

Im Rahmen der Reihe

DIASPORA. ERKUNDUNGEN EINES LEBENSMODELLS

von und mit Isolde Charim

Vortrag von

NATAN SZNAIDER

(Academic College of Tel Aviv)

DIASPORA-NATIONALISMUS: JÜDISCHE ERFAHRUNGEN UND UNIVERSALE LEHREN

Mittwoch | 1. April 2009 | 19.00 Uhr

Bruno Kreisky Forum für internationalen Dialog | Armbrustergasse 15 | 1190 Wien

Natan Sznaider

1954 in Mannheim geboren, 1974 Auswanderung nach Israel.

Nach einigen Zwischenstationen in den USA, wo er promovierte, und in Berlin und München, wo er als Wissenschaftler arbeitete, ist er seit 1995 am Academic College of Tel-Aviv in Israel, wo er eine Professur für Soziologie hat.

Gastprofessuren am Institut für Soziologie in München und an der Columbia University in New York.

Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Kultur- und politischen Soziologie.

Regelmäßiger Kolumnist in deutschen Zeitungen.

Letzte Veröffentlichungen: *Die Erinnerung im Globalen Zeitalter: Der Holocaust* (Suhrkamp, 2001). *Empire Amerika: Auf dem Weg zu einer neuen Weltordnung* (DVA, 2003). *Globales Amerika* (transcript, 2003). *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte* (mit Doron Rabinovici und Ulrich Speck, Suhrkamp, Frankfurt, 2004). *Gedächtnisraum Europa: Kosmopolitismus: Jüdische Erfahrung und Europäische Vision* (transcript, 2008). *Human Rights and Memory* (2009) und *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order* (2010).

Isolde Charim (geboren 1959 in Wien), Philosophin und freie Publizistin.

DIASPORA. Erkundungen eines Lebensmodells

Entgegen dem Diktum, wonach die ökonomischen Verhältnisse einen ihnen entsprechenden Menschentypus hervorbringen würden, sehen wir uns heute mit einer tiefgreifenden Ungleichzeitigkeit konfrontiert. Die Dynamik der kapitalistischen Ökonomie erzeugt eine zusehends grenzenlose Mobilität. Während die Standorte dem Sog der Flexibilisierung folgen können, sind die darin befangenen Menschen nach wie vor an fixe, „geerdete“ Identitätskonzepte gebunden. Unsere nationalstaatlichen Kulturen verfügen über keine mentalen Reserven für das Leben moderner Nomaden.

In dieser Situation wollen wir eine Art geistige Ölbohrung vornehmen – auf der Suche nach solch einer Ressource. Ausgangspunkt dafür ist das Konzept der DIASPORA. Nicht als Synonym für Leid und Vertreibung soll die jahrhundertealte Zerstreuung unterschiedlichster Völker in ihrem positiven Aspekt als reicher Erfahrungsschatz betrachtet werden. Die Reihe versucht, diese Quelle anhand unterschiedlicher Zugänge zu erschließen. Die Differenzen mögen nationaler, kultureller oder wirtschaftlicher Natur sein, gemeinsam ist allen Diasporagruppen die Entwicklung einer besonderen Form von nichtterritorialer, überstaatlicher Netzwerkidentität *avant la lettre*, die weder vollständige Integration, noch Parallelgesellschaft bedeutet.

Isolde Charim

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich begrüße Sie zu einem weiteren Abend unserer Reihe "Diaspora. Erkundungen eines Lebensmodells". Wie bereits üblich möchte ich an dieser Stelle wieder erwähnen, dass jeder Abend so einer Reihe für sich alleine steht, aber auch mit den anderen Abenden, mit den Abenden, die ihm vorher gegangen sind, kommuniziert. Der heutige Abend zeichnet sich diesbezüglich durch zweierlei aus. Zum einen bezieht er sich auf etliche andere Abende, aber durchaus abgrenzend oder negativ, weil er eine ganz andere Position einnimmt, so zum Beispiel in Bezug auf das Referat unseres allerersten Gastes Tony Judt und seiner sehr harschen Kritik an der amerikanisch-

jüdischen Diaspora und ihrem Israel-Bezug. Der heutige Abend wird sich aber auch abgrenzend verhalten in Bezug auf den Vortrag, den Hanno Loewy hier gehalten hat, der damals gemeint hat, Israel sei ein gescheitertes Konzept. Damals saß übrigens der israelische Botschafter in der ersten Reihe. Er hat sich dann in der Diskussion zu Wort gemeldet und hat gesagt, ich repräsentiere hier das gescheiterte Konzept. Das war eine sehr schlagfertige Sache. Aber eben in Bezug auf zahlreiche Referenten der post colonial studies, die hier referiert haben - ich erinnere nur an Homi Bhabha oder Gayatri Spivak. Die zweite Besonderheit des heutigen Abends ist, dass es der erste Vortrag sein wird, der das Konzept der Diaspora und damit auch in gewisser Weise unser ganzes Unterfangen hier einer Kritik unterzieht und es auch in Frage stellt, was ich für eine sehr produktive Herangehensweise halte. Ich glaube, wir werden nachher ein bisschen streiten können.

Gerade deshalb freue ich mich besonders, unseren heutigen Gast begrüßen zu dürfen. Natan Sznajder wurde in Deutschland, in Mannheim geboren, Er ist 1974 nach Israel ausgewandert. Darin trifft er sich übrigens auch mit unserer Referentin von letzter Woche, Frau Prof. Abadan-Unat. Die hat nämlich auch nicht den Migrantstrom nach Europa genommen, sondern den entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Sie ist von Wien in die Türkei ausgewandert. So ist auch Natan Sznajder von Deutschland nach Israel ausgewandert. Er hat aber auch lange in den USA gelebt und, wie er mir vorhin versichert hat, macht er es auch immer wieder. Das sind beides keines zufälligen Entscheidungen, sieht er doch in Israel und in den USA die beiden Zentren jüdischen Lebens, d.h. nicht in Europa. Er unterrichtet heute am Academic College in Tel Aviv Soziologie und daneben trifft man im deutschen Feuilleton regelmäßig auf seine Texte. Ebenso veröffentlicht er regelmäßig Bücher, wovon mir das Buch über den Gedächtnisraum Europa besonders gefallen hat. Und in einem sehr schönen Text, den er über Tel Aviv geschrieben hat, hat er geschrieben, "Herzl hatte die Vision, Tel Aviv sollte ein ideales Wien am Mittelmeer werden." Wir freuen uns heute, Natan Sznajder im keineswegs idealen, aber ganz realen Wien begrüßen zu dürfen. Willkommen im Kreisky Forum.

Natan Sznajder

Vielen Dank. Vielen Dank auch für die Einladung. Ich habe mir wirklich überlegt, wie ich denn mit den anderen Vorträgen, die hier gehalten worden sind, in irgendeiner Form korrespondieren kann. Ich hoffe, dass mir das in irgendeiner Form auch gelungen ist.

Ich möchte mit einer Geschichte beginnen, denn um Geschichten geht es hier letztendlich. In den frühen fünfziger Jahren schrieb der aus Deutschland geflohene jüdische Schriftsteller Lion Feuchtwanger in Amerika den Roman *Die Jüdin von Toledo*, der von Raquel, *La Ferosa*, der schönen jüdischen Frau aus dem Toledo des zwölften Jahrhunderts handelt. Diese Geschichte spielt in einem Land, das an der Grenze zwischen dem Christentum und Islam lag, an den Frontlinien der ursprünglichen Kreuzzüge und Jihads, als diese Begriffe noch mehr als Metaphern waren. Es ist die Geschichte eines ungleichen Paares: der wilde, mächtige Ritter und König Alfonso und die gebildete, verträumte Rachel, Tochter des jüdischen Finanzministers Jehuda Ibn Esra.

Ibn Esra, der nach seiner Rückkehr aus dem muslimischen Sevilla ins christliche Toledo zu einem der mächtigsten Männer der Stadt aufsteigt, wird von Feuchtwanger als der Held der Geschichte dargestellt: ein verantwortungsbewusster Politiker und finanzielles Genie, der dazu beiträgt, dass Toledo sich zum Handelszentrum von Spanien entwickelt.

Der Jude Ibn Esra steht vor dem Problem, die ritterlichen Ideale seines Patrons unter Kontrolle zu halten, und er ist sogar bereit, dem Ziel eines friedlichen, durch Handel vermittelten Miteinanders von Moslems und Christen seine Tochter zu opfern. Er ist der moderne und kosmopolitische Jude inmitten von christlichen Barbaren, er liebt den Luxus und alles, was das zwölfte Jahrhundert an Konsumgütern zu bieten hat. Er ist keineswegs der herzlose und geldgierige Jude, wie solche Ibn Esras in antisemitischer Phantasie geschildert wurden, vielmehr ist er der Vertreter eines konstruktiven Umgangs mit der Macht, deren Ziel in der sozialen Koexistenz jenseits religiöser und nationaler Grenzen liegt. Feuchtwanger setzt

sich in diesem Roman mit dem suggestionstarken und oft glorifizierten Ideal des mit dem Land verbundenen Ritters auseinander, das trotz seiner Oberfläche der Höflichkeit noch tief in die Barbarei verstrickt ist und in seinem Streben nach Tod und Ehre notwendigerweise zerstört, was andere aufgebaut haben. Feuchtwanger reflektiert in diesem Roman die Zerstörung der deutsch-jüdischen Welt gebildeter und wohlhabender Bürger, in der er selbst zu Hause war. Der Roman soll die Leser an das Fortbestehen dieses zerstörungsträchtigen ritterlichen Ideals erinnern, dem Wohlstand, Luxus und Konsum gleichgültig sind. Gegen dieses Ideal zeichnet er ein unheroisches Bild des Heldentums. Träger dieses Ideals, ausgedrückt im Streben nach Wohlstand und Handel, sind nicht die Ritter, sondern sind städtische Bürger, sind Juden und Frauen, die der destruktiven Kraft der Ritter und Barone mit dem stillen Vergnügen an materiellen Dingen entgegenzuwirken versuchen. Es ist ein stilles und sanftes Heldentum, ein Heldentum, das in erster Linie leben – und überleben will. Ein Heldentum, das in erster Linie den Tod fürchtet. Der prämoderne Ibn Esra ist auch ein Vorbote einer möglichen kosmopolitischen Moderne, die urban, mobil, gebildet, artikuliert, intellektuell und flexibel ist. Auch sollten wir nicht vergessen, dass aus dem historischen wirklichen Toledo Juden 1492 und 10 Jahre später auch Muslime vertrieben wurden. Und das bringt uns schon zum Thema. Diaspora ist nicht nur jenseits der Heimat seinen Frieden finden. in der Ferne zu ruhen. Diaspora ist auch Vertreibung.

