

Yulia Egorova

Judentum und Genetik

Anmerkungen aus sozialwissenschaftlicher Perspektive

Zur Einführung¹

Im Juni 2010 erschienen in gleich zwei renommierten wissenschaftlichen Zeitschriften, *Nature* und *American Journal of Human Genetics*, Aufsätze zur Frage nach der „genetischen Struktur“ des jüdischen Volkes. In beiden Studien ging es um die Frage, wie eng jüdische Gemeinschaften untereinander und mit ihren jeweiligen nicht-jüdischen Nachbarn „genetisch“ verwandt sind; außerdem wurde untersucht, ob sich die Herkunft heute lebender Juden in den Nahen Osten zurückverfolgen lässt. Gil Atzmon von der Yeshiva University und seine Mitarbeiter untersuchten sieben jüdische Gemeinden und kamen zu dem Schluss: “[genetic] comparison with non-Jewish groups demonstrated distinctive Jewish population clusters, each with shared Middle Eastern ancestry, proximity to contemporary Middle Eastern populations, and variable degrees of European and North African admixture”. Die Studie, so die Autoren, widerlege die Annahme von “large-scale genetic contributions of Central and Eastern European and Slavic populations to the formation of Ashkenazi Jewry”.² Der Genetiker Doron Behar und seine Mitarbeiter kommen zu ähnlichen Ergebnissen und halten fest, der Ursprung eines Großteils der jüdischen Diasporagemeinden liege in der Levante.³

Diese beiden Aufsätze gehören zu einer ganzen Reihe ähnlich angelegter genetischer Forschungsprojekte, die es sich zur Auf-

¹ Teile dieses Beitrags wurden im Oktober 2010 auf der *International Conference on Biohistories* in Zürich präsentiert; siehe auch Yulia Egorova: DNA, Authentizität und historisches Gedächtnis. In: Marianne Sommer, Gesine Krüger (Hg.): *Biohistorische Anthropologie: Knochen, Körper und DNA in Erinnerungskulturen*. Berlin 2011, S. 33–54.

² Gil Atzmon u.a.: Abraham’s Children in the Genome Era. In: *American Journal of Human Genetics* 86 (2010), S. 850–859. Hier: S. 850.

³ Doron Behar u.a.: The Genome-wide Structure of the Jewish People. In: *Nature* 466 (2010), S. 238–244. Hier: S. 238.

gabe machen zu überprüfen, ob die heute lebenden Juden tatsächlich die Nachfahren der alten Hebräer sind, wie die jüdische Überlieferung behauptet. Indem diese Forschungsrichtung dem „ethnischen“ Diskurs über das Judentum und die jüdische Kultur neue Bedeutung einschreibt, erhält die Debatte um die Frage, was es bedeutet, jüdisch zu sein, eine neue Dimension.

In den *Jewish Studies* wurden in den letzten Jahrzehnten essentialistische Konzepte jüdischer Identität stark kritisiert, vor allem aus dem Lager einer kritischen Theorie, welche die theoretischen Grundlagen essentialistischen Denkens generell infrage stellt. So hat etwa Laurence Silberstein mit Berufung auf Judith Butler einen Ansatz vorgetragen, nach dem umstrittene Termini wie *Jude*, *Judentum* und *jüdisch* in einen Schauplatz „steter Offenheit und Umdeutbarkeit“ übertragen werden müssen.⁴ Und Sander Gilman argumentiert: *“There is no such thing as a ‘purely’ Jewish identity. [...] From the prebiblical world to the Babylonian Diaspora to the world of Sepharad or Ashkenaz, Jews – like all people – have formed themselves within as well as against the world that they inhabited, that they defined, and that defined them”*.⁵

Trotzdem ist die Vorstellung, dass verschiedene jüdische Gruppen weltweit nicht nur durch kulturelle Gemeinsamkeiten, sondern auch „genealogisch“ miteinander verbunden sind, sowohl innerhalb als auch außerhalb jüdischer Gemeinden noch immer stark vertreten. Dass die Juden als Volk biologisch miteinander verwandt seien, war auch Teil der frühen zionistischen Ideologie. Die rassentheoretische Definition von „Jüdischkeit“ im zionistischen Diskurs war dabei eine Antwort auf den Übergang vom christlichen zum rassistischen Antisemitismus im späten 19. Jahrhundert. Im Zuge dieser neuen Welle des Antisemitismus wurden unter Verweis auf eine vermeintlich besondere physische Natur der Juden viele althergebrachte Stereotype so umformuliert, dass eine Assimilation der Juden unmöglich schien.⁶ Wie John Efron gezeigt

