

Das Eigene und das Andere Jüdische Museen als Räume der Mehrdeutigkeit

Als am 7. September 2001 das Jüdische Museum Berlin mit einem Staatsakt und einem Dinner für dreihundert prominente Teilnehmer feierlich eröffnet wurde, nannte die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* die Gästeliste die „Gründungsversammlung der Berliner Republik“. Mit der Eröffnung dieses Museums, so wurde insinuiert, gehe das Bonner Provisorium zu Ende. Die deutsche Teilung, die DDR und deren Hauptstadt waren ins zweite Glied der Irrungen und Wirrungen der Geschichte gerückt, der Zivilisationsbruch Auschwitz in der libeskindischen Architektur der Risse und Leerstellen auf ein staatstragendes Maß gebracht. Vier Tage später, mit den Flugzeuganschlägen auf die Zwillingtürme in New York, ging auch für die Weltöffentlichkeit die Nachkriegszeit zu Ende. Eine bis heute verstörende Koinzidenz.

Von Hanno Loewy

Peter Sloterdijk hat Museen einmal die „Schule des Befremdens“ genannt. Wenn für Museen im Allgemeinen gilt, dass einem das Eigene fremd und das Fremde vertraut werden kann, dann gilt dies im Extrem für Jüdische Museen. Schon an deren Namensgebung entzündeten sich immer wieder Diskussionen, jedenfalls in Europa, wo die meisten Jüdischen Museen nach 1945 nicht in der Trägerschaft einer jüdischen Organisation entstanden sind. In Warschau steht heute das Museum der Geschichte der polnischen Juden POLIN, in Amsterdam das Jüdische Historische Museum, in Augsburg das Jüdische Kulturmuseum und in Laupheim das Museum zur Geschichte von Christen und Juden. Spätestens die Umgangssprache macht daraus dann doch „Jüdische Museen“. Die Zweideutigkeit eines solchen Begriffs, der zwischen einer Zuschreibung des Gegenstandsfeldes und einer Zuschreibung von Identität schillert, wird für diese Museen zur Herausforderung. Kultur Museen sind ein Produkt der Säkularisierungsgeschichte und der Demokratisierung. Mit ihnen öffneten sich die Wunderkammern der Herrschaft dem Volk und die sakrale Kunst wurde der profanen Anschauung anheimgegeben. Doch der Furor der Aufklärung schuf auch neue Götter. Und so wurden aus den Museen des Volkes Museen der Völker, aus den Museen der Nation Kultstätten des Nationalen. Ihre Geschichte beginnt mit der Gründung des Louvre im Geist der Französischen Revolution. Eröffnet am 10. August 1793, zu den Feierlichkeiten am Jahrestag des Sturms auf die Tuilerien, dem Fest der Einheit und Unteilbarkeit der Republik, galt das neu gegründete Museum den „Reichtümern der Nation“ und dem „Recht aller Menschen auf diesen Genuss“, wie Jacques Louis David es in der Nationalversammlung zum Ausdruck brachte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hingegen wurden gemeinsame kulturelle Wurzeln beschworen und damit eine „naturgegebene“ Einheit. Damit waren Museen freilich auch zum Kampfplatz und Instrument jener geworden, die (neue) Nationen und Regionen mit eigenen politischen Geltungs- und Machtansprüchen ins Spiel bringen

wollten. Mit der Ausdifferenzierung der Museen als Orte der Konstitution, ja, der Erfindung von „Identität“, rückte denn auch die Alltagskultur, der Wert des Geringen und Durchschnittlichen, des vermeintlich Typischen in den Fokus. So wie sich der herrschaftlich-koloniale Zugriff auf fremde Kulturen schrittweise auch der eigenen Folklore annäherte und im Medium der Volkskunde damit begann, eine quasi naturgegebene Einheit von Kulturen zu beschwören, so nobilitierten nun neu entstehende Regional- und Heimatmuseen Alltagsgegenstände und verfremdeten sie zugleich.