Diese Geschichte soll uns als Hintergrund dienen, wenn wir nun beginnen wollen, über Diaspora nachzudenken. Mehr als 11 Millionen Google Ergebnisse bekommt man, wenn man den Begriff „Diaspora“ eingibt. Was geht hier vor? Sicherlich nicht nur Interesse an jüdischer Geschichte und Theologie. Etwas anderes steht hier auf dem Spiel. Der Begriff symbolisiert etwas Neues und Aufregendes. Hört man heute Diaspora, so denkt man an Aufbruch, Postkolonialismus, Hybridität, Kosmopolitismus, Migrationen, Mobilität und noch viele Begriffe mehr. Dahinter stehen Alternativen und Gegenkonzepte. Auch im Programm dieser Veranstaltung hier heißt es ja auch, dass wir versuchen sollten, *die Zerstreuung in ihrem positiven Aspekt als reichen Erfahrungsschatz zu bewerten*. Eine Aufbruchsstimmung zu einer neuen Erfahrung jenseits des geschlossenen Raumes. Vielleicht die kulturelle Begleitung eines geeinten Europas? Welchen Raum gilt also zu erkunden, der jenseits des Nationalstaats angesiedelt werden kann?

Mein Blick auf jüdische Erfahrungen – insbesondere den Erfahrungen vor der jüdischen Katastrophe könnten Wege zeigen, in denen Diaspora und Verwurzelung, Zerstreuung und Vielfalt nicht unbedingt mit nationaler oder kollektiver Identität im Widerspruch stehen, sondern sich besser gesehen gegenseitig definieren. Also um Diaspora-Nationalismus geht es mir hier. Und es geht mir auch darum, den Begriff der Diaspora aus der Diaspora selbst wieder heim zu holen. Schauen wir also auf den paradigmatischen Fall der Diaspora: Erinnern wir uns kurz an das 5. Buch Moses, Kapitel 28, Vers 64-67, wo es um Segen und Fluch geht.

Und JHWH wird dich unter alle Völker zerstreuen, von einem Ende der Erde bis zum anderen Ende der Erde; und du wirst daselbst anderen Götzen dienen, die du nicht gekannt hast, du noch deine Väter, - Holz und Stein. Und unter jenen Nationen wirst du nicht rasten, und deine Fußsohle wird keine Ruhestätte finden; und JHWH wird dir daselbst ein zitterndes Herz geben, Erlöschen der Augen und Verschmachten der Seele. Und dein Leben wird schwebend vor dir hängen, und du wirst dich fürchten Nacht und Tag und deinem Leben nicht trauen. Am Morgen wirst du sagen: Wäre es doch Abend! und am Abend wirst du sagen: Wäre es doch Morgen!

Ein Fluch in der Tat. Strafe und Schicksal. Das ist das Herz des jüdischen Begriffs. Erlösung vom Exil ist nur in der Rückkehr zu Gott möglich. In jüdischer Geschichte und Theologie unterscheidet man dann auch zwischen Exil (Galut) und Diaspora (Gola). Zwei verschiedene Begriffe. Natürlich sind die Begriffe miteinander verwandt, aber während „Exil“ als Strafe aufgefasst wird, als ein nicht gewollter Zustand des „Nicht Zu Hause Sein Könnens“, ewig wandernd, ewig machtlos, beinhaltet der Diasporabegriff natürlich auch Chancen, sicher in sich ruhend mit anderen Gemeinschaften zu leben.

Diaspora ist ja auch gleichzeitig der Begriff, der auf seinen Zustand hindeutet. Es ist ein griechisches Wort für Gola oder Zerstreung und stammt aus der griechischen Bibelübersetzung, die ja auch erst durch die Zerstreung zustande kann. Denn ohne die zerstreuten jüdischen Gemeinden wäre eine griechische Bibelübersetzung ja gar nicht notwendig gewesen. Aber wir haben hier mit diesem Terminus in erster Linie einen theologischen Begriff. Strafe für die Ungehorsamkeit, aber auch Trauer um die verlorene Einheit von Gott, Volk und Land. Diaspora hier ist kein theoretisches oder diskursives Konzept, sondern Teil der historischen Lebenserfahrung. Aber, in der jüdischen Tradition sind es zwei Begriffe – Exil und Diaspora- die in ständiger Auseinandersetzung miteinander umzugehen haben. Aber genau hier lag auch die Chance für eine andere Interpretation. Gerade in der Befreiung von Staat und Territorium liegt eine ethische Macht, die durchaus als Gegenmacht zur staatlichen betrachtet werden kann. Gerade jüdische Historiker wie Simon Dubnow und Salo Baron haben diese affirmativen Diasporabegriff für die jüdische Geschichte entwickelt. Und hier begegnen wir auch dem etwas widersprüchlich klingenden Begriff des „Diaspora-Nationalismus“, was auch so viel heißen mag, dass religiöser Glaube und soziale Organisation fast deckungsgleich waren. Das war vor allem bis zum späten 18. Jahrhundert so. In der Vormoderne (und vielleicht auch in der Postmoderne, was ja auch unsere Debatte nicht nur eine historische Übung erscheinen lässt, sondern auch Zeichen in die Zukunft setzen kann) war Religion (und natürlich nicht nur bei Juden) im Zusammenhang mit der Religionsgemeinschaft ausgeübt. Aber Juden lebten in dieser Zeit meist unter christlicher oder islamischer Herrschaft und es wurde ihnen dort ein eigener sozialer und kultureller Zwischenraum bewilligt. Die Zugehörigkeit war nicht freiwillig. Kontrolle war überwältigend und die schlimmste Strafe war der Bann (das natürlich im Gegensatz zu postmodernen Formationen, wo die Zugehörigkeit meist auf freiwilliger Basis erfolgt). Der Bann kam einer Todesstrafe gleich: keine Heirat, Scheidung, Schulen für die Kinder, Beerdigungen. Nichts war außerhalb der Gemeinschaft möglich. Einer der Strukturen war es von der Politik Abstand zu nehmen, was natürlich auch wieder mit der von Gott auferlegten Strafe des Exils zu tun hatte. Aber genau das wieder erlaubte einen Freiraum, den Andere nicht hatten. Da Juden kein Land besitzen durften, hatten sie natürlich auch keine ländlichen Auf- und Vorseher. Da es den Juden verboten war, einer Gilde anzugehören, hatten sie sich auch nicht der Autorität von Meistern unterzuordnen.

Aber gerade der Theoretiker des Diaspora-Nationalismus, Simon Dubnow, wollte die vormoderne jüdische Gemeindeautonomie in die Moderne retten. Konnte das überhaupt funktionieren, nicht nur einen Begriff der Vormoderne, sondern auch eine Form der vormodernen politischen und sozialen Organisation in die Moderne zu retten? Liegt hier auch gerade das Paradox des modernen Diasporabegriffs als Wahlidentität? Dubnow, ein intellektuelles Produkt hegelianischer Gedanken in die jüdische Geschichte transportiert, sah hier eine dialektische Geschichtstheorie im Spiel: die moderne nationale Gemeinschaft wurde zur Synthese von vormodernen autonomer Strukturen und moderner Assimilation. Vor der französischen Revolution gab es Autonomie aber keine Gleichheit. Das war die These. Nach der Revolution gab es dann Gleichheit aber keine Autonomie. Das war die Antithese. Nun soll es zu einer Synthese von Gleichheit und Autonomie kommen. Dies sollte dann auch zur Grundlage von moderner jüdischer Politik werden, die jenseits von Exilpassivität und zionistischem Aktivismus liegen sollte. Und es war natürlich auch eine Bewegung gegen die liberale Integration, gegen das revolutionäre Versprechen, dass alle Menschen bürgerliche Freiheiten genießen können. Man muss nur die partikuläre Identität hinter sich lassen. Das galt für Juden, aber nicht nur für Juden. Denn Dubnow erdachte sich die Grundlagen des Diaspora-Nationalismus im historischen Zusammenhang der Minderheitenpolitik in den letzten Jahrzehnten der Imperien, wo diese Frage dringend war. In seinen erstmals 1905 veröffentlichten Briefen über das alte und neue Judentum, schreibt Dubnow dann auch die Grundlagen des Diaspora-Nationalismus: *„Die Nation ist nach Vollendung ihrer Entwicklung eine kulturhistorische Einheit, deren Mitglieder ursprünglich durch die Gemeinsamkeit der Rasse, der Sprache, des Territoriums und des Staates verbunden waren, sich aber im Laufe der Zeit aber innerlich oder geistig auf der Grundlage eines gemeinsamen Kulturerbes, gemeinsamer geschichtlicher Überlieferungen, geistiger und sozialer Ideale und anderer typischer Eigentümlichkeiten ihrer Entwicklung zusammengeschlossen haben.“* Daraus leitet Dubnow dann die Autonomieforderungen ab und gerade für die Juden, da sie für ihn gerade wegen ihrer Territoriumslosigkeit eine kulturhistorische oder geistige Nation darstellen. Hier wird die

Diaspora nicht überwunden, sondern zum erklärten Ziel. Dabei geht es politisch dann um Selbstverwaltung, um Autonomie (wie der Autonomie der Sprache und des Schulwesens) und der Gemeinde als die Struktur, die dieser Autonomie als Grundinstitution dient. Sie mögen das Schicksal von Dubnow kennen. Er wurde 1941 im Rigaer Getto auf offener Straße von den Nazis erschossen. Sollte das und dort auch das Ende des Diaspora-Nationalismus sein?

Dieser Diaspora-Nationalismus steht natürlich im krassen Gegensatz zu dem liberalen Angebot, das durch die französische Revolution den Juden gemacht wurde. Es war ein verlockendes Angebot, dem Exil ein Ende zu setzen und Teil der universalen Staatsnation zu werden. Die französischen Revolutionäre verlangten die Auflösung aller Stände wie auch der Zünfte. Erinnern wir uns kurz an die Rede des Comte Clermont-Tonnerre vom 23. Dezember 1789, die schon fast ikonisch in den Debatten um die jüdische Emanzipation geworden ist:

„Aber, so wird man mir antworten, haben die Juden nicht ihre eigenen Richter und Gesetze? Das aber, antworte ich, ist euer Fehler, und ihr solltet es nicht dulden. Den Juden als Nation ist alles zu verweigern, den Juden als Menschen aber ist alles zu gewähren. Man darf ihre Richter nicht anerkennen, denn sie sollen nur die unseren haben... Sie dürfen innerhalb des Staates keine politische Körperschaft, keinen Orden bilden. Sie sollen Bürger werden. Nun behauptet man, sie selbst wollen keine Bürger sein. Mögen sie es nur ausdrücklich erklären, dann sollen sie des Landes verwiesen werden. Es ist nicht hinzunehmen, dass es eine Gesellschaft von Nicht-Bürgern im Staate gibt und eine Nation in der Nation“.

