

Ist das jüdisch?

Jüdische Volkskunde im historischen Kontext

Birgit Johler, Barbara Staudinger (Hg.)

2 Alter Tüde. Halbplastik, aus Ton, bemalt und
bleioplast. H. 15,5 cm. Hergestellt vom ältesten Sohn
des Töpfermeisters J. Graf.

3 HA Tischkreuz, Spanarbeit, zwei Herzen gekreuzt, mit
Spanverzierung, innen Martenwerkzeuge und Inschrift

ta-c Drei Mazer - Gebäude aus Eisenstadt, 17 x 16 cm.
Geschenk von Direktor Rep. Prof. A. Riedel, Prágenland.
Landesmuseum. 17.7. 1952.

Ist das jüdisch?

Jüdische Volkskunde im historischen Kontext

Birgit Johler, Barbara Staudinger (Hg.)

Beiträge der Tagung des Instituts für jüdische Geschichte
Österreichs und des Vereins für Volkskunde in Wien
vom 19. bis 20. November 2009
im Österreichischen Museum für Volkskunde

Wien 2010

Österreichisches Museum für Volkskunde
Gartenpalais Schönborn
Laudongasse 15–19, A-1080 Wien

Direktion: Margot Schindler

Birgit Johler, Barbara Staudinger (Hg.)
Ist das jüdisch? Jüdische Volkskunde
im historischen Kontext
Beiträge der Tagung des Instituts für
jüdische Geschichte Österreichs und
des Vereins für Volkskunde in Wien
vom 19. bis 20. November 2009 im
Österreichischen Museum für Volkskunde

Titelabbildungen: Inventarbucheinträge,
Österreichisches Museum für Volkskunde
Satz, Umschlaggestaltung: Lisa Ifsits
Druck: Novographic, Wien

Gedruckt mit Unterstützung von

BM.W.F^a

ZukunftsFonds
der Republik Österreich



ISBN 978-3-900358-30-3
Alle Rechte vorbehalten
Wien 2010

Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift
für Volkskunde, Bd. 24
zugleich Sonderdruck aus: Österreichische
Zeitschrift für Volkskunde LXIV/113,
Wien 2010, S. 369–654

Inhalt

- 369 *Birgit Jobler, Barbara Staudinger*, Vorwort: Ist das jüdisch?
Die Jüdische Volkskunde in historischer Perspektive
- 375 *Christoph Daxelmüller*, Hamburg, Wien, Jerusalem.
Max Grunwald und die Entwicklung der jüdischen Volkskunde
zur Kulturwissenschaft 1898 bis 1938
- 395 *Klaus Hödl*, Die jüdische Volkskunde im Kontext ihrer Zeit
- 415 *Joachim Schlör*, Jewish Cultural Studies – eine neue Heimat
für die jüdische Volkskunde?
- 435 *Margot Schindler*, »Alter Jude, Ton, glasiert«. Spuren des
Jüdischen im Österreichischen Museum für Volkskunde
- 457 *Magda Veselská*, Jüdische Volkskunde in der Tschechoslowakei
vor 1939? Eine Bestandsaufnahme
- 475 *Martha Keil*, Gott, Gemeinde, Mitmensch. Versöhnungsrituale
im jüdischen Spätmittelalter
- 497 *Peter F. N. Hörz*, »Treue zur Tradition heißt nicht, Mumien zu
konservieren, sondern Leben zu bewahren«. Was die Erforscher
jüdischer Kultur im Burgenland suchen, finden, bewahren
und pflegen woll(t)en und was sie damit bezweck(t)en
- 525 *Barbara Staudinger*, Der kategorisierende Blick der »Jüdischen
Volkskunde«: Die volkskundliche Wissenschaft und das
»Jüdische«
- 543 *Samuel Spinner*, Salvaging Lives, Saving Culture: An-sky's
Literary Ethnography in the First World War
- 569 *Naomi Feuchtwanger-Sarig*, »Rimon-Milgroim«: Historical
Evaluation of a Cultural Phenomenon
- 597 *Ulrich Knufinke*, Zur »Entdeckung« der historischen Synagogen
im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts: architekturgeschichtlich-
volkskundliche Forschung und ihre Resonanz im Synagogenbau
- 623 *Stefan Litt*, Das Normative als volkskundliches Narrativ:
Die Edition von innerjüdischen normativen Quellen durch
jüdische Volkskundler vor 1933
- 635 *Bernhard Tschofen*, Jüdische Volkskunde? Agenden, Hypotheken,
Perspektiven

Vorwort: Ist das jüdisch?

Die Jüdische Volkskunde in historischer Perspektive

Birgit Johler und Barbara Staudinger

»Ist das jüdisch?« – diese Frage formulierte bewusst etwas provokant die Beweggründe für eine Tagung, die die historische Forschungsrichtung der Jüdischen Volkskunde neu ins Blickfeld nehmen, aktuelle Forschungen und Fragestellungen beleuchten, aber auch Positionen und Perspektiven für die Zukunft diskutieren wollte. Gerade in der Zusammenführung von Vergangenen und Gegenwärtigen lag für uns die Chance, Impulse für zukünftige Forschungen zu gewinnen – auch im Sinne eines Nachholbedarfs. Die Beschäftigung mit jüdischer Kultur in der deutschsprachigen volkskundlichen Wissenschaft ist nach wie vor auf wenige Institutionen oder Personen beschränkt. Institutionell ist hier insbesondere das Tübinger Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft mit einer kontinuierlichen Betrachtung und Analyse jüdischer Kultur in Deutschland im Rahmen des als »Jüdische Studien« gekennzeichneten Forschungs- und Lehrschwerpunktes hervorzuheben.¹ Dafür sollen Utz Jeggle und – gerade für eine Beschäftigung mit der historischen Jüdischen Volkskunde – Christoph Daxelmüller stellvertretend für alle weiteren Personen genannt werden. Jenseits volkskundlich-kulturwissenschaftlicher universitärer Einrichtungen haben sich in den letzten Jahren jedoch Zentren und Institute herausgebildet, die interdisziplinär ausgerichtet forschungsleitende Lehre zu jüdischer Geschichte und Kultur sowie zu jüdischer-nichtjüdischer Beziehungsgeschichte an-

1 Siehe hierzu die im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. herausgegebene Publikation: Jüdische Studien am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (=Tübinger Korrespondenzblatt, 54). Tübingen 2002.

bieten.² Im anglo-amerikanischen Raum ist diese seit den 1990er Jahren als *Jewish Cultural Studies* akademisch breiter verankert.³

Die Jüdische Volkskunde als wissenschaftliche Disziplin wurde durch den Hamburger Rabbiner Max Grunwald um 1900 begründet. Als Reaktion auf die veränderten Lebenssituationen, auf den (auch krisenhaft empfundenen) Wandel der Werte und Normen in der jüdischen Gesellschaft suchte sie, »Jüdisches« vor dem Untergang zu bewahren und das Judentum in der neuen Zeit neu zu verorten. Der wissenschaftlich-kategorisierende Blick der jüdischen (aber auch der nichtjüdischen) Volkskunde formulierte, was »jüdisch« war, sammelte und archivierte Rituale und Bräuche, nicht zuletzt um sie, in der gleichen Intention wie die jüdischen Museen, die etwa gleichzeitig gegründet wurden, in einer Zeit des Wandels jüdischen Lebens vor dem drohenden Vergessen zu bewahren. In Auseinandersetzung mit den Migrationsströmen osteuropäischer Jüdinnen und Juden in die mitteleuropäischen Metropolen versuchte nicht zuletzt die Jüdische Volkskunde durch Betonung des gemeinsamen kulturellen Erbes Einigkeit zu schaffen, sowie dem städtischen, weitgehend säkularen Judentum den Spiegel vorzuhalten. Dabei gerieten vermeintlich marginale, heute nicht mehr in diesem Kontext behandelte Themengebiete ebenso ins Blickfeld, wie zu jener Zeit aktuelle volkskundliche Fragestellungen, so etwa die Frage nach der Authentizität des Ostjudentums.

Welches Judentum das war, das nun durch die Jüdische Volkskunde erforscht und bewahrt werden sollte, auf welche (historische) Zeit dabei rekurriert wurde, mit welchen Themen dies die Jüdische Volkskunde tat (und welche Themen heute im Vordergrund stehen) und welchen persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Hintergrund die einzelnen Forscher und Forscherinnen in die Disziplin einbrachten, das sollte in der vom Institut für jüdische Geschichte Österreichs in Kooperation mit dem Österreichischen Museum für Volkskunde im November 2009 veranstalteten Tagung diskutiert werden. Die Ergebnisse des zweitägigen intensiven Austauschs mit Wissenschaftlerinnen, Wissenschaft-

2 So beispielsweise die Institute für Jüdische Studien der Universität Basel sowie der Universität Potsdam und Düsseldorf oder das Centrum für Jüdische Studien der Karl-Franzens-Universität in Graz.

3 Eine Einführung in die Entwicklung der Jewish Cultural Studies geben Daniel Boyarin, Jonathan Boyarin: *Jews and Other Differences*. The New Jewish Cultural Studies. Minneapolis, London 1997.

lern und Museumsfachleuten aus Deutschland, Großbritannien, Israel, Österreich, der Schweiz, Tschechien und den USA sind hier in diesem Band zusammengeführt.⁴

Christoph Daxelmüller (Würzburg) zeigt in seinem Beitrag, was Max Grunwald, der »Erfinder« der Jüdischen Volkskunde, unter seinem universalistischen Ansatz verstand und wie sich dieser auch in seiner – bis heute nicht publizierten – Kulturgeschichte des Judentums niederschlug. Grunwald war, so Daxelmüllers These, im Vergleich zu allgemeinen volkskundlichen Forschungen seiner Zeit weit voraus. Ebenfalls mit den Protagonisten der historischen Jüdischen Volkskunde beschäftigt sich *Magda Veselská* (Prag). Veselská setzt sich mit den Anfängen dieser Disziplin in den böhmischen Ländern im Spannungsfeld der unterschiedlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Bevölkerung in Böhmen und Mähren auseinander. Neben geographischen, sprachlichen und kulturellen Aspekten berücksichtigt Veselská auch die Entwicklung der allgemeinen Volkskunde um die Jahrhundertwende. *Margot Schindler* (Wien) untersucht in ihrem Beitrag zum einen die jüdischen Sammlerinnen und Sammler am Österreichischen Museum für Volkskunde, die allerdings weniger den Interessen einer Jüdischen Volkskunde denn einer am Museum beheimateten vergleichend ausgerichteten Volkskunde folgten. Zum anderen gewährt sie Einblicke in die disparate und etliche Jahrzehnte unberücksichtigt gebliebene »Judaica-Sammlung« des Museums.

Ulrich Knufinke (Braunschweig) zeigt in seinem architekturhistorischen Beitrag unter Einbeziehung der zeitgenössischen – auch volkskundlichen – Bauforschung, wie durch Synagogenbauten der Versuch unternommen wurde, jüdische Identität zu konstruieren. Kenntnisse der Baugeschichte und Forschungen zu spezifisch jüdischen Traditionen in der Vergangenheit waren Grundlage für eine bewusste bauliche Anlehnung an historische Synagogen oder aber auch für Transformationen in zeitgenössische Gestaltungsformen. Schlussendlich sollte mit dem jeweiligen Synagogenbau eine sichtbare Vorstellung von der Eigendefinition der jüdischen Gemeinde geschaffen werden.

Mit einem nur kurze Zeit existenten Publikationsorgan aus dem Kontext jüdischer Kunst und Kultur setzt sich der Beitrag von *Naomi Feuchtwanger-Sarig* (Ann Arbor/Tel Aviv) auseinander. Feuchtwanger-

4 Die Anordnung der Beiträge folgt dem Tagungsprogramm.

Sarig untersucht den Entstehungskontext der zwischen 1922 und 1924 erschienenen Berliner Kunstzeitschrift »Rimon-Milgroim«, ihre inhaltliche Ausrichtung sowie die Ursachen für die Einstellung dieser insgesamt nur sechs Nummern umfassenden Zeitschrift. Diese war nicht nur hinsichtlich ihrer avantgardistischen Ausrichtung und bedeutenden Autorenschaft bemerkenswert, sondern auch in ihrer zweisprachigen Ausrichtung (»Rimon« als die hebräische, »Milgroim« als die jiddische Ausgabe).

Auch *Barbara Staudinger* (St. Pölten) beschäftigt sich mit einem spezifischen Publikationsorgan, den von Max Grunwald herausgegebenen »Mitteilungen für jüdische Volkskunde«. Anhand der in dieser Zeitschrift behandelten Themen arbeitet sie den »kategorisierenden Blick« der in dieser Zeitschrift vertretenen Jüdischen Volkskunde heraus, die also innerjüdische Deutungshoheit in Anspruch nahm und definierte, »was jüdisch ist«. Ebenso nimmt sie in den Blick, wie sich die Interpretation volkskundlicher Inhalte durch die neuen Kontexte, in die sie durch die Verwissenschaftlichung gestellt wurden, veränderte.

Peter Hörz (Göttingen) demonstriert am Beispiel der volkskundlich-kulturhistorischen Forschungen zu den Siebengemeinden (*Schewa Keballot*) des Burgenlandes von ca. 1900 bis in die Zwischenkriegszeit die konkreten Interessen, die hinter diesen Arbeiten und Forschungen standen. Mit dem Bestreben, traditionelle Lebensweisen zu konservieren, Traditionen zu pflegen oder auch durch Beschreibung bzw. Darstellung von gerade noch festmachbaren oder auch schon im Verschwinden begriffenen Bräuchen, Ritualen oder Liedern wurden bestimmte Ziele verfolgt, die über ein Bewahren hinausgingen.

Eine ähnlich gelagerte Fragestellung verfolgt auch *Stefan Litt* (Jerusalem) mit seinen Ausführungen zu den ersten Editionen normativer Texte jüdischer Gemeinden (*Takkanot, Minhagim*). Litt fragt dezidiert nach der Rezeption dieser Texte durch mitteleuropäisch-jüdische Volkskundler und nach deren eventuell festmachbaren Motivationen.

Der ostjüdische »Hype« ist Thema der Beiträge von *Klaus Hödl* (Graz) und *Samuel Spinner* (New York). Im Anschluss an eine Darstellung über den Entstehungskontext der Jüdischen Volkskunde diskutiert Hödl als Beispiel für den Umgang mit jüdischer »Volkskultur« heute das Konzept eines geplanten Schtetl-Museums in Israel, in dem ostjüdisches Leben »nachgespielt« und als lebendes Museum »bewahrt« werden soll. Hödl zeigt dabei, dass die für dieses *living history museum* gedachte Version eines osteuropäisch-jüdischen Lebens weniger volkskundlich-historischen

Darstellungen folgt, sondern vor allem Entsprechung in der Literatur, insbesondere in den Werken eines Scholem Aleichem, findet. Samuel Spinner hingegen setzt sich mit der literarischen (Reise-)Ethnographie des jüdisch-russischen Autors S. An-sky⁵ und seiner Sicht auf das Ostjudentum auseinander.

Einen Blick nach vorn geben auf unterschiedliche Weise *Martha Keil* (St. Pölten), *Joachim Schlör* (Southampton) und *Bernhard Tschofen* (Tübingen). Keil zeigt anhand von Buß- und Versöhnungsritualen aus dem spätmittelalterlichen Aschkenas, wie Themen einer »jüdischen Volkskunde« in das Feld der *Ritual Studies* eingebunden werden können. Ganz konkret wendet sie die vier Akte des Sozialen Dramas von Viktor Turner (Bruch mit der sozialen Norm, Phase der Krise und des Konflikts, Phase der Anpassung und Phase der Reintegration) auf einen Ulmer Ehrenbeleidigungsprozess im 15. Jahrhundert an. Schlör, selbst über die Empirische Kulturwissenschaft zu den jüdischen Studien gelangt, stellt das Konzept von *Jewish Cultural Studies* vor und diskutiert die Chancen dieses Zugangs, gerade für die volkscundliche Wissenschaft bzw. für volkscundlich-kulturwissenschaftliche Forschungen. Bernhard Tschofen schließlich ordnet – zum Abschluss des Symposiums wie auch dieses Bandes – Disziplinen, Richtungen, Schwerpunkte wie auch Tagungsthemen und unternimmt den Versuch, aus dem Blickwinkel des Faches Themen und Orte für zukünftige volkscundliche jüdische Studien zu skizzieren.

Jüdische Volkskunde, jüdische Volkskunde oder »jüdische Volkskunde«? Die Herausgeberinnen haben die Schreibweise dieser wissenschaftlichen Ausrichtung den Autorinnen und Autoren des Bandes überlassen. Diese Uneinheitlichkeit zeigt möglicherweise eine weitere »Hypothek« (siehe den Beitrag von Bernhard Tschofen) auf, nämlich das Wissen um die Komplexität oder Schwierigkeit eines Begriffes. »Jüdisches« – was immer darunter verstanden werden mag – zu sammeln, aufzuzeichnen, zu bewahren und zu untersuchen ist Gegenstand einer jüdischen Kulturgeschichtsforschung, ob nun in ihrer historischen Konstellation, gegenwärtigen Situation oder auch in einer zukünftigen Ausrichtung, ob an Museen oder an (universitären) Forschungsinstituten betrieben. Diese Institutionen, Universitäten und Museen auf fruchtbare Weise zusammen zu bringen und über gemeinsame Inhalte und Zugänge zu diskutie-

5 Auch S. Ansky.

ren, war Ziel der Tagung; einen Impuls für weitere Diskussionen und Kooperationen zu geben, wünschen wir durch diesen Band zu erreichen. In diesem Sinne gilt unser Dank ganz besonders allen Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge, Gedanken und Überlegungen.

Hamburg, Wien, Jerusalem

Max Grunwald und die Entwicklung der jüdischen Volkskunde zur Kulturwissenschaft 1898 bis 1938

Christoph Daxelmüller

Eine Biographie in Stichworten

Max Meir Grunwald wurde am 10. Oktober 1871 in Hindenburg (Oberschlesien; heute: Žabrze) als Sohn von Abraham Grunwald geboren.¹ Als Mitglied und Mitarbeiter der »Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde« kam er mit seinem späteren Breslauer Lehrer, dem Germanisten Friedrich Vogt, in Verbindung.² Er studierte am Jüdisch-Theologischen Seminar Fraenckelscher Stiftung in Breslau³ sowie an der Universität Breslau und erarbeitete u.a. für die epochale, zwischen 1853 und 1875 erstmals erschienene 11-bändige Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte des Historikers Heinrich Graetz (1817–1891) das Stichwortverzeichnis. An

- 1 Max Grunwald: Ein Kapitel aus meiner Autobiographie: Die Gründung der ersten jüdischen Volkskunde-Gesellschaft. Aus dem Jiddischen übersetzt, erläutert und kommentiert von Christoph Daxelmüller. In: Bayerische Blätter für Volkskunde N.F. 5, 1, 2003, S. 3–14; ders.: Kapitlekh fun an Oytobiografiye. In: YIVO Bleter 36, 1952, S. 241–251 (jiddisch); s. u.a. Christoph Daxelmüller: Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meir) Grunwald und die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 9, 1999, 1, S. 133–143.
- 2 Brigitte Bönisch-Brednich: Volkskundliche Forschung in Schlesien. Eine Wissenschaftsgeschichte (=Schriftenreihe der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V., 68). Marburg 1994. Die Studie enthält weder Material zu Grunwald noch zur jüdischen Volkskunde.
- 3 Guido Kisch (Hg.): Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift. Tübingen 1963; Max Grunwald: Das Breslauer Seminar. Ein Kapitel aus einer Selbstbiographie. In: Ebd., S. 309–316.

der Universität Breslau besuchte er Seminare u.a. bei Friedrich Vogt und promovierte über den Philosophen Baruch (Benedikt) Spinoza zum Dr. phil.⁴ Dies bedeutete Grunwalds erste Berührung mit dem sefardischen Judentum.

1895 trat er seine erste Stelle als Rabbiner an der neu erbauten und am 15. August 1895 eingeweihten Neuen Dammthor-Synagoge in Hamburg an.⁵ Er heiratete Margarete Bloch, 1901 kam der Sohn Kurt auf die Welt. In der Neuen Freien Presse vom 26. September 1901 zeigten »Rabbiner Dr. Max Grunwald und Frau Margarete, geb. Bloch« stolz die »Geburt eines Knaben« am 19. September 1901 an.⁶ Im November 1896 hatte Grunwald mit Unterstützung der Henry Jones-Loge U.O.B.B. und hier insbesondere des Mäzens Gustav Tuch (1834–1909)⁷ einen Fragebogen zu Einsammlungen zur jüdischen Volkskunde verschickt und 1898 in Hamburg die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« und das »Museum für jüdische Volkskunde« gegründet.⁸ 1898 erschien auch das erste Heft der »Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde«.

- 4 Max Grunwald: Das Verhältnis Malebranches zu Spinoza. Breslau 1892; ders.: Spinoza in Deutschland. Gekrönte Preisschrift. Berlin 1897.
- 5 Christoph Daxelmüller: Gesellschaft für jüdische Volkskunde. In: Institut für die Geschichte der deutschen Juden (Hg.), Kirsten Heinsohn (Red.): Das Jüdische Hamburg. Ein historisches Nachschlagewerk. Göttingen 2006, S. 89–90.
- 6 Jewish National and University Library Jerusalem [im Folgenden: JNUL], Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/XVI:2, Nr. 157.
- 7 Gustav Tuch (1834–1909) war u.a. Vorstand des »Vereins zur Förderung der Bodenkultur unter den Juden Deutschlands« und in zahlreichen Wohltätigkeitsvereinen tätig. Die »Henry-Jones-Loge im Unabhängigen Orden B'nai B'rith (U.O.B.B.)« ist nach dem Hamburger Heinrich Jonas benannt, der nach Amerika auswanderte, seinen Namen in Henry Jones umwandelte und dort den Orden gründete. Er sollte jüdischen Einwanderern helfen, sich in die amerikanische Gesellschaft zu integrieren, ohne die eigene Identität zu verlieren. Der Orden verbreitete sich auch außerhalb Amerikas und übernahm in den jüdischen Gemeinden vor allem kulturelle Aufgaben. In Hamburg förderte er die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« und stellte ihr Räume zur Verfügung. Zuletzt richtete die Henry-Jones-Loge sogar einen Theatersaal ein. Diesen übernahm nach 1945 die »Prinzipalin« Ida Ehre und machte ihn als Hamburger Kammerspiele weltberühmt.
- 8 Christoph Daxelmüller: Vergessene Geschichte. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Albrecht Lehmann, Andreas Kuntz (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Gerhard Lutz zum 60. Geburtstag (=Lebensformen, 3). Berlin, Hamburg 1988, S. 11–31; ders.: Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Arno Herzig (Hg.) in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde: Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990.

1903 wechselte Grunwald nach Wien, wo er zunächst an der Synagoge in der Turnergasse und dann am Großen Gemeindetempel in der Wiener Leopoldstadt tätig und damit in der Wiener Rang- und Hackordnung zweiter Rabbiner hinter dem Oberrabbiner in der Seitenstettengasse wurde. Der Vater seiner Ehefrau, Joseph Samuel Bloch (1850–1923), wirkte als Rabbiner in Floridsdorf und Reichsratsabgeordneter in Wien; bereits zuvor hatte er Kontakt mit der Wiener Jüdischen Gemeinde und der B'nai B'rith-Loge aufgenommen und anlässlich eines Vortrags auch Sigmund Freud kennen gelernt.⁹ 1917 hatte ein Brand den Leopoldstädter Gemeindetempel schwer beschädigt, und Grunwalds Aufgabe als neuer »Hausherr« bestand nun darin, in schweren Zeiten Spenden für den Wiederaufbau einzusammeln.¹⁰

Mehrmals verbrachte Grunwald seinen Urlaub in Bad Nauheim in einem koscher geführten Hotel. Dorthin schrieb ihm Hugo Hepding vom Hessischen Verein für Volkskunde am 20. Oktober 1926 eine Postkarte; er bedankte sich für eine Auskunft, die Grunwald ihm gegeben hatte, und bedauerte, dass er ihn während seines Aufenthaltes in Bad Nauheim nicht in Gießen besucht habe.¹¹ Hepding gehörte zu den wenigen nichtjüdischen Volkskundlern, die mit Grunwald korrespondierten und sich dabei nicht nur auf den Erwerb oder den Austausch der »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde« beschränkten.¹²

1911 beteiligte sich Grunwald mit einer »Jüdischen Abteilung« an der Internationalen Hygiene-Ausstellung in Dresden.¹³ Die Vorarbeit

Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung »Vierhundert Jahre Juden in Hamburg« (=Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590–1990, 2). Hamburg 1991, S. 361–382.

- 9 Grunwald widmet dieser Begegnung einen Abschnitt in seinen »Kapitlekh fun an Oytobiografiye« (YIVO Bleter 36, 1952, S. 241–251 [jiddisch]).
- 10 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/IV:1 (Index zum Zeichnungsbuch. Komité für den Wiederaufbau des Leopoldstädter Tempels).
- 11 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.
- 12 So richtet z.B. Prof. Dr. Arthur Haberlandt, Museum für Volkskunde Wien, mit Schreiben vom 22. April 1926 die Anfrage an Grunwald, ob er nicht die »Wiener Zeitschrift für Volkskunde« mit dem »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« tauschen könne; JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.
- 13 Christoph Daxelmüller: Wiener jüdische Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 90/XLI, 1987, S. 209–230; ders.: Jüdische Museen – Jüdisches in Museen. Anmerkungen zur Geschichte der jüdischen Museologie. In: Bernhard Deneke (Hg.): Dokumentation und Darstellung der Geschichte und Kultur der Juden im Museum. Referate der Arbeitstagung der Arbeitsgruppe Kulturgeschichte

hatte verheißungsvoll begonnen, doch je näher die Ausstellungseröffnung rückte, umso mehr häuften sich die Absagen bei auszuleihenden Exponaten und in Aussicht gestellten Sponsoren-Geldern. Lediglich sein Schwager Leon Kolb vom Wiener Jüdischen Museum, 1893 als »Gesellschaft für Sammlung und Conservierung von Kunst- und Historischen Denkmälern des Judentums« gegründet, hielt zu ihm.¹⁴ Die Juden befürchteten im sensiblen Gebiet der Hygiene, das auch die aktuell umstrittenen Bereiche »Beschneidung« (Beschneidungsstreit) und die *Kaschrut* (Schächtverbot) umfasste, neue Stigmatisierungen. Grunwald kämpfte sich durch. Der Erfolg der Ausstellung rückte ihn und sein Projekt in den Mittelpunkt des internationalen öffentlichen Interesses.¹⁵

Mit dem 1. Februar 1931 trat Grunwald vorzeitig von seinem Posten als Rabbiner am Großen Leopoldstädter Gemeindetempel zurück – offiziell aus Gesundheitsgründen.¹⁶ Tatsächlich fühlte er sich als zweiter Wiener Rabbiner und Stellvertreter des Oberrabbiners immer wieder übergangen und vermutete in den persönlichen Angriffen gegen ihn auch Neid wegen seiner Vortragstätigkeit und wissenschaftlichen Arbeit, die er neben seinem Hauptberuf betrieb. Die letzten Jahre seines österreichischen Lebens verbrachte er in Baden bei Wien. Sein Sohn Kurt wanderte als überzeugter Zionist nach Palästina aus. Er hatte sich das Geld für die Fahrt zum Zionistenkongress in Basel mit einem Purimspiel verdient.¹⁷ Dass es nicht nur gedruckt wurde, sondern auch etwas Geld einbrachte, überraschte ihn noch im hohen Alter.

liche Museen in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 29.11.–1.12.1988. o.O. [Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum] 1989 (erschieden 1990), S. 15–26; auch in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums und Berichte aus dem Forschungsinstitut für Realienkunde 1989, S. 15–26; ders.: Dr. Max (Meir) Grunwald, Rabbiner, Volkskundler, Vergessener. Splitter aus der Geschichte des jüdischen Wiens und seines Museums. In: Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur & Museumswesen 1, 1994/1995 // 5755, S. 89–106.

- 14 Max Grunwald: Bericht über die Gruppe »Hygiene der Juden« in der Internationalen Hygiene-Ausstellung Dresden 1911. o.O. [Wien] o.J. [1911].
- 15 Max Grunwald, (Hg.): Die Hygiene der Juden. Im Anschluß an die Internationale Hygiene-Ausstellung Dresden 1911. Dresden 1911.
- 16 So Hugo Gold: Geschichte der Juden in Wien. Ein Gedenkbuch. Tel-Aviv 1966, S. 60.
- 17 Kurt Grunwald: Ministerkrisen. Ein Purimspiel aus Austro-Persiens Vergangenheit in 3 Akten. Frankfurt a.M. 1921.

1938 emigrierte Grunwald nach Jerusalem. Am 15. Juli 1938 hatte die Bezirkshauptmannschaft Baden die »Vermögensanmeldung des Dr. Max Grunwald in fünffacher Ausfertigung übernom[m]en.«¹⁸ In Jerusalem war ihm sein Sohn Kurt behilflich gewesen. Grunwald starb am 24. Januar 1953 in Jerusalem. Seine letzte Ruhestätte fand er auf dem dortigen Prominenten-Friedhof Sanhedriya. Makabre Ironie sowohl der deutschen wie der israelischen Geschichte: Die Ehefrau Margarete wurde auf dem riesigen Friedhof am Ölberg beigesetzt, im Tod geschieden von ihrem Ehemann, der ihr nicht nur als Wissenschaftler viel zu verdanken hatte. Denn ohne Margarete hätte er sein nahezu unglaubliches Oeuvre an Büchern, Herausgeberschaften, Aufsätzen und Lexikonbeiträgen nicht erarbeiten können. Er verdiente mit völlig anderen Aufgaben seinen Lebensunterhalt, mit der Verwaltung, der Seelsorge und mit sozialen Diensten in der Gemeinde. Seine Predigten bereitete er mit großer Gewissenhaftigkeit vor. Worin aber bestand der wesentliche Anteil von Margarete am volkskundlichen »Hobby« ihres Mannes? Sie tippte, so der Sohn Kurt, die Manuskripte mit der Schreibmaschine ins Reine.

Bis heute ist es mir nicht gelungen, in einschlägigen deutschsprachigen volkskundlichen Zeitschriften einen Nachruf auf Max Grunwald zu finden.

Universalismus – ein praktikabler Ansatz?

Man wird der Spezifik der auf institutioneller Grundlage seit 1898 betriebenen jüdischen Volkskunde nur dann gerecht, wenn man den Rabbiner Grunwald nicht vom Wissenschaftler und Gelehrten Grunwald, das Objekt, die jüdische Volkskultur, nicht von den politischen, sozialen und geistigen Entwicklungen zwischen spätem 19. Jahrhundert und 1933 trennt. Als Grundmuster seien hier zumindest genannt, wenn auch nicht weiter ausgeführt: Assimilation, das schwierige Verhältnis des Westens zum Ostjudentum, Zionismus und Antisemitismus.¹⁹

18 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald 4° 1182/VI:4.

19 Christoph Daxelmüller: Volkskultur und nationales Bewußtsein. Jüdische Volkskunde und ihr Einfluß auf die Gesellschaft der Jahrhundertwende. In: Jahrbuch für Volkskunde N. F. 12, 1989, S. 133–146, ders.: Jüdische Volkskunde in Mittel- und Osteuropa. Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte einer vergessenen Institution. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2, 1992,

Grunwalds Ansatz von einer jüdischen Volkskunde war bereits 1898 universalistisch geprägt.²⁰ Die Juden seien nach »Volkstum und Bekenntnis ein Ganzes, dessen Richtungen von einheitlichen mit ihren Wurzeln in das tiefste Altertum hineinragenden Gesetzen gelenkt werden und dessen geistige Erzeugnisse bereits über zwei Jahrtausende eine Lebensader unzerreißbar durchzieht.«²¹ Mit dieser diachronen Linie beruft er sich auf den Altmeister der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz (1794–1886).

Wer aber sind die Juden?²² Grunwald lehnt den Begriff »Rasse« ebenso entschieden ab wie den der »Pseudo-Juden.«²³ Für ihn sind die Karaiten (Karäer) wie auch die äthiopischen Falascha, die »Negerjuden an der Loangoküste, die Juden auf Madagaskar u.s.w.« Juden, »bis uns anstatt nichtiger Behauptungen triftige Beweise für das Gegenteil beigebracht werden.«²⁴

Doch damit ist die Reise Grunwalds rund um die jüdische Welt noch nicht zu Ende. Er erwähnt die Juden Vorderindiens, die man »in helle und schwarze Juden« einteile.²⁵ Erst mit den Juden Chinas bricht er seine Reise ab. Jüdische Volkskunde erweist sich im Sinne Grunwalds mithin nicht nur als eine diachrone *historische* Wissenschaft, sondern auch als synchrone Ethnographie jenseits einer eingegrenzten und eingrenzenden Volkskunde. Jude ist, wer sich mit seinem Herzen zu Israel,

S. 173–204; ders.: Jüdische Volkskunde in Deutschland zwischen Assimilation und neuer Identität. Anmerkungen zum gesellschaftlichen Bezug einer vergessenen Wissenschaft. In: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn (Hg.), in Zusammenarbeit mit James Dow: Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien, Köln, Weimar 1994, S. 87–114; ders.: Ostjüdische Volkskultur – ostjüdische Volkskunde. Das »Jidishe Visnshaftleke Institut« (Jiwo, YIVO) in Wilna im Fokus politischer und nationalkultureller Interessen zwischen Ost und West. In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde 37, 1994, S. 3–33; ders.: Schmelztiegel, Bouillabaisse und Heimatkunst. Jüdische Volkskunde in Österreich bis 1938. In: Bayerische Blätter für Volkskunde N.F. 6, 2004, 1–2, S. 149–174.

20 Max Grunwald: Einleitung. In: Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde I, 1, 1898, S. 3–16.

21 Ebd., S. 3.

22 Dieses Problem beschäftigt Grunwald auch in seiner Autobiographie; siehe Grunwald (wie Anm. 1).

23 Grunwald (wie Anm. 20), S. 4.

24 Ebd., S. 6.

25 Ebd., S. 6.

bzw. zu Zion bekennt. Hinter diesem Bekenntnis treten unterschiedliche religiöse Ausformungen, Bräuche oder soziale Strukturen zurück.

Dass Grunwald dieses gewaltige Programm weder während der Laufzeit der von ihm herausgegebenen Zeitschrift noch bis zu seinem Tod 1953 bewältigen konnte, stellt keine Kritik an seinem Lebenswerk dar. Die jüdische Volkskunde kreiste in der Regel um die europäischen Gruppen, um die Aschkenasim Deutschlands und Mitteleuropas sowie um die Sefardim, mit denen sich vor allem Grunwald selbst auseinandersetzte, zuerst in Hamburg (Altona),²⁶ dann in der »Bouillabaise« Wien²⁷ und schließlich auf Reisen nach Spanien und Griechenland, wo er erhebliches Aufsehen erregte.

Doch eben durch diesen Blick unterschied er sich von seinen Zeitgenossen und vor allem von seinen Kritikern. Zu den schärfsten zählte der Altphilologe, Slawist und Balkanethnologe Friedrich Salomon Krauss (1859–1938), der nicht nur den Hamburgern gerne von ihrem »Stuss« abgeraten hätte, sondern dies auch durchaus überzeugend zu begründen wusste: Für ihn bedeutete Ethnologie nicht eine Wissenschaft von nationalen, territorialen und religiösen Ein- und Ausgrenzungen, sondern vom Menschen. Damit war er seiner Zeit – und auch späteren – noch weiter voraus als Max Grunwald.²⁸

Krauss' heftige Kritik ergab sich nicht zuletzt aus finanziellen Erwägungen: Im Gegensatz zu Grunwald musste er von seinen Veröffentlichungen leben. Dies macht verständlich, dass er in den Hamburger »Mitteilungen« nicht nur eine geistige, sondern auch eine wirtschaft-

26 Max Grunwald: Portugiesengräber auf deutscher Erde. Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte. Hamburg 1902.

27 Max Grunwald: Tales, Songs and Folkways of Sephardic Jews. Texts and Studies. Edited by Dov Noy (Folklore Research Center Studies VI). Jerusalem 1982.

28 Zu Krauss siehe Raymond L. Burt: Friedrich Salomo Krauss (1859–1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis. Mit einem Beitrag von Michael Martischinig: Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss). Eine Nachlese. Wien 1990; Christoph Daxelmüller: Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss) (1859–1938). In: Jacobeit u.a. (wie Anm. 19), S. 463–476.; Michael Martischinig: Erotik und Sexualität der unteren Volksschichten. Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Kraus) (1859–1938). In: Sabine Drexel, Klaus Heinzle, Angela Koch (Hg.): InterAKTION 2. Das Nackte – Der Hintergrund. Das Wiener Sommer Symposium mit der Hochschule für angewandte Kunst in Wien, 29. 8.–1.10.1988. Wien o.J., S. 23–83.

liche Konkurrenz sah. In einem Brief vom 18. Mai 1892 schrieb er an Grunwald:

»Sie können um so ruhiger meine Proposition in Erwägung ziehen, als ich Sekretär der Isrl. Allianz bin, Brill ein deutscher Jehude war und die Aktiengesellschaft, der jetzt der Verlag gehört, zumeist sich aus holländischen Juden gebildet hat.

Auf Juden als Abonnenten kann leider kein fachwissenschaftlich folkloristisches Unternehmen bauen, das wäre pure Schnorrerei. Wir wollen unserem Volkstum die ihm gebührende Würdigung in der Wissenschaft vom Menschen verschaffen, und dies liegt fernab von confessionellen Streitfragen. Ich meine, dass Ihre Loge und Ihre sonstigen Freunde, die bereit sind, etwas für die Sache zu opfern, die angekauften 200 Ex. bloss zur Verteilung an jüdische Lehrer in Provinzstädten verwenden sollten, um diese Kreise zur Sammlung von Volksüberlieferungen nachdrücklich anzuregen. Exempla trahunt.

Ich erbitte mir eine briefliche Antwort.

Hochachtungsvoll

Dr. Friedrich S. Krauss«. ²⁹

Eine andere Stimme aber kam aus Berlin. Der Syndikus der Berliner Jüdischen Gemeinde, Georg Minden, Mitglied des Vorstands des Berliner »Vereins für Volkskunde«, begrüßte zwar die nun einsetzende Beschäftigung mit der jüdischen Volkskultur, kritisierte aber die mit der Gründung einer eigenen »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« verbundene Abschottung nach außen. Er tadelte in einer Rezension des ersten Hefes der »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde« 1898 die Beschränkung ausschließlich auf *jüdische* volkskundliche Beiträge: Da die Juden einen integralen Teil der deutschen Gesellschaft bildeten, müsse auch die jüdische Volkskultur Teil einer generellen Betrachtung sein und bedürfe daher keines eigenen Publikationsforums. ³⁰

29 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4/70.

30 Georg Minden: Besprechung von: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, Heft 1, Hamburg 1898. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 8, 1898, S. 100–101.

Die Kritik an einer eigenständigen jüdischen Volkskunde zog sich über mehrere Jahre hin, wie ein undatierter, am 18. Januar 1904 in Wien abgestempelter Brief Alfred Landaus an Grunwald bestätigt:³¹

»Die Daseinsberechtigung der Gesellsch. F. j. V. [Gesellschaft für jüdische Volkskunde] wird allerdings dadurch nicht in Frage gestellt, gibt es doch Vereine für sächs. hess. bayr. und österr. Volkskunde [Interpunktion sic!], ohne dass damit auch ein besonderes sächs... österr. Volkstum postuliert würde. Gerade zur Beantwortung der Frage, ob ein selbständiges Volkstum vorhanden oder nicht, muss erst das Material gesamt[m]elt werden, nicht dass man wie K. [Friedrich Salomo Krauss] a priori darüber abspricht, nur zur Herbeischaffung dieses Materials ist eben die Gesellschaft notwendig. K. selbst hat übrigens, wen[n] ich nicht irre, in den J. [Jahrgang] 1897/98 seinen Urquell fleissig in der Öst. Wochenschr. [Österreichischen Wochenschrift] annoncirt, es wäre wichtig nachzusehen, ob er nicht in diesen An[n]oncen die besondere Pflege des Jüdischen im U. [Urquell] herausgestrichen hat.«³²

Von der Volkskunde zur »Kulturgeschichte der Juden«.
Universale Ansprüche und deutsche Kultur

Am 22. August 1949 schrieb Irving Kristol, New York, postlagernd an Max Grunwald in Jerusalem. Er bedankte sich für den Erhalt des Manuskripts über »Jüdische Kultur« und bedauerte wegen der Sommerferien und des dadurch personell ausgedünnten *editorial boards* die verspätete Antwort. Dann kam er zur Sache:

»Ich bedaure sehr, dass wir nicht in der Lage sind, Ihr Manuskript in der gegenwärtigen Form zu lesen. Wir können durchaus deutsche oder auch handschriftliche englische Manuskripte lesen, aber ein handgeschriebenes deutsches Manuskript, in deutscher Schrift,

31 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.