Ein Museum ist ein Ort, an dem wir Dinge im Raum, und das heißt auch von zwei (oder noch mehr) Seiten aus betrachten können. Es ist die Bewegung der Besucher, die einen mal narrativen, mal diskursiven Zusammenhang entstehen lässt. Das Museum ist zugleich ein Ort, an dem man – anders als in der Rezeption anderer kultureller Medien – über diese Differenz unmittelbar in einen Dialog treten kann, einen Dialog

Die Zweideutigkeit des Begriffs ›Jüdisches Museum‹, der zwischen einer Zuschreibung des Gegenstandsfeldes und einer Zuschreibung von Identität schillert, ist eine Herausforderung.

und eine Folge von Entscheidungen, die unmittelbar in die Rezeption des Mediums selbst eingreift, Assoziationen aufruft oder negiert. So bietet das Museum ein Ensemble von Möglichkeiten, das dem Besucher reale Freiheiten einräumt, eigene Erfahrungen zur Geltung zu bringen, mit der Anschauung von Objekten in Beziehung zu setzen und mit anderen Besuchern zu kommunizieren.

Schließlich steht jedes Objekt im Spannungsfeld von Biografie und Geschichte. Als gesellschaftliches Artefakt gehört es zugleich zu einer Geschichte, die schon da war, bevor das Objekt in einen individuellen Besitz gelangt ist, aus dem es nun wieder – freiwillig oder gewaltsam – gerissen ist. Geschichtliche Brüche, Katastrophen, Verbrechen sind es, die die Museen mit Objekten füllen.

2017 zeigte das Jüdische Museum Hohenems die Ausstellung *Die weibliche Seite Gottes*, in der die Kuratorinnen Felicitas Heimann-Jelinek und Michaela Feurstein-Prasser der Frage nachgingen, ob der nach jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition „einzig Gott“ auch anders als männlich verstanden werden kann.



Auch die Jüdischen Museen sind aus dem Bruch mit der (religiösen) Tradition und ihrer Neuerfindung als kulturelles Erbe hervorgegangen. Schon die ersten Gründungen um 1900 verdankten sich der Auflösung religiöser und traditioneller Alltagspraxis, der Auflösung ökonomisch wie politisch unter Druck geratener Lebenswelten und der Migration – aus den Landgemeinden in die Städte und schließlich der Massenemigration von Ost nach West, innerhalb Europas und über den Ozean. All diese von Individuen mal als Katastrophe, mal als Aufbruch wahrgenommenen Zäsuren verwandelten einen religiös durchwirkten Begriff von jüdischer Tradition in eine Frage von Identität und Kultur. Deren wichtigstes Medium, nämlich die Familie, bekam im Zuge von Migration, Urbanisierung und ökonomischer Mobilität zugleich Konkurrenz durch die Produkte der Massenkultur – und schließlich auch durch das Museum. Die ersten Jüdischen Museen – in Wien, New York, Prag, Budapest, Worms, Berlin, Frankfurt am Main, Breslau und London – entstanden zumeist in der Trägerschaft jüdischer Gemeinden oder ihnen nahestehender Kulturvereine. Gemeinsam war ihnen der Versuch, eine partikuläre Tradition als universelle Kultur zu bewahren und zugleich in das kulturelle Erbe der verschiedenen Nationen einzuschreiben. Damit wurden aus den heimatlos gewordenen Objekten einer zerbrechenden traditionellen Lebenswelt Träger einer neu konstruierten kulturellen Überlieferung und einer besonderen historischen Identität; und zugleich eine Bürgschaft im Prozess der Assimilation und Akkulturation, die ihre Besonderheit aufheben sollte.

