Die ersten Jahrzehnte nach dem Holocaust waren noch vom exzeptionalistischen Zugang geprägt. Nach den ersten Jahren des Schweigens begann man die ganze Tragweite der Tragödie zu erfassen, womit sich jeglicher Relativismus von selbst verbot.⁷⁴ Mintz dokumentierte vor allem die „Amerikanisierung“ des Holocaust-Diskurses, der durch einschlägige Filme (Stanley Kramer: *Judgment at Nuremberg*, 1961; Sidney Lumet: *The Pawnbroker*, 1965; Steven Spielberg: *Schindler's List*, 1993; Fernsehserie *Holocaust*, 1978) ausgelöst wurde. Gerade Spielbergs filmisches Epos und die Fernsehserie *Holocaust* konnten dabei eine beachtliche Anzahl an Zusehern (ca. 120 Mio. Menschen) in ihren Bann ziehen.⁷⁵ Innerhalb der amerikanischen *Jewish communities* wurde diese Form der Holocaust-*memorialization* teilweise heftig kritisiert, vor allem von Seiten osteuropäischer Immigranten, die lange vor den tragischen Ereignissen in die USA emigriert waren.⁷⁶

In Anbetracht dieser Fakten wundert es nicht, dass diese Form der Erinnerungskultur für einige Forscher bereits religionsähnliche Züge angenommen hat. Von Benbassa und Attias wurde die Shoah-Erinnerungskultur im Rahmen einer *Civil Religion* erörtert.⁷⁷ Auch Shaye J.D. Cohen hat dieser Holocaust-*memorialization*, einem der wichtigsten Identifikationsmuster amerikanischer Juden und Jüdinnen, religiöse Merkmale zugesprochen, die ganz bestimmte Funktionen erfüllen.

„The development of a Holocaust religion among American Jews, which attempts to invest Jewishness with meaning on the basis of the destruction of European Jewry, is an attempt to give American Jews some sense of alienation or Otherness from American society.“⁷⁸

⁷² Vgl. Mintz 2001: 38-39

⁷³ Mintz 2001: 40

⁷⁴ Vgl. Mintz 2001: 41

⁷⁵ Vgl. Mintz 2001: 125

⁷⁶ Siehe Mintz 2001: 162-163

⁷⁷ Siehe Benbassa / Attias 2002: 83-98

⁷⁸ Cohen 2000: 347

Jacob Neusner, der ebenfalls die zentrale Bedeutung der Shoah als wichtigstes Identitätselement säkularer Juden und Jüdinnen in Amerika anmerkte, nannte dies das „system of Holocaust and Redemption“, das besonders die Vielzahl der säkularen jüdischen Vereinigungen dominiere und den Kern ihrer organisatorischen Aktivitäten bilde.⁷⁹ Allerdings hatte dieser Themenkomplex auch auf die reform-jüdischen und konservativen Gemeinden in den USA einen konstituierenden Einfluss. Teilweise gewann dabei die Frage des *Jewish survival* einen so enormen Stellenwert, dass traditionelle Religionsbereiche (Frömmigkeit, Gebet, Torah-Studium) nebensächlich wurden.⁸⁰ Angemerkt wird jedoch auch der verbindende Charakter des säkularen Holocaust-Narratives im Streit jüdischer Konfessionen, da es als einziges Identitätselement vorbehaltlos von allen jüdischen Gruppen geteilt wird.⁸¹

Johann Maier sprach der sogenannten „Holocaustwelle“ (1977), die schon bald nach den tragischen Ereignissen aus dem Holocaust-Gedenken eine politische Hegemonialfrage machte, eine gewisse Eigendynamik zu: „Institutionalisierte Eigeninteressen wurden wirksam, die Sache wurde mehr und mehr zum Selbstzweck und darüber hinaus zu einem Mittel für andere Zwecke.“⁸² Moshe Zimmermann kritisierte vorwiegend die medialen Popularisierungsmechanismen, die einer eigenen Logik folgend eine eklektische Auswahl an Fakten zu einem medientauglichen Narrativ zusammenfassten.

„Die kollektive Erinnerung, die keine Erinnerung im eigentlichen Sinne, sondern eine Auswahl von Daten aus der Vergangenheit ist, die man als Geschichte(n) und als verpflichtende Narrative konstruiert, orientiert sich an den Intentionen der Konstruktions- und Sozialisationsagenturen.“⁸³

Ebenso kritisch merkte Tony Kushner die Instrumentalisierung der Shoah unter dem Stichwort „Pressure Group Politics“ an.⁸⁴ Herbe Kritik an diesen institutionalisierten Interessen wurde von Norman Finkelstein geübt, der dafür ebenso herber Kritik ausgesetzt wurde.⁸⁵ Ebenso scharf wurden die Mechanismen der öffentlichen Holocaust-Erinnerung von Richard Chaim Schneider kritisiert, der seinen Abscheu an der Funktionalisierung der Tragödie durch ihre Protagonisten (etwa Eli Wiesel, dem

⁷⁹ Vgl. Neusner 2006: 172; der nahezu „ikonische Status“ der Holocaust-*memorialization* in den USA wurde auch von Diner (2004: 321) angemerkt.

⁸⁰ Vgl. Neusner 2006: 172

⁸¹ Vgl. Neusner 2006: 173

⁸² Maier 2007: 183

⁸³ Zimmermann 2002: 282

⁸⁴ Siehe Kushner 2004

⁸⁵ Siehe Finkelstein 2000, *The Holocaust Industry*; Finkelstein 2006, *Antisemitismus als politische Waffe*. Zur Auseinandersetzung mit Finkelsteins Thesen siehe Piper 2001, *Gibt es wirklich eine Holocaust-Industrie?*; Steinberger 2001, *Die Finkelstein-Debatte*.

berühmtesten „Holocausierer“⁸⁶) pointiert zum Ausdruck brachte. Und der umstrittene Kolumnist Henryk M. Broder machte auf die seltsamen Ausformungen „moralischer“ Errungenschaften aufmerksam.

„Durch das Leid waren die Juden die besseren Menschen geworden, die Absolventen von Auschwitz, Majdanek und Treblinka bekamen ein moralisches Reifezeugnis verliehen, das sie zu ständigem Gutsein verpflichtete.“⁸⁷

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist der äußerst kontrovers diskutierte Fall des Bruno Dösseker alias Binjamin Wilkomirski, der 1941 als uneheliches Kind unter dem Namen Bruno Grosjean in der Schweiz geboren und von der Familie Dösseker adoptiert wurde. Bekanntheit erlangte er 1995 durch seinen im Jüdischen Verlag bei Suhrkamp veröffentlichten Roman „Bruchstücke“, in dem er vorgab, „Erinnerungen“ an seine frühe Kindheit in den Todeslagern von Majdanek und Auschwitz zu verarbeiten. Sein Roman wurde anfänglich von der Literarkritik als sensationelles Erstlingswerk und verstörendes Dokument des Grauens gefeiert, stellte sich jedoch bald als grobe Fälschung heraus.⁸⁸ Der in den USA und Israel gefeierte Schweizer Autor, der sogar als angeblicher Sohn eines Holocaust-Überlebenden von seinen israelischen „Verwandten“ identifiziert wurde, verschwand bald nach Bekanntwerden der Fälschung in der kompletten Versenkung. Auch der Suhrkamp-Verlag löschte rasch jeden Hinweis auf dessen Publikation aus seinen Katalogen. Johann Maier hat den Fall Wilkomirski als Fehler „wohlmeinender nichtjüdischer Kreise“, die sich zu einer „unkritischen Rezeption dreister Fälschungen verleiten“ ließen, eingeschätzt.⁸⁹ Nicht so negativ bewertete Jan Assmann, den vor allem die Funktion der „Erinnerung“ in diesem Zusammenhang faszinierte, die Ereignisse rund um die skandalisierte Monographie.⁹⁰ Gerade Fälle wie diese machen jedoch darauf aufmerksam, dass sich durch die dichte mediale Re-Inszenierung des Dramas der Shoah derartige Phänomene fast zwangsläufig ergeben mussten. Der besonders in den deutschsprachigen Ländern entstandene kulturelle „Code“ einer gemeinsamen Erinnerungskultur von „Opfern“ und „Tätern“ konnte auch für „Nicht-Juden“ ein dementsprechendes identifikatorisches Potential erzeugen.

⁸⁶ Schneider 1997: 251

⁸⁷ Broder 1998: 22

⁸⁸ Siehe dazu Ganzfried 2002, ... alias Wilkomirski; Mächler 2000, Der Fall Wilkomirski

⁸⁹ Vgl. Maier 2007: 184

⁹⁰ Siehe Assmann 2007: 14-15

2.3.2 Die Vergleichbarkeit der Tragödie

Rechtliche Diskurse zur Shoah basieren auf dem, in europäischen Verfassungen verankerten „Dogma“, dass an der Einzigartigkeit des Ereignisses nicht gezweifelt werden dürfe. So argumentierte etwa Shmuel N. Eisenstadt, dass der Holocaust, „[...] the only attempt to exterminate a whole nation, an entire people on the basis of a fully articulated ideology [...]“ als vollkommen unvergleichbares Phänomen in der Geschichte der Menschheit bewertet werden muss.⁹¹ Parallel dazu ist ein wissenschaftlicher Diskurs entstanden, der diese Einzigartigkeit in seinen historischen Kontext setzt und gleichzeitig die Frage nach anderen Genoziden in der Geschichte stellt. Von Yehuda Bauer wurde angemerkt, dass die Frage der Vergleichbarkeit extrem wichtig sei, um soziopathologische Phänomene im Allgemeinen besser erforschen zu können.⁹² Da sich die Geschichte der Menschheit insgesamt als eine Kette von Gewalttaten präsentiere, neige man zur Verdrängung dieser dunklen Seiten menschlicher Mentalität.⁹³ Bauer griff hier sogar auf eine sehr bekannte und plausible Religionstheorie zurück: da man mit dieser dunklen Seite des menschlichen Wesens nicht zurechtkomme, versuche man die daraus entstehenden gravierenden inneren Konflikte durch die Erfindung „guter, omnipräsenter allmächtiger Wesen“ auszugleichen.⁹⁴ Das eigentlich Erschreckende am Holocaust, so Bauer, ist nicht in seiner Abnormität, jenseits aller menschlichen moralischen Werte, zu suchen, sondern in seiner scheinbaren „Normalität“ in einem institutionalisierten Gesamtkomplex.⁹⁵ Trotzdem führte er mehrere Gründe für die Unvergleichbarkeit des Holocaust mit anderen Genoziden an: erstens beruhte das Morden auf einer vollkommen fiktiven Ideologie („Arier“), die keine wirklichen praktischen Gründe hatte.⁹⁶ Zweitens war die Shoah im Unterschied zu allen anderen Formen des Genozids nicht lokal begrenzt, sondern zeigte einen universalen globalen Charakter, da die Intention der nationalsozialistischen Verbrecher in der kompletten Vernichtung des „Weltjudentums“ bestand.⁹⁷ Allerdings wies Johann Maier darauf hin, dass rückblickend auf die Diskussionen zur Shoah zwischen „Holocaust-Theologie“ und „Holocaust-Ideologie“

⁹¹ Vgl. Eisenstadt 1992: 250

⁹² Vgl. Bauer 2001: 39

⁹³ Vgl. Bauer 2001: 40

⁹⁴ Vgl. Bauer 2001: 40-41

⁹⁵ Vgl. Bauer 2001: 42

⁹⁶ Vgl. Bauer 2001: 48

⁹⁷ Vgl. Bauer 2001: 49

unterschieden werden müsse; denn die Beharrung auf der Nicht-Vergleichbarkeit der Shoah führe dazu, das Leiden anderer auf unerträgliche Weise abzuwerten.⁹⁸

Im Kontext dieses Vergleichs wird von Historikern zunehmend der erste „Holocaust“ des 20. Jahrhunderts, der Genozid an den Armeniern, thematisiert, der bis dato zu keiner sehr umfangreichen Forschungsliteratur geführt hat. Diese auch wissenschaftliche Ignoranz gegenüber der armenischen Tragödie wird meist auf die Weigerung konsekutiver türkischer Regierungen, Verantwortung für den Genozid zu übernehmen, zurückgeführt. Auch Bauer merkte die bis dato vollkommene Leugnung der Gräueltaten durch die Nachfahren der Täter an; im Kontrast dazu haben deutsche Regierungen nicht nur moralische Verantwortung für die Taten ihrer Vorfahren übernommen, sondern auch in den Jahrzehnten seit Kriegsende enorme Reparationsleistungen getätigt.⁹⁹ Im Vergleich zwischen dem Holocaust und dem Genozid an Romas und Sintis hob Bauer die Marginalität des Problems für die Täter, aber auch ähnlich wie in der Armenier-Frage die fehlenden totalitären Vernichtungsabsichten hervor.¹⁰⁰ Eine im Kontext der armenischen Tragödie bemerkenswerte Studie wurde vom israelischen Historiker Yair Auron vorgelegt, der die Reaktionen zionistischer Einwanderer in Palästina/Israel auf den armenischen Massenmord untersuchte und die ambivalente Haltung der frühen Siedler gegenüber dem Schicksal ihrer unmittelbaren Nachbarn herausarbeitete. Zentral befasste sich Auron mit der nachhaltigen Wirkung des Buches *Die vierzig Tage des Musa Dagh* des österreichischen Schriftstellers Franz Werfel, das in den 1930er und 1940er Jahren zu einem der wichtigsten Romane jüdischer Widerstandskämpfer, sowohl in den osteuropäischen Ghettos als auch im Konfliktfeld Palästina, wurde.¹⁰¹ Dem proklamierten Anti-Zionisten Werfel, so Auron, werde oft attestiert, in Gestalt der Armenier sowohl die eigenen Schwierigkeiten mit seiner jüdischen Herkunft als auch allgemein jüdisches Schicksal verarbeitet zu haben.¹⁰² Martin Gilbert, einer der profiliertesten Holocaust-Historiographen¹⁰³, hatte in seinen Studien nicht nur die Shoah, sondern das gesamte Ausmaß der Zerstörung des 2. Weltkrieges, das millionenfache Sterben von Angehörigen unterschiedlichster Nationalitäten, erörtert.

„The Second World War was among the most destructive conflicts in recorded history. Between the German attack on Poland in September 1939 and the surrender of

⁹⁸ Siehe Maier 1992: 668-671

⁹⁹ Vgl. Bauer 2001: 59

¹⁰⁰ Vgl. Bauer 2001: 66

¹⁰¹ Siehe Auron 2000: 293-312, der u.a. darauf verweist, dass unterschiedliche jiddische Versionen von *Musa Dagh* existierten.

¹⁰² Vgl. Auron 2000: 306-307

¹⁰³ Siehe Gilbert 2009, *The Routledge Atlas of the Holocaust*

Japan in 1945 as many as 50 million soldiers and civilians perished. In the mass killing of civilians civilized behavior was set aside, and civilization itself was put in danger. Captive Poles, Serbs, Russians, Czechs were murdered by their captors as if they were vermin, and were characterized as such – called ‘sub-human’ – as were the 6 million Jews whose destruction was part of a deliberate genocidal plan (which failed, but only just failed) to destroy all the Jews of Europe.”¹⁰⁴

Auch er sieht eine deutliche Verbindung zwischen jüdischem und armenischem Schicksal, wobei die ähnlichen traumatischen Erfahrungen besonders bei Armeniern zu einem nachhaltigen Einbruch in den relationalen Wachstumswerten der Gemeinschaft führten.

„Both the Jews and the Armenians have survived as a people, but it has taken both of them decades for their numerical strength to return to what it had been before the destruction. In the year 2000 the Jews have just reached the numbers – some 15 million – which they had reached in 1939, just as the Armenians – 7 million in 1915 – have only just reached, after eighty-five years, their earlier figure.”¹⁰⁵

In der 1951 erlassenen *United Nations Convention for the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Genocide Convention)*, in der erstmals die Kategorie „Genozid“ auf völkerrechtlicher Basis festgelegt wurde, wurde nicht nur Juden und Armeniern, sondern ebenso Ukrainern, Polen, Serben und Chinesen der Status als Opfer eines Massenmordes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zuerkannt.¹⁰⁶

2.3.3 Adaptionsprozesse christlicher Theologie

Im allgemeinen Religionsmilieu zeigt sich eine der nachhaltigsten Veränderungen durch die Shoah am verstärkten Interesse christlicher Theologie an jüdischen Studien. Nun ist das Studium des „Judentums“ unter christlichen Vorzeichen kein modernes Phänomen. Bereits der deutsche Historiker Heinrich Graetz hatte ein anschauliches Bild der Popularität jüdischer Studien im 17. Jahrhundert gezeichnet und diese Begeisterung vor allem am philologischen Interesse der frühen Judentums-Forscher festgemacht.

„Mehr noch als im Anfang des siebzehnten Jahrhunderts wurde in der Mitte und zu Ende desselben von Christen die hebräische Sprache erlernt, die hebräisch-rabbinische Literatur eifrig durchforscht, in die lateinische oder in moderne Sprachen übersetzt, ausgezogen, benutzt und angewendet. Die ‚jüdische Gelehrsamkeit‘ war nicht wie früher ein bloßer Schmuck, sondern ein unerläßliches Element der literarischen Gelehrsamkeit geworden.“¹⁰⁷

Lt. Graetz hatte es zwar den einen oder anderen gegeben, dem derartige Entwicklungen ein Dorn im Auge waren, wie etwa ein gewisser Joh. Georg Wachter, den die

¹⁰⁴ Gilbert 2003: 25

¹⁰⁵ Gilbert 2003: 25

¹⁰⁶ Vgl. Gilbert 2003: 26

¹⁰⁷ GJ, Band 10, 1897/1996: 266

Hebräisch-Begeisterung seiner Zeitgenossen „zum Seufzen brachte“, und der aus diesem Grund von Graetz als „gutmütiger, aber schwachköpfiger christlicher Schriftsteller“ titulierte wurde.¹⁰⁸ Dieses frühneuzeitliche Interesse am Hebräischen, im Kontext der allgemeinen philologischen Begeisterung der Zeit, wurde bereits in einschlägigen Sammelbänden thematisiert.¹⁰⁹ Als einer der wichtigsten Proponenten früher Hebräisch-Studien gilt Johann Christoph Wagenseil (1633-1705), der unter anderem hebräische Quellentexte, die sich besonders kritisch mit dem christlichen Religionsstifter auseinandersetzten, ins Lateinische übertrug. Dies verweist auf die im christlichen Kontext sehr lange und kontinuierliche Auseinandersetzung mit jüdischer Religion, die sich vor allem durch den Rekurs auf das gleiche kanonische Textmaterial ergab. In der phänomenologischen Sprache der Religionsforschung hatte Amos Funkenstein diesbezüglich vom *mysterium tremendum et fascinans* gesprochen, welches die jüdische Religion [Singular!] von Beginn an auf christliche Theologen ausgeübt habe.¹¹⁰ Bemerkenswert sind hier die zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entstandenen sogenannten „christlichen Ethnographien“, einer literarischen Gattung zur Darstellung von Juden und ihren Gebräuchen, die sich einer besonderen Beliebtheit erfreuten und heute als wichtiges Diskurselement dieses Zeitraums bewertet werden.¹¹¹ Kurioserweise waren diese Ethnographien ein vorwiegend deutsches Phänomen, obwohl auch Ausgaben in Englisch, Latein, Französisch, Italienisch und Holländisch existierten.¹¹² Bei den Autoren dieser Schriften handelte es sich vorwiegend um konvertierte Juden, deren Texte sich durch eine gewisse Distanz der Beobachtung auszeichnen sollten und die zudem das Enthüllen „jüdischer Geheimnisse“ versprachen.¹¹³ Der besondere antijüdische Impetus dieser Texte zeigte sich daran, als besonders hervorstechendes Merkmal jüdischer Religion ihren „abergläubischen“ und „antichristlichen“ Charakter zu behaupten.¹¹⁴ Die Verfasser dieser Ethnographien, die als Konvertiten einen an sich schon prekären Status hatten, wurden im Laufe der Zeit durch die zunehmende Profilierung christlicher Hebraisten marginalisiert.¹¹⁵

¹⁰⁸ Vgl. GJ, Band 10, 1897/1996: 266

¹⁰⁹ Siehe Veltri / Necker 2004, Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt

¹¹⁰ Vgl. Funkenstein 1995: 234

¹¹¹ Vgl. Deutsch / Diemling 2003: 15, unter Verweis auf die Studien des amerikanischen Historikers Ronnie Po-chia Hsia.

¹¹² Vgl. Deutsch / Diemling 2003: 19

¹¹³ Vgl. Deutsch / Diemling 2003: 20

¹¹⁴ Siehe Deutsch / Diemling 2003: 21-23

¹¹⁵ Vgl. Deutsch / Diemling 2003: 24

Dass antisemitische Ideologie vorwiegend auf antijüdischen Vorurteilen christlicher Theologie aufbaute, kann mittlerweile als rhetorische Floskel bewertet werden. „Die Rhetorik des europäischen Antisemitismus wurzelt in der Kontinuität des christlichen Judenbildes“,¹¹⁶ hatte Gilman dazu angemerkt. Paradigmatisch für viele der diesbezüglichen Studien steht die nicht unumstrittene Monographie von Lucy Dawidowicz, deren Antisemitismus-These eine direkte Linie judenfeindlicher Propaganda von katholischen Institutionen ausgehend über Martin Luther bis zu Hitler zog.¹¹⁷ Ohne auf die mittlerweile ausgesprochen umfangreiche Literatur zur Rolle der christlichen Kirchen während des 2. Weltkrieges weiter einzugehen, ist anzumerken, dass sich hier trotz der wissenschaftlichen Intention teilweise ein eigenes narratives Feld essentialistischer „Gegnerschaft“ etablierte.¹¹⁸

Die zahlreichen Studien zum Judentum, die im Kontext der christlichen Theologie in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, verweisen zwar in erster Linie auf die im religionswissenschaftlichen Diskurs nach wie vor dominante Position christlicher Religionstheoretiker. Allerdings demonstrieren sie nicht nur eine breite Auseinandersetzung mit den nach der Shoah erhobenen Vorwürfen, sondern auch ein neues theologisches Interesse an der „Mutterreligion Judentum“.¹¹⁹ Eine bestimmte Form der Schuld- und Sühne Rhetorik verweist hier oft auf die zugrundeliegende Motivation, das „wiederauferstehen“ zu lassen, was so gründlich vernichtet wurde. In diesem Sinne liegt das Augenmerk oft auf dem Bekenntnis des traditionellen christlichen Anti-Judaismus, dem die Vorarbeit für den Massenmord an europäischen Staatsbürger/innen angelastet wird. Die christlich-jüdischen Beziehungen seit der Shoah, die aus emischer Perspektive als „interreligiöser Dialog“ bezeichnet werden, sind aus Sicht von K. Hannah Holtschneider in zwei Phasen zu unterteilen: die erste Phase bestand aus einer schrittweisen Re-Evaluierung des kirchlichen Verhältnisses gegenüber den jüdischen Religionen, die in der vatikanischen Erklärung *Nostra Aetate 4* (1965) kulminierte.¹²⁰ In der zweiten Phase wurden diese Wandlungen im kirchlich-pädagogischen Bereich umgesetzt und führten schließlich zum Schuldeingeständnis römisch-katholischer Autoritäten, im vatikanischen Dokument *We Remember: A*

¹¹⁶ Gilman 1993: 51

¹¹⁷ Siehe Dawidowicz 1975, *The War Against the Jews*

¹¹⁸ Siehe beispielsweise Kertzer 2001, *Die Päpste gegen die Juden*; Goldhagen 2002, *Die katholische Kirche und der Holocaust*.

¹¹⁹ Siehe Gotzmann 2000: 100

¹²⁰ Vgl. Holtschneider 2004: 243

Reflection on the Shoah (1998).¹²¹ Trotz der seit Kriegen im allgemeinen friedlichen Beziehungen zwischen den langjährigen Religionskonkurrenten, was Holtschneider auf die Stärke der liberalen politischen Verhältnisse Europas zurückführt, bleiben Spannungen bestehen, die oft eine unüberwindbare Hürde darstellen. „These mostly relate to the Holocaust which divides Jews and Christians seemingly neatly into victims and perpetrators.“¹²² Im Unterschied zu historischen Konfliktszenarien, die auf religiösen Fragen fokussierten, konzentrieren sich die Debatten nun ausschließlich auf den gegenseitigen Umgang miteinander bzw. auf die Wahrnehmung der jüngsten Vergangenheit.

„Today, conflicts between Jews and Christians are largely independent of national politics. Now they chiefly focus on perceptions of the past. Historical behaviour of Christians is under scrutiny when the Holocaust is discussed as part of Christian-Jewish relations.“¹²³

Ein Ausdruck christlich-theologischer post-Shoah Kontemplation ist die umfangreiche Monographie *Das Judentum* von Hans Küng, der über die Hälfte des Buches diesen Fragestellungen von Schuld und Sühne widmet und sich in langen Abhandlungen zur Theodizee ergeht.¹²⁴ Von Martin H. Jung wurde insbesondere die fragwürdige Rolle der protestantischen Kirche in der Nazi-Zeit erörtert, wobei er jedoch die Hilfsmaßnahmen evangelischer Kirchen betont, die sich aus seiner Sicht von den nur an Judenchristen interessierten katholischen Hilfestellungen unterschieden.¹²⁵ In dieser Logik wird die Rolle der römisch-katholischen Päpste, insbesondere das problematische Verhalten von Pius XII., einer genauen Prüfung unterzogen.¹²⁶ Markant hob Jung hervor, dass die Pioniere des Jüdisch-Christlichen Dialogs, eine der wichtigsten Errungenschaften der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte, aus den Reihen reformjüdischer Kreise kam.¹²⁷ Allerdings wird auch angemerkt, dass sich das Dialoggeschehen auf europäisch-christliche Gemeinschaften beschränkt, während die östlichen / orientalischen Kirchen bzw. die kirchlichen Gemeinschaften aus Afrika, Asien und Lateinamerika dieses Thema als wenig relevant erachten.¹²⁸ So gesehen kann der Holocaust-Diskurs nicht nur als Konfliktfeld zwischen „Juden“ und „Christen“, sondern ebenso als Konflikttherd zwischen Katholizismus und Protestantismus verstanden werden.

¹²¹ Vgl. Holtschneider 2004: 243

¹²² Holtschneider 2004: 244

¹²³ Holtschneider 2004: 245

¹²⁴ Siehe Küng 1991: 275-346

¹²⁵ Siehe Jung 2008: 215-227

¹²⁶ Siehe Jung 2008: 227-229

¹²⁷ Siehe Jung 2008: 237, erwähnt wird vor allem Schalom Ben-Chorin alias Fritz Rosenthal.

¹²⁸ Vgl. Jung 2008: 242

2.3.4 „Ersatzreligion“ Jewish Studies?

Ein nicht unerheblicher Anteil an der Popularisierung jüdischer Kulturelemente ist dem romantisierenden Blick auf das „Verschwundene“ zu verdanken. Der nach der Öffnung der Grenzen des ehemaligen Ostblocks entstandene *Shtetl*-Romantizismus wurde bereits vielfach literarisch dokumentiert. Die Kommerzialisierung von Restbeständen der in wenigen Jahren gewaltsam ausgelöschten jiddischen Kulturwelten, die unter anderem so seltsame Phänomene wie ausschneidbare Papier-Rekonstruktionen ehemaliger osteuropäischer Dorfstruktur für den amerikanischen und europäischen Markt hervorbrachte, wurde von Paul Kriwaczek als Bühne imaginierter Landkultur für urbane Konsumenten kritisiert.¹²⁹ Da diese *Shtetl*-Reminiszenzen ihre Herkunft wohl eher den Filmstudios Hollywoods als den realen Verhältnissen osteuropäischer Gesellschaften verdanken, müssen sie jedenfalls im Sinne einer Neukreation, nicht als Wiederentdeckung einer alten Kultur bewertet werden.¹³⁰ Und schließlich kann das breite Interesse an jüdischer Kulturgeschichte und jüdischen Religionen durchaus im Sinne medialer Popularisierungsmechanismen begriffen werden: je öfter eine Religion beschrieben und einer interessierten Leserschaft in handlicher Einführungsliteratur vermittelt wird, desto größer wird die Beschäftigung damit sein. Jüdische Religionen ergänzen insofern den *pool* an Sinn- und Symbolsystemen, die vom religiösen Markt angeboten werden. Dabei sind durchaus interessante Synergieeffekte zu konstatieren: während beispielsweise in den USA das „Judentum“ als Religionssystem für Christ/innen eine besondere Attraktivität gewonnen hat, was die relativ hohen Konversionsraten dokumentieren, gibt es im Gegenzug dazu immer mehr Personen mit jüdischem Hintergrund, die sich von asiatischen Religionsformen angezogen fühlen.¹³¹

¹²⁹ Kriwaczek (2005: 19-20): „Populating the *Shtetl* are the expected *dramatis personae*. For the synagogue there is the bearded rabbi at his lectern, sternly scowling, his prayer shawl drawn over his head, pointing accusingly with his finger to a passage in a thick volume. Here is the Torah reader at the raised podium known as the *Bimah*, reciting from a Torah scroll, following the text with the *yad*, a silver pointer in the shape of a hand. A scholar wearing thick spectacles and a deeply gloomy expression sits on a chair with a copy of the Talmud on his lap. Three men draped in prayer shawls sit on a wooden bench, representing the congregation. The one in the centre has his head bowed; maybe he has fallen asleep. Outside in the market place a carter waits with his horse, for some reason the only beardless male in the entire village; is he perhaps the token non-Jew? Another pushes a barrow, and a water carrier stands with two large pails hanging from the enormous wooden yoke over his shoulders. Elsewhere a klezmer band – fiddle, clarinet and accordion (pictured the wrong way round) – play for a wedding couple who stand under a canopy, the groom smiling to himself in an odiously self-satisfied way, the bride looking doubtfully towards us as if not sure whether she has made the right decision. Even Gimpel the Fool is present – every *shtetl* must have its village idiot it seems – with a surprised look on his face and what seems to be a fez on his head, one booted leg crossed over the other thigh in a contortion halfway between Cossack dancing and yoga.”

¹³⁰ Vgl. Kriwaczek 2005: 20

¹³¹ Siehe dazu Kapitel 7

Der religionsstiftende Charakter Jüdischer Studien wurde von Brenner für das deutsche Milieu angemerkt, wo „[...] seit den achtziger Jahren ein Bewußtseinswandel junger deutscher Juden, die ihre jüdische Identität im Rahmen eines allgemeinen ‚ethnic revival‘ verstärkt auszudrücken versuchen [...] zu beobachten ist.“¹³²

Dies gelte auch für den amerikanischen Bereich der *Jewish Studies*, der vielen jungen Juden im Rahmen einer wissenschaftlichen Ausbildung grundlegende Kenntnisse über die „eigene Religion und Kultur“ vermittele.¹³³ Ähnliches wird für Israel festgestellt, wo jüdische Studien für zahlreiche säkulare Juden zu einer Art „Ersatzreligion“ mutierten.¹³⁴ Gruber verwies in diesem Kontext auf den 1980 von Alain Finkielkraut geprägten Terminus des „*imaginary Jew*“, der nicht im traditionellen Rahmen religiöser Zugehörigkeit, sondern durch die „mentale Imagination“ einer durch Bücher und Filme vermittelten Identität sozialisiert und religionisiert werde.¹³⁵ Auch von Klaus Hödl wurde festgehalten, dass die rasch steigende Anzahl von Lehrstühlen für *Jewish Studies* an amerikanischen Universitäten sehr viel mit der Selbstfindung junger Juden/Jüdinnen zu tun hat.¹³⁶ Norman Solomon sieht diese Form der Re-Traditionalisierung durchaus im Sinne moderner Wahlfreiheit, mit der der eigene Kosmos in sinnvoller Weise gestaltet werden kann.

„The process of ‘returning to roots’ does not flow from a predefined personal ‘essence’. It is a social construct, but since in contemporary society it is one of many available social constructs, there is usually considerable individual freedom as to whether to accept, resist, or ignore it.“¹³⁷

Auch Webber merkte kritisch an, dass sich jüdische Identitätsfindung heute darauf konzentriere, den meist schon erwachsenen Adepten Religionsunterricht zu erteilen, der aufgrund mangelnder religiöser Sozialisation vorwiegend aus einer Unterweisung in rekonstruierter jüdischer Kulturgeschichte besteht.¹³⁸ Dies alles gestaltet sich in einem dichten kulturellen Feld, in dem „ethnische“ Marker eine neue Signifikanz gewinnen konnten.

„There is now quite a range of new rituals that promote the new ethnicity, such as conferences, weekend retreats, interfaith services, music festivals, and so on. Collectively, they suggest the attempt to provide a cognitive framework for a set of newly perceived authenticities, on the model of culturally reconstructed ethnic

¹³² Vgl. Brenner 1995: 222

¹³³ Vgl. Brenner 2000: 48

¹³⁴ Vgl. Brenner 2000: 52, unter Verweis auf die Studien der israelischen Historikerin Anita Shapira.

¹³⁵ Vgl. Gruber 2002: 29

¹³⁶ Vgl. Hödl K. 2003: 169

¹³⁷ Solomon 1994: 97

¹³⁸ Vgl. Webber 1994: 80

revivals of 'ethnic' or 'minority' identities found elsewhere in wider society, and they provide the sense of an objective basis for a post-modern identity of Jewishness.¹³⁹

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass sich die rituell-religiösen Ebenen teilweise von den Synagogen hin in den Bildungsbereich verschoben haben, was im Kontext (post)moderner Religionsgeschichte als relativ normales Phänomen zu bewerten ist. Anzumerken ist ebenfalls, dass eine Popularisierung jüdischer Studien auch durch die normalen Mechanismen universitärer Ausbildung erfolgte, da immer größere Student/innenzahlen mit dementsprechenden Forschungsgebieten zu versorgen sind. Dies hat zu einer teilweise fragwürdigen Ausweitung des Forschungsgegenstandes „Judentum“ auf die unterschiedlichsten Disziplinen geführt, wobei die Bandbreite der Untersuchungen bisweilen bizarre Züge angenommen hat.¹⁴⁰ Auch Versuche, die zahlreichen *turns* (*linguistic, cultural, spatial*) rezenter kulturwissenschaftlicher Methodologie mit den *Jewish Studies* abzugleichen, führten bisweilen zu seltsamen Forschungsergebnissen.¹⁴¹

All das Angeführte im Blick, kann hier auf die von Paul Wexler aufgestellte These des „*judaization process*“ zurückgegriffen werden.¹⁴² Aus seiner Perspektive waren gerade Krisenzeiten bzw. post-Krisen-Phasen die wichtigsten Katalysatoren für die Identifikation mit der eigenen jüdisch-rituellen Zugehörigkeit. Die Bedrohung von außen verstärkte jeweils die Wahrnehmung des „Eigenen“ im Sinne einer Bewahrung oder Re-Interpretation eigener Identität, dies hatte jedoch auch erhebliche Auswirkungen auf die „nicht-jüdische“ Umgebungskultur. In diesem Sinne sind gerade die diskursiven Verflechtungen zwischen „jüdischer“ und „nicht-jüdischer“ Kultur als wesentliches religionskonstituierendes Moment zu betrachten.

¹³⁹ Webber 1994: 81

¹⁴⁰ Siehe den Sammelband von Cesarani / Romain 2006, *Jews and Port Cities*. Während bis dato keine Untersuchungen zu „Port-Christians“ oder „Port-Zoroastrians“ bekannt sind, dient hier die Essenz des „Jüdischen“ zur Charakterisierung einer bestimmten Form der räumlichen Sozialisation.

¹⁴¹ Siehe den Sammelband von Lipphardt / Brauch / Nocke 2008, *Jewish Topographies*, in dem versucht wird, den *spatial turn* der 1980er Jahre mit den *Jewish Studies* abzugleichen. Die Erweiterung der Raum-Metapher jenseits der traditionellen Marker „Synagoge, Tempel und Friedhof“ ist zwar interessant, allerdings bleibt vollkommen unklar, was die diskutierten „Räume“ – jenseits essentialistischer Konzepte – „jüdisch“ macht.

¹⁴² Siehe Wexler 1993: 14; Wexler 1996: 191-228, Kapitel „The Processes of Judaization“. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass diese Terminologie mittlerweile auch als Kampfbegriff anti-zionistischer Gruppierungen in Verwendung ist; siehe dazu den Eintrag *Judaization* in der englischsprachigen Online-Enzyklopädie *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Judaization> [Abfragedatum: 14.09.2012].

2.4 Die Reinkarnation religiöser Rhetorik

2.4.1 Die Problematisierung des Säkularisierungsnarratives

Die Popularität jüdischer Kultur und Religion(en) kann nun durchaus auch als Teil der Re-Religionisierung im „säkularen“ Feld verstanden werden, wodurch neue Möglichkeiten der Identifikation mit der eigenen Herkunft forciert werden konnten. Deshalb lohnt es, an dieser Stelle nochmals einen Blick auf diesen prägenden Religionsdiskurs des 20. Jahrhunderts zu werfen. Der Beitrag „Europa I“ im MLR eröffnet mit dem düsteren Bild verlassener Kirchen, in denen sich schütterere Häufchen von Menschen versammeln.¹⁴³ Einschlägige Berichte über das Fehlen notwendiger Ritualteilnehmer in einer religionsdesinteressierten Welt finden sich auch in der judaistischen Literatur.¹⁴⁴ *Mainstream*-Religionsangebote („große Traditionen“) scheinen sich also vor allem dadurch auszuzeichnen, dass kaum noch eine/r Interesse daran entwickelt oder ihre organisatorischen Strukturen bzw. ihr soteriologisches Potential in Anspruch nimmt. Der beklagte Mangel an Ritualteilnehmer/innen wird im Allgemeinen unter dem Stichwort „Säkularisierung“ verhandelt, ein Terminus, der wie kaum ein anderer für erhebliche Verwirrung gesorgt hat.¹⁴⁵ Von der Religionsforschung werden die darunter subsumierten Diskussionen heute als Säkularisierungsdiskurs, einem der wesentlichsten Religionsdiskurse in der Geschichte der westlichen Moderne, bezeichnet.¹⁴⁶ Im Laufe dieser Debatten hat sich die Unterscheidung zwischen „Säkularisation“, zur Bezeichnung des Enteignungsprozesses von Kirchengütern, und „Säkularisierung“, einem metasprachlichen Terminus zur Markierung des Bedeutungsverlustes von Religiösem in den europäischen Gesellschaften seit der Zeit der Aufklärung, durchgesetzt.¹⁴⁷

Allerdings wird aus kulturwissenschaftlicher Perspektive das Narrativ des „religiösen Untergangs“ bzw. des allgemeinen Religionsschwundes bereits seit den 1960er Jahren kritisiert.¹⁴⁸ In der Nachfolge hat sich vor allem Rodney Stark als strikter Gegner von

¹⁴³ Siehe MLR, Band 1, 1999: 315

¹⁴⁴ So schildert Kriwaczek humorvoll seine Schulzeit im London der 1950er Jahre, die von der Angst vor den *minyán-shleppers* geprägt war. Sie pflegten jüdische Knaben auf dem Schulweg abzufangen und in die Synagoge mitzunehmen, um die notwendige Anzahl an jüdischen Männern für das Morgengebet zu erreichen; siehe Kriwaczek 2005: 14.

¹⁴⁵ Vgl. Lehmann 2009: 39

¹⁴⁶ Vgl. Riesebrodt 2007: 20

¹⁴⁷ Siehe Lehmann 2004: 36-56

¹⁴⁸ Siehe Goodridge 1975/2007: 275, unter Verweis auf David Martin und dessen Vorschlag, ‚secularization‘ als einen Terminus der ‚counter religious ideology‘ zu sehen. [Angeführte Quelle:

Säkularisierungsthesen erwiesen, indem er wiederholt auf die Aussagelosigkeit der Terminologie aufmerksam machte und die Annahmen eines graduellen „religiösen Verfalls“ (*religious decline*) bzw. einer „vergangenen Frömmigkeit“ (*past piety*) ins Reich der Mythologie verwies.¹⁴⁹ Stark belegte seine These anhand zahlreicher literarischer Quellen, die einen eher phlegmatisch-pragmatischen Zugang zu Religionsdingen insgesamt in der europäischen Kulturgeschichte konstatierten.¹⁵⁰ Der viel zitierte „Kirchgang“ (Kirche als zentraler Versammlungsort religiöser Kommunikation) konnte ganz andere Gründe haben als die von der nachweltlichen Kirchenhistorie imaginierten.¹⁵¹ Martin Goodridge verwies hier kritisch auf den Beitrag von Religionshistoriker/innen, die eine „characterization of historical times through the behaviour of elite groups of the period“ betrieben.¹⁵² Der generelle Trend, die Religiosität vergangener Zeiten zu erklären, verschleierte die Tatsache, dass uns viel zu wenig über die Art dieser Religiosität bekannt sei, um aussagekräftige Behauptungen über ein mehr oder weniger an „Glaube“ anführen zu können.¹⁵³ Ebenso behauptete Goodridge, dass religiöse Apathie und Agnostizismus schon lange vor dem Zeitalter der Industrialisierung existierten und besonders in Intellektuellenschichten eine Rolle spielten.¹⁵⁴

Von zahlreichen Religionswissenschaftler/innen wurden diese Anregungen aufgegriffen, was unter anderem zu kritischen Anfragen in Bezug auf die Metapher des „christlichen Abendlandes“ führte. Das Säkularisierungs-Narrativ setzt ja im Allgemeinen im späten 18. Jahrhundert (Aufklärung) bzw. 19. Jahrhundert (Industrialisierung) an, wobei insbesondere das 19. Jahrhundert als Paradigma des Religionsverfalls gilt. Helmut Zander merkte an, dass durch Säkularisierungstheorien die Beschäftigung mit Religionsgeschichte unter Relevanzvorbehalt geriet, was zu „massiven Fehlwahrnehmungen“ führte, „[...] in denen etwa das eminent

Martin, David, 1975. ‚Towards Eliminating the Concept of Secularization‘. In: J. Gould (ed.), Penguin Survey of the Social Sciences. London: Penguin, 169-182]

¹⁴⁹ Siehe dazu Stark 1999/2007:222-228

¹⁵⁰ Stark (1999/2007: 224): „That religious participation was lacking even in the cities is not very surprising when we realize that going to church in, say, the fifteenth century, required the average person to stand in an unheated building to hear a service which was conducted entirely in incomprehensible Latin by priests who may indeed not have been speaking Latin at all, but many of whom were simply mumbling nonsense syllables.”

¹⁵¹ Stark (1999/2007: 226): „An additional sign of the times was that people often did gather regularly and eagerly within churches, but to conduct entirely unreligious activities.”

¹⁵² Vgl. Goodridge 1975/2007: 264

¹⁵³ Vgl. Goodridge 1975/2007: 266

¹⁵⁴ Vgl. Goodridge 1975/2007: 269, unter Hinweis auf Keith Thomas. [Angeführte Quelle: Thomas, Keith, 1971: 173, Religion and the Decline of Magic. London: Weidenfeld & Nicolson]

religionsproduktive 19. Jahrhundert zu einer religiösen Krisenzeit verkam.“¹⁵⁵ Die Korrektur dieser Fehlwahrnehmungen ist nun auch als Paradigmenwechsel in den historischen Wissenschaften zu beobachten, wie etwa Jürgen Osterhammel in seinem *opus magnum* (*Die Verwandlung der Welt*) demonstrierte. Für das angeblich so „säkulare“ 19. Jahrhundert hatte er festgehalten:

„Es gibt gute Gründe dafür, Religiosität, Religion und Religionen in den Mittelpunkt einer Weltgeschichte des 19. Jahrhunderts zu stellen. Allenfalls für einige Länder des westlichen Europa wäre es gerechtfertigt [...], Religion als einen unter mehreren Unterpunkten von ‚Kultur‘ abzuhandeln und sich dabei auf ihre organisatorische Verfasstheit als Kirche zu beschränken. Religion war überall auf der Welt im 19. Jahrhundert eine Daseinsmacht ersten Ranges, eine Quelle individueller Lebensorientierung, ein Kristallisationspunkt für Gemeinschaftsbildungen und für die Formung kollektiver Identitäten, ein Strukturprinzip gesellschaftlicher Hierarchisierung, eine Antriebskraft politischer Kämpfe, ein Feld, auf dem anspruchsvolle intellektuelle Debatten ausgetragen wurden.“¹⁵⁶

Ein ähnlicher Standpunkt findet sich beim britischen Historiker Christopher Bayly, der sich ebenfalls der gängigen Meinung entgegenstellte, das 19. Jahrhundert alleine unter dem Aspekt von „Säkularisation“ und „Wissenschaftlichkeit“ zu betrachten. Im Gegenzug argumentierte er, dass gerade in diesem Zeitraum der Großteil der heute als „Religionen“ fassbaren Gemeinschaften oder Vereinigungen eine triumphierende Erweiterung ihrer Agenden verzeichnen konnten.¹⁵⁷ Im Kapitel *Empires of Religion* führte er zahlreiche Beispiele für die weltweit dichten Religionsgründungen bzw. Transformationen bestehender religiöser Gruppen, insbesondere in der zweiten Hälfte des „langen“ 19. Jahrhunderts, an.¹⁵⁸ Wie in allen kritischen Stellungnahmen zum Säkularisierungsnarrativ wurde auch hier betont, dass man sich aus dem normativen Religionsverständnis, im Sinne von Kirchen, religiösen Spezialisten und religionskritischen Intellektuellen, hinausbewegen muss, um die enorme Bedeutung dieser neuen Heilssysteme adäquat erfassen zu können. Zwar machte sich in diesem Zeitraum in den Intellektuellenschichten einiger europäischer Staaten eine generelle Religions skepsis und Religionsfeindlichkeit, eine Ablehnung der „Religion“ unter Hinweis auf „Vernunft“ und „Wissenschaft“, breit, für den Rest der Welt sah der Befund jedoch anders aus. Neue Technologien wie neue Drucktechniken, vollkommen neue Transportmittel und die allgemeine Industrialisierung verschafften nicht zuletzt den Religionsgruppen adäquate Mittel, um sich schneller und nachhaltiger ausbreiten zu

¹⁵⁵ Vgl. Zander 2008: 23

¹⁵⁶ Osterhammel 2009: 1239

¹⁵⁷ Vgl. Bayly 2004: 325

¹⁵⁸ Siehe Bayly 2004: 325-365

können, als dies zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch erahnt werden konnte. Wichtige Impulse für die Transformation des Religiösen kamen nicht nur von religiösen Spezialisten (Theologie) oder Intellektuellen, sondern von Laienorganisationen, die maßgeblich von bestimmten Berufsgruppen (Lehrer, Händler, Staatsbeamte) getragen wurden.¹⁵⁹ Eine gewisse Uniformierung brachte es mit sich, dass sich weltweit ähnliche Strukturen religiöser Organisationen herausbildeten, die mit den jeweiligen lokalen Machtverhältnissen eng verflochten waren. Bayly nannte dies „*creating Imperial religions*“.¹⁶⁰

Wichtig für den Kontext dieser Arbeit ist die Tatsache, dass Bayly in Bezug auf jüdische Religionstransformationen des 19. Jahrhunderts ganz ähnliche Entwicklungen konstatierte, die auch zu einer gewissen Uniformierung religiöser Spezialisten jenseits der traditionellen Religionsgrenzen beitrugen.

„In the very different conditions of European and American Jewry, some similar changes can be glimpsed. On the one hand, the decline of traditional exegesis and rabbinical authority in fast-moving diaspora communities encouraged the emergence of ‘reformed’ congregations in which ordinary lay people took a greater role in the management of synagogues. On the other hand, state intervention and legislation on religious trusts encouraged uniformity across religions, so that chief rabbis, Anglican bishops, moderators of Protestant Dissenting churches, and Catholic cardinal-archbishops came subtly to resemble each other more closely.“¹⁶¹

Entgegen herkömmlichen Interpretationen des Mittelalters als Höhepunkt päpstlicher Macht sah Bayly das 19. Jahrhundert als formative Periode für die Zentralisierung und Straffung des katholischen Apparates. „In the Roman Church, the rise of papal authority and ecclesiastical centralization were bound up much more closely with doctrinal orthodoxy.“¹⁶² Ebenso merkte er an, dass atheistische Weltbilder nicht unmittelbar in der Nachfolge der von Aufklärern propagierten Weltsicht entstanden, sondern als Reaktionen auf diese neue Konsolidierung religiöser Institutionen zu lesen sind.

„Whereas scepticism, diabolism, and messianic cults in the Christian tradition go back at least as far as the Roman emperor Julian, atheism, which was a vigorous devotional cult itself, spread across the Western world in reaction to these very processes of religious consolidation.“¹⁶³

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts begannen sich neue hybride Religionsformen, unter anderem die Theosophie, zu etablieren, die globale Formen des Religiösen entwickelten und eine wichtige Basis für die religiösen Feldern des 20. Jahrhunderts bilden sollten.

¹⁵⁹ Vgl. Bayly 2004: 334

¹⁶⁰ Siehe Bayly 2004: 336

¹⁶¹ Bayly 2004: 340

¹⁶² Bayly 2004: 343

¹⁶³ Bayly 2004: 364

Trotz dieser Befunde blieb im Säkularisierungsdiskurs bis dato unklar, ob nun Europa als „Norm- oder Sonderfall“ zu bewerten ist.¹⁶⁴ Hartmut Lehmann vertrat die These des „europäischen Sonderwegs“, wobei auch er festhielt, dass das Säkularisierungsnarrativ, solange man es als „Entkirchlichung“ bzw. „Entchristianisierung“ verstehe, das Bild einer Einbahnstraße suggeriere, die von einer Zeit „wahrer Gläubigkeit“ direkt zu einer Welt des „Sittenverfalls und des Unglaubens“ führe.¹⁶⁵ Vom „Sonderfall Europa“ sei deswegen zu sprechen, da sich sowohl Terminologie als auch die anschließenden Debatten in einer bestimmten Phase europäischer Religionsgeschichte entwickelten und daher nicht auf außereuropäische Kulturen übertragbar sind.¹⁶⁶ Nachhaltige Kritik am Säkularisierungs-Narrativ wurde insbesondere von José Casanova geübt, der 1994 mit seiner Publikation *Public Religions in the Modern World* für Aufmerksamkeit sorgte. An den (damals) aktuellen Entwicklungen des Katholizismus in Spanien, Polen, Brasilien und den USA und den protestantisch-evangelikalischen Bewegungen in Amerika demonstrierte Casanova den nach wie vor überragenden Stellenwert des Religiösen in der Öffentlichkeit. In seinem Aufsatz *Public Religions Revisited* (2008) wiederholte Casanova seine These und wies vor allem auf die vollkommen unterschiedlichen regionalen Säkularisierungsfelder hin. Bis heute sieht er Säkularisierungsthesen als eurozentrisches Geplänkel, in dem eine alle Lebensbereiche bestimmende präneuzeitliche Form der Religiosität, vor allem aber eine vollkommene Unverträglichkeit von Religion(en) und Demokratie propagiert werde.¹⁶⁷ Diesen Mythos versuchte er durch zahlreiche Einwände zu widerlegen. So brachten etwa die Glaubenskriege im frühmodernen Europa keinen säkularen, sondern einen konfessionellen Staat hervor, warum das Prinzip *cuius regio eius religio* nicht als Maxime des modernen säkularen Staates, sondern des modernen konfessionellen Staates bezeichnet werden sollte.¹⁶⁸

Eine äußerst komplexe Genealogie der *secularization* wurde vom amerikanischen Philosophen Charles Taylor, auf den Casanova sich hauptsächlich beruft, erarbeitet. Taylor behauptete ebenfalls eine Dreigestaltigkeit der Terminologie, die einen klaren gemeinsamen Nenner aufweise.

„[...] all three modes of secularity make reference to ‘religion’: as that which is retreating in public space (1), or as type of belief and practice which is or is not in

¹⁶⁴ Siehe dazu den Band von Berger / Davie / Fokas 2008, *Religious America, Secular Europe?*

¹⁶⁵ Vgl. Lehmann 2009: 53

¹⁶⁶ Vgl. Lehmann 2009: 53

¹⁶⁷ Vgl. Casanova 2009: 8-9

¹⁶⁸ Vgl. Casanova 2009: 10

regression (2), and as a certain kind of belief or commitment whose conditions in this age are being examined (3).¹⁶⁹

Mit philosophischer Brillanz reinterpretierte auch Taylor die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts und erarbeitete eine neue Periodisierung, die nicht das Verschwinden der Religionen, sondern den Transfer von Religiosität in andere gesellschaftliche Bereiche in den Mittelpunkt stellte. Hans G. Kippenberg sprach ebenfalls vom „abgelegten *master narrative* der Säkularisierung“ und verabschiedete derartige Spekulationen ins Reich der religionshistorischen Diskursphänomene.¹⁷⁰ Ebenso machte Grace Davie, die *grand dame* der Erforschung der *New Religious Movements* (NRM), auf den Aufschwung individueller Religiosität und damit die metasprachliche Untauglichkeit der Säkularisierungsterminologie aufmerksam.¹⁷¹ Die von Seiten der Asienwissenschaftler vorgebrachten Anfragen zur interkulturellen „Vergleichbarkeit“ von Säkularisierungsthesen brachten ein sehr diverses Bild unterschiedlicher Modernisierungsprozesse ans Tageslicht. So hat Joachim Gentz angemerkt, dass beispielsweise vor einer Übertragung europäischer Säkularisierungsmodelle auf chinesische Verhältnisse grundlegende Definitionsfragen zu beantworten sind, ob man etwa den Konfuzianismus als Religion oder als Agnostizismus einstufe.¹⁷² Talal Asad, einer der schärfsten Kritiker eurozentrischer Religionstheorien, behauptete in seiner Genealogie der Säkularisierung die Etablierung einer „säkularen Modernität“ in außereuropäischen Kulturen, die nachhaltig durch das christlich-europäische Konzept geprägt wurde.¹⁷³ Analog zu Casanova sieht auch Detlef Pollack im Kern von Säkularisierungsthesen die „Behauptung eines Spannungsverhältnisses zwischen Religion und Moderne“.¹⁷⁴ Allerdings interpretierte er seine religionssoziologischen Befunde wieder in die gegenteilige Richtung. Entgegen der Annahme von Kritikern der Säkularisierungsthese, dass die Bedeutung der Zugehörigkeit zu traditionellen Religionsgemeinschaften sinke, ansonsten aber die individuelle Religiosität zunehme, präsentierte Pollack Fakten dafür, dass sowohl traditionelle als auch subjektive, nicht organisatorisch fassbare Religiosität im Sinken begriffen sei.¹⁷⁵ Daher ist davon

¹⁶⁹ Taylor 2007: 15

¹⁷⁰ Vgl. Kippenberg 2007: 59; so zitiert auch bei Rohrbacher A. 2011: 27.

¹⁷¹ Siehe Davie 2002, Europe

¹⁷² Vgl. Gentz 2007: 383

¹⁷³ Siehe Asad 2003, Formations of the Secular. Zur Übertragung christianozentrischer Religionsstandards auf außereuropäische Kulturen siehe ebenso Masuzawa 2005, The Invention of World Religions.

¹⁷⁴ Vgl. Pollack 2009b: 83

¹⁷⁵ Vgl. Pollack 2009b: 83

auszugehen, dass a) die Identifikation mit den außerhalb der traditionellen Kirchen entstandenen religiösen Ideen als marginal zu betrachten ist und b) der bereits erfolgte Ablöseprozess von christlichen Religionen dadurch nicht wettgemacht werden kann.¹⁷⁶

2.4.2 Der Topos der „wiederkehrenden Religionen“

Der im europäischen Kontext sehr breit diskutierte Topos der „verschwundenen Religion“ wurde durch die ebenso redundante Diskussion zur „wiederkehrenden Religion“ abgelöst.¹⁷⁷ Tatsächlich lässt sich unschwer ein Aufschwung religiöser Rhetorik in den öffentlichen Debatten konstatieren, was mit den unterschiedlichsten Faktoren zusammenhängt. In erster Linie haben die anhaltenden Diskussionen zum „religiösen Fundamentalismus“, die in der Nachfolge der politischen Ereignisse seit 1948 (Israel-Palästina-Konflikt, iranische Revolution, bis zu den Irak-Kriegen und den Terroranschlägen in den USA, London und Madrid) entstanden und als *hot spot* medialer Präsentation gelten, zu neuen Anfragen der Bedeutung religiöser Ideologie geführt. Die Anzahl der diesbezüglichen Studien ist mittlerweile unüberschaubar. Der israelische Soziologe Shmuel N. Eisenstadt hat die in diesem Kontext oft gebrauchte Mittelalter-Rhetorik ausgehebelt: fundamentalistisch orientierte Diaspora-Gruppierungen würden zwar vordergründig im traditionell-religiösen Raster ihrer Herkunftsländer argumentieren, seien ideologisch jedoch eher den jakobinisch-revolutionären Ideen der Aufklärung bzw. den Idealen der Studenten- und Frauenbewegung der 1960er und 1970er Jahre verpflichtet.¹⁷⁸ Auffällig an den Debatten zum Fundamentalismus ist jedoch die Fokussierung wissenschaftlicher Studien auf muslimische bzw. islamistische Gruppierungen, während jüdisch-extremistische Religionsentwicklungen nur selten thematisiert werden.¹⁷⁹

Weiters hat die zunehmende Präsenz von Migranten aus vorwiegend muslimischen Herkunftsländern in West-, Mittel- und Nordeuropa zu wiederholten Anfragen der „Integration“, nicht zuletzt der „fremder“ Religionen geführt, was eine zunehmende

¹⁷⁶ Vgl. Pollack 2009b: 83

¹⁷⁷ Siehe dazu Zander 2008: 23, der als eine der wichtigsten Publikationen im Kontext der *Return-of-religion*-Diskussionen die Publikation von Riesebrodt 2001 bezeichnet. Dies merkte auch Lehmann 2004: 64 an. Eine umfassende Erörterung der umstrittenen These der „Rückkehr des Religiösen“ bietet die Studie von Pollack 2009a, *Rückkehr des Religiösen?*.

¹⁷⁸ Siehe Eisenstadt 2011: 95-97

¹⁷⁹ Eine Erörterung jüdisch-extremistischer Entwicklungen findet sich bei Juergensmeyer 2000, *Terror in the minds of God*; siehe dazu auch Kotler 1986, Heil Kahane.

Dominanz religiöser Semantik bewirkte.¹⁸⁰ Im Zuge von Globalisierungsprozessen wird auch seit dem revolutionären Wandel der 1960er Jahre ein verstärktes Interesse an fremden „Ethnien“ konstatiert, wobei sich die mediale Repräsentation von Diaspora-Gruppierungen gerade auch auf ihr religiöses Traditionsnarrativ konzentriert. Und es ermöglichte die Tourismusindustrie eine nahezu flächendeckende Kontaktaufnahme breiter sozialer Schichten mit außereuropäischen Kulturen, was zu einem verstärkten Transfer außereuropäischer Religionspartikel in die westlichen Heimatländer führte (Religionen im Handgepäck).¹⁸¹ Ebenso wird auf den Trend in postkommunistischen Staaten, Religionen wieder einen sinnstiftenden Ort im Gesamtkontext sozialer und politischer Verbindlichkeiten zuzubilligen, hingewiesen.¹⁸² Ein nicht unerheblicher Anteil an der neuen „Sichtbarkeit“ von Religionen kommt jedoch, wie vor angeführt, den Auswirkungen der Shoah auf den religiösen Gesamtdiskurs, der Ursachenforschung von Genozid und Vertreibung, zu, die auch den besonderen Stellenwert jüdischer Religionswelten vermittelte. Und nicht zuletzt hat der Topos der „wiederkehrenden Religion“ mit dem wissenschaftlichen Aufstieg der Religionswissenschaft und ihrer nicht zu unterschätzenden Rückwirkung auf ihren Forschungsgegenstand zu tun.

In Anbetracht dieser Entwicklungen revidierten ehemalige Vertreter von Säkularisierungsthesen ihre ursprüngliche Meinung und begannen mit demselben Enthusiasmus von „Desäkularisierung“ bzw. „Gegen-Säkularisierung“ zu sprechen wie vormals vom Gegenteil.¹⁸³ Auch in der Kirchensoziologie, wo vormals „Säkularisierung“ als unumstößliche Größe angenommen, aber vielfach bedauert wurde, wurde die Rückkehr des Religiösen thematisiert.¹⁸⁴ Religionswissenschaftler/innen treten in diesem Kontext eher als Diskursbeobachter auf. Dementsprechend ist die Auseinandersetzung mit dem Topos der „wiederkehrenden Religion“ bereits in gängigen Einführungen in das Fach Religionswissenschaft zu finden.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Bemerkenswert ist der rhetorische Wandel in Bezug auf türkische Gastarbeiter/innen, die in den Medien zunehmend als „Muslime“ bezeichnet werden; vgl. Bodemann 2010: 78.

¹⁸¹ Zur religionsstiftenden Wirkung der Tourismusindustrie siehe die Studie von Stausberg 2010, Religion und moderner Tourismus.

¹⁸² Siehe Merdjanova 2000, In Search of Identity

¹⁸³ Siehe Berger 1999: 6, der allerdings hier wieder auf den „Spezialfall Europa“ verweist; siehe dazu ebenfalls Berger / Davie / Fokas 2008: 10, wo Berger die Revision seiner Säkularisierungsthese erläutert.

¹⁸⁴ Paradigmatisch hierzu Körtner 2006, Wiederkehr der Religion, der diesbezüglich eine ernüchterte Skepsis vertritt, da moderne Religiosität („Spiritualität“) auch zahlreiche Spannungsfelder für die christliche Theologie beinhaltet.

¹⁸⁵ Siehe dazu Hock 2008: 107; dazu ebenfalls Graf 2004: 15-17.

Ob Religionen tatsächlich einen neuen Stellenwert in der politischen Landschaft beanspruchen, hängt vom Religionsbegriff ab, mit dem man „Verschwundenes“ und „Wiederkehrendes“ miteinander verschränkt. In aktuellen medialen Debatten sind religiöse Faktoren als Erklärungsmuster für menschliches Handeln tatsächlich wieder in den Mittelpunkt gerückt. Graf/Große Kracht haben zu recht argumentiert, dass die zentrale Bedeutung des Religionsfaktors im rezenten wissenschaftlichen Diskurs mit der Präsenz unterschiedlichster religiöser Akteure in Europa zusammenhänge, die „[...] mehr oder minder demonstrativ Meinungsmacht beanspruchen, und, gegenläufig zu Privatisierungstendenzen des Religiösen, symbolpolitisch öffentliche Räume besetzen.“¹⁸⁶ Und der Politikwissenschaftler Olivier Roy bescheinigte sowohl Säkularisierungs- als auch Wiederkehr-Thesen einen grundlegenden Irrtum.

„Die Säkularisierung hat das Religiöse nicht ausgelöscht. Sie hat das Religiöse aus unserer kulturellen Umwelt herausgelöst und lässt es dadurch gerade als rein Religiöses in Erscheinung treten. Tatsächlich hat die Säkularisierung funktioniert: Was wir erleben, ist die militante Neuformulierung des Religiösen in einem säkularisierten Raum, die dem Religiösen seine Autonomie und damit die Bedingungen für seine Ausbreitung geben. Säkularisierung und Globalisierung haben die Religionen gezwungen, sich von der Kultur abzulösen, sich als autonom zu begreifen und sich in einem Raum neu zu konstituieren, der nicht mehr territorial und damit nicht mehr der Politik unterworfen ist.“¹⁸⁷

In diesem Sinne ist das Religiöse, so Roy, nicht „zurückgekehrt“, sondern hat durch die Entkoppelung vom Kulturellen eine vollkommen neue Gestalt angenommen.¹⁸⁸ Diese dekulturnierten religiösen Bewegungen, deren Gemeinschaftlichkeit vor allem auf der Ablehnung profaner Kultur beruhe, verfestigen nun den Abgrund zwischen Religion und Profankultur, die aus Perspektive dieser Gruppierungen zu einer reinen Metapher des „Heidentums“ mutiert.¹⁸⁹ In Anbetracht dieser heterogenen Standpunkte ist es mehr als unwahrscheinlich, dass sich auch unter Religionswissenschaftlern in der viel diskutierten Frage der „Rückkehr der Religion“ eine einheitliche Linie herausarbeiten lässt. Allerdings bieten gerade die methodischen Analysen von Roy ein interessantes Raster zur Erforschung jüdischer Religionen der Moderne, sofern man sich aus dem ghettoisierten Muster der „Volkszugehörigkeit“ begibt.

¹⁸⁶ Vgl. Graf / Große Kracht 2007: 3

¹⁸⁷ Roy 2010: 20

¹⁸⁸ Vgl. Roy 2010: 21

¹⁸⁹ Vgl. Roy 2010: 165

2.4.3 Die Thematisierung der Jewish Secularization

Da das Säkularisierungsnarrativ im Kontext jüdischer Kulturgeschichte eine sehr zentrale Rolle spielt, stellt sich hier automatisch die Frage, ob und wie es sich von den angeführten Mustern unterscheidet. Grundsätzlich ist festzustellen, dass die Forschungsliteratur hierzu eher marginal ist und der Säkularisierungstopos vorwiegend im traditionellen Schema abnehmender Religiosität zu fassen ist. Todd Endelman merkte daher folgerichtig an, dass sich eine methodische Analyse dieses Diskurses bisher abseits historiographischer Debatten zu jüdischen Religionen bewegt habe.

„Curiously, the analytical category of secularization is absent from the standard histories of the entry of the Jews into state and society in western Europe (in contrast to its prominence in the history of Christianity in modern Europe, where what is known as the ‘secularization thesis’ functioned as the master-narrative for decades after the Second World War).”¹⁹⁰

Einschlägige Studien sehen den Säkularisierungsschnitt meist an den emanzipatorischen Veränderungen des 19. Jahrhunderts. Jakob Katz hatte die radikale Wende zwischen traditionellen Gesellschaften und der Moderne am osteuropäischen Chassidismus und der westeuropäischen Haskalah (18. Jhdt.) festgemacht, da beide den „exklusiven Autoritätsanspruch“ etablierter religiöser Strukturen in Frage stellten.¹⁹¹ Alle vorangegangenen jüdischen Kulturen, auch das aschkenasische Judentum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, können aus seiner Sicht als Variationen traditioneller jüdischer Gesellschaften verstanden werden, da diese sowohl in der Haltung gegenüber „Nichtjuden“ als auch hinsichtlich ihrer Wertevorstellungen für alle Lebensbereiche große Ähnlichkeiten aufwiesen.¹⁹² Eine der jüngsten Auseinandersetzungen mit Säkularisierungsthesen im Kontext jüdischer Historiographie stammt von Shmuel Feiner, der sich jedoch methodisch auf die veraltete Säkularisierungsthese von Peter Berger stützte, die dieser selbst bereits revidiert hatte.¹⁹³ Feiners Studie setzt mit der Erzählung zweier Jugendlicher aus Litauen ein, die im Jahre 1768 gemeinsam beschlossen, sich von der religiösen Ritualwelt ihrer Eltern loszusagen.¹⁹⁴ Ob diese beiden Jugendlichen, die innerhalb ihrer Gemeinde bald einen prekären Status erlangten

¹⁹⁰ Endelman 2011: 30

¹⁹¹ Vgl. Katz J. 2002: 227

¹⁹² Vgl. Katz J. 2002: 225

¹⁹³ Siehe Feiner 2010: XII (Preface), der an gleicher Stelle auch auf die von José Casanova vorgebrachte Kritik an Säkularisierungsthese verweist.

¹⁹⁴ Siehe Feiner 2010: 1, einer ausführlichen Darstellung der Geschichte von Moshe Lapidoth und Shlomo ben Yehoshua aus dem Bezirk Nieśwież / vorm. Litauen, heute Weißrussland. Shlomo ben Yehoshua wurde später unter dem Namen Salomon Maimon (1753-1800) als bedeutender deutscher Philosoph bekannt; vgl. Feiner 2010: 3.

und die sich, zumindest temporär, zu einem gemeinsamen Leben in der freien Natur entschieden, von den damals in West- und Zentraleuropa verbreiteten Ideen der Aufklärung beeinflusst waren, ist im Nachhinein, so Feiner, nicht festzustellen.¹⁹⁵ Obwohl jüdische Säkularisierung sehr wohl im Gesamtkontext der im gleichen Zeitraum in Europa entstehenden antireligiösen Ideen zu lesen ist, hat sie dennoch eine ganz spezifische Note, da jüdische Identität nicht nur durch Religions-, sondern auch ethnische Zugehörigkeit gebildet werde.¹⁹⁶ Diese Absonderung jüdischer Lebenswelt aus dem Kontext der Gesamtkultur folgt jedoch dem bereits erwähnten essentialistischen Modell, eine Unvergleichbarkeit zwischen „jüdischen“ und „nicht-jüdischen“ Erfahrungsebenen zu propagieren. Allerdings bietet Feiner dennoch eine ungewöhnlich dichte Zusammenschau der sozialen und rituellen Transformationen, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts durch den Wegfall sozial-religiöser Grenzen zwischen Juden und ihrer Umwelt in Zentral-, Mittel-, West- und Osteuropa ergaben. Im Unterschied zu dem in diesem Kontext oft rezipierten Standard-Repertoire, das ausschließlich Baruch Spinoza, Moses Mendelssohn und die osteuropäischen *maskilim* erörtert, wird hier ein beeindruckendes Kaleidoskop jüdischer Skeptiker, Freidenker, Religionskritiker, Deisten und Atheisten ausgebreitet. Allerdings wird hier „Säkularisierung“ ausschließlich in dem bereits angeführten und religionswissenschaftlich vielfach kritisierten Muster von „Irreligiosität“ präsentiert. Als besonderes Spezifikum jüdischer Säkularisierung wird von Feiner ein fundamentaler Wertewandel behauptet, der im Großen und Ganzen mit einer „Akkulturation an den Hedonismus“ gleichzusetzen ist, wobei insbesondere die Missachtung religiöser Gesetze durch „lebenslustige Frauen“ (Lust am mondänen Leben¹⁹⁷, erotische Interessen¹⁹⁸) kritisiert wird. Ebenso dienen ihm die angeblichen sexuellen Ausschweifungen einiger Freidenker, zusammengefasst unter der Bezeichnung „*Biological Epicureans*“¹⁹⁹, als Erklärungsmuster für religiöse „Abstinenz“.

¹⁹⁵ Vgl. Feiner 2010: 3

¹⁹⁶ Vgl. Feiner 2010: 10

¹⁹⁷ Feiner (2010: 153-160) kritisiert hier gut situierte Gesellschaftsdamen wie Fanny von Arnstein und Henriette Herz, die sich angeblich mehr für Mode, Frisuren und Salonkultur interessierten als für ihre Religion.

¹⁹⁸ Hier greift Feiner (2010: 152) auf die Geschichte einer Affäre von Giacomo Casanova mit einer Jüdin zurück, welcher ebenfalls ein Desinteresse an der eigenen Religion nachgesagt wurde.

¹⁹⁹ Siehe Feiner 2010: 125-133

„In the eighteenth century, the culture of the modern city offered a secular substitute for the experience of religious ritual in the form of entertainment, the consumption of luxuries, and fashions that changed with dizzying frequency.“²⁰⁰

Aus der Sicht von Feiner hatte jüdische Säkularisierung sowohl „vulgäre“ (u.a. „provokative Kleidung von Frauen“) als auch „elitäre“ Elemente wie die philosophisch-deistische Kritik an der Religion insgesamt oder der Ersatz von Religion durch Kunst und Musik.²⁰¹ Als Reaktion darauf wurde im 19. Jahrhundert ein Mittelweg gesucht, um das neue Klima der Freiheit von religiösen Normen mit dem neu erwachten Interesse an jüdischer Identität zu verbinden.²⁰² In diesem Sinne sind sowohl die Reformbewegungen als auch die neo-orthodoxen Religionsentwicklungen im Raster einer Re-Religionisierung, als Gegenbewegung zur Aufklärung zu lesen, nicht als Nachfolgeentwicklungen einer das religiöse und soziale „Ghetto“ erfolgreich hinter sich lassenden Generation. Je nach Wissenskultur und Zugang zu den neuen Zentren der Gelehrsamkeit ergaben sich unterschiedliche Ausformungen dieser neuen Synthese.

„*Wissenschaft des Judentums*, the product of a group of Jewish students and scholars who had undergone modern acculturation, would make religion, along with other components of Jewish tradition and literature, a subject of study to promote the Jew's self-esteem, preserve their identity, and serve as a source of pride.“²⁰³

In den osteuropäischen Zentren bildeten sich die *maskilim*, durch ihre Anbindung an die europäische Kultur, als Kontrastprogramm zu chassidischen Heilsbewegungen heraus, die dann die Grundlage für die Diskussion einer modernen nationalen Identität lieferten.²⁰⁴

Heute wird gerade den säkularen *belief systems* in den jüdischen Religionswelten der post-Shoah-Kultur eine überragende Stelle zuerkannt. Die fluktuierende Definition zwischen Kultur, Religion und Nation bietet hier den Vorteil, alle, auch vordergründig religionsferne Phänomene unter der Makrokategorie *Judaism* zu inkludieren. Zudem stellen sich, wie Leaman bemerkte, religiöse Marker im jüdischen Kontext als zunehmend vage heraus, denn „[...] most Jews today are not members of a religious congregation such as a synagogue, and live quite happily outside such a social context.“²⁰⁵ Das berührt wiederum die Frage des künftigen *survival* jüdischer Religionen. Für das Schrumpfen jüdischer Gemeinden werden nicht nur der Holocaust,

²⁰⁰ Feiner 2010: 252

²⁰¹ Vgl. Feiner 2010: 253

²⁰² Vgl. Feiner 2010: 261

²⁰³ Feiner 2010: 261-262

²⁰⁴ Vgl. Feiner 2010: 262

²⁰⁵ Vgl. Leaman 2006: 162

sondern die beiden größten „Gefahren“ der Moderne (*intermarriage, assimilation*) und „the great explosion of Jewish participation in secular culture in the last 200 years“ verantwortlich gemacht.²⁰⁶ Anzumerken ist, dass im Rahmen der post-Shoah-Theologie Ansätze zu fassen sind, die einen bestürzenden theologischen Wandel im Verständnis von „säkular“ und „religiös“ demonstrieren. Diese Kategorien, so Irving Greenberg, haben durch die Totalität der Ereignisse der Shoah jegliche Aussagekraft verloren.

„Illuminated by the light of the crematoria, these categories are dissolved and not infrequently turned inside out. We must remember the many ‘religious’ people who carried out the Holocaust.“²⁰⁷

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich durch die Popularisierung jüdischer Kultur- und Religionsgeschichte zwar eine Vielgestaltigkeit der methodischen Zugänge ergeben hat, diese aber in gewisser Weise die Segregation „des Jüdischen“ verstärken. Religionswissenschaftliche Diskurse werden hierbei selten berücksichtigt bzw. bleibt die Frage, was an diesem Narrativ „religiös“ ist oder nicht, ungeklärt. Daher sollen im nächsten Kapitel rezente religionswissenschaftliche Fragestellungen mit dem historiographischen Perspektivenwandel, der bis dato selten Auswirkungen auf das herkömmliche religionsgeschichtliche Narrativ zeigte, abgeglichen werden.

²⁰⁶ Siehe Leaman 2006: 160

²⁰⁷ Greenberg I. 1999: 408

3 Konfliktfeld Religionsgeschichte

*Ich bin deine einzige Geschichte, du sollst keine anderen Geschichten haben neben mir.*²⁰⁸

3.1 Religionen im kulturwissenschaftlichen Feld

3.1.1 Die Endlosschleife der Definition

Bevor nun die religionsgeschichtliche Darstellung jüdischer Religionen erörtert wird, muss vorerst ein Blick auf die rezente religionswissenschaftliche Methodologie geworfen werden. Religionswissenschaft ist, wie Kocku von Stuckrad kritisch anmerkte, kein „unschuldiger“ Vorgang, vielmehr werden „durch historische Narration Erfahrungsräume konstruiert und Erwartungshorizonte eröffnet“.²⁰⁹ Dies gilt in gleicher Weise für die Jüdischen Studien / *Jewish Studies*, deren Präsentation jüdischer (Religions)geschichte, wie bereits erörtert, erhebliche Rückwirkung auf ihren Forschungsgegenstand haben kann. In der Religionswissenschaft wurden die eigenen Forschungsprämissen, vor allem das „Christianity as the Prototype“-Dilemma²¹⁰, die Präsentation nicht-christlicher Religionen unter christianozentrischen Prämissen, gut aufgearbeitet.²¹¹ Ebenso wurde der hochgradig zeit- und kontextabhängige semantische Inhalt der Religions-Terminologie wiederholt angemerkt.²¹² Auch wurde der kritische Umgang mit der Normativität eigener Wahrheitsansprüche des Öfteren eingemahnt, unter anderem von Russell T. McCutcheon, einem der scharfzüngigsten Analysten religionswissenschaftlicher Methodenbildung.

„We must be wary of simply invoking our authority as careful hermeneuts to elevate one interpretive frame above the rest, as if we are in the position to declare which meaning is right and which is wrong for, in so doing, we are engaged in the self-

²⁰⁸ Marquard 1996: 159

²⁰⁹ Vgl. von Stuckrad 2002: 187

²¹⁰ Vgl. Bell 2006: 29-31

²¹¹ Fitzgerald (2000: 61): „Religion is a bit like God; it is a sacred disembodied entity that manifests or incarnates in the human world, looking a bit like other human institutions rather as Jesus looked like other men, and indeed was a man, but being set apart in other important respects. The social dimension of religion is analogous to the corporeal incarnation of Jesus Christ. The avatar model might be better, because it allows for a multiplicity of such incarnations and manifestations. This idea of a social dimension increases the feeling that ‘religions’ are mystical constructions themselves, believed in by a specifiable category of western scholars, missionaries, and social workers.”

²¹² Die Literatur dazu ist zu umfangreich, um sie hier ausführlich auflisten zu können. Für eine der jüngeren Auseinandersetzungen mit Terminologiefragen siehe Hölscher 2009, Religiöse Begriffsgeschichte, der den semantischen Wandel religionsspezifischer Terminologie an den Begriffen „Frömmigkeit“, „Konfession“ und „Jenseits“ demonstrierte.

serving activity of declaring one among many social worlds as right, truthful, normative and all others as wrong.”²¹³

Ebenso wurden unter Bezugnahme auf diskursorientierte Methodologie neue Beschreibungsmuster für Religionen eingefordert, um dem konstruierten Charakter eurozentristischer *master narratives* zu entkommen.²¹⁴ „Es ist alles andere als selbstverständlich, Christentum, Judentum, Islam oder Hinduismus ‚Religionen‘ zu nennen“, hat Hans G. Kippenberg dazu festgehalten.²¹⁵ Praktisch betrachtet hat dies jedoch das Definitionsdilemma, die Abgrenzung des eigenen Forschungsgegenstandes, verschärft, da zur Vermeidung einer Engführung des Forschungsfeldes der Religionsbegriff möglichst breit gehalten wird.

„Religion ist religionswissenschaftlich gesehen soziale Handlungspraxis, die aus einem kulturell tradierten Zeichenschatz sinnstiftende Handlungsmuster übernimmt, auf die historische Situation anpaßt und mit besonderer Autorität legitimiert.“²¹⁶

Damit kann unter „Religion“ prinzipiell alles subsumiert werden, womit sich Menschen in sinnvoller Weise den eigenen Kosmos gestalten. Dieses Dilemma des zu breiten Definitionsansatzes hat in den letzten Jahren zu Forderungen nach einer klaren Abgrenzung der religionswissenschaftlichen Agenda geführt. Die Inklusion „säkularer“ Kulthandlungen wie Fußballveranstaltungen, Grillabende oder Konzertmatineen in den religionssoziologischen Forschungsbereich wurde von Martin Riesebrodt als sinnloses Unterfangen zurückgewiesen, der eine plausible Matrix für „religiöse“ und „nicht-religiöse“ Bereiche propagierte. Im Zentrum seiner Religionstheorie steht als Marker für eindeutig religiöse Kulte wieder der Transzendenzbezug.

„Religion kann nur dann theoretisch gefaßt werden, wenn sie von anderen Typen sozialen Handelns klar durch ihre spezifische Sinnggebung abgegrenzt wird. Diese spezifische Sinnggebung liegt in ihrem Bezug auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte, d.h. Mächte, die kontrollieren oder beeinflussen, was sich menschlicher Kontrolle entzieht.“²¹⁷

Riesebrodt wurde prompt damit konfrontiert, mit dieser Engführung nahtlos an vergleichbare Religionstheorien des 19. Jahrhunderts anzuschließen.²¹⁸ Allerdings wurde im mittlerweile sehr dichten Forschungsfeld der *Cognitive Science of Religion* der Religionsbereich ebenso auf die Interaktion mit „supernatural beings“

²¹³ McCutcheon 2003: 22-23

²¹⁴ Für eine Zusammenschau diesbezüglicher Methodik siehe Rohrbacher A. 2009.

²¹⁵ Vgl. Kippenberg 2001: 264

²¹⁶ Auffarth 2007: 10, ZfR

²¹⁷ Riesebrodt 2007: 108

²¹⁸ Dies wurde auf der Tagung der *Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW)* in Bochum 2009 erörtert, zu der Martin Riesebrodt als *keynote speaker* eingeladen war. Für eine kritische Analyse der Riesebrodt-These siehe Stausberg 2009a.

eingeschränkt.²¹⁹ Bedenkt man die diversen Glaubenspartikel rezenter jüdischer Religionsgeschichte, ist die von Riesebrodt kritisierte Vermischung von „säkularer“ und „religiöser“ Kultur tatsächlich noch nicht ausdiskutiert. Gerade Olivier Roy wies auf die komplexe Interaktion von Religion und Kultur, die sich einer klaren Abgrenzung von „sakral“ und „profan“ entziehe, hin.

„[...] die Religion *produziert* auch Kultur: Sie bewahrt Sprachen, entwickelt die Schrift, inspiriert zu religiöser Kunst, die irgendwann säkular wird. Die Religion kann sich mit einem Volk identifizieren und wird dadurch eine quasi-ethnische Religion wie im Falle mancher orthodoxer Kirchen in Osteuropa. Die Religion kann sich mit einer Kultur identifizieren oder überhaupt nur sie als Kultur schätzen. [...] Die Religion kann sogar jede religiöse Dimension verlieren, bis sie nur noch ein Marker der Identität ist.“²²⁰

Aus seiner Sicht bewirkten die Transformationsprozesse in postmodernen Gesellschaften, durch das Marktmodell der Religionen, eine generelle „Formatierung“ des Religiösen, eine Vereinheitlichung religiöser Standards, die nicht mehr als Akkulturationsprozesse aufzufassen sind.²²¹ Als wichtigste Akteure dieses Formatierungsprozesses treten heute säkulare Staaten in Erscheinung, die per Religionsgesetzgebung die Zugehörigkeit zu Religionen definieren.²²² Die veränderte Rhetorik, Religionen heute als quasi exterritoriale „Glaubensgemeinschaften“ zu verstehen, macht jedenfalls ihre partikularistischen Tendenzen deutlich.²²³ Ein wichtiger Hinweis kam auch von Hans Gerald Hödl, der anmerkte, dass in der Religionsforschung die durch Globalisierungsprozesse stark veränderten religiösen Felder und damit auch Fragen der Identitätsbildung, durch „das Aufeinandertreffen unterschiedlich enkultrierter Individuen im Prozess der Akkulturation“, vollkommen neu bewertet werden müssen.²²⁴ Dies verweist zurück auf den eingangs erwähnten zeitgebundenen Wandel der Religionsterminologie, weshalb die Annahme, dass sich irgendwann eine klare Definitionsbasis ergeben wird, etwas illusorisch ist.

²¹⁹ Atran (2002: 264-265) mahnte entsprechende Vorsicht im Umgang mit kognitiven Religionsthesen ein, denn „[...] we found that religions are not adaptations and they have no evolutionary functions as such. There is no such entity as ‘religion’ and not much sense in asking how ‘it’ evolved. Unlike the case for language, for religion there is no integrated set of cognitive principles that could represent a task-specific evolutionary design.“

²²⁰ Roy 2010: 60-61

²²¹ Siehe Roy 2010: 257

²²² Vgl. Roy 2010: 271

²²³ Vgl. Roy 2010: 295

²²⁴ Vgl. Hödl H. 2007: 273

3.1.2 Die insider-outsider-Debatten

Einer der Gründe für die Komplexität religionsmethodologischer Fragestellungen sind die unterschiedlichen Religionsdefinitionen in den kulturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen. Ähnliche Probleme hatte Jürgen Trabant für die Sprachwissenschaft festgestellt:

„Nicht nur die Linguistik produziert [...] Wissen über die Sprache. Auch die Philosophie, die Psychologie, die Biologie, die Neurologie, die Soziologie, die Geschichte, die Literaturwissenschaft und andere Disziplinen generieren Wissen über die Sprache. Dass sie von so vielen Disziplinen – und gerade nicht nur von der Sprachwissenschaft – thematisiert wird, weist auf die Tatsache hin, dass Sprache ein extrem vielfältiges und komplexes Phänomen ist.“²²⁵

Durch die Vielgestaltigkeit des Religionsbegriffs sind Religionswissenschaftler/innen daher nicht nur mit eigenen methodischen Fragen, sondern auch denen ihrer Nachbardisziplinen konfrontiert. Zudem ist Religionsforschung nicht nur ein fluktuierender Bereich in den *Humanities*, sondern hat – als Teildisziplin theologischer Fakultäten – organisatorisch teilweise ihre Zweigestaltigkeit behalten. Die *insider/outsider*-Debatte an der vermeintlichen Grenze intentionaler Forschung galt lange Zeit als Konfliktpotential.²²⁶ Allerdings ist die Grenze zwischen Forschern, die Religionswissenschaft zur Vertiefung der eigenen Glaubensinhalte betreiben, und solchen, die sich zumindest „religiös“ in einiger Entfernung zum Forschungsgegenstand befinden, nicht unbedingt zwischen Theologie und Kulturwissenschaft zu ziehen. Impliziert ist hierbei die Frage des *methodological agnosticism*, der, wie McCutcheon anmerkte, nichts mit dem Glauben an sich, sondern mit dem bereits angesprochenen Wahrheitspostulat zu tun hat.

„To be agnostic does not mean one is a disbeliever (as is meant by the term atheism), but, instead, it means that one is in the position of not having sufficient information from which to make a decision on matters of truth.“²²⁷

Die profunde Selbstanalyse der eigenen biographischen Prägung und deren Auswirkung auf den methodischen Zugang zum Forschungsgebiet werden mittlerweile als Teil des prekären Status eines „postmodernen“ Religionswissenschaftlers betrachtet.²²⁸ Auch Graf merkte die enorme Bedeutung der eigenen Sozialisation in einer spezifischen Religionskultur an.²²⁹ Aus diesem Grunde sollten beispielweise Unterschiede zwischen

²²⁵ Trabant 2009: 12

²²⁶ Siehe dazu Kippenberg 2003, der diese Fragen markant unter der Überschrift „Religionswissenschaft in der Theologie“ bzw. „Theologie in der Religionswissenschaft“ erörterte.

²²⁷ McCutcheon 1999: 7

²²⁸ Siehe McCutcheon 1999: 8-10

²²⁹ Vgl. Graf 2004: 37

religionswissenschaftlich ausgebildeten Theologen und kulturwissenschaftlich ausgebildeten Religionswissenschaftlern nicht überbetont werden.²³⁰

Gerade im Zugriff auf Religionsgeschichte stellen sich Fragen über den Forschungszugang naturgemäß auch zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft. Hier hat Gavin I. Langmuir sehr humorvoll darauf verwiesen, dass sich in Bezug auf grundlegende Glaubensinhalte oft unterschiedliche Positionen ergeben können; während etwa Theologen die Bedeutung des Eingott-Glaubens herausstreichen, können Historiker, im Bewusstsein der vielen unterschiedlichen „Eingötter“ in den Religionsgeschichten, eigentlich nur eine Form des wissenschaftlichen „Polytheismus“ vertreten.²³¹ Allerdings sind derartige Grenzziehungen auch sehr schematisch, da – wie am Beispiel einiger Historiographen jüdischer Geschichte demonstriert werden wird – die vordergründige Fächerzugehörigkeit nicht unbedingt gleich einen „methodischen Agnostizismus“ bedeuten muss. Was den bisweilen schwierigen Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft betrifft, hat Helmut Zander schlüssig herausgearbeitet, dass sich größere Probleme erst durch das neuerwachte Interesse der Religionswissenschaft an europäischer Religionsgeschichte ergaben.²³² Solange sich religionswissenschaftliche Forschung auf außereuropäische Religionen beschränkte, entstand keine wirkliche Konkurrenz. Erst seit sie sich ihren Forschungsbereich mit den Theologien teilt und damit letztere auch als Forschungsgegenstand thematisiert, werden die Beziehungen konfliktreicher.²³³

Prinzipiell haben *Religious Studies* und *Jewish Studies* mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, da in beiden Fächern die Grenzen zwischen emischer und etischer Perspektive sehr fließend sind und in beiden Disziplinen theologische Prämissen eine grundlegende Rolle in der Konstituierung des Faches spielten.²³⁴ Ebenso haben beide Fächer mit essentialistischen Modellen zu kämpfen, und die endlosen Abhandlungen, was denn nun eine Religion sei, hat ihr Äquivalent in der ebenso redundanten Frage, was denn nun unter „jüdisch“ oder „Jude“ zu verstehen ist. Umso erstaunlicher sind die von Hamacher konstatierten „erschreckenden Kommunikationsdefizite zwischen

²³⁰ Für eine pointierte Zusammenfassung der Streitereien um den Forschungsgegenstand siehe Graf 2004: 227-248, Kapitel „Was leistet postmoderne Religionswissenschaft?“. Graf selbst ist ein herausragendes Beispiel für einen als religiöser Spezialist ausgebildeten Wissenschaftler, der gekonnt zwischen emischer und etischer Perspektive wechselt.

²³¹ Vgl. Langmuir 2004:17

²³² Vgl. Zander 2008: 36

²³³ Vgl. Zander 2008: 36

²³⁴ Siehe dazu Campanini 2004: 135, der „die stark religiös und theologisch geprägte Herkunft der Judaistik“ anmerkte.

Allgemeiner Religionswissenschaft und Judaistik“.²³⁵ Der methodische Anschluss der *Jewish Studies* an die *Cultural Studies* scheint jedoch teilweise einen Paradigmenwechsel bewirkt zu haben, was sich an neuen methodologischen Zugängen in den *Jewish Studies* zeigt.²³⁶ Im Zuge dessen werden kritische Anfragen zum christianozentrischen Religionsmodell gestellt.²³⁷ So hat Moshe Idel in seinen Mystik-Studien die „monochromatic vision of religion“ der Theologie, die lange Zeit das kontextualisierte Erforschen jüdischer Religionen erschwert habe, kritisiert.²³⁸ Allerdings ist auch in den *Jewish Studies* die persönliche Religiosität der beteiligten Wissenschaftler nicht von ihren intentionalen Forschungsansätzen zu trennen. „Gershom Scholems Kabbala-Forschung gehört in den Kontext des Historismus und Scholems persönlicher religiöser Bewältigung der historischen Kritik“, hat Helmut Zander dazu festgehalten.²³⁹ Jedoch sollte auch hier das Abstraktionspotential einzelner Forscher nicht unterschätzt werden.²⁴⁰

Diesbezüglich interessant ist der Blick auf die Herausbildung des Faches Religionswissenschaft in Israel. Shaked beschrieb hier ähnliche Entwicklungen, wie sie aus der deutschen Fachgeschichte bekannt sind. In den sich in Israel seit den 1950er Jahren etablierenden religionswissenschaftlichen Lehrstühlen blieb die Forschung vorerst auf die Bereiche der asiatischen, afrikanischen und ozeanischen Religionsgeschichte beschränkt.²⁴¹ Die Erforschung christlicher Religionen war von Anfang an, aufgrund der insgesamt tragischen gemeinsamen Geschichte, aber vor allem aufgrund der Shoah, mit zahlreichen Schwierigkeiten behaftet. Trotz der mittlerweile leichteren Beziehungen zu den christlichen Kirchen hat sich jedoch bis heute daran nur wenig verändert.²⁴² Auch in Israel wurden *insider/outsider*-Debatten zwischen religiös oder säkular ausgerichteten Wissenschaftlern geführt, aufgrund des gesamtpolitischen Klimas führte dies jedoch in den letzten Jahrzehnten zu einer verstärkten Bedeutung der Orthodoxie.²⁴³ Shaked demonstrierte die sich daraus ergebenden Spannungsfelder

²³⁵ Vgl. Hamacher 1999: 8

²³⁶ Paradigmatisch hierzu die Forschungsansätze von Andreas Gotzmann (Deutschland), Jacob Neusner und Michael Satlow (beide USA).

²³⁷ Siehe dazu Boyarin 2004: 8

²³⁸ Vgl. Idel 1997: 196

²³⁹ Vgl. Zander 2008: 36

²⁴⁰ Hier sind insbesondere Jacob Neusner und Shaye J.D. Cohen zu nennen, die beide die brillante Synthese von religiösem Spezialistentum (Rabbiner) und wissenschaftlichem Abstraktionsvermögen demonstrieren.

²⁴¹ Vgl. Shaked 2002: 260

²⁴² Vgl. Shaked 2002: 260

²⁴³ Vgl. Shaked 2002: 263-265

paradigmatisch am Umgang mit Gnostizismus und Mystizismus der Spätantike. Abgesehen von hermeneutischen Problemen, die stringente Abgrenzung von nur schwer auseinanderzuidividierenden religiösen Phänomene betreffend, wurden unter dem Zugriff von Religionshistorikern gerade die eindeutigen Grenzen zwischen „jüdischem“ und „nicht-jüdischem“ Feld sehr durchlässig.²⁴⁴ Dies führt zu einem der komplexesten Bereiche jüdischer Religionsdiskurse, der Frage nach der „Identität“.

3.2 Definitionsparameter des „Jüdischen“

3.2.1 Positive Identity

Identitätsfragen nehmen in der allgemeinen gesellschaftlichen Diskussion, nicht zuletzt aufgrund der vordergründig „ethnischen“ Diversität europäischer und amerikanischer Gesellschaften, einen ausgesprochen wichtigen Stellenwert ein. Die rezente Bedeutung dieser Identitätsfragen sieht Detlev Claussen durch ganz spezifische Faktoren determiniert, wobei der im postmodernen Milieu so inflationäre Gebrauch der Identitäts-Metapher durchaus als Ergebnis spezifischer Popularisierungsmechanismen, als „Verschmelzung von akademischer Produktion und kommunikativer Vermarktung“, betrachtet werden kann.²⁴⁵ Einen merkbaren Bedeutungsschub setzt er in der Mitte der 1970er Jahre an, als Schlagworte wie „Identität“ oder „Ethnizität“ in den öffentlichen Debatten in Deutschland eine herausragende Bedeutung gewonnen.²⁴⁶ Sie übernahmen, so Claussen, die Funktion „legimatorischer Schlüsselwörter“ in der „Tradition der Traditionslosigkeit“, da das bislang hierfür zur Verfügung stehende Vokabular („Volk“, „Rasse“) durch die nationalsozialistische Vergangenheit kontaminiert war.²⁴⁷

Die viel diskutierte Frage, ob sich nun „jüdische Identität“ aus den Faktoren „Religion“, „Kultur“ oder „Nation“ zusammensetze, ist kein modernes Phänomen, sondern hat lange historische Wurzeln.²⁴⁸ Allerdings hat sich an dieser Frage auch im post-Shoah-Milieu nicht viel geändert, da die Fluktuation zwischen den genannten Faktoren bestehen blieb. „Jewishness disrupts the very categories of identity, because it is not national, not genealogical, not religious, but all of these, in dialectical tension with one

²⁴⁴ Siehe Shaked 2002: 268-271

²⁴⁵ Vgl. Claussen 2002: 25

²⁴⁶ Vgl. Claussen 2002: 33

²⁴⁷ Vgl. Claussen 2002: 34

²⁴⁸ Vgl. Boyarin 2004: 8

another”²⁴⁹, hatte Boyarin hier festgehalten. Auch in jüngst publizierten Handbüchern wird die Identitätsfrage noch immer als scheinbar unlösbares *conundrum* verhandelt.