⁴ Laurence J. Silberstein: Mapping, not Tracing. Opening Reflection. In: Ders. (Hg.): *Mapping Jewish Identities*. New York 2000, S. 1–36. Hier: S. 13. [Im Original heißt es „permanent openness and resignifiability“ – d. Übers.]

⁵ Sander L. Gilman: *The Jewish Nose: Are Jews White? Or, the History of the Nose Job*. In: Laurence J. Silberstein, Robert L. Cohn (Hg.): *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*. New York, London 1994, S. 364–402. Hier: S. 365.

⁶ Richard Weikart: *The Impact of Social Darwinism on anti-Semitic Ideology in Germany and Austria 1860–1945*. In: Geoffrey Cantor, Marc

hat, führte dies zur Entwicklung einer „Rassenkunde“ innerhalb der jüdischen Gemeinden Europas, die hierin ein neues, „wissenschaftliches“ Paradigma für ihre Selbstdefinition und Selbstwahrnehmung als Juden zu finden glaubten.⁷ Die Vorstellung, alle Angehörigen des jüdischen Volkes seien irgendwie miteinander verwandt, besteht bis heute. In ihren Studien zur zeitgenössischen Konstruktion jüdischer Identität unter Juden in der westlichen Welt, insbesondere in den USA, hält Susan Glenn fest, die zentrale Stellung der Blutlogik sei selbst in modernen jüdischen Identitätsnarrativen kaum zu ignorieren, selbst in unserem post-ethnischen, voluntaristischen Zeitalter. Diese Logik habe sich unter Juden gehalten, obwohl das Rassed Denken im 20. Jahrhundert schrittweise überwunden worden sei.⁸

Vor dem Hintergrund dieser Diskussionen über die genealogische Dimension des Jüdischen möchte ich im Folgenden Arbeiten auf einem unter Laien gelegentlich als „jüdische Genetik“ bezeichneten Gebiet betrachten. Spielen solche Untersuchungen und ihre Ergebnisse in der öffentlichen Auseinandersetzung um jüdische Identität überhaupt eine Rolle? Ist die DNA zu einem neuen Kennzeichen der „Jüdischkeit“ und zu einem Teil der jüdischen Kultur geworden? Ist Genetik heute relevant für die Identitätsfindung „neu entstehender“ jüdischer Gemeinschaften?⁹ Meine Darstellung stützt sich auf die Auswertung von ausführlichen Interviews mit sieben führenden Wissenschaftlern auf dem Gebiet der genetischen Populationsforschung sowie auf ein ethnographisches Beispiel, das zeigen

Swetlitz (Hg.): *Jewish Tradition and the Challenge of Darwinism*. Chicago, London 2006, S. 93–115.

⁷ John M. Efron: *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in fin-de-siècle Europe*. New Haven 1994.

⁸ Susan Glenn: *In the Blood? Consent, Descent and the Irony of Jewish Identity*. In: *Jewish Social Studies* 8, 2/3 (2002), S. 139–152. Hier: S. 139 f.

⁹ Den Begriff „neu entstehende jüdische Gemeinschaften“ (*emerging Jewish communities*) entnehme ich der amerikanischen Organisation *Kalenu*, die neue, sich einer jüdischen Identität zuwendende Gemeinschaften unterstützt. In akademischen Kreisen werden solche Gemeinden auch als „judaisierend“ bezeichnet. Einzelheiten dazu bei Tudor Parfitt, Emanuela Trevisan Semi: *Judaising Movements: Studies in the Margins of Judaism*. London 2002. Manche dieser Gruppen machen sich den jüdischen Glauben und Lebensstil zu eigen, ohne eine jüdische Abstammung zu beanspruchen (etwa die Juden von San Nicandro in Italien); andere warten mit einem Herkunftsnarrativ auf, das sie mit den verschollenen zehn israelitischen Stämmen oder anderen jüdischen Gruppen zusammenbringt. Vgl. Zvi Ben-Dor Benite: *The Ten Lost Tribes. A World History*. New York 2009.