Hier öffnete sich eine Hoffnung. Das Exil kann in der Tat beendet werden. Die Assimilation, die bürgerliche Gleichstellung sind Schlüssel dafür. Juden sind nicht mehr die Wanderer, sie können gleich wie alle anderen auch sein. Und in diesem Versprechen machte sich gerade im Westen Europas der Widerspruch zwischen Nationalismus als universale Kraft gegenüber der Anziehung des Exils und der Zerstreuung. In dem allgemeinen Willen der Nation darf es keinen partikularen Willen mehr geben. Ein wahrhaft revolutionärer Gedanke.

Das sitzt tief im europäischen Selbstverständnis, dieses Postulat der universellen Gleichheit aller Menschen. Dieser universalistische Stolz Europas erlaubte es zwar den Juden als Gleiche, das heißt als Deutsche, Franzosen etc. sich in Europa zu integrieren, aber nicht eben als Juden. Die Juden mussten also in Europa ihr Jüdischsein immer an der Garderobe abgeben und konvertieren, assimilieren, um als Gleiche anerkannt zu werden. Und ist nicht immer noch im Bilde Europas der wahre Jude der Nicht-Jude (ebenso wie der wahre Schwarze der Nicht-Schwarze oder der wahre Muslim der Nicht-Muslim ist)?

Partikularismus wurde damit auch als rückständig kritisiert. Es ist ja gerade auch die postmoderne Kritik an der Aufklärung und ihre universalen Vorstellungen von der Welt, die ja den Begriff der Diaspora in den Mittelpunkt rückt. Auch gerade weil diese Postmoderne dem Universalismus kritisch gegenüber steht. Diaspora stellt sich quer zum Universalen. Die Aufklärung und die Emanzipation wollten die bürgerliche Verbesserung der Juden nicht die Beibehaltung ihrer Partikularität. *Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude*, heißt es dann auch in Dohms Text zur „Über die bürgerlichen Verbesserung der Juden“ in 1781.

Viele Juden verweigerten sich der „bürgerlichen Verbesserung“ und zogen einen konstruktiven Umgang mit der Diaspora vor.

Kann es eine Diasporapolitik überhaupt geben? Wenn nicht, dann ist in der Tat der Diasporabegriff am besten in der ästhetischen Schublade zu lassen. Wenn es aber eine diasporische Politik gibt, dann kann sie sich natürlich nicht auf den in der Politik so wichtigen Souveränitätsbegriff stützen.

Und das bringt uns zu Hannah Arendt und ihrem Verständnis der Diaspora und der jüdischen Politik. Dieses Verständnis geht sowohl auf ihre Tätigkeit für verschiedenen jüdische Organisationen aus – man kann sagen, dass sie zwischen 1935 und 1951 also 18 Jahre lang als jüdische Funktionärin tätig war, in

Paris für die zionistische Organisation der Jugendaliam arbeitete, 1936 am Gründungskongress des „World Jewish Congresses“ teilnahm und sich in internationaler jüdischer Politik gut auskannte. Auch war sie mit der vielleicht typischsten Form jüdischer Diasporapolitik vertraut – der Kampf um Minderheitenrechte, die nicht nur von jüdischen Organisationen zwischen den Weltkriegen versucht wurde zu erkämpfen. Nachdem der Erste Weltkrieg vorbei war, kamen die Sieger in Paris zusammen, um ein neues Europa zu schaffen. Der amerikanische Präsident brachte das Prinzip der „Selbstbestimmung der Völker“ mit und Juden und andere ethnische Gruppen sahen sich plötzlich als Minderheiten für deren Rechte eingetreten werden musste. Einer der schwierigsten Probleme – und das ist natürlich auch heute einer der springenden Punkte für jede Form von diasporischer Politik – ist die Vereinheitlichung der Sprache. Das wurde für die neuen Staatsnationen (wie zum Beispiel Polen) zum Brennpunkt. Die universale Staatsnation auf der einen Seite (ein Schulsystem, eine Nationalsprache etc.) und die kulturelle Selbstverwaltung von Minderheiten auf der anderen Seite (denken Sie nur an die staatlich verordnete Sonntagsruhe). Und das war dann auch der Grund, warum die jüdischen Forderungen an die Friedenskonferenz 1919 sich folgendermaßen anhörten: „In allen neuen Staaten sollen den Juden nationale Rechte inbezug auf Sprache, Schule und Vertretung in den politischen und Verwaltungskörperschaften gewährleistet werden.“ Aber nicht nur um Juden ging es. Die jüdischen Vertreter der Minderheitspolitik waren immer darauf bedacht mit anderen ethnischen Minderheiten zusammenzuarbeiten. Die Diasporapolitik des jüdischen Weltvolkes stand in kreativer Zusammenarbeit mit anderen ethnischen Minderheiten. Und das geschah etwa zur selben Zeit als in der zusammenbrechenden Ukraine schwere Pogrome gegen Juden stattfanden. Minderheitenschutz konnte daher nur unter Garantien gewährleistet werden, dass es internationale Unterstützung für bedrohte Minderheiten geben muss. Soweit wollte der Völkerbund aber nicht gehen. Die Minderheitenpolitik ist immer wieder an der bestehend bleibenden Staatsouveränität gescheitert. Staatenlosigkeit ist die dunkle Seite der Diaspora.

Das ist der Hintergrund für den besonderen Diaspora-Nationalismus jüdischer Intellektueller der Zwischenkriegszeit. Und das ist auch der Hintergrund für Hannah Arendts politische Philosophie und Praxis. Für Arendt aber nicht nur für Arendt war es klar, dass der Begriff des Territoriums nicht unbedingt mit Land verbunden sein muss. Sie schrieb darüber in ihrem Eichmannbuch, als sie auch erklären wollte, warum Israel ein Recht hatte, Eichmann den Prozess zu machen: *„Israel hätte sehr wohl territoriale Gerichtsbarkeit für sich in Anspruch nehmen können, wenn es erklärt hätte, dass „Territorium“ im juristischen Sinne ein politischer und rechtlicher und nicht nur ein bloß geographischer Begriff ist. Territorium in diesem Sinne meint nicht so sehr, und vor allem nicht primär, ein Stück Land, es bezieht sich vielmehr auf den „Raum“, der zwischen den Gliedern eine Gruppe unweigerlich entsteht, wenn sie in Jahrtausende alten Bezügen sprachlicher, religiöser und geschichtlicher Natur miteinander verbunden sind, die sich zudem in Sitten und Gesetzen niedergeschlagen haben, die sie gegen die Außenwelt schützen und untereinander differenzieren. Solche Beziehungen werden räumlich dadurch manifest, dass sie selber den Raum konstituieren, innerhalb dessen die verschiedenen einzelnen der Gruppe sich aufeinander beziehen und miteinander umgehen. Es wäre niemals zur Entstehung des Staates Israels gekommen, wenn das jüdische Volk in den langen Jahrhunderten der Zerstreuung sich nicht einen solchen Zwischen-Raum über alle geographische Entfernung hinweg geschaffen und bewahrt hätte, und zwar vor der Rückkehr in die alte Heimat.“* (S.384).

Damit postulierte Arendt nicht nur die nationale Identität der Juden jenseits von territorialer Staatlichkeit. Arendt postulierte die seit Jahrtausenden ungebrochene Existenz einer jüdischen Rechtsperson ohne die auch der Zionismus nicht denkbar wäre. Freiheit ist für sie eine Konsequenz des politischen Handelns und politisches Handeln kann auch jenseits von Staatlichkeit stattfinden. Aber ihre Einstellung dazu war immer ambivalent.

Kurz nachdem ihr Eichmannbuch veröffentlicht wurde, im Oktober 1964 wurde sie im deutschen Fernsehen von Günter Gaus interviewt. Dort fragte er sie: „Und so war das jüdische Volk ein apolitisches?“. Und sie antwortete darauf:

Das würde ich nicht ganz sagen, denn die Gemeinden waren natürlich bis zu einem gewissen Grade auch politisch. Die jüdische Religion ist eine Nationalreligion. Aber der Begriff des Politischen galt eben doch nur mit sehr großen Einschränkungen. Dieser Weltverlust, den das jüdische Volk in der Zerstreuung erlitten hat und der, wie bei allen Pariavölkern, eine ganz eigentümliche Wärme zwischen denen erzeugte, die dazugehörten: Dieses hat sich geändert, als der Staat Israel gegründet wurde.

Gaus: *Ist damit etwas verlorengegangen, dessen Verlust Sie beklagen?*

Ja, man bezahlt teuer für die Freiheit. Die spezifisch jüdische Menschlichkeit im Zeichen des Weltverlustes war ja etwas sehr Schönes. Sie sind zu jung, Sie werden das gar nicht mehr gekannt haben. Es war etwas sehr Schönes: dieses „Außerhalb-aller-gesellschaftlichen-Bindungen-Stehen“, diese völlige Vorurteilslosigkeit, die ich sehr stark gerade bei meiner Mutter erlebt habe, die das auch gegenüber der jüdischen Gesellschaft praktizierte. All das hat natürlich außerordentlich großen Schaden genommen. Man zahlt für die Befreiung.

Und das ist genau der Raum, den es aus zu untersuchen gilt. Was ist in der Tat der Preis für die Befreiung? Und bedeutet dieses „Außerhalb-aller-gesellschaftlichen-Bindungen-Stehen“ in der Tat nicht mehr als Weltverlust? Arendt glaubte das nicht immer. Sie war auch immer in der Welt der an die Ästhetik glaubenden Außenseiter verhaftet. Sie ist in dieser Hinsicht eine Brücke zwischen einer politischen Analyse der Diaspora und der verspielten Variante eines ästhetischen Exils, die heute so beliebt sein mag. So bewegte sie sich wie viele jüdische Intellektuelle nach 1945 zwischen der Welt, die universale Freiheit versprach, die keine Juden sondern nur noch Menschheit kannte und der Welt der Unterscheidung, der Identität von der aus Politik konkret wird.