„Readers may ask: Are Jews a national entity with a common history based on collective experiences? Are they best understood as a religious community with shared beliefs and rituals? Or are Jews an ethnic group with common cultural traditions? The truth is that no one category is entirely accurate.”²⁵⁰

Als zentraler Topos im komplexen jüdischen Identitätsdiskurs kann erst einmal die Betonung der Besonderheit und Unvergleichbarkeit dieses Phänomens betrachtet werden. So sieht Roy den Sonderfall „Judentum“ durch die ungewöhnliche Komplexität zwischen religiösen und kulturellen Markern gegeben.²⁵¹

„Es ist eine Religion mit ethnischen Ursprung, weil fest mit einem Volk verbunden, aber einem Volk, das »in der Diaspora« lebt und damit in anderen kulturellen Umfeldern. Insofern kennt das Judentum das Problem der regelmäßigen Entkoppelung von religiösen und kulturellen Markern wie zum Beispiel in der laizistischen jiddischen Kultur Mitteleuropas oder im amerikanisierten Reformjudentum.“²⁵²

Auf Basis dieser Diaspora-Rhetorik argumentierte er, dass jüdische Gemeinschaften im lokalen sozialen Gefüge immer einen kulturellen Sonderfall darstellten, ihr gemeinsamer Marker, die Orientierung an der *Halakha*, jedoch ein religiöser gewesen sei.²⁵³ Auch Graf, der eine detaillierte Zusammenfassung historischer Identitätsdiskurse vorlegte, sieht „jüdische Identität als äußerst kompliziertes, bis heute kontrovers diskutiertes religionssemantisches Konstrukt“.²⁵⁴ Da man bereits an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, durch den Geburtenschwund und die zunehmende Religionsferne der Gemeindemitglieder, den „Untergang des Judentums“ prognostizierte, wurden von Intellektuellen wie Hermann Cohen, Max Brod, Walter Benjamin, Leo Baeck oder Martin Buber Programme zur (Be)Wahrung jüdischer Identität entworfen, die sich jeweils auch mit dem Gefahrenpotential der „Assimilation“ auseinandersetzten.²⁵⁵ Diese Klagen des „Verfalls“ jüdischer Identität haben sich durch die Bedingungen des „Multikulturalismus“ im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert bis heute fortgesetzt.²⁵⁶

²⁴⁹ Boyarin 1994: 244

²⁵⁰ Baskin / Seeskin 2010: 1, Introduction

²⁵¹ Vgl. Roy 2010: 125

²⁵² Roy 2010: 49

²⁵³ Vgl. Roy 2010: 125; als Vergleichsparameter von Judentum mit anderen Religionen greift Roy allerdings auf die veraltete Orthopraxie-These zurück.

²⁵⁴ Vgl. Graf 2004:164

²⁵⁵ Siehe Graf 2004: 160-170, Kapitel „Die ‚Renaissance des Judentums‘“

²⁵⁶ Paradigmatisch dafür die Studie von Klein E. 1996, *Lost Jews*.

In Bezug auf die Identitätsfrage kann man die Sache auch theologisch-anthropologisch angehen und den „jüdischen Menschen“ zuallererst als „hebräischen Menschen“ begreifen.²⁵⁷ Ebenso paradigmatisch für jüdische Identitätsfragen sind die Thesen Arthur Hertzbergs, der seine Zeitreise mit Rut aus Moab beginnt und, an den zentralen Stationen jüdischer Geschichte (Erster und Zweiter Tempel, Tempelzerstörung im Jahre 70 CE, Talmud-Redaktion, Maimonides, spanischer Exodus, Karäertum, Napoleons Sanhedrin, deutsche Emanzipation) entlangelnd, fünfzehn Seiten später in den nordamerikanischen Reformbewegungen, dem Holocaust, der Gründung Israels und den Masseneinwanderungen russischer Emigranten endet.²⁵⁸ All diese Stationen demonstrieren aus seiner Sicht einen identifikatorischen Wandel, der dennoch ein unwandelbares und einigendes Moment enthält.

„In unserem Zeitalter haben bedeutende jüdische Kreise auf der ganzen Welt jüdische Identität im weitesten Sinn als eine Gemeinschaft von Geschichte und Schicksal jener definiert, die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft verspüren oder bei denen andere stark empfinden, daß diese Menschen zum Judentum gehören – und diese Definition gilt noch immer.“²⁵⁹

Im Rahmen einer eigenen Konferenz an der Universität Oxford (1992) wurde das *conundrum* jüdischer Identität in der Moderne erörtert.²⁶⁰ Die Ergebnisse ließen viele Fragen offen und bekräftigten die Wahrnehmung der eigentümlichen Fluktuation zwischen „Religion“ und „Kultur“. Webber wies wiederholt auf die historische Verzerrung zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung hin, in dem der religiöse Faktor einen reinen Dekorationswert erhielt.

„The development of what was broadly seen from the outside as a religious community coexisted with the internal trend towards what is now commonly called Jewish ethnicity, and a conscious move away from religious belief or practice as the principal defining feature. Religion, so to speak, came to be the façade of the community, whilst its internal activity and preoccupations moved off in rather different directions.“²⁶¹

Auch hier bleiben Identitätsfragen von der Rhetorik des Verlustes dominiert, wobei Webber für den Verlust traditioneller jüdischer Identitätsmarker in postmodernen Gesellschaften zumindest fünf Ursachen ausfindig machte.

²⁵⁷ Siehe Neher 1995: 19. Neher's Abhandlung zeichnet sich durch einen besonders essentialistischen Zugang aus, da „der Jude“ / „die Juden“ als Schöpfer jeglicher Form des „Humanismus“ durch Zeit und Raum fluktuieren. Ebenso ent-historisiert werden Lurianismus, Chassidismus und Zionismus als Proponenten einer eschatologischen Weltsicht präsentiert.

²⁵⁸ Siehe Hertzberg 1993: 50-65, Kapitel „Jüdische Identität heute“

²⁵⁹ Hertzberg 1993: 65, unter Verweis auf seinen Eintrag von 1971 in der *Encyclopedia Judaica*.

²⁶⁰ Vgl. Solomon 2009: 26

²⁶¹ Webber 1994: 77

„[...] the mass migrations, with all the consequent adjustments typical of immigrant communities; the massive population losses (from both the Holocaust and assimilation); the rise of Zionist ideology and the establishment of the State of Israel (offering quite new scope for the enactment of Jewish identity); the collapse, through the Enlightenment, of traditional religion as providing the sole legitimate criterion of Jewish identity, and its displacement by an emphasis on Jewish peoplehood – or Jewish ethnicity, as it has more recently come to be known in the diaspora. Finally, of course, there is the external history of the social and political emancipation of the Jews of Europe, with the very important consequence that outsider definitions of Jewish identity came to be accepted by many Jews as part of their own system of self-definition.“²⁶²

Auffällig an dieser Aneinanderreihung der Ursachen für einen Identitätsverlust ist die direkte Verknüpfung der Shoah mit dem Assimilationstopos, womit einem Genozid ähnliche Auswirkungen beigemessen werden wie den relativ üblichen und kreativen Adaptionsprozessen von Menschen an ihre Umgebungskultur.

Wesentlich überzeugendere Antworten wurden von Norman Solomon gegeben, der die vordergründig so schwierige Definitionsproblematik an der Vielgestaltigkeit der Identitätsmetapher festmachte und prinzipiell die seltsame Dringlichkeit dieser Fragestellung kritisierte.

„Metaphysical notions of what constitutes ‘Jewishness’ are at best poetry and at worst misleading nonsense. The reason it is difficult to define ‘Jewishness’ is not that it refers to some profound and mysterious reality but that people have used the term in a variety of ways not always mutually compatible and frequently vague. Complicated mess should not be mistaken for profundity. Nor should one expect to give definitive answers to questions such as ‘Is being Jewish an ethnic or a religious matter?’ It doesn’t particularly have to be either, and there is no mystery behind the observation, merely the prosaic circumstance that people have used and continue to use the term in all different ways, thereby generating linguistic chaos.“²⁶³

Prinzipiell sollte jede religiöse Gemeinschaft, die sich als Nachfolgerin einer „authentischen Tradition“ versteht, als Neukreation und nicht als Fortsetzung des Alten betrachtet werden, wie etwa auch die katholische Gegenreformation nicht als unmittelbare „Fortsetzung“ katholischer Christentümer des Mittelalters verstanden werden kann.²⁶⁴ In der Folge arbeitete Solomon charakteristische Elemente heraus, die einen grundlegenden Beitrag zur jüdischen Identitätsfindung geleistet haben. Dazu gehören das identifikatorische Potential der Kernfamilie, die von Historiograph/innen zusammengestellte jüdische Kultur- und Religionsgeschichte und die jeweilige nationale Identität, die sich sowohl aus der eigenen „ethnischen“ Zugehörigkeit

²⁶² Webber 1994: 76

²⁶³ Solomon 1994: 91

²⁶⁴ Vgl. Solomon 1994: 88

(„jüdisches Volk“) als auch der jeweiligen nationalen Zugehörigkeit zusammensetzt.²⁶⁵ Ebenso identifikatorisches Potential wird der europäischen Kultur zugesprochen, an der sowohl „assimilierte“ als auch „isolationistische“ Gruppierungen partizipieren, immer in Hinblick darauf, dass es keine klare Trennlinie zwischen „europäischer“ und „jüdischer“ Kultur geben kann.²⁶⁶ Diese doppelte Partizipation demonstrierte Solomon etwa an der Bedeutung säkularer Frauenmagazine, deren Wertekanon in Bezug auf Kindererziehung und Sexualität auch auf jüdisch-orthodoxe Frauen einen maßgeblichen Einfluss ausübt.²⁶⁷ Als weiteres Identitätselement werden die allgemeinen Moralvorstellungen einer sich ständig wandelnden Wertegemeinschaft angeführt, wobei Religionen auf den gesellschaftlichen Wertewandel auf zwei unterschiedliche Arten reagieren.

„Religion responds to changing moral perceptions in society either by opposition or by absorption. For instance, Judaism, Christianity and Islam have all in the past accepted the institution of slavery, yet most adherents of those religions now oppose slavery, basing their opposition on the selective appropriation of those sources that promote the value of individual freedom.“²⁶⁸

Ohne zukünftige Entwicklungen prognostizieren zu können, ist jedoch heute durch die zentralen Transformationsprozesse unter den Aspekten liberaler Demokratie (Gleichberechtigung von Frauen, Sexualitätsfragen) bereits eine vollkommen neue Interpretation religiöser Texte zu beobachten.²⁶⁹ Als zwei der wichtigsten identifikatorischen Faktoren für Juden und Jüdinnen in der Postmoderne werden der Holocaust und Israel genannt, wobei die markanten Unterschiede zwischen jüdischen Israelis und Juden in der Diaspora zu berücksichtigen sind.²⁷⁰

Und eines der herausragendsten Elemente jüdischer Identität in der Postmoderne ist nach wie vor in der klaren Abgrenzung zum traditionellen Religionskonkurrenten zu suchen. „Part of the Jewish sense of identity, within ‘Christendom’ at least, is ‘that we are not Christian’. [...] It sets one of the sharpest boundaries on Jewish identity.“²⁷¹ Dies wurde von Graf bestätigt, der am Paradigma jüdischer Identitätsproblematik die Abgrenzungsmechanismen religiöser Vergemeinschaftung insgesamt demonstrierte. In

²⁶⁵ Vgl. Solomon 1994: 92

²⁶⁶ Vgl. Solomon 1994: 93, der ebenfalls darauf hinweist, dass die *Oxford University* ihren einzigen Lehrstuhl für *Jewish Studies* in der *Faculty of Oriental Studies* angesiedelt hat, was eine ziemliche Ignoranz gegenüber der prägenden Kraft jüdischer Kultur in der europäischen Geschichte verrate.

²⁶⁷ Vgl. Solomon 1994: 92-93

²⁶⁸ Solomon 1994: 93

²⁶⁹ Vgl. Solomon 1994: 93

²⁷⁰ Siehe Solomon 1994: 94

²⁷¹ Solomon 1994: 94

einer diffusen Vielfalt der Weltbilder und Kosmologien, so Graf, könne eine klare abgrenzbare Identität nur erreicht werden, wenn man sich als Kollektiv („Wir Juden“, „Wir Christen“) entschieden abzugrenzen vermag und dies durch die „Negation jeweils anderer Glaubensweisen“ verfestige.²⁷² Auch „protestantische Identität“ kristallisierte sich erst in der konkreten Abgrenzung gegen einen gemeinsamen Feind („Katholizismus“) heraus.²⁷³ Von den externen Faktoren, die einen maßgeblichen Beitrag zur jüdischen Identität leisten, merkte Solomon vor allem den Antisemitismus an.²⁷⁴ Was er jedoch unberücksichtigt ließ, ist die Faszination, die „alles Jüdische“ in den europäischen Gesellschaften im post-Shoah-Milieu gewonnen hat und die indirekt auf die eigene Identitätsbildung rückwirkt.

Von Susannah Heschel wurde die Identitätsfrage mit der *gender*-Thematik abgeglichen, wobei die Verschränkung der beiden Faktoren „Frau“ und „Jude“ bei ihr zu einem unauflöselichen Konglomerat verschmilzt.

„The dilemma for most Jewish women is that if they could simply regard Judaism in a detached manner as a sexist institution, they could walk away and not think twice about it. The difficulty is that Jewish identity is as fundamental as gender identity; it cannot easily be abandoned without losing a sense of oneself.“²⁷⁵

Gilman beschäftigte sich mit der Identitätsfrage unter dem spezifischen Aspekt des „Multikulturalismus“ in postmodernen Gesellschaften und übte in erster Linie Kritik an semantischen Mustern. Die vormalige „Rasse“ der Juden wurde nach der Shoah in der Diaspora sehr schnell zu „Weißen“ undefiniert und so mit ihren ehemaligen „Feinden“ zu einer eigenen Kategorie zusammengeschweißt.²⁷⁶ Dadurch entstand die aus Sicht Gilmans paradoxe Situation, dass man Juden nun unter den neuen Aspekten multikultureller Kritik an patriarchalen Strukturen durchgehend mit den „Unterdrückern“ gleichsetzte. „Their ‘whiteness’ seems to deny them any presence in a world of hybridity defined by skin color as a key to cultural difference.“²⁷⁷ Klaus Hödl gab zu bedenken, dass sich die Parameter „Kultur“ und „Identität“ prinzipiell jeglicher Fixierung widersetzen und immer als Produkte jeweiliger Ausverhandlungsprozesse zu betrachten sind.²⁷⁸

²⁷² Vgl. Graf 2004: 37

²⁷³ Vgl. Graf 2006: 11

²⁷⁴ Siehe Solomon 1994: 95

²⁷⁵ Heschel 2003: 149

²⁷⁶ Vgl. Gilman 2006: 180

²⁷⁷ Gilman 2006: 180

²⁷⁸ Vgl. Hödl K. 2005: 55

3.2.2 Negative Identity

Den Negativpol jüdischer Identitätsdiskussionen bilden psychologistische „Selbsthass“-Theorien. Solomon argumentierte hier mit dem Minderheitenstatus, der zwischen dem Wunsch nach Assimilation und Ablehnung des Eigenen („Selbsthass“) pendle.²⁷⁹ Lucy Dawidowicz hatte, als besonderes Exempel der post-Shoah-Rhetorik, unter dieser fragwürdigen Kategorie eine recht heterogene Sammlung präsentiert.

„The Jews, for so long persecuted and humiliated, have had more than their share of self-haters – the self-deniers, universalists who elevate every interest over that of the Jews (revolution, proletariat, blacks, Arabs), rebels, mutineers, apostates, renegades, runaways, heretics, dissidents, and secessionists.“²⁸⁰

Aus ihrer Perspektive wurde jede Form der Abweichung, die nicht der Wahrung jüdischer Interessen diene, zu einer Verleugnung normativ kreierter Formen von Zugehörigkeit. Mit teleologischer Prägnanz maß sie gerade den Verfolgungen und Pogromen eine nachhaltige Rolle als Katalysatoren jüdischer Identitätsbildung zu, wobei die Auswirkungen der Shoah auch einen gesamtgesellschaftlichen Wandel der Wahrnehmung verursachten.

„In our time, the aftereffect of the Holocaust [...] has been the mobilization of Jewish energies toward Jewish goals. The rise of nationalist movements everywhere provoked both Jews and non-Jews to consider the nature of Jewish identity and its constituent elements.“²⁸¹

Eine der jüngsten Studien in diesem Kontext ist die von Todd M. Endelman erarbeitete, umfassende Diskursgeschichte von Selbsthass-Thesen. Ausgehend von den in den 1920er Jahren aufkommenden neuen Menschenbildern, aber auch antijüdischen Publikationen wie Theodor Lessings *Der jüdische Selbsthass* (1930) wurden derartige Hypothesen zu einem Erklärungsmuster für jede Form jüdischer Kritik an der eigenen Tradition.²⁸² Endelman wies darauf hin, dass der heuristische Gehalt von Selbsthass-Thesen zwar heftig diskutiert werde, problematisch sei jedoch seine Verwendung als metasprachlicher Terminus unter Sozialwissenschaftlern, Literaturkritikern oder Historikern, ohne Kontextualisierung der konkreten inhaltlichen Elemente der Kritik.²⁸³ Trotz dieser offensichtlichen Diskrepanzen hielt Endelman am Selbsthass-Konzept fest und versuchte dies auch an einer Reihe von Beispielen zu beweisen. Seine Studie ist unter anderem paradigmatisch für den obskuren Begriff der „radical assimilation of

²⁷⁹ Siehe Solomon 1994: 94-95

²⁸⁰ Dawidowicz 1977: 7

²⁸¹ Dawidowicz 1977: 8

²⁸² Vgl. Endelman 2011: 115

²⁸³ Vgl. Endelman 2011: 115-116

entire Jewish families“²⁸⁴, ohne genauer zu erklären, was darunter zu verstehen ist. Eine einigermaßen plausible Position wurde von Gilman vertreten, den seine Selbsthass-Studien in erster Linie dazu motivierten, die übliche Periodisierung von Judenfeindlichkeit grundlegend zu verwerfen.²⁸⁵ Als zentrale These seiner Arbeit argumentierte er, dass die Absonderung des Jüdischen durch den Mythos zustande kam, die jüdischen Sprachen (zuerst Hebräisch, dann Jiddisch) als Geheimsprache misszuverstehen. Die Anfänge dieses Mythos setzte er in den griechischen neutestamentlichen Schriften und darauf aufbauend in der gesamten christlich-theologischen Literatur bis zur Aufklärung an.

„Die Schriften der Juden werden zur Inkarnation ihrer Blindheit und Gefährlichkeit. In ihren religiösen Büchern, vor allem im Talmud, verfaßt in der »magischen« Sprache Hebräisch, sah man die ganze Bösartigkeit der Juden verkörpert, und der Talmud verkörpert, in der Vorstellung der Christen, all diese gefährlichen Texte.“²⁸⁶

Die angebliche Gefährlichkeit des Hebräischen, so Gilman, wurde im Zeitraum der christlichen Reformationen durch die krude Wahrnehmung des Jiddischen als Gaunersprache weiter zementiert. Das Hebräische blieb zwar weiterhin in Form magischer Zeichen auf Amuletten in Verwendung, jiddische Versionen des Alphabets interpretierte man jedoch als Geheimsprache von Kriminellen.²⁸⁷ Gilmans Studie leistete zweifellos einen beachtlichen Beitrag zur Erforschung von Judenfeindlichkeit, klang jedoch mit einer düsteren Beschreibung der Verhältnisse nach der Shoah aus.

„Der Holocaust hat viele der schon bestehenden Vorstellungen von der verborgenen Sprache der Juden weiter tradiert und ihnen eine neue hinzugefügt, das Bild vom Schweigen, von der Stummheit der Juden.“²⁸⁸

Befreit man allerdings Selbsthass-Theorien aus ihrem essentialistischen Korsett, hat man es eher mit einem normalen Phänomen des jeweiligen Zeitgeistes zu tun. Diesen Ansatz verfolgte Allan Janik, einer der schärfsten Kritiker von Selbsthass-Thesen. In seiner Studie zum Wiener *Fin de siècle* bzw. zu Otto Weininger, dem Prototyp aller „selbsthassenden Juden“, verwies er auf die vorhandenen Selbstzweifel einer ganzen Generation junger Männer in der ausgehenden Habsburg-Monarchie.²⁸⁹ Die Selbsthass-Terminologie, so Janik, werde vor allem dazu benutzt, um jeglicher Kritik an der

²⁸⁴ Siehe Endelman 2011: 248

²⁸⁵ Vgl. Gilman 1993: 8

²⁸⁶ Gilman 1993: 57

²⁸⁷ Vgl. Gilman 1993: 61

²⁸⁸ Gilman 1993: 280

²⁸⁹ Siehe Janik 1987: 76; an gleicher Stelle argumentierte Janik, dass von allen herausragenden Persönlichkeiten des ausgehenden 19. Jahrhunderts nur der deutsche Komponist Johannes Brahms frei von Selbstzweifel gewesen wäre.

eigenen Tradition den Wind aus den Segeln zu nehmen und damit eine klare abgrenzende Struktur zu bilden. „In the usages that I am familiar with the term is used principally to explain away a Jew’s rejection of Judaism.”²⁹⁰ Für den gesamten Komplex jüdischer Identitätsdebatten fehlen Vergleichsparameter, die jüdische Kultur als Teil des gesamtgesellschaftlichen Milieus erörtert, wodurch sich eine ghettoisierte Verhandlung sozialer Verhältnisse ergibt.

„My point is that there seems to be a tendency in the United States, and to some extent elsewhere, to discuss Jewish problems, especially those bearing upon identity, in ways that we do not normally talk about parallel identity problems in other groups (with the possible exception [...] of Blacks).”²⁹¹

Wenn nun, wie bereits erwähnt, davon ausgegangen werden kann, dass sich persönliche Identitätsfindung und wissenschaftliche Produktion in einer eigentümlichen Korrelation zueinander befinden, stellt sich in Anbetracht dieser Befunde die Frage, welchen Anteil gerade die Historiographie an diesen Prozessen hatte.

3.3 Essentialistische Volkskunde

3.3.1 Die „deutsche Frage“

Die Darstellungsformen jüdischer Identität und Geschichte bergen nun tatsächlich Konfliktpotentiale in sich, die sich gerade durch die Absenz von Vergleichsparametern ergeben. Zurückkommend auf das von Solomon angemerkte Identitätselement, die Identifizierung mit jüdischer Kulturgeschichte, muss daher kurz auf die rezenten Diskussionen zur jüdischen Historiographie eingegangen werden. Ihr grundlegendes Dilemma ist zweifellos „das Deutsche“ an ihr, das sowohl die Hochblüte intellektueller Brillanz als auch ihre Vernichtung durch die Shoah mit einem eindeutigen Sprachgebiet verschweißt. Auf dieses besondere Dilemma jüdischer Historiographie nach der Shoah hatte auch Lucy Dawidowicz hingewiesen.

„Not the French Jews during the French Revolution, but the German Jews before and thereafter provide us with the models, the prototypes for all the versions of Jewish identity that we know today.”²⁹²

Von der mittlerweile detailliert dokumentierten *Wissenschaft des Judentums* (Leopold Zunz, 1818) ausgehend, zieht sich über einen Zeitraum von über hundert Jahren eine beachtliche kulturelle Leistung bis hin zur kompletten Auslöschung jüdischer Gemeinschaften durch die Shoah. Auch die in diesem Zeitraum entstandenen neuen

²⁹⁰ Janik 1987: 78

²⁹¹ Janik 1987: 85

²⁹² Dawidowicz 1977: 11

Religionsformen, die sich heute im globalen Kontext als deutliches Mehrheitsprogramm jüdisch-religiöser Gemeinschaften präsentieren, tragen ihren „deutsch-protestantischen“ Stempel, wie Graf anmerkte.

„Schon im 19. Jahrhundert hatte das deutschsprachige Reformjudentum seine Religionssynthese von jüdischer Überlieferung und aufklärerisch-liberaler Bürgerlichkeit stark nach dem Vorbild des Kulturprotestantismus modelliert.“²⁹³

In den Historischen Wissenschaften entstanden nun in den letzten Jahrzehnten ähnliche Diskussionen, wie sie in der Anthropologie in Folge des antikolonialistischen Paradigmenwechsels oder in der Religionswissenschaft, in Folge des Ablöseprozesses von der protestantisch-theologischen Religionshegemonie, zu beobachten waren und die primär zu einer kritischen Analyse eigener Wertevorstellungen und Prämissen führten (*turn*-Rhetorik).²⁹⁴ Dies bewirkte auch bei Historiker/innen jüdischer Kulturgeschichte eine teilweise sehr kritische Auseinandersetzung mit Terminologie, implizierten Prämissen und essentialistischen Konzepten. Dementsprechend werden die im 19. Jahrhundert entstandenen Großprojekte jüdischer Historiographie von rezenten Historiker/innen aus einer veränderten Perspektive wahrgenommen. Nachhaltige Bedeutung erlangte hier die Studie *Zachor* (Originalausgabe 1982) von Yosef Yerushalmi, der darin angemerkt hatte, dass neuzeitliche Verhältnisse einen radikalen Bedeutungswandel in der Wahrnehmung jüdischer Geschichte bewirkten.

„Der moderne Versuch, die jüdische Vergangenheit zu rekonstruieren, beginnt zu einer Zeit, in der die Kontinuität jüdischen Lebens einen tiefen Bruch erfährt, was auch einen immer stärkeren Verfall des jüdischen Gruppengedächtnisses bewirkt. Dabei fällt dann der Geschichte eine völlig neue Rolle zu – sie wird zum Glauben ungläubiger Juden. Erstmals wird in Fragen des Judentums statt eines heiligen Textes die Geschichte zur Berufungsinstanz.“²⁹⁵

An anderer Stelle hatte Yerushalmi von einem zweifachen, sowohl „vertikalen wie horizontalen Bruch“ gesprochen, der durch die moderne jüdische Geschichtsschreibung entstand, die im Gegensatz zu mittelalterlichen jüdischen Chronisten das „historische Verständnis der jüdischen Religion und des jüdischen Volkes“ besonders betonte.²⁹⁶

Eine konzise Rekapitulation dieser Entwicklungen von Isaak Markus Jost und Heinrich Graetz bis zu Simon Dubnow und Salo Wittmayer Baron, den „Säulenheiligen“ jüdischer Geschichtsschreibung vom späten 18. bis ins 20. Jahrhundert, findet sich bei

²⁹³ Graf 2006: 115

²⁹⁴ Dies wird allgemein mit den methodischen Veränderungen seit den 1960er Jahren in Zusammenhang gebracht, wobei die Bandbreite von „*cultural turn*“ über „*linguistic turn*“ und „*spatial turn*“ bis hin zu „*iconic turn*“, „*corporal turn*“ und „*feministic turn*“ reicht.

²⁹⁵ Yerushalmi 1996: 92

²⁹⁶ Vgl. Yerushalmi 2002: 76

Brenner.²⁹⁷ Shulamit Volkov, die mit der „Erfindung des Judentums im 19. Jahrhundert“ argumentierte, hob ebenfalls auf den „deutschen“ Charakter jüdischer Historiographie hervor.

„Eine moderne jüdische Geschichtsschreibung entwickelte sich erst mit der aufkommenden Säkularisierung im Laufe des 19. Jahrhunderts, vorwiegend in Deutschland unter dem Einfluß des romantischen Historismus und der neuen wissenschaftlichen Methoden der modernen deutschen Historiographie.“²⁹⁸

In diesem Zeitraum wurde, dem religionsmethodischen Zeitgeist entsprechend, die Engführung jüdischer Religionsgeschichte grundgelegt, die alles Deviante ausmerzte und wesentliche Epochen unberücksichtigt ließ. Ebenso zeigten sich eindeutig orientalistische Muster, die eine Trennung in ost- und westjüdische Kulturen unter den Vorzeichen sephardischer Präponderanz vorzeichneten.

„Die „Überlegenheit“ der sephardischen über die aschkenasischen Juden, die in talmudische Dispute und jiddische „Dialekte“ vertieft waren, schien ihnen allen ganz selbstverständlich.“²⁹⁹

In einer detaillierten Studie ließ auch Andreas Gotzmann die jüdische Historiographie des 19. Jahrhunderts Revue passieren. Ausgehend von der Popularität, die Geschichte als solche im fraglichen Zeitraum gewann, bekam sie im Zuge der jüdischen Emanzipation und Aufklärung (*German Haskalah*) einen besonderen Stellenwert für jüdische Intellektuelle, die auf diese Weise aus dem engen Muster der „Religion“ ausbrechen und trotzdem ein eigenes Narrativ behalten konnten.

„Re-evaluating, but also defending one’s own culture in such a way was considered to be an integrative act that was supposed to include Jewish culture among the ranks of civilized nations because now it was history, and not religion, that would define the hierarchy of cultures.“³⁰⁰

Aufgrund des fehlenden nationalen Territoriums mussten sich Theoretiker jüdischer Historiographie mit dem Dilemma der unsicheren Grenzziehung, wo und ab wann sich diese jüdische Geschichte ereignete, auseinandersetzen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildete sich ein Trend heraus, jüdische Geschichte immer als „Weltgeschichte“ eines distinkten Volkes zu konzipieren.³⁰¹ Diese Geschichten, geschrieben vorwiegend für eine jüdische Leserschaft, gaben den Anstoß zu einer Flut von familiärer Erinnerungsliteratur, die der jüdischen Mittelklasse ihr eigenes kulturelles Gewicht verleihen konnte. Gleichzeitig wurde die hyperidealisierte

²⁹⁷ Siehe Brenner 2002: 18-20

²⁹⁸ Volkov 2001: 125

²⁹⁹ Volkov 2001: 127

³⁰⁰ Gotzmann 2007: 497

³⁰¹ Vgl. Gotzmann 2007: 502

Erzählung einer genial veranlagten kongruenten Gruppe geschaffen, was bis heute Auswirkungen auf die Deskription von Minderheiten insgesamt bzw. auf die der „klassischen Outsider“ (Frauen, Schwarze, Homosexuelle) hat.

„The attempt to compensate for Judaism’s missing national characteristics by presenting an erudite history of ideas that emphasized the outstanding ethical and scientific achievements of Judaism for all of humankind produced the typical form and logic that minority histories display until today.“³⁰²

In erster Linie sahen sich diese frühen Historiographen jedoch gezwungen, ein Gegennarrativ zur pejorativen Verhandlung jüdischer Religionen in der Kirchengeschichte zu schaffen, wobei die populäre vielbändige Ausgabe von Heinrich Graetz über einen langen Zeitraum als absoluter Standard galt.

In diesem Sinne werden Heinrich Graetz (1817-1891) und Simon Dubnow (1860-1941) von rezenten Historikern als „Erfinder der jüdischen Volkes“ thematisiert. Baruch Kimmerling merkte an, dass deren historiographische Großprojekte einen enormen Einfluss auf die Herausbildung einer als kollektiv verstandenen jüdischen Identität ausübten; erst dadurch konnten sich die politischen Bedingungen für ein gemeinschaftliches nationales Denken und Handeln herausbilden.³⁰³ Diese Einschätzung wurde von Shlomo Sand bestätigt, der den aus Posen stammenden Historiker Graetz auch als eigentlichen Erfinder jüdischer Geschichte bezeichnete.³⁰⁴ Insbesondere Sands Ausführungen zur Rolle der Intellektuellen in den sich herausbildenden Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts³⁰⁵ ziehen den Bogen zu den bereits angeführten Thesen von Bayly, der die überragende Bedeutung religiöser Laien im professionellen Religionsgeschehen betonte. Dass der in der Historiographie des 19. Jahrhunderts zentral diskutierte Emanzipationstopos gerade für deutsch-jüdische Intellektuelle rund um die Etablierung der *Wissenschaft des Judentums* eine

³⁰² Gotzmann 2007: 504

³⁰³ Vgl. Kimmerling 1999: 344

³⁰⁴ Sand (2010: 120): „Obwohl selbst nie Zionist, war es niemand anderes als Graetz, der die Grundmuster der nationalen jüdischen Geschichtsschreibung erfand. Es gelang ihm, eine einheitliche, jede »problematische« Vielfalt einschränkende Erzählung zu erschaffen, eine zugegebenermaßen virtuos konstruierte Geschichte, die bei allen Verästelungen immer ihre Kohärenz bewahrt. Auch die von Graetz vorgeschlagene, breite Lücken in Zeit und Raum überbrückende Periodisierung erwies sich als wegweisend und diente den späteren, deutlich nationaler eingestellten Autoren als Ausgangspunkt, wobei sie Graetz’ Epocheneinteilung immer weiter verbesserten und überformten. Von nun an verstanden viele das Judentum nicht mehr als vielgestaltige religiöse Zivilisation, die trotz aller Bedrückungen und Verlockungen fortbestand, sondern es wurde zu einem uralten Rassenvolk, das aus seiner Heimat, dem Lande Kanaan, entwurzelt worden und noch in seiner Jugend bis vor die Tore Berlins gelangt war. Der populäre christliche Mythos vom sündigen wandernden Juden, den das rabbinische Judentum während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in seine Überlieferung übernommen hatte, fand nun einen Historiker, der ihn in ein protonationales jüdisches Narrativ umschrieb.“

³⁰⁵ Siehe Sand 2010: 95-107

überragende Rolle spielte, wurde von Hoffmann unter dem Aspekt einer spezifischen Sinnstiftung behauptet.

„In the liberal concept of history formed during the early nineteenth century, emancipation was not just another event in the course of Jewish History. It was viewed as a crucial turning point in world history, an event that had special meaning for the formation of a bourgeois Jewish identity in Germany. It thus became a central myth; it gave meaning and legitimacy to the radical transformations of Jewish life in the modern age, thereby accelerating the process of change and acculturation even further.“³⁰⁶

Der Kampf um Gleichberechtigung und Anerkennung war so nicht nur zum zentralen Identifikationsmuster jüdischer Vergemeinschaftung geworden, sondern entwickelte sich zum Selbstzweck.³⁰⁷

Ohne auf die komplexe Geschichte der seit der Shoah und der Staatsgründung Israels entstandenen Darstellungen jüdischer Kulturgeschichte näher einzugehen, ist auf die von Yerushalmi vorgetragenen Anfragen hinzuweisen, die Historiographen in ganz neuer Weise beschäftigen: etwa, wie es um die „Einzigartigkeit der jüdischen geschichtlichen Erfahrung“ bestellt ist, wie sich das „Verhältnis von Juden und Judentum“ gestaltet oder was es mit dem einstmals so konsistent vorgetragenen „Geheimnis“ der Überlebenskraft der Juden in der Geschichte auf sich hat.³⁰⁸ Aus Sicht von Brenner hat der veränderte Blick auf jüdische Geschichte(n) in der post-Shoah-Historiographie jedenfalls bewirkt,

„[...] daß jede Suche nach einem «Wesen» des Judentums, wie sie für die Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts so typisch war, heutzutage ebenso illusorisch ist wie jedes traditionelle zionistische Narrativ, das die Geschichte der Rückkehr als «unausweichliches Ergebnis der Exilexistenz» begreift, und wie jeder auf Abbau des Antisemitismus zielende Bildungsanspruch des akademischen Unterrichts in jüdischer Geschichte.“³⁰⁹

Die Frage, wie jüdische Geschichte heute geschrieben werden kann, wohin jüdische Geschichte im akademischen Fächerkanon gehört und inwieweit zionistische Historiker befähigt sind, jüdische Geschichte zu schreiben, wird nach wie vor ohne Ergebnis diskutiert.³¹⁰

³⁰⁶ Hoffmann 2007: 331

³⁰⁷ Siehe dazu Brenner 2008: 185

³⁰⁸ Vgl. Yerushalmi 1996: 102

³⁰⁹ Brenner 2002: 24-25

³¹⁰ Siehe Brenner 2002: 29-32; er verweist hier auf die von Eric Hobsbawm geübte Kritik an zionistischen Historiographen, bezeichnet ihn jedoch in diesem Zusammenhang als „assimilierten Juden“.

3.3.2 Contra Baronem

Trotz der Annahme, dass die essentialistische Verhandlung jüdischer Geschichte der Vergangenheit angehört, sind im rezenten Kontext ausreichend Beispiele für das Gegenteil zu greifen. Besonders der Topos der unablässigen Verfolgung des „jüdischen Volkes“, gepaart mit seiner „Überlebenskraft“ steht gerade durch die Erfahrungen der Shoah im Zentrum des postmodernen Narratives. Nun waren diese Formen historiographischer Repräsentation bereits im frühen 20. Jahrhundert auf Zweifel gestoßen. Als Vater der Kritik an einer „*lachrymose conception of Jewish history*“ gilt bekanntlich Salo Wittmayer Baron (1895-1989), der im galizischen Tarnow geboren wurde und in den 1920er Jahren zum Studium nach Wien übersiedelte. Als Autor eines 18-bändigen enzyklopädischen Werkes wird er heute als einer der bedeutendsten Historiographen jüdischer Geschichte betrachtet.³¹¹ Wie sein Biograph Liberles anmerkte, kam der Terminus „*lachrymose conception*“ erstmals in einem Essay von Baron aus dem Jahre 1928 zum Einsatz; in der ersten Ausgabe seines Geschichtswerkes spielte er kaum eine Rolle, wurde aber in der zweiten Ausgabe so häufig verwendet, dass er zu seinem Markenzeichen wurde.³¹² Im Epilog zu Barons Lebensgeschichte fasste Liberles die Diskussionen *pro* und *contra* Barons These zusammen und betonte, dass sich der Wiener Historiker selbst, besonders durch die Implikationen der Shoah, intensiv mit seinen Kritikern auseinandergesetzt hatte.³¹³ David Engel, der den nahezu kultischen Status von Baron kritisierte, merkte ebenfalls an, dass Baron seine oft zitierte und vielfach sehr kritisch gewürdigte These nur für eine bestimmte Periode jüdischer Geschichte konzipiert hatte.

„[...] Baron himself employed his injunction against lachrymosity in reference to middle ages only, whereas his depiction of the modern era stressed sustained crisis, conflict, and insecurity throughout the Jewish world.“³¹⁴

Engels Studie ist in erster Linie als äußerst kritische Anmerkung zu den *Neobaronians* zu verstehen, Historikern, die Barons vielbeachtetes Konzept zur Bestätigung der eigenen Thesen instrumentalisieren, ohne dessen biographische Hintergründe zu berücksichtigen. Der alt-österreichische Historiker, so Engel, wurde vor allem durch

³¹¹ Verwendet wurde hier die Ausgabe *A Social and Religious History of the Jews*, 1957-1983, 2nd revised and enlarged edition; siehe dazu die Angaben in der Bibliographie. Auf die Einschätzung dieses umfangreichen Oeuvres kann hier nicht weiter eingegangen werden, trotz der sozialhistorischen Intention sind über weite Strecken phänomenologisch-philosophische Abhandlungen zu fassen, die einen starken kirchengeschichtlichen Duktus haben.

³¹² Vgl. Liberles 1995: 340

³¹³ Siehe Liberles 1995: 338-359

³¹⁴ Engel 2006: 243

seine Erfahrungen als galizischer Kriegsflüchtling und polnischer Staatsbürger in Wien maßgeblich geprägt.

„His criticism of ‘the lachrymose theory of pre-Revolutionary woe’ may not have sprung forth fully formed during this period of his life, but there can be little doubt that this period constituted the crucial matrix for its formation.”³¹⁵

Im Hegemonialkampf um eine korrekte Präsentation jüdischer Geschichte scheint Engel den Angriff nach vorne zu wählen und Baron als Opfer seiner Lebensumstände zu präsentieren.

In diesem Kontext ist naturgemäß darauf zu verweisen, dass die Etablierung des Staates Israel diesen geschichtswissenschaftlichen Diskurs nachhaltig veränderte. So brachte David Nirenberg das Wiederaufleben des Opfer-Topos in der jüdischen Historiographie vor allem mit der Jerusalemer Historikerschule, die sich einer solchen Geschichtsauffassung aus politischen Gründen bediente, in Zusammenhang.

„At the opposite end of the spectrum are certain schools of Jewish historical interpretation, particularly the so-called lachrymose and Jerusalem schools. The lachrymose school, which dates back to medieval chronicle traditions, sees the history of Judaism since the fall of Jerusalem as a vale of tears, a progression of tragedies. It is in part an eschatological vision, with each disaster increasing in magnitude until the last and greatest disaster precipitates the coming of the Messiah and redemption. The Jerusalem school of Jewish history is in some ways a post-Holocaust, secularized version of the lachrymose school. Though its messianism is more muted, it shares with its predecessor a teleological vision in which each incident of persecution foreshadows greater persecutions to come.”³¹⁶

Eine „kritische Würdigung“ dieser mittlerweile sehr umstrittenen historiographischen Tradition wurde von Efraim Shmueli vorgelegt, der bei ihren Vertretern die teilweise unheilvolle Allianz von geschichtswissenschaftlicher Brillanz mit politischer Ideologie herausarbeitete.³¹⁷ Eindeutig in diesen Kontext gehört die 1992 bei Beck wieder aufgelegte *Geschichte des Jüdischen Volkes* (Originalausgabe 1969, erste deutsche Ausgabe 1978). Auch wenn die Autoren den Anspruch hatten, eine konzise Sozialgeschichte zu verfassen bzw. jüdische Kulturelemente in ihren jeweiligen historischen Kontext zu betten, treten Juden in diesem umfangreichen Werk hauptsächlich als Kollektiv („die Juden“ oder auch „die jüdischen Massen“) in Erscheinung, womit auch ihr jeweiliges historisches Gegenüber („die Heiden“, „die Polytheisten“, „die Hellenisten“, „die Christen“, die „Nicht-Juden“) relativ eindeutig

³¹⁵ Engel 2006: 263

³¹⁶ Nirenberg 1996: 9

³¹⁷ Siehe Shmueli 1986, *The Jerusalem School of Jewish History*; diskutiert werden insbesondere die Arbeiten von Ben Zion Dinur (1884-1973), Yehezkel Kaufmann (1889-1963) und Yitzhak Baer (1888-1890).

codiert ist. In diesem Sinne kann die GJV in weiten Teilen als post-Shoah-Version der *lachrymose conception of Jewish history* verstanden werden. Dass ein renommiertes deutsches Verlagshaus dieses Geschichtswerk, dessen zionistisch-ideologischer Duktus unverkennbar ist, ohne Kommentar oder Vorbemerkung in den 1990er Jahren wieder auflegte, erinnert an Maiers Ausspruch über unkritische „wohlmeinende nicht-jüdische Kreise“. Zusammenfassend stellt sich jedenfalls die Frage, welche Vorstellung von „Religion“ bzw. Religiosität in der Standardversion jüdischer Geschichte bzw. im Narrativ „Judentum“ vermittelt wird.

3.4 Religionsgeschichtliche Erzählstrukturen

3.4.1 Master narratives revisited

Dem christianozentrischen Duktus folgenden, wurden Religionen seit dem 19. Jahrhundert in Form eines Kollektivsingulars dargestellt. Wie bereits erwähnt, wurden jedoch in den letzten Jahrzehnten diese singulären Beschreibungsmuster von Religionen, im Sinne essentialistischer „Meistererzählungen“ (*master narratives*), religionswissenschaftlich wiederholt problematisiert.³¹⁸ Allerdings hat Graf ironisch angemerkt, dass dies keine neuen Entwicklungen sind und jeder, der einmal Kant gelesen habe, mit der Kritik an essentialistischen Konzepten bestens vertraut sein sollte.³¹⁹ Ebenso häufig diskutiert wurde der semantische Gehalt der Traditions-Terminologie („große“ und „kleine Traditionen“).

„Although there are identifiable continuities in the history of religions, these continuities do not necessarily constitute tradition. Instead, tradition is the evocation and application, if not the invention, of a set of continuities for certain identifiable purposes.“³²⁰

Ein methodologisch sehr breit diskutiertes Forschungsfeld hat sich dementsprechend um die „Erfindung“ dieser Traditionen gebildet.³²¹ Wiederholt wurde auf eine doppelte Mythenbildung verwiesen, die sich durch die Konstruktion von „Meistererzählungen“ ergeben hat. Da die von der Wissenschaft beobachtbaren Ritualgemeinschaften, sowohl auf der Ebene alltäglicher Handlungspraxis als auch der Religiosität ihrer Mitglieder, wesentlich diverser sind, als es das *master narrative* vermuten lässt, braucht es kreative

³¹⁸ Siehe dazu Rohrbacher A. 2009: 71-77

³¹⁹ Vgl. Graf 2004: 234

³²⁰ von Stuckrad 2010: 42

³²¹ Siehe dazu besonders den Sammelband van Henten / Houtepen 2001, *Religious Identity and the Invention of Tradition*, einer detaillierten religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der nachhaltig wirkenden These von Eric Hobsbawm.

Strategien, um dieses Dilemma zu entschärfen. Als gangbarer Weg der wissenschaftlichen Deskription haben sich beispielsweise plurale Bezeichnungen („Christentümer“, „Buddhisten“, „Judentümer“) durchgesetzt, für die jedoch wieder ein möglichst einheitlicher Nenner gesucht werden muss. Hier wurde bisweilen auf das Konzept der *family resemblance* zurückgegriffen, das allerdings, so Timothy Fitzgerald, bei genauerer Betrachtung auch als eher vages Konstrukt erscheint.

„The point about a family resemblance kind of definition is that there is no single feature or characteristic that all religions must possess to qualify for inclusion in the general category.“³²²

Die Kreation einer singularär konzipierten religionsgeschichtlichen Erzählung ist als diskursiver Prozess auf unterschiedlichen Ebenen zu betrachten, dessen Kausalität nicht wirklich festzumachen ist. Erst einmal sind diese einzelnen Religionen / Traditionen auf der politischen Ebene als eigener Rechtskörper mit allen dazugehörigen Rechten und Pflichten vorhanden.³²³ Ihre Narrativa bildeten sich vorwiegend in den Religionsdiskursen des 19. Jahrhunderts in Kombination von historischer Wissenschaft, Sprachwissenschaft, Einzelphilologien und Theologie bzw. Religionswissenschaft heraus, was wieder auf deren gesellschaftliche Repräsentanz, unter anderem auf die Religionsgesetzgebung, rückwirkte.³²⁴ In postmodernen Gesellschaften beruht die Rede von den „Religionsgemeinschaften“, so Roy, allerdings auf eher prekären Prämissen.

„Entgegen dem, was man über religiöse Ideologien fantasiert hat, ist eine Glaubensgemeinschaft niemals eine echte Gesellschaft. Sie kann es nicht sein, denn die Gemeinschaft setzt voraus, dass entweder der Bürger immer zutiefst religiös ist (was sich nicht erzwingen lässt und in die Zuständigkeit des Einzelnen, und damit der Politik, fällt und nicht auf die göttliche Transzendenz verweist) oder dass das Religiöse zugunsten äußerer Normen vollständig seiner religiösen Dimension entkleidet wird.“³²⁵

Singularär konzipierte Religionsgeschichten haben nun in erster Linie die Funktion, Studierenden einen Überblick über die Materie zu verschaffen, Religionsausübenden die Geschichte und Struktur der eigenen Religion näher zu bringen und / oder interessierten Laien die Bandbreite der Religionslandschaften insgesamt zu präsentieren. Trotz der Kritik an den *master narratives* sind auch Religionswissenschaftler/innen gezwungen, aus marktpolitischen Gründen, zumindest was den Titel ihrer Publikationen betrifft, im Muster eines Kollektivsingulars zu verbleiben. Gerade

³²² Fitzgerald 2000: 87

³²³ Siehe dazu Potz / Synek 2007, Religionsrecht im Überblick

³²⁴ Siehe Gladigow 2009a, Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit; ebenso Kippenberg 1997, Die Entdeckung der Religionsgeschichte.

³²⁵ Roy 2010: 156

neue Publikationen belegen jedoch, dass auch unter diesen Vorzeichen vollkommen neue methodologische Ansätze präsentiert werden können.³²⁶

Zur essentialistischen Präsentationsweise jüdischer Religion(en) ist nun eine ebenso kritische Diskussion entstanden. Dies hat sehr viel, aber nicht nur mit der Interaktion von *Jewish Studies* und *Religious Studies* zu tun. Kritische Anfragen kamen beispielsweise auch vom Historiker Benjamin Harshav, der als Ausweg aus essentialistischen Konzepten auf das von Itamar Even-Zohar entwickelte Konzept des „Polysystems“ zurückgriff.

„Ein Polysystem läßt sich als ein Netzwerk aufeinander bezogener Textgenres und sozialer wie kultureller Institutionen in einer Gesellschaft definieren, die selbst jeweils ein flexibles System bilden.“³²⁷

Prinzipiell, so Harshav, ist zwischen einem religiösen und einem säkularen Polysystem zu unterscheiden, wobei im religiösen Polysystem ein Jude durch sein Jüdisch sein (normativ) in das Netzwerk eingebunden werde, im säkularen Polysystem seine Einbindung jedoch auf Freiwilligkeit und Partialität basiere.³²⁸ Das Problem bei der religionsgeschichtlichen Darstellung ergibt sich durch die erst im Nachhinein konstruierte Kategorisierung historischer Phänomene, die jedoch deren Komplexität nicht gerecht werden kann.

„Bei dem Blick auf breite Bewegungen wie den »Zionismus«, die »Romantik«, den »Futurismus« oder den »Chassidismus« wird deutlich, daß sie sich durch einen heterogenen und dennoch miteinander verwobenen Komplex von Institutionen, Ideen und Kennzeichen auszeichnen, die ihren Ausdruck in spezifischen Personen, Handlungen und Texten finden und ihren Ort in einem vorgegebenen zeitlichen und räumlichen Kontext haben.“³²⁹

Dabei zeichnen sich neue Entwicklungen in der Geschichte meist nicht durch die Neuheit ihrer Ideen aus, sondern durch einen neuen Rahmenbegriff, in dem die Elemente neu angeordnet und gewichtet werden.³³⁰ Dass die rezenten kritischen Anmerkungen zu den „Meistererzählungen“ allerdings auch einem bestimmten Zeitgeist zu verdanken sind, wurde von Moshe Rosman erörtert, der unter Verweis auf Jean-Francois Lyotard die Problematisierung der *meta-narratives* oder *master narratives* als Grundgerüst postmoderner Geschichtsverhandlung bezeichnete.³³¹ Gleichzeitig machte

³²⁶ Siehe beispielsweise Graf 2006, Der Protestantismus, eine exzellente Zusammenschau protestantischer Diskurselemente in der europäischen und amerikanischen Religionsgeschichte; siehe paradigmatisch dafür ebenso Freiberger / Kleine 2011, Buddhismus.

³²⁷ Siehe Harshav 1995: 63-64

³²⁸ Vgl. Harshav 1995: 67

³²⁹ Harshav 1995: 30

³³⁰ Vgl. Harshav 1995: 30

³³¹ Siehe Rosman 2007: 16

er auf die schwierige Suche nach allgemeingültigen Kriterien aufmerksam, da alle fassbaren wissenschaftlichen Konzepte von „Judaism“ oder „Jewish“ von den einen konstruiert und von anderen wieder heftig kritisiert werden.³³² Die heute so zweifelhafte essentialistische Engführung auf „Judaism is“ oder „Judaism teaches“ oder gängige Kategorisierungen in „Rabbinisches Judentum“ oder „Liberales Judentum“ werden, so Rosman, zwar mit Argwohn betrachtet.³³³ Diese Gegenposition führe jedoch nur zu einem Aufeinanderprallen von *constructivism* und *essentialism*, was als unauflösbares Dilemma bestehen bleibt. Dabei ist auch die Position der Kritiker essentialistischer Thesen dem jeweiligen wissenschaftlichen Modetrend verpflichtet. „Modernist critics looked to evaluate texts in terms of objectivity; postmodern critics try to detect power and interests.“³³⁴ Rosman machte hier auf ein grundlegendes Problem aufmerksam, das aus religionswissenschaftlichen Debatten nur allzu bekannt ist: unter den Bedingungen der kulturwissenschaftlichen Erweiterung des Forschungsgegenstandes werden die Grenzen sehr unscharf und führen logischerweise zu seiner Auflösung.

Die von Rosman kritisierte Zeitgeistigkeit bzw. Intentionalität der Religionsforschung wurde von Karel van der Toorn bestätigt, der daran erinnerte, wie sehr ein Wandel des Zeitgeistes die Herangehensweise an und Evaluierung des Forschungsgegenstandes nachhaltig zu beeinflussen vermag. Dies exemplifizierte er an den Darstellungsweisen altisraelitischer Religion(en), die unter jeweils veränderten Gesichtspunkten vollkommen unterschiedliche Forschungsergebnisse hervorbrachten.

„The reason for the series of transformations in the perception of Israelite religion lies at a deeper level: it springs from the fascinations and preoccupations of contemporary scholars and their audience. Israelite religion caters to the need for a historical model that suits the concerns of the consumers of that model; when these concerns change, the model changes too.“³³⁵

Diese Überlegungen fortführend, kann es also in Bezug auf die Grundstruktur religionshistorischer Erzählungen insgesamt als absurd betrachtet werden, eine klare Linie zwischen „Mythos“ und Wissenschaft ziehen zu wollen. Hier ist an Odo Marquard zu erinnern, der den Mythos als eigentlichen Kern jeder Erzählung bezeichnet hat. „*Es geht nicht ohne Mythen: narrare necesse est.*“³³⁶ Die Vorstellung, dass man den Mythos durch „Wissen“ ersetzen und damit eine größere Relevanz von „Wahrheit“ erreichen könne, kritisierte Marquard pointiert als „Mythonudismus“.

³³² Vgl. Rosman 2007: 4

³³³ Vgl. Rosman 2007: 4

³³⁴ Rosman 2007: 6

³³⁵ van der Toorn 2002: 224

³³⁶ Marquard 1996: 156

„Der Mythonudismus erstrebt Unmögliches; denn – so scheint es mir – jede Entmythologisierung ist ein wohlkompensierter Vorgang. Je mehr Mythen einer auszieht, desto mehr Mythen behält er an.“³³⁷

Methodologisch wurde von Hans Gerald Hödl das postmoderne kreative Mythologisierungspotential unter dem Terminus der „narrativen Religionswissenschaft“ erörtert.³³⁸ Und unter hermeneutischen Gesichtspunkten hat Graf eine gewisse Vorsicht im analytischen Umgang mit Religionsgeschichte eingemahnt, da sich ein Religionsforscher nur dann adäquat mit der Materie beschäftigen könne, wenn er die Binnenperspektive Religionsangehöriger und damit „die Strategien ihrer Identitätskonstruktion durch Distinktion und Abgrenzung“ verstehen könne.³³⁹

3.4.2 Die Normativität sakraler Texte?

Bevor nun die Einführungsliteratur zum Judentum erörtert wird, sollen vorweg einige methodische Anmerkungen zu religiösen Texten getroffen werden. Diesen Texten wird in zahlreichen Religionen, die meist unter dem umstrittenen Terminus „Buchreligionen“ verhandelt werden, ein zentraler Stellenwert für das Selbstverständnis, für die rituelle Praxis religiöser Spezialisten und Religionsausübender und für die theologische Struktur eingeräumt. Daher stellen sie nach wie vor eines der wichtigsten Fundamente religionshistorischer Arbeit dar, wobei für die Religionswissenschaft jedoch nicht immer eindeutig nachzuvollziehen ist, was einen „religiösen“ von einem „nichtreligiösen“ Text unterscheidet. Als eines der wichtigsten Merkmale religiöser Texte gilt ihre Sonderstellung in Bezug auf Entstehung (Offenbarung), Überlieferung (Kanonisierung) und Traditionalität (Textpflege). Die religionswissenschaftlichen Terminologie-Diskussionen zu „Buchreligionen“ und „Heiligen Schriften“ sind bereits legendär. Unter Hinweis auf die zahlreichen Widersprüche, die durch derartige Kategorisierungen entstanden, fasste Jörg Rüpke die methodischen Fragen noch einmal zusammen. Als Ergebnis führte er an, dass eine Aufgabe des Terminus „Heilige Schriften“ aufgrund seiner breiten Verwendung wohl kaum möglich sein wird.³⁴⁰ Stattdessen solle man „[...] versuchen darüber nachzudenken, wie Religion durch Schrift verändert wird.“³⁴¹ Die Potentiale von Schriftlichkeit bestehen nun unter anderem in der „langfristigen Präsenz“ religiöser Ideen, auf die in zyklischen Abständen

³³⁷ Marquard 1996: 157

³³⁸ Vgl. Hödl H. 2003: 584

³³⁹ Vgl. Graf 2004: 34

³⁴⁰ Vgl. Rüpke 2005: 199

³⁴¹ Vgl. Rüpke 2005: 199

zurückgegriffen werden kann.³⁴² Dadurch ergeben sich jedoch auch ganz bestimmte Nachteile.

„Solche Religionen sind damit vielleicht anfälliger, offener für Reformationen, das heißt Rückgriffe auf alte Texte, kritische Rückgriffe, die Veränderungen der eigenen Gegenwart fordern können.“³⁴³

Das Vorhandensein eines kanonischen Schriftgutes konnte religiösen Autoritäten jedoch auch entscheidende Vorteile bieten, da sie durch die „gesteigerte Transportfähigkeit“ ihrer Ideen für missionarische Unternehmungen bestens ausgerüstet waren.³⁴⁴

Anstelle der einst eher sakral ausgerichteten Berichterstattung zur Konstituierung religiösen Textmaterials werden heute von Religionshistorikern die tatsächlichen Alphabetisierungshorizonte historischer Kulturen viel kongruenter berücksichtigt.³⁴⁵ Auch gilt es mittlerweile als *common knowledge*, dass die Inhalte religiösen Textmaterials meist nur wenigen und ausschließlich männlichen Spezialisten der jeweiligen Religionskultur bekannt waren bzw. nur von diesen verstanden werden konnten. Für den Umfang dessen, was Ritualteilnehmer/innen selbst von ihrer jeweiligen Textkultur bekannt war, gibt es wenig Belege, da die Historie der *silent majority* nur marginal erforscht werden kann. Zudem sind Religionsforscher/innen heute mit Textmaterial konfrontiert, das nur mehr in Ansätzen seiner originalen inhaltlichen Struktur entsprechen mag, wie Erich Gruen im Zusammenhang mit den hellenistischen Textkorpora anmerkte.

„It is crucial to remember that we are dealing with texts that, for the most part, have gone through many versions, revisions, recasting, and redaction, and have passed through many hands, indeed perhaps circulated orally over an extended period of time before reaching the stage in which we finally possess them. Hence, to puzzle out the historical circumstances of the original composition, the Ur-text, the audience to which it was directed, and the society it reflects, even if we could do so, might not be very helpful.“³⁴⁶

Im postmodernen Kontext des allgemeinen Zugangs zu Textquellen macht es nun durchaus Sinn, diese Kategorie der „Heiligen Schriften“ zu erweitern. Wenn man an die im vorigen Kapitel beschriebene, traditionskonstituierende bzw. identitätsstiftende Funktion Jüdischer Studien denkt, hat nicht nur das von religiösen Spezialisten aufgrund seines revelatorischen Charakters als normativ verstandene Textmaterial einen religionskonstituierenden Wert. Ebenso können dazu literarische Produktionen aus der

³⁴² Vgl. Rüpke 2005: 201

³⁴³ Rüpke 2005: 198

³⁴⁴ Vgl. Rüpke 2005: 198

³⁴⁵ Siehe dazu etwa die Studie von van der Toorn 2007, *Scribal Culture*

³⁴⁶ Gruen 2002b: 102

Wissenschaft (Enzyklopädien, Einführungsliteratur) sowie Erlebnisberichte, Bild- und Ton-Dokumentationen und einschlägige Internetportale gerechnet werden. In diesem Sinne soll nun diese Einführungsliteratur eingehender erörtert werden.

3.4.3 Einführungen ins Judentum

3.4.3.1 Diversität der Methodologie

Die Rede von den „verschwundenen“ Religionen im Blick, ist das breite literarische Angebot an Darstellungen religiöser Traditionen verblüffend. Sieht man sich die Narrativa genauer an, bestehen religionsgeschichtliche Kurzdarstellungen meist aus einem historischen Überblick, einer Aufzählung ritueller Praktiken und kalendarischer Höhepunkte (Fest- und Feiertage), einer Erörterung moralischer / theologischer Grundlagen der Lebensführung und eklektischen Textbeispielen aus dem kanonischen Fundus. Allerdings bekommt man bei genauerer Lektüre oft den Eindruck, als würden derartige Deskriptionsmuster von Religionsangehörigen eher virtuelle denn reelle Verhältnisse beschreiben.³⁴⁷ Dies trifft auch auf die unter dem Kollektivsingular „Judentum“ angebotenen Kurzfassungen jüdischer Religionen zu, die nach einem ähnlichen Muster konstruiert sind.

Die hier untersuchten Monographien, die von ausgesprochenen Fachleuten ihres Gebietes verfasst wurden, lassen sich nur schwer in bestimmte Gruppen einteilen. Es handelt sich teilweise um besondere poetisch-philosophische Abhandlungen, deren theologischer Duktus die eschatologische Funktion der Erzählung untermauert. Ebenso zählen dazu rein binnenperspektivische Monographien, die entweder von liberal oder orthodox orientierten Autor/innen verfasst wurden. Zahlreiche Einführungen stammen jedoch aus der Feder von Philosophen, Religionspädagogen, Historikern oder auch von fundiert ausgebildeten Philologen (Judaisten). Für diese Arbeit von besonderem Interesse sind die von Religionswissenschaftlern verfassten Einführungen in die jüdischen Religionen bzw. Religionsgeschichte, in denen auf veränderter methodischer Basis die Problematik der Einführung auf ein *master narrative* thematisiert werden sollte.

Als Paradigma für eine dem Zeitgeist der späten 1970er Jahre in Deutschland verpflichtete Arbeit kann die Monographie (Originalausgabe 1979) des Erziehungs-

³⁴⁷ Hier wird oft das Bild eines Kollektivs von Menschen vermittelt, die a) aufgrund ihrer rituellen Verpflichtungen aus Zeitmangel kaum noch in der Lage sind, einem normalen Beruf nachzugehen und die sich b) permanent und ausschließlich in der Gesellschaft Gleichgesinnter befinden, die ähnlich handeln und „glauben“ wie sie.

wissenschaftlers Hans-Jochen Gamm gesehen werden. Gleich zu Beginn merkt er die sehr oft zu lesende These an, dass kein Volk auf eine so lange Geschichte (3000 Jahre) zurückblicken könne.³⁴⁸ Vom Ausgangspunkt Alt-Israel und der Erörterung der Judenfeindlichkeit im Altertum leitet er über die Periode des Zweiten Tempels zur jüdischen Diaspora über, die jedoch nur bis zur Geschichte der Sepharden bzw. den Abkömmlingen sephardischer Emigranten erörtert wird.³⁴⁹ Hier werden die charakteristischen Topoi, die von der jüdischen Historiographie des 19. Jahrhunderts als prägende Religionselemente festgeschrieben wurden, als reine Fakten angeführt. Dazu zählen die Herausbildung eines „strikten Monotheismus“, die Kontrastfigur von Hellenismus und Judentum, die missionarische Abstinenz jüdischer Religionen und die pejorative Bewertung der „primitiven heidnischen Kulte“ ihrer Umgebungskultur.³⁵⁰ Auch der Chasaren-Topos, die Trennung zwischen palästinischem und Diaspora-Judentum, das Sepharden- und Marranen-Narrativ und die Bedeutung der *Ashkenazim*, die sich „durch eine hohe Anzahl hellfarbiger, blonder und blauäugiger Menschen“ auszeichneten, ist zentraler Bestandteil seiner Erzählung.³⁵¹ Im zweiten Kapitel werden religiöse Alltagsrituale, Speisegesetze, kalendarische Höhepunkte und die Unterschiede zwischen „orthodoxen“ und „reformistischen“ Religionen vorgestellt.³⁵² Den wesentlichsten Teil seiner Einführung macht jedoch die Erörterung des christlichen Antijudaismus und nationalsozialistischen Antisemitismus aus.³⁵³ Während antike antijüdische Ressentiments, so der Autor, noch sporadische Ereignisse waren, wurden Juden nach der Machtergreifung „des Christentums“ zu sowohl interessanten als auch verhassten Objekten. Nach einem Kapitel über das deutsche Judentum, das in der Shoah endet, werden Zionismus und Neugründung des Staates Israel erörtert, wobei die Arbeit mit konkreten pädagogischen Anweisungen zur Bekämpfung antisemitischer Vorurteile ausklingt.

Paradigmatisch für den Wechsel zwischen emischer und etischer Perspektive ist die Einführung ins Judentum (Originalausgabe 1998) des Rabbiners und Theologen Jonathan Magonet, ein sehr poetisch angelegtes und dem jüdisch-christlichen Dialog verpflichtetes Werk, das auf eigenartige Weise zwischen Vergangenheit und Gegenwart oszilliert. Da Magonets Monographie auf einer ganz spezifischen Zahlenmystik (1-13)

³⁴⁸ Vgl. Gamm 1990: 17

³⁴⁹ Siehe Gamm 1990: 17-35

³⁵⁰ Siehe Gamm 1990: 31

³⁵¹ Vgl. Gamm 1990: 34

³⁵² Siehe Gamm 1990: 36-56

³⁵³ Siehe Gamm 1990: 57-80

aufbaut³⁵⁴ und als „Apologie der Vertriebenen“ konzipiert ist, entzieht sie sich auf den ersten Blick einer konkreten religionswissenschaftlichen Analyse. Jedes Kapitel wurde vom Autor mit einer besonderen Zahl verknüpft: ein Gott, zwei Tafeln (Gesetze), drei Väter, vier Mütter, fünf Bücher (*Torah*), sechs Ordnungen (*Mishna*), sieben Tage (*Shabbat*), acht Tage (*brit mila*), neun Monate (Geburt), zehn Worte (Gebote), elf Sterne (Visionen), zwölf Stämme (Israel), dreizehn Eigenschaften (Gott). Hinter diesen phänomenologischen Kategorien werden jedoch ganz konkrete Fragen erörtert, etwa die Stellung jüdischer Religionen im interreligiösen Dialog³⁵⁵ oder die Schwierigkeiten einer einheitlichen jüdischen Position in der Postmoderne. „Die jüdische Welt ist hoffnungslos geteilt zwischen religiösen und weltlichen Juden, zwischen Juden mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen, zwischen Zionisten und Nichtzionisten, zwischen engagierten und gleichgültigen Juden [...]“³⁵⁶, hat Magonet hier festgehalten. Diese „Zweiteilung der jüdischen Welt“ demonstriert die umfangreiche Einführung ins Reformjudentum (Originalausgabe 1991) der Rabbiner Jonathan A. Romain und Walter Homolka, in der für alle Lebensabschnitte und Lebensbereiche detaillierte Anleitungen beschrieben werden. Da die Entwicklung reformierter jüdischer Vereinigungen in Deutschland durch die Nazi-Herrschaft zum Stillstand kam und rezente Reformgemeinden sich zahlenmäßig im Hintertreffen befinden³⁵⁷, ist diese Einführung als durchaus apologetisches Unterfangen zu bewerten. Sie grenzt sich deutlich von „orthodoxen“ Vorgaben, wer „Jude/Jüdin“ ist und welche moralischen Implikationen dies beinhaltet, ab und weist ein eigenes Kapitel zum Umgang mit „Nicht-Juden“ auf.³⁵⁸ Unter diesen Aspekten werden auch orthodoxe Abgrenzungen gegen deviante Religionsformen neu aufgerollt und den ethischen Geboten der Zeit angepasst.³⁵⁹ Die ebenfalls aus dieser Perspektive geschriebene Kurzfassung liberaler Theologie (dt. Erstausgabe 1999) der Rabbiner Gilbert S. Rosenthal und Walter Homolka hat ihren Schwerpunkt auf den binnentheologischen Diskursen seit Entwicklung der Reformbewegungen im späten 18. Jahrhundert. Sie fokussiert auf die Heroen reformierter jüdischer Theologie von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck und erörtert zunächst die amerikanisch-jüdische Religionsgeschichte, um von dort zu den Anfängen

³⁵⁴ Siehe Magonet 2003: 21-23

³⁵⁵ Siehe Magonet 2003: 55-59

³⁵⁶ Magonet 2003: 286

³⁵⁷ Zur der durch das Einheitsgemeindeprinzip schwierigen Situation der Reformgemeinden im europäischen post-Shoah-Religionsmilieu siehe Rohrbacher A. 2013 (in Druck).

³⁵⁸ Siehe Romain/Homolka 1999: 94-97

³⁵⁹ Siehe Romain / Homolka 1999: 212-239

der Reformbewegungen in Deutschland zurückzukehren.³⁶⁰ Trotz des geringen Umfangs dieser Einführung bekommen interessierte Studierende einen nützlichen Überblick über die bemerkenswerte Vielfalt moderner jüdischer Religionswelten, was ihr einen extrem nützlichen pädagogischen Wert verleiht.

Die Monographie (Originalausgabe 2000) des Hebraisten und Religionshistorikers Nicholas De Lange setzt mit einer Bemerkung ein, die ebenfalls den paradoxen Spaltfaktor „Religion“ im jüdischen Kontext exemplifiziert.

„There *is* a Jewish religion, and for very many Jews it is the focus of their lives and a strong cement binding them to other Jews. But it would be unrealistic to maintain that it is the Jewish religion that unites the Jewish people. In fact the Jewish religion divides the Jewish people today, perhaps almost as much as it divides Jews from non-Jews.“³⁶¹

Ebenso zielsicher arbeitete De Lange den Buchkult als zentrales Merkmal jüdischer Religionen heraus.³⁶² Auch in seiner Monographie wird das idealtypische *Jewish home* mit all seinen ritualtechnischen Einzelheiten (Nahrung, Feiertage, Status der Familienmitglieder) als zentraler Teil jüdischer Alltagsreligiosität verhandelt.³⁶³ Die essentialistische Darstellung der spezifischen Gottesbindung von Juden / Jüdinnen wird jedoch sehr wohl im Raster theologischer Anpassungsprozesse, verursacht durch die Shoah und den zunehmenden Säkularismus, analysiert.³⁶⁴ So verweist De Lange auf den grundlegenden Wandel, der sich auf Seiten rabbinischer Autoritäten unterschiedlichster Konfessionen in Bezug auf die rasch wachsende Zahl jüdischer Atheisten ergeben hat.

„One possible starting point is the observation that virtually all Jews, including Orthodox rabbis, would agree in principle that a Jew who rejects belief in God is still a Jew. Indeed many maintain that technically even a Jew who converts to Christianity remains a Jew.“³⁶⁵

Gerade dieser Hinweis auf die theologische Adaptionsfähigkeit scheint mehr über die *survival technique* der *Jewish religions* auszusagen als heilsgeschichtlich motivierte Narrativa von Verfolgung und Widerstand. Genaugenommen zeigt sich hier die konstituierende Funktion des religiösen Narratives, ehemalige „Apostaten“, Ausgegrenzte, Sonderlinge und Kritiker im Nachhinein perfekt zu assimilieren bzw. zu re-interpretieren. Der Assimilationsfrage hat De Lange ein eigenes Kapitel gewidmet, das jedoch wenig von kultureller Flexibilität, sondern ausschließlich von zerstörerischen

³⁶⁰ Siehe Rosenthal / Homolka 2000: 30-98

³⁶¹ De Lange 2000: 1

³⁶² Vgl. De Lange 2000: 45-46

³⁶³ Siehe De Lange 2000: 89-107

³⁶⁴ Siehe De Lange 2000: 155-160

³⁶⁵ De Lange 2000: 157

Anpassungstendenzen im Rahmen der deutschen Emanzipationsbewegungen berichtet.³⁶⁶ Zusammenfassend ist die Einführung von De Lange dennoch als interessanter Versuch zu werten, die tradierten religionshistorischen Schemata zumindest neu zu ordnen und grundlegend neue Fragen zu stellen.

Aus philosophischer Perspektive hat Oliver Leaman seine Studie (Originalausgabe 2006) mit dem Anspruch, eine erfrischende und ungewöhnliche Einführung ins „jüdische Denken“ vorzulegen, konzipiert. Zentral erörterte er wiederholt die Problematik essentialistischer Thesen in Bezug auf sogenannte. „Religionsangehörige“. „We have problems in working out who Jews are, who are the ‘real’ Christians, who is genuine Jain, and we have similar problems in working out what their religions are.“³⁶⁷ Auf den ersten Blick scheinen die Kapitelüberschriften dem weitverbreiteten Trend zu folgen, Religionsvertreter mithilfe gegensätzlicher Kategorien („*Jews versus Greeks*“³⁶⁸, „*Jews versus Christians*“³⁶⁹, „*Jews versus Muslims*“³⁷⁰) zu bündeln. Allerdings setzt Leaman in jedem dieser Kapitel seine Freude am Philosophieren und seinen ungewöhnlichen Blick unter Beweis, karikiert quasi die eigenen Kategorien und zwingt damit seine Leserschaft, eingefahrene Denkschemata zu überprüfen. Durch unzählige humoristische Einwürfe, begleitet von profundem Wissen, setzt er tatsächlich neue Maßstäbe in der Aufbereitung altbekannter Materie. So würdigt er etwa den Einfluss antik-griechischer Philosophie als „universal rules of rationality“³⁷¹ auf die hellenisierten Zentren Palästinas, bricht aber aus dem üblichen Konkurrenz-Schema (Monotheismus versus Polytheismus) aus.

„Like other groups, Jews have usually leapt at the opportunity to integrate with wider cultural forces when they were allowed to and the broadening horizons brought on by Greek culture would no doubt have attracted many. If it involved worshipping gods in temples that might well have been seen as a sign of modernity, as adhering to the beliefs of an advanced culture and people.“³⁷²

Mit ähnlichen Strategien werden die in der jüdischen Historiographie durchwegs essentialistisch aufbereiteten Konkurrenten („Christen“, „Muslime“) zu einem Zerrbild eigener Projektion, was Leaman in der provokanten Frage „Can Muslims and Jews be friends?“³⁷³ auslaufen lässt. So brillant kann religionshistorisches Material von

³⁶⁶ Siehe De Lange 2000: 38-40

³⁶⁷ Leaman 2006: 47

³⁶⁸ Siehe Leaman 2006: 30-51

³⁶⁹ Siehe Leaman 2006: 52-58

³⁷⁰ Siehe Leaman 2006: 59-73

³⁷¹ Leaman 2006: 30

³⁷² Leaman 2006: 31

³⁷³ Leaman 2006: 70

Philosophen aufbereitet werden, was zur berechtigten Frage führt, ob und wenn ja wie sich religionswissenschaftliche Einführungen in jüdische Religionen tatsächlich von den Vertreter/innen anderer Disziplinen unterscheiden.

In der religionsgeschichtlichen Darstellung (Originalausgabe 1995) des Judaisten Günter Stemberger sieht man nun deutlich den nüchtern-philologischen Blick des Religionshistorikers. Hier findet sich zunächst der „Eintritt in das Volk Gottes“, einer durch Geburt oder Konversion konstituierenden Verschränkung von Nation und Religion, Volk und Glaube.³⁷⁴ Im „Jüdischen Haus“ werden Kleidung, Speisevorschriften, Kontakte mit Nicht-Juden, häusliche und öffentliche religiöse Rituale und Kalenderspezifika (Jahreskreis) erörtert.³⁷⁵ Im Kapitel „Schule und Lernen“ wird der besondere Stellenwert religiöser Bildung (religiöse Texte, Erbauungsliteratur) und der hebräischen Sprache vorgestellt.³⁷⁶ Das Kapitel „Verpflichtung auf das Gesetz“ widmet sich der langen Reihe religiöser Gebote (*Halakha*) bzw. deren theologischer Unterfütterung.³⁷⁷ Unter der Überschrift „Die Synagoge“ wird die spezifische Rolle dieses Versammlungszentrums in einem quasi historischen Abriss vorgeführt.³⁷⁸ Das Kapitel „Heirat und Familie“ schließlich bietet ebenfalls das idealtypische Bild einer jüdischen Kernfamilie, jedoch unter Hinweis auf die darin implizierten Problematiken wie Scheidung oder Status der Frau.³⁷⁹ Das letzte Kapitel schließt mit einem Überblick theologischer Fragen zu Tod, Begräbnis und Jenseits.³⁸⁰ Stembergers Studie enthält sich im Großen und Ganzen jeder Bewertung, sondern versucht, durch Präsentation religionsspezifischer Fakten bzw. der Herausarbeitung ihrer Charakteristika auch eine Vergleichsebene zu anderen religiösen Systemen zu schaffen.

Eine recht inspirierende Herangehensweise hat der Religionshistoriker Norman Solomon gewählt, der sich in seiner kurzen Einführung ins Judentum (Originalausgabe 1996) ebenfalls den üblichen Schemata entzieht und die viel diskutierte Frage „jüdischer Identität“ mit der Frage kontert:

„Gehört die Tomate zum Obst oder Gemüse? Für den Botaniker unzweifelhaft zum Obst, für den Küchenchef zum Gemüse – was aber würde die Tomate selber sagen?“³⁸¹

³⁷⁴ Siehe Stemberger 1995: 11-22

³⁷⁵ Siehe Stemberger 1995: 23-41

³⁷⁶ Siehe Stemberger 1995: 42-53

³⁷⁷ Siehe Stemberger 1995: 54-69

³⁷⁸ Siehe Stemberger 1995: 70-87

³⁷⁹ Siehe Stemberger 1995: 88-100

³⁸⁰ Siehe Stemberger 1995: 101-111

³⁸¹ Solomon 2009: 15

Solomon setzt den Beginn dessen, was heute unter „Judentum“ verstanden wird, bei den Rabbinen des 2. Jahrhunderts CE an, also in etwa dem Zeitraum, in dem die Konstituierung römisch-christlicher Kulte erfolgte.³⁸² Hinsichtlich der heiß umkämpften Frage des „Alters“ beider Religionen attestiert er sogar dem Vorsitzenden aller katholisch-religiösen Spezialisten deutliche historische Lücken.

„Als der Papst kürzlich von den Juden als den »älteren Brüdern« der Christen sprach, irrte er sich. Natürlich sind wir beide ›Kinder‹ der Hebräischen Schrift, doch von ihren konstitutiven Texten her gesehen (Neues Testament, Talmud) sind die Christen die »älteren Brüder«.“³⁸³

In seinem geschichtlichen Überblick beschränkt sich Solomon auf einige wenige Persönlichkeiten (von Jehuda ha Nasi bis Moses Mendelssohn), deren Schriften und/oder biographische Details als religionskonstitutiv für heutige Formen jüdischer Religionen gelten können.³⁸⁴ Als einer der wenigen Religionshistoriographen bezieht er hier auch weibliche historische Persönlichkeiten mit ein. Im praktischen Teil folgen dann Erörterungen des Kalenders, der Pilgerfeste, Feiertage und Gebets- bzw. Meditationspraktiken.³⁸⁵ Auch hier werden die zwei großen Gegenspieler der Moderne (Reform, Orthodoxie) und deren unterschiedliche theologische Positionen vorgestellt, um abschließend noch die Auswirkungen neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf den religiösen Bereich (Bioethik) zu erörtern. Solomon enthält sich der üblichen Schematisierung jüdischer Geschichte, die übliche Rezipitur der Kulminationspunkte judenfeindlicher Phasen in der europäischen Geschichte bleibt hintangestellt.

An der Einführung (Originalausgabe 1999) des Theologen und Religionshistorikers Dan Cohn-Sherbok fällt vor allem seine amerikanische Perspektive auf, da gleich zu Beginn die unterschiedlichen Ausformungen jüdischer *belief systems* (liberal, konservativ, rekonstruktionistisch, orthodox, säkular) vorgestellt werden, um von dort aus sehr aktuelle Themata wie die Bedeutung Israels oder die Definition des Jüdischen in der heutigen Welt aufzubereiten.³⁸⁶ Der anschließende geschichtliche Überblick wird im Raster der markanten Stationen des Religionsnarratives „Judentum“ strukturiert: von altisraelitischen (biblischen) Religionsformen ausgehend, werden anschließend die Zeit des Zweiten Tempels sowie die Herausbildung des rabbinischen Judentums und der

³⁸² Vgl. Solomon 2009: 30

³⁸³ Solomon 2009: 33

³⁸⁴ Siehe Solomon 2009: 45-72

³⁸⁵ Siehe Solomon 2009: 73-127

³⁸⁶ Siehe Cohn-Sherbok 2000: 15-44

karäischen Alternativreligion geschildert.³⁸⁷ Einer eindringlichen Darstellung der europäisch-christlichen Epoche unter den Vorzeichen von Stigmatisierung, Vertreibung und Auslöschung jüdischer Gemeinden, werden kontrastierend die blühenden jüdischen Gemeinden in der muslimischen Welt gegenübergestellt, wobei der Autor mit einem kurzen Abriss über die gegensätzlichen jüdischen Welten der *Sephardim* und *Ashkenazim* endet.³⁸⁸ Im Kapitel „Das jüdische Leben in der heutigen Zeit“ werden die ab dem 17. Jahrhundert für die jüdische Kultur- und Religionsgeschichte konstituierenden Bewegungen (Sabbatianismus, *Chassidim*, *Mitnagdim*) sowie die Reformbewegungen und der Zionismus vorgestellt, wobei die ebenso konstituierende Rolle des Gegennarratives (Antisemitismus bzw. Antizionismus) herausgearbeitet wird.³⁸⁹ Einer Erörterung religiöser Rituale und Glaubenspartikel folgt eine idealtypische Darstellung der Alltagspraxis (Gebet, Jahreskreis, Todesfall, Heirat), wobei in derselben eklatante Unterschiede zwischen liberalen und orthodoxen Varianten festgestellt werden.³⁹⁰ Das letzte Kapitel „Judentum im 21. Jahrhundert“ klingt mit einem Befund der Bedeutung des Staates Israel und der jüdisch-feministischen Bewegungen aus, wobei nicht nur die Assimilationsfrage, sondern auch die Deutschland-Frage inkludiert ist.³⁹¹ Der Assimilationstopos wird hier, wie in vielen Darstellungen jüdischer Geschichte, mit der Frage des Überlebens (*survival*) gekoppelt.

3.4.3.2 Religionswissenschaftliche Perspektiven?

Der Religionswissenschaftler Karl-Heinz Golzio hat seinen Text (Originalausgabe 2000) grundlegend anderes aufgebaut. Unter „Grundlagen“ subsumiert er die religiösen Quellentexte (Torah, Talmud), den Zionismus, den Holocaust, Israel und das Verhältnis von Juden und Christen.³⁹² Unter „Lebenspraxis“ werden das Gemeindeleben, religiöse Rituale und die Bedeutung der Synagoge erörtert und zur Unterhaltung humoristische Texte eingeflochten.³⁹³ Das Kapitel „Feste“ beschreibt die großen Feiertage im Jahreskreis.³⁹⁴ Den Abschluss bildet ein kurzer biographischer Abriss von acht ausgesuchten Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte, von Maimonides bis Levi ben

³⁸⁷ Siehe Cohn-Sherbok 2000: 45-69

³⁸⁸ Siehe Cohn-Sherbok 2000: 70-77

³⁸⁹ Siehe Cohn-Sherbok 2000: 78-107

³⁹⁰ Siehe Cohn-Sherbok 2000: 108-138

³⁹¹ Siehe Cohn-Sherbok 2000: 109-167

³⁹² Siehe Golzio 2000: 10-33

³⁹³ Siehe Golzio 2000: 36-44

³⁹⁴ Siehe Golzio 2000: 46-60

Gershom.³⁹⁵ Allerdings zeichnet sich Golzios Text leider durch sehr unscharfe methodische Zugänge aus, aus denen die Intention des Autors kaum abzulesen ist.

Dies bringt den im religionswissenschaftlichen Kontext viel diskutierten Topos der „Weltreligionen“ ins Blickfeld, einer etwas vagen Kategorie, in welche aus variablen methodischen Gründen die unterschiedlichsten Religionen inkludiert werden (können). Ebenso im Fokus steht dabei das Problem des Vergleichs essentialistischer Konzepte bzw. die Engführung religiöser Narrativa unter diesen Vorzeichen. Paradigmatisch hierfür kann die Monographie (Originalausgabe 2005) des Religionswissenschaftlers und Orientalisten Manfred Hutter gesehen werden, der sich zwar des Problems der zweifelhaften Kategorie „Weltreligion“ bewusst ist, aber dennoch den Versuch wagt, eine derartige Sammlung voneinander abgrenzbarer Religionsphänomene vorzulegen.³⁹⁶

Das Kapitel „Judentum“ ist dementsprechend nur äußerst kurz, wobei Hutter auf den üblichen religionshistorischen Abschnitten (Abraham-Mose-Esra als „Stifter“, Rabbinisches Judentum, Europäisches Judentum, Modernes Judentum) aufbaut.³⁹⁷ Zwar wird die „kulturprägende Kraft“ jüdischer Philosophie und Theologie für die europäische Religionsgeschichte betont, gleichzeitig jedoch in der Rhetorik der Abgrenzung verblieben, die im Rahmen einer ganz spezifischen Ritualistik zur heilsgeschichtlichen Ghettoisierung beitrug.³⁹⁸ Hutters Text bestätigt doch auch das Problem, auf komprimierten 16 Seiten der Diversität einer derart komplexen religionshistorischen Materie gerecht zu werden.

Die Einführung (Originalausgabe 2006) der Religionswissenschaftlerin Susanne Galley hat sich bereits den kritischen Diskussionen einer monolithischen Präsentation jüdischer Religionsgeschichte gestellt und sieht jüdische Kultur sowohl historisch als auch rezent als ausgesprochen pluralistisch.³⁹⁹ Ihr kurzer historischer Überblick zitiert die gleichen markanten Stationen jüdischer Geschichte wie Teile der hier konsultierten Einführungen, wobei zumindest in den Anfängen (biblisches Judentum) ein religionshistorischer Einschub die Kontextualisierung jüdischer Religionsentwicklungen gewährleisten soll.⁴⁰⁰ Ihre Monographie ist durch einen Wechsel von „Blüte“ und „Verfall“, „Ausbreitung“ und „Vertreibung“ charakterisiert, die besonders die christlichen Verdichtungspunkte europäischer Geschichte (7.-16.

³⁹⁵ Siehe Golzio 2000: 62-77

³⁹⁶ Siehe dazu Hutter 2005: 9-16

³⁹⁷ Siehe Hutter 2005: 36-47

³⁹⁸ Siehe Hutter 2005: 47-52

³⁹⁹ Vgl. Galley 2006: 10

⁴⁰⁰ Siehe Galley 2006: 25-29

Jahrhundert) kennzeichnen.⁴⁰¹ Trotzdem versucht Galley immer wieder, aus dem herkömmlichen Schema auszubrechen und die einzelnen narrativen Stränge zu kontextualisieren. Die Geschichte der osteuropäischen Gemeinden wird denn auch als Ergebnis westeuropäischer Vertreibungsszenarios geschildert, wobei das osteuropäische Gemeindeleben in einer seltsamen Mischung aus kulturellen Glanz- und Höhepunkten in einer judenfeindlichen Umgebungskultur präsentiert wird.⁴⁰² Unter der Überschrift „Tora und Israel auf dem Prüfstand“ werden die seit dem 18. Jahrhundert fassbaren Emanzipationsbestrebungen, die als Basis moderner religiöser Diversität verstanden werden, erörtert.⁴⁰³ Galleys Studie löst ihren religionswissenschaftlichen Anspruch, eine pluralistisch kontextualisierte Religionsgeschichte zu schreiben, nur bedingt ein, was allerdings angesichts der horrenden Aufgabe nicht wundert. Gerade hier werden die Brüche zwischen dekonstruktivistischer Methodologie unter Beibehaltung einer narrativen Struktur eklatant sichtbar.

Ein sehr ungewöhnliches und seither viel diskutiertes Modell jüdischer Religionsgeschichte stammt vom Religionswissenschaftler Jacob Neusner, der als einer der ersten den Plural „*Judaisms*“ propagierte und als ihren einheitlichen Nenner das strukturelle Element von „*exile and return*“ bezeichnete.⁴⁰⁴ In seinen hier erörterten Studien (Originalausgabe 1995 bzw. 2006) wird diese Grundthese wiederholt, wobei auch Neusners ebenso nachhaltig wirkende These von der Zweigestaltigkeit jüdischer Religionsgeschichte, „the difference between the story told *by*, and history of, Judaism“⁴⁰⁵, zum Tragen kommt. Zum ersten Bereich zählen Mythen und traditionelle Erzählungen, die den wesentlichsten Teil eines religiösen Systems bilden und die Basis aller Glaubensauffassungen bilden (zentrale Bedeutung von *exile and return*, Gott, Israel, Gründerväter; Jahresfeste, Shabbat, familiäre Rituale).⁴⁰⁶ Der zweite Bereich umfasst die Geschichte, wie sie von Außenstehenden beobachtet und erzählt wird, die man nun tatsächlich als eigene Epochengeschichte kategorisieren kann. Diese Epochengeschichte besteht aus seiner Sicht aus vier chronologischen Abschnitten: 1) *The first age of diversity* (ca. 500 BCE bis 70 CE), 2) *The age of definition* (ca. 70 CE bis 640 CE), 3) *The age of cogency* (ca. 640 CE bis ca. 1800), 4) *The second age of*

⁴⁰¹ Siehe Galley 2006: 98-115

⁴⁰² Siehe Galley 2006: 129-145

⁴⁰³ Siehe Galley 2006: 146-165

⁴⁰⁴ Siehe TEJ, Volume II, 2005: 1275

⁴⁰⁵ Neusner 2006: 112

⁴⁰⁶ Siehe dazu Neusner 2006: 11-107

diversity (ca. 1800 bis heute).⁴⁰⁷ Der erste Abschnitt bezieht sich naturgemäß auf die Entwicklungsprozesse jüdischer Religionsformen in der hellenistischen Zeit, der zweite Abschnitt auf die normativen Prozesse der Talmud-Redaktionen. In der dritten Epoche, charakterisiert durch die besondere Konkurrenzsituation der beiden „monotheistischen“ Religionen, wurde versucht, den Erfolg des anderen („Christentum“) bzw. die Marginalität des Eigenen theologisch zu erklären. Diese in den ersten zehn Jahrhunderten CE entwickelte Form des Judentums, so Neusner, wurde für alle späteren Epochen normativ.⁴⁰⁸ Die vierte Epoche, die sich bis zu rezenten jüdischen Religionsphänomenen zieht, zeichnet sich durch einen neuen Prozess der Pluralisierung aus, wobei der *big bang* mit der Aufklärung und dem Emanzipationsprozess einsetzt, der aus religiös abgesonderten Individuen Staatsbürger der neuen Nationen machte. Daraus entwickelten sich, so Neusner, zumindest drei „*integrationist Judaism*“ (*Reform Judaism, Orthodox Judaism, positive Historical Judaism*).⁴⁰⁹ Diese drei im 19. Jahrhundert entstandenen religiös-kulturellen Bewegungen bildeten nicht nur die Basis für alle Religionsentwicklungen des 20. Jahrhunderts, sondern schufen gleichzeitig auch eine Matrix für grundlegend neue jüdische Glaubensformen.

„Three Judaismes were born in the twentieth century. The first was Jewish Socialism and Yiddishism, the second, Zionism, and the third, three generations later, the American Judaic system of Holocaust and Redemption. [...] All three Judaic systems answered narrowly political questions, not those of sanctification and salvation that religious Judaic systems addressed.“⁴¹⁰

Waren die im 19. Jahrhundert entstandenen jüdischen *belief systems* noch mit theologischen Fragen beschäftigt, wurden diese *theologoumena* nun durch ökonomische, politische und soziale Fragestellungen ersetzt.⁴¹¹ Zur Konglomeralisierung dieser Judentums wurde eine Form des Inklusivismus propagiert, der säkularen (teilweise „atheistischen“) Juden/Jüdinnen einen eindeutigen Platz im Gesamtnarrativ ermöglichte. Hierfür sind notwendigerweise terminologische Kreationen erforderlich, um die unterschiedlichen Bedeutungsvarianten zu spezifizieren.

„The way toward defining basics of Judaism requires distinguishing secular Jews, who practice no religion, from religious Jews, who practice a form of Judaism. The former

⁴⁰⁷ Vgl. Neusner 1995: 12; siehe dazu auch Neusner 2006: 113-128, wo er eine Spezifizierung seines Phasenmodells in „Second Temple Judaism“ (450 BCE – 70 CE), „First Phase of Rabbinic Judaism“ (70 – 200 CE) und „Second Phase of Rabbinic Judaism“ (200 – 600 CE) vornimmt.

⁴⁰⁸ Vgl. Neusner 2006: 129

⁴⁰⁹ Siehe Neusner 1995: 27

⁴¹⁰ Neusner 1995: 127

⁴¹¹ Vgl. Neusner 1995: 128

[...] we call simply ‘Jews’, and the latter, ‘Judaists’, that is, that sector of the Jews that practice Judaism.”⁴¹²

Zwischen dem Neologismus „*Judaists*“⁴¹³ und der Bezeichnung „*Jew*“ entsteht so eine interessante Form der Korrelation. „All Judaists – those who practice the religion, Judaism – also are Jews, but not all Jews are Judaists.“⁴¹⁴

Allerdings bauen Neusners Studien, trotz seiner zahlreichen methodologischen Innovationen, auch auf der vagen Hintergrundgestalt des *Christian Europe* auf, die eine markante erzähltechnische Struktur liefert.⁴¹⁵ Der Religionswissenschaftler Michael Satlow, Verfasser einer der interessantesten rezenten Einführungen in jüdische Religionen, hat kritisch angemerkt, dass sich Neusner zwar um ein religionswissenschaftlich stringentes Modell bemüht, den Ausstieg aus dem Essentialismus jedoch noch nicht gefunden habe.⁴¹⁶

Der Theologe und Religionshistoriker Johann Maier, wie Stemberger einer der profiliertesten Kenner jüdischer Quellentexte im deutschsprachigen Raum, hat ebenfalls eine Reihe von Standardwerken zum „Judentum“ verfasst. Seine jüngste Monographie *Judentum* (Originalausgabe 2007) unterscheidet in Anlehnung an Neusner zwischen „geglaubter“⁴¹⁷ und „erlebter“⁴¹⁸ jüdischer Geschichte. Erstere besteht aus den Mythen und religiösen Erzählungen, die sich um die mosaischen Gebote, das imaginierte Israel und messianische Hoffnungen rankten. In der erlebten Geschichte werden alle Perioden von der Diadochenherrschaft über die Zeit des Zweiten Tempels, die formative Periode des rabbinischen Judentums und das spanische Vertreibungsszenario bis hin zu Aufklärung, zu den osteuropäischen Religionsentwicklungen und zu den westeuropäischen Reformbewegungen bzw. bis hin zum Zionismus und Israel abgehandelt. Seine Geschichte des Zweiten Tempels ist ein religionshistorisch bestens unterfüttertes Mosaik, wobei allerdings die Abgrenzung zwischen „jüdischen Monotheisten“ und der „nicht so monotheistischen“ Umwelt durchgehend als roter Faden zu greifen ist.⁴¹⁹ In den Religionsentwicklungen der hellenistischen Diaspora betont er hingegen ihren normalen synkretistischen Charakter, aber auch eindeutige

⁴¹² Neusner 2006: 6

⁴¹³ Eine Übersetzung dieses Terminus ins Deutsche ist nicht möglich, da unter „Judaist“ normalerweise ein Wissenschaftler verstanden wird, der sich mit jüdischer Kulturgeschichte beschäftigt.

⁴¹⁴ Neusner 2006: 6

⁴¹⁵ Siehe Neusner 1995: 25

⁴¹⁶ Siehe dazu Satlow 2006b: 844-845

⁴¹⁷ Siehe Maier 2007: 21-62

⁴¹⁸ Siehe Maier 2007: 63-185

⁴¹⁹ Siehe dazu Maier 2007: 63-103

Transformationsprozesse durch die Etablierung rabbinischer Soteriologie.⁴²⁰ Gerade in Bezug auf diese formative Periode ab 70 CE, die sich durch zahlreiche religionspolitische Maßnahmen auszeichnete, weist Maier deutlich auf die schlechte Quellenlage hin. Da der Großteil nicht-normativer jüdischer Religionsformen nur aus den polemischen Schriften der politisch-religiösen Elite bekannt ist, können religionshistorische Einschätzungen nur schwer getroffen werden.⁴²¹ Auch die von christlichen und muslimischen Vorgaben geprägten Epochen waren durch einen enormen Abstand zwischen jüdischer Elitereligion und volksreligiösen Heilsformen geprägt.⁴²² Maier sieht die „Herausforderung durch das Christentum“ an drei wesentlichen Schnittstellen bestätigt: a) durch die Konflikte, die aufgrund jüdischer Vorwürfe eines mangelnden „Monotheismus“ („christlicher Götzendienst“) entstanden; b) durch die Benachteiligungen, die durch die fehlende Sprachkompetenz des Lateinischen zum Tragen kamen, wobei spanische und italienische Juden einen eindeutigen Vorteil genossen; und 3) durch die Konflikte, die sich aufgrund der Zwangskonversionen (*Conversos*-Thema) zwangsläufig ergaben.⁴²³ Maiers Monographie klingt mit einem dritten Teil („Praktizierte Religion“⁴²⁴) aus, die eine philologisch bestens aufbereitete, aber ebenso idealtypische Form der Ritualgestaltung enthält. Insgesamt zeichnen sich seine Studien durch eine ungewöhnlich kompakte Präsentation historischer Fakten aus, die innovative Räume für neue Forschungsfragen eröffnen.