soll, wie diese Forschungen in Debatten über jüdische Identität rezipiert wurden.¹⁰ Mir geht es in erster Linie um das Missverhältnis zwischen dem von Wissenschaftlern und einigen Laien vertretenen Argument, die Genetik sei nicht viel mehr als ein weiteres Hilfsmittel für die Rekonstruktion jüdischer Geschichte, und der Überzeugung von Angehörigen „judaisierender“ Gemeinden, die Genetik stelle eine Art Lackmustest dafür dar, ob jemand Jude sei oder nicht. Diese Diskrepanz tritt deutlich hervor, wenn man betrachtet, auf welche Weise genetische Befunde von verschiedenen Akteuren eingesetzt werden. Ich möchte zeigen, dass man die Bedeutung der DNA-Forschung im Kontext jüdischer Tradition besser versteht, wenn man ausleuchtet, auf welche Weise solche Forschungen zur Konstruktion des jüdischen historischen Gedächtnisses beigetragen haben. Obwohl es bisher nicht danach aussieht, als würden DNA-Tests über die Bestimmung der Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gruppe oder Gemeinschaft entscheiden, könnten sie trotzdem zu einer Veränderung beitragen, die ich als Biologisierung der jüdischen Kultur und der historischen Narrative im öffentlichen Diskurs beschreiben möchte.

Genetische Kultur und jüdische Herkunft

Sowohl in den Gesprächen mit mir als auch in den Massenmedien haben Genetiker, die in solche Forschung involviert waren, davor gewarnt, Genetik als Mittel für die Bestimmung einer Einzelperson oder einer Gruppe als jüdisch oder nicht-jüdisch einzusetzen.¹¹ In diesem Diskurs wird die DNA nicht als Kennzeichen zur Identifikation behandelt, sondern als historischer Ort, der „Artefakte“ produziert, die man in ein „Jüdisches Museum“ stellen könnte, neben anderen Gegenständen der jüdischen materiellen Kultur – Gegenstände, die nicht unbedingt in *jedem* jüdischen Haushalt zu finden sind, aber trotzdem einen Platz im Museum verdienen. Meine Interviewpartner insistierten darauf, dass die Frage des Jüdischseins sich nicht auf DNA-Befunde reduzieren lässt. Sie betrachteten

¹⁰ Um die Anonymität meiner Interview-Partner zu wahren, werde ich weder ihre Namen noch ihre institutionellen Anbindungen nennen.

¹¹ Eine Diskussion der massenmedialen Darstellung von Genetik findet sich bei Tudor Parfitt, Yulia Egorova: *Genetics, Mass Media and Identity: A Case Study of the Genetic Research on the Lemba and Bene-Israel*. London 2006.



1 Synagoge der Bene Ephraim

die Ergebnisse ihrer Untersuchungen vielmehr als zusätzliches Belegmaterial für die Lösung eines historischen Rätsels, das mit den herkömmlichen Mitteln der historischen Forschung nicht zu lösen ist. Alle befragten Genetiker betonten, weder habe das Jüdischsein etwas mit Genetik zu tun noch dürfe das Judentum als eine Religion verstanden werden, die sich auf eine besondere „ethnische“ Gruppe konzentriert. Viele von meinen Gesprächspartnern verwiesen auf die Möglichkeit des Übertritts zum Judentum und räumten ein, dass nicht jede Test-Person, die nach eigenem Dafürhalten Jude ist und aus einer anerkanntermaßen jüdischen Gemeinschaft stammt, eine genetische Beziehung zur Levante aufweise. In den Augen dieser Wissenschaftler sind die beschriebenen genetischen Arbeiten offenbar nur ein neues Instrument zur Durchführung von historischen Studien, die ohnehin schon laufen.