Das Versprechen der Aufklärung, für das sie nun – in einem prekären historischen Moment – einstanden, wurde nicht eingelöst. Was nach der Schoah blieb, war eine radikalere Heimatlosigkeit, als sie die Museumsobjekte schon in den Gründungen vor 1933 kennzeichnete. Nun war die Idee des Jüdischen Museums selbst heimatlos geworden und stand damit für die Diaspora schlechthin ein, in ihrer zerstörten Realität sowie in ihrem noch lange nicht erledigten utopischen Potenzial. So sind Jüdische Museen heute konstitutiv auf einer Grenze situiert, in einem Raum zwischen Partikularität und Universalität, zwischen der Unhintergebarkeit einer historischen Katastrophe der Diaspora und der Erkenntnis, dass sich die jüdische Geschichte, und damit ihre diasporische Verfasstheit, mit dem Experiment einer eigenen Staatlichkeit nicht erledigt hat, zwischen den „Grenzen der Aufklärung“ und ihrer Fortsetzung. Sie beschäftigen sich mit der Geschichte und Gegenwart einer Minderheit, einschließlich ihrer religiösen Dimensionen, die zugleich eine Quelle der Mehrheitskulturen Europas darstellt, des Christentums wie des Islams. Sie spiegeln das Eigene im Anderen, ohne sich darauf festlegen zu lassen, um wessen Eigenes und Anderes es geht. Ihre räumliche Präsentation erlaubt verstörende Perspektivenwechsel.

Sie stellen Zugehörigkeit, Identität und Abgrenzung gründlicher infrage, als es ihren Trägern, aber zuweilen auch ihrem Publikum recht ist. Ob Jüdische Museen mit dieser Zweideutigkeit bewusst umgehen, sie gar mit Witz und Ironie dafür nutzen, Denkverbote zu unterlaufen, Debatten zu provozieren und Identitäten infrage zu stellen – oder sich in den neuen Polarisierungen Europas dafür instrumentalisieren lassen, die „guten Anderen“ gegen die „schlechten Anderen“ auszuspielen, ist damit noch lange nicht ausgemacht. Der politische Druck auf die Museen jedenfalls wächst, seitdem Europas rechte Populisten ihr Herz für Israel und die Juden entdeckt haben, und sich damit versichern, dass ihr Hass auf Muslime natürlich gar nichts mit Rassismus zu tun hat. Und seitdem große Teile von Europas Mainstream mit der Parole vom „christlich-jüdischen Abendland“ die toten Juden und die Aufklärung gleich mit in das Kleingeld von Ressentiments und nationalen Geschichtsmythen verwandelt. Für Jüdische Museen, die dieses Spiel nicht mitspielen wollen, bleibt genug zu tun.

Hanno Loewy ist Literatur- und Filmwissenschaftler. Von 1995 bis 2000 war er Gründungsdirektor des Fritz Bauer Instituts in Frankfurt am Main. Er leitet seit 2004 das Jüdische Museum Hohenems. Von 2011 bis 2017 war er Präsident der Association of European Jewish Museums.

Literatur

Gottfried Fliedl, Die Pyramide des Louvre. Welt als Museum, in: Moritz Csáky/Peter Stachel (Hgg.), Die Verortung von Gedächtnis, Wien 2001, 303–333.

Felicitas Heimann-Jelinek/Wiebke Krohn (Hgg.), Das erste jüdische Museum (Ausstellungskatalog), Wien 2005.

Felicitas Heimann-Jelinek (Hg.), Was übrig blieb: Das Museum jüdischer Altertümer in Frankfurt, 1922–1938, Frankfurt a. M. 1988.

Jens Hoppe, Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland, Münster 2002.

Dirk Rupnow, Täter – Gedächtnis – Opfer. Das „Jüdische Zentralmuseum“ in Prag 1942–1945, Wien 2000.

Peter Sloterdijk, Museum – Schule des Befremdens, in: ders., Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst, Hamburg 2007, 354–370.

Das Museum der Familie Ulma Zur Instrumentalisierung der ›Gerechten unter den Völkern‹ in Polen

Von Monika Heinemann

Es ist dies ein ganz bedeutender Ort für die Republik Polen, denn hier wird uns ganz besonders bewusst, dass wir als Polen Würde empfinden können. Unter uns lebten nämlich solche Menschen, die mehr als nur anständig waren. Sie waren wahre Helden, denn sie opferten ihr Leben für andere und für die Freiheit.

