Amos Funkenstein, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995, 355 S.

Nicht die jüdische Geschichte selbst, sondern verschiedene Weisen, sie zu deuten, sind das Thema einer Sammlung von Aufsätzen, die der Historiker *Amos Funkenstein* verfaßt und in einem Band zusammengestellt hat. Seine Frage lautet, wie die Vergangenheit in der jüdischen Kultur präsent sei, und die These, die er aufstellt, besagt, daß die Vergangenheit nie selbstverständlich gewesen ist, die Frage nach der eigenen Identität ständig neu aufgeworfen wurde. So sei zu jeder Zeit ein historisches Bewußtsein in der jüdischen Kultur vorhanden gewesen. Den einzelnen Kapiteln, in denen er dies in detaillierten Analysen zu belegen versucht, ist eine Einleitung vorangestellt, mit der er seine Forschung theoretisch zu rahmen und einzuordnen beabsichtigt. Auf sie soll hier näher eingegangen werden, wohingegen der Inhalt der Materialanalysen nur angedeutet und nicht kritisch überprüft wird.

In seinen einleitenden theoretischen Überlegungen rekurriert *Funkenstein* auf die Theorie des „kollektiven Gedächtnisses“. Er begründet diesen Rekurs mit Argumenten, wie sie aus den Debatten um den Strukturalismus bekannt sind, d.h. mit Blick auf die Problematisierung des modernen Subjektbegriffs. Die Umstellung vom Subjekt auf allgemeine Strukturen hält er auch in bezug auf die Erinnerung für notwendig: Wie das Selbstbewußtsein des Subjekts auf sozialen Strukturen basiert, so auch seine Erinnerungen. Dem Einwand, daß Erinnerungen stets individuellen Charakter haben, begegnet *Funkenstein*, indem er eine Analo-

gie zu der Unterscheidung Saussures zwischen *langue* und *parole* herstellt: Wie die *langue* sei das kollektive Gedächtnis ein System, ein Regelwerk, welches der potentiell unendlichen Zahl der Akte der Erinnerung zugrundeliegt. Freilich seien die Strukturen des kollektiven Gedächtnisses weder vollständig determinierend noch statisch. Wie Saussure der Vorwurf gemacht wurde, er sehe die überindividuellen Strukturen als invariant an, so kritisiert nun *Funkenstein* an Halbwachs, dem Schüler Durkheims, der den Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ prägte, er berücksichtige zu wenig die Veränderlichkeit der Strukturen unter dem Einfluß der Handlungen der Subjekte.

Außerdem kritisiert *Funkenstein* an Halbwachs, wie dieser das Verhältnis von kollektivem Gedächtnis und historischem Bewußtsein bestimmt: Das historische Bewußtsein hebt sich nicht nur vom kollektiven Gedächtnis ab, insofern es sich auf die Stufe der Reflexion begibt, sondern bleibt auf das kollektive Gedächtnis bezogen, bleibt in dieses eingebettet. Halbwachs hatte das kollektive Gedächtnis und das historische Bewußtsein deutlich voneinander unterschieden, weil er die historische Wissenschaft des 19. Jhs. als Ausprägung des historischen Bewußtseins vor Augen hatte. *Funkenstein* hält dagegen, daß sich in der jüdischen Kultur ein historisches Bewußtsein viel früher ausgebildet habe und daß sich hier das kollektive Gedächtnis und das historische Bewußtsein nicht polarisieren lassen, weil die Erinnerung an die Geschichte nie eine unproblematische Geltung besaß – dies mache gerade die Besonderheit der jüdischen Kultur aus.

Damit nicht genug: *Funkenstein* bestreitet umgekehrt nun auch, daß mit der Historiographie des 19. Jhs. das hi-

storische Bewußtsein eine neue Qualität gewinnt. Auch der wissenschaftlich arbeitende Historiker bleibe an das kollektive Gedächtnis gebunden. Diese Ansicht stützt Funkenstein nicht nur mit empirischen Belegen, sondern auch, indem er – vor dem Hintergrund post-moderner Wissenschaftskritik – den narrativen Charakter jeglicher Geschichtsschreibung hervorhebt. Dieser ergebe sich aus der Dialektik von Erinnern und Handeln, der Tatsache, daß das Handeln stets durch die Geschichte bzw. das Bewußtsein von ihr bestimmt ist, diese auf der anderen Seite erst durch das Handeln kriert wird.

Doch *Funkenstein* will nicht alle „Erzählungen“ gleichsetzen: Zwar gebe es kein Denotat, mit Bezug auf das entschieden werden könne, ob eine Erzählung wahr oder falsch ist, doch könne man Erzählungen daraufhin unterscheiden, wie stark oder schwach sie auf die Wirklichkeit bezogen sind.

In den auf diese theoretischen Überlegungen folgenden Analysen versucht der Autor – wie schon erwähnt – zu zeigen, daß ein historisches Bewußtsein in der jüdischen Kultur stets vorhanden war und daß es – auch in der Gestalt der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung – nicht im Widerspruch zu dem kollektiven Gedächtnis steht, „sondern eher seine entwickelte und systematische Form darstellt.“ (S. 30)

Die Analysen, welche *Funkenstein* im folgenden durchführt, sind chronologisch geordnet und umspannen einen Zeitraum, der sich von der biblischen Zeit bis in die Gegenwart erstreckt. Ihm gelingt es, die historische Reflexion in unterschiedlichen Textsorten nachzuweisen – etwa in den prophetischen und apokalyptischen Schriften, den halachischen und exegetischen Texten des Mittelalters und bei einigen Autoren der

Neuzeit. Auch dem Geschichtsbewußtsein, welches in der Theologisierung des Holocausts zum Ausdruck kommt, widmet er sich.