32 Herausgeber der Österreichischen Wochenschrift war Joseph Samuel Bloch, der Schwiegervater Grunwalds.

übersteigt bei weitem unsere Fähigkeiten. Hätten Sie das Manuskript getippt, wären wir gerne bereit, es näher in Betracht zu ziehen«,³³

Max Grunwald scheint sich diese Anregung zu Herzen genommen zu haben. Denn in seinem Nachlass befindet sich ein vollständiges maschinengeschriebenes Manuskript über die »Kulturgeschichte der Juden«. Betrachten wir die Chronologie ein wenig genauer: 1938 emigrierte er von Baden bei Wien nach Jerusalem, elf Jahre später hatte er die Arbeit am Manuskript beendet, in deutscher Sprache und in deutscher Handschrift, die auch für einen Deutschen nicht immer leicht lesbar ist. 1953 starb Grunwald in Jerusalem. Spätestens vier Jahre nach der ersten Absage hatte er es also doch geschafft, seine handschriftliche Version abzutippen oder abtippen zu lassen. Das Manuskript wartet bis heute auf seine Drucklegung.

Was berechtigt es, auf solche nebensächliche Details derart viel Wert zu legen? Grunwald, politisch aktiv, Zionist,³⁴ intellektueller Kosmopolit, war und dachte bis zu seinem Lebensende deutsch – schlesisch, hamburgisch, wienerisch.³⁵ In seiner Autobiographie, die auch als sein geistiges Vermächtnis gelesen werden kann, sprach er sich für eine hebräische Übersetzung von Paul Sartoris »Sitte und Brauch« aus.³⁶ Es wäre an dieser Stelle lohnenswert, über die möglichen Konflikte mit Chajim Nachman Bialik (1873–1934) nachzudenken, dem Herausgeber der

33 JNUL Jerusalem, Nachlass Max Grunwald, 4° 1182/XV:19. Original in englischer Sprache [Übersetzung des Verfassers].

34 Max Grunwald: Das neue Palaestina. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum 13, 6, 1913, S. 457–488.

35 Zu jeder Gemeinde, in der er tätig war, verfasste Grunwald eine lokalhistorische Studie; Max Grunwald: Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811. Hamburg 1904; ders.: Geschichte der Wiener Juden bis 1914. Wien 1926. In diesem Zusammenhang erscheint mir eine vielleicht marginale Beobachtung nicht unwichtig. Dr. Kurt Grunwald war als überzeugter Zionist bereits vor seinem Vater nach Palästina ausgewandert war. Er lebte zuletzt in einer Wohnung in der Jerusalemer Derekh Ramban nahe der Zentralsynagoge. Er schätzte noch im hohen Lebensalter nicht nur dänischen Pfeifentabak, sondern bis zu seinem Tod auch das Klingelschild an seiner Wohnung. Als einziges seiner Art in einem Mehrparteienhaus trug es in lateinischen – und nicht in hebräischen Buchstaben – den Namen »Dr. Kurt Grunwald«. Jedesmal, wenn ich den Klingelknopf drückte, fragte ich mich, ob er es nicht in Wien vor seinem Umzug nach *Eretz Jisroel* abgeschraubt hatte.

36 Paul Sartori: Sitte und Brauch, 3 Bde. Leipzig 1910–1914.

volkskundlichen Zeitschrift »Reshumot« und bedeutendstem Vertreter der neuhebräischen Literatur seiner Zeit.

Lebenswelten, oder: Volkskundler contra Rabbiner

Grunwald war als erster Vorsitzender der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, als Herausgeber der Zeitschrift und als deren fleißigster Lieferant von Beiträgen die treibende und geistig bestimmende Kraft; mit seinen Publikationen und seinen inhaltlichen Vorstellungen bestimmte er das Wesen der jüdischen Volkskunde bis in die 1930er Jahre. Im Hauptberuf als Rabbiner aber war er mit Aufgaben betraut, die – vermeintlich – nichts mit seinen volkskundlichen Forschungen zu schaffen hatten. Diese Situation müssen wir uns immer wieder vor Augen halten.

Sein Ansatz einer Ethnographie des über die gesamte Welt verstreuten Judentums reichte von China bis Odessa, von Indien bis zu den Sefardim der Iberischen Halbinsel vor 1492, von Nordafrika bis ins Elsass. Er betonte die Varietät der Bräuche (*Minhagim*) der einzelnen jüdischen Gruppen als etwas Selbstverständliches und von der jeweiligen Zeit und Kultur Abhängiges. Für ihn ergab sich die Vielfalt von Handlungsweisen und Wertnormen nicht aus der Nähe oder Distanz zu einem abstrakten Kernjudentum biblisch-antiken Zuschnitts, sondern als Ergebnis von sich wandelnden kulturellen Determinanten. Hier sprach er als Kulturhistoriker und Kulturwissenschaftler, nicht als der Herr Dr. Rabbiner, da er als solcher anders hätte schreiben und handeln müssen.

Worum geht es? Kamen durch Zuwanderer oder durch äußere Einflüsse neue Brauchformen in einer Gemeinde auf, die sich vom *Minhag ham-makom*, dem »ortsüblichen Brauch«, unterschieden, dann war im Mittelalter ein *Responsum* einer angesehenen Autorität erforderlich.³⁷ Die Antwort konnte positiv oder negativ ausfallen. Solche *Minhagim*-Entscheidungen setzten sich auch in der Frühen Neuzeit fort und betrafen häufig alltägliche Fragen wie das Tragen bestimmter (modischer) Kleider, das Aufsetzen von Perücken am Schabbat, Grab- und Friedhofsschmuck oder die Verwendung von Leichenwägen beim Gang zum

37 Siehe u.a. Abraham Chill: *The Minhagim. The Customs and Ceremonies of Judaism, Their Origins and Rationale*. New York 1979.

Friedhof.³⁸ Im 18. Jahrhundert kam dann die reiche jüdischdeutsche *Minhag*-Literatur auf, die Grunwald systematisch für die Bibliothek der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« zu sammeln suchte. Wenn Moses L. Bamberger 1923 einen Aufsatz mit dem Titel »Aus meiner Minhag-Sammelmappe« veröffentlichte,³⁹ dann darf das Bemühen um die – nicht-halachische – Ordnung des jüdischen Gemeinde- und Alltagslebens als Ausgangspunkt der jüdischen Brauchforschung betrachtet werden. Als Rabbiner aber hätte Grunwald mit isolierten jüdischen Kulturen etwa in China oder in Äthiopien vorsichtiger umgehen müssen, als er dies als Volkskundler tat.

Ich habe 1985 in Jerusalem die Demonstrationen der wegen der schwierigen politischen Situation in Äthiopien von den Israelis ausgeflogenen Falaschas miterlebt. Während der Jerusalemer Folklorist Dov Noy Erhebungen in den Übergangslagern der äthiopischen Juden veranlasste, diskutierte man am Chief Rabbinat das Problem, ob seitens des Religionsrechts Einwände bestünden. Die Demonstrationen nahmen an Hitzigkeit zu, als der Vorschlag bekannt wurde, durch einen Stich hinter der Eichel symbolisch die Beschneidung zu vollziehen, um damit alle Bedenken an der Jüdischkeit der Gruppe zu zerstreuen.

Abschied vom Ghetto

1872 hatte Moritz Steinschneider (1816–1907) Übertragungen eines Artus-Romans ins Hebräische sowie der mittelalterlichen Epik oder von Volksbüchern wie »Til Eulenspiegel«, des »Fortunatus«⁴⁰ oder der

38 Vgl. z.B. Christoph Daxelmüller: Zwischen »minhag« und Bürostuhl. Konstitutiven des jüdischen Alltags im 19. und 20. Jahrhundert. In: Ingolf Bauer (Red.): Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70. Geburtstag (=Forschungshefte, 13). München 1993, S. 195–214; ders.: Hochzeitskutschen und Romanzen. Zur jüdischen Assimilation in der frühen Neuzeit. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S. 107–120; ders.: Assimilation vor der Assimilation. Säkularer Lebensstil und Religiosität in der jüdischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts. In: Hartmut Lehmann, Anne-Charlotte Trepp (Hg.): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152). Göttingen 1999, S. 265–293.

39 Moses L. Bamberger: Aus meiner Minhagimsammelmappe. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde, 1923, S. 320–332.

40 John A. Howard: Fortunatus. Die Bearbeitung und Umschrift eines spätmittelalter-

»Schiltbürger« ins Jüdischdeutsche »zu den grössten Curiositäten der hebräischen Literatur« gerechnet, die sich nicht unbedingt in eine jüdische Kulturgeschichte einfügen lassen wollten.⁴¹ Noch in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts erntete derjenige Schimpf und Hohn, der in der aktiven Partizipation der Juden an den jeweiligen literarischen und modischen Kulturen der Majorität bereits im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit einen Beweis für die geistige Assimilation der Juden an die Gesellschaft lange vor 1770 sehen wollte.⁴²

lichen deutschen Prosaromans für jüdisches Publikum (=Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie, 11). Würzburg 1991.

- 41 Moritz Steinschneider: Ueber die Volksliteratur der Juden. In: Archiv für Litteraturgeschichte 2, 1872, S. 1–21; vgl. auch ders.: Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin 1893.
- 42 Christoph Daxelmüller: Die Entdeckung der jüdischen Erzählliteratur. Zum politischen, sozialen und kulturellen Hintergrund der jüdischen Erzählforschung in Mittel- und Osteuropa. o.O. [Zürich], o.J. [1988]; ders.: Die Entdeckung der jüdischen Erzählliteratur. Rezeption und Bewertung populärer jüdischer Erzählstoffe in der Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 26, 1985/86 [erschienen: 1987]), S. 7–36; ders.: Edle Ritter, fromme Rabbis, schöne Frauen. Alltagsvergnügen in der jüdischen Gesellschaft des 17. bis 20. Jahrhunderts. In: Blick in die Wissenschaft. Forschungsmagazin der Universität Regensburg 3(4), 1994, S. 34–45; ders.: Der Jude als Leser. Von religiösen Pflichten und irdischen Vergnügungen. In: Ursula Brunold-Bigler, Hermann Bausinger (Hg.), Hören Sagen Lesen Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag. Bern, Berlin, Frankfurt a.M. u.a. 1995, S. 173–189; ders.: Organizational Forms of Jewish Popular Culture since the Middle Ages. In: Ronnie Po-Chia Hsia, Hartmut Lehmann (Hg.): In and Out of the Ghetto: Jewish-gentile relations in late medieval and early modern Germany (=Publications of the German Historical Institute Washington, D.C.). Cambridge 1995, S. 28–48; ders.: Hochzeitskutschen (wie Anm. 38); ders.: Kulturhändler zwischen den Welten. Juden in der mittelalterlichen Gesellschaft Bayerns. In: Frankenland. Zeitschrift für Fränkische Landeskunde und Kulturpflege 50(4), 1998, S. 235–251; ders.: Assimilation (wie Anm. 38); ders.: Wie aus dem hl. Emmeram Rabbi Amram wurde. Aspekte und Möglichkeiten historischer Erzählforschung. In: Bayerische Blätter für Volkskunde N.F. 2, 2, 2000, S. 5–26; ders.: Pessach und Michelangelo. Ein jüdischer Humanist aus Deutschland im Italien der frühen Neuzeit. In: Raphaël, Freddy (Hg.): »... das Flüstern eines leisen Wehens...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz 2001, S. 23–41; ders.: Elia Levita Bachur, Italien und die Volkskultur. In: Gunnar Och, Hartmut Bobzin (Hg.): Jüdisches Leben in Franken (=Bibliotheca Academica, Reihe Geschichte, 1). Würzburg 2002, S. 11–32; ders.: Zwischen Kabbala und Martin Luther – Elia Levita Bachur, ein Jude zwischen den Religionen. In: Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u.a. (Hg.): Wechselseitige Wahrnehmung der Re-

Doch auch hier war Grunwald einmal mehr seiner Zeit weit voraus. In einem Brief vom 13. Januar 1919 hatte sich der Stockholmer Oberrabbiner und Zionist Dr. Markus (Mordechai) Ehrenpreis (1869–1951) an Grunwald mit der Bitte gewandt, für die von ihm in schwedischer Sprache geplante »Jüdische Bibliothek« einen Beitrag über die »Volkskunde der Juden« zu verfassen.⁴³ Ehrenpreis hatte in Stockholm eine »Vereinigung für Verbreitung jüdischer Literatur in Skandinavien« gegründet. Grunwalds Antwort ist unbekannt, muss allerdings positiv ausgefallen sein. Denn 1920 erschien der geplante Band – mit einem Beitrag Grunwalds über »Det judiska folklivet« (Das jüdische Volksleben).⁴⁴

Hier aber dachte Grunwald das noch für lange Zeit Undenkbare. Das jüdische Volksleben sei von drei Grundelementen geprägt: der Thora oder Lehre als religiös-nationaler Schrift (*religiös-nationella skrifter*), dem Gottesdienst und der sozialen Umwelt.⁴⁵ Dies bedeutet: Jüdisches Leben ergibt sich nicht allein aus der religiösen Identität, sondern auch aus der konkreten Umwelt, den kulturellen Eindrücken. Jüdisches kulturelles Verhalten unterliegt mithin nicht der Isolation, der Abgeschlossenheit des Ghettos, sondern profitiert vom alltäglichen Austausch mit den Nichtjuden. Anpassung an Lebensstile muss daher nicht unbedingt gleichzusetzen sein mit dem Verzicht auf Traditionen. Die sefardischen Juden Amsterdams kopierten im 17. und 18. Jahrhundert das höfische Leben, ließen sich mit Kutschen zum Sabbatgottesdienst an der Portugiesischen Synagoge vorfahren und wollten auch in der Synagoge auf ihre Windspiele und Schoßhündchen nicht verzichten. Sie lebten in der äußeren Welt fortschrittlich und angepasst, doch in der inneren Welt der Synagoge lebten sie, wohl bedingt durch die nachwirkende Erfahrung der Vertreibung 1492 von der Iberischen Halbinsel, eine mystisch-konservative, in höchstem Maße traditionelle Religiosität⁴⁶.

ligionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden) (=Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 4). Berlin, New York 2009, S. 231–250.

43 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4/1.

44 Max Grunwald: Det judiska folklivet. In: Markus Ehrenpreis, Alfred Jensen (Hg.): Judarna (Nationernas Bibliotek. Skildringar av folk och kultur 3). Stockholm 1920, S. 68–89.

45 Grunwald (wie Anm. 44), S. 69.

46 Yosef Kaplan: Die portugiesischen Juden und die Modernisierung. Zur Veränderung jüdischen Lebens vor der Emanzipation. In: Andreas Nachama, Julius H. Schoeps,

Grunwalds »Kulturgeschichte der Juden«

Im späten Herbst seines Lebens unternahm Grunwald einen letzten Versuch, seine Vorstellungen von einer universalen jüdischen Ethnographie zu verwirklichen. Er verfasste den Text der »Kulturgeschichte der Juden« nicht in Hamburg, nicht in der Vielvölkerstadt Wien, sondern in Jerusalem, dem Mikrokosmos der jüdischen Weltkultur.⁴⁷ Das – teils handschriftliche – Vorwort sei hier in voller Länge wiedergegeben:

»Dieses Buch ist der erste Versuch, die Elemente der jüdischen Kultur, ihre weltkulturelle Bedeutung und ihre geschichtlichen Auswirkungen nach innen wie nach aussen sowie die kulturelle Betätigung der Juden in den verschiedenen Ländern und Zeiten zusam[m]enhängend darzustellen. Der zugebote stehende knappe Rahmen gebot Beschränkungen auf einen Überblick und Übergehen manches an sich beachtlichen Kapitels. [masch.:] Da dieser Versuch für Leser bestimmt ist, die in wenigen Stunden sich einen Begriff von jüdischer Kultur bilden wollen, musste auf gelehrten Apparat verzichtet werden.

Beim Lesen dieser Blätter bleibe man dessen inne, dass hier Kulturgeschichte geboten werden soll, d.h. nicht so sehr Detail als Typen, nicht Tatsachen, sondern Perspektiven, nicht Helden- und Märtyrer-Chronik, sondern Geistesgeschichte [im Original unterstrichen], nicht eine Fülle interessanter Berichte, sondern vor allem ein Grundriss jüdischer Seelenkunde und jüdischen Volkslebens als Spiegel seiner Eigenart, die mit einzigartiger Zähigkeit sich gegen die böartigsten Gegner seit Jahrtausenden bis heute behauptet hat.

Wenn nach dem Dichter die Geschichte den Zweck hat, Enthusiasmus zu erzeugen, so wünschen diese Skizzen, weit entfernt von so hoch zielender Hoffnung, nur eines: für die Kulturgeschichte der Juden auf allen Seiten Gerechtigkeit [im Original unterstrichen].«

Den im Vorwort geschilderten knappen Umfang sprengte Grunwald bei weitem. Das umfangreiche Manuskript beendete den weiten geistigen

Edward van Voolen (Hg.): Jüdische Lebenswelten. Essays. Frankfurt a.M. 1991, S. 303–317.

47 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/1:2.

Bogen vom Programm einer jüdischen Volkskunde 1898 über zahllose Veröffentlichungen bis hin zum Beitrag in Ehrenpreis' Sammelwerk »Judarna« von 1920. Grunwald spannte den zeitlichen Rahmen von der biblischen und römischen Antike bis zur Gegenwart und teilte den zu behandelnden Stoff in sechs Hauptkapitel ein: »Kulturelemente«, »Kulturträger«, »Kulturbrücken«, »Kulturstätten«, »Volkskultur« und »Kulturwert«. In diesem System verband er Theologie (u.a. Tora, Sozialethik, Mystik) mit der Soziologie (Individuum, Gender, Beruf, Gemeinschaft) und dem interkulturellen Austausch (z.B. im Hellenismus, bei den Sefardim, 19. Jahrhundert). Volkskultur steht nicht als Solitär im Mittelpunkt, sondern fungiert lediglich als wichtiger Ausdruck einer jüdischen Identität zwischen Religion und der jeweils konkreten Umwelt. Sie äußert sich etwa in der Gestaltung der Feiertage (»Brauchforschung«), aber auch in der Nahrung. Das Ergebnis ist ebenso gewaltig wie schlicht formuliert: »Kulturwert«: »Die jüdische Kultur [ist] Weltkultur«.

In einer handschriftlichen Skizze versuchte Grunwald dieses System graphisch darzustellen: Hoch- und Volkskultur überschneiden sich in einem Segment ähnlich wie »Weltkultur« und »Allgemeine Volkskunde«. Die Volkskunde wiederum äußert sich im »Brauchtum«, »Volkslied«, »Sprichwort«, dem »Volksglauben« (»Medizin«), den »Namen« und dem »Erzählungsgut«. Dass es sich hier, von seinen Studien zu den Sefardim einmal abgesehen, um Grunwalds eigene Schwerpunkte handelte und dass er mit seinem Interesse an der Namensforschung und der Genealogie nicht nur ein international anerkannter Fachmann war, sondern sich auch eng an die jüdische Soziologie seiner Zeit anlehnte, sei hier nur erwähnt, jedoch nicht weiter kommentiert.

Wenden wir uns dem Vorwort zu, so ergibt sich der Text als Spiegelbild nicht nur der Ideen Grunwalds von der Volkskunde als einer (welt) umfassenden Kulturgeschichte, sondern auch als Ergebnis seiner Erfahrungen zwischen Hamburg, Wien und – dem Exil – in Jerusalem:

- 1.) »weltkulturelle Bedeutung und ihre geschichtlichen Auswirkungen nach innen wie nach aussen«: Hier wird die apologetische Struktur wirksam, welcher die »Wissenschaft des Judentums« im 19. Jahrhundert ihren Ursprung verdankte. Die Juden lebten und leben nicht im Getto, sondern beteiligten sich stets am wissenschaftlichen, geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben ihrer Zeit.
- 2.) »verschiedenen Ländern und Zeiten«: Grunwalds Ansatz ist sowohl diachron als auch synchron. Er greift damit auf die Pragmatik seiner

Idee von einer Volkskunde der Juden zurück, die alle Gruppen von der Antike bis zur Gegenwart berücksichtigt.

- 3.) »Kulturgeschichte« ist »Geistesgeschichte«, die auch die Volkskultur einzubeziehen hat. Sie ist weder eine *Helden-* noch eine *Märtyrer-Chronik*. Damit ist Grunwald in den 1940er Jahren jüdischen wie nichtjüdischen Historikern weit voraus – lediglich Salo W. Baron warnte bei der Darstellung jüdischer Geschichte vor einer »lacrymous history«.
- 4.) Kulturgeschichte ist der »Grundriss jüdischer Seelenkunde und jüdischen Volkslebens als Spiegel seiner Eigenart«. Damit greift Grunwald eine Feststellung auf, die er auch in seiner zeitnah geschriebenen Autobiographie formulierte: Es geht nicht nur um die Darstellung jüdischer Folklore und jüdischer Sachkultur, sondern um diese als Zugang zur menschlichen Seele, zu einem Juden, der ebenso hasen wie lieben, ebenso trauern wie lachen und fröhlich sein kann.

Volksleben aber ist der »Spiegel seiner Eigenart, die mit einzigartiger Zähigkeit sich gegen die böstlichsten Gegner seit Jahrtausenden bis heute behauptet hat«. Grunwald kennt den kleinen wie den großen Antisemitismus seiner Zeit nur zu gut und fällt ihm selbst 1938 zum Opfer. Doch ein Streit wirkt in sein Leben und in seine Familie ein, nämlich die Auseinandersetzung zwischen Joseph Samuel Bloch, Rabbiner in Floridsdorf, und dem katholischen Theologen August Rohling. Bloch ist der Schwiegervater Grunwalds, dessen Tochter Margareta er heiratete.⁴⁸

Grunwald und die Volkskunde – eine Utopie?

Noch in seiner Wiener Zeit hatte Grunwald den Antrag zur Einrichtung eines Lehrstuhls für Volkskunde an der Hebrew University in Jerusalem gestellt. Man beschied ihn negativ: Beim Aufbau der Universität besaßen die technischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten und Fächer eindeutigen Vorrang.

48 Christoph Daxelmüller: Folklore vor dem Staatsanwalt. Anmerkungen zu antijüdischen Stereotypen und ihren Opfern. In: Helge Gerndt (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder – Selbstbilder – Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek zum 65. Geburtstag (=Münchener Beiträge zur Volkskunde, 8). München 1988, S. 20–32.

Um dem Lebenswerk Grunwalds gerecht zu werden, darf der Rabbiner nie vom Volkskundler und der Volkskundler nie vom Rabbiner getrennt werden. Grunwalds Idee von einer Kulturgeschichte der Juden war universalistisch, wie das unpublizierte Manuskript gezeigt hat. Überstieg dieses Konzept die Kompetenz eines einzelnen Wissenschaftlers, musste es daher Utopie bleiben? Doch Grunwald dachte niemals in kleinen überschaubaren Räumen, auch nicht als Rabbiner. In Baden bei Wien erarbeitete er den Plan eines in Jerusalem zu schaffenden Zentralrabbinats. Unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Machtergreifung gab er in Baden der Journalistin Clotilde Benedikt ein ausführliches Interview über seine Pläne.⁴⁹

Grunwald hatte für seine Überlegungen geworben und mit Amtskollegen korrespondiert, u.a. mit seinem Kollegen Moses Gaster (1856–1939), *Chacham* (Oberrabbiner) der Spanisch-Portugiesischen Gemeinde in London, einem promovierten Sprachwissenschaftler, Judaisten und führenden Folkloristen seiner Zeit, der für einige Jahre sogar das Amt des Präsidenten der renommierten Londoner »Folk Lore Society« übernommen hatte.⁵⁰ Er stand als Mitglied der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« und Mitarbeiter an der Zeitschrift in regem Briefkontakt mit Grunwald; meist handelte es sich um Ethnologica und Folkloristica, doch hin und wieder sprach Gaster auch politische und soziale Themen an. In einem maschinenschriftlichen, in deutscher Sprache verfassten Brief vom 23. Dezember 1934 warnte er Grunwald ausdrücklich vor dessen Plan:

»Ich wundere mich nicht weniger als Sie, dass mein Name in irgendeiner Weise in Verbindung gebracht worden ist mit dem Projekte eines Zentralrabbinat [sic!] in Jerusalem. Es ist eine schoene Idee, aber wer wie Sie und ich den heutigen Stand des Rabbiners kennt, wie er sich besonders in Europa entwickelt hat, muss sich dieser Idee gegenueber ziemlich ablehnend verhalten. Wie kann man an ein harmonisches Zusammenarbeiten denken zwischen dem Rabbiner in einem Gottvergessenen Winkel in Polen, der von der Welt absolut

49 JNUL 4° 1182/XIV: 15–11. Das Typoskript ist teilweise in stark fehlerhaftem Englisch verfasst; s. Daxelmüller (wie Anm. 13).

50 Christoph Daxelmüller: Gaster, Moses. In: Enzyklopädie des Märchens Bd. 5, Lfg. 2/3. Berlin, New York 1986, Sp. 735–739 (mit weiterer Literatur).

nichts weiss, und der sich gar kein Bild schaffen kann von den großen Problemen der Gegenwart, und einem Rabbiner des Westens, der mit diesen Problemen ringen muss und dabei auf dem Boden des strikten (orthodoxen) Judentums stehen muss. Ich hatte ja bei dem Beginn der zionistischen Bewegung diese Kluftueberspannung versucht, und mit meiner Rede am zweiten Kongress einigermaßen eine Zusammenarbeit ermöglicht. Ich habe aber dann Sorge dafür getragen, dass religiöse Fragen ausgeschaltet wurden [...]«.⁵¹

Wie also hätte eine globale Volkskunde funktionieren können, wenn die Unterschiede zwischen den einzelnen jüdischen Kulturen in der Realität des Alltags zu groß waren? War der Zionist Grunwald mit dem Blick nach Jerusalem zu optimistisch gewesen? Wir werden hier keine Antwort mehr von ihm erhalten. Aber nach meiner jahrelangen Beschäftigung mit dem Vater der institutionalisierten jüdischen Volkskunde und vielen Gesprächen mit seinem Sohn Kurt glaube ich, dass er seinen Lebensabend gerne in dem ihm vertrauten europäischen Lebensraum verbracht hätte, und ich bin überzeugt, dass dies Baden bei Wien gewesen wäre.

51 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.

Die jüdische Volkskunde im Kontext ihrer Zeit

Klaus Hödl

Die vorliegenden Ausführungen bestehen aus zwei Teilen. Der erste Abschnitt ist der jüdischen Volkskunde gewidmet. Es werden die Bedingungen ihrer Entstehung herausgearbeitet und Vergleiche mit anderen zeitgenössischen Disziplinen gezogen. Der zweite Teil des Artikels beschäftigt sich mit Skizzen des Shtetl-Lebens, die von der jüdischen Volkskunde und der klassischen jiddischen Literatur gezeichnet wurden, wie auch mit Präsentationen, die in der Gegenwart, um die Wende zum 21. Jahrhundert, vorgestellt werden. Abschließend werden die verschiedenen Entwürfe ostjüdischen Alltagslebens miteinander verglichen und Kontinuitäten bzw. Divergenzen zwischen ihnen hervorgehoben.

Ganz generell lässt sich festhalten, dass die jüdische Volkskunde eine von mehreren Reaktionsformen auf tiefgreifende Krisenerfahrungen darstellt, die die Juden Zentraleuropas im späten 19. Jahrhundert machten. Für die Entstehung der jüdischen Volkskunde ist dabei u.a. die Erschütterung des positivistischen Geschichtsverständnisses relevant, das durch die Auffassung eines linearen Progresses charakterisiert ist. Der Niedergang des Liberalismus und der neue Antisemitismus seit den 1880er Jahren führten zu einer Hinterfragung der Vorstellung eines stetigen historischen Fortschritts.¹ Die bislang von Juden verfolgten Strategien zur Erlangung ihrer vollständigen Akzeptanz durch Nichtjuden und ihrer Anerkennung als vollberechtigte Mitglieder der Gesellschaft hatten ganz offensichtlich nicht gegriffen. In der Folge kam es zu einer Neuorientierung der Juden in Bezug auf ihr Verhältnis zu Nichtjuden, wobei die häufig bemerkbar gewesene Zuversicht auf ein nahe bevorstehendes Diskriminierungsende stark geschwächt wurde und ein bisweilen ungewolltes Miteinander einer skeptischen Distanz wich. Damit verbunden war eine merkbare Rückbesinnung auf das »Jüdische«.

1 Nils Roemer: *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany. Between History and Faith*. Madison 2005, S. 114.

Da die Modernisierung der Juden im Zentraleuropa des ausgehenden 19. Jahrhunderts sehr fortgeschritten war, konnte es sich dabei kaum um eine religiöse Dimension des Jüdischen handeln. Stattdessen wurde es in weitem Maße als Kultur begriffen. Die *Jüdische Renaissance* stellt einen beispielhaften Ausdruck dieser Entwicklung dar.² Der Zionismus, Tendenzen der »Szientifizierung« von Judentum, d.h. die wissenschaftliche Auslegung jüdischer Riten,³ die jüdische Sozialwissenschaft⁴ oder die Entstehung jüdischer Museen⁵ waren neben der jüdischen Volkskunde weitere Folgen der tiefen Enttäuschung, die Juden aufgrund der Nichtrealisierung ihres Emanzipationszieles erfuhren. Es handelte sich bei ihnen um keine streng voneinander getrennten Auswirkungen, sondern sie waren bisweilen eng miteinander verknüpft.

Die jüdische Volkskunde: Voraussetzungen und historischer Kontext

Im Folgenden werden einige Bedingungen für die Entstehung der jüdischen Volkskunde und aspekthaft auch ihr geschichtliches Umfeld dargestellt. Es werden Entwicklungslinien nachgezeichnet, die schon Jahrzehnte vor ihrer formellen Gründung durch Max Grunwald im Jahr 1898 beobachtbar waren und dann zu ihrer Etablierung geführt haben. Damit wird keiner deterministischen Geschichtsperspektive gehuldigt, sondern lediglich ein Narrativ vorgestellt, das die Herausbildung der jüdischen Volkskunde, und besonders ihre spezifische Ausformung, unter einem konkreten Gesichtspunkt nachvollziehbar macht. Ein weiterer Fokus wird auf die Bedingungen gerichtet, die zur Überbrückung der ost- und westjüdischen Kluft sowie zur Verdrängung einer Vergangenheitskonzentration durch ein gesteigertes Interesse für die jüdische Gegenwart, beides integrale Merkmale der jüdischen Volkskunde, geführt haben.

2 Michael Brenner: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München 2000.

3 Siehe Robin Judd: *Contested Rituals. Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843–1933*. Ithaca 2007.

4 Mitchell Hart: *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity*. Stanford 2000.

5 Klaus Hödl: *Wiener Juden – Jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert* (=Schriftenreihe des Centrums für Jüdische Studien, 9). Innsbruck 2006, S. 71–77.

Verwissenschaftlichung von Judentum

Als ein Frankfurter Jude namens Flersheim im Jahr 1843 die Beschneidung seines Sohnes verweigerte, war der größte Teil der lokalen Judentum über das Verhalten ihres Glaubensgenossen tief befremdet.⁶ Die *Brit Mila*, der religiöse Ritus der Beschneidung, war für Juden eine ganz zentrale religiöse Praxis und eine unverzichtbare Komponente ihres Zusammengehörigkeitsgefühls sowie ihrer Identität. Deswegen konnte der Verzicht von Flersheim auf dessen Durchführung kaum nachvollzogen werden. Nichtsdestotrotz war es nicht das erste Mal, dass einzelne Juden von der Beschneidung ihrer Söhne Abstand nahmen, und es sollte auch nicht das letzte Mal sein. Auch war der Ritus um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr ganz unumstritten. Schon seit einigen Jahrzehnten war über seine medizinischen Auswirkungen diskutiert worden, im konkreten Fall allerdings weniger innerhalb der jüdischen Gemeinde als unter (jüdischen und nichtjüdischen) Ärzten. Die Beschneidung wurde zunehmend mit einem gesundheitlichen Risiko assoziiert, und in einzelnen Fällen soll sie sogar zum Tod von Säuglingen geführt haben.⁷ Im medizinischen Diskurs ging es weniger um die Richtigkeit dieser Behauptungen, sondern um die Auslotung von Möglichkeiten, wie gesundheitsgefährdende Auswirkungen in Zukunft vermieden werden könnten. Dabei schlugen jüdische und nichtjüdische Ärzte der Tendenz nach unterschiedliche Maßnahmen vor. Während Ersterer auf Modifikationen der *Brit Mila* pochten, wollten nichtjüdische Mediziner den gesamten Ritus abschaffen.⁸

Ähnlich wie die Beschneidung wurden auch das Schächten (*Schechita*) und das Ritualbad (*Mikwe*) sowie die religiösen Speisegesetze von vielen Nichtjuden kritisiert, und bisweilen verlangten sie deren Aufhe-

6 Andreas Gotzmann: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß (=Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, 55). Tübingen 1997, S. 261–262.

7 Klaus Hödl: Die deutschsprachige Beschneidungsdebatte im 19. Jahrhundert. In: Aschkenas, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 13, 2003, S. 189–209, hier S. 193–196.

8 Siehe zu diesem Punkt auch Eberhard Wolff: Medizinische Kompetenz und talmudische Autorität. Jüdische Ärzte und Rabbiner als ungleiche Partner in der Debatte um die Beschneidungsreform zwischen 1830 und 1850. In: Arno Herzig, Hans Otto Horch, Robert Jütte (Hg.): Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Göttingen 2002, S. 119–149.

bung. Jüdische Mediziner widersprachen den Behauptungen über die Gesundheitsgefährdung, die aus der Observanz jüdischer religiöser Gesetze resultierte, nicht zur Gänze. Bisweilen waren sie in ihrer Kritik gegen jüdische Zeremonialgesetze sogar radikaler als einzelne Nichtjuden. Allerdings verwahrten sie sich in der Regel gegen deren komplette Abschaffung.⁹ Stattdessen führten sie eine Art *counter discourse* ein, wobei die gegen jüdische Riten vorgebrachten Argumente in ihr Gegenteil verkehrt und gegen die ursprünglichen – nichtjüdischen – Kritiker gerichtet wurden. Nicht Juden, die religiöse Gesetze beachteten, würden verstärkt erkranken, so behaupteten sie, sondern Nichtjuden, da sie keinen religiösen Praktiken wie Juden anhängen.

Als Beispiel für diese Argumentation mag die Syphilis dienen, deren Verbreitung eine Zeitlang auf den traditionellen Beschneidungsmodus zurückgeführt wurde.¹⁰ Da in diesem diskursiven Kontext nicht ausgeführt wurde, was die ursprüngliche Ursache für deren Vorkommen unter Juden gewesen sei bzw. sie gefördert habe, wurde allein durch den Zusammenhang zwischen Beschneidung und Syphilis das Bild einer innigen Verbindung zwischen Juden und der Geschlechtskrankheit hergestellt. Jüdische Ärzte trugen demgegenüber vor, dass die rituelle Entfernung der Vorhaut der Syphilisprävention diene.¹¹ Nichtjuden, die sich nicht beschneiden ließen, seien in diesem Sinne stärker gefährdet, mit Lues angesteckt zu werden.

Ohne an dieser Stelle der Thematik der angeblichen gesundheitlichen Vorteile bzw. abträglichen Folgen einer Durchführung der *Brit Mila* weitere Aufmerksamkeit schenken zu wollen, die in ähnlicher Weise in den Auseinandersetzungen über die *Mikwe* oder das Schächten diskutiert wurden, soll eine wesentliche Folge des medizinischen Diskurses über jüdische medizinische Praktiken benannt werden: Da-

- 9 Ein bekanntes Beispiel eines Rabbiners, der der Beschneidung eher skeptisch gegenüberstand und ihre im Judentum zugeschriebene Bedeutung hinterfragte, stellte der Landesrabbiner von Mecklenburg-Schwerin, Samuel Holdheim, dar. Siehe: Samuel Holdheim: Ueber die Beschneidung zunächst in religiös-dogmatischer Hinsicht. Schwerin 1844.
- 10 J. B. Friedreich: Ueber die juedische Beschneidung in sanitätspolizeilicher Beziehung. In: Centralarchiv für die gesamte Staatsarzneikunde 3, 1846, S. 679–685, hier S. 684.
- 11 Elias Collin: Die Beschneidung der Israeliten und ihre Nachbehandlung. Leipzig 1838, S. 10; Michael Tschoetschel: Die Diskussion über die Häufigkeit von Krankheiten bei den Juden bis 1920. Med. Diss., Mainz 1990, S. 56.

bei handelt es sich um die wissenschaftliche Neuinterpretation von Judentum. Die medizinische Begründung beispielsweise der Speisegesetze verdrängte zumindest tendenziell ihre religiöse Legitimation. Das heißt nicht, dass alle Juden Judentum nur mehr als einen Kanon krankheitspräventiver Maßnahmen verstanden. Aber bei einem wachsenden Teil der Judenschaft stieß die medizinische Auslegung religiöser Riten auf Resonanz. Sie ermöglichte, dass Judentum in einem Zeitalter verbreiteter Wissenschaftsgläubigkeit als mit wissenschaftlichen Erkenntnissen übereinstimmend dargestellt werden konnte. Selbst religiös indifferente und positivistisch gesinnte Juden konnten sich vor diesem Hintergrund zum Judentum bekennen und einen positiven Bezug zu ihm herstellen. Eine weitere Folge dieser Entwicklung war, dass Judentum gemessen, in seinen Auswirkungen auf das Krankheitsverhalten von Juden numerisch fassbar gemacht wurde. Zwischen Judentum als Religion und der gesundheitlichen Verfassung der Juden wurde ein Zusammenhang angenommen, der als empirisch überprüfbar galt und an Berechnungen, Tabellen u. a. ablesbar war. Judentum schien nunmehr auch an Zahlen festgemacht werden zu können.

Neue Vergangenheitsschau

Neben der tendenziellen Erosion der religiösen Dimension von Judentum zugunsten seiner wissenschaftlichen Auslegung bildete auch die Beschäftigung mit der jüngeren, voremanzipatorischen Vergangenheit des aschkenasischen Judentums eine Voraussetzung für die Herausbildung der jüdischen Volkskunde. Historisches Denken und eine Beschäftigung mit der eigenen Geschichte waren im Judentum relativ rezente Erfahrungen. Es hatte im Großen und Ganzen bis zum Ende der zweiten Dekade des 19. Jahrhunderts gedauert, bis mit der *Wissenschaft des Judentums* eine wissenschaftliche Erforschung der Vergangenheit in Angriff genommen und damit auch ein dominant zyklisches Geschichtsverständnis verdrängt wurde. Progression, und nicht immerwährende Wiederholung bestimmter Zeitabschnitte, sollte die neue Betrachtungsweise ihrer Tendenz nach charakterisieren.¹²

12 Siehe dazu Yosef Hayim Yerushalmi: *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlin³ 1996, S. 54.

Bis auf wenige Ausnahmen interessierten sich die Repräsentanten der *Wissenschaft* allerdings nur für ausgesuchte Aspekte der Geschichte. Ihre Aufmerksamkeit war zuvorderst auf eine weit zurückliegende Zeit, die Antike, gerichtet, oder auf sefardisches Judentum der Iberischen Halbinsel vor dem Abschluss der Reconquista.¹³ Sie mieden die jüngere Vergangenheit des aschkenasischen Judentums, das sie mit Statik, geistiger Verknöcherung und Irrationalismus gleichsetzten.

Trotzdem war im 19. Jahrhundert eine Auseinandersetzung mit dem voremanzipatorischen, d.h. traditionellen aschkenasischen Judentum nicht unbekannt. Selbst einige Repräsentanten der *Wissenschaft des Judentums* beschäftigten sich mit ihr, auch wenn sie unter ihren Kollegen Ausnahmen bildeten. Zu ihnen zählten vornehmlich Leopold Zunz wie auch in späteren Jahren der Wiener Rabbiner Moritz Güdemann.¹⁴ Beide ließen ihr Forschungsfeld in positivem Licht erstrahlen. Eine Beschäftigung mit der vormodernen aschkenasischen Vergangenheit ist aber vor allem außerhalb des Wissenschaftszirkels, vornehmlich in der jüdischen Genremalerei bei Moritz Daniel Oppenheim¹⁵ und der Ghettoliteratur¹⁶ nachweisbar. Auch in diesem Fall erhielt sie eine ausgesprochene Wertschätzung.

Mit der Darstellung der jüngeren Vergangenheit wurde nicht nur eine zur Vergangenheitsschau der *Wissenschaft des Judentums* alternative historische Betrachtungsweise vorgetragen, sondern auch ein neuer historischer Akteur eingeführt. Während bei Letzterer eine Betonung jüdischen intellektuellen Schaffens vorgenommen wurde, die in Heinrich Graetz' elfbändiger »Geschichte der Juden« beispielhaften Ausdruck fin-

13 Ismar Schorsch: *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism.* Hanover 1994, S. 71–92.

14 Zu Güdemann siehe Monika Richarz (Hg.): *Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945.* München 1989, S. 175 f. Ismar Schorsch: *Moritz Güdemann – Rabbi, Historian and Apologist.* In: *Leo Baeck Institute Year Book XI* (1966), S. 42–66, hier S. 54.