Auch die Judentums-Einführungen (beide aus 2006) des Religionswissenschaftlers Michael Satlow setzen ähnlich wie Neusners oder Maiers Arbeiten neue religionsmethodologische Maßstäbe und haben daher einen besonders exemplarischen Wert für zukünftige Forschungsarbeiten. Bestens vertraut mit den Debatten zu den *master narratives* hat Satlow vor allem die in der gängigen Einführungsliteratur zentral markierten Glaubenspartikel jüdischer Religionsgeschichte auf ihre Sinnhaftigkeit hin überprüft.

„The empirical problem is that one would be hard pressed to locate unique, relatively specific beliefs and values shared by self-identifying Jewish communities, and all the more so individuals. ‘Jews believe in one God’, for example, works as a general

⁴²⁰ Siehe dazu Maier 2007: 99-102

⁴²¹ Vgl. Maier 2007: 111

⁴²² Vgl. Maier 2007: 115. Volksreligiöse Phänomene werden von Maier noch unter der „Aberglaube“-Terminologie verhandelt.

⁴²³ Siehe dazu Maier 2007: 121-124. In diesem Kontext findet sich auch der beliebte, wenngleich obscure Topos des „geheimen Festhaltens am Glauben“.

⁴²⁴ Siehe Maier 2007: 186-223

statement only if one does not interrogate too closely what is meant by ‘Jews’, ‘one’, and ‘God’. Lists of essential Jewish beliefs, a legacy of Judaism’s genealogy, are almost normative and both descriptively and analytically unhelpful.”⁴²⁵

Aufbauend auf Neusners methodische Arbeiten geht auch Satlow davon aus, dass sich jede Generation ihr jeweils eigenes „Judentum“ kreiert, wie dies an den sehr diversen jüdischen Gemeinden in den USA und in Israel demonstriert werden kann.⁴²⁶ Unter Hinweis auf kritische Theoretiker, die das *master narrative* der Säkularisierung, d.h. einer virtuellen Trennung zwischen *age of faith* und *age of no-faith*), bezweifeln, merkte Satlow an, dass der vermeintliche Bruch zwischen einem monolithischen vormodernem Judentum und einem modernen emanzipatorischen Judentum nicht überbewertet werden solle.⁴²⁷ In normativen Repräsentationen des Judentums ist in erster Linie ein ständiger Wechsel zwischen emischen und etischen Kategorien zu beobachten, was eine dementsprechende Unschärfe des Forschungsergebnisses nach sich zieht.

„My contention [...] is that the essentialist and normative assumption in the ‘first-order’ use of the term have been implicitly smuggled into many scholarly second-order definitions of the term.”⁴²⁸

Diese *first-order* Kategorien, so Satlow, stellen zwar nützliche Instrumente zur Erforschung der Selbstwahrnehmung einer religiösen Gemeinschaft dar, sind jedoch als metasprachliche Terminologie vollkommen untauglich. Die in der judaistischen Forschung übliche Konzentration auf kanonisches Textmaterial verschleiert zudem die komplexen sozialen Interaktionsebenen religiöser Vergemeinschaftung.

„A community’s ‘Judaism’ is not made by a collection of texts or norms, but by historically and socially situated human beings who engage, filter, and activate their traditions according to their local understandings.”⁴²⁹

Um trotz aller feststellbaren Diversitäten dieser *Judaisms* einen gangbaren Weg der wissenschaftlichen Kategorisierung zu schaffen, greift Satlow auf das Modell der *family resemblance* zurück.⁴³⁰ Sieht man sich die Sprachgeschichte des Terminus *Judaism* genauer an, ist deutlich zu beobachten, dass sich essentialistische Modelle religiöser Identität immer in Abgrenzung zu konkurrierenden Religionen herausgebildet haben. Abgesehen davon sind die historischen Judaismen ritualtechnisch und theologisch so weit von rezenten Ausformungen jüdischer Religionen entfernt, dass sie heute auch von

⁴²⁵ Satlow 2006b: 849-850

⁴²⁶ Vgl. Satlow 2006a: 68

⁴²⁷ Vgl. Satlow 2006a: 68

⁴²⁸ Satlow 2006b: 839

⁴²⁹ Satlow 2006b: 846

⁴³⁰ Satlow (2006b: 839): „Judaism’ is best seen as a family of communities that generally share a common sense of identity, a discourse transmitted through a more or less bounded set of authoritative texts and traditional practices.“

religiösen Autoritäten nicht mehr als „jüdisch“ eingeschätzt würden.⁴³¹ Sein geschichtlicher Überblick folgt im Großen und Ganzen dem von Neusner vorgestellten Phasenmodell. Besonderes Augenmerk liegt auf der religiösen Diversität der prägenden hellenistischen Epoche, die Zeit der Kompilation biblischer Quellentexte bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels.⁴³² Eine Erläuterung der rabbinischen Epoche arbeitet deren prägende religionskonstituierende Funktionen heraus, da sie für alle rezenten jüdischen Religionsformen, trotz ihrer Unterschiede, als *conditio sine qua non* betrachtet werden kann.⁴³³ Allerdings werden trotz Satlows religionswissenschaftlicher Intention die mittelalterlichen und neuzeitlichen Phänomene jüdischer Heilsvorstellungen (Maimonides, Kabbalah) nur marginal mit den zeitgleichen Religionsentwicklungen abgeglichen, da sein Narrativ relativ strikt im innerjüdischen Kontext verbleibt. Trotzdem bemüht sich Satlow in weiten Strecken um eine stringente Vermeidung der Devianz-Rhetorik, demonstriert an der Geschichte der karäischen Religion, die abseits der üblichen „Sekten“-Terminologie erörtert wird.⁴³⁴ Die spezifische Trope der „absolut judenfeindlichen Christen“ und „eher judenfreundlichen Muslime“ findet sich jedoch auch hier.⁴³⁵

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass in der hier untersuchten Einführungsliteratur eine große Bandbreite unterschiedlicher Erzählstrukturen zu finden ist. Auch die unter den Aspekten religionswissenschaftlicher Methodik verfasste Einführungsliteratur weist einen stark heterogenen Charakter auf. Als einigendes Charakteristikum ist jedoch das narrative Raster des monoreligiösen „christlichen Abendlandes“ zu fassen, womit einerseits der europäische Religionspluralismus negiert wird und andererseits ebenso essentialistische Gegenkonzepte von Religionen entstehen, die eher im virtuellen Raum anzusiedeln sind. Häufig finden sich Hinweise auf den Topos der Assimilation, als zentrales Paradigma problematisierter Anpassungsprozesse von Juden an die jeweilige Mehrheitskultur oder als deutliche Gefahr der Auslöschung. Aufgrund der relativ einheitlichen Juden-Christen-Rhetorik bzw. einer teilweisen Hypostasierung jüdischer Alltagsreligiosität wird die Vielfalt der Weltdeutungssysteme europäischer Geschichte nicht adäquat wahrgenommen. Durch die Engführung jüdischer Religiosität auf die „monotheistische“ Norm bzw. die vage

⁴³¹ Vgl. Satlow 2006b: 853

⁴³² Siehe Satlow 2006a: 69-114

⁴³³ Siehe Satlow 2006a: 115

⁴³⁴ Siehe Satlow 2006a: 190-192

⁴³⁵ Siehe Satlow 2006a: 190

Referenz auf die Religiosität der Umgebungskultur entstehen virtuelle Religionsgrenzen, deren Faktizität unter Vorbehalt zu betrachten ist. Und es werden die jiddischen Religions- und Kulturformen, die als ganz wesentlicher Teil der jüdischen Religionsgeschichte zu betrachten sind, unter den Aspekten einer bibelwissenschaftlichen „Normativität“ eher als Sonderfall thematisiert. Andererseits demonstrieren gerade die religionstheoretischen Arbeiten von Neusner oder Satlow einen methodologischen Wandel, der sich beispielgebend auf die Präsentation des jüdischen Religionsnarratives und/oder jüdischer Religiosität in den kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen auswirken könnte. Diese ganz spezifische Weise, wie der „religiös Andere“ im traditionellen jüdischen Religionsnarrativ verhandelt wird, soll nun im nächsten Kapitel im Blickpunkt stehen.

4 Die Rhetorik der Abgrenzung

Thou shalt not bow down before false idols. You may, however, rent a Buddha statue for your Zen-theme bar mitzvah.

(David M. Bader, Zen Judaism)

4.1 Die „Heiden-goyim-Götzendiener“-Rhetorik

4.1.1 Poly-Monotheismen

In einer seiner religionstheoretischen Schriften hatte Jonathan Z. Smith ironisch angemerkt, dass die neuere Literatur eine erstaunliche Anzahl an Titeln zum Thema „*The Other*“ aufweise, was er mit einem treffenden Zitat von Robert Redfield unterlegte.

„[...] It is probably safe to say that among the groupings of people in every society are always some that distinguish people who are my people, or are more my people, from people who are not so much my people.“⁴³⁶

Für diese Verhandlung des „Anderen“ machte Smith drei grundlegende Modelle aus.

„(1) The ‘other’ represented metonymically in terms of the presence or absence of one or more cultural traits. (2) The ‘other’ represented topographically in terms of center and periphery. (3) The ‘other’ represented linguistically and/or intellectually in terms of intelligibility.“⁴³⁷

Nun erfordern religionspezifische Narrativa naturgemäß ein rhetorisches Gegenüber, um den besonderen Status der erzählten Gruppe schärfer herausarbeiten zu können. In den Präsentationen jüdischer (Religions)geschichte werden diese Gegenspieler je nach Zeithorizont unter bestimmten Kategorien geführt, denen allerdings auch eine spezifische Form der Religiosität zugeschrieben wird. Im antik-historischen Kontext werden die jeweils „Anderen“ unter Hinzuziehung pseudo-ethnischer („Kanaaniten“, „Hellenisten“) oder pseudo-religiöser („Polytheisten“, „Götzendiener“, „Heiden“) Marker beschrieben. Ab dem Zeitpunkt der Etablierung neurömischer Kulte („christlich“) und ihrer Ausbreitung als zivilreligiöses Machtinstrumentarium wird der „Andere“ im Narrativ „Judentum“ meist auf das Kollektiv der „Christen“ enggeführt, je nach lokalem Kontext auch um das ebenso unscharfe Kollektiv der „Muslime“ erweitert. Diese Rhetorik zieht sich bis zu den markanten Veränderungen ab dem 18. Jahrhundert, wo die Herausbildung veränderter zivilreligiöser Strukturen (Aufklärung)

⁴³⁶ Smith J. 2004: 231 [Angeführte Quelle: Robert Redfield, 1953: 92, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca]

⁴³⁷ Smith J. 2004:231

zur Verlagerung religiöser Hegemonialdiskurse führte. Hier verschiebt sich die rhetorische Verhandlung des „Anderen“ kontinuierlich zur „Nicht-Juden“-Rhetorik, die einen nicht minder essentialistischen Charakter aufweist. Leaman bestätigte diese rhetorischen Formen der Abgrenzung ebenso im Umgang mit internen jüdischen Religionsphänomenen:

„Like many religions, Judaism is often very negative in its comments on those it sees as the other. Sometimes the Other are non-Jews, but often they are Jews but nonmales or nonheterosexuals.“⁴³⁸

Die Ausgrenzung des religiös „Anderen“ gilt nun als spezifisches Charakteristikum christlicher Kirchengeschichtsschreibung. Hier erzeugte die redundante und pejorative „Heiden-Götzendiener-Polytheisten“-Terminologie das Bild eines „religiösen“ Gegenspielers, das nur schwer zu korrigieren ist. Diese Abgrenzungsrhetorik richtete sich in erster Linie gegen hellenistische und altrömische Ritualbereiche, da im Christentum-Narrativ die Phase ihrer Entstehung in der altrömischen Kulturwelt eine zentrale Rolle einnimmt. Die Kontrastierung sehr konkret handelnder, teilweise jedoch auf angeblich zweifelhafter moralischer Basis argumentierender griechisch-römischer Götter mit einem ethisch tadellosen christlichen Gott war dabei ein beliebtes narratives Muster.⁴³⁹ Als ebenso wichtiges erzähltechnisches Element wird heute von der Religionsforschung die Metapher des „siegreichen Christentums“, das über seine „heidnischen“ Gegner triumphierte, eingeschätzt. „It has been one essential trope of Christian apology to tell the story of the coming of Christianity as a triumphant tale of the overturning of paganism“⁴⁴⁰, hatte Simon Goldhill dazu festgehalten. Diese Trope wurde durch historische Studien untermauert, die die diversen Transformationsprozesse vom antik-römischen zum römisch-christlichen Imperium beschrieben.⁴⁴¹ Peter Brown, einer der profiliertesten Forscher frühchristlicher Geschichte, merkte diesen kirchengeschichtlichen Topos, das Ende des sogenannten „Paganismus“ durch einen „triumphierenden Monotheismus“, als später re-konstruierten Siegesmythos an.⁴⁴² Zu diesem Mythos, der erstmals von brillant argumentierenden Predigern und Theologen des 5. Jahrhunderts aufgebracht wurde, gehörte auch die Behauptung, dass der angebliche „Untergang“ dieser antiken „polytheistischen“ Religionswelten als

⁴³⁸ Leaman 2006: 125

⁴³⁹ Ebenso nachhaltig wurde die neuzeitliche bzw. moderne Imagination griechischer Götterwelten durch die Rezeption klassisch-homerischer Texte (Ilias, Odyssee) geprägt; vgl. Stark 2003: 20-21.

⁴⁴⁰ Goldhill 2006: 141

⁴⁴¹ Vgl. Goldhill 2006: 141-142

⁴⁴² Vgl. Brown 1995: 4

natürliche Konsequenz einer nicht mehr zeitgemäßen und unterlegenen Religionsform zu betrachten sei.⁴⁴³ Das redundant verhandelte religionsgeschichtliche Thema des „Verfalls“ paganer Religionsformen, kontrastiert mit dem synchron erfolgenden „erstaunlichen Aufstieg des Christentums“, wurde auch von Jörg Rüpke angemerkt. Für diesen „Triumph“ christlicher Religionen wurden unterschiedliche Erklärungsmuster herangezogen, „[...] the need for salvation, increasing individuality, mental sterility of the traditional cults, organizational superiority of the Christian church, or the convincing power of the martyrs.“⁴⁴⁴

Nun sind jüdische und christliche Religionen, so man sich aus den theologischen Konfliktfeldern (*Jesus is not the messiah*-Diskussion) entfernt, in Bezug auf Menschenbild, Kalender und Ritualvollzüge naturgemäß sehr verwandte Religionssysteme. Auch oder gerade für jüdische Religionen gilt als konstituierendes und markantestes Element in Bezug auf ihre Religiosität die „Monotheismus“-Kategorie, die sich eben nur durch rhetorische Abgrenzungen gegen „Heiden“, „Pagane“ oder „Polytheisten“ konstituierte und im Kontext abrahamitischer Religionen insgesamt im Sinne einer „diskursiven Verdichtung“⁴⁴⁵ betrachtet werden kann. Religionswissenschaftlich ist die terminologische Geschichte des Monotheismus-Begriffs mittlerweile bestens aufgearbeitet.⁴⁴⁶ Aus dieser Perspektive wurde vor allem der zweifelhafte metasprachliche Wert dieses Terminus, aufgrund seiner eurozentrischen Konnotation, d.h. der Übertragung europäischer Religionssystematik auf außereuropäische Religionskulturen, in Frage gestellt.⁴⁴⁷

Für die Selbstwahrnehmung bzw. Eigendefinition abrahamitischer Religionsformen spielt der Monotheismus-Begriff jedoch nach wie vor eine überragende Rolle und kann, trotz des „divinalen Artensterbens“⁴⁴⁸, als eigener Glaubenspartikel und zentrales Element theologischer Semantik betrachtet werden. Allerdings sorgte die Konzentration

⁴⁴³ Vgl. Brown 1995: 4

⁴⁴⁴ Vgl. Rüpke 2006: 15

⁴⁴⁵ von Stuckrad 2006: 241

⁴⁴⁶ Der erstmals 1660 in den Schriften des englischen Philosophen Henry More nachweisbare Neologismus etablierte sich im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts in religionsphilosophischen Abhandlungen als Kontrastfigur zum „Polytheismus“, wobei das Postulat der „Überlegenheit“ monotheistischer Gottesvorstellung im 19. Jahrhundert eine verschärfte evolutionistische Note erhielt („Ur-Monotheismus“-Spekulationen); vgl. Ahn 1999: 482, MLR, Band 2.

⁴⁴⁷ Vgl. Ahn 2002: 1459; dazu auch Rohrbacher A. 2009: 127-128.

⁴⁴⁸ Graf (2011: 10-11): „Göttern, die den Menschen nichts mehr bedeuten, werden bald die Totenmasken abgenommen; es lässt sich in der modernen Göttergeschichte auch viel divinales Artensterben beobachten. Als Milieugott aber ist Gott, sind die vielen Ein- und Eigengötter den Menschen so unverzichtbar nahe, dass sie in ihren Herzen, ihrer Seele eine ideale ökologische Nische gefunden haben. Gott überlebt als Gruppengott, weil er sich so gut an bestimmte sozialkulturelle Umwelten, Lebenswelten anpasst.“

auf das darunter Subsumierte bzw. die „monotheistische“ Eigenwahrnehmung, wie ebenfalls vielfach dokumentiert, auch unter den „monotheistischen“ Konkurrenten für zahlreiche Konflikte. Um diese Koexistenz unterschiedlicher „monotheistischer“ Religionsformen besser zu beschreiben, hatte Langmuir den Neologismus *polymonotheism* propagiert.

„By polymonotheism, I mean the existence or official toleration within a wider society under one government [...] of a plurality of religious societies whose members all believe there is only one god, but whose beliefs about the revelations, nature, actions, commands and required worship of their one god in fact differ so greatly from each other that, despite the belief they have in common that there is only one god and some other similarities, they constitute clearly different monotheistic religions with distinctively different gods.“⁴⁴⁹

Aus der rechtlichen Perspektive betrachtet, geht diese Koexistenz jeweiliger Eingötter in der europäischen Geschichte auf Kaiser Konstantins Anerkennungsdekret des jüdischen und christlichen Gottes im *Imperium Romanum* zurück, womit ein eigentümlich hierarchisches Toleranzgefälle erzeugt wurde: Toleranz gegenüber den jüdisch-monotheistischen Kollegen, aber eindeutige Intoleranz gegenüber den „Polytheisten“.⁴⁵⁰ Dabei führte die provokante Behauptung jüdischer Religionspezialisten, ihr Gottesverständnis würde sich grundlegend vom christlich-trinitarischen unterscheiden, schließlich auch hier zu einem dramatischen Toleranzverfall.⁴⁵¹

Ohne auf die komplexe Geschichte der monotheistischen Konkurrenten weiter einzugehen, ist anzumerken, dass sich die diesbezüglichen Debatten bis zu einem der wichtigsten Religionsdiskurse der Postmoderne, den Diskussionen zum Gewaltpotential religiöser Ideologie insgesamt, ziehen.⁴⁵² Hier stehen die Ausgrenzungsmechanismen monotheistischer Religionen im Fokus, wie sie in der viel zitierten Studie von Jan Assmann (2003) erörtert wurden und von Seiten christlicher Theologie eine Reihe von Antworten provozierten.⁴⁵³ Naturgemäß wird gerade das kanonische Textmaterial, das als Grundlage intoleranter Ideologie bis hin zu tatsächlichen Gewaltakten dient(e), einer

⁴⁴⁹ Langmuir 2004: 18

⁴⁵⁰ Vgl. Langmuir 2004: 18

⁴⁵¹ Vgl. Langmuir 2004: 18-19; siehe dazu auch Ahn 2002: 1458, und seinen Hinweis, dass jüdische und muslimische Theologen ihre christlichen Kollegen aufgrund der Trinitätslehre als „Polytheisten“ bezeichneten.

⁴⁵² In Bibliothekskatalogen ist seit der Jahrtausendwende bzw. 9/11 eine nahezu explosionsartige Zunahme von Studien, die sich mit dem Gewaltpotential von Religionen beschäftigen, zu beobachten. Siehe dazu besonders die Studie von Ellens 2007, *The Destructive Power of Religion*; Juergensmeyer 2000, *Terror in the Mind of God*; Juergensmeyer 2008, *Global Rebellion*; Beck 2008, *Friedfertigkeit*; Teehan 2010, *In the Name of God*.

⁴⁵³ Siehe dazu die Replik von Klaus Koch „Monotheismus als Sündenbock?“ in: Assmann 2003: 221-238.

besonders kritischen Prüfung unterzogen.⁴⁵⁴ Trotzdem genießen diese Texte, unter Rekurs auf ihre kulturstiftende Bedeutung, nach wie vor einen besonderen Stellenwert im überlieferten Schriftgut. Allerdings bleiben Anfragen an monotheistische Intoleranz meist auf muslimische und christliche Religionsvarianten beschränkt. In Kontrast dazu werden jüdische Religionen allgemein unter dem Aspekt einer besonderen Friedfertigkeit wahrgenommen. Assmann machte zwar die Entstehung des monotheistischen Gewaltpotentials an altägyptischer und davon ausgehend altisraelitischer Geschichte fest, argumentierte jedoch mit der nach innen gerichteten, sich selbst ausgrenzenden Variante jüdisch-monotheistischer Ideologie.⁴⁵⁵ In ähnlicher Weise merkte Rainer Albertz an, dass der Exklusivitätsanspruch monotheistischer Ideologie zwar zu Gewalt gegen andere Kulte führen konnte, diese im jüdischen Kontext aber vorwiegend gegen den Feind im Inneren gerichtet war.⁴⁵⁶ Da sich der jüdische Monotheismus im Exil, in einer Phase der absoluten Ohnmacht, herausgebildet hatte, waren ihm Weltherrschaftstendenzen fremd.⁴⁵⁷

Trotzdem sind in diesem Diskurs mittlerweile auch kritische Anfragen von Vertretern der *Jewish Studies* zu beobachten. So richtete etwa Norman Solomon, auf dem Hintergrund des Hebron-Massakers von 1994, einen eindeutigen Appell an die verantwortlichen religiösen Autoritäten, gewisse Gewalt verherrlichende Textstellen aus dem biblischen Schriftgut zu überdenken bzw. auch zu entfernen.⁴⁵⁸ Allerdings sah er die wiederholte Rezitation fragwürdiger Textstellen im Rahmen der täglichen Liturgie nicht als Ausdruck einer an Gewalt orientierten religiösen Ideologie, sondern als Festhalten am Brauchtum bzw. dem Eingebundensein in eine Form der religiösen Hierarchie zu verdanken ist.

„Regularity dulls the senses. The rabbi who had not noticed that the passage he read that very morning from Deuteronomy was diametrically opposed to the message of tolerance he preached was neither ignorant nor foolish. He was guided by custom, the custom of regular reading of the Torah, and also the custom of tolerance. [...] One knew that the Torah was perfect, and also that it was good to be tolerant; surely, if there was contradiction, someone ‘in authority’, or perhaps one of the old commentators, had sorted it out, so there was no need to worry.”⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Für eine Analyse der neutestamentlichen Schriften siehe De Villiers /van Henten 2012, *Coping With Violence in the New Testament*; siehe dazu auch Schwartz 1997, *The Curse of Cain*, die die angeblich „friedliche Botschaft“ der Bibel mit der gleichzeitigen Ausgrenzungsterminologie Andersglaubender thematisierte.

⁴⁵⁵ Vgl. Assmann 2003: 30-31

⁴⁵⁶ Vgl. Albertz 2011: 49

⁴⁵⁷ Vgl. Albertz 2011: 50

⁴⁵⁸ Vgl. Solomon 2004: 67

⁴⁵⁹ Solomon 2004: 64

4.1.2 Die fragwürdige Kategorie des „Paganismus“

4.1.2.1 Neue Modelle der kultischen Organisation

Analog zu religionswissenschaftlichen Anfragen, die „Monotheismus“-Terminologie betreffend, wurde naturgemäß auch die „Polytheismus“-Rhetorik einer genaueren Analyse unterzogen. Die nicht nur in neutestamentlichen, sondern auch kulturhistorischen Studien omnipräsente Paganismus-Rhetorik vermittelt ja vordergründig den Eindruck, als hätte man es hier mit einem bestimmten religiösen „System“ zu tun, das einigende Merkmale aufweist. Dies ist, wie Janet Huskinson sehr treffend angemerkt hat, nicht der Fall.

„‘Pagans’ in the Roman Empire had many different ways of relating to the divine world: there was no single belief system, sacred text or ethical code, and therefore no concept of orthodoxy, heresy or unbelief in the Christian sense. Instead, ‘paganism’ operated on various levels, from organized cult to personal devotion and philosophical systems, and an individual might be involved in all of these without apparent personal conflict or the need to convert from one set of beliefs or practices to another.“⁴⁶⁰

Da der „Paganismus“, als scheinbar neutraleres Wort für den „Polytheismus“, immer noch als vermeintliche Religionskategorie in Verwendung ist, hat sich mittlerweile um diesen in der Frühphase religionssystemischer Kreativität entstandenen Begriff eine Diskussion entwickelt, die die Ausgrenzung Andersglaubender, Andersdenkender und Andershandelnder in den Mittelpunkt stellt. Jan Assmann bezeichnet denn auch die „Polytheismus“-Kategorie als „monotheistischen Kampfbegriff“ und hat dazu festgehalten: „[...] »Monotheismus« ist eine regulative Idee, »Polytheismus« ist die Kennzeichnung einer religiösen Praxis, der sich diese Idee entgegenstellt.“⁴⁶¹ Kritische Anmerkungen zur Paganismus-Rhetorik finden sich auch bei Jonathan Kirsch, in seiner polemischen Studie zur Hierarchisierung antiker Götterwelten.⁴⁶² Obwohl seine Thesen teilweise als idealisierende *counter-history* zur traditionellen Sicht auf die formative Periode christlicher Religionsgeschichte erscheinen, leistete Kirsch einen wichtigen Beitrag zum Terminologiediskurs. Die metasprachliche Untauglichkeit des „Paganismus“-Begriffs zeigt sich ja vorwiegend darin, dass ihr einziges gemeinsames Merkmal darin besteht, „nicht-christlich“ bzw. „nicht-jüdisch“ zu sein. Im scheinbar moralisch überlegenen Zugriff monotheistischer Theologie, so Kirsch, wurde dieser

⁴⁶⁰ Huskinson 2004: 15

⁴⁶¹ Assmann 2003: 54

⁴⁶² Kirsch‘ Studie entstand auf dem Hintergrund aktueller Ereignisse in den USA, besonders als Antwort auf polemische Predigten evangelikaler TV-Priester gegen „idolatry“ und „paganism“; siehe Kirsch 2004: 6-9.

„Paganismus“ fast ausschließlich mit „Menschenopfern“ und „Tempelprostitution“ in Verbindung gebracht.⁴⁶³ Kirsch' Behauptung, dass Kaiser Konstantin (Mailänder Vereinbarung, 313 CE) den ersten totalitären Staat der Geschichte aufgezogen habe⁴⁶⁴, mag vielleicht überzogen sein, seine anti-hagiographische Erörterung von Konstantins Biographie stellt jedoch einen gewissen Ausgleich zu dessen kirchengeschichtlicher Apotheisierung dar.

Prinzipiell sind antike Religionswelten für den postmodernen Historiker als Fremdreigionen zu betrachten. Das gilt nicht nur für die zahlreichen jüdischen, griechischen, ägyptischen oder römischen Kulte, sondern ebenso für die altrömisch-christlichen oder altrömisch-rabbinischen Religionsentwicklungen. Zudem muss die übliche Religionstypologie in „jüdisch“, „christlich“ und „pagan“ als relativ aussagelos gewertet werden, da sie antike Religionswelten zu einem in sich vollkommen uneinheitlichen Ganzen zusammenschweißt. Hier wird mittlerweile besonders die Unschärfe der Makrokategorie „griechische Religion(en)“ konstatiert.

„The term ‘Greek religion’ is at any period in classical antiquity an uncomfortable wide one; for the period of the Roman Empire we can only hope to understand the immense variety of religious experience, geographically, socially and culturally within the Greek-speaking half of the empire in the first four centuries CE, and pick out some points of convergence that appear on closer examination.“⁴⁶⁵

Unter religionswissenschaftlichem Zugriff stehen in Bezug auf diese sehr diversen antiken Kultformen primär die daraus entstandenen Konfliktfelder, d.h. die Wandlung soteriologischer Vorstellungen und Abgrenzungsstrategien der Heilsakteure, im Blickfeld. Unter diesem Aspekt wurden die sozio-kulturellen Funktionen diverser Götterpanthea in der mediterranen Religionsgeschichte vielfach neu bewertet.⁴⁶⁶ Auch wurde angemerkt, dass sich das im Laufe der Professionalisierung von Religion herausgebildete Singularisierungsmodell, das eine Einzelperson automatisch mit einer bestimmten Religion verklammert, nicht auf die pluralistisch verfassten antiken Religionslandschaften übertragen lässt.⁴⁶⁷ Diese Verschränkung hatte zwar aus der Binnenperspektive von Religionen mit Ausschließungscharakter einen theologischen Wert, entsprach aber nur in seltenen Fällen der religionshistorischen Realität.

Religionswissenschaftlich werden altgriechische bzw. altrömische Religionsformen heute nicht als universal agierende Organisationsformen, sondern als Summe aller

⁴⁶³ Siehe dazu Kirsch 2004: 41-44 bzw. 52-66

⁴⁶⁴ Siehe Kirsch 2004: 170-172

⁴⁶⁵ Anderson 2001: 142

⁴⁶⁶ Siehe Gladigow 2009b: 128-134

⁴⁶⁷ Vgl. Gladigow 2009a: 28-29

Kulthandlungen in einem spezifischen, abgrenzbaren städtischen oder stadtstaatlichen Gebiet verstanden.⁴⁶⁸ Diesen lokalen Kultverbänden wird dabei eine besondere Form der Offenheit ihrer kommunikativen Ebenen attestiert.⁴⁶⁹ Trotz ihres Inklusionspotentials waren jedoch die zahlreichen, simultan vorhandenen Heilsgestalten einer klaren Ordnung unterworfen, die sich aus der Stadtstaaten-Hierarchie ergab und klare Grenzen des soteriologisch und/oder sozial Vertretbaren proklamierte.⁴⁷⁰ Bezogen auf die kritische Phase des „Untergangs“ dieser Kultformen steht daher nicht mehr der religionsgeschichtliche Mythos „monotheistischer Überlegenheit“ im Vordergrund, sondern die Deskription der Ursachen für die Wandlungsprozesse ihrer kultischen Praxis. Als wichtigster Katalysator für die nachhaltigen Veränderungen in den sozialen und religiösen lokalen Strukturen wird von der Religionsforschung mittlerweile die politische Destabilisierung des *Imperium Romanum* ab dem 2. Jahrhundert CE eingeschätzt, was spätestens im 5. Jahrhundert CE zur Herausbildung eines vollkommen neuen Feudalsystems führte.⁴⁷¹ Aufgrund dieser veränderten hierarchischen Bedingungen bildeten sich neue Modelle der Interaktion mit dem „Göttlichen“ heraus, die unter einem strikteren staatlichen Zugriff zentralisiert wurden. Vor allem die erhöhte geographische Mobilität trug zur Erweiterung der religiösen Diversität bei, wobei der religiöse Wandel nicht einer grundlegenden Erneuerung religiöser Praktiken zu verdanken war, sondern der veränderten Rolle, die diesen gesellschaftlich zugestanden wurden.⁴⁷² Ebenso wurde angemerkt, dass im römischen Imperium der Spätzeit sowohl „Christen“ als auch „Nicht-Christen“ durch das gemeinsame kulturelle Band der „Roman-ness“ verbunden waren; dieses hatte einen mindestens ebenso starken identifikatorischen Charakter wie die kultische Zugehörigkeit und kann daher als markantes zivilreligiöses Strukturelement verstanden werden.⁴⁷³

4.1.2.2 Goyim – gentiles - pagani

Genau in diesem Feld werden nun die Anfänge der Paganismus-Rhetorik angesetzt. So arbeitete etwa Brown in seinen terminologischen Studien die spezifischen sozialen Abgrenzungsstrategien in der Hierarchisierung unterschiedlicher Klassen heraus.

⁴⁶⁸ Vgl. Rüpke 2006: 15

⁴⁶⁹ Vgl. Rüpke 2006: 18

⁴⁷⁰ Vgl. Rüpke 2006: 20

⁴⁷¹ Vgl. Rüpke 2006: 22

⁴⁷² Vgl. Rüpke 2006: 28

⁴⁷³ Vgl. Huskinson 2004: 35

„In the later fourth century, the word ‘pagan’, *paganus*, began to circulate among Christians, in order to emphasize the marginal status of polytheism. Originally, *paganus* meant ‘second-class participant’ – civilian as opposed to regular soldier, lower as opposed to high official. The Spanish priest Orosius [...] added a further touch to this language of exclusion. Cultivated polytheists, urban notables and even members of the Roman Senate, were told that theirs was the religion of countryfolk, of men of the *pagus*, of *paysans*, *paesanos* – that is, a religion worthy only of a stolid core of peasants, untouched by the mighty changes that had swept through the cities of the Roman empire.“⁴⁷⁴

Nur kurze Zeit später wurde mit dem *Codex Theodosianus* (Publikation 438), der umfangreichsten Rechtssammlung dieser Epoche, eine neue, auch den Religionsbereich betreffende Rechtsordnung aufgestellt. Dies hatte besondere Konsequenzen für die traditionellen Religionsbereiche, denn „[...] there was to be little place, in the new Roman order, for heresy, schism, or Judaism, and no place at all for ‘the error of stupid paganism’.“⁴⁷⁵ Eine der wichtigsten religionswissenschaftlichen Studien zur Heiden-Rhetorik wurde von Carsten Colpe vorgelegt, der die Herausbildung der hebräischen Termini für das eigene Volk (*‘am*) und fremde Völker (*goyim*) als terminologische Basis dafür nachzeichnete.⁴⁷⁶ Durch die Übersetzung der hebräischen Texte ins Koine-Griechische (Septuaginta) etablierte sich eine bestimmte Form des Vokabulars (*λαός*, *έθνος*) in den griechisch-frühchristlichen Texten, mit der das Kollektiv der „Nicht-Juden“ / „Nicht-Christen“ erfasst werden konnte. Der von hellenistisch-jüdischen Intellektuellen entworfenen Unterscheidung zwischen *λαός* und *έθνος* schienen aber die lateinischen Äquivalente, eine Unterscheidung zwischen *populus* oder *plebs* und *gens*, nicht voll zu entsprechen.⁴⁷⁷ Bis ins 4. Jahrhundert, dem Zeitraum der organisatorischen Verschiebung von traditionell-römischen zu neu-römischen (christlichen) Staatskulten, blieben Ausdrücke wie *gentes* und *gentiles* doppelsinnig, konnten sowohl für „Nicht Römer“ als auch „Nichtchristen“ gebraucht werden.⁴⁷⁸ Hier begann die Karriere des Begriffs *paganus*, der auch für „Laie“, „Nichtfachmann“ oder „Nicht-Krieger“ (Zivilist) stehen konnte, später jedoch mit „ungetauft“ konnotiert wurde, während der Ausdruck *pagani*, als die den *fideles* fremden, zur Unterscheidung zwischen Stadtbürger und Landbewohner diente.⁴⁷⁹ Ab dem 5. Jahrhundert lässt sich dann eine Dichotomie zwischen „städtisch / römisch / christlich“ und „ländlich / nicht-römisch /

⁴⁷⁴ Brown 1996: 35-36

⁴⁷⁵ Brown 1996: 36

⁴⁷⁶ Siehe Colpe 1986: 64-69

⁴⁷⁷ Vgl. Colpe 1986: 72

⁴⁷⁸ Vgl. Colpe 1986: 72-73

⁴⁷⁹ Vgl. Colpe 1986: 74-77

nichtchristlich“ greifen.⁴⁸⁰ Dies erinnert an das eingangs zitierte zweite Modell von Smith zur Konstruktion des „otherness“, „[...] often found in the form of a contrast between the inhabitants of cities and the hinterlands [...]“⁴⁸¹, das in vielen Religionsgeschichten als markanter Abgrenzungsbereich, zur Delegitimierung der Konkurrenz, diente. Im Laufe der Jahrhunderte etablierte sich diese Terminologie, zur Kennzeichnung alles „nicht-christlichen“, in den deutschen („Heiden“) und englischen („heathen“) Sprachgebieten und konnte ihre Tauglichkeit als Kampfbegriff auch in den unterschiedlichsten Kontexten unter Beweis stellen; so bekämpften Protestanten etwa die „Reste papistischen Heidentums“, in christlichen Schriften wurden Muslime bisweilen als „heidnisch“ bezeichnet, Juden hingegen meist nicht.⁴⁸² Michael Borgolte nannte sein Kapitel zu den frühmittelalterlichen Religionsentwicklungen denn auch „Von der polytheistischen Kulteinheit zur monotheistischen Pluralität“⁴⁸³ und griff damit Tendenzen der rezenten Forschung auf, sich aus dem kirchengeschichtlichen Modell „Vom heidnischen Polytheismus zum christlichen Monotheismus“ zu lösen.

4.1.3 Die Athen-versus-Jerusalem-Rhetorik

Zur Darstellung jüdischer Religiosität ist nun die Monotheismus-Kategorie bis dato eines der zentralsten Elemente religionssystemischer Strukturen. Neusner versteht ihn primär als „ethischen Monotheismus“, zieht aber dennoch eine eindeutige Grenze zu seinem virtuellen Gegenüber.

„Monotheism is the doctrine that there is one God alone, possessing the power to do all things. Polytheism, the opposite of monotheism, is the doctrine that there are many gods, each empowered to take charge of a given task.“⁴⁸⁴

Die Rede von der „Doktrin des „Polytheismus“ erzeugt jedoch, wie angeführt, die Vorstellung, als handle es sich beim „Polytheismus“ um eine real fassbare Einheit mit realen Handlungsträgern. Da monotheistische Religionskonzepte im weitläufigen Kontext globaler Religionswelten nur eine von vielen soteriologischen Varianten darstellen, ist die bis dato anhaltende Dramatisierung alles „nicht-monotheistischen“, ausgehend vom kanaanitischen Mythos bis in rezente religionsgeschichtliche Epochen, nur schwer nachvollziehbar.

⁴⁸⁰ Vgl. Colpe 1986: 79; vgl. ebenso Stausberg 2009b: 695

⁴⁸¹ Smith J. 2004: 234

⁴⁸² Vgl. Colpe 1986: 79-82; vgl. ebenso Stausberg 2009b: 696

⁴⁸³ Borgolte 2006: 35

⁴⁸⁴ Neusner 2006: 93

Im Kontext jüdischer Religionsgeschichte gilt als Vorlauf und Paradigma dafür der Kanaaniten-Mythos, wobei die Existenz dieser kanaanitischen „Polytheisten“ eigentlich nur aus den Schriften ihrer Konkurrenten überliefert ist. Für antike jüdische Verhältnisse wurde über lange Zeit eine generelle Dichotomie von „Israeliten“ und „Kanaanitern“ postuliert, was jedoch heute von Historiographen als wesentlich komplexeres Phänomen betrachtet wird.⁴⁸⁵ Eines der zentralsten Elemente dieser „polytheistischen“ Religiosität, die sogen. „Idolatrie“ (Bilderkult), wurde ebenfalls in neueren Studien auf ihren tatsächlichen Gehalt hin untersucht. David Biale zweifelte die in der jüdischen Historiographie tradierte Feindseligkeit gegenüber ikonographischen Darstellungen stark an und verwies auf die untrennbar miteinander verwobenen Religionsfelder.

„Even in the earliest phases of Jewish history, the ancient Israelites were probably most often a minority among the Canaanite and other Near Eastern peoples who inhabited what the Bible itself calls ‘the Land of Canaan’. In fact, the archaeological evidence suggests that many, if not most, of the Israelites were culturally and perhaps even ethnically descended from the Canaanites. As much as the authors of biblical monotheism tried to isolate the Israelite religion from the practices of their neighbors, it is now generally accepted among scholars of the biblical period that ancient Israel’s cult, especially in its popular manifestations, was bound up with Canaanite polytheism. The theological segregation of ‘Israelite’ and ‘Canaanite’ religions is just as mythic as the social and cultural segregation of the two peoples called ‘Israelite’ and ‘Canaanite’. The correct question may therefore not be the difference between ‘polytheism’ and ‘monotheism’ but rather how a theology that claims one, transcendent God nevertheless surreptitiously incorporated and transformed many of the elements of polytheism.”⁴⁸⁶

Die Rhetorik der Abgrenzung gegenüber den „Polytheisten“ hat ihren besonderen Höhepunkt in der Hellenismus-Metapher, wobei sich der so zentral verhandelte Antagonismus von „Hellenismus“ und „Hebraismus“ letztendlich nur auf dieses eine Moment der richtigen Gottes(an)zahl zurückführt. Der religionstheoretische Vorlauf für diese dichotomen Schemata findet sich in den Religionsdiskursen des 19. Jahrhunderts, durch die besondere Wertschätzung, die das Bildungsbürgertum den doppelten Wurzeln europäischer Kultur, den jüdisch-christlichen, aber auch griechisch-römischen, entgegenbrachte.⁴⁸⁷ Dies formierte sich in der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur zu einem angeblichen Unterschied zwischen Griechentum und Judentum.⁴⁸⁸ In

⁴⁸⁵ Siehe GJV 1992: 59

⁴⁸⁶ Biale 2002: XX, Preface

⁴⁸⁷ Vgl. Kippenberg 2007: 65

⁴⁸⁸ Zur Konstruktion einer Dichotomie von „Hellenismus“ und „Hebraismus“ im 19. Jahrhundert siehe Kippenberg 1997: 75-76; ebenso Kippenberg 2007: 64-65.

den historisch-kritischen Bibelwissenschaften des 19. Jahrhunderts wurde diese Unterscheidung allerdings auch zur Kategorisierung christlicher Religionen virulent.⁴⁸⁹ In der post-Shoah-Historiographie hat sich dieses Postulat gegensätzlicher Entitäten unter dem Stichwort „Athen“ versus „Jerusalem“ erhalten. Dies wurde durch Studien verfestigt, die einerseits die These der Inkompatibilität verstärkten, aber auch Synergien zwischen beiden „Essenzen“ betonten.⁴⁹⁰ Paradigmatisch für die essentialistische Verhandlung jüdischer Religiosität der antiken Zeit ist folgendes Zitat aus der GJV.

„Das Hauptmerkmal der jüdischen Religion in der Epoche des Zweiten Tempels war die ausschließliche Vorherrschaft ihrer monotheistischen Glaubensvorstellungen in der Form, die sich in den vorausgehenden Generationen herausgebildet hatte. Nachdem die extremen Hellenisten mit ihrem Versuch zu einer Synthese aus Judentum und dem religiösen Gedankengut der Umwelt gescheitert waren, wurde der jüdische Monotheismus nie mehr in Frage gestellt. Einzelne Juden, vor allem aus der Oberschicht der Diaspora, haben zwar ihren angestammten Glauben aufgegeben, und es mögen in der Diaspora Fälle von religiösem Synkretismus vorgekommen sein, aber darin spiegelte sich weniger eine Hinneigung der Mehrzahl der Juden zu den Ideen und Sitten ihrer Umgebung als vielmehr die Bereitschaft der heidnischen Umwelt, jüdische Einflüsse zu übernehmen.“⁴⁹¹

Eine ganz spezifische Rolle wird dabei den religiösen Spezialisten, durch die theologische Konstruktion einer Märtyrer-Ideologie, zugesprochen, die der persönlichen Religiosität des Einzelnen eine besondere Standhaftigkeit verleihen konnte. „Die Glaubensstreue der Juden fand ihren höchsten Ausdruck in ihrer Bereitschaft, eher zu sterben als die Gebote der Thora zu übertreten“⁴⁹², haben die Autoren der GJV hier festgehalten. Durch diese Bereitschaft zum Märtyrertum unterscheidet sich das „Judentum“ grundlegend von „allen anderen Religionen“, auch wenn manche [gemeint sind in diesem Falle immer christliche und muslimische Religionsvarianten, Anm. d. Verf.] vom Judentum diese Märtyreriologie übernommen hätten.⁴⁹³ Dies untermauert die oft gehörte These, nach der sich Juden / Jüdinnen generaliter durch monotheistische Religiosität auszeichnen würden. Ebenso dient die Synkretismus- bzw. Heiden-Rhetorik, als Kategorisierung der „nichtjüdischen“ Umwelt, zur Betonung der Vorbildhaftigkeit eigener Gottesschau. Essentialistische Religionsverhandlungen wie diese demonstrieren auch, dass – wie vor angeführt – die vielfach konstatierten

⁴⁸⁹ Delgado (2008: 65) merkte an, dass besonders in der Nachfolge von Harnacks Studien eine Dichotomisierung zwischen „christlich“ und „hellenistisch“ entstand, heute jedoch diese Hellenisierung des Christentums als „Inkulturationsparadigma“ sehr positiv bewertet wird.

⁴⁹⁰ Siehe dazu Collins 2000, *Between Athens and Jerusalem*, dessen Studie sich allerdings auf die jüdisch-hellenistische Diaspora konzentriert.

⁴⁹¹ GJV 1992: 347

⁴⁹² GJV 1992: 351

⁴⁹³ Vgl. GJV 1992: 351

Unterschiede zwischen Theologie und Historischer Wissenschaft teilweise ein Mythos sind: das religionsstiftende Potential von Historikern kann unter gewissen Umständen das der theologischen Disziplinen bei weitem übertreffen.

4.1.4 Veränderte Deskriptionsmuster der Ancient Judaisms

Diese eher ideologisch bzw. theologisch orientierten Deskriptionsmuster antik-jüdischer Religionsformen werden zunehmend von einzelnen Religionshistorikern auf ihren tatsächlichen Sinngehalt überprüft. Johann Maier hatte ja kritisch angemerkt, dass die religionsgeschichtliche Verhandlung des Hellenismus in der judaistischen Fachliteratur fast ausschließlich im Sinne der hasmonäischen Propaganda dargestellt wurde.⁴⁹⁴ Den Studien von Shaye J.D. Cohen zufolge war jüdisches *survival* im Palästina der Zeitenwende in erster Linie darauf zurückzuführen, das sich Judäer/Juden, weder in Aussehen noch in Kleidung oder Sprache, eklatant von anderen „orientalischen“ Ethnien und ihren religiösen Besonderheiten unterschieden.⁴⁹⁵ Cohen arbeitete überzeugend heraus, ab wann überhaupt von „Jude / Jüdin“ im religiösen Sinne zu sprechen ist bzw. bis wann die Bezeichnung „Judäer/in“ eine sinnvollere sein muss. So ist der Sammelbegriff „Judäer/*Ioudaioi*“ in erster Linie als ethnisch-geographische Kategorie zu verstehen, wobei aus den Quellen nur schwer ersichtlich ist, ob es sich tatsächlich um autochthone Einwohner oder etwa um römische Soldaten gehandelt hat.⁴⁹⁶ Der Terminus konnte sehr wohl auch eine religiöse Konnotation, zur Bezeichnung einer Person, die der in Judäa entstandenen Religionsform (judäischer Gott) anhängt, haben. Allerdings sind ausreichend Texte zu fassen, in denen *Ioudaios* / *Ioudaia* / *Ioudaioi* nur als geographische Kennzeichnung zu verstehen ist, die sich unter anderem auch auf Sklaven oder Militärangehörige aus dem Gebiet Judaea erstreckte. Die Schiefelage moderner Wahrnehmung des Jüdischen, so Cohen, habe auch eine deutliche Schiefelage in der Beurteilung antiker Verhältnisse erzeugt.

„I am struck by the fact that so few scholars have even considered the possibility that *Ioudaios* might be, occasionally at least, a pseudo-ethnic, and that not all *Ioudaioi* were in fact ‘Judaeans’. The hesitation to raise this possibility is, I presume, the result of the notion that Jews are, and have always been, ‘different’, ‘distinctive’, and unassimilable.”⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Vgl. Maier 2007: 83

⁴⁹⁵ Siehe Cohen 2000: 28-35

⁴⁹⁶ Siehe Cohen 2000: 69-106, Kapitel „*Ioudaios*, *Iudaeus*, *Judaeus*, *Jew*“

⁴⁹⁷ Cohen 2000: 103

Nachhaltige Wirkung hatten in diesem Kontext auch die Studien von Ed Sanders, der insbesondere die Normativität des „rabbinischen Judentums“ in Frage stellte. Seine Darstellung der einzelnen Religionsparteien bzw. der eminenten Bedeutung des *Common Judaism*⁴⁹⁸ ermöglichte neue Sichtweisen auf die Diversität palästinischer Heilsvorstellungen und ihrer rituellen Praktiken. Auch der Mythos einer grundlegenden „Fremdheit“ zwischen griechischen und jüdischen Religions- und Kulturformen wurde einer generellen Revision unterzogen. So argumentierte Erich Gruen, dass Annahmen eines „reinen“ Griechentums“, mit dem die palästinisch-jüdische Bevölkerung konfrontiert war, nur einer sehr vagen Vorstellung von Kultur entsprechen; tatsächlich muss die hellenistische Oberschicht Palästinas als vollkommen heterogene Mischung aus alten phönizischen Traditionen der levantinischen Küstenregion, aus ägyptisch-alexandrinischer und mesopotamischer Bürokratie innerhalb der komplexen Strukturen ostanatolischer Gesellschaften betrachtet werden.⁴⁹⁹ Im hellenistisch-jüdischen Kontext bedeuteten diese Assimilationsprozesse eine Re-Interpretation des Eigenen in der Semantik des Neuen, sowohl auf der alltäglichen als auch religiös-theoretischen Ebene.⁵⁰⁰ Da hellenistische Judäer bemüht waren, der pejorativen Stigmatisierung als *barbaroi* zu entkommen, drehten sie den Spieß um und bekämpften die griechische Intoleranz mit ihren eigenen Waffen.

„A whole range of texts discloses the drive of Hellenistic Jews to brand the Greeks as villainous or ignorant aliens, thus to distinguish more dramatically the advantages of being a Jew.“⁵⁰¹

Insbesondere die nachweltliche Dichotomie zwischen jüdischer Elitekultur („hellenistisch assimiliert“) und Populärkultur („traditionell-jüdisch“) wird zunehmend als Fiktion betrachtet.⁵⁰² Auch die Rückbindung der fern von Palästina lebenden jüdischen/jüdischen Siedler an ihre Heimat wurde vollkommen übertrieben dargestellt.

„It is not easy to imagine that millions of Jews in the Diaspora were obsessed with a longing for Jerusalem that had little chance of fulfillment. [...] The Jews of antiquity, in fact, never developed a systematic theory or philosophy of Diaspora.“⁵⁰³

Gerade die großen jüdischen Ansiedlungen außerhalb Palästinas zeigten sehr diverse Prozesse der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Umgebungskultur. Hier könne, so Gruen, kein eindeutiges Schema der „positiven“ oder „negativen“ Evaluation

⁴⁹⁸ Sanders 1994, Judaism

⁴⁹⁹ Vgl. Gruen 2002b: 79

⁵⁰⁰ Vgl. Gruen 2002b: 80

⁵⁰¹ Gruen 2002b: 95

⁵⁰² Vgl. Gruen 2002b: 124

⁵⁰³ Gruen 2002b: 118; ein fast gleichlautendes Zitat findet sich bei Gruen 2002a: 234.

festmacht werden, da sich aus den Texten sowohl Bewunderung als auch Verachtung gegenüber hellenistischer Kulturleistung herauslesen lässt.⁵⁰⁴

Auch Stefan Krauter hat den durchgängig präsentierten Mustern altisraelitischer Religionsgeschichte widersprochen und beispielsweise die selbstverständliche Beteiligung von „Nicht-Juden“ am Kult im Jerusalemer Tempel herausgearbeitet. Trotz der sehr guten Quellenlage zum Jerusalemer Tempelkult, so Krauter, sind die Hinweise auf den kultischen Alltag rudimentär; das Gesamtbild lasse aber den Schluss zu, dass die Kultbeteiligung von Nicht-Juden üblich war.⁵⁰⁵ Eine vorschnelle Koppelung von ethnischer Zugehörigkeit und Kultteilnahme führt dabei eindeutig in die falsche Richtung. „Es ist eine stark vergrößernde, ja falsche Aussage, daß über Zulassung und Nichtzulassung zu religiösen Ritualen eine ethnische Grenze definiert worden sei.“⁵⁰⁶

Von Marius Heemstra wurde in diesem Kontext die bekannte These des *pagan monotheism* weiterentwickelt, um die zweifelhafte Abgrenzungsrhetorik zwischen einer „polytheistischen“ und „monotheistischen“ Religionskonkurrenz zu demonstrieren.⁵⁰⁷ Er erklärte damit die viel diskutierte Attraktivität judäischer/jüdischer Kulte für Bewohner/innen des *Imperium Romanum*, die sich aus dem Kontingent vorhandener Panthea das passende kultische Pendant aussuchen konnten.⁵⁰⁸ Christine Hayes, die sich mit Abgrenzungsstrategien jüdisch-religiöser Autoritäten gegenüber den *gentiles*, im Kontext theologischer Festschreibung von *impurities*, auseinandersetzt, hat deutlich herausgearbeitet, dass auch in diesem zentralen Bereich keine eindeutigen Muster zu fassen sind.

„Purity and impurity, holiness and profaneness, were powerful, value-laden terms used by ancient Jews to construct Jewish identity and to mark the difference between Jews and Gentile others. However, ‘purity’ and ‘impurity’ are complex terms because they have ritual, moral, and genealogical applications.“⁵⁰⁹

Ebenso stellte Catherine Hezser in ihrer Studie zur Sklaverei in der Antike die These auf, dass entgegen herrschender Meinung die aufgezogenen religiösen Grenzen in Bezug auf die Sklavenhaltung eigentlich marginal waren; gerade die Erforschung sozio-

⁵⁰⁴ Vgl. Gruen 2002a: 230-231

⁵⁰⁵ Vgl. Krauter 2007: 73

⁵⁰⁶ Krauter 2007: 74

⁵⁰⁷ Siehe Heemstra 2010: 40-41

⁵⁰⁸ Heemstra (2010: 41) verweist hier auf Studien zum Kult des *Theos Hypsistos* bzw. auf den Diskurs zum „Henotheismus“.

⁵⁰⁹ Hayes 2002: 194

ökonomischer Phänomene demonstrierte die Ähnlichkeiten von jüdisch/jüdischer und griechisch-römischer kultureller Mentalität.⁵¹⁰

Auch die Arbeiten von Eric M. Meyers sind darauf ausgerichtet, das Verbindende vor das Trennende zu stellen. In Bezug auf jüdisch/jüdische Kultur im hellenistisch-römischen Palästina sprach er von einer „constructive symbiosis between Jewish and Hellenistic cultures“.⁵¹¹ Die jahrhundertelange prägende Sprachpräsenz des Griechischen in Palästina wird auch in neutestamentlichen Studien als Beweismittel eingesetzt, um die überholte Dichotomie zwischen „Judaismus“ und „Hellenismus“ zu dekonstruieren.⁵¹² Linguisten haben hier auf die lange Zeit vorherrschende essentialistische Sicht auf antike Sprachwelten hingewiesen. Durch diese sprachwissenschaftliche „assumption of virtual monolingualism“, so Bernhard Spolsky, dachte man lange Zeit in die falsche Richtung.⁵¹³ Die These, dass die Mehrheit antiker palästinischer Juden/Judäer nur Aramäisch gesprochen habe und ausschließlich eine kleine Minderheit mit dem Griechischen bzw. Lateinischen vertraut gewesen sei, ist daher nicht mehr aufrechtzuerhalten. Spätestens im 2. Jhdt. BCE wurde das Griechische zur wichtigsten und bisweilen auch einzigen Sprache vieler jüdischer Zentren.⁵¹⁴

Eine hervorragende Studie in Hinblick auf die Synthese jüdischer und griechischer Religionsphilosophie, in Form des jüdischen Kynismus, wurde von Bernhard Lang erarbeitet. In den religiösen Vorläufern der Jesus-Bewegung sieht er den Zusammenlauf von elijanischer Schule⁵¹⁵ und kynischer Philosophie, deren erste Spuren im Buch *Kohelet* (ca. 200 BCE) zu greifen sind.⁵¹⁶ Ebenso finden sich Elemente dieses jüdischen Kynismus beim Philosophen Philon und den frühen Rabbinen (Rabbi Hillel d. Ältere, 1. Jhdt. CE).⁵¹⁷ Die deutlichste Ausprägung zeige sich jedoch, so Lang, bei Johannes dem Täufer und der zentralen Gestalt christlicher Religionen, Jesus von Nazareth.⁵¹⁸ Durch eine Zusammenschau kynischer und neutestamentlicher Quellen könne man die einigenden Merkmale wie bestimmte Formen der Religionskritik, Beinamen, Königs-Metapher oder die Leitbilder Herakles und Elija klar herausarbeiten. So sind bei den

⁵¹⁰ Vgl. Hezser 2005: 389

⁵¹¹ Vgl. Meyers 2002: 174

⁵¹² Siehe Hengel 1996: 13

⁵¹³ Vgl. Spolsky 1985: 35

⁵¹⁴ Vgl. Spolsky 1985: 38

⁵¹⁵ Siehe Lang 2010: 33-46. „Elijanisch“ wird hier als Sammelbegriff für Weltbilder verwendet, die sich rund um die Legende des Propheten Elija herausbildeten und eine bestimmte Lebensform (Verlassen des Elternhauses, Wanderexistenz, Wüstenaufenthalte, Versorgung durch Wohlhabende) propagierten.

⁵¹⁶ Vgl. Lang 2010: 64-65

⁵¹⁷ Vgl. Lang 2010: 68

⁵¹⁸ Vgl. Lang 2010: 69

kynischen Philosophen bis in die römische Kaiserzeit auch monotheistische Gottesvorstellungen zu greifen.⁵¹⁹

4.1.5 Anti-Semitization of Antiquity?

Einschlägige Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums, die sich mit der Haltung gegenüber Juden/Jüdinnen in der griechischen bzw. römischen Antike beschäftigen, konstatieren oft eine besondere Judenfeindlichkeit bzw. stellen diese konkret ins Zentrum. Als Hauptquelle dafür gilt der römisch-jüdische Autor Flavius Josephus, dessen Beobachtungen das Bild der diesbezüglichen Verhältnisse nachhaltig prägten. Louis Feldman stellte in seiner umfangreichen Studie die verblüffende, aber sehr typische Frage, ob es überhaupt Kontakte zwischen Juden und „Nicht-Juden“ gegeben habe und welcher Qualität diese gewesen sein mögen.⁵²⁰ Dieser Dramatisierung des Kontaktes, die sich in einer akribischen Analyse antijüdischer Stellungnahmen in griechischen und römischen Textquellen fortsetzt, liegt eigentlich das *conundrum* der Attraktivität judäischer/jüdischer Religionen für die nicht-jüdische Klientel zugrunde.

„The Jews were attractive to non-Jews not only because of their antiquity but also because they were conceded by leading intellectuals to possess the cardinal virtues of wisdom, courage, temperance, justice, and piety.“⁵²¹

Trotz oder gerade wegen dieser hervorragenden Marktvorteile in der soteriologischen Konkurrenzwirtschaft wurde ihnen ein nicht unerhebliches Maß an Argwohn und Feindschaft entgegengebracht, das sich, so Feldman, besonders auf einen Punkt konzentrierte:

„[...] the main, most serious, and most recurrent charge against Jews was that they hated humankind, that is, that they were unwilling to grant any legitimacy to any other religious or philosophical point of view.“⁵²²

Diese Widerständigkeit gegenüber den Verführungen des „Paganismus“, die sowohl Juden in Israel als auch (mit wenigen Ausnahmen) Juden in der Diaspora auszeichnete bzw. ihre erfolgreiche Abwehr der Teilhabe an hellenistischen Kulturen können lt. Feldman als ihr eigentlicher Erfolg und ihr Geheimnis im Kampf ums *survival* gewertet werden.⁵²³

Mittlerweile sind deutliche Gegenpositionen zu beobachten, die diese post-Shoah Rhetorik, alle historischen Kulturen, insbesondere die diversen Gesellschaften des

⁵¹⁹ Vgl. Lang 2010: 108

⁵²⁰ Siehe Feldmann 1993: 3-44

⁵²¹ Feldman 1993: 430

⁵²² Feldman 1993: 426

⁵²³ Vgl. Feldman 1993: 420

altrömischen Reiches, *per se* als judenfeindlich zu interpretieren, in Relation zu den tatsächlich fassbaren Quellen und Ereignissen setzen.⁵²⁴ Unter anderem wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die konkrete Beachtung, die man jüdischen Kulturen bzw. ihren vereinzelt Vertreten entgegenbrachte, aus judaeozentrischer Perspektive vollkommen überzogen bzw. ohne notwendige Vergleichsebene dargestellt wurde.

„As Josephus complained, Greek historians actually made extremely little reference to Jews, but his own collection of comments on Jews, and his attempts to refute some ludicrous accusations against them (in his *Against Apion*), established an approach to the topic that remains influential to this day. The fact is that Jews were often noticed only in passing by our authors, and then often in association with other ‘eastern’ nations whose strange habits were commented upon with a mixture of interest and snobbish distaste.“⁵²⁵

Eine breitere Kontextualisierung lässt also den Schluss zu, dass sich der viel zitierte antike Anti-Judaismus nicht von Vorurteilen gegenüber anderen „orientalischen“ Zuwanderern oder Bewohnern des römischen Imperiums unterschied.

„If we were to collect all the references to Egyptians in antiquity, we would find a similar range from interested respect to haughty abuse, and the number of anti-Egyptian jokes would probably outnumber those we count ‘anti-Jewish’. It is perhaps only the tragic history of European Jews that has given such prominence to ‘anti-Semitism’ in antiquity. Indeed hostile comments about Jews in ancient sources are misleadingly termed ‘anti-Semitic’, since Jews were not the only ‘Semites’, nor was hostility based on notions of their racial inferiority.“⁵²⁶

In diesem Sinne legen neuere Studien den Fokus nicht mehr einseitig auf antijüdische, sondern ebenso auf anti-pagane Ausgrenzungsstrategien. So hat Hezser unter anderem die abwehrenden und abwertenden Reaktionen jüdisch/jüdischer Reisender gegenüber „paganen“ und damit „unreinen“ Gegenständen bzw. deren eindeutige Strategien zur Vermeidung jeglichen Kontaktes mit denselben herausgearbeitet.⁵²⁷ Damit wird sehr deutlich vor einer Rückprojektion moderner antijüdischer Propaganda auf antik-römische Gesellschaften gewarnt. Und es verweist nochmals auf die bereits erwähnte Problematik, jüdische Religionsangehörige bzw. jüdische Kulturen in nahezu allen historischen Gesellschaften rückblickend zu ghettoisieren.

⁵²⁴ Siehe den Sammelband Cohn-Sherbok / Court 2001, *Religious Diversity in the Graeco-Roman World*

⁵²⁵ Barclay 2001: 61

⁵²⁶ Barclay 2001: 61

⁵²⁷ Siehe Hezser 2011: 301-304, Kapitel „Mobility and the Dangers of Idolatry“; siehe Hezser 2011: 309-310, Kapitel „Ship Journeys, Idolatry, and Ritual Uncleaness“.

4.1.6 Die Langlebigkeit der „Heiden“-Lexikologie

Anzumerken ist, dass die Heiden-Terminologie ihre eindeutige Konnotation bis in die Lexikographie des 19. Jahrhunderts behielt, wo sie als *terminus technicus* für alle Personen, die nicht den christlichen, jüdischen oder muslimischen Kultformen zugeordnet werden konnten, in Verwendung blieb.⁵²⁸ Gladigow hat jedoch darauf hingewiesen, dass das „Heidnische“ religionstechnisch bisweilen auch dezidierte Würdigung erfuhr. Denn dabei darf nicht übersehen werden, „[...] daß es schon vor der Aufklärung Ansätze gab, den ‚heidnischen Religionen‘ einen von der christlichen Heilsgeschichte unabhängigen Wert zugestehen.“⁵²⁹ Ebenso war in den gebildeten Schichten des 19. Jahrhunderts eine Re-Evaluierung polytheistischer Philosophie zu beobachten.

„Dem „Intellektuellen-Polytheismus“ des 19. Jahrhunderts war eine „Wiederentdeckung des Polytheismus“ im 18. Jahrhundert vorausgegangen, die nun Kunst und Einbildungskraft mit Polytheismus zusammenbrachte, Vernunft und Herz aber mit dem Monotheismus.“⁵³⁰

Auch Assmann merkte hierzu an, dass sich bereits bei David Hume eine Würdigung des „Polytheismus“ fand, der nicht nur dessen höheres „Alter“, sondern auch dessen Toleranz gegenüber anderen Kulturen betonte.⁵³¹

Im kirchengeschichtlichen Narrativ und in der jüdischen Religionshistoriographie blieb die abwertende Bedeutung des „Heidentums“ jedoch im Großen und Ganzen erhalten. Exemplarisch kann hier auf frühe religionswissenschaftliche Überlegungen aus dem 19. Jahrhundert verwiesen werden, die sich unter anderem bei Samuel Hirsch (1815-1889) finden. Er hatte die dem Zeitgeist entsprechende pejorative Sicht auf alles „nicht-monotheistische“ geteilt und eine „aktive“ (monotheistische) von einer „passiven“ (paganen) Religiosität unterschieden.⁵³² Im zweiten Kapitel seines bekannten umfangreichen Werkes erörterte er unter der Überschrift *Die passive Religiosität oder das Heidentum in seiner sich selbst vernichtenden Dialektik* das ganze Ausmaß dieser vorstufigen Religionskatastrophe.⁵³³ § 21 *Fetischismus und Schamanenthum* leitet denn auch mit der siegessicheren Gewissheit ein: „Auf der allerniedrigsten Stufe des Heidentums finden wir zunächst gar kein Bewußtsein von einem höheren geistigen

⁵²⁸ Vgl. Colpe 1986: 83

⁵²⁹ Vgl. Gladigow 2009b: 127

⁵³⁰ Gladigow 2009b: 126

⁵³¹ Vgl. Assmann 2003: 26

⁵³² Siehe Hirsch 1842, *Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie*; stable URL: http://openlibrary.org/books/OL13498467M/Die_Religionsphilosophie_der_Juden [Abfragedatum: 27.09.2012].

⁵³³ Siehe Hirsch 1842: 105

Leben.⁵³⁴ In den nachfolgenden religionsphilosophischen Spekulationen präsentierte Hirsch ein jeweiliges Dreiermodell evolutionistischer Muster von jeweils unterschiedlichen „Kulturen“, die er spezifischen geographischen Bereichen zuordnete und die sich aus seiner Sicht zwangsläufig im Kreise drehen, um im Nichts oder in der Verzweiflung zu enden.

„Das ganze Heidenthum verläuft sich nämlich in folgenden drei Momenten: a) Inhalt der Natur = Fetischismus; b) Form derselben = China; c) Auflösung und Bewußtsein der Nichtigkeit beider in Indien und noch klarer im Buddhismus. So wird jetzt wiederum aus jenem Buddhaischen Nichts in die Natur zurückgekehrt, und zwar zunächst wieder in sie als die Form, welche aber konkret geworden ist und einen Inhalt hat, in Persien; dann als der Inhalt, welcher aber nicht formlos ist, sondern die Totalität der Natur umfaßt, in Vorderasien, und die Auflösung dieses Standpunktes werden wir in Ägypten sehen. So korrespondirt Persien mit China, Vorderasien mit dem Fetischismus und Ägypten mit Indien. Einen dritten und letzten Verlauf des Heidenthums werden wir alsdann in Griechenland und Rom kennen lernen, wo Griechenland wieder den Inhalt, Rom die Form darstellen wird und die Auflösung dieses letzten Versuches wird die Verzweiflung sein, das Bewußtsein der Ohnmacht, sich eine neue Religionsform zu schaffen.“⁵³⁵

Worauf Hirsch zur „intensiven Religiosität des abrahamitischen Wunders“ gelangt, um mit dem Satz zu enden: „Durch Abraham ist das Heidenthum nicht nur vernichtet, sondern durch ihn ist auch die wahre Religiosität vorbildlich gegeben.“⁵³⁶ Seine Sicht auf die Dinge wiederholte Hirsch auch in einem anderen Text, in dem der Begriff „Heidenthum“ auf nicht einmal 18 Seiten über dreißigmal vorkommt.⁵³⁷ „Heidenthum, d. h. Trägheit und Genußsucht“⁵³⁸, schrieb Hirsch, der sich trotzdem mit den nicht-monotheistischen Religionsformen auseinandersetzte und eine eigenwillige Kategorisierung von Hinduismus, Buddhismus und Zoroastrismus vorexerzierte.

Von der jüdischen Historiographie wird Hirsch in gewisser Weise als Heros der Aufrechterhaltung des Eigenen gefeiert, der sich bemühte, der nach 1815 einsetzenden Renaissance des *Historischen Christentums* die wichtige historische Rolle des Judentums in der europäischen Kulturgeschichte entgegenzuhalten.⁵³⁹ Auch Gershon Greenberg wies darauf hin, dass sich Hirsch apologetisch mit der jüdischen Religiosität auseinandersetzte, um den zeitgleichen christlichen Religionsmodellen die Gleichwertigkeit des eigenen Glaubenssystems zu demonstrieren.

⁵³⁴ Hirsch 1842: 116

⁵³⁵ Hirsch 1842: 207-208

⁵³⁶ Hirsch 1842: 520

⁵³⁷ Siehe Hirsch 1854, Achter Vortrag. Fortsetzung: "Judenthum und Christenthum". In: Die Humanität als Religion in Vorträgen, gehalten in der Loge zu Luxemburg 1854, 212-248. Stable URL: http://www.deutsch-juedische-publizistik.de/pdf/1854_Hirsch.pdf [Abfragedatum: 27.09.2012].

⁵³⁸ Hirsch 1854:219

⁵³⁹ Siehe DJGN, Band II, 1996: 194

„The relationship of Hirsch [...] to the newly gathered data of *Religionswissenschaft* was certainly apologetic. They used it to establish Judaism's preeminence in history, thereby co-opting the Christocentric position of the likes of Creuzer, Hegel, and Schelling. At the same time, they sought to demonstrate to their Jewish readership how the data validated Judaism and also mandated Reform interpretations and changes.“⁵⁴⁰

Dass auf diesem Wege die pejorative Festschreibung der (zeitlich und räumlich) weit entfernten religiösen Kollegenschaft erfolgte, war den „Schreibtischtätern“ dieser Generation wohl genauso „fern“ wie den zeitgleich judenfeindlich argumentierenden Wissenschaftlern der Holocaust. Wie Christian Wiese in seiner Studie zur *Wissenschaft des Judentums* herausragend dokumentiert hat, finden wissenschaftliche Thesenbildungen nicht im luftleeren Raum statt, sondern sind als vielfältige Interaktionsprozesse im Rahmen gesamtultureller Annahmen (Zeitgeist), vor allem aber als Austauschprozesse mit der Kollegenschaft, zu verstehen.⁵⁴¹

Eine ebenso vernichtende Stellungnahme zum „Heidentum“ kam in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Max Brod, der ebenfalls im Kontext seiner Zeit die Erde von „drei geistigen Mächten, dem Heidentum, Christentum und Judentum“ beherrscht sah.⁵⁴² Die besten Chancen, eine neue Weltherrschaft anzutreten, hatte aus seiner Sicht ein „Amalgam aus Heidentum und Christentum“, während „das Judentum“ irgendwo im Abseits „mißverstanden vor sich hin dunkelt“.⁵⁴³ Das Judentum, so Brod, nehme in dieser Trias eine Mittlerrolle ein.

„Das Heidentum steht unter der Idee der Diesseitsfortsetzung. [...] Das Christentum steht unter der Idee der Diesseitsverneinung. [...] das Judentum sagt zum Diesseits weder Ja noch Nein, sondern – etwas anderes.“⁵⁴⁴

„Heidentum“ wird dann, als eigene Kategorie, mit bestimmten Charakteristika wie „kriegerischer Sinn, Aristokratismus, Gesundheit, Kraft, Wagemut, Überleben des Tüchtigsten, Herrenmoral“ ausgestattet.⁵⁴⁵ Die Essenz „Judentum“ hingegen mutiert zum Mittler zwischen unterschiedlichen Formen des Unglücks.

„Charakteristisch für das Judentum ist, dass es dem unedlen wie dem edlen Unglück ihre Stelle im Weltplan und ihre Reflexe im Verhalten des Menschen anweist.“⁵⁴⁶

⁵⁴⁰ Greenberg G. 2007: 144

⁵⁴¹ Siehe Wiese 1999, der eine ausgezeichnete Dokumentation der Religionsdiskurse des 19. Jahrhunderts in Hinblick auf die Interaktion von Vertretern der *Wissenschaft des Judentums* mit liberalen protestantischen Theologen vorgelegt hat.

⁵⁴² Vgl. Brod 1921: 8, Band 1

⁵⁴³ Vgl. Brod 1921: 9, Band 1

⁵⁴⁴ Brod 1921: 11-12

⁵⁴⁵ Vgl. Brod 1921: 14

⁵⁴⁶ Brod 1921: 56

Da das „Christentum“ alles Leid als edel betrachte, komme dem „Judentum“ die Rolle der „Religion des Diesseitswunders“ zu.⁵⁴⁷

In den maßgeblichen Werken der post-Shoah-Historiographie ist nicht unbedingt eine Abstinenz in Bezug auf die Heiden-Rhetorik zu bemerken. Wie Michael Stausberg kritisch anmerkte, sollte in einer „auf Objektivität und weltanschaulichen Neutralität bedachten religionswissenschaftlichen Beschreibungssprache“ die „Heiden“- und Paganismus-Rhetorik eigentlich der Vergangenheit angehören.⁵⁴⁸ Allerdings, so Stausberg, scheint sich nur die deutschsprachige Wissenschaft dieser Problematik bewusst zu sein, da sich im anglophonen Wissenschaftsraum die Paganismus-Terminologie flächendeckend für alle mediterranen Religionen außerhalb der christlichen und jüdischen Agenden durchgesetzt hat.⁵⁴⁹ Besonders in Zusammenhang mit der „Renaissance“, die, so die allgemeine These, zahlreiche Rückgriffe auf antik-griechische und antik-römische Kultelemente ermöglicht habe, stehe die Paganismus-Terminologie wieder im Blickfeld. Diese „Erfindung der heidnischen Renaissance“ diene jedoch vor allem dazu, alte Schemata von „Fremdheit“ wiederzubeleben, warum eine Analyse der diesbezüglichen Rezeptionsgeschichte dringend zu empfehlen ist.⁵⁵⁰

4.1.7 Die seltsame Kategorie der „Nicht-Juden“

In den historiographischen Werken zum „Judentum“ dokumentiert sich die konkrete Rhetorik der Abgrenzung ebenso in der zwar omnipräsenten, aber insgesamt eher zweifelhaften Dichotomie von „Juden“ und „Nicht-Juden“, wobei sich die Nicht-Juden-Rhetorik in erster Linie aus der bereits öfter erwähnten Notwendigkeit ergibt, den Forschungsgegenstand („Juden“ oder „jüdisch“) heuristisch abzugrenzen. Auch in anderen Religionsnarrativa kommen derartige Bezeichnungen („nicht-christlich“, „nicht-muslimisch“) zur Deskription eindeutiger Entitäten zum Einsatz, allerdings in viel geringerem Ausmaß. Auffällig im judaistischen Kontext ist die Tatsache, dass ähnlich der essentialistischen Gegenüberstellung von „Juden“ und „Griechen“ oder „Juden“ und „Christen“, auch augenscheinlich kongruente Zuschreibungen distinkter Mentalitäten zu fassen sind, die die jeweiligen „Gruppen“ deutlich unterscheidbar machen soll. In diesen Kontext gehören in gewisser Weise auch religionsphilosophische

⁵⁴⁷ Vgl. Brod 1921: 228

⁵⁴⁸ Vgl. Stausberg 2009b: 697

⁵⁴⁹ Vgl. Stausberg 2009b: 697

⁵⁵⁰ Siehe dazu Stausberg 2009b: 702-705, Kapitel „Die Erfindung der ‚heidnischen‘ Renaissance“

Studien, die einen grundlegenden Unterschied zwischen „jüdischem“ und „nicht-jüdischem“ Denken propagieren.⁵⁵¹

Prinzipiell ist die Unterscheidung zwischen „Jews“ und einer undifferenzierten Masse von „Non-Jews“ ein relativ altes Muster, das lt. TEJ bereits in den rabbinischen Texten zum Tragen kam.

„The Rabbinic texts of the first centuries C.E. exhibit so little interest in non-Jews that they seldom even distinguish among the variety of non-Jewish religions and ethnic groups. While the rabbis define fine distinctions among different types of Jews, they lump together literally all non-Israelites. Humanity is divided between us and them, Israelites, *benai yisrael*, and ‘nations’, *goyim*. Seldom do the Rabbinic documents clearly differentiate among Christians, non-Christians, worshippers of Zeus, followers of the Isis cult, or devotees of any other religious system other than Judaism. In the Talmud and midrashic texts, all non-Israelites are *goyim*, and, unless otherwise noted, gentiles are idolaters, ‘worshippers of the stars and planets’, or those who practice ‘a strange ritual’.⁵⁵²

Diese Sicht auf die nicht-jüdische Welt hat sich in vielen historiographischen Studien zum Judentum bis heute in einem durchgehenden Muster erhalten, wobei die Tragödie der Shoah verständlicherweise nicht dazu beitrug, derartige Schemata zu entschärfen. So findet sich in der post-Shoah-Historiographie im Allgemeinen die Auffassung, dass Juden gerade aufgrund ihrer Erfahrungswelten (Verfolgung) für immer von Nicht-Juden getrennt bleiben. Die ganz spezifische Note der Nicht-Juden-Rhetorik, die besonders in den Jahren nach Ende des 2. Weltkrieges zum Ausdruck kam, kann an der von Cecil Roth herausgegebenen *The Standard Jewish Encyclopedia* (1959) demonstriert werden. Als wissenschaftliches Nachschlagewerk ist sie heute kaum noch in Verwendung, als Zeitdokument stellt sie jedoch ein äußerst interessantes Instrument zur Erforschung von partikularistischer Identitätswahrnehmung dar. In diesem frühen Standardwerk jüdischer Historiographie nach dem 2. Weltkrieg wurden alle „*non-Jews*“ konsequent mit einem Sternchen gekennzeichnet und so die rassistisch-nationalsozialistische Kennzeichnung alles „Jüdischen“ quasi umgedreht. Damit konnte man, von Plato über Joseph II., Gotthold Ephraim Lessing und Napoleon I. bis zu den Pius-Päpsten, Hitler, Himmler und Eichmann, eine scheinbar kohärente, jedoch sehr merkwürdige „Gruppe“ von Personen kreieren. Die Intention der Autoren der SJE, eine Katalogisierung bedeutender historischer Persönlichkeiten mit jüdischem Religions- oder Kulturhintergrund zu schaffen, wurde durch die damals noch frischen historischen

⁵⁵¹ Siehe beispielsweise das hochinteressante dreibändige Werk *Jüdisches Denken* von Karl Grözinger (2004-2009), aus dem jedoch nicht schlüssig hervorgeht, wie sich jüdisches Denken von nicht-jüdischem Denken unterscheidet, wenn man die Religionsdeterminante wegläßt.

⁵⁵² TEJ, Volume III, 2005: 1904

Ereignisse zu einem teilweise makabren Unterfangen.⁵⁵³ Auf 1.978 Seiten ist die Liste der eingetragenen „*non-Jews*“ zwar marginal, diese lassen sich aber grob in vier Gruppen unterteilen: in 1) Nationalsozialisten; in 2) antijüdisch eingestellte christliche Prediger; in 3) europäische Politiker/innen, die in irgendeiner Form (*pro* oder *contra*) für jüdische Agenden von Interesse waren; und in 4) bedeutende Persönlichkeiten aus Philosophie / Wissenschaft, Kunst oder Technik, die mit Juden in Kontakt kamen oder eine Bedeutung für das Judentum hatten. Wie deren Biographisierung konkret erfolgte, kann am besten am Eintrag zu Plato demonstriert werden.

„Plato (428/7-347 BCE): Greek philosopher. According to some Church Fathers, he either took his teachings from Jewish sources or was a disciple of Moses. Y. Bear has discerned some influence of his political theories on the earlier rabbis (2nd-1st cents. BCE). The only outstanding Jewish philosopher who followed P. was Philo [...].“⁵⁵⁴

Ebenso demonstriert sich dieses obskure Beschreibungsmuster an Persönlichkeiten der europäischen Kunstgeschichte.

„Rembrandt van Rijn (1607-1669): Dutch painter. Living in the Jewish quarter of Amsterdam, he became attracted by Jewish types, whom he depicted with insight and compassion. 37 out of his 200 male portraits are of Jewish personalities or types. He also painted numerous biblical themes. Among his sitters were Dr. Ephraim Bueno and Manasseh ben Israel whose *Piedra Gloriosa* (1655) he illustrated in a series of etchings.“⁵⁵⁵

Interessanterweise ist beim Eintrag „*Gentiles*“ keine Sternchen-Markierung zu finden.⁵⁵⁶ Einen wesentlich wissenschaftlicheren Zugang findet man in der 46 Jahre später erschienenen TNEJ, wo unter dem Eintrag „*Gentiles*“ die Geschichte der religiösen und kulturellen Abgrenzung von „Nicht-Juden“ problematisiert und der Abbau diesbezüglicher Vorurteile gefordert wird.⁵⁵⁷ In Bezug auf die Vorbehalte gegenüber Nicht-Juden stehen – *as usual* – „die Christen“ bzw. die Gefahr der „kulturellen“ und „religiösen“ Vermischung im Mittelpunkt.

„Certain residues, prejudices, and suspicions remain from previous periods. Many Jews continue to believe that Christians – all or some – have missionary objectives or hopes vis-à-vis the Jews. Others are wary of close contact for fear of ASSIMILATION and INTERMARRIAGE.“⁵⁵⁸ (Großbuchstaben im Original)

⁵⁵³ So ist zwischen dem russisch-jüdischen Poeten Jacob Eichenbaum (1796-1861) und dem Architekten Leopold Eidlitz (1823-1908) der österreichische Nationalsozialist Adolph Eichmann, zu diesem Zeitpunkt noch als verschollen gemeldet, zu finden; vgl. SJE 1959: 602-603. Zwischen den Einträgen „Hitachdut“ (zionistische Arbeiterpartei, gegründet 1920) und „Hittites“ (Hethiter) fügt sich Adolf Hitler ein; vgl. SJE 1959: 915.

⁵⁵⁴ SJE 1959: 1515

⁵⁵⁵ SJE 1959: 1591

⁵⁵⁶ Siehe SJE 1959: 738

⁵⁵⁷ Siehe TNEJ 2002: 299-300

⁵⁵⁸ TNEJ 2002: 300

Der Sozialhistoriker Jakob Katz hatte schon 1958 mit einer Studie⁵⁵⁹ für Aufregung gesorgt, in welcher er jüdische Abgrenzungsstrategien ihrer Umwelt gegenüber sehr kritisch analysierte. Katz interessierte sich vor allem für die Frage, aufgrund welcher Faktoren Juden/Jüdinnen „ihre Trennung vom Rest der Welt begründeten.“⁵⁶⁰ Und kam zum Schluss, dass dies dem „exklusiven religiösen Wahrheitsanspruch der jüdischen Tradition“ zu verdanken sei, der alle anderen Religionen als „falsch“ oder „illusorisch“ abwerte.⁵⁶¹ Zudem erschwerten ganz spezifische religiös-soziale Regelwerke die Kontaktaufnahme mit der nicht-jüdischen Umwelt.

„Die Traditionsquellen beinhalten ein ganzes Netzwerk von Gesetzen und Vorschriften, die dazu dienten, jeden Aspekt der Berührung mit Nichtjuden, vom Essen und Trinken bis zum wechselseitigen Handel, zu kontrollieren.“⁵⁶²

Allerdings erfolgten aus sozialen und wirtschaftlichen Gründen schon im frühen Mittelalter jeweils Adaptierungen dieser Kontaktverbote, die jedoch zweckgebunden blieben und nicht zur Akzeptanz anderer Religionen, vor allem nicht der christlichen, führten.⁵⁶³ Stark erklärte derartige Verhaltensmuster religionssoziologisch mit den besonderen Strategien von Minderheiten zur Aufrechterhaltung der eigenen Gruppe.⁵⁶⁴ Die im historiographischen Narrativ problematische Verhandlung der „Nicht-Juden“ steht auch im Zentrum der Arbeiten von Klaus Hödl, der diesbezüglich in den letzten Jahren einen Paradigmenwechsel behauptete.⁵⁶⁵ Seine Arbeiten zur Wiener Jahrhundertwende haben klar gemacht, dass eine soziokulturelle Trennung bzw. Gegenüberstellung von Juden und Nicht-Juden eher im Virtuellen beheimatet ist. Identität, so Hödl, werde immer in Kontrast zum „Anderen“ gewonnen, was jüdische und nicht-jüdische Kultur grundsätzlich voneinander abhängig mache: „Judentum ist im Fluss und wird durch das Nichtjüdische ‚beeinflusst‘ bzw. im Sinne eines Kontaktes mit ihm überhaupt erst hergestellt.“⁵⁶⁶

Ebenso setzte sich Moshe Rosman mit der spezifischen Rolle der „*non-Jews*“ in der jüdischen Historiographie auseinander. Als profunder Fachmann für polnisch-jüdische

⁵⁵⁹ Hier verwendet die Ausgabe aus dem Jahre 2002.

⁵⁶⁰ Vgl. Katz J. 2002: 31

⁵⁶¹ Vgl. Katz J. 2002: 31

⁵⁶² Katz J. 2002: 31

⁵⁶³ Siehe dazu Katz J. 2002: 32-41, Kapitel „Abgrenzung nach außen“

⁵⁶⁴ Stark (2001: 188): „Contemptuous views of outsiders are necessary for the survival of a stigmatized group. It is only by teaching their children to look down on outsiders that groups like the Amish are able to retain group loyalty and thereby to persist in a world that looks down on them. Amish who defect are shunned – their family and friends never speak to them again. The same is true of Jews in ancient and medieval days – and remains so for very Orthodox Jews today.”

⁵⁶⁵ Vgl. Hödl K. 2008a: 178

⁵⁶⁶ Hödl K. 2005: 55

Geschichte kritisierte er den essentialistischen Duktus der diesbezüglichen Studien, die der religiösen und kulturellen Diversität des narrativen Gegenübers nicht gerecht werden.

„While the theoretical non-Jew was typically a monolithic, threatening character, real non-Jewish people came from a variety of social categories and were encountered in numerous contexts. In some they were feared and hated, in others they were dealt with matter-of-factly, learned from, even liked and trusted.“⁵⁶⁷

Berücksichtigt man die durch gegenseitige Kontaktaufnahme entstehenden Dynamiken, ergeben sich jenseits üblicher Formen der Abgrenzung ganz neue Felder der wissenschaftlichen Erforschung bzw. auch neue Fragestellungen.

„What were the typologies and stereotypes that Jews used to simplify thinking about non-Jews? To what extent were Jewish attitudes toward non-Jews typical of minority attitudes concerning the hegemonic group? [...] What role did attitudes toward non-Jews play in the formulation of rabbinic law and communal policies? What role did such attitudes play in the inner dynamics of the Jewish community?“⁵⁶⁸

Im Kontext der Nicht-Juden-Rhetorik wies Michael Wolffsohn besonders auf den eklatanten „Antigermanismus“, der von Klischeebildern „des Deutschen“ geprägt sei, hin.⁵⁶⁹ Wie bereits erläutert, stehen „die Deutschen“ im modernen jüdischen Narrativ oft paradigmatisch für die Antithese des „Jüdischen“ schlechthin, was durch die zentrale Bedeutung deutsch-jüdischer Intellektueller des 19. und 20. Jahrhunderts zu einem Dilemma für Historiographen wurde. Wolffsohn machte sich hier ebenso für eine nüchternere Wahrnehmung der Israelkritik stark.

„Es wäre analytisch falsch und außerdem ungerecht, wollten wir mangelnden Realismus gegenüber den Juden und Israel nur den Deutschen oder überhaupt Nichtjuden zuweisen. Auch Juden und Israelis selber leiden unter diesem fehlenden Realismus – auf sich selbst bezogen.“⁵⁷⁰

Zur adäquaten Darstellung jüdischer Geschichte wird ab und an die Forderung erhoben, Lehrstühle für *Jewish Studies* nur Juden und Jüdinnen vorzubehalten.⁵⁷¹ In Anbetracht der Tatsache, dass zahlreiche jüdische Wissenschaftler/innen als ausgezeichnete Fachleute für chinesische, japanische oder afrikanische Kulturgeschichte gelten, kann man sich über derartige Ansinnen nur wundern. Brenner hat diesen Unfug daher auch mit klaren Worten zurückgewiesen.

⁵⁶⁷ Rosman 2007: 144

⁵⁶⁸ Rosman 2007: 144

⁵⁶⁹ Vgl. Wolffsohn 2008: 154

⁵⁷⁰ Wolffsohn 2008: 157

⁵⁷¹ Siehe dazu Levinson J. 2004: 199-200, unter Hinweis auf den Bird-Skandal von 1996. Prof. Thomas Bird wurde nach 25 Dienstjahren am *Queens College* als Leiter der *Jewish Studies* eingesetzt, legte aber bereits nach zwei Wochen sein Amt zurück, da ihn ein jüdischer Kollege, unter Hinweis auf seinen Status als „Nicht-Jude“, als ungeeignet für den Posten bezeichnet hatte.

„Gerade im Mittleren Westen und Südwesten der USA ziehen viele Jewish-Studies-Programme mehr nichtjüdische als jüdische Studenten an. Es wäre absurd und diskriminierend, hier jüdische Identitätspflege als ein vorrangiges Ziel der Erziehungsarbeit deklarieren zu wollen.“⁵⁷²

Religionsintern sind um eine theologische und rituelle Einbindung von „Nichtjuden / Nichtjüdinnen“ vor allem die reformerischen jüdischen Religionsgruppen bemüht.⁵⁷³ Damit stoßen sie jedoch auf erheblichen Widerstand orthodox-jüdischer Gruppierungen, die diesbezüglich meist eine strikte „ethnische“ Trennung propagieren. Zurückkommend auf die allgemeine Rhetorik der Abgrenzung steht nun ein Kollektiv, das der „Christen“, zentral an den Eckpunkten jüdischer Religionsgeschichte. Trotz oder gerade wegen der gemeinsamen historischen Basis bildet es die religiöse Antithese schlechthin und soll daher im nächsten Kapitel erörtert werden.

4.2 Konfliktfeld Europäische Religionsgeschichte

4.2.1 Dauerbrenner „parting of the ways“

Eine der einprägsamsten und lustigsten Szenen der Monty Python Komödie *Life of Brian* (1979) ist sicherlich das „Geheimtreffen“ einer jüdischen Verschwörergruppe im öffentlichen Theater, um sich Strategien gegen die römische Besatzungsmacht zu überlegen. Hier wird die historisch belegte Vielfalt jüdisch-nationaler Gruppierungen mithilfe eines Sprachspiels (*Judean People's Front, The People's Front of Judea, Judean Popular People's Front*) perfekt aufs Korn genommen. Womit die britische Komikertruppe erfolgreich spielt, ist der Zustand genereller Verwirrung, der jede/n Historiker/in beschleicht, wenn es um die poly-phonie, poly-religiöse und poly-ethnische Komplexität der sozialen Gesellschaften der sogenannten „Zeitenwende“ christlicher Zeitrechnung geht. Auf humoristische Weise wird hier der Zustand eines Imperiums persifliert, das über Jahrhunderte europäischer Geistesgeschichte als *conditio sine qua non* für die Grundlegung der als „Christentum“ und „Judentum“ tradierten Religionen betrachtet wurde und wird. Dass Karikaturen wie diese ein postmodernes Publikum am Beginn des 21. Jahrhunderts noch immer zu unterhalten vermögen, kann als Zeichen für die ungebrochene Aktualität dieser Thematik, nicht zuletzt aufgrund anhaltender „ethnisch-religiöser“ Konflikte im Nahen Osten, betrachtet werden. Das römisch-imperiale Palästina als jüdisch-christliches *seedbed* hat im kulturellen Gedächtnis europäischer Bildungsschichten wenig von seiner Aktualität eingebüßt. Ihre

⁵⁷² Brenner 2000: 48

⁵⁷³ Siehe dazu Romain / Homolka 1999: 94-97, Kapitel „Nichtjuden als Gäste“

Darstellungen folgen zudem dem Postulat der „Lesbarkeit von Religion“⁵⁷⁴, mit dem automatisch davon ausgegangen wird, dass man antike Religionsverhältnisse sinnvoll in das eigene Religionsverständnis einzubauen vermag.

Die „Trennung“ von „Judentum“ und „Christentum“ gilt tatsächlich als eines der zentralsten Themen der Religionsgeschichte überhaupt und als Dauerbrenner europäischer, mediterraner und nahöstlicher Religionsgeschichte. Unzählige neutestamentliche Studien haben sich mit der Frage beschäftigt, ab wann genau von einer eigenen „Religion“ („Christentum“) gesprochen werden kann. Das historische Szenario dieser *parting of the ways* hat etwa Marius Heemstra mit der spezifischen Steuerpolitik des römischen Kaiserreiches erklärt. Der sogenannte *fiscus Judaicus*, ein von Kaiser Vespasian im Anschluss an die Konflikte in Palästina (Tempelzerstörung 70 CE) allen „Juden“ auferlegte Abgabeform, habe die Trennung der beiden „Religionen“ nachhaltig beschleunigt.⁵⁷⁵ Unter Kaiser Domitian, der den Kreis der potentiellen Steuerzahler ausdehnte, bekam der *fiscus Judaicus* eine totalitäre Note. Als mögliche Opfer dieser Politik wurden von Heemstra jedoch eine ganze Reihe unterschiedlicher Proponenten genannt: 1) *God fearers*, 2) *gentile Christians*, 3) *Jewish tax evaders*, 4) *proselytes*, 5) *apostate Jews*, 6) *circumcised non-Jews*, 7) *Jewish Christians*.⁵⁷⁶ Sie alle konnten als Zahler in Betracht gezogen werden, was zu nicht unerheblichen Verwirrungen in der römischen Bürokratie führte.⁵⁷⁷ Zur besseren Abwicklung dieses Steuersystems wurden an und ab sogar einschlägige Körperkontrollen durchgeführt. „A circumcision test was used to find out those people who were regarded as Jews by the Roman authorities, but were not registered for the Jewish tax.“⁵⁷⁸

Die Steuerreform des Kaiser Nerva im Jahre 96, so Heemstras Kernthese, führte schließlich zum Auseinanderdriften von griechisch-römischen und jüdischen Anhängern der neuen Jesus-Lehre.