Und gerade ihre Analysen des totalitären Staates, der Staatenlosen, der Flüchtlinge – all das spielt natürlich eine große Rolle bei ihren politischen Analysen. Sie erkennt eine auf Diaspora-Nationalismus beruhende Politik, aber sie hat auch gleichzeitig Angst davor, ob diese Politik den notwendigen Schutz bieten kann. Es ging ihr dabei immer auch um die rechtliche Vermittlung zwischen jüdischer Besonderheit und der Allgemeinheit des internationalen Rechts. Die Jüdische Geschichte ist die Geschichte transportabler Identität. Wie gesagt Strafe und Segen. Aber Arendt konnte sich bestimmt nicht mit der universalen Leidenschaft einer Rosa Luxemburg identifizieren, die 1917 folgenden Brief an ihre Freundin schrieb:

„Was willst du mit den speziellen Judenschmerzen? Mir sind die armen Opfer der Gummipflanzungen in Putumayo, die Negerin in Afrika, mit deren Körper die Europäer Fangball spielen, ebenso nahe. Ich habe keinen Sonderwinkel im Herzen für das Ghetto ... Ich fühle mich in der ganzen Welt zu Hause, wo es Wolken, Vögel und Menschentränen gibt.“

Arendt bewunderte diese Einstellung, aber sie hielt sie für unpolitisch. Genau das aber auch war der Ausdruck jüdischen universalen Denkens, das Juden in Verbindung mit dem Marxismus Hoffnung auf Erlösung gab. In einem kleinen Essay über Luxemburg schrieb sie über die jüdische Illusion vaterlandslose Europäer sein zu können. Arendt holte also nach allen Seiten aus. Sie kritisierte den Zionismus, weil er zu territorial bezogen war, und die Assimilation und Universalismus als Illusionen. Was bleibt ist ein kreatives Verhältnis zwischen Ort und Ortslosigkeit, die durch politische Aktion miteinander verbunden werden mussten. Ein ästhetischer oder kultureller Kosmopolitismus – ja die Illusion des nicht dazugehörenden Weltbürgers – dies lehnte sie gerade durch die Erfahrungen des Krieges und der Judenvernichtung geprägt ab. Die Welt durfte nicht verneint werden. Gerade Juden konnten sich das nicht erlauben. Für viele jüdische Intellektuelle wie Arendt war nach 1945 die Welt nicht mehr in denselben Kategorien zu verstehen. Lange davor hat der Zionismus die jüdische Situation in der Diaspora als Kategoriefehler analysiert. Für Zionisten lag die Ebene des Staates zwischen dem Persönlichen und dem Allgemeinen und damit wurde der Staat als Garant des Schutzes. Der international

garantierte Minderheitenschutz der Zwischenkriegszeit hat sich gerade für Juden als fatal erwiesen. Er konnte nicht schützen. Aber man zahlt für die Freiheit, wie Arendt bemerkte. Der Preis ist normale Machtpolitik. Die ästhetische Einstellung der Diaspora kann nicht in die Nationalstaatlichkeit gerettet werden.

Für Arendt wurden es im Laufe der Jahre mehr und mehr die Vereinigten Staaten von Amerika, die diesen beiden Pole miteinander versöhnen konnte. Dort sollte sich der Traum einer sicheren Existenz in der Diaspora erfüllen. Dort konnte man eine „Nation in einer Nation“ sein. Bindestrichamerikaner war schon immer die Definition der amerikanischen Staatsbürgerschaft. Nationale Differenzen wurden in Amerika zu alltagskulturellen Unterschieden. Kultureller Pluralismus, einer der wichtigen amerikanischen philosophischen Doktrinen der Zwischenkriegszeit ist durchaus ein Vorläufer der heutigen multikulturellen Diaspora- und Identitätsdebatten.

Juden in Amerika sind heute keine Minderheit mehr. Im Laufe der letzten Jahrzehnte der amerikanischen Geschichte wurden sie sozusagen weiß. Und das ist auch mit ein Grund, warum die aus den Vereinigten Staaten kommenden Theorien der post-modernen Diaspora auch Abstand von der jüdischen Erfahrung nehmen müssen.

Aber: Jüdische Existenz bewegt sich dadurch bis heute zwischen der Nationalstaatlichkeit Israels und dem amerikanischen Pluralismusmodell Amerikas. Nach 1945 war der Diaspora in der Tat keine ästhetische Freude mehr abzugewinnen.

Das musste man der post-kolonialistischen Theorie überlassen.

Die Kulturanthropologie und die post-kolonialistische Theoriebildung haben den Begriff der Diaspora seiner theologischen Metaphysik beraubt. Aber nicht nur das. Der Begriff hat auch seine historischen Bezugspunkte verloren. Dadurch ist viel gewonnen worden. Natürlich ist der Begriff in den letzten Jahren im gerade im anthropologischen Diskurs verallgemeinert worden – hat auch der amerikanische Anthropologe James Clifford in einem programmatischen Artikel von 1994 mit dem bezeichnenden Namen „Diasporas“ gefordert, die jüdische Geschichte und Erfahrung nicht als normatives Modell zu benutzen und damit den Begriff auch konzeptionell geöffnet. So weit geöffnet, dass er zur Alternative zum Nationalismus wurde und gleichzeitig auch Alternative zu einem allumfassenden Universalbegriff. Es wurde auch zum politischen Kampfbegriff, der einen zwei Fronten Krieg gegen Universalismus auf der einen Seite und Souveränität auf der anderen Seite führte und die diasporische Existenz als eine Alternative zu feiern begann. Wie wir gesehen haben gibt es durchaus Berührungspunkte zwischen der post-kolonialistischen Diaspora und der Jüdischen. Beide beruhen auf der Kritik der Aufklärung, der Kritik des Universalismus, der Kritik des modernen Staates als letzter Grund. Wie das weiterexistierende Judentum im 19. Jahrhundert, so bietet die heutige postkolonialistische Theorie eine Kritik des vermeintlichen Säkularismus an.

Aber es scheiden sich auch die Wege. Der post-kolonialistische Begriff kann offener sein, kann hybride Identitäten setzen. Diaspora-Nationalismus kann auch sehr rigide sein und gerade Minderheitskulturen bauen hohe Mauern um sich herum. Der sich vom Judentum und Juden losgelöste Diasporabegriff ist offener aber auch unfassbarer. Wenn man sich durch die Theorien list hat man oft das Gefühl, dass versucht wird, einen Pudding an die Wand zu nageln. Es geht um Mobilität, Transnationalität, Migration, Fremdarbeiter, Flüchtlinge, den „Anderen“. Und man hat manchmal den Eindruck, dass mit dem postkolonialistischen Begriff der Diaspora weitere Begriffe in den diskursiven Raum kommen wie „Post-Nationalismus“, „Transnationalismus“, Globalisierung usw. Die semantischen Möglichkeiten sind hier endlos. Das heißt dann natürlich auch, dass der Minderheitenbegriff sich geöffnet hat und nun alles Subkulturelle mit einschließen kann. Grenzen, geographische und kognitive, werden in Fragen gestellt, während der Diaspora-Nationalismus Grenzen zieht. Homogenität wird hier immer in Frage gestellt. So auch die Homogenität der Nationalsprache.

Und das bringt uns zurück zum jüdischen Ausgang dieses Problems. Auch in jüdischer Geschichte haben Hebräisch oder Jiddisch nie Homogenität erreicht. Vielsprachigkeit war schon immer das Symbol der jüdischen Lebenswelten. Vielleicht sollte ich hier auch erwähnen, dass einer der unbekanntesten Veröffentlichungen von Hannah Arendt eine List ist, die sie im Rahmen ihrer Tätigkeit für die amerikanisch-jüdische Organisation „Jewish Cultural Reconstruction“, die es zur Aufgabe hatte, erbloses jüdisches Kulturgut aus Europa heraus zu schaffen, anfertigte. Diese Liste mit dem Namen „*Vorläufige Zusammenstellung jüdischer Kulturgüter in den von den Achsenmächten besetzten Gebieten*“, die sie zwischen 1946 und 1948 in der Zeitschrift „Jewish Social Studies“ veröffentlichte, liest sich wie ein Katalog der jüdischen Diasporakultur in Europa vor der Katastrophe. 3,5 Millionen Bücher und 5000 Manuskripte aus mehr als 430 Bibliotheken sind aufgeführt. Und fast alle Europäischen Sprachen sind dort mit Hebräisch und Jiddisch vertreten. Diese Liste ist aber heute nicht mehr als ein Erinnerungsort für das was einst europäische und jüdische Kultur galt.

Da der jüdische Begriff auch ein theologischer ist, das Exil als Strafe versteht, ist er immer in Konflikt mit sich selbst. Die jüdische Diaspora steht daher im Konflikt mit der eigenen Partikularität. Das sollte auch eine Warnung sein, in wieweit ein Begriff noch Bedeutung hat, wenn er zu sehr nach außen gedrückt wird und am Ende eigentlich nichts mehr bleibt. Der jüdische Begriff kann mit der Postkolonialistischen Diasporabegriff einige Berührungspunkte haben, aber er kann nicht wie der Postkolonialismus die Diaspora als Idealzustand zelebrieren, wie das heute in vielen jüdischen Museen getan wird. Exil ist nicht unbedingt Freiheit. Es ist ein Raum, in dem man so gut wie es geht, politische handeln muss. Es ist keine ästhetische Attitüde, keine künstlerische Wahl, keine modernistische Form des Widerstands, die man sich kultiviert und mit der man kokettiert. Sicher, die Welt hat sich verändert und wir müssen unser Reden über die Welt mit verändern. Aber wir müssen auch vorsichtig sein. Vermeintliche Dichotomien wie Diaspora und Nationalismus sind auch konzeptuelle Fallen, von denen wir uns hüten sollten. Wie schrieb noch Hannah Arendt in einer ihrer ersten Artikel nach ihrer Ankunft in die USA im März 1942 in der Emigrantenzeitschrift „Der Aufbau“:

Die Geschichte der Menschheit ist kein Hotel, in dem man sich beliebig einmieten könnte; auch kein Vehikel, aus dem man willkürlich ein- und aussteigen kann. Unsere Vergangenheit wird uns solange eine Last sein, unter der wir nur zusammenbrechen können, als wir uns weigern, die Gegenwart zu verstehen und für eine bessere Zukunft zu kämpfen. Erst dann, dann aber sofort, wird aus der Last ein Segen werden, nämlich eine Waffe im Kampf um Freiheit.

Was heißt das? Partikularismus handelt von Identität, und Identität exkludiert. Jedem Wir steht ein Die gegenüber, die Menschen, die nicht wie wir sind. Ohne diese scharfe Grenzziehung ist es zweifelhaft, ob wir überhaupt eine Identität ausbilden können (heißt es). Die partikularistischen Welten sind antagonistisch. Die kulturell Anderen werden in einer Wertehierarchie verortet. Es geht um Kampf, Ehre und Ruhm, im Grenzfall sogar um den eigenen Tod als Ausweis der existentiellen Ernsthaftigkeit. Die Antithese dieses ethnischen Partikularismus – das Prinzip des Universalismus – ist ihrerseits zutiefst zweischneidig. Auf der einen Seite wird die Verschiedenartigkeit der Rassen, Nationen, Religionen aufgehoben und die Gleichheit aller Menschen, einschließlich gleicher Rechte, behauptet und auf die Fahnen geschrieben. Andererseits wird die kulturelle Differenz und Partikularität nicht nur in der Gleichheit aller aufgehoben, sondern auch ihrer spezifischen Würde und Bürde beraubt. Der universalistische Traum ist Platos Traum, der die ideale Welt, die Welt der Ideen hinter den Partikularitäten und Konflikten vermutet. Es ist der Traum der Rationalität, die eine Welt der universalistischen Regeln gegen das Chaos des Lebendigen setzt, ein Reich ewiger Geltungen jenseits des Hier und Jetzt. Aber für Juden war Universalismus oft auch Albtraum. Ob die Erfahrung der Diaspora diesen Widerspruch auflösen kann, sei dahingestellt. Differenz ist nicht nur Würde, sondern auch vor allen Dingen auch Bürde. Das hat uns die jüdische Erfahrung gelehrt.