15 Siehe vor allem Norman Kleeblatt: *Abschied und Heimkehr. Quellen und Kontext zu Moritz Oppenheims Meisterwerk »Die Heimkehr des Freiwilligen«.* In: Georg Heuberger, Anton Merk (Hg.): *Moritz Daniel Oppenheim. Die Entdeckung des modernen jüdischen Selbstbewußtseins in der Kunst. Jewish Identity in 19th Century Art.* Frankfurt/M. 1999, S. 113–130.

16 Siehe Gabriele von Glasenapp: *Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert (=Conditio Judaica, 11).* Tübingen 1996.

det, fokussierten Oppenheim, die Schriftsteller der Ghettoromane oder auch Güdemann das alltägliche Leben. Sie schenkten nicht den Arbeiten einzelner Geistesgrößen, sondern der Lebensführung der breiten Masse Aufmerksamkeit. Und die jüdischen Volksschichten führen dabei keine Existenz, die immer nur von Verfolgungen geprägt gewesen wäre, wie Graetz es in seiner »Leidens- und Gelehrten-geschichte« nahe legt.¹⁷ Oppenheim malte Bilder, in denen gewöhnliche Juden bei der Bewältigung ihres Alltages, vor allem beim Feiern des Schabbats, dargestellt werden und tiefe Zufriedenheit ausstrahlen.

In diesen historischen Skizzen gilt das Interesse der alltäglichen Kultur. Im späten 19. Jahrhundert gab es vereinzelte Bemühungen, diese Geschichtsschau in ein methodologisches Konzept zu fassen und als *Culturgeschichte* zu etablieren. Dabei wurde sie in einer Weise definiert, die wesentliche Merkmale der Volkskunde vorwegnahm. Nach ihrem Begründer, Max Grunwald, ist »die jüdische Volkskunde ... eben ein anderer Zweig der Culturgeschichte des Judenthums. Sie ist gewissermaßen das Spiegelbild des jüdischen Lebens und Treibens im Ghetto«.¹⁸

Eine zentrale Komponente der Vergangenheitsschau, die vormodernes aschkenasisches Judentum positiv darstellte, war, dass es mit jüdischer Orthodoxie in Osteuropa, wo die Modernisierung der Juden im Vergleich zu Zentraleuropa deutlich nachhinkte, nicht gleichgesetzt wurde. Religiöse Strenggläubigkeit wurde demnach in ein vormodern-traditionelles auf der einen und zeitgenössisches, osteuropäisch-orthodoxes Judentum auf der anderen Seite unterteilt. In diesem Sinne wurde an der Differenzierung in Ost- und Westjuden, die die *Haskala*, die jüdische Aufklärung, in den 1790er Jahren eingeführt hatte,¹⁹ weiterhin festgehalten.

17 Nach Marcus Pyka hat Graetz diese Formulierung lediglich geprägt, ohne dass sie sein Geschichtswerk bestimmt hätte. Siehe Marcus Pyka: *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz* (= *Jüdische Religion, Geschichte und Kultur*, 5). Göttingen 2009, S. 26.

18 *Oesterreichische Wochenschrift* 1898, S. 610.

19 Shmuel Feiner: *The Jewish Enlightenment*. Philadelphia 2002, S. 303–304.

Die jüdische Volkskunde

Mit der wissenschaftlich-numerischen Erfassung von Judentum und der positiven Beurteilung der traditionellen aschkenasischen Vergangenheit sowie der Hervorhebung des Alltagslebens waren wichtige Voraussetzungen für die jüdische Volkskunde gegeben. Sie ermöglichten die Ausformung ihrer Spezifika, wozu vor allem die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ost- und Westjuden gehörte. Die jüdische Volkskunde verdankt sich nicht zuletzt den Verwissenschaftlichungstendenzen von Judentum, die kulturelle Faktoren, die der konstruierten Unterscheidung zugrunde gelegt waren, irrelevant werden ließ. Die Volkskunde ging von einem einheitlichen jüdischen Kollektiv, einem Volk, aus.

Die Abstrahierung von einer ost-westjüdischen Differenzierung ermöglichte es im Weiteren, die Wertschätzung des voremanzipatorischen traditionellen Judentums auf die ostjüdische Gegenwart zu transponieren. Dadurch erfuhr das bisher kritisierte Ostjudentum eine positive Bewertung. Das zeigt sich in exemplarischer Weise an einem Aufruf zur Sammlung volkskundlichen Materials, der im Jahre 1905 ausgegeben wurde: »Wir wenden uns besonders an die gebildete jüdische Jugend beiderlei Geschlechtes, die noch den Zusammenhang mit dem Volke nicht verloren hat, *namentlich aber in jenen Ländern, wo die Juden am dichtesten wohnen und das jüdische Volk sich noch unberührt in aller Urwüchsigkeit und Frische erhalten hat*, mit der herzlichen Bitte, sich an unserer Sammellarbeit aufs lebhafteste zu beteiligen.«²⁰

Die Gebiete, »wo die Juden am dichtesten wohnen ...«, bezeichnet Osteuropa. Die jüdische Volkskunde entdeckte somit ostjüdische Existenz als Fundus für ein positiv konnotiertes Judentum.

Mit der Fokussierung der Ostjuden konnte der Blick in die Vergangenheit einer Auseinandersetzung mit der Gegenwart und dem Aufbau einer gemeinsamen jüdischen Zukunft weichen. Obwohl die jüdische Volkskunde Traditionen, die aufgrund der Modernisierung jüdischen Lebens zu verschwinden drohten, retten und bewahren wollte, war sie eher auf das zeitgenössische Leben als auf die Geschichte orientiert. Max Grunwald hebt in diesem Zusammenhang in seinen Memoiren hervor, dass er ganz bewusst keine »Mumien« konservieren wolle.²¹ Stattdessen

20 Ost und West 1, 1905, S. 1–6, hier S. 6. (nachträgliche Kursivsetzung zur Hervorhebung vorgenommen; K. H.)

suchte er eine praktische Anwendung der Wissenschaft des Judentums. Die Protagonisten der jüdischen Volkskunde meinten, dass anders als die Historiographie, die der Vergangenheit verhaftet bleibe, ihre eigene Disziplin stärker gegenwartsbezogen und dadurch auch von größerer Relevanz sei.

Die drei Prozesse, die zur Vorstellung eines einheitlichen, d. h. Ost- und Westjuden umfassenden, jüdischen Volkes, zur Aufwertung des Ostjudentums und zur Konzentration auf die Gegenwart und Zukunft geführt haben, waren eng miteinander verzahnt und können nur aus Verständnisgründen als konsekutive Abfolge, wie eben skizziert, dargestellt werden. Bis zu einem gewissen Grad waren sie zeitgenössische Phänomene, d. h. Entwicklungen, die auch auf anderen Gebieten als der Volkskunde bemerkbar waren. Sie lassen sich u. a. an der jüdischen Sozialwissenschaft, die ungefähr zur gleichen Zeit wie die jüdische Volkskunde ins Leben gerufen wurde, ablesen.

Die jüdische Sozialwissenschaft

Die jüdische Sozialwissenschaft verdankte ihre Entstehung den gewaltigen Umbrüchen, die die Modernisierung jüdischen Lebens vor allem in Osteuropa hervorgerufen hat. Sie löste starke Migrationsbewegungen aus und konfrontierte Juden in den urbanen Zentren Zentraleuropas mit Glaubensgenossen und -genossinnen, von denen sie nur sehr wenig wussten. Um ihnen notwendige Hilfe gewähren zu können, war es allerdings wichtig, grundsätzliche Kenntnisse über die Lebensverhältnisse der osteuropäischen Judenschaft zu erlangen. Der auf der Grundlage dieser Überlegungen 1902 in Berlin gegründete »Verein für jüdische Statistik« sollte eine entsprechende Wissensbasis erarbeiten.²² Mit der Einbeziehung des jüdischen Umfeldes in den Destinationen, in denen sich die ostjüdischen Migrantinnen und Migranten niederließen, wurden auch die Westjuden zum Adressaten der Forschungen. Ost- und Westjuden wurden dadurch zu einem einheitlichen Untersuchungsobjekt.²³

21 Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000, S. 41. Vgl. auch den Beitrag von Peter HÖrz in diesem Band.

22 Hart (wie Anm. 4), S. 31.

23 Ebd., S. 4.

Während das Judentum im Laufe des 19. Jahrhunderts von der *Wissenschaft des Judentums* vor allem historisch untersucht worden war, setzte sich die neue (Sozial-)Wissenschaft mit demographischen Prozessen, Krankheitsstatistiken, Wanderbewegungen, interkonfessionellen Eheschließungen und ähnlichen Entwicklungen der Gegenwart auseinander. Der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Arbeit verlagerte sich von der Vergangenheit auf zeitgenössische Verhältnisse und die Zukunft. Einer der Begründer der jüdischen Sozialwissenschaft, Osias Thon, äußerte sich über den Unterschied zwischen seiner Wissenschaft und der Historiographie wie folgt: »Da versteht es sich von selbst, dass eine Wissenschaft ... nur zum geringeren Teil Vergangenheitswissenschaft ist. Den weitaus grössten Umfang nehmen immer Fragen der Gegenwart und Zukunft ein: Statistik ... Es muss erst die Ueberzeugung durchdringen, dass das Problem einer jüdischen Wissenschaft das ganze Judenvolk als lebendiger Organismus ist. Ein lebendiger Organismus hat seine immanenten Lebens- und Entwicklungsgesetze.«²⁴

In engem Zusammenhang damit trieb die jüdische Sozialwissenschaft auch eine Neukonzeption des Jüdischen voran. Die religiöse Dimension von Judentum wurde zugunsten seines ethnischen Verständnisses hintangestellt. In den Fokus der Untersuchung rückten Juden als Menschen, an denen Entwicklungen festgemacht werden konnten.²⁵ Die Religion selbst war in diesem Zusammenhang von keiner primären Bedeutung mehr. Und mit ihr verloren auch wesentliche Differenzierungsmerkmale zwischen Ost- und Westjuden an Relevanz. Juden wurden als ein Volk betrachtet, oder, wie Thon es in seinem obigen Zitat ausgedrückt hat, als ein »lebender Organismus«. Es gab zwar eine Vielzahl medizinischer Untersuchungen, die auf Unterschiede zwischen Ost- und Westjuden in Bezug auf Erkrankungsmuster und anthropologische Merkmale hinwiesen, womit kulturelle Differenzen »biologisiert« wurden und einen unveränderbaren Charakter erhielten.²⁶ Die jüdische Sozialwissenschaft, die ebenfalls mit Krankheitsstatistiken arbeitete, sah aber nicht zuletzt aufgrund ihrer zionistischen Ausrichtung von dieser Unterscheidung ab. Dem vormals abschätzig beurteilten Ostjudentum wurde von den jüdi-

24 Osias Thon: Das Problem der jüdischen Wissenschaft. In: Jüdischer Almanach 1902/03, S. 183–189, hier S. 188.

25 Hart (wie Anm. 4), S. 16.

26 John M. Efron: Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe. New Haven 1994, S. 24.

schen Sozialwissenschaftlern sogar besondere Hochachtung entgegengebracht. Das zeigt sich bei Arthur Ruppin, dem Direktor des Bureaus für jüdische Statistik, der sich auf einer Reise durch Galizien mit den Lebensverhältnissen der dortigen Juden näher auseinandersetzte. In der Folge meinte er, unter den Ostjuden »jüdische Authentizität« feststellen zu können und bei ihnen die Voraussetzungen für eine verheißungsvolle jüdische Zukunft zu finden.²⁷ Ostjuden gewannen in diesem Zusammenhang eine ausgesprochene Wertschätzung, während die so genannten Westjuden eher als dekadent galten. Damit wurde aber keine neue, gleichsam spiegelverkehrte, Differenzierung zwischen ihnen eingeführt. Da sich die neuen Beurteilungen hauptsächlich an Westjuden richteten, sollte lediglich die bisherige Herabsetzung der Ostjuden kompensiert werden.

Das Verhältnis zu Nichtjuden

All die Merkmale, die bei der kurzen Skizzierung der jüdischen Volkskunde und Sozialwissenschaft genannt wurden, die zunehmende Geschichtsverdrossenheit zugunsten von Gegenwarts- und Zukunftsprojekten, die Überbrückung des ost- westjüdischen Gegensatzes und die positive Evaluierung des Ostjudentums, zeigten sich auch auf anderen Gebieten, beispielsweise an der Zeitschrift »Ost und West«, die 1901 in Berlin vom Studenten Leo Winz gegründet wurde.²⁸ Im Jahre 1903 erschien in dem Medium ein Artikel, in dem in gleicher Weise wie vorhin bei Osias Thon vor zu intensiver Vergangenheitsschau gewarnt wird: »Wir Juden«, so heißt es darin, »haben uns vor einer grossen Gefahr in acht zu nehmen; ich meine vor der übertriebenen Wertschätzung des Altertums. ... wir müssen uns mit aller Kraft dagegen sträuben, dass die Judenheit, das lebendige und lebensfähige Volk, zu einer Art archäologischer Trümmer gemacht werde, die man in einem Museum sorgfältig katalogisieren und aufbewahren müsste. ... das Judentum aber ist ein lebender Organismus, der sich fort und fort entwickelt.«²⁹ Die Zeitung war

27 Ebd., S. 62.

28 David A. Brenner: *Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in Ost und West*. Detroit 1998, S. 25.

29 S. Bernfeld: *Geistige Strömungen im Judentum*. In: *Ost und West* 3, 1903, S. 29–40, hier S. 29 f.

auch bestrebt, die ost- westjüdische Dichotomie zugunsten einer einheitlichen jüdischen Ethnie zu neutralisieren. Sie verfolgt das Ziel, indem sie ostjüdisches Judentum in besonders positiver Weise skizzierte.³⁰

Die bisher betonten Komponenten der Volkskunde stellten demnach keine Spezifika von ihr dar, sondern waren einem konkreten historischen Kontext geschuldet, aus dem auch die erwähnte jüdische Sozialwissenschaft oder das Publikationsprojekt von »Ost und West« erwachsen. Deswegen verwundert es nicht, dass sich zwischen ihnen Ähnlichkeiten und Parallelen finden lassen. Das heißt aber nicht, dass dies die einzigen Entwicklungen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert waren. Zur gleichen Zeit erfuhren nämlich die Vereine zur jüdischen Geschichte und Kultur, also Gruppen, die sich intensiv mit der Geschichte auseinandersetzten, einen Aufschwung. Auch die Gründung des Ordens B'nai B'rith ist in diesem Zusammenhang zu nennen.³¹ Jüdische Vergangenheit war demnach von unterschiedlichen, bisweilen gegensätzlichen Entwicklungen geprägt. Es gibt also nicht nur eine einzige jüdische Geschichte, sondern verschiedene jüdische Geschichten. Und die Herausbildung der jüdischen Volkskunde bildet einen Aspekt davon.

Die jüdische Volkskunde unterschied sich aber auch in ihrem Zugang zum Verhältnis von Juden und Nichtjuden von anderen zeitgenössischen Unternehmungen, wie beispielsweise der jüdischen Sozialwissenschaft. Das zeigt sich beispielhaft an den Bemühungen der jüdischen Volkskunde, nicht allein auf Juden als Rezipienten ihrer Arbeiten abzielen, sondern auch Nichtjuden einzubeziehen. Einerseits gab es das Ziel, jüdisches kulturelles Erbe zu bewahren und für die Zukunft zu sichern. Gleichzeitig war die jüdische Volkskunde bestrebt, Nichtjuden mit jüdischer Alltagskultur bekannt und dabei Gemeinsamkeiten zwischen den jeweiligen Traditionen erkennbar zu machen. Das war das explizite Anliegen sowohl von Max Grunwald als auch von Moritz Güdemann.³² Sie fassten ostjüdisches Leben nicht als exklusiv jüdisch auf, sondern als im Verband mit Nichtjuden konstituiert. Mit dieser Orientierung befand

30 David A. Brenner: *German-Jewish Popular Culture Before the Holocaust*. Kafka's kitsch. London 2008, S. 15.

31 Andreas Reinke: »Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums«: Der Unabhängige Orden B'nai B'rith in Deutschland. In: Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke, Till van Rahden (Hg.): *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933*. Tübingen 2001, S. 315–340.

32 Roemer (wie Anm. 1), S. 117.

sich die jüdische Volkskunde in Dissens mit der jüdischen Sozialwissenschaft, die stark zionistisch beeinflusst war und das spezifisch Jüdische erforschen wollte.

Die jüdischen Migrationsbewegungen im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert waren einerseits durch Emigrationsprozesse aus Osteuropa gekennzeichnet, und andererseits durch die Aufgabe kleinerer Siedlungen zugunsten größerer Niederlassungen, d. h. durch eine ausgeprägte Urbanisierung. In der Folge wurde das Shtetl immer mehr zu einem zurückgelassenen Erinnerungsort, der gleichzeitig auch mit »authentischem« Judentum assoziiert wurde. Das Shtetl wurde zum Gegenstand der volkskundlichen Beschäftigung und Forschung, der festgehalten und vor dem Verschwinden kommenerativ bewahrt werden sollte. Die ethnographischen Expeditions- und Sammlungsaktivitäten eines S. An-sky in den Jahren 1912–1914, die ihn in die Shtetl-Welt von Wolhynien und Podolien führten,³³ sind bekannte Beispiele für diese neue Entwicklung. Aber auch dabei ging es nicht um eine Fokussierung allein auf das Judentum. Die russische »Jüdische Historische und Ethnographische Gesellschaft«, deren Mitglied An-sky war, zeigt mit Nachdruck eine Forschungsorientierung, die Nichtjuden aus dem jüdischen Kosmos nicht ausschloss. Ein Großteil der Arbeiten ihrer Historiker war darauf ausgerichtet, die enge Verbindung von Juden und Nichtjuden im Bereich des Alltagslebens und des volkskundlichen Erbes zu belegen.³⁴ Das Shtetl, wie es die Volkskunde erforschte, war ein Begegnungsort von Juden und Nichtjuden.

Damit unterscheiden sich die volkskundlichen Shtetl-Präsentationen von einer gegenwärtigen Shtetl-Darstellung, die im Folgenden kurz skizziert wird. An den Unterschieden zwischen den jeweiligen Ansätzen zeigt sich, in welchem Maße ostjüdisches Leben bzw. das Shtetl Konstruktionsobjekte bilden können, die aus einer bestimmten Perspektive resultieren und kaum etwas mit einem »Realitätsbezug« zu tun haben.

33 Jeffrey Veidlinger: *Jewish Public Culture in late Russian Empire*. Bloomington 2009, S. 258.

34 Ebd., S. 261–264.

Das Shtetl als Freizeitpark

Im Jahr 2003 begannen in Rischon le-Zion, einer der größten Städte Israels, die Arbeiten für ein Open Air-Museum, das einen Nachbau des litauischen Shtetl Eishyshok (Eišiškės, lit., Ejszyszki, pol.) bilden soll. Es stellt den Geburtsort der Projektplanerin, Yaffa Eliach, dar.³⁵ Die Arbeiten sollten ursprünglich 2010 zum Abschluss kommen, werden sich aber beträchtlich verzögern.³⁶ Das Shtetl am Mittelmeer wird dann an die vierzig Gebäude umfassen, worunter sich Privathäuser und für das religiöse Leben relevante Einrichtungen wie Synagoge, Mikwe oder Friedhof befinden. Zum Gebäudekomplex zählt auch eine Burg. Um eine größere Authentizität zu vermitteln, wird um das Shtetl herum ein Wald gepflanzt, und auch ein künstlicher See soll angelegt werden.³⁷

Das rekonstruierte Shtetl wird keine bloße Ansammlung von Gebäuden darstellen und lediglich zur Besichtigung einladen. Vielmehr ist es als ein *living history museum* konzipiert, in dem an die 400 Akteure Szenen aus dem Shtetl-Leben nachspielen werden. Dabei wird vergangenes ostjüdisches Leben performativ rekonstruiert. Gleichzeitig werden die Besucher am Treiben teilhaben, sich in der Synagoge in osteuropäischem Stil trauen lassen, Aufführungen im jiddischen Theater beiwohnen oder sich als Käufer am Markt versuchen können.³⁸ Der Shtetl-Alltag wird somit von fiktiven Bewohnern und den Besuchern gemeinsam gestaltet werden, von Akteuren, die lose einem Rollenspiel verpflichtet sind, und Menschen mit einem lebensgeschichtlichen Background, in dem das Shtetl bisweilen nicht vorgekommen ist. Da das Ergebnis von interaktionalen Handlungen nicht im Vorhinein festgelegt werden kann, ist auch das Produkt der gemeinsamen Praktiken von Akteuren und Besuchern des Museums in Rischon le-Zion, die Darstellung einer Shtetl-Existenz, unbestimmt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sie eine vollständig neue Form annehmen wird, die dem Tagesablauf im ursprünglichen Eishyshok kaum ähneln bzw. nur wenig mit ihm zu tun haben wird.

35 Jeffrey Shandler: *The Shtetl Subjunctive: Yaffa Eliach's Living History Museum*. In: Benjamin Nathans, Gabriella Safran (Hg.): *Culture Front. Representing Jews in Eastern Europe*. Philadelphia 2008, S. 288–306, hier S. 294.

36 Siehe <http://www.shtetlfoundation.org> (Zugriff: 18.10.2010).

37 Juri Ginsburg: Ein litauisches Shtetl für Israel. In: *Berliner Zeitung*, 14.4.2001, S. 13.

38 Ebd., S. 13.

Abgesehen von der praxisbedingten Verzerrung des Shtetl-Alltags wird trotz gegenteiliger Ankündigungen³⁹ auch die bauliche Komposition des Shtetl-Museums keine Kopie des historischen Eishyshok bilden. Die Burg, die Teil der israelischen Shtetl-Variante sein und ein Familienforschungsarchiv, einen Konzertsaal und andere Räumlichkeiten beherbergen wird, gab es im originalen litauischen Shtetl nicht. Sie gleicht vielmehr einer Burg in der Nähe des ehemaligen Eishyshok. Die Synagoge im Shtetl-Museum wird ebenfalls nicht dem Gotteshaus im historischen Eishyshok nachgebildet, sondern der Synagoge im nahe gelegenen Olkenig. Das Shtetl-Museum wird dadurch, wie Jeffrey Shandler schreibt, die Gestalt einer »synthetischen Umgebung annehmen, die für Weltausstellungen kreiert wird«.⁴⁰

Die Hinweise auf die Implikationen einer performativen Gestaltung des Shtetl-Alltages und die architektonischen Differenzen zwischen dem Shtetl-Museum und dem ursprünglichen Eishyshok lassen es jedenfalls sehr wahrscheinlich erscheinen, dass das rekonstruierte Shtetl-Leben von seiner Vorlage stark abweicht. Was mit Sicherheit dazu beitragen wird ist der Umstand, dass keiner der Akteure im Shtetl-Museum als Nichtjude figuriert. Das rekonstruierte Eishyshok stellt eine durchgängig jüdische Enklave dar. Zwar hatte auch das ursprüngliche Shtetl vor dem Holocaust eine überwiegend jüdische Bevölkerung – 3500 Juden standen lediglich 500 Nichtjuden gegenüber⁴¹ –, aber nichtsdestoweniger waren sie vorhanden. Sie waren Teil der Einwohnerschaft im Shtetl und bestimmten seinen Alltag mit. Sie kamen nicht nur aus der Umgebung für kurze Zeit nach Eishyshok, um auf dem Markt als Käufer aufzutreten, sondern sie lebten im Shtetl, interagierten mit der jüdischen Bevölkerung und konstituierten zusammen mit ihr seine kulturelle Textur. Bei der Rekonstruktion des Shtetl-Lebens handelt es sich nicht nur um eine Verzerrung des Alltages im historischen Eishyshok, sondern auch um eine bemerkenswerte Divergenz zum volkskundlichen Shtetl-Bild, in das Nichtjuden einbezogen wurden.

39 Steve Lipman: Lithuanian Shtetl to Live again. In: *The Jewish Week*, 26.5.2009, S. 13.

40 Shandler (wie Anm. 35), S. 296.

41 Lipman (wie Anm. 39), S. 13.

Klassische jiddische Literatur

Das Shtetl-Museum konstituiert ein Narrativ von osteuropäisch-jüdischem Leben, das vom volkskundlichen Ansatz abweicht, aber eine Entsprechung in der Literatur, speziell in der klassischen jiddischen Prosa eines Scholem Aleichem, findet. Er hat sein bekanntes Kasrilevke ebenfalls als fiktives Shtetl skizziert, in dem Nichtjuden weitgehend unbekannt sind. Sofern sie genannt werden, dann meist nur in Erfüllung bestimmter Funktionen, wie jener des Schabbesgoi.⁴²

Stellte Kasrilevke lediglich einen fiktiven Ort in irgendeiner Geschichte dar, müsste es an dieser Stelle nicht erwähnt werden. Sch. Aleichems Shtetl ist jedoch von Relevanz, weil es über Jahrzehnte hinweg die Vorstellung von ostjüdischem Leben geprägt hat und dabei häufig als authentische Darstellung gesehen worden ist.⁴³ Im Weiteren können an Kasrilevke exemplarisch die Konstruktionsleistungen von Shtetl-Beschreibungen deutlich gemacht werden, weil es neben der fiktionalen Beschreibung durch Sch. Aleichem auch noch Hinweise von seinem Bruder, Wolf Rabinowitsch, gibt. Kasrilevke hat in Woronko, der Heimatstadt von Sch. Aleichem, eine reale Vorlage. Aus den Memoiren von W. Rabinowitsch ist zu erfahren, dass auch viele Nichtjuden in Woronko lebten. Er erwähnt in seinen Erinnerungen aber nicht nur deren Präsenz, sondern berichtet auch von Interaktionen zwischen Juden und Nichtjuden, von Streichen, die er mit seinem Bruder und anderen jüdischen Knaben Nichtjuden spielte, von kleineren Vandalenakten an der Kirche, die sich unweit vom Hause der Rabinowitsch-Familie befand, u.a.⁴⁴ Nichtjuden waren somit Teil des realen Shtetl-Alltages, und sie mussten auch Sch. Aleichems Kindheitserfahrungen beeinflusst haben. Trotzdem bleiben sie in seinen literarischen Texten ausgeblendet.

Die Ausklammerung von nichtjüdischer Existenz kam nicht nur bei Sch. Aleichem vor. »Kislon«, so schreibt beispielsweise auch Mendele Moicher Sforim, »ist eine gänzlich jüdische Stadt, bis ins kleinste Detail«. ⁴⁵ Es figuriert bei ihm als ein jüdischer Ort ohne Kirche oder andere

42 Dan Miron: *The Image of the Shtetl and other Studies of modern Jewish literary Imagination*. Syracuse 2000, S. 1–4.

43 Ebd., S. 6–10.

44 Ebd., S. 1–2.

45 Israel Bartal: *Imagined Geography. The Shtetl, Myth, and Reality*. In: Steven T.

Gebäude, die auf eine christliche Präsenz hinweisen. Nichtjuden waren lediglich jenseits der Shtetl-Grenze zu finden, im Umland.

In den erwähnten jiddischen Texten gab es, ähnlich wie im entstehenden Freizeitpark in Rischon le-Zion, eine »Judaisierung« des Shtetls, wodurch es zum Inbegriff jüdischen Seins und einer ganz bestimmten – traditionellen – jüdischen Lebensweise wurde. Das geplante Open Air-Museum in Israel hat wenig mit den volkskundlichen Darstellungen der Shtetl-Welt zu tun, sondern ist eher von einem verbreiteten Shtetl-Bild beeinflusst, das vielleicht von den literarischen Entwürfen eines Sch. Aleichem geprägt wurde. Es ist im Übrigen nicht unähnlich der Shtetl-Nostalgie, die es vor einigen Jahren gegeben hat und die durch den Klezmer-Hype verursacht worden war. Auch in diesem Umfeld wurde eine ostjüdische Welt projiziert, die wenig mit der Realität gemein hatte. Selbst der Klezmer, weithin als Inbegriff ostjüdischer Musik verstanden, war in Wirklichkeit ein Sammelsurium unterschiedlicher Musikstile, das in gewissem Sinne die jüdisch-nichtjüdischen Interaktionen in Osteuropa reflektiert.⁴⁶

Forschungen zum Shtetl

Shtetl-Darstellungen bilden selbst dann, wenn sie mit größter Sorgfalt und dem ausdrücklichen Bestreben, sich lediglich an Fakten zu orientieren, durchgeführt werden, keine originalgetreuen Abbildungen. Auch die volkskundlichen Bestrebungen »erfanden« in gewissem Maße jüdische Tradition und die Shtetl-Existenz, die sie lediglich bewahren wollten. An dieser Stelle kann die Frage formuliert werden, welche Konstruktion mehr von einem historischen Urbild abweicht. Konkret: Kommt bei den volkskundlichen Arbeiten, die Nichtjuden in den Shtetl-Kosmos einbeziehen, oder beim Open Air-Museum in Rischon le-Zion ein größerer »Realitätsbezug« zum Vorschein? Wie haben die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden im Shtetl tatsächlich ausgesehen? Lässt sich dies geschichtswissenschaftlich feststellen?

Katz (Hg.): *The Shtetl. New Evaluations* (=Eli Wiesel Center for Judaic Studies, 1). New York 2007, S. 179–192.

46 Siehe Rita Ottens, Joel Rubin (Hg.): *Klezmer-Musik*. München 2003.

Der Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis von Juden und Nichtjuden im Shtetl sind unterschiedliche Historiker bereits nachgegangen. Sie haben dabei u. a. Aufzeichnungen von alten Siedlungen untersucht, auf deren Basis sich Haushaltslisten rekonstruieren lassen. Diese zeigen, dass es kein ausgesprochen jüdisches Siedlungsmuster gab, sondern dass Juden in enger Nachbarschaft mit Nichtjuden lebten.⁴⁷ Im weißrussischen Pinsk waren beispielsweise auch die Gotteshäuser von Juden, Katholiken und Russisch-Orthodoxen nebeneinander im Zentrum des Ortes. In diesem Sinne gab es nicht nur keine Abwesenheit von Nichtjuden, selbst Segregationstendenzen zwischen Letzteren und Juden sind nicht zu erkennen.⁴⁸ Diese Konstellation wird exemplarisch von Gershon David Hundert betont,⁴⁹ der nicht nur eigene Untersuchungen zu dieser Thematik durchgeführt hat,⁵⁰ sondern seine Aussage auch auf Arbeiten anderer Historiker stützt.⁵¹

Auf der Basis dieser Verweise lässt sich unschwer festhalten, dass das volkskundliche Bestreben, Nichtjuden in die Untersuchung jüdischer kultureller Traditionen einzubeziehen, weil es Interaktionen zwischen ihnen und somit auch wechselseitige Beeinflussungen gegeben haben musste, einen höheren Realitätsgrad aufweisen als die literarischen Werke eines Sch. Aleichem oder gegenwärtige Shtetl-Rekonstruktionen wie jene in Rischon le-Zion.

Zusammenfassung

In den obigen Ausführungen wurden einige Voraussetzungen für die Entwicklung der jüdischen Volkskunde dargestellt. Im Weiteren wurde gezeigt, dass es in einigen wesentlichen Aspekten zwischen ihr und anderen zeitgenössischen Unternehmungen, wie beispielsweise der jüdischen Sozialwissenschaft oder der Zeitschrift »Ost und West«, Parallelen

47 Bartal (wie Anm. 45), S. 183.

48 Ebd., S. 183.

49 Gershon David Hundert: The Importance of Demography and Patterns of Settlement for an Understanding of the Jewish Experience in East-Central Europe. In: Katz (wie Anm. 45), S. 29–38, hier S. 35.

50 Siehe ders.: The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatow in the 18th Century. Baltimore 1992, S. 45.

51 Siehe Hundert (wie Anm. 49), S. 38, Fußnote 21.

und Übereinstimmungen gab. Deswegen kann die jüdische Volkskunde, zumindest bis zu einem gewissen Grad, als Ergebnis eines konkreten historischen Kontextes gedeutet werden.

In einem weiteren Schritt wurde das Shtetl-Bild, das die jüdische Volkskunde gezeichnet hat, mit anderen zeitgenössischen Shtetl-Darstellungen wie auch einem Shtetl-Museum der Gegenwart verglichen. Dabei wurde der Frage nachgegangen, welche Präsentationen einen stärkeren »Realitätsbezug« aufweisen. Es zeigte sich, dass die volkskundlichen Skizzen stärker als die anderen Darstellungen mit den Erkenntnissen der Geschichtswissenschaft übereinstimmen.

Jewish Cultural Studies – eine neue Heimat für die jüdische Volkskunde?

Joachim Schlör

Auch in der Wissenschaft können Namen oft bloß »Schall und Rauch« sein. Gelegentlich zeigen Namensänderungen aber tatsächliche konzeptionelle Veränderungen an; das war sicher der Fall, als Hermann Bausinger und seine Kollegen 1971 das Ludwig-Uhland-Institut »für deutsche Volkskunde« an der Universität Tübingen in »Institut für Empirische Kulturwissenschaft« umbenannten. Das sollte ein deutliches Zeichen setzen und das Fach mit seiner schwierigen Vergangenheit – das Institut war 1933 gegründet worden – vom »Volkstümlichen« befreien und als moderne, auf der wissenschaftlichen Analyse von Quellen beruhende sozial- und geisteswissenschaftliche Disziplin neu aufstellen.¹ Alternative Namen, die ebenfalls Verwendung fanden, lauteten »Europäische Ethnologie« (in Marburg/Lahn, später auch an der Humboldt-Universität zu Berlin und in Wien) oder »Kulturanthropologie« wie in Frankfurt am Main. Neben der Kritik am deutschen universitären Erbe war vielleicht auch ein frischer Wind aus dem angelsächsischen Raum für diese Neuorientierung mitverantwortlich.

Ich möchte im Zusammenhang dieser Tagung die Frage stellen, ob es erneut die Möglichkeit gibt, die Arbeit an und mit der »jüdischen Volkskunde« neu auszurichten und Entwicklungen aus den USA und Großbritannien konstruktiv aufzunehmen. Anlass dafür gibt mir die Edition einer auf drei Bände angelegten Reihe *Jewish Cultural Studies*,

1 Zur Fachgeschichte vgl. Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. 4. Auflage. Darmstadt 1999; Silke Göttsch, Albrecht Lehmann (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001; Harm-Peer Zimmermann (Hg.): Empirische Kulturwissenschaft, europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Volkskunde. Leitfaden für das Studium einer Kulturwissenschaft an deutschsprachigen Universitäten. Deutschland – Österreich – Schweiz. Marburg 2005; Helge Gerndt: Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen. (=Münchener Beiträge zur Volkskunde, 31). New York, München, Berlin 2002.

die Simon J. Bronner, Präsident der American Folklore Society, seit 2008 bei Littman's Library of the Jewish Civilization in Oxford betreibt und so angekündigt hat:

The editorial board seeks contributions that explore Jewish culture as a subject of inquiry. Topics of interest for the volume include, but are not limited to, historiography of Jewish cultural studies with social psychological interpretations of figures and movements such as Yiddish nationalism, identity politics, and Jewish cultural revitalization; connections and breaks between cultural studies, religious studies, folklore and ethnology studies, and Jewish studies; uses of folklore and ethnology in the intellectual construction of Jewish culture in different countries and historic periods; models for interpreting emergent Jewish cultural movements in the twenty-first century; ideas of race, gender, and class in the perception and iconography of Jewish culture; relations between folk and popular culture, textual and visual culture, and domestic and public culture in conceptualization of Jewish culture.

The purpose of the series is to present thematic volumes interpreting Jewish cultures ethnographically and historically around the globe, and exploring the idea of Jewish culture as it has been constructed, symbolized, produced, communicated, and consumed in diverse contexts. Themes of volumes will be interdisciplinary, drawing particularly on research in folklore studies, anthropology, and cultural history and sociology. Future volumes being planned include themes of Jewish memorialization and museology, ritual and festival, consumerism and traditional culture, bodylore, and domestic Jewish life. [...]

Unlike many publications on Judaica studies, the *Jewish Cultural Studies* series will explore the secular as well as the religious sphere and the intersections of the two, with attention to the diversity of traditions and customs in the Jewish world—and particularly their significance and meaning. The publication is sponsored by the AFS Jewish Folklore and Ethnology in cooperation with the Council on the Anthropology of Jews and Judaism of the American Anthropological Association.

Als Mitglied dieses »editorial boards« habe ich in den ersten zwei Bänden auch publiziert, zunächst eine englische Version meines Habilitati-

onsvortrages über die »Dinge der Emigration«,² Gegenstände und Listen von Gegenständen, die deutsch-jüdische Emigranten auf ihrem Weg nach Palästina mitgenommen – oder auch zurückgelassen – haben, im zweiten Band dann eine sehr persönliche gehaltene Stellungnahme zum »Hype of all things Jewish« im neuen Europa und vor allem im neuen Berlin.³ Wenn man sich die Namen der weiteren Mitglieder des *editorial board* ansieht, fällt einem auf, wie weit gefasst der Begriff von *Cultural Studies* hier verwendet wird – und wie wenig klassische »Volkskunde« da betrieben wird. Andererseits hat aber doch fast jede und jeder der Beteiligten »irgendwie auch« mit jüdischer Volkskunde zu tun, am direktesten bestimmt Haya Bar-Itzhak von der Universität Haifa in Israel, eine Spezialistin für jüdische Volkserzählungen in Polen und Israel, und Dan Ben-Amos, der an der University of Pennsylvania »Folklore Theory and History« unterrichtet. Das gilt auch für die leitenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter jüdischer Museen, wie Felicitas Heimann-Jelinek (Wien), Laurence Sigal (Paris) und Edward van Voolen (Amsterdam). Eine weitere Gruppe arbeitet im weiten Umfeld von Geschlechtergeschichte und Körperlichkeit, Matti Bunzl etwa von der University of Illinois oder Sander Gilman von der Emory University (der freilich auch noch so viele andere Dinge macht und in gar kein wissenschaftliches Korsett passt). Mit dem Thema »Performanz« und Repräsentation hat sich Barbara Kirshenblatt-Gimblett von der New York University ausführlich (und neben vielen anderen Themen) auseinandergesetzt, und viele der Beteiligten sind auf die eine oder andere Weise daran beteiligt, den neuen *Jewish Space* in Europa auszumessen, etwa die freie Autorin Ruth Ellen Gruber oder Jonathan Webber von der University of Birmingham. Letzterer ist zugleich als Inhaber eines Lehrstuhls für *Interfaith Dialogue* mit der Religionswissenschaft befasst, ebenso wie Karl Erich Grözinger, der vor seiner Emeritierung am Studiengang Jüdische Studien an der Universität Potsdam beschäftigt war. Mikhail Chlenov von der State Jewish Maimonides Academy in Moskau hat zum Thema

2 Joachim Schlör: »Take down Mezuzahs, Remove Name-Plates«: The Emigration of Material Objects from Germany to Palestine. In: *Jewish Cultural Studies 1: Jewishness: Expression, Identity, and Representation*. Hg. v. Simon J. Bronner. Oxford 2008, S. 133–150.

3 Joachim Schlör: The Co-Construction of Europe as a Jewish Home. In: *Jewish Cultural Studies 2: Jews at Home. The Domestication of Identity*. Hg. v. Simon J. Bronner. Oxford 2010, S. 301–306.

der »Jewish Civilization« gearbeitet, András Kovács aus Budapest ist Soziologe, Marcin Wodziński aus Wroclaw ist Historiker. Mikel Koven von der University of Wales gehört zu den wenigen Forschern, die sich mit zeitgenössischen Formen jüdischer Popularkultur im Film und in anderen Medien befassen. Ein buntes Bild also, und ein weites Feld.