Mit diesen Worten eröffnete der polnische Präsident Andrzej Duda im März 2016 in dem kleinen Dorf Markowa im Südosten des Landes das Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej (Museum der Polen, die während des Zweiten Weltkriegs Juden retteten). Helden, wie Duda es ausdrückte, waren die Namenspatronen des Museums, Józef und Wiktoria Ulma, die zwischen 1942 und 1944 in ihrem Haus in Markowa acht Juden und Jüdinnen halfen. Nach der Denunziation durch einen polnischen Polizisten wurden die Eheleute zusammen mit ihren sechs kleinen Kindern und den von ihnen Versteckten erschossen. Yad Vashem ehrte das Paar 1995 postum als „Gerechte unter den Völkern“, 2003 initiierte die katholische Kirche ihre Seligsprechung. Die Ulmas und das nach ihnen benannte Museum sind in Polen in den vergangenen Jahren zum Symbol polnischer Hilfe für verfolgte Juden während des Holocaust geworden. Ihre dramatische Geschichte wird von der aktuellen Regierung jedoch zur Verbreitung einer sehr spezifischen Sicht auf die Jahre 1939 bis 1945 genutzt.

Die Dauerausstellung des Museums zeigt die Geschichte der Ulmas eingebettet in eine breitere Darstellung der Verfolgung von Polen und Juden durch die deutschen Besatzer sowie polnischer Hilfe für die Bedrohten in der Vorkarpatenregion. Worauf Kritiker verweisen: Die Präsentation konzentriert sich auf die Darstellung der Hilfeleistungen der lokalen polnischen Bevölkerung sowie der Gefahr, die für diese von den deutschen Besatzungsbehörden ausging. Betont wird die drastische – in anderen besetzten europäischen Ländern nicht praktizierte – Strafandrohung, mit der jegliche Unterstützung von Juden im besetzten Polen belegt war: die Todesstrafe. Nur verkürzt wird der weitere Kontext der Aktivitäten gezeigt, der sie zu herausragenden und zugleich seltenen Taten machte – nämlich die Gefahr, die vom unmittelbaren Umfeld der Helfer, von Nachbarn und weiteren Dorfbewohnern ausging. Antisemitische Einstellungen und Denunziationen werden zwar erwähnt, das Ausmaß der Bedrohung wird in den spärlichen Hinweisen jedoch kaum deutlich. So initiierten Vertreter der ansässigen

polnischen Bevölkerung zahlreiche Suchaktionen nach Juden, die sich in den Dörfern und den umgebenden Wäldern versteckten. Nach ihrer Entdeckung wurden sie festgehalten, oft ausgeplündert und misshandelt, bevor deutsche Gendarmen hinzugerufen wurden, die sie in Vernichtungslager abtransportierten oder an Ort und Stelle ermordeten; Taten, an denen sich auch polnische Polizisten – wie im Fall der von den Ulmas versteckten jüdischen Familien – oder andere lokale Meinungsführer aktiv beteiligten. Zum Teil wendeten die Helfer sich nach einiger Zeit gegen die Menschen, die sie zuvor unterstützt hatten, etwa aus Angst vor Entdeckung, insbesondere, wenn ein ähnlicher Fall wie der der Ulmas in unmittelbarer Nähe bekannt geworden war, oder aber, wenn den Versteckten die Mittel ausgingen, um ihre Unterstützer zu bezahlen. Von diesem „dunklen Gesicht“ (Jacek Leociak) der Geschichte polnischer Hilfe während des Krieges erfährt man im Museum jedoch nur wenig. Wie zwei renommierte polnische Holocaustforscher, Jan Grabowski und Dariusz Libionka, aufgezeigt haben, sind in der Schau zentrale Dokumente



← Premierminister Mateusz Morawiecki besuchte am 2. Februar 2018 das Museum in Markowa.

und Zeitzeugenberichte, die solche Ereignisse mit Bezug auf Markowa und seine Umgebung dokumentieren, nicht enthalten. Der Polizist, der die Ulmas an die Deutschen verriet und an ihrer Ermordung teilnahm, wird in der Ausstellung sogar mit dem Hinweis, er sei höchstwahrscheinlich ukrainischer Nationalität gewesen, aus der ethnisch-polnischen Gemeinschaft ausgeschlossen, die damit von der Tat unbelastet bleibt.