„[...] after having been labelled ‘heretics’ by other Jews around the year 90, Jewish Christians subsequently lost their legal status as Jews in the year 96, when Nerva came to power and reformed the *fiscus Judaicus*. After that reform they were no longer regarded as Jews by the Romans, which meant that from a Roman perspective they would now be regarded as illegal ‘atheists’.“⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Gladigow 2009a: 21

⁵⁷⁵ Vgl. Heemstra 2010: 3

⁵⁷⁶ Vgl. Heemstra 2010: 64

⁵⁷⁷ Vgl. Heemstra 2010: 82

⁵⁷⁸ Heemstra 2010: 160

⁵⁷⁹ Heemstra 2010: 187

Saverio Campanini hat angeregt, diese Spaltungsprozesse jüdischer Religionsgruppen der Spätantike in „Juden“ und „Christen“ unter anderem als „ein Phänomen linguistischer Natur“ zu bewerten, da sich die Unterschiede besonders durch die jeweilige Referenz auf das Griechische oder das Hebräische zeigten.⁵⁸⁰ Daniel Boyarin, der sich interessanterweise gleich im Vorwort seiner Studie in apologetischer Weise dafür entschuldigt, sich als Jude überhaupt für „christliche“ Angelegenheiten zu interessieren⁵⁸¹, stellte hinsichtlich dieser Ablösefrage die These vor, dass es vor allem frühchristliche Schriftsteller waren, die durch die Etablierung einer eigenen Religionskategorie die jüdische Konkurrenz erfolgreich als „Nicht-Religion“ auszugrenzen vermochten. Grenzziehungen zwischen einzelnen Religionen, so Boyarin, sollten prinzipiell mit Vorsicht betrachtet werden, und gerade die zwischen Judentum und Christentum seien „[...] as constructed and imposed, as artificial and political as any of the borders on earth.“⁵⁸² Um sinnvolle Antworten zu erhalten, müsse man sich aus der üblichen Terminologie unterschiedlicher „Religionen“ hinausbewegen und das Augenmerk auf Hegemonialdiskurse des „richtigen Glaubens“ richten. „My proposal here is that the discourse we know of as orthodoxy and heresy provides at least one crucial site for the excavation of a genealogy of Judaism and Christianity.“⁵⁸³ Die Schwäche von Boyarins Studie ist sicherlich seine durchgängige Engführung der Christen-Terminologie bzw. die Konzentration auf religiöse Theoretiker der Spätantike, die durchaus eine bestimmte Ideologie vertreten haben mögen. Dies sagt zwar viel über die Denkweise intellektueller Schichten, nichts aber über die Masse der Bewohner aus. All das Präsentierte im Blick, macht es durchaus Sinn, von frühen christlichen und rabbinischen Religionen der Römerzeit als „römische Religionen“ zu sprechen.⁵⁸⁴ Ein ebenso heftig diskutiertes Thema ist die Frage der Ausbreitung frühchristlicher Religionen. Christianozentrische Religionsnarrativa gehen hier, wie bereits angeführt, von grundlegenden sowohl kosmologischen als auch sozialen Innovationen aus, die insgesamt als Erfolgsgeschichte bewertet werden. Abseits theologischer Heilsvorstellungen wird jedoch zunehmend darauf verwiesen, dass sich „Jüdisches“ und „Christliches“ über lange Jahrhunderte kaum voneinander unterschied. So merkte Paul Wexler an, dass das als „frühchristliche Religion“ Bezeichnete über einen langen

⁵⁸⁰ Vgl. Campanini 2004: 139

⁵⁸¹ Siehe Boyarin 2004: IX-XV

⁵⁸² Vgl. Boyarin 2004: 1

⁵⁸³ Boyarin 2004: 2

⁵⁸⁴ Siehe Rüpke 2009: 13

Zeitraum von den Ritualausübenden selbst als „jüdische Religion“ verstanden wurde.⁵⁸⁵ Als Argument führte er an, dass die palästinische Bevölkerung durch die kriegerischen Ereignisse ab 70 CE nachhaltig reduziert worden war und sich ein großer Teil der jüdischen Bevölkerung mit den neuen jüdischen Religionen („Christen“) identifizierte.⁵⁸⁶ Auch Rodney Stark hielt in seiner auf religionssoziologischer Methodik basierenden Studie zur Herausbildung christlicher Religionen fest, dass die neuen Religionsgruppen, von ihm als *cult movements* definiert, vorwiegend im Gefolge jüdischer Ansiedlungen auf dem europäischen Kontinent auftauchten und die Trennlinien zwischen beiden Religionssystemen erst zu einem viel späteren Zeitpunkt geschaffen wurden.⁵⁸⁷ Unter römischem Einfluss wandelten sich diese diversen Jesus-Kulte sehr schnell von einer *bottom-up*-Bewegung zu einer *top-down*-Organisation. Auch Stark bewertete die spezifische Rolle Kaiser Konstantins für die Etablierung christlicher Religionen eher kritisch.

„For far too long, historians have accepted the claim that the conversion of Emperor Constantine (ca. 285-337) caused the triumph of Christianity. To the contrary, he destroyed its most attractive and dynamic aspects, turning a high-intensity, grassroots movement into an arrogant institution controlled by an elite who often managed to be both brutal and lax.“⁵⁸⁸

Durch die konstantinische Politik fand bereits in der zweiten Generation ein Wertewandel unter den bis dahin bescheidenen religiösen Spezialisten statt, die plötzlich mit viel Macht ausgestattet waren (Neureichen-Snobismus). Aufgrund der Attraktivität neuer Berufsfelder konnte nun eine ganz andere Klientel für die Religion gewonnen werden.

„As Christian offices became another form of imperial preferment, they were soon filled by sons of the aristocracy. Thus simony became rife – an extensive and very expensive traffic in religious offices developed, involving the sale not only of high offices such as bishoprics but even of lowly parish placements.“⁵⁸⁹

In diesem Sinne sieht Stark das Postulat des Christentum-Narratives, die frühen Religionsformen als *lower class phenomenon* zu verhandeln, nicht wirklich angemessen, im Gegenteil dürften es mit überwältigender Mehrheit Vertreter der Oberschichten (Adelige, Reiche) gewesen sein, die in der Folge den Großteil aller mittelalterlichen Asketen und Heiligen (sowohl Männer als auch Frauen)

⁵⁸⁵ Vgl. Wexler 1993: 20

⁵⁸⁶ Vgl. Wexler 1993: 20

⁵⁸⁷ Vgl. Stark 1997: 57-59

⁵⁸⁸ Stark 2003: 33; ein fast gleichlautendes Zitat findet sich bei Stark 2001: 61.

⁵⁸⁹ Stark 2003: 34

ausmachen.⁵⁹⁰ Starks Kernthese, den Erfolg frühchristlicher Religionsgruppen an einer spezifischen Form des sozialen *networkings* festzumachen, wurde jedoch von Jan Bremmer einer kritischen Prüfung unterzogen. Bremmer verwies hier auf die fehlenden Sprach- und Quellenkenntnisse, auf den fragwürdigen Gehalt des von Stark präsentierten Zahlenmaterials und auf die unzulässige Übertragung moderner Religionssystematik auf antike Verhältnisse.⁵⁹¹ Hinsichtlich des zentralen kirchengeschichtlichen Topos der Christen-Verfolgungen haben besonders die Studien von Brown dazu beigetragen, diesen soteriologischen Mythos zu relativieren. Er merkte an, dass sich frühchristliche Kultgemeinschaften zur Zeit Konstantins unter dem Zugriff des Religionshistorikers als sehr komplexes, zahlenmäßig äußerst schwer einzuschätzendes Phänomen präsentieren.

„What is certain is that there is no room for the later romantic myth of Christians as a perpetually hounded minority, literally driven underground by unremitting persecution. Nor is there much more truth in the modern myth that presents the advance of Christianity as the rise of a religion of the under-privileged.“⁵⁹²

Trotz dieser kritischen Anmerkungen und trotz der vagen Befunde in Bezug auf eine klare Grenzziehung zwischen „frühchristlichen“ und „jüdischen“ Religionen haben sich sowohl die kirchengeschichtlichen als auch rabbinischen Imaginationen einer grundlegenden „Andersartigkeit“ der beiden Religionen bis dato erhalten.

4.2.2 Die „Juden-Christen“-Rhetorik

Wie in den vorangegangenen Kapiteln erläutert, ist im Rahmen der vielfältigen Antisemitismus-Diskurse, aber auch in der judaistischen Einführungsliteratur und in den meisten historiographischen Werken durchwegs die Hintergrundfigur eines „christlichen Europas“ greifbar, dessen charakteristische Merkmale in der durchgängigen Zwangsmissionierung, Unterdrückung, Verachtung und Vernichtung jüdischer Religionsvertreter zu finden sind. Die Shoah wurde dabei in die Geschichte rückprojiziert und zahlreiche Textquellen einer Reinterpretation unterzogen. Stark merkte dazu an, dass die Hypothese einer durchgängigen Judenfeindschaft in der europäischen Geschichte die tatsächlichen Höhepunkte des Gewaltgeschehens verharmlose.⁵⁹³ So sollten beispielsweise die Vertreibungen infolge der Kreuzzüge als

⁵⁹⁰ Siehe Stark 2004: 43-59

⁵⁹¹ Vgl. Bremmer 2010: 47-63

⁵⁹² Brown 1996: 24

⁵⁹³ Vgl. Stark 2003: 48

gesamtsoziologisches Phänomen untersucht werden.⁵⁹⁴ Da in den jüdisch-christlichen Dialogsdebatten im post-Shoah-Milieu die antijüdischen Elemente der Kirchengeschichte, als Mutterboden säkular-rassistischer Judenfeindschaft, im Fokus stehen, blieb die jahrhundertelange gegenseitige eklatante Heilskonkurrenz, die von religiösen Autoritäten beider Seiten angefacht und zyklisch am Leben erhalten wurde⁵⁹⁵, vorerst ein strikt tabuisiertes Gelände. Wie bereits in den Erörterungen zu den Monotheismus-Debatten angemerkt, wurden jüdische Religionen in Kontrast zu ihren monotheistischen Konkurrenten als besonders friedlich dargestellt. Diese apologetischen Darstellungen des Judentums unter dem Aspekt der Friedfertigkeit blicken auf eine längere Geschichte zurück und sind bereits in frühen mittelalterlichen Texten zu greifen.⁵⁹⁶ In den Religionsdebatten der Aufklärung, insbesondere bei Moses Mendelssohn, wurde dieser Topos der generellen Friedfertigkeit des „Judentums“, als positiver Kontrast zum „Christentum“, wieder aufgegriffen, um sich dann bis zu den Schriften von Leo Baeck fortzusetzen.⁵⁹⁷ Dass Mitglieder jüdischer Sozialverbände im Allgemeinen keine religiös begründeten Gewalttaten verübten, wurde in erster Linie auf ihre mangelnde Vernetzung innerhalb der politischen Machtstrukturen zurückgeführt. Damit wurde auch der Mythos ihres generellen Gewaltverzichtes grundgelegt: „True, they had no power, but it seemed safe to suppose that they would not use violence even if they were in the position to do so.“⁵⁹⁸

Nun kann die Abgrenzung gegenüber dem „Christlichen“, wie bereits erwähnt, als eines der Hauptelemente moderner jüdischer Identitätsbildung betrachtet werden. Bedenkt man das *Christianity as Prototype*-Modell der Religionsforschung, kann das Modell jüdischer Religionsgeschichte durchaus als *Christianity as Antitype* bezeichnet werden, da die These der grundlegenden Verschiedenheit beider Religionen einen wichtigen Teil der narrativen Gesamtstruktur bildet. Graf merkte dazu an, dass die heute sehr modische „Oppositionsfigur“ („die Juden“ – „die Christen“) der Differenziertheit religionskultureller Verhältnisse seit dem 18. Jahrhundert nicht gerecht werde.⁵⁹⁹ Allerdings wird damit die Homogenität religionskultureller Verhältnisse vor diesem Zeitpunkt überbewertet. Gerade die strukturelle Horizonterweiterung der *parting of the ways-*

⁵⁹⁴ Vgl. Stark 2003: 49

⁵⁹⁵ Döblin (1935/1995: 207), Flucht und Sammlung, hatte die unrühmliche Rolle der jüdischen Priesterschaft sehr kritisch angemerkt: „Das war ein systematischer Vernichtungs-, Versklavungs-, Verblödungsfeldzug, im eigenen Volk gegen das eigene Volk unternommen.“

⁵⁹⁶ Vgl. Solomon 2004: 50

⁵⁹⁷ Vgl. Solomon 2004: 49

⁵⁹⁸ Solomon 2004: 50

⁵⁹⁹ Vgl. Graf 2004: 45

Debatten als auch die Studien zu den vielfältigen religiösen Milieus des Mittelalters oder der Renaissance lassen den Schluss zu, dass sich „Modernes“ gar nicht so sehr von „Vormodernem“ unterscheidet.

Nun wird, wie ebenfalls in den historiographischen Diskursen des 19. Jahrhunderts grundgelegt, jüdische Geschichte aus dieser Perspektive sehr oft als Geschichte der Mirakel präsentiert, in dessen Mittelpunkt die „Überlebenskraft des jüdischen Volkes“ steht. Allerdings werfen die Gegensatzpaare von wirtschaftlichem Erfolg und sozialer Ausgrenzung, von ununterbrochenen Pogromen und demographischer Verdichtung die Frage auf, wie Erfolgs- und Auslöschungsgeschichte so nahe nebeneinander bestehen können. Gruppen, die in dieser Form ausgegrenzt werden, haben selten eine so kontinuierliche Geschichte zu erzählen, so profunde Erfolgsbilanzen zu verzeichnen. Nun ist die europäische Geschichte aus jüdischer Perspektive an dramatischen Eckpunkten kaum zu überbieten. Über die einzelnen Stationen der Grausamkeiten, von den Kreuzzügen über die Zwangsmissionierungen, das Ghetto und den „religiösen Judenhas“ bis zu den großen Vertreibungen aus Spanien und den Pogromen in Polen und Russland, zieht sich bis zur Shoah und zum Ende des 2. Weltkrieges ein roter Faden der Vernichtung. Theologische Disputationen zwischen jüdischen und christlichen Autoritäten sind zwar tatsächlich an den unterschiedlichsten Punkten greifbar, allerdings wird aufgrund essentialistischer Konzepte selten herausgearbeitet, was genau wo zu welchen Konflikten führte und wer die daran Beteiligten waren. Zudem nehmen „religiöse“ Faktoren in diesem Konkurrenzszenario einen Stellenwert ein, der an das mythisierte *age of faith* erinnert. Historiographische Studien präsentieren dabei das religiös monolithische Bild eines einheitlich christlichen Europas, wie etwa die von Glick, der festhielt, dass

„[...] by the early thirteenth century all Europe was conceived as Christendom, a single community of the faithful, transcending all regional and national boundaries, presided over by a pope who was beholden to no earthly ruler.“⁶⁰⁰

Auch in der UGJ (2003) beschränkt sich die Darstellung europäisch-jüdischer Geschichte auf eine meist einseitig-kompakte Rezitation christlicher Grausamkeiten. In diesem bilderreichen Gesamtwerk wird beispielsweise das Verhältnis der beiden Heilskonkurrenten vom 12. bis zum 14. Jahrhundert auf einer halben Textseite abgehandelt. Obwohl der Autor des Eintrages darauf verweist, dass die Anwendung moderner Terminologie wie „Antisemitismus“ oder „Pogrom“ auf mittelalterliche

⁶⁰⁰ Glick 1999: 189

Verhältnisse unzulässig sei, werden jüdische Erfahrungswelten ausschließlich mit Hass, Angst, Verfolgung, Verunglimpfung, Märtyrertum und Vorwurf des Ritualmordes bzw. der Hostienschändung konnotiert.⁶⁰¹ Auch die „relativ tolerante“ Ära der Renaissance in Italien, so die UGJ, war eine durch und durch christlich geprägte und daher „*per definitionem* den Juden feindlich gesonnen“.⁶⁰² Paradigmatisch hierfür steht auch der von Dovid Katz vorexerzierte Streifzug durch die europäisch-jüdische Geschichte, der die judenfeindlichen Ausschreitungen in der Folge des ersten Kreuzzuges im Rhein-Gebiet als beispiellose Gewalttaten beschreibt, die nur vom Holocaust übertroffen wurden.⁶⁰³ Ebenso wird von diesen Ereignissen bis zur Shoah eine klare Linie gezogen.

„From the Christian side, a long period of Jew hatred was unleashed that ultimately culminated (after the infusion of chauvinistic nationalism) in the Holocaust nearly a thousand years later.“⁶⁰⁴

Dasselbe Szenario, nur weitaus komplexer dargestellt, findet sich in der GJV, wo der Beginn der christlichen Judenfeindschaft bereits mit dem 4. Jahrhundert CE angesetzt wird.⁶⁰⁵ Auch hier steht – als Gegennarrativ zu den vielen Gefahren – das Bild des mirakelhaften *survival* im Zentrum, die für das Juden-Christen-Konkurrenz-*setting* charakteristisch ist. Bezogen auf diese frühe Geschichte hatte etwa Glick angemerkt:

„In short, the picture is one of Jews holding their own astonishingly well in the struggle with Christianity – utterly overwhelmed, to be sure, in numbers and power, but remarkably tenacious, already demonstrating the familiar Jewish talent for survival. They must have represented a much deeper threat to Christian clergy than might be supposed for such a small number of people.“⁶⁰⁶

Die DJGN präsentiert ein ähnliches Narrativ, wobei in diesem spezifischen historischen Feld (Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert) der Konflikt zwischen „Juden“ und „Christen“ paradigmatisch an deutschen Philosophen (Herder-Kant-Hegel-Schleiermacher-Quartett) bzw. an einigen definitiv judenfeindlich eingestellten deutschen Orientalisten festgemacht wird.⁶⁰⁷ Bemerkenswert, weil ebenso paradigmatisch für die Rückprojektion des modernen Antisemitismus in mittelalterliche Epochen und auf weite Teile europäischer, besonders deutschsprachiger Länder, ist auch die an sich hochkomplexe Studie von Gow zur Ausgrenzung „der Juden“ im mittelalterlichen Deutschland (Schweiz inklusive). Als markantestes Element wurde hier die Verbindung

⁶⁰¹ Siehe UGJ 2003: 106 (Autor des Eintrages: Alain Boureau)

⁶⁰² Vgl. UGJ 2003: 126 (Autor des Eintrages: Ariel Toaff)

⁶⁰³ Siehe Katz D. 2004: 35, der diese Ausschreitungen als „Early Genocide“ bezeichnet.

⁶⁰⁴ Katz D. 2004: 36

⁶⁰⁵ Siehe GJV 1992: 499-500

⁶⁰⁶ Glick 1999: 32

⁶⁰⁷ Siehe DJGN, Band II, 1996: 178-186

des Jüdischen mit der allgemein verhassten Farbe Rot herausgearbeitet.⁶⁰⁸ Auch hier treten die Gegner durchwegs als „the medieval Christians“ auf, eine der häufigsten Metaphern in dieser Publikation.

4.2.3 Die Revision der „ideology of martyrdom“

Wie bereits erwähnt, wird nun von einzelnen Vertretern der *Jewish Studies* Kritik an diesen sehr schematisch konzipierten Narrativa geübt. Ivan G. Marcus sprach in diesem Kontext von der „ideology of martyrdom in Ashkenaz“ als einem der wesentlichsten Merkmale jüdischer Geschichte.⁶⁰⁹ Dies war einer Geschichtsschreibung zu verdanken, die sich nur auf die Verfolgung der jeweils eigenen Interessen konzentrierte.

„Despite the social closeness members of the two cultures [Jewish and Christian, Anm.d.V.] enjoyed, historians of medieval Europe have focused on the story of the Christian majority. Historians of the Jews, in contrast, usually pay attention to Christian authorities and their laws or to officials or mobs only when they are hostile and aggressive agents of ‘a persecuting society’.”⁶¹⁰

Der in der jüdischen Historiographie so markante Verfolgungsmythos muss zwar als ausgesprochen wichtiger Faktor der eigenen Identitätsbildung betrachtet werden, entspreche aber nur unter bestimmten Gesichtspunkten den historischen Tatsachen.

„[...] in those ancient and medieval cases, not to speak of modern Jewish history, Jews were not persecuted most of the time. Had that been the case, Jewish survival would indeed have been a miracle. Precisely because persecutions were irregular occurrences, we must look at each incident as a special situation requiring contextual analysis, and we must not assume, with the ideology of martyrdom in Ashkenaz, that it was typical.”⁶¹¹

Die Gründe für die Konzentration auf das Vernichtungsszenario, so Marcus, liegen in einer selektiven Wahrnehmung der kollektiven Erinnerung in Bezug auf gewaltsame antijüdische Ausschreitungen in Folge des ersten Kreuzzuges (1096). Dies hatte bis heute nachhaltige Wirkung auf jede Form der historiographischen Präsentation.

„As a result of the ideology of remembrance and martyrdom that synagogue poets created in the early twelfth century, Jews in Ashkenaz remembered only those times when they were persecuted and forgot others when they were not. Modern historians proceeded to construct their accounts based on those preserved records and have forgotten that they were not the norm. Influenced by their own contemporary agendas as well, they lost track of the fact that they were relying on how medieval survivors

⁶⁰⁸ Siehe Gow 1995, *The Red Jews*

⁶⁰⁹ Vgl. Marcus 2002: 452

⁶¹⁰ Marcus 2002: 451

⁶¹¹ Marcus 2002: 452

wanted their own past to be remembered as part of a strategy to build group solidarity.”⁶¹²

Unter den Vorzeichen dieser „*ideology of persecution*“ werde jedoch die Vergangenheit in all ihrer Komplexität nur sehr ungenau abgebildet.⁶¹³ Gerade durch die gegenseitigen religiösen oder philosophischen Vorbehalte jüdischer und christlicher Theoretiker haben sich diese beiden Religionskonkurrenten am Leben erhalten und konnten so regelmäßig die Re-Affirmation der eigenen Tradition gewährleisten.

„Much of Jewish culture was even involved with countering Christian images and claims by using or subverting those symbols into anti-Christian arguments and values.”⁶¹⁴

Trotz oder gerade wegen des argwöhnischen Blicks auf den Gegner fanden enorme Anpassungsprozesse statt, die sich wiederum als eigene Identitätsmuster konstituieren konnten.

„By parodying or taking over Christian images for their own purposes, Jews created a strong self-image as a Christ-like community, made up of ‘holy families’ or married Jewish mothers, fathers, and their children, ready to suffer and even die as witnesses to the truth of Judaism in a Christian society.”⁶¹⁵

Aufgrund des historiographisch proklamierten Narratives der Segregation nahm man mittelalterliche Juden meist nur als rückständige Spezies wahr, die im Großen und Ganzen getrennt von ihrer christlichen Umwelt lebte und wenig Einfluss auf das kulturelle Gesamtgeschehen hatte. Aus den Quellen ist jedoch klar ersichtlich, dass frühmittelalterliche Juden nicht in Ghettos lebten, sondern sich mit ihrer christlichen Umwelt in ständigem Austausch befanden.⁶¹⁶ Aus rezenter Perspektive stellt sich jedenfalls die Frage, warum synagogale Vereinigungen trotz historisch fassbarer Verfolgungen nicht das Schicksal vieler anderer verfolgter Gruppen wie der „Ketzer“ oder „Häretiker“ teilten und im Gegensatz zu diesen ein erstaunliches und nachhaltiges kulturelles Vermächtnis hinterlassen konnten. Marcus beantwortete dies mit der These, dass jüdische Gruppen oder Einzelpersonen nur sporadisch zu Opfern von Ausgrenzung wurden: „Christian persecution was usually the exception rather than the rule, and it characterized some times, not others.”⁶¹⁷

Als besonders tabuisiertes Thema der jüdisch-christlichen Beziehungsgeschichte gilt der jüdische Antichristianismus, die Tatsache, dass Feindseligkeiten nicht nur von

⁶¹² Marcus 2002: 451

⁶¹³ Vgl. Marcus 2002: 451

⁶¹⁴ Marcus 2002: 451

⁶¹⁵ Marcus 2002: 449

⁶¹⁶ Vgl. Marcus 2002: 449

⁶¹⁷ Marcus 2002: 450

„Christen“ ausgingen, sondern diese oft auf Verachtung oder Verspottung durch jüdische Religionstheoretiker reagierten. Hier wurden bahnbrechende Studien von Israel Yuval vorgestellt, der die Feindseligkeiten gegenüber christlichen Heilsvorstellungen in mittelalterlichen aschkenasischen Texten einer genaueren Analyse unterzog. In der jüdischen Apologetik des Mittelalters arbeitete er zwei unterschiedliche Konzeptionen heraus, die er „Rache-Erlösung“ und „Bekehrungserlösung“ nannte.⁶¹⁸ Im theologischen Heilsgeschehen spielte dies eine bedeutende Rolle, denn

„[...] der *mainstream* der aschkenasischen Judenheit sah in der Vernichtung der Heiden einen wichtigen Bestandteil des messianischen Geschehens. Nach diesem Ansatz wird die Geschichte rückwirkend korrigiert, die Rache bewirkt eine nachträgliche Korrektur der Vergangenheit, bevor die neue Weltordnung einsetzen kann.“⁶¹⁹

Zwar entstanden diese Texte konkret in der Nachfolge der Geschehnisse des 1. Kreuzzuges (1096), allerdings lässt sich das Rache-Motiv bereits in Texten finden, die vor diesem Zeitpunkt verfasst wurden.⁶²⁰ In den sephardischen Texten, die einen wesentlich gemäßigeren Grundton enthalten, ist hauptsächlich das Motiv der „Bekehrungserlösung“ zu greifen. Diese Texte richteten sich mehr auf eine Erlösungshoffnung in der imaginierten palästinischen Heimat und legten mehr Zurückhaltung an den Tag, auch nach 1391 und trotz der Repressionen durch christliche Autoritäten.⁶²¹ Im Gegensatz dazu schuf die Affirmation des Rache-Erlösungsmotivs in den aschkenasischen Texten eine besondere Form ritueller Praktiken.

„Die zentrale Wichtigkeit der Rache im messianischen Geschehen bietet eine Erklärung für die Besonderheit der aschkenasischen Juden im Mittelalter: Sie pflegten Nicht-Juden zu verfluchen. Bereits im Altertum wurden gegen Christen gerichtete Formeln in die Liturgie eingeführt, was den Juden in den Disputationen schwer angekreidet wurde.“⁶²²

Diese Verwünschungen, die unter anderem durch jüdische Konvertiten bekannt wurden, verstärkten auf Seiten christlicher Theoretiker die negative Wahrnehmung jüdischer Religionsinhalte. In Kombination mit obskuren Märtyrerlegenden bildete dies die Grundlage für die mittelalterlichen Ritualmordbeschuldigungen, eines der zentral diskutierten Spannungsfelder jüdisch-christlicher Beziehungsebenen.⁶²³ Gerade aufgrund dieser zahlreichen Konfliktebenen, die sich durch die Logik beiderseitiger

⁶¹⁸ Vgl. Yuval 2007: 105

⁶¹⁹ Yuval 2007: 106

⁶²⁰ Vgl. Yuval 2007: 112

⁶²¹ Vgl. Yuval 2007: 123

⁶²² Yuval 2007: 125

⁶²³ Siehe dazu Yuval 2007: 146-170

exklusiver Wahrheitsansprüche ergab, kann man heute davon ausgehen, dass die mittelalterliche Alltagswelt dieser religiösen Konkurrenten wesentlich enger verknüpft war als angenommen.

„Die landläufige Meinung geht dahin, dass die aschkenasische Judenheit im Mittelalter christliche Symbole, Kulthandlungen und Sprachgebrauch strikt abgelehnt habe, als hätten die beiden Gemeinden in zwei getrennten Welten gelebt. Das geht soweit, dass Forscher wie Laien sich kaum vorstellen können, dass Juden die Welt des christlichen Gottesdienstes gekannt haben oder dass Christen etwas von Sprache und Brauchtum der jüdischen Religion gewusst haben könnten. Doch die Lektüre der aschkenasischen Chroniken zeugt von enger Vertrautheit und gründlicher Kenntnis der Sprache des jeweiligen Gegners.“⁶²⁴

Zusammenfassend hat Yuval festgehalten, dass sich der Großteil der gegenseitigen Konflikte eben nicht durch ihre religiöse „Fremdheit“, sondern gerade durch ihre Ähnlichkeit ergab.

Anzumerken sind in diesem Kontext auch die Studien von Elliott Horowitz, der unter anderem eine Diskursgeschichte der jüdischen und christlichen Wahrnehmung des biblischen Esther-Buches vorlegte. Die Thematisierung jüdischer Gewaltakte in Zusammenhang mit dem Purim-Fest, so Horowitz, war und ist in einem christlich-kulturellen Milieu nicht einfach.⁶²⁵ Bereits britische und deutsche Bibelforscher des 19. Jahrhunderts hatten gegen die „nationale Arroganz“ und den „geringen ethischen Standard“ dieses kanonischen Textes Stellung bezogen.⁶²⁶ Nach der Shoah waren Historiographen verständlicherweise zurückhaltend, was die Darstellung jüdischer Feindseligkeiten gegenüber christlichen Heilslehren betraf. Erst die bahnbrechende Studie von Jacob Katz *Exclusiveness and Tolerance* (1961), der sich mit verblüffender Offenheit diesen Fragen stellte, führte zu einer schrittweisen Enttabuisierung.⁶²⁷ Horowitz arbeitete insbesondere die Höhepunkte gegenseitiger Animositäten, die sich durch die zeitliche Nähe von Ostern und Pessach und die Konversionsfrage ergaben und bis zur Zweckentfremdung ritueller christlicher Gegenstände reichen konnte, heraus. Besonders das christliche Kreuz wurde dabei sowohl als Instrument der Provokation als auch als „Objekt der Begierde“ empfunden.

„Along the same lines I would argue that the abominated cross was regarded by medieval Jews not only as an idolatrous object but also as a potential object of illicit desire. Recognizing that Jewish violence against the cross could stem not only from undiluted hostility but also from anxiety engendered by an object of illicit desire, we

⁶²⁴ Yuval 2007: 209-210

⁶²⁵ Vgl. Horowitz 2006: 16

⁶²⁶ Vgl. Horowitz 2006: 29-35

⁶²⁷ Vgl. Horowitz 2006: 150

are in a better position to take Christian reports of Jewish cross-desecration seriously rather than dismissing them as ant-Semitic inventions.”⁶²⁸

Diese mittelalterlich-jüdischen Vorbehalte gegenüber christlich-rituellen Gegenständen machte Horowitz an einer breiten Fülle literarischer Quellen deutlich.⁶²⁹ Ähnliche Anmerkungen finden sich bei Langmuir, der in den mittelalterlichen Debatten eine klare Verhärtung der Fronten aufgrund jüdisch-theologischer Vorbehalte gegenüber trinitarischer Kosmologie bemerkte.⁶³⁰ Nach dem Millennium (1000 CE), so Horowitz, erreichten die Feindseligkeiten gegenüber christlichen Einrichtungen einen Höhepunkt, was jedoch im Gesamtkontext des generellen Bedeutungswandels christlicher Artefakte gelesen werden muss.

„This was also a period during which the image of the crucifix became much more prominent and widespread in Western Christian piety on both popular and elite level, a development which was undoubtedly noted by European Jews.”⁶³¹

Insgesamt bietet Horowitz vor allem eine religionsgeschichtlich kongruente Kontextualisierung der Purim-Ritualistik, die je nach lokaler Ausprägung vollkommen unterschiedliche Elemente enthalten konnte.⁶³² Glasser merkte in seiner Konversionsstudie übrigens an, dass sich die negativen Adaptionsmechanismen in diesem fast zweitausend Jahre dauernden Konkurrenzkampf zwischen jüdischen und christlichen Religionstheoretikern bis auf kleinste theologische Details erstreckte, wobei jeweils das unter Vorbehalt geriet, was dem Gegner besonders wichtig war.⁶³³

Sehr eigenwillige und interessante Thesen zur Geschichte der jüdisch-christlichen Konkurrenz wurden von Michael Wolffsohn propagiert. Prinzipiell empfahl er, die Darstellungsweisen dieser Konkurrenz grundlegend zu überarbeiten, da man bis dato die Entwicklungen der beiden „Religionen“ vollkommen falsch eingeschätzt habe.⁶³⁴ Durch die „Paganisierung“ des frühen Christentums, d.h. ihre „Etatisierung“ oder Allianz mit politischer Macht entstand eine „Entjesuanisierung“ der Kirchen, die sich immer weiter von den jüdisch-jesuanischen Idealen fortbewegten.⁶³⁵ Die frühen

⁶²⁸ Horowitz 2006: 156

⁶²⁹ Siehe dazu besonders Kapitel 6 „The Fascination of the Abomination: Jews (and Jewish Historians) confront the cross“ in Horowitz 2006: 149-185; siehe ebenso Horowitz 2004, *The Jews and the Cross in the Middle Ages*.

⁶³⁰ Langmuir (2004: 19): „Medieval Jews, for example, referred to Jesus as ‘the hanged one’ and as a ‘putrid corpse’. Conversely Christians, with some very early exceptions, have never believed that their god required them to practice the 613 *mitzvot* prescribed in the first five books of the Bible.”

⁶³¹ Horowitz 2004: 121

⁶³² Siehe Horowitz 2006: 279-315, der im Kapitel „Local Purims and the Invention of Tradition“ die unterschiedlichen griechischen, ägyptischen und französischen Purim-Varianten beschrieb.

⁶³³ Vgl. Glasser 1992: 67

⁶³⁴ Vgl. Wolffsohn 2008: 10

⁶³⁵ Siehe Wolffsohn 2008: 16-19

Tendenzen einer „eher harten alttestamentlichen Ethik“ wurden durch die vortalmudischen und talmudischen Theoretiker reformiert, womit die „sanfte Friedensethik des Rabbi Hillel“ über Jesus von Nazareth direkt zur Bergpredigt, dem zentralsten aller christlich-ethischen Texte, führen konnte.⁶³⁶ Das bestechende an Wolffsohns These ist die Umdrehung des Selbstverständlichen und die sehr originelle Sicht auf redundant Verhandeltes.⁶³⁷

Kritische Studien, die besonders die Hypothese des besonderen Toleranzpotentials jüdischer Religionen in Frage stellen, beschäftigen sich mit der Interaktion von jüdischen, christlichen und muslimischen Akteuren im Sklavenhandel. Jonathan Schorsch setzte sich insbesondere mit dem Mythos der besonderen Gutmütigkeit jüdischer Händler auseinander.

„If Jews are said to be so benign toward their slaves, on what basis? It is doubtful that the few Jewish or crypto-Jewish slave traders functioned any differently from their non-Jewish competitors, for instance.“⁶³⁸

Das Fazit seiner umfangreichen Studie lautete jedenfalls, dass die Religionszugehörigkeit des Händlers im Umgang mit seinem „Handelsobjekt“ (*black slaves*) keine wesentliche Rolle spielt. So sind in Analogie zu den christlichen oder muslimischen Debatten auch in jüdischen Stellungnahmen zum Sklavenhandel vollkommen heterogene Positionen, sowohl *pro* als auch *contra*, auszumachen.⁶³⁹ Das Besondere am jüdischen Sklavenhandel war eigentlich nur die Tatsache, überhaupt an diesen Formen kostenloser „Arbeitskraft“ partizipieren zu können.

„For some Jews, the newly available source of Black ‘pagans’ afforded an attractive opportunity to possess the kind of servile labor force or status symbol whose acquisition was so constricted for Jews in Christian (and Muslim) regions.“⁶⁴⁰

Teilweise sind im Kontext dieser Juden-Christen-Rhetorik auch Studien zu fassen, die sich auf die Kooperationsbreite jüdischer und christlicher Autoritäten konzentrieren. So hat Yosef Kaplan für ein vollkommen anderes historisches Umfeld, dem Aufeinandertreffen von sephardischen und christlichen Theoretikern im Amsterdam des 18. Jahrhunderts, festgestellt, dass sich durch das Auftauchen eines gemeinsamen „Feindes“ auch klare gemeinsame Ziele bzw. Strategien ergeben konnten.

⁶³⁶ Vgl. Wolffsohn 2008: 68

⁶³⁷ Dies umfasst unter anderem die Bewertung bzw. Abwertung der Trinität (Wolffsohn 2008: 101-108), den Kampf um die Feiertage Ostern und Pessach (Wolffsohn 2008: 118-121) und den Vergleich des *Shulchan aruch* mit Luthers Katechismus (Wolffsohn 2008: 121-128).

⁶³⁸ Schorsch 2004: 301

⁶³⁹ Vgl. Schorsch 2004: 301

⁶⁴⁰ Schorsch 2004: 303

„On various levels, Jews and Christians cooperated against the ‘common enemies’ who threatened the religious stability of both camps: Deists, skeptics, libertines, and Spinozists. Not only were some of the philosophical and theological works written by Sephardim intended for both Jewish and Christian readers, but they were also sometimes written explicitly for a non-Jewish audience, which the authors viewed as their principal audience on certain topics.“⁶⁴¹

Durch die Konfrontation mit neuen Weltansichten bzw. deren Vertretern entstand ein einigendes Band für die religiösen Spezialisten „alter Traditionen“, die sich in ihrem Kampf gegen den religiös „Anderen“ oder religiösen Skeptiker sehr wohl auch auf ihr gemeinsames soteriologisches Potential besinnen konnten.

Als Gegenpol zu Studien, die eine Grenzauflösung propagieren, kann die jüngste Publikation von Todd M. Endelman betrachtet werden. Hier wird die fluide und fragmentierte Identitätsmetapher wieder zu einem festen Ganzen zusammengeschnürt. Die Grenzen zwischen Juden und Christen, so Endelman, waren mehr als ein Jahrtausend klar definiert und nicht halb so fragil, wie die Historiographen der letzten Jahre uns das glauben machen wollen.⁶⁴² Man versuche nur, das historische Judentum „modern“ zu machen, indem man –aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts – dessen „ethnic diversity“ und „cultural pluralism“ herausstreiche.⁶⁴³

4.2.4 Vergleichsparameter für mittelalterliche Sozialwelten

Der Verfolgungstopos als zentrales Element jüdischer Historiographie lässt wenig Spielraum für die gleichzeitigen Ausgrenzungsmechanismen gegenüber „Ketzern“, „Häretikern“ oder „Abtrünnigen“ in der europäischen Religionsgeschichte offen. Robert I. Moore stellte hier die These vor, dass sich Ausgrenzungsstrategien erst ab dem 11. und 12. Jahrhundert europäischer Geschichte herausbildeten, von da an jedoch einen regulären Charakter gewannen.⁶⁴⁴ Davon betroffen waren die unterschiedlichsten sozialen Gruppen: „The victims of persecution were not only heretics, but lepers, Jews, sodomites, and various other groups whose number was added to from time to time in later centuries.“⁶⁴⁵ Die sich in der Praxis erst im 11. Jahrhundert herausbildenden Verfolgungsschemata in Bezug auf Juden, Leprakranke und Häretiker hatten eine sehr ähnliche Struktur.⁶⁴⁶ Das einheitliche Band dieser drei Gruppen war ihr besonderer gesellschaftlicher Status, Juden durch ihre Bedeutung im Handel und Geldverleih,

⁶⁴¹ Kaplan Y. 2002: 662

⁶⁴² Vgl. Endelman 2011: 19

⁶⁴³ Vgl. Endelman 2011: 23

⁶⁴⁴ Vgl. Moore 1992: 4-5

⁶⁴⁵ Moore 1992: 5

⁶⁴⁶ Vgl. Moore 1992: 66

Leprakranke durch ihre Bedeutung im Heilsgeschehen und „häretische“ christliche Gruppen durch ihr Gefahrenpotential für die politische Machtstruktur. Aufgrund dieser sich verdichtenden Ausgrenzungsszenarien sprach Moore von einer „zeal for persecution“ in europäischen Gesellschaften des 11. bis 13. Jahrhunderts.⁶⁴⁷ Interessant ist vor allem der Hinweis, dass der spezielle Status jüdischer Gemeinden im frühen Mittelalter primär mit der Nachahmung römischer Sitten durch die neuen europäischen Machthaber zu tun hatte, die dem römischen Vorbild folgend Juden einen speziellen Schutz gewährten.⁶⁴⁸ Ab dem 11. Jahrhundert begann sich ebenfalls eine spezielle Rhetorik der Abgrenzung gegenüber männlichen Homosexuellen („Sodomiten“) herauszukristallisieren, ebenso wurden weibliche Prostituierte nun zu Feinden der Gesellschaft stilisiert. „But it was not only a matter of definition. In each case a myth was constructed, upon whatever foundations of reality, by an act of collective imagination.“⁶⁴⁹

Als Hintergründe für diese Entwicklungen nannte Moore radikale soziale und politische Wandlungen im Europa des 11. Jahrhunderts.⁶⁵⁰ Im Zentrum dieser Revolutionen stand eine vollkommen neue Evaluierung des Geldes.

„[...] money stands for an additional dimension of change. Its coming into regular, day-to-day use for the first time since antiquity involved replacing a system of exchange which was ruled by the ethics of the gift to one which conformed to the values of the market-place. [...] Money becomes the measure of all things, and the means by which new wealth can be amassed in entirely new ways, often at the expense of those who have enjoyed security and pre-eminence in the past.“⁶⁵¹

In Bezug auf jüdische Schicksale dieser Epoche warnte Moore jedenfalls davor, vorschnell einen allgemeinen Antijudaismus für die Ausgrenzungen verantwortlich zu machen, vielmehr müsse im jeweiligen Kontext genau untersucht werden, welcher Auslöser für spezielle Exklusionsmassnahmen verantwortlich war.⁶⁵² Die Gründe für eine Ausgrenzung jüdischer Heilslehren und deren Vertreter sind dabei zumindest auf zwei Ebenen zu suchen: erstens im Erfolg jüdisch-religiöser Spezialisten, die als Ratgeber von Machthabern (sowohl Kaiser als auch Papst) ihren katholischen Konkurrenten überlegen waren. „The papal court itself was using Jewish advisers in the eleventh century, and the papal household continued to be managed by Jews,

⁶⁴⁷ Vgl. Moore 1992: 67

⁶⁴⁸ Vgl. Moore 1992: 80-81

⁶⁴⁹ Moore 1992: 99

⁶⁵⁰ Vgl. Moore 1992: 102

⁶⁵¹ Moore 1992: 105-106

⁶⁵² Vgl. Moore 1992: 118-119

throughout the twelfth.”⁶⁵³ Zweitens habe jedoch die Popularität jüdischer Religionen, fassbar in einer relativ großen Anzahl von Konversionen, dazu beigetragen, sie zunehmend als bedrohliche Konkurrenz zu empfinden.⁶⁵⁴

In der rezenten religionswissenschaftlichen Forschung steht nun in Bezug auf dieses mittelalterliche Szenario besonders die fragwürdige Metapher der „mittelalterlichen Einheitskultur“ im Fokus.⁶⁵⁵ Auffahrt bezeichnete dementsprechend das von einer „einheitlichen Kirche“ dominierte Mittelalter als religionsgeschichtlichen Mythos.

„Weder das Papsttum noch das Kaisertum war im Mittelalter eine kontinuierliche Herrschaft, beide erhoben umfassende Ansprüche, hatten aber nicht die Mittel einer Institution, sie dauerhaft durchzusetzen. «Die Kirche» als die römische Papstkirche gab es als theoretischen Anspruch bei Theologen und Juristen; sie war aber keine reale Macht.“⁶⁵⁶

Anstelle einer Engführung mittelalterlicher Religionsgeschichte auf die Institution „Kirche“, so Auffahrt, sollten alle religiösen Lebensformen dieser Epoche, gleichgültig, ob diese den normativen Auffassungen von „Religion“ entsprechen oder nicht, inkludiert werden.⁶⁵⁷ Die vielen religiösen Gruppierungen, die sich seit dem Ende des *Imperium Romanum* herauskristallisiert hatten, verfolgten ohne klar definiertes Zentrum ihre jeweils eigenen Agenden. Auf die von Brown eingeführte Terminologie der *Micro-Christendoms*⁶⁵⁸ zurückgreifend, merkte Auffahrt insbesondere die Vielgestaltigkeit lokaler christlicher Ritualgemeinschaften an.

„Die bunte Vielfalt der lokalen und regionalen «Mikro-Christenheiten» war der Normalfall im mittelalterlichen Europa, während Zentralisierung als real durchsetzbare, kontinuierliche Herrschaft unerreichbar blieb.“⁶⁵⁹

Für den Gesamtverband dieser lokalen Christentümer gab es nur wenige einigende Elemente, „[...] wie die Heilige Schrift, Kalender, Rechtssammlungen, Gottesdienst-rituale, aber es gibt keine Zentrale, keine Herrschaft.“⁶⁶⁰ Neben der ökonomisch-strukturellen Entwicklung von Bistümern und Pfarreien entstand nun als neue Form religiösen Spezialistentums das Mönchswesen, das sich in unzähligen Ausformungen

⁶⁵³ Moore 1992: 150

⁶⁵⁴ Vgl. Moore 1992: 150

⁶⁵⁵ Vgl. Kippenberg 2007: 57

⁶⁵⁶ Auffahrt 2005: 110

⁶⁵⁷ Vgl. Auffahrt 2005: 110

⁶⁵⁸ Siehe Brown 1996: 216-232, der im Kapitel „The Rise of Western Christendom“ unter diesem Terminus die Vielfalt der im 6. und 7. Jahrhundert zu greifenden lokalreligiösen Ausformungen christlicher Soteriologien beschrieb.

⁶⁵⁹ Auffahrt 2005: 25; siehe dazu auch Auffahrt 2009: 211, wo er die zentralistisch verfasste „mittelalterliche Einheitskultur“ als nie realisiertes Programm der römischen Kirche anmerkte.

⁶⁶⁰ Vgl. Auffahrt 2009: 200

(vom Eremiten bis zu komplexen Wirtschaftszentren) greifen lässt.⁶⁶¹ Ebenso muss die enge Verflechtung von Kirche und Adel in diesem Zeitraum berücksichtigt werden.⁶⁶² Durch das immer wieder reproduzierbare Armutsideal jesuanischer Heilslehren standen die Synergien von politischer Macht mit christlicher Kosmologie von Beginn an auf äußerst schwachen Beinen. Abgesehen davon muss dieses Mittelalter, so Auffahrt, zumindest in seiner Zweigestaltigkeit wahrgenommen werden, verursacht durch einen grundlegenden Mentalitätswandel durch markante Ereignisse im 13. Jahrhundert (Mongolenstürme, Pestepidemien), die bestimmte Ausgrenzungsmechanismen (Verfolgung von Leprakranken, Juden, „Ketzer“ und „Hexen“) zur Folge hatten.⁶⁶³ Die Schematisierung von Feindbildern wies ähnliche Strukturen auf, wobei die Argumentationslinie gegen Ketzer derjenigen gegenüber Juden oder Muslimen glich, die aufgrund ihrer angeblichen theologischen „Sturheit“, ihrer fehlenden Zugehörigkeit zu einer Kirche oder mithilfe pseudo-medizinischer Metaphern (Geisteskrankheit, tierische statt menschlicher Eigenschaften) zu Außenseitern gemacht wurden.⁶⁶⁴ Als „Ketzer“, so Auffahrt, wurden diejenigen bezeichnet, die von der katholischen Autorität als solche verurteilt wurden, ohne jedoch inhaltliche Maßstäbe der „Rechtgläubigkeit“ oder „Falschgläubigkeit“ anzusetzen.⁶⁶⁵ Erst im 13. Jahrhundert verdichteten sich die Konfliktszenarien, die in der Errichtung der Inquisition endeten, welche primär gegen „nicht rechtgläubige“ Christen gerichtet war.⁶⁶⁶ In Bezug auf den Topos der christlichen Inquisition, populärwissenschaftlicher *hot spot* religiöser Intoleranz und markantes Element im Sepharden-Narrativ, wird von Religionssoziologen darauf verwiesen, dass eine vorschnelle Verknüpfung von inquisitorischen Maßnahmen mit Religionsangelegenheiten bisweilen irreführend ist.⁶⁶⁷ Zusammenfassend ist festzustellen, dass gerade die religionswissenschaftliche Revision der „mittelalterlichen Einheitskultur“ bzw. des mythisierten Täter-Opfer-Schemas langfristig auch einen Ausweg aus der stereotypen Juden-Christen-Rhetorik bieten könnte.

⁶⁶¹ Vgl. Auffahrt 2009: 200; siehe auch Auffahrt 2005: 110-111

⁶⁶² Vgl. Auffahrt 2005: 43

⁶⁶³ Vgl. Auffahrt 1999: 454-457, MLR, Band 2

⁶⁶⁴ Vgl. Auffahrt 2005: 55-56

⁶⁶⁵ Vgl. Auffahrt 2005: 8

⁶⁶⁶ Vgl. Auffahrt 2009: 202

⁶⁶⁷ Stark (2003: 128) merkte dazu an, dass ein Großteil der Veröffentlichungen, die zu schwerwiegenden Problemen mit Inquisitionen führten, keine religiösen, sondern pornographische Inhalte hatte.

4.2.5 Gendering European Jewish History

Wenn man das religionshistorische Judentum-Narrativ mit dem Gender-Diskurs abgleicht, ist in erster Linie auffällig, dass kaum weibliche Gestalten zu fassen sind, die nur annähernd den Stellenwert männlicher Religionspezialisten (Rabbinen, Talmud-Redaktoren, Religionsstifter) einnehmen können. Susanne Lanwerd hatte angemerkt, dass *Gender* in der Religionswissenschaft unter anderem bedeute, „[...] die religionswissenschaftlichen Kanonisierungsprozesse hinsichtlich ihrer zeit- und geschlechtergeschichtlichen Implikationen zu befragen.“⁶⁶⁸ Da sich auch in den *Jewish Studies* eine feministische Gegenkultur entwickelt hat, die das Spezifikum weiblich-jüdischer Geschichte hervorhebt, sollte eigentlich zu erwarten sein, dass gerade diese spezifische Abgrenzungsrhetorik gegenüber dem „Nicht-Jüdischen“, die nicht zuletzt als Ausdruck eines patriarchalen Kanonisierungsprozesses zu betrachten ist, auf dem Prüfstand steht. Dies ist jedoch nicht der Fall, im Gegenteil zeigt sich hier teilweise ein unter ähnlichen essentialistischen Vorzeichen zusammengefasstes Konglomerat von „Jüdisch“ und „Frau“. So konzentrierte sich beispielsweise Denise Carmody auf die Herausarbeitung des weiblichen Anteils in der jüdischen Religionsgeschichte, ihr Ansatz fluktuiert jedoch zwischen emischer und etischer Perspektive. Einerseits interpretierte sie antike Texte relativ eklektisch im Sinne moderner feministischer Ideologie, fokussierend auf den normativen Epochen „Biblisch“, „Talmudisch“ und „Modern“.⁶⁶⁹ Die charakteristischen misogynen Textstellen wurden, abgesehen von ihrer tatsächlichen frauenfeindlichen Bedeutung, in einer virtuellen Chronologie aneinander gekettet und zu einem eigenen Traditionsstrang verschmolzen. Auch die Ausführungen von Alexandra Wright sind in diesem essentialistischen Kontext zu lesen, wobei sie mit einer verblüffend einfachen Religionsdefinition eröffnete.

„Judaism is the religious cult of the Jewish people. The central religious teaching of Judaism is the belief in one God and the duty to love God.“⁶⁷⁰

Während Wright, ähnlich wie Carmody, eine ebenso ahistorische wie phänomenologische Betrachtung der hebräischen Quellentexte lieferte, kam sie jedoch zum gegenteiligen Schluss ihrer Kollegin.

„While it is difficult to generalise about the position of women in such a diffuse work of literature, it is perhaps possible to say that the women of the Hebrew Bible enjoy a particular status both privately and publicly in the domains which they inhabited.“⁶⁷¹

⁶⁶⁸ Vgl. Lanwerd 2004: 196

⁶⁶⁹ Siehe Carmody 1987: 183-200

⁶⁷⁰ Wright 1994: 113

Wright, die sich an den ähnlichen historischen Stationen wie Carmody orientierte, verwechselte ebenfalls die *first-* und *second order*-Kategorien der Deskription. Hier wurde die zugrundeliegende Matrix jüdischer Geschichte unter feministischem Zugriff tatsächlich zu einem doppelt-essentialistischen Konstrukt.

Eine Wanderung zwischen Essentialismus und Differenzierung ist der von Judith Baskin herausgegebene Sammelband *Jewish Women* (1991), der einen eklektischen Streifzug durch die (vorwiegend europäische) Geschichte unternimmt. In einem Großteil der Beiträge ist ein idealisiertes Bild weiblicher Religiosität zu greifen, unter Verweis auf die vorrangige Funktion von Frauen, die eigene religiöse Gemeinschaft zu stabilisieren. Auch diese Studien bauen auf der Hintergrundfigur des „christlichen Abendlandes“ auf und arbeiten sich damit am zweifachen Konfliktherd („patriarchalisch“, „christlich“) ab. Judith Baskin etwa hat in einem kurzen historischen Abriss zur Geschichte jüdischer Frauen in Europa das *setting* im Sinne eines eklatanten Mangels, verursacht durch kontinuierliche Ausgrenzung, beschrieben.

„Jews began settling in Western Europe in Roman times, primarily as merchants and traders. As Europe became Christian, Jews found themselves subject to increasing legal disabilities, a process that continued throughout the medieval period. Eventually, Jews were barred from virtually any source of livelihood but moneylending. They were often compelled to wear distinctive clothing and badges, and ultimately, toward the end of the Middle Ages, they were either expelled altogether from areas where they had long lived or were forced to live in crowded and unpleasant ghettos.“⁶⁷²

Nach einem kurzen Vergleich zwischen jüdischen Gemeinden im christlichen und muslimischen Wirkungsbereich, der zu Gunsten der letzteren endet, da westeuropäische Juden aus ihrer Sicht in wesentlich beengteren räumlichen Verhältnissen lebten als Juden unter muslimischer Herrschaft, überraschte Baskin jedoch mit einer verblüffenden Wendung.

„Despite the legal disabilities they suffered and their ultimate insecurity as to property and life, these Jews tended to be quite prosperous and enjoyed a standard of living comparable to the Christian lower nobility and upper bourgeoisie.“⁶⁷³

Diese seltsame Mischung aus Ausgrenzung und Wohlstand lieferte dann die Basis für das eigentliche Thema, die Heiratsmodalitäten jüdischer Mädchen. Auch hier ist die Rolle jüdischer Frauen klar definiert, als aufrechte Hüterinnen ihrer religiösen Tradition waren sie, so Baskin, von einer unbeugsamen Loyalität ihrem eigenen Volk gegenüber

⁶⁷¹ Wright 1994: 114

⁶⁷² Baskin 1991: 102

⁶⁷³ Baskin 1991: 102

charakterisiert.⁶⁷⁴ Dieser beliebte Topos erfährt nun bei Renée Melammed, im spezifischen historischen Kontext der *crypto-Jews*, seine volle Entfaltung.

„Analysis of Inquisition documents reveals that women were outstanding in their devotion to Judaism, religious observances, and awareness of the need to perpetuate their traditions.“⁶⁷⁵

In einer fast zwanzig Jahre später erschienenen Studie zu historischen jüdischen Frauenwelten wiederholte Baskin ihren segregatorischen Blick auf die Geschichte und wies erneut auf den besonderen traditionsstabilisierenden Faktor „Frau“ hin.⁶⁷⁶

Susannah Heschel, eine der tiefsten Kritikerinnen derartiger historiographischer Präsentationsmuster, merkte in erster Linie den romantisierenden Duktus in der Darstellung jüdischer Frauen an.

„Auch in der jüdischen feministischen Forschung werden Frauen oft idealisiert; sie erscheinen als die treuesten Juden, die letzten, die sich assimilieren, die wichtigsten Übermittler von Identität an die Kinder.“⁶⁷⁷

Allerdings wies Heschel darauf hin, dass die Kritik an frauenfeindlichen Tendenzen in den jüdischen Religionen zuerst von christlichen Theologen vorgebracht wurde, um die Minderwertigkeit dieser Religionsformen zu demonstrieren.⁶⁷⁸ Im Sinne der methodologischen Veränderungen der letzten Jahrzehnte mahnt sie eine stringenter Interdisziplinarität ein, um einer essentialistischen Engführung zu entkommen. Allerdings bleibt Heschel selbst einer strikten Assimilationsrhetorik verpflichtet. So stellte sie, aufbauend auf der These der langsameren Assimilierung jüdischer Frauen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, die Frage, ob diese Frauen durch die Schaffung eines „jüdischen Heims“ nicht als „Mittäterinnen“ der rascheren Assimilation ihrer Ehemänner betrachtet werden sollten.⁶⁷⁹ Heschel zitiert zwar die ganze Bandbreite diskurstheoretischer Methodik und ist auch mit geschichtswissenschaftlicher Kritik an essentialistischen Judentums-Konstrukten vertraut⁶⁸⁰, bleibt aber ihrerseits im terminologischen Korsett („die Christen“, „das Christentum“) stecken. Trotzdem übte sie berechtigte Kritik an den üblichen Vergleichsebenen, die als Instrument der Analyse jüdischer Geschichte verwendet werden.

„Vielmehr arbeiten die meisten feministischen Erforscher jüdischer Geschichte mit den Standardkategorien der Jüdischen Studien, indem sie auf Frauen dieselben Fragen

⁶⁷⁴ Vgl. Baskin 1991: 107-108

⁶⁷⁵ Melammed 1991: 126

⁶⁷⁶ Siehe dazu Baskin 2010, *Jewish Private Life*

⁶⁷⁷ Heschel 2002: 150

⁶⁷⁸ Vgl. Heschel 2007: 529-530

⁶⁷⁹ Vgl. Heschel 2002: 155-156; vgl. ebenso Heschel 2007: 543

⁶⁸⁰ Insbesondere werden Gilman Sander und Daniel Boyarin erwähnt; siehe Heschel 2002: 160.

anwenden, die an Männer gerichtet sind, und die Erfahrung jüdischer Frauen an der Erfahrung jüdischer Männer messen, anstatt jüdische und nicht-jüdische Frauen miteinander zu vergleichen.⁶⁸¹

In der Erforschung weiblicher Religiosität der Antike sind auch vorsichtigeren Ansätze als die von Carmody oder Wright zu fassen. Ross S. Kraemer merkte an, dass sich weiblich-jüdische religiöse Praktiken der Spätantike nicht grundlegend von denen ihrer („paganen“) Nachbarn unterschieden.⁶⁸² Einen ebenso differenzierten Blick auf die Geschichte bewies Pieter W. van der Horst, der in Bezug auf die Interpretation antiker Texte auf ihre misogynen Inhalte hin eine Differenzierung einmahnte, die ein (zeitlich) so weit entferntes Textmaterial erfordere. Denn prinzipiell kann nie mit Sicherheit festgestellt werden, welche Texte tatsächlich von Frauen und welche von Männern verfasst wurden.⁶⁸³ Insgesamt würden sich jüdische Textquellen durch ein so hohes Maß an Diversität auszeichnen, dass vor Generalisierungen jeglicher Art abzuraten sei.⁶⁸⁴ Auf die in diesem Kontext immer stärker ins Blickfeld geratenen osteuropäisch-jüdischen Religionsformen, die unter dem Gender-Aspekt zu neuen Anfragen in Bezug auf jüdisch-weibliche Religiosität geführt haben, soll im fünften Kapitel eingegangen werden.

4.2.6 Europäischer Religionspluralismus

Eines der grundlegenden strukturellen Elemente des Religionsnarratives „Judentum“, die Hintergrundfigur des „christlichen Abendlandes“, entspricht nun im Großen und Ganzen dem kirchengeschichtlichen Muster einer Religionsgeschichte Europas. Dieses basiert auf drei wesentlichen Elementen: 1) der Annahme einer flächendeckenden Christianisierung Europas, 2) dem Mythos eines „tiefreligiösen“ einheitlich „christlichen“ Mittelalters und 3) einem mit der Aufklärung einsetzenden dramatischen Religionschwund („Säkularisierung“) in europäischen Gesellschaften. In Kontrast dazu hat in den letzten Jahrzehnten eine Revision dieses kirchengeschichtlichen Narratives eingesetzt, die als Diskursfeld „Europäische Religionsgeschichte“ bekannt ist, aber bis dato methodisch von Vertretern der *Jewish Studies* nicht oder nur peripher wahrgenommen wurde. Zander hat dieser religionswissenschaftlichen „Entdeckung“ der europäischen Religionsgeschichte vielgestaltige Ursachen zugeschrieben,

⁶⁸¹ Heschel 2002: 143

⁶⁸² Vgl. Kraemer 1991: 51

⁶⁸³ Vgl. van der Horst 1995: 57

⁶⁸⁴ Vgl. van der Horst 1995: 60

„[...] von der religiösen Globalisierung, die regionale Identitäten thematisierte, über die gesellschaftliche Pluralisierung der religiösen Landschaft, die die Frage nach der historischen Pluralität stellen ließ, über die drittmittelrelevante Eröffnung neuer Forschungsfelder bis zu den persönlichen Interessen von Religionswissenschaftlern.“⁶⁸⁵

Insbesondere die methodologischen Arbeiten von Burkhard Gladigow inspirierten zahlreiche Religionswissenschaftler/innen, anstelle singular konzipierter Religionsnarrativa den religiösen Pluralismus und damit die unterschiedlichsten Kosmologien und *belief systems* des äußerst religionsproduktiven Kontinents Europa herauszuarbeiten. Zu dieser „entangled history“ wurden auch von Friedrich Graf und Klaus Große Kracht methodologische Anfragen gestellt.⁶⁸⁶ Aus ihrer Sicht existieren bereits zwei herausragende Modelle als geeignete Matrix zur Darstellung religionshistorischer Felder. So nimmt das Modell der „*shared history*“ auf die durchlässigen Grenzen zwischen einzelnen „Traditionen“ Bezug.

„Religiöse Deutungskulturen haben hybride Grenzen und existieren nicht rein in sich, sondern entwickeln sich im permanenten Austausch mit anderen religiösen Sinnsystemen, aus denen sie bestimmte Elemente aufnehmen, um sich dann zugleich wieder identitätsstärkend abzugrenzen.“⁶⁸⁷

Das Konzept der „*histoire croisée*“ hingegen kann als geeignetes Modell zur Beschreibung der komplexen Transferbeziehungen zwischen „religiösen“ und „nicht-religiösen“ Feldern zum Einsatz kommen.⁶⁸⁸ Im Diskurs zur europäischen Religionsgeschichte steht primär die Frage nach dem heuristischen Gehalt der Europa-Terminologie im Fokus. Jörg Rüpke hat deren terminologische Geschichte, als geographischen und politischen Begriff, nachgezeichnet und auf die unscharfen Grenzziehungen verwiesen, die je nach Ausrichtung gewisse Gebiete in- oder exkludierten.⁶⁸⁹ Auch Graf / Große Kracht haben dieses Dilemma, das sich für religionswissenschaftliche Studien oft als Hürde erweist, angemerkt.

„In ihren Europa-Diskursen laufen Kulturwissenschaftler und Historiker [...] häufig Gefahr, Europa entweder als invariante räumliche Untersuchungseinheit der Forschung vorauszusetzen oder aber das »Europäische« als gemeinsame Bezugsgröße nationaler Gegebenheiten zu essentialisieren.“⁶⁹⁰

Als zentrales Diskurselement steht jedoch besonders der metasprachliche Gehalt der Metapher des „christlichen Abendlandes“ bzw. seine Grundlegung in den

⁶⁸⁵ Zander 2008: 33

⁶⁸⁶ Siehe Graf / Große Kracht 2007: 25

⁶⁸⁷ Graf / Große Kracht 2007: 25

⁶⁸⁸ Vgl. Graf / Große Kracht 2007: 33, unter Bezugnahme auf Michael Werner und Bénédicte Zimmermann

⁶⁸⁹ Siehe Rüpke 2009: 4-9

⁶⁹⁰ Graf / Große Kracht 2007: 24

Religionsdiskursen des 19. Jahrhunderts im Fokus.⁶⁹¹ Mittlerweile gilt es als Selbstverständlichkeit, das religiöse Europa nicht mehr mit dem „christlichen Abendland“ gleichzusetzen.⁶⁹² Mary Anne Perkins setzte die Entstehung des „*Europe-as-Christendom*“-Narrativ in den politischen und philosophischen Diskursen des 19. Jahrhunderts an, wobei die konkurrierenden protestantischen und katholischen Theologien ihre jeweils eigene Interpretation dieser Erzählung propagierten.⁶⁹³ Durch eine Engführung von „Nation“ und Religion konnte damit die Souveränität von Staat und Kirche begründet und eine spezifische Heilsgeschichte, im Sinne einer „Universalgeschichte“ konstruiert werden.⁶⁹⁴ Dies erzeugte Wahrnehmungsmuster des „Jüdischen“, das zunehmend als „fremd“ und „uneuropäisch“ exkludiert wurde.⁶⁹⁵ Die sich parallel zu den jüdisch-emanzipatorischen Entwicklungen im Laufe des 19. Jahrhunderts herausbildenden Nationalstaatsideen wurden zunehmend auf die Metapher des „christlichen Abendlandes“ enggeführt, um die nicht-christliche Konkurrenz aus dem nationalen Gesamtverband auszuschließen.

„There can be no doubt that one of the most prominent aspects of the Christendom narrative, and one which has provided an excuse for the exclusion of the Jews, has been its association with the idea and mythology of nationalism; in particular, the claim that a nation has replaced the Jews as the ‘Chosen People’ under the ‘new Covenant’ of Christianity.“⁶⁹⁶

Der in den beiden letzten Jahrzehnten erfolgte Paradigmenwechsel bzw. dieser neue Blick auf die europäische Religionsgeschichte sollte daher primär die Unterschiede zwischen theologischem und religionswissenschaftlichem Zugriff deutlich machen. Das ist, wie Zander anmerkte, auch eine Auseinandersetzung um Deutungshegemonien.

„Die Kirchengeschichte neigt grosso modo dazu, das Christentum in einer zentralen Position zu sehen und seine Leistungen, bei aller Thematisierung von problematischen Bereichen zwischen Kreuzzügen, Hexenverfolgung und Deutschen Christen, positiv einzuschätzen. Die religionswissenschaftliche Perspektive relativiert diese Deutung oder kehrt sie um.“⁶⁹⁷

So wird der Mythos einer flächendeckenden Christianisierung Europas, wie an den Studien zum Säkularisierungsnarrativ erläutert, immer öfter in Frage gestellt.⁶⁹⁸ Die

⁶⁹¹ Siehe Graf 2004: 173

⁶⁹² Vgl. Graf / Große Kracht 2007: 5

⁶⁹³ Siehe Perkins 2004: 19-35

⁶⁹⁴ Vgl. Perkins 2004: 219

⁶⁹⁵ Siehe Perkins 2004: 218-237

⁶⁹⁶ Perkins 2004: 236

⁶⁹⁷ Zander 2008: 40

⁶⁹⁸ Siehe von Stuckrad 2006: 239, unter Verweis auf Andrew Greeley 1995, *Religion as Poetry*, der u.a. eine problemlose Anpassung der nordeuropäischen Bevölkerung an die jeweilige religiöse Orientierung der herrschenden Elite (Protestantismus oder Katholizismus) behauptete.

methodische Grundlage hierzu kam unter anderem von den Studien Rodney Starks, der unter der Überschrift *The failure to Christianize* zahlreiche Belege für die mangelhafte „Christianisierung“ Europas anführte.⁶⁹⁹ Jörg Rüpke merkte daher folgerichtig an, dass das Konzept der Europäischen Religionsgeschichte eindeutig als Gegenentwurf zu lesen ist.

„Natürlich richtet sich der Begriff gegen die ‚Christianitas‘, präziser: gegen das Bild eines monolithisch christlichen Europas, das die Religionsgeschichte Europas zu einer Angelegenheit der Kirchengeschichte werden lässt.“⁷⁰⁰

Allerdings wird man auch unter diesen neuen Vorzeichen, so Rüpke, nicht umhin kommen, die „Präponderanz christlicher Kirchen und Praktiken im geographischen Raum Europa“ anzuerkennen.⁷⁰¹ Als methodisches Konzept bietet sich jedoch ein Ausweg aus dem Begriff der „Weltreligionen“ und damit aus der isolierenden Erforschung einzelner Religionen.⁷⁰² Im Vergleich mit außereuropäischen Gesellschaften wird als eines der prägendsten Diskurselemente europäischer Religionsgeschichte der besondere Stellenwert von „Wissen“ und Wissenschaft bzw. die kreative Inklusion des „Fremden“ betont.

„Europa ist der Kontinent, der mehr als andere vergleichbare fremde Kulturen im Medium von Wissenschaften ‚konsumiert‘ hat: Fremde Kulturen und ihre Religionen werden über zeitliche und kulturelle Distanzen hinweg so interpretiert, dass sie ‚aneignungsfähig‘ erscheinen und in das europäische kulturelle *imaginaire* eingehen.“⁷⁰³

Als europäisches Spezifikum wurde in einschlägigen Studien die enge Verknüpfung bzw. der „vertikale Transfer“ zwischen der Geschichte der Naturwissenschaften und der Religionsgeschichte herausgearbeitet.⁷⁰⁴

Auch in der religionsgeschichtlichen Beschreibung christlicher Religionsfelder hat die kollektive Christentum-Metapher ihren einheitlichen Charakter verloren.⁷⁰⁵ Dies kann als wichtiger Anstoß dafür verstanden werden, die im jüdischen Religionsnarrativ so stringent präsentierten christlichen Strukturen Europas unter dem Aspekt zivilreligiöser Institutionalisierung wahrzunehmen und neu einzuordnen. Zwar wurde in diesen historischen europäischen Gesellschaften, ähnlich den Menschenrechtsdiskursen in der Postmoderne, das kosmologische Repertoire unter Rekurs auf ein einheitliches Weltbild

⁶⁹⁹ Siehe Stark 1999/2007: 228-230

⁷⁰⁰ Rüpke 2009: 9

⁷⁰¹ Vgl. Rüpke 2009: 10

⁷⁰² Vgl. Rüpke 2009: 10

⁷⁰³ Gladigow 2009a: 20

⁷⁰⁴ Siehe Gladigow 2009a: 23

⁷⁰⁵ So unterschied beispielsweise Ernst Benz zwischen „institutionellem“ und „esoterischem“ Christentum; vgl. Benz 1993: 315-316.

synthetisiert, die darunter zu greifenden Glaubensvorstellungen und Alltagspraktiken waren jedoch äußerst divers und präsentieren sich aus heutiger Sicht als sehr diffiziler religiöser Pluralismus. Dabei hatte auch die Vielfalt der soteriologischen Spekulationen, die zwischen Moskau, Neapel, Stockholm, London und Rom entstanden, so unterschiedliche Ausformungen, dass sie untereinander nur als Fremdreigionen zu verstehen sind.⁷⁰⁶

Folgerichtig fokussieren neue Studien zur Deskription europäischer Religionsgeschichte auf diesem historischen religiösen Pluralismus. Ein Blick auf die vielfältigen Religionsdiskurse und Religionsfelder Europas, mit ihren unterschiedlichen diskursiven Elementen (jüdisch, christlich, muslimisch, pantheistisch, neoplatonisch, hermetisch, esoterisch, astrologisch, kabbalistisch, manichäisch, gnostisch, zoroastrisch, theosophisch, um nur einige davon zu nennen) macht klar, dass singular konzipierte Religionsnarrativa nur noch wenig erkenntnistheoretischen Wert besitzen können. Zur Beschreibung dieses religiösen Pluralismus wurde von Stuckrad ein methodisches Modell vorgestellt, das die ehemals vorherrschende „additive“ Religionsgeschichtsschreibung, d.h. Christentum plus Judentum und Islam, durch ein aussagekräftigeres Modell der Integration ersetzen soll.⁷⁰⁷ Aufbauend auf Gladigows These machte von Stuckrad auf den grundlegenden Unterschied zwischen „plurality“ und „pluralism“ aufmerksam. „[...] Whereas plurality stands for a simple coexistence of different religious traditions, pluralism denotes the organization of difference.“⁷⁰⁸ In diesem Kontexte mahnte auch Stausberg eine notwendige Diskussion der religionswissenschaftlichen Metasprache in Bezug auf Pluralismus-Modelle ein.⁷⁰⁹ Im Zuge dieses terminologischen Paradigmenwechsels wurde unter anderem der Ausdruck der „multiplen religiösen Identität“ (MRI) ins Treffen geführt. Christoph Bochinger hat hier methodisch zwischen einer individuellen und einer kollektiven MRI unterschieden. Von erster werde gesprochen, wenn „[...] Individuen in ihrer persönlichen Religiosität Elemente verschiedener Traditionen und Symbolsysteme verbinden.“⁷¹⁰ In Kontrast dazu ist von einer kollektiven multiplen religiösen Identität „[...] dann zu sprechen, wenn sich nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern in Gemeinschaften solche

⁷⁰⁶ Siehe dazu die 14-bändige GCH (*Die Geschichte des Christentums*, 1991-2004), insbesondere die Bände 6-8, in denen eine detaillierte Dokumentation über die Fülle an unterschiedlichsten Heilsverkündern in zahlreichen europäischen Gebieten des 14. bis 17. Jahrhunderts gegeben wird.

⁷⁰⁷ Siehe von Stuckrad 2010: 18-23

⁷⁰⁸ von Stuckrad 2010: 19

⁷⁰⁹ Siehe Stausberg 2009b: 707-709

⁷¹⁰ Vgl. Bochinger 2008: 138-139

Mehrfachidentitäten entwickeln, z.B. in gemeinschaftlichen Ritualen interreligiöser Dialoggruppen.⁷¹¹ Bochinger merkte vor allem an, dass gerade interreligiöse Dialogszenarien im Allgemeinen eher dazu führen, die eigene spezifische religiöse Identität zu stärken.⁷¹² Auf Basis empirischer Studien arbeitete er eine heuristische Typologie aus vier verschiedenen MRIs heraus, um deren vielfältige Erscheinungsformen zu demonstrieren.⁷¹³ Sein Fazit lautete jedenfalls, dass sich jede MRI auf Basis einer bereits etablierten religiösen Tradition herausbildet.

„Religion ohne Tradition ist ein Widerspruch in sich selbst, und religiöse Identität setzt daher unabdingbar die Bezugnahme auf eine oder mehrere religiöse Traditionen voraus. In der Art dieser Bezugnahme gibt es allerdings eine große Bandbreite von Möglichkeiten, in denen sich die religionspluralistische Gegenwartskultur deutlich von den Kulturen früherer Epochen unterscheidet.“⁷¹⁴

Im gleichen Kontext hat Perry Schmidt-Leukel vorgeschlagen, anstelle von MRI besser von „multireligiöser Identität“ zu reden, „[...] das heißt von Menschen, deren religiöse Identität sich unter dem Einfluss mehrerer religiöser Traditionen formt.“⁷¹⁵ Denn prinzipiell muss jede Form der Religiosität als Ergebnis zahlreicher Prägungen im Laufe unterschiedlicher Lebensphasen betrachtet werden, die sich als organisches Ganzes oder „Patchwork“ präsentieren: „Niemand verinnerlicht und repräsentiert eine gesamte religiöse Tradition.“⁷¹⁶

Als einer der zentralsten Bereiche in der Erforschung dieses europäischen Religionspluralismus hat sich mittlerweile die Esoterikforschung etabliert, die – von der Pariser Sorbonne ausgehend – bereits mit eigenen Lehrstühlen in den Niederlanden und Deutschland vertreten ist.⁷¹⁷ Die Vorteile der Esoterikforschung, so Zander, liegen auf der Hand, klassische „Religionsgrenzen“ werden zugunsten der Deskription weltanschaulicher Hybridisierungen aufgegeben, „Abgrenzungen von hegemonialer und marginaler Kultur verschwinden“.⁷¹⁸ Von Stuckrad, einer der profiliertesten Erforscher esoterischer Diskurselemente, hat insbesondere den in esoterischen Kosmologien und

⁷¹¹ Vgl. Bochinger 2008: 139

⁷¹² Vgl. Bochinger 2008: 142-143

⁷¹³ Siehe dazu Bochinger 2008: 156-160. Die einzelnen Typen charakterisieren sich entweder durch einen Pragmatismus gegenüber der religiösen Vielfalt, durch Festhalten an der ursprünglichen religiösen Identität in Kombination mit Erweiterung des Weltbildes oder durch eine Rückkehr zur ursprünglichen religiösen Identität nach einer Phase der „spirituellen Wanderschaft“.

⁷¹⁴ Bochinger 2008: 161

⁷¹⁵ Vgl. Schmidt-Leukel 2008: 244

⁷¹⁶ Vgl. Schmidt-Leukel 2008: 256

⁷¹⁷ Vgl. Zander 2008: 38

⁷¹⁸ Vgl. Zander 2008: 39. Zander listete hier insgesamt neun Punkte zur Verdeutlichung des Potentials der Esoterikforschung auf.

Weltsichten greifbaren, ganz besonderen Stellenwert des „Wissens“ betont und noch einmal die Vorteile einer zusammenschauenden diskursiven Perspektive erläutert.

„First, religious pluralism and the existence of alternatives are the normal case, rather than the exception, in Western history of culture; second, Western culture has always been characterized by a critical reflection on religious truth claims and the interaction between different systems of knowledge and of societal organization (such as religion, science, art, literature, politics, law, economics, etc.); third, recognition of competing ways of attaining knowledge of the world is a key to understanding the role of esotericism in Western discourse.“⁷¹⁹

Die gängigen Darstellungen jüdischer Religionsgeschichte Europas sind jedoch, wie im Laufe dieses Kapitels erläutert, noch eindeutig dem veralteten Modell des additiven Pluralismus verhaftet.⁷²⁰ Solomon hat hier auf die Gefahr einer wissenschaftlichen Ghettoisierung des Jüdischen im Rahmen europäischer Geschichte hingewiesen.

„We must be careful not to assume a clear line of division between ‘Jewish’ and ‘European’ culture. Jews are no strangers to Europe, but have lived here longer than many of the ‘indigenous’ ethnic groups, participating in the cultural life of most nations. Europe has been for centuries part of Jewish identity.“⁷²¹

Dabei ist einer der Gründe für die Marginalisierung jüdischer Religionen sicherlich auch in ihrer konstanten Abhandlung als Diaspora-Religion zu suchen. Seltsamerweise werden christliche Religionen als autochthone Systeme betrachtet, ungeachtet der Tatsache, dass alle abrahamitischen Religionsformen nicht in Europa entstanden sind. Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich unter diesen neuen methodischen Gesichtspunkten die konstruierten Religionsgrenzen nur noch schwer halten lassen. Gerade kabbalistische Wissens- und Weisheitsspekulationen demonstrieren ja die vielfältigen Interaktionsprozesse von jüdischen, christlichen, muslimischen oder pantheistisch orientierten Intellektuellen. Da als eines der wichtigsten Charakteristika des europäischen Religionspluralismus das Prinzip der sukzessiven oder simultanen Teilhabe an unterschiedlichen Weltdeutungsmodellen gilt, wäre es kontraproduktiv, Juden und Jüdinnen weiterhin unter ghettoisierten Aspekten darzustellen. Unter diesen Voraussetzungen zeigen sich auch die vielen Kontaktzonen und Graubereiche, die jenseits vermeintlich klarer Religions- oder Mentalitätsgrenzen die enorm wichtige gemeinsame lebensweltliche Grundlage und Reaktionen auf allgemeine Fragestellungen der ökonomischen und sozialen Existenz demonstrieren. Darauf soll nun im nächsten Kapitel eingegangen werden.

⁷¹⁹ von Stuckrad 2010: 22-23

⁷²⁰ Siehe dazu beispielsweise Rozenblit 2010, European Jewry

⁷²¹ Solomon 1994: 93

5 Die Dramatisierung der Religionsosmose

The Buddha taught that one should practice lovingkindness to all sentient beings. Still, would it kill you to find a nice sentient being who happens to be Jewish?
(David M. Bader, Zen Judaism)

5.1 Kulturelle Anpassungsprozesse

5.1.1 Der Diskurs zur Assimilation

Durch die essentialistische Engführung des kultur- und religionsgeschichtlichen Narratives „Judentum“ werden die Graubereiche bzw. die unscharfen Grenzen zum religiös oder kulturell „Anderen“ als Gefahrenzone wahrgenommen. Da sich jedoch diese Grauzonen des gegenseitigen kulturellen Austausches nur schwer aus dem Narrativ entfernen lassen, dient der Kampfbegriff der „Assimilation“ dazu, übermäßige oder unerwünschte Anpassungsprozesse an die Umgebungskultur zu markieren. Ebenso findet zur Aufrechterhaltung eines „ethnischen“ Narratives eine Dramatisierung von Konversionen statt, die heute sowohl binnentheologisch als auch politisch, in Bezug auf das Einwanderungsrecht in Israel, noch immer ein vielfach umstrittenes Thema sind. Religionssystemisch werden Phänomene der *imitatio* fremder oder auch allzu ähnlicher Religionswelten, die eine Abweichung vom und Aufweichung des judaistischen Narratives (Monotheismus, Judentum) zur Folge haben könnten, mithilfe der „Synkretismus“-Terminologie aus dem scheinbar klar abgrenzbaren normativen Religionsbereich abgesondert.

Nun werden unter dem Terminus „Assimilation“ meist einseitige Anpassungsprozesse von Individuen oder Gruppen an die jeweilige Mehrheitskultur verstanden.

„Assimilation means that an individual is included in an existing social community by becoming in socially significant respects the same as the others in this community.“⁷²²

Dass einschlägige religionswissenschaftliche Enzyklopädien keinen eigenen Eintrag zur „Assimilation“ aufweisen, kann als Hinweis darauf gewertet werden, dass diesbezügliche Erörterungen für den Großteil der positiv fassbaren Religionen nicht von überragender Bedeutung sind. Im judaistischen Kontext ist Assimilation jedoch ein omnipräsenter Topos, der in nahezu keiner Darstellung des Judentums fehlt. Eine im Kontext des jüdischen Assimilations-Diskurses enorm wichtige und heute noch oft

⁷²² Dencik 2011: 138

zitierte Studie stammt vom amerikanischen Soziologen Milton Gordon (*Assimilation in American Life*, 1964), der sich mit den kulturellen Adaptionen im multi-ethnischen Kontext Amerikas beschäftigte. Er beschrieb die gesellschaftlichen Strukturen der Vereinigten Staaten, die sich durch die vielfältigen Migrationsströme im Laufe des 20. Jahrhunderts komplett veränderten, als komplexes Gebilde aus Sub-Gesellschaften auf Basis ethnischer Zugehörigkeit.⁷²³ Diese besondere Form ethnischer Gruppenidentität unter einem gemeinsamen national-religiösen Dach bilde, so Gordon, die Basis des „kulturellen Pluralismus“, der das amerikanische System auszeichne.⁷²⁴ Von diesen Überlegungen ausgehend stellte er anhand eines fiktiven Staates („Sylvania“) ein hypothetisches, siebenphasiges Modell soziologischer Anpassungsprozesse auf. Ohne auf die diesbezügliche Thesenbildung einzugehen, aus der m.E. nicht klar hervorgeht, wie sich die einzelnen Phasen tatsächlich voneinander unterscheiden, ist an Gordons Studie vor allem die nachhaltige Wirkung seines soziologisch uminterpretierten Akkulturations-Modells bedeutsam. Hier wurde der Terminus „Akkulturation“ zur Beschreibung einer Form der „kulturellen Assimilation“ verstanden, deren Subprozess sich als „*change of cultural patterns to those of host society*“ charakterisiert.⁷²⁵ Da sich Gordon über weite Strecken auch mit jüdischen Anpassungsprozessen an die protestantisch-amerikanische Mehrheitskultur beschäftigte, ist im Kontext dieser Arbeit ebenfalls von Interesse, unter welchen Prämissen das Material gewonnen wurde. So wurde in den Umfragen beispielsweise auch abgefragt, ob „Jews“ und „Gentiles“ untereinander überhaupt irgendeine Art der sozialen Bindungen pflegen.⁷²⁶ Auf die post-Shoah Historiographie übte seine Monographie einen nachhaltigen Einfluss aus, da nun der in den 1980er Jahren unter Relevanzvorbehalt geratene Assimilations-Begriff durch den Begriff der „Akkulturation“ ersetzt werden konnte. Wie Roy anmerkte, haben in der Geschichte religionstheoretischer Überlegungen Modelle dieser Art, zur Beschreibung der Interaktion von Religion und Kultur, immer schon eine wichtige Rolle gespielt.⁷²⁷

⁷²³ Vgl. Gordon 1964: 37

⁷²⁴ Vgl. Gordon 1964: 38

⁷²⁵ Die sieben Stadien führte er folgendermaßen an: „Cultural or behavioral assimilation (Acculturation), Structural assimilation, Marital assimilation (Amalgamation), Identificational assimilation, Attitude receptional assimilation, Behavior receptional assimilation, Civic assimilation“; vgl. Gordon 1964: 71.

⁷²⁶ Siehe Gordon 1964: 179

⁷²⁷ Roy (2010: 60-61): „Immer wenn über die Beziehungen zwischen Religion und Kultur nachgedacht wurde, bekam das Wort ‚Kultur‘ ein Präfix: Man sprach von *dekulturieren*, *akkulturieren*, *inkulturieren*, *exkulturieren*. Die Religion *dekulturiert*, wenn sie das Heidentum ausmerzen will [...]. Sie *akkulturiert* sich, wenn sie sich der herrschenden Kultur anpasst (wie die Juden der Haskala, das Christentum und der Islam in Indien). Sie *inkulturiert* sich, wenn sie versucht, im Zentrum einer bestimmten Kultur Fuß zu

Der Assimilationsdiskurs in der post-Shoah-Historiographie hatte sich insbesondere an der „Deutschen Frage“ entzündet, da wie erwähnt die deutsch-jüdische Geschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts das wichtigste assimilatorische Krisengebiet darstellt. Dies ist auf mehrere Faktoren zurückzuführen: erstens stammte ein Großteil der heute als sehr bedeutsam gewerteten jüdischen Intellektuellen der jüngeren europäischen Kunst- und Kulturgeschichte aus den deutschsprachigen Ländern; zweitens fanden die bedeutsamsten Entwicklungen zur wissenschaftlichen Erforschung jüdischer Kulturgeschichte ebenfalls im Kontext deutscher Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts statt; und drittens tragen die großen Religionsverbände der Moderne und Postmoderne, vor allem die jüdischen Reformbewegungen, ebenfalls ihren „deutschen“ Stempel. Da sich jedoch durch die Shoah „alles Deutsche“ in vergiftetes Territorium verwandelte, wurde die einstmals so erfolgreiche „Assimilation“ deutscher und österreichischer jüdischer Intellektueller zu einer gefährlichen Einbahnstraße in den Abgrund uminterpretiert. Dies führte nach Ende des 2. Weltkrieges zu gravierenden Debatten unter Wissenschaftlern jüdischer Geschichte. Die Etablierung des 1955 gegründeten Leo Baeck Institutes, mit seinen Zentren in Jerusalem, London und New York, und das Problem der Deskription deutsch-jüdischer Geschichte, die Höhepunkt einerseits und desaströse Auslöschung andererseits beinhaltet, wurde bereits bestens dokumentiert.⁷²⁸ Ebenso brillant wurde die Geschichte der Entstehung der vierbändigen DJGN, insbesondere die heftigen Diskussionen unter den beteiligten Historiker/innen zur Strukturierung dieses vom Holocaust überschatteten Projekts, analysiert.⁷²⁹ Jonathan Frankel merkte in seiner Studie zur Diskursgeschichte des Assimilationstopos in der jüdischen Historiographie an, dass sich in Bezug auf dieses umstrittene Territorium kaum ein wirklicher Trend unter Historikern ausmachen lasse. „For any statement chosen from the historiographical canon as representative, quintessential, another can be found (if so desired) to prove the opposite.“⁷³⁰

Andreas Gotzmann bezeichnete denn auch den Assimilationstopos als eines der zentralsten Paradigma jüdischer Historiographie.⁷³¹ Seit Shulamit Volkov den unter Historiker/innen jüdischer Geschichte so kontrovers diskutierten Terminus

fassen [...]. Sie exkulturiert sich, wenn sie sich von einer dominierenden Kultur zurückzieht, an der sie teilhat, die ihr aber auf einmal oder nach und nach negativ, ‚heidnisch‘ oder areligiös und damit zerstörerisch erscheint [...].“

⁷²⁸ Siehe Hoffmann 2005, The Founding of the Leo Baeck Institute

⁷²⁹ Siehe Wiese 2005, A Master Narrative?

⁷³⁰ Frankel 1992: 30

⁷³¹ Vgl. Gotzmann 2007: 520

„Assimilation“ durch „Akkulturation“ ersetzt, haben sich Historiker, so Gotzmann, allerdings erfolglos bemüht, den Unterschied beider Konzepte deutlich zu machen.⁷³²

„The terms are often employed without deliberate reflection, as most authors tend to use acculturation just do avoid the negative and derogatory implications the word assimilation has acquired. If there was a change in perspective, *assimilation* came to signify the complete or partial loss of specifically Jewish aspects in the context of integration, while *acculturation* meant the internal reshaping of Judaism in order to facilitate integration into the larger society“.⁷³³

Auch Klaus Hödl kritisierte die Unschärfe des Akkulturationsbegriffes. Akkulturation werde als linearer Adaptionsprozess an die Umgebungskultur verstanden, tatsächlich sei jedoch die Interaktionsebene von „Juden“ und „Nicht-Juden“ durch „complex processes of reception, adaptation, and interaction“ charakterisiert, warum man von kulturellen Veränderungsprozesse auf beiden Seiten auszugehen habe.⁷³⁴ Äußerst kritische Anmerkungen zur Verwendung der Assimilations-Terminologie kamen von Till von Rahden, der diesen Terminus als „Kampfbegriff“ ohne jegliche analytische Qualität bezeichnete.⁷³⁵ Eine Analyse der im Umfeld des Leo Baeck Instituts entstandenen historiographischen Darstellung jüdischer Kultur zeige, so van Rahden, drei Lesarten der Assimilation: als „Verrat“, als „Schicksal“ oder als „Chance“.⁷³⁶ Assimilation als Chance zu betrachten, als „Quelle für eine erneuerte Vitalität jüdischen Lebens“, war in den diesbezüglichen Debatten keine wirkliche Alternative.⁷³⁷ In den 1980er Jahren wurde der Begriff als „ebenso analytisch unscharf wie historisch und ideologisch vorbelastet“ abgelehnt.⁷³⁸ Zwar wurde durch Gordons Unterscheidung zwischen Assimilation und Akkulturation ein neues analytisches Raster gefunden, allerdings blieb auch dieses Assimilationskonzept der Rhetorik des Verrats verpflichtet.⁷³⁹ Die seit den 1990er Jahren zu beobachtende Renaissance des Assimilationsbegriffes in der Kulturwissenschaft interpretiere Assimilation nicht mehr als „passive Übernahme“, sondern als „Moment der aktiven Aneignung, der Übersetzung und der Verhandlung“ kultureller Elemente der Umgebungskultur.⁷⁴⁰ Trotz dieser Neuinterpretation bleibt eine

⁷³² Vgl. Gotzmann 2007: 521, unter Hinweis auf einen Aufsatz von Shulamit Volkov aus 1980, dessen Titel allerdings nicht angeführt wird.

⁷³³ Gotzmann 2007: 521

⁷³⁴ Vgl. Hödl K. 2009: 232

⁷³⁵ Vgl. van Rahden 2008: 106

⁷³⁶ Vgl. van Rahden 2008: 106; siehe dazu auch van Rahden 2005: 359, wo „assimilation as fate“ als moderate zionistische Position angemerkt wird.

⁷³⁷ Vgl. van Rahden 2008: 115; siehe dazu auch van Rahden 2005: 361

⁷³⁸ Vgl. van Rahden 2008: 117

⁷³⁹ Vgl. van Rahden 2008: 119

⁷⁴⁰ Vgl. van Rahden 2008: 121; siehe dazu auch van Rahden 2005: 369-373, Kapitel „The Renaissance of ‚Assimilation‘“.

einigende semantische Struktur des Assimilationsbegriffs vorhanden, die vor allem unter dem Aspekt der Projektion des eigenen „Unbehagens in der Moderne“ zu verstehen ist.

„Im Schreckbild der Assimilation schlägt sich die Sehnsucht nach Authentizität nieder, ein Traum, der sich aus der Entgegensetzung einer reinen, unverfälschten und lebendigen Tradition und einer künstlichen, verlogen und leblosen Moderne speist.“⁷⁴¹

Gleichzeitig wird teilweise davor gewarnt, den Assimilationsbegriff allzu wörtlich zu nehmen, da sich alle Juden in der modernen Kultur in wichtigen Aspekten assimiliert hätten.⁷⁴²

5.1.2 Assimilation in action

Die Metapher des „Verlustes“, die dem Assimilationsbegriff anhaftet, demonstriert etwa die *Jewish Virtual Library*, die über eine beachtliche Anzahl an von Wissenschaftler/innen verfassten Einträgen verfügt.

„Assimilation: In general the sociocultural process in which the sense and consciousness of association with one national and cultural group changes to identification with another such group, so that the merged individual or group may partially or totally lose its original national identity.“⁷⁴³

In religionsgeschichtlichen Darstellungen des Judentums wird die europäische Aufklärung als einer der wichtigsten Brennpunkte des Assimilationstopos verhandelt, wobei allerdings hier bisweilen die genannte Leseart als „Chance“ greifbar ist.

„Die enormen Veränderungen im Lauf des 19. Jh. führten automatisch zu einer weitreichenden Assimilation. Das bewirkte zwar eine Abfallsbewegung, bot aber auch Möglichkeiten zur Selbstbehauptung mit neuen Mitteln.“⁷⁴⁴

Die gleichzeitige Diktion der „Apostasie“ im Sinne eines Ablöseprozesses von traditionellen Werten dient jedoch wieder der Selbstvergewisserung einer abgrenzbaren Linie des religionsgeschichtlichen Narratives. Nicholas De Lange beschrieb Assimilation als „[...] one of the most powerful forces threatening the Jewish nation [...]“⁷⁴⁵ Und verstärkte das Gefahrenszenario durch die Gleichsetzung von Assimilation mit exogamischen Phänomenen (Heirat eines nichtjüdischen Partners), die aus seiner Perspektive als „the first step towards the extinction of the Jewish people“

⁷⁴¹ van Rahden 2008: 122

⁷⁴² Vgl. Harshav 1995: 75

⁷⁴³ Zu finden online unter:

http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/judaica/ejud_0002_0002_0_01522.html [Abfragedatum: 24.09.2012]

⁷⁴⁴ Maier 2007:150

⁷⁴⁵ De Lange 2000: 38

bewertet werden muss.⁷⁴⁶ Die Ursache für diese Dramatisierung wird relativ eindeutig in den normativen Vorgaben religiöser Autoritäten gesucht.

„The purpose of a good number of the commands in the Torah is thought to be to separate and distance the Israelites from the culture of the other nations among whom they lived.“⁷⁴⁷

In der DJGN ist tatsächlich eine durchgehende Ersetzung der Assimilations-Terminologie durch den Akkulturationsbegriff zu beobachten.⁷⁴⁸ Trotzdem wird die „Auflösung“ der als traditionell beschriebenen religiösen Welt nicht-assimilierter Vorfahren und die Adaptierung an religiöse Alltagsritualistik der deutschen Umgebungskultur (Stichwort: Weihnachtsbaum) im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert beklagt.⁷⁴⁹ Die Entfremdung von den religiösen Gebräuchen des Elternhauses, der insbesondere und zuallererst die diätetischen Trennlinien (Speisegesetze) zwischen Gruppen / Gemeinschaften zum Opfer fielen, führten, so die Autoren, zur binnenkulturellen Absonderung der „gesetzestreuen“ von den „säkularisierten“ Gemeindemitgliedern (Vermeidung der wechselseitigen Einheirat).⁷⁵⁰ Gleichzeitig wird jedoch auch die Renaissance religiöser Gruppenbildung hervorgehoben (für das 19. Jahrhundert: *Wissenschaft des Judentums*, Reformbewegungen, Neo-Orthodoxie, säkulares Judentum), die die ganze Vielfalt der im späten 20. Jahrhundert zu beobachtenden jüdischen Religionen begründete.⁷⁵¹

Eine Studie von Marsha Rozenblit zur jüdischen Assimilation im Wien des späten 19. Jahrhunderts (Habsburg Monarchie) bemüht sich zwar um eine kontextualisierte Darstellung kultureller Anpassungsprozesse, bleibt aber im Großen und Ganzen dem Narrativ der Besonderheit jüdischer Erfahrung verhaftet. Hier werden die kultischen Adaptierungen (Reform) in den Wiener jüdischen Gemeinden ausgebreitet und sehr wohl auch Fragen der Urbanisierung erörtert. Bezogen auf die Zuwanderer aus dem östlichen Gebieten des Habsburgerreiches hat Rozenblit auch festgehalten, dass es kaum möglich sei, im Nachhinein deren tatsächliche Akkulturation an die europäische Gesamtkultur festzustellen.⁷⁵² Trotz dieser vagen Voraussetzungen kam sie jedoch zur Einsicht, dass Juden, vor allem durch die Gefahr der sich formierenden antisemitischen

⁷⁴⁶ Vgl. De Lange 2000: 38

⁷⁴⁷ De Lange 2000: 38

⁷⁴⁸ Siehe dazu auch Wiese 2005: 338

⁷⁴⁹ Siehe DJGN, Band II, 1996: 159-161, Kapitel „Praxis“

⁷⁵⁰ Siehe DJGN, Band II, 1996: 159

⁷⁵¹ Siehe DJGN, Band II, 1996: 135-159

⁷⁵² Vgl. Rozenblit 1992: 231

Ideologie, in vielen Bereichen unter sich blieben und eine distinkte Identität bewahrten.⁷⁵³

Als Ausweg aus der aus seiner Sicht „unerträglichen Präsenz des Assimilationstopos“ hat Scott Spector vorgeschlagen, anstelle der „German-Jewish Identity“ von „Subjectivity“ zu sprechen.⁷⁵⁴ Der von ihm eingeführte Neologismus *Post-assimilationism* soll nicht als Antagonismus zu früheren Assimilationsdebatten, sondern als deren Nachfolge verstanden werden.⁷⁵⁵ Das Problem der Rede von der „deutsch-jüdischen Synthese“ besteht lt. Spector darin, die darunter verhandelten Persönlichkeiten, von Mendelssohn bis Marx und von Freud bis Einstein, die man nur sehr bedingt als „jüdisch“ bezeichnen kann, überhaupt einer bestimmten Religionskultur zuzuordnen.⁷⁵⁶ Trotz dieses sehr interessanten Ansatzes findet Spector keinen wirklichen Ausweg aus dem sowohl terminologischen als auch hermeneutischen Dilemma.