Was verbindet sie, vielmehr uns alle? Neben dem Interesse am jüdischen Thema wohl die Zugehörigkeit zum Feld der Kulturwissenschaft. Kulturwissenschaft, entstanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Klassifikationsbegriff, der zwischen den Naturwissenschaften und den »Nichtnaturwissenschaften« innerhalb der alten philosophischen Fakultät unterscheiden sollte, ist heute zum Allerweltsbegriff geworden.⁴ Klaus-Christian Köhnke hat die Geschichte des Faches nachgezeichnet: 1863 wurde in Tübingen erstmals eine naturwissenschaftliche Fakultät ausgegliedert, später entstanden, etwa 1872 in Straßburg, eigene staatswissenschaftliche Fakultäten, so dass die alte philosophische Fakultät »auf einen rein geisteswissenschaftlichen Kern zusammenschmolz«. Mit Diltheys »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883) wurde der Versuch unternommen, die Geisteswissenschaften allesamt als »verstehende Wissenschaften« zu kennzeichnen, im Gegensatz zur »erklärenden« Naturwissenschaft; wenn die Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnisleistungen gegeben sind, dann muss auch alles, was nicht Natur ist, »verstehbar« sein. In zahlreichen Stellungnahmen wird der Geschichtswissenschaft dabei der Vorrang vor anderen Disziplinen eingeräumt, wenn sie sich auf ihre Aufgabe einer »liebvollen Nacherzählung« der Erscheinungen der geschichtlichen Welt beschränkt, nicht Geschichtsphilosophie betreibt und auch nicht nach übergeordneten Gesetzen sucht. Die Werte, nach denen die Geschichtswissenschaft »Ereignisse und Taten der Vergangenheit« auswählt und beschreibt, sind die des Guten, Wahren und Schönen – des (auch anderen, etwa den »wild« Gesellschaften) *Überlegenen*. Aus diesem Zusammenhang ist »Kulturwissenschaft« entstanden, er geht ihr nicht ganz verloren, wenn sie sich heute im universitären Bereich daranmacht, »das Objekt ›Kultur« zum Gegenstand wissenschaftlicher Bemühungen zu machen«. Köhnke spricht hier (im Gegensatz zur *natura anima*, die als Pflege der Seele und

4 Klaus-Christian Köhnke: »Kulturwissenschaften – heute?« Vortrag vom 23. Januar 1998. In: Orte der Kulturwissenschaft. Fünf Vorträge. Hg. v. Hans-Christian von Hermann und Matthias Middell. Leipzig 1998, S. 99–112, hier S. 99.

des Geistes vornehmlich von der Philosophie behandelt wird) von *natura altera*; sie »bezeichnet also rein deskriptiv zum einen die vom Menschen gestaltete und geschaffene dingliche Umwelt, aber genauso all das, was habituell geworden ist, ihm einen anderen ›Charakter‹ gab, – ihn nicht mehr zuerst Naturwesen, sondern *gesellschaftliches* oder eben ›Kulturwesen‹ sein lässt.«⁵

Im angelsächsischen Raum haben sich *Cultural Studies* auf unterschiedliche Weise etabliert. Vor allem in Großbritannien entstanden sie als Teil eines intellektuellen und (klassen-) kämpferischen Projekts mit dem Ziel, den Unterdrückten und von den historischen Wissenschaften Vernachlässigten, in erster Linie der Arbeiterklasse, eine Stimme zu geben und ihr »wirkliches« Leben zu erforschen. Die Fachgeschichte ist vor allem mit dem Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) und seinen beiden ersten Direktoren, Richard Hoggart, Autor des 1957 erschienenen Buchs »The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life«, und Stuart Hall, dem wir neben vielen grundlegenden theoretischen Überlegungen auch den Begriff des »Thatcherismus« als eines autoritären Populismus verdanken (aus »The Great Moving Right Show« von 1979), verbunden. Kritische Theorie und marxistische Literaturwissenschaft sind die beiden wesentlichen Elemente eines Fachs, dessen wichtigstes Ziel darin bestand, »the ways in which subordinate groups actively resist and respond to political and economic domination« zu analysieren.⁶ Seit dem Niedergang der Arbeiterklasse richtete sich das Forschungsinteresse, ebenso wie in den USA, auf andere Minderheiten, ethnische Gruppen und Einwanderer. Das Judentum gehörte nicht zu den bevorzugten Studienobjekten, zumindest bis eine neue Generation von Forschern, darunter vor allem Daniel und Jonathan Boyarin und Susannah Heschel, neue Konzepte entwickelten, die die etablierten Bereiche Jüdischer Studien – vor allem die textorientierte Religionswissenschaft und eine auf Verfolgung und Leid konzentrierte (»lacrymose«) Historiographie – herauszufordern versuchten. Ende der 1990er Jahre wurden diese Neuansätze erstmals mit dem Titel der »(New) Jewish

5 Ebd., S. 105; Hervorhebung im Original.

6 A.E (das ist Andre Edgar): Hegemony, in: Key Concepts in Cultural Theory. Hg. von Edgar Andrew und Peter Sedgwick. London 1999, S. 110.

Cultural Studies« bezeichnet,⁷ wichtige Einflüsse erhielt diese Strömung aus den *Gender Studies* und den *Postcolonial Studies*.⁸

Eine neue Definition des Begriffs jüdischer Kultur gehörte zu den wichtigsten Aufgaben. Hier sind vor allem die Arbeiten von David Biale zu nennen, der den Begriff einer *Jewish culture* ganz bewusst gegen den tradierten Begriff *Judaism* stellt und mit Beispielen aus den Bereichen der Geschlechtergeschichte, etwa der kontinuierlichen Existenz von *intermarriages*, und der Analyse von Sprachen einen Raum der *co-construction* ausleuchtete, der tiefen, lang anhaltenden und fruchtbaren gegenseitigen Beeinflussung und Befruchtung von Christentum, Islam und Judentum, um im Bereich der Religion zu bleiben – oder eben des kulturellen, zunehmend auch säkularen, Austauschs zwischen Juden und Nichtjuden.⁹ Auf einer theoretischen und konzeptionellen Ebene sind uns diese Debatten über den Kulturbegriff (oder auch über den der Identität) recht vertraut, thematisch allerdings sind die Arbeiten von Heschel und Biale in den traditionellen Feldern der Literatur-, Religions- und Geschichtswissenschaft angesiedelt und bilden noch kaum Brücken zur (jüdischen) Volkskunde. Das änderte sich in den letzten Jahren, und ich denke, wir sollten diese Entwicklung mit großem Interesse beobachten.

Auf dem jährlichen Großereignis der American Jewish Studies Association, 2006 in San Diego, moderierte Paul Lerner (University of Southern California) einen Runden Tisch zum Thema »Jewish Studies meets Cultural Studies«. Die Beiträge von Lisa Silverman (Sussex/Milwaukee), Leora Auslander (Chicago), Darcey Buerkle (Smith College, Northampton) und Na'ama Rokem (Chicago) wurden, ebenso wie Lerner's Einleitung, 2009 im »Journal of Modern Jewish Studies« publiziert. Im Mittelpunkt der vier Texte steht der Begriff einer *Jewishness* – und die Frage, ob und wieweit Forschung eine solche Zuschreibung

7 Daniel Boyarin, Jonathan Boyarin: *Jews and other Differences: The new Jewish Cultural Studies*. Minneapolis 1997.

8 Susannah Heschel: *Jewish Studies as Counterhistory*. In: David Biale, Michael Galchinsky, Susannah Heschel (Hg.): *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Berkeley, Los Angeles, London 1998, S. 101–115; dies.: *Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy*. In: *New German Critique* 77. Special Issue on German-Jewish Religious Thought, 1999, S. 61–85.

9 David Biale: *Confession of an Historian of Jewish Culture*. In: *Jewish Social Studies* 1, 1994, S. 40–51; David Biale (Hg.): *Cultures of the Jews: A New History*. New York 2002.

(etwas »ist« »jüdisch«: eine Fotografie, ein Bild, ein Lied, ein Warenhaus) riskieren kann. Lerner schreibt:

»[T]he tools of cultural studies give us new ways of tackling this old conundrum and unpacking Jewishness as it has operated in various contexts, practices and texts. Each of these articles begins from this premise, suggesting, for example, that we can talk about »Jewish taste« or »Jewish spectatorship« in Weimar Germany, that we can treat a photograph, even one wholly lacking in explicitly Jewish referents, as part of Jewish cultural history, and that we can identify and analyze Jewish spaces and Jewish absences in concrete, in celluloid and in literature.«¹⁰

Tatsächlich stehen Fragen der Analyse visueller Kultur und Fragen der räumlichen Dimension jüdischer kultureller Praxis im Mittelpunkt, die verwendeten Quellen stammen aus der Photographie (vor allem im privaten Bereich), aus dem weiten Feld der materiellen Kultur (Haushalts-einrichtungen jüdischer Familien im Berlin der Weimarer Republik) und vor allem der Konsumkultur, aus dem ebenso weiten und unübersichtlichen Feld der Erinnerungs- und Memorialkultur (die lange und komplexe Geschichte der Denkmäler für Heinrich Heine) und aus der Geschichte der Gefühle im Prozess der Zivilisation¹¹ – man könnte auch sagen, diese Arbeiten im Begegnungsraum von *Jewish Studies* und *Cultural Studies* handeln von Identität, Kultur, Alltag und Geschichtlichkeit: den vier Hauptthemen im von Hermann Bausinger, Gottfried Korff, Utz Jeggle und Martin Scharfe 1979 edierten Klassiker »Grundzüge der Volkskunde«.

Das muss nicht bedeuten, dass »wir« schon längst da waren, wo die anderen jetzt gerade ankommen, aber es kann durchaus heißen, dass die Volkskunde der (nicht nur) Tübinger Tradition als eine empirisch arbei-

10 Paul Lerner: Round Table Introduction: Jewish Studies meets Cultural Studies. In: *Journal of Modern Jewish Studies* 8(1), 2009, S. 41–46, hier S. 42.

11 Leora Auslander: The Boundaries of Jewishness, or when is a cultural practice Jewish? In: *Journal of Modern Jewish Studies* 8(1), 2009, S. 47–64; Na'ama Rokem: Heinrich Heine, Theodor Herzl and the Poetics of Space. In: Ebd., S. 65–82; Darcy Buerkle: Caught in the Act. Norbert Elias, Emotion, and the Ancient Law. In: Ebd., S. 83–102; Lisa Silverman: Reconsidering the Margins. Jewishness as an analytical framework. In: Ebd., S. 103–120.

tende, an der Geschichtlichkeit der von ihr untersuchten Gegenstände ebenso wie an einer alltäglichen Praxis interessierte Kulturwissenschaft sich in einen fruchtbaren Dialog mit den *Jewish Cultural Studies* begeben kann. Studien zur Bedeutung von »Dingen«, Gegenständen des Alltags – die ihre Bedeutung verändern, wenn sie »auf Reisen« gehen – wie Studien zur *consumer culture* und ihrer Entwicklung im Prozess von Vertreibung, Migration und Neuansiedlung gehören ebenso hierher wie Forschungen, die den *spatial turn* in den Kultur- und Geisteswissenschaften für das Studium jüdischer Siedlungsformen, vom Dorf über das *Schtetl* bis zum Großstadtquartier thematisieren.¹²

Dieser »spatial« oder »topographical turn«¹³ ist so neu sicher nicht, aber vielleicht doch ergiebig. Für meine Habil-Schrift, die – typisch wohl für den Volkskundler und für ordentliche Historiker ganz unbegreiflich, wie mir die Rezensionen gezeigt haben – Fachgrenzen eher ignoriert und thematisch vor allem das Projekt Moritz Goldsteins behandelt, 1938 geschrieben, zur Rettung der Juden Europas vor drohender Zerstörung eine »Riesen-Juden-Weltstadt« zu entwerfen –, für sie also las ich wichtige Texte aus dem Bereich der *Cultural Studies* und fragte mich oft, ob sie auf die Lebensumstände der deutschen Juden im Übergang von der Weimarer Republik zum nationalsozialistischen Regime übertragbar sind. Die Autoren dieser neuen Kulturwissenschaften gehen sehr von sich selbst aus: »Unsere Lage«, schreibt etwa Iain Chambers, »ist dadurch gekennzeichnet, dass wir fortwährend um veränderliche soziale Kons-

12 Joachim Schlör: How to cook in Palestine. Kurfürstendamm meets Rehov Ben Yehuda. In: Gideon Reuveni, Nils Roemer (Hg.): Longing, Belonging and the Making of Jewish Consumer Culture. Leiden, Boston 2010, S. 163–182; Julia Brauch, Anna Lipphardt, Alexandra Nocke (Hg.): Jewish Topographies. Aldershot 2008.

13 Die NZZ vom 29.10.2001 meldete, bei der Berliner Tagung »Figuren des Europäischen« beim Zentrum für Literaturforschung an der TU Berlin habe Sigrid Weigel, die Direktorin des Zentrums, von einem »topographical turn« in den Kulturwissenschaften gesprochen; das signalisiert ungefähr die zeitliche Ankunft der Debatte in Deutschland, auch wenn freilich einzelne Forscher schon immer ihr Augenmerk auf die räumliche Dimension von Kultur und Geschichte gerichtet haben, etwa Karl Schlögel, der seine Überlegungen in dem wundervollen Collagen-Buch »Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik«. München 2003, zusammengefasst hat. Eine Kritik an solchen Konzepten geistert unter dem Stichwort »Topolatrie« schon länger durch unser Fach.

tellationen von Sein und Erkenntnis kreisen.«¹⁴ Sollte die Situation der deutsch-jüdischen Emigranten – etwa die eines Moritz Goldstein, 1938 im Exil zwischen Italien und England, Berlin entrissen – doch bereits den Anfang einer Erfahrung markieren, die nur noch so zu beschreiben ist? »Denken und alltägliches Handeln finden hier in einem Bereich der Unsicherheit statt. Lineare Begründungen und Gewissheiten werden unhaltbar, da wir uns um das ewige Paradoxon im Zentrum des Seins bewegen: Wir schaffen Bedeutung, aber wir können uns unserer Aussagen niemals sicher sein. [...] Der dünne Pfeil linear fortschreitender Zeit wird verdrängt durch die offene Spirale heterogenen Zusammen- und Aufeinanderwirkens und das, was Edward Said [...] als »atonale Ensembles« bezeichnet hat. Die Realität ist gekennzeichnet durch Vielfalt, Heterotopie und das Vorhandensein von Diasporas.«¹⁵

Es gibt keine einzeln vernehmbaren Stimmen mehr, wir sind einer Kakophonie von Tönen und Stimmen und Geschichten ausgesetzt – in der Öffentlichkeit, in den Medien, in den Erinnerungen. Keine(r) von uns hat (mehr) eine einheitliche Lebensgeschichte zu erzählen, unsere Erfahrungen sind durch Brüche, Rollenwechsel, Neu-Inszenierungen geprägt und markiert. Der Gang durch eine Stadt¹⁶ konfrontiert uns mit einem wilden Angebot aus Bildern, Szenen, Symbolen und Signalen, durch welchen Dschungel wir unsere Pfade schlagen, die heute anders verlaufen als gestern oder morgen. »Heterotopie« ist ein Verweis auf Michel Foucault und sollte etwas erläutert werden:

»Der Raum, in dem wir leben, durch den wir aus uns herausgezogen werden, in dem sich die Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte abspielt, dieser Raum, der uns zernagt und auswäscht, ist selber auch ein heterogener Raum. [...] Wir leben innerhalb einer Gemengelage von Beziehungen, die Plazierungen (sic!) definieren, die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind. Gewiß könnte man die Beschreibung dieser

14 Iain Chambers: Städte ohne Stadtplan. In: Karl H. Hörning, Rainer Winter (Hg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt a. M. 1999, S. 514–543, hier S. 515.

15 Ebd.; vgl. Edward Said: Figures, Configurations, Transfigurations. In: Race & Class 32, 1990, S. 16.

16 Vgl. dazu Michel de Certeau: Die Kunst des Handelns. Gehen in der Stadt. In: Hörning, Winter (wie Anm. 14) 1999, S. 264–291.

verschiedenen Plazierungen versuchen, indem man das sie definierende Relationenensemble aufsucht. [...] Diese Räume, die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Plazierungen widersprechen, gehören zwei großen Typen an. Es gibt zum einen die Utopien. Die Utopien sind die Plazierungen ohne wirklichen Ort: die Plazierungen, die mit dem wirklichen Raum der Gesellschaft ein Verhältnis unmittelbarer oder umgekehrter Analogie unterhalten. Perfektionierung der Gesellschaft oder Kehrseite der Gesellschaft: jedenfalls sind die Utopien wesentlich unwirkliche Räume. Es gibt gleichfalls – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Weil diese Orte ganz andere sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nenne ich sie im Gegensatz zu den Utopien die Heterotopien.«¹⁷

Es könnte durchaus sein, dass diese allgemeine Analyse auch für eine kritische Lektüre von Moritz Goldsteins Text »Die Sache der Juden«, an dessen Ende der Emigrant das rettende Bild der »Judenstadt« entwirft, von Bedeutung sein könnte. Die Debatte um die »Leitbilder« Fortschritt, Urbanität, Moderne kann analysiert werden: anhand ihrer kulturellen Repräsentationen; anhand der Logik(en) der beteiligten Felder; mit einer Vorstellung von Kultur im Spannungsfeld der Produktion von Identität und Differenz und als »Ort« des Widerstreits von Repräsentationen, als Objekt im Spannungsfeld der Deutungskonkurrenzen.

Ähnlich wie bei den Überlegungen zum sozialen Raum von Pierre Bourdieu¹⁸ stellt sich auch bei den Darstellungen über »Kultur und Identität« oder »Geschichte und Gedächtnis« oder »Identität und Geschichte« – die Kombinationen sind schier unendlich – immer wieder die Frage

17 Michel Foucault: Andere Räume [Des Espaces Autres]. In: Martin Wentz (Hg.): Stadt-Räume. Frankfurt a. M., New York 1991, S. 65–72.

18 Pierre Bourdieu: Psychischer, Sozialer und Angeeigneter Raum. In: Wentz (wie Anm. 17), S. 25–34.

nach der Tragfähigkeit solcher Konzepte für die historische und kulturwissenschaftliche Forschung. Richtig ist sicher, auch historisch gesehen, dass (mit Bourdieu) »menschliche Wesen zugleich biologische Individuen und soziale Akteure sind, die in ihrer und durch ihre Beziehung zu einem sozialen Raum oder, besser, zu Feldern als solchen konstituiert werden«; richtig ist auch noch, aber im Hinblick auf die Geschichte der deutsch-jüdischen Emigranten, mein Thema, in Tel-Aviv, New York oder Buenos Aires, eben: so gerade noch, auch dies: Menschen sind, »wie physische Gegenstände, örtlich gebunden, ([sie] verfügen nicht über physische Ubiquität, die es ihnen erlaubte, an mehreren Orten gleichzeitig zu sein) und nehmen einen Platz ein.« Aber angesichts der Situation eines Moritz Goldstein, der im Jahre 1938, vertrieben aus seiner Stadt Berlin, zwischen Florenz und Manchester einen Text schreibt, der von einer utopischen Großstadt handelt, muss man sich ganz banal fragen, welchen »Platz« er denn in diesen Wochen und Monaten »einnimmt«. Pierre Bourdieus Konzept der sozialen Räume, die sich im physischen Raum entsprechend nachvollziehbarer sozialer Strukturen abbilden, ist überzeugend, solange es statisch bleiben kann: »Jeder Akteur ist charakterisiert durch den Ort, an dem er mehr oder minder dauerhaft situiert ist, sein Domizil [...], und durch die Position seiner Lokalisationen [...] im Verhältnis zur Position der Lokalisationen der anderen Akteure.« Wer ohne festen Wohnsitz ist, heißt es hier schon, »besitzt nahezu keine Existenz«, und weiter: »Daraus folgt, daß der von einem Akteur eingenommene Ort und sein Platz im angeeigneten physischen Raum hervorragende Indikatoren für seine Stellung im sozialen Raum abgeben.«¹⁹

Bourdieu spricht selbst vom »Naturalisierungseffekt«: Die dauerhafte Einschreibung der sozialen Realitäten in die physische Welt vermittelt den Anschein, sie gingen »aus der Natur der Dinge« hervor, wie etwa im Bild der »natürlichen Grenze«. Was geschieht beispielsweise mit Berlin 1933, wenn es, wie Goldstein schreibt, der Teufel holt? Der physische Zustand der Stadt verändert sich zunächst nicht. Die vertriebenen Juden gehen, verlassen die Positionen und Lokalisationen, an denen sie eben noch zu finden waren: Das Netz der sozialen Beziehungen im »Raum Berlin« verändert sich. Die »mentale Struktur« Berlin verändert sich. Der physische Raum, der bewohnt ist und angeeignet, erweist sich als Konstruktion: Die Struktur der räumlichen Verteilung von Machtposi-

tionen verändert sich durch brutalen Eingriff, und die Stadt als Anschauungsobjekt sieht aus, als wäre nichts geschehen. Aber Moritz Goldstein nimmt ein Bild von Berlin mit ins Exil. Und nicht nur er: Eine bestimmte »mentale Karte Berlin« geht dem physischen Raum Berlin verloren, oder wird daraus verstoßen.

Das ist mein Thema, daran arbeite ich mich seit Jahren ab. Was nützt mir, wenn ich das hier fragen darf, die jüdische Volkskunde für die Erforschung und Bearbeitung dieser Thematik? Ist sie, theoretisch und methodologisch, ein mögliches Reservoir, auf das ich zurückgreifen kann, wenn ich nicht mehr weiter weiß? Oder muss sie sich nicht neuen Forschungsfeldern gegenüber neu und anders öffnen? Im Rahmen einer aktuellen Debatte über die Bedeutung der *Cultural Studies* verwendet Iain Chambers, dem wir kluge Gedanken über *Border Dialogues* und den Zusammenhang von *Migrancy and Culture* verdanken, einen Hinweis auf Heidegger, der hier nutzbar gemacht werden könnte: »Ethik wird von *ethos* abgeleitet, und Heidegger übersetzt das griechische Wort nicht so sehr im Sinne von ›Charakter, der zum Menschen gehört‹, sondern als ›Aufenthalt‹, ›Ort, an dem man lebt‹, ›Raum, in dem der Mensch wohnt‹.«²⁰ Wer wüsste mehr über solche Orte zu berichten als eben die Volkskunde, die sich mit dem Begriff der Heimat so gequält hat wie kein anderes Fach?

Wenn wir im Rahmen jüdischer Studien oder im Bereich der Migrationsforschung »volkskundlich« arbeiten, dann interessieren uns weniger

20 Pier Aldo Rovatti, Alessandro Dal Lago: *Elogo del pudore*. Milano 1990, zit. nach: Chambers (wie Anm. 14), S. 517. Tatsächlich ist »Ethos« ein sowohl auf griechisch ἦθος wie auf griechisch ἔθος (Gewohnheit, Gewöhnung) hinweisender Begriff. In der Moderne kann der Begriff »Ethos« gebraucht werden, »um das Ganze der moralischen Einstellung und des moralischen Verhaltens eines Menschen oder um einen bestimmten Typus von Sittlichkeit einerseits bzw. von Sittegemäßheit andererseits zu bezeichnen, wobei jeweils eine spezifisch akzentuierte Werthaltung im Mittelpunkt steht.« Die Kulturanthropologie verwendet den Begriff für »die Gesamtheit der von der Mehrheit einer ethnisch abgrenzbaren Gruppe geglaubten Auffassungen über wesentliche Angelegenheiten«, wobei die Wirksamkeit vom Clan und Stamm bis zur modernen Großgesellschaft abnimmt; die Soziologie fragt nach bestimmten, gültigen »Leitbildern« oder »Verhaltensmustern«. All diesen Begriffen ist aber eben die zweite Bedeutung eingeschrieben: »Das griechische ἦθος hat zunächst den Sinn von Wohnung, Wohnort, gewohntem Sitz, gewohntem Aufenthalt; es bezeichnet dann die gewohnte Art zu handeln, zu reden, sich zu benehmen, sich auszudrücken; und gibt damit den Sinn, die Sinnesart, den Charakter, die ›edle Gesinnung‹ wieder. Historisches Wörterbuch der Philosophie, 2. Bd., S. 813 f.

die Ereignisse selbst als die Form ihrer Überlieferung in Erzählungen, Berichten, Dokumentationen; dann fragen wir nach den Medien dieser Überlieferung und ihrer Verdichtung in symbolische Formen; dann können wir beginnen zu untersuchen, an Beispielen, wie individuelle und kollektive Formen der Erinnerung das Ereignis (Migration, Vertreibung, Heimatsuche) speichern, verändern, bearbeiten. Dann könnte das, was wir tun, im Sinne Max Webers »Kulturwissenschaft« heißen. Für Weber gehörten ja die Sozialwissenschaften unbedingt zu diesen Disziplinen, »welche die Vorgänge des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt ihrer Kulturbedeutung untersuchen«.²¹

Ein Konfliktfeld scheint sich dabei aufzutun zwischen den textorientierten Wissenschaften, den Philologien zumal, auf der einen und den historischen, anthropologischen, ethnologischen Disziplinen auf der anderen Seite. Nach der Ansicht der Autoren in Metzlers Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie – in diesem Fall des Herausgebers Ansgar Nünning – zeichnen sich diejenigen Disziplinen, die zu den *Kulturwissenschaften* zählen, vor allem durch »ein der Kulturanthropologie und der Kultursemiotik verpflichtetes Verständnis von ›Kultur als Text‹« aus.²² Dies geht mit einer unverständlichen Arroganz gegenüber anderen Disziplinen einher: »Der begrifflichen Klarheit wenig förderlich ist es, auch die Volkskunde oder Europäische Ethnologie als Kulturwissenschaft zu bezeichnen.«²³ Diese bewusste Ausblendung anderer Auffassungen und Begriffe davon, was Kultur sei und wie sie wissenschaftlich zu untersuchen sei, schränkt die Disziplin meines Erachtens zu sehr ein.

Denn natürlich gehört die Volkskunde genau hierher. Mit ihrer Neuigkeit auf Menschen und auf die Dinge, die sie tun – wohnen, arbeiten, sich kleiden, essen, Kinder erziehen – kann die Volkskunde durchaus einen Platz im Rahmen jüdischer Studien finden. Mit ihrer wieder neu entwickelten Sensibilität für die kulturelle Situation von Minderheiten und ihrer Aufmerksamkeit für die (realen wie metaphorischen) *Orte* des kulturellen Austauschs kann zumal die Jüdische Volkskunde einen ei-

21 Max Weber: Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher u. sozialpolitischer Erkenntnis. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1988, S. 146–214, hier S. 165.

22 Doris Bachmann-Medick (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt a.M. 1996.

23 Ansgar Nünning: Eintrag »Kulturwissenschaft«. In: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Hg. von Ansgar Nünning. Stuttgart, Weimar 1998, S. 299.

genen Beitrag zu einer zwar theoriegeleiteten, aber doch an der Praxis orientierten Kulturwissenschaft leisten. Wenn wir also versuchen wollen, Fragestellungen und Methoden zu entwickeln, die historisch *und* erinnerungsgeschichtlich relevant sind, die »gelebte Erfahrung« *ebenso* ernst nehmen wie die Deutung symbolischer Formen, dann fragen wir danach, welche *Bedeutung* bestimmte Kulturgüter für eine bestimmte soziale Gruppe oder für einzelne Akteure haben, in welche *sozialen Gebrauchsweisen* die Dinge (zum Beispiel eben die Besitztümer, die ein deutscher Jude bei seiner Auswanderung nach Palästina mitnimmt oder zurücklässt) eingebettet wurden.

Ich komme noch einmal auf die Frage nach dem Stellenwert der Volkskunde zurück. Wie hat unsere deutsche und österreichische Volkskunde das jüdische Thema bearbeitet? »Welchen Stellenwert und welche Rolle nimmt die jüdische Bevölkerungsgruppe, deren Beitrag zur Entwicklung der historischen Volkskultur außer Zweifel steht, innerhalb der volkskundlichen Kulturanalyse ein, und in welcher Form und Funktion erscheint der Jude?« Das ist eine der Fragen, die Christoph Daxelmüller seit einigen Jahren an die Wissenschaftsgeschichte und an die heutige wissenschaftliche Praxis der Volkskunde, Empirischen Kulturwissenschaft, Europäischen Ethnologie oder Kulturanthropologie stellt.²⁴ Sein Fazit ist durchaus ernüchternd: »Die deutsche Volkskunde war an der Wirklichkeit jüdischer Kultur nicht interessiert. Doch dieses Defizit wurde durch einen auffallend hohen Bestandteil an antisemitischer Folklore, an antijüdischen Liedern, Redensarten und Stereotypen ausgeglichen. Man beschäftigt sich nicht mit dem Juden, sondern bis 1945 und – in ungebrochener Forschungstradition leider immer wieder bis in die Gegenwart hinein – mit einer geradezu unglaublichen Genüßlichkeit mit dem durchwegs negativen Bild vom Juden in der Öffentlichkeit [...].«²⁵

24 Christoph Daxelmüller: Volkskunde – eine antisemitische Wissenschaft? In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/38. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v.d.H., 3. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen 1993, S. 190–226, hier S. 191.*

25 Ders.: Die deutschsprachige Volkskunde und die Juden. Zur Geschichte und den Folgen einer kulturellen Ausklammerung. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 83, 1987, S. 1–19, hier S. 14.

Traditionell gilt die Volkskunde als nationalromantische, sozialkonservative Disziplin mit präfaschistischen Tendenzen; das ist auch nicht ganz falsch und wurde »mit guten Gründen« kritisch untersucht; dabei geriet aber die in der Gründungsphase »einflußreiche nicht-völkische, nicht-nationale Fachprogrammatur«, gerieten auch einige ihrer wichtigen Vertreter in Vergessenheit. Bernd Jürgen Warneken hat die Geschichte dieser »völkisch nicht beschränkten Volkskunde« zu schreiben begonnen.²⁶ Er konstatiert eine »Gemengelage«, in der »liberale, humanistische und internationalistische Positionen einen wesentlichen Stellenwert« besaßen – von der Gründung des Fachs im Kontext internationaler Bemühungen um die Erforschung der gefährdeten traditionellen Volkskulturen über die anfänglich bearbeiteten Themen, die immer wieder komparativ orientiert waren, bis vor allem zur Präsenz wichtiger jüdischer Persönlichkeiten im Zentrum des Fachs: Besonders ist die Tatsache zu nennen, dass die »Zeitschrift des Vereins für Volkskunde« ihren ersten Jahrgang 1891 als neue Folge der von 1860 bis 1890 von Heymann Steinthal und Moritz Lazarus edierten »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft« verstand. Aber auch die große Präsenz von Friedrich Salomon Krauss, Feldforscher im Bereich südslawischer Folklore und Volkserzählungen, Herausgeber der »Anthropophyteia« (Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral) sowie von 1891 bis 1901 Sekretär der Israelitischen Allianz in Wien, ist unübersehbar integraler Bestandteil des Fachs in seinen frühen Jahren, ja, Warneken bezeichnet ihn als einen der »Mitbegründer und Konzeptoren der wissenschaftlichen Volkskunde«. Die Position, die »Unbefangenheit in nationalen Fragen« ebenso enthielt wie ein Zurückweisen des Rassismus innerhalb der Forschung, wurde nicht nur, nicht einmal in erster Linie, von den »Berlinern« im Fach vertreten; immerhin kann Warneken den Titel seines Aufsatzes aber einer Rede des Vorsitzenden des Berliner Volkskundevereins, Max Roediger, entnehmen: »Berlin hat einen alles Herkömmliche zerstörenden Einfluss [...]. Es bietet dem volkskundlichen Forscher [...] ein schillerndes, brodelndes Gemisch dar, dessen Bestandteile sich fortlaufend ändern und das kein sicheres Fußes ermöglicht. [...] So können sich in unserm Ver-

26 Bernd Jürgen Warneken: Völkisch nicht beschränkte Volkskunde. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 150 Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde 95, 1999, II. Halbjahresband, S. 169–196.

ein nur die sammeln, welche die allgemeine, landschaftlich und völkisch nicht beschränkte Volkskunde lockt. Ihrer sind weniger als die, deren Heimatliebe sie zur Vertiefung in ihre Eigenart treibt.«²⁷

Zu den hervorragenden jüdischen Fachvertretern gehörten neben Lazarus, Steinthal und Krauss Georg Minden und der eher als Literaturwissenschaftler bekannte Richard M. Meyer.²⁸ Aktiv für den Verein war der Berliner Großkaufmann James Simon, Mitbegründer der Deutschen Orientgesellschaft und größter Mäzen der Berliner Kunstsammlungen. Warneken problematisiert solche Aufzählung und Zuschreibung selbst – sie ist aber nötig und verdienstvoll gerade für unseren Zusammenhang: Das Fach war nicht von vornherein borniert und nationalromantisch, es entwickelte sich dorthin; in der NS-Zeit erinnert sich Karl Kaiser schauernd daran, »welche verhängnisvolle Rolle die Juden in der Deutschen Volkskunde der Vergangenheit gespielt haben« – Warneken kommentiert mit gutem Grund, man sollte das Wissen um jüdisches Engagement für die Entstehung der wissenschaftlichen Volkskunde nicht ihren Feinden überlassen. Weitere Forschungen im Hinblick auf das – inhaltliche wie organisatorische – Verhältnis des Gesamtfachs zur Gesellschaft für jüdische Volkskunde (1898 erschienen deren erste »Mitteilungen«) wären ebenso wünschenswert wie Studien zur Frage, wie sich die liberalen und humanistischen Positionen nun inhaltlich im einzelnen niedergeschlagen hat. Jedenfalls gilt, »daß das Fach Volkskunde nicht von Anfang an als Holzweg durch deutsche Wälder angelegt war«.²⁹

Gut. Gut zu wissen, dass es diese Tradition gab und wir an sie anknüpfen können. Aber die Frage stellt sich doch: Jetzt wohin? Was sind die Traditionen einer jüdischen Volkskunde, mit denen auch eine modernisierte Version von *Jewish Cultural Studies* arbeiten kann? Ich denke, dass es neben der kontinuierlichen Beschäftigung mit dem Ritual und den Ritualgegenständen durchaus weitere Themenbereiche gibt, in der Sachkulturforschung zumal, wenn ich etwa an die Arbeit von Erica Lehrer über die holzgeschnitzten »Judenfiguren« in Polen denke, im Bereich der Popularkultur, hier fällt mir etwa die Doktorarbeit von Magdalena Waligórska zu den Klezmer-Festivals in Berlin und Krakau ein, auch

27 Ebd., S. 180; zit. nach Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 21, 1911, S. 222.

28 Richard M. Meyer verfasste die Einleitung zu »Aus guter alter Zeit. Berliner Bilder und Erinnerungen« von Alexander Meyer (1907). Eine Neuauflage dieser Berliner Genre-Bilder ist im Herbst 2006 erschienen.

29 Warneken (wie Anm. 26), S. 196.

in dem, was man früher »Nahrungsvolkskunde« nannte, hier denke ich an die Magisterarbeit von Isabel Hartung über »Koscher(es) Leben in Berlin«. ³⁰ Auch das Archiv und die Frage nach Formen und Medien der Aufbewahrung von Erinnerung(en) gehört zu den Themen volkskundlicher Arbeit, die vor allem dann fruchtbar sein kann, wenn sie – wie in dem folgenden Text, einem Auszug aus einem aktuellen Projektantrag meines Instituts an der University of Southampton – Forschungen zu Orts-Identitäten mit den Forschungen zu Reisen und Migrationen zusammenbringt:

Diana Pinto's thesis on the development of a new »Jewish Space« in Europe and the co-construction of this »space« by both Jews and non-Jews, Ruth Ellen Gruber's book *Virtually Jewish* on the reconstruction of Jewish life and identity in Eastern Europe, and a number of other studies have brought the notions of space and place and of »Jewish Topographies« to the forefront of research and publication. An important area in this context is the study of displacement: *research into migration*. Research on place-identity deals with the relationship between different Jewish communities and the place(s) relevant to them: this can include forms of settlement, histories of communities, but also research about the »place« of a given community or individuals in their relation with Jews and non-Jews: *research into integration*. The notions of »staying«, »belonging«, and »keeping« are closely related to the formation of archives and other forms of memory storage. The port city of Southampton is one of the places of European (and European-Jewish) transmigration. In migration processes, the notions of »moving«, »longing«, and »taking along/leaving behind« can be connected to the question of the preservation of memory – under new circumstances.

30 Magdalena Waligorska war verantwortlich für die Konzeption und Organisation einer internationalen Konferenz zum Thema »Representations of Jewish Culture« am European University Institute, Florenz, November 2008; ihre Dissertation: *The Contemporary Klezmer Revival in Kraków and Berlin as a Jewish/non-Jewish Encounter*, wurde 2009 verteidigt; vgl. auch Magdalena Waligórska: *Klezmer in Kraków: Kitsch, or Catharsis for Poles*. In: *Ethnomusicology* 50(3), 206, S. 433–451. Die Magisterarbeit von Isabel Hartung: *Koscher(es) Leben in Berlin. Eine empirische Forschung über die Lebensbedingungen von Juden in Berlin*, wurde 2007 mit dem Humboldt-Preis ausgezeichnet, aber leider (noch) nicht publiziert.

Auch wenn ich mit diesem neuen Projekt im angelsächsischen Forschungsraum »angekommen« bin, orientiere ich mich doch nach wie vor an den von Bausinger, Jeggle, Korff und Scharfe entwickelten Grundbegriffen der Empirischen Kulturwissenschaft: Kultur – Identität – Alltag – Geschichtlichkeit. In Bezug auf die bisherige Arbeit, aber auch im Hinblick auf künftige Projekte, kann ich sie so weiter entwickeln:

Kultur: Da ich lange Zeit an einem Historischen Institut gearbeitet habe, hat dabei die Aufmerksamkeit für den prozessualen Charakter von Kultur Vorrang vor der Analyse statischer und kurzlebiger Phänomene. Im Zentrum meiner Arbeit kann der einzelne Mensch ebenso stehen wie eine – dann begrifflich näher zu fassende – soziale Gruppe. Damit geraten durchaus im engeren Sinne kulturelle Kreationen in das Blickfeld, Literatur, Malerei, zur Zeit bei mir vor allem die Musik (in Form von Auswandererliedern, aber auch im Werk des vergessenen Poeten Robert Gilbert³¹), ebenso Formen der Gesellung (in der Psychologie die Suche nach Nähe zu anderen Personen, in meiner Forschung wichtig etwa für die Bildung von »landsmanshaftn«, Gruppen von Immigranten aus den gleichen Herkunftsorten) und Geselligkeit bis hin zur Nationenbildung (etwa im Zionismus), Formen der Tradierung und Überlieferung, der Erinnerung, der Einrichtung (von Individuen und Gruppen) im Raum.

Identität: Ich sehe hier zunächst einmal die Selbstverpflichtung des Forschers, sich zu seinem Gegenstand, zu den Themen seiner Annäherung in verantwortungsvoller Weise zu verhalten und auch zu äußern. Das Innehalten, von Helge Gerndt formuliert – »Es gehört zur unabdingbaren Aufgabe jedes Forschers, in seiner konkreten, sachbezogenen Arbeit immer wieder innezuhalten, eine Pause der Selbstvergewisserung einzulegen und zu fragen: Was tue ich gerade? Warum tue ich das? Und

31 Robert Gilbert wurde 1899 in Berlin als Robert David Winterfeld geboren. Er wurde als »der gespaltene Dichter« bezeichnet, weil er einerseits Kampflieder für die Arbeiterbewegung schrieb, darunter das von Hans Eisler vertonte »Stempellied«, und andererseits auch der Autor populärer Schlager für Filme und Operetten war (»Ein Freund, ein guter Freund« – »Das gib't nur einmal, das kommt nicht wieder« – »Irrendwo auf der Welt«). Gilbert emigrierte 1933 nach Wien (wo er ebenfalls bekannte Lieder hinterließ, etwa das von Paul Hörbiger gesungene »Das muss ein Stück vom Himmel sein«), 1938 nach Paris und 1939 nach New York. 1949 kehrte er nach Europa zurück und begann eine zweite Karriere als Übersetzer amerikanischer Musicals, von »My Fair Lady« bis »Cabaret«. Seine Freundin Hannah Arendt bezeichnete ihn als »den Nachfolger, den Heine nie hatte«; Hannah Arendt: Menschen in finsternen Zeiten. Hg. von Ursula Ludz. Piper, München 1989, S. 290–297, hier S. 294.

warum tue ich das gerade so?³² –, ergibt ja erst dann Sinn, wenn es auf den »Gegenstand« der Forschung, den anderen Menschen, gerichtet wird: Was tut er oder sie? Warum? Warum gerade so? Meine Neugier auf die *andere* Disposition (Erfahrung, Neigung, Beschäftigung – was immer) des Gegenübers öffnet bei ihm und ihr ja den Raum für Fragen nach der Identität: Wer bist Du? Was tust Du? Warum so und nicht anders?

Alltag: Die Recherche nach *anderen* Alltagen, zumal in Osteuropa, öffnet den Blick auf eigene Sehnsüchte. Ein Beispiel: Der Lebenspartner meiner Freundin Lena Karakina, Zhura, hat einen seltsamen Alltag. Er verlässt den Plattenbau, in dem seine Mutter (um die er sich kümmern muss) lebt, am frühen Morgen und betritt das Museum für Literatur in Odessa. Dort arbeitet Lena. Zhura ist Fotograf. Er verbringt seinen Alltag im Keller des Museums, wo er sich ein Atelier eingerichtet hat und sein Geld damit verdient, abscheuliche Dinge zu fotografieren, die Menschen aus der Ukraine ausführen wollen. Jeden Tag kommen seine Freunde vorbei, bringen Essen und Getränke und Informationen. Die Katzen schleichen durch das Fenster. Abends geht es zurück zur Mutter. Und was gibt es da zu erforschen? Zunächst einmal sein Zimmer. Es ist voller Devotionalien, an den Wänden ist die Geschichte stalinistischer Propaganda dokumentiert und inszeniert – und gebrochen. Allein eine bildwissenschaftliche Analyse der Wände in Zhuras Atelier wäre eine Arbeit wert. Dann: Jeden Tag kommen die Freunde und bringen Selbstgebrannten vom Markt. Wie funktioniert diese schwarze Wirtschaft? Dann: Wir befinden uns in Odessa. Mein Interesse galt der jüdischen Literatur, in der Odessa eine Vor-Geschichte von Jerusalem und Tel-Aviv ist, und Lena und ich brachten die Geschichten im Gespräch zueinander, denn für sie war Odessa eine russische Sprachinsel in der Ukraine. Wie leben solche Erinnerungen in meinem und ihrem Alltag – und wie verschieden sind die beiden wirklich voneinander?