Wie der Name des Museums deutlich macht, erhebt es den Anspruch auf gesamtstaatliche Bedeutung. Die hier geschilderten lokalen und regionalen Ereignisse sollen auf vermeintlich gesamtstaatliche Haltungen während des Holocaust verweisen. Diese Forderung wird insbesondere mit den auf dem Museumsgelände integrierten Denkmälern gesetzt. Eine Wand trägt die Namen von polnischen Rettern aus der Vorkarpatenregion; auf dem Platz vor dem Museumseingang sind beleuchtete Plaketten mit Namen von Polen in den Boden eingelassen, die für ihre Hilfeleistung ermordet wurden; in seinem Zentrum befindet sich ein Denkmal für die „jüdischen Opfer des Holocaust und ihre anonymen polnischen Helfer“. Das Museumsgebäude selbst umgibt ein „Garten der Erinnerung“.

Zwar taucht der Titel „Gerechte unter den Völkern“ weder im Namen des Museums noch in den Widmungen der Denkmäler auf; in der Art und Weise der Ehrung steht Yad Vashem jedoch ohne Zweifel Pate, wie dies im Fall des Gartens der Erinnerung auch explizit von den Verantwortlichen benannt wird. Im Unterschied zum „Garten der Gerechten“ in Israel stehen die in Markowa gepflanzten Bäume aber nicht für Einzelpersonen, sondern für Orte im besetzten polnischen Staatsgebiet, in denen Polen während des Krieges Juden retteten. Diese Dörfer und Städte werden damit suggestiv global als Helferkollektiv markiert, was noch einmal mehr den Eindruck weitverbreiteter polnischer Hilfe stärkt – und zugleich die Themen Denunziation, Verfolgung, Mord von Jüdinnen und Juden, verübt mitunter von Einwohnern ebendieser Orte, ignoriert. Der breite Umfang des Retter- und Helfer-Begriffs in diesen Denkmälern wie auch im Museumsnamen selbst, also das Hinausgreifen über den Kreis der von Yad Vashem auf Basis strenger Kriterien Ausgezeichneten, unterstreicht die in Polen seit Jahrzehnten gepflegte Überzeugung, die „Gerechten“ machten lediglich einen Bruchteil polnischer Hilfe während des Holocaust aus. Diese Deutung ist es auch, die das Museum der Familie Ulma in der Geschichtspolitik der aktuellen rechtskonservativen Regierungspartei Prawo i Sprawiedliwość (Recht und Gerechtigkeit; PiS) transportieren soll. Wie Präsident Duda in seiner bereits zitierten Eröffnungsrede zur Bedeutung der Institution argumentierte: „Ein Museum, das – wenn auch in tragischer Gestalt – das wichtigste Merkmal der Rzecz-

pospolita przyjaciół, der Republik der Freunde, veranschaulicht, die Bereitschaft, sein Leben für einen Freund, einen Bruder, einen Mitmenschen zu opfern.“ Diese Darstellung durch den höchsten Repräsentanten des polnischen Staates vermittelt die Überzeugung, die Hilfsbereitschaft der polnischen Bevölkerung ihren verfolgten jüdischen Nachbarn gegenüber sei unumstritten und weitverbreitet gewesen. Die inzwischen intensiv erforschte Besatzungsrealität wird damit in ihr Gegenteil verkehrt: Die Unterstützung von Juden und damit das Inkaufnehmen der größtmöglichen Gefährdung der eigenen Person, Familie, aber auch Dritter wird als Regel dargestellt, sogar

les Erbe, Jarosław Sellin, am 20. Februar 2018 die Absicht seines Ressorts, eine Dependence des Museums in New York zu eröffnen. Das Museum der Familie Ulma fungiert somit als Aushängeschild einer selektiven und apologetischen Vision polnisch-jüdischer Beziehungen während des Zweiten Weltkriegs, die die Auseinandersetzung mit den dunklen Elementen der polnischen Besatzungsgeschichte scheut und jüngste Forschungsergebnisse in diesem Bereich negiert. Mit Grabowski und Libionka gesprochen: „Sowohl die Juden als auch die mit ihnen sterbenden Polen haben mehr verdient. Die Wahrheit.“