Es stellt sich nun die Frage, ob es nicht möglich wäre, die Analysen in den Rahmen einer umfassenden historischen Darstellung der jüdischen Kultur einzubetten, so daß erkennbar wäre, auf welche Erfahrungen mit einem neuen Geschichtsbewußtsein reagiert wird, wie bestimmte Erfahrungen das kollektive Gedächtnis strukturieren und wie die Erinnerungen ihrerseits auf den Gang der Geschichte Einfluß nehmen. Auf diesem Wege könnte tatsächlich die Dialektik von Erinnern und Handeln, von der *Funkenstein* spricht, im Geschichtsprozeß erkennbar werden. Freilich kann dem Autor nicht vorgeworfen werden, eine solche Darstellung nicht geleistet zu haben. Doch scheint mir die Möglichkeit eines solchen Vorgehens auf der theoretischen Ebene nicht genügend reflektiert zu sein. Es ist zu vermuten, daß *Funkenstein* diese Möglichkeit bestreiten würde, läuft sie doch darauf hinaus, verschiedene Phänomene auseinander abzuleiten, Zusammenhänge herzustellen, so daß schließlich ein Produkt entstünde, das er als eine „Erzählung“ bestimmen könnte, die – wie alle Erzählungen – angesichts der Wissenschaft mit ihrer Pluralität von Perspektiven nicht mehr überzeugt. *Funkenstein* verkennt jedoch, daß die Dialektik von Erinnern und Handeln, auf die er zur Begründung des grundsätzlich narrativen Charakters jeglicher Geschichtsschreibung verweist, für die wissenschaftliche Geschichtsschreibung nicht gilt. Diese zeichnet – wie jede wissenschaftliche Forschung – aus, daß sie handlungsentlastet ist. Der Wissenschaftler löst sich – idealiter – aus den Zusammen-

hängen des Handelns heraus, und dies macht es ihm möglich, allein der Logik des besseren Arguments zu folgen (was er realiter freilich nicht immer tut). Auch wenn er ihre Möglichkeit nicht gelten läßt, so beteiligt sich *Funkenstein* doch an dieser Logik der Forschung. Auch das Argument, es gebe keine Wirklichkeit, an der die Wahrheit wissenschaftlicher Behauptungen überprüft werden könne, ist m.E. nicht stichhaltig. Wenn der Wissenschaftler sich entweder auf Handlungen oder auf die Erinnerung an Handlungen bezieht, so hat er es in beiden Fällen mit „Geschichten“ oder allgemeiner gesprochen mit Bedeutungen zu tun. Sie sind die „Wirklichkeit“ bzw. diejenige Basis, von der aus der Wissenschaftler allein Schlüsse auf die Wirklichkeit ziehen kann. Und da ihre Auslegung nicht beliebig ist, sie bestimmte Interpretationen erlauben und andere nicht, ist Kritik, ja, ist ein „Fortschritt“ in der Ausdifferenzierung der Interpretation möglich.

Was der Integration der Analysen über das kollektive Gedächtnis in eine umfassende Darstellung der Geschichte noch mehr im Wege steht, ist jedoch, daß *Funkenstein* keinen Begriff vom Handeln besitzt bzw. nicht hinreichend expliziert, wie das Verhältnis von Erinnern und Handeln (in der Geschichte, in der Praxis und nicht in der Wissenschaft) zu verstehen ist. Dazu muß man sich vergegenwärtigen, daß Handlungen von einem Praxiszentrum aus vollzogen werden, welches zunächst im Modus der Gegenwart existiert. Von ihr aus werden zwei Zeitbezüge aufgenommen: Zuerst wird ein Bild von der Vergangenheit entworfen, von dem aus sodann eine Konstruktion der Zukunft entworfen wird. Dies wird deutlich insbesondere in Krisensituationen, wenn

es notwendig wird, entweder eine routinisierte bzw. traditionelle Handlungsweise zu legitimieren oder eine Begründung für eine Entscheidung, durch die etwas Neues eingeführt wird, zu liefern. Eine solche Legitimation oder Begründung hat stets einen „mythischen“ Charakter – allein rationale Argumente anzuführen, reicht nicht aus. Insofern mit dieser Begründung Bezug auf die Vergangenheit genommen wird, die in der Erinnerung rekonstruiert wird, ist der Begriff des kollektiven Gedächtnisses angemessen. Doch fließt in die Begründung nicht nur eine Rekonstruktion der Vergangenheit ein, sondern eben auch eine Konstruktion der Zukunft, die sich aus ersterer ergibt. Die Praxis steht in einem doppelten Zeitbezug: dem auf die Vergangenheit sowie – darauf aufbauend – dem auf die Zukunft.

Auf der Basis eines solchen Handlungsmodells wäre eine Geschichte zu schreiben, die nachzeichnet, wie Erfahrungen dazu führen, daß Vergangenheit neu rekonstruiert, Zukunft entworfen, ein neuer „Mythos“¹ gebildet wird, der wiederum auf das Handeln zurückwirkt und diesem eine Richtung gibt.

Die Besonderheit der jüdischen Kultur, daß die Geschichte nie selbstverständlich gewesen ist und stets ein historisches Bewußtsein vorhanden war, wäre zudem nicht nur an Beispielen zu belegen, sondern auch aus der grundlegenden Gestalt des Mythos selbst zu erklären.

Johannes Twardella

- 1 Der Begriff des Mythos hat – wie gesagt – den Vorteil, daß er beide Zeitbezüge enthält. Daß er in sehr unterschiedlicher Weise verwendet werden kann, macht es eigentlich notwendig, ihn ausführlicher zu erörtern. (Siehe