Isolde Charim

Ich danke Natan Sznaider für den Vortrag. Ich hatte das Manuskript schon vorher und konnte den Text schon vorher lesen und konnte mir schon vorher Fragen ausdenken, sodass meine Fragen jetzt Ihnen auch Zeit geben, Ihre eigenen zu formulieren. Ich danke dir für diese Infragestellung des Konzepts. Es hat eigentlich noch wirklich kein Redner bisher diesen Diasporabegriff so hinterfragt und damit ja auch unser ganzes Unterfangen. Ich möchte aber hier sagen, dass ich erstens einmal diesen ästhetischen Diasporabegriff, den du uns ja damit auch unterstellst, einmal aufs Heftigste zurückweisen möchte. Ich finde diese These sehr stark, gewissermaßen sagst du, nach dem Nationalsozialismus kann es keinen affirmativen Diasporabegriff mehr geben. Aber ich finde, und jetzt kommt meine Kritik an deiner Kritik, in deinem Vortrag hat ein Wort gefehlt, und das ist eine sehr symptomatische Abwesenheit, und das ist das Wort Demokratie. Für dich gibt es nur die Partikularität oder den Universalismus, und den beziehst du immer auf Nation und Nationalismus. So wie du am Schluss gesagt hast, der Universalismus ist ein Reich ewiger Geltung jenseits des Hier und Jetzt. Ich denke, dass wir da mit einem starken Demokratiekonzept ja ganz woanders ansetzen. Das Staatsbürgertum innerhalb der Demokratie ist kein universales Reich ewiger Geltung jenseits von Hier und Jetzt, sondern Demokratie besteht genau darin, hier eine Trennung zwischen partikularer privater Identität und einer Allgemeinheit, die zwar abstrakt ist, aber nicht in einem derart starren Sinn universal ist, wie du es hier präsentiert hast. Es ist eine neutrale Zone, die es uns erlaubt, ohne unsere Partikularität aufgeben zu können, doch einen gemeinsamen Raum zu bilden. Ich denke, dass das ganz wichtig ist. Man muss nicht seine partikuläre Identität hinter sich lassen, um Teil einer Demokratie zu sein. Das scheint mir ein ganz wesentliches Moment.

Natan Sznaider

Demokratie habe ich ausgelassen, weil für mich Demokratie ein prozedurales Verhalten ist, wie Politik innerhalb eines Nationalstaats organisiert wird. Und deswegen habe ich es für weniger relevant für die Diskussion hier gefunden. Natürlich gibt es Demokratien, die in gewissem Sinne stabil sind und sehr viel Repräsentation im zivilen Leben zulassen. Amerika ist natürlich ein wunderbares Beispiel. In Amerika gibt es nie Koalitionsverhandlungen. In Amerika gibt es keine repräsentative Demokratie. Die Wahlen, die Prozeduralwahlen dort werden innerhalb der Staaten gemacht. Dort werden dann Wahlmänner gewählt, die dann hinterher den Präsidenten wählen. Und es ist ja auch durchaus möglich, dass in den Vereinigten Staaten jemand mit weniger Stimmen in der Volksabstimmung zum Präsidenten gewählt werden kann, weil die Amerikaner ja nicht an eine Volkssouveränität glauben, sondern dass sie hier immer irgendwelche Mechanismen einbauen. Das ist eine Form von Demokratie, die natürlich in Amerika dann einen öffentlichen Raum zulässt, in dem dann diese partikulären Identitäten durchaus zugelassen werden. Und deswegen ist es in Amerika ja kein Problem Bindestrich-Amerikaner zu sein. Da gibt es diese Loyalitätskonflikte in dem Sinne nicht. Also in einer demokratischen Form wie Amerika ist, sagen wir einmal, dieses in einem gewissen Sinne möglich. Das heißt aber auch, dass die amerikanische Demokratie deswegen natürlich nicht repräsentativ ist. Obama ist zum Beispiel mit 54% der Wähler gewählt worden und musste keine einzige Stunde damit verbringen, eine Koalition zusammenzubasteln, das ist nicht notwendig. Das ist eine „the winner takes it all“ Situation, was für viele außerhalb Amerikas natürlich auch für undemokratisch gilt. Das heißt also, Demokratie ist im gewissen Sinne eine Prozedur. In Israel ist es genau umgekehrt. Jeder, der in einem gewissen Sinne eine bestimmte Form von jüdischer Identität und nicht-jüdischer Identität hat, muss eine eigene Partei haben. Und dann wird dann zwei Monate lang versucht, mehr oder weniger erfolgreich Koalitionen zu basteln, weil jeder in irgendeiner Form repräsentiert werden muss. Und das gilt in Israel als demokratisch, während so was in Amerika als nicht demokratisch gilt. Das sind Prozeduren. Das sind ganz einfache Prozeduren und die haben mit dem Problem an sich, glaube ich, gar nicht so viel zu tun.

Isolde Charim

Also da stimme ich überhaupt nicht überein, weil ich ein ganz anderes Demokratieverständnis habe, das sich nicht auf ein rein prozedurales Verhalten beschränkt. Aber gehen wir zu meiner zweiten Frage. Vielleicht wird es da noch mal klarer, worum es geht. Du hast gesagt, es gibt einen ästhetisierenden Diasporabegriff. Ich denke nur das, was wir hier versuchen seit zwei Jahren zu entwickeln, ist genau das Gegenteil eines solchen ästhetisierenden oder auch romantisierenden multikulturellen Konzepts. Der

entscheidende Punkt ist, dass du immer davon ausgehst - und das ist ein ganz großes Problem, das ich mit dem Vortrag hatte -, dass es einerseits eine eindeutige, klare, volle jüdische partikulare Identität gibt und auf der anderen Seite einen sehr starren, aber doch abstrakten Universalismus. Ist es aber nicht so, dass das, was diasporische jüdische Identität ausmacht, nicht darin besteht, dass diese Juden einfach eine partikulare, feste, fixe Identität haben. Ich zitiere dich: "So bewegten sie sich wie viele jüdische Intellektuelle nach 1945 zwischen der Welt, die universale Freiheit versprach, die keine Juden, sondern nur noch Menschheit kannte, und der Welt der Unterscheidung der Identität, von der aus Politik konkret wird." Ich denke, dass die diasporische jüdische Identität genau in diesem Zwischen, in dieser Bewegung besteht. Sie besteht nicht darin, eine volle partikulare religiöse oder wie auch immer partikulare Identität zu sein, sondern sie besteht genau darin, eine Art gespaltene Identität zu sein. Und darin besteht das diasporische Moment. Die Frage ist, funktionieren postmoderne Gesellschaften, in denen wir einen ganz starken Rückgang des Nationalen verzeichnen, nicht genau nach diesem Konzept dieser Spaltung? Der Nationalismus, den du immer so stark gemacht hast als Gegenkonzept, funktioniert natürlich immer dadurch, dass er volle Identitäten herstellen muss. Und da gibt es das Problem mit dem Partikularismus. Aber in so einer Welt leben wir längst nicht mehr. Wir leben nicht mehr in einer Welt der vollen Identitäten, außer bei Rechtsradikalen und Islamisten.

Natan Sznajder

Auf jeden Fall, habe ich auch nicht behauptet. Diese Vielfalt jüdischer Diaspora-Identität ist ja genau das, was jüdisches Leben in Europa vor 1945 ausgezeichnet hat. Das heißt also, ob wir das jetzt irgendwo in Galizien oder in Osteuropa nehmen, dass es da in derselben Kleinstadt, in derselben Stadt, in demselben Dorf es durchaus streng orthodoxe Juden gab, es Bundisten gab, es Territorialisten gab, es Marxisten gab, und alle möglichen Formen, die man damals an jüdischer Identität überhaupt durchspielen konnte. Und wenn man die Geschichten von Shalom Aleichem liest zum Beispiel, da gibt es ja dann auch die Geschichten von Tevje und seinen Töchtern, wo jede Tochter in gewissem Sinne eine Anteilvariante durchspielt. Also eine Tochter schließt sich den Bolschewisten an, eine andere Tochter schließt sich den Zionisten an, eine andere Tochter macht sogar das Radikalste überhaupt und heiratet außerhalb der jüdischen Gemeinschaft, und eine Tochter geht mit den Eltern nach Amerika. Und es ist grade diese Welt des Bundismus, des Territorialismus, des Zionismus, des Autonomismus, der Assimilation, der Gegnerschaft der Assimilation, es ist ja grade diese Welt, die den Angriffen des Nationalsozialismus vollkommen schutzlos ausgeliefert war. Und diese Welt existiert nicht mehr. Das ist eines der Dinge, die man, wenn man von dem ursprünglichen jüdischen Diaspora-Begriff ausgeht, immer im Auge behalten muss. Das heißt also, dass es ganz klar Überhänge gibt, und die habe ich auch versucht aufzuzeigen, zwischen der vernationalen Welt und der postnationalen Welt. Deswegen ist das auch jüdische Geschichte in gewissem Sinne, jüdische europäische Geschichte, die textuell war, die transnational war, die Gemeinde bezogen war, die sich der Nationalstaatlichkeit widersetzt hat, kann in dem Sinne wirklich paradigmatisch werden für ein postnationales Verständnis der Welt. Aber gleichzeitig muss man auch immer in Betracht ziehen, dass diese Diasporaexistenz auch eine schutzlose Existenz war. Das Beispiel ist natürlich immer die jüdischen Delegation in Paris am Völkerbund, das comité de la delegation juive, das eine Vereinigung war von verschiedenen jüdischen Organisationen, die vom Völkerbund gefordert haben, dass Juden einen europäischen Pass bekommen sollten und dass sie dadurch als Juden in diesem neuen Europa als die Europäer par excellence, weil sie ja keinem Nationalstaat wirklich angehören, dass sie sich als Europäer par excellence in diesem neuen Europa bewegen können und dass sie als Juden einen Sitz im Völkerbund haben sollten, einen jüdischen nationalen Sitz so wie die anderen neuen Nationen auch. So wie es einen Sitz für die Polen gab, sollte es auch einen Sitz für die Juden im Völkerbund geben. Das heißt, die Ideen des postnationalen, des geeinten Europas, des diasporischen Konzepts, das den Nationalstaat unterläuft, das haben wir alles schon mal ausprobiert, ungefähr 1918 und 1919, als die Imperien sich auflösten und das Problem der Minderheiten zustande kam. Aber nach 1945 sind diese ganzen Begrifflichkeiten, das heißt also ein Leben ohne einen schützenden Nationalstaat, problematischer geworden. Da setzen sich Erinnerungen fest, die sagen internationale Garantien, wer beschützt denn in einer postnationalen Welt. Die universelle Erklärung der Menschenrechte, das ist ein unheimlich schönes Dokument. Wir sind alle würdevolle Menschen und keiner darf uns ein Haar krümmen. Und wer setzt