Als Gegenstück des deutschen Assimilations-Desasters ist das italienische Assimilations-Narrativ zu betrachten. Italienische jüdische Gemeinden werden häufig als *role model* für die perfekte Assimilation / Akkulturation betrachtet.⁷⁵⁷ Dies demonstriert etwa eine Studie von Adelman, der anmerkte, dass durch den Zusammenlauf unterschiedlicher Migrationsströme aus West-, Mittel- und Osteuropa bzw. aus dem ottomanischen Imperium eine einzigartige Kultur der Diversität auf italienischem Boden entstand.

„Thus, in Italy, Ashkenazic and Sephardic customs were practiced in close proximity to each other by Jews who spoke a mixture of Italian, Spanish, German, Hebrew, Turkish, and French, in addition to dialects of Judeo-German, Judeo-Spanish, and Judeo-Italian.”⁷⁵⁸

Trotz dieser Mixtur unterschiedlichster Sprach- und Ritualgemeinschaften wird eine klare Grenze zu einer vermeintlich einheitlichen „christlichen“ italienischen Umgebungskultur gezogen. Adelman konzentrierte sich besonders auf die sexuellen Beziehungsebenen jüdischer und christlicher Akteure, stellte diese aber eindeutig in den Kontext der Prostitution.⁷⁵⁹ „Multikulturelle“ Beziehungsebenen zwischen jüdischen Männern und christlichen Frauen im Italien der Renaissance wurden auch von Horowitz

⁷⁵³ Siehe Rozenblit 1992: 235-236; siehe dazu auch Rozenblit 2010: 179-84

⁷⁵⁴ Vgl. Spector 2006: 349

⁷⁵⁵ Vgl. Spector 2006: 355

⁷⁵⁶ Vgl. Spector 2006: 355. Freud wird hier, wie in vielen amerikanischen Studien, als Deutscher, nicht als Österreicher angeführt.

⁷⁵⁷ Vgl. Biale 2002: XXI

⁷⁵⁸ Adelman 1991: 136

⁷⁵⁹ Siehe Adelman 1991: 144

thematisiert, allerdings ohne den Beigeschmack ausschließlich pekuniärer Interessen. In Kontrast zum Abgrenzungsnarrativ, das die Kontaktaufnahme von „Juden“ und „Nicht-Juden“ tabuisiere, könne aus den historischen Quellen auf einen relativ normalen Umgang mit dem Nachbarn geschlossen werden. „The ubiquity of such relations is also evident through the efforts of civil authorities to control them.“⁷⁶⁰

Dass sich Diskussionen zu „Assimilation“ und „Antisemitismus“ an vielen Punkten überschneiden, wurde ebenfalls schon konstatiert. Zimmermann hatte ja, wie im zweiten Kapitel erläutert, vor einer Überbeanspruchung der Antisemitismus-Terminologie, wie sie sich in gegenwärtigen jüdischen und israelischen Debatten zeigt, gewarnt. Dass sich die viel zitierte Judenfeindschaft auch funktionalisieren lässt, demonstriere die Aussage eines israelischen Oberrabbiners aus den 1990er Jahren,

„[...] nach der die Assimilationsgefahr für das jüdische Volk in den verschiedenen Ländern der Diaspora infolge des Rückgangs des Antisemitismus gestiegen sei. Hier kann man sich kaum dem Eindruck entziehen, es werde geradezu eine höhere Dosis dieses anti-assimilatorischen Mittels herbeigewünscht, um das jüdische Volk vor dem Untergang durch Assimilation zu bewahren.“⁷⁶¹

Diese propagandistische Besetzung des Assimilationsbegriffes demonstrieren auch die Arbeiten von Nathan Peter Levinson, der alles unter Assimilation Subsumierte mit „Abfall vom Judentum“ gleichsetzt. Die besondere Assimilationsgefahr, so Levinson, habe erst mit den Emanzipationsbewegungen im 19. Jahrhundert eingesetzt, was sich herausragend an den Salons der besseren Gesellschaft in Wien und Berlin demonstrieren lasse.⁷⁶² Angewandt auf den Assimilationsbrennpunkt „Aufklärung“ und ihre Nachfolge ist hier wohl besser von einem gemeinsamen kulturellen Code „European-ness“ zu sprechen, an dem in erster Linie Intellektuelle (jüdisch, christlich, atheistisch, pantheistisch, etc.) teilhatten. Bedenkt man die von Bayly und Osterhammel zitierten Studien zu den Religionslandschaften des 19. Jahrhunderts, mutet es ein wenig anachronistisch an, die jüdischen Anteile daran auf „Reform“, „Neo-Orthodoxie“ oder „Zionismus“ engzuführen. Einer der heftig diskutierten Bereiche, wenn es um „Assimilation“ geht, ist daher in der Frage des „Glaubenswechsels“ zu suchen, da sich sehr viele der heute oft pejorativ als „Assimilanten“ Betitelten auch zu einer Konversion entschlossen. Daher soll nun im nächsten Kapitel dieses Konfliktfeld im Vordergrund stehen.

⁷⁶⁰ Horowitz 2002: 580

⁷⁶¹ Vgl. Zimmermann 2005: 293

⁷⁶² Vgl. Levinson N. 2001: 115-116

5.2 Die Religionswanderungen

5.2.1 Dramatisierung des Religionswechsels

Die Verbreitung von Religionen erfolgte meist durch Migration, Mission, Konversion oder Vertreibung. Dass in der Religionsgeschichtsschreibung der Beginn neuer religiöser Bewegungen meist als Krise verhandelt wird, ist nicht besonders erwähnenswert. Krisentheorien sind auch in Bezug auf religiöse Konversionen, die fast immer einen inneren (oder äußeren) Druck von Konvertiten und den damit einhergehenden dramatischen Transformationen der Lebenshaltung behaupten, zu beobachten.⁷⁶³ Diese Dramatisierung des Konversionsgeschehens ist jedoch vorwiegend in Religionen zu fassen, die über eine „ethnisch“ definierte Form der Zutrittskontrolle verfügen und/oder einen exklusiven Heilsanspruch vertreten.⁷⁶⁴ Wenn man das Konversionsgeschehen aus diesem innerlich dramatisierten Muster befreit, zeigen sich relativ normale Strategiemuster hegemonialer Ausbreitung der eigenen Weltansicht. Roy hat dazu angemerkt, dass Konversionen als sozialpolitisches Massenphänomen quer durch die Geschichte zu fassen sind, die jeweils unter besonderen politischen Umständen erfolgten, „[...] bei Eroberungen, als Integrationsstrategie oder als Ausdruck lokaler Identitäten.“⁷⁶⁵

In der jüdischen Historiographie ist das mit Zwang konnotierte Konversionsszenario aus verständlichen Gründen ein psychologisch sehr problematisches Thema. Dies wird, als *novum* und Ergebnis des jüdisch-christlichen Dialogs im post-Shoah-Milieu, mittlerweile auch von der christlichen Theologie erörtert.⁷⁶⁶ Die Dramatisierung der Konversion ist dabei zumindest auf zwei Ebenen anzusetzen: es erfolgt eine Problematisierung der Personen oder Gruppen, die jüdische Religion(en) verlassen (Zwangskonversion durch Missionierung, intellektuelle Religionsflüchter, kulturelle Konversion im Sinne der Akkulturation, Konversion aus ökonomischen Überlegungen); und es werden die freiwillig zu einer jüdischen Religion Hinzukommenden mit Argwohn betrachtet. Teitelbaum hatte dazu angemerkt, dass dies nicht nur den historischen Konfliktfeldern, sondern ebenso klaren theologischen Abgrenzungsstrategien zu verdanken ist.

⁷⁶³ Siehe Mariner 1999, Conversion to Judaism; für eine Zusammenschau psychologischer Konversionsthesen siehe Rambo 1992, The Psychology of Conversion.

⁷⁶⁴ Siehe dazu Assmann 2003: 162

⁷⁶⁵ Vgl. Roy 2010: 34

⁷⁶⁶ Siehe Jung 2008: 80-84

„Put bluntly, Jews have been exclusive as much as they have been excluded. They have, as a rule, kept outsiders out as vigorously as they have been kept out by outsiders. Hence the historically unnecessary continuation of the energetic resistance to proselytizing; likewise the opposition to mixed marriage.“⁷⁶⁷

Trotz dieser sowohl externen als auch internen Konversionsverbote sind im Laufe der Geschichte immer wieder Konversionen zu jüdischen Religionen zu greifen. Im Allgemeinen wird das – wie im antiken oder frühmittelalterlichen Kontext erläutert – mit der Attraktivität ihres kultischen Systems, aber auch mit sozialen Notwendigkeiten (*intermarriage*) und/oder individuellen Lebensentscheidungen erklärt. Konversionen im Sinne einer bewussten Entscheidung für eine andere Religion („Glaubenswechsel“) sind insgesamt jedoch eher seltene Phänomene, da sie aktive Auseinandersetzung mit religiösen Fragestellungen erfordern. Daher können Konversionen *generaliter* als Beiwerk politisch-kultureller Hegemonialität verstanden werden, wobei in erster Linie patriarchale Strukturen zu einem breiten Religionstransfer beitragen.⁷⁶⁸

5.2.2 Altrömisches Konversionsparadigma

Für alle Epochen, mit der Antike beginnend, wird normalerweise von jüdischer Missionsabstinenz ausgegangen. Derartige Hypothesen nehmen einen breiten Raum im religionsgeschichtlichen Narrativ ein, werden allerdings, wie im Kapitel zu antiken jüdischen Religionswelten beschrieben, durch neue bibelhistorische und neutestamentliche Befunde teilweise widerlegt. So wird nun klarer der missionierende Impetus jüdischer Religionsgruppen im hellenistischen und altrömischen Kulturmilieu thematisiert. Wie erwähnt, steht im Zentrum von Feldmans Studie die Attraktivität jüdisch-antiker Kulte für Interessierte und der Erfolg missionarischer Aktivitäten (*success of Jewish proselytism*)⁷⁶⁹, wobei diese Personengruppen in der bibelwissenschaftlichen Literatur als *Godfearers* (*φοβούμενοι τὸν Θεόν*), *sympathizers* und *proselytes* bekannt sind.

Michael Birds Studie zur Konversionsthematik zur Zeit des Zweiten Tempels sieht die Sache sehr vorsichtig. Vorerst müsse genau definiert werden, was unter „Mission“ bzw. „Konversion“ tatsächlich zu verstehen ist, da die Übertragung eines modernen Missions- oder Konversions-Verständnisses die Wahrnehmung verzerre und den sehr

⁷⁶⁷ Teitelbaum 1965: 222

⁷⁶⁸ Stark (2001: 37): „Recent studies of DNA indicate that, over the millenia, women have been far more geographically mobile than men, having often been exchanged between groups as wives or concubines or kidnapped for similar purposes [...]. It can be assumed that sometimes women transmitted new Gods to their new masters or in-laws.“

⁷⁶⁹ Feldman 1993: 288

heterogenen Ansichten jüdischer Autoritäten gegenüber Konversionswilligen (*gentiles*) nicht gerecht werde.⁷⁷⁰ Zusammenfassend kommt Bird zum Schluss, dass sich zwar aus den Texten eine wohlmeinende bis gelassene Haltung jüdisch-religiöser Autoritäten gegenüber Konvertiten greifen lasse, dies aber nicht mit eindeutigen Missionsaktivitäten verwechselt werden darf.

„Second Temple Judaism did attract proselytes and facilitate the conversion of Gentiles that wanted to convert to Judaism, but it was not *self-consciously missionary* since the role of Israel, the Torah, and the synagogue was never directed unequivocally toward Gentile recruitment.“⁷⁷¹

Unter Verweis auf zahlreiche wissenschaftliche Belegstellen hat Stark jedoch die eindeutig missionarischen Aktivitäten jüdisch-antiker Religionsgruppen, im Kontext der römischen Diaspora und der bereits erörterten Attraktivität jüdischer Kultvarianten, hervorgehoben.

„What is far less known, and sometimes denied, is that the Judaism of this era was a missionizing faith [...]. There are four main bases for this claim. First, Jewish doctrines set the goal of saving the entire world. Second, both Jewish and Roman writers testify to extensive, and often very successful, Jewish proselytism, especially in the Greco-Roman diaspora. Third, estimated growth rates of Jewish populations, especially in the diaspora, strongly support the assumption of high rates of conversion. Finally, early Christian writers frequently reported large numbers of converts to Judaism.“⁷⁷²

Der Drang zur Mission habe sich dabei einfach aus der Logik monotheistischer Gottesauffassung ergeben. „One can hardly condemn everyone else’s religion as false and their Gods as imaginary and yet withhold access to true religion and the opportunity to worship the real God.“⁷⁷³

Auch van Straten hat den Konversionen einen entscheidenden Anteil an der Etablierung jüdischer Religionen im römischen Imperium beigemessen. Konversionen erforderten weder besondere Kenntnis der Religion noch besondere Maßnahmen, „Mitglied“ wurde man durch einen relativ einfachen Wechsel zur kultischen Verehrung des hebräischen Gottes.⁷⁷⁴ Konversionsrituale wurden erst unter dem Einfluss der neuen christlichen Kulte erforderlich.⁷⁷⁵ Eine der wichtigsten Quellen für neue Mitglieder in den jüdischen / jüdischen Diaspora-Religionen war jedoch der Sklavenhandel.

⁷⁷⁰ Vgl. Bird 2010: 150

⁷⁷¹ Bird 2010: 151

⁷⁷² Stark 2001: 52

⁷⁷³ Stark 2001: 52

⁷⁷⁴ Vgl. van Straten 2011: 142

⁷⁷⁵ Vgl. van Straten 2011: 142

Im Brennpunkt des psychologischen Konversionsgeschehens steht eine der kontroversesten Figuren römischer Geschichte, der griechisch sprechende Reisephilosoph Paulus, der auch als Dreh- und Angelpunkt im berühmten *parting of the ways*-Szenario verhandelt wird. So beschrieb ihn Langmuir als „[...] the apostle who did the most to separate Christianity from Judaism.“⁷⁷⁶ Glick betont vor allem seine tragende Rolle für die Inklusion der aus normativer Sicht nicht-jüdischen Kultinteressenten. „The decision to grant Gentiles complete equivalence in the New Covenant was initiated largely by one man, the apostle Paul.“⁷⁷⁷

Vielfach diskutiert wird, ob er seinen missionarischen Eifer seiner religiös-jüdischen Herkunft verdankte oder ob ihn hellenistische Philosophierfreudigkeit angetrieben hat. Gerade in Bezug auf Paulus sind wissenschaftliche Hegemonialkämpfe unter dem Aspekt der angeführten Juden-Christen-Rhetorik zu beobachten. So ist in bibelhistorischen Studien seit einiger Zeit eine Re-Judaisierung dieser zentralen kirchengeschichtlichen Figur zu bemerken, wobei vor allem das wichtigste biographische Element, seine mythisierte Wandlung vom „rabbinischen Eiferer“ zum „christlichen Religionsstifter“, neu diskutiert wird. Jörg Frey hat hier die These aufgestellt, dass der Paulinische Konversionsmythos jeder Grundlage entbehre.

„Paul never converted from ‘Judaism’ to ‘Christianity’. If – in spite of Paul’s preference for the calling terminology – the term ‘conversion’ may be used for his Damascus experience, it may be seen as a conversion from one type of Judaism to another.“⁷⁷⁸

Der Bibelwissenschaftler Zeba A. Crook machte diesbezüglich darauf aufmerksam, dass modernes Konversionsverständnis von einem grundlegend anderen Menschenbild ausgehe und schlecht auf antike Verhältnisse übertragbar sei.

„The rise and influence of the psychological cognitive perspective of Western culture has everything to do with the development of the idiocentric (individualistic) self and far less to do with actual (as opposed to perceived) universal human experience.“⁷⁷⁹

Den Kern von Crooks Studie bildet die These, dass sich das weitverbreitete *system of patronage and benefaction* der griechisch-römischen Antike, als Kommunikationsform zwischen Menschen und Göttern, auch in den Konversionen widerspiegelte, die als Rhetorik dieses spezifischen Austauschsystems zu lesen sind.⁷⁸⁰ An dieses System

⁷⁷⁶ Vgl. Langmuir 2004: 20

⁷⁷⁷ Glick 1999: 5

⁷⁷⁸ Frey 2007: 321

⁷⁷⁹ Crook 2004: 49

⁷⁸⁰ Siehe Crook 2004: 199

adaptierten sich ebenso die hellenistisch beeinflussten jüdischen Religionen.⁷⁸¹ Aus den paulinischen Schriften ist nun klar eine Teilhabe an diesem allgemeinen Kulturcode ersichtlich. Aufgrund theologischer, aber auch religionshistorischer Hegemonialkämpfe wurde Paulus jedoch aus seinem kulturellen Kontext extrahiert und zu einer apotheisierten ahistorischen Figur gemacht.

„It seems too many commentators want Paul to be fully Christian as opposed to Jewish, even while they pay lip service to his Jewishness, but even more offensive it seems is any suggestion of Graeco-Roman influences. They also want him to be Christian as opposed to Hellenistic, implying that Hellenism did not extend past his use of the Greek language. In the end, though, too often Paul ends up sounding modern, Christian, and quite unlike either a first-century Jew or Graeco-Roman.⁷⁸²

Im Gegensatz dazu muss Paulus als Produkt dieser spezifisch römisch-griechischen Kultur wahrgenommen werden, wobei er aus dieser Perspektive auch seine heilsgeschichtliche Bedeutung als erster und bedeutendster christlicher Konvertit verliert, sondern als eines der vielen Exempel mediterraner Religionsgeschichte der Zeitenwende erscheint.⁷⁸³ In ähnlicher Weise hat Boyarin in einer der komplexesten Studien zu Paulus die paulinische Religion als typisches Phänomen hellenistischer Weltauffassung herausgearbeitet. „Pauline religion should itself be understood as a religio-cultural formation contiguous with other Hellenistic Judaisms.“⁷⁸⁴ Der heiklen Frage, ob man diesen hellenistischen Philosophen als „Antisemiten“ oder judenfeindlichen Agitator einstufen sollte, hat Boyarin ein ganzes Kapitel gewidmet.⁷⁸⁵ Allerdings ist seine *conclusio* als eindeutige Negation der Fragestellung zu werten. Die Quellen, so Boyarin, lassen sich eindeutig in die Richtung deuten, dass Paulus sich nicht aus seinem Familienverband entfernte, sondern im Gegenteil aus Perspektive seiner veränderten spirituellen Wahrnehmung besonders um dessen Seelenheil besorgt war.⁷⁸⁶

5.2.3 Unfreiwillige und freiwillige Zu- und Abgänge

In der europäischen Religionsgeschichtsschreibung nehmen nun die missionarischen Aktivitäten der christlichen Kirchen, die im Narrativ bei Paulus einsetzen, eine zentrale Stelle ein. Dieses Missionsnarrativ mit seinen Hauptakteuren (christliche und muslimische Eiferer) wurde von Roy sehr kritisch beäugt.

⁷⁸¹ Vgl. Crook 2004: 79-80

⁷⁸² Crook 2004: 192-193

⁷⁸³ Vgl. Crook 2004: 193

⁷⁸⁴ Boyarin 1994: 13

⁷⁸⁵ Siehe Boyarin 1994: 136-157

⁷⁸⁶ Vgl. Boyarin 1994: 152

„Es ist falsch zu denken, »schon immer« hätten Christen, Muslime und Buddhisten versucht, ihre Nachbarn zu bekehren, genau wie es falsch ist zu sagen, dass das Judentum Bekehrungsversuche nicht kannte.“⁷⁸⁷

Das in diesem Kontext dramatisierte Gewaltgeschehen, so Roy, muss auch als narratives Element betrachtet werden, da weite Bereiche europäischer Missionsgeschichte unter dem Aspekt der „Freiwilligkeit“ zu lesen sind; in Folge der Anpassungsprozesse an die überlegene römische Schriftkultur übernahm man logischerweise auch deren Religion(en).⁷⁸⁸

Im problematisierten Juden-Christen-Diskurs werden Missionsfragen vorwiegend im Zusammenhang mit Zwangsmissionierungen von Juden durch die sie umgebende religiöse Mehrheitskultur erörtert. Dies gilt besonders für die mittelalterliche Religionsgeschichte, was etwa durch einen Eintrag im TEJ bestätigt wird, der aus nordamerikanischer Perspektive das düstere „mittelalterliche Europa“ mit der „openness of American society“ kontrastiert.⁷⁸⁹ Allerdings wird auch betont, dass von generellen Aussagen über jüdisches Leben im europäischen Mittelalter abzusehen ist, da dieses je nach lokaler Gegebenheit stark variieren konnte. Als Brennpunkt der Zwangskonversionen und Vertreibungen gilt das Sepharden-Narrativ, das seine exaltierte Position, wie vor beschrieben, nicht nur seinem modellhaften Charakter in post-aufklärerischen Religionsdiskursen, sondern auch der langjährigen und einzigartigen Koexistenz der drei „monotheistischen“ Konkurrenten verdankt.

„Competitive tension with the two monotheistic religions under which the Jews lived during the Middle Ages was one of the central features of their lives. In Iberia, where the three religions cohabited, these tensions assumed more complex and variegated forms.“⁷⁹⁰

In diesem Kontext werden einerseits Assimilationsprozesse jüdischer Gruppen an ihre Umgebungskultur betont⁷⁹¹, aber auch eine deutliche Dramatisierung der Konversionen, die zur Etablierung neuer religiöser „Klassen“ (*conversos* oder *marranos*) führte, vollzogen. Um die Kontinuität des Narratives zu gewährleisten, werden die „insgeheim“ ihren traditionellen Praktiken treu gebliebenen Personen (*crypto-Jews*) mit verblüffenden mnemotechnischen Kapazitäten ausgestattet.

⁷⁸⁷ Roy 2010: 71

⁷⁸⁸ Vgl. Roy 2010: 72

⁷⁸⁹ Siehe TEJ, Volume I, 2005: 486

⁷⁹⁰ Gampel 2002: 418

⁷⁹¹ Melammed (1991: 116) demonstriert dies an einer nahezu ausschließlich romanischen Namenskultur in sephardischen Gesellschaften.

„[...] all the crypto-Jewish women who had converted or whose ancestors had converted between 1391 und 1492, inadvertently acquired a genealogy and a sense of family continuity unavailable to other Jewish women.“⁷⁹²

In Bezug auf diesen Mythos hat sich in den letzten Jahren ein Wandel unter Historiographen vollzogen. So wurde von David Nirenberg überzeugend herausgearbeitet, dass gerade das Sepharden-Narrativ mit seiner scheinbar klaren Trennung zwischen „Juden“ und „Christen“ einer Überarbeitung bedarf.

„Scholars of Judaism in late medieval Spain have for too long adopted the inquisitorial methods invented by their subjects, assuming that the actions of anyone who can be shown to be descended from converts are in some way essentially Jewish.“⁷⁹³

Die durch die Massenkonzersionen im 14. und 15. Jahrhundert (1391, 1411-1416) entstandene radikale Veränderung des religiösen Feldes und die vielfältigen Verflechtungen zwischen „jüdischen“ und „christlichen“ Sozialwelten mache es für Historiographen nahezu unmöglich, den semantischen Gehalt der Begriffe „Jew“, „Christian“ und „Convert“ klar zu definieren.⁷⁹⁴

Diese unfreiwilligen Abgänge aus jüdischen Kultverbänden werden durchaus auch mit freiwilligen Mustern des Verlassens der angestammten Religion abgeglichen. Allerdings dient hier der Konversionstopos wiederum zur Kontrastierung jüdischer Männer und Frauen, da ersteren ein eindeutig „weicheres“ Verhältnis zu ihrer religiösen Herkunft attestiert wird.

„Throughout the Middle Ages conversion to Christianity was always an available choice and many Jews, most often men attracted by the wide range of opportunities available after conversion, became apostates.“⁷⁹⁵

Eine besondere Dramatisierung der Konversion setzt mit dem Emanzipationstopos ein, der im 19. Jahrhundert, so die GJV, eine ganze Reihe von Personen aus ökonomischen und/oder sozialen Überlegungen dazu veranlasste, ihre „uralte angestammte Religion“ zu verlassen.⁷⁹⁶ Dabei wird denjenigen, die aus religiöser Überzeugung den Religionswechsel anstrebten, eine besonders nachhaltige Form des Gesinnungswechsels attestiert, da sie fürderhin zu den „schärfsten Feinden und Verfolgern der jüdischen Religion“ zu zählen waren.⁷⁹⁷ Dabei erfolgt im Narrativ eine chronologische Verschränkung der beiden Topoi „Konversion“ und „Assimilation“; da in der Mitte des

⁷⁹² Melammed 1991: 116

⁷⁹³ Nirenberg 2009: 172

⁷⁹⁴ Siehe Nirenberg 2009: 168-169

⁷⁹⁵ Baskin 1991: 107

⁷⁹⁶ Siehe GJV 1992: 1013-1015

⁷⁹⁷ Siehe GJV 1992: 1015

19. Jahrhunderts die Konversion als „Entree-Billet“ in die bürgerliche Gesellschaft ihren Stellenwert verlor, gewann nun die „kulturelle Assimilation“ bzw. die Identifizierung mit der jeweiligen Staatsnation eine besondere Bedeutung.⁷⁹⁸

Kontrastiert werden diese Geschehnisse mit dem zentralen Stellenwert von Konversionen zu jüdischen Religionen, die trotz des christlichen Konversionsverbotes stattfanden. Wexler hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Bevölkerung Palästinas durch die beiden Kriege (66-70, 132-135) nachhaltig dezimiert worden war.⁷⁹⁹ Die sich in der Diaspora etablierenden *Judaisms* unterschiedlichster Ausprägung konnten nur durch breit angelegte Konversionsprozesse, vorwiegend durch die Hinzunahme von Frauen, zustande kommen.

„Conversion played a major role in the creation of all Jewish diaspora communities after the destruction of Judea at the hands of the Romans in the late 1st century A.D. Conversion (to and from Judaism) led to the creation of syncretistic religious expression, consisting, variously, of Jewish, Christian, Muslim, and pagan traditions; syncretistic religious practices, in turn, encouraged proselytism in all directions.“⁸⁰⁰

Vor allem christliche Quellen, so Wexler, bestätigen die Konversionsthese, da zwischen dem 4. und 13. Jhdt. sowohl kirchliche als auch nicht-kirchliche Autoritäten in allen europäischen Ländern bzw. Kleinasien durchschnittlich alle 15-20 Jahre das Konversionsverbot zu einer jüdischen Religion wiederholten, woraus auf die dringliche Notwendigkeit solcher Verbote geschlossen werden kann.⁸⁰¹ Dies wurde von van Straten bestätigt, der die Vielzahl christlicher Konversionsverbote als Indikator für die Häufigkeit der Konversionspraxis sieht.

„The repeated bans on marrying Jews promulgated by the various church councils during the time of the Merovingians and Carolingians indicate that a large part of the French Jews are descendants of Frenchmen who converted to Judaism.“⁸⁰²

Rosenbloom hatte in Anlehnung an Barons historiographische Studien, die eine wichtige Vorarbeit für rezente Konversionshypothesen leisteten, auf die im mittelalterlichen Europa relativ große Anzahl von Konvertiten zu jüdischen Religionen, vorwiegend aus der Oberschicht, hingewiesen.⁸⁰³ Und für den sephardischen Kontext

⁷⁹⁸ Siehe GJV 1992: 1015

⁷⁹⁹ Vgl. Wexler 1993: 20

⁸⁰⁰ Wexler 1996: 229

⁸⁰¹ Vgl. Wexler 1993: 189

⁸⁰² van Straten 2011: 63

⁸⁰³ Rosenbloom (1978: 79): „Given the general situation, one might anticipate that only a small number of conversions would have taken place during the Middle Ages. However, the sources reveal a considerable group of converts, primarily from the clergy and upper classes. [...] Various estimates have been suggested. According to one, Middle Eastern and North African Jewry doubled between the seventh and eighth centuries as a result of the proselyting of slaves. The slave markets during this period were glutted

wurde von Wexler die überragende Bedeutung von Proselyten angemerkt, die die spanisch-jüdischen Gemeinschaften zu einer ausgesprochen heterogenen Mischung aus wenigen palästinischen, aber zahlreichen judaisierten nordafrikanischen und arabischen Zuwanderern machte.⁸⁰⁴ Dies könne vor allem an den linguistischen Adaptionsprozessen demonstriert werden bzw. am Fehlen hebräischer Begriffe für den kultischen Bereich.

„The diluted Judaism of the North African and Iberian diasporas and the absence of a Hebrew and Judeo-Aramaic literature (composed by native and non-native speakers both) explain why we find a plethora of non-Hebrew terms denoting aspects of the Jewish religion and culture (some of the concepts acquired alternative or exclusive Hebrew terms only during later periods of Judaization [...]).“⁸⁰⁵

Dieser *judaization process*, so Wexler, zeichnete sich durch einen, durch die Stigmatisierung von außen evozierten Rückgriff auf traditionelle jüdische Ritualistik aus, der regelmäßig zur Herausbildung eines neuen *Judaism* führte.⁸⁰⁶ Aus dieser Perspektive präsentieren sich also sehr wesentliche Teile des Judentum-Narratives als äußerst interessante Religionsosmose zwischen „jüdischen“ und judaisierten „nicht-jüdischen“ Feldern. Besonders markant kann dies an den osteuropäischen Religionsformen demonstriert werden.

by captives taken during the Muslim conquests. In the region of Pforze in Germany, based on memorial book information, hundreds are estimated to have become Jews.“

⁸⁰⁴ Siehe Wexler 1996: 105

⁸⁰⁵ Wexler 1996: 232

⁸⁰⁶ Wexler (1996: 237-238): „(12) Periodically, the growing overlap in religion and culture between the Spanish Jews and non-Jews (especially Berber and Arabs) or the physical separation of most Jews from the coterritorial non-Jews could have propelled many Jews to create a more uniquely Jewish profile; I have called this process ‘Judaization’. Intense acts of Judaization involve the following heterogeneous processes: (a) Berber, Arab, and Christian practices were eliminated, except for those practices that had become obsolete in the original non-Jewish donor communities. Obsolescence allowed the Jews to define non-Jewish practices as ‘Jewish’. (b) Old Palestinian Jewish precedents for current practices and beliefs were sought in the Bible and the Talmud, and Hebrew (Semitic and non-Semitic) and Judeo-Aramaic terminology was cultivated to denote Jewish religious practices and artifacts – of heterogeneous origins. (c) Jewish meanings were given to Spanish vocabulary (some of which originally denoted Christian practices), and more especially, to Arabic vocabulary (often with Muslims associations). (d) Non-Sephardic ‘Jewish’ practices could supplement the search for Old Palestinian Jewish precedents. Hence, the Sephardic Jews were receptive to Ashkenazic Jewish influences (which were largely of Slavic pre-Christian origin) beginning with the early 14th century in Spain and continuing in both the North African and Balkan diasporas, as well as to Romaniote (Judeo-Greek) influences in the Balkans, and to new Arab and Berber Jewish folklore and religious practices in North Africa. The role of Provençal Jews in the development of Sephardic culture requires further study. More research is needed to determine the extent to which Judaization was stimulated by the institutionalization of Christianity and Islam in Spain and North Africa by the 11th century and whether the rising interest in cultivating a tradition of original ‘Hebrew’ letters was inspired by the rise of Classical Arabic and Medieval ‘Latin’ as the languages of Islam and Christianity, respectively.“

5.3 Osteuropäische Religionsphänomene

5.3.1 Konfliktfeld „Abstammung“

Aufgrund der zahlreichen Befunde sind sich postmoderne Historiographen darüber einig, dass gerade die Vielzahl der Konversionen im Laufe der Geschichte „genetische“ Erklärungsmuster des Jüdischen eindeutig widerlege. Rosman hatte dazu angemerkt, dass

„[...] the more than two millennia-long existence of the conversion and intermarriage options (granted, that in some eras this has been only theoretical) means that even if racial theory had any credibility, the Jews could not conform it.“⁸⁰⁷

Aufgrund der Volks-Rhetorik (*Jewish People*) sorgen pseudo-genetische Spekulationen jedoch nach wie vor für hitzige Debatten, die meist unter Rekurs auf aktuelle naturwissenschaftliche „Erkenntnisse“ geführt werden.⁸⁰⁸ Stark brachte pointiert seine Kritik an solchen Beweisführungen zum Ausdruck.⁸⁰⁹ Auch von Seiten der Naturwissenschaftler blieben kritische Stellungnahmen nicht aus.⁸¹⁰ Dennoch sind die Kämpfe nicht ausgestanden, da nach wie vor zahlreiche Arbeiten zur Herkunft der jüdischen Bevölkerung, insbesondere der aschkenasischen, erscheinen.⁸¹¹ In Anbetracht der zahlreichen „Völker“, deren Ursprung mehr als obskur ist, kann die Wichtigkeit dieser Frage nur mit ihrem zentralen Stellenwert für die zionistische Politik einerseits und das religiöse Narrativ andererseits erklärt werden.

Im Zentrum dieses Diskurses steht die seit über hundert Jahren diskutierte Frage nach der Herkunft der ostjüdischen Bevölkerung, die als Chasaren-Hypothese bekannt ist und wiederholt herbe Reaktionen hervorgerufen hat.⁸¹² Vor allem die Publikation des Wiener Orientalisten Hugo von Kutschera (1847-1909)⁸¹³ und die Thesen des österreichischen Schriftstellers Arthur Koestler (1905-1983)⁸¹⁴ stellten die Annahme einer gemeinsamen genetischen Abstammung aller Juden, als Nachfahren eines

⁸⁰⁷ Rosman 2007: 23

⁸⁰⁸ Siehe etwa Kleiman 2004, DNA & Tradition, der zahlreiche genetische „Beweise“ (u.a. Entschlüsselung des „Cohen Gen“) anführte, um das Recht auf Israel zu dokumentieren.

⁸⁰⁹ Stark (2001: 57-58) merkte an, dass derlei Spekulationen darauf beruhen, eine bestimmte DNA-Sequenz des Y-Chromosoms, das bei über 5% aller getesteten jüdischen Männer nachweisbar sei, als Beweis für die ethnische „Kontinuität“ von Moses bis heute anzuführen.

⁸¹⁰ Für eine Dokumentation unterschiedlicher Antworten jüdischer Theologie auf Fragen moderner Genetik und Medizintechnik und den daraus resultierenden ethischen Problemen siehe Wahrman 2002, Brave New Judaism.

⁸¹¹ Siehe dazu Lowenstein 2002: 204-234, Kapitel „Aussehen und Abstammung“, der eine prägnante Zusammenfassung genetischer Debatten bietet.

⁸¹² Derartige Hypothesen wurden primär von arabischen Historikern aufgegriffen, um den jüdischen Siedlern in Palästina jegliches Recht auf die Landnahme abzuprechen; vgl. Wexler 1993: 16.

⁸¹³ Siehe von Kutschera 1910, Die Chasaren

⁸¹⁴ Siehe Koestler 1991, Der Dreizehnte Stamm

biblisch-palästinischen Volkes, in Frage.⁸¹⁵ Mittlerweile haben sich die Fronten ein wenig aufgelöst, vor allem unter israelischen Historikern sind Bemühungen zu beobachten, die Chasaren-Hypothese in einem wissenschaftlich neutraleren Modus aufzuarbeiten.⁸¹⁶

In den Diskussionen zur Herkunft ostjüdischer Populationen werden normalerweise zwei Hypothesen genannt. Die Germanische Hypothese sieht die ostjüdische Bevölkerung als Nachfahren der von Palästina nach Italien, Frankreich und Deutschland ausgewanderten Gruppen, die nach den mittelalterlichen Pogromen nach Osteuropa flüchteten. Das Jiddische zählt damit zu den germanischen Sprachen, die dort beibehalten, wenn auch stark verändert (slawisiert) wurden.⁸¹⁷ Die Chasaren-Hypothese hingegen macht die ostjüdische Bevölkerung zu Nachfahren zentralasiatischer chasarischer Konvertiten, die genetisch nichts mit der altpalästinischen Bevölkerung zu tun hatten.⁸¹⁸

Paul Wexler, der in gewisser Weise in der Nachfolge der Chasaren-Hypothese steht, plädierte jedoch in erster Linie dafür, die Deskription jüdischer Kulturgeschichte aus ihrem engen „völkischen“ und religiösen Raster zu befreien und den prägenden Einfluss der jeweiligen Umgebungskultur stärker herauszuarbeiten.

„A student of Jewish history cannot help but notice the extent to which Jewish communities around the world display numerous cultural, religious, and linguistic similarities with the surrounding non-Jewish majorities; often the similarities descend to the level of very minute details.“⁸¹⁹

Wexler, der die Diskontinuität jüdischer Geschichte wiederholt betonte, mahnte in der Nachfolge des Jiddisch-Forschers Max Weinreich vor allem eine konkrete Arbeitsdefinition der Terminologie (*ethnonym* „Jew“⁸²⁰) ein, um eine essentialistische Abhandlung des Untersuchungsgegenstandes zu vermeiden.⁸²¹ Aus seiner Sicht ist es irreführend, unter dem Kollektivsingular *Judaism* sowohl die diversen Religionen der palästinischen Historie als auch die jüdischen Religionsphänomene in den Ländern der Diaspora zu subsumieren.⁸²² Zwischen den „Jews“ der alt-israelitischen Religionsgeschichte und den „Jews“ der jiddischen Religionsgeschichte lässt sich aus

⁸¹⁵ Für eine Zusammenfassung der Geschichte der Chasaren siehe Roth 2006, Chasaren.

⁸¹⁶ Siehe dazu Golden 2007, Khazar Studies, einer konzisen Zusammenfassung des aktuellen Standes in der Chasaren-Forschung.

⁸¹⁷ Siehe van Straten 2011: 1-2

⁸¹⁸ Siehe van Straten 2011: 2-3

⁸¹⁹ Wexler 1996: 9-10; ebenso Wexler 1993: 1

⁸²⁰ Wexler 1996: 3

⁸²¹ Siehe Wexler 1993: 21; wiederholt wird angemerkt, dass der Terminus „Jews“ je nach historischem *setting* eine ganz unterschiedliche Bedeutung haben konnte.

⁸²² Vgl. Wexler 1993: 23

seiner Sicht weder linguistisch noch kulturell eine eindeutige Verbindungslinie ziehen. Gerade die Terminologie, so Wexler, würde eine eindeutige Sprache in Bezug auf die *ashkenazim* sprechen.

„[...] a single Biblical Hebrew word reminds us of the peoples who contributed most to the maintenance of a Jewish entity in Europe between the 6th and 11th centuries: that is the ethnonym ashkenazi which over more than a millennium designated variously non-Jewish Iranians, Slavs and Germans, before settling finally on the indigenous ‘Jews’ of the Germano-Slavic lands.“⁸²³

Entgegen der *opinio communis* sind nun diese *ashkenazim* nicht als Abkömmlinge französischer oder italienischer Juden, sondern als Nachfahren von Zuwanderern aus dem Balkanraum zu verstehen.

„Rather they are descended primarily from non-Jewish, specifically Slavic and Turkic, proselytes of Balkan origin, who migrated to the Germano-Sorbian lands, where the Jewish community continued to grow in number mainly through proselytism.“⁸²⁴

In Anbetracht der historischen Entwicklung dieser ostjüdischen Gemeinden, vor allem ihrer Ausbreitung und demographischen Wachstumszahlen, muss daher der Faktor Konversion als zentrales konstituierendes Element berücksichtigt werden.

„The enormous Jewry that developed in Poland by the 18th century, in spite of repeated pogroms and banishments, can hardly be ascribed solely, or even primarily, to natural increases among the descendants of a small group of ethnic Jews.“⁸²⁵

In diesem Kontext sprach er ebenfalls von einer „widespread Jewish proselytizing“ in osteuropäischen Gemeinden.⁸²⁶ Auch hier spielte seine These des *Judaization process* eine zentrale Rolle. Im aschkenasischen Kontext bedeutete dies

„[...] a conscious search for biblical and talmudic precedents for non-Jewish practices and beliefs and for Hebraisms and Judeo-Aramisms with which to enrich the Yiddish language.“⁸²⁷

Van Straten merkte hierzu an, dass zwar tatsächlich Konversionen im 9. Jahrhundert nachzuweisen sind, die eventuell eine Rolle für die Herkunft der ostjüdischen Bevölkerung gespielt haben könnten, aber nichts über deren tatsächliche Anzahl bzw. über ihre Nachkommen bekannt sei.⁸²⁸ Besonders die Zahlenangaben zur jüdischen Bevölkerung in mittelalterlichen Quellen haben eher fiktiven Charakter, da sie teilweise das drei- bis vierfache der Gesamtbevölkerung ausmachen.⁸²⁹ Auch Zahlenangaben der jüdischen Bevölkerung in Osteuropa vor 1900 sind viel zu hoch angesetzt, um eine

⁸²³ Wexler 1993: 267

⁸²⁴ Wexler 1993: 241

⁸²⁵ Wexler 1996: 23

⁸²⁶ Vgl. Wexler 1993: 30

⁸²⁷ Wexler 1993: 3

⁸²⁸ Vgl. van Straten 2011: 21

⁸²⁹ Vgl. van Straten 2011: 108

germanozentrische Hypothese unterstützen zu können. Ebenso sind die um 1500 CE kalkulierten Zahlen der ostjüdischen Bevölkerung als Todesstoß für die Germanozentrische Hypothese zu werten.⁸³⁰ Religionsgeschichtlich sind zudem im Zeitraum vom 10. bis ins 19. Jahrhundert Gruppen von *Judaizers* zu fassen, d.h. vorwiegend slawische Gruppierungen, die den jüdischen Religionsformen nahe standen, sie praktizierten oder auch zum Judentum konvertierten.⁸³¹ Das genetische Datenmaterial, das man besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts präsentierte, glich van Straten mit den Fakten ab. Daraus können aus seiner Sicht folgende Schlüsse gezogen werden: 1) Die Vielzahl der genetischen Phänotypen lässt vermuten, dass es sich bei der jüdischen Bevölkerung um hochgradige „Mischformen“ handelt, insbesondere die osteuropäischen Juden/Jüdinnen genetisch vor allem ihrer Umgebungskultur, also der südrussischen Bevölkerung, entsprechen würden.⁸³² Zudem weisen osteuropäische Juden starke italienische Erbanteile auf, die auf die vielen römischen Konvertiten in der römischen Antike und im Frühmittelalter zurückzuführen sind.⁸³³ Die in den letzten Jahrzehnten auftauchenden Hypothesen einer spezifischen „aschkenasischen“ Krankheit bzw. einer besonderen „genetischen“ Konstitution von Priestern (*Cohen modal haplotype*) müssen, so van Straten, ins Reich der Mythen zurückgeschickt werden.⁸³⁴

5.3.2 Die Thematisierung von Yiddishland

Im jüdischen Religionsnarrativ nehmen die Religionswelten Osteuropas, die sich über einen immensen geographischen Raum von den baltischen Staaten bis zum Schwarzen Meer erstreckten, eine gewisse Sonderstellung ein. Die ehemaligen jiddischen Siedlungsgebiete wurden mittlerweile in speziellen Topographien erfasst, die sämtliche jiddische Ortsnamen innerhalb der Gebiete der heutigen Staatsgrenzen von Polen, Lettland, Litauen, Weißrussland, Ukraine, Rumänien, Tschechien, Slowakei, Russland und Ungarn enthalten.⁸³⁵ Zur Beschreibung dieses kulturell-geographischen Raumes hat sich der Neologismus *Yiddishland*⁸³⁶ etabliert, der zeitlich eine um ca. 1000 CE

⁸³⁰ Vgl. van Straten 2011: 108

⁸³¹ Siehe van Straten 2011: 184-192

⁸³² Vgl. van Straten 2011: 178

⁸³³ Vgl. van Straten 2011: 178

⁸³⁴ Vgl. van Straten 2011: 179

⁸³⁵ Siehe die auf der YIVO website präsentierte Topographie aller ehemaligen jiddischen Orte, online unter: <http://www.yivo.org/uploads/files/topo.htm> [Abfragedatum: 25.11.2012]

⁸³⁶ Der Terminus wurde 1937 vom Jiddischisten Chaim Zhitkovsky im Sinne eines „spiritual-national home“ geprägt; vgl. Chaver 2004: XIV.

entstandene Kultur konnotiert, in der sich im Laufe der Jahrhunderte ganz spezifische Formen jüdischer oder judaisierter Religionen, Sprachen und Literaturen herausbildeten. Sieht man sich die geographischen Grenzen von *Yiddishland* genauer an, fällt einem der Verlauf einer anderen sehr alten europäischen Grenze auf, die Auffahrt als markante Sprach- und Kulturgrenze in der europäischen Religionsgeschichte bezeichnete.

„Zwischen Westeuropa und Osteuropa zeigte sich im Kalten Krieg diese Grenze, die (verschoben) eine sehr alte kulturelle Grenze abbildet: Hier liegt die Kulturgrenze zwischen lateinischer und griechischer Christenheit. Sie ist nicht ereignisgeschichtlich mit dem Schisma von 1054 oder der Eroberung von Konstantinopel 1204 entstanden, sondern schon in der Spätantike vorhanden.“⁸³⁷

Diese Grenze zwischen Ost- und Westeuropa, die mitten durch die jiddischen Gebiete verläuft, wurde bis dato jedoch in keinen Studien zur jiddischen Kulturgeschichte berücksichtigt. Sehr wohl wird jedoch die nachhaltige Bedeutung von *Yiddishland* für das Gesamtnarrativ erörtert. Benjamin Harshav hat die besondere Bedeutung der osteuropäisch-jüdischen Kultur betont, die nicht zuletzt auf ihren eindeutigen demographischen Überhang zurückzuführen ist. So lebten bereits zwei Drittel aller im 16. Jahrhundert in Europa sesshaften Juden im Vereinigten Königreich Polen-Litauen.⁸³⁸ Im Laufe des 19. Jahrhunderts, in dem sich weltweit der jüdische Bevölkerungsanteil verdreifachte, kamen diese Zahlen vorwiegend durch den demographischen Aufschwung in den osteuropäischen Gebieten zustande. In kaum 80 Jahren stieg dort der jüdische Bevölkerungsanteil von einer Million der ursprünglichen Bevölkerung auf vier Millionen an.⁸³⁹

Yiddishland ist heute nur noch eine Erinnerung und ein romantisierter Ort der Verklärung. Der Kahlschlag durch den Nationalsozialismus und seine „willigen Vollstrecker“, die nahezu flächendeckende Zerstörung einer über tausend Jahre alten, sehr diversen und lebendigen Sprach- und Religionskultur in nur wenigen Jahren, kann als unfassbarer Höhepunkt des faschistischen Horrors betrachtet werden. In Anbetracht dieser Schicksale ist das rezente Verkitschen jiddischer Kulturelemente verstörend. Die Popularisierung und konkrete Vermarktung jiddischer Musikformen, der Hype um das *Shtetl* und um chassidische Weisheiten wurde bereits angemerkt.⁸⁴⁰ Hier zeigt sich eine

⁸³⁷ Auffahrt 2009: 197

⁸³⁸ Vgl. Harshav 1995: 99

⁸³⁹ Vgl. Harshav 1995: 100

⁸⁴⁰ In Bildbänden zum Judentum werden diese klischeehaften Bildwelten osteuropäischer Juden in traditioneller polnischer Kleidung oft als paradigmatische Erscheinungsformen jüdischer Kultur

deutliche Kluft zwischen romantisierenden, auch religiös begründeten Mystifizierungstendenzen einerseits und den in literarisch-jiddischen Werken geschilderten Lebensverhältnissen andererseits, die sehr konkrete patriarchale Strukturen schilderten.⁸⁴¹ Diese Kluft demonstriert sich auch an der erstmals 1952 auf Englisch erschienenen Publikation von Mark Zborowski und Elizabeth Herzog, einer literarisch-idealtypischen Rekonstruktion des *Shtetls*, in der alle Hollywood-tauglichen Klischees von *Yiddishland* rezipiert wurden. Jiddischer Alltag wurde durch seine posthumen Erfinder in eine eschatologische Matrix gepresst, die den üblichen Akteuren romantizierter Sozialgeschichte (Rabbiner, Heiratsvermittler, *Chassidim* und *shabbes-goy*) ihren spezifischen Platz zuwies und sogar die Methoden der sozialen Disziplinierung (*kheyrem*, Bann) nicht verschwieg. Die erstaunte Leserschaft erfährt allerdings, dass die Küche „das Klassenzimmer des Mädchens“ ist⁸⁴² und „die Frau und Mutter“ doch bisweilen ins Schweigen verfällt, was „besonders verdächtig im Vergleich zu ihrer sonstigen Redseligkeit“ ist.⁸⁴³ Gerade die Darstellung weiblicher Lebenswelten erschöpft sich hier in einem idealisierten Traditionsbewusstsein, das wenig Spielraum für die Banalität des Alltags ließ und den *myth of past piety* verstärkte.⁸⁴⁴ Einigermaßen erschreckend sind vor allem die Anmerkungen zur Umgebungskultur, die eine eindeutige Linie zwischen der Welt der Juden und Nicht-Juden zog.

„Eine Reihe von Gegensätzen setzt sich schon in der Denkweise eines Shtetl-Kindes fest, das mit der Gewohnheit aufwächst, gewisse Verhaltensmuster als charakteristisch für Juden zu betrachten sowie das Gegenteil davon als charakteristisch für Nichtjuden. Bei den Juden erwartet es den Schwerpunkt auf dem Intellekt, einen Sinn für Mäßigung, Hervorhebung der geistigen Werte, Kultivierung von rationaler, zielbewußter Tätigkeit und ein «schönes» Familienleben. Bei den Nichtjuden sucht es das Gegenteil: Betonung des Körperlichen, Exzesse, blinden Instinkt, sexuelle Zügellosigkeit und rücksichtslose Macht. Die erstgenannten Merkmale sind in seinem Geiste mit jüdisch verbunden, die anderen mit gojisch.“⁸⁴⁵

Die ideologische Anknüpfung an die in den Studien von Hirsch demonstrierte „Heiden“-Rhetorik ist hier unübersehbar. Ebenso unübersehbar ist der bereits angemerkte Trend in deutschen Verlagshäusern, unter dem *label* „jüdische

wiedergegeben; siehe dazu die Abbildungen in Tworuschka / Tworuschka 2007, Die Welt der Religionen, die ein sehr idealtypisches Bild jüdischer Religiosität vermitteln.

⁸⁴¹ Singers Roman „Max“ beschreibt sehr realistisch die Details alltäglicher patriarchalischer Gewalt, der jüdische Frauen ausgesetzt waren; siehe Singer 1995, Max der Schlawiner

⁸⁴² Siehe Zborowski / Herzog 1991: 291

⁸⁴³ Siehe Zborowski / Herzog 1991: 239

⁸⁴⁴ Siehe dazu Zborowski / Herzog 1991: 96-110, Kapitel „Frauen“

⁸⁴⁵ Zborowski / Herzog 1991: 119

Kulturgeschichte“ ungeachtet des Inhaltes so ziemlich alles zu publizieren.⁸⁴⁶ Von Jiddisten wird heute diese „goyimreine“ Darstellung des „imaginierten“ *Shtetls* durch Zborowski und Herzog scharf kritisiert.⁸⁴⁷ John D. Klier hob in seiner Studie hervor, dass die Herausbildung dieser spezifischen ostjüdischen Dorfstruktur (*Shtetl*) als Teil der polnischen Sozial- und Baugeschichte zu betrachten ist bzw. dass die idealisierte Vorstellung einer ausschließlich von Juden bewohnten, abgeschlossenen Dorfgemeinschaft im Reich der Mythen anzusiedeln ist.⁸⁴⁸

5.3.3 Orientalistische Dichotomien

Ungeachtet dieser scheinbar getrennten Welten von Juden und *goyim* werden jiddische Religionslandschaften in religionsgeschichtlichen Darstellungen mit einer seltsamen Mischung aus einerseits apotheisierter persönlicher Frömmigkeit, andererseits pejorativer Evaluierung ihrer angeblich devianten Soteriologie verhandelt. Die ist nicht zuletzt auf orientalistische Muster zurückzuführen, die „östlichen“ Variationen von *belief systems* entweder ganz spezifisch „spirituell-mystische“ oder „minderwertige“ Charakteristika (in Bezug auf Wissenskultur) zugeschrieben.⁸⁴⁹ Das bekannteste Schema im Kontext jüdischer Religions- und Kulturgeschichte ist die artifizielle Unterteilung in „Ostjuden“ und „Westjuden“, die allerdings auf zwei unterschiedlichen Ebenen zu betrachten ist. Sprachweltlich sind Ostjuden durchaus als linguistische Kategorie zu verstehen, da sich die Phoneme des Jiddischen deutlich von den in Mittel- und Westeuropa fassbaren Formen jüdischer Sprachen (z.B. *Judeo-German*) unterscheiden. Die zweite Ebene der Unterscheidung betrifft jedoch die religiösen Charakteristika, wobei hier eindeutig Schemata orientalistischer Deskription (Mythisierung des Ostens) mit solchen okzidentalistischer Ausprägung (Rationalisierung des Westens) kontrastiert werden. Orientalistische Muster sind nun sehr wohl in den Lichtkegel der einschlägigen Forschung geraten. Zur „Erfindung des Ostjuden“ ist viel geschrieben worden.⁸⁵⁰ Die Grundthese lautet, dass in der Stereotypisierung des „Ostjuden“ Abwehrreaktionen westjüdisch-assimilierter Personen und Gruppen zu greifen sind, deren eigene Anpassung an die sprachlich-kulturelle Mehrheitskultur (Deutsch) durch Gleichsetzung mit den religionsverwandten Zuwanderern aus dem Osten gefährdet war. Die eigene

⁸⁴⁶ Der bereits 1952 auf Englisch publizierte Originaltext von Zborowski und Herzog erschien erst 1991 in deutscher Übersetzung, allerdings ohne Vorwort oder jeglichen Kommentar durch den Beck Verlag.

⁸⁴⁷ Siehe Roskies 2000: 7

⁸⁴⁸ Siehe Klier 2000: 24-26

⁸⁴⁹ Siehe dazu Rohrbacher A. 2009: 147-148

⁸⁵⁰ Siehe das gleichnamige Kapitel in Gilman 1993: 190-210

Sprache der osteuropäischen Immigranten (Jiddisch) schien dabei als „deformiertes Deutsch“ den Anschluss an die neuen Sozialstrukturen zu karikieren, ihr Festhalten an scheinbar veralteten religiösen Normen (Observanz von Speisegesetzen) und auffälliger Montur (Kleidung) wurde als Relikt überholter Religiosität wahrgenommen.⁸⁵¹ Der Vorlauf der Stereotypisierung des Ostjüdischen ist in der deutsch-jüdischen Historiographie des 19. Jahrhunderts zu suchen, durch die besondere Evaluierung der vorbildlichen sephardischen Kulturen in Kontrast zum „voremancipatorischen, traditionellen aschkenasischen Judentum“ durch Theoretiker der *Wissenschaft des Judentums*.⁸⁵² Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus den galizischen, polnischen, russischen und ukrainischen Gebieten teilweise in großen Gruppen zugewanderten Migranten entsprachen jedoch dem allgemeinen Feindbild von Armut und Bettlertum, wobei sich die Vorbehalte der ansässigen jüdischen Bevölkerung auch auf deren mangelhafte Bildung, ihre fehlenden Kenntnisse der Landessprache und städtischer Ritualkultur, ihre agrarische Rückständigkeit und ihre veralteten familiären Strukturen erstreckten.⁸⁵³ Allerdings konnte, je nach Lebenszusammenhang und abhängig vom Grad der persönlichen Identitätsfindung, gerade durch die offen zutage tretende antijüdische Propaganda völkischer Gruppierungen an der Wende zum 20. Jahrhundert bei Intellektuellen auch eine Apotheisierung dieses „Ostjüdischen“ erfolgen. Hier wurde „der Ostjude“ zum Idealbild alles Jüdischen hochstilisiert.⁸⁵⁴ Abgesehen von Joseph Roth und Franz Kafka, deren Biographie in diesem Kontext unzählige Male erforscht wurde, gilt als einer der bekanntesten Proponenten hierfür der Schriftsteller Alfred Döblin. Bei ihm klingt bereits die Hypostasierung des „Indigenen“, „Echten“, „Authentischen“, wie es sich in der ethnographischen Literatur des 20. Jahrhunderts häufig findet, an, wobei gerade sein viel beachtetes Werk *Reise in Polen* einen deutlichen persönlichen Bewusstseinswandel verrät.⁸⁵⁵ Auch in anderen Schriften hat Döblin seine romantisierte Wahrnehmung des Ostjüdischen wiederholt.

„Als ich vor einem Jahrzehnt die alte, geschlossene Judenheit in Polen aufsuchte und zum ersten Mal, – staunend, ergriffen, tief bewegt und noch ohne Ahnung von dem, was kommen sollte – jüdisches Volk und Leben sah, öffneten sich mir die Augen: *Ostjuden können Juden sein, Westjuden können nicht Juden sein.*“⁸⁵⁶

⁸⁵¹ Vgl. Gilman 1993: 190

⁸⁵² Vgl. Hödl K. 2008b: 260

⁸⁵³ Siehe dazu Hödl K. 1994, Als Bettler in die Leopoldstadt

⁸⁵⁴ Vgl. Gilman 1993: 192; vgl. Hödl K. 2008b: 259

⁸⁵⁵ Hier wurde die Ausgabe von 2000 verwendet, siehe Hinweise in der Bibliographie.

⁸⁵⁶ Döblin 1995: 108

Als *der* religionsphänomenologische Katalysator des apotheisierten „Ostjuden“ gelten jedoch die Studien von Martin Buber, einer der prägendsten Figuren der Religionsdiskurse des 20. Jahrhunderts, der den ersten religionswissenschaftlichen Lehrstuhl für Jüdische Religionslehre und Ethik an einer deutschen Universität innehatte. Buber war an vielen Religionswelten interessiert, schuf aber in seinen religionsphänomenologischen Studien durch die Dichotomie von „Urjuden“ und „Galuthjuden“⁸⁵⁷ ein besonders essentialistisches Bild des (Ost)Jüdischen.

„Denn das ist der Urprozeß des Juden, der Urprozeß, den die großen Juden, in denen das tiefste Judentum lebendig wurde, an ihrem persönlichen Leben mit der ganzen Gewalt asiatischer Genialität zur Erscheinung gebracht haben: das Einswerden der Seele. Das große Asien lebt sich in ihnen dem Okzident vor, das Asien der Schrankenlosigkeit und der heiligen Einheit, das Asien Laotses und Buddhas, welches das Asien des Moses und der Jesaiasse, des Johannes, des Jesus und des Paulus ist.“⁸⁵⁸

Seine bis heute andauernde Popularität ist vor allem seinen Publikationen zum Chassidismus zu verdanken, die nachhaltigen Einfluss auf das religionsgeschichtliche Narrativ hatten. Diesen Religionsformen hatte Buber eine ganz spezifische eschatologische Bedeutung zugeschrieben.

„Die chassidische Lehre ist das Stärkste und Eigenste, was die Diaspora geschaffen hat. Sie ist die Verkündigung der Wiedergeburt. Es wird keine Erneuerung des Judentums möglich sein, die nicht ihre Elemente in sich trägt. Die chassidische Legende ist der Körper der Lehre, ihr Bote, ihr Zeichen auf dem Weg in die Welt. Sie ist die letzte Gestalt des jüdischen Mythos, die wir kennen.“⁸⁵⁹

Heute wird darauf verwiesen, dass sich Bubers Mystik-Faszination nur im Gesamtkontext der freireligiösen und liberalprotestantischen Neomystik-Diskussionen verstehen lasse, zwischen Buber, Troeltsch und Simmel diesbezüglich kaum Unterschiede auszumachen sind.⁸⁶⁰ Ebenso wurde Bubers nachhaltige Wirkung auf die Rezeption asiatischer Religionsgeschichte öfters dokumentiert.⁸⁶¹

Die tiefe sowohl materielle als auch kulturelle Kluft zwischen „Ostjuden“ und „Westjuden“ setzte sich, wie Birmingham anmerkte, in den Emigrationsländern fort. Seine eindrückliche Beschreibung des Aufeinandertreffens osteuropäischer Immigranten mit den bereits etablierten deutsch-jüdischen Einwanderern in den amerikanischen Siedlungsgebieten (vorwiegend New York) um die Jahrhundertwende

⁸⁵⁷ Buber 1911: 53

⁸⁵⁸ Buber 1911: 48

⁸⁵⁹ Buber 1908: VI

⁸⁶⁰ Vgl. Graf 2004: 49

⁸⁶¹ Zu Bubers Auseinandersetzung mit chinesischer Religionsgeschichte und seiner nachhaltig wirkenden Übersetzung der *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse* (1910) im Kontext der Meditationsschulen des 20. Jahrhunderts siehe Baier 2009:711-717, Band 2.

(1900) zeigte auch die hegemonialen Strukturen dieser Akkulturation.⁸⁶² Die Trennung zwischen „russischem“ und „deutschem“ Synagogenritual und die Vorbehalte der aus den westeuropäischen Gebieten stammenden Gruppen gegenüber den osteuropäischen „Emporkömmlingen“ wurden vordergründig an religiösen Unterschieden festgemacht, demonstrierten aber vor allem tiefe soziale Spannungen. Erst durch die katastrophalen Auswirkungen der Shoah konnten gegenseitige Ressentiments teilweise konglomeriert werden.

5.3.4 Jewish languages revisited

Religionen, die länger als eine Generation überleben und sich im Laufe der Zeit in unterschiedliche Sprachbereiche ausbreiten, sind automatisch mit dem Problem der Translatibilität konfrontiert. Das betrifft nicht nur die Verbreitung des Textmaterials und dessen Übersetzung, sondern auch die Kommunikationsebenen untereinander. Religionsgeschichtliche Darstellungen geben nun selten Auskunft darüber, wie diese Kommunikation tatsächlich funktioniert haben mag. Auch in Judentums-Narrativa fehlen konkrete Hinweise darauf, wie die Proponenten unterschiedlicher jüdischer Gesellschaften untereinander kommunizieren konnten. Aus Sicht der meisten Autoren wird dem Hebräischen darin eine besondere Rolle zuerkannt. Von Linguisten werden heute ca. zwei Dutzend jüdische Sprachen, die sich im Laufe der letzten 2500 Jahre in Afrika, Asien, Europa und den beiden Amerikas herausbildeten, unter der Kategorie *Jewish languages* geführt.⁸⁶³ Diese sprachlichen Kreationen werden jedoch meist nur als interne, lokal abgrenzbare Phänomene betrachtet. „[...] A ‘Jewish language’ is one that Jews speak only among themselves, and which is different from the one outside their homes or neighborhoods.”⁸⁶⁴ Allerdings hat Fishman auf die schwierigen Definitionsparameter, was eine Sprache zu einer „jüdischen“ mache, verwiesen, da hierbei sowohl linguistische als auch soziologische und psychologische Faktoren zu berücksichtigen sind.⁸⁶⁵ Ebenso sind Linguisten mit der problematischen Unterscheidung zwischen Sprache und Dialekt konfrontiert.⁸⁶⁶ In Bezug auf die Entstehung dieser *Jewish languages* wies Fishman auf zwei unterschiedliche Thesen hin. Vertreter der ersten These sehen ihre Entstehung als Ausdruck des dringenden

⁸⁶² Siehe Birmingham 1999: 11-20

⁸⁶³ Siehe Wexler 1993: 241; ebenso Wexler 2006, *Jewish and Non-Jewish Creators*

⁸⁶⁴ Ornan 1985: 22

⁸⁶⁵ Vgl. Fishman J. 1985: 4-5

⁸⁶⁶ Vgl. Fishman J. 1985: 6

Bedürfnisses jüdisch-religiöser Gemeinschaften, ihre Eigenart zu erhalten und ihre Abgrenzung von der „nicht-jüdischen“ Welt zu gewährleisten.⁸⁶⁷ Der Großteil der Linguisten sieht die Sache jedoch genau umgekehrt, denn „[...] the ethnocultural loyalties have first required, then fostered and finally preserved differences in language vis-a-vis the usage of co-territorial populations.“⁸⁶⁸ Im Raster dieser Definition wird nun das Hebräische eindeutig nicht als jüdische Sprache bewertet, da sich seine Verwendung meist ausschließlich auf die Textinterpretation religiöser Schriften bzw. den rituellen Gebrauch beschränkte, aber keine umgangssprachliche Funktion hatte.⁸⁶⁹ Gotzmann merkte in Bezug auf den Diskurs zu jüdischen Sprachen eine zweigestaltige Hypostasierung des Themas an, durch die Vertreter der *Wissenschaft des Judentums* einerseits und die zionistische Ideologie andererseits, die beide von relativ zeitlosen Kriterien dieser Sprachphänomene ausgingen.⁸⁷⁰ Durch einen perspektivischen Wandel und damit einer Öffnung der hier üblicherweise genannten Kategorien (Hebräisch, Jiddisch, etc.) können somit durchaus auch bürgerliche Sprachen wie Deutsch, Französisch oder Englisch im Sinne einer spezifisch jüdischen Sprache wahrgenommen werden.⁸⁷¹ Zumindest das *Jewish English* wird heute von Linguisten als eigener Forschungsbereich erörtert.⁸⁷² In Bezug auf den Streit um die Bedeutung des Hebräischen hat Soussan darauf verwiesen, dass es zu kurz greife, die Renaissance des Hebräischen nur der *Wissenschaft des Judentums* zuzuschreiben, da dies in erster Linie den literarischen Aktivitäten osteuropäischer Juden zu verdanken war.⁸⁷³ Im Kontext dieser *Jewish Languages* hat sich nun besonders um die Herkunft des Jiddischen ein wissenschaftlicher Streit entspannt, da sich hier der Hegemonialkampf um die Herkunft des „jüdischen Volkes“ in konzentrierter Form präsentiert. Dies zeigt sich an einer Reihe unterschiedlicher Thesenbildungen. Als Standard der sprachwissenschaftlichen Forschung galt lange Zeit die germanozentrische These, die besagt, dass sich das Jiddische aus einer Form des Mittelhochdeutschen entwickelt habe.

„The vernacular of Polish Jewry was Yiddish, a language that had grown out of Middle High German and accompanied the Jews to Poland when they came to settle.

⁸⁶⁷ Vgl. Fishman J. 1985: 12

⁸⁶⁸ Fishman J. 1985: 12

⁸⁶⁹ Vgl. Ornan 1985: 22-24

⁸⁷⁰ Vgl. Gotzmann 2002: 29-30

⁸⁷¹ Vgl. Gotzmann 2002: 30

⁸⁷² Siehe Gold 1985: 281, der für den amerikanischen Bereich zwischen *Ashkenazic*- und *non-Ashkenazic*-Varianten des *Jewish English* unterscheidet.

⁸⁷³ Vgl. Soussan 2002: 66

No Judeo-Polish language developed (though Yiddish in Poland did come to incorporate many Polish and other Slavic terms).⁸⁷⁴

Für van Straten ist die Entstehung des Jiddischen untrennbar mit den zahlreichen Wanderungsbewegungen jüdischer Familienverbände und dementsprechenden demographischen Veränderungen verbunden.⁸⁷⁵ Am Ende des 20. Jahrhunderts, so von Straten, stehen zur Erklärung der Herkunft des Jiddischen insgesamt fünf Hypothesen zur Verfügung: die Rheinländische H., die Donau-H., die Silesische H., die Sorbische H. und die Bayrisch-Tschechische H.⁸⁷⁶ Die sorbische oder slawozentrische These, die in den 1980er Jahren von Wexler vorgetragen wurde, ordnete das Jiddische seiner Struktur nach dem Westsorbischen, einem polnischen Dialekt an der deutschen Grenze, zu.⁸⁷⁷ Dieser sorbischen Hypothese hielt van Straten jedoch das Argument entgegen, dass die slawischen Idiome des Jiddischen nicht sorbisch, sondern alttschechisch sind.⁸⁷⁸ Abgesehen davon werde die Bedeutung der Sorben insgesamt übertrieben dargestellt. „How is it possible that a relatively small number of people were able to make the large East European Jewish population switch from a Slavic language to Yiddish?“⁸⁷⁹ Als Ergebnis seiner eigenen Forschung sieht van Straten die bayrisch-tschechische Hypothese als das plausibelste Erklärungsmuster an, da sich hier die Ausbreitungswege aus dem bayrisch-tschechischen Raum über Litauen in die polnischen Gebiete sehr gut nachvollziehen lassen.⁸⁸⁰ Im Unterschied zu Wexler betont er die Rolle der religiösen Spezialisten, die zur flächendeckenden Ausbreitung des Jiddischen beitrugen. „Yiddish did not enter Eastern Europe via mass migrations but via teachers and/or rabbis.“⁸⁸¹ Die bayrische Hypothese wurde auch von Dovid Katz, einem der wichtigsten rezenten Jiddisch-Forscher, bestätigt, der Regensburg und die Donauebenen als „the closest Yiddish has to a hometown“ bezeichnete.⁸⁸²

Der sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Osteuropa formierende historische Kampf um das Jiddische, die Positionen seiner Gegner (Hebraisten) und Befürworter

⁸⁷⁴ Rosman 2002: 524

⁸⁷⁵ Siehe van Straten 2011: 109, der auf die untrennbare Verknüpfung zwischen jüdischen Migrationsschemata und der Entstehung des Jiddischen verweist.

⁸⁷⁶ Vgl. van Straten 2011: 109

⁸⁷⁷ Siehe Wexler 1990: 99; siehe ebenso Wexler 1993: 56-82, Kapitel „The Rise of Judeo-Sorbian/Yiddish“

⁸⁷⁸ Vgl. van Straten 2011: 125

⁸⁷⁹ van Straten 2011: 125

⁸⁸⁰ Siehe van Straten 2011: 115-124

⁸⁸¹ van Straten 2011: 125

⁸⁸² Vgl. Katz D. 2004: 45

(Jiddischisten), sind wissenschaftlich mittlerweile gut dokumentiert.⁸⁸³ Sprachgeschichtlich gilt als eines der markantesten Daten die von Jiddischisten organisierte Czernowitzer Sprachkonferenz von 1908, in der die Anerkennung des Jiddischen als nationale Einheitssprache im Vordergrund der Debatten stand.⁸⁸⁴ Nach langen Diskussionen einigte man sich auf einen Kompromiss, in dem Jiddisch als *eine* (nicht die einzige) Nationalsprache der Juden erklärt wurde.⁸⁸⁵

Nicht nur die Bedeutung ostjüdischer Religionen für den jüdischen Kontext ist gut dokumentiert, auch der besondere Wert des Jiddischen wird heute von Historiograph/innen betont. So merkte Dawidowicz an, dass um die Jahrhundertwende (1900) 60 Prozent aller Juden / Jüdinnen weltweit jiddische Muttersprachler waren, das Jiddische vor dem Holocaust in etwa 7 Mio. Sprecher hatte.⁸⁸⁶ Die in Schüben vor sich gehenden Migrationswellen von Jiddisch-Sprechern nach Amerika führten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem lebhaften jiddischen Kulturleben jenseits des Atlantiks.⁸⁸⁷ Allerdings fand naturgemäß im Laufe der Jahre eine nachhaltige Anglisierung des Jiddischen statt, wobei noch 1970 über 25 Prozent aller amerikanischen Juden und Jüdinnen das Jiddische als ihre Muttersprache bezeichneten.⁸⁸⁸ Langfristig wurde diese in hebräischen Lettern geschriebene Sprache jedoch fast vollständig durch das Englische ersetzt, welches mittlerweile zu den wichtigsten jüdischen Sprachen zählt. Die Jiddistin Ewa Geller wies darauf hin, dass Jiddisch heute auf zumindest zwei Ebenen existiert: auf der virtuellen Ebene des Standard-Jiddischen, das in einschlägigen wissenschaftlichen Instituten und eigens dafür organisierten Sommercamps gelernt werden kann; und das nahezu unverständliche Jiddisch noch lebender *native speakers*, dessen Phonologie den standardisierten Formen vollkommen fremd ist.⁸⁸⁹

Die Etablierung des Jiddischen als Forschungsgegenstand war jedoch, abgesehen von den germanistischen Abteilungen, mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Erst einmal fielen, wie bereits erwähnt, ein Großteil der Jiddisch-Sprecher dem nationalsozialistischen Vernichtungsfeldzug zum Opfer; zweitens verloren, wie oben angeführt, die restlichen Bestände an Jiddisch-Sprechern, die vorwiegend in den USA

⁸⁸³ Siehe dazu Dawidowicz 1977: 137-144; ebenso Aptroot / Gruschka 2010: 124-128

⁸⁸⁴ Siehe Eidherr 2012: 70-74

⁸⁸⁵ Vgl. Chaver 2004: 5

⁸⁸⁶ Vgl. Dawidowicz 1977: 134

⁸⁸⁷ Siehe Aptroot / Gruschka 2010: 132-136

⁸⁸⁸ Vgl. Dawidowicz 1977: 134

⁸⁸⁹ Siehe Geller E. 2004

und in Lateinamerika beheimatet waren, im Zuge von Anglisierungs- und Romanisierungsprozessen ihre Sprachkompetenzen, die heute von den Nachfolgenerationen oft mühsam rekonstruiert werden müssen. Drittens aber wurde das Jiddische, die Muttersprache ostjüdischer Einwanderer in Israel, durch die zionistische Sprachenpolitik fast vollständig aus dem kulturellen Gedächtnis der Nachfolgenerationen gestrichen, das Jiddische zugunsten eines artifiziell rekonstruierten „Modernhebräisch“ als Israels Landessprache verdrängt.⁸⁹⁰ Dies ist einer der Gründe dafür, dass das Jiddische heute vielfach als „ausgestorbene“ Sprache wahrgenommen wird. Tatsächlich existiert es als umgangssprachliche Enklave nur noch im Bereich ultra-orthodoxer Gruppierungen, die im Gesamtgefüge jüdischer Religionen eine umstrittene Rolle spielen. Armin Eidherr hat jedoch in seiner jüngsten Studie darauf verwiesen, dass das bereits totgesagte Jiddisch auch in der Gegenwart „seinen Status und seine Energie als Kultursprache“ nicht eingebüßt habe.⁸⁹¹ Gerade im wissenschaftlichen Kontext zeigt sich besonders in den anglophonen Ländern eine Renaissance des Jiddischen, die ihre Auswirkungen auch auf die Populärkultur hat. Ebenso ist anzumerken, dass das Jiddische, zumindest in einigen europäischen Staaten, heute noch oder wieder den Status einer anerkannten Minderheitensprache hat.⁸⁹²

Im Gegensatz zur teilweise marginalisierten Rolle des Jiddischen wird das Hebräische heute als *die* jüdische Sprache schlechthin wahrgenommen, ungeachtet der Tatsache, dass – abgesehen von Israel – weltweit nur ein relativ geringer Prozentsatz der Mitglieder jüdischer Religionsgemeinden diesbezügliche Kompetenzen aufweist. Dabei ist die automatische Verknüpfung von „Judentum“ und „Hebräisch“, wie sie sich in allen Einführungen ins Judentum präsentiert, ein eher junges Phänomen. Wie Volkov feststellte, wurde die Kontroverse über die Rolle des Hebräischen erst durch den Versuch deutscher Reformjuden, Hebräisch im rituellen synagogalen Gebrauch zu ersetzen, virulent.⁸⁹³ Gotzmann verwies hier auf die Bedeutung der allgemeinen, aber von protestantischen Intellektuellen bestimmten sprachwissenschaftlichen Diskurse im 19. Jahrhundert, die auch die Matrix für innerjüdische Sprachdebatten bildeten.⁸⁹⁴ Die im Gegenzug zur reformtheologischen Öffnung geforderte Konzentration auf

⁸⁹⁰ Siehe Aptroot / Gruschka 2010: 136-138

⁸⁹¹ Vgl. Eidherr 2012: 312

⁸⁹² Dies betrifft die Staaten Bosnien-Herzegowina, Moldawien, Niederlande, Polen, Rumänien und Schweden; siehe dazu den Eintrag in Wikipedia, online unter: <http://de.wikipedia.org/wiki/Jiddisch> [Abfragedatum: 02.01.2013]

⁸⁹³ Vgl. Volkov 2010: 134

⁸⁹⁴ Vgl. Gotzmann 2002: 34

hebräische Sprachkompetenzen auf breitem Niveau war so unrealistisch, dass sich auch die Neo-Orthodoxie dem sprachlich-liturgischen Wandel nicht verschließen konnte.⁸⁹⁵ In den zionistischen Debatten kristallisierte sich dann ein grundlegender Wandel hinsichtlich der Bewertung des Hebräischen heraus, das als neue Landessprache eine eindeutige Säkularisierung erfuhr. Diese „Sprachgründung“ wird heute als Teil einer eindeutigen Mirakelgeschichte verhandelt. Harshav hat die „beispiellose Erneuerung der alten hebräischen Sprache und die Schaffung einer neuen Gesellschaft auf ihrer Grundlage“ als ein Ereignis bezeichnet, „das an ein Wunder grenzte“.⁸⁹⁶ Dabei kann das „Jubiläumsdatum 1889“ nur als ungefähre Richtlinie gelten, da sich diese „Wiederbelebung der hebräischen Sprache“ nicht auf diesen Zeitraum allein eingrenzen lasse.⁸⁹⁷ Obwohl Wissenschaftler versuchten, die Wiederbelebung des Hebräischen mit verwandten linguistischen Phänomenen zu vergleichen, steht für ihn die „Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit“ dieses jüdischen Phänomens außer Frage.⁸⁹⁸ Allerdings ergaben sich durch diese linguistischen Re-Kreationen der israelischen Sprachakademien gravierende theologische Probleme. Wie Roy verdeutlichte, gibt es zumindest zwei Sprachen, die ein besonderes Problem mit ihrer „Säkularisierung“ haben: das Arabische und das Hebräische.⁸⁹⁹ Durch die jahrhundertelange Abgrenzung einer „heiligen“ (Hebräisch) von einer „profanen“ (Jiddisch) Sprache entstand durch die Gründung des Staates Israel und der Proklamation des „Modernhebräischen“ für den Alltagsgebrauch eine paradoxe Situation. Die hebräische Sprache wurde „[...] durch den Zionismus säkularisiert, bevor sie zur Trägerin einer reichen profanen Literatur werden konnte.“⁹⁰⁰ Auch hier sorgten Wexlers Thesen für Unruhe, da er die von der zionistischen Sprachpolitik propagierte Anknüpfung an alte hebräische Wurzeln in Frage stellte.

„Since no child learned Hebrew at birth between the 3rd and early 20th century, obviously Yiddish speakers could have had no access to ‘native’ Hebrew syntactic and phonological patterns. They could only have produced a written or spoken Hebrew that used the syntax and phonology of their native language – Yiddish.“⁹⁰¹

Dass das sogenannte „Modern Hebrew“ ausgerechnet von jiddischen Muttersprachlern „revitalisiert“ werden konnte, war kein Zufall, da das Jiddische von allen jüdischen

⁸⁹⁵ Vgl. Gotzmann 2002: 40

⁸⁹⁶ Vgl. Harshav 1995: 133

⁸⁹⁷ Vgl. Harshav 1995: 140

⁸⁹⁸ Vgl. Harshav 1995: 156

⁸⁹⁹ Vgl. Roy 2010: 149

⁹⁰⁰ Vgl. Roy 2010: 155

⁹⁰¹ Wexler 1993: 5; siehe dazu auch Wexler 1990: 103, wo die (Un)Möglichkeit eines „language revival“ erörtert wird.

Sprachen den weitaus größten Bestand an Hebraïsmen aufwies.⁹⁰² Da es jedoch keine hebräischen Muttersprachler gab, war den jiddischen Spracherfindern nur ein „partial language shift“ von ihrer Muttersprache möglich, der in zwei Schritten erfolgte: das deutsche und slawische Vokabular im Jiddischen wurde durch Hebraïsmen ersetzt, und es wurde für die Aussprache dieser Hebraïsmen eine Norm entworfen, die sowohl von Jiddisch-Sprechern als auch Judeo-Spanisch-Sprechenden geteilt werden konnte.⁹⁰³ Wexler nannte dies Prozesse der „relexification“ und „re-phonologization“, die das „Modern Hebrew“ zu einer Sprache mit relativ homogener jiddischer Syntax und phonologischen Strukturen machten; auf Basis seiner slawozentrischen Hypothese zog er daher den eindeutigen Schluss, dass auch das „Modern Hebrew“ als Dialekt des Jiddischen und somit als slawische Sprache zu verstehen ist.⁹⁰⁴

Die Prozesse der Ausgrenzung des Jiddischen, seine „zweite Auslöschung“ im neuen jüdischen Staat, die sich schrittweise während der Auswanderungswellen nach Palästina ergab und nach der Shoah ihren Abschluss fand, wurde von Yael Chaver eindrücklich dokumentiert. Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Jiddischen, so Chaver, konnte erst nach dessen kompletter Zerstörung erfolgen, da dies auch einer „Entschärfung“ der linguistischen Konkurrenz gleichkam.

„It was only in 1951, after the destruction of Yiddish culture and the founding of Israel – when, presumably, Yiddish no longer posed a danger to Hebrew – that a chair of Yiddish studies was finally created at the Hebrew University.“⁹⁰⁵

In den 60 Jahren seither wurden zwar bedeutende Fortschritte in der Forschung erzielt, die Fachwelt bleibt aber nach wie vor gespalten, wie der Forschungsgegenstand einzuschätzen ist.

„Yiddish studies today is divided over the question of how to regard its subject: as an essentially closed chapter of Jewish history or as an ongoing culture.“⁹⁰⁶

Ohne auf die weiteren Entwicklungen einzugehen, ist aus rezenter Perspektive auffällig, dass besonders die Debatten um die Herkunft der jiddischen Sprache einen Sprengstoff liefern, der das normative Narrativ jüdischer Geschichte unmittelbar betrifft. Auch diese vordergründig linguistischen Originalitätsdiskurse sind als Kampf um politische und/oder kulturelle und religiöse Hegemonialität und den entsprechenden emotionalen Reaktionen darauf zu verstehen.

⁹⁰² Vgl. Wexler 1990: 100; dazu auch Wexler 1993: 233

⁹⁰³ Vgl. Wexler 1990: 4

⁹⁰⁴ Vgl. Wexler 1990: 99

⁹⁰⁵ Chaver 2004: 114

⁹⁰⁶ Kuznitz 2002: 556

5.3.5 Religionskreationen von Vilnius bis Odessa

5.3.5.1 Fluide Religionsgrenzen der Poly-Monothelismen

Wenn es nun um die konkrete Verhandlung östlicher Religionsphänomene im jüdischen Narrativ geht, fallen einem in erster Linie Abgrenzungsmechanismen auf, die immer wieder in der Selbstvergewisserung des biblischen Narratives enden. In *Die Welt der Religionen: Judentum* werden in der an sich nur rudimentär dargestellten Geschichte jüdischer Religionen die jiddischen Religionen gar nicht erwähnt.⁹⁰⁷ Dies ist umso merkwürdiger, als in der jüdischen Religionsgeschichte der sowohl geographisch als auch demographisch ausgesprochen umfassende Bereich *Yiddishland* das große Bindeglied zwischen den kleinen jüdischen Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa und den deutschen Reformbewegungen der Moderne bildet.

Den bekanntesten Vorlauf für „deviante“ östliche Religionsphänomene bilden zweifellos die Karäer, die nach wie vor, je nach Orientierung des Autors, als „Sekte“ oder „Häretiker“ bezeichnet werden. In der UGJ wird ihnen unter Einsatz der Synkretismus-Rhetorik ein unübersehbarer islamischer Einfluss attestiert, sowohl in Bezug auf philosophische Ansichten als auch ritualtechnische Gebräuche.⁹⁰⁸ Konkret auf die Religionsphänomene in *Yiddishland* bezogen, ist die Marginalität dieser über weite Strecken prägenden religiösen Entwicklungen beispielsweise im TEJ demonstriert, wo sich ausschließlich unter dem Stichwort *Practice of Judaism in Eastern Europe* ein kaum zwei Seiten umfassender Eintrag zu *Yiddish culture* findet.⁹⁰⁹ Allerdings wird unter dem Stichwort *Judaism and Socialism-Yiddishism* als *terminus technicus* die jiddische Komponente sozialistischer Ideologie im östlichen Europa des 19. und 20. Jahrhunderts erörtert.⁹¹⁰ Wie bereits an den religionssystemischen Studien von Neusner erörtert, wird dieser Jiddischismus als „*secular Judaic system*“ heute dem Zionismus gleichgestellt.

„Yiddishism was the Judaic movement that identified in the Yiddish language a set of cultural values and ideals of personal conduct that, all together, comprise a way of life and a world view, based in an ‘Israel’ constituted, of course, by Yiddish speaking persons [...].“⁹¹¹

Die religionssystemische Kategorisierung des Jiddischismus als Sinn- und Weltdeutungssystem des frühen 20. Jahrhunderts habe mit der spezifisch kultischen

⁹⁰⁷ Siehe Tworuschka / Tworuschka 2007, *Die Welt der Religionen*

⁹⁰⁸ Siehe UGJ 2003: 88

⁹⁰⁹ Siehe TEJ, Volume I, 2005: 688-698

⁹¹⁰ Siehe TEJ, Volume IV, 2005: 2485-2495

⁹¹¹ TEJ, Volume IV, 2005: 2486

Evaluierung der jiddischen Sprache zu tun, „[...] namely, the position that the language bears the meaning – the world-view, the way of life – of the group.“⁹¹² Jedes Judentum, so die Argumentation, stellte seine ganz spezifischen Heroen in den Mittelpunkt; für den jüdischen Sozialismus kam diese Rolle dem Arbeiter zu, für den Jiddischismus jedoch dem Poeten, der hier als Gegenpart zu den Rabbinen und Heiligen des rabbinischen Judentums eine überragende Bedeutung gewann.⁹¹³ Auch David Fishman hat den Jiddischismus als eigenen säkularen Judaismus ausgewiesen, allerdings als eine Form des Judentums ohne Religion und ohne Gottesvorstellung.⁹¹⁴

Allerdings herrschen in den meisten Einführungen zum Judentum bzw. in vielen historiographischen Gesamtwerken und teilweise auch in den mittlerweile sehr umfangreichen Studien zur jiddischen Kulturgeschichte im Allgemeinen noch normative Auffassungen jüdischer Religionen vor. In deren narrativer Struktur zeigt sich besonders deutlich die Koppelung von Identität und Religionszugehörigkeit auf Basis von „Glaubensabfall“ oder Apostasie, wobei Sabbatianismus und Frankismus „das Andere“ schlechthin darstellen. Die Vorlage für die Absonderung bestimmter Aspekte jiddischer Religionsgeschichte bildete ohne Zweifel das vielbändige Werk des Heinrich Graetz, der sich auf vielen Seiten über die für einen deutschen Professor wohl „seltsamen“ Religionsentwicklungen im Osten ausließ und das Bild religiöser Devianz nachhaltig prägte.⁹¹⁵ Als einer der nachhaltigsten Spaltpilze in der langen Geschichte jiddischer Religionen galt und gilt die messianische Bewegung des Sabbatai Zvi / Shabbetai Tzevi [et al.]⁹¹⁶ (1626-1676). Graetz hatte zumindest noch die körperlichen Vorzüge des osteuropäischen Religionsstifters positiv angemerkt.

„Er [Sabbatai Zvi] verdankte die Anhänglichkeit, die ihm schon als Jüngling zuteil wurde, nicht seinem umfassenden Geiste, sondern seiner äußeren Erscheinung, seinem einnehmenden Wesen. Er war groß gewachsen, wohlgestaltet, hatte schönes, schwarzes Bart- und Kopfhaar und ein angenehmes Organ, das durchs Sprechen und mehr noch durch Gesang die Herzen gewinnen konnte.“⁹¹⁷

Ansonsten wurde ihm von der Nachwelt eine erstaunliche Reise- und Organisationsfreudigkeit nachgesagt, die ihm aus heutiger Sicht wohl einen Vorstandsposten in einem

⁹¹² TEJ, Volume IV, 2005: 2490

⁹¹³ Vgl. TEJ, Volume IV, 2005: 2490

⁹¹⁴ Vgl. Fishman D. 2005: 113; siehe dazu das gesamte Kapitel „The Judaism of Secular Yiddishists“, Fishman D. 2005: 98-113.

⁹¹⁵ Die nachhaltige Wirkung der historiographischen Arbeiten von Graetz wurde auch von Idel angemerkt; siehe dazu Idel 2003: 196.

⁹¹⁶ Für die lateinische Schreibweise des Namens שַׁבְּתַאי זְבִי existieren zahlreiche unterschiedliche Transliterationen.

⁹¹⁷ GJ, Band 10, 1996: 189

multi-nationalen Konzern sichern würden. Abgesehen von seiner Mobilität ist einer der beliebtesten Topoi seiner Biographie jedoch seine vielfach rezitierte homoerotische Neigung, die als Teil seines „Krankheitsbildes“ betrachtet wurde und die in eigenartigem Kontrast zu der ihm ebenso attestierten Anziehungskraft auf Frauen steht. Seinen Anhängerinnen kam dabei eine ganz besondere Funktion in der Verbreitung seiner messianischen Ideen zu.

„Auch Sara, die schöne Messiasfrau, die Sabbatai ebensowenig wie seine ihm früher angetrauten zwei Frauen berührt haben soll, hat ihm viele Anhänger zugeführt. Durch sie kam ein romantisch-lüderlicher Zug in das phantastische Treiben des Messias von Smyrna.“⁹¹⁸

Als einer der wichtigsten Forscher zu Sabbatai Zvi und der von seinen Ideen initiierten religiösen Entwicklungen gilt ja Gershom Scholem, der teilweise versuchte, die negative Bewertung des Sabbatianismus religionstheoretisch auszuhebeln. Er merkte folgerichtig an, dass messianische Entwicklungen dieser Art eine logische Konsequenz bestimmter religiöser Vorstellungen waren.

„Ein Judentum, das nicht nur in seinem äußeren Schicksal durch alle Höllen der Verfolgung und Bedrückung gegangen war, das also Exil und Verfolgung bis zur Neigung ausgekostet hatte, zugleich aber auch die Spannung zwischen Exil und Erlösung am weitersten entwickelt hatte – ein solches Judentum mußte einmal den entscheidenden Schritt zum Messianismus wagen.“⁹¹⁹

Die Bedeutung von Scholems These demonstriert der Band von Cohn-Sherbok, dessen Zusammenschau jüdisch-messianischer Bewegungen klar gemacht hat, dass messianische Theologie in zyklischen Phasen immer wieder Figuren hervorbringt, die sich selbst in der Rolle dieses Messias sehen.⁹²⁰

In Bezug auf den Sabbatianismus hatte Scholem die Explosivkraft dieser religionskreativen Bewegung betont, die wie ein Druckkessel unter den „latent angesammelten aktiven und passiven Kräften“ in die Luft ging.⁹²¹ Ebenso merkte er die nachhaltige Bedeutung des Nathan von Gaza an. Erst dessen „Erweckung zum Propheten“, nicht Sabbatai Zvis Charisma alleine, habe den Anstoß für die dramatischen Ereignisse gegeben.⁹²² Dennoch, so Scholem, dürfe die Rolle des Sabbatai Zvi nicht unterschätzt werden, dessen Charakterzüge klar eine psychische Erkrankung verraten würden.

⁹¹⁸ GJ, Band 10, 1996: 199

⁹¹⁹ Scholem 1993:315-316

⁹²⁰ Siehe dazu Cohn-Sherbok 1997, *The Jewish Messiah*

⁹²¹ Vgl. Scholem 1993: 316

⁹²² Vgl. Scholem 1993: 317

„[...] er war ein ganz ausgesprochener Manisch-Depressiver, also ein Mensch, bei dem Zustände der schwersten Depression und Melancholie periodisch mit solcher manischer Exaltation, höchster Begeisterung und Euphorie abwechseln. Dazwischen liegen Perioden eines ziemlich normalen seelischen Habitus.“⁹²³

Nach einer ausführlichen Erörterung literarischer Quellen, vornehmlich Berichten von Zeitzeugen, die das Ausmaß der „Erkrankung“ des Mystikers bestätigen konnten, kommt im Vergleich dazu Nathan von Gaza gut weg. Dieser zeichnete sich, so Scholem, durch „unermüdliche Aktivität, originelle theologische Gedanken, leidenschaftliche produktive Kraft und literarische Begabung“ aus.⁹²⁴ Gerade aufgrund solcher Feststellungen wurde Scholems Einschätzung des Sabbatianismus und dessen Auswirkungen von seinen Kollegen heftig kritisiert, wie Hamacher angemerkt hat.

„Der Kabbalaforscher mißt immerhin einer häretischen Bewegung, deren Messias ein zum Islam übergetretener Apostat war, eine ungeheuer wichtige Rolle innerhalb der Geschichte des Judentums bei.“⁹²⁵

Von einer neutralen Einschätzung sabbatianischer Weltansicht ist in der GJV nicht viel zu merken.⁹²⁶ Da wird der Religionsstifter „seinem Wesen nach weich und labil“ dargestellt⁹²⁷ und nach wie vor als die zentrale „Verführergestalt“ jüdischer Religionsgeschichte verhandelt. Sein „Glaubenswechsel“ (als wesentlichstes Merkmal eines „labilen“ Charakters) wird als Beleg für seine generelle Verwirrung gesehen, nicht nur in Bezug auf seine visionären Erlebnisse, sondern auch in der praktischen Umsetzung derselben. Auch hier zeigt sich die normative Struktur der Historiographien, die seine Form der Religiosität mit seinen zahlreichen Ehen, seiner „Sittenlosigkeit“ und seiner erotisierenden Ausstrahlung auf seine Anhänger in Verbindung bringen.⁹²⁸ Eine neutralere Beschreibung dieses abenteuerlustigen Religionsstifters findet sich bei Cohn-Sherbok, der allerdings auf das gleiche psychologistische Muster zurückgreift und im kurzen biographischen Abriss zu Sabbatai Zvi die Momente von „Depression“ und „Hyperaktivität“ in den Vordergrund stellt.⁹²⁹ Auch Maier spricht ausschließlich vom „sabbatianischen Desaster“.⁹³⁰ Und Kriwaczek benützt ebenfalls eine psychologistische Diagnose zur Beschreibung der „Abartigkeit“ des Religionsstifters.

⁹²³ Scholem 1993: 318

⁹²⁴ Vgl. Scholem 1993: 324

⁹²⁵ Hamacher 1999: 22

⁹²⁶ Siehe das Kapitel zu Sabbatai Zvi in GJV 1992: 858-864

⁹²⁷ Siehe GJV 1992: 859

⁹²⁸ Siehe GJV 1992: 861

⁹²⁹ Siehe Cohn-Sherbok 1997: 134-138, biographische Notizen zu Sabbatai Zvi

⁹³⁰ Siehe Maier 2007: 145

„Today we would most likely diagnose Zvi as a man afflicted by mental illness, with symptoms that would probably be ascribed to acute manic-depressive psychosis as it used to be called, or bipolar disorder.“⁹³¹

Ebenso negativ wird die Auswirkung der in der Nachfolge entstandenen messianischen Bewegungen gesehen. „It came close to destroying the Yiddish-speaking people“⁹³², hat Kriwaczek festgehalten, der jedoch ansatzweise die Einflüsse der monotheistischen Konkurrenz im noch weiter gelegenen Osten thematisierte und die spezifisch religiöse Prägung des Sabbatai Zvi im Sufismus suchte.

„Unwittingly the Jews had already experienced aspects of Islamic Sufism through the life and mission of Sabbatai Zvi. His pronouncing out loud of God’s name is recognizable as a Jewish parallel to the *Dhikr*, a ritual during which devotees repeatedly recite the names of God.“⁹³³

Diese synkretistischen Religionsformen hatten jedenfalls, wie Kriwaczek betont, eine beeindruckende Attraktivität für die Nachfolgeneration. Eine Fülle jiddischer Religionsstifter aus den unterschiedlichsten Berufsgruppen machte sich auf den Weg, um ihre jeweils eigenen Lehren zu verbreiten und ihrer messianischen Berufung zu folgen.

„A veritable flush of Sabbataian preachers, candidates for Messiahship, burst from Slav soil, from Bohemia, Moravia, Poland and Lithuania, promoting themselves as the Messiah ben Joseph and foretelling the imminent second coming of Zvi, as if he were a version of the Christian Saviour.“⁹³⁴

Halperin konzentrierte sich in seiner Studie zu Sabbatai Zvi ausschließlich auf die Zeugnisse von Zeitgenossen, teilte allerdings auch deren Einschätzung von Zvis Charakter. Bereits in seinen Jugendjahren, so Halperin, habe sich trotz seiner Askese und Frömmigkeit etwas „Dämonisches“ an ihm gezeigt.⁹³⁵ Bei Levinson, dem rezenten Kartographen alles „Abtrünnigen“ und „Ketzerischen“, findet sich ebenfalls eine kleine psychologische Studie Sabbatai Zvis, die sich auf dessen angeblich homosexuelle Neigungen und asketische Alltagspraktiken, verursacht durch seine „manisch-depressive Verstimmung“, als wesentlichsten Teil seines religiösen Charakters, konzentriert.⁹³⁶ Golzio führt Sabbatai Zvi zwar als einen unter acht ausgesuchten jüdischen Persönlichkeiten der Religionsgeschichte an, teilt jedoch das

⁹³¹ Kriwaczek 2005: 246

⁹³² Kriwaczek 2005: 246

⁹³³ Kriwaczek 2005: 250

⁹³⁴ Kriwaczek 2005: 251. Erwähnt werden unter anderem ein ehemaliger Branntwein-Erzeuger namens Zadok, ein Goldschmied namens Heshel Zoref und der abenteuerlustige polnische Sabbatianer Samuel Jakob Chayyim Falk, der mittellos nach England übersiedelte, wo er sich ein alchemistisches Labor einrichtete und im Jahre 1782 als erstaunlich reicher Mann starb; vgl. Kriwaczek 2005: 251-252.