↓ Das Museum der Familie Ulma entwarf der Architekt Miroslaw Nizio, der in den letzten Jahren die Gestaltung verschiedener prestigeträchtiger Projekte geprägt hat. Die Illumination hebt drei zentrale Denkmale der Anlage in Markowa hervor.



zur ethischen Norm erklärt, wohingegen der Ausnahmecharakter dieses Verhaltens vollkommen ausgeblendet wird. Eine Resolution des von der PiS dominierten Sejms, die aus Anlass der Museumseröffnung verabschiedet wurde, verknüpft diese Interpretation sogar mit einem politischen Auftrag: Die Abgeordneten sprachen sich dafür aus, dass die Erinnerung an Polen, die Juden retteten, von weiteren staatlichen und kommunalen Institutionen, insbesondere Museen, sowie von gesellschaftlichen Organisationen verbreitet werden solle. Adressat solcher Aktivitäten solle insbesondere das Ausland sein. Dieser Erklärung folgten bald Taten. Im Oktober 2016 besuchten anlässlich eines Treffens der Präsidenten der Visegrad-Staaten die Staatsoberhäupter der Slowakei, Tschechiens und Ungarns zusammen mit Andrzej Duda das Museum und legten Kränze an den dortigen Denkmälern nieder. Präsident Duda, die Premiers und zahlreiche Minister waren bereits wiederholt in Markowa zu Gast. Zuletzt verkündete der Vizeminister für Kultur und Nationa-

Monika Heinemann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Dubnow-Institut. 2017 ist ihre Monografie ›Krieg und Kriegserinnerung im Museum. Der Zweite Weltkrieg in polnischen historischen Ausstellungen seit den 1980er Jahren‹ erschienen.

Literatur

Władysław Bartoszewski/Zofia Lewinówna, Righteous Among Nations. How Poles Helped the Jews, 1939–1945, London 1969.

Barbara Engelking/Helga Hirsch (Hgg.), Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden, Frankfurt a. M. 2008.

Florian Peters, Lokales Holocaust-Museum oder nationalistische Geschichtsfälschung? Das Museum für die Familie Ulma im südostpolnischen Markowa, in: Zeitgeschichte-online, März 2017.

Nicht nur das Partikulare, auch das Universelle ist plural Paradoxien der französischen Ideengeschichte

Maurice Samuels, *The Right to Difference. French Universalism and the Jews*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press 2016 (264 Seiten, \$ 45,00).

Von Nick Underwood

Wer die Geschichte Frankreichs kennt, neigt häufig zu der Auffassung, der Antisemitismus habe hier eine lange Tradition. Zumindest ist dies heute, da judenfeindliche Haltungen in Frankreich neuen Auftrieb erhalten haben, eine geläufige Vorstellung. Zum Beleg wird dann zumeist auf die Dreyfusaffäre an der Wende zum 20. Jahrhundert verwiesen, in der der hochrangige elsässische Offizier Alfred Dreyfus des militärischen Geheimnisverrats bezichtigt wurde, nur weil er jüdisch war. Auch das Vichy-Regime, das von 1940 bis 1942 mit den Nazis kollaborierte, wird – so betrachtet – als Ausdruck dieser negativen *Longue Durée* verstanden. Neben solchen historischen Verweisen heißt es mitunter sogar, der französische Gedanke des Laizismus selbst begünstige den Antisemitismus, denn er verbanne jedwede Religion in die Privatsphäre und erzwingt auf der Basis eines monolithischen Ideals von Universalismus die vollständige Assimilation der Minderheiten im Land.

In seinem neuen Buch *The Right to Difference* versucht Maurice Samuels dieses gar zu schlichte Bild zu verkomplizieren: Ein allgemein akzeptiertes Verständnis des französischen Universalismus, so zeigt er, existiert gar nicht. Ebenso macht er deutlich, dass die Geschichte der Juden in Frankreich nicht nur eine Leidensgeschichte ist. Tritt man einen Schritt zurück und betrachtet den längeren Zeitraum von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, so wie Samuels es tut, und verfolgt

dabei aufmerksam, was über das Thema tatsächlich gesagt und geschrieben wurde, dann entsteht ein wesentlich nuanciertes Bild von beidem: vom französischen Universalismus wie auch vom französischen Antisemitismus. Denn es gibt viele französische Antisemitismen und manche haben auch tatsächlich einen unnachgiebigen Universalismus vertreten, der die radikale Einebnung jedweder Differenz verlangt. Samuels legt indessen dar, dass dies nicht die ganze Geschichte ist. Er weist sogar nach, dass „jüdische Differenz stets wesentlich für die Ausgestaltung des französischen Universalismus gewesen ist“.