sich dafür ein, dass so was wirklich nicht passiert? Wer beschützt in einer postnationalen Welt? Der Versuch, diese Schutzlosigkeit international garantieren zu lassen, das ist etwas, was in der jüdischen Erinnerung an die Diaspora zur Katastrophe geführt hat. Der Punkt ist, dass ja der Zionismus bis in die 1930er Jahre hinein für die meisten Juden überhaupt nicht attraktiv war. Der Autonomismus war viel attraktiver. Der Bund, das heißt also der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund von Polen, Litauen und Russland, war für viele Juden attraktiver. Die Auswanderung nach Amerika war für viele Juden attraktiver. Die Assimilation war für viele Juden attraktiver. Zionismus, Wüste gehen, im Nahen Osten sich ansiedeln, das war wirklich eine der unattraktivsten Alternativen, die man hatte, die aber nach 1945 fast zu einer lebensnotwendigen geworden ist, ob man nun wollte oder nicht. Deswegen, auch wenn Europa sich jetzt irgendwie einer postnationalen Illusion hingibt, und diese Illusion kann sogar wahr sein, ist das für Juden, die sich an diese postnationale Konstellation noch gut erinnern können in der historischen Erinnerung, immer mit einem grain of salt, immer mit einem Salzkörnchen, zu genießen. Das ist, glaube ich, der Unterschied. Der postkolonialistische Diaspora-Begriff ist ein affirmativer Begriff. Der jüdische Diaspora-Begriff ist auch affirmativ, aber hat auch immer das Element der Strafe, hat auch immer das Element des nicht zu Hause seins, hat auch immer das Element der Schutzlosigkeit. In gewissem Sinne ist das, was im fünften Buch Moses steht, "Und JHWH wird dich unter alle Völker zerstreuen, von einem Ende der Erde bis zum anderen Ende der Erde; und du wirst daselbst anderen Götzen dienen, die du nicht gekannt hast, du noch deine Väter - Holz und Stein. Und unter jenen Nationen wirst du nicht rasten, und deine Fußsohle wird keine Raststätte finden; und der Herr wird dir daselbst ein zitterndes Herz geben, Erlöschen der Augen und Verschmachten der Seele. Und dein Leben wird schwebend vor dir hängen, und du wirst dich fürchten Nacht und Tag und deinem Leben nicht trauen. Am Morgen wirst du sagen, wäre es doch Abend, und am Abend wirst du sagen, wäre es doch Morgen." Damit kann der Postkolonialismus nichts anfangen.

Isolde Charim

Nun gut, ich bitte um Ihre Wortmeldungen.

Frage

Ich glaube, auch die Erkenntnis, wo Sie gesagt haben, dass nach 1945 der Zionismus eine andere Dimension erhalten hat, ist auch aus der Tatsache, hätte es Israel schon vorher gegeben, hätte es diesen Nationalstaat gegeben, hätten sich natürlich sehr viele Juden retten können, nachdem bei der Konferenz von Evian im Jahr 1938 die europäischen Staaten und auch andere kaum gewillt waren, die Juden auswandern zu lassen. Hitler hätte sie schon rausgelassen, nur wollte sie niemand nehmen.

Natan Sznajder

Ich möchte Ihnen da widersprechen. Ich glaube, auch das ist eine Illusion, dass die Existenz eines jüdischen Nationalstaates in den 1920er und 1930er Jahren die Juden gerettet hätte, weil den deutschen Nationalismus hat die Souveränität von Nationalstaaten eigentlich nie richtig gestört in ihren kriegerischen Aktionen. Durchaus sollte man auch daran denken, dass, wenn es Rommel und dem nordafrikanischen Korps gelungen wäre, nach Palästina durchzukommen 1942, es ja schon Pläne gibt. Es gab ein Einsatzkommando Ägypten, das darauf wartete, dass die deutsche Armee das britische Mandatsgebiet von Palästina besetzt. Wer eigentlich das jüdische Gemeinwesen in Palästina gerettet hat, waren die Briten. Das sollte man in dem Falle auch nicht vergessen. Das ist jetzt müßiges Reden. Aber ich glaube nicht, wenn Israel 1935 gegründet worden wäre und viele Juden sich da hin begeben hätten, dass das sie in irgendeiner Form beschützt hätte. Das ist, glaube ich, gar nicht der Fall gewesen. Man soll da nicht rückwirkend sagen, auch wenn der jetzige Verteidigungsminister irgendwann in Auschwitz als Generalstabschef gestanden hat und gesagt hat, wir sind 40 Tage zu spät gekommen, dann ist das natürlich totaler Unsinn und macht historisch überhaupt keinen Sinn. Das ist nicht die Frage. Das heißt also, die Schutzlosigkeit wäre auch gegeben, wenn Israel schon damals existiert hätte. Heute ist das natürlich eine andere Geschichte. Aber damals, ohne die Briten würde es wahrscheinlich heute kein Israel geben.

Frage

Unter der Aufsicht von den Nazis wurde die illegale Auswanderung aus Österreich organisiert, und auch teilweise nach Palästina. Das ist das Absurdum der Geschichte. Also es ist schon so, dass sie sie auch los werden wollten und nicht gleich umbringen, und nicht wussten wohin.

Frage

Doron Rabinovici. Wir diskutieren hier verschiedene Formen von Diaspora. Und vielleicht für eine afrikanische Diaspora in Europa spricht der Satz aus der Thora auch heute. Aber es sind sehr unterschiedliche Formen, die wir diskutieren. Und es macht einen großen Unterschied auch, ob wir diskutieren eine Diaspora, die auf einen Staat zurückgreifen kann oder nicht. Und das verändert ja auch die Diskussion, auch die innerjüdische, aber nicht nur. Was mich aber interessiert ist, du hast in deinem Vortrag auf die amerikanische Erfahrung Bezug genommen, letztlich aber grenzt du dich von der europäischen ab. Die amerikanische Erfahrung aber spricht anders derzeit zu uns. Die amerikanische Erfahrung der afrikanischen Diaspora - ich überspitze jetzt - heißt derzeit Barack Obama, denn er ist der Sohn eines Afrikaners. Du bist ja kurz eingegangen auf den Gedanken von Arendt und auf ihre Wahl. Wäre das nicht eine Form von Gesellschaft, in der Diaspora eben möglich ist, und zwar in der man verschiedenen Diaspora-Gemeinden eben anhängen kann, wo Universalismus und Partikularismus nebeneinander existieren können?

Natan Sznajder

Ja, das ist ja genau das Modell des kulturellen Pluralismus, den es in der amerikanischen Debatte schon seit den 1920er Jahren gibt. Was natürlich bei diesen ganzen postkolonialistischen Debatten immer wieder auffällt ist, dass die Herrschaften meinen, sie würden immer die Welt neu erfinden. Diese Debatten gab es natürlich schon in den 1910er und 1920er Jahren sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten, als man sich da über kulturellen Pluralismus oder über Amerikanisierung gestritten hat. Das heißt also, Assimilation oder partikulare Identität irgendwie. In Amerika ist das anders. Es ist ja so, dass ein Jude, der in Amerika lebt und aus Polen eingewandert ist, sich ja nie als Pole bezeichnen würde. Die Polen, das sind ja die anderen. He is Jewish, he is Jewish American in derselben Art und Weise, wie es eben Polish Americans, Irish American, Italo-Americans, German Americans, and Swedish Americans sind. Sein Jewish American Sein ist eine nationale ethnische Identität. Das ist keine religiöse Identität. Das hat Amerika immer zugelassen, diese Bindestrich-Identität. Das Gegenmodell ist ja das Modell von Frankreich, dieser französische Republikanismus, der ja solche Bindestrich-Identitäten auf keinen Fall zulassen will. Das ist ja mit dieser unsäglichen Kopftuchdebatte sehr klar ausgedrückt. In Amerika würde es keinem Menschen einfallen, einer moslemischen Schülerin zu verbieten, in die Schule mit einem Kopftuch zu kommen. Sogar nach 9/11 würde das niemandem einfallen, weil das eine Einschränkung ihrer freiheitlichen Rechte bedeuten würde, so wie das auch natürlich in Israel oder in Haifa auf den Universitäten klar ist, dass die moslemischen Studentinnen mit dem Kopftuch auf die Universitäten kommen. Und in Ländern, wo man sowas aus republikanischen Gründen verbieten will, sind immer noch diese totalitären europäischen Strukturen lebendig, die alles in gewissem Sinne homogenisieren wollen. Damals waren es die Juden, die bürgerlich verbessert werden müssen. Heute sind es die Muslime, die bürgerlich verbessert werden müssen. Und diese Form von bürgerlicher Verbesserung war in Amerika nie Teil des Projektes der amerikanischen Kultur. Das heißt nicht, dass alles wunderbar ist in Amerika. Das heißt, dass man dort balanciert. Manchmal ist Bush Präsident, jetzt ist Obama Präsident. Das sind Dinge, die da ganz normal sind. Aber das kommt auch daher, dass die amerikanische - und das vielleicht wieder zurück auf Demokratie - politische Struktur so was aushält, weil es keine Volkssouveränität dort gibt und weil die Amerikaner einfach wahnsinnige Angst vor Volkssouveränität haben, und deswegen die ganze Zeit irgendwelche Mechanismen einbauen, die sich gegen diese Volkssouveränität stellen und damit einer Herrschaft des Gesetzes im wahrsten Sinn des Wortes haben, die wirklich in dem Sinne neutral ist. Und unter diesem Neutralitätsgebot, dass man eben für die amerikanische Konstitution sein kann und muss, darf man sich diesen ethnischen, nationalen Identitäten ohne Probleme ... Das ist der amerikanische kulturelle Pluralismus, dessen Ansätze meiner Meinung nach in Europa noch nicht mal richtig diskutiert werden. Das sind Begrifflichkeiten, die hier noch nicht so

richtig angekommen sind, weil man hier immer noch in diesen französischen, bürgerlichen Gedanken sich bewegt zwischen einerseits französischem Republikanismus und romantischem Nationalismus, und dass man darüber hinaus fast keine Alternativen sieht. Die postkolonialistische Debatte hat eigentlich für Europa fast keine Bedeutung. Das ist eine Ästhetik. Trotzdem würde ich da drauf bestehen. Das ist so Literaten-Diaspora. Das ist so ein bisschen James-Joyceig, wir sind alle irgendwie Blooms. Es gehört halt dazu, dass man entfremdet ist, wenn man ein kluger Literat sein muss und all diese Sachen. Aber es hat politisch überhaupt keine Relevanz.