Aber dennoch scheint es unvermeidlich, dass diese durch Genetik erzeugte Biologisierung der jüdischen Geschichte bisweilen dazu führt, dass die DNA als wirksames, wenn nicht entscheidendes Hilfsmittel bei der Feststellung von Identität angesehen wird. Ein interessantes Beispiel dafür habe ich im Zuge meiner ethnographischen Forschung bei den *Bene Ephraim* im indischen Andhra Pradesh gefunden.

Die Gemeinde der *Bene Ephraim* wurde in den späten 1980er Jahren in dem Dorf Chebole im Guntur-Bezirk von Andhra Pradesh von einer Gruppe christianisierter *Madiga Dalits* (Unberührbare) begründet, die sich als Nachfahren der ver-

lorenen Stämme Israels bezeichnen.¹² An der Spitze dieser Gruppe stehen zwei Brüder, die die Namen Schmuel und Zadak Yacobi annahmen. 1991 errichteten sie eine Synagoge und begannen, jüdische Rituale in ihrer Gemeinde zu praktizieren. Zurzeit umfasst die Gruppe der *Bene Ephraim* ungefähr 150 Personen, die auf die eine oder andere Weise mit der Gemeinde verbunden sind und gern nach Israel auswandern würden. Im Alltag ernähren sich die Gemeindeglieder kosher, beschneiden ihre Söhne, halten den Sabbat ein und feiern die wichtigsten jüdischen Feste. Für viele von ihnen bedeutet das Einhalten der jüdisch-religiösen Vorschriften den Verzicht auf einen Tageslohn am Sabbat, denn die meisten *Bene Ephraim* verdienen ihren Lebensunterhalt als Landarbeiter, für die die Sechstageswoche üblich ist. Die Gemeindeglieder haben begonnen, Hebräisch zu lernen und sich mit der jüdischen Tradition zu befassen. Diese Praktiken haben dazu geführt, dass viele Kinder und Jugendliche der *Bene Ephraim* sich in erster Linie als jüdisch betrachten, denn dies ist die Tradition, in der sie aufgewachsen sind.

2002 publizierte Shmuel Yacobi ein Buch mit dem Titel *The Cultural Hermeneutics*, in dem er seine Lesart der Geschichte der Gemeinde darstellt. Man könnte diese etwa so zusammenfassen: Die *Bene Ephraim* seien Nachkömmlinge der nordisraelitischen Stämme, die im Jahre 722 v. Chr. durch die Assyrer ins Exil getrieben wurden. Nachdem sie eine Zeitlang in Persien gelebt hätten, seien sie nach Nordindien weitergezogen, das damals von dravidischen Gruppen bewohnt wurde. Im siebten vorchristlichen Jahrhundert sei der Subkontinent von „Ariern“ erobert worden, die das Kastensystem eingeführt und sowohl Draviden als auch *Bene Ephraim* zu *Schudras* bzw. Unberühmbaren degradiert hätten. Beide Gruppen seien später nach Südindien umgesiedelt worden, wo sie bis heute wohnhaft sind. Ihr derzeitiger Zustand wird von Yacobi mit dem weiteren Vorstoß der „arischen Herrschaft“ begründet, unter der die *Bene Ephraim* ihren einstigen Status und ihre politische Bedeutung verloren hätten. Sie seien unter der Herrschaft der „Arier“ in die Armut getrieben worden und hätten kaum

¹² Zu den *Madiga* siehe Clarinda Still: Gender, Education and Status in a Dalit Community in Andhra Pradesh, South India. Univ. Diss. 2007; zu den *Bene Ephraim* siehe Yulia Egorova, Shahid Perwez: The Jews of Andhra Pradesh: Contesting Caste and Religion in South India. New York 2013.

noch die Möglichkeit gehabt, ihre Traditionen fortzuführen. So seien sie in Vergessenheit geraten.¹³