Um dessen vielgestaltigen und wandlungsfähigen Charakter aufzuzeigen, untersucht er verschiedene Perioden der modernen Geschichte. In seiner 1789 einsetzenden Analyse der Debatten in der Nationalversammlung darüber, welchen Status die damals 40 000 Juden in der neuen Republik haben sollten, unterstreicht er, dass am Anfang ein Verständnis von Universalismus stand, das auf das Besondere bezogen blieb, dieses also nicht bekämpfte: „[D]ie Revolution war näher am pluralistischen Pol angesiedelt als bislang angenommen“. Zur Untermauerung dieser These führt Samuels an, was Revolutionäre wie Clermont-Tonnerre in den damaligen Debatten sagten, und stellt eine Grundannahme über die Revolution infrage – dass sie von den Juden eine vollständige Selbstaufgabe als „Nation“ gefordert habe. Clermont-Tonnerre habe ge-



rade umgekehrt den Juden ihre „Identität als Gruppe oder Gemeinschaft“ nicht abgesprochen, sondern lediglich gefordert, dass sich die Art von Gruppenidentität, die sie bislang definierte und die eine zugleich religiöse, kulturelle und rechtliche war, ändern müsse. Von nun an sollte sie *ausschließlich* religiös und kulturell sein. „Nur eine rechtliche Definition der Juden in Frankreich würde es nicht länger

geben.“ Diese rechtliche Angleichung sollte für sie im 19. Jahrhundert Folgen haben, als sie mit der Frage konfrontiert waren, wie die Juden Algeriens in die übergreifende französisch-jüdische Gemeinschaft integriert werden könnten. Samuels' Interpretation der Revolution anhand solcher Texte ist fundiert und erweitert unser Verständnis der Geschichte des französischen Universalismus. Den Juden, so argumentiert er, „boten Revolutionäre wie Clermont-Tonnerre nun eine Möglichkeit an, zu beschreiben, was Frankreich selbst sein sollte [...]. Die Debatte über die Judenemanzipation erlaubte es den Revolutionären, die Konturen einer neuen Art von Nation zu entwerfen.“

Im Weiteren folgt Samuels der Chronologie der Geschichte Frankreichs im 19. und 20. Jahrhundert, um Grundzüge und Grenzen dieses speziellen, sozusagen selbst pluralen Universalismus näher zu bestimmen. Gemäß seinem Ansatz, einen bestimmten historischen Moment als Ausgangspunkt für eine dichte Beschreibung von gesellschaftlichen Realitäten der Zeit zu nutzen, geht er etwa der Frage nach, inwieweit jüdische Schauspieler im französischen Theater der 1830er Jahre offen als Juden auftraten. Über Rachel Félix, damals eine der bekanntesten Schauspielerinnen der Comédie-Française, schreibt Samuels, das sie mit ihrem Künstlernamen Rachel (eigentlich hieß sie Elisa Félix) nicht nur ihre jüdische Herkunft bewusst hervorhob. Auch spielte sie die Hauptrolle in Racines *Esther*, einem Stück über das Purimfest, und war damit im Februar 1839 die Pariser Theaterattraktion schlechthin.