Frage

Sie haben die Schutzfrage offen gelassen, Sie haben keine Antwort darauf gegeben. Heißt das jetzt in der Antwort an Doron, dass Amerika diesen Schutz in einer gewissen Weise bietet, wenn Sie jetzt nicht konkret Israel für das jüdische Volk gedacht haben oder gemeint haben. Die erste Frage bezieht sich auf den Diskurs über Demokratie. Ich bin auch Ihrer Meinung, dass das nur eine Form ist, denn sowohl der Dubnowsche Nationalismus als auch der jetzige ist für viele Völker zuständig und ist für mich eher der weitere Begriff der Identität. Ich glaube, dass die Menschen, auch so, wie Sie sie beschrieben haben, viel mehr diese Identitäten leben und wir heute eine türkische Diaspora haben und andere, überhaupt wenn wir an Deutschland denken. Also ich glaube nicht, dass die Demokratie das Heilmittel ist oder die Sicherheit, in der sich diese Diaspora entweder bewegen oder überhaupt überleben kann. Ich glaube, dass der Diaspora-Begriff erstens über das Biblisch-Jüdische heute in der Realität hinausgeht. Und das zweite war, wer soll schützen? Soll jetzt ein postkolonialistischer Nationalismus kommen? Wer soll schützen? Was verstehen Sie unter Schutz?

Natan Sznajder

Was ich unter Schutz verstehe ist, dass Gruppen der Diaspora außer Menschenrechte kaum etwas haben, was sie vor Angriffen schützt. Wie gesagt kann man das in verschiedenen Formen sehen. Man kann sehen, dass es zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit den Staat gibt, der diese Schutzfunktion übernehmen kann. Und wenn es der Staat nicht macht, dann die internationale Gemeinschaft. Und das ist schwierig. Das ist ungeheuer schwierig. Wie gesagt ist es gerade für diasporische Gruppen ungeheuer notwendig, dass Menschenrechte in dem Sinne nicht nur Menschenrechte auf dem Papier sind, also nicht nur Deklarationen sind, sondern dass diese Deklarationen auch eingefordert werden können. Und diese Deklarationen konnten eben damals nicht eingefordert werden und können auch heute schwer eingefordert werden. Das hat mit einer gewissen Opferbereitschaft zu tun. Hier ist ja auch eine gewisse Falle. Je moderne eine Gesellschaft wird, desto individueller werden die Menschen. Je individueller die Menschen werden, desto weniger sind sie bereit, sich zu opfern für eine große Sache. Sie wollen leben, sie wollen nicht sterben. Das heißt also, es ist ungeheuer schwierig, in einer postmodernen, postnationalen Konstellation es zu erwarten, dass Menschen sich für ihnen fremde Menschen aufopfern, um ihre Menschenrechte zu garantieren. Das ist ungeheuer schwierig. Es ist schon schwierig genug, dass heute sich Bürger aufopfern, um das Überleben ihres eigenen Kollektivs zu garantieren. In postmoderner Konstellation, in der Menschen sich in erster Linie als private Menschen und nicht mehr kollektiv verstehen, ist das ungeheuer schwierig. Das heißt also, je postnationaler die Gesellschaft wird, desto schwieriger wird es, Menschen, die unter Bedrohung stehen, unter einem abstrakten Begriff der Menschenrechte zu beschützen, da es niemanden gibt, der bereit ist, diese Schutzfunktion zu übernehmen. Das ist eine der Paradoxien, die wir hier sehen. Und eine der Grundvoraussetzungen des postkolonialistischen Diaspora-Begriffes ist ja, dass wir in gewissem Sinne alle friedfertig miteinander umgehen. Das ist ja praktisch die Grundbedingung, weil ohne diese Grundbedingung würde es ja vollkommen chaotisch werden. Amerika ist da eine Zwischensituation. Amerika ist das einzige Land, wo es keine vom Staat aus organisierten Pogrome gegen Juden gab. Das heißt es nicht, dass es keinen Antisemitismus in Amerika gibt. Es gibt natürlich Antisemitismus. Und eine gewisse Form von sozialem Antisemitismus ist ja in einem gewissen Sinne Teil von einer liberalen bürgerlichen Freiheit. Man kann ja Menschen nicht dazu zwingen, Juden zu mögen. Und deswegen sagt man ja auch in Amerika, die Definition von Antisemitismus ist ja "to hate the Jews more than necessary". Das ist eine sehr typische amerikanische Definition, weil man davon ausgeht, dass es okay ist, andere ethnische Gruppen nicht zu

mögen, was hier gerade im europäischen Raum von Volkspädagogen immer als der Beginn eines furchtbaren Dilemmas gesehen wird, wenn Leute sagen, dass sie nicht wollen, dass ihre Töchter Juden heiraten. Dann sind wir schon großartige Antisemiten. In Amerika ist das ganz normal, dass man so was offen sagt, und regt sich auch kein Mensch großartig drüber auf, und ist auch legitim im gewissen Sinne. Der Unterschied ist, ob es staatlich verordneten Antisemitismus gibt, ob es staatlich verordnete Verfolgung gibt und ob es staatlich verordnete Pogrome gibt. Philipp Roth hat ja in einem seiner letzten Romane mit diesem Gedanken auch gespielt. Dieses "Plot against America", wo er ein Gedankenspiel gemacht hatte, was würde passieren, wenn Amerika sich benehmen würde wie Europa, und praktisch eine Art Gedankenexperiment entwickelt hat. Es ist natürlich auch klar, und das sieht man ja auch, und Doron weiß das besser als jeder andere, wenn man sich die amerikanisch-jüdische Literatur anschaut, die eine ganz andere Form von jüdischer Literatur ist wie die europäische, oder die deutsche, oder die österreichische jüdische Literatur. Und wenn du dir Schriftsteller anschaut wie Michael Schaden oder Nicole Kraus, die Generation schon nach Philipp Roth, die mit einem jüdischen Selbstverständnis daher kommen und mit einem ethnischen Bewusstsein schreiben, das ist in Europa kaum vorstellbar, dass man überhaupt so bewusst jüdisch sein kann, ohne dass damit das Amerikanische in irgendeiner Form als nicht voll amerikanisch mit gleichzeitig gewertet wird. Und deswegen ist das Diasporische in Amerika zu einer Bindestrich-Diaspora geworden. Man ist ethnisch, man ist jüdisch, aber man ist auch gleichzeitig amerikanisch. Und das ist ein Experiment für Juden gewesen, das sich bis heute - vielleicht wird sich das auch ändern irgendwann - als ein ungeheures Erfolgsrezept bewiesen hat. Und man merkt es ja auch, dass die amerikanischen Juden ihre Beziehung zu Israel ständig auch neu definieren, neu aussortieren, und viel bewusster auch amerikanisch werden. Es ist auch kein Zufall, dass eines der interessantesten Museen für den Holocaust in Washington sich befindet und nicht woanders. Das ist auch mit eines der Zeichen für das Selbstbewusstsein, dass man die Fackel der europäischen Diaspora-Kultur mit nach Amerika genommen hat. Die Jewish Cultural Reconstruction aus dem Depot in Offenbach, wo das gestohlene jüdische Kulturgut gelagert worden ist, haben zum Beispiel ungeheuer viele Thorarollen nach Amerika geschickt und haben es dort dem Synagogue Council of America überreicht. Das Synagogue Council of America ist eine Organisation, die für alle jüdischen Synagogen zuständig ist, sowohl für die Orthodoxen, als auch für die Konservativen, als auch für die Reformgemeinden. Diese Gemeinden haben diese aus Europa stammenden Thorarollen bekommen und haben sie teilweise in ihren eigenen Synagogen integriert und teilweise, wenn sie nicht mehr benutzbar waren, begraben. Ich glaube, das ist eines der Symbole auch, was mit der europäisch jüdischen Diaspora-Kultur passiert ist. In einer großen Form lebt sie heute weiter in Amerika, außerhalb Europas, lebt in einer anderen Form weiter auch in Israel, aber ist hier so gut wie überhaupt nicht mehr präsent. Ich glaube auch nicht, dass sie präsent sein kann im Schatten dessen, was passiert ist.

Frage

Die neue Diaspora, ist das das Westjordanland

Natan Sznajder

Ich weiß, was Sie meinen. Die palästinensische Zerstreuung ist natürlich Teil dieser Zerstreuung.

Frage

Meine Frage ist, ob das Westjordanland eine neue Diaspora ist.

Natan Sznajder

Für wen?

Frage

Für die Israelis

Natan Sznajder

Ich verstehe die Frage nicht.

Frage

Es wird ja eine neue große Volksgruppe dort im Westjordanland. Und das ist ja ein palästinensisches Gebiet.

Natan Sznaider

An sich.

Frage

Und wir haben jetzt über die alte europäische Diaspora gesprochen, dann die US-amerikanische Diaspora. Meine Frage ist jetzt bezugnehmend auf die aktuelle Zeit, ob das Westjordanland auch eine neue Diaspora ist.

Natan Sznaider

Das hat mit Diaspora nichts zu tun.

Frage

Doron Rabinovici. Es gibt nicht nur die Frage der Affirmation oder der Negation der Diaspora und nicht nur die Frage, ob es ein ästhetisches Konzept ist. Es gibt auch die Empirie. Und die Empirie besagt für mich, dass nach 1945, als ich in die Schule in den 1960er Jahren gegangen bin, aber auch in Deutschland war das ein bisschen früher nicht anders, Diaspora-Erfahrung in den Schulklassen, die ich besucht habe, ich erinnere mich nur an eine jüdische Diaspora-Erfahrung. In meiner Klasse gab es noch einen anderen jüdischen Schüler. Und es gab ganz kurz einen Amerikaner, der war keine Diaspora, der war halt kurz da. Und wenn ich aber diese Schule wieder besuche, dann schauen heute die Klassen ganz anders aus. Es gibt also eine Empirie. Diese Diaspora ist nicht eine Frage nur der Würde und Bürde, es ist einfach eine Realität. Eine Realität auch deswegen, weil, ob man das nun postnational nennt oder nicht, Leute, die hier leben, nicht denselben Assimilationszwängen ausgesetzt sind wie Menschen in der österreichisch-ungarischen Monarchie. Ich rede jetzt nicht von den Juden sondern von Leuten, die nach Wien gekommen sind. Und ich glaube, das ist einer der Gründe, nur einer der Gründe, die Europäische Union kommt dazu, warum die Diskussion so angeregt abläuft. Worauf ich zurückkommen ist die Tatsache, dass über das Positive oder das Negative der Diaspora zu reden, nicht eine Wahl ist sondern die Auseinandersetzung mit dem, was politisch in der Realität abläuft