⁹³⁵ Vgl. Halperin 2007: 4

⁹³⁶ Siehe Levinson N. 2001:77-85

psychologistische Deskriptionsmuster des zwischen „Niedergeschlagenheit“ und „Hochgefühl“ schwankenden Menschen, der zweimal heiratete, „ohne mit seinen Frauen Verkehr gehabt zu haben“.⁹³⁷

Ebenso deviant, weil normativ untauglich, wird die Bewegung des Jakob Frank / Jankiew Lejbowicz (1726-1791) gedeutet, der als „tatkräftiger Führer der Reste des Sabbatianismus“ beschrieben wird und religiöse Feiern veranstaltete, „die in sexuelle Orgien ausarteten.“⁹³⁸ Auch für dieses Muster findet sich der Vorlauf bei Graetz, der ihn als „einen der schlimmsten, verschmitztsten und betrügerischsten Menschen“ beschrieb, welcher sukzessive seine Religion wechselte „wie man ein Kleid wechselt“⁹³⁹, zuerst türkischer Muslim und später Katholik wurde und sich zu allem Überfluss noch „einer sehr schönen Frau aus Nikopolis“ bediente, um Anhänger zu gewinnen.⁹⁴⁰ Mit dieser, aus religionsökonomischer Perspektive durchaus sinnvollen Strategie gelang es Frank, so Graetz, eine ganze Schar „türkischer und walachischer Juden“ um sich und seine attraktive Begleiterin zu scharren, allerdings nur so lange, bis er aus der Türkei vertrieben wurde, wo „sogar Frauen ihn mit Steinen bewarfen“⁹⁴¹. Die genauen Gründe für den weiblichen Unmut nannte Graetz leider nicht. Graetz, als typischer Vertreter religionstheoretischer Ansichten des deutschen Wissenschaftsdiskurses im 19. Jahrhundert, hatte denn auch die üblichen Marker „devianter“ Religiosität narrativ zum Einsatz gebracht.

„[...] Frank bildete aus den podolischen Sabbatianern eine eigene Sekte, die man mit seinem Namen Frankisten nannte. Es war eine eigentümliche Sekte. Ihr Stifter lehrte seine Adepten, sich Reichtümer selbst auf betrügerischen und krummen Wegen zu erwerben. Betrug sei weiter nichts als ein geschickter Kunstgriff.“⁹⁴²

Mit einem Abstand von nahezu hundert Jahren hat sich an dieser Einschätzung nicht viel geändert. So sieht Levinson Frank als den Höhepunkt alles „Abtrünnigen“, der alles übertraf „[...] was bis dahin an Scharlatanerie, Betrug und Ausschweifung bekannt war.“⁹⁴³ Aus seiner Sicht punktete auch Frank mit einer spezifischen Form der Erotik, die ihren Höhepunkt in der Heirat mit der „reichen und schönen Hanna aus Nikopolis“ fand.⁹⁴⁴ Franks Erfolge bestanden denn auch in einer „leicht veränderten sabbatianischen Trinitätslehre“, die sich nur von theologisch Eingeweihten wirklich

⁹³⁷ Siehe Golzio 2000: 65-68

⁹³⁸ Vgl. GJV 1992: 939

⁹³⁹ Vgl. GJ, Band 10, 1996: 386-387

⁹⁴⁰ Vgl. GJ, Band 10, 1996: 387; so auch zitiert bei Rohrbacher A. 2011.

⁹⁴¹ Vgl. GJ, Band 10, 1996: 387

⁹⁴² GJ, Band 10, 1996: 388

⁹⁴³ Vgl. Levinson N. 2001: 85

⁹⁴⁴ Vgl. Levinson N. 2001: 86

entschlüsseln ließ; weniger schwer zu entschlüsseln war offenbar seine orgiastische Lust an halbnackten Tänzerinnen, was letztendlich zum „großen Bann“ (*kheyrem*) durch die [voraussichtlich korrekt gekleideten, Anm. d. Verfass.] Mitglieder des rabbinischen Gerichtshofes in Brody führte.⁹⁴⁵ Die eigentlichen Verfehlungen Franks sind jedoch, so Levinson, in der „christlichen“ Adaption seiner Lehren zu suchen, was einige Hundert seiner Anhänger dazu bewegte, sich taufen zu lassen. Dies habe allerdings im weiteren Verlauf der Geschichte zu einer ungemütlichen Stellung zwischen zwei Fronten geführt, da man nun die etablierten religiösen Spezialisten aus beiden Lagern zum Feinde hatte.⁹⁴⁶ Auch bei Cohn-Sherbok stehen die „religiösen Orgien“ der Frankisten und ihr scheinbar müheloses Wandern zwischen den beiden Erzkonkurrenten („Judentum“, „Christentum“) im Fokus.⁹⁴⁷

In Anbetracht des bislang Erörterten kann also zweifellos argumentiert werden, dass die Gründe der negativen Bewertung Sabbatai Zvis und Jakob Franks nicht so sehr in deren eigenwilliger Interpretation kabbalistischer Quellentexte oder in ihrer theologischen Kreativität zu suchen sind, sondern in ihrer öffentlich ausverhandelten sukzessiven Zugehörigkeit zu unterschiedlichen *belief systems*. Das Konversionsgeschehen und der damit einhergehende Apostasie-Vorwurf werden auch im religionshistorischen Rückblick von nahezu vierhundert Jahren nicht als religionssoziologischer Normalfall bewertet, sondern von wissenschaftlich ausgebildeten Historikern ausschließlich mit Kampfbegriffen aus dem Fundus exklusivistischer Theologie verhandelt. Einen wichtigen Hinweis dafür lieferte Deborah Hertz, die die sabbatianische Bewegung als äußerst wichtigen Katalysator für Konversionen bezeichnet, da hier die „starrten Grenzen zwischen Judentum und Christentum“, aber auch zum Islam erstmals aufgelöst wurden.⁹⁴⁸

Was die Einschätzung der Auswirkungen dieser religiösen Bewegungen betrifft, ist die Rhetorik durchaus weniger dramatisch. In der UGJ wird die scheinbar neutrale Auffassung vertreten, dass sich die Anfälligkeit für deviante messianische Bewegungen durch ein geographisch viel weiter entfernt liegendes Szenario, das Marranentum, ergeben habe.

„Jüdische Gemeinschaften, die nach Zwangskonversionen wieder zum Judentum zurückgekehrt waren, ohne sich den strengen Regeln der jüdischen Religion ganz zu

⁹⁴⁵ Siehe Levinson N. 2001: 87

⁹⁴⁶ Siehe Levinson N. 2001: 90-98

⁹⁴⁷ Siehe Cohn-Sherbok 1997: 144-149

⁹⁴⁸ Vgl. Hertz 2010: 50

unterwerfen, neigten ganz natürlich dazu, die widersprüchlichen Tendenzen des sabbatianischen Messianismus zu akzeptieren.⁹⁴⁹

Gelesen unter den Vorzeichen der Juden-Christen-Rhetorik, ist dieser Hinweis durchaus so zu verstehen, dass den bereits „christlich“ vorgekochten *marranos* die Unterschiede zwischen „authentischer“ und „synkretistischer“ jüdischer Religion gar nicht mehr auffielen. In der DJGN werden sabbatianische Religionsbewegungen religions-systemisch als Vorläufer von *Haskalah* und den späteren Reformbewegungen erörtert.⁹⁵⁰ Und Cohn-Sherbok sieht insbesondere deren erheblichen Einfluss auf die nachfolgenden zahlreichen chassidischen Religionsformen.

„By the middle of the eighteenth century, the Jewish community had suffered numerous waves of persecution and was deeply dispirited by the conversion of Shabbetai Tzevi as well as the growth of Shabbateanism. In this environment the Hasidic movement – grounded in *kabbalah* – sought to revitalize Jewish life.”⁹⁵¹

Einen relativ neutralen Standpunkt vertritt Adam Shear, der den *Shabbatean messianism* ebenfalls als prägendes Vorbild für die nachfolgenden jiddischen Religions-entwicklungen bezeichnete, die die „Jewish responses to modernity“ nachhaltig beeinflussten.⁹⁵² Shmuel Feiner hat Sabbatianismus und Frankismus in den Kontext der jüdischen Säkularisierung gestellt und angemerkt, dass unabhängig davon, ob man diese Religionsentwicklungen als „normativ“ oder „häretisch“ auffasse, die Bewegungen einen bedeutenden Beitrag zum jüdischen Säkularisierungsprozess im 18. Jahrhundert geleistet haben.⁹⁵³ In der sozialkritischen Studie von Jakob Katz wurde zwar auch der religiös-deviante Charakter sabbatianisch-messianischer Bewegungen betont.⁹⁵⁴ Allerdings wurde dies im Kontext der in der Nachfolge entstehenden chassidischen Religionsformen erörtert, die bis in die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts auf wenige Provinzen (Podolien, Wolhynien) beschränkt blieben und sich von dort mit großem Erfolg in die westlichen Gebiete ausbreiteten.⁹⁵⁵ Während sich diese chassidischen Religionen in Polen relativ erfolgreich durchsetzen konnten, blieben sie jedoch in Litauen ein Minderheitenprogramm.⁹⁵⁶ Katz bezeichnete sie als Ausdruck einer sowohl spirituell-religiösen als auch sozialen Revolution, die eine tiefe Kluft zwischen

⁹⁴⁹ UGJ 2003: 148

⁹⁵⁰ Siehe DJGN, Band I, 1996: 223

⁹⁵¹ Cohn-Sherbok 1997: 149

⁹⁵² Siehe Shear 2010: 159-160; 165

⁹⁵³ Vgl. Feiner 2010: 64-83

⁹⁵⁴ Siehe Katz J. 2002: 172

⁹⁵⁵ Vgl. Katz J. 2002: 234

⁹⁵⁶ Vgl. Katz J. 2002: 234

Chassidim und Juden in nicht-chassidischen Gebieten zur Folge hatte.⁹⁵⁷ In rezenten Einführungen ins Judentum haben diese chassidischen Religionen ihren festen Platz und werden auch ikonographisch oft als *die* Repräsentanz des Jüdischen verstanden.⁹⁵⁸

5.3.5.2 Heterogene Ritualpraxis in Yiddishland

Wie die methodischen Studien zur europäischen Religionsgeschichte klar gemacht haben, ist Religionskultur niemals unter Ausschluss der Umgebungskultur zu bewerten. Denn Religion, so Graf / Große Kracht, hat immer mit Austausch und symbolischer Kommunikation zu tun.

„[...] historisch wie gegenwärtig ist keine Religionskultur bekannt, für die nicht die kommunikative Aneignung ursprünglich fremder, aus ganz anderen religiösen Lebenswelten stammender Symbole, Riten und Glaubensideen elementar wäre; Religionsgeschichten lassen sich immer auch als Geschichten von Symboltransfer, Ritenklau und theologischer Ideenmosaik schreiben: gerade weil man Fremdes, Fernes aufnimmt, muss man sich immer wieder abgrenzen.“⁹⁵⁹

Das gleiche gilt naturgemäß für die jüdischen Religionsformen, und wenn man die bereits beschriebenen Strategien der Abgrenzung mit dem o.a. Zitat von Graf / Große Kracht abgleicht, könnte man durchaus von einem überproportionalen Symboltransfer ausgehen. So merkte auch Biale an, dass sich jüdische Religionen niemals von ihrer Umgebungskultur trennen lassen und sie sogar in ihren abgeschlossensten Varianten Ideen und Praktiken der jeweiligen Umgebungskultur adaptierten.⁹⁶⁰ Damit stehen auch die in der jüdischen Historiographie üblichen Religionsvergleiche, etwa zwischen mittelalterlichen aschkenasischen Juden und ihren sephardischen Kollegen, auf einem recht unsicheren methodischen Gerüst, da erstere das meiste ihrer „kulturellen Eigenart“, insbesondere ihre Sprache (Jiddisch), ihrer christlichen Umgebungskultur verdankten.⁹⁶¹ Ebenso können jüdisch-pietistische Religionsformen des 13. Jahrhunderts nur ordnungsgemäß erforscht werden, wenn man die Synchronizität ihres Ideals der Abgeschiedenheit und ihre asketischen Praktiken mit denen des Franziskaner-Ordens abgleiche.⁹⁶²

⁹⁵⁷ Vgl. Katz J. 2002: 244-245

⁹⁵⁸ Siehe beispielsweise das *cover image* der *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion and Culture*, 2010, das ein Bild von Maurycy Gottlieb, „Jews Praying in the Synagogue on Yom Kippur“ (1878) darstellt.

⁹⁵⁹ Graf / Große Kracht 2007: 30

⁹⁶⁰ Vgl. Biale 2002: XX, Preface

⁹⁶¹ Vgl. Biale 2002: XX

⁹⁶² Vgl. Biale 2002: XX

Die Präsentation insbesondere jiddischer Religionsgeschichte als ghettoisierte Version von Authentizität und reingehaltener Tradition hat dazu geführt, einen tiefen Graben zwischen Juden/Jüdinnen und ihrer Umwelt zu suggerieren. Erst einmal ist, wie bereits erwähnt, ein Religionsnarrativ, in dem mehr als die Hälfte aller Ritualisten (Frauen, illiterate Männer) durch Abwesenheit glänzt, dementsprechend fehlerhaft. Auch *Yiddishland* mit seiner romantisierten *mameloshn* erscheint unter diesem Aspekt wie ein virtueller Raum ohne wirkliche Bewohner. In der Nachfolge des *feministic turn* haben sich zwar auch in den *Yiddish Studies* die Vorzeichen geändert, weshalb die Erforschung des weiblichen Beitrags zum religiösen Gesamtszenario heute vielfach eingefordert wird.⁹⁶³ Allerdings ist aufgrund der sehr vagen Quellenlage eine Evaluierung tatsächlicher Zustände kaum möglich. Als richtungsweisend für die Erforschung weiblicher Religiosität in *Yiddishland* gilt die Studie von Chava Weissler, die sich mit den von der Forschung bislang ignorierten Gebetsformen von Frauen (תחנות, tkhines) in osteuropäischen jüdischen Gemeinden beschäftigte und die religionsgeschichtliche Fokussierung auf literarische Produkte weniger männlicher Proponenten kritisierte.⁹⁶⁴ Religionswissenschaftlich fallen in ihrer Studie jedoch Übertragungen postmoderner Vorstellungen von „Spiritualität“ und „Frömmigkeit“ in den prämodernen aschkenasischen Alltag auf. Abgesehen davon ist bis dato nicht geklärt, ob mit Sicherheit von einer weiblichen Autorenschaft dieser Texte ausgegangen werden kann.⁹⁶⁵ Ebenso interessiert ist die Religionsforschung an einem als „Frauenbibel“ bekannten Text (צאנה וראנה, tsene-rene), der von 1622 an in über zweihundert Auflagen erschien und heute vor allem als philologisches Dokument des nachhaltigen Wandels des Jiddischen gilt.⁹⁶⁶ Der tradierte, sehr tiefe Graben zwischen „hebraisierten“ und „latinisierten“ Welten wird auch an der pejorativen Konnotation des jiddischen Terminus *galkhes* (גלחה)⁹⁶⁷, zur Bezeichnung christlicher Schriften (*galkhes sform*) oder des lateinischen Alphabets im Allgemeinen, festgemacht.⁹⁶⁸ Zwar hat

⁹⁶³ Siehe Rosman 2002: 551-560, Kapitel „Gender distinctions“

⁹⁶⁴ Siehe Weissler 1998: 3-4; zu diesen Gebetsformen siehe auch Kay 2004, Seyder Tkhines.

⁹⁶⁵ Vgl. Weissler 1991: 168

⁹⁶⁶ Siehe dazu den Eintrag „Tsene-rene“ in der *YIVO Encyclopedia*, online unter: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Tsene-rene> [Abfragedatum: 10.01.2013]. Eine dem modernen jiddischen Standard angepasste Version des Textes befindet sich in Frakes 2004: 540-563, *Early Yiddish Texts*.

⁹⁶⁷ *galkhes* = lateinisches Alphabet, „goyische Schrift“; vgl. Niborski 1999: 57.

⁹⁶⁸ Vgl. Kay 2004: 247. Das Substantiv *galekh* (גלח), zur Bezeichnung christlich-religiöser Spezialisten, stammt von der hebräischen Wurzel גלח (rasieren) und weist auf die Tonsur katholischer Kleriker hin. Siehe dazu auch Niborski 1999: 56-57, *galekh-galokhim* = christlicher Geistlicher“. Allerdings merkte Kotz D. 2004: 79 an, dass der Terminus *galkhes* für alle nicht-hebräischen Alphabete (Latein, Kyrrillisch, Gothisch) verwendet wurde.

Dovid Katz die Bedeutung „christlicher“ Verleger für die Verbreitung jiddischer Texte im 16. Jahrhundert angemerkt, diese jedoch in die Kategorien „jüdische Konvertiten“ oder „Christen“, die ausschließlich von merkantilen oder theologischen Interessen motiviert waren, unterteilt.⁹⁶⁹

Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der Einschätzung sozialer Strukturen in *Yiddishland* ist auch hier den Arbeiten von Jakob Katz zu verdanken, der die Struktur der aschkenasisch-polnischen *kehilla* im Zeitraum vom 16. bis zum 19. Jahrhundert unter wesentlich konkreteren Lebenszusammenhängen beschrieb. Entgegen dem romantisierenden Duktus der post-Shoah-Hagiographie wird hier ein teilweise sehr autoritär strukturiertes System der Kontrolle vorgestellt, das für „Abweichler“ und „Aussteiger“ wohlformulierte Mittel der Repression zur Verfügung hatte, von gewöhnlichen Disziplinarmaßnahmen bis hin zu Gefängnis- und Prügelstrafen, Todesurteilen oder im Extremfall den Bann (*kheyrem*) aus der Gemeinde.⁹⁷⁰

Auch Moshe Rosman hat wiederholt auf die historiographische Schiefelage, die sich durch eine virtuelle Abgrenzung jiddischer Kultur von ihrer Umgebungskultur ergab, verwiesen.

„Traditionally, a dichotomy has been drawn between ‘authentic’ Jewish culture that grew out of the Jewish past and alien ‘influences’ from Polish culture that might divert or blur the authentic vector. Both Polish and Jewish scholars, until very recently, have emphasized how little Polish culture influenced Jewish society.”⁹⁷¹

Besonders diese polnisch-jiddische Kultur werde oft fälschlicherweise als Hort des Widerstandes gegen jegliche Form der Adaption verstanden.

„Certainly, in discourse about Jewish assimilation, Polish Jewry in all ages is usually held up as one of the most ‘Jewish’ of Jewries, only minimally affected by its surroundings.”⁹⁷²

Eine konkrete Analyse der jiddischen Alltagskultur verrate aber deutlich eine gegenteilige Sprache, da sowohl Kleidungsformen als auch der Gebrauch ritueller und profaner Gegenstände bis hin zu Musik oder Essgewohnheiten als Variationen der polnischen Kultur zu verstehen sind.⁹⁷³ Wenn man jüdische Gemeinschaften nun im allgemeinen Kontext technischer und sozialer Veränderungen in der gesamt-europäischen Kultur erforscht, vervollständigt sich das Mosaik um ganz wesentliche Elemente. So ergab sich beispielweise im 16. Jahrhundert durch die Einführung neuer

⁹⁶⁹ Siehe dazu auch Katz D. 2004: 63-74, Kapitel „Christians launch Yiddish Publishing“

⁹⁷⁰ Siehe dazu besonders Katz J. 2002: 95-108, Kapitel „Das Spektrum der Aktivitäten der *kehilla*“

⁹⁷¹ Rosman 2002: 523

⁹⁷² Rosman 2002: 523

⁹⁷³ Vgl. Rosman 2002: 530

Technologien (Buchdruck) ein ganz neuer Aktionsradius für religiöse Spezialisten, der auch die jiddisch-polnische Kultur nachhaltig veränderte. Die Weltsicht einzelner Autoren, die sich teilweise außerhalb der religiösen Normativität befanden, konnte nun unter gelernten und weniger gelernten Leser/innen verbreitet werden und somit zu einer tatsächlichen Konkurrenz für religiöse Autoritäten werden.

„In effect, a new library of canonical texts was created, much larger in scope and variegated in terms of the traditions it drew upon than the medieval Ashkenazic works that had served as the basis of the traditional Ashkenazic intellectual endeavor.“⁹⁷⁴

Dies erinnert an Rüpkes Anmerkungen zu „Buchreligionen“ bzw. der religions-transformatorischen Funktion „Heiliger Schriften“. Im jiddischen Kontext änderte sich durch den Wechsel von Oralität (Textrezitation als Unterrichtsgegenstand) zur Literalität (Texte als Lesematerial) das Textverständnis grundlegend, da nun abgesehen von Texten der eigenen Tradition auch solche der religiösen Konkurrenz bzw. die umfangreichen klassisch-literarischen Produktionen Europas (besonders: Homer) zum Lesen bereit lagen. Diese nachhaltige Kanonerweiterung wurde zum *seedbed* neuer religiöser Bewegungen, wobei insbesondere die Entstehung und Verbreitung des Chassidismus, so Rosman, ihren Erfolg der Popularisierung kabbalistischer Literatur durch den Buchdruck verdankten.

„With the popularized tools of Kabbalah, more people had the means to religiously calibrate their every action. Armed with their culture, Jews could be confident that life had divine meaning; they could face its different aspects – whether mundane, tragic, or triumphant – secure in the belief that they had the power to discern God’s purpose.“⁹⁷⁵

Insgesamt sollte festgehalten werden, dass sich jiddisch-religiöse Alltagswelt auf der „volksreligiösen“ Ebene nur marginal von ihrer Umgebungskultur unterschied, da große Teile der Bevölkerung, unabhängig von ihrer religiösen Formatierung, denselben existenziellen Unsicherheiten ausgesetzt waren und ihre jeweiligen Antworten darauf finden mussten.

„Life was fragile, threatened at every turn by human violence and natural calamities. Such disasters when experienced on the public level – floods, famine, fires – were usually attributed directly to God as divine punishment for sin. On the personal level, however, intermediate agents – demons – were often blamed for bringing on disease, infertility, stillbirth, injury, and other misfortunes.“⁹⁷⁶

Apotropäische Rituale oder Gegenstände (Amulette, et al.), denen eine besondere Heilkraft nachgesagt wurde, hatten hier eine enorm wichtige Funktion zur Bekämpfung

⁹⁷⁴ Rosman 2002: 542

⁹⁷⁵ Rosman 2002: 564

⁹⁷⁶ Rosman 2002: 528

existenzieller Ängste und Kalamitäten, was den jeweiligen religiösen Spezialisten durchaus eine doppelte Bedeutung verleihen konnte. „Significantly, in some contexts each group believed the holy men of the other to possess genuine theurgic power.“⁹⁷⁷

Die enorme Bedeutung volksreligiöser Gebrauchsgegenstände wurde von Sabar bestätigt, der nicht nur vor einer vorschnellen Interpretation der Quellen, d.h. vor einer automatischen Verknüpfung hebräischer Aufschriften mit jüdischer Religion, warnte, sondern auch berechtigte Vergleiche zu muslimischen Ritualwelten zog.

„Despite widely held beliefs to the contrary, European Ashkenazic Jews used amulets for various occasions, almost like their brethren in Islamic lands. Here, again, German or Polish Jews were no different from the local Christian population, except that their amulets had a Jewish context and Hebrew writing. It should be noted, however, that the presence of Hebrew writing does not by itself necessarily indicate that an amulet is Jewish. Many Christian amulets were also written in Hebrew letters, occasionally even using standard kabbalistic formulas, which were considered magical and protective. Thus, the Jewish context of a Hebrew amulet always has to be examined carefully.“⁹⁷⁸

Ebenso wichtige Anregungen zur Neubewertung jiddischer Religionswelten kamen von Wexler, der nicht nur das Jiddische den slawischen Sprachen zuordnete, sondern auch die damit zusammenhängenden religiösen Gebräuche in großen Teilen als *imitatio* slawischer Religionskultur bewertete.⁹⁷⁹ Unabhängig davon, welche Hypothesen zur Herkunft des Jiddischen sich in naher oder ferner Zukunft als richtig herausstellen werden, sind Wexlers Forschungsergebnisse gerade für die Religionswissenschaft von großem Interesse. Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die in diesem Kontext wichtige Frage, warum zentrale religiöse Begriffe der jiddischen Religionspraxis keine hebräische Wurzel haben. So stamme etwa das jiddische Wort für „beten“ (דאָוונען - davnen) aus dem Iranischen oder Arabischen⁹⁸⁰, das Wort für „segnen“ (בענטשן - bentshn) aus dem Lateinischen.⁹⁸¹ Die jiddische Bezeichnung für die Leitung einer religiösen Zeremonie (פראָווען - praven) kommt aus dem slawischen Sprachfundus⁹⁸², während die Bezeichnung für die männliche Kopfbedeckung in der Synagoge (יאַרמולקע - yarmulke) wahrscheinlich aus dem Türkischen ins Polnische gelangt ist, jedoch kein hebräisches Pendant besitzt.⁹⁸³ Derartige Beobachtungen stützten seine Konversionsthese, mit der Argumentation, dass aus demographischen Gründen im

⁹⁷⁷ Rosman 2002: 529

⁹⁷⁸ Sabar 2002: 679

⁹⁷⁹ Vgl. Wexler 1993: 242

⁹⁸⁰ Vgl. Wexler 1993: 90 und 111

⁹⁸¹ Vgl. Wexler 1993: 106

⁹⁸² Vgl. Wexler 1993: 113

⁹⁸³ Vgl. Wexler 1993: 131-132; siehe dazu auch Kriwaczek 2005: 110-111

Laufe der Zeit zahlreiche nicht-jüdische Frauen in die Gemeinden aufgenommen wurden. Da sie im häuslichen Kontext für die Vermittlung religiöser Rituale zuständig waren, konnte sich in der *mameloshn* Jiddisch das linguistische Erbe ihrer eigentlichen Herkunft bewahren.

„The extent and intricacy of detail in the non-Jewish customs and religious practices of the Ashkenazic Jews convince me that Ashkenazic culture was largely ‘inherited’, rather than ‘borrowed’ from non-Jewish cultures.”⁹⁸⁴

In einer konkreten Kontextualisierung dieses Brauchtums führte Wexler beispielsweise den bekannten jüdischen Hochzeitsbrauch des Glasbrechens, der im Talmud – allerdings nicht im Sinne eines Brauchtums – nur an zwei Stellen erwähnt wird, auf die Nachahmung des Naheliegenden zurück.

„The practice of breaking a glass was, until recently, known almost exclusively among Ashkenazic Jews; other Jews may have acquired the practice later from Ashkenazic Jews. I suspect the glass custom was first introduced to the Ashkenazic Jews by their Germanic and Slavic neighbors or converts who had this practice; the talmudic ‘pedigree’ would have been a later development [...]”⁹⁸⁵

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die angeführten Studien das Bild sehr diverser Ritualgemeinschaften vermitteln, die in den riesigen geographischen Räumen zwischen Schwarzmeer und Baltikum jeweils unterschiedliche Religionsformen hervorbrachten. Und sie führen deutlich vor Augen, dass die damit verbundenen Ritualformen und Heilsvorstellungen in ihrer jeweiligen lokalen Ausprägung jenseits des engen judaistischen Konzeptes wohl nur in Zusammenschau der dafür zuständigen Spezialist/innen für slawische, muslimische, aber auch buddhistische und/oder zentralasiatische Religionen erforscht werden sollten. Naturgemäß sind Wexlers linguistische Hypothesen, die sich bis in den zentralsten Bereich jüdischer Religionskultur erstrecken⁹⁸⁶, religionswissenschaftlich nur schwer einzuschätzen. Dennoch legen sie den Schluss nahe, dass auch im Kontext von *Yiddishland* die Religionisierung im Sinne abgrenzbarer Phänomene erst im Nachhinein auf den Schreibtischen der Historiographen stattfand. Die Prägung durch die „*story told by Judaism*“, wie Neusner das nannte, aus dem althebräischen Fundus spielte zwar eine

⁹⁸⁴ Wexler 1993: 243

⁹⁸⁵ Wexler 1993: 78

⁹⁸⁶ Wexler (1993: 89): „‘Friday’ is not expressed by a Hebraism in any Jewish language, see, e.g., Yiddish *frajtik* (from German *Freitag*), Judezmo *vjernes* (= Spanish *viernes*), Trakai Karite *baraski* (from Juedo-Greek *paraskeve*) – vs. ‚Saturday, Sabbath‘, which is expressed by a Hebrew term, e.g., Yiddish *shabes*, Trakai Karite *shabbatkjun* (literally ‘Sabbath day’), Judezmo *saba*, *shabad* < Hebrew *sabbat*. Can we deduce from this that the Ashkenazic and other Jews and Karaites never felt a need to Judaize ‘Friday’ (i.e., replace it with a Hebrew term), perhaps because the practice of beginning the Sabbath on Friday at sunset was originally unknown to them [...]?”

maßgebliche Rolle, wurde aber immer durch den unausweichlichen Kontakt mit den im gleichen Raum befindlichen Heils- und Lebensführungsvarianten bzw. durch die Rezeption „säkularen“ Textmaterials jeweils neu interpretiert und damit transformiert.

6 „Feige Assimilanten“?

6.1 Der Assimilationsfaktor in den Salons

Um nun die Rhetorik der Abgrenzung bzw. die durchlässige Identitätsmetapher noch an einem konkreten Beispiel zu demonstrieren, wird hier ein kurzer Exkurs eingeschoben. Ein nicht unerheblicher Anteil der Popularisierung der „things Jewish“ im post-Shoah-Milieu verdankt sich ja, wie einleitend erwähnt, der dichten „Entdeckung“ jüdischer Identitätspartikel in den Biographien bedeutender Personen der europäischen Kulturgeschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert.⁹⁸⁷ Als Deskriptionsmuster haben sich hier Doppelbezeichnungen (jüdisch-deutsch, jüdisch-britisch, jüdisch-französisch, et al.) durchgesetzt, die jedoch einen eigenartig „völkischen“ Charakter aufweisen.⁹⁸⁸ Viele dieser Intellektuellen mit jüdischem Familienhintergrund wurden erst durch eine krude rassistische Ideologie, meist posthum, in die jüdische Religionswelt eingebunden. Abgesehen vom religionstheoretisch an sich zweifelhaften Wert solcher Zuschreibungen gewinnt man bisweilen den Eindruck, als habe sich heute die obskure nationalsozialistische Kategorisierung in ihr philosemitisches Gegenstück verwandelt. Dies hat naturgemäß mit der Erinnerungsarbeit im Kontext von Wiedergutmachung und posthumer Würdigung zu tun, bewirkt aber dennoch eine Segregation der betreffenden Personen aus ihrem kulturellen Kontext. Die Verhandlung dieser „doppelten Identität“ ist nicht nur als Fremdzuschreibung zu fassen, sondern spielt auch im Sinne der Re-Judaisierung eine herausragende Rolle für die narrative Struktur jüdischer Kulturgeschichte.⁹⁸⁹

Wie bereits erwähnt, wurden Akkulturations- und Konversionsprozesse besonders in den deutsch-kulturellen Sprachgebieten, beginnend mit den Emanzipationsbestrebungen der Aufklärung und fortlaufend durch das 19. und beginnende 20. Jahrhundert, unter dem Aspekt des „Verlustes“ und „Verrates“ wahrgenommen. Die Erörterung individueller Ablöseprozesse aus traditionellen Verhältnissen, durch Teilhabe an den allgemeinen Bildungs- und Wissenskulturen und damit neuen Wahlmöglichkeiten, folgte teilweise den Mustern des üblichen Säkularisierungsnarratives. Allerdings wird

⁹⁸⁷ Siehe beispielsweise das HÖAJH 2002

⁹⁸⁸ Nur unter den Vorzeichen einer bestimmten Ideologie werden etwa Johann W. Goethe, Friedrich Schiller oder Thomas Mann als „christlich-deutsche“ Dichter bezeichnet.

⁹⁸⁹ In Anbetracht ihrer biographischen Details (Ausschluss, Akkulturation, Konversion) ist der Stellenwert, den beispielsweise Baruch Spinoza, Moses Mendelssohn oder Heinrich Heine im historiographischen Narrativ einnehmen, bemerkenswert.

dies oft mit moralischen Urteilen gekoppelt, die den ehemaligen Religionszugehörigen attestiert, den „Verführungen“ des Wohlstandes oder kulturellen (unjüdischen) „Lebensgenüssen“ erlegen zu sein bzw. durch die Wahrnehmung beruflicher Karrierechancen den eigenen „Glauben“ verraten zu haben.⁹⁹⁰ Besonders scharfe Urteile werden über die verpönten „Mischehen“ von jüdischen und christlichen Partnern gefällt⁹⁹¹, ohne Erörterung der Tatsache, dass auch interkonfessionelle Verbindungen unter Katholiken und Protestanten im gleichen Zeitraum schwierig waren. Im Gegensatz zum Religionsnarrativ, das jüdischen Frauen im Allgemeinen eine besondere Tendenz der Traditionsbewahrung unterstellt, wird ihnen hier eine besondere Anfälligkeit für das Verlassen der angestammten Religion zugeschrieben.

„Besonders verbreitet war die Konversion zum Christentum bei jüdischen Frauen, die sich von der Romantik angezogen fühlten. Im Unterschied zu den jüdischen Rationalisten konnten sie den universalen sittlichen Glauben eines Kant nicht als angemessenen Ausdruck ihrer religiösen Bedürfnisse akzeptieren.“⁹⁹²

Im Mittelpunkt dieser „verwirrten“ Romantikerinnen stehen Henriette Herz (1764-1847), Dorothea Mendelssohn-Schlegel (1764-1839) und Rahel Varnhagen (1771-1833), deren seelische Befindlichkeiten mittlerweile eine Fülle an Sekundärliteratur hervorgebracht haben. Auch bei Levinson stehen diese „berühmten Drei“ im Zentrum der Apostasie-Rhetorik. „Vom jüdischen Standpunkt aus war die Taufe aller Damen der Salons eine Tragödie“⁹⁹³, hat er festgehalten, wobei er zwar einen gewissen Stolz dabei empfindet, mit ihnen die „Herkunft“ zu teilen, aber nichtsdestotrotz ihr angeblich destruktives Vorbild betont. Dass die Beweggründe für eine Konversion zu einer der christlichen Religionen selten so ausführlich analysiert werden wie in diesem Kontext, belegt auch die Studie von Deborah Hertz, in deren Mittelpunkt die Geschichte der Rahel Varnhagen, insbesondere Anfragen zu ihrer Akkulturation und Konversion, steht. Trotz des historisch gut aufbereiteten Materials gewinnt man rasch den Eindruck, dass es hier nicht nur um die Beschreibung religiöser und kultureller Adaptionsprozesse geht, sondern um eine hegemoniale *Reconquista* „verlorener Seelen“, die der „Assimilierung“ zum Opfer fielen. Dies ist umso erstaunlicher, als Hertz im Eingangskapitel eine exzellente Analyse der perversen nationalsozialistischen Ahnenforschungs-Bürokratie und ihrer rassistischen „Juden“-Konstruktion („Halb-

⁹⁹⁰ Im DJGN, Band 2, 1996: 186-193 werden die Beweggründe für Konversionen unter diesen Aspekten erörtert.

⁹⁹¹ Siehe dazu DJGN, Band 2, 1996: 206

⁹⁹² DJGN, Band 2, 1996: 188

⁹⁹³ Levinson N. 2001: 117

Viertel- und Achtel-Juden“) vorlegte.⁹⁹⁴ Nach der Erörterung der sozialen Bedingungen, unter denen gut situierte jüdische Bürger im 18. Jahrhundert zu einer protestantischen Kirche konvertierten⁹⁹⁵, wird das politisch-soziale Umfeld der deutschen Schriftstellerin Varnhagen (die im Register ausschließlich unter Rahel Levin geführt wird) besonders unter dem Aspekt der allgemeinen Judenfeindlichkeit ihrer Umgebung erläutert. Die individuelle Dramatisierung von Konversion und Taufe einer ganzen Generation von Intellektuellen wird hier zwar, unter Hinweis auf die Bedingungen der Zugangskontrolle ins kulturelle Establishment („Entréebillet“), wieder entschärft.⁹⁹⁶ Das hinderte Hertz jedoch nicht, abschließend ein insgesamt vernichtendes Urteil zu fällen.

„Unsere Konvertiten gaben ein Beispiel für eine wahrhaft feige Art der Assimilation, und der Selbsthass unter den Ehrgeizigen ist bei den jüdischen Deutschen noch lange nach Rahels Tod im Jahr 1833 zu beobachten.“⁹⁹⁷

Zumindest im Epilog merkte Hertz an, dass ihre eigenen Beweggründe, diese Thematik überhaupt zu erforschen, und auch ihr damit verbundenes Urteil als Erbe des Holocaust zu sehen sind.⁹⁹⁸

6.2 Viennese Experiences

Einen äußerst wichtigen Anteil an der Popularisierung jüdischer Kulturelemente nimmt der Hype um das Wiener *Fin de siècle*, einem zwischen 1890 und 1914 eingegrenzten Zeitraum europäischer Kulturgeschichte, ein. Als Kristallisations- und Ausgangspunkt hat das imperiale Wien der Jahrhundertwende hier einen ähnlichen Stellenwert wie Paulus für das Trennungsszenario zwischen „Judentum“ und „Christentum“. Steven Beller hat diesem *Fin de siècle* denn auch eine überragende Bedeutung für den Wechsel zur „Moderne“ zugesprochen.⁹⁹⁹ Es gilt als Nadelöhr des Verhandels moderner Kunstgeschichte, Kristallisationspunkt deutschsprachiger Literatur vor der Shoah, kontrastierender Sammelpunkt atonaler Musikalität und romantisierte Kulisse regionalgeschichtlicher Vermarktung. Der überproportionale Anteil jüdischer Intellektueller (Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, Karl Popper, Ludwig von Mises, Hans Kelsen, Gustav Mahler, Arnold Schönberg, Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Franz Kafka, Joseph Roth, Karl Kraus, Elias Canetti, Theodor Herzl und

⁹⁹⁴ Siehe Hertz 2010: 17-30

⁹⁹⁵ Siehe Hertz 2010: 63-70

⁹⁹⁶ Siehe Hertz 2010: 221-284

⁹⁹⁷ Hertz 2010: 284

⁹⁹⁸ Vgl. Hertz 2010: 290

⁹⁹⁹ Vgl. Beller 1987: 39

viele andere mehr) an den kulturellen Innovationen dieser Epoche ist nicht zuletzt der Grund dafür, dass das Stichwort „Juden“ bzw. „jüdisch“ in österreichischen Bibliothekskatalogen so hohe Trefferquoten aufweist.¹⁰⁰⁰ Gerade hier ist die Verhandlung ihrer Stellung im Gesamtkontext europäischer Kulturgeschichte auch mit der Thematisierung ihrer jüdischen Identität verknüpft, was die Topoi „Assimilation“ bzw. teilweise auch „Konversion“ zu redundanten Bestandteilen ihres biographischen Narratives macht. Das oft erörterte *conundrum*, warum im Wien der Jahrhundertwende eine religiös-kulturelle Minderheit mit einem Anteil von 10% an der Gesamtpopulation einen so überragenden Anteil am kulturellen Geschehen haben konnte, wurde auch von Beller ins Zentrum seiner Studie gestellt.

„[...] at the strategic points of Viennese modernism there was a very large Jewish presence indeed, [...] with Jewish participation greater in some fields than in others but so strong that overall one might perhaps talk of a Jewish preponderance, and in certain fields of a Jewish predominance.“¹⁰⁰¹

Die Gründe dafür können aus seiner Sicht den Schulannalen entnommen werden, da vor allem die Wiener Gymnasien, eine der wichtigsten Bildungsinstitutionen der Habsburg-Monarchie dieser Epoche, ab den 1880er Jahren einen überproportionalen Anteil an jüdischen Schülern aufwiesen.¹⁰⁰² Dieses Zahlenmaterial belegt ein relativ normales soziologisches Phänomen, dass Immigranten ihren Kindern durch eine gute Schulbildung einen besseren Start ins Leben verschaffen wollten. Dieses Interesse an einer akademischen Ausbildung bringt Beller mit einem wesentlichen Element jüdischer Religion(en), d.h. ihrer besonderen Wertschätzung von Wissen und Weisheit, in Verbindung.¹⁰⁰³ Sein Zahlenmaterial belegt unter anderem, dass besonders die aus den böhmischen, mährischen und schlesischen Teilen der Habsburg-Monarchie eingewanderten Familien eine deutliche Vorliebe für zwei Karrierewege zeigten: im Fokus des Interesses standen die Ausbildung zum Arzt oder zum Rechtsanwalt.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰⁰ Die Dichte der Sekundärliteratur zeigt sich im OBV: Arthur Schnitzler: 1.865 Treffer, Franz Kafka: 3.901 Treffer, Sigmund Freud: 5.610 Treffer, Gustav Mahler: 2.349 Treffer, Arnold Schönberg: 2.179 Treffer, Ludwig Wittgenstein: 2.534 Treffer, Karl Popper: 3.395 Treffer. Online unter: <http://www.obvsg.at/kataloge/verbundkataloge/> [Abfragedatum: 11.10.2012]

¹⁰⁰¹ Beller 1987: 43

¹⁰⁰² Vgl. Beller 1987: 48. Ab den 1880er Jahren lag der Anteil jüdischer Schüler in Wiener Gymnasien bei über 30%, der jüdische Bevölkerungsanteil Wiens hingegen bei ca. 10%.

¹⁰⁰³ Vgl. Beller 1987: 54

¹⁰⁰⁴ Siehe dazu Beller 1987: 54-57

6.3 Jewish Music?

Wie zumindest zwei der o.a. Personen belegen, gab es unter Wiener Gymnasiasten bzw. jung nach Wien übersiedelten Studenten auch einige, die ihre Karrierechancen nicht nur im Arzt- oder Rechtsanwaltsberuf sahen. Dass die Entscheidung für ein Dasein als Künstler, besonders als Musiker, bisweilen – wie in zahlreichen Biographien nachzulesen – zu unangenehmen Anfragen ihrer Unterhaltszahler führen konnte, ist jedoch kein spezifisch „jüdisches“ Charakteristikum. Die posthume Kategorisierung dieser Personen unter dem Aspekt „jüdischer Künstler“ führt allerdings zu Anfragen, ob, und wenn ja wie, „jüdische Kunst“ von einer „nicht-jüdischen“ Kunst unterschieden werden kann. Künzl merkte hierzu an, dass sich der Terminus „jüdische Kunst“ ausschließlich auf jüdisch-religiöse Kunst beziehe, die als Ausdruck einer religiösen Kultur im Unterschied zur Profankultur zu verstehen ist, ungeachtet der Religionszugehörigkeit ihrer Kreative.¹⁰⁰⁵ Damit müssen beispielsweise auch „jüdische“ und „israelische“ Kunst als zwei unterschiedliche Bereiche betrachtet werden.

Gerade im Kontext der Musik sind nun breite Diskussionen zum Begriff der „jüdischen Musik“ zu greifen.¹⁰⁰⁶ Enzyklopädien wie die TEJ gehen von ähnlichen Voraussetzungen aus wie Künzl. Unter dem Eintrag *Music in Judaism* wird ausschließlich eine mit religiösen Ritualen verbundene Musikkultur subsumiert, wobei sich der Autor auf die Geschichte der synagogalen Musik bis zur jüdischen Volksmusik der Moderne (Klezmer) konzentriert.¹⁰⁰⁷ Keine Hinweise finden sich auf eine Kontextualisierung der Werke klassischer Komponisten im Sinne einer spezifisch jüdischen Musikkultur. In ähnlicher Weise konzentriert sich der Eintrag *Music and Song* im TNEJ ausschließlich auf Musik im religiösen jüdischen Kontext.¹⁰⁰⁸ Als Definitionsgrundlage werden von den Autoren scheinbar klare Grenzlinien angenommen: „Musical Idioms and genres, both original and borrowed, which have been used in Jewish functions or as means to express one or more aspects of Jewish life.“¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁵ Vgl. Künzl 2000: 178

¹⁰⁰⁶ Beim Ersten Internationalen Kongress für Jüdische Musik 1957 in Paris wurde vom Musikwissenschaftler Curt Sachs folgende Zusammenfassung vorgestellt: „Jewish music is that music which is made by Jews, for Jews, as Jews“; vgl. Fischer 2000: 148. Eine der jüngsten Publikationen in diesem Feld ist der Sammelband von John / Zimmermann 2004, *Jüdische Musik?*

¹⁰⁰⁷ Siehe TEJ 2005, Volume III, 1778-1799

¹⁰⁰⁸ Siehe TNEJ 2002: 556-559

¹⁰⁰⁹ TNEJ 2002: 556

Der Eintrag *Jüdische Musik* im NLJ erläutert zwar die Definitionsschwierigkeiten¹⁰¹⁰, versucht diesem Dilemma jedoch beizukommen. Während die einen, so der Autor Silbermann, jüdische Musik als „Musik der Juden, insofern sie Merkmale und Charakteristiken des jüdischen Volkes aufweist“ verstehen, ist für andere darunter die Musik derjenigen, „die dem jüdischen Kulturkreis angehören“, subsumiert.¹⁰¹¹

„Da beide Auslegungen wenig zufriedenstellend sind, gehen wiederum andere Beurteiler vom musikalischen Idiom aus, indem sie das jüdische Idiom dem nichtjüdischen gegenüberstellen, wobei zum einen musiktheoretische Analysen herangezogen werden, zum anderen mehr oder minder gefühlsmäßige Beurteilungen.“¹⁰¹²

Inhaltlich wird die Kategorie „jüdische Musik“ hier auch auf die Werke nicht-jüdischer Komponisten erweitert, falls sie sich – wie Max Bruchs *Kol nidre* (1880) oder Maurice Ravels *Deux mélodies hébraïques* (1914) – mit jüdisch-religiösen Motiven auseinandersetzen. Beide Komponisten griffen entweder auf melodische Bestandteile hebräischer Gebetsrituale oder auf das Volksliedrepertoire zurück.¹⁰¹³ Allerdings ist aus zahlreichen Musikerbiographien bekannt, dass Schöpfer musikalischer Werke immer und grundsätzlich sehr heterogenes Melodienmaterial rezipierten.¹⁰¹⁴

In biographischen Werken zu Musikern des Wiener *Fin de siècle* mit jüdischem Familienhintergrund nimmt der Assimilations- und Konversionstopos ebenfalls einen überragenden Stellenwert ein. Diesbezüglich breite Diskussionen sind für Arnold Schönberg zu konstatieren, wobei sich dieser selbst aufgrund judenfeindlicher Erfahrungen aktiv mit Fragen jüdischer Identität auseinandersetzte. Aufgrund seiner doppelten Konversion (1898 zum Protestantismus, 1933 Re-Konversion zum Judentum) gilt Schönbergs Biographie im Kontext religiöser Zugehörigkeit als Muster für „Verirrung“ und „Heimkehr“. Seine protestantische „Phase“, die immerhin 35 Jahre dauerte, konnte so von Dawidowicz als „Unfall“, zurückzuführen auf die „kulturellen Verführungen“ der Umgebungskultur, interpretiert werden.

„Perhaps, like others of his generation and upbringing who stood neither here nor there in their Jewishness, he was attracted to what must have seemed the dazzlingly

¹⁰¹⁰ Siehe NLJ 1998: 589-591

¹⁰¹¹ Vgl. NLJ 1998: 589

¹⁰¹² NLJ 1998: 589; hier wird ebenfalls auf die offenbar nachhaltig wirkende Definition von Curt Sachs verwiesen.

¹⁰¹³ Vgl. NLJ 1998: 591

¹⁰¹⁴ So haben Brahms *Ungarische Tänze* nicht zu Anfragen seiner religiösen oder nationalen Prägung geführt, Max Bruchs *Kol nidre* gilt jedoch als wichtiger Marker dafür, dass „Nicht-Juden“ überhaupt in der Lage sind, jüdische Thematik zu verstehen.

brilliant cultural life of the non-Jewish and ex-Jewish intellectuals, poets, composers, and artists.”¹⁰¹⁵

Zwar wird seine Re-Konversion sehr wohl als politischer Akt betrachtet, allerdings dies alleine als viel zu einfaches Erklärungsmuster abgetan.¹⁰¹⁶ Auch Zehentreiter hat davor gewarnt, den zweimaligen Religionswechsel in Schönbergs Biographie zu trivialisieren.¹⁰¹⁷ Dass sich die Forschung so intensiv mit Schönbergs Religiosität beschäftigt, ist vor allem dessen Auseinandersetzung mit biblischen Themata (Opernfragment *Moses und Aaron*, UA 1954) zu verdanken, die zahlreiche religionstheoretische Abhandlungen von Musikwissenschaftlern und Theologen nach sich zog.¹⁰¹⁸

6.4 „Er war nicht Jude und er war nicht Nicht-Jude“

*Zum Teufel, wir geraten ja jetzt in einen solchen Strudel von Personenkultus, und galvanischer Begeisterung hinein, daß ein »kalter Kopf und warme Füße« doppelt nottut. Wie bin ich froh, daß es auch solche Menschen gibt, wie Sie – und ich.*¹⁰¹⁹

6.4.1 Die literarische Kultisierung

Ein ganz besonderer Ort der Kultisierung kommt hier dem österreichischen Komponisten Gustav Mahler (1860-1911) zu, dessen Biographie in einem erstaunlichen Ausmaße die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen hat. 1969 hatte der Wiener Musikwissenschaftler Kurt Blaukopf zwar noch den desolaten Zustand der Mahler-Biographien, die zahlreichen Legendenbildungen und unrichtigen Angaben, die vor allem seiner Ehefrau Alma und seinen Zeitgenossen zu verdanken waren, beklagt.¹⁰²⁰ Dies hat sich jedoch in den fünfzig Jahren seither dramatisch verändert. Bereits 1989 wurde von Susan M. Filler eine aus 1.062 Titeln bestehende Mahler-Bibliographie zusammengestellt, in den 23 Jahren seither sind unzählige Publikationen dazugekommen.

Zu Mahlers 51 Lebensjahren liegen bis dato geschätzte 20.000 Seiten an Biographischem und Auseinandersetzung mit seinem Musikschaffen vor, wenn man

¹⁰¹⁵ Dawidowicz 1977: 40

¹⁰¹⁶ Siehe Dawidowicz 1977: 38

¹⁰¹⁷ Siehe Zehentreiter 1998: 147

¹⁰¹⁸ Siehe dazu Strecker 1999, Der Gott Arnold Schönbergs; ebenso Mäckelmann 1984, Arnold Schönberg und das Judentum.

¹⁰¹⁹ Brief von Gustav Mahler an den Berliner Musikkritiker Max Marschalk (Hamburg, 4. Dezember 1896); vgl. Mahler 1996: 205.

¹⁰²⁰ Siehe Blaukopf 1969/2011: 329-337

den Briefwechsel, die Erinnerungen seiner Ehefrau und Zeitgenossen¹⁰²¹ und die zahlreichen großen und kleinen Publikationen zu seinem Leben hinzurechnet. Die „großen Werke“ haben die drei „Säulenheiligen“ der Mahler-Forschung, der Brite Donald Mitchell, der Franzose Henry-Louis de La Grange und der deutsche Musikwissenschaftler Constantin Floros beigeleitet. Den dreibändigen Reigen eröffnete Donald Mitchell¹⁰²², gefolgt von den Arbeiten von De La Grange¹⁰²³, die beide jeweils ca. 5000 Seiten zu Biographie und Werk des böhmischen Komponisten erarbeiteten. Als der bedeutendste Mahler-Forscher im deutschen Sprachraum gilt Constantin Floros mit seiner ebenfalls dreibändigen Ausgabe¹⁰²⁴, gefolgt vom Theater- u. Literaturwissenschaftler Jens Malte Fischer, der 2003 eine 1000-seitige Mahler-Biographie auf den Markt brachte. In Anbetracht dieser Fülle mutet es beinahe grotesk an, dass der Brite Jonathan Carr seine Monographie aus dem Jahre 1997 *The Real Mahler* betitelt hat. Diese unglaubliche Dichte an Literarischem ist naturgemäß kaum zu rezipieren, allerdings scheint es doch bemerkenswert, dass der Großteil der Autoren an den ähnlichen „Leidensstationen“ Mahlers entlangwandert.¹⁰²⁵

Der Beginn eines Mahler-Kultes ist bereits zu seinen Lebzeiten anzusetzen, nicht zuletzt aufgrund der aufrichtigen Verehrung, die ihm seine Schüler und Zeitgenossen Arnold Schönberg, Alban Berg und Anton von Webern entgegenbrachten. Schönberg hatte Mahler ja bekanntlich als „Heiligen“ bezeichnet.¹⁰²⁶ Über Max Brod, für den Mahler eine „von den Tiefen seiner Seele auf religiöse Erscheinung“¹⁰²⁷ war, spannt sich ein Bogen der Verehrung bis hin zum Höhepunkt des rezenten „Mahler-Kultes“, verkörpert

¹⁰²¹ Besonders erwähnenswert: Adler 1916; Karpath 1934; Bauer-Lechner 1984.

¹⁰²² Siehe die drei Bände von Mitchell, die 1958 (Volume 1), 1975 (Volume 2) und 1985 (Volume 3) erschienen.

¹⁰²³ Siehe die vier Bände von De la Grange, die 1976 (Volume 1), 1995 (Volume 2), 1999 (Volume 3) und 2008 (Volume 4) erschienen. Der erste Band umfasst 987 Seiten, der zweite Band 892 Seiten, der dritte Band 1000 Seiten und der vierte Band nochmals 1.758 Seiten!

¹⁰²⁴ Siehe die drei Bände von Floros, die 1977 (Gustav Mahler I, Gustav Mahler II) und 1985 (Gustav Mahler III) erschienen.

¹⁰²⁵ Dies sind Mahlers ärmliche Kindheit in Böhmen (Iglau), sein Studium in Wien (Wien 1), seine „Wanderjahre“ von Bad Hall über Laibach, Olmütz, Prag, Leipzig, Kassel, Budapest und Hamburg zurück nach Wien, seine Zeit als Direktor der Wiener Hofoper (Wien 2), seine Aufenthalte in den USA; sein früher Tod in Wien (Wien 3).

¹⁰²⁶ In der Widmung zu seiner Harmonielehre; vgl. Schönberg [et al.] 1966: 69. Schönbergs außerordentliche Mahler-Verehrung ist ein vielzitatierter Topos in Mahler-Biographien, siehe etwa das Zitat von Blaukopf (1969/2011: 333): „Arnold Schönberg hat in seiner hymnischen Gedenkrede auf Mahler die Auffassung vertreten, daß an einem großen Menschen ‚nichts Nebensache‘ und jede seiner Tätigkeiten ‚irgendwie produktiv‘ sei. In diesem Sinne, so sagte Schönberg, hätte er sogar ‚Mahler zusehen wollen, wie er eine Kravatte bindet ...‘.“

¹⁰²⁷ Brod 1961: 8

in den nicht unumstrittenen Aktionen des Amerikaners Gilbert Kaplan.¹⁰²⁸ Trotz fehlender wissenschaftlicher oder künstlerischer Ausbildung sicherte er sich einen Platz als Hagio-Biograph und *self made*-Dirigent in der Mahler-Forschung. Der Hype um Mahler wurde 2005/2006 in der Ausstellung *Mahleriana – Vom Werden einer Ikone* im Jüdischen Museum in Wien dokumentiert¹⁰²⁹, gleichzeitig durch diese Fokussierung jedoch ein eigener Ort der Verehrung geschaffen. Bemerkenswert für die Gratwanderung zwischen wissenschaftlicher Intention und Kultisierung erscheint auch der Band *Mahlers Welt*, der 2011 anlässlich seines 100. Todestages erschien und in dem nahezu jeder Ort, den Mahler je betreten haben mag, akribisch recherchiert und ikonographisch dokumentiert wurde.¹⁰³⁰

Die überragende Popularität Mahlers wird von der Forschung an einigen Eckpfeilern festgemacht: an seiner Karriere als Direktor der Wiener Hofoper („Aufstieg und Fall des Genius“), an seinen Erfolgen schon zu Lebzeiten, an seinem offensichtlich geschickten Umgang mit den Medien zur Inszenierung der eigenen Person und nicht zuletzt an seiner Ehe mit der wohl bekanntesten weiblichen Figur des Wiener *Fin de siècle*, Alma Moll-Mahler-Gropius-Werfel. Im wissenschaftlichen Narrativ wird eine Mahler-Renaissance erst nach dem 2. Weltkrieg angesetzt, was teilweise jedoch bestritten wird. So sieht Jonathan Carr – abgesehen von den insgesamt düsteren Kriegsjahren – keinen wirklichen Bruch in der Mahler-Rezeption.¹⁰³¹ Angesichts der oben beschriebenen literarischen Dichte kann trotzdem von einer, seit Kriegsende besonders auffälligen Faszination am Mahlerschen Oeuvre, aber auch an seiner Biographie gesprochen werden. Hierfür werden im Allgemeinen folgende Popularisierungspunkte¹⁰³² angeführt:

a) die Mahler-Einspielungen seines Mitarbeiters Bruno Walter und die ab den 1950er Jahren entstandenen Mahler-Einspielungen von Leonard Bernstein. Hier wurde

¹⁰²⁸ Kaplan, der sich besonders mit der 2. Symphonie beschäftigte, hat in seiner in New York ansässigen *Kaplan Foundation* auch einen umfangreichen Bildband herausgebracht, der seine außergewöhnliche Mahler-Verehrung, besonders seine Obsession mit Mahlers Physiognomik, dokumentiert. Darin sind auch die Nachkommen von Anna Mahler, der jüngeren Tochter von Gustav und Alma, ikonographisch bis in die vierte Generation dokumentiert; siehe Kaplan G. 1995.

¹⁰²⁹ Siehe Kubik / Partsch 2005

¹⁰³⁰ Siehe Brenner / Kubik 2011

¹⁰³¹ Siehe dazu Carr 1997: 221-224

¹⁰³² Diese können auch als „Durchlauferhitzer“ verstanden werden, im Sinne der von Stuckrad für die Theosophie und deren Popularisierung „östlicher“ Lehren verwendeten Terminologie; siehe dazu von Stuckrad 2004:197, Was ist Esoterik?

wiederholt auf die besondere Tauglichkeit der Symphonien für die neue Stereo-Technologie hingewiesen.¹⁰³³

b) die Schrift *Mahler – Eine musikalische Physiognomik* von Theodor W. Adorno (1960);

c) die Verfilmung des Thomas Mann-Epos *Der Tod in Venedig* durch den Regisseur Luchino Visconti (1971), in dem zur musikalischen Hintergrundgestaltung Teile aus Mahlers 5. (*Adagietto*) und 3. Symphonie (*O Mensch! Gib Acht!*) verwendet wurden;

d) der Film *Mahler* des britischen Regisseurs Ken Russell (1974);

e) der Hype um das Wiener *Fin de siècle* insgesamt¹⁰³⁴, wobei Alma Mahlers Memoiren auch einen entscheidenden Beitrag zur Kultisierung ihres ersten Ehemanns leisteten;

f) und nicht zuletzt Mahlers „Jüdischkeit / *Jewishness*“.¹⁰³⁵

Prinzipiell wird Mahlers Stellung in der Musikgeschichte, besonders seine nachhaltige Wirkung auf die musikalischen Innovationen des 20. Jahrhunderts, heute als überragend eingeschätzt.¹⁰³⁶ Damit hat er mit seinem genialen musikalischen Vorbild des 19. Jahrhunderts gleichgezogen. „Vieles deutet darauf hin, dass in unserer Zeit das große Vorbild Beethovens durch die Gestalt Gustav Mahlers abgelöst worden ist“¹⁰³⁷, hat Floros hier festgehalten. Andererseits wurde von einer Reihe von Intellektuellen auch versucht, die exzeptionelle Stellung Mahlers in der Musikwelt mit seiner „jüdischen Abstammung“ zu erklären.¹⁰³⁸

6.4.2 Hegemonialkämpfe um musikalische Genialität

Diese Frage seiner jüdischen Identität und damit verbundenen Religiosität lässt sich nun tatsächlich als Hegemonialkampf bewerten, der Anhängerschaft und Forschung (beides oft nur schwer voneinander zu trennen) in unterschiedliche Lager teilt und bis dato eine ganz besondere Faszination auszuüben scheint. Dies ist insofern erstaunlich, als kaum ein anderer Musikschafter, mit Ausnahme – wie bereits erwähnt - von Arnold Schönberg, derart in den Lichtkegel „ethnischer“ Religionsanalysen geraten ist.¹⁰³⁹ In

¹⁰³³ Siehe etwa Blaukopf K. 1969/2011: 324-327; er argumentierte sogar, dass sich Mahlers Werke aufgrund ihrer komplexen Klangstrukturen erst durch die Entwicklung der Stereotechnologie voll entfalten konnten und sich insgesamt besser für Stereoaufnahmen eignen als für den Konzertsaal.

¹⁰³⁴ Erwähnenswert ist hier die Ausstellung *Traum und Wirklichkeit* im Wiener Künstlerhaus (1985), die mit über 600.000 Besuchern als eine der erfolgreichsten Ausstellungen im Wiener Kulturleben gilt.

¹⁰³⁵ Vgl. Niekerk 2010: 3, unter Verweis auf die Studien von Leon Botstein.

¹⁰³⁶ Siehe Floros 2010: 111-112

¹⁰³⁷ Floros 2010: 112

¹⁰³⁸ Vgl. Floros 2010: 114

¹⁰³⁹ Zu Giacomo Meyerbeer, einem der erfolgreichsten Komponisten des 19. Jahrhunderts, scheint sich jenseits rassistisch-völkischer Publikationen kein Diskurs zu seiner „Jewishness“ gebildet zu haben. Zu

Anbetracht der Tatsache, dass von den ca. 100 Komponisten eines durchschnittlichen Konzertführers die überwiegende Mehrheit aus einem christlichen Hintergrund stammt, die trotz zahlreicher „geistlicher“ Kompositionen nur selten auf ihre kosmologische Orientierung hin überprüft werden, ist das Interesse an Mahlers Religionswelten umso erstaunlicher. Im Unterschied zu Schönberg sind bei Mahler selbst aus den Quellen kaum Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit oder Interesse an jüdischen Religionsthemata zu erkennen.

Da Mahler selbst auch zu seiner eigenen Religiosität nie Stellung bezogen hat und von ihm außer Briefen nichts Schriftliches überliefert ist, gelten als eine der wenigen diesbezüglichen Quellen die Erinnerungen seiner Frau Alma, die sich an und ab auch zu seiner jüdischen Herkunft äußerte. Allerdings werden ihre Erinnerungen von der Forschung vielfach als zweifelhafte Quelle eingeschätzt.¹⁰⁴⁰ Almas Mahlers Aussage, ihr Mann habe prinzipiell jüdischem Ritus und jüdischer Religion skeptisch gegenübergestanden, wird von ihr mit seiner Neigung zum „katholischen Mystizismus“ erklärt.¹⁰⁴¹ An ihrem wohl berühmtesten Kommentar „Er hat seine jüdische Herkunft nie abgeleugnet – eher betont. Er war christgläubig. Er war Juden-Christ und hatte es schwer. Ich war Heiden-Christin und hatte es leicht“¹⁰⁴² hat sich in der Mahler-Forschung ein ganzes Feuerwerk an Debatten entzündet, das bis dato in regelmäßigen Abständen für heftig geführte Grabenkämpfe sorgt.

Anfragen zu Mahlers jüdischer Identität wurden bereits zu seinen Lebzeiten bzw. kurz nach seinem Ableben gestellt, da er im sich verdichtenden antijüdischen Milieu der 1930er Jahre zu einem wichtigen Aushängeschild jüdischer Kulturgeschichte stilisiert wurde.¹⁰⁴³ Blaukopf setzte den Ursprung dieses „jüdischen“ Narrationsstranges bei Max Brod an, der bereits 1915 und wiederholt 1961 mit einer derartigen These an die Öffentlichkeit getreten war.¹⁰⁴⁴ „Man hat übersehen, daß Mahler mit seiner Vorliebe für Märsche aus dem ihm selbst unbewußten Quellgrund der ostjüdischen chassidischen Volksmusik schöpft, die es liebt, freudige wie tiefschmerzliche Erlebnisse im

Felix Mendelssohn-Bartholdy, der als fest in seinem protestantischen Umfeld verankert galt, ist heute ebenfalls wenig Literatur zu finden, die seine „jüdische Identität“ thematisiert; diese Beobachtung findet sich auch bei Painter 2005: 175. Mendelssohn-Bartholdy wird eher im „Wunderkind“-Narrativ angesiedelt; siehe dazu Forner 2009.

¹⁰⁴⁰ So etwa Blaukopf 1969/2011: 334, der besonders in den von Alma Mahler herausgegebenen Briefen eklatante Ungenauigkeiten konstatierte.

¹⁰⁴¹ Siehe Mahler-Werfel 1971: 129

¹⁰⁴² Mahler-Werfel 1971: 129

¹⁰⁴³ Vgl. Painter 2005: 189

¹⁰⁴⁴ Der Essay von 1915 findet sich als Epilog in Brod 1961: 25-30.

Marschtempo [...] packend darzustellen“, hatte Brod festgehalten.¹⁰⁴⁵ Trotzdem wies Brod auf die bemerkenswerte musikalische Prägung der Mahlerschen Kompositionen durch Mozart, Schubert, Smetana oder Bruckner hin.¹⁰⁴⁶ Und er thematisierte durchaus den übergreifenden Wesenszug von Mahlers Religiosität. „Von Pan zu Buddha geht Mahlers geistiger Weg“, merkte er an.¹⁰⁴⁷ Allerdings stießen seine Thesen der musikalischen „Jüdischkeit“ Mahlers bei der Nachwelt auf herbe Kritik. So führte Blaukopf an, dass die Tatsache, dass Brod – zum Erstaunen vieler Mahlerianer – aus Mahlers Musik jüdische Melodien und Rhythmen heraushören wollte, prinzipiell nicht „dem universellen Charakter der altösterreichischen Kultur“ widerspreche.¹⁰⁴⁸ Trotzdem würden derartige Behauptungen erstens die Stupidität rassistischer Musiktheoretiker der Nazi-Zeit perpetuieren und zweitens die zutiefst „österreichische“, quasi multi-nationale musikalische Prägung des böhmisch-wienerischen Komponisten negieren.¹⁰⁴⁹ In den neueren Enzyklopädien, etwa im NLJ, wurde Blaukopfs Kritik aufgenommen; von „Jüdischkeit“, so der Autor des Beitrages, sei in Mahlers Musik (entgegen der Behauptung mancher Kommentatoren) keine Spur zu finden.¹⁰⁵⁰

Ein bizarres Beispiel für die gegenteilige Position ist das 2009 erschienene Buch *Das Jüdische bei Gustav Mahler* von Michael Haber.¹⁰⁵¹ Der Autor verrät nicht nur eine vollkommene Unkenntnis über diese Diskursgeschichte, sondern auch eine erstaunliche zeit- und religionsgeschichtliche Naivität.¹⁰⁵² Hier ist an Solomon zu erinnern, der angemerkt hatte, dass jede „construction of Jewishness“ aufgrund ihrer essentialistischen und manipulatorischen Intentionen immer verdächtig sei.¹⁰⁵³ Auf wesentlich höherem Niveau, jedoch mit ähnlicher Schiefelage, hat Carl Niekerk versucht, die von Mahler für seine Lieder und Symphonien verwendeten Texte auf der Basis

¹⁰⁴⁵ Vgl. Brod 1961: 20

¹⁰⁴⁶ Siehe Brod 1961: 16-17

¹⁰⁴⁷ Vgl. Brod 1961: 13

¹⁰⁴⁸ Vgl. Blaukopf 1969/2011: 187

¹⁰⁴⁹ Vgl. Blaukopf 1969/2011: 187-188

¹⁰⁵⁰ Vgl. NLJ 1998: 540

¹⁰⁵¹ Die Monographie ist die überarbeitete Fassung der 2007 am Institut f. Musikwissenschaft der Universität Wien eingereichten Diplomarbeit „Studien zur Rolle des Judentums bei Gustav Mahler“.

¹⁰⁵² Haber untermauerte die aus seiner Sicht „eindeutigen“ Belege für eine „Jüdischkeit“ Mahlers durch sehr stereotype Annahmen dieses „eindeutig Jüdischen“. Die Arbeit zeugt nicht nur von profunder religionsgeschichtlicher Ignoranz („der Chassidismus“ wird beispielsweise anhand eines Wikipedia-Artikels vorgestellt), sie präsentiert sich auch als eigenartige „positive Inversion“ nationalsozialistischer Rassenideologie, in der Mahler polemisch als „ostjüdischer Rabbiner“ abqualifiziert wurde, wie etwa von Rasse-Ideologen wie Rock / Brückner 1936 und Blessinger 1939. Eine kritische Antwort auf derartig rassistische Spekulationen kam bereits durch Levy 1930.

¹⁰⁵³ Vgl. Solomon 1994: 96

seines „Jewish heritage“ zu interpretieren.¹⁰⁵⁴ Mahler wird hier zum „anti-germanischen“ Zeitkritiker stilisiert, der ohne eigene „nationale“ Intentionen sein Unbehagen an „Völkischem“ in musikalische Formensprache verpackte.

Auch Vladimír Karbusický leistete seinen Beitrag im hegemonialen Kampf um Mahlers religiös-kulturelle Prägung, wobei sein Essay vor allem als erbitterte Antwort auf die These von Floros, Mahler als perfekte Symbiose des „Jüdisch-Christlichen“ zu präsentieren¹⁰⁵⁵, zu lesen ist. Im Gegenzug dazu konzentrierte sich Karbusický auf eine eindeutige religiöse Prägung durch die „spiritual world of Judaism“, ohne die eine ganze Reihe von Ausdrucksformen in Mahlers symphonischem Schaffen nicht erklärbar sei.¹⁰⁵⁶ Zahlreiche Biographen, so Karbusický, würden die jüdischen Wurzeln Mahlers, seine *bar mitzvah*, seine Auseinandersetzung mit Jacques Halévy's Oper *La Juive* und seine musikalische Prägung durch den Wiener Kantor Salomon Sulzer (1804-1891) einfach ignorieren.¹⁰⁵⁷ Unüberhörbar seien jedoch die chassidischen Einflüsse in seinem Oeuvre, dessen musikalische Formensprache auch als „Yiddishness“ gelesen werden sollte.¹⁰⁵⁸ Die Antwort darauf kam von Jens Malte Fischer, der primär die romantisierte und musikwissenschaftlich sehr fragwürdige Darstellung jüdischer Volksmusik („Klezmer“) kritisierte.

„Die Klezmer-Musik [...] ist heute von einer weltweiten Popularität getragen. Die Vernichtung und das Verschwinden des osteuropäischen Judentums hat solche Popularität nachträglich eher begünstigt. Die Informationen über diese Musik jedoch fließen jenseits von Nostalgie und Sentimentalität dürftig. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil, daß quasi alle jüdische Musik jenseits der Elbe Klezmer-Musik gewesen sei, ist festzuhalten, daß Klezmer-Musik vor allem im osteuropäischen Judentum verbreitet war, also bei den Juden, die in Teilen des heutigen Polen, in Weißrußland, Litauen, Rumänien, Moldawien und der Ukraine lebten.“¹⁰⁵⁹

Aufgrund der geographischen Lage von Mahlers Heimatstadt Iglau / Jihlava macht es viel mehr Sinn, seine musikalische Prägung in der multi-tonalen böhmisch-mährischen Musiktradition zu suchen. Dass dabei die „Instrumentenmeisterschaft jüdischer Spielleute“ eine nachhaltige Rolle spielte, bleibe außer Frage.¹⁰⁶⁰

Wie bereits angeführt, werden im Mahler-Religionsdiskurs, ausgehend von den Anmerkungen seiner Frau Alma, auch die „christlichen“ Prägungen erörtert. Konstantin

¹⁰⁵⁴ Siehe dazu besonders Niekerk 2010: 216-220, Kapitel „Jewishness and Modernism“

¹⁰⁵⁵ Siehe Floros 1977: 94-98, Band I

¹⁰⁵⁶ Vgl. Karbusický 2005: 198

¹⁰⁵⁷ Vgl. Karbusický 2005: 195-198

¹⁰⁵⁸ Vgl. Karbusický 2005: 204; er argumentiert hier, dass sogar Antisemiten das „Jiddeln“ von Mahlers Musiksprache erkannt hätten, was nur als fragwürdige Rezitation von „Quellen“ bezeichnet werden kann!

¹⁰⁵⁹ Fischer 2010: 48

¹⁰⁶⁰ Vgl. Fischer 2010: 49

Floros hatte bereits in seinen frühen Werken auf die tiefe Vertrautheit Mahlers mit christlichen Religionselementen verwiesen.

„[...] man hat bei der Diskussion um das Jüdische in der Musik Mahlers das Paradoxon übersehen, daß der Jude Mahler sich mit Inbrunst zur christlichen Lehre bekannte, sich bei der Apologetik dieser Lehrer ereiferte, eine *Auferstehungs-symphonie* schrieb und Texte wie die Wunderhornlieder *Es sungen drei Engel*, *Das himmlische Leben* und den (christlichen) Pfingsthymnus *Veni creator spiritus* vertonte. Eine Betrachtung der Weltanschauung Mahlers muß deshalb vom Judentum und vom Christentum des Komponisten ihren Ausgangspunkt nehmen.“¹⁰⁶¹

Dieser Einschätzung wurde heftig von Niekerk widersprochen, der es befremdlich fand, dass ein so profunder Wissenschaftler so irren könne.¹⁰⁶² Floros, der sich eingehend mit der Mahlerschen Religiosität auseinandersetzte, erörterte u.a. auch die aus seiner Sicht „heikle Frage nach der Echtheit der christlichen Gesinnung Mahlers“.¹⁰⁶³ Dies bringt den Sprengsatz „Konversion“ ins Blickfeld, wobei die allgemeine Einschätzung seines Religionswechsels zwischen „Opportunismus“, „Zwang“ und „Überzeugung“ schwankt. Die pragmatische Entscheidung, sich damit eine religionspolitisch wirksame „Eintrittskarte“ in die Wiener Kulturhierarchie zu erwerben, wird sehr wohl auch im Rahmen seines Ehrgeizes gelesen, Personen in seinem Umfeld zu eigenen Zwecken zu instrumentalisieren.¹⁰⁶⁴ Allerdings merkte Floros an, dass dies keine ungewöhnlichen Charaktereigenschaften sind und Mahlers Konversion als Mittel zum Zweck daher auch nicht dramatisiert werden sollte.¹⁰⁶⁵

Floros arbeitete besonders die literarischen Vorbilder des Komponisten, seine Prägung durch die eklektische Lektüre deutscher Philosophie- und Literaturgeschichte, heraus.¹⁰⁶⁶ Aufbauend auf diesen Analysen, aber mit durchaus neuen Akzenten hat Fischer besonders die literarischen und philosophischen Idole des böhmischen Musikschaffenden vorgeführt.¹⁰⁶⁷ Unter den für Mahler prägenden Persönlichkeiten finden sich Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Johann Wolfgang v. Goethe, Jean Paul, Fjodor M. Dostojewski, Siegfried Lipiner, Gustav Fechner, Hermann Lotze, und viele andere mehr. In Fischers Studie wird die kosmologische Vielfalt einer einzelnen Existenz im Kontext ihrer Zeit zu einem komplexen Mosaikbild geformt, das sich einer singulär „konstruierten“ religiösen Identität automatisch entzieht. Die Frage, ob man

¹⁰⁶¹ Floros 1977: 90, Band I; siehe dazu auch Floros 1996: 14-16, einer nochmaligen Erörterung der „jüdisch-christlichen“ Verfasstheit Mahlers, wo ihm auch ein „Ahasver-Komplex“ unterstellt wird.

¹⁰⁶² Vgl. Niekerk 2010: 3

¹⁰⁶³ Siehe Floros 1977: 96, Band I

¹⁰⁶⁴ So beschrieben bei Blaukopf 1969/2011: 157-183, Kapitel „Die Eroberung“

¹⁰⁶⁵ Vgl. Floros 2011: 11

¹⁰⁶⁶ Siehe Floros 1977: 39-83, Band I, Kapitel „Die geistige Welt“

¹⁰⁶⁷ Siehe Fischer 2010: 166-181, Kapitel „Der Bücherfresser“

Mahler als eindeutig „jüdischen Komponisten“ bezeichnen könne, hat Fischer mehrfach verworfen.

„Mahlers Privatreligion, wenn man so sagen darf, war eine sehr individuelle Mischung aus Pantheismus im Sinne Goethes, aus einem Glauben an die Entelechie im Sinne Gustav Fechners und Eduard von Hartmanns, an eine Bestimmung, die von einer Macht außerhalb des Menschen dem Menschen auferlegt, produktiv zu sein, aus einer Mitleidsreligion im Sinne Dostojewskis, aus einem Selbstdenkertum im Sinne Nietzsches und aus einer tiefempfundenen Naturreligiosität. Wenn Mahler das Wort ‚Gott‘ aussprach, so war nicht der christliche oder jüdische Gott gemeint, sondern ein Amalgam aus all dem und noch mehr.“¹⁰⁶⁸

Georg Mohr, der Mahlers vielfach angemerktos philosophisches Interesse, das ihm die Beschreibung als „Musiker-Philosophen“¹⁰⁶⁹ bescherte, mit den zeitgleichen Entwicklungen abglich, merkte an, dass der Komponist in Bezug auf seine Vorbilder durchaus im Trend seiner Zeit lag.¹⁰⁷⁰ Diese zeitgeistige Verfassung wurde von Morten Solvik wiederholt, der alleine schon aus den textlichen und musikalischen Inhalten der 3. Symphonie den möglichen Einflussbereich auf Mahlers Denken deutlich erweiterte.

„The borrowing of figures from Classical mythology, the Darwinian model of the struggle for life, the synthesis of materialist and spiritual perspectives, and the critique of conventional science through profound humor were all active components postulated by Mahler’s contemporaries in pursuit of answers to the same questions that haunted the composer. Intellectually, Mahler’s cosmological compendium was nearly as all-encompassing as the universe he sought to capture in his symphony.“¹⁰⁷¹

Ebenso profund wird mittlerweile Mahlers politische Weltsicht untersucht, wobei insbesondere seine spärlichen Stellungnahmen zu antisemitischen Vorurteilen, denen er in seinem Umfeld ausgesetzt war, mit seinen eigenen abwertenden Bemerkungen zu polnischen Juden kontrastiert werden.¹⁰⁷²

Wenn man die Bühne hegemonialer Grabenkämpfe, die ihn auf „Jüdisches“ oder „Christliches“ alleine festzurren wollen, verlässt, sind im kosmologischen Mosaik einer einzelnen Person an der Schwelle zum 20. Jahrhundert der Zusammenlauf unterschiedlichster Weltdeutungsmuster zu beobachten. Dass in diesem Mosaik viele Färbungen auch traditionell-jüdischer bzw. traditionell-christlicher Weltsicht oder Ritualistik zu verdanken sind, bleibt außer Frage. Auf die leidige Identitätsdebatte hat

¹⁰⁶⁸ Fischer 2000: 142

¹⁰⁶⁹ So bezeichnet von Hermann Scherchen 1919; siehe Mohr 2011: 68.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Mohr 2011: 88

¹⁰⁷¹ Solvik 2011: 232

¹⁰⁷² Siehe Glanz 2011: 28

Fischer übrigens mit dem Satz: „Mahler war nicht Jude und er war nicht Nichtjude“¹⁰⁷³ geantwortet, und pointierter kann dieses Thema wohl kaum zusammengefasst werden. De La Grange hat das Wien der Jahrhundertwende bis in die 1920er Jahre als unglaublich dichtes Feld unterschiedlicher Nationalitäten, Sprachen und Kulturen bezeichnet, als eine Stadt, die „sezessionistisch, expressionistisch, atonal, zwölftönig“ war und auf den Gebieten der Architektur, Malerei, Literatur und Wissenschaft, aber vor allem auf dem Gebiet der Musik Großartiges hervorbrachte.¹⁰⁷⁴ Davon, so de la Grange, sei heute nur noch wenig zu bemerken, Wien könne sich nur „mit einer ruhmreichen Vergangenheit über seine bescheidene Gegenwart hinwegtrösten“.¹⁰⁷⁵ Der Wiener Zentralfriedhof, als letzte Ruhestätte der berühmtesten Komponisten und Musiker, führe einem jedoch nochmals vor Augen, wie bedeutend diese Stadt einmal gewesen sein muss.¹⁰⁷⁶ In diesem Sinne kann auch die dichte Erforschung jüdischer Identität und der Versuch, diese in den Biographien einzelner Künstler/innen rekonstruieren zu wollen, als Nekrolog verstanden werden, der die temporäre Ausgrenzung einzelner Personen durch ein rücksichtsloses politisches Regime ungeschehen machen will. Ob durch die essentialistische Kontrastierung von „Jüdischem“ und „Nicht-Jüdischem“ bzw. durch die Reinterpretation dieser Personen in einem religiösen Korsett, das für sie selbst keine oder wenig Bedeutung hatte, eine „Wiedergutmachung“ geschieht, ist stark zu bezweifeln.

¹⁰⁷³ Fischer 2010: 332

¹⁰⁷⁴ Vgl. De La Grange 1997: 486

¹⁰⁷⁵ Vgl. De La Grange 1997: 486

¹⁰⁷⁶ Vgl. De La Grange 1997: 486

7 Jewish Pluralism

The Eightfold Way of the Buddha requires Right Understanding, Right Thought, Right Speech, Right Action, Right Livelihood, Right Effort, Right Mindfulness, Right Concentration, and Right Worship of Your Mother. Actually, that's nine, but is the last one really asking so much?

(David M. Bader, Zen Judaism)

7.1 Die Auflösung normativer Strukturen

7.1.1 „Heterodoxie“-Schemata

Deskriptionsschemata jüdischer Religionswelten unter monotheistischen Prämissen erzeugen eine Unschärfe in der Wahrnehmung ihrer Religiosität. Prinzipiell baut die narrative Struktur von Religionsgeschichte(n) meist auf einem Orthodoxie-Heterodoxie-Schema auf, wobei normative Religiosität von devianten Formen (siehe die Rhetorik zum Sabbatianismus) abgesondert wird. Diese im Rahmen europäischer Religionsgeschichte entstandenen Muster, die auch die Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Aberglaube“ (*superstitio*) inkludierten und mit hegemonialen Wahrheitsansprüchen verknüpft waren, sorgten regelmäßig für Konfliktherde, wobei der Bogen von Ignoranz über Verdammung bis hin zu tatsächlicher Verfolgung und Vernichtung reichte. Dale Martin machte die Festschreibung normativer Wahrheitsansprüche bereits in den frühen Philosophendiskursen aus, deren Sicht der Dinge auf Prämissen der Vernunft beruhten.

„'Superstition' was a category invented by ancient intellectuals, especially those we call philosophers. They came to believe that traditional notions about nature and divine beings could not be true, and they criticized all sorts of beliefs and practices that their contemporaries simply assumed were legitimate. The philosophers, by and large, never rejected basic religion, but they did criticize religious behavior they considered excessive or embarrassing.“¹⁰⁷⁷

Im Kontext europäischer Religionsgeschichte verwies Kippenberg auf die prägende Kraft europäischer Juristendiskurse, die – beginnend mit den antik-römischen Debatten – eine distinkte Trennung zwischen *religio* einerseits und *superstitio*, *magia*, *maleficium*, *hairesis* und *secta* andererseits schufen.¹⁰⁷⁸ Die durch die Rezeption spätrömischer Rechtsbücher im 12. Jahrhundert erfolgte Übernahme dieses Modells der Aus- und Abgrenzung beeinflusste den gesamten europäischen Religionsdiskurs bis

¹⁰⁷⁷ Martin 2004: 226

¹⁰⁷⁸ Vgl. Kippenberg 2007: 58

heute nachhaltig, wobei, so Kippenberg, die Bezeichnung *religio* immer den Sachverhalten vorbehalten war, die das Gemeinwohl stärken sollten.¹⁰⁷⁹ Das bekannteste Heterodoxie-Modell christlicher Religionsgeschichte etablierte sich, wie bereits erwähnt, in den „Ketzer“- und „Häretiker“-Diskursen. Unter diesen Kollektivsingularen wurden ab dem 11. Jahrhundert höchst unterschiedliche Gruppen zusammengefasst: „Als Ketzer bezeichnete die römische Reformpartei diejenigen innerhalb der Kirche, die sich vom revolutionären Umbau zur einer vom Papst aus regierten Hierarchie widersetzten.“¹⁰⁸⁰ Dazu konnten sowohl Bischöfe als auch jüdische Intellektuelle, gebildete christliche Theologen, Adelige, aber auch Bauern zählen, die sich schlichtweg weigerten, mit ihren vorgeschriebenen Steuerleistungen inkompetente oder faule Priester zu finanzieren.¹⁰⁸¹

John B. Henderson merkte an, dass derartige Heterodoxie-Schemata eine eigene Literaturgattung begründeten, in denen jeweils singuläre Ursachen für die Entstehung „häretischer“ Bewegungen in den Vordergrund gestellt wurden. „Heresiographical modes of schematizing heresy run the gamut from the numerological, to the binary, to the reductionist, to the inventive.“¹⁰⁸² Den kirchengeschichtlichen Quellen ist zu entnehmen, dass sich im Laufe der Zeit eine Tendenz herauskristallisierte, alle „Häresien“ zu einem kollektiven „Feind“ zu bündeln, den man mit Luzifer in Verbindung brachte.¹⁰⁸³ So konnte diese „unrechtmäßige“ Opposition analog dem eigenen Gründungsmythos mit einem kohärenten Gegennarrativ ausgestattet werden.

„And just as these authorities generally traced the true transmission of orthodoxy back to the founding father of the tradition – Jesus, Muhammad, Moses, or the Confucian sages – so they usually tracked its demonic inverse back to the grand heresiarch.“¹⁰⁸⁴

Damit entstand eine eigene Genealogie der Häresien, mit der man alle neu auftauchenden oppositionellen Kräfte zyklisch auf ihren „archetypischen“ Vorgänger zurückführen und damit einfacher delegitimieren konnte.¹⁰⁸⁵

Aufgrund der Tatsache, dass jüdische Religionen in europäischen Gesellschaften keine eindeutige, von allen Gruppierungen anerkannte zentrale Autorität kannten, wird von Historiographen und Theoretikern des Judentums oft angemerkt, dass sich christianozentrische Muster von Orthodoxie und Heterodoxie nicht auf jüdische

¹⁰⁷⁹ Vgl. Kippenberg 2007: 58

¹⁰⁸⁰ Auffahrt 2005: 28

¹⁰⁸¹ Vgl. Auffahrt 2005: 28

¹⁰⁸² Henderson 1998: 120

¹⁰⁸³ Vgl. Henderson 1998: 122

¹⁰⁸⁴ Henderson 1998: 151

¹⁰⁸⁵ Vgl. Henderson 1998: 153

Religionen übertragen lassen.¹⁰⁸⁶ Dem ist entgegenzuhalten, dass dem sogenannten „rabbinischen Judentum“ im historiographischen Narrativ, wie bereits am Sabbatianismus exemplifiziert, nach wie vor ein ausgesprochen normativer Stellenwert zugestanden wird. Henderson erstreckte seine methodischen Überlegungen denn auch auf die strukturellen Muster jüdischer Religionsgeschichte. Die Konstruktion einer häretischen Genealogie bedeutete in diesem Kontext, die Karäer in eine scheinbar einheitliche Linie mit den Sadduzäern zu setzen und die messianischen Bewegungen des Sabbatai Zvi wiederum über die Karäer und Sadduzäer als „Nachfahren“ der Samaritaner zu präsentieren.¹⁰⁸⁷ Diese Fremdwahrnehmung spielte dann für die genealogische Eigendefinition der jeweiligen Gruppe eine besondere Rolle. Der Höhepunkt innerjüdischer Häresie-Debatten ist zweifellos in der Nachfolge der religionspolitischen Entwicklungen des Sabbatianismus zu beobachten, was zentral mit Fragen von Sabbatai Zvis Konversion zusammenhängt.¹⁰⁸⁸ Im Gegenzug dazu kann aus Sicht von Henderson die Etablierung einer „Orthodoxie“ in der jüdischen Religionsgeschichte nicht wirklich festgemacht werden. Eine breite Akzeptanz für ein normatives, allgemeingültiges Regelwerk findet sich erst seit den Schriften des Maimonides (1135/38-1204).

„Despite its innovativeness and arbitrariness, Maimonides’ set of thirteen principles met with a surprising degree of acceptance from Jews all over the world, which is all the more amazing in view of the fact that Maimonides lacked any formal authority through which he might impose his dogmas.“¹⁰⁸⁹

Ungeachtet dieser unklaren methodischen Fragen finden sich jedoch prinzipiell in der Selbstpräsentation „orthodoxer“ Gruppierungen immer gewisse Grundelemente,

„[...] particularly *primacy* (or originality), *a true transmission* from the founder to the present day, *unity*, *catholicity*, and a conception of orthodoxy as a *middle way* between heretical extremes.“¹⁰⁹⁰

Diesem Modell scheinbarer Faktizität und Normativität hat Ravitzky jedoch wenig erkenntnistheoretischen Wert beigemessen. Er merkte an, dass das idealtypische Raster des „*Orthodox Prototype*“ seine Herkunft wissenschaftlicher Kategorisierung verdanke, die jedoch der Vielfalt der darunter verfassten Gruppen und Ansichten nicht gerecht

¹⁰⁸⁶ Siehe dazu TEJ, Band II, 2005: 980-994, Eintrag „Heresy, Apostasy in Judaism“. Ebenso findet sich dort eine methodische Auseinandersetzung mit der Frage des „otherness“ („us/them“, „anti-us“, „not-us“).

¹⁰⁸⁷ Vgl. Henderson 1998: 154-155

¹⁰⁸⁸ Siehe Henderson 1998: 68

¹⁰⁸⁹ Henderson 1998: 67

¹⁰⁹⁰ Henderson 1998: 85

werden kann.¹⁰⁹¹ Da allerdings ein Ersatz der diesbezüglichen Terminologie aufgrund ihres Verbreitungsgrades kaum möglich ist, sollte man zumindest das Substantiv („*Orthodoxy*“) konsequent durch den adjektivischen Gebrauch („*orthodox*“) ersetzen.¹⁰⁹² Der mit orthodoxer Weltansicht und Handlungspraxis verknüpfte Aspekt des „Traditionalismus“ kann jedenfalls, unter Verweis auf Phänomene aus dem „traditionellen“ Religionsbereich, ins Reich der Mythenbildung geschickt werden, da gerade sehr traditionelle Entwicklungen oft ein ausgesprochen revolutionäres Potential in sich tragen.¹⁰⁹³ Ob sich in rezenten Religionsentwicklungen in Hinblick auf Fragen der Devianz, Assimilation und Konversion tatsächlich klare Fronten zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Gruppierungen greifen lassen, wird zu hinterfragen sein.

7.1.2 Die Einbeziehung der folk religion

Die an sich sehr heterogene Geschichte jüdischer Alltagsreligiosität, die wenig mit den idealtypisch geschilderten Verhältnissen, wie sie in den meisten Einführungen ins Judentum erzählt werden, zu tun hat, wurde bereits in einer religionsgeschichtlichen Studie von Joshua Trachtenberg aus dem Jahre 1939 neu bewertet. Obwohl noch unter der damals üblichen Terminologie *Magic and Superstition* erschienen, war es die Intention des Autors, herkömmliche Sichtweisen auf jüdische Religionen, d.h. die Fixierung auf rabbinische Modelle zu hinterfragen und den Stellenwert des *Folk Judaism* zu betonen.¹⁰⁹⁴ In erster Linie brachte Trachtenberg grundlegende Zweifel an der ghettoisierten Darstellung mittelalterlicher europäischer Geschichte an.¹⁰⁹⁵ Die Synchronizität mit Barons enzyklopädischem Werk, in dem ebenfalls neue Wege einer sozialkritischen und kontextualisierten Beschreibung jüdischer Religionswelten eingeschlagen wurden, ist nicht zu übersehen. Trachtenbergs Studie durchbrach nicht nur das Schema der üblichen Juden-Christen-Rhetorik und deren Konzentration auf die theologisch-soteriologische Konkurrenz, sondern stellte die konkrete Konkurrenz auf der Ebene der Heilspraktiken (Heilung von Krankheiten) in den Vordergrund. So

¹⁰⁹¹ Vgl. Ravitzky 2007: 399-400

¹⁰⁹² Vgl. Ravitzky 2007: 402

¹⁰⁹³ Vgl. Ravitzky 2007: 416

¹⁰⁹⁴ Siehe Trachtenberg 1939: VII-X

¹⁰⁹⁵ Trachtenberg (1939: X): “The notion that the ghetto Jew of medieval Europe was completely shut off from the temper of his age is false. The *people* were in daily contact, and the ideas and movements that swept Europe invaded the ghetto as well. The Jews were an integral part of medieval Europe and their culture reflected, as in a measure it influenced, all the forces operative in the general culture of the period.”

berichtete er von jüdischen Medizinleuten im mittelalterlichen Europa, die vordergründig aufgrund „religiöser“ Argumentation ausgegrenzt wurden, gerade aufgrund ihrer Unabhängigkeit vom dominanten politischen System („Katholizismus“) in deutschen Landen jedoch sehr gesucht waren. Ihren besonderen Status als geschätzte Heiler verdankten sie einer breiten Kenntnis unterschiedlicher Sprachen, ihrem Zugang zu arabisch-griechischen Medizintexten in hebräischer Übersetzung, ihrer Mobilität (Studium im Ausland) und ihrer Distanz zu den kirchlich geförderten Heilpraktiken (Reliquienkult).¹⁰⁹⁶ Trotzdem blieb ihr Status als Heiler prekär, im Falle des Ablebens eines Patienten wurden sie dafür bisweilen zur Rechenschaft gezogen.¹⁰⁹⁷ Vorteile bot ihnen auch ihr pharmakologisches Fachwissen, da jüdische Händler durch ihre Kontakte in den Nahen und Fernen Osten maßgeblich an der Bereitstellung und Verteilung von Heilpflanzen beteiligt waren, was mitunter zu Anklagen wegen Vergiftung führen konnte.¹⁰⁹⁸ Den besonderen religionswissenschaftlichen Wert von Trachtenbergs Studie machte jedoch seine Zusammenschau zeitgleicher Mythen, religiöser Ideen und magischer Praktiken, den Interaktionsmustern von jüdischer und nicht-jüdischer Kultur auf der nicht-literaten Ebene (*folk religions*), aus. Sobald man sich aus der normativen Religionsrhetorik entfernt, eröffnen sich dichte religiöse Felder gemeinsamer Lebenswelten.¹⁰⁹⁹

In den enzyklopädischen Werken der post-Shoah-Forschung ist jedoch wenig von diesen Ansätzen erhalten geblieben. In Bezug auf „volksreligiöse“ Phänomene hat sich im TEJ nicht nur die veraltete Terminologie unter dem Eintrag *Superstition* erhalten, das darunter Subsumierte wird auch im normativen Raster des „Rabbinic Judaism“, kontrastierend mit allen davon abweichenden rituellen Praktiken, verhandelt.¹¹⁰⁰ Ganz essentielle Elemente der Religiosität wie apotropäische Heilpraktiken (Amulette), Chiromantie, Astrologie und jede Form der Divination werden zu einem einheitlichen Ganzen verschweißt, wobei ihr „obskurer“ Ursprung und die Tatsache, dass sie von religiösen Autoritäten als unannehmbar empfunden wurden oder werden, eigentlich der einzige gemeinsame Nenner ist. Volksreligiosität korreliert hier nahezu durchgehend mit „Frauenreligiosität“, was mit fehlender Bildung und mangelndem Urteilsvermögen

¹⁰⁹⁶ Siehe Trachtenberg 1939: 4

¹⁰⁹⁷ Siehe Trachtenberg 1939: 5

¹⁰⁹⁸ Siehe Trachtenberg 1939: 5

¹⁰⁹⁹ Vereinzelt sind rezente Studien zu fassen, die sich auf die Darstellung der jeweiligen lokalen jüdisch-religiösen Bräuche konzentrieren und die vor Augen führen, wie sehr diese den Stempel ihrer Umgebungskultur tragen bzw. vom normativ-rabbinischen Modell abweichen; siehe dazu Lowenstein 2002, *Jüdisches Leben – jüdischer Brauch*.