Geschichtlichkeit: Kultur ist Prozess, ist Handlung. Von Einzelnen, von Gruppen, von Formationen, für deren Analyse wir die Zusammenarbeit mit Historiker/innen, Wirtschaftswissenschaftler/innen, Soziolog/innen und Kunsthistoriker/innen brauchen. Ja, alle diese Formationen sind gewachsen – wie? Mein Kollege Norbert Franz von der Potsdamer Slawistik hat in einer gemeinsamen Lehrveranstaltung über Odessa in

32 Gerndt (wie Anm. 1), S. 160.

einer Stunde den kultur-geographischen Raum rund um das Schwarze Meer vorgestellt – von den Griechen und Römern über die Entstehung der Kiewer Rus, über die Katastrophen und Kriege der Jahrhunderte bis zur Orangen Revolution. Faszinierend – nur der jüdische Aspekt der Geschichte und des Raumes blieb ausgespart; sicher, weil er mir die zweite Stunde überlassen wollte, aber wohl auch, weil er sich kaum damit beschäftigt hatte. Wie kann es gelingen, das jüdische Thema in den allgemeinen Kulturwissenschaften zu integrieren? Das ist vielleicht die wichtigste Frage an die Zukunft unserer Disziplinen. Wenn diese Integration gelingt, in der Geschichte, in den Literaturwissenschaften, in der Geographie, in der Volkskunde – dann ist es im Grunde wahrscheinlich egal, wie wir das Kind am Ende nennen.

»Alter Jude, Ton, glasiert«

Spuren des Jüdischen im Österreichischen Museum für Volkskunde

Margot Schindler

Am Anfang wissenschaftlicher Arbeit steht üblicherweise der Versuch einer Klärung der Begriffe. Die Zielsetzung dieses Beitrags – so der Untertitel – besteht in der Suche nach »Spuren des Jüdischen« im Österreichischen Museum für Volkskunde. Spuren, das sind Fährten, Anhaltspunkte, Ansätze, erste Hinweise, denn obwohl ich mich auf Vorarbeiten stützen kann, ist die Synthese der Elemente, aus denen sich »das Jüdische« im Österreichischen Museum für Volkskunde zusammensetzt und in der Gegenwart fassbar wird, nicht so leicht zu greifen. Auf die Definition, was »jüdisch« nun eigentlich sei und bedeute, lasse ich mich hier wohlweislich nicht ein. Um die Frage einzugrenzen, zu umkreisen, gilt es jedenfalls in verschiedene Richtungen zu recherchieren.

Ich nähere mich dem Thema von zwei Seiten. Wir wissen von Förderinnen und Förderern, Sammlerinnen und Sammlern, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern jüdischer Herkunft, die mehr als Spuren im Museum hinterlassen haben. Diese Persönlichkeiten möchte ich in ihren Beziehungen zum Museum skizzieren und auf weitere aufmerksam machen, die eine Wirksamkeit auf das Museum entfaltet haben und bislang noch nicht im Fokus unserer Haus-Fachgeschichtsschreibung waren. In weiterer Folge richtet sich der Blick auf jene Teile der Sammlungen, die im engeren oder weiteren Sinn »jüdisch« konnotiert sind. Beide Zugänge werden sich im einen oder anderen Fall verschränken, dies jedoch nicht unbedingt zwingend.

Ethnographisches Sammeln und Forschen im Wien der Jahrhundertwende war eine private Angelegenheit engagierter Wissenschaftler und Laien. Keine offiziellen – und dementsprechend materiell unterstützten – dynastischen Interessen, keine adelige, pekuniär abgesicherte Volkskunstsammelbegeisterung, kein staatlicher Auftrag stand hinter

der Gründung des Österreichischen Museums für Volkskunde, sondern das Bestreben der Museumsgründer Michael Haberlandt und Wilhelm Hein, ein Museum für »die sicht- und greifbaren Dinge des Volkslebens«¹ zu schaffen. Man hatte zunächst ein Museum, in dem die Völker der österreichisch-ungarischen Monarchie versammelt sein sollten vor Augen, erweiterte diesen Ansatz aber bereits nach wenigen Jahren um das Konzept einer vergleichenden europäischen Völkerkunde.

Um dieses Ziel zu erreichen, war intensive Netzwerkarbeit nötig, die Michael Haberlandt meisterlich beherrschte und in unermüdlicher Anstrengung betrieb. Der durch ihn gegründete Verein für Volkskunde zählte nach dem ersten Jahr des Bestehens Ende 1895 bereits über 900 Mitglieder und aus diesen rekrutierten sich zum Großteil die Sammler und Beiträger für das Museum, die teilweise, je nach Möglichkeit und Bereitschaft, auch materielle Unterstützung in Form von Widmungen von Objekten oder Barbeträgen für Ankäufe boten.

Bei den Unterstützern und Freunden des Vereins handelte es sich um einen heterogenen Interessentenkreis, der sich weder sozial noch weltanschaulich eindeutig zuordnen lässt. Herbert Nikitsch hat sich in seiner Geschichte des Vereins für Volkskunde mit diesem gesellschaftlichen Umfeld intensiv auseinandergesetzt.² Ich skizziere daher hier nur in wenigen Sätzen das breite Spektrum. Unter den Vereinsmitgliedern finden sich Industrielle, Politiker, Kunstmäzene, Bankiers, Adelskreise, Klerus, Großbürgertum, mittlere Beamtschaft, Wissenschaftler, Lehrer und Studierende in der gesamten damaligen ideologischen Spannbreite der Bevölkerung von liberal bis national. In religiös-weltanschaulicher Hinsicht war man mehrheitlich katholisch und dabei meist christlich-sozial orientiert, gehörte aber auch dem protestantischen Glauben an, wie etwa die Familie Haberlandt selbst, und in nicht geringem Ausmaß interessierten sich auch Protagonisten – jeweils mehr oder weniger prononciert geletter – jüdischer Herkunft für die Ziele dieses neuen Museums.

Das erste Mitgliederverzeichnis des Vereins für Volkskunde, der dem Museum bis heute als Rechtsträger dient, verzeichnet 1896 eine beträchtliche Zahl an Namen, inklusive Adressen und Berufsbezeichnungen.

- 1 Michael Haberlandt: Vorerinnerung. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 2, 1896, S. 1.
- 2 Herbert Nikitsch: Auf der Bühne früher Wissenschaft. Aus der Geschichte des Vereins für Volkskunde (1894–1945). Wien 2006, S. 56–63.

gen, die auf eine jüdische Herkunft hindeuten – eine Veröffentlichung, die nach heutigen Datenschutzgesetzen kaum denkbar wäre. Da finden sich Namen wie Anna Feinberg, Samuel Glas, Jan Goldberg, Samuel Jenny, Maximilian Katz, Heinrich Loew, Albert Mandelbaum, Heinrich Moses, Ernst Perl, Leopold Rosenberg, August Silberstein, Emil Zuckermandl und noch viele andere.

Sie waren verstreut über die Monarchie von Bregenz über Wien und Brünn bis Lemberg. Vom Universitätsprofessor bis zum Fabriksbesitzer, vom Antiquitätenhändler, Juwelier und Lehrer bis zum Privatangestellten reicht die soziale Bandbreite. Es wäre interessant, diesen Namen einmal näher nachzugehen. Dass sie im Mitgliederverzeichnis dieses Vereins zahlreich vorkommen, ist nicht verwunderlich, denn sie waren zu dieser Zeit integraler Teil der Bevölkerung, in der Großstadt Wien vielfach assimiliert und sie interessierten sich als bürgerliche, gebildete Städter, gleich demselben nichtjüdischen Spektrum der Bevölkerung, für die in ihren Augen untergehende bäuerlich-ländliche Lebenswelt und deren materielle Zeugnisse und fanden es richtig und notwendig, diese zu sammeln und zu bewahren.

Die Stifter, Gönner, Mäzene und sonstigen finanziellen Förderer der Sammlungen und ersten Aufstellungen des Museums können für die ersten zwanzig Jahre, minutiös aufgelistet, den Jahresberichten entnommen werden. Darunter befanden sich Mitglieder der Hocharistokratie wie Fürst Johann von und zu Liechtenstein, Graf Heinrich Lamberg, Adolf Fürst von Schwarzenberg, von denen die meisten auch andere Museen Wiens unterstützten. Einzelne Donationen kamen aus dem Umkreis des Kaiserhauses selbst, das Sachgeschenke aus den Kronländern an das Museum weiterreichte und jährlich kleinere und mittlere Geldbeträge spendete (50–500 Kronen). Und im Versuch, dem damals – und übrigens bis heute – öffentlich (staatlich) nur marginal geförderten Unternehmen Volkskundemuseum eine Basis zu schaffen, klopfte man damals wie heute auch sonst noch an, wo Geld zirkuliert, bei Bankhäusern und Industriellen. Starthilfe und regelmäßige Unterstützungen in den Folgejahren leisteten hier besonders der Bankier Philipp Ritter von Schoeller, das Bankhaus Rothschild und die Erste österreichische Spar-Casse sowie die Fabrikantenfamilien Trebitsch und Mautner. Viele weitere Namen, Firmen und Bankhäuser finden sich in der Stifterliste des Jahres 1917, wo man den Umzug des Museums von der Wiener Börse in das neue Haus im Gartenpalais Schönborn zu bewältigen hatte.

In wissenschaftlicher Hinsicht wusste der Museumsgründer und studierte Indologe Michael Haberlandt, einen engagierten Schülerkreis um sich zu scharen. Darunter befanden sich auch zwei Persönlichkeiten aus jüdischen Familien, die sich in die Geschichte und die Sammlungen des Museums nachhaltig eingeschrieben haben. Beide hatten einschlägige Studien absolviert, und dazu kam aufgrund des großbürgerlichen, finanziell abgesicherten Hintergrunds und der damit verbundenen Weltläufigkeit die Möglichkeit, ihre Sammeltätigkeit und Forschungen international auszurichten und über die damaligen Grenzen der Monarchie weit hinauszugehen.

In der Folge stelle ich sieben Forscher- und Sammlerpersönlichkeiten vor. Über einige wurde schon aus verschiedenen Blickwinkeln gearbeitet, andere sind weniger oder, zumindest in unserem Fach, gar nicht bekannt.

Im Jahre 1908 taucht erstmals der Name Rudolf Trebitsch (1876–1918) in den Inventaren auf. Er war Sohn eines Wiener Seidenfabrikanten, der dem Geschäft des Vaters weniger abgewinnen konnte als den Wissenschaften. Zunächst absolvierte er ein Medizinstudium, dem jedoch keine entsprechende Berufslaufbahn folgte, sondern weitere Studien der Anthropologie und Ethnologie. Reisen führten ihn nach Grönland, Irland, Wales, Schottland, in die Bretagne und das Baskenland. Die mitgebrachten Ethnographica überließ er dem Völkerkundemuseum und dem Österreichischen Museum für Volkskunde. In das Wiener Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften gelangten Tonaufnahmen, die er im Zuge sprachwissenschaftlicher Untersuchungen auf seinen Reisen aufzeichnete und die, zusammen mit den gesammelten Objekten, heute ausgesprochene Raritäten darstellen.

Das Österreichische Museum für Volkskunde bewahrt Trebitschs Sammlungen aus der Bretagne (ca. 300 Objekte von 1911) und aus dem spanischen Baskenland (über 400 Objekte, gewidmet 1914), sowie kleinere Kollektionen aus Irland, der römischen Campagna, und Einzelobjekte aus Rumänien und Ungarn auf. Die begleitenden Dokumentationen sind spärlich und mehr (reise)beschreibender als wissenschaftlicher Natur.

Von 1910 bis 1916 wird Rudolf Trebitsch auch in der Spenderliste im Jahresbericht des Vereins und Museums geführt, und zwar mit namhaften Beträgen zwischen 2.000 und 5.400 Kronen jährlich, die im Jahr 1912 von der stolzen Summe von 15.000 Kronen plus Objekten im Wert von weiteren 5.000 Kronen übertagt werden. Er wusste dem Museum

überdies »in eifriger Propaganda« noch zusätzliche »munifizente Gönner zu gewinnen«³. Auf diese Weise erscheint Trebitsch 1913 im Verzeichnis der Stifter und bereits 1914 wird er in den illustren Ausschussrat berufen, obwohl er kein hohes akademisches Amt bekleidete, kein Vertreter der hohen Beamtschaft oder des Adels war, wie die meisten anderen Vorstands- und Ausschussmitglieder dieser Zeit. Man könnte dies in sachlicher Auslegung auch als eine eingekaufte Ehre interpretieren, denn, folgt man der unlängst in einem ausführlichen Aufsatz dargelegten Argumentation des Sprachwissenschaftlers und Baskologen Bernhard Hurch, zieht dieser die fachlichen Qualifikationen des promovierten Ethnologen Rudolf Trebitsch stark in Zweifel.⁴ Michael Haberlandt erwähnt Trebitsch in den Jahresberichten der Zeitschrift jedoch mit großer Dankbarkeit.

Nach dem Suizid Rudolf Trebitschs knapp vor dem Ende des Krieges 1918, übergab dessen Vater, der Fabrikant Oskar Trebitsch im Sinne des Sohnes ein bedeutendes Legat von 80.000 Kronen an das Museum, das im Zuge der großen Inflation nach dem Ersten Weltkrieg allerdings seinen Wert verlor. Im Juni 1920 wurde eine von der Familie Trebitsch gewidmete Gedenktafel aus Bronze im Museumshof enthüllt, und in der Gedenkrede verfügte der Museumsdirektor, dass die baskische Sammlung »für immerwährende Zeiten den Namen ›Dr. Rudolf Trebitsch-Sammlung‹ führen« werde.⁵

Kommerzialrat Oskar Trebitsch spendete dem Museum, wohl im Gedenken an seinen Sohn, bis 1934 auch weiterhin Jahr für Jahr namhafte Summen. Doch ungeachtet dessen, was das Museum seinem Förderer Trebitsch zu verdanken hatte, verhielt man sich im Museum nicht erst aber besonders ab 1938 systemkonform. Die Gedenktafel wurde entfernt und mit der lapidaren Eintragung im Herkunftsakt »1940 ausgeschieden, Metallspende« an die entsprechende Stelle abgegeben.

Heute erfährt die Sammlung Trebitsch, die nicht nur das baskische Material umfasst, sondern auch die Objekte aus anderen Sammelregionen sowie handschriftliche Notizen und über eintausend Photographien,

3 Jahresbericht des Vereines für österreichische Volkskunde für das Jahr 1915, S. 2.

4 Bernhard Hurch: Zum Verständnis und Unverständnis von Rudolf Trebitsch. Der Beitrag eines Ethnologen zur Baskologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXIII/112, 2009, S. 5–70, hier S. 25.

5 36. Jahresbericht des Vereines und Museums für Volkskunde für das Jahr 1920. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 27, 1921, S. 5.

hausintern und in den anderen Institutionen, wo Teile der Trebitsch-Hinterlassenschaften aufbewahrt werden, neue Wertschätzung. Seine frühen, außergewöhnlichen Tonaufnahmen wurden vom Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2003 publiziert.⁶ Das Material im Volkskundemuseum wird zurzeit neu evaluiert und bearbeitet,⁷ und die Ergebnisse sollen in den kommenden Jahren sowohl in eine Publikation als auch in eine Ausstellung münden.

Eine Zeitgenossin Trebitschs, deren wissenschaftliche Hinterlassenschaften im Österreichischen Museum für Volkskunde nicht weniger nachhaltig geblieben sind, war Eugenie Goldstern (1883–1942). Dieser Forscherin und ihrem Werk wurde in den vergangenen Jahren große Aufmerksamkeit zuteil. Den entscheidenden Anstoß dazu gaben die biographischen Recherchen des Münchner Kunsthistorikers Albert Ottenbacher⁸, denen 2004 eine Ausstellung der Sammlung Goldstern im Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien⁹ und deren Einbettung in den wissenschaftlichen Kontext der Zeit, vertieft durch ein Symposium 2005¹⁰ folgten. Für den französischen Teil der Sammlungen interessierten sich daraufhin Kollegen in Chambéry und Grenoble, wo Teile der Sammlung Goldstern mit verändertem Fokus und neuen Schwerpunktsetzungen, welche die tragische persönliche Geschichte der Forscherin stärker ins Bild setzten, 2007 und 2008 gezeigt wurden. Für diese Präsentationen entstanden ein eigener Katalog und eine französische Über-

- 6 Insgesamt verzeichnet das Phonogrammarchiv der ÖAW 240 Tonaufnahmen von Rudolf Trebitsch, vgl. Dietrich Schüller: General editor's preface. In: *The collections of Rudolf Trebitsch, Series 5/1–3*, Wien 2003, S. 12.
- 7 Vgl. Margot Schindler: *Europäische Ethnologie: Das Trebitsch-Projekt. Skizzen zu einem interdisziplinären und internationalen Forschungs- und Ausstellungsprojekt am Österreichischen Museum für Volkskunde*. In: *Begegnungen. Festschrift für Konrad Köstlin zur Emeritierung am 30. September 2008* (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 32). Wien 2008, S. 274–287.
- 8 Albert Ottenbacher: *Eugenie Goldstern. Eine Biographie*. Wien 1999.
- 9 Franz Grieshofer, Kathrin Pallestrang, Nora Witzmann: *Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern* (=Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 85). Wien 2004.
- 10 Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Abschluss-symposiums zur Ausstellung *Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern* (=Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 18). Wien 2005.

setzung der gesamten Schriften Eugenie Goldsterns.¹¹ 2009 wurde man aufgrund einer französisch-österreichisch-ukrainischen Initiative von diplomatischer Seite im Rahmen eines Runden Tisches zum Thema »Emigranten, Exil, Europa« auch in der Geburtsstadt Eugenie Goldsterns, in Odessa, auf das Schicksal dieser ungewöhnlichen Frau aufmerksam. Im Museum für Regionalgeschichte und Heimatkunde der Stadt Odessa zeigte man daraufhin im Mai 2009 eine kleine, von Franz Grieshofer zusammengestellte Ausstellung über Goldstern, gestaltet mit Dokumenten und ihren Publikationen aus dem Wiener Volkskundemuseum.

In Bezug auf die biographischen Daten zu Eugenie Goldstern verweise ich auf die hier zitierten Publikationen aus den vergangenen Jahren. Zu ihrer Verbindung mit dem Wiener Volkskundemuseum hier ein paar knappe Rahmendaten: Eugenie Goldstern trat in den Jahren 1910/1911 in den Umkreis des Museums, als sie bei Michael Haberlandt Volkskunde zu studieren begann. Von 1912 bis 1923 unternahm sie immer wieder Expeditionen in das schweizerische Wallis, in die französische Maurienne, nach Abtenau in Salzburg, in das Münstertal und das Aostatal. Von all diesen Reisen brachte sie Sammlungsmaterial mit, das insgesamt ungefähr 800 Objekte umfasst. Eine genaue Sammlungsdokumentation findet sich im Ausstellungskatalog von 2004.¹² Aus diesem Material erwuchs das wissenschaftliche Oeuvre der Forscherin, das neben dem Hauptwerk von 1922, einer Ortsmonographie über Bessans¹³, fünf Aufsatztitel¹⁴, alle publiziert in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, aufweist.

Eugenie Goldsterns Leistungen für und Widmungen an das Wiener Volkskundemuseum werden von Michael Haberlandt, parallel zu jenen Trebitschs und gleich jenen nichtjüdischer Vereinsmitglieder und Förderer, mit großer Wertschätzung in den Jahresberichten des Vereins und Museums bedankt. Von 1920 bis 1923 hatte Eugenie Goldstern sogar das Amt der Rechnungsprüferin im Verein inne, ein damals vermutlich

11 Eugénie Goldstern (1884–1942) Être ethnologue et juive dans l'Europe alpine des deux guerres. Grenoble 2007. Eugénie Goldstern (1884–1942), ethnologue de l'arc alpin. Oeuvres complètes traduites de l'allemand par Mireille Gansel. Grenoble 2007.

12 Grieshofer, Pallestrang, Witzmann (wie Anm. 9), S. 46–47.

13 Eugenie Goldstern: Hochgebirgsvolk in Savoyen und Graubünden. Ein Beitrag zur romanischen Volkskunde. 114 Seiten, 28 Bildtaf., 6 Textabb. Wien 1922 (Ergänzungsband XIV der Wiener Zeitschrift für Volkskunde).

14 Grieshofer, Pallestrang, Witzmann (wie Anm. 9), S. 43.

ebenso wenig wie heute beliebtes, jedoch in der öffentlichen Wertschätzung noch wesentlich höher veranschlagtes Ehrenamt, das honorige Herren auszuüben pflegten. In diesem Amt folgte ihr übrigens der um zwei Jahre jüngere Baron Robert von Heine-Geldern nach, der die Funktion dann bis 1935 innehatte¹⁵. Heine-Geldern war zu dieser Zeit Mitarbeiter am Naturhistorischen Museum Wien, wurde 1931 zum Professor an der Universität Wien ernannt und arbeitete in den 40er Jahren, nachdem er als Jude zur Emigration gezwungen war, u.a. in New York mit der Anthropologin und Ethnologin Margaret Mead zusammen, bevor er 1950 wieder nach Wien kam. Bis 1935 war er jedenfalls nachweislich dem Verein für Volkskunde verbunden.

Hätte man nach Eugenie Goldstern wieder eine Person jüdischer Herkunft in ein Vereinsamt geholt, wäre die Tatsache einer jüdischen Abstammung Mitte der 1920er Jahre für Michael und seinen inzwischen ihm in der Direktion nachgefolgten Sohn Arthur Haberlandt bereits so bedeutsam gewesen? Diese möglicherweise Marginalie soll nicht davon ablenken, dass sich antisemitische und deutschnationale Töne im Museum bereits vor der NS-Zeit breitgemacht hatten, aber immerhin die Behauptung relativieren, die immer wieder aufgestellt wird, dass Eugenie Goldstern aufgrund ihrer jüdischen Herkunft, die sie übrigens nie betont hatte, im Museum beruflich nicht reüssiert hat.¹⁶ Ob sie eine derartige beamtete Stellung überhaupt angestrebt hat, wissen wir nicht. Belegt ist hingegen ihr immer wieder auftretendes Leiden an Depressionen, das sie schwer bedrückt und in der Arbeit behindert hat.¹⁷ Auch ihre Stel-

15 In den Mitteilungen aus dem Verein und dem k.k. Museum für österreichische Volkskunde wird bereits 1913 die geschenkweise Überlassung von Abbildungen durch Robert v. Heine-Geldern erwähnt.

16 Albert Ottenbacher: Eugenie Goldstern. Eine Biographie. Wien 1999. Gerhard Milchram: Konrad Mautner und Eugenie Goldstern: Identitätsstiftung in den Alpen oder universale Ethnologie? In: Hanno Loewy und Gerhard Milchram (Hg): Hast du meine Alpen gesehen? Eine jüdische Beziehungsgeschichte. Jüdisches Museum Hohenems und Jüdisches Museum Wien, 2009, S. 167–168.

17 Z. B. in einem Schreiben ihres Bruders, des ärztlichen Leiters einer Kuranstalt und zugleich Sanatoriums im 9. Bezirk in Wien, Dr. Samuel Goldstern an Michael Haberlandt von 1918, in dem er von der langsamen Besserung und wiederholten Rückfällen ihrer »seelischen Depression« und ihrem Aufenthalt in der Heilanstalt Dr. Binswanger in Kreuzlingen in der Schweiz berichtet. Darin hofft er, dass »sie ihre frühere Lebensfreude und Arbeitslust sowie Arbeitsfähigkeit wiederum gewinnen wird.«

lung als Frau in einer damals noch männerdominierten Akademikerwelt greift als Argument nicht wirklich, beschäftigte das Museum doch von 1924 bis 1938 als einzige akademisch gebildete Mitarbeiterin neben dem Direktor eine Frau jüdischer Herkunft. 1938 wurde sie von den Nationalsozialisten als »Halbjüdin« eingestuft, was ihre sofortige Enthebung vom Dienst »aus rassistischen Gründen« nach sich zog.

Ihr, Adelgard Perkmann, widmete Herbert Nikitsch »eine fachgeschichtliche Notiz« in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde¹⁸, wie auch noch zwei anderen jüdischen Protagonisten im Umkreis des Museums für Volkskunde¹⁹, dem Lehrer und Sammler Heinrich Moses, der sich später Moser nennen musste, um in seinem ländlichen Lebensumfeld antisemitischen Anfeindungen nicht so massiv ausgesetzt zu sein, und der wie Adelgard Perkmann aus gutbürgerlich-mittelständischem Elternhaus stammenden Marianne Schmidl, die gleich Perkmann als Bibliothekarin arbeitete, allerdings in der Nationalbibliothek.

Heinrich Moses war Vereinsmitglied der ersten Stunde und dies bis zu seinem Tod 1920. Er hat all die Jahre hindurch für das Museum gesammelt und für die Zeitschrift kleinere Beiträge verfasst. Auch Adelgard Perkmann hat kleinere Schriften und Rezensionen beigetragen, doch sie war, wie die Tätigkeitsberichte des Museumsvereins ausweisen, hauptsächlich durch Vorträge am Haus, in Volkshochschulen und besonders im Rundfunk intensiv in die »volksbildnerische« Arbeit des Museums eingebunden. Marianne Schmidl lernte das Museum durch ein einjähriges Volontariat (1913) kennen und scheint in der Folge in den Tätigkeitsberichten als Sammlerin, etwa in Bulgarien (1925), auf.²⁰ Adelgard Perkmann hat, »psychisch zerrüttet«²¹, wie es Nikitsch formulierte, das Kriegsende nur um wenige Monate überlebt. Marianne Schmidl wurde im Konzentrationslager Izbica ermordet.²² Herbert Nikitsch

18 Herbert Nikitsch: Adelgard Perkmann – eine fachgeschichtliche Notiz. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIII/102, 1999, S. 359–369.

19 Herbert Nikitsch: Moser, Schmidl, Trebitsch & Co. Halbvergessenes aus der Geschichte des Vereins für Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIX/108, 2005, S. 257–294.

20 Im selben Jahr erscheint von Marianne Schmidl auch ein Beitrag »Zur Kenntnis der Trachten von Südwest-Bulgarien«. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 30, 1925, S. 46–60.

21 Nikitsch (wie Anm. 19), S. 292.

22 Ebd.

situieret in seinen fachhistorischen Beiträgen alle drei Genannten in ihren jeweilig unterschiedlichen gesellschaftlich-politischen und weltanschaulichen Kontexten, sodass ich hier im Weiteren nur auf diese Texte verweise.

Ein gänzlich anders gelagerter Fall als alle bisher Genannten ist der im Fach Volkskunde mit klingendem Namen bekannte Konrad Mautner (1880–1924). In der Fachgeschichtsschreibung wird er hauptsächlich mit der steiermärkischen Volkskunde und insbesondere jener des steirischen Salzkammergutes verbunden. Als die in Wien ansässige bedeutendste Textilfabrikantenfamilie der Monarchie, steht die Familie Mautner jedoch auch mit dem Wiener Volkskundemuseum in, wie wir sehen werden, wechsellagerter Verbindung.

Konrad Mautner erscheint erstmals im Jahr 1909 im Inventar des Volkskundemuseums mit der Schenkung einer Lodenjoppe aus der Steiermark. Im nächsten Jahr folgen ein slowakisches Männer- und Frauenkostüm und bis 1923, ein Jahr vor seinem Tod, bringt er insgesamt 63 Objekte ein, die zum klassischen Sammelgut eines Volkskundemuseums gehören (Schützenscheiben, Votivfiguren, Andachtsbildchen, Kienleuchter, etc.).²³ Das meiste wird als Geschenk verzeichnet, doch hin und wieder wird auch getauscht (Hauben und Hüte), denn Mautner sammelt auch für eine eigene »Trachtenkammer«.²⁴

Zwischen 1907 und 1921 erscheinen kleinere Beiträge bis vierzigseitige Berichte von Konrad Mautner in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde. Er behandelt Themen wie die »Unterhaltungen der Gößler Holzknechte« (1909), »die Ausseer Tracht« (1910) oder er berichtet über »alte und neue [Schieß]Scheiben am Grundsee, bäuerliche Gelegenheitsdichtungen und Malereien der Ausseer Gegend« (1911).

Das alles sind Beobachtungen aus seiner allernächsten Umgebung aus dem Ausseerland, wo er und seine drei Geschwister, entgegen jeglichen Gepflogenheiten großbürgerlicher Familien, während der Sommermonate gemeinsam mit den rundum wohnenden Dorfkindern auf-

23 Auch sein Bruder Stephan Mautner tritt zwischen 1911 und 1930 als Einbringer von Sammelgegenständen in Erscheinung.

24 Gerlinde Haid: »...mit Grazie und nicht ohne Humor«. Konrad Mautner als Volksliedforscher und Volkskundler. In: Nora Schönfellingner (Hg.): »Konrad Mautner, großes Talent«. Ein Wiener Volkskundler aus dem Ausseer Land (=Grundlager Schriften, 3). Grundlager 1999, S. 87.

wachsen durften. Das erweckte in ihm eine tiefe Verbundenheit zum bäuerlichen Leben, zur Tracht, zum ländlichen Singen und Musizieren und verband ihn mit Leuten wie Michael Haberlandt oder später Viktor Geramb, die genau solche enthusiastischen Mitstreiter suchten, um ihre jeweiligen, wohlgerneht unterschiedlichen, wissenschaftlichen Ziele zu erreichen.

Bei Konrad Mautner mag es ebenso wie bei Rudolf Trebitsch eine Abneigung gegen das Joch des Familienunternehmens gewesen sein – in beiden Fällen übernahmen die älteren Brüder die Fabriken und Betriebe. Doch während der eine in die entlegensten Gegenden am Rande Europas floh, zog sich Konrad Mautner, der offenbar ungern aber doch auch im familiären Unternehmen eingebunden war²⁵, Jahr für Jahr in die Welt seiner Kindheit und der einfachen Leute zurück. Auch das war eine entlegene Gegend am hintersten Ende des Grundliseses, doch hier suchte und fand er vermutlich etwas wie Heimat und Verwurzelung. »Versuchte Erdung« hat dies Konrad Köstlin einmal im Zusammenhang mit dem »jüdischen Beitrag« zur Wiener Kultur genannt und »das Sammeln von Volkskultur [...] als Ausdrucksform und Versuch der Konfirmation einer Verlässlichkeit und Sicherheit« gedeutet. Eine »Domäne des Jüdischen« sei dies jedoch nicht, meint er in der Folge, vielmehr »ein selbstverständliches, übliches und mögliches Muster urbaner Umgangsweisen mit dem Ländlichen als Gegenwelt«.²⁶

Als Michael Haberlandt endlich 1914 ein eigenes Haus für sein Museum, das in den Räumen der Wiener Börse bereits aus allen Nähten platzte, gefunden hatte, stand er vor der Aufgabe, mitten im Krieg die für die Renovierung des abgewohnten Gartenpalais Schönborn und die Übersiedlung von zehntausenden Objekten benötigten Finanzen aufzutreiben. Hier zeigten sich wieder sein Talent zum Netzwerken und seine Überzeugungskraft. Es gelang ihm, ein »liebenswertes Damenkomitee« unter dem Ehrenpräsidium von Gräfin Nandine Berchtold zu ge-

- 25 Johanna Palme: Da liabe Bruada Hrod und seine Goessler Komroden. In: Schönfelfinger (wie Anm. 24), S. 60.
- 26 Konrad Köstlin: Versuchte Erdung. Oder: Der »jüdische Beitrag« zur Wiener Kultur. In: Freddy Raphaël (Hg.): »...das Flüstern eines leisen Wehens...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle zum 60. Geburtstag. Konstanz 2001, S. 451–466.

winnen, das die dafür nötige »dankenswerteste Werbearbeit geleistet«²⁷ hat.

Diesem Komitee gehörte auch Frau Kommerzialrat Jenny Mautner, die Mutter Konrad Mautners an, die auch dank des Firmenhintergrunds einen Teil der umfangreichen Kistentransporte kostenlos besorgen ließ²⁸. 1920, im Jahr der Eröffnung des Museums in der Laudongasse, scheinen dafür Vater und Sohn, Isidor und Konrad Mautner, als Ausschussräte des Vereins auf. Jenny und Isidor Mautner hatten 1917 auch als Stifter tief in die Tasche gegriffen.

Konrad und sein Bruder Stephan Mautner stellen sich nochmals 1923 als Spender ein und im Jahresbericht 1924 wird dann, nach dem frühen Tod des erst 44-jährigen Konrad Mautners, das »Hinscheiden des bewährten Freundes und Mitarbeiters« angezeigt²⁹ und von einer Kranzablösungsspende von inflationären 2.250.000 Kronen zugunsten des Museums berichtet.

Zehn Jahre lang gibt es dann keine Belege für einen weiteren Kontakt zwischen der Familie Mautner und dem Museum. Doch 1934 findet sich eine einzige aber interessante Eintragung im Inventarbuch. Die Witwe Konrads, Anna Mautner, überlässt dem Museum als Gegenleistung für die Entlehnung von Druckmodeln vier Stoffdruckmodel aus der Oststeiermark. Bereits vor 1930 hatte Anna Mautner im Versuch, sich und ihre vier Kinder selbst durchzubringen, in Grundlsee eine Handdruckerei gegründet. Sie wollte im Sinne ihres verstorbenen Mannes weiterwirken und der Tracht durch geschmackvolle Stoffe zur Verbreitung helfen. Ebenfalls 1934 gründete Viktor Geramb in Graz am Volkskundemuseum auch das erste Heimatwerk Österreichs. Von diesem Freund ihres Mannes hatte Anna Mautner ebenfalls Druckmodeln aus dem steirischen Volkskundemuseum bekommen. Die Idee, neue Produkte nach

27 Jahresbericht des Vereines für österreichische Volkskunde für das Jahr 1916. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 23, 1917, S. 23. Ähnliche Aktivitäten entfaltete in Berlin der jüdische Unternehmer und Mäzen James Simon, der Anfang des 20. Jahrhunderts für das Museum für Deutsche Volkskunde eine Werbekommission mit über dreißig Damen, die überwiegend aus dem reichen jüdischen Bürgertum stammten, gegründet hatte, die das Museum unterstützen sollten. Freundlicher Hinweis von Dr. Konrad Vanja.

28 Wie Anm. 27, S 27.

29 Ein Nachruf auf Konrad Mautner, verfasst von Michael Haberlandt, erschien in der Wiener Zeitschrift für Volkskunde 29(3-4), 1924, S. 71-72.

alten Vorbildern akademisch sanktionieren zu lassen und mit »Echtheitszertifikat« zu versehen, wird Viktor Geramb zugeschrieben.³⁰ Sie war zu Beginn des austrofaschistischen Ständestaates, in der das bäuerlich Althergebrachte sozusagen in der Luft lag, auch die richtige Geschäftsidee.

1938 kommt es zu einer weiteren »Episode« im Verhältnis zwischen dem Museum und der Familie Mautner. Ich zitiere hier nach Vorarbeiten von Birgit Johler für ein Forschungsprojekt zur Geschichte des Österreichischen Museums für Volkskunde im Zeitraum von 1930 bis 1950, das seit April 2010 im Österreichischen Museum für Volkskunde durchgeführt wird.

»Im August 1938 berichtete die Kanzleiangestellte Ida Schuster ihrem in Tirol auf Sommerfrische weilenden Direktor, dass ›durch die N.S.D.A.P. bei der Fam. Mautner volkskundliche Gegenstände sicher gestellt und ins Museum gebracht‹³¹ worden seien. Eine Bestandsliste weist den Erwerb von 205 Inventarnummern aus dem Besitz Anna Mautner aus: Kästen, Truhen, Stühle, Tabakpfeifen, Trachtenfiguren, Trachtenskizzen, Abschriften von Liedern aus dem Salzkammergut und vieles mehr.³² Die Liste mit dem Hinweis auf den Kaufpreis über RM 420,- ist hier als Nachweis eines Verwaltungsprozesses einer erfolgten »Arisierung« zu lesen.

Im Februar 1939 sah sich Anna Mautner offenbar erneut gezwungen, Gegenstände aus dem Nachlass ihres Mannes zu veräußern. Diesmal waren es überwiegend Radierungen, Lithographien, Ölbilder, die gegen eine Ankaufspauschale von RM 1.000,- ins Museum gelangten.³³ Aus welchem Grund Anna Mautner diese Sammlung veräußerte bzw. veräußern musste und ob sie beide Summen erhalten hat, ist ungewiss. Die für die Unterschrift vorgezeichneten Felder sind nicht unterschrieben, ein Erhalt der Ankaufsbeträge somit nicht dokumentiert. Die Erwerbungs geschichte nicht nur dieser Sammlung muss im Detail im Zuge

30 Gexi Tostmann: Die Liebe zum Ausseer Gwand. Konrad Mautner als Trachtenforscher. In: Schönfellinger (wie Anm. 24), S. 129.

31 Ida Schuster an Arthur Haberlandt, 9.8.1938, ÖMV, Ktn. 24, Verwaltung/Personal.

32 Bestandsliste der aus dem Nachlass Konrad Mautner angekauften volkskundlichen Gegenstände und Aufzeichnungen, 14.10.1938, ÖMV, Ktn. 25, Museum/Ankauf von Sammlungen.

33 Bestandsliste der von Anna Mautner aus deren freiwilligem Anbot angekauften Gegenstände bzw. Trachtenbilder, ÖMV, Ktn. 25, Museum/Ankauf von Sammlungen.

einer konsequenten Provenienzforschung erst rekonstruiert werden.«³⁴ Das Volkskundemuseum hat dafür bereits die notwendigen Vorarbeiten geleistet. Eine Entscheidung zur Durchführung dieser Provenienzforschung im Rahmen der dafür vom Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur eingerichteten Kommission ist trotz mehrfacher diesbezüglicher Bemühungen des Museums bis dato noch nicht erfolgt.

Anna Mautner gelang mit ihren Kindern die Flucht nach England und Amerika. Nach dem Krieg kehrte sie wieder zurück und setzte am Grundlsee ihre Tätigkeit als Stoffdruckerin fort.³⁵ Das Inventar des Volkskundemuseums verzeichnet 1951 die Eintragung: »15 verschiedene Druckmodelabzüge aus Stoffmaterial. Belegstücke der Grundlsee Werkstatt ›Mautner Handdruck‹ für die in Arbeit stehenden Modeln aus dem Besitz des Museums für Volkskunde«. Man tat, als hätte die Zeit von 1938 bis 1945 gar nicht stattgefunden.

Vorstellen möchte ich weiters eine Sammlerin, die aus gänzlich anderen Kontexten kommt als die bisher genannten Personen, deren Verbindung zum Volkskundemuseum daher umso erstaunlicher ist. Albert Ottenbacher hat sie ausfindig gemacht, und auf seine Recherchen stütze ich mich hier auch bei den biographischen Angaben.

Im Jahresbericht 1910 erscheint in der Bedankung für »Zuwendung oder Beschaffung wertvoller Museumsobjekte« neben Konrad Mautner, Rudolf Trebitsch und zahlreichen weiteren Persönlichkeiten »Miß A.S. Levetus«. In den Mitgliederverzeichnissen von 1916 und 1928 ist sie unter der Adresse Wien XVIII, Peter Jordanstraße 27 und der Berufsbezeichnung »Schriftstellerin« gelistet. 1935 überlässt sie »einen umfangreichen Lichtbilderstoff aus Deutschösterreich und den Nachfolgestaaten sowie Ungarn«, insgesamt 480 Nummern. Im Objektinventar erscheinen Geschenke in den Jahren 1909 bis 1914: Tonkrüge vom Markt in Lemberg, Steingutkrug in Männchenform, Bär aus Ton, verfertigt von ungarischen Bauern, Klöppelspitzen aus der Grafschaft Bedford, Teil eines Bettes mit Reliefschnitzwerk, Irland.

Arthur Haberlandt publizierte eines der Objekte, ein »Hochzeits-tuch mit farbiger Seidenstickerei, um 1780, Bosnien«, und stellte eine

34 Birgit Johler: Das Österreichische Museum für Volkskunde in Zeiten politischer Umbrüche. Erste Einblicke in eine neue Wiener Museumsgeschichte. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXII/111, 2008, S. 247.

35 Lutz Maurer: An der schoenen blauen Donau. In: Schönfellingner (wie Anm. 24), S. 46.

Vergleichsstudie über west-östliche Stilprägungen an.³⁶ Der Beitrag erscheint 1939 in der Wiener Zeitschrift für Volkskunde, unterschlägt bei der Bildunterschrift jedoch den Namen der Spenderin. Im Direktions-exemplar der Zeitschrift vermerkt Haberlandts Nachfolger, der gerne sarkastische Bemerkungen über die Arbeit seines Vorgängers machte, handschriftlich mit Bleistift die Notiz: »Von wem ..., Herr Direktor? Es ist nämlich Nr. 22.508 von Miß Levetus!«³⁷.