Natan Sznaider

Ich weiß nicht, ob man hier in Wien den Begriff auch benutzt. In Berlin gibt es den Begriff, da redet man über Jugendliche mit Migrationshintergrund. Das benutzt man hier auch, okay. Das ist das, was du eigentlich jetzt meinstest, Menschen mit Migrationshintergrund, ein interessantes Konzept. Das ist auch der große Unterschied zwischen Amerika und Europa, dass dieser Migrationshintergrund ja ganz anders aufgefasst wird. Ich erinnere mich, als wir nach New York für fünf Monate gekommen sind und meine Tochter eingeschult worden ist, hat kein Mensch gefragt, wann wir wieder abfahren, weil man davon ausgeht, dass man nicht wieder abfährt. Das wird als selbstverständlich genommen. Während in den vier Monaten, wo meine Tochter in die Volksschule in der Josefstadt war, die erste Frage war, wann man denn wieder zurück nach Hause fährt. Ich glaube, das ist ein großer Unterschied. Deswegen glaube ich auch nicht - und das ist eine konzeptuelle Frage auch -, ob diese Migration, die im Moment hier in Europa stattfindet, das heißt also, dass es Schulklassen gibt, wo sehr, sehr viele Kinder nicht mehr gebürtige Wiener oder Österreicher oder Deutsche oder was auch immer sind, ob der Diaspora-Begriff da überhaupt noch Sinn macht, ob es Sinn macht, den zu benutzen. Vielleicht sollte man einfach von Migration reden oder man sollte von Einwanderung reden oder man sollte von allen anderen Konzepten reden, und man sollte den Diaspora-Begriff dort lassen, wo er eigentlich mehr hingehört. Weiß ich nicht, vielleicht kannst du da mehr dazu sagen. Ich bin ja auch kein Diaspora-Experte. Ich kam ja fremd in diese Diskussion von meinem eigenen Forschungsansatz des historischen Diaspora-Nationalismus. Und vielleicht passt das überhaupt nicht. Auf der einen Seite kenne ich die Diaspora-Konzeptualisierung, wie sie in den

Sozialwissenschaften und in der Anthropologie in den letzten fünfzehn Jahren gemacht worden ist, ob diese ganze Literatur, die zum Großteil eine amerikanische Literatur ist und die unheimlich spannend und unheimlich interessant ist, aber die eigentlich mit den europäischen Migrationserfahrungen so gut wie überhaupt nicht zusammen, das hat nichts miteinander zu tun. Das ist was anderes. Da geht es um theoretische Frage. Da geht es um ganz andere Fragen, wenn man diese Arbeiten von Clifford und Gilroy und Homi Bhabha und Spivak liest. Das sind alles wahnsinnig spannende, interessante Sachen. Und wenn ich Kultursoziologie unterrichte, dann bringe ich das meinen Studenten auch alles bei, und die finden das auch alle wahnsinnig spannend. Aber es hat mit Fragen der Migration eigentlich kaum was zu tun. Also ich sehe da keine richtigen Zusammenhänge. Vielleicht verstehe ich es auch nicht richtig. Aber vielleicht sollte man das auseinander halten und sollte eine andere Begrifflichkeit mitreinsetzen. Ich möchte das auch nicht zu seh akademisieren. Aber ich weiß nicht, ob es überhaupt passt. Ich habe ja auch nicht die Vorträge gehört, die Sie hier in den letzten Monaten gehört haben in dieser Reihe. Vielleicht bin ich da total daneben.

Isolde Charim

Ich müsste mich gegen so viel wehren, was du hier gesagt hast. Eigentlich darf ich ja gar nicht mehr. Aber jetzt sage ich doch noch mal ganz schnell etwas. Ich finde, das, was du über die postcolonial studies gesagt hast, hat etwas sehr Karikaturenhafte. Ich denke, dass ist dem nicht wirklich gerecht geworden. Es ist, glaube ich, schon wichtig, ob man einen affirmativen Diaspora-Begriff hat oder nicht. Warum? Weil nämlich, was leistet denn das und was leisten die postcolonial studies übrigens (man braucht ja nicht glauben, dass es da keine Leidensgeschichte dahinter gibt, also dass das nur ein Multikulti-Fest ist.) Aber worum es da geht und was der Einsatz ist und warum es dann sinnvoll ist, diesen Diaspora-Begriff zu verwenden, und was auch der Effekt ist, ist ja dass es eine politische Auseinandersetzung ist genau gegen diese Form von Universalismus, die du hier dargestellt hast, nämlich dass die nationale Gestalt dieses Universalismus erschüttert wird. Und mit jedem Minderheitenrecht, das erkämpft wird, verändert sich diese Gestalt des Universalismus. Und das ist eine Auseinandersetzung, die im Gange ist. Aber das ist der Einsatz, um den es geht. Und deshalb ist es sinnvoll, von Diaspora zu sprechen. Ich denke, das ist der springende Punkt. Ich habe große Schwierigkeiten mit diesem Identitätskonzept, das du gebracht hast. Das habe ich schon eingangs gesagt und möchte es noch einmal wiederholen. Und warum ich das so wichtig finde, auf diese jüdische Erfahrung zurückzugreifen, da sind wir einer Meinung. Es ist wichtig, auf die jüdische Erfahrung zurückzugreifen, weil sie ein Modell bietet einer komplexen, nicht geschlossenen, nicht vollen Identität. Das ist der springende Moment, der relevant ist. Und das ist da, wo sich überhaupt als diasporische Identität konstituiert, und nicht in dem Moment, wo sie einfach nur eine geschlossene Gemeinschaft ist.

Natan Sznajder

Ja, das habe ich ja auch ein paar Mal betont. Aber wenn man das Ganze dann übersetzt in Minderheitenpolitik und Minderheitsrechte, dann werden ja die Räume etwas geschlossener. Wenn man also einfordert, dass man eigenes Schulwesen haben darf und sich das erkämpft, was heißt denn eigenes Schulwesen? Eigenes Schulwesen heißt, dass man nach einem anderen Kalender lebt, dass man andere Feiertage hat. Und das war ja zum Beispiel gerade, sagen wir mal, in Polen der 1920er Jahre ungeheuer wichtig, zum Beispiel dass man am Sonntag aufhaben durfte, dafür aber am Samstag zugemacht hat, dass man während den christlichen Feiertagen die Geschäfte auflassen konnte, aber man sie an den jüdischen Feiertagen zumachte. Das sind Minderheitenrechte, die gleichzeitig aber auch immer Räume einschließen. Ansonsten würde ja der Begriff Minderheitenrecht keinen Sinn machen. Das ist das Recht, das eine Gruppe, die sich als Minderheit definiert, gewisse Formen ihres Lebens autonom führen darf. Und das geht ja nur, wenn im gewissen Sinne auch Räume geschlossen werden. Natürlich kann man dann in die jüdischen Schulen auch nichtjüdische Kinder aufnehmen, damit man sagen kann, wir öffnen diese Räume. Aber wenn in der jüdischen Schule dann nichtjüdische Kinder aufgenommen werden, dann heißt das ja, dass diese nichtjüdischen Kinder in dieser jüdischen Schule dann den Sabbath und die jüdischen Feiertage auch mitfeiern müssen. Das ist ja wunderbar. Dann kann man so ein diasporisches Straßenfest wieder als ... Aber Minderheitenrechte bedeutet in erster Linie, dass man zum Beispiel eigenes

Schulwesen hat. Ein eigenes Schulwesen bedeutet per definitionem Einschränkung, bedeutet per definitionem geschlossene Räume. Man kann sagen, das will man nicht, man will einheitliches Schulwesen haben. Das ist der französische revolutionäre Gedanke. Wie gesagt wurde, wenn ihr nicht wollt, könnt ihr gehen, zwingt euch keiner. Aber wenn ihr Bürger werden wollt, dann könnt ihr euch nicht von euren Richtern richten lassen und eure eigenen Schulen haben. Ich weiß, dass der schöne diasporische Begriff in gewissem Sinne von Multikulturalität und von tausend Blumen, die da blühen sollen, dass davon gesprochen wird. Aber wenn es darum geht, das politisch einzufordern, die Diaspora, wenn man Diaspora politisch einfordert, schließt man den Raum. Das ist ganz automatisch. Man kann sagen, man will das nicht, man will den Raum nicht schließen, man will keine eigenen Schulen haben, man will keine eigene Gesetzgebung haben, man will sich der Welt, in der man lebt, anpassen. Aber das ist dann wieder ein anderes Projekt. Auf der einen Seite sagt man, Diaspora wunderbar, aber auf der anderen Seite offene Räume, offene Räume. Und wenn man dann Diaspora politisch übersetzt als Rechte, als Minderheitenrecht, das heißt ja wieder Räume schließen. Man kann es nicht nach beiden Seiten haben. Ich meine, man kann theoretisch, aber nicht politisch und praktisch.

Frage

Doron Rabinovici. Ich habe das Gefühl, dass es doch sehr unterschiedliche Formen von Diaspora-Verständnis gibt. Was du beschreibst, erinnert mich eher ein bisschen an das, was man *dhimmitude* nennt im orientalischen Raum mit einer eigenen Gerichtsbarkeit, wo der Rechtsstaat aufgehoben ist. Gegen das Konzept, das in der französischen Revolution tragend war und wo es nur eine Gleichheit für Gleiche gab, aber keine Gleichheit für Ungleiche, hat in Frankreich Jean Paul Sartre sehr eindeutig gesprochen. Da gibt es eine Weiterentwicklung tatsächlich auch. Die Frage ist ja, wie man eben umgeht. Ich habe vorher gesagt, es ist eine politische Entscheidung. In Europa ist die Diskussion ja tatsächlich nicht nur jene für Diaspora, sondern auch Diaspora oder Denotation als Parallelgesellschaft. Insofern habe ich vorher auch von der Empirie gesprochen, dass man sich entscheiden muss, dass man sich entscheiden muss, was es bedeutet, Minderheitenrechte einzufordern, dass Minderheitenrechte tatsächlich zu einer Demokratie dazu gehören. In diesem Kampf geht es - und es ist ein Kampf letztlich - darum, wie viel an Diaspora muss eine Gesellschaft haben können. Die Frage, wie abgezirkelt, wie eingeschlossen, wie homogen diese Gruppen wieder unter sich sind, was sie der Allgemeinheit, dem Universalismus schulden, ist wiederum ein politischer Kampf, eine politische Auseinandersetzung. Wir hatten hier in Wien jetzt grade eine Auseinandersetzung, die ein Fallbeispiel wäre eines jüdischen Außenseiters, einer merkwürdigen Gestalt, die zu Ahmadinejad gefahren ist zu seiner Konferenz über den Holocaust, also ein Auschwitzlügner. In der orthodox-jüdischen Schule wurden seine Kinder daraufhin aus dem Schulunterricht ausgeschlossen. Das wäre zum Beispiel eine Diskussion, wo in der Öffentlichkeit teilweise diskutiert worden ist. Aber mir geht es jetzt gar nicht um die Entscheidung, sondern es geht mir um den Konflikt. Der Konflikt ist einer, wie weiter sind Minderheitenrechte, wie weit ist Diaspora, wie weit ist Rechtsstaatlichkeit und Universalismus. Das ist dann eine Sache des Falles

Isolde Charim

Ich denke, dass wir das dann hier belassen. Ich bedanke mich für Ihr Kommen und Natan Sznajder für die Diskussion und den Vortrag.