Aus den Berichten der Brüder Yacobi und ihrer Dorfgenossen geht hervor, dass die Gemeinde erst in den späten 1980er Jahren damit begann, das Judentum zu praktizieren; die Yacobis halten jedoch fest, dass bereits ihre Eltern und Großeltern von der israelitischen Herkunft gewusst und ihr Judentum seit langem im Geheimen praktiziert hätten. Von manchen wird die Judaisierung der *Bene Ephraim* mit der Begründung abgetan, dass hier eine Gemeinschaft von ehemals Unberührbaren nur eine höhere Stellung in der lokalen Hierarchie erlangen oder durch Migration nach Israel ihre wirtschaftliche Situation verbessern wolle. Die Brüder Yacobi dagegen betonen, die Entstehung der *Bene Ephraim* habe mit ihrer Zugehörigkeit zu einer niedrigen Kaste nichts zu tun. Allerdings räumt Schmuël Yacobi ein, dass seine Forschungen und sein Bemühen darum, die israelitische Abstammung aufzudecken, zumindest teilweise durch die Ausbeutung seiner Gemeindemitglieder durch Angehörige höherer Kasten motiviert wurden. Das Bekenntnis zur jüdischen Tradition war für ihn der Weg, gegen ein Gesellschaftssystem zu protestieren, in dem seine Gemeinschaft benachteiligt wurde.

Anthropologen und Historiker, die sich mit judaisierenden Bewegungen beschäftigen, haben eine ganze Reihe marginalisierter Gruppen untersucht, die ähnlich wie die *Bene Ephraim* die Umstände ihrer Diskriminierung im Lichte der jüdischen Geschichte neu gedeutet haben. Einige von ihnen wandten sich dem Judentum zu, weil sie in der historischen Leidenserfahrung des jüdischen Volkes ein Spiegelbild ihres eigenen Schicksals erblickten.¹⁴ Im 20. Jahrhundert entstanden sowohl in verschiedenen Teilen Afrikas als auch unter Afroamerikanern eine beträchtliche Anzahl judaisierender Gruppen. In Bezug auf einige dieser Gruppen, speziell diejenigen in den USA, lässt sich nachweisen, dass die Hinwendung zum Judentum aus Protest gegen die weiße Vorherrschaft erfolgte und als Suche nach einem neuen Selbstverständnis zu verstehen ist.¹⁵

¹³ Shmuël Yacobi: *The Cultural Hermeneutics. An Introduction to the Cultural Transactions of the Hebrew Bible among the Ancient Nations of the Thalmudic Telugu Empire of India*. Vijayawada 2002.

¹⁴ Parfitt, Trevisan Semi: *Judaising Movements* (wie Anmerkung 9), S. VII.

¹⁵ Merrill Singer: *Symbolic Identity Formation in an African American Religious Sect. The Black Hebrew Israelite*. In: Yvonne Chireau, Nathaniel Deutsch (Hg.): *Black Zion. African American Religious Encounters with Judaism*. New York, Oxford 2000, S. 55–72; Fran Markowitz u.a.: *Soul Citi-*

Aus der Geschichte der *Bene Ephraim* spricht sowohl das Verlangen, sozialen Protest zu artikulieren, als auch der Wunsch, die eigene Vergangenheit zu ergründen. Die jüdische Tradition erscheint als geeignetes Mittel, beide Bedürfnisse zu befriedigen, weil sie offenbar ein unerschöpfliches Befreiungspotential birgt, das gesellschaftlich marginalisierte Gruppen anzieht. Diese Fallstudie ist ein weiterer Beleg dafür, dass sich das Judentum nicht ohne weiteres als „ethnozentrische“ Religion begreifen lässt. Allerdings werde ich weiter unten zeigen, dass die Studie auch demonstriert, wie hartnäckig sich die Überzeugung hält, nach der die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft auf jüdischer Abstammung beruht, so dass in Fällen, wo die jüdische Identität strittig ist, „genetische Evidenz“ plötzlich eine gewichtige kulturelle Bedeutung erhält.