Amelia Sarah Levetus wird 1858 in Birmingham geboren. Die Gebrüder Levetus arbeiten als Juweliere und Silberschmiede, der Vater betätigt sich ehrenamtlich in der jüdischen Gemeinde. Sie erhält eine vorzügliche Ausbildung an den Universitäten Birmingham, Cambridge und Aberdeen und beschäftigt sich in der Folge mit Fragen zur Frauenarbeit um die Jahrhundertwende und zu sozialen Reformen. Ab 1891 lebt sie in Wien und pflegt Verbindungen zu englischen und österreichischen Arbeiter-, Reform- und Friedensbewegungen. Sie publiziert in internationalen Zeitschriften, u.a. im »Studio«, wo sie diverse Reisen in Europa dokumentiert und ist mit privaten Sammlern und Museen in der ganzen Monarchie in Kontakt. Von ihr gesammelte Objekte sollen sich auch im Joanneum in Graz, im Ferdinandeum in Innsbruck oder im Rudolfinum in Laibach befinden.

Sie beobachtet die künstlerischen Entwicklungen im Wien der Jahrhundertwende und korrespondiert mit Künstlern, Architekten und Förderern der angewandten Künste. Levetus stirbt am 9. Jänner 1938 in Wien und ist am Zentralfriedhof begraben.³⁸ Ihr Kontakt mit dem Wiener Volkskundemuseum war vermutlich loser Natur, doch die im Museum von ihr gefundenen Spuren lassen auch hier das damalige jüdische Verständnis von »Volkskunde und -kultur« erkennen.

Über jüdische Volkskunde in Wien kann nicht gesprochen werden, ohne den Namen Friedrich Salomo Krauss (1859–1938) wenigstens zu erwähnen.³⁹ Seine Biographie und sein Werk sind bekannt. Im Rahmen

36 Arthur Haberlandt: Eine südslawische Bildstickerei west-östlicher Stilprägung. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde XLIV, 1939, S. 65–71, 2 Abb. auf Taf.

37 Ebd., S. 66.

38 Die biographischen Daten zu A.S. Levetus stützen sich auf Recherchen von Albert Ottenbacher, für deren Zusendung ich herzlich danke.

39 Zu F. S. Krauss siehe u.a. Bernd Jürgen Warneken: Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss. In: Raphaël (wie Anm. 26), S. 149–171.

des Instituts für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, das vormals aus dem Österreichischen Museum für Volkskunde hervorgegangen war, ist anlässlich seines 50. Todestages eine Biobibliographie über den Folkloristen und Verfechter einer ethnologischen Sexualforschung erschienen, als späte Referenz sozusagen.⁴⁰

Zu seinen Lebzeiten fand Krauss keinen Zugang zum Verein für Volkskunde, denn einer seiner heftigsten Gegenspieler, der Slawistik-Philologe Vatroslav Jagić, bekleidete hier ab 1898 für viele Jahre das Amt des 1. Vizepräsidenten. Immerhin wurden seine Werke eine zeitlang durchaus positiv im Publikationsorgan des Vereins, der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, rezensiert. Indirekt, über Umwege, ist Krauss als Sammler aber trotzdem im Museum präsent, wenn auch nur mit einem einzigen, jedoch symbolischen Objekt. 1897 schenkt Ferdinand Freiherr v. Andrian-Werburg dem Museum eine Wiege, »von Fr. S. Krauss in Bosnien oder Slawonien erworben«.

Mit diesem Objekt wende ich mich dem Sammlungsbestand des Österreichischen Museums für Volkskunde, mit speziell fokussiertem Blick auf »das Jüdische«, zu. Durch die bisherigen Ausführungen hoffe ich klargemacht zu haben, dass »das Jüdische«, von Sammlerinnen und Sammlern jüdischer Herkunft in unser Museum bis Ende der 1920er Jahre eingebracht, nicht spezifisch »Jüdisches« reflektiert, sondern die ganz gewöhnliche europäische Sachkultur ländlich-bäuerlicher Prägung, die dem damals von den wissenschaftlichen Vertretern des Faches aufgestellten volkskundlichen Kanon entsprach.

Doch daneben finden sich in den Sammlungen eben auch Objekte, die unter dem Begriff »Judaica«⁴¹ subsumiert werden können, und die unter der Bezeichnung »Jüdische Sammlung«⁴² bis 1938 ausgestellt wa-

40 Raymond L. Burt: Friedrich Salomo Krauss (1859–1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis. Mit dem Beitrag von Michael Martischnig: »Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss). Eine Nachlese. Wien 1990.

41 Zur Begriffsklärung des Terminus »Judaicum/Judaica« vgl. Jens Hoppe: Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland (=Internationale Hochschulschriften, 393). Münster 2002, S. 9–11.

42 Bernhard Purin zeichnet den Weg der Profanisierung von Ritualgegenständen zu Kunstgegenständen bis hin zum Museumsexponat unter dem Titel »Jüdische Altertümer« in Europa nach in: Bernhard Purin: Dinge ohne Erinnerung. Anmerkungen zum schwierigen Umgang mit jüdischen Kult- und Ritualobjekten zwischen Markt

ren.⁴³ Als »jüdisches Objekt« Nummer eins kam bereits 1896 ein Scharfar, ein aus Horn gefertigtes Blasinstrument für rituelle Zwecke, mit dem Herkunftsvermerk »Wien-Floridsdorf, Sammlung Herzfeld III« in die Sammlung. Von Herzfeld werden 1919 noch einmal neun, als jüdisch bezeichnete Objekte genannt.

Metallgegenstände bilden im Österreichischen Museum für Volkskunde einen eigenen Sammlungskreis, in dem etliche Kultobjekte inkludiert sind. Darunter befinden sich elf Objekte mit dem Eingangsdatum 1901, die von Michael Haberlandt persönlich in der Bukowina gesammelt und angekauft wurden. Sie entsprechen einer Konstruktion der spezifisch ostjüdischen, besonders »altartigen« Kultur, von der um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert das jüdische wie das nichtjüdische Publikum angezogen war. Darunter befinden sich etwa Tisch- und Wandleuchter, z. B. mit Doppeladler und durchbrochenen Mustern verziert, die als »Synagogenleuchter« bezeichnet werden. 1908 findet sich ein Einzelstück, ein doppelarmiger Standleuchter, angekauft vom Antiquitätenhändler R. Grünbaum in Brünn. Aus dieser Quelle sind von 1908 bis 1915 rund 130 Stück Ankäufe gelistet. Ein aus einer Kollektion L. Jakibiuk aus Kossov stammender Kerzenleuchter findet sich im Inventar von 1912, ein fehlender Seitenarm ist vermerkt.

Im Inventar von 1919, aus der bereits erwähnten Herzfeld-Sammlung, wird ein »Geschenk der jüdischen Braut an den Bräutigam« ein »Tefillinbeutel« genannt. Er ist mit einem Monogramm J (oder L) K und der Datierung 1866 versehen. Tefillin sind Gebetsriemen, die beim Gebrauch um Hand und Arm gewickelt werden, sonst jedoch in unterschiedlichen Behältern, häufig eben auch in bestickten Täschchen aufbewahrt werden. Das genannte Exemplar besteht aus violetter Seide mit Goldfadenstickerei.

Ein Objekt aus der ehemaligen jüdischen Gemeinde von Kittsee kam 1920 durch Ankauf ins Haus, als »Aufsatz eines jüdischen Vorbeterpultes (Lemmer) zum Aufrufen des Thorapsalms am Schabes«. In einem mit Strahlenkranz eingefassten Oval mit Schrifttafelaufsatz ist eine auf Mes-

und Museum. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLVII/96, 1993, S. 147–166, hier besonders S. 150–154.

43 Arthur Haberlandt: Führer durch das Museum für Volkskunde. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 25, 1930, S. 129–130. »Kasten 5 zeigt eine nicht unansehnliche Sammlung Judaica, Leuchter und Zinnschüsseln für rituelle Feste, Gebetsriemen, Beschneidungsmesser in schnitzverziertem Kästchen, Räuchertürmchen, usw.«

singblech gemalte hebräische Inschrift nur noch schlecht zu entziffern. Darunter befindet sich ein unvollständiger Davidstern. Die gespreizten Stützen sind nur mehr teilweise vorhanden. Die jüdische Gemeinde des nahe bei Bratislava/Pressburg gelegenen burgenländischen Grenzortes Kittsee siedelte sich ab dem 17. Jahrhundert unter der Schutzherrschaft der Familie Esterházy an. Die vielen Grabstellen des heute noch bestehenden jüdischen Friedhofs zeugen von der ehemaligen Größe der Gemeinde. Die Synagoge, der das Objekt vermutlich entstammt, wurde 1950 abgetragen.⁴⁴

In der größeren Gruppe der Objekte aus der Patriotischen Kriegsmetallsammlung befinden sich ebenfalls einige Judaica, darunter qualitätvolle Stücke wie Synagogen- und Chanukka-Lampen, oft mit steigenden Löwen als Sinnbild Judas geschmückt, Besamimbüchsen (Gewürzbehälter, häufig in Form von durchbrochenen Türmchen), ein Thoraschild, drei Zinnteller mit hebräischen Inschriften, eine davon mit 1788 datiert.

Zu Beginn des Ersten Weltkriegs rief das Kriegsministerium diese Kriegsmetallsammlung ins Leben. Damit sollte vor allem das Heer mit dem für die Rüstungsindustrie erforderlichen Metall versorgt werden. Bis 1916 lieferte die Bevölkerung Gegenstände aus Bunt- und Edelmetallen ab.⁴⁵

Ab 1915 begann eine für diesen Zweck eigens gegründete »Kunstabteilung der patriotischen Kriegsmetallsammlung« die abgelieferten Gegenstände von historischem und künstlerischem Wert auszusortieren. Der k.u.k. Hauptmann und Kunsthistoriker Alfred Walcher Ritter von Moltheim, Ausschussmitglied im Verein für Volkskunde, stand dieser Kunstabteilung vor. Unter den fünf Fachleuten, welche rund ein halbes Jahr lang die Gegenstände sichteten, befand sich auch Arthur Haberlandt. Ca. 3.000 dieser Objekte präsentierte das Kriegsministerium 1915/16 in einer Ausstellung im Militärkasino am Schwarzenbergplatz in Wien, zu der ein bebildeter Katalog erschien, der insgesamt 5.600 Objekte auflistet.

1923 liquidierte man die Kunstsammlung und teilte sie fünf Sammlungen zu, dem Technischen Museum, dem Kunsthistorischen Muse-

44 Felix Schneeweis, Helmut Wallmann (Red.): Kittsee. Ein historischer Spaziergang. Kittsee o.J. (2005), unpag.

45 Vgl. <http://www.tmw.at/default.asp?id=2375&cid=73&al=Deutsch> (Zugriff: 26.11.2010).

um, dem Heeresgeschichtlichen Museum, der Bundesmedaillensammlung und dem Volkskundemuseum, wo die Objekte auch gleich im selben Jahr inventarisiert wurden. Einer diesbezüglichen Korrespondenz ist zu entnehmen, dass neun Inventarnummern aus dieser Sammlung 1928 dem Jüdischen Museum (vermutlich Wien) abgetreten wurden. (Übernahme bestätigt durch Unterschrift von Dr. Paul Diamant.)⁴⁶ Zu diesem Konvolut gehören u.a. eine Kandelaberbekrönung (Davidstern mit Hohepriesterkappe), mehrere Chanukka-Lampen (mit Doppeladler, mit paarig steigenden Löwen), manche davon unvollständig, Besamimbüchsen, ein Thoraschild und die besagten drei Zinnteller.

Zwischen 1938 und 1945 wurden acht jüdische Ritualobjekte inventarisiert. Wieder handelt es sich um Chanukka-Lampen, einen gravierten Kiddush-Becher mit Joshua und Khaleb und ein Schofar. Eine Mesusa, laut Inventarbuch »aus einem jüdischen Haus im Gebiet der schwarzen und weißen Theiß (Alsoapsa) Karpatho-Ukraine 1944 [...] entnommen«, wurde 1947 an das Museum geschenkt. Derartige Herkunftsangaben erfordern noch dringend eine kompetente Provenienzforschung.

Im Wege des Ankaufs oder als Schenkungen kamen, wie bereits erwähnt, zum Großteil vor 1920, weitere jüdisch konnotierte Objekte in die Sammlungen: Thorazeiger (1921); Brautkrönchen aus Galizien; ein jüdisches Gebetbuch; ein Treidel-Spiel, das gern an Chanukka gespielt wurde, 1911 als Geschenk des Lehrers Moses aus Neunkirchen inventarisiert; ein kleines Ölbild »Jude mit Rabbiner«, mit einer Widmung auf der Rückseite »Meinem Freund Löwy und seiner Frau zur freundlichen Erinnerung. Wien, 28.III.1922. Josef Danilowatz«; und die Krippenfiguren »zwei Juden im Gespräch« aus einer Zwittauer Krippe, Mähren, 1918.

Während diese Figuren als gängiges Krippeninventar noch durchaus positiv gesehen werden können, kann das für andere Objekte keinesfalls gelten. Der Jude als Judas wurde im katholischen Kontext negativ karikierend und als Bösewicht dargestellt. Auch dafür enthalten die Sammlungen des Volkskundemuseums Beispiele, wie etwa eine Stabpuppe aus einer polnischen Szopka, einer der ältesten erhaltenen Krakauer Weihnachtskrippen, die um 1900 hergestellt worden war. Das Negativszenario wird durch die Figuren »Tod« und »Teufel« ergänzt. Eine geschnitzte und bemalte kleine Holzplastik aus Böhmen zeigt »Judas mit

den Silberlingen« (Eingang 1913), wie überhaupt Karfreitagsspiele eine willkommene Möglichkeit boten, katholischen Antisemitismus offen auszudrücken.

In dieses Milieu gehören auch die Darstellungen von Ritualmordlegenden, in unserem Museum repräsentiert durch einen Kupferstichzyklus zur Legende um das »Anderl von Rinn« und durch eine Darstellung eines derartigen Mordes an einem Kind in Form von geschnitzten Figuren in einem Glaskästchen, bislang unbekannter Herkunft.

Der Vollständigkeit halber sind auch noch die Photosammlung und die Bibliothek des Museums zu erwähnen, die beide natürlich ebenfalls Material zu »jüdischer Volkskunde« enthalten. Hier sind, wie auch in den Objektsammlungen, erste Sondierungen geschehen, doch sind dies bislang nützliche jedoch keineswegs ausreichende Vorarbeiten, die weder eine seriöse Provenienzforschung⁴⁷, noch eine befriedigende Hausgeschichtsschreibung⁴⁸ ersetzen.

47 Die Arbeit des Museums für Volkskunde wird dank regelmäßiger Dotationen des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur ermöglicht und durch Personal dieses Ministeriums betrieben, ist aber de jure kein Bundesmuseum. Rechtsträger des Museums und damit Eigentümer der Sammlungen ist der Verein für Volkskunde. Infolgedessen findet das 1998 erlassene österreichische Kunstrückgabegesetz auf dieses Haus keine Anwendung. Der Vorstand des Vereins für Volkskunde hat jedoch 2007 beschlossen, sich im Umgang mit seinen Erwerbungen aus der Zeit zwischen 1938 bis 1945 ebenfalls an den Vorgaben dieses Gesetzes orientieren zu wollen. Die Direktion des Museums bemühte sich in den letzten Jahren mehrmals, eine Provenienzforschung am Österreichischen Museum für Volkskunde zu verankern und eventuell bedenkliche Erwerbungen offenzulegen. Die dafür nötigen kompetenten Recherchen sind aus eigenen Kräften allerdings nicht zu leisten. Es wurden jedoch bereits nicht unerhebliche Vorarbeiten in Bezug auf die Inventarisierung und das Museumsarchiv durchgeführt, so dass eine systematische Aufarbeitung der Herkunft der Objektbestände in den entsprechenden Jahren durch eine Expertin/einen Experten jederzeit beginnen könnte. Die Entsendung eines Mitarbeiters, einer Mitarbeiterin durch die Kommission für Provenienzforschung des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur ist seit zwei Jahren versprochen, aber bislang noch nicht erfolgt.

48 Im April 2010 startete im Österreichischen Museum für Volkskunde ein vom Fonds für wissenschaftliche Forschung gefördertes Forschungsprojekt unter dem Titel »Museale Strategien in Zeiten politischer Umbrüche. Das Österreichische Museum für Volkskunde in den Jahren 1930–1950«. Die Geschichte des Museums – das von seinen Sammlungsbeständen her größte volkskundliche Museum Österreichs – ist aus heutiger Perspektive für die Zeit des Austrofaschismus, des Nationalsozialismus und der ersten Jahre der Zweiten Republik unzureichend bearbeitet. Das dreijähri-

Beschließen möchte ich den Beitrag mit zwei aus dem Burgenland der 1950er Jahre stammenden Objekten ganz unterschiedlicher Art. Vom damaligen Direktor des Burgenländischen Landesmuseums, Albert Riedl, wurden dem Wiener Volkskundemuseum 1952 drei Matzesbrote geschenkt, die in der Sammlung bis heute überdauert haben. Und 1950 hat ein damaliger Mitarbeiter des Museums das für diesen Artikel namensgebende Objekt inventarisiert: »Alter Jude, Ton, glasiert«. Das Halbre relief, laut Inventar vom ältesten Sohn des Töpfermeisters J. Graf gefertigt, ist bleigliasiert und bemalt. Es zeigt durch Nase, Spitzbart und Schläfenlocken die üblichen Merkmale der landläufigen Darstellungen von Juden. Wer war der Töpfer? Wer oder was hat ihn dazu veranlasst, dieses Relief zu schaffen? Für welchen Zweck war es ursprünglich gedacht?

Was bedeuten diese Objekte in der Sammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde heute? Welche Zwecke können sie erfüllen? Wie holen wir sie in die Gegenwart und geben ihnen neuen Sinn? Hier gibt es zweifellos Bedarf für eine tiefergehende Beschäftigung mit diesen Sammlungsteilen. Zunächst soll dies 2011 im Zuge einer Lehrveranstaltung am Institut für Europäische Ethnologie an der Universität Wien geschehen. Daran anschließend und darauf aufbauend können weitere Schritte ins Auge gefasst werden.

ge Forschungsprojekt untersucht die institutionelle, wissenschaftliche und museale Praxis des Hauses vor dem Hintergrund sich ändernder politischer Machtverhältnisse. Ausgangspunkt und Grundstock des Projektes bildet ein bemerkenswerter und in weiten Teilen unbearbeiteter Quellenbestand, die Direktionsakten des Museums.

Jüdische Volkskunde in der Tschechoslowakei vor 1939? Eine Bestandsaufnahme

Magda Veselská

Die böhmischen Länder wurden an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in mancher Hinsicht vom Geschehen in den Nachbarstaaten (Deutschland sowie den unmittelbar angrenzenden Teilen der Österreich-Ungarischen Monarchie) beeinflusst. Das treffendste Beispiel aus dem Bereich, dem unser Interesse gilt, ist die Gründung eines jüdischen Museums in Prag im Jahre 1906, das den Museen in Wien, Hamburg und Frankfurt am Main folgte. Das Thema dieser Tagung führte mich deswegen zur Frage, ob für die böhmischen Länder auch die Disziplin der Jüdischen Volkskunde relevant war. In meinem Beitrag versuche ich die Entwicklungstendenzen zu charakterisieren, die in jener Zeit die jüdische Gemeinschaft auf dem Gebiet der böhmischen Länder prägten, und festzustellen, ob diese Gemeinschaft auch Erkenntnisse sammelte, die zur Jüdischen Volkskunde als Wissenschaftsdisziplin zu reihen gewesen wären. Weiter beschäftige ich mich mit der Frage, ob und in welcher Form die Majorität in den böhmischen Ländern in ethnographischer Hinsicht über die jüdische Minderheit reflektierte, und was sie dazu gebracht haben könnte.

Unter dem Terminus *böhmische Länder* verstehe ich in meinem Beitrag die historischen Länder der Böhmisches Krone, das heißt Böhmen, Mähren und Österreichisch-Schlesien. Die Tschechoslowakei als selbstständiger Staat entstand erst später, in Folge des Ersten Weltkriegs im Herbst 1918. Die genannten, ab diesem Zeitpunkt *tschechischen* (mit der gemeinsamen Sprache, dem Tschechischen) Gebiete wurden damals mit der Slowakei (ehemals Teil Oberungarns) und Karpathorusland verbunden. So entstand ein Land, in dem verhältnismäßig viele Juden lebten. Die Masaryk-Tschechoslowakei betonte die gleichberechtigte Stellung aller Minderheiten im Staat der zwei Nationen, der Tschechen und der Slowaken und zu diesen respektierten Minderheiten gehörten auch die Juden.

Dabei handelte es sich allerdings nicht um eine einheitliche jüdische Gemeinschaft: das Leben der Juden in Böhmen unterschied sich aus verschiedenen Gründen wesentlich vom Leben der Juden in Mähren. Die allgemein religiöseren Juden in der Slowakei und Karpathorusland waren überwiegend osteuropäische Juden und wurden von den Kontakten mit dem unmittelbar angrenzenden Galizien beeinflusst, aus dem zwar die Juden in einige Regionen in Mähren und Schlesien (z. B. in die industrielle Ostrava-Region im Norden), nicht aber nach Böhmen (mit der Ausnahme von Prag) wanderten. Die Unterschiede unter den jüdischen Gemeinden in den böhmischen Ländern betrafen verschiedenste Aspekte: Zu ihnen zählten z. B. demographische Merkmale, die mit der historischen Entwicklung der jüdischen Besiedlung von Mähren (kleinere Städte) und von Böhmen (zersplitterte Besiedlung des Landes und eine dominante jüdische Gemeinde in Prag) zusammenhingen. Auch das Leben innerhalb der Gemeinden war unterschiedlich – in Böhmen gab es vor allem die mit dem Gesetz von 1890 definierten jüdischen Kultusgemeinden, in Mähren (mit Hinsicht auf die eindeutigeren Ausschließung der Juden in einem abgegrenzten Bereich einer kleineren Stadt) gab es sowohl jüdische Kultusgemeinden als auch (seit 1852) jüdische politische Gemeinden als selbstständige Verwaltungseinheiten. Jüdische Gemeinden in Böhmen pflegten engere Kontakte mit Deutschland. Jüdische Gemeinden in Mittel- und Südmähren standen in regem Kontakt zu Wien und Ungarn, in der Vergangenheit erlebten sie dank den Emigranten mehrmals auch einen intensiven Austausch mit Polen und Galizien. Die Zahl der tschechisch sprechenden Juden war in Böhmen höher. In Mähren war die Reaktion auf den Zionismus stärker. Diese Beispiele zeigen, dass die jüdische Identität in den böhmischen Ländern von verschiedensten Faktoren von außen sowie von innen geformt wurde, welche auch eine unterschiedliche Wahrnehmung seitens der Juden selbst zur Folge hatten.

Da das Leben der jüdischen Minderheit, ihre Wechselwirkung mit der Majorität und ihre Reflexion gerade seitens der Majorität in Böhmen und Mähren bis jetzt nicht detaillierter untersucht wurden, konzentriere ich mich in meinem Beitrag vor allem auf diese Gebiete.

Neben den äußeren Faktoren sind an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zwei Grundtendenzen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu verfolgen: zum einen die Identifikation der Juden mit der offiziellen, das heißt deutschen, Sprache und Kultur, die ihnen eine leichtere Etablierung in der Gesellschaft ermöglichte, und zum anderen ihre

Identifikation mit der tschechischen Sprache und Kultur. Die »Češi-židé« (»Tschechen-Juden«) nahmen sich als Tschechen wahr und teilten bewusst auch die politischen Anliegen der tschechischen Nationalisten. Die Bewahrung ihrer jüdischen Identität war für sie im unterschiedlichen Maße wichtig; so wurden etwa hebräische Gebete ins Tschechische übersetzt (*Sidur, Machsor*). Einen dritten Trend bildete im Rahmen der jüdischen Gemeinschaft der sich allmählich entwickelnde Zionismus. Seine religiös eher halbherzigen Anhänger verbanden jedoch ihre künftige Existenz meistens nicht mit dem Gebiet der böhmischen Länder und bauten ihre jüdische Identität durch das Erlernen des Neuhebräischen (*Iwrit*) und Konzentration auf die Geschichte und Kultur des jüdischen Volkes de facto neu auf.¹

Die Entwicklung der Volkskunde in den böhmischen Ländern

Neben den geographischen, sprachlichen und kulturellen Aspekten ist hinsichtlich der Erforschung der Präsenz bzw. Abwesenheit der Jüdischen Volkskunde auf dem tschechischen Gebiet noch ein weiterer Punkt zu ergänzen – und zwar der Kontext der allgemeinen Volkskunde in den böhmischen Ländern um die Jahrhundertwende: Die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich entwickelnde Volkskunde, die von den Ideen Johann Gottfried von Herders (1744–1803) beeinflusst wurde, konzentrierte sich bis dahin eher auf die »Folkloristik« (aus dem Englischen folk-lore), d. h. vereinfacht gesagt auf die sprachlichen Äußerungen als Form der geistigen Kultur, da es in erster Linie die Sprache war, die die Tschechen von den Deutschen unterschied. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts bekam die volkskundliche Disziplin durch zwei wichtige Ereignisse Impulse auch zur Erforschung materieller Kultur, für die sich schließlich der Begriff »Ethnographie« (im Tschechischen »etnografie«) durchsetzte: der erste 1891, als im Rahmen der Všeobecná jubilejní zemská výstava [Allgemeine Jubiläum-Landesausstellung] in

1 Katerina Čapková: Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách, 1918–1938 [Tschechen, Deutsche, Juden? Die nationale Identität der Juden in Böhmen, 1918–1938]. Praha, Litomyšl 2005; Hillel J. Kieval: The making of Czech Jewry: national conflict and Jewish society in Bohemia, 1870–1918. New York 1988.

Prag die erste bedeutende Sammlung ethnographischer Gegenstände der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, und der zweite im Jahr 1895, als in Prag eine selbstständige *Národopisná výstava československá* [Volkskundliche tschechoslawische Ausstellung] stattfand, die über mehrere Jahre vorbereitet worden war. In der Ausstellung wurden der Öffentlichkeit die einzelnen volkskundlichen Regionen in den böhmischen Ländern, ihre Bräuche und Traditionen, das alltägliche Leben (Landwirtschaft, Trachten, Wohnungen etc.) vorgestellt.² Die jüdische Minderheit als solche wurde hier jedoch nicht thematisiert.³

Zur Vollendung der *Národopisná výstava československá* wurde im Jahr 1896 das *Národopisné museum československé* [Tschechoslawische Museum für Volkskunde] gegründet. Die Ausstellung sowie das Museum, wie schon ihre Namen andeuten, wurden zur Demonstration der nationalen Kultur in den böhmischen Ländern, deren Bevölkerung sich immer deutlicher als ein selbstständiges Volk mit eigener Sprache, Kultur, Geschichte und Tradition profilierte, und zwar mit Betonung seiner Zugehörigkeit zu den slawischen Völkern. Im Einklang mit ihrer Identifikation mit dem tschechischen Volk reagierte auch die Bewegung der »Tschechen-Juden« auf die Ausstellung. Einer ihrer wichtigsten Repräsentanten, Edvard Lederer (1859–1944), formulierte damals in ihrem zentralen Periodikum »*Česko-židovský kalendář*« [Tschechisch-jüdischer Kalender] den Vorschlag, ein jüdisches Archiv und Museum zu gründen. Er betonte vor allem die Wichtigkeit eines Archivs, das die Dokumente historischen sowie ethnographischen Charakters mit Bezug auf tschechische Juden sammeln sollte. Auf dieser Grundlage sollte es möglich sein, den Beitrag der tschechischen Juden zur tschechischen (aber auch der deutschen) Kultur in den böhmischen Ländern zu dokumentieren und zu beurteilen, ihre Kulturgeschichte zu schreiben und einen »besonderen jüdischen Typ in böhmischen Ländern« zu charakterisieren. Neben dem

- 2 Výkonný výbor (Hg.), Josef Kafka (Red.): *Hlavní katalog a průvodce [Národopisné výstavy československé v Praze 1895]* [Hauptkatalog und Führer durch die Volkskundliche Tschechoslawische Ausstellung in Prag 1895]. Praha 1895.
- 3 Einige »jüdische« Gegenstände (Lampen) wurden nur in der bildenden und kirchlichen Abteilung in der Metallsammlung ausgestellt, dazu siehe *Ilustrovaný katalog památek výtvarných a oddělení církevního (s podrobným plánem národopisného paláce)* [Illustrierter Katalog der bildenden Denkmäler und der kirchlichen Abteilung (mit detailliertem Plan des Ethnographischen Palais)], *Národopisná výstava československá v Praze 1895*. Praha 1895, S. 41.

Archiv sollte auch ein ethnographisches Museum entstehen, das Lederer dem Tschechoslowakischen Museum für Volkskunde anschließen wollte und das er als »eine Sammlung der Gegenstände jüdischen kirchlichen sowie profanen Lebens« beschrieb.⁴ Dieser Vorschlag Lederers zur Jahrhundertwende zeigte jedoch unter den Tschechen-Juden keine konkreten Ergebnisse.⁵ Und für die deutsch sprechenden Juden, die in Mähren und vor allem in Prag überwogen, konnte damals die Absicht, die tschechischen Juden aus der Distanz zu erforschen, mit dem erklärten Ziel, die Assimilation⁶ der Juden mit dem tschechischen Volk⁷ voranzutreiben, von keinem großen Interesse sein.

Jüdische Volkskunde – Jüdische Museen

Gerade aus dem Kreis der deutschsprachigen Prager Juden ging aber im Jahre 1906 die Initiative zur Gründung eines Jüdischen Museums hervor, das ein Bild des jüdischen Lebens im historischen Land Böhmen und vor allem in Prag kreieren sollte. Die Hauptaufgabe und zugleich das einzige Ziel des Vereins war der Aufbau einer Sammlung, nicht aber breitere Forschungsaktivitäten. Diese blieben konkreten Einzelpersonen und ihrer privaten Tätigkeit (von den Vereinsmitgliedern war es z. B. der Schriftführer Salomon Hugo Lieben, der u. a. in der Lehranstalt Joseph Breuers in Frankfurt am Main, an der Ludwigs-Universität in Gießen und der Karls-Universität in Prag studierte, und sich als Privatmann mit historiographischen Quellen zur Geschichte der Juden in Böhmen beschäftigte), oder später verschiedenen Gesellschaften und Vereinen (z. B. der »Gesellschaft für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowa-

4 Die Aufzählung der Gegenstände, die in die Museumssammlung eingereiht werden sollten, unterscheidet sich dabei nicht von den Sammlungen der späteren jüdischen Museen in der Tschechoslowakei.

5 Edvard Lederer: Archiv a museum židovské [Jüdisches Archiv und Museum]. In: Česko-židovský kalendář [Tschechisch-Jüdischer Kalender], 1898–1899, S. 59–65, ders.: Je tomu právě rok... [Es ist gerade ein Jahr her...]. In: Česko-židovský kalendář [Tschechisch-Jüdischer Kalender], 1899–1900, S. 61–64.

6 Wobei hier Assimilation eher die kulturelle Assimilation unter Bewahrung jüdischen Glaubens bedeutete, worauf Kateřina Čapková aufmerksam machte. Čapková (wie Anm. 1), S. 9–10.

7 Lederer 1898 (wie Anm. 5), S. 60.

kei«, gegründet 1928)⁸ vorbehalten. In dieser Hinsicht unterschied sich der Museumsverein von seinen ausländischen Pendanten, die ihre Existenz – mindestens theoretisch – auf eine breiter ausgerichtete Interessensgemeinschaft (z. B. für den Erhalt und zur Erforschung jüdischer Denkmäler) stützten. Die Sammlungen des 1906 gegründeten Prager Museums, die bis zum Beginn des 2. Weltkriegs eingebracht wurden, enthielten eine Reihe von synagogalen sowie häuslich-rituellen Gegenständen und nur vereinzelt Objekte, die mit dem profanen privaten Leben irgendeinen Zusammenhang hatten (hier z. B. handgeschriebene Kochbücher in »Judendeutsch«). Die Sammlung wurde jedoch nicht bewusst, systematisch und gezielt aufgebaut – auf ihren Inhalt übten zu viele Umstände Einfluss aus. Unter den Mitgliedern des Vereins fand sich darüber hinaus keiner, der bereit gewesen wäre, sich mit den Gegenständen und ihrem Kontext zu beschäftigen. Die Informationen, die zu der Sammlung bis zur nationalsozialistischen Herrschaft gewonnen und veröffentlicht wurden, riefen mit Recht die Kritik anderer Fachleute hervor. In Zusammenhang mit unserem Thema ist z. B. die Polemik zwischen Erich Toeplitz und S. H. Lieben zum Kultcharakter von Eheringen und Gläsern mit der Inschrift »masel tow« zu erwähnen.⁹

Etwas anders war die Situation im Fall des slowakischen Jüdischen Museums in Prešov (Eperies) (1928). Mit Hinblick auf die Religiosität und die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in der dokumentierten Region, d. h. in der Mittel- und Ostslowakei, unterschied sich auch der Charakter der Sammlung von jener des Prager Museums: es überwogen selbst hergestellte Gegenstände, einfache Materialien (Holz, Messing, Keramik) und Techniken und auch Ornamente – im Gegensatz zu den

- 8 Die Gesellschaft beabsichtigte, sich mit der Geschichte der tschechischen Juden durch wissenschaftliche Forschung und Veröffentlichung der Archivquellen zu beschäftigen. Ihr Jahrbuch wurde in zwei Sprachversionen, im Deutschen und im Tschechischen, herausgegeben. Unter den Mitgliedern des Redaktionscomités waren auch S. H. Lieben vom Prager jüdischen Museum und Alfred Engel vom Nikolsburger jüdischen Museum. Vergleiche Samuel Steinherz: Vorwort. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik 1929, S. V–VII und weiter z. B. das von Steinherz kritisierte Buch Bohumil Bondy, František Dvorský: K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. 906 až 1620 [Zur Geschichte der Juden in Böhmen, in Mähren und in Schlesien. 906 bis 1620]. Praha 1906.
- 9 Magda Veselská: Defying the Beast. The Jewish Museum in Prague, 1906-1940. Prague 2006.

Ritualgegenständen aus Böhmen. Sie spiegeln nicht nur zeitgenössische, kulturell geprägte Ästhetik und Handwerkstradition, sondern symbolisieren auch – als Geschenke wenig vermögender Jüdinnen und Juden an die Synagoge – die tief empfundene Religiosität der jüdischen Bevölkerung. Nicht einmal im Prešover Museumsverein fand sich jedoch jemand, der sich mit dem Kontext der Gegenstände und ihrer Auswertung beschäftigt hätte. Eugen Barkány (1885–1967), Vorsitzender des Museumsvereins, konzentrierte sich als Bauingenieur vor allem auf unbewegliche Denkmäler und die Dokumentation der jüdischen Gemeinden allgemein,¹⁰ die er auch nach dem 2. Weltkrieg weiter vorantrieb.¹¹

Erst 1936 wurde offiziell das Jüdische Zentralmuseum für Mähren-Schlesien in Mikulov (Nikolsburg) gegründet. Das Interesse seiner Gründer, ein historisches Bild des Judentums in den beiden Ländern zu zeichnen, stimmte mit ähnlichen Aktivitäten in Böhmen, resp. im Prager Museum überein. Den Ton gaben in beiden Fällen, in Prag wie in Nikolsburg, jene Personen an, die sich auch am meisten in den Vereinsaktivitäten engagierten: in Prag war es der schon erwähnte Salomon Hugo Lieben. In Nikolsburg studierte Alfred Engel (1881–1944) in der kurzen Zeit des Bestehens des Museums mit größtem Interesse vor allem die erworbenen Archivadokumente. Er veranstaltete Fachsymposien, an denen ähnlich spezialisierte Fachleute teilnahmen, oft aus den Reihen der mährischen Rabbiner, wie beispielsweise Heinrich Flesch (1864–1939).¹²

Die Teilnehmer dieser Symposien waren in der Fachwelt nicht unbekannt, sie tauchen immer wieder in der Fachliteratur jener Zeit auf, ihre Forschungsanstrengungen waren also nicht nur einmalig. Ein Resultat ihrer Tätigkeit war z. B. das vom Editor und Verleger Hugo Gold (1895–1974)¹³ herausgegebene Kompendium, dessen erster Band der

10 Arno Pařík: The Slovak Jewish Museum in Prešov (Eperies). In: *Judaica Bohemiae* 30–31, 1994–1995, S. 91–107.

11 Eugen Barkány, Ludovít Dojč: *Židovské náboženské obce na Slovensku* [Jüdische Kultusgemeinden in der Slowakei]. Bratislava 1991.

12 Magda Veselská: *Židovské ústřední museum pro Moravsko-Slezsko v Mikulově* [Jüdisches Zentralmuseum für Mähren-Schlesien in Nikolsburg]. In: *RegioM*, 2005, S. 80–87.

13 Z. B. Evelyn Adunka: Über den israelischen Verleger und Historiker Hugo Gold. In: *Zwischenwelt. Literatur – Widerstand – Exil* 19, 2002, 1, S. 51–58 und neulich Miroslava Kyselá auf der Konferenz *Židé a Morava 2009* [Juden und Mähren 2009] in Kroměříž, Sammelband zu dieser Konferenz im Druck.

Vergangenheit und Gegenwart der jüdischen Gemeinden in Mähren (1929)¹⁴, der zweite Band den Gemeinden in Böhmen (1934)¹⁵ gewidmet war. Die Beiträge beschäftigten sich auf einer breiten Quellenbasis mit der Geschichte einer konkreten jüdischen Gemeinde, mit ihren wichtigsten Persönlichkeiten, Denkmälern, Institutionen usw. Signifikant für die damalige Situation in den böhmischen Ländern ist, dass sowohl tschechisch als auch deutsch geschriebene Beiträge vertreten sind, die die Muttersprache des jeweiligen Verfassers widerspiegeln.

Hugo Gold war auch der Herausgeber der »Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei« (1930–1938), zu der eine Reihe von Autoren aus dem In- sowie Ausland beitrug. Ein überwiegender Teil der Beiträge widmete sich der »jüdischen Lokalgeschichte«; sie sollten laut den Editoren »eine Materialsammlung bieten, die dem künftigen Forscher wertvolle Dienste leisten wird, wenn er darangeht, die Zusammenhänge organisch zu binden«. Neben der genealogischen Forschung und Veröffentlichung von Archivquellen als Hauptziele formulierten die Herausgeber in ihrem Geleitwort auch ihre optimistischen Erwartungen, die sie mit der Erforschung der jüdischen Traditionen und Bräuche verbanden: »Die jüdische Folkloristik wird besonders in den so reichlich fließenden Quellen aus der Slowakei und Karpathorusland Nahrung finden und die jüdische ›Volks- und Heimatkunde‹ durch ein eigenes Organ wieder zu Ehren bringen.«¹⁶

Auch wenn in den wenigen Nummern, die die Zeitschrift bis 1938 publizierte, die genealogischen und historischen Studien überwogen, kommen auch andere Artikel vor: Was unser Thema betrifft, ist ein deutsch geschriebener Beitrag aus dem Jahre 1933 vom Jiddist Franz Josef Beranek (1902–1967) von Bedeutung. Sein Artikel trägt den bezeichnenden Titel »Jüdische Volkskunde«. Dort definiert er »das Wesen der jüdischen Volkskunde als das Produkt der Auseinandersetzung jüdischer religiöser Tradition mit der nichtjüdischen Umwelt« und fasst die Ausgangspunkte zusammen, die eine Forschung in diesem Bereich in der Tschechoslowakei gehabt hätte: »Um diese Buntheit in ihrer ganzen

14 Hugo Gold (Hg.): Die Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit und Gegenwart. Brünn 1929.

15 Hugo Gold (Hg.): Die Juden und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit und Gegenwart. Brünn 1934.

16 Verlag (Hugo Gold), Geleitwort. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei 1 (1930–1931), Heft 1 (September 1930), S. 1–3.

Pracht zu erleben, müssen wir schon weit nach dem Osten gehen, wo die Juden noch, gegen die Umwelt strenger abgeschlossen, seit Jahrhunderten ihr gleiches, fast unveränderliches Leben führen. In unseren westlichen Ländern, wo die Juden schon seit langem im Bannkreise mitteleuropäischer Zivilisation leben, sieht es damit ungleich trauriger aus. Vieles ist bereits in Verlust geraten, dem nichtjüdischen Leben angeglichen worden. Kaum wissen wir heute in Einzelheiten, wie die Juden etwa Böhmens und Mährens vor hundert, zweihundert Jahren gelebt haben.« Beranek stellte weiter fest, dass sich mit der Jüdischen Volkskunde in der Tschechoslowakei bis dahin niemand systematisch beschäftigt hatte und wollte daher die »Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei« für diese Erkenntnisdisziplin öffnen. Um Richtlinien herausarbeiten zu können, was »gesammelt und aufgezeichnet« werden sollte, schlug er vor, diesbezüglich eine Umfrage in der Zeitschrift zu veröffentlichen.¹⁷

Und hier kommen wir zum Kern der Sache: neben dem ziemlich strikt historisch oder kulturhistorisch abgegrenzten Interesse der tschechischen jüdischen Forscher für ihre eigene Geschichte, dem Mangel an Fachleuten sowie Institutionen, die sich mit der Jüdischen Volkskunde im engeren Sinne beschäftigt hätten,¹⁸ stellte das Grundproblem für eine Erforschung der Bräuche oder der Sprachspezifika (»Judendeutsch«) die Tatsache dar, dass die tschechische jüdische Gemeinschaft in so einem Maße assimiliert schien, dass hier – sogar nach der Ansicht der Juden selbst, obwohl überspitzt formuliert – für die potentiellen Forscher kein »authentisches Material« mehr zu finden und zu untersuchen war. Deswegen machte Hugo Gold auch in seinem Geleitwort darauf aufmerksam, dass nur die Regionen der (Ost)Slowakei und Karpatorusslands Quellen für die Jüdische Volkskunde in der Tschechoslowakei liefern

17 Franz J. Beranek: Jüdische Volkskunde. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei 3 (1932-1933), Heft 2 (Februar 1933), S. 133–136, Zitat S. 136.