¹¹⁰⁰ Siehe TEJ, Volume IV, 2005: 2541-2554

konnotiert ist. Allerdings wird auch auf einen der zentralen Bereiche weiblicher Lebenswelt (Geburt, Schwangerschaft, Kindbett) eingegangen, wobei die an sich praktische Zusammenschau der Textquellen die Frage aufwirft, für wen das normative religiöse Zeremoniell tatsächlich von Bedeutung war. Da sich gerade diese „Volksreligiosität“ durch eine normale Form der Religionsosmose auszeichnet, die die üblichen theologischen und „ethnischen“ Grenzen der Identität sprengt, ist ihre Problematisierung ebenfalls unter den Aspekten des dramatisierten Kontaktes zu lesen.

7.1.3 Der veränderte Blick auf die „Mystik“

In den normativen Religionsdiskursen des 19. Jahrhunderts war die Unterscheidung von „Mystik“ und „Religion“ ein religionstheoretisch prägendes Element. Dieser Mystik-Diskurs wurde mittlerweile eingehend dokumentiert, etwa durch eine Studie von Grace Jantzen, die besonders das revolutionäre Potential „mystischer“ Kosmologien betonte.

„The fascination of the subject of mysticism is not [...] simply a fascination with intense psychological experiences for their own sake, but rather because the answers to each of these questions are also ways of defining or delimiting authority.“¹¹⁰¹

Methodologisch orientiert an Michel Foucault und seiner These des *archaeology / genealogy of knowledge* beschrieb sie den Mystizismus-Diskurs als hegemoniale Ab- und Ausgrenzungsstrategien auf der Matrix von *power* und *gender*. So konnten beispielsweise visionär-religiöse Frauen der mittelalterlichen Religionsgeschichte (Hildegard von Bingen, et al.), denen sowohl Zugang zu Macht als auch Bildung verwehrt blieb, aus der Sicht von Jantzen mithilfe ihres visionären „Wissens“ einen eigenen „intellektuellen“ Status erlangen.¹¹⁰² Stark merkte dazu an, dass sich diese spezifische Form des *female knowledge* über Offenbarung und Transzendenz besonders in „häretischen“ Gruppierungen, die einen hohen Anteil an weiblicher Gefolgschaft verzeichnen konnten, zeigte.¹¹⁰³ Im Kontext jüdischer Religionsgeschichte wird allerdings von feministischen Forscherinnen darauf aufmerksam gemacht, dass gerade in den jüdisch-mystischen Religionsformen (kabbalistischer Diskurs, chassidische Religionen) Frauen im Allgemeinen durch Abwesenheit glänzten.¹¹⁰⁴ Zurückgeführt wird dies darauf, dass kabbalistisch-kosmologische Deutungsmuster ein hohes Maß an Wissen bzw. literarischer Kompetenz verlangten, über die jüdische bzw. jiddische

¹¹⁰¹ Jantzen 1995: 1

¹¹⁰² Vgl. Jantzen 1995: 324-325

¹¹⁰³ Vgl. Stark 2004: 60

¹¹⁰⁴ Siehe Weissler 1998: 89

Frauen selten verfügen konnten.¹¹⁰⁵ Der zweite Grund für den geringen Anteil von Frauen wird jedoch direkt mit den Inhalten dieser Heilssysteme in Verbindung gebracht.

„Theologically, too, Kabbalah presented obstacles to the full participation of women. Within the kabbalistic system, ‘male’ generally signifies and symbolizes the spiritual and the holy, whereas ‘female’ descends into the material and the demonic. If women are indeed so intimately connected with physicality (*gashmiut*), it would seem inconceivable for them to engage in asceticism and strive for spiritual elevation.“¹¹⁰⁶

Religionsgeschichtlich blieben diese mystischen Religionsformen, bedingt durch die vorgeschilderte Normativität jüdischer Historiographie des 19. Jahrhunderts, lange Zeit aus dem Religionsbereich ausgegrenzt. Wie heute vielfach festgestellt wird, änderte sich dies erst durch den von Gershom Scholem eingeleiteten Paradigmenwechsel, der sie in den allgemeinen Bereich jüdischer Religionsgeschichte re-integrierte. Allerdings wurde auch angemerkt, dass Scholem zwar die Eingliederung abgesonderter Religionsformen („Mystizismus“) in das normative Narrativ leistete, jedoch um den Preis einer logischen Verkettung vollkommen diverser Heilssysteme.¹¹⁰⁷ Zudem ging Scholem in seinem theoretischen Ansatz noch von einer systemischen Trennung von „Religion“ und „Mystik“ aus.¹¹⁰⁸ Und er bestätigte darin das exzeptionalistische Modell der Einzigartigkeit jüdischen Religionserlebnisses, das sich grundlegend von den Erfahrungswelten anderer Religionen/Religionsangehöriger unterscheidet.¹¹⁰⁹ Diese Unterschiede machte Scholem an Charakteristika fest, die bestimmte „unwandelbare Grundvorstellungen über Gott, die Schöpfung und die Stellung und Rolle des Menschen in der Welt“ beinhalten.¹¹¹⁰ Damit grenzte er den Erfahrungs- und Spekulationshorizont jüdischer Mystiker eindeutig auf die Bereiche ein, „[...] die das geistige Leben des Judentums in den letzten zweitausend Jahren bestimmt und geformt haben, wie etwa zur Tora, zur Halacha und Agada, zum Gebetsleben oder zur jüdischen Philosophie.“¹¹¹¹

Es könnte also auch argumentiert werden, dass sich gerade durch diese semantische Abgrenzung von nicht-jüdischen Erfahrungswelten die Möglichkeit eröffnete, normativ Ausgegrenztes in das religionsgeschichtliche Narrativ zurückzuführen. Im Gegenzug dazu verweisen etwa rezente Studien auf die Verflechtung jüdisch-mystischer Traditionen mit den zeitgleich entstandenen nicht-jüdischen Vorstellungen von

¹¹⁰⁵ Vgl. Weissler 1998: 89-90

¹¹⁰⁶ Weissler 1998: 91

¹¹⁰⁷ Vgl. Henderson 1998: 155-156

¹¹⁰⁸ Siehe dazu Scholem 1993: 1-42, Kapitel „Allgemeine Wesenszüge der jüdischen Mystik“

¹¹⁰⁹ Siehe Scholem 1993: 16

¹¹¹⁰ Vgl. Scholem 1993: 21

¹¹¹¹ Vgl. Scholem 1993: 21

Transzendenz.¹¹¹² Heute werden Scholems Studien auch als Produkt zeitgenössischer Religionsdiskurse betrachtet, wie Graf anmerkte.

„Noch die »jüdische Renaissance« eines Gershom Scholem lässt sich nur im Blick auf die zeitliche parallele, in den Strategien der Traditionsspurenicherung weithin übereinstimmende »Lutherrenaissance« in der protestantischen Universitätstheologie angemessen verstehen.“¹¹¹³

Hamacher hat hier insbesondere auf „die Affinität zwischen dem von Gershom Scholem viel beschworenen religiösen Gefühl und Rudolf Ottos Erlebnis des Numinosen“ hingewiesen.¹¹¹⁴ Ebenso wird der religionsstiftende Charakter des Mystik-Forschers betont, dessen Studien heute als einer der wichtigsten Katalysatoren für den im amerikanisch-jüdischen Kontext äußerst wichtigen Mystik-Hype (*New Spirituality*) gelten.¹¹¹⁵ Als ebenso wichtiger Katalysator für die rezente Popularität jüdischer Mystik gelten die Arbeiten des bereits im Kontext jiddischer Religionsgeschichte erwähnten Martin Buber, dessen eher poetische denn religionswissenschaftliche Aufbereitung chassidischer Religionen nicht nur jüdische Imaginationen über östliche Religionen beeinflusste.¹¹¹⁶ Anzumerken ist, dass die biographischen Details beider aus Deutschland stammenden Mystik-Forscher, die auch an deutschen Universitäten ihre Ausbildungen absolvierten, ebenfalls unter Hinweis auf die assimilatorischen (Scholem) bzw. traditionalistischen (Buber) Aspekte ihrer Sozialisation erörtert werden.

7.2 Glaubenspartikel der Moderne

7.2.1 Secular belief systems

Die multiplen Transformationsprozesse in den Religionsfeldern des 19. und 20. Jahrhunderts haben auch in den jüdischen Religionswelten deutliche Veränderungen nach sich gezogen. Religionswissenschaftlich wurde die übliche Grenzziehung zwischen „Säkularem“ und „Religiösem“, wie bereits erwähnt, im Diskurs zur europäischen Religionsgeschichte einer Revision unterzogen. Zur Kategorisierung säkularer *belief systems* wurde etwa von Vasilios Makrides eine eigene Typologie erarbeitet, womit die Terminologie auf der metasprachlichen Ebene ihren determinierenden Charakter behalten konnte. Als gemeinsamen Nenner bezeichnete

¹¹¹² Siehe Tirosh-Samuelson 2010: 421

¹¹¹³ Graf / Große Kracht 2007: 28

¹¹¹⁴ Vgl. Hamacher 1999: 327

¹¹¹⁵ TEJ, Volume II, 2005: 1264: „Jewish mysticism became popular for a number of reasons. First was the massive intellectual achievement of Gershom Scholem who almost single-handedly redeemed Jewish mysticism from its prior disparagement by Jewish rationalists.“

¹¹¹⁶ Siehe Tirosh-Samuelson 2010: 419-420

Makrides ihren „negativen, antagonistischen und polemischen Bezug zu traditionellen Sinnsystemen“.¹¹¹⁷ Als ersten Typus führt er *säkulare Alternativen* an, worunter „persönliche, meist individuell ausgeformte Glaubens- und Lebensformen, die auf der Basis von verabsolutierten Lebensbereichen oder einer eigenen säkularen Weltanschauung konstruiert werden“, zu verstehen sind.¹¹¹⁸ Dazu zählen etwa der praktische Atheismus oder auch die individuelle Irreligiosität. Der zweite Typus, die *säkularen Ersatzsysteme*, umfasst „[...] Weltanschauungen, Ideologien und Wissenskulturen, die im Rahmen von breiteren sozialen (Kult)Bewegungen und geistigen Strömungen entstehen und eine fundamentale innerweltliche Orientierung und einen entsprechenden Diesseitigkeitsbezug aufweisen“.¹¹¹⁹ Zu diesen Ersatzsystemen zählte er unter anderem den Marxismus, die sozialistischen Ideologien des 19. Jahrhunderts, die Kultisierung von Religionskritikern wie Nietzsche oder Comte und die Freidenkerbünde. Den dritten Typus, die *säkularen Äquivalente*, charakterisieren „[...] systematische Versuche säkularer Systeme, traditionelle Religionen sowohl funktionell (z.B. in Sachen Sinnggebung) als auch substantiell (z.B. durch neue Feste, Rituale, Lehre, Schriften, Moral) völlig zu ersetzen und konsequenterweise obsolet zu machen.“¹¹²⁰ Dies trifft aus seiner Sicht auf faschistische Ideologien und die sowjetisch-leninistische Staatsideologie zu. Auf dieser methodischen Basis lassen sich nun auch wesentliche Bereiche der jüngeren jüdischen Religionsgeschichte schlüssiger in ein religionssystemisches Raster bringen.

7.2.2 Jewish civil religions

In der Erörterung des Säkularisierungsdiskurses wurde bereits darauf verwiesen, dass das Säkularisierungsnarrativ im Kontext jüdischer Religionsgeschichte je nach methodischer Ausrichtung auf unterschiedlichen Ebenen anzusetzen ist. In erster Linie ist hier der Topos der „religionization of the past“ fassbar, wie er sich auch in rezenten Enzyklopädien präsentiert. So ist der Eintrag im DJGN zum jüdisch-religiösen Leben des 19. Jahrhunderts in Deutschland von einer dichotomen Terminologie geprägt, die von „echter Religiosität“ und „Frömmigkeit“ das „unechte“, nicht authentische, trennt.¹¹²¹ Die „echte“ Frömmigkeit von Bewohnern agrarisch-traditioneller Gebiete

¹¹¹⁷ Vgl. Makrides 2009: 556

¹¹¹⁸ Vgl. Makrides 2009: 556

¹¹¹⁹ Vgl. Makrides 2009: 557

¹¹²⁰ Vgl. Makrides 2009: 557

¹¹²¹ Siehe DJGN, Band 2, 1997: 101-122

wird mit der Religionsferne von „dekadenten“ Stadtbewohnern kontrastiert, deren Religiosität sich auf wenige rituelle Praktiken („Dreitagejuden“¹¹²²) beschränkte. Ihre Orientierung an den kulturellen Maximen der Mehrheitskultur wird daher als „Abfall“ von der eigenen Tradition verstanden.

„Manche Juden, die nominell Mitglied ihrer Gemeinde waren (niemand kann mit Sicherheit sagen, wie viele), hatten in Wirklichkeit eine völlig weltliche Einstellung. Andere verschieben sich einer verschwommenen Religiosität, die mehr in der Lyrik Goethes wurzelte als in den Texten des Judentums.“¹¹²³

Kontrastierend zu diesem Schema einer „verschwommenen Religiosität“ oder eines generellen „Glaubensverfalls“ wird dieser extrem wichtige religionskonstituierende Zeitraum, Neusners „*Second age of diversity*“, als Boden für die Entstehung neuer *Judaisms*, die das 20. Jahrhundert prägten, angenommen (*Jewish Socialism / Yiddishism, Zionism, American Judaic system of Holocaust and Redemption*).¹¹²⁴ Das historisch komplexe Phänomen des Jiddischismus, der durch die Shoah und die zionistische Sprachenpolitik zum Erliegen kam¹¹²⁵, wurde bereits erörtert. Dass Neusner auch den Zionismus, ein heftig umstrittenes Thema rezenter jüdischer Geschichte, ins Religionsfeld integrierte, erklärte er mit der in der zionistischen Ideologie besonders bedeutsamen Israel-Metapher.¹¹²⁶

In Hinblick auf Makrides‘ Typologie ist der Zionismus durchaus als säkulares Äquivalent zu verstehen, welches von Brenner auch im Rahmen der *civil religions* (Robert Bellah¹¹²⁷) erörtert wurde. Brenner merkte hierzu an, dass ehemalige Mitglieder jüdischer Gemeinden des 19. Jahrhunderts, auf der Suche nach einer „Ersatzreligion“, in unterschiedlichen Bereichen fündig wurden.¹¹²⁸ Die Konversion zu einer der christlichen Religionsformen war ein Minderheitenprogramm und geschah meist nur aus karrieretechnischen Überlegungen. Alternativen fanden sich jedoch in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit jüdischer Geschichte, was Brenner in Anlehnung an die bereits angeführte Studie von Yosef Yerushalmi als „Glaube ungläubiger Juden“ bezeichnete.¹¹²⁹ In den osteuropäischen Gesellschaften konnte vor allem die jiddische Kultur und Sprache den Status eines sakral verhandelten Gegenstandes einnehmen, was

¹¹²² DJGN, Band 2, 1997: 105

¹¹²³ DJGN, Band 2, 1997: 106

¹¹²⁴ Siehe Kapitel 3.4.3 dieser Arbeit, „Einführungen ins Judentum“

¹¹²⁵ Siehe dazu Eidherr 2012: 64-70, Kapitel „Jiddischismus“

¹¹²⁶ Neusner (2006: 163): „[...] Zionism enunciated a powerful and original doctrine of Israel. Jews form a people, one people, and should build a nation-state.“

¹¹²⁷ Zur Klassifizierung von Robert N. Bellah als „Religionsstifter der Moderne“ siehe den gleichnamigen Aufsatz von Riesebrodt 2009: 269-278.

¹¹²⁸ Vgl. Brenner: 2009: 150-151

¹¹²⁹ Vgl. Brenner 2009: 151

enorme Auswirkungen auf das politische Geschehen hatte. Als einer der erfolgreichsten Religionsstifter an der Schwelle zum 20. Jahrhundert muss jedoch Theodor Herzl betrachtet werden.

„Der von ihm gegründete politische Zionismus schuf nicht nur eine territoriale Heimstätte für Juden in Palästina, sondern auch eine neue Form der Identifizierung mit dem Judentum für Juden in ihren jeweiligen Heimatländern.“¹¹³⁰

Durch diese neue Zivilreligion, mit eigener Symbolik, Rhetorik und der entsprechenden Mythologie, verwandelte sich der neu geschaffene Staat Israel immer deutlicher zu einem „sakral“ verhandelten Gegenstand, wobei die ursprünglich „säkulare Ersatzreligion“ besonders nach dem Sechs-Tage-Krieg und durch die Siedlerbewegungen, eine religiöse Funktion bekam.¹¹³¹

Eine Erörterung des Zionismus in seiner ganzen komplexen politischen, sozialen und religiösen Dimension ist hier natürlich nicht möglich; allerdings soll auf die interessante Studie von Christoph Attias und Esther Benbassa verwiesen werden, die eine genealogische Geschichte des „Heiligen Landes“ erarbeiteten. Die Bedeutung von Israel / Palästina / Jerusalem, so die Autoren, hatte im kulturellen Gedächtnis von Juden und Jüdinnen keine statische Funktion, denn „[...] during the centuries of dispersal, the meanings of the words *Zion* and *exile* varied astonishingly.“¹¹³² Während man in den europäischen Siedlungsgebieten immer von einem irdischen, in einer bestimmten geographischen Region vorhandenen „Garten Eden“ träumen konnte, war der Kontakt mit der tatsächlichen Realität dieses Landes, ähnlich den Erfahrungen der Philhellenen des 19. Jahrhunderts, ernüchternd.

„In the literature of the Jewish Enlightenment, the land of Israel was a coveted land, yet dreamlike, distant, and unknown. It was regarded through the lens of eastern European realities. However, once they had trod its soil, immigrants from Eastern Europe developed a nostalgia for the countries they had left behind them, as if the land of Israel could never become theirs. Even when it did, it carried an exile inside it. And exile within the land of Israel was even more difficult than exile among the nations of the world.“¹¹³³

Dennoch gelang es den zionistischen Pionieren bzw. deren Nachkommen, sich im Laufe der Zeit an die herrschenden Verhältnisse zu assimilieren. Erst durch die seit 1989 in großen Zahlen ankommenden russischen Einwanderer ergaben sich unerwartete

¹¹³⁰ Brenner 2009: 152

¹¹³¹ Vgl. Brenner 2009: 156. An gleicher Stelle führte er an, dass diese religiösen Entwicklungen heute ihren Stifter Herzl wohl veranlassen würden, sich im Grabe umzudrehen.

¹¹³² Vgl. Attias / Benbassa 2003: 121

¹¹³³ Attias / Benbassa 2003: 199

Probleme, da diese neuen Immigranten nicht bereit waren, sich kulturell und sprachlich von ihrem Herkunftsland zu lösen.

„Russia remains their cultural ‘homeland’, and paradoxically, their relations with it continue to be those of a ‘diaspora’ with its center, thereby inverting the equation in the Israeli nationalist narrative of a return to the mother country.“¹¹³⁴

Diese symbolische Zweigestaltigkeit Israels, als „Heimat“ und „Exil“, wurde durch die symbolische Aufladung seiner Sakralität durch die Mitglieder der jüdischen Gemeinden weltweit noch zusätzlich verstärkt.

„If Israel is a problem this is not only because its inhabitants never stop revisiting their land, infinitely multiplying the ways they look at it. The Diaspora, too, projects onto this country its own expectations and frustrations, hopes and disappointments, symbols and dreams. Israel is invested with so much holiness that in certain milieux it becomes impossible even to engage in a discussion on this subject. It is untouchable.“¹¹³⁵

Diese Unberührbarkeit und Sakralität des Landes hat bis heute enorme Auswirkungen auf die israelische Innenpolitik, da die Verklammerung interner politischer Diskussionen mit den Solidaritätsbekundungen der jüdischen Diaspora und ihren Sakralisierungsmechanismen bis dato eine Lähmung des politischen Fortschritts in Israel erzeugte. Und es ist in diesem Kontext an Anthony Smith zu erinnern, der jede Form des religiösen Nationalismus untrennbar mit der Verhandlung von Authentizität verknüpft sah.¹¹³⁶ Auch israelische Historiker haben die Sakralisierung Israels wiederholt thematisiert. Baruch Kimmerling, einer der profundesten Kritiker zionistischer Politik, der den demokratischen Status Israels wiederholt hinterfragte, hatte hier gerade den biblischen Texten eine zentrale Funktion zugesprochen. Die *Torah*, die in der rabbinischen Theologie von eher marginaler Bedeutung war und selektiv vorwiegend für den Unterricht der Kinder eingesetzt worden war, wurde erst durch den Zugriff der Zionisten zu einem so bedeutsamen Dokument.

„[...] Zionism adopted the Bible, redefined it as a national-historical text, and tried to transform it into the primary mythical infrastructure for a new historiography of Judaism as nationality.“¹¹³⁷

Eine verstörende Dokumentation zionistischer Landnahme, in der eine stringente *judaization* aller Orte und Landschaften Israels/Palästinas seit der Staatsgründung 1948

¹¹³⁴ Attias/Benbassa 2003: 213

¹¹³⁵ Attias/Benbassa 2003: 232-233

¹¹³⁶ Smith A. (2003: 37-38): „At the centre of the nationalist belief-system stands the cult of authenticity, and at the heart of this cult is the quest for the true self. Authenticity functions as the nationalist equivalent of the idea of holiness in so many religions; the distinction between the authentic and the false or inauthentic carries much the same emotional freight as the division between the sacred and the profane.“

¹¹³⁷ Kimmerling 1999: 345-346

betrieben wurde, findet sich bei Benvenisti.¹¹³⁸ Hand in Hand mit der Sakralisierung des Landes erfolgte auch die Sakralisierung des „Jüdischen Volkes“, was von Cohn-Sherbok als Reinterpretation messianischer Ideen interpretiert wurde; diese Messianismen hatten im historischen Narrativ jüdischer Religion einen zentralen Stellenwert, denn „[...] from biblical times to the modern age the Jewish community anticipated the coming of the Messiah who would redeem the nation from earthly travail and usher in a new era of peace.“¹¹³⁹ Allerdings wurden messianische Erwartungen, die heute nur noch von kleinen Gruppierungen aus dem ultra-orthodoxen Spektrum aufrechterhalten werden, unter den Vorgaben eines wissenschaftlichen Weltbildes grundlegend transformiert.¹¹⁴⁰ Das durch die Delegitimierung messianischer Weltsicht gebildete Vakuum musste nun mit neuen Inhalten gefüllt werden. Anstelle des Messias, so das *Post-Messianic Credo* von Cohn-Sherbok, richteten sich nun die Heilserwartungen auf das „Jüdische Volk“.¹¹⁴¹ Der damit verursachte fundamentale Wandel in der Theologie machte das Heilsgeschehen jedoch zu einer einsamen Sache: „Instead of looking to a heavenly form of redemption, the Jewish community must now rely on itself for its own survival and the redemption of the world.“¹¹⁴² Wie sich dieser Wandel in der Praxis gestaltet, soll nun am Beispiel der nordamerikanischen Judentum-Diskurse erörtert werden.

7.3 Amerikanische Transformationen

7.3.1 Pluralism in Judaism

Religionssoziologische Befunde der sich unter den Aspekten von Globalisierung erweiternden Religionsfelder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben dazu geführt, den religiösen Pluralismus und die kulturelle Vielfalt rezenter jüdischen Lebens unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten. Dabei sind in den *Jewish Studies* neue Muster der Verhandlung zu fassen, die jede Kultur als heterogenes Produkt unterschiedlichster Interaktionen und Einflüsse wahrnimmt.

¹¹³⁸ Siehe Benvenisti 2000, *Sacred Landscape*

¹¹³⁹ Vgl. Cohn-Sherbok 1997: 186

¹¹⁴⁰ Vgl. Cohn-Sherbok 1997: 186

¹¹⁴¹ Siehe Cohn-Sherbok 1997: 196-199. Sein *Post-Messianic Credo* besteht aus zehn Glaubenssätzen, die seine wissenschaftliche Studie in gewisser Weise zu einem religiösen Quellentext machen.

¹¹⁴² Cohn-Sherbok 1997: 197

„Diasporic cultural identity teaches us that cultures are not preserved by being protected from ‘mixing’ but probably can only continue to exist as a product of such mixing. All cultures, and identities, are constantly being remade.“¹¹⁴³

Die Erörterung des internen religiösen Pluralismus („*diversity of Judaism*s“¹¹⁴⁴) gehört mittlerweile zu Standardeinführungen ins Judentum. Allerdings bleibt dies meist auf interne Pluralisierungsprozesse in den USA, unter den Vorgaben einer multikulturellen und ethnisch diversen Gesellschaft, beschränkt. Als Deskriptionsmuster haben sich hier eigene Kategorien („Konfessionen“) etabliert, die diese Vielzahl unterschiedlicher Gruppierungen (reformiert / liberal, konservativ, rekonstruktionistisch, orthodox / ultraorthodox, säkular) als Teil der Makrokategorie *Judaism* zum Ausdruck bringen sollen. Diese Prozesse innerjüdischer Pluralisierung werden teilweise – wie bereits an Neusners Phasenmodell geschildert – mit der Vielfalt jüdischer Religionsformen in der Antike und Spätantike verglichen.¹¹⁴⁵

Allerdings sind hier sehr deutliche Unterschiede zwischen der Deskription jüdischer Religionswelten in Europa und der „konfessionellen“ Landschaften in den USA zu beobachten. Wie der Titel des Sammelbandes *A Road to Nowhere?* verdeutlicht¹¹⁴⁶, steht die Erörterung rezenter jüdischer Erfahrungswelten in europäischen Staaten noch deutlich unter den Vorzeichen von Shoah und Antisemitismus. Nur spärlich sind neue Ansätze zu beobachten, die geänderten kulturellen und demographischen Verhältnisse Europas auch als Neuanfang zu evaluieren. Zu Recht merkte Bodemann an, dass die negative amerikanische und israelische Sichtweise auf die europäisch-jüdische Diaspora der Nachkriegsjahre, unter anderem die Annahme eines kompletten Verschwindens des deutschen Judentums, dringend einer Revision bedarf.¹¹⁴⁷

Grundlegend ist festzuhalten, dass die komplexen rezenten Religionsfelder nord-amerikanischer Ausprägung sowohl „Traditionelles“ als auch „Transformatorisches“ beinhalten und das spezifisch Neue daran in der sinnstiftenden Mischung beider Anteile besteht. Das „Traditionelle“ liefert dabei in erster Linie ein reiches Dekor an religiösen Ideen, Textmaterial und Gebrauchsobjekten, die aufgrund ihrer langen Objektgeschichte die Plausibilität der Neuschöpfungen erhöhen sollen. Jenseits konfessioneller Engführung sind Pluralisierungsprozesse im religiösen Milieu zu

¹¹⁴³ Boyarin 1994: 243

¹¹⁴⁴ TEJ, Volume II, 2005: 1270

¹¹⁴⁵ Siehe De Lange 2000: 220; zu Neusners „Second Age of Diversity“ siehe Neusner 1995: 12.

¹¹⁴⁶ Schoeps / Glöckner 2011; die Hälfte des Sammelbandes befasst sich mit Fragen des Antisemitismus bzw. der Judeophobia.

¹¹⁴⁷ Vgl. Bodemann 2010: 74

beobachten, in welchen die von Graf vor zitierten Prozesse von „Symboltransfer“, „Ritenklau“ und/oder „theologischer Ideenosmose“ an der Tagesordnung sind.

In den nordamerikanischen Religionsdiskursen zum Judentum sind nun viel deutlicher neue methodische Ansätze zu erkennen, die an der Schwelle zum 21. Jahrhundert jüdische Religionen im Kontext fluider Religionsphänomene erörtern. Diese veränderte Rhetorik bewirkt nun in Analogie zu allgemeinen Deskriptionsmustern postmoderner Religiosität eine Verschiebung der Matrix von *Jewish Religion* hin zu *Jewish Spirituality*, wobei sich besonders durch die Einbeziehung des sogenannten *New Age Judaism* ein prominenter neuer Forschungsbereich etablierte. Dieser methodische Wandel demonstriert sich auch an einer religionswissenschaftlichen Inklusion der unterschiedlichen Varianten des *Secular Judaism*, die bedeutende Adaptionenprozesse an den humanistischen und/oder sozialen Wertekanon der Allgemeinkultur zum Ausdruck bringen, in den Religionsbereich. Dass dies vorwiegend im nordamerikanischen Kontext, nicht jedoch in Bezug auf die rezenten jüdischen Religionsentwicklungen in Europas geschieht, hat – wie erwähnt – mit den Auswirkungen der Shoah, aber auch mit der vollkommen anders gelagerten amerikanischen Religionsgeschichte zu tun, wo sich eindeutige Grenzen zwischen Religionen insgesamt nur schwer ausmachen lassen. Im *melting pot* von *ethnic*, *culture* und unzähligen *belief systems* werden auch die Grenzen zwischen den sehr diversen *Christianities* und den nicht minder divergenten *Judaisms* fluide.

7.3.2 Symbolic Judaism

Es ist hier nicht der Ort, um die lange Geschichte jüdischer Religionsgemeinschaften in den USA zu erörtern.¹¹⁴⁸ Casanova merkte hierzu an, dass sie aufgrund ihrer vergleichsweise geringen Mitgliederzahlen die Präponderanz der christlichen Kirchen nie in Frage stellen konnten, dass jedoch ihre Inklusion die religiöse Landschaft Amerikas radikal veränderte.¹¹⁴⁹ Um den soziokulturellen Veränderungen und der neuen religiösen Vielfalt des Landes insgesamt religionsmethodologisch besser gerecht werden zu können, kristallisierten sich im amerikanischen Wissenschaftsdiskurs bereits ab den 1970er Jahren neue Modelle heraus. Wie Gladigow ausführte, wurde unter anderem mit der Terminologie der *polysymbolic religiosity* ein brauchbares Raster

¹¹⁴⁸ Einen exzellenten Überblick bieten Sarna 2004, *American Judaism*, bzw. Diner 2004, *The Jews of the United States*.

¹¹⁴⁹ Vgl. Casanova 2007: 71

gefunden, sowohl „monotheistische als auch polytheistische Optionen einordnen zu können.“¹¹⁵⁰

Für die jüdisch-amerikanische Religionsgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat Dana E. Kaplan grob vier chronologisch zuordenbare Phasen unterschieden: 1) die Phase der Staatsgründung Israels, die einen Paradigmenwechsel in der Selbstwahrnehmung amerikanischer Juden und Jüdinnen, insbesondere eine Neuverhandlung des Diaspora-Topos, verursachte; 2) die Phase der 1960er Jahre mit ihrem insgesamt gesellschaftsverändernden revolutionären Potential; 3) die Phase der „Wiederentdeckung“ des Holocaust und seiner Transformation zu einem zivilreligiösen Komplex, was heute für alle jüdischen Gemeinschaften einen überragenden identifikatorischen Wert hat; und 4) die Phase jüdischer Identitätsdiskurse im Gesamtkontext amerikanischer Ethnikdiskussionen.¹¹⁵¹ Schon in den 1960er Jahren wurde in der zitierten Studie von Gordon ein Großteil der jüdischen Immigranten in den USA einem *Symbolic Judaism* zugeordnet. Als deren gemeinsamer Nenner arbeitete Gordon eine Reihe spezifischer Elemente heraus, wie

„[...] a kind of minimal adherence to specifically Jewish cultural values or patterns, in which emphasis is placed on a selection of nostalgic items of ‘Yiddish’ background (for instance, Yiddish culinary delicacies or Yiddish phrases), the possession in the home of tangible objects denoting Jewishness (for example, books, records, or pictures with Jewish themes), a concern with ‘Jewish’ problems, and a selection of festive religious traditions which help socialize the children into an awareness of and affection for their Jewish identity.“¹¹⁵²

Allerdings wurde durch diese *symbolic*-Terminologie die Normativität „authentischer“ jüdischer Religiosität in gewisser Weise untermauert. In diesem Sinne kann die immer wieder aufgeworfene Frage *How Jewish Are American Jews*, die in schöner Regelmäßigkeit von dafür zuständigen Meinungsforschungsinstituten abgefragt wird, als die Gretchenfrage (post)moderner Judentumsdiskurse in den USA betrachtet werden.¹¹⁵³ Wie bereits erwähnt, stellen dabei Israel und der Holocaust zwei der wichtigsten identifikatorischen Elemente in den binnenjüdischen Diskursen Amerikas dar.¹¹⁵⁴ In Hinblick auf konfessionelle Zugehörigkeit bestätigen auch jüngste Umfragen einen

¹¹⁵⁰ Vgl. Gladigow 2006: 222

¹¹⁵¹ Siehe dazu Kaplan D. 2009: 29-55

¹¹⁵² Gordon 1964: 194

¹¹⁵³ So wurde in einer Untersuchung aus dem Jahre 1985 festgestellt, dass das wichtigste religiöse Ritual amerikanischer Juden/Jüdinnen, überrepräsentiert mit nahezu 70%, im Anzünden der Chanukka-Kerzen bestand; vgl. Stark 2001: 213.

¹¹⁵⁴ Vgl. Nadell 2010: 228; siehe dazu auch Sarna 2004: 333-334; siehe ebenso Shain 2007, *The Transnational Struggle for Jewish Pluralism*, in dem er die Rückwirkung konfessioneller Identitätsfragen amerikanischer Juden/Jüdinnen auf die israelische Innen- und Außenpolitik analysierte.

Trend, der sich bereits seit einigen Jahrzehnten abzeichnet: so teilen sich reformjüdische und konservative Vereinigungen bzw. die Gruppe der Personen, die sich als „*Just Jewish*“ bezeichnet, den *pool* jüdischer Zugehörigkeitsmuster, während eine Mitgliedschaft in orthodoxen Vereinigungen ein Minderheitenprogramm darstellt.¹¹⁵⁵

In Anbetracht dieser Befunde ist die Herausbildung der *Secular Judaisms* als äußerst erfolgreiches Projekt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu betrachten. Diese auf säkularisierten „religiösen Markern“¹¹⁵⁶ basierenden Gemeinschaften gelten mittlerweile als sehr präsenten Phänomen öffentlicher Judentumsdebatten. Einziges Merkmal der bisweilen in Plattformen zusammengefassten Gruppierungen sind die Konzentration auf jüdische Kulturgeschichte, die Einbeziehung jüdisch-religiöser Artefakte zur rituellen Alltagsgestaltung, das Propagieren eines *non-theistic* Weltbildes und die Referenz auf grundlegende humanistische Werte.¹¹⁵⁷ In diesem Sinne sind sie als Mischung zwischen säkularen Alternativen und säkularen Ersatzsystemen zu verstehen, deren Glaubenspartikel jüdische Kulturgeschichte, jüdische Sprachen (vorwiegend Hebräisch und Jiddisch) und jüdisch-rituelle Gebrauchsgegenstände sind. Die in den meisten Einführungen ins Judentum präsentierten „traditionellen“ jüdischen Religionsformen und Vereinigungen (reform, konservativ, rekonstruktionistisch und orthodox) greifen im Unterschied dazu auf einen etablierten Organisationsapparat zurück, der sich allerdings erst im 19. Jahrhundert, vor allem durch Importe religiöser Spezialisten aus Europa, herausbilden konnte.¹¹⁵⁸ Im Kontext jüdischer Identität wird

¹¹⁵⁵ Die Frage nach der konfessionellen Eigenwahrnehmung wurde in einer Umfrage des *Global Jewish Advocacy* (AJC) im Jahre 2012 folgendermassen beantwortet: 34% Reform, 26% Conservative, 26% Just Jewish, 8% Orthodox, 1% Reconstructionist. Welche Rolle das "being Jewish" im Leben des/der Einzelnen spielt, beantworteten 38% mit "Very Important" bzw. 29% mit "Somewhat Important", 18% mit "Not Too Important" und 14% mit "Not At All Important". Auch die Frage nach der öffentlichen religiösen Observanz, d.h. wie oft man, abgesehen von Hochzeiten oder Bar Mitzvahs, einen Tempel oder eine Synagoge besuche, erzielte interessante Resultate. 31% beantworteten dies mit "Never", 27% mit "A Few Times a Year", 16% mit "Once a Year or Less", 12% mit "Once or Twice a Month", 8% mit "Once a Week" und nur 6% mit "More Than Once a Week". Quelle: AJC *Global Jewish Advocacy*, 2012 Survey of American Jewish Opinion, online unter: http://www.ajc.org/site/c.ijITI2PHKoG/b.8073029/k.B021/2012_AJC_Survey_of_American_Jewish_Opinion.htm [Abfragedatum: 10.01.2013].

¹¹⁵⁶ Roy 2010: 131

¹¹⁵⁷ Siehe die online Plattform *International Institute for Secular Humanistic Judaism* (IISHJ), <http://iishj.org/>; *The City Congregation for Humanist Judaism*, <http://www.citycongregation.org/>; *The Society for Humanistic Judaism*, <http://www.shj.org/default.htm> [Abfragedatum: 30.11.2012]

¹¹⁵⁸ Siehe Diner 2004: 118; siehe ebenso Sarna 2004: 91, der besonders den in den 1840er Jahren einsetzenden „Import“ deutscher Rabbiner, die spezifische Kompetenzen der Rhetorik und eine überzeugende Ideologie mitbrachten, hervorhebt. Übertroffene Bedeutung für die Etablierung der Reform-Theologie in den USA erlangte der im böhmischen Teil der Habsburg-Monarchie geborene und 1846 in die USA emigrierte Isaac Meyer Wise (1819-1900).

oft angemerkt, dass diese „konfessionellen“ Kategorien aufgrund der durch Geburt festgelegten unauflösbaren Zugehörigkeit an sich irreführend sind.

„[...] Jews do not sense of themselves that their association is confessional, that it is based on common religion, for many people whom both religious and secular Jews call Jewish neither believe nor practice the religion at all. This kind of ‘racialism’ is built into the formal cultural system itself. While you can convert *in* to Judaism, you cannot convert *out*, and anyone born of Jewish parents is Jewish, even if she doesn’t know it.“¹¹⁵⁹

Trotz dieser eindeutigen Verknüpfung von Identität und pseudo-ethnischen Markern haben die Kontroversen zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Gemeinden jedoch bereits solche Ausmaße angenommen, dass von der Herausbildung von *Two Separate Jewish Peoples* gesprochen wird.¹¹⁶⁰ Wie bereits an den Ausführungen von Ravitzky demonstriert, greifen religionssystemische Gegenüberstellungen von „Reform“ und „Orthodoxie“ allerdings zu kurz. Orthodoxe Theologie wird heute weniger durch reformtheologische Transformationsprozesse herausgefordert als durch säkulare Weltbilder („Atheismus“).¹¹⁶¹ Trotzdem bleiben gravierende Spannungsfelder zwischen orthodoxen und liberalen Theologien bestehen. Ohne auf die lange Geschichte der Herausbildung reformierter jüdischer Religionen, die heute weltweit als Mehrheitsprogramm jüdischer Religionszugehörigkeit gelten, näher einzugehen, ist doch festzustellen, dass unter all den Vorbehalten zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen jüdischen Organisationen die Konversionsfrage immer noch eines der zentralsten Spannungsfelder darstellt.

7.3.3 Spaltpilz Konversion

In Europa, speziell in den deutschsprachigen Ländern, wo sich nach der Shoah unter den religionsrechtlichen Aspekten der „Einheitsgemeinde“ relativ klare Fronten zwischen Reformern und Orthodoxen herauskristallisierten, sind liberal-jüdische Gruppierungen eine Minderheit unter Minderheitenreligionen. Das Phänomen von Konversionen zu einer jüdischen Religion in Deutschland nach 1945, eines der Ergebnisse der Popularisierung jüdischer Kultur- und Religionsgeschichte im post-Shoah-Milieu, wird von Religionssoziologen und Judaisten bereits als eigenes Forschungsfeld wahrgenommen, allerdings vorwiegend in den Kontext der Vergangenheitsbewältigung gestellt. Julius Schoeps sprach hier von „Konvertiteneifer

¹¹⁵⁹ Boyarin 1994: 241

¹¹⁶⁰ Siehe Kaplan D. 2009: 187-191

¹¹⁶¹ Vgl. Ravitzky 2007: 395

und Überidentifikation“, als Ausdruck der radikalen Abkehr hochmotivierter deutscher Student/innen von der antisemitischen Vergangenheit ihrer Vorfahren.¹¹⁶² Ebenso merkte er den seltsamen Habitus dieser Konvertiten an, sich bisweilen wesentlich „jüdischer“ bzw. gesetzestreu als die orthodoxesten Juden zu gebärden oder andererseits, als Unterstützer liberaler jüdischer Gruppierungen, mit dem offiziellen Vertretungsorgan (*Zentralrat der Juden*) in Konflikt zu geraten.¹¹⁶³ Nicht alle Kommentare sind so zynisch wie der von Broder, der deutschen Konvertit/innen eine opportunistische Haltung unterstellte, mit dem Ziel, „[...] das dringende Bedürfnis der Schwiegereltern nach einem jüdischen Schwiegersohn oder einer jüdischen Schwiegertochter zu befriedigen [...]“.¹¹⁶⁴ Da die Konversion zu einer jüdischen Religion nun auch mit politischen Agenden verknüpft ist, was beispielsweise das Einwanderungsrecht in Israel betrifft, wird in der deutschsprachigen Reform-Literatur die Konversionsfrage vor allem in Bezug auf ihre sozialen Auswirkungen (Status der Kinder aus einer Ehe mit einem nichtjüdischen Partner) thematisiert.¹¹⁶⁵

Im amerikanischen Religionsmilieu sind hingegen deutliche Unterschiede in Bezug auf die Einstellung zu Konversionen zu fassen. So präsentierte Samuel Teitelbaum eine frühe amerikanische Studie aus dem Jahre 1954 zum Thema Konversion von Nordamerikanern zum Judentum, in der sich bereits grundlegend neue Entwicklungen andeuteten. Im Vorfeld wurde festgestellt, dass sich besonders orthodoxe Rabbiner, unter Hinweis auf die religiösen Konversionsverbote jüdischer Tradition, vehement gegen die Aufnahme von Nicht-Juden zum Judentum aussprachen.¹¹⁶⁶ Aufgrund der Häufigkeit des Phänomens (ca. 2000 Konversionen pro Jahr) musste man sich jedoch zwangsläufig mit der Thematik auseinandersetzen. Der Großteil der Konversionen erfolgte aus familientechnischen Gründen (Heirat), ein nicht unerheblicher Anteil war jedoch auch dem Interesse der/des Einzelnen an jüdischer Religion zu verdanken.¹¹⁶⁷ In einer weiteren Umfrage wurde amerikanischen Rabbinern die Frage gestellt, ob der Judentum eine *world mission* habe. Dies beantworteten 90% der Reform-Rabbiner affirmativ, wobei allerdings weniger als 50% den Judentum als missionierende Religion bewerteten.¹¹⁶⁸ Diejenigen mit einer positiven Einstellung zur Mission

¹¹⁶² Vgl. Schoeps 2010: 252-253

¹¹⁶³ Vgl. Schoeps 2010: 254

¹¹⁶⁴ Vgl. Broder 1998: 23

¹¹⁶⁵ Siehe Romain / Homolka 1999: 234-240

¹¹⁶⁶ Vgl. Teitelbaum 1965: 213

¹¹⁶⁷ Vgl. Teitelbaum 1965: 213

¹¹⁶⁸ Vgl. Teitelbaum 1965: 214

brachten als Argumente unter anderem vor, 1) dass man nach dem Desaster der Shoah auf neue Mitglieder angewiesen sei, 2) dass die Botschaft des Judentums besonders in den Zivilisationen Asiens (Japan und Indien) verbreitet werden sollte und 3) dass man auch für Christen eine Vorbildfunktion haben könnte.¹¹⁶⁹

Mit diesem in der jüdischen Historiographie sehr oft tabuisierten Thema klarer Missionsstrategien hatte sich eine Studie von Joseph Rosenbloom näher auseinandergesetzt. Einer der ersten jüdischen Missionsgesellschaften wurde in den 1940er Jahren von einem amerikanischen Journalisten ins Leben gerufen, der die Verbreitung der Botschaft der Zehn Gebote sowohl unter Juden als auch unter Nicht-Juden relativ erfolglos propagierte.

„He gained little support from either rabbis or Jewish laymen, apparently because of the kind of Judaism he advocated. He called for a reunion of ‘the two separated houses of Israel’ whose breach has remained unhealed since the split of the Commonwealth after Solomon’s reign.”¹¹⁷⁰

Auch in Israel scheint das Missionsthema kurzfristig eine gewisse Bedeutung gehabt zu haben, fassbar in der in den 1950er Jahren gegründeten *World Union for the Propagation of Judaism*, die ebenfalls ohne großen Erfolg aus politischen Gründen eine Missionierung unter Arabern propagierte.¹¹⁷¹ 1958 wurde dann in den USA, aufgrund der dramatisch sinkenden Mitgliedszahlen jüdischer Vereinigungen, von einem konservativen Rabbiner eine eigene Konferenz einberufen, um Gegenmaßnahmen zu beraten. Unter anderem überlegte man sich spezifische Missionsstrategien für Japan, da man die Insel aus zumindest zwei Gründen als besonders taugliches Missionsziel einschätzte: ersten galten Japaner in diesem Zeitraum als besonders am Judentum interessiert, und zweitens lief man dort aufgrund der geringen Verbreitung christlicher Religionen nicht Gefahr, den interreligiösen Dialog zu gefährden.¹¹⁷² Als *conclusio* seiner Konversionsstudie führte Teitelbaum, unter Hinweis auf die spezifische Funktion der Assimilations-Rhetorik, jedoch nochmals die Schwierigkeiten vor Augen, aus den eng gesteckten kulturell-religiösen Grenzen auszubrechen.

„Though the Emancipation and Reform Judaism did increase the contacts between Jews and non-Jews and did institute formal political equality for the Jews, they did not succeed in establishing complete social equality. The social and religious barriers

¹¹⁶⁹ Vgl. Teitelbaum 1965: 214

¹¹⁷⁰ Rosenbloom 1978: 133-134

¹¹⁷¹ Vgl. Rosenbloom 1978: 134. Zur Herausbildung eigener Missionsgesellschaften in Israel siehe Parfitt / Trevisan Semi 2002: 53-64, *Judaising Movements*, Kapitel "Conversion and Judaisation"; diese Gesellschaften verfolgten unterschiedliche Ziele, einerseits eine stärkere „Judaisierung“ der neuen Einwanderer, andererseits die missionarische Verbreitung jüdisch-religiöser Heilslehren.

¹¹⁷² Vgl. Rosenbloom 1978: 134

were not removed. The mental ghetto continued in one form or another. It remained as much a product of Jewish self-isolation from within as of prejudice and enmity from without. It represented a distinct culture lag. Remnants of this mental ghettoization are still to be found in the transplanted communities of Jews in the New World. Even in the West, the Jew lives, in part of self-choice, in a 'duplex structure'. He is marginal. Where intercourse between Jew and gentile is but minimally restricted and cultural and religious diffusion are possible, the hue and cry goes up constantly among insecure Jews for protection against assimilation, a hue and cry which often seems to be accompanied by a yearning for reghettoization.¹¹⁷³

Auch Dana Kaplan merkte dazu an, dass die positive Einstellung reformiert-jüdischer Vereinigungen gegenüber Konversionen von Nicht-Juden vor allem durch die Sorge um das *Jewish survival* zustande gekommen war, was 1978 zum *Reform Outreach Program* und 1983 zur *Patrilineal Descent Solution* führte.¹¹⁷⁴ In letzterem wurde der Status von Kindern neu geregelt, die einen jüdischen Vater, aber keine jüdische Mutter hatten, was langfristig dazu beitragen sollte, die abnehmende Anzahl an Gemeindemitgliedern zu stabilisieren.

An diesem Punkt setzt die Problematisierung der „*intermarriages*“ an, die bereits seit den 1960er Jahren im Fokus religiöser Spezialisten standen und vorwiegend unter dem Aspekt des „Verlustes“ erörtert wurden.¹¹⁷⁵ Daran scheint sich trotz der vielen „Warnschilder“ im letzten halben Jahrhundert nicht viel verändert zu haben. Diese „*intermarriages*“ werde heute als eine der größten Herausforderungen für die Zukunft amerikanisch-jüdischer Gemeinden betrachtet, da sich nur noch eine Minderheit von Juden oder Jüdinnen der Heirat mit Partner/innen anderer Religionen und/oder Kulturen verschließt.¹¹⁷⁶ So wurde von Meinungsforschern festgestellt, dass im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts bereits über ein Drittel aller verheirateten Juden / Jüdinnen mit nicht-jüdischen Partnern verheiratet ist. Nahezu alle Schilderungen rezenter amerikanischer Religionsgeschichte zum „Judentum“ beschäftigen sich mit diesem Heiratsthema. Bisweilen wird ironisch angemerkt, dass sich Meinungsforscher und Umfrageinstitute mittlerweile beinahe so intensiv mit den *intermarriage*-Raten wie mit der Inflationsrate auseinandersetzen.¹¹⁷⁷ Wie oben angeführt, erzeugte das theologische Konfliktfeld zwischen Patri- und Matrilinealität vor allem bei dem aus diesen Ehen stammenden Nachwuchs Identitätsprobleme, was vereinzelt in literarischen Satiren zu

¹¹⁷³ Teitelbaum 1965: 228

¹¹⁷⁴ Siehe Kaplan D. 2009: 178-187

¹¹⁷⁵ Siehe dazu Diner 2004: 306

¹¹⁷⁶ Vgl. Nadell 2010: 230

¹¹⁷⁷ Vgl. Sarna 2004: 361

greifen ist.¹¹⁷⁸ Ebenso sind bereits kreative Gruppenbildungen zu beobachten, die dieses Phänomen der „halben“ Zugehörigkeit konstruktiv verarbeiten und sich auf eigenen *websites* mit ihren „Heroen“ einer konstruierten Genealogie präsentieren.¹¹⁷⁹

Religionssystemisch hat Roy den Konversionen unter postmodernen Verhältnissen eine neue individuelle Note der Entscheidungsfindung attestiert, die Religionswechsler zu neugierigen Konsumenten der Globalisierung mache.

„Die Konvertiten sind vor allem Nomaden, auch wenn sie sich physisch nicht bewegen: Sie sammeln, kosten und experimentieren, surfen im Internet. Viele Konversionen sind Autokonversionen: Man wählt sich eine Religion selbst aus, erklärt sich zum Mitglied einer Religionsgemeinschaft und sucht sich dann eine religiöse Autorität, von der man sich seine Wahl bestätigen lässt.“¹¹⁸⁰

An den neuen Konversionen zu jüdischen Religionen ist nun auffällig, dass jährlich eine ganze Reihe von Personen ohne äußeren Zwang und ohne wirkliche Einladung diesen *Jew by choice*-Weg wählen.¹¹⁸¹ Insgesamt sind die Zahlenangaben für Konversionen zu jüdischen Religionen nicht sehr einheitlich. Für die 1950er Jahre wurden zwischen tausend und dreitausend Konvertiten pro Jahr angeführt, für die 1980er Jahre wurde jedoch bereits eine Anzahl von bis zu zwanzigtausend Personen pro Jahr angegeben.¹¹⁸²

Aus den Konversionsgeschichten lassen sich nach wie vor sehr unterschiedliche Beweggründe der Konvertiten herauslesen. Der Großteil konvertiert nach wie vor aus familiären Gründen¹¹⁸³, manche jedoch aus tiefer innerer Überzeugung und Identifikation mit den Inhalten jüdischer Religion, wobei diesen Konversionen ein ganz anderer Stellenwert als in Europa beigemessen wird.¹¹⁸⁴

Aus emischer Perspektive wird diesen *Jews by choice* jedoch auch in den USA eine besondere Problematik zugesprochen. Dies hat vor allem mit der ambivalenten Bedeutung jüdischer Identität und der dadurch verursachten prekären Lage der Hinzugekommenen zu tun. „For instance, a good deal of the Jewish discussion of conversion concerns whether or not converts to Judaism are in all regards equal to

¹¹⁷⁸ Siehe Klein D. / Vuijst 2000, *The half-jewish book*; darin beispielsweise „The Hollywood Gallery of Half-Jewish Beauties“ (Joan Collins, Gwyneth Paltrow, Amy Irving, Paulette Goddard, Jane Seymour, Lisa Bonet) und „The Hollywood Gallery of Half-Jewish Junks“ (Paul Newman, Michael Douglas, Sean Penn, Kevin Kline, Harrison Ford).

¹¹⁷⁹ Siehe *The Half-Jewish Network*, eine Internet-Plattform für Personen mit nur einem jüdischen Elternteil, auf der u.a. Teresa von Avila als berühmte „Ahnin“ angeführt wird; online unter: <http://half-jewish.net/> [Abfragedatum: 12.12.2012]

¹¹⁸⁰ Roy 2010: 35

¹¹⁸¹ Vgl. Roy 2010: 35

¹¹⁸² Vgl. Brenner 2008: 350; siehe ebenso Diner 2004: 317.

¹¹⁸³ Siehe dazu auch die Studie von Mariner 1999, *Conversion to Judaism*.

¹¹⁸⁴ Siehe Kaplan D. 2009: 173-178

native-born Jews.“¹¹⁸⁵ Dementsprechend liest sich die Geschichte der neu Hinzugekommenen nicht immer als Dokument einer gelungenen Integration. Margaret R. Jacques hatte schon in den 1960er Jahren, als Wissenschaftlerin und Betroffene in Personalunion, den prekären Status von Konvertitinnen angemerkt, die sich mitunter der Erfahrung als Personen „zweiter Klasse“ ausgesetzt sahen.¹¹⁸⁶ Ähnliche Erfahrungen wurden auch in der vierzig Jahre später publizierten und ebenso persönlich gefassten Monographie *Shiksa* von Christine Benvenuto dokumentiert. Es handelt sich durchwegs um Konversionsgeschichten von Frauen, die durch Heirat Teil einer jüdischen Gemeinschaft wurden und sich mit dem tiefen Unwillen ihrer neuen Angehörigen, „Nicht-Jüdinnen“ als neue Familienmitglieder zu akzeptieren, konfrontiert sahen. Eine der erfolgreichsten jüdischen Religionsgründungen der Postmoderne, bekannt unter dem Namen *Chabad-Lubavitch*, demonstriert das Konversionsmodell jedoch aus einer leicht veränderten Perspektive. Prinzipiell sind Bewegungen wie diese aufgrund ihrer Aktualität religionshistorisch sehr schwer einzuschätzen. Vordergründig zeigen die missionarischen Strategien von *Chabad-Lubavitch* auffällige Ähnlichkeiten mit denen evangelikal-protestantischer Gruppierungen, wobei ihre Missionsbemühungen vorwiegend auf „säkulare“ Juden beschränkt bleiben, denen die Möglichkeit einer „Rückkehr“ ins „traditionelle“ Religionsbett geboten wird.¹¹⁸⁷ Ähnliche Rekonversions-Phänomene sind allerdings auch im rezenten muslimischen Kontext (*Jama'at ut-Tabligh*) bekannt.¹¹⁸⁸ Für den Erfolg von *Chabad-Lubavitch* werden mehrere Faktoren angeführt. Erst einmal verdanken sie ihre rasche Verbreitung dem Enthusiasmus und der Einsatzbereitschaft ihrer Organisatoren, die sich mittlerweile auf gut ausgebaute globale Netzwerke stützen können.¹¹⁸⁹ Im Gegensatz zu traditionellen synagogalen Vereinigungen werden bei *Chabad-Lubavitch* auch keine Mitgliedsgebühren

¹¹⁸⁵ TEJ, Volume I, 2005: 480; siehe dazu auch Brenner 2010: 104, der die Frage der Matri- bzw. Patrilinealität als Spaltpilz zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Gruppierungen anmerkte.

¹¹⁸⁶ Jacques (1965: 254) stellte in einem Tagebucheintrag von Oktober 1961 folgendes Poem vor: „... I would like to share with you a little speech which I have made many times *silently*. Don't bend over backward to welcome me as a Jew; I don't need it. Don't point me out as a convert; I don't want it. Don't tell me how good a Jew I am; you are not my judge. Don't admire my greater knowledge of Judaism; it is not to my credit, but to your shame. My personal beliefs are not your concern, and it would be better if you would reserve comment on them. The mentality with which to weigh facts and decide is all the support that I need. The love of my chosen faith is all the incentive that I need. The freedom to serve god in my chosen way is all the reward that I need. Befriend me, if you will, because I am a human being, not because I am a Jew. I want to *earn* my friends – not *inherit* them.“

¹¹⁸⁷ Vgl. Pace 2009: 209; dazu siehe auch Friedman 2011: 174

¹¹⁸⁸ Vgl. Roy 2010: 71

¹¹⁸⁹ Vgl. Kaplan D. 2009: 304-305; siehe ebenso Friedman 2011: 154

eingehoben.¹¹⁹⁰ Abgesehen davon scheinen sie über exzellente Strategien zur Akquisition von Spendengeldern zu verfügen, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass sie „authentisches Judentum“ mit seinem ganzen Dekor (tefillin, tallit) präsentieren und keinerlei Berührungängste in der direkten Mission an den Tag legen. Von traditionellen Rabbinern und Wissenschaftlern werden sie allerdings aufgrund ihrer obsessiven Anhänglichkeit an ihren charismatischen Gründer Rabbi Menachem Mendel Schneerson (1902-1994) bereits mit der „destruktiven“ Bewegung des Sabbatai Zvi verglichen.¹¹⁹¹ Im Gegensatz dazu betonte Ravitzky, dass sich die religiöse Praxis der Mitglieder von *Chabad-Lubavitch* klar im Raster traditionell-jüdischer Ritualistik befinde.¹¹⁹² Enzo Pace arbeitete sehr überzeugend heraus, dass sich im Kontext dieser Bewegung die rhetorischen Felder der Topoi Assimilation und Konversion an bestimmten Punkten überschneiden. In erster Linie sind hier deutliche Dramatisierungstendenzen des Kontaktes mit einer als „säkular“ wahrgenommenen Umwelt zu beobachten.

„Jews who have become assimilated with the world are consequently seen as people who have allowed themselves to be contaminated by the spirit of modernity. They have become impure.“¹¹⁹³

Um diesen Status der Verunreinigung möglichst schnell und gezielt bekämpfen zu können, werden von Mitgliedern der *Chabad-Lubavitch* auf ihren missionarischen Ausflügen Mini-Vans eingesetzt, in denen Bekehrungswillige in einem Schnellverfahren „gereinigt“ werden sollen.

„From this point of view, they are like *traveling clinics*, where zealous soul-doctors seek to convince all those who seem Jewish to them, or have admitted to being Jewish, to ‘return home’, to emerge from the perverse condition that failure to comply with the Holy Commandments evokes in their eyes.“¹¹⁹⁴

Menachem Friedman hat dieser raschen Isolation des Bekehrungswilligen von seiner „non-Jewish world“ und den damit verbundenen Reinigungsritualen, auf Basis kabbalistischer Weltinterpretation, in erster Linie die Funktion zugesprochen, einen unmittelbaren und öffentlichen Ausdruck verschütteter „jüdischer Identität“ zu ermöglichen.¹¹⁹⁵ Allerdings wies Ravitzky darauf hin, dass sich das Konversionsthema bei *Chabad-Lubavitch* wesentlich komplexer gestalte als gemeinhin dargestellt; den

¹¹⁹⁰ Vgl. Kaplan D. 2009: 305

¹¹⁹¹ Vgl. Kaplan D. 2009: 326; siehe ebenso Friedman 2011: 182

¹¹⁹² Vgl. Ravitzky 1996: 202

¹¹⁹³ Pace 2009: 209-210

¹¹⁹⁴ Pace 2009: 210; in ähnlicher Weise hat Diner 2004: 313 den Einsatz dieser „mitzvah-mobiles“ erörtert.

¹¹⁹⁵ Vgl. Friedman 2011: 177-178

klaren Anweisungen des Gründers dieser messianischen Bewegung folgend, erstrecken sich ihre Konversionsbemühungen auch auf nicht-jüdische Klientel, da den Juden insgesamt eine Erlöserfunktion für die gesamte Welt zuerkannt wird.¹¹⁹⁶ Trotz der zahlreichen innerjüdischen Kontroversen um diese global agierenden religiösen Gruppierungen finden sich jedoch auch unter Vertretern traditioneller jüdischer Organisationen immer wieder Unterstützer, was sich besonders mit den in dieser Arbeit erörterten jüdischen Identitätsmarkern, als Kontrastprogramm zur „nicht-jüdischen“ Umwelt, erklären lässt.

7.3.4 Jewish spirituality

Jenseits eindeutiger Gruppenzugehörigkeit ist im Kontext individueller Religiosität eine ganze Bandbreite von Adaptionprozessen an populäre Formen der „alternativen Religiosität“ zu greifen. Dabei kann unter der Makrokategorie *Spirituality*, einer der bedeutendsten Religionsmetaphern des 20. Jahrhunderts, ein grenzübergreifender Rückgriff auf persönliche Religiosität bzw. die individuelle Bedeutung religiöser Weltansicht erfolgen. Das unter *Jewish spirituality* beschriebene komplexe Phänomen wird zunehmend in den *Jewish Studies* wahrgenommen, wobei besonders die jüdischen Varianten des *New Age* im Vordergrund stehen. Im Gegensatz zu Standard-Einführungen ins Judentum ist diesen *New Age Judaism*s im TEJ bereits ein eigener Eintrag gewidmet.¹¹⁹⁷ Als bekannteste Form dieser amerikanisch-jüdischen *Spirituality*-Bewegungen gilt die aus der *Havurah-movement* der 1960er Jahre entstandene *Jewish Renewal Movement*, „[...] a broad coalition of Jews interested in new approaches to spirituality and sometimes liberal political activism.“¹¹⁹⁸ Da sie, wie viele *New Age*-Gruppierungen, einen besonders hohen Anteil an weiblichen Mitgliedern aufwies bzw. aufweist, steht vor allem die Religiosität von Frauen, die durch die politischen Transformationen des Feminismus heute aus einer veränderten Perspektive wahrgenommen wird, im Fokus der Forschung.

Ellen Umansky, die jüdische Spiritualität im 20. Jahrhundert als vielschichtiges Konstrukt aus philanthropischen, literarischen und politischen Aktivitäten bezeichnete,

¹¹⁹⁶ Vgl. Ravitzky 1996: 192

¹¹⁹⁷ Siehe TEJ, Volume II, 2005: 1256-1272

¹¹⁹⁸ Vgl. Kaplan D. 2010: 459; siehe dazu auch TEJ, Volume II, 2005: 1257-1259; siehe ebenfalls die website von *ALEPH Alliance for Jewish Renewal*, online unter: <https://www.aleph.org/> [Abfragedatum: 20.12.2012].

kritisierte daher in erster Linie die patriarchalen Muster wissenschaftlicher Religionsverhandlung im normativen Religionsnarrativ.

„A study of Jewish women’s religious lives in the United States in the twentieth century calls into question the centrality of study of religious texts and participation in public worship to the religious experience of all Jews.“¹¹⁹⁹

Auch andere Forscher haben darauf verwiesen, dass etablierte jüdische Organisationen in den USA ihre größten Herausforderungen, aber auch Chancen durch den Feminismus erfahren haben, was zur Infragestellung der und teilweisen Ablöse von männlichen religiösen Spezialisten führte.¹²⁰⁰ Demonstrieren lässt sich dies auch an feministisch-theologischen Positionen, die besondere Kritik an den paternalistischen Strukturen des jüdisch-monotheistischen Gotteskonzeptes üben. So setzte sich Marcia Falk, in Analogie zu ihren christlich-theologischen Kolleginnen, mit der Frage auseinander, wie trotz der eindeutig sexistischen Sprache jüdischer Theologie die Gottesvorstellung für Feministinnen aufrechtzuerhalten sei.

„I have specifically argued that anthropocentrism in Jewish God-language is as idolatrous as sexism: that we cannot have an authentic imaging of a monotheistic Divinity that uses exclusively personal terms, even if those terms include female representations.“¹²⁰¹

Als traditionell-jüdisch geprägte Theologin beharrte sie zwar darauf, nur den „Monotheismus“ als Quelle von Recht und Gerechtigkeit zu betrachten; dieser müsse jedoch ein „authentischer Monotheismus“ sein, nicht einer, den man in den Gebetsbüchern finde.¹²⁰² Interessant daran ist ihre genaue Definition dieses „authentischen Monotheismus“, da sich hier ein eindeutiger Bogen zu universalistischen bzw. „esoterischen“ Kosmologien der Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts spannt.

„I believe monotheism means the *affirmation of unity* in the world. Within the human family, monotheism means that, *for all our differences* – differences that I celebrate and honor – I am more like you than I am unlike you. It means that a single standard of justice applies to us equally. It means that we – with all of creation – participate in a single source and flow of life.“¹²⁰³

Derartige Positionen zeigen einerseits deutlich die unscharfen Grenzen zwischen „*Jewish religion*“ und „*Jewish spirituality*“; andererseits sind hier ähnliche Tendenzen der Apologetik zu beobachten, wie sie bereits mehrfach erörtert wurden. Man versucht, Kritik an den internen Strukturen zu üben, ohne den eigentlichen Kern dessen, was

¹¹⁹⁹ Umansky 1991: 285

¹²⁰⁰ Siehe dazu Kaplan D. 2009: 206-249

¹²⁰¹ Falk 1999: 131

¹²⁰² Vgl. Falk 1999: 134

¹²⁰³ Falk 1999: 134

jüdische Religiosität ausmachen soll, aufzugeben. In diesem Sinne ist Nadell recht zu geben, die den Feminismus als eine der stärksten Herausforderungen für sämtliche jüdischen Religionen in den USA bezeichnete, nicht zuletzt deswegen, weil eine auffällige Vielzahl prominenter feministischer Theoretikerinnen aus einem jüdischen Elternhaus stammte.¹²⁰⁴

In Bezug auf die *New Age*-Thematik sind aus religionsmethodologischer Sicht vorweg zwei Dinge besonders hervorzuheben: erstens entziehen sich die unter dieser Kategorie zusammengefassten religiösen Phänomene aufgrund ihrer Komplexität und terminologischen Unschärfe einer klaren Systematisierung. Gerade von Seiten der Religionssoziologie wurde wiederholt auf die vagen Grenzziehungen zwischen *New Age* und „Esoterik“ bzw. deren Verwobenheit mit der Populärkultur aufmerksam gemacht.¹²⁰⁵ Zweitens ist hier auf die vorgenannten methodologischen Diskussionen zur multiplen religiösen Identität zu verweisen. Wie bereits anhand der methodischen Neuerungen zur europäischen Religionsgeschichte erläutert, ist die simultane oder sukzessive Teilhabe an unterschiedlichen *belief systems* im Lebenszyklus des / der Einzelnen durchaus als Normalfall zu betrachten. Auch Solomon sah prinzipiell kein Problem in der Teilhabe an unterschiedlichen Historien, Diskrepanzen ergeben sich erst durch die Errichtung fixer Identitätsgrenzen durch exklusivistische Religionen.

„There is no difficulty at all – indeed, it is an enrichment of experience – to identify oneself with two or more histories. Notwithstanding individuals who regard themselves as simultaneously Catholic and Jewish, it is more difficult to identify with two or more religions, at least if we are thinking of Judaism, Christianity, and Islam, because these three religions have traditionally defined themselves in exclusive terms.“¹²⁰⁶

Da sich jedoch, wie Cohn-Sherbok verdeutlichte, im jüdischen Religionsnarrativ die prinzipiellen exklusivistischen Marker der Singularisierung durch den Rekurs auf eine kulturelle und/oder „ethnische“ Zugehörigkeit verschieben, kann damit auch eine Öffnung religiöser Identitätsbildung erfolgen.

„Da das Judesein eine Frage der physischen Abstammung ist, spielt dabei die religiöse Überzeugung keine Rolle. Laut der Halacha ist es durchaus möglich, ein gläubiger Muslim oder Christ und dennoch Jude zu sein.“¹²⁰⁷

¹²⁰⁴ Vgl. Nadell 2010: 227; siehe dazu auch Diner 2004: 350-351, die hier u.a. Betty Friedan, Shulamit Firestone, Meredith Max und Gloria Steinem anführt.

¹²⁰⁵ Siehe dazu Knoblauch 2010, Vom New Age zur populären Spiritualität, einer ausgezeichneten Zusammenfassung dieser Formen „alternativer Spiritualität“.

¹²⁰⁶ Solomon 1994: 92

¹²⁰⁷ Cohn-Sherbok 2000: 36

Zur Beschreibung jüdischer Religionsidentität der Postmoderne bieten gerade MRI-Konzepte ein geeignetes Muster, die Rezeption unterschiedlicher Traditionen unter dem Aspekt der *Judaization* wahrzunehmen.

Eine besondere Ausformung dessen zeigt sich an einer Religionsgründung, die unter Rekurs auf popularisierte Elemente jüdischer Mystik (Kabbalah) und ergänzt mit astrologischen und szientistischen Partikeln für zahlreiche Amerikaner/innen und Europäer/innen eine ganz besondere Attraktivität besitzt. Dabei handelt es sich um die Gemeinschaften, die sich rund um das *Kabbalah Centre International*, 1965 von Philip Berg gegründet und 1984 in seiner heutigen Form wiedereröffnet, herausgebildet haben.¹²⁰⁸ Die Popularisierung jüdischer Mystik in den USA war ein schrittweiser Prozess, wobei als besonderer Katalysator die Übersetzung der Schriften von Martin Buber galt.¹²⁰⁹ Allerdings werden Religionsentwicklungen wie diese gerade aufgrund ihrer Offenheit für „Nicht-Juden“ wieder unter dem Aspekt der „fehlenden Authentizität“ wahrgenommen und von traditionellen Theologen kritisiert. Andererseits wird unter feministischen Aspekten die „Passivität“ des postmodernen Mystik-Verständnisses, das sich auf die Befreiung von Ängsten und Depressionen konzentriert und einen Mangel an politischem Bewusstsein verrät, negativ angemerkt.¹²¹⁰

Als eines der grundlegenden Charakteristika des *New Age* oder „esoterischer“ Religionsdiskurse in (post)modernen westlichen Gesellschaften gilt die Inklusion asiatischer Religionselemente. In diesen Akkulturationsprozessen sind auch zahlreiche jüdische Interpretationen religiöser Praktiken, vorwiegend aus dem buddhistischen Kontext, zu greifen, die mit jüdischen Traditionselementen synthetisiert und zu einem eigenen Symbolsystem transformiert werden.¹²¹¹ Kaplan hat diesen Religionsentwicklungen bereits ein eigenes Kapitel gewidmet und sie als ungemein wichtigen Teil alternativer jüdischer Religiosität in den USA bezeichnet.¹²¹² Für den Kontext dieser Arbeit von besonderem Interesse ist der Hinweis, dass man niemals mit derselben

¹²⁰⁸ Eine wissenschaftliche Erforschung dieser Gruppe war bis dato nicht möglich. Dana Kaplan musste eine Studie über das *Kabbalah Centre International* wieder zurückziehen, da ihm vom Leiter dieser Gemeinschaft mit rechtlichen Schritten gedroht wurde; siehe Kaplan D. 2009: 302-304.

¹²⁰⁹ Siehe Kaplan D. 2009: 301

¹²¹⁰ Vgl. Jantzen 1995: 18-25. Jantzen kritisierte in erster Linie die Tatsache, dass man nicht die krankmachenden gesellschaftlichen Strukturen hinterfrage, sondern mit solipsistischer Tendenz versuche, sich durch private Rituale (Gebet, Meditation) davon zu befreien. Allerdings bleibt ihr *feminist response* eher im hypothetischen Bereich, ausgehend von der Annahme, dass ein unmittelbares Handlungsgebot („nicht beten, sondern handeln“) zur Veränderung politischer Machtstrukturen ausreicht.

¹²¹¹ Siehe beispielsweise Bloomfield 2004, Torah Yoga, eine Synthese des klassischen Yogas mit Elementen mystisch-jüdischer Philosophie; siehe dazu auch Rapp 2002, Aleph-Bet Yoga, einer Adaption von Yoga-Übungen an die Formen des hebräischen Alphabets.

¹²¹² Siehe Kaplan D. 2009: 88-98, Kapitel „Finding Judaism through Buddhist Meditation“

Vehemenz eine Inkompatibilität von jüdischen und buddhistischen Religionselementen behauptete, wie das für die angeblich komplette Unverträglichkeit von jüdischen und christlichen Elementen der Fall war.¹²¹³ Dieses die eindeutigen Religions- und Kulturgrenzen überschreitende Phänomen und das damit verbundene Selbstverständnis der kreativen Religionssucher wird bereits mit eigenen Neologismen wie „*Jubus /Bu-Jews*“ (*Jewish Buddhist*) und deren analoge Formen „*Hinjew*“ (*Hindu Jew*) oder „*Jufi*“ (*Sufi Jew*) zum Ausdruck gebracht.¹²¹⁴ Soziologische Studien hatten bereits in den 1980er Jahren die besondere Affinität von Amerikaner/innen mit jüdischem Familienhintergrund für asiatische Religionen, aber auch für vollkommen neue Formen religiöser Vergemeinschaftung angemerkt.

„Students of new religious movements have long known that people from nonpracticing Jewish backgrounds are by far the best candidates for recruitment. For example, the sons and daughters of ‘secular’ Jews are many times overrepresented in ISKCON (Hare Krishna), Scientology, Wicca (modern witchcraft), the Unification Church (Moonies), and a variety of Eastern groups such as Ananda and Satchidananda Ashram [...].“¹²¹⁵

Allerdings wurde auch betont, dass sich diese neuen jüdischen Konvertiten fast ausschließlich aus Familien mit einem säkularen Hintergrund rekrutierten, nicht aber aus dem orthodoxen Milieu.¹²¹⁶ In Bezug auf die Zugehörigkeit zu ISKCON sind diese Zahlen vermutlich nicht mehr aktuell, da sich durch die Wandlungsprozesse der Hare Krishna-Bewegung auch diesbezüglich neue Verhältnisse ergeben haben mögen.¹²¹⁷ Ähnlich den Reaktionen in der christlichen Theologie haben jedoch auch jüdische Theologen bereits auf die Konkurrenz aus dem „Osten“ reagiert und die in der eigenen Tradition vorhandenen Meditationstechniken betont. Dies erinnert an die von Colin Campbell geprägte These der „Easternization of the West“, die u.a. auch den Akkulturationsprozess religiöser Spezialisten an „östliche“ Religionsrituale codiert.¹²¹⁸

¹²¹³ Vgl. Kaplan D. 2009: 88

¹²¹⁴ Zu den Neologismen siehe Kaplan D. 2009: 89. Traditionsverbindende Neuschöpfungen zwischen „Tibet“ und „Israel“ sind vorwiegend in primärliterarischen Quellen zu fassen, wie beispielsweise in Kamenetz 1994, *The Jew in the Lotus*; Linzer 1996, *Torah and Dharma*; Boorstein 2003, *That’s Funny, You Don’t Look Buddhist*.

¹²¹⁵ Stark 2001: 213 [Angeführte Quelle: Rodney Stark / William S. Bainbridge, 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, et al.: Univ. of California Press]. In einer Untersuchung aus dem Jahre 1983 wurde festgestellt, dass mehr als ein Drittel aller amerikanischen Hare Krishna-Anhänger aus säkularen jüdischen Familien stammt; siehe Stark 1997: 54.

¹²¹⁶ Vgl. Stark 2001: 214

¹²¹⁷ Zur jüngsten Geschichte der Hare-Krishna-Bewegung siehe Neubert 2010, *Von der verfolgten »Sekte« zur etablierten Religionsgemeinschaft*.

¹²¹⁸ Siehe Campbell 1999: 35-48; siehe dazu auch ENRM 2006: 155-159, wo vier Gründe für die Popularität asiatischer Religionselemente genannt werden: 1) die überragende Bedeutung von Wissenschaftlichkeit in westlichen Gesellschaften, 2) die Globalisierung, 3) die feministische Gegenkultur und 4) die allgemeine Gesellschaftskritik der 1960er Jahre.

7.3.5 Unveränderte Abgrenzungsschemata

7.3.5.1 Widerstände gegen die neuen „Heiden“

Die vor angeführten Differenzen zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Religionsvereinigungen spielen abseits traditioneller Denominationen im Gesamtkontext der *personal spirituality* nur noch eine untergeordnete Rolle. „As Americans focus more of their energies on finding spiritually meaningful experiences, they are less likely to mold themselves into a denominational structure.“¹²¹⁹ Allerdings wies Kaplan auch auf das überraschende Revival orthodoxer Weltsicht seit den späten 1960er Jahren hin.¹²²⁰ Dies kann, wie auch das angeführte Phänomen der *Chabad-Lubavitch*-Gruppen oder die zeitgleich entstandenen, teilweise fundamentalistischen Gruppierungen demonstrieren, sehr wohl im Gesamtkontext einer Renaissance stabiler Wertordnungen gelesen werden.¹²²¹ Von diesem generellen Wertewandel blieben auch die liberalen jüdischen Organisationen nicht unberührt. So werden seit einigen Jahren in den USA deutliche Tendenzen innerhalb der *Jewish communities* zu einer stärkeren Profilierung der Reformgemeinden in Richtung „Orthodoxie“ (Hebräisch als Ritualsprache, *kosher food*, *no intermarriage*) konstatiert. Interessant an solchen Beobachtungen ist hier vor allem der Faktor „Konkurrenz“, d.h. je mehr „ethnische“ Minderheiten den Religionsmarkt betreten bzw. je fluidier die Religionsfelder werden, desto schärfer muss das eigene Profil herausgearbeitet werden. Eindeutige Reaktionen gibt es jedenfalls sowohl von orthodoxen als auch nicht-orthodoxen Religionsvertretern, wenn es um die angeführten neuen Religionsformen geht.

Der Allgemeindiskurs zur „Gefährlichkeit“ der *new religious movements* (NRM) im 20. Jahrhundert ist mittlerweile religionswissenschaftlich sehr gut dokumentiert.¹²²² Raphael Zwi Werblowsky hatte bereits in den 1980er Jahren die Dramatisierungstendenzen in Bezug auf diese NRM, damals noch meist als „Sekten“ bezeichnet, kritisch angemerkt:

„The trouble with most writings on the new sects viz., cults viz., churches viz., movements viz., denominations viz., religious groups is that their authors seem to have forgotten or never learned, history.“¹²²³

¹²¹⁹ Kaplan D. 2009: 156

¹²²⁰ Vgl. Kaplan D. 2010: 455

¹²²¹ Siehe Kaplan D. 2009: 139-150

¹²²² Siehe Lüddeckens / Walthert 2010, *Fluide Religion*

¹²²³ Zwi Werblowsky 1982: 33

In Bezug auf die „Gefährlichkeit“ dieser Religionsformen gibt es nun sowohl aus jüdisch-theologischer als auch wissenschaftlicher Perspektive eine Reihe von Reaktionen, wobei dieser Topos durchwegs im Sinne einer Gefährdung des „*survival of the Jewish people*“ interpretiert wird. So entwarf die Historikerin Margaret Brearley das Horrorszenario eines vollkommenen Verschwindens des „Judentums“, verursacht durch „pagane Kulte“ aus dem *New Age*, deren gemeinsamer Nenner in einer essentiellen „Judenfeindlichkeit“ zu suchen ist.¹²²⁴ Anhand kurzer biographischer Skizzen von Alice Bailey und Helena Blavatsky und deren zweifellos anti-jüdischen Ressentiments wird eine Linie zu rezenten Vertreter/innen dieser kaum als kohärent zu verstehenden „Bewegung“ gezogen, die von ihrer Natur her als „antisemitisch“ und faschistisch betrachtet werden.¹²²⁵ Trotzdem wird angemerkt, dass der *New Age* gerade von Juden nicht unterschätzt werden sollte, da eine Reihe dieser *New Age leaders* jüdischer Herkunft sind.¹²²⁶ In ähnlich pejorativer Weise hat der Theologe Levinson die neuen Formen jüdischer Alltagsreligiosität, vor allem feministisch orientierte Interpretationen von „Gottes-“ oder „*spirit*“-Vorstellungen, bewertet. Levinson sieht in „esoterischen“ Entwicklungen (sowohl historisch, etwa bei Sabbatai Zvi) als auch rezent (*New Age*, Göttinnen-Kulte) eine deutliche Gefahr für die psychische und geistige Gesundheit von Juden/Jüdinnen; dass eine aus jüdischem Elternhaus stammende PR-Expertin sich für keltische Mythologie, buddhistische Meditationstechnik, japanische Lebensformen und Mond-Rituale begeistern kann¹²²⁷, ist ihm nicht nur ein Rätsel, sondern Grundlage für ein eindeutiges Urteil.

„Es ergibt sich von selbst, daß es sich hier um Abfall vom Judentum und ‚Ketzerie‘ handelt, mögen sie Motive noch so ehrenwert und durch eine Suche nach echter Spiritualität ausgelöst worden sein.“¹²²⁸

Gerade die im 20. Jahrhundert erfolgte Öffnung der religiösen Engführung durch eine Synthese „östlicher“ Religionselemente mit traditionell-jüdischen Religionspartikel hat bei vielen jüdischen Organisationen massive Kritik hervorgerufen, was sich am wiederholten Einsatz der Kampfbegriffe „Synkretismus“ oder „Paganismus“ zeigt. Das betrifft in erster Linie orthodoxe Gruppierungen, die auf zeitgenössische Phänomene wie den *New Age* oder den Gesamtkomplex der *Spirituality* insgesamt negativ

¹²²⁴ Siehe Brearley 1994: 269

¹²²⁵ Siehe Brearley 1994: 261-262

¹²²⁶ Vgl. Brearley 1994: 259

¹²²⁷ Siehe Levinson N. 2001: 152-154

¹²²⁸ Levinson N. 2001: 154

reagieren.¹²²⁹ Allerdings stoßen derartige Entwicklungen auch bei liberalen jüdischen Theologen auf herbe Kritik. So wird von Romain / Homolka zwar das „verstärkte Interesse an Alternativen zum jüdisch-christlichen Erbe“ positiv angemerkt, dies jedoch ausschließlich als Moment der „Enttäuschung“ mit der eigenen Religion analysiert.¹²³⁰ Dem breiten Interesse für „östliche“ Religionen wird zwar einiges Verständnis entgegengebracht, diese werden jedoch in großen Bereichen als vollkommen unvereinbar mit den Lehren des Judentums evaluiert.¹²³¹ Dass Menschen mit jüdischem Hintergrund ihre angestammte Religion und/oder Gemeinschaft verlassen, wird auch in selbstkritischer Weise mit der Unfähigkeit überlieferter Traditionen, die spirituellen Bedürfnisse ihrer Klientel zu befriedigen, in Zusammenhang gebracht.¹²³² Allerdings ist die partikularistische Evaluation, die Romain / Homolka hier vornehmen, nicht immer nachvollziehbar. So wird im Modus von Inkompatibilität und Kompatibilität beispielsweise der Yoga als durchaus verträgliches System körperlicher Ertüchtigung und Meditationstechnik empfohlen, die transzendente Meditation jedoch abgelehnt, da sie auf die „eigene innere Göttlichkeit“ reflektiere, also die Existenz eines externen Gottes verleugnet.¹²³³ Ein ebensolches Verfahren wird auf *New Age*-Entwicklungen angewandt, die nach „förderlichen“ und „hinderlichen“ Aspekten untersucht werden. Der Glaube an die sehr verbreitete „Universum“-Metapher, im Sinne eines transzendenten Hintergrundes der eigenen Handlungs- und Schicksalstopographie, wird mit den üblichen Formen monotheistischer Abgrenzungsrhetorik zurückgewiesen.

„Aus jüdischer Sicht ist dies lediglich eine neue Form von Heidentum (eine Bezeichnung, der die *New Age*-Bewegung nicht widerspricht), in der Gott durch das Ego ersetzt wird und persönliche Launen die soziale Verantwortung verdrängen. In einer Welt jedoch, in der Gott die Mitte ist, gehen Freiheit und Pflichtgefühl Hand in Hand.“¹²³⁴

Dies macht neue Formen des Transzendenzbezuges wiederum zu einem Ausdruck der Morallosigkeit und Verantwortungslosigkeit, die der Heiden-Rhetorik jüdischer und christlicher Historiographie ihren eindeutigen Tribut zollt. Gleichzeitig werden jedoch die Freimaurer-Bewegungen als durchaus positiv für den jüdischen Religionskontext erörtert, da sich in deren Konzentration auf Soziales ein Geist der Gemeinschaftlichkeit zeige.

¹²²⁹ Vgl. Ravitzky 2007: 396

¹²³⁰ Vgl. Romain / Homolka 1999: 278

¹²³¹ Siehe Romain / Homolka 1999: 278

¹²³² Siehe Romain / Homolka 1999: 278

¹²³³ Siehe Romain / Homolka 1999: 278-279

¹²³⁴ Romain / Homolka 1999: 280

„Die drei Grundpfeiler der Freimaurer – bruderschaftliche Liebe, Ehrlichkeit und Wohltätigkeit – stehen im Einklang mit der jüdischen Tradition. Ein Vorbehalt wäre einzig dann angemessen, wenn die Loyalität der Freimaurer untereinander dazu führen würde, die Gesetze des Landes zu brechen oder gegen die jüdische Ethik zu verstoßen.“¹²³⁵

Große Vorbehalte werden jedoch gegenüber astrologischer Kosmologie bzw. der „Horoskop-Gläubigkeit“ angemerkt, die – trotz der langen Geschichte talmudisch-rabbinischen Interesses an der Sternenkunde – als komplett unverträglich mit jüdischem Weltbild und jüdischer Eschatologie aufgefasst werden.¹²³⁶

7.3.5.2 Die Wiederauflage der Juden-Christen-Rhetorik

Die historischen Konfliktfelder zwischen „Juden“ und „Christen“ wurden in den europäischen Ländern durch die Erfahrungen der Shoah zu einer veränderten Begegnungswelt transformiert. Auch ist der Brandherd der Zwangskonversion in Europa erloschen bzw. hat die Popularität jüdischer Geschichte und Religionselemente zu diesbezüglich teilweise umgekehrten Verhältnissen geführt. Allerdings sind die Vorbehalte gegenüber der „abrahamitischen Verwandtschaft“ im Großen und Ganzen bestehen geblieben, und die Abgrenzung zu christlichen Religionen gilt auch in amerikanisch-jüdischen Religionsdebatten als wichtiges Element der eigenen Identitätswahrnehmung. Satlow machte darauf aufmerksam, dass die historiographische Engführung auf aktiv verfolgende „Christen“ und passiv erdulende „Juden“ seine Auswirkungen bis heute weit über die europäischen Grenzen hinaus hat.

„In American Jewish historical memory, especially after the Holocaust and despite the almost complete assimilation of Jews into American society, Christianity remains a somewhat frightening other, a perpetrator of horrendous violence against Jews over the last two thousand years.“¹²³⁷

In den USA haben zwar die immer durchlässiger werdenden Grenzen zwischen den Religionen und die hohen Raten der „*intermarriages*“ eine Reihe von Kreationen hervorgebracht, die im starren europäischen Religionskorsett, zumindest was „Juden“ und „Christen“ betrifft, undenkbar wären.¹²³⁸ Auch gilt für die großen protestantischen und katholischen Kirchen mittlerweile der Grundsatz, weder sich gegenseitig noch

¹²³⁵ Romain / Homolka 1999: 282

¹²³⁶ Siehe Romain / Homolka 1999: 51

¹²³⁷ Satlow 2006a: 54

¹²³⁸ Beispielsweise „Chrimukkah cards“, eine Kombination von Weihnachts- und Chanukkah-Postkarten; vgl. Kaplan D. 2009: 164. Siehe dazu auch die website *Chrimukkah*, online unter: <http://www.chrimukkah.com/> [Abfragedatum: 20.12.12].

jüdische Amerikaner/innen zu einem Glaubenswechsel zu überreden.¹²³⁹ Andererseits wird von Religionsspezialisten jüdischer Organisationen sehr darauf geachtet, ihre Gemeindemitglieder gegen christlich-missionarische Absichten zu „immunisieren“.¹²⁴⁰ Gerade im Kontext der neuen evangelikal orientierten Gruppierungen hat sich ein besonders markantes Konfliktfeld aufgetan, das durch die mittlerweile global agierende religiöse Bewegung der *Jews for Jesus* oder des *Messianic Judaism* entstand und auch im national-religiösen Rechtswesen Israels seit längerem für Unruhe sorgt. Dies wird ergänzt von religionssoziologischen Befunden, die Juden / Jüdinnen – entgegen ihrer behaupteten Standfestigkeit gegenüber christlichen Religionen – relativ hohe Konversionsraten zu christlichen Kirchen attestieren.¹²⁴¹

Der Beginn der rezenten Vergemeinschaftung der *Messianic Jews* wird in den 1960er Jahren angesetzt, wobei ihnen eine doppelte Verwurzelung sowohl in evangelikalen Bewegungen als auch im *Biblical Judaism* attestiert wird.¹²⁴² Yaakov Ariel hat die messianischen Juden in den Gesamtkontext amerikanisch-missionarischer Bewegungen, die Juden immer als eines ihrer bevorzugten Missionsobjekte betrachteten, gebettet.¹²⁴³ Satlow begründete die Sprengkraft der *Messianic Jews* damit, dass sie eine für alle jüdischen Religionen unverrückbar markierte „Grenze“ überschreiten und damit sogar für Reformrabbiner zu „Apostaten“ werden.¹²⁴⁴ Auch Arthur Glasser machte deutlich, dass das größte Problem der *Messianic Jews* darin bestünde, zwischen die Fronten des wohl längsten und bedeutendsten religionsgeschichtlichen Grabenkampfes der Geschichte geraten zu sein.

„They have found in Jesus their Messiah and the fulfillment of the promises of the ancient prophets of Israel. Furthermore, they refuse to grant to any the presumption to declare that they are no longer Jews. Tragically, they are bitterly resented by the synagogue and misunderstood by many in the churches.“¹²⁴⁵

Auch in europäischen jüdischen Gemeinden sorgt die zunehmende Agitation „messianischer Juden“ für Unruhe, da sie das Fass der traditionellen Religionskonkurrenz wieder zum Überlaufen bringen. Ihre Weltsicht und besonders ihre Aktivitäten gelten als „missionarische Gefahr“, da sie zwar dem „christlichen“ Geist der Verbreitung ihrer Ideen folgen, jedoch den jüdischen Status des christlichen Religionsstifters betonen.

¹²³⁹ Vgl. Berger 2007: 22

¹²⁴⁰ Vgl. Berger 2007: 22

¹²⁴¹ Siehe Stark 2001: 214, der hier Ergebnisse einer Umfrage des *National Jewish Population Survey* von 1990 zitiert.

¹²⁴² Siehe ENRM 2006: 359-360

¹²⁴³ Siehe dazu Ariel 2000: 270-286

¹²⁴⁴ Vgl. Satlow 2006a: 54

¹²⁴⁵ Glasser 1992: 72

Von Reformtheologen wird ihnen bescheinigt, dass sie einerseits Alleinstehende und junge Erwachsene, andererseits das Vorankommen des jüdisch-christlichen Dialogs gefährden.¹²⁴⁶ Auch hat diese augenscheinliche Aufweichung jüdischer Interessen eine eindeutige Reaktion in der neuen Bewegung *Jews for Judaism* hervorgerufen.¹²⁴⁷ Insgesamt ist festzustellen, dass eine religionswissenschaftlich halbwegs objektive Auseinandersetzung mit den *Jews for Jesus* nur schwer zu finden ist. Bis heute wird – ähnlich der Verhandlung sabbatianischer oder frankistischer Bewegungen – jede Form der Grenzüberschreitung zu christlichen Religionsformen so paranoid eingestuft, dass auch die wissenschaftliche Forschung nachhaltig davon geprägt bleibt.

7.3.5.3 Yiddish Bibles and Bris Khadoshe

Dies dürfte einer der Gründe dafür sein, dass der sowohl für Philologen als auch Religionshistoriker äußerst interessante Forschungsbereich der jiddischen Bibeln bis dato von der Wissenschaft nur selten wahrgenommen wurde.¹²⁴⁸ Aufgrund der dramatisierten Juden-Christen-Rhetorik gelten insbesondere die jiddischen Übersetzungen neutestamentlicher Schriften (ברית חדשה, *bris khadoshe* – „Der neue Bund“) als tabuisierte Zone. An sich gelten auch die Übertragungen alttestamentlicher Texte ins Jiddische als bislang nur spärlich erforshtes Gebiet. Dies hat unter anderem mit dem bereits erörterten prekären Status des Jiddischen, unter den Aspekten zionistischer Hegemonialität, zu tun. Hinweise auf jiddische Bibelübersetzungen finden sich zwar in der online-Version der *Jewish Encyclopedia* aus 1906¹²⁴⁹, nicht jedoch in den enzyklopädischen Standardwerken rezenter Forschung. Nach den ersten Übertragungen der Torah ins Jiddische im 16. Jahrhundert und den zahlreichen Nachfolgeexemplaren ist die heute bekannteste Version mit dem Namen Yehoyesh alias Solomon Blumgarten (1872-1927) verbunden, einem litauisch-polnischen Poeten, der 1890 nach New York emigrierte. Yehoyesh verbrachte einige Zeit (1914/15) in Palästina und wurde dort zu einem Sympathisanten zionistischer Politik und

¹²⁴⁶ Siehe Romain / Homolka 1999: 241

¹²⁴⁷ Vgl. Kaplan D. 2009: 104

¹²⁴⁸ Hier zeichnet sich offensichtlich in jüngster Zeit ein Wandel ab, wie das Abstract der publizierten Dissertation der jungen israelischen Forscherin Aya Elyada (2012) bezeugt. Auf das gesamte Werk kann hier leider nicht eingegangen werden, da es derzeit über den Bibliothekskatalog noch nicht zugänglich ist.

¹²⁴⁹ Uneditierter Volltext der *Jewish Encyclopedia* von 1906, online unter: <http://www.jewishencyclopedia.com/> [Abfragedatum: 30.10.2012].

Ideologie.¹²⁵⁰ Dies hatte, wie Chaver anmerkte, eindeutige Auswirkungen auf seine Übersetzung der biblischen Texte.

„His classic Yiddish translation of the Hebrew Bible (1927) is suffused with the geography, flora, and fauna of the Land of Israel, concretizing what were traditionally construed as metaphoric statements.“¹²⁵¹

Außer kleinen Anmerkungen wie diesen und einem eher fragwürdigen Wikipedia-Eintrag gibt es jedoch zur Yehoyesh-Übersetzung kaum wissenschaftliche Literatur.

Noch wesentlich obskurer und in vielen Bereichen jüdischer Historiographie totgeschwiegen ist die erwähnte jiddische Übersetzung des Neuen Testaments. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Da sich die historischen Vorbehalte gegenüber christlichen Missionstendenzen im allgemeinen und Missionierung unter jüdischen Gruppen im Besonderen naturgemäß in der post-Shoah-Literatur verstärkten, werden eindeutige historische Belege für diese missionarischen Absichten äußerst argwöhnisch betrachtet. Aus philologischer und religionswissenschaftlicher Perspektive können solche Textquellen jedoch wichtige Hinweise auf die Transformation soteriologischer Strukturen, auf literarische Judaisierungsprozesse und die kosmologische Adaption einzelner Biographien enthalten.

Wann die erste jiddische Version der neutestamentlichen Schriften zu orten ist, ist eine ungeklärte Frage. Falls der Eintrag in einer einschlägigen, universitär geleiteten Mailinglist korrekt ist, lassen sich erste Übersetzungen bereits im 16. Jahrhundert (Krakau 1540, Straßburg 1592) greifen.¹²⁵² Allerdings geht hier nicht klar hervor, ob es sich um Judeo-Deutsch oder Jiddisch gehandelt hat. Ebenso wird angeführt, dass christliche Theologen bzw. Philologen die ersten waren, die sich grundlegend mit jiddischer Sprache und Grammatik beschäftigten. Greenspoon hat die erste jiddische Version des Neuen Testaments einem nach England emigrierten polnischen Konvertiten namens Benjamin Nehemiah Solomon zugeschrieben, dessen Text 1821 von der *London Jews Society* publiziert wurde.¹²⁵³ Auftraggeber und Vertreiber des Textes waren die 1804 gegründete *British and Foreign Bible Society* (BFBS) sowie die 1816 etablierte *American Bible Society* (ABS), die beide, als Teil christlicher

¹²⁵⁰ Siehe Chaver 2004: 27

¹²⁵¹ Chaver 2004: 27

¹²⁵² Die Informationen zu frühen Übersetzungen des NT stammen von Yude-Leyb Prager (1994) aus der *Mendele Mailing List* [*Mendele* (moderated mailing list on Yiddish language and Yiddish literature), foundation 1991, listowners: Victor Bers (Yale University), Kalman Weiser (York University), Noyekh Miller (Trinity College)]. Online unter: <http://mendele.commons.yale.edu/wp/?s=einspruch>
[Abfragedatum: 30.10.2012].