Vor kurzem haben die Gemeindeführer vorgeschlagen, dass die *Bene Ephraim* sich einem DNA-Test unterziehen sollen, um unter Beweis zu stellen, dass sie jüdisch sind.¹⁶ Sie waren überzeugt davon, dass die Ergebnisse ihr Ursprungsnarrativ bestätigen würden – vorausgesetzt, die Genetiker testeten die richtigen Personen im Dorf. Scheinbar sind die Brüder Yacobi also gewillt, DNA-Tests einzusetzen, um faktische Evidenz für die Richtigkeit ihres Ursprungsnarrativs zu generieren. Dieses Verständnis von der Rolle der Genetik geht offenbar weit über die oben angeführten Vorstellungen hinaus, wonach solche Untersuchungen für die Erhellung von Abstammung und Geschichte interessant sein mögen, aber nicht als Mittel zum Nachweis der jüdischen Identität von Einzelpersonen oder Gruppen geeignet sind. Es mutet ironisch an, dass ausgerechnet eine Gruppe, deren Geschichte ein genealogisches Verständnis jüdischer Tradition widerlegen sollte, das jüdische Volk als eine Familie im biologischen Sinn betrachtet und die eigene Zugehörigkeit unter Rückgriff auf genetische Forschung beweisen will.

Die *Bene Ephraim* waren nicht die erste jüdische Gemeinschaft, die die Genetik als Mittel der externen, „physischen“

zenship. *The Black Hebrews and the State of Israel*. In: *American Anthropologist* 105, 2 (2003), S. 302–312; John L. Jackson Jr.: *Real Black. Adventures in Racial Sincerity*. Chicago, London 2005; Jacob S. Dorman: *Black Israelites aka Black Jews aka Black Hebrews. Black Israelitism, Black Judaism, Judaic Christianity*. In: Eugene V. Gallagher, W. Michael Ashcraft (Hg.): *Introduction to New and Alternative Religions in America*. Westport 2006, S. 59–85; Edith Bruder: *The Black Jews of Africa. History, Religion, Identity*. Oxford, New York 2008.

¹⁶ Mündliche Mitteilung von Zadok Yacobi, Dezember 2009.

Identifizierung nutzte. Die *Bene Israel*, eine weitere jüdische Gemeinschaft in Indien, maßen den an ihnen vorgenommenen Gen-Tests große Bedeutung zu und waren hoch erfreut, als die Ergebnisse sich als „positiv“ erwiesen.¹⁷ Für beide Gemeinden ist die genetische Identifikation so wichtig, weil ihre Vorgeschichte kaum dokumentiert ist. Sowohl die *Bene Israel* als auch die *Bene Ephraim* sehen die DNA als Identifikationsmerkmal, das externe Akteure mit großer Wahrscheinlichkeit als gültig anerkennen. Wie aber ist die jüdische Genetik überhaupt in den Ruf geraten, ein Hilfsmittel für die Feststellung jüdischer Identität zu sein? Eine mögliche Antwort auf diese Frage liegt in der Bedeutung, welche die Rekonstruktion der Vergangenheit im modernen jüdischen Denken hat.

DNA und kollektive Erinnerung

Mit Blick auf die jüdische Aufklärung hat die Anthropologin Tamar Katriel in Anlehnung an Yosef Hayim Yerushalmi festgestellt, dass die Säkularisierung der jüdischen Geschichte mit einer Verlagerung des über rituelle Praxis vermittelten kollektiven Wissens zu einer Historisierung der Vergangenheit verbunden war. Diese Verschiebung wiederum führte zu einer Suche nach kollektiven Erinnerungen und damit zu neu begründeten, rituell eingebetteten Praktiken der Konstruktion von Erinnerung.¹⁸

Jonathan Webber hat darauf hingewiesen, dass mit der Gründung des israelischen Staates die erneute Identifikation als historisches Volk ein Bestandteil jüdischen Selbstverständnisses wurde.¹⁹ Da es keine substanzielle Evidenz für jüdische Herkunft oder jüdische Praktiken in der Familie Yacobi gibt, ist es

¹⁷ Parfitt, Egorova: *Genetics, Mass Media and Identity* (wie Anmerkung 11); Yulia Egorova: *The Truth is in the Genes? Jewish Responses to DNA Research*. In: *Culture and Religion* 10, 3 (2009), S. 159–177. Zur Erforschung der *Bene Israel* und zum Verhältnis zwischen ihrem jüdischen und ihrem indischen Erbe siehe etwa Shirley Berry Isenberg: *India's Bene Israel – a Comprehensive Inquiry and Source Book*. Bombay 1988; Shalva Weil: *Yom Kippur: the Festival of Closing the Doors*. In: Hananya Goodman (Hg.): *Between Jerusalem and Benares. Comparative Studies in Judaism and Hinduism*. Albany 1994, S. 85–100.