18 Die einzige bis jetzt bekannte Ausnahme stellt die Mitarbeit Friedrich Thiebergers (1888–1958) an dem Sammelband Jüdisches Fest. Jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk. Unter Mitwirkung von Else Rabin, herausgegeben von Friedrich Thieberger, Berlin 1936, dar. Zu diesem Sammelband trugen viele Autoren, u. a. Max Grunwald, bei. Thieberger stammte aus Golčův Jeníkov (Goltsch Jenikau), sein Vater war dort Rabbiner. Thieberger lebte vor dem Krieg in Prag und ist vor allem bekannt als Hebräischlehrer von Franz Kafka.

könnten. Und Beranek führt an, dass man sich für eine Untersuchung der Bräuche nur an die ältesten Mitglieder der einzelnen jüdischen Gemeinden wenden könne, wobei er auch betont, dass so ein Studium eigentlich nur vor dem Hintergrund der Majoritätsgesellschaft erfolgen könnte.¹⁹ Die Assimilation der tschechischen jüdischen Bevölkerung war kontinuierlich und ziemlich ungestört, in dieser Hinsicht war die jüdische Gemeinschaft relativ homogen. Im Unterschied zu den Nachbarländern, die Flüchtlinge aus dem Osten (die so genannten Ostjuden) aufnahmen, welche, einmal niedergelassen, neue Impulse, u. a. durch die Gründung von Synagogen und Gemeinden, für das religiöse Leben lieferten, waren die böhmischen Länder für die Ostjuden aus mehreren Gründen nicht attraktiv. Die meisten Bewohner dieser Gebiete erinnerten sich deswegen nur kaum an die Ostjuden und an ihren kurzen Aufenthalt in Böhmen und Mähren und wenn doch, wurden sie vielfach als

19 Die Situation ist etwas besser im Bereich der Folkloristik, die sich auf die geistigen Äußerungen eines Volkes konzentrierte, die in Geschichten, Legenden und Sagen erhalten blieben. In der jüdischen Umgebung findet man sie z. B. bei Wolf Pascheles (Hg.): *Sippurim: eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte*. Prag [1846] oder bei Siegfried Kapper: *Prager Ghettosagen*. Prag [1876]. – In den Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde (fortan MGJV) erschienen nur wenige Beiträge, die entweder Böhmen oder Mähren betreffen. Unter ihnen überwogen historische Artikel, zu den wenigen Ausnahmen zählen die Beiträge von einer gewissen Frau Lissau aus Wien. Siehe E. Lissau: *Das Lied von der Erschaffung der Welt (gedichtet? und) vorgetragen von dem Marschalik Gabriel Nachod in Prag (ca. 1780–1850)*. In: *MGJV* 1905, S. 104–106, und dies.: *Prager Redensarten und geflügelte Worte*. In: *MGJV* 1905, S. 107. Unter den aufgezählten Redewendungen dominieren die deutschen, bzw. judendeutschen, nur eine einzige Ausnahme kombiniert das Judendeutsche mit dem (übrigens falsch transkribierten) Tschechischen: »Penize ne mam ale chuzpe mam [Geld habe ich keines, aber Chuzpe habe ich schon]«. – Die Geschichten und in einem gewissen Maße auch die Lebensweise der Juden auf dem böhmischen Lande verarbeitete z. B. der jüdische Schriftsteller Vojtěch Rakous (Adalbert Österreicher), der auf Tschechisch schrieb. Seine Werke wurden ins Deutsche übersetzt, z. B. ders.: *Die Geschichten von Modche und Resi und anderen lieben Leuten*. Aus dem Tschechischen von Emil Saudek. Prag 1922. – Das von der Majorität gelieferte Bild des Lebens der Juden auf dem böhmischen und mährischen Lande und ihrer Interaktion mit der Majorität, die uns einige tschechische Ruralisten zeigen, ist jedoch unterschiedlich; tendenziös und vorwiegend negativ, dazu vgl. z. B. die Bücher von Jindřich Šimon Baar, vor allem aber František Sokol Tůma.

»exotisch« in Erinnerung behalten.²⁰ Eine ähnliche, also im Prinzip vergängliche Wirkung hatten auch die Prager Auftritte einer Jiddisch spielenden Theatergesellschaft (1911), die nur einige wenige zur Erforschung der eigenen Identität und Wurzeln inspirierten – der berühmteste von ihnen ist wohl Franz Kafka. Einer der wenigen Chassiden in Prag in den 1910er-Jahren war der Schriftsteller Jiří Langer (1894–1943), der 1913 mehrere Monate in Galizien verbrachte. Nach seiner Rückkehr zog er auf der Straße die Aufmerksamkeit der Passanten auf sich, da er Kaf-tan trug und Peies hatte und im Prager Kontext fremdartig und auffallend wirkte.²¹ Die Erinnerungen der Schoa-Überlebenden im Jüdischen Museum in Prag zeigen, dass ein beträchtlicher Teil der Befragten die jüdischen Feste nicht mehr feierte, die Grundsätze der *Kaschrut* nicht kannte bzw. einhielt, sowie nur selten in die Synagoge ging, in erster Linie an hohen Feiertagen. Den Traditionen begegneten sie zumeist in der Lebenswelt ihrer Großeltern. Sie selbst beschäftigten sich mit ihrer jüdischen Identität oft gar nicht mehr und zum ersten Mal wurden sie mit ihr – und hier umso überraschender – mit den Nürnberger Gesetzen konfrontiert.

Was die jüdische Gemeinschaft anbelangt, ist also festzustellen, dass es in den böhmischen Ländern vor dem 2. Weltkrieg weder Institutionen noch einzelne Personen gab, die sich gezielt und systematisch mit der Jüdischen Volkskunde beschäftigt hätten, auch wenn sie für eine für die Untersuchung der eigenen Geschichte sehr wichtige Erkenntnisdisziplin gehalten wurde. Für eine eventuelle Forschung gab es hier jedoch nach

20 Dazu siehe z. B. photographische Dokumentation des Lebens der Juden aus Galizien im Flüchtlingslager in Havlíčkův Brod (Deutsch Brod) im Státní okresní archiv (Staatsbezirksarchiv) daselbst.

21 Nach seiner Rückkehr aus Galizien verarbeitete er die Sagen und Legenden über die chassidischen Rabbiner in: Georg Langer: Neun Tore – Das Geheimnis der Chassidim. Neu-Isenburg 2004 (Neuaufgabe, aus dem Tschechischen anscheinend ursprünglich von Friedrich Thieberger). Langers Bibliographie ist allgemein sehr interessant; in unserem Kontext sind seine zwei Artikel in *Imago* zu erwähnen: Georg Langer: Zur Funktion der jüdischen Türpfostenrolle. Separatabdruck aus: *Imago*, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, hg. von Sigmund Freud, 14(4), 1928, und ders.: Die jüdischen Gebetriemen (Phylakterien). Mit Anhang: Verwandtschaft mit afrikanischen Kulturkreisen. Das Feuer – Die Schlange. Sonderabdruck aus: *Imago*, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, hg. von Sigmund Freud, 16, 1930.

der Ansicht der wenigen, die sich mit dieser Disziplin auseinandersetzen wollten (Hugo Gold, Franz J. Beranek), wegen des hohen Maßes der Assimilation der meisten tschechischen Juden im Prinzip – abgesehen von ein paar Ausnahmen – keine Quellenbasis. Es bleibt also die Frage, ob und in welchem Maße sich die nichtjüdische Majorität mit der jüdischen Kultur und jüdischen Traditionen beschäftigte, was sie zu diesem Interesse in konkreten Fällen brachte und inwieweit ihre Erkenntnisse heute eventuell zu benutzen sind.

Die Beschäftigung mit jüdischen Traditionen in der nichtjüdischen Volkskunde

Kurze Beiträge, die über die Anwesenheit der jüdischen Minderheit in böhmischen Ländern reflektieren, sowie Buchrezensionen findet man gelegentlich in den beiden wichtigsten tschechischen volkskundlichen Periodika vor dem 2. Weltkrieg, in »Národopisný věstník československý« [Tschechoslawischer Volkskundeanzeiger] und »Český lid« [Das tschechische Volk]. Die unterschiedlichen und zumeist kurzen Texte deuten an, dass die den jüdischen Themen gewidmete Aufmerksamkeit nicht konsequent war, obwohl der Herausgeber des Tschechoslawischen Volkskundeanzeigers Jiří Polívka die Literatur und Periodika im Bereich der *Jüdischen Volkskunde* rezipierte.²² Zu erwähnen ist hier nur ein einziger Text, und zwar ein Volksspiel über Königin Esther, das in der Zeitschrift »Das Tschechische Volk« von einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der tschechischen Volkskunde, Čeněk Zíbrt, in ungekürzter Fassung veröffentlicht wurde. Zíbrt wusste zwar, dass es sich um eine biblische Geschichte handelte, die sich in diesem konkreten Fall gegen Ende des 19. Jahrhunderts in einer nordböhmischen Region abspielte; er erwähnt jedoch nicht die Bedeutung der Geschichte von Königin Esther

22 Vgl. z. B. Jpa (Jiří Polívka): Sagen polnischer Juden. Ausgewählt und übertragen von Alexander Eliasberg. München 1916 (Georg Müller), Str. 220 [220 Seiten]. In: Národopisný věstník československý [Tschechoslawischer Volkskundeanzeiger] 12, 1917, S. 198 f. Polívka erwähnt sowohl die polnischen Zeitschriften zur Volkskunde der polnischen Juden, als auch die von Friedrich Salomon Krauss redigierte Zeitschrift »Der Urquell« und die Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde.

im jüdischen Purim-Brauch.²³ Es ist fraglich, ob er sie kannte, obwohl er sich verhältnismäßig häufig mit jüdischen Themen beschäftigte. Im Fall etlicher seiner kleineren Beiträge im »Kalendář českožidovský« [Tschechisch-jüdischen Kalender]²⁴ handelt es sich meistens um Veröffentlichungen von Archivquellen, die Zíbrt als Bibliothekar des Tschechischen Nationalmuseums in die Hand bekam oder auf die ihn seine zahlreichen Mitarbeiter auf dem Land aufmerksam machten. Diese wurden jedoch ohne Kontextualisierung oder tiefere Einsicht in die Problematik und mit Hinsicht auf den Auftraggeber, die Bewegung der Tschechen-Juden, publiziert.²⁵ Seine monographische Arbeit über die Lieder Chad Gadja und Echad Mi Jodea konzentriert sich auf die Suche nach Parallelen der »Aufzähllieder« und -reime in anderen Sprachen und steht unter dem gleichen Einfluss.²⁶

Die Anwesenheit der jüdischen Minderheit wird an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auch im umfangreichen Projekt des Verzeichnisses der historischen sowie künstlerischen Denkmäler im Königreich Böhmen berücksichtigt.²⁷ Als repräsentativ ist hier der dem politischen Bezirk Mladá Boleslav (Jungbunzlau) gewidmete Band zu nennen (1905), in dem der Autor als interessante und wertvolle Denkmäler auch die jüdischen Baudenkmäler und das Museum der jüdischen Kultusgemeinde in Jungbunzlau erwähnt. Seine Informationen sind umso bedeutender, als es sich dabei um den ersten und auch einzigen veröffentlichten Text über diese Judaika-Sammlung handelt. Im Kontext unseres Themas

23 Čeněk Zíbrt: Lidová hra staročeská: Ester [Altböhmisches Volksspiel: Ester]. In: Český lid [Das tschechische Volk] 23, 1914, S. 277–296 und S. 353–368. Nach den überlieferten Informationen wurde das Stück am 4. März 1867 und am 4. März 1869 gespielt.

24 Obwohl der Titel der Zeitschrift leicht variierte, handelt es sich auch hier um denselben Kalender wie in der Anm. 5.

25 Např. Čeněk Zíbrt, K. Jugl: O slavení svátku radosti zákona u českých židů roku 1745 [K. Jugl über das Feiern des Festes der Gesetzesfreude bei böhmischen Juden im Jahre 1745]. In: Kalendář českožidovský 47, 1927–28, S. 67–73.

26 Čeněk Zíbrt: Ohlas obřadních písní velikonočních (Haggadah: Chad Gadja, Echad Mi Jodea) v lidovém podání [Widerhall der zeremoniellen Osterlieder (Haggadah: Chad gadja, Echad mi jodea) in Volksdarbietung]. Praha 1928. Für die Hilfe bei der Besorgung von Informationen und Quellen zu den Haggadot bedankt sich Zíbrt im Vorwort z. B. bei Tobias Jakobovits, Bibliothekar der Prager jüdischen Gemeinde.

27 Später (nach 1918) wurde aus diesem Projekt Soupis památek historických a uměleckých v Republice československé [Verzeichnis der historischen und künstlerischen Denkmäler in der Tschechoslowakischen Republik].

ist jedoch die Sicht des Verfassers auf diese liturgischen Gegenstände wichtiger, denn sie spiegelt den persönlichen Zugang wider: Für den wichtigsten Gegenstand der Synagoge und der Liturgie hält er nämlich – wahrscheinlich parallel zur römisch-katholischen Liturgie – den Kelch.²⁸ Da er sich jedoch nur auf die Beschreibung der Gegenstände beschränkt, ist der Wert seiner Informationen begrenzt. Auf der anderen Seite beweist die Tatsache, dass er diese Informationen in den Band aufnahm, seine Wahrnehmung der jüdischen Denkmäler – und somit der jüdischen Minderheit – als untrennbaren Bestandteil der tschechischen Gesellschaft und ihrer Kultur. Auch in einem ähnlichen, jedoch nicht identischen Projekt für das Land Mähren wurde die Anwesenheit der Juden reflektiert: viele Bände der *Vlastivěda Moravská* [Heimatkunde Mährens] enthalten zahlreiche Informationen über das Leben der Juden in der konkreten Stadt oder Region (historische Rahmenbedingungen, Institutionen, Berufe, etc.).²⁹

Einzigartig ist der Text von Břetislav Rérych (1872–1936), u. a. Direktor der Schule und des Stadtmuseums in Polná. Sein intensives Interesse für die jüdische Gemeinde in der kleinen Stadt Polná, die vor allem durch die antisemitische Hilsner-Affäre (1899) bekannt wurde, spiegelt sich sowohl in der so genannten jüdischen Ecke in seinem Museum, als auch in seinem komplexen Text über die Juden in Polná wider. Dieses Werk stützt sich zum Teil auf seine und František Půžas Archivforschung (Geschichte der jüdischen Besiedlung, der einzelnen Häuser im Ghetto und ihrer Besitzer usw.), zum Teil auf Informationen, die er u. a. in Gesprächen mit Zeitzeugen gewann, und wahrscheinlich auch auf seine persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse. In dem Manuskript findet man die Beschreibung des Inneren und Äußeren der Synagoge in Polná, in die Beschreibungen von einigen Bräuchen eingewoben sind (wobei bei einigen falsch transkribierten hebräischen Worten nicht zu bestimmen ist, ob es sich dabei um ein Missverständnis oder eine verzerrte

28 František Bareš: *Soupis památek historických a uměleckých v Království českém od pravěku do počátku XIX. století. XXI. Politický okres mladoboleslavský* [Verzeichnis der historischen und künstlerischen Denkmäler im Königreich Böhmen von der Urzeit bis Anfang des 19. Jahrhunderts. Nr. 21 – Politischer Bezirk Jungbunzlau]. Praha 1905, S. 284–289.

29 Beispielsweise Jan Knies, *Vlastivěda Moravská II.* [Heimatkunde Mährens II.], *Brněnský kraj* [Kreis Brünn], čisl. [Nr.] 5, *Boskovský okres* [Bezirk Boskowitz]. Brno 1904.

oder dialektale Aussprache handelt), ein Wörterbuch des »Jargons« der Juden in Polná, gebräuchliche Redewendungen, Verwünschungen, aber auch allgemeine Informationen über den jüdischen Kalender, das Alphabet usw.³⁰ Dieses komplexe Material bietet – unter der Anwendung kritischer Methoden – Möglichkeiten zur breiten Nutzung. Es ist Ergebnis der intensiven und freundlichen Kontakte zwischen Rérych und den Vertretern der dortigen jüdischen Gemeinde, Ausdruck seiner persönlichen Einstellungen und Wissbegier und – im Kontext der oben erwähnten Hilsner-Affäre – vielleicht auch ein Versuch, die verfolgte jüdische Gemeinde in den Augen der fanatisierten Majorität zu rechtfertigen.

Obwohl Rérychs Text singulär ist, ist die Tatsache, dass er Judaika der dortigen jüdischen Kultusgemeinde in die Sammlung des Stadtmuseums in Polná einreichte, keinesfalls als ungewöhnlich zu bezeichnen. So finden wir auch in anderen böhmischen und mährischen Museen Judaika in die Sammlungen inkludiert. Repräsentativ in dieser Hinsicht ist zum Beispiel die Tätigkeit Ladislav Lábeks im Národopisné museum Plzeňska [Museum für Volkskunde der Pilsner Region] (1915). Lábek dokumentierte die Region quer durch die sozialen Schichten, Religionen usw., da er die Meinung vertrat, dass sich die einzelnen – unterschiedlich definierten – Gruppen und Schichten der Bevölkerung gegenseitig beeinflussten. Die Museumssammlungen in Pilsen enthielten daher schon vor dem 2. Weltkrieg eine umfangreiche Kollektion von Judaika und Hebraika, aber auch Antisemitika, Moritatenlieder etc., die in einem breiten Spektrum sowohl das Leben der jüdischen Minorität als Bestandteil der Gesellschaft, als auch die gegenseitigen Beziehungen von Minorität und Majorität reflektierten. Lábek hielt diese Kollektion für einen untrennbaren Bestandteil der Museumssammlungen und es gelang ihm auch, sie während des 2. Weltkrieges zu retten. Wie schon angedeutet, handelte es sich dabei um keinen Einzelfall, weshalb sich auch eines der aktuellen Forschungsprojekte des Jüdischen Museums in Prag mit der Dokumentation der Judaika in tschechischen Museen befasst.³¹

30 Břetislav Rérych, František Půža: Děje židovské obce v Polné [Die Ereignisse der jüdischen Gemeinde in Polná]. Ohne Jahr. Das Manuskript befindet sich im Městské muzeum v Polné [Stadtmuseum in Polná].

31 Dazu vergleiche Magda Veselská: Documentation of Judaica and Hebraica in Bohemian and Moravian Memory Institutions. In: *Judaica Bohemiae* 44(1), 2009, S. 105–114.

Die letzte Informationsquelle, die hier zu erwähnen ist, sind die Aktivitäten der christlichen, konkret römisch-katholischen Forscher. Ihre Beziehung zum Judentum wurde von der Wahrnehmung der Juden als biblisches Volk und von Palästina als Schauplatz der biblischen Ereignisse beeinflusst. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Tätigkeit von Jaroslav V. Sedláček (1860–1925), Theologe und Forschungsreisender, der sich auf semitische Sprachen spezialisierte.³² Unter seinen Veröffentlichungen findet man sowohl Lehrbücher für Hebräisch und Arabisch, als auch den Führer durch das biblische Museum mit seiner vergleichsweise differenzierten Sammlung, das nach dem Muster seines englischen Vorgängers in Prag gegründet wurde.³³ Wertvoll – weniger für die Jüdische Volkskunde in den tschechischen Ländern damals als für die Forschung allgemein – ist auch eine komplexe Beschreibung des Lebens im damaligen Palästina, die der Verfasser auf Basis seiner Reiseerfahrungen niederschrieb. Ein bedeutender Teil dieser Broschüre stellt das Überblickskapitel »des Heiligens der biblischen Feste bei den Juden« dar, wobei Sedláček die neueste, auch jüdische Literatur zu diesem Thema berücksichtigt.³⁴ Seine Informationen beziehen sich jedoch auf Juden allgemein und nicht speziell auf die tschechischen Juden, weswegen der Wert dieser Publikation für die Jüdische Volkskunde in den tschechischen Ländern begrenzt ist.

Aus diesen Darstellungen lässt sich zeigen, dass, sofern sich die nichtjüdische Majorität mit der Anwesenheit der Juden auf dem tschechischen Gebiet beschäftigte, sie dies meist ohne eine tiefere Kenntnis der jüdischen Traditionen, Bräuche oder der jüdischen Kultur allgemein tat. Bei der Auswahl der Informationen und ihrer Dokumentation folgten die nichtjüdischen Forscher ihrer eigenen Perspektive, ohne zu versuchen, die Spezifika beispielsweise der jüdischen Liturgie zu verstehen

32 Für seine Bibliographie siehe A. Podlaha: Th. Dr. Jaroslav Sedláček. In: *Časopis katolického duchovenstva* [Zeitschrift der katholischen Geistlichkeit] 66(91), 1925, S. 74–76.

33 Jaroslav V. Sedláček: *Museum biblických starožitností* [Museum biblischer Altertümer]. Praha 1906.

34 Von den Werken, die Sedláček gekürzt zitiert, gelang es folgende Titel zu identifizieren: William Rosenau: *Jewish Ceremonial Institutions and Customs* (neue Ausgabe 1992); Theodor Schärf: *Das gottesdienstliche Jahr der Juden*. Leipzig 1902; Eduard Schwartz: *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905. Sedláček verfolgte offensichtlich die zeitgenössische Literatur in diesem Fach und dem entspricht auch das Niveau seines Textes.

oder aufzunehmen. Das Interesse für diese Informationen deutet jedoch an, dass die Juden – vielleicht weil sie so »anders« waren – von den Verfassern dieser Texte für beachtenswert gehalten wurden. Trotz aller Vorbehalte blieben uns dank der Tätigkeit dieser Autoren Informationen erhalten, die heute kaum mehr zu eruieren wären. Sie können deswegen zur Erforschung historischer jüdischer Traditionen und jüdischer Lebensweise beitragen, denen sich die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Jüdischen Museums in Prag in jüngster Zeit intensiv widmen. Zu den Ergebnissen dieser Forschungen zählen u. a. Publikationen, sich mit den Bräuchen böhmischer und mährischer Juden auseinandersetzen.³⁵

- 35 Dana Veselská: *Mazal Tov – hodně štěstí – Good Luck. Jewish Wedding Ceremonies: Past and Present*. Prague (Jewish Museum in Prague) 2006; Dies. (Hg.): *May God Let Him Grow: A Child's Birth in the Culture and Customs of Bohemian and Moravian Jews*. Prague (Jewish Museum in Prague) 2009.

Gott, Gemeinde, Mitmensch

Versöhnungsrituale

im jüdischen Spätmittelalter

Martha Keil

Rituale existieren, seit Menschen versuchen, ihre individuellen und kollektiven Bedürfnisse in Einklang mit ihrem sozialen und natürlichen Umfeld zu bringen und die Herausforderungen des Lebens durch Transzendenz zu erklären und zu überhören. So gut wie alle Gesellschaften benützen in den lebenszyklischen Krisen Symbole und Rituale, »die als übergeordnete Instanzen das Verhalten in der Wirklichkeit regulieren.«¹ In den letzten zwanzig Jahren entstanden je nach Fachbereich und Blickwinkel unterschiedliche Theorien und Methoden zur Ritualforschung, die im Großen und Ganzen von folgender Definition ausgehen: Ritual ist ein »regelgerechtes, symbolisch gestaltetes Handlungsgefüge, das der Einverleibung (Internalisierung) jener normativen Kontexte dient, die das Handeln in der sozialen Welt einer Gemeinschaft oder Gruppe motivieren.«² Im Unterschied zu Zeremonien, die zwar ebenfalls aus regelgerechten und symbolbehafteten Handlungen bestehen, aber nur eine stabilisierende Wirkung in der Gesellschaft beabsichtigen, haben Rituale das »Potential zur Umwandlung und Veränderung.«³

Die dazu entwickelten soziologischen Theorien »[...] konzentrieren sich auf die Aspekte der Konfliktvermeidung, der Schaffung von Soli-

1 Zu den grundlegenden Begriffen siehe Thomas Luckmann: Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol. In: Florian Uhl, Artur R. Boelderl (Hg.): Rituale. Zugänge zu einem Phänomen (=Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, 1). Düsseldorf, Bonn 1999, S. 11–28, hier S. 27 und zu Begriffen und Theorien allgemein Andréa Belliger (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2006.

2 Dietrich Harth, Axel Michaels: Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive. Heidelberg 2003, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581>, S. 15 f (Zugriff: 6.9.2010).

3 Tobias Benzing: Ritual und Sakrament. Liminalität bei Victor Turner. Frankfurt a. M., Berlin, Bern u.a. 2007, S. 36.

darität (*communitas*), der Kontrolle und Hierarchie, der Internalisierung normativer Kontexte sowie auf Fragen der Macht, des Status und auf die Legitimationsprobleme des für die jeweilige Gemeinschaft verbindlichen Ethos.«⁴ Da in der Vormoderne Ordnung und Ethos göttlich begründet und legitimiert wurden, haben Rituale immer sakralen Charakter. Man kann daher mit Gerd Althoff und Barbara Stollberg-Rilinger von einer weitgehend »homogenen Ritualkultur im christlichen West- und Mitteleuropa der Vormoderne« sprechen.⁵ Wenn wir »homogen« nicht als einheitlich und einförmig, sondern als eine von Ort, Zeit, Akteuren und passiven Teilnehmern abhängige Vielfalt verstehen, trifft dies auch maßgeblich auf die jüdische Gesellschaft zu.

Versöhnungsrituale und *Ritual Studies*

Dieser Beitrag untersucht jüdische Rituale zur Umkehr und Verzeihung (*tschuwa* und *mehila*) aus dem spätmittelalterlichen Aschkenas, also dem deutschsprachigen jüdischen Siedlungsgebiet, die in einigen Aspekten in strenggläubigen traditionellen Gruppen noch heute praktiziert werden. Gemeinsam ist diesen rituellen Handlungen, nach einer Verletzung von Normen, Regeln und Ehre eine »Heilung der Verletzung«, wie es Rabbi Jakob Weil (gest. 1453 in Erfurt) ausdrückte,⁶ zu bewirken. Ein Gemeindeglied, das sich durch seine Tat außerhalb des Gemeindeverbands gestellt hatte, konnte durch ein Ritual Verzeihung erlangen und Wiederaufnahme und neuerliche Integration in seine Gruppe finden. Dabei wurde, so legt der Ausdruck »die Verletzung heilen« nahe, die Gemeinschaft als Körper wahrgenommen, der durch das Fehlverhalten eines

4 Harth, Michaels (wie Anm. 2), S. 9 f.

5 Gerd Althoff, Barbara Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht? Einleitung. In: Dies. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800. Katalog [21. September 2008–4. Januar 2009 im Kulturhistorischen Museum Magdeburg]. Darmstadt 2008, S. 15–19, hier S. 17.

6 Jakob Weil: Sche'elot u-Teschuwot. Hg. von Izchak Sela. Venedig 1549, repr. Jerusalem 1988, S. 8 f., Nr. 12. Jakob Weil, einer der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, wurde ca. 1390 geboren, studierte in Mainz, war Rabbiner in Nürnberg von ca. 1422 bis 1429, dann in Augsburg bis 1438, darauf vermutlich in Bamberg. Spätestens 1443 übersiedelte er nach Erfurt, wo er 1453 starb. Siehe *Germania Judaica*, Bd. III/1. Hg. von Arye Maimon in Zusammenarbeit mit Yacov Guggenheim: Ortschaftsartikel Aach – Lychen. Tübingen 1987, S. 46, Nr. 12.

seiner »Glieder« erkrankt oder verwundet worden war und durch einen therapeutischen Prozess wieder gesunden musste. Dieser Prozess führte den Übeltäter durch erniedrigende und demütigende Passagen, die dieser freiwillig auf sich nahm und die von der Öffentlichkeit der Gemeinschaft bzw. ihrer qualifizierten Vertretung aufmerksam und bestätigend zur Kenntnis genommen wurden. Die Bestandteile des Rituals lassen sich als szenische Performanz in Interaktion zwischen Akteuren und den passiven, aber Anteil nehmenden Zuschauern lesen und sind meist von phänomenologischen Kriterien wie besondere Kleidung in symbolhaften Farben, Requisiten wie Ketten und Ringe, Veränderungen oder Behandlungen des Körpers wie Waschung und Rasur bzw. uneingeschränkter Haarwuchs begleitet.⁷ Dies wird sich auch für die hier gewählten Beispiele bestätigen lassen.

Mit diesem hoch komplexen prozesshaften Geschehen beschäftigen sich seit den 1960er Jahren die *Ritual Studies*. Sie nahmen ihren Ausgang in der Ethnologie, insbesondere in den Arbeiten von Arnold van Gennep⁸ zu Übergangsritualen, *rites de passage* und wurden von dem Ethnologen und Theaterwissenschaftler Victor Witter Turner entscheidend weiterentwickelt.⁹ Dieser unterscheidet zwei Gruppen von Ritualen: die Rituale der Lebenskrise (*life-crisis rituals*), z. B. Geburtsrituale, Initiation, Amtseinsetzung und Bestattung, sowie Affliktions- oder Heilungsrituale (*rituals of affliction*) zur Wendung einer Notsituation oder zur Wiederherstellung der Harmonie.¹⁰ Der umfassende Begriff »Übergangsritual« fand in zahlreichen Forschungen zu Ritualen des Lebenszyklus verschiedener Gemeinschaften Anwendung. In der deutschsprachigen Mediävistik beschäftigte sich Gerhard Althoff mit den Aspekten der »rituellen Kommunikation« und der Ausübung von Macht mittels Ritualen.¹¹ In die Medieval Jewish Studies fanden die *rites de passage* 1996 mit Ivan

7 Harth, Michaels (wie Anm. 2), S. 10–13.

8 Arnold van Gennep: Übergangsriten (*Les rites de passage*). Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M., New York, Paris 1986.

9 Victor Witter Turner: Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Neuaufl. Frankfurt a. M., New York 2005.

10 Benzing (wie Anm. 3), S. 42–44.

11 Gerd Althoff: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003, S. 10 und S. 20 f.

Marcus' Untersuchung »Rituals of Childhood« Eingang, der mit ihrer Methode schriftliche und bildliche Quellen zum ersten Unterricht des jüdischen Knaben analysierte.¹²

Während die Rituale des Lebenszyklus, insbesondere Geburt und Beschneidung sowie Tod und Begräbnis sowohl Forschungsthemen der jüdischen Volkskunde vor der Schoa als auch der modernen *Jewish Cultural Studies* waren und sind, sind die Buß- und Versöhnungsrituale meines Wissens noch kaum untersucht. Hier wäre ein Vergleich mit christlichen Ritualen dieser Art lohnend, der hier nur in oberflächlichen Ansätzen erfolgen kann. Gemeinsam ist allen Rechtsritualen, dass ihr rechtlicher Inhalt und ihre äußere Form als »untrennbare Einheit« verstanden werden.¹³ Grundlegend ist aber folgender Unterschied festzustellen: Die katholische Kirche in ihrer hierarchischen und universalistischen Ausrichtung hatte das Bedürfnis nach Regulation und legte Bußbücher an, die für die jeweiligen Vergehen die Bußübungen, Strafen und öffentlichen Rituale festschrieben.¹⁴ Im jüdischen Rechtsbereich hingegen hinterließ das Bußwesen keine eigene Quellengattung; die Bußrituale sind Teile von rabbinischen Rechtsgutachten und Urteilen. Die Sammlung und Edition dieser Responsen (hebr. *Tschuwot*, Antworten) erfolgten nach dem Verfassernamen, ihre Zahl geht für das 10. bis 15. Jahrhundert in die Tausende. Anleitungen zu Bußritualen sind daher nur schwer auffindbar und somit auch bisher nicht systematisch erfasst.

- 12 Ivan G. Marcus: *Rituals of childhood. Jewish acculturation in medieval society*. New Haven/Conn. 1996. Kurz dazu Martha Keil: *Gemeinde und Kultur – Die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich*. In: Eveline Brugger, Martha Keil, Christoph Lind u.a.: *Geschichte der Juden in Österreich (=Österreichische Geschichte, Erg.bd.)*. Wien 2006, S. 15–122, Anm. S. 573–585, hier S. 96 f. mit Illuminierungen der Ritualteile aus dem Machsor Lipsiae und weiterführender Literatur.
- 13 Hans-Jürgen Becker: Artikel »Rechtsritual«. In: Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann (Hg.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. IV. Berlin 1990, Sp. 337–339, hier Sp. 338.
- 14 Emil Göller: *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V., Band I: Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV., 2 Teilbde., Bd. II: Die päpstliche Pönitentiarie von Eugen IV. bis Pius V., 2 Teilbde.* Rom 1907–1911. Siehe Enno Bünz: *Rezension von Sara Risberg, Kirsi Salonen (Hg.): Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410–1526 (=Diplomatarium Suecanum Appendix. Acta Pontificum Suecica 2. Acta Poenitentiariae)*. Stockholm 2008, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2010-3-049> (Zugriff: 20.10.2010).

Straf- und Bußrituale

Strafrituale mit Elementen von Erniedrigung wie etwa körperlicher Züchtigung oder Selbstunterwerfung werden hauptsächlich für Vergehen verhängt, für die die biblischen Gesetze die Todesstrafe vorsehen. Der psychische Prozess des »sich zu Tode Schämens« und gleichsam Verschwindens des persönlichen Stolzes symbolisiert und ersetzt die physische Hinrichtung. Diese stellvertretende Todesstrafe lässt sich auch bei Strafritualen der christlichen mittelalterlichen Gesellschaft beobachten, wie etwa bei dem berühmten Bußgang der sechs Bürger von Calais 1347, die als freiwillige Stellvertreter der kapitulierenden Stadt mit einem Strick um den Hals als symbolisch Todgeweihte vor Edward III. von England treten mussten.¹⁵ Auguste Rodin hat sie 1895 in seiner expressionistischen Bronzeskulptur »Die Bürger von Calais« eindrucksvoll verewigt.¹⁶

Zwar sind in den spätmittelalterlichen Responsen nur wenige derart drastische Buß- und Versöhnungsrituale überliefert, doch finden sich sowohl die grundlegenden Ideen als auch einzelne Elemente davon in den weitaus öfter überlieferten Versöhnungsritualen nach einer Ehrenbeleidigung. Auch kirchliche Bußrituale weisen ähnliche Erscheinungsformen auf. Die gemeinsamen Wurzeln liegen in dem Bedürfnis und der Notwendigkeit, nach der Zerstörung des Zweiten Tempels die stellvertretenden Sühneopfer des Priesters durch individuelle Reue und Buße mit den drei *poenitentia salutaris*, nämlich Gebet, Fasten und Almosen, zu ersetzen. Im frühen Kirchenrecht war, Matthäus 18, 15–18 folgend, bei schweren Sünden wie Totschlag, Ehebruch und Blasphemie nach mehreren Ermahnungen der Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft vorgesehen, der die biblische Todesstrafe ersetzte.¹⁷ Auch im jüdi-

15 Althoff (wie Anm. 11), S. 184. Weitere Beispiele zur rituellen Unterwerfung bringen Geoffrey Koziol: *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*. Ithaca, London 1992 und Gabriela Signori: *Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474–1477)*. In: *Historische Zeitschrift* 264, 1997, S. 281–327.

16 Abbildung: http://de.wikipedia.org/wiki/Die_B%C3%BCrger_von_Calais (Zugriff: 7.10.2010). Die Güsse stehen an 12 Standorten, darunter im Rodin-Museum in Paris.

17 Friederike Neumann: *Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters. Verfahren – Sanktionen – Rituale*. Köln, Wien 2008, S. 13 und 25.

schen Recht erfolgt bei Verbrechen, die in der Bibel mit *Karet*, Ausrottung bestraft worden waren, die Verhängung des *Cherem*, des schweren Banns. Der lebenslange Ausschluss aus der jüdischen, religiös definierten Gemeinschaft betraf die ganze Familie und bedrohte auch die rechtliche Sicherheit und materielle Existenz, denn der Schutz der christlichen Herren und die Erlaubnis zur Berufsausübung erforderten die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde. Ein aus seiner Gemeinschaft verbanntes Individuum war, wenn der oder die Betreffende nicht die Taufe annehmen wollte, auf sich selbst gestellt und vogelfrei.¹⁸ Nur die *Tschuwa*, die freiwillige Umkehr in einem öffentlich inszenierten, mit Symbolhandlungen aufgeladenen Ritual, konnte die Versöhnung mit Gott, Gemeinde und Mitmensch wieder herstellen.

Ein Strafritual für Mord

Eines der nach den biblischen Geboten todeswürdigen Verbrechen ist Mord und Totschlag: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat Er den Menschen gemacht.« (Genesis 9, 6) Ein Fall aus der Mitte des 15. Jahrhunderts beschäftigte die Rabbinate von Lemberg, Breslau und Prag. Auch Rabbi Israel Bruna, zuerst Rabbiner in Brünn und ab 1454 bis zu seinem Tod 1480 in Regensburg tätig, wurde von den Lemberger Rabbinern um ein Rechtsgutachten ersucht. Der Tathergang war folgender: Ein gewisser Nachman – sein Herkunftsname wird nicht erwähnt – und sein Genosse Simcha von Breslau hatten unter Alkoholeinfluss einen Mann namens Nissan totgeschlagen. Zeugen bezeichneten das Opfer als »völlig Ungebildeten, der nicht einmal den Buchstaben *alef* kannte«; der Mann hatte die beiden Täter am Tag davor provoziert und eine Entschuldigung oder Sühne verweigert. Die Gewalttat selbst geschah im Affekt und im alkoholisierten Zustand, sie wurde durch den Zeugen Mosche ben Ascher genau beschrieben: Nachman hatte damit begonnen, auf Nissan einzuschlagen und dann Simcha mit lautem Geschrei dazu angefeuert.

18 Siehe David L. Lieber, Louis I. Rabinowitz: Artikel »Banishment«. In: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Edition, Vol. 3. Detroit-Jerusalem 2007, S. 109–111; Eric Zimmer: *Harmony and Discord: An Analysis of the Decline of Jewish Self Government in 15th Century Europe*: New York 1970, S. 90–103.

Dieser hatte darauf Nissan »mit einem Holz, das man *keul* nennt, geschlagen, bis er zu Boden fiel und auch, als er bereits vor ihm lag, noch drei Mal auf ihn eingeschlagen.«¹⁹ Da in Zeiten ohne gerichtsmedizinische Untersuchungsmöglichkeiten nicht geklärt werden konnte, an welchen Verletzungen das Opfer unmittelbar gestorben war, erklärte Israel Bruna beide Täter für Mörder. In der Urteilsverhängung ergab sich aber aus der geistigen Einstellung der beiden ein gravierender Unterschied: Nachman bereute seine Tat in keiner Weise und verweigerte jede Buße. Er wurde daher gebannt, von allen »heiligen Dingen« ausgeschlossen, als Zeuge und zum Eid untauglich erklärt, aus der Synagogengemeinde verbannt und aus Breslau ausgewiesen. Seine Wiederaufnahme konnte nur erfolgen, falls er sich einem Umkehrritual unterwerfen sollte.