¹²⁵³ Siehe Greenspoon 1998: 296

Missionsbewegungen des 19. Jahrhunderts, eine möglichst flächendeckende Verbreitung christlich-kanonischer Schriften propagierten.¹²⁵⁴ Hierfür ließ man speziell zur Missionierung unter Juden/Jüdinnen unterschiedliche Sprachversionen (*Judeo-Spanish*, *Judeo-Arabic*, *Judeo-Persian*, *Judeo-German*, *Yiddish*) anfertigen.¹²⁵⁵ Ab 1872 wurden dann unterschiedliche jiddische Versionen des Neuen Testaments in Auftrag gegeben, die 1917 bereits in Auflagen von bis zu 3 Mio. Exemplaren auf dem Markt erschienen.¹²⁵⁶ Die BFBS und die ABS, die ihre Übersetzungstätigkeiten auch auf den *Tanakh* erstreckten, konnten jiddische Versionen desselben, nach einigen Vorläufen in der Mitte des 19. Jahrhunderts, erst 1928 auf dem Markt herausbringen.¹²⁵⁷ Zwar war den Herausgebern die Übersetzung von Yehoyesh bekannt, allerdings wurde diese als „für christliche Juden untauglich“ eingestuft.¹²⁵⁸

Eine der letzten, heute noch im Handel erhältlichen jiddischen Versionen der neutestamentlichen Texte stammt von Henry Einspruch, einem 1892 in Tarnow / Galizien geborenen Juden mit jiddischer Muttersprache. In jungen Jahren (1911) emigrierte er als zionistischer Pionier in das damalige Palästina, musste das Land jedoch bereits nach wenigen Wochen aufgrund einer schweren Malariaerkrankung verlassen und nach Hause zurückkehren.¹²⁵⁹ Die Bekanntschaft mit einem jüdisch-polnischen Missionar, der sich nach einer theologischen Ausbildung in New York zu Missionszwecken wieder in seinem Heimatland aufhielt, bewog Einspruch ebenfalls zu einer Konversion. Kurze Zeit später emigrierte er in die USA, da ihm offenbar der Religionswechsel in seinem bisherigen sozial-familiären Umfeld ziemliche Schwierigkeiten bereitet hatte.¹²⁶⁰ Schon während seiner Ausbildung am *McCormick Theological Seminary* in Chicago, die er 1920 mit einer Dissertation abschloss, begann er mit der Abfassung missionarischer Traktate in Jiddisch, gleichzeitig jedoch bereits mit den Übersetzungsarbeiten der neutestamentlichen Schriften. Sowohl als Autor als auch Übersetzer dürfte er sehr erfolgreich gewesen sein, und sein literarischer Anspruch, das in Verruf geratene „Missions-Jiddisch“ sowohl sprachlich als auch stilistisch zu revidieren, wurde sogar von jiddischen Zeitgenossen gewürdigt. So zeigte sich der in New York lebende Melech Ravitch, einer der letzten bekannten jiddischen

¹²⁵⁴ Vgl. Greenspoon 1998: 291

¹²⁵⁵ Vgl. Greenspoon 1998: 293-294

¹²⁵⁶ Vgl. Greenspoon 1998: 296

¹²⁵⁷ Vgl. Greenspoon 1998: 296-97

¹²⁵⁸ Vgl. Greenspoon 1998: 300

¹²⁵⁹ Vgl. Ariel 2000: 88

¹²⁶⁰ Vgl. Ariel 2000: 88

Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, von der Qualität der Einspruch-Übersetzung sehr begeistert und empfahl insgesamt allen jiddisch- oder auch englischsprachigen Juden die Lektüre des Neuen Testaments.¹²⁶¹ Die erste Auflage der Einspruch-Übersetzung wurde 1941 publiziert¹²⁶², und die Tatsache, dass dieses Werk 1977 bereits in der fünften Auflage erschien, lässt darauf schließen, dass eine ganze Reihe amerikanischer Jiddisch-Sprecher/innen den Empfehlungen von Ravitch folgte bzw. sich der eine oder andere auch aus religiösen Gründen für diese Texte interessierte.

Für den Gesamtkontext dieser Arbeit sind hier zwei Punkte von Interesse: erstens, dass es aufgrund der dramatisierten Juden-Christen-Rhetorik außer spärlichen Anmerkungen wie die von Ariel kaum Forschungsliteratur zu diesem interessanten jiddischen Text gibt, der sowohl von der Religionsforschung als auch von der Jiddistik nahezu völlig ignoriert wird. Und zweitens, dass auch in rezenten einschlägigen Diskussionslisten Einspruchs philologische Bemühungen nur unter den Aspekten von Assimilation und Konversion, als „Verrat“ und/oder „Apostasie“, wahrgenommen werden.¹²⁶³ Wenn man die Erfolge der *Messianic Jews* in den USA bedenkt, wird sich an dieser Einstellung in naher Zukunft wohl kaum etwas ändern. Damit bleibt die Erforschung eines wichtigen Bereiches religiöser Transformationsprozesse, die sich durch den Transfer jiddischer Religionen nach Amerika, unter dem Aspekt einer größeren Wahlfreiheit, ergaben und die auch die Grenzen zwischen den „monotheistischen“ Konkurrenten durchlässiger machten, im alten narrativen Muster jüdischer Historiographie gefangen.

¹²⁶¹ Vgl. Ariel 2000: 90-91. Ravitch hatte hier die Bedeutung der neutestamentlichen Schriften im Rahmen des gesamtulturellen Erbes angemerkt, deren Inhalt jedem gebildeten Juden vertraut sein sollte.

¹²⁶² Siehe dazu die Angaben in der Bibliographie, Einspruch 1941.

¹²⁶³ Siehe dazu die Anmerkungen von Zachary Baker (1993) aus der *Mendele Mailing List*, <http://mendele.commons.yale.edu/wp/?s=einspruch> [Abfragedatum: 30.10.2012].

8 Conclusio

Abschließend sollen nochmals die zentralen Thesen dieser Arbeit zusammengefasst und ein Ausblick für weitere Forschungsbereiche gegeben werden. Wie an vielen Beispielen demonstriert, haben im europäischen und amerikanischen post-Shoah-Milieu jüdische Diskurselemente einen ganz besonderen Stellenwert gewonnen. Hier kann von einem „judaization process“ auf vielen Ebenen gesprochen werden, der einerseits, durch die Popularisierung Jüdischer Studien, zur Re-Traditionalisierung von Juden und Jüdinnen beitrug. Andererseits hatte die (populär)wissenschaftliche Hypostasierung jüdischer Kulturelemente auch enorme Auswirkungen auf die „monotheistischen“ Religionskonkurrenten (christliche Religionen), die die identifikatorischen Elemente ihrer religiösen Wurzeln auf neue Weise bewerteten. Einen ebenso identifikatorischen Charakter hatten diese Prozesse für die europäische Gesamtkultur, da die breite Thematisierung jüdisch-biographischer Partikel von Persönlichkeiten der europäischen Kulturgeschichte eine wichtige Vorbildfunktion gewann, die im Kontext eines stringenten Opfer-Narratives die literarische Heroenbildung begünstigte. Auch die im Antisemitismus-Diskurs zentral herausgearbeitete historische Judenfeindschaft, als quasi „konstituierendes“ Element europäischer Gesellschaften, bot starke Anreize, sich mit den Objekten der Verfolgung zu solidarisieren. Dies führte im Kontext urbaner Popularisierung von Minderheiten zur Schaffung neuer *Jewish spaces*, was teilweise als neue „virtuelle jüdische Kultur“ evaluiert wird. Diesen Interaktionsmechanismen zwischen „jüdischen“ und „nicht-jüdischen“ Lebenswelten werden jedoch heute von Historikern auch zahlreiche historische Vorläufe attestiert. Der Topos der „Virtualität“ beruht dabei auf der Matrix von „Authentizität“, die allerdings von einem vorwiegend normativen Religionsverständnis geprägt ist.

Das nach der Shoah rekonstruierte Narrativ jüdischer Religionsgeschichte ist von einer spezifischen Rhetorik der Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen, Religionen und/oder Religionsangehörigen geprägt, wobei in erster Linie deutliche Vorbehalte gegenüber „nicht-monotheistischer“ Religiosität zu fassen sind. Durch die im Rahmen europäischer Religionsgeschichte erfolgte, strukturelle Verknüpfung von Juden und Jüdinnen mit einem singular-religiösen Weltbild entstand einerseits eine Schiefelage in der Wahrnehmung des innerjüdischen Pluralismus, andererseits eine Unschärfe in der Verhandlung der sukzessiven oder simultanen Partizipation einzelner Personen an dem

sinnstiftenden Gesamtrepertoire einer bestimmten lokalen Region. Das Paradigma für diese Form der religionssystemischen Verhandlung jüdischer Religionsgeschichte ist im kirchengeschichtlichen Narrativ Europas zu suchen, in dem die Diversität lokaler Religionsgeschichte(n) unter dem hegemonialen Aspekt eines einheitlichen „Glaubens“ negiert wurde. Durch die historisch mehr als schwierigen Beziehungen jüdischer Religionsgruppen mit ihren christlichen Konkurrenten, die ab den spätmittelalterlichen Verhältnissen zu partikularen Ausgrenzungsprozessen führten, wurde das kirchengeschichtliche Narrativ aus Perspektive jüdischer Historiographie zu einem inversen Bild der Verfolgung und einseitigen Verachtung transformiert. Unter Verweis auf die religionshegemonialen und gewaltbereiten Strukturen christlicher Religionen (Mission, Zwangskonversion) konnte so der Topos der Friedfertigkeit und missionarischen Abstinenz jüdischer Religionen konserviert werden. Das Dilemma der über lange Zeiträume fehlenden Quellen für jüdisches Alltagsleben wurde durch ein stringentes religionshistorisches Narrativ, das die immer gleichen Kulminationspunkte (Erster Tempel, Zweiter Tempel, Talmud-Redaktion, Maimonides, Kabbalah, Ostjudentum, Reformjudentum, Holocaust, Israel) aufweist, in eine einheitliche chronologische Linie gebracht. Die Deskriptionsmuster religiöser Transformationsprozesse ab der Aufklärung bauen strukturell auf dem Säkularisierungsnarrativ auf, das jedoch vom Mythos der „*past piety*“ geprägt ist und den tatsächlichen Formen moderner und postmoderner Religiosität nicht gerecht wird.

Ein spezifisches historiographisches Charakteristikum besteht in der Behauptung einer Unvergleichbarkeit jüdischer Erfahrungswelten mit allen anderen Kulturen (Exceptionalismus-Modell). Da die deutlichen Akkulturationsprozesse an die jeweilige Umgebungskultur die Grenzen zwischen den Religionen verschwimmen lassen, wird mithilfe des Kampfbegriffs „Assimilation“, der durchwegs im Sinne einer Gefährdung thematisiert wird, eine klare Trennung zwischen „jüdischen“ und „nicht-jüdischen“ Welten vollzogen. Im Kampf um die Aufrechterhaltung einer sowohl religiös als auch kulturell „unvermischten“ Heilsgemeinschaft werden auch die historisch greifbaren Konversionen, sowohl Abgänge von den als auch Neuzugänge in die jüdischen Religionen, als Gefahrenpotential verhandelt. Dies zeigt sich an den bis dato anhaltenden Debatten zur Herkunft der ostjüdischen Bevölkerung, welche durch den Nahost-Konflikt eine verschärfte Note erhielten. Dass gerade die jiddische Religionsgeschichte, als zentrales Bindeglied zwischen spätmittelalterlicher und moderner Geschichte, im normativen Religionsnarrativ eine gewisse Sonderstellung

einnimmt, hängt nicht nur mit dieser Konversionsproblematik zusammen. Hier sind bedeutende messianische Religionsphänomene zu greifen, die eine eindeutige Grenzziehung zu den „monotheistischen“ Religionskonkurrenten gefährdeten und daher mithilfe der „Apostasie“- und/oder „Synkretismus“-Terminologie abgesondert wurden. Dies zieht sich im Narrativ bis zu den diversen Feldern rezenter amerikanischer Religionsgeschichte, wo die fluiden Religionsphänomene im Bereich der *Jewish Spirituality* bzw. neue messianische Entwicklungen nicht nur traditionelle Religionsformen, sondern das „*survival of the Jewish people*“ insgesamt, zu gefährden scheinen. Gerade durch synthetisierte jüdisch-christliche Religionsentwicklungen wurden die latenten Vorbehalte gegenüber dem alten Religionskonkurrenten „Christentum“ wieder neu angefacht.

In Anbetracht dieser Befunde kann nun aus religionswissenschaftlicher Perspektive ein Forderungskatalog erstellt werden, der einen Ausweg aus diesem narrativen Mythos hin zu einer religionshistorisch plausibleren kontextualisierten Präsentation dieser Geschichte bietet. Erst einmal ist festzustellen, dass der historiographische Paradigmenwechsel, der insbesondere seit der Jahrtausendwende diese herkömmlichen Darstellungsmuster jüdischer Geschichte problematisiert, von der theologischen und religionswissenschaftlichen Forschung bis dato nur selten wahrgenommen wurde. Daher sollten rezente historiographische Studien, die Kritik an diesem essentialistischen Narrativ üben, viel deutlicher in der religionswissenschaftlichen bzw. sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung insgesamt berücksichtigt werden. Hier sind zahlreiche neue methodische Ansätze zu greifen, die eine konstruktive Re-Interpretation der „*shared history*“ gerade im europäischen Kontext ermöglichen. Damit kann die Interaktion zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Weltdeutungsmustern auf eine ganz neue Weise erzählt werden, wobei insbesondere der Kampfbegriff der Assimilation seine scharfe Note verliert und gegenseitige Akkulturationsprozesse als Bereicherung und nicht als „Verrat“ verstanden werden können. Auch der in den *Jewish Studies* zu fassende Paradigmenwechsel bietet teilweise neue Modelle der Re-Evaluation mono-religiöser Verhandlung jüdischer Religionsgeschichte.

Umgekehrt sind religionswissenschaftliche Studien, die den kirchengeschichtlichen Mythos des „christlichen Abendlandes“ revidieren, bis dato kaum oder nur marginal in den *Jewish Studies* angekommen. Die Hintergrundfigur der im jüdischen Religionsnarrativ omnipräsenten Makrokategorie „Christentum“ steht damit in deutlicher Diskrepanz zur kulturwissenschaftlichen Erforschung europäischer

Religionsgeschichte. Die Berücksichtigung des methodologischen Wandels in der Religionswissenschaft kann einerseits zu einer veränderten Wahrnehmung des historischen innerjüdischen Religionspluralismus führen, andererseits können sich neue Muster zur Deskription gegenseitiger Anpassungsprozesse in einem fluiden Feld vielfältiger Sinn- und Symbolsysteme entwickeln. Vor allem das redundant präsentierte Konkurrenz-Szenario der Juden-Christen-Rhetorik sollte viel stringenter unter den Aspekten der Ähnlichkeit, nicht der Fremdheit reinterpretiert werden. Bezogen auf diese europäische Religionsgeschichte sind vor allem zwei Muster jüdischer Historiographie zu korrigieren: der Mythos der mittelalterlichen „christlichen Einheitskultur“ und der Rückgriff auf veraltete Säkularisierungsmodelle, die besonders für die Deskription der emanzipatorischen jüdischen Sozialkulturen eine so überragende Rolle spielen. Durch eine breitere Kontextualisierung des europäischen Religionspluralismus bietet sich auch die Möglichkeit, die soteriologische Vielfalt der Lebensentwürfe jenseits der pejorativen „Apostasie“-Rhetorik neu aufzubereiten und damit aus dem Singularisierungs-Modell auszubrechen. Gerade die dichte Erforschung jüdischer Biographien des 19. und 20. Jahrhundert zeigt eine je nach lokaler Verortung geprägte Teilhabe an allgemein zugänglichem Wissen, wobei kognitive Gesamtkompetenzen, Bildungsgrad und die soziale Position oft ein Mehr oder Minder an Wahlmöglichkeit garantierten. Wie an den Debatten zu Mahlers Religiosität demonstriert, zeichnete sich die individuelle Weltsicht einzelner Personen gerade durch die Synthese unterschiedlichster Sinnsysteme, interpretiert jeweils im Rahmen eigener existenzieller Erfahrungswelt, aus. Hier im Nachhinein traditionell-religiöse Grenzen aufziehen zu wollen, scheint absurd und ist nur mit hegemonialen Machtansprüchen zu erklären. Der vielfach gehörte Ausspruch, man solle die durch den nationalsozialistischen Rassewahn ins „Judentum“ integrierten Personen in posthumer Würdigung ihrer Zugehörigkeit dort belassen, missachtet die Tatsache, dass das von den Nazis konstruierte „Judentum“ auf dem Reißbrett einer vollkommen verdrehten Ideologie entstand und nichts mit den äußerst diversen jüdisch-soteriologischen Religionsphänomenen zu tun hat. Durch eine klare Trennung dieser zwei unterschiedlichen Kategorien könnte insgesamt eine De-Sakralisierung des im post-Shoah-Milieu hypostasierten Religionsnarratives gewährleistet werden.

Unter Berücksichtigung des Modells der lokalen Religionsgeschichte bietet sich auch die Möglichkeit, die Religionsgeschichte einer bestimmten lokalen Region, geprägt durch die Koexistenz unterschiedlicher Kultgemeinschaften, besser herauszuarbeiten.

Die für die jeweiligen sozialen Gruppen individuellen Formen der rituellen Observanz, basierend auf den mythisierten Erzählungen religiöser Traditionen, können so im Raster ihrer soziologischen Zugehörigkeiten (Schicht, Berufsgruppe, Geschlecht) neu aufbereitet werden. Die Darstellung der innerweltlichen Prägung einzelner Handlungsträger/innen, durch jüdische oder christliche Sinndeutungspartikel, durch philosophisches oder antik-religiöses Erbe, durch esoterische / mystische Religionsdiskurselemente und / oder „säkulare“ Weltdeutungskonzepte, hätte den Vorteil, die gemeinsamen soziologischen und/oder linguistischen Erfahrungswelten, die durch den im Großen und Ganzen gemeinschaftlichen Alltagsvollzug und die gemeinsamen Symbole auf der kommunalen Ebene zustande kamen, besser herauszustreichen und damit ghettoisierte Deskriptionsmuster zu vermeiden.

Dies bringt auch die Frage nach den philologischen Kompetenzen, als wichtigen Teilbereich religionswissenschaftlicher Ausbildung, in den Vordergrund. Wie bereits oft angemerkt, fördert die judaistische Konzentration auf das Hebräische eine segregatorische Wahrnehmung jüdischer Kulturgeschichte. In Anbetracht der Tatsache, dass Angehörige jüdischer Religions- und/oder Sozialgruppen über weite Strecken nur mangelhaft bis gar nicht des Hebräischen mächtig waren und die weiblichen Gruppenanteile großteils von einer diesbezüglichen linguistischen Kompetenz ausgeschlossen waren, ist die Koppelung von „Judentum“ und Hebräisch relativ aussagegelos. Weiters sind beispielsweise für den Bereich der jiddischen Religionsgeschichte slawische Sprachkompetenzen mindestens ebenso wichtig wie die Beherrschung des Jiddischen oder des bibelhebräischen Lexikons. Dies bringt auch die zentrale Frage der „Diaspora“ in den Vordergrund. Da der Großteil der fassbaren historischen Religionsphänomene im Allgemeinen nur ein oder zwei Generationen überdauerte und damit die Sterblichkeitsrate von Religionen insgesamt sehr hoch ist, ist davon auszugehen, dass analog den zahlreichen historischen *Christianities* auch eine Reihe von *Judaisms* ausgestorben ist. Wenn man die im religionshistorischen Narrativ „Judentum“ omnipräsente Diaspora-Rhetorik mit religionswissenschaftlicher Methodologie abgleicht, zeigen sich unter den Vorzeichen einer Fixierung auf palästinisch-biblische Räume ziemliche Diskrepanzen. Die *exile and return*-Metapher theologischer Dispute steht einer tatsächlichen Verortung des Einzelnen, im regionalen Gerüst von „Heimat“ und/oder Verwurzelung, diametral gegenüber. So haben die meisten rezenten Formen jüdischer Religionen ihre Wurzeln in der deutschen bzw. osteuropäischen Religionsgeschichte, was beispielsweise die ganze Bandbreite

amerikanisch-jüdischer Konfessionen zu „Diaspora“-Ausformungen europäischer Judentümer macht. In diesem Sinne ist die Vielgestaltigkeit der Diaspora-Rhetorik deutlicher zu kontextualisieren und eine Vergleichsebene mit ähnlichen religionshistorischen Phänomenen herzustellen. Ebenso sollten die spezifischen kulturellen Prägungen deutlicher herausgearbeitet werden, die etwa die zahlreichen Judaismen der beiden Amerikas in den Gesamtkontext der diversen amerikanischen Religionsgeschichte stellen. Gerade die neuen Ausformungen der *Jewish Spirituality* zeigen nicht nur eine spezifische Form der Akkulturation an die hegemoniale protestantische Religionskultur, sondern auch an die insgesamt gesellschaftlichen Veränderungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, was sie deutlich von den historischen osteuropäischen Judentümern unterscheidet. Dies hat ebenso Auswirkungen auf die Deskription der äußerst komplexen israelischen Religionsgeschichte, da dort die Interaktion zahlreicher jüdischer Heilslehren aus den unterschiedlichsten Migrationsländern mit den diversen lokalen christlichen und muslimischen bzw. vollkommen neuen Religionsformen auf der Matrix von Judaisierungsprozessen zu einer beeindruckenden Synthese geführt hat.

Und schließlich bleibt die im jüdischen Kultur- und Religionsnarrativ naturgemäß zentral verhandelte Rolle der Shoah durch die konstatierte Unvergleichbarkeit jüdischer Erfahrungswelten ein eher ghettoisiertes Gebiet europäischer Geschichte. Gerade deswegen sind hier konkrete Anfragen zu stellen, wie diese Tragödie den europäischen Religionsdiskurs der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insgesamt verändert hat. Angedeutet wurden ihre Auswirkungen auf die internen Debatten bzw. die Eigenwahrnehmung christlicher Religionsvertreter. Unter Berücksichtigung der weiten Felder allgemeiner *belief systems* im Kontext esoterischer Diskurselemente sollten rezente Religionsstudien Europas abseits der Juden-Christen-Rhetorik oder den Antisemitismus-Debatten die Auswirkungen der Shoah in einem breiteren Kontext erforschen. Dies könnte zu Anfragen führen, ob etwa die Attraktivität „östlicher“ Religionsformen mit den Nachwirkungen des Holocaust, der nicht nur bei den Nachkommen der Opfer der Shoah, sondern auch bei den Nachfahren von Europäer/innen unterschiedlichster Religiosität einen dementsprechenden Bewußtseinswandel bewirkte, korreliert. Zu diskutieren wäre, ob nicht esoterische *New Age*-Religiosität auch die Möglichkeit eines „Ausstiegs“ aus der unmittelbaren Geschichte bot, insbesondere da die Glaubwürdigkeit christlicher Religionen durch die Analyse ihrer deutlichen antijüdischen Vorurteile moralische Einbußen erlitten hat. Allerdings

sollte insbesondere die nach der Shoah wieder zementierte Juden-Christen-Rhetorik bzw. die Engführung auf ein singuläres Religionsnarrativ der Vergangenheit angehören. Die Rhetorik der Abgrenzung *ad infinitum* fortzusetzen, scheint kein Unterfangen zu sein, das der kulturwissenschaftlichen Erörterung einer so komplexen Thematik angemessen erscheint. In diesem Sinne soll nun mit einem Zitat von Odo Marquard geschlossen werden, das nochmals die komplexen Strukturen narrativer Sinnkreation vor Augen führt, die sich niemals auf eine Geschichte alleine beschränken lässt.

„Bekömmlich ist Polymythie, schädlich ist Monomythie. Wer polymythisch – durch Leben und Erzählen – an vielen Geschichten teilnimmt, hat durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der jeweils anderen et vice versa und durch weitere Interferenzen vielfach über Kreuz; wer monomythisch – durch Leben und Erzählen – nur an einer einzigen Geschichte teilnehmen darf und muß, hat diese Freiheit nicht: er ist ganz und gar – sozusagen durch eine monomythische Verstricktseinsgleichschaltung – mit Haut und Haaren von ihr besessen. Wegen dieses Zwangs zur restlosen Identität mit dieser Alleingeschichte verfällt er narrativer Atrophie und gerät in das, was man nennen kann: die Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität.“¹²⁶⁴

¹²⁶⁴ Marquard 1996: 159

9 Bibliographie

9.1 Nachschlagewerke und Abkürzungen

- DJGN Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. 4 Bände. 1996-1997.
München: Beck
Band I, Tradition und Aufklärung. Hrsg. v. Mordechai Breuer und Michael Graetz. 1996
Band II, Emanzipation und Akkulturation: 1780-1871. Hrsg. v. Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Meyer. 1996
Band III, Umstrittene Integration: 1871-1918. Hrsg. v. Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer und Monika Richarz. 1997
Band IV, Aufbruch und Zerstörung: 1918-1945. Hrsg. v. Avraham Barkai und Paul Mendes-Flohr. 1997
- ENRM Encyclopedia of New Religious Movements. Edited by Peter B. Clarke. 2006. London [et al.]: Routledge
- GCH Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur. 14 Bände. Hrsg. v. Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez, Marc Vernard, dt. Ausg. v. Thomas Böhm [et al.]. 1991-2004. Freiburg [et al.]: Herder
- GJ Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 11 Bände. Aus den Quellen neu bearbeitet von Dr. H. Graetz, Reprint der Ausgabe letzter Hand. 1996. Berlin: arani-Verlag
- GJV Geschichte des jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Haim Hillel Ben-Sasson. 1992. München: Beck
- HÖAJH Handbuch österreichischer Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft 18. bis 20. Jahrhundert. 3 Bände. Hrsg. v. der Österreichischen Nationalbibliothek, Redaktion: Susanne Blumesberger, Michael Doppelhofer, Gabriele Mauthe. 2002. München: K.G. Saur
- HRW Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Hrsg. v. Johann Figl. 2003. Innsbruck [et al.]: Tyrolia
- HrwG Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 5 Bände. Hrsg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, Karl-Heinz Kohl. 1988-2001. Stuttgart [et al.]: Kohlhammer
- MLR Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien. 4 Bände. Hrsg. v. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr. 1999-2002. Stuttgart [et al.]: Metzler
- NLJ Neues Lexikon des Judentums. Hrsg. v. Julius H. Schoeps. 1998. Gütersloh [et al.]: Bertelsmann-Lexikon
- OHJS The Oxford Handbook of Jewish Studies. Edited by Martin Goodman, Jeremy Cohen and David Sorkin. 2002. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- RGG Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte Auflage. 8 Bände + Register. Hrsg. v. Hans Dieter Benz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. 1998-2007. Tübingen: Mohr Siebeck

- RW Religionen der Welt. Hrsg. v. Christoph Auffahrt, Jutta Bernhard und Hubert Mohr. 2006. Stuttgart [et al.]: Metzler
- SJE The Standard Jewish Encyclopedia. Edited by Cecil Roth. 1959. London: Allen
- SRHJ A Social and Religious History of the Jews, Second Edition. 18 Volumes. Edited by Salo Wittmayer Baron. 1957-1983. New York, NY [et al.]: Columbia Univ. Press
- TEJ The Encyclopedia of Judaism, Second Edition. Volume I – IV. Edited by Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, and William Scott Green. 2005. Leiden [et al.]: Brill
- TNEJ The New Encyclopedia of Judaism. Edited by Geoffrey Wigoder, Fred Skolnik and Shmuel Himmelstein. 1989-2002. New York: New York Univ. Press
- UGJ Universalgeschichte der Juden: Von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Ein historischer Atlas. Hrsg. v. Eli Barnavi, dt. Ausgabe v. Frank Stern. 2003. Wien: Brandstätter
- WR Wörterbuch der Religionen. Hrsg. v. Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels. 2006. Stuttgart: Kröner

9.2 Sekundärliteratur

- Adelman, Howard, 1991. Italian Jewish Women. In: Judith Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective. Detroit, Mich.: Wayne State Univ. Press, 135-158
- Adler, Guido, 1916. Gustav Mahler. Wien, Leipzig: Universal-Edition
- Adorno, Theodor W., 1960. Mahler: Eine musikalische Physiognomik. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Albertz, Rainer, 2011. Does an Exclusive Veneration of God Necessarily Have to Be Violent? Israel's Stony Way to Monotheism and Some Theological Consequences. In: Bob Becking (ed.), Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives. Leiden [et al.]: Brill, 35-51
- Alexander, Edward, 1994. The Holocaust and the War of Ideas. New Brunswick, USA [et al.]: Transaction Publishers
- Ahn, Gregor, 1999. Monotheismus. In: MLR, Band 2, 481-484
- Ahn, Gregor, 2002. Monotheismus und Polytheismus, Religionswissenschaftlich. In: RGG, Band 5, 1457-1459
- Aptroot, Marion / Roland Gruschka, 2010. Jiddisch: Geschichte und Kultur einer Weltsprache. München: Beck
- Ariel, Yaakov, 2000. Evangelizing the Chosen People: Missions to the Jews in America, 1880-2000. Chapel Hill and London: The Univ. of North Carolina Press
- Asad, Talal, 2003. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford Univ. Press
- Assmann, Jan, 2003. Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus. München [et al.]: Hanser
- Assmann, Jan, 2007. Religion und kulturelles Gedächtnis. 3. Auflage. München: Beck

- Atran, Scott, 2002. In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- Attias, Jean-Christophe / Esther Benbassa, 2003. *Israel, the Impossible Land*. Stanford, Cal.: Stanford Univ. Press
- Auffarth, Christoph, 1999. Mittelalter. In: *MLR, Band 2*, 454-457
- Auffarth, Christoph, 2005. *Die Ketzer: Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*. München: Beck
- Auffahrt, Christoph, 2009. Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 193-218
- Auron, Yair, 2000. *The Banality of Indifference: Zionism and the Armenian Genocide*. New Brunswick, N.J. [et al.]: Transaction Publishers
- Bader, David M., 2002. *Zen Judaism*. New York: Harmony Books
- Baier, Karl, 2009. *Meditation und Moderne: Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, Band 2*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Baskin, Judith R., 1991. Jewish Women in the Middle Ages. In: dies. (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit, Mich.: Wayne State Univ. Press, 94-114
- Baskin, Judith R., 2010. Jewish Private Life: Gender, Marriage, and the Lives of Women. In: dies. / Kenneth Seeskin (eds.), *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 357-380
- Baskin, Judith R. / Kenneth Seeskin (eds.), 2010. *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press
- Bauer, Yehuda, 2001. *Rethinking the Holocaust*. New Haven and London: Yale Univ. Press
- Bauer-Lechner, Natalie, 1984. *Gustav Mahler in den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner*, hrsg. v. Herbert Killian. Hamburg: Wagner
- Bayly, Christopher Alan, 2004. *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Gobar Connections and Comparisons*. Malden, Mass. [et al.]: Blackwell Publish.
- Beck, Ulrich, 2008. *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a. Main [et al.]: Verlag der Weltreligionen
- Bell, Catherine, 2006. Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion. In: *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, Vol. 45, No. 4, 27-46
- Beller, Steven, 1987. Class, Culture and the Jews of Vienna, 1900. In: Ivar Oxaal / Michael Pollak / Gerhard Botz (eds.), *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*. London and New York: Routledge, 39-58
- Beller, Steven, 2003. Knowing your elephant: why Jewish Studies is not the same as Judaistik, and why that is a good thing. In: Klaus Hödl (Hg.), *Jüdische Studien: Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes*. Innsbruck [et al.]: Studienverlag, 13-23
- Benbassa, Esther / Jean-Christophe Attias, 2002. *Haben die Juden eine Zukunft? Ein Gespräch über jüdische Identitäten*. Zürich: Chronos Verlag
- Benvenisti, Meron, 2000. *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*. Berkeley, CA [et al.]: Univ. of California Press

- Benvenuto, Christine, 2004. *Shiksa: The Gentile Woman in the Jewish World*. New York: St. Martin's Press
- Benz, Ernst, 1993. *Beschreibung des Christentums*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Berger, Peter L., 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview. In: ders. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1-18
- Berger, Peter L., 2007. Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle. In: Thomas Banchoff (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press, 19-29
- Berger, Peter L. / Grace Davie / Effie Fokas, 2008. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot [et al.]: Ashgate
- Biale, David (ed.), 2002. *Cultures of the Jews: A New History*. New York: Schocken
- Bird, Michael F., 2010. *Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers
- Birmingham, Stephen, 1999. "The Rest of Us": The Rise of America's Eastern European Jews. Syracuse, New York: Syracuse Univ. Press
- Blaukopf, Kurt, 1969/2011. *Gustav Mahler oder der Zeitgenosse der Zukunft*. Wien: Braumüller
- Blessinger, Karl, 1939. *Mendelssohn – Meyerbeer – Mahler: Drei Kapitel Judentum in der Musik als Schlüssel zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Hahnefeld Verlag
- Bloomfield, Diane, 2004. *Torah Yoga, תורה יוגה*. Experiencing Jewish Wisdom Through Classic Postures. San Francisco, CA: Jossey-Bass
- Bochinger, Christoph, 2008. Multiple religiöse Identität im Westen zwischen Traditionsbezug und Individualisierung. In: Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen Traditionen schöpfen*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 137-161
- Bodemann, Y. Michael, 2010. Muslime, russische Juden, Israel und Deutschland: Jüdische Diaspora neu begreifen. In: Y. Michael Bodemann / Micha Brumlik (Hg.), *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden: Neue Perspektiven*. Göttingen: Wallstein, 74-80
- Bodemann, Y. Michael, 2011. The Return of the European Jewish Diaspora: New Ethno-National Constellations since 1989. In: Julius H. Schoeps / Olaf Glöckner (eds.), *A Road to Nowhere? Jewish Experiences in Unifying Europe*. Leiden [et al.]: Brill, 179-187
- Boorstein, Sylvia, 2003. *That's Funny, You Don't Look Buddhist: On Being a Faithful Jew and a Passionate Buddhist*. 8th Edition. San Francisco: Harper
- Borgolte, Michael, 2006. *Christen, Juden, Muselmanen: Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n.Chr.* München: Siedler Verlag
- Boyarin, Daniel, 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley [et al.]: Univ. of California Press
- Boyarin, Daniel, 2004. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Press
- Brearely, Margaret, 1994. Possible Implications of the New Age Movement for the Jewish People. In: Jonathan Webber (ed.), *Jewish Identities in the New Europe*. London [et al.]: Littmann Library of Jewish Civilization, 255-272

- Bremmer, Jan, 2010. The Rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark. A Valedictory Lecture on the occasion of his retirement from the Chair of Religious Studies, delivered in abbreviated form before the University of Groningen on 29 January 2010. Groningen: Barkhuis
- Brenner, Helmut / Reinhold Kubik, 2011. Mahlers Welt: Die Orte seines Lebens. St. Pölten [et al.]: Residenz
- Brenner, Michael, 1995. Nach dem Holocaust: Juden in Deutschland 1945-1950. München: Beck
- Brenner, Michael, 2000. Jüdische Studien im internationalen Kontext. In: Michael Brenner / Stefan Rohrbacher (Hg.), Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 42-57
- Brenner, Michael, 2002. Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten. In: ders. / David N. Myers (Hg.), Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau Symposion. München: Beck, 17-35
- Brenner, Michael, 2008. Kleine Jüdische Geschichte. München: Beck
- Brenner, Michael, 2009. Theodor Herzl. In: Alf Christophersen / Friedemann Voigt (Hg.), Religionsstifter der Moderne: Von Karl Marx bis Johannes Paul II. München: Beck, 150-156
- Brenner, Michael, 2010. Einheit der Gemeinde oder Reinheit des Glaubens? In: Y. Michael Bodemann / Micha Brumlik (eds.), Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden: Neue Perspektiven. Göttingen: Wallstein, 102-105
- Brod, Max, 1921. Heidentum, Christentum, Judentum: Ein Bekenntnisbuch, 2 Bände. München: Wolff
- Brod, Max, 1961. Gustav Mahler: Beispiel einer deutsch-jüdischen Symbiose. Frankfurt am Main: Ner-Tamid-Verlag
- Broder, Henryk M., 1998. Zur Hölle mit den Konvertiten! In: Walter Homolka / Esther Seidel (Hg.), Nicht durch Geburt allein: Übertritt zum Judentum. München: Knauer, 22-28
- Brown, Peter, 1995. Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press
- Brown, Peter, 1996. The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000. Oxford [et al.]: Blackwell
- Buber, Martin, 1908. Die Legende des Baal-schem. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening [Elektronische Ressource: Online-Ausgabe Frankfurt am Main: Univ.-Bibliothek, 2007]. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/urn:urn:nbn:de:hebis:30-180010616008>
- Buber, Martin, 1911. Drei Reden über das Judentum. Frankfurt a. Main: Rütten & Loening
- Campanini, Saverio, 2004. Die Geburt der Judaistik aus dem Geist der christlichen Kabbala. In: Giuseppe Veltri / Gerold Necker (Hg.), Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt: Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Leiden [et al.]: Brill, 135-145
- Campbell, Colin, 1999. The Easternisation of the West. In: Jamie Cresswell / Bryan Wilson (eds.), New Religious Movements: Challenge and Response. London, New York: Routledge, 35-48

- Carmody, Denise L., 1987. Judaism. In: Arvind Sharma (ed.), *Women in World Religions*. Albany, NY: State Univ. of New York Press, 183-206
- Carr, Jonathan, 1997. *The Real Mahler*. London: Constable
- Casanova, José, 1994. *Public Religions in the Modern World*. London & Chicago: The Univ. of Chicago Press
- Casanova, José, 2007. Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison. In: Thomas Banchoff (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press, 59-83
- Casanova, José, 2008. Public Religions Revisited. In: Hermann Große Kracht / Christian Spieß (Hg.), *Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*. Paderborn [et al.]: Schöningh, 313-338
- Casanova, José, 2009. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin Univ. Press
- Cesarani, David / Gemma Romain (eds.), 2006. *Jews and Port Cities 1590-1990: Commerce, Community and Cosmopolitanism*. London [et al.]: Vallentine Mitchell
- Chaver, Yael, 2004. *What Must Be Forgotten: The Survival of Yiddish in Zionist Palestine*. Syracuse, New York: Syracuse Univ. Press
- Claussen, Detlev, 2002. Tradition der Traditionslosigkeit. In: Moshe Zuckermann (Hg.), *Ethnizität, Moderne und Enttraditionalisierung*. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXX. Göttingen: Wallstein Verlag, 25-36
- Cohen, Shaye J.D., 2000. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkley [et al.]: Univ. of California Press
- Cohn-Sherbok, Dan, 1997. *The Jewish Messiah*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark
- Cohn-Sherbok, Dan, 2000. *Judentum*. Freiburg, Basel, Wien: Herder
- Cohn-Sherbok, Dan / John M. Court (eds.), 2001. *Religious Diversity in the Graeco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Collins, John J., 2000. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Second Edition. Grand Rapids, Mich. [et al.]: Eerdmans
- Colpe, Carsten, 1986. Die Ausbildung eines Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums. In: Richard Faber / Renate Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter: Antike Religion und Neo-Paganismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 61-87
- Crook, Zeba A., 2004. *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Berlin, New York: De Gruyter
- Davie, Grace, 2002. *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton Longmann & Todd
- Dawidowicz, Lucy S., 1975. *The War Against the Jews 1933-1945*. London: Weidenfeld and Nicolson
- Dawidowicz, Lucy S., 1977. *The Jewish Presence: Essays on Identity and History*. New York: Holt. Rinehart and Winston
- De La Grange, Henry-Louis, 1976. *Mahler, Volume One*. London: Victor Gollancz
- De La Grange, Henry-Louis, 1995. *Gustav Mahler, Volume 2, Vienna: The Years of Challenge (1897-1904)*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- De La Grange, Henry-Louis, 1997. *Wien: Eine Musikgeschichte*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag

- De La Grange, Henry-Louis, 1999. *Gustav Mahler, Volume 3, Vienna: Triumph and Disillusion (1904-1907)*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- De La Grange, Henry-Louis, 2008. *Gustav Mahler, Volume 4, A New Life Cut Short (1907-1911)*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- De Lange, Nicholas, 2000. *An Introduction to Judaism*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press
- Delgado, Mariano, 2008. *Das Christentum – die historische Konstruktion seiner Identität*. In: Gregor Maria Hoff / Hans Waldenfels (Hg.), *Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 64-83
- Dencik, Lars, 2011. *The Dialectics of the Diaspora: On the Art of being Jewish in the Swedish Modernity*. In: Julius H. Schoeps / Olaf Glöckner (eds.), *A Road to Nowhere? Jewish Experiences in Unifying Europe*. Leiden [et al.]: Brill, 121-150
- Deutsch, Yaacov / Maria Diemling, 2003. »Christliche Ethnographien« von Juden und Judentum: Die Konstruktion des Jüdischen in frühneuzeitlichen Texten. In: Michael Konkel / Alexandra Pontzen / Henning Theissen (Hg.), *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*. Paderborn [et al.]: Ferdinand Schöningh, 15-27
- De Villiers, Pieter / Jan Willem van Henten (eds.), 2012. *Coping With violence in the New Testament*. Leiden [et al.]: Brill
- Diner, Hasia R., 2004. *The Jews of the United States, 1654 to 2000*. Berkeley [et al.]: Univ. of California Press
- Döblin, Alfred, 1995. *Schriften zu jüdischen Fragen*. Solothurn und Düsseldorf: Walter Döblin, Alfred, 2000. *Reise in Polen*. 3. Auflage. München: dtv
- Eidherr, Armin, 2012. *Sonnenuntergang auf eisig-blauen Wegen: Zur Thematisierung von Diaspora und Sprache in der jiddischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Göttingen: Vienna Univ. Press
- Einspruch, Henry, 1941. *Der bris khadoshe, דער ברית חדשה : The American Translation of the New Testament into the Yiddish Language*. Brooklyn, NY: The Lewis J. and Harriet Lederer Foundation
- Eisenstadt, Shmuel N., 1992. *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*. Albany, NY: State Univ. of New York Press
- Eisenstadt, Shmuel N., 2011. *The resurgence of religious movements in processes of globalization: Beyond end of history or clash of civilisations*. In: Veronique Altglas (ed.), *Religion and Globalization: Critical Concepts in Social Studies, Volume III: Religious Responses to Globalization*. London and New York: Routledge, 93-105
- Ellens, J. Harold (ed.), 2007. *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam. Condensed and Updated Edition*. Westport [et al.]: Praeger
- Elyada, Aya, 2010. „Eigentlich Deutsch?“ Depictions of Yiddish and its Relations to German in Early Modern Christian Writing. In: *European Journal of Jewish Studies*, Vol. 4, Issue 1, 23-42. Stable URL: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/187247110x521209>
- Elyada, Aya, 2012. *A Goy Who Speaks Yiddish: Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany*. Stanford, Cal.: Stanford University Press
- Endelman, Todd M., 2011. *Broadening Jewish History: Towards a Social History of Ordinary Jews*. Oxford [et al.]: The Littman Library of Jewish Civilization

- Engel, David, 2006. Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobaronism, and the Study of Modern European Jewish History. In: *Jewish History*, Vol. 20, No. 3/4, 243-264. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20100984>
- Falk, Marcia, 1999. Toward a Feminist Jewish Reconstruction of Monotheism. In: Elliot N. Dorff / Louis E. Newman (eds.), *Contemporary Jewish Theology: A Reader*. New York [et al.]: Oxford Univ. Press, 131-140
- Feiner, Shmuel, 2010. *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*. Philadelphia [et al.]: Univ. of Pennsylvania Press
- Feldman, Louis H., 1993. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press
- Filler, Susan M., 1989. *Gustav and Alma Mahler: A Guide to Research*. New York & London: Garland Publishing
- Finkelstein, Norman, 2000. *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*. London, New York: Verso
- Finkelstein, Norman, 2006. *Antisemitismus als politische Waffe: Israel, Amerika und der Mißbrauch der Geschichte*. München: Piper
- Fischer, Jens Malte, 2000. *Jahrhundertdämmerung: Ansichten eines anderen Fin de siècle*. Wien: Zsolnay
- Fischer, Jens Malte, 2010. *Gustav Mahler: Der fremde Vertraute*. München: dtv
- Fishman, Joshua A., 1985. The Sociology of Jewish Languages from a General Sociolinguistic Point of View. In: ders. (ed.), *Readings in the Sociology of Jewish Languages*. Leiden: Brill, 3-21
- Fishman, David E., 2005. *The Rise of Modern Yiddish Culture*. Pittsburgh, PA: Univ. of Pittsburgh Press
- Fitzgerald, Timothy, 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- Floros, Constantin, 1977. *Gustav Mahler I: Die geistige Welt Gustav Mahlers in systematischer Darstellung*. Wiesbaden: Breitkopf & Härtel
- Floros, Constantin, 1977. *Gustav Mahler II: Mahler und die Symphonik des 19. Jahrhunderts in neuer Deutung, Zur Grundlegung einer zeitgemäßen musikalischen Exegetik*. Wiesbaden: Breitkopf & Härtel
- Floros, Constantin, 1985. *Gustav Mahler III: Die Symphonien*. Wiesbaden: Breitkopf & Härtel
- Floros, Constantin, 1996. »Ein Luftzug von dem Sturmflug unserer großen Zeit«: Gustav Mahlers Aktualität. In: Georg Borchardt [et al.], *Gustav Mahler »Meine Zeit wird kommen«: Aspekte der Mahler-Rezeption*. Hrsg. v. der Gustav Mahler Vereinigung Hamburg. Hamburg: Dölling und Galitz, 11-23
- Floros, Constantin, 2010. *Gustav Mahler*. München: Beck
- Floros, Constantin, 2011. Mahlers intellektuelle Neugier. In: Erich Wolfgang Partsch / Morten Solvik (Hg.), *Mahler im Kontext: Contextualizing Mahler*. Wien [et al.]: Böhlau, 9-12
- Forner, Johannes, 2009. *Das Wunder Mendelssohn: Porträt eines großen Musikers*. Leipzig: Faber & Faber
- Frakes, Jerold C. (ed.), 2004. *Early Yiddish Texts 1100 – 1750*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press

- Frankel, Jonathan, 1992. Assimilation and the Jews in nineteenth-century Europe: towards a new historiography? In: Jonathan Frankel / Steven J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 1-37
- Freiberger, Oliver / Christoph Kleine, 2011. *Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Frey, Jörg, 2007. Paul's Jewish Identity. In: ders. / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripenotrog (eds.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*. Leiden [et al.]: Brill, 285-321
- Friedman, Menachem, 2011. Habad as Messianic Fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission. In: Veronique Altglas (ed.), *Religion and Globalization: Critical Concepts in Social Studies, Volume III: Religious Responses to Globalization*. London and New York: Routledge, 153-186
- Funkenstein, Amos, 1995. *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Suhrkamp
- Galley, Susanne, 2006. *Das Judentum*. Frankfurt / New York: Campus Verlag
- Gamm, Hans-Jochen, 1990. *Das Judentum: Eine Einführung*. Frankfurt / New York: Campus Verlag
- Gampel, Benjamin R., 2002. A Letter to a Wayward Teacher: The Transformations of Sephardic Culture in Christian Iberia. In: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*. New York: Schocken, 389-447
- Ganzfried, Daniel, 2002. ... alias Wilkomirski: Die Holocaust-Travestie. Enthüllung und Dokumentation eines literarischen Skandals. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt
- Geller, Eva, 2004. The Perils of Idealising Yiddish. Online-Version zu finden unter: <http://yiddish.haifa.ac.il/tmr/tmr08/tmr08012.htm>
- Geller, Jay, 2011. *The Other Jewish Question: Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*. New York: Fordham Univ. Press
- Gentz, Joachim, 2007. Die religiöse Lage in Ostasien. In: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer, 376-434
- Gilbert, Sir Martin, 2003. Twentieth-century genocides. In: Jay Winter (ed.), *America and the Armenian Genocide of 1915*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 9-36
- Gilbert, Martin, 2009. *The Routledge Atlas of the Holocaust*. Fourth Edition. London [et al.]: Routledge
- Gilman, Sander L., 1993. *Jüdischer Selbsthaß: Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag
- Gilman, Sander L., 2006. *Multiculturalism and the Jews*. New York and London: Routledge
- Gladigow, Burkhard, 1995. Europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal-Verlag, 21-42
- Gladigow, Burkhard, 2006. Polytheismus. In: RW, 219-224
- Gladigow, Burkhard, 2009a. Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 15-37

- Gladigow, Burkhard, 2009b. Wieviel Götter braucht der Mensch? Erwartungen an Götter in der Religionsgeschichte. In: Tilo Schabert / Matthias Riedl (Hg.), *Gott oder Götter? God or Gods?* Würzburg: Königshausen & Neumann, 125-144
- Glanz, Christian, 2011. Gustav Mahlers politisches Umfeld. In: Erich Wolfgang Partsch / Morten Solvik (Hg.), *Mahler im Kontext: Contextualizing Mahler*. Wien [et al.]: Böhlau, 13-31
- Glasser, Arthur Fr., 1992. Conversion in Judaism. In: H. Newton Malony / Samuel Southard (eds.), *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 55-77
- Glick, Leonard B., 1999. *Abraham's Heirs: Jews and Christians in Medieval Europe*. Syracuse, New York: Syracuse Univ. Press
- Gold, David L., 1985. Jewish English. In: Joshua Fishman (ed.), *Readings in the Sociology of Jewish Languages*. Leiden: Brill, 280-298
- Golden, Peter B., 2007. Khazar Studies: Achievements and Perspectives. In: ders. / Haggai Ben-Shammai / András Róna-Tas (eds.), *The World of the Khazars: New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by the Ben Zvi Institute*. Leiden [et al.]: Brill, 7-57
- Goldhagen, Daniel Jonah, 2002. *Die katholische Kirche und der Holocaust: Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Goldhill, Simon, 2006. Rethinking religious revolution. In: ders. / Robin Osborne (eds.), *Rethinking Revolutions Through Ancient Greece*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 141-163
- Golzio, Karl-Heinz, 2000. *Basiswissen Judentum*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Goodridge, R. Martin, 1975/2007. 'The Ages of Faith': Romance or Reality? In: Malcolm Hamilton (ed.), *The Sociology of Religion: Critical Concepts in Sociology, Volume IV: Religion in the Contemporary World*. London and New York: Routledge, 264-277
- Gordon, Milton M., 1964. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford Univ. Press
- Gotzmann, Andreas, 2000. Entwicklungen eines Faches – Die universitäre Lehre in der Judaistik. In: Michael Brenner / Stefan Rohrbacher (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 97-110
- Gotzmann, Andreas, 2002. Vatersprache und Mutterland: Sprache als nationaler Einheitsdiskurs im 19. Jahrhundert. In: Michael Brenner (Hg.), *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt: Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 28-42
- Gotzmann, Andreas, 2007. Historiography as Cultural Identity: Toward a Jewish History beyond National History. In: Andreas Gotzmann / Christian Wiese (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden [et al.]: Brill, 494-528
- Gow, Andrew Colin, 1995. *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*. Leiden [et al.]: Brill
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2004. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Beck
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2006. *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck

- Graf, Friedrich Wilhelm / Klaus Große Kracht, 2007. Einleitung: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts. In: dies. (Hg.), Religion und Gesellschaft: Europa im 20. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1-41
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2011. Der eine Gott in vielerlei Gestalt: Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen. In: Lothar Gall / Dietmar Willoweit (eds.), Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts. München: Oldenbourg Verlag, 1-17
- Greenberg, Irving, 1999. Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust. In: Elliot N. Dorff / Louis E. Newman (eds.), Contemporary Jewish Theology: A Reader. New York [et al.]: Oxford University Press, 396-416
- Greenberg, Gershon, 2007. Religionswissenschaft and Early Reform Jewish Thought: Samuel Hirsch and David Einhorn. In: Andreas Gotzmann / Christian Wiese (eds.), Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives. Leiden [et al.]: Brill, 110-144
- Greenspoon, Leonard Jay, 1998. Bringing Home the Gospel: Yiddish Bibles, Bible Societies, and the Jews. In: ders. (ed.), Yiddish Language & Culture Then & Now. Omaha, Nebraska: Creighton Univ. Press, 291-304
- Greenspoon, Leonard J. / Ronald A. Simkins / Brian J. Horowitz (eds.), 2005. The Jews of Eastern Europe: Studies in Jewish Civilization, Volume 16. Omaha, NE: Creighton Univ. Press
- Grözinger, Karl Erich, 2004. Jüdisches Denken: Theologie – Philosophie – Mystik, Band 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles. Frankfurt/New York: Campus
- Grözinger, Karl Erich, 2005. Jüdisches Denken: Theologie – Philosophie – Mystik, Band 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus. Frankfurt/New York: Campus
- Grözinger, Karl Erich, 2009. Jüdisches Denken: Theologie – Philosophie – Mystik, Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt/New York: Campus
- Große Kracht, Klaus, 2005. Die zankende Zunft: Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Gruber, Ruth Ellen, 2002. Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe. Berkeley [et al.]: Univ. of California Press
- Gruen, Erich S., 2002a: Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans. Cambridge, Mass. [et al.]: Harvard Univ. Press
- Gruen, Erich S., 2002b. Hellenistic Judaism. In: David Biale (ed.), Cultures of the Jews: A New History. New York: Schocken, 77-132
- Haber, Michael, 2009. Das Jüdische bei Gustav Mahler. Frankfurt am Main [et al.]: Lang
- Halperin, David J., 2007. Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah. Oxford [et al.]: The Littman Library of Jewish Civilization
- Hamacher, Elisabeth, 1999. Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte. Berlin, New York: De Gruyter
- Harshav, Benjamin, 1995. Hebräisch: Sprache in Zeiten der Revolution. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag

- Hayes, Christine E., 2002. *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- Heemstra, Marius, 2010. *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Henderson, John B., 1998. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. Albany: State Univ. of New York Press
- Hengel, Martin, 1996. *Judaica et Hellenistica: Kleine Schriften I*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Hertz, Deborah, 2010. *Wie Juden Deutsche wurden: Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*. Frankfurt/New York: Campus Verlag
- Hertzberg, Arthur, 1993. *Judaismus: Die Grundlagen der jüdischen Religion*. München: Knesebeck
- Hertzberg, Arthur, 2000. *Wer ist Jude? Wesen und Prägung eines Volkes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Heschel, Susannah, 2002. Nicht nur Opfer und Heldinnen. In: Michael Brenner / David N. Myers (Hg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau-Symposion*. München: Beck, 139-162
- Heschel, Susannah, 2003. Judaism. In: Arvind Sharma / Katherine K. Young (eds.), *Her Voice, Her Faith: Women Speak on World Religions*. Cambridge, MA: Westview Press, 145-167
- Heschel, Susannah, 2007. The Impact of Feminist Theory on Jewish Studies. In: Andreas Gotzmann / Christian Wiese (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden [et al.]: Brill, 529-548
- Hezser, Catherine, 2005. *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Hezser, Catherine, 2011. *Jewish Travel in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Hilberg, Raul, 1961. *The Destruction of the European Jews*. Chicago: Quadrangle Books
- Hirsch, Samuel, 1842. *Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie*. Leipzig: Heinrich Hunger
Stable URL:
http://openlibrary.org/books/OL13498467M/Die_Religionsphilosophie_der_Juden
- Hirsch, Samuel, 1854. Achter Vortrag. Fortsetzung: „Judenthum und Christenthum“. In: *Die Humanität als Religion in Vorträgen, gehalten in der Loge zu Luxemburg 1854*, 212-248.
Stable URL: http://www.deutsch-juedische-publizistik.de/pdf/1854_Hirsch.pdf
- Hock, Klaus, 2008. *Einführung in die Religionswissenschaft*. 3. Auflage. Darmstadt: WBG
- Hödl, Hans Gerald, 2003. Mythos. In: HRW, 570-587
- Hödl, Hans Gerald, 2007. Religion als “Global Player”, Globalisierung als “Religion”. In: Gerald Faschingeder / Clemens Six (Hg.), *Religion und Entwicklung: Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft*. Wien: Mandelbaum Verlag, 265-277
- Hödl, Hans Gerald / Veronica Futterknecht (Hg.), 2011. *Religionen nach der Säkularisierung: Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag*. Wien, Berlin: LIT

- Hödl, Klaus, 1994. Als Bettler in die Leopoldstadt: Galizische Juden auf dem Weg nach Wien. Wien [et al.]: Böhlau
- Hödl, Klaus, 2003. Zwischen den Welten: Jüdische Studien und kulturelle Selbstreflexion. In: ders. (Hg.), Jüdische Studien: Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes. Innsbruck [et al.]: Studienverlag, 169-198
- Hödl, Klaus, 2005. Der ‚virtuelle Jude‘ – ein essentialistisches Konzept? In: ders. (Hg.), Der ‚virtuelle Jude‘: Konstruktionen des Jüdischen. Innsbruck [et al.]: StudienVerlag, 53-70
- Hödl, Klaus, 2006. Wiener Juden – jüdische Wiener: Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert. Innsbruck [et al.]: Studienverlag
- Hödl, Klaus, 2008a. Performanz in der jüdischen Historiographie: Zu den Vor- und Nachteilen eines methodischen Konzeptes. In: ders. (Hg.), Kulturelle Grenzräume im jüdischen Kontext. Innsbruck [et al.]: Studienverlag, 175-189
- Hödl, Klaus, 2008b. Die Annäherung von Ost- und Westjuden auf narrativer Grundlage. In: Eleonore Lappin / Michael Nagel (Hg.), Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte: Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen, Band 1. Bremen: edition lumière, 259-272
- Hödl, Klaus, 2009. The Blurring of Distinction: Performance and Jewish Identities in Late Nineteenth-Century Vienna. In: European Journal of Jewish Studies, Vol. 3, No. 2, 229-249
- Hölscher, Lucian, 2009. Religiöse Begriffsgeschichte: Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 723-746
- Hoffmann, Christhard, 2005. The Founding of the Leo Baeck Institute, 1945-1955. In: ders. (ed.), Preserving the Legacy of German Jewry: A History of the Leo Baeck Institute, 1955-2005. Tübingen: Mohr Siebeck, 15-57
- Hoffmann, Christhard, 2007. Historicizing Emancipation: Jewish historical culture and Wissenschaft in Germany, 1912-1938. In: Andreas Gotzmann / Christian Wiese (eds.), Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives. Leiden [et al.]: Brill, 329-355
- Holtschneider, K. Hannah, 2004. Christians, Jews and the Holocaust. In: John Wolffe (ed.), Religion in History: Conflict, Conversion and Coexistence. Manchester: The Open University, 217-248
- Horowitz, Elliot, 2002. Families and Their Fortunes: The Jews of Early Modern Italy. In: David Biale (ed.), Cultures of the Jews: A New History. New York: Schocken, 573-636
- Horowitz, Elliot, 2004. The Jews and the Cross in the Middle Ages: Towards a Reappraisal. In: Tony Kushner / Nadia Valman (eds.), Philosemitism, Antisemitism and ‘the Jews’: Perspectives from the Middle Ages to the Twentieth Centuries. Aldershot [et al.]: Ashgate, 114-131
- Horowitz, Elliot, 2006. Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence. Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press
- Huskinson, Janet, 2004. Pagan and Christian in the third to fifth centuries. In: John Wolffe (ed.), Religion in History: Conflict, Conversion and Coexistence. Manchester: The Open University, 13-41
- Hutter, Manfred, 2005. Die Weltreligionen. München: Beck

- Idel, Moshe, 1997. On Judaism, Jewish Mysticism and Magic. In: Peter Schäfer / Hans G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden [et al.]: Brill, 195-214
- Jacques, Margaret Ruth, 1995. To Thine Own Self be True. In: David Max Eichhorn (ed.), *Conversion to Judaism: A History and Analysis*. Hoboken, NJ: Ktav Publ. House, 249-256
- Janik, Allan, 1987. Viennese Culture and the Jewish Self-Hatred Hypothesis: A Critique. In: Ivar Oxaal / Michael Pollak / Gerhard Botz (eds.), *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*. London and New York: Routledge, 75-88
- Jantzen, Grace M., 1995. *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press
- John, Eckhard / Heidy Zimmermann (Hg.), 2004. *Jüdische Musik? Fremdbilder - Eigenbilder*. Köln: Böhlau
- Juergensmeyer, Mark, 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley [et al.]: Univ. of California Press
- Juergensmeyer, Mark, 2008. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley [et al.]: Univ. of California Press
- Jung, Martin H., 2008. *Christen und Juden: Die Geschichte ihrer Beziehungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kamenetz, Rodger, 1997. *The Jew in the Lotus: A Poet's Rediscovery of Jewish Identity in Buddhist India*. San Francisco, CA [et al.]: Harper
- Kaplan, Dana Evan, 2009. *Contemporary American Judaism: Transformation and Renewal*. New York: Columbia Univ. Press
- Kaplan, Dana Evan, 2010. Contemporary Forms of Judaism. In: Judith R. Baskin / Kenneth Seeskin (eds.), *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 445-464
- Kaplan, Gilbert (Hg.), 1995. *Das Mahler-Album*. Wien: Brandstätter
- Kaplan, Marion A. / Deborah Dash Moore (eds.), 2011. *Gender and Jewish History*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press
- Kaplan, Yosef, 2002. Bom Judesmo: The Western Sephardic Diaspora. In: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*. New York: Schocken, 639-669
- Karbusický, Vladimír, 2005. Gustav Mahler's Musical Jewishness. In: Jeremy Barham (ed.), *Perspectives on Gustav Mahler*. Aldershot [et al.]: Ashgate, 195-216
- Karpath, Ludwig, 1934. *Begegnung mit dem Genius: Denkwürdige Erlebnisse mit Johannes Brahms, Gustav Mahler, u.a.* 2. Auflage. Wien [et al.]: Fiba-Verlag
- Katz, Dovid, 2004. *Words on Fire: The Unfinished Story of Yiddish*. New York: Basic Books
- Katz, Jacob, 2002. *Tradition und Krise: Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne*. München: Beck
- Kay, Devra, 2004. *Seyder Tkhines: The Forgotten Book of Common Prayer for Jewish Women*. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society
- Kertzer, David I., 2001. *Die Päpste gegen die Juden: Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus*. Berlin, München: Propyläen

- Kimmerling, Baruch, 1999. Religion, Nationalism and Democracy in Israel. In: Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 6, Issue 3, 339-363
- Kippenberg, Hans G., 1997. Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne. München : Beck
- Kippenberg, Hans G., 2001. Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften? In: Heide Appelsmeyer / Elfriede Billmann-Mahecha (Hg.), Kulturwissenschaft: Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 240-275
- Kippenberg, Hans G., 2003. Theologie – Religionswissenschaft: Ist eine komplementäre Konstruktion denkbar? In: Kurt Novak [et al.] (Hg.), Adolf von Harnack: Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 289-297
- Kippenberg, Hans G., 2007. Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen. In: Friedrich Wilhelm Graf / Klaus Große Kracht (Hg.), Religion und Gesellschaft: Europa im 20. Jahrhundert. Köln [et al.]: Böhlau, 45-71
- Kippenberg, Hans G. / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), 2009. Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, 2 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Kirsch, Jonathan, 2004. God against the Gods: The History of the War Between Monotheism and Polytheism. New York [et al.]: Penguin Compass
- Kleiman, Yaakov, 2004. DNA & Tradition: The Genetic Link to the Ancient Hebrews. Jerusalem [et al.]: Devora Publishing
- Klein, Daniel / Freke Vuijst, 2000. The half-jewish book: A celebration. New York: Villard
- Klein, Emma, 1996. Lost Jews: The Struggle for Identity Today. Basingstoke [et al.]: Macmillan
- Klier, John D., 2000. What Exactly Was a Shtetl? In: Gennady Estraiikh / Mikhail Krutikov (eds.), The Shtetl: Image and Reality: Papers of the Second Mendel Friedman International Conference on Yiddish. Oxford: Legenda, 23-35
- Knoblauch, Hubert, 2010. Vom New Age zur populären Spiritualität. In: Dorothea Lüddeckens, Rafael Walthert (Hg.), Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld: transcript Verlag, 149-174
- Körtner, Ulrich H.J., 2007. Wiederkehr der Religion? Säkularisierung, Revitalisierung und Repolitisierung von Religion aus der Sicht protestantischer Theologie. In: Heinrich Badura (Hg.), Atheismen und Säkularisierung oder Wie religiös sind noch die Bürgergesellschaften Europas? 7. Internationale Europakonferenz, Stift Heiligenkreuz, 16. bis 18. November 2006. Krems an der Donau: EALIZ, 117-132
- Koestler, Arthur, 1991. Der Dreizehnte Stamm: Das Reich der Khasaren und sein Erbe. Herrsching: Pawlak Verlag
- Kotler, Yair, 1986. Heil Kahane. New York: Adama Books
- Kraemer, Ross S., 1991. Jewish Women in the Diaspora World of Late Antiquity. In: Judith Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective. Detroit, MI: Wayne State Univ. Press, 43-67

- Krauter, Stefan, 2007. Die Beteiligung von Nichtjuden am Jerusalemer Tempelkult. In: Jörg Frey / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripenrog (eds.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*. Leiden [et al.]: Brill, 55-74
- Kriwaczek, Paul, 2005. *Yiddish Civilisation: The Rise and Fall of a Forgotten Nation*. London: Weidenfeld & Nicolson
- Kubik, Reinhold / Erich Wolfgang Partsch (Hg.), 2005. *Mahleriana: Vom Werden einer Ikone*. Wien: Mandelbaum Verlag
- Küng, Hans, 1991. *Das Judentum*. München, Zürich: Piper
- Künzl, Hannelore, 2000. Jüdische Kunst. In: Michael Brenner / Stefan Rohrbacher (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 177-188
- Kushner, Tony, 2004. Offending the Memory? The Holocaust and Pressure Group Politics. In: Tony Kushner / Nadia Valman (eds.), *Philosemitism, Antisemitism and 'the Jews': Perspectives from the Middle Ages to the Twentieth Centuries*. Aldershot [et al.]: Ashgate, 247-262
- Kuznitz, Cecile E., 2002. *Yiddis Studies*. In: OHJS, 541-571
- Lang, Bernhard, 2010. *Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. München: Beck
- Langmuir, Gavin I., 2004. Intolerance and Tolerance: Only One ,One and Only' God or More. In: Tony Kushner / Nadia Valman (eds.), *Philosemitism, Antisemitism and 'the Jews': Perspectives from the Middle Ages to the Twentieth Century*. Aldershot [et al.]: Ashgate, 17-30
- Lanwerd, Susanne, 2004. *Gender in der Religionswissenschaft*. In: Therese Frey Steffen / Caroline Rosenthal / Anke Väh (Hg.), *Gender Studies: Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 189-199
- Leaman, Oliver, 2006. *Jewish Thought: An Introduction*. New York and London: Routledge
- Lehmann, Hartmut, 2004. *Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein Verlag
- Lehmann, Hartmut, 2009. Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 39-59
- Levinson, Julian, 2004. Is There a Jewish Text in This Class? Jewish Modernism in the Multicultural Academy. In: Sara Blair / Jonathan Freedman (eds.), *Jewish in America*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 198-213
- Levinson, Nathan Peter, 2001. „Ketzer“ und Abtrünnige im Judentum: Historische Portraits. Hannover: Lutherisches Verlagshaus
- Levy, S., 1930. *Das Judentum in der Musik: Eine kritisch-historische Betrachtung*. Erfurt: Gutenberg-Druckerei Stolzenberg
- Liberles, Robert, 1995. *Saló Wittmayer Baron: Architect of Jewish History*. New York and London: New York Univ. Press
- Linzer, Judith, 1996. *Torah and Dharma: Jewish Seekers in Eastern Religion*. Northwale [et al.]: Aronson

- Lipphardt, Anna / Julia Brauch / Alexandra Nocke, 2008. Exploring Jewish Spaces: An Approach. In: dies. (eds.) Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place. Aldershot [et al.]: Ashgate, 1-23
- Lowenstein, Steven M., 2002. Jüdisches Leben – Jüdischer Brauch: Internationale Jüdische Volkstraditionen. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler
- Lüddeckens, Dorothea / Rafael Walthert (Hg.), 2010. Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld: transcript Verlag
- Mächler, Stefan, 2000. Der Fall Wilkomirski: Über die Wahrheit einer Biographie. Zürich, München: Pendo
- Mäckelmann, Michael, 1984. Arnold Schönberg und das Judentum: Der Komponist und sein religiöses, nationales und politisches Selbstverständnis nach 1921. Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft, Band 28. Hamburg: Wagner
- Magonet, Jonathan, 2003. Einführung ins Judentum. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt Berlin
- Mahler, Gustav, 1996. Briefe, hrsg. v. Herta Blaukopf. 2. Auflage. Wien: Paul Zsolnay
- Mahler-Werfel, Alma, 1971. Erinnerungen an Gustav Mahler. Gustav Mahler: Briefe an Alma, hrsg. v. Donald Mitchell. Frankfurt/Main [et al.]: Propyläen
- Maier, Johann, 1992. Geschichte der jüdischen Religion. Freiburg [et al.]: Herder
- Maier, Johann, 2007. Judentum: Studium Religionen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Makrides, Vasilios N., 2009. Die gesellschaftliche Etablierung des Säkularismus: Säkulare Kulte und politische Religion. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 554-580
- Marcus, Ivan G., 2002. A Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz. In: David Biale (ed.), Cultures of the Jews: A New History. New York: Schocken, 449-516
- Mariner, Rodney, 1999. Conversion to Judaism: a tale of the good, the bad and the ungrateful. In: Christopher Lamb / M. Darrol Bryant (eds.), Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies. London, New York: Casell, 89-101
- Marquard, Odo, 1996. Lob des Polytheismus. In: Hans-Joachim Höhn (Hg.), Krise der Immanenz: Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main: Fischer, 154-173
- Martin, Dale B., 2004. Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians. Cambridge, Mass. [et al.]: Harvard Univ. Press
- Masuzawa, Tomoko, 2005. The Inventions of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press
- McCutcheon, Russell T. (ed.), 1999. The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader. London and New York: Cassell
- McCutcheon, Russell T. (ed.), 2003. The Discipline of Religion: Structure, meaning, rhetoric. London and New York: Routledge
- Melammed, Renée Levine, 1991. Sephardi Women in the Medieval and Early Modern Period. In: Judith Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective. Detroit, MI: Wayne State Univ. Press, 115-134

- Merdjanova, Ina, 2000. In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe. In: Religion, State and Society, Vol. 28, Issue 3, 233-262
- Mintz, Alan, 2001. Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America. Seattle and London: Univ. of Washington Press
- Mitchell, Donald, 1958. Gustav Mahler, Volume 1, The Early Years. London [et al.]: Rockliff
- Mitchell, Donald, 1975. Gustav Mahler, Volume 2, The Wunderhorn Years: Chronicles and Commentaries. London [et al.]: Faber and Faber (461 S.)
- Mitchell, Donald, 1985. Gustav Mahler, Volume 3, Songs and Symphonies of Life and Death: Interpretations and Annotations. London [et al.]: Faber and Faber
- Mitchell, Donald / Andrew Nicholson (eds.), 1999. The Mahler Companion. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- Mohr, Georg, 2011. Die Gedanken sind frei! Gustav Mahler und die Philosophie seiner Zeit. In: Erich Wolfgang Partsch / Morten Solvik (Hg.), Mahler im Kontext: Contextualizing Mahler. Wien [et al.]: Böhlau, 67-89
- Moore, Robert I., 1992. The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250. Oxford [et al.]: Blackwell
- Nadell, Pamela S., 2010. Jews and Judaism in the United States. In: Judith R. Baskin / Kenneth Seeskin (eds.), The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 208-232
- Neher, André, 1995. Jüdische Identität: Einführung in den Judentum. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt
- Neubert, Frank, 2010. Von der verfolgten »Sekte« zur etablierten Religionsgemeinschaft: Die Wandlungen der Hare Krishna Bewegung. In: Dorothea Lüddeckens, Rafael Walthert (Hg.), Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld: transcript Verlag, 77-91
- Neusner, Jacob, 1995. Judaism in Modern Times: An Introduction and Reader. Cambridge, Mas. [et al.]: Blackwell Publ.
- Neusner, Jacob, 2006. Judaism: The Basics. London and New York: Routledge
- Niborski, Yitskhok, 1999. Dictionnaire des mots d'origine hébraïque et araméenne en usage dans la langue yiddish. Paris: Bibliothèque Medem
- Niekerk, Carl, 2010. Reading Mahler: German Culture and Jewish Identity in Fin-de-Siècle Vienna. Rochester, New York: Camden House
- Nirenberg, David, 1996. Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton [et al.]: Princeton Univ. Press
- Nirenberg, David, 2009. Spanish 'Judaism' and 'Christianity' in an Age of Mass Conversion. In: Jeremy Cohen / Moshe Rosman (eds.), Rethinking European Jewish History. Oxford [et al.]: The Littman Library of Jewish Civilization, 149-172
- Ornan, Uzzi, 1985. Hebrew is not a Jewish Language. In: Joshua A. Fishman (ed.), Readings in the Sociology of Jewish Languages. Leiden: Brill, 22-24
- Osterhammel, Jürgen, 2009. Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: Beck
- Pace, Enzo, 2009. Convert, Revert, Pervert. In: Giuseppe Giordan (ed.), Conversion in the Age of Pluralism. Leiden [et al.]: Brill, 189-212

- Painter, Karen, 2005. Jewish Identity and Anti-Semitic Critique in the Austro-German Reception of Mahler, 1900-1945. In: Jeremy Barham (ed.), Perspectives on Gustav Mahler. Aldershot [et al.]: Ashgate, 175-194
- Parfitt Tudor / Emanuela Trevisan Semi, 2002. Judaising Movements: Studies in the Margins of Judaism. London [et al.]: RoutledgeCurzon
- Penslar, Derek J., 2001. Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe. Berkeley [et al.]: Univ. of California Press
- Perkins, Mary Anne, 2004. Christendom and European Identity: The Legacy of a Grand Narrative since 1789. Berlin, New York: De Gruyter
- Piper, Ernst (Hg.), 2001. Gibt es wirklich eine Holocaust-Industrie? Zur Auseinandersetzung um Norman Finkelstein. 2. Auflage. Zürich [et al.]: Pendo
- Poliakov, Léon, 1977. Der arische Mythos: Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Wien [et al.]: Europaverlag
- Pollack, Detlef, 2009a. Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen: Mohr Siebeck
- Pollack, Detlef, 2009b. Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 61-86
- Potz, Richard / Brigitte Schinkele, 2007. Religionsrecht im Überblick. Wien: Facultas
- Rambo, Lewis R., 1992. The Psychology of Conversion. In: H. Newton Malony / Samuel Southard (eds.), Handbook of Religious Conversion. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 159-177
- Rapp, Steven A., 2002. Aleph-Bet Yoga: Embodying the Hebrew Letters for Physical and Spiritual Well-Being. Woodstock, Vt.: Jewish Lights
- Ravitzky, Aviezer, 1996. Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Chicago & London: The Univ. of Chicago Press
- Ravitzky, Aviezer, 2007. Dimensions and Varieties of Orthodox Judaism. In: Andreas Gotzmann / Christian Wiese (eds.), Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives. Leiden [et al.]: Brill, 391-416
- Riesebrodt, Martin, 2001. Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. 2. Auflage. München: Beck
- Riesebrodt, Martin, 2007. Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen. München: Beck
- Riesebrodt, Martin, 2009. Robert N. Bellah: Prophet der Zivilreligion. In: Alf Christophersen / Friedemann Voigt (Hg.), Religionsstifter der Moderne: Von Karl Marx bis Johannes Paul II.. München: Beck, 269-278
- Rock, Christa Maria / Hans Brückner, 1936. Judentum und Musik: Mit dem ABC jüdischer und nichtarischer Musikbegriffener. Zweite Auflage. München: Brückner
- Rohrbacher, Angelika, 2009. Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West. Marburg: Tectum Verlag
- Rohrbacher, Angelika, 2011. „Säkularisierung“. Vom Ende des Endes eines religionshistorischen Paradigmas. In: Hans Gerald Hödl / Veronica Futterknecht (Hg.), Religionen nach der Säkularisierung: Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Wien, Berlin: LIT, 25-42

- Rohrbacher, Angelika, 2013. Austrian Reform Jews – in the pitfalls of ‘authenticity’. In: Hans Gerald Hödl / Lukas Pokorny (eds.), *Studies on Religion in Austria* (in Druck)
- Rohrbacher, Stefan / Michael Schmidt, 1991. *Judenbilder – Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Hamburg: Rowohlt
Enzyklopädie
- Rohrbacher, Stefan, 2000. Jüdische Geschichte. In: Michael Brenner / ders. (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 164-176
- Romain, Jonathan A. / Walter Homolka, 1999. *Progressives Judentum: Leben und Lehre*. München: Knesbeck
- Rosenbloom, Joseph R., 1978. *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*. Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press
- Rosenthal, Gilbert S. / Walter Homolka, 2000. *Das Judentum hat viele Gesichter: Die religiösen Strömungen der Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Roskies, David G., 2000. The Shtetl as Imagined Community. In: Gennady Estraiikh / Mikhail Krutikov (eds.), *The Shtetl: Image and Reality: Papers of the Second Mendel Friedman International Conference on Yiddish*. Oxford: Legenda, 4-22
- Rosman, Moshe, 2002. Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth. In: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*. New York: Schocken, 519-570
- Rosman, Moshe, 2007. *How Jewish is Jewish History?* Oxford, Portland/Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization
- Roth, Andreas, 2006. *Chasaren. Das vergessene Großreich der Juden*. Neu Isenburg: Melzer
- Roy, Olivier, 2010. *Heilige Einfalt: Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler
- Rozenblit, Marsha L., 1992. Jewish assimilation in Habsburg Vienna. In: Jonathan Frankel / Steven J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 225-245
- Rozenblit, Marsha L., 2010. European Jewry: 1800-1933. In: Judith R. Baskin / Kenneth Seeskin (eds.), *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 169-207
- Rüpke, Jörg, 2005. Heilige Schriften und Buchreligionen: Überlegungen zu Begriffen und Methoden. In: Christoph Bultmann / Claus-Peter März / Vasilios N. Makrides (Hg.), *Heilige Schriften: Ursprung, Geltung und Gebrauch*. Münster: Aschendorff, 191-204
- Rüpke, Jörg, 2006. Patterns of Religious Change in the Roman Empire. In: Ian H. Henderson / Gerbern S. Oegema (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*. Gütersloh [et al.]: Gütersloher Verlagshaus, 13-33
- Rüpke, Jörg, 2009. Europa und Europäische Religionsgeschichte. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*, Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3-14
- Sabar, Shalom, 2002. Childbirth and Magic: Jewish Folklore and Material Culture. In: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*. New York: Schocken, 671-722

- Sand, Shlomo, 2010. Die Erfindung des jüdischen Volkes: Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Berlin: Propyläen
- Sanders, Ed P., 1994. Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE. Second Edition. London: SCM Press
- Sarna, Jonathan D., 2004. American Judaism: A History. New Haven & London: Yale Univ. Press
- Satlow, Michael L., 2006a. Creating Judaism: History, Tradition, Practice. New York: Columbia Univ. Press
- Satlow, Michael L., 2006b. Defining Judaism: Accounting for “Religions“ in the Study of Religions. In: Journal of the American Academy of Religion, Vol. 74, No. 4, 837-860
- Schmidt-Leukel, Perry, 2008. Multireligiöse Identität: Anmerkungen aus pluralistischer Sicht. In: Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen Traditionen schöpfen. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 243-265
- Schneider, Richard Chaim, 1997. Fetisch Holocaust: Die Judenvernichtung – verdrängt und vermarktet. München: Kindler
- Schoeps, Julius H., 2010. Das (nicht-)angenommene Erbe: Zur Debatte um die deutsch-jüdische Erinnerungskultur. In: Y. Michael Bodemann / Micha Brumlik (Hg.), Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden: Neue Perspektiven. Göttingen: Wallstein, 245-258
- Schoeps, Julius H. / Olaf Glöckner (eds.), 2011. A Road to Nowhere? Jewish Experiences in Unifying Europe. Leiden [et al.]: Brill
- Scholem, Gershom, 1993. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schönberg, Arnold (Mitherausgeber), 1966. Arnold Schönberg, Ernst Bloch, Otto Klemperer, Erwin Ratz, Hans Mayer, Dieter Schnebel, Theodor W. Adorno über Gustav Mahler. Tübingen: Wunderlich Verlag
- Schorsch, Jonathan, 2004. Jews and Blacks in the Early Modern World. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press
- Schwartz, Regina M., 1997. The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press
- Shain, Yossi, 2007. The Transnational Struggle for Jewish Pluralism. In: Thomas Banchoff (ed.), Democracy and the New Religious Pluralism. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press, 85-112
- Shaked, Shaul, 2002. The Science of Religion in Israel with Notes on Interlocking Circles of Traditions. In: Gerard Wiegers (ed.), Modern Societies & The Science of Religions: Studies in Honour of Lammert Leertouwer. Leiden [et al.]: Brill, 258-271
- Shear, Adam, 2010. Jews and Judaism in Early Modern Europe. In: Judith R. Baskin / Kenneth Seeskin (eds.), The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 140-168
- Shmueli, Efraim, 1986. The Jerusalem School of Jewish History (A Critical Evaluation). In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. 53, 147-178
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3622612>
- Singer, Isaac Bashevis, 1995. Max, der Schlawiner. München, Wien: Carl Hanser Verlag

- Slezkine, Yuri, 2004. *The Jewish Century*. Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press
- Smith, Anthony D., 2003. *Chosen Peoples*. Oxford [et al.]: Oxford Univ. Press
- Smith, Jonathan Z., 2004. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press
- Solomon, Norman, 1994. *Judaism in the New Europe: Discovery or Invention?* In: Jonathan Webber (ed.), *Jewish Identities in the New Europe*. London [et al.]: Littmann Library of Jewish Civilization, 86-98
- Solomon, Norman, 1999. *Judentum: Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam
- Solomon, Norman, 2004. *Reading Intolerant Texts in a Tolerant Society*. In: Tony Kushner / Nadia Valman (eds.), *Philosemitism, Antisemitism and 'the Jews': Perspectives from the Middle Ages to the Twentieth Centuries*. Aldershot [et al.]: Ashgate, 48-68
- Solvik, Morten, 2011. *Cosmology and Science in Gustav Mahler's Third Symphony*. In: Erich Wolfgang Partsch / Morten Solvik (Hg.), *Mahler im Kontext: Contextualizing Mahler*. Wien [et al.]: Böhlau, 207-232
- Soussan, Henry, 2002. *Wissenschaft des Judentums, in welcher Sprache?* In: Michael Brenner (Hg.), *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt: Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 56-67
- Spector, Scott, 2006. *Forget Assimilation: Introducing Subjectivity to German-Jewish History*. In: *Jewish History*, Vol. 20, No. 3/4, 349-361, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20100990>
- Spolsky, Bernard, 1985. *Jewish Multilingualism in the First Century: An Essay in Historical Sociolinguistics*. In: Joshua A. Fishman (ed.), *Readings in the Sociology of Jewish Languages*. Leiden: Brill, 35-50
- Stark, Rodney, 1997. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper Collins
- Stark, Rodney, 2001. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press
- Stark, Rodney, 2003. *For The Glory of God: How Monotheism led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*. Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press
- Stark, Rodney, 2004. *Exploring the Religious Life*. Baltimore, London: The Johns Hopkins Univ. Press
- Stark, Rodney, 1999/2007. *Secularization, R.I.P.* In: Malcolm Hamilton (ed.), *The Sociology of Religion: Critical Concepts of Religion, Volume IV: Religion in the Contemporary World*. London and New York: Routledge, 217-241
- Stausberg, Michael, 2009a. *Interventionist practices and the promises of religion: On Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen* (2007)*. In: ders. (ed.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. Abingdon / Oxon [et al.]: Routledge, 264-282
- Stausberg, Michael, 2009b. *Renaissancen: Vermittlungsformen des Paganen*. In: Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 695-721
- Stausberg, Michael, 2010. *Religion und moderner Tourismus*. Berlin: Verlag der Weltreligionen

- Steinberger, Petra (Hg.), 2001. Die Finkelstein-Debatte. München, Zürich: Piper
- Stemberger, Günter, 1996. Jüdische Religion. 2. Auflage. München: Beck
- Strecker, Stefan, 1999. Der Gott Arnold Schönbergs: Blicke durch die Oper Moses und Aron. Münster: LIT
- Taylor, Charles, 2007. A Secular Age. Cambridge, Mass. [et al.]: The Belknap Press of Harvard Univ. Press
- Teehan, John, 2010. In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell
- Teitelbaum, Samuel, 1965. Conversion to Judaism: Sociologically Speaking. In: David Max Eichhorn (ed.), Conversion to Judaism: A History and Analysis. Hoboken, NJ: Ktav Publ. House, 208-230
- Tirosh-Samuelson, Hava, 2010. Jewish Mysticism. In: Judith R. Baskin / Kenneth Seeskin (eds.), The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture. Cambridge [et al.]: Cambridge Univ. Press, 399-423
- Trabant, Jürgen, 2009. Die Sprache. München: Beck
- Trachtenberg, Joshua, 1939. Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion. New York: Behrman's Jewish Book House
- Tworuschka, Monika und Udo, 2007. Die Welt der Religionen: Judentum. Gütersloh: MOHN Media
- Umansky, Ellen M., 1991. Spiritual Expressions: Jewish Women's Religious Lives in the Twentieth-Century United States. In: Judith Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective. Detroit, MI: Wayne State Univ. Press, 265-288
- van der Horst, Pieter W., 1995. Images of Women in Ancient Judaism. In: Ria Kloppenborg / Wouter J. Hanegraaff (eds.), Female Stereotypes in Religious Traditions. Leiden [et al.]: Brill, 43-60
- van der Toorn, Karel, 2002. Recent Trends in the Study of Israelite Religion. In: Gerard Wiegers (ed.), Modern Societies & The Science of Religion: Studies in Honour of Lammert Leertouwer. Leiden [et al.]: Brill, 223-243
- van der Toorn, Karel, 2007. Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible. Cambridge, MA [et al.]: Cambridge Univ. Press
- van Henten, Jan Willem / Anton Houtepen (eds.), 2001. Religious Identity and the Invention of Tradition: Papers read at a Noster Conference in Soesterberg, January 4-6, 1999. Assen, The Netherlands: Royal Van Gorcum
- van Rahden, Till, 2005. Treason, Fate, or Blessing: Narratives of Assimilation in the Historiography of German-Speaking Jewry since the 1950s. In: Christhard Hoffmann (ed.), Preserving the Legacy of German Jewry: A History of the Leo Baeck Institute, 1955-2005. Tübingen: Mohr Siebeck, 349-373
- van Rahden, Till, 2008. Verrat, Schicksal oder Chance: Lesarten des Assimilationsbegriffs in der Historiographie zur Geschichte der deutschen Juden. In: Klaus Hödl (Hg.), Kulturelle Grenzräume im jüdischen Kontext. Innsbruck [et al.]: Studienverlag, 105-131
- van Straten, Jits, 2011. The Origin of the Ashkenazi Jewry: The Controversy Revealed. Berlin/New York: De Gruyter
- Veltri, Giuseppe / Gerold Necker (Hg.), 2004. Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt: Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Leiden [et al.]: Brill

- Volkov, Shulamit, 2001. Das jüdische Projekt der Moderne: Zehn Essays. München: Beck
- von Kutschera, Hugo, 1910. Die Chasaren: Historische Studie. 2. Auflage. Wien: Holzhausen
- von Stuckrad, Kocku, 2002. „Christen“ und „Nichtchristen“ in der Antike: Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft. In: Manfred Hutter / Wassilios Klein / Ulrich Vollmer (Hg.), Hairesis: Festschrift für Karl Hoheisl zum 65. Geburtstag. Münster, Westfalen: Aschendorff, 184-202
- von Stuckrad, Kocku, 2004. Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München: Beck
- von Stuckrad, Kocku, 2006. Die Rede vom „Christlichen Abendland“: Hintergründe und Einfluß einer Meistererzählung. In: Christian Augustin / Johannes Wienand / Christiane Winkler (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa. Wiesbaden: VS Verlag f. Sozialwissenschaften, 235-247
- von Stuckrad, Kocku, 2010. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden [et al.]: Brill
- Wahrman, Miryam Z., 2002. Brave New Judaism: When Science and Scripture Collide. Hanover and London: Brandeis Univ. Press
- Walter, Bruno, 1936. Gustav Mahler. Wien [et al.]: Herbert Reichner Verlag
- Webber, Jonathan, 1994. Modern Jewish Identities. In: ders. (ed.), Jewish Identities in the New Europe. London [et al.]: Littmann Library of Jewish Civilization, 74-85
- Weissler, Chava, 1991. Prayers in Yiddish and the Religious World of Ashkenazic Women. In: Judith Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective. Detroit, Mich.: Wayne State Univ. Press, 159-181
- Weissler, Chava, 1998. Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. Boston: Beacon Press
- Wexler, Paul, 1990. The schizoid nature of Modern Hebrew: A Slavic language in search of a Semitic Past. Wiesbaden: Harrassowitz
- Wexler, Paul, 1993. Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic people in search of a Jewish identity. Columbus: Slavica Publ.
- Wexler, Paul, 1996. The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews. New York: State Univ. of New York Press
- Wexler, Paul, 2006. Jewish and Non-Jewish Creators of “Jewish” Languages with special Attention to Judaized Arabic, Chinese, German, Greek, Persian, Portuguese, Slavic, Modern Hebrew/Yiddish, Spanish, and Karaite, and Semitic Hebrew/Ladino. Wiesbaden: Harrassowitz
- Whitfield, Stephen J., 2004. Why America Has Not Seemed Like Exile. In: Sara Blair / Jonathan Freedman (eds.), Jewish in America. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 239-264
- Wiese, Christian, 1999. Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? New York, Tübingen: Mohr
- Wiese, Christian, 2005. A Master Narrative? The Gesamtgeschichte of German Jewry in Historical Context. In: Christhard Hoffmann (ed.), Preserving the Legacy of German Jewry: A History of the Leo Baeck Institute, 1955-2005. Tübingen: Mohr Siebeck, 315-348

- Wolffsohn, Michael, 2008. Juden und Christen – ungleiche Geschwister: Die Geschichte zweier Rivalen. Düsseldorf: Patmos
- Wright, Alexandra, 1994. Judaism. In: Jean Holm (ed.), Women in Religion. London, New York: Pinter Publishers, 113-140
- Yerushalmi, Yosef Hayim, 1996. Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin: Wagenbach
- Yerushalmi, Yosef Hayim, 2002. Jüdische Historiographie und Postmodernismus: Eine abweichende Meinung. In: Michael Brenner / David N. Myers (Hg.), Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau Symposium. München: Beck, 75-94
- Yuval, Israel Jacob, 2007. Zwei Völker in deinem Leib: Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Zander, Helmut, 2008. Geschichtswissenschaften und Religionsgeschichte. In: Gregor Maria Hoff / Hans Waldenfels (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 23-43
- Zborowski, Mark / Elizabeth Herzog, 1991. Das Schtetl: Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München: Beck
- Zehentreiter, Ferdinand, 1998. Überlegungen zum Judentum Arnold Schönbergs aus der Perspektive einer Theorie des künstlerischen Handelns. In: Hubert Knoblauch / Volkhard Krech / Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, 147-167
- Zimmermann, Moshe, 2002. Shoah als Politik. In: Susanne Düwell / Matthias Schmidt (Hg.), Narrative der Shoah: Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik. Paderborn [et al.]: Ferdinand Schöningh, 281-292
- Zimmermann, Moshe, 2005. Deutsch-jüdische Vergangenheit: Der Judenhaß als Herausforderung. Paderborn [et al.]: Ferdinand Schöningh
- Zuckermann, Moshe, 2002. Israel und Holocaust: Die Ideologisierung der Wende. In: Susanne Düwell / Matthias Schmidt (Hg.), Narrative der Shoah: Repräsentationen der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik. Paderborn [et al.]: Ferdinand Schöningh, 293-301
- Zwi Werblowsky, Raphael J., 1982. Religions New and not so New: Fragments of an Agenda. In: Eileen Barker (ed.), New Religious Movements: A Perspective For Understanding Society. Studies in Religion and Society, Volume 3. New York and Toronto: The Edwin Mellen Press, 32-46

Abstract

Die Aufarbeitung der Tragödie der Shoah führte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer bemerkenswerten Popularisierung jüdischer Kulturelemente. Dies zeigt sich an einer beeindruckenden Dichte wissenschaftlicher Studien, die aus den unterschiedlichen sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen stammen, in denen jedoch großteils sehr essentialistische Konzepte von „Juden“ oder „Judentum“ vorherrschen und die sich teilweise als philosemitischer Gegenentwurf zum nationalsozialistischen „Rassenwahn“ präsentieren. Unter den Vorzeichen der „Wiedergutmachung“ erfolgte somit eine gewisse Hypostasierung jüdischer Religionsangehöriger. In dieser Arbeit soll unter Anwendung rezenter religionswissenschaftlicher Methodik die Struktur des nach der Shoah entstandenen Religionsnarratives „Judentum“ analysiert bzw. das in historiographischen Studien vermittelte Bild jüdischer Religiosität herausgearbeitet werden. Dabei zeigt sich, dass das Narrativ von einer spezifischen Abgrenzungsrhetorik geprägt ist, die eine vollkommene Gegensätzlichkeit von „jüdischen“ und „nicht-jüdischen“ Religionen und Kulturen behauptet. Religionssystemisch auffällig ist die ausschließlich unter „monotheistischen“ Prämissen wahrgenommene Religiosität von Juden und Jüdinnen in Kontrast zu Religionsformen ihrer jeweiligen historischen Umgebungskultur, die unter Einsatz einer pejorativen Terminologie („Polytheisten“, „Heiden“) abgegrenzt werden. Eine besondere Rhetorik der Abgrenzung ist jedoch gegenüber den „monotheistischen“ Religionskonkurrenten („Christen“) zu beobachten, die als das Paradigma judenfeindlicher Gesinnung verhandelt werden, gleichzeitig unter der zweifelhaften Metapher des „christlichen Abendlandes“ die markante Hintergrundfigur jüdischer Religionsgeschichte bilden. Überall dort, wo die scheinbar klaren Grenzen zur christlichen bzw. „nicht-jüdischen“ Umgebungskultur durchlässig werden, findet im Narrativ eine auffällige Dramatisierung des Kontaktes statt. Hier hat der redundante Rückgriff auf den „Kampfbegriff Assimilation“ die Funktion, das Exzeptionalismus-Modell jüdischer Geschichte aufrechtzuerhalten. Allerdings demonstrieren gerade die historischen ostjüdischen Religionskulturen bzw. rezente amerikanisch-jüdische Religionsphänomene wie *Secular Judaism* oder *Jewish Spirituality* einen beeindruckenden Religionspluralismus bzw. die hervorragende Adaptionsfähigkeit jüdischer Religionen. Durch neue methodische Ansätze kann somit das artifiziell abgeschlossene Religionsfeld „Judentum“ geöffnet und eine wissenschaftliche „Ghettoisierung“ vermieden werden.

Curriculum vitae

Angelika M. Rohrbacher, Domain: www.religionswissenschaft.at

Ausbildung

- 2009 – 2013 Doktoratsstudium Religionswissenschaft (Universität Wien)
- 2007 – 2008 Studium der Judaistik (Universität Wien)
- 2004 – 2006 Doktoratsstudium Philosophie (Universität Wien);
Dissertation: „Diskursive Religionswissenschaft“ : neue Wege religionswissenschaftlichen Arbeitens im Spannungsfeld „Eurozentrismus“
- 2001 – 2004 Diplomstudium Religionswissenschaft (Universität Wien);
Diplomarbeit: Der religionswissenschaftliche Diskurs zur „Europäischen Religionsgeschichte“ unter besonderer Berücksichtigung von B. Gladigow
- 1981 – 1988 Studium der Byzantinistik / Neogräzistik und Psychologie (Universität Wien)
- 1980 – 1981 Studium der Klassischen Philologie (Universität Innsbruck)
- 1980 Matura (Akademisches Gymnasium Innsbruck, humanistischer Zweig: Altgriechisch, Latein)

Publikationen

- Austrian Reform Jews: In the pitfalls of ‘authenticity’ (in Druck)
- „Säkularisierung“: Vom Ende des Endes eines religionshistorischen Paradigmas.
In: Hans Gerald Hödl / Veronica Futterknecht (Hg.), Religionen nach der Säkularisierung: Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Wien, Berlin 2011 (LIT Verlag), S. 25-42
- Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West. Marburg 2009 (Tectum Verlag)

Konferenzbeiträge

- Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW), Heidelberg 2011: Panel-Beitrag: Der „Mahler-Kult“ oder „religiöse Identität im Nachhinein“
- Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW), Bochum 2009: Panel-Beitrag: Das „monotheistische Paradigma“ jüdischer Religionsgeschichtsschreibung