¹⁸ Tamar Katriel: *Sites of Memory. Discourses of the Past in Israeli Pioneering Settlement Museums*. In: Dan Ben-Amos, Liliane Weissberg (Hg.): *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Detroit 1999, S. 99–135. Hier: S. 102.

¹⁹ Jonathan Webber: *Making Sense of the Past: Reflections on Jewish Historical Consciousness*. In: Bryceson, Okely, Webber (Hg.): *Identity and*

nicht erstaunlich, dass sie sich gedrängt fühlte, ihr Narrativ dem nachzubilden, was Katriel „the rhetoric of factuality“ nennt.²⁰ Dafür nur zwei Beispiele: In seinem 2002 erschienenen Buch bemüht sich Schmuël Yacobi, historische und linguistische Belege für die lange Tradition der *Bene Ephraim* zu erbringen; und Besucher der Gemeinschaft werden häufig zu den Stätten des antiken Erbes der *Bene Ephraim* in Indien geführt. Seit auch die DNA zu solch einer Stätte historischen jüdischen Bewusstseins geworden ist, musste auch sie Eingang in die Sammlung der Artefakte finden, die die jüdische Vergangenheit der Gemeinschaft dokumentiert.

Gleichzeitig ist festzuhalten, dass sowohl die *Bene Israel* als auch die *Bene Ephraim* von einem starken Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zum Judentum durchdrungen sind, unabhängig davon, wie ihr (durch die westliche Naturwissenschaft bestätigtes) „genetisches Profil“ beschaffen sein mag. Wie Tudor Parfitt und ich an anderer Stelle dargelegt haben, nutzten die *Bene Israel* die Ergebnisse der DNA-Tests, um jenen, die an ihrer jüdischen Herkunft zweifelten, ihre Jüdischkeit zu beweisen; sie betonten dabei aber stets, sie seien auf jeden Fall jüdisch, einerlei, was die genetische Untersuchung ergab. Sie gingen sogar so weit, die Testergebnisse im Sinne ihrer eigenen Tradition umzuinterpretieren und sie letztlich als Beleg dafür heranzuziehen, dass ihre eigene Gemeinschaft von besonders reiner jüdischer Abstammung sei.²¹ Wenn also bei den *Bene Ephraim* DNA-Tests durchgeführt werden sollten, die negative Resultate zutage fördern, so liegt die Vermutung nahe, dass die Gemeinschaft dieses Ergebnis nicht akzeptieren würde. Als ich Zadok Yacobi darauf ansprach, dass der genetische Befund ja auch negativ ausfallen könnte, erwiderte er, das sei unmöglich, sofern die Tests korrekt durchgeführt und ausgewertet würden.

An anderer Stelle habe ich argumentiert, dass genetisch-anthropologische Studien zwar naturgemäß interpretativ sind, aber doch als harte Wissenschaft wahrgenommen werden. Das macht sie zu einem geeigneten rhetorischen Instrument, um einer historischen und politischen Agenda Nachdruck zu ver-

Networks. Fashioning Gender and Ethnicity across Culture. New York 2007, S. 73–90.

²⁰ Katriel: Sites of Memory (wie Anm. 18), S. 126.

²¹ Parfitt, Egorova: Genetics, Mass Media and Identity (wie Anm. 11).

leihen.²² In manchen Situationen mag die genetische Geschichte sogar als besonders geeignet erscheinen, eine Vorstellung von Authentizität zu kreieren und bevorzugte historische Erinnerungen zu bekräftigen. Sozialwissenschaftler haben gezeigt, dass die Neubestimmung der Geschichte häufig einen wichtigen Aspekt der Neugestaltung kollektiver Identitäten darstellt.²³ Dieser Vorgang vollzieht sich zweifellos in beide Richtungen. Die Konfrontation mit einer neuen historischen „Tatsache“ oder mit einer Antwort auf die Frage nach dem „rätselhaften“ Ursprung einer Gemeinde – und um die Lösung solcher Rätsel bemüht sich die genetische Anthropologie nicht selten – wird sich auf das gemeinschaftliche Selbstverständnis auswirken, vor allem wenn solche Antworten von den Machthabern der Gesellschaft bereitgestellt werden. Genetiker gehören zwar nicht zur Bürokratie, aber sie präsentieren ihre Arbeit doch als „Stimme von oben“, als Grundlage stichhaltiger Narrative, die auf exakter Wissenschaft beruhen und durch soziales Kapital legitimiert sind, das sich wiederum aus akademischen Positionen, Veröffentlichungen in renommierten Zeitschriften und erfolgreichem Fundraising zusammensetzt.