Während es also im 19. Jahrhundert um die Frage ging, wie das Partikulare Raum im Universellen behalten konnte, verschob sich um die Jahrhundertwende bei vielen Franzosen das Verständnis des republikanischen Modells. In dieser Zeit verortet Maurice Samuels die Entstehung der vereinheitlichenden Form des Universalismus. Paradoxiertweise war es laut Samuels ausgerechnet Émile Zola – er trat mit seinem bekannten Essay *J'accuse* für Dreyfus und die Republik ein und avancierte so zum Helden der Affäre –, der diese neue Spielart des Universalismus prägen sollte. Zu diesem Schluss kommt der Autor durch eine genaue Lektüre von Zolas Romanen, insbesondere von *L'argent* (*Das Geld*) und *Vérité* (*Wahrheit*). Wie er überzeugend argumentiert, war für Zola „die Verteidigung der Juden untrennbar mit der Verteidigung der Republik und ihrer Werte verbunden. Und umgekehrt: Das Schicksal der Republik hing davon ab, dass eine gerechte Lösung der ‚jüdischen Frage‘ gefunden wird. [...] Dass diese Lösung ein Verschwinden der Juden durch Assimilation einschloss“, so Samuels, „lässt sich auf die tiefe Ambivalenz zurückführen, die Zolas Verständnis der Rolle von Juden in der kapitalistischen Wirtschaft prägte, ein Verständnis,

das sich in den 1890er Jahren veränderte“. In diesem Zusammenhang weist Samuels nach, wie der Sieg der antiklerikalen Linken über die Rechte im Zuge der Dreyfusaffäre direkt in das Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat von 1905 (*Loi Combes*) mündete, ein Gesetz, das eine Ära der staatlichen Protektion von Säkularismus und Laizismus einläutete. Diese neue Ära sei geprägt gewesen von einem „republikanischen Universalismus“, der im heutigen Frankreich so dominant geworden ist, dass die historische Existenz anderer Formen von Universalismus, anderer Arten, das

standen. Das gilt bis heute, etwa wenn man betrachtet, wie sich linke und rechte Intellektuelle mit dem „neuen Antisemitismus“ befassen. Er untersucht in brillanter Weise die unbekanntere Seite der Geschichte einer Idee, die weithin – selbst unter Kennern der französischen Geschichte – als ein starres Element des modernen Frankreich gilt, und er zeigt, dass sie dies nie war und auch heute nicht ist. Das Besondere der jüdischen Existenz stand nicht im Widerspruch zum Allgemeinen. Für das französische Universelle war es wesentlich und definierte sogar, was Frankreich als



↑ Notiz an der Absperrung eines koscheren Supermarktes im Osten von Paris am 10. Januar 2015.

Verhältnis zwischen dem Staat und religiösen oder ethnischen Minderheiten auszuhandeln, nur wenigen bewusst ist“.

Zwischen dem Gesetz von 1905 und der Situation im heutigen Frankreich trifft Samuels gleichwohl eine Unterscheidung: Das *Loi Combes* „erforderte nicht die vollständige Eliminierung von Religion und Differenz von Minderheiten aus der öffentlichen Sphäre“. Allerdings habe hinter dem Gesetz der mit dem Namen Zola verbundene Strang im Denken der *Dreyfusards*, der Dreyfus-Verteidiger, gestanden, „der in der Tat die Unterdrückung jüdischer Differenz verlangte und dessen universalistische Zukunftsvision auf einer radikalen Form von jüdischer Assimilation beruhte. [...] Angesichts von Zolas Popularität und Prestige als Denker und Schriftsteller lässt sich unschwer verstehen, warum auch heute noch so viele meinen, die französische Republik erfordere eine solche Assimilation nicht nur der Juden, sondern auch anderer Minderheiten.“

Samuels zeigt die Formbarkeit des französischen Universalismus auf und macht so deutlich, dass in der Geschichte dieses Konzepts häufig Juden im Brennpunkt der Debatten

eine Nation sein konnte. Diese Neuinterpretation der Geschichte hat weitreichende Implikationen, auch dafür, wie wir die aktuelle Integration der muslimischen Minderheiten und die Zunahme antijüdischer Gewalt in Frankreich deuten sollten. Wer das Buch liest, kommt nicht umhin, in Angriffen auf Juden einen Angriff auf die französische Republik selbst zu erkennen.

Nick Underwood lehrt an der University of Colorado Boulder zu Themen der französisch-jüdischen Geschichte im 20. Jahrhundert. In Vorbereitung ist sein Buch *Yiddish Culture, Jewish Migration, and the Making of Post-Vichy France, 1944–1962*.