Im Unterschied zu Nachman hatte Simcha seine Reue kundgetan und um Sühne gebeten. Diese Haltung und die Tatsache, dass das Opfer in seiner Ehre gemindert war, weil er »ein völlig Ungebildeter« gewesen war und die Einhaltung der Gebote vernachlässigt hatte – Israel Bruna erwähnt, dass Nissan niemals Gebetsriemen angelegt hatte –, veranlasste den Rabbiner zur Abmilderung der vorgesehenen Buße. Er stützte sich auf ein Strafritual des Eleasar ben Juda von Worms (ca. 1175 Mainz – 1238 Worms), einem Vertreter der »Frommen von Aschkenas« (Chaside Aschkenas), der für Blutverbrechen Bußrituale gefordert hatte, die »bitter wie der Tod sind«.²⁰ Israel Bruna setzte die von Eleasar vorgeschriebene Bußzeit von drei Jahren auf ein Jahr herab:

»Und hiermit gebe ich eine Ordnung für das Umkehrritual (*tschuwa*) dieses Simcha, wie es mir aus den Briefen richtig erscheint, aber ich kenne den Mann und seine Gedanken und auch seine Natur nicht. Wenn daher die Gelehrten von Posen meinen, etwas hinzuzufügen oder wegzulassen, liegt das in ihrer Autorität. Und das ist die Ordnung (*seder*) seiner Umkehr: Sein Exil soll ein Jahr dauern, ein volles Jahr soll er in der Fremde umherziehen und jeden Tag, an dem er zu einer Synagoge kommt, zumindest aber am Montag und am Donnerstag, soll er sich drei eiserne Reifen machen, zwei über seine Hände, damit man an ihnen eine Verbindung machen kann, und einen über seinen Körper, und bei

19 Israel me-Bruna: *Sefer Sche'elot u-Tschuwot*. Stettin 1860, S. 109, Nr. 264.

20 Eleasar von Worms, *Sefer Ha-rokeach*, Per. 11, zitiert in Asher Rubin: *The concept of Repentance among the Hasidey' Ashkenas*. In: *Journal of Jewish Studies* 16, 1965, S. 161–176, hier S. 172.

seinem Eintreten in die Synagoge bindet man sie zusammen und er betet in ihnen. Und am Abend soll er auch in die Synagoge gehen und bevor der Chasan das *we-hu rachum* (»und Er ist barmherzig«) spricht, öffentlich ausrufen und sagen: »Wisst, meine Herren, dass ich ein Mörder bin, denn ich habe den Nissan böswillig getötet, und das habe ich gesühnt. Bittet für mich um Erbarmen.« Und beim Verlassen der Synagoge soll er sich auf die Schwelle legen und die Leute gehen über ihn hinweg, aber sie sollen nicht auf ihn treten.«²¹

Das Gebet *we-hu rachum* wird an Montagen und Donnerstagen zwischen dem Nachmittags- und Abendgebet (*Mincha* und *Ma'ariv*) gebetet. Der Text hat Schuld und Versöhnung zum Inhalt: »Und Er ist barmherzig, sühnt die Schuld und vertilgt nicht, wendet immer wieder seinen Zorn ab und erweckt nicht seinen ganzen Grimm. Du, Ewiger, entzieht uns dein Erbarmen nicht, deine Gnade und deine Treue bewahre uns stets [...]«²²

Weiters musste Simcha ein Jahr lang fasten, er durfte in diesem Zeitraum weder seine Haare schneiden noch seinen Bart scheren, musste auf hartem Lager schlafen und den freudigen Ereignissen des sozialen Lebens fernbleiben. Die Hinterbliebenen des Opfers musste er direkt um Verzeihung bitten, an den Jahrestagen des Mordes fasten und sein ganzes Leben lang Wohltaten üben. Außer der rituellen hatte er auch materielle Buße zu leisten, indem er den Erben des Ermordeten Unterhalt zahlte.²³

Zwar wissen wir nicht, ob diese Norm auch in die Praxis umgesetzt, also das Ritual in der von Israel Bruna geforderten drastischen Weise tatsächlich durchgeführt wurde, doch ist vermutlich mit gutem Grund der konkrete Fall mit dem Tathergang und den namentlich genannten Beteiligten sowie die Bitte Simchas um Sühne überliefert. Die schwe-

21 Israel me-Bruna (wie Anm. 19), S. 110r, Nr. 265. Kurz zitiert bei Zimmer (wie Anm. 18), S. 93. Den Tathergang beschreibt Israel Bruna im vorhergehenden Rechtsgutachten an die Gemeinde von Lemberg, ebd., S. 109v, Nr. 264.

22 Selig Bamberger (Hg.): Sidur Sefat Emet [Gebetbuch Die Sprache der Wahrheit]. Basel 1992, S. 50.

23 Einen weiteren Fall von Totschlag mit Sühneritual beschrieb ich in: »Und wenn sie die Heilige Sprache nicht verstehen...«. Versöhnungs- und Bußrituale deutscher Juden und Jüdinnen im Spätmittelalter. In: Ernst Bremer, Jörg Jarnut, Michael Richter u.a. (Hg.): Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and Islam (Mittelalter Studien, 11). München 2006, S. 171–189, hier S. 179–182.

re Strafe sollte der Nachwelt als Abschreckung, die Reue und Sühnebereitschaft des Täters als mahnendes Beispiel dienen. Im Nachsatz seines Responsums bringt Rabbi Israel Bruna – oder sein Kommentator, das lässt sich in der Edition nicht feststellen – Simchas Wiederaufnahme in die Gemeinschaft zum Ausdruck, die im Kontrast zu dem uneinsichtigen Mittäter Nachman steht: »Und weil dieser Simcha bereut und Umkehr und Buße erbat, ist er sofort, sobald er sich erniedrigt hat, in allen Belangen der Heiligkeit unser Bruder [...].«²⁴ Die dauerhafte Verbannung aus dem Gemeindeleben und der Ausschluss aus dem Gottesdienst erfolgten also nicht.

Ein Strafritual für Ehebruch

Schwere Körperbußen waren nicht auf männliche Täter beschränkt, sie konnten auch über Frauen verhängt werden, wie in einem weiteren Responsum Israel Brunas und zum selben Fall von Jakob Weil behandelt wird.²⁵ Sie beschreiben ein Sühneritual für eine Ehebrecherin, das ebenfalls von den überaus strengen »Chasside Aschkenas« unter Jehuda dem Frommen von Regensburg beeinflusst war.²⁶ Die Frau musste ihre *Mechila*, die Bitte um Verzeihung, öffentlich gegenüber ihrem Ehemann und vor männlichen Zeugen vorbringen. Als Symbol ihrer »losen Sitten« musste sie ihre Haube abnehmen und die Bußformeln mit gelöstem Haar sprechen. Nach einer weiteren Selbstanklage, diesmal vor den Frauen der Gemeinde in der *Frauenschul*, verhängten die Rabbiner schwere und entehrende Körperstrafen. Aus dem *Sefer Chassidim* (»Buch der Frommen«) übernahmen sie das unbekleidete Sitzen in eiskaltem Wasser oder an einem Bienenstock für die Dauer einer Viertelstunde, auch hier an den traditionellen Fasttagen Montag und Donnerstag. Des Weiteren musste sich auch die Ehebrecherin ein Leben lang in der Körperhygiene und der Kleidung einschränken, regelmäßig fasten und auf hartem Lager schlafen.²⁷

24 Ebd., Nr. 265, Schluss.

25 Zu seinen Lebensdaten siehe Anm. 6.

26 Siehe die Details bei Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 185–188.

27 Israel me-Bruna (wie Anm. 19), S. 93b, Nr. 225 und Weil (wie Anm. 6), S. 8 f., Nr. 12. Die Formeln und Details sind beschrieben in Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 185–188.

Das Sitzen im eiskalten Wasser sieht der *Sefer Chassidim* auch für männliche Ehebrecher vor, und zwar »so lange, wie seine Sünde gedauert hat: von dem Augenblick, als er mit ihr sprach und die Sünde im Sinn hatte, bis die Sünde vollendet war.«²⁸ Dies ist umso bemerkenswerter, als die eheliche Treue für den Mann kein biblisches Gebot ist, da er ja nach biblischem Recht mehrere Frauen heiraten darf. In Aschkenas war die Polygamie zwar bereits im 11. Jahrhundert abgeschafft worden, doch wurde der männliche Ehebruch weitaus weniger streng gewertet als der biblisch sanktionierte weibliche, auf den theoretisch die Todesstrafe stand. Die »Frommen von Aschkenas« legten hier also auch für den Mann strenge Moralmaßstäbe an, die vermutlich von der christlichen Sakralisierung der Ehe beeinflusst waren.

Es ist kein Zufall, dass gerade die Verfasser des *Sefer Chassidim* die Bußrituale in einem derart drastischen Ausmaß verschärften. Die großen jüdischen Gelehrten des Mittelalters, wie der Arzt, Philosoph und Rabbiner Maimonides, waren zwar ebenfalls der Meinung, dass bei schweren Verfehlungen eine ausschließlich innerlich vollzogene Buße und Reue nicht genüge und zur Vergebung von Sünden, die in der Bibel die Todesstrafe nach sich ziehen, auch körperliches Leiden notwendig sei. Der Fokus lag aber auf der inneren Reue; Handlungen wie Fasten und Kleiden in Sack und Asche seien nur als äußerliche Zeichen für eine entsprechende Geisteshaltung von Wert. Der *Sefer Chassidim* hingegen argumentiert, dass Leiden und Schmerz als höchst wirksame Mittel zur Läuterung die Buße begleiten müssen, und differenziert vier Elemente: *Tschuwa ha-ba'a*, das künftige Standhalten vor der Versuchung; *Tschuwat ha-katuw*, das auf sich Nehmen der Schmerzen, die in der Bibel für diese Sünde stehen; *Tschuwat ha-geder*, die Vermeidung aller Situationen und Dinge, die zur Wiederholung der Sünde führen könnten, und *Tschuwat ha-mischkal*, das Gleichgewicht des Schmerzes der Strafe mit dem Lustgewinn aus der Sünde.²⁹ Diese Ideen finden sich im frührabbinischen Schrifttum nicht. Vor allem in der Betonung auf die Vermeidung von verführerischen Situationen lassen sich aber Parallelen zu den Schriften des Franziskanermönchs David von Augsburg, seines Schülers Berthold von Regensburg und anderer zeitgenössischer Theologen feststellen. Insbesondere die beinahe schon zwanghafte Absonderung der Männer

28 *Sefer Chassidim* MS Parma, §19, zitiert in Rubin (wie Anm. 20), S. 171.

29 Ebd., S. 163 f.

von den Frauen zum Zweck der Vermeidung jeder »fleischlichen Versuchung« fällt sowohl in frühen christlichen Bußbüchern als auch im – immerhin von verheirateten Rabbinern verfassten – *Sefer Chassidim* auf.³⁰

Öffentlicher Raum und Symbolik

Wie in allen Ritualen dieser Kategorie ist auch bei den beschriebenen Strafritualen die freiwillige Unterwerfung Voraussetzung für die erstrebte Verzeihung und Versöhnung. Zur Erhöhung der Wirksamkeit und der Akzeptanz der Zielgruppe verlangen die Rituale eine möglichst große und qualifizierte Öffentlichkeit und einen Raum, der dem sakralen Charakter des Geschehens Rechnung trägt. Diese Ansprüche erfüllte in einer mittelalterlichen jüdischen Gemeinde nur die Synagoge. Hier galt es aber, eine Diskrepanz zu lösen: Die Synagoge war und ist nicht nur der Hauptraum der religiösen und weltlichen Öffentlichkeit, sondern auch ein Raum, in dem den Gemeindemitgliedern auf vielfältige Weise, etwa durch die Sitzordnung oder durch rituelle Handlungen rund um die Toralesung, Ehre erwiesen wird.³¹ Ein Teil der Strafe für schwere Sünder bestand aber gerade darin, sie aus diesem Raum der Ehre auszuschließen. Das beschriebene Strafritual des Mörders Simcha fand daher zwar in unmittelbarer Nähe der Synagoge, nämlich in ihrem Eingangsbereich statt, aber nicht im Hauptraum selbst. Ob auch ein männlicher Ehebrecher eine öffentliche mündliche *Mechila* durchführte, berichtet der *Sefer Chassidim* nicht, und dies scheint auch angesichts der »nur« moralischen und nicht halachischen Verfehlung nicht erforderlich gewesen zu sein. Bei einer Frau lag der Charakter dieser Sünde tief in den Ursprüngen des jüdischen Rechts, also der Tora, verankert und hatte einen starken Aspekt von kultischer Unreinheit. Ihre *Mechila* benötigte daher

30 *Sefer Chassidim*, MS Parma § 38, zitiert in ebd., S. 166–168. Zum Frauenbild der Chasside Aschkenas siehe auch Judith Baskin: From Separation to Displacement: The Problem of Women in *Sefer Hasidim*. In: *The Journal of the Association for Jewish Studies Review* XIX/1, 1994, S. 1–18 und dies.: Images of Women in *Sefer Hasidim*. In: Karl Grözinger, Josef Dan (Hg.): *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenahic Judaism*. Berlin, New York 1995, S. 93–105.

31 Martha Keil: Die mittelalterliche Synagoge als Konstruktionsraum von Öffentlichkeit. In: Petra Ernst, Gerald Lamprecht (Hg.): *Jewish Spaces. Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten*. Innsbruck, Wien, Bozen 2010, S. 33–50.

Öffentlichkeit und einen sakralen Raum. Entsprechend der allgemeinen weiblichen Ausgrenzung aus dem Hauptraum, der *Männerschul*, fand ihr Versöhnungsritual in der »Stube«, wo im Winter gelernt wurde, bzw. in der *Frauenschul*, dem Gebetsraum der Frauen, statt.

Solche Rituale werden, wie dies Gerd Althoff ausdrückt, »wie auf einer Bühne vor Zuschauern inszeniert«, deren »Teilnehmer sind Zeugen und Garanten der Gültigkeit« und »begründen die Ordnung als Ganzes«. ³² Die spektakulären öffentlichen Bußen mit ihrer drastischen Entwürdigung dienten durchaus den Interessen der kirchlichen und rabbinischen Macht- und Würdenträger. Sie waren nicht nur als Strafe für die Untat gedacht, sondern sollten abschreckende Beispiele statuieren. ³³ Die lebenslangen Einschränkungen dienten sowohl der Memoria der Tat als auch als Ersatz für die für solche Verbrechen in der Tora geforderte Todesstrafe bzw. symbolisierten die lebenslange Verbannung aus der Gemeinschaft. Die Büßenden verloren während ihrer Bußzeit ihren festen Platz in der Synagoge und wurden von allen feierlichen Ereignissen ausgeschlossen. Die rituelle Bestrafung durch das Kollektiv bzw. durch dessen Vertreter als Repräsentanten der göttlichen Ordnung stellte symbolisch ihre Verbindung zur Gemeinde wieder her.

Ziel jüdischer und christlicher Rechtsprechung war aber auch, die Opfer der Straftaten zum Verzicht auf Rache anzuhalten und damit den Frieden in der Gemeinschaft zu wahren. ³⁴ Als im 13. Jahrhundert im Christentum die Privatbeichte als religiöse Praxis bereits fest verankert war, verlangte die Kirche deshalb für – dies war ein gewichtiges Argument – allgemein bekannte und schwere Vergehen trotzdem eine öffentliche Buße. Ihre Einrichtung stammte aus der Karolingerzeit und wurde bis ins 16. Jahrhundert praktiziert. ³⁵ Beispielsweise musste sich ein Totschläger in Konstanz an einem bestimmten Sonntag barfuß, mit nacktem Oberkörper, einem Strick um den Hals und der Tatwaffe in der

32 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

33 Gerd Schwerhoff: Verordnete Schande? Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Ehrenstrafen zwischen Rechtsakt und sozialer Sanktion. In: Andreas Blauert, Gerd Schwerhoff (Hg.): Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main 1993, S. 158–188.

34 Neumann (wie Anm. 17), S. 23, zieht für diesen Aspekt der Friedenswahrung die Forschungen von Gerd Althoff heran.

35 Ebd., S. 30 und S. 116–118. *Chamurot*, schwere Sünden, sind auch im jüdischen Recht ein *Terminus technicus*.

Hand vor dem Kirchentor geißeln lassen und dabei das Miserere beten.³⁶ Auch in der jüdischen Strafpraxis sind basierend auf der Tora (Numeri 35:9–34; Deuteronomium 19:1–13; 15–21) Geißelhiebe, *Malkot*, als Körperstrafe für schwere Vergehen festgelegt.³⁷ In ihrer Bitte um Erbarmen entsprechen einander auch die bei den Körperstrafen gesprochenen Gebete »Miserere« und »we-hu rachum« inhaltlich.

In beiden Religionen dienten – und dienen in manchen ihrer traditionellen Gemeinden noch heute – bestimmte Feiertage im liturgischen Jahreskreis als Ort für öffentliche Bußrituale: im Judentum der Versöhnungstag, *Jom Kippur*, im Christentum die Karwoche.³⁸ Sie boten Sündern, deren Sünden »offenkundig und bekannt« waren (*peccata manifesta*), die Möglichkeit, diese auch öffentlich in einer *poenitentia publica* zu sühnen, und in einer *emenda publica* wieder feierlich in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Zusätzlich musste eine *satisfactio* geleistet werden, meist eine Geldbuße an die verschiedenen Beteiligten, also an Opfer, Kirche und eventuell eine Rechtsbehörde. Eine jüdische Besonderheit besteht in der am Jom Kippur von allen Gemeindemitgliedern praktizierten persönlichen Aussöhnung mit dem Geschädigten.

Rituale verlangen bestimmte Kriterien, darunter symbolische Attribute und äußere Formen.³⁹ Auch diese ähneln einander im jüdischen wie im christlichen Bereich: Besondere Kleidung wie ein härener Bußkittel oder der weiße Sterbekittel zu Jom Kippur, das Verwirren der Haare und Vernachlässigung des Äußeren, Gebärden der Selbsterniedrigung wie das sich zu Boden Werfen, Fasten und öffentliche Sündenbekenntnisse, wie das *Mea culpa* oder das *Vidduj* sowie Geißelung sprechen eine gemeinsame symbolische Sprache.

Einige mittelalterliche *Minbagim*-Bücher – Sammlungen von Bräuchen und Gewohnheitsrechten – geben eine Anleitung zum Bußritual am Jom Kippur, wie Rabbi Jakob ben Mosche ha-Levi Mulin, genannt

36 Ebd. S. 73; zu den Quellen aus der Karolingerzeit S. 61–64.

37 Zu den Interpretationen von Schlägen (hebr.: *Makkot*) und Geißelhieben (hebr.: *Malkot*) siehe Amnon Bazak: Peshat and Derash in the Law of Lashes, <http://www.vbm-torah.org/parsha.61/44kitetze.htm> (Zugriff: 20.10.2010).

38 Wie etwa bei orthodoxen Gruppierungen in Jerusalem: <http://www.zimbio.com/pictures/NXAgkFUGxJr/Religious+Jews+Repent+Yom+Kippur+Eve/OOAbutfZyf6> (Zugriff: 20.10.2010) und in manchen katholischen Gemeinden auf den Philippinen: <http://www.spiegel.de/fotostrecke/fotostrecke-41469-2.html> (Zugriff: 20.10.2010).

39 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

Maharil, Rabbiner in Mainz bis zu seinem Tod 1427, in seinem *Sefer Minhagim*: »Es ist Brauch in Aschkenas, dass sich die ganze Gemeinde mit 40 Geißelhieben geißelt, in der Synagoge nach dem Mincha-Gebet, denn dadurch gibt er es seinem Herzen ein, von den Sünden, die in seiner Hand sind, zu Gott umzukehren.« Darauf zitiert Maharil seinen Lehrer Rabbi Abraham Klausner von Wien (gestorben 1408): »Am Abend des Jom Kippur pflegt das Volk zu geißeln, und der, der geißelt wird, sitzt nicht [und steht nicht, so die Minhage Klausner], sondern er beugt sich vor, und wenn er geißelt wird, sagt er das *Vidduj aschamnu* (das Bekenntnis, wir haben gesündigt).⁴⁰ Und der, der schlägt, sagt das *we hu-rachum* (»und Er ist barmherzig«) [und zählt 3 mal 13 Absätze, so ein Zusatz]. Und man schlägt mit einem Riemen aus Kalbsleder.«⁴¹

Im Machsor Vitry des Simcha von Speyer vom Anfang des 12. Jahrhunderts findet sich außerdem die Anweisung, »mit aller Kraft«, *be kol kocho*, zu schlagen. Nach Salo Wittmayer Baron ist diese Quelle gemeinsam mit dem Gebetbuch des Rabbi Schlomo ben Izchak von Troyes (Sidur Raschi), Simchas Lehrer, der früheste Hinweis auf die Geißelung am Jom Kippur. Wie schon bei der oben erwähnten Auffassung der Chasside Aschkenas, dass zwischen Sühne und Buße eine Entsprechung herzustellen sei, ist auch bei dieser kollektiven Buße am Jom Kippur kein Vorläufer im frühen rabbinischen Schrifttum vorhanden. Deshalb nimmt auch Baron hier eine Übernahme von christlichen Bräuchen an.⁴² Der Talmud kennt dieses Ritual nicht.

40 Dem Minhag des Rabbi Eisik Tirna (1. Hälfte des 15. Jahrhunderts in Tyrnau/Nagyszombat, Ungarn) zufolge ist das Sündenbekenntnis in der Ich-Form zu sprechen, wie es auch Juspa Schammasch in seinen Minhagim übernommen hat: Juspa Schammasch: *Minhagim deKehila keduscha Wormaisa*, 1. Teil. Jerusalem 1988, S. 173 f., Erew Jom Kippur, mit Anm. 34.

41 Shlomo Spitzer (Hg.): *Sefer Maharil, Minhagim schel Rabenu Jakob Molin*. Jerusalem 1989, *Hilchot Erew Jom Kippur*, S. 317, Nr. 5. Der zitierte Minhag von Abraham Klausner in Jona J. Dissen (Hg.): *Sefer Minhagim le-Rabenu Abraham Klausner*. Jerusalem 1978, S. 27, Nr. 34.

42 Salo Wittmayer Baron: *The Jewish Community. Its history and structure to the American Revolution*, Bd 2. Philadelphia 1945, S. 225.

Versöhnungsrituale als »Soziales Drama«

Nach diesem Fokus auf Strafe, Buße und rituelle Umkehr und Versöhnung soll nun die methodische Anwendbarkeit von Viktor Turners Konzept des »Sozialen Dramas« auf das mittelalterliche jüdische Versöhnungsritual überprüft werden.⁴³ Laut Turner, der diese Methode, wie erwähnt, in Weiterführung der Übergangsrituale von Arnold van Gennep entwickelt hatte, besteht das Soziale Drama aus vier Stufen: Die erste besteht im Bruch mit der sozialen Norm, die zweite aus der Phase der Krise und des Konflikts. In der dritten Stufe geschieht ein Anpassungsprozess, der zum Beispiel Gerichtsprozesse und/oder den Versuch der Konfliktlösung durch ein Ritual beinhalten kann. Schließlich folgt viertens die Reintegration in die betreffende Gruppe oder, falls dies nicht gelingt, die Anerkennung der irreparablen Spaltung. In jedem Fall ist das Ritual ein prozesshaftes Geschehen mit ungewissem Ausgang.⁴⁴ Versöhnungsrituale entsprechen durchaus dieser besonderen Struktur.

Victor Turner selbst unterscheidet klar Rituale und Zeremonien: Rituale lösen in der betreffenden Person eine Transformation aus und verändern deren Position in der Gemeinschaft. Zeremonien, so Turner, stellen lediglich einen ursprünglichen Zustand wieder her. Für den pragmatischen Historiker Althoff ist auch bei einem Ritual »die Veränderung der Wirklichkeit« das Kriterium, also zum Beispiel die soziale Realität einer Wiederaufnahme nach einem Ausschluss.⁴⁵

Die einzelnen Akte des Sozialen Dramas nach Turner möchte ich konkret anhand eines Ehrenbeleidigungsprozesses aus Ulm aus den Jahren 1439/1440 darstellen:⁴⁶ Seine Vorgeschichte lag im Konkurrenzverhältnis zweier gelehrter und vermögender Männer: Simlin (mit hebräischem Namen Simon oder Schmuel ben Menachem) Walch, ein vermö-

43 Turner (wie Anm. 9) und Ders.: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels.* Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einer aktuellen Einleitung von Erika Fischer-Lichte. Neuausgabe Frankfurt a. M., New York, Paris 2009.

44 Till Förster: *Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre* (Basel 2001), <http://www.unibas-ethno.ch/redakteure/foerster/dokumente/Turner2.pdf> (Zugriff : 20.10.2010).

45 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

46 Der Fall mit einem Schwerpunkt auf die gesprochene Sprache in den Ritualformeln in Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 179–182.

gender Geldleiher und *Chawer* – der Titel bezeichnet einen Gelehrten, der aber (noch) nicht als Rabbiner ordiniert ist – war 1428 seinem Vater Menlein oder Menly von Mellingen, der bereits seit 1423 in der Stadt Ulm aufgenommen worden war, nach Ulm gefolgt.⁴⁷ Aufgrund seiner rabbinischen Kenntnisse nahm Simlin in der Gemeinde eine Führungsposition ein; ob er auch Gemeinderabbiner war, wie Hermann Dicker behauptet, lässt sich nicht nachweisen.⁴⁸ Seine bedeutende Stellung als Mitglied des Rabbinatsgerichts und der Kommission zur Aufnahme von Gemeindemitgliedern und Steuerfestsetzung⁴⁹ geriet ins Wanken, als 1430 der um einiges vermögendere Gelehrte Seligmann (mit hebräischem Namen Isaak ben Abraham; in Italien wurde er Bonaventura genannt) von Coburg nach Ulm übersiedelte. Seligmann erwarb 1435 um die stolze Summe von 300 Gulden eines der prächtigsten Häuser im Judenviertel, mietete ein weiteres für seine *Jeschiwa* und betrieb weitverzweigte und hochkarätige Geldgeschäfte, einige auch mit seiner selbst überaus vermögenden Frau Jentlin von Konstanz.⁵⁰ Simlin behinderte die Integration Seligmanns in die Gemeinde, wo immer es ihm möglich war; beispielsweise versuchte er die Anmietung des zweiten Hauses zu

47 Zu ihm kurz Arye Maimon, Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Hg.): *Germania Judaica III: 1350–1519*, Teil 2. Tübingen 2003, S. 1507, Nr. 26 und Hermann Dicker: *Die Geschichte der Juden in Ulm*, ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters. Diss. Zürich, Rottweil 1937, S. 63–66. Für die Übersendung von Kopien aus der Arbeit danke ich Christian Scholl, der am Arye-Maimon Institut für Geschichte der Juden an der Universität Trier über die Geschichte der Juden in Ulm im Spätmittelalter dissertiert (http://www.uni-trier.de/fileadmin/fb3/fb3/forschung/ami/Juden_Ulm.pdf, Zugriff: 18.10.2010).

48 Dicker, ebd., S. 63.

49 Ferdinand Strassburger: *Zur Geschichte der Juden von Ulm nach Resp. 147 des Jacob Weil (1439/1446) zusammengestellt auf Grund einer Vorarbeit des sel. Jes. Strassburger in Ulm von s. Bruder und Nachfolger Ferdinand Strassburger*. In: *Festschrift zum 70. Geburtstag des Oberkirchenrats Dr. Kroner*, Stuttgart. Hg. vom Württemberg. Rabbiner-Verein, Breslau 1917, S. 224–236, hier S. 229. Auch diesen Artikel verdanke ich Christian Scholl. Siehe auch die Rechtsgutachten von Jakob Weil (wie Anm. 6), Nr. 22, 97, 106, 107, 118, die kritische Bemerkungen zu Simlin enthalten.

50 *Germania Judaica* (wie Anm. 47), S. 1506 f., Nr. 25. Zu Seligmann siehe auch Strassburger, ebd., S. 225–229. Zu Jentlin (Jentli, Gentil, Gentlein) siehe Martha Keil: *Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas*. In: Michael Toch (Hg.): *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen* (=Schriften des Historischen Kollegs München, Kolloquium 71). München 2008, S. 153–180, hier S. 161.

verhindern, da das Gemeindestatut pro Mitglied nur ein Haus vorsah. Da Seligmann erstens einflussreich und zweitens Rabbiner war und das zweite Haus nicht aus wirtschaftlichen Gründen, sondern zum Zweck der Lehre mietete, wendeten sich Simlins Boykottmaßnahmen eher zu seinem eigenen Nachteil.⁵¹

Der Anlass für den Streit, der die Gemeinde in ihrer Substanz gefährdete, ist also vor dem Hintergrund einer jahrelang schwelenden persönlichen Hassbeziehung zu sehen. Er brach bei einer Gelegenheit aus, die grundsätzlich jüdische Gemeinden im Spätmittelalter (und darüber hinaus) an die Grenzen ihrer Selbstregulation brachte: die Steuereinhebung. Simlin nahm 1438 und 1439 als Beauftragter der jüdischen Gemeinde Ulm an den Steuerverhandlungen mit Konrad von Weinsberg um den Dritten Pfennig an Albrecht III. und nach dessen Tod am 27. Oktober 1439 an Friedrich III. in Nürnberg teil.⁵² Im Zuge dieser Verhandlungen hatte Simlin die Teilnahme an der Kollektivsteuer seiner Gemeinde verweigert und um eine Sondervereinbarung angesucht.⁵³ Ein solches Vorgehen konnte für die Gemeinde nachteilig sein, wenn nämlich ihr kollektiver Steueranteil gleich blieb, obwohl aufgrund des Sonderprivilegs des betreffenden Gemeindeglieds ein maßgeblicher Beitrag ausfiel. Um diesen Schaden abzuwenden, hätte Simlin mit dem kaiserlichen Steuereinheber eine Herabsetzung der Gemeindesteuer um seinen Anteil verhandeln müssen. Da er dies entweder nicht versucht hatte oder ihm die Reduktion nicht gelungen war, wäre er nach jüdischem Recht gezwungen gewesen, von der Sondervereinbarung Abstand zu nehmen.⁵⁴ Das war anscheinend nicht geschehen. Daher verurteilte ihn sein langjähriger Gegenspieler Seligmann im Sinne des Gemeinwohls, seinen individuellen Steuerbeitrag in die Gemeindegemeinschaft zu inkludieren. Seligmanns rabbinische Verfügung brachte wohl die emotionale Anspannung zum Zerreißen und verursachte eine Überreaktion. Simlin akzeptierte nicht nur Seligmanns Urteil nicht, er bezeichnete ihn auch als *Mamser*, also als in einer *halachisch* unerlaubten Verbindung gezeugtes Kind, und dessen Gelehrsamkeit als die eines Kindes. Zusätzlich klagte er beim christli-

51 Dicker (wie Anm. 47), S. 64. Strassburger, ebd., S. 230, schreibt in diesem Zusammenhang, den Vorurteilen seiner Zeit entsprechend, von der »wälschen Natur Simlins«.

52 Germania Judaica (wie Anm. 47), S. 1507, Nr. 26.

53 Strassburger (wie Anm. 49), S. 231–233.

54 Keil 2006 (wie Anm. 12), S. 45 f.

chen Stadtgericht, weil ihn einige Juden von der *Bima* gestoßen hätten, wobei er sich die Rippen gebrochen habe. Eine Klage bei den »Behörden der Gojim« ohne Zustimmung des Angeklagten wurde aber als Denunziation und Verrat (*Messira, Malschinut*) gewertet und zog nach der gängigen Rechtsprechung der Zeit den Bann nach sich.⁵⁵

Simlins Ausgangssituation als erste Stufe des »Sozialen Dramas« war also ein Zustand des Bruchs mit seiner Gemeinde, nämlich in der Loyalität bei der Steuerzahlung. Die zweite Stufe, die Phase der Krise und des Konflikts, war darüber hinaus durch die verletzte Ehre von Rabbi Seligmann gekennzeichnet, wovon auch dessen Eltern und seine Lehrer betroffen waren, die Simlin ja indirekt ebenfalls beleidigt hatte. Der Prozess um die Steuerproblematik landete auf Betreiben beider Parteien beim Ulmer Stadtgericht, das auch einen Teil des Strafvollzugs übernahm. Dass das nach außen Tragen dieses innerjüdischen Konflikts nicht zum Nachteil der gesamten Gemeinde ausschlug, war dem, wie der Rabbiner Jakob Weil anerkennend vermerkte, »gegen Juden und Christen ehrlichen und gerechten« Ulmer Bürgermeister »Estreicher« zu verdanken.⁵⁶ Nach einer Haftstrafe schwor Simlin am 27. August 1440 Urfehde, er unterzeichnete also eine Verzichtserklärung auf künftige Rachebestrebungen.⁵⁷

Der »Anpassungsprozess« im Sinne Turners, also die innerjüdische Wiederherstellung des Friedens, sprengte die Möglichkeiten der durch diesen Prozess gespaltenen Ulmer Gemeinde und wurde daher dem Rabbinatsgericht von Jakob Weil und Seligman Katz von Nürnberg übertragen.⁵⁸ Die beiden schöpften alle Möglichkeiten der jüdischen

55 Ebd., S. 52. Siehe auch Dicker (wie Anm. 47), S. 64 f.

56 Jakob Weil (wie Anm. 6), S. 94–100, Nr. 147; zitiert in Moritz Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit. Bd. 3: in Deutschland während des XIV. und XV. Jh. nebst bisher ungedruckten Beilagen. Wien 1888, Nachdruck Amsterdam 1966, S. 149 f. Bei dem Bürgermeister, den Jakob Weil mit »Estreicher« angibt, handelt es sich laut Dicker, ebd., S. 106, Anm. 23 um Walter Ehinger, laut Germania Judaica (wie Anm. 47), S. 1503 Pkt 12 um Hans Ehinger (1426–1442). Einige Mitglieder der Familie Ehinger trugen allerdings tatsächlich diesen Beinamen. Die Denunziation schildert auch Strassburger (wie Anm. 49), S. 281.

57 Germania Judaica, ebd., S. 1503 Pkt 13a. Das Original ist wie zahlreiche andere mittelalterliche Urkunden aus Ulm nicht erhalten, doch ist ein Regest vorhanden, das die beiden Rabbiner Salman und Jakob Weil erwähnt. Strassburger, ebd., S. 233 f.

58 Jakob Weil (wie Anm. 6), S. 94–100, Nr. 147.

Strafgerichtsbarkeit aus: die Höchststrafe von 40 Geißelhieben oder das hohe Äquivalent von 40 Gulden für die *Zedaka*, die Aberkennung des Chawer-Titels und ein Jahr Fasten sowie das Fernhalten von Festen. Folge dieser Maßnahmen war wie bei den eingangs zitierten Fällen ein teilweiser Ausschluss aus der Gemeinde.

Um einen Einblick in die liturgisch geprägte formelhafte Sprache eines Versöhnungsrituals zu geben, zitiere ich hier die Formeln aus dem Responsum von Jakob Weil. Er verhängte, dass Simlin den Seligmann auf den Torapulten (*Bimot*) der Synagogen von Ulm, Konstanz und Nürnberg um Verzeihung bitten musste. Auch bei dessen Eltern musste er sich an ihrem Grab in Ulm für die Beleidigung, sie hätten einen Mamser zum Sohn, öffentlich entschuldigen.⁵⁹ Die Toten waren also noch immer als Mitglieder der heiligen Gemeinde zugehörig und, anders als im Christentum, Rechtspersonlichkeiten mit Ehre und einem Anspruch auf Ehrerbietung. Damit auch die Frauen und die Ungebildeten die *Mechila* verstehen, bezeugen und anerkennen konnten, schrieb Jakob Weil sie in *laschon aschkenas*, also auf Jiddisch (wortwörtlich: »in deutscher Sprache«) vor, übersetzte sie aber auch ins Hebräische, vielleicht um für nicht Deutsch sprechende Gemeinden eine Vorlage zu schaffen: »Ich hon *moreinu ha-rov* Seligman ein *mamser* geheissn, damit hon ich *pauge we-nauge* gewesen an *ha-nikhbad rov* Avraham *s'l kowed* und seins weip *marat* Mina *s'l. Chatosi, owisi, poschosi*. Ich bitt den *baure jis' (borekh)*, das er mirs *moichel* sei un' daer noch *ha-nikhbad rov* Avraham *s'l un' fur* Mina *s'l.*«⁶⁰

In heutigem Deutsch heißt das etwa: »Ich habe Unseren Lehrer, den Meister Seligman einen *Mamser* genannt, dadurch habe ich an der Ehre des geehrten Herrn Abraham, sein Andenken zum Segen, gerührt und sie verletzt, und an der seiner Frau, Frau Minna, ihr Andenken zum Segen. Ich habe gesündigt, gefehlt und eine Übertretung begangen. Ich bitte den Schöpfer, gepriesen sei Er, dass Er mir verzeihe, und danach den geehrten Herrn Abraham und Frau Minna.«

Die zweite, längere *Mechila* für die Synagogen lautet in hochdeutscher Übersetzung:

59 Zu Seligmanns Mutter Min(n)a siehe Strassburger (wie Anm. 49), S. 235 f. und Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 180, Anm. 33.

60 Jakob Weil (wie Anm. 6), Nr. 147; Die übersetzten Formeln sind mit dem jiddischen und hebräischen Original in Keil, ebd., S. 181 f abgedruckt.

»Hört zu, meine Herren, ich habe einen Verrat begangen, ich habe die Vereinbarungen (betreff der Steuer, M. K.) gebrochen, welche die Rabbiner getroffen haben und die auch ich unterschrieben habe, ich habe auch an die Familienehre des Lehrers und Meisters Seligman gerührt und sie verletzt. Ich habe auch die Ehre von Rabbi Seligman verletzt, als ich sagte, dass er kein Rabbiner sei, dass ein Kind mehr weiß als er, und damit habe ich auch diejenigen Rabbiner verleumdete, die ihn zum Rabbiner ordiniert haben. [...] Ich habe gefrevelt, gesündigt und eine Übertretung begangen (hebr.). Ich bitte den Schöpfer, gepriesen sei Er (hebr.), dass er mir verzeihe (hebr.), und die Rabbiner, den Seligman, die Gemeinde, und auch die Zeugen und Richter, ich bitte alle um Verzeihung.«⁶¹

Die Mechila enthält das Schuldbekenntnis (*Viddu*) aus der Liturgie am Versöhnungstag auf Hebräisch, denn die Bitte um Verzeihung richtet sich sowohl an die geschädigten Mitmenschen als auch an »den Schöpfer gepriesen sei Er«. Diese Verortung im Ritus sowie die Verlautbarung auf der *Bima*, auf der sonst die Torarolle aufgerollt und verlesen wird, macht das Ritual zu einer sozialen und religiösen Komposition, die, wie bei allen Ritualen zu beobachten, weltliche und religiöse Elemente enthält. Leider ist nicht erwähnt, ob Simlin in einer bestimmten Kleidung oder barfuß erscheinen musste, doch waren allgemein bei Ritualen solche für den Betroffenen wichtige Details Gegenstand von Verhandlungen. Zum Beispiel konnten sich die aufständischen Bürger von Braunschweig zur Schlichtung der 1374–1380 währenden innerstädtischen »Großen Schicht« das Tragen von Hut und Mantel ausbedingen, während sich, wie erwähnt, die Bürger von Calais dem englischen König barfuß, im Bußhemd und mit einem Strick um den Hals unterwerfen mussten.⁶²

Auch bei diesem »Sozialen Drama« im mittelalterlichen Ulm war, Turners Definition vom Ritual als »prozesshaftes Geschehen mit ungewissem Ausgang« entsprechend, das Ergebnis in Schweben: Sollte Simlin die Mechilot nicht innerhalb von 30 Tagen ausführen, würde Seligmann über ihn den *Cherem*, den schweren Bann, vollstrecken. Ob er sich dem

61 Leicht abweichende Übersetzung bei Dicker (wie Anm. 47), S. 65.

62 Siehe Katrin Bourrée: Rituale und Konflikte in der Vormoderne. Instrumente des »sozialen Friedens« und Bedrohungen der gesellschaftlichen Ordnung. In: Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 60 und Althoff (wie Anm. 11), S. 181–186, bes. S. 184.

Ritual unterwarf, ist nicht bekannt; aus seinen Gemeindeämtern wurde er jedenfalls dauerhaft entfernt.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag untersuchte nicht nur einige jüdische Versöhnungs- und Bußrituale in ihrer Form, Sprache und ihrem sozialen Umfeld, sondern er prüfte auch methodisch, ob sie Victor Witter Turners Konzept des »Sozialen Dramas« entsprechen. Seine Definition von Ritual lautet: »A ritual is a stereotyped sequence of activities, involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests.«⁶³ Gerd Althoff fand ähnliche Worte, allerdings seinem Ritualkonzept entsprechend ohne religiösen Bezug: »Unter Ritual verstehen wir feierliche demonstrative Handlungen, die aus einer Reihe relativ fester Formen bestehen: Bestimmte Personen vollziehen bestimmte Gesten und Gebärden, und zwar meist in besonderer Kleidung, mit besonderen Gegenständen und sprachlichen Formeln, an einem besonderen Ort, zu einer besonderen Zeit und vor einem besonderen Publikum.«⁶⁴

Die hier behandelten Rituale sind allerdings ohne religiösen Bezug nicht denkbar, denn ihr »Ort« war die jüdische Gemeinde des Spätmittelalters, die sich als »heilige Gemeinde« mit der *Halacha* als Verfassung der göttlichen Ordnung auf Erden sah. Sie bestanden aus einem mehr oder minder stereotypen Ablauf von Formeln, begleitet von demonstrativen Körperhaltungen wie das sich zu Boden Werfen oder Beugen. Sie benützten Requisiten wie eiserne Reifen oder weiße Kleidung und verwendeten die Synagoge oder bisweilen den Friedhof als besonderen »abgeschiedenen« Ort (*sequestered place*). Sie ordneten sich in einen sozialen und sakralen Kontext ein, in der Absicht, den »Bruch zu heilen« und die Versöhnung mit Gott, der Gemeinde und den an Körper oder Ehre verletzten Mitmenschen herzustellen. Glückte das Ritual, fand jedenfalls eine soziale Transformation statt. Ob damit auch eine spirituelle oder psychische Bewusstseinsveränderung der Beteiligten verbunden war, verraten uns die Quellen nicht.