Gleichzeitig hat man den Eindruck, dass genetische Befunde von Laien zwar gern als rhetorisches Mittel genutzt werden, um Identitäten zu definieren, dass dies aber selektiv geschieht, um die jeweils bevorzugten Darstellungen der Herkunft und historischen Entwicklung einer getesteten Gruppe zu untermauern. Daher vermute ich, dass hinter der Bereitschaft der *Bene Ephraim*, sich eine „genetische Geschichte“ zueigen zu machen, nicht nur der Glaube an biologischen Determinismus steht, sondern auch das Gefühl, dass eine solche Geschichtsschreibung ein wirksames befreiendes Potential in sich birgt.

Gemeinden wie die *Bene Ephraim* und die *Bene Israel* bemühen sich darum, materielles Belegmaterial für ihre Vorgeschichte vorzulegen, doch statt all der Artefakte, die eine anerkannte jüdische Gemeinschaft sozusagen ins rhetorische Museum der eigenen Herkunft stellen würde, haben sie ihren

²² Egorova: The Truth is in the Genes? (wie Anm. 17); Yulia Egorova: De/geneticising Caste. Population Genetic Research in South Asia. In: *Science as Culture* 18, 4 (2009), S. 417–434.

²³ Gerd Baumann: *Collective Identity as a Dual Discursive Construction: Dominant vs. Demotic Discourses of Culture and the Negotiation of Historical Memory*. In: Heidrun Friese (Hg.): *Identities. Time, Difference, and Boundaries*. New York 2002, S. 189–200; Webber: *Making Sense of the Past* (wie Anm. 19).

Gesprächspartnern nichts als ihre DNA anzubieten. Das Gen fungiert in den hier betrachteten Fällen anscheinend nicht nur als unfehlbares Mittel zur Identitätsbestimmung, das an die Gemeinden von außen herangetragen wird, sondern auch als ein Ort, wo Dinge neu ausgehandelt werden können, so dass sowohl die etablierte Wissenschaft als auch die Testpersonen die in ihren Augen richtigen historischen Narrative konstruieren können. Die Gemeindeführer wissen zwar um die reduktionistische Agenda der DNA-Forschung, finden aber darin zugleich eine potentielle rhetorische Waffe gegen diejenigen, die ihre Jüdischkeit in Frage stellen, und nutzen sie als letzten Ausweg, ihr Herkunftsnarrativ zu beweisen. In ihrem Fall dient die DNA einerseits zur Übermittlung der althergebrachten Vorstellung „jüdischer Differenz“, andererseits, und dies ist eine Neuerung, als Medium zur Verbesserung des sozialen Status. Dabei bleibt jedoch die Frage unbeantwortet, wessen Stimme in von offiziellen Stellen eher gehört und berücksichtigt wird, wenn es um konkrete politische Leitlinien geht. Ist es für die israelischen Behörden überhaupt relevant, dass die *Bene Ephraim* versichern, sie seien mit dem übrigen jüdischen Volk genetisch verwandt? Wie viel Einfluss haben sie darauf, ihre Einwanderung in den Staat der Juden zu befördern – mit oder ohne „genetisches“ Belegmaterial –, wenn der Staat selbst sich dagegen entscheidet? Welche anderen Akteure – abgesehen von den Genetikern und den getesteten Gruppen – sind daran beteiligt, Erzählungen zu kreieren und anzuwenden, die von der genetischen Anthropologie autorisiert wurden? Diese Fragen werden die Aufmerksamkeit von Sozialtheoretikern weiterhin in Anspruch nehmen und erfordern eine offene und öffentliche Diskussion.

BILDNACHWEIS
Abb. 1: Im Privatbesitz der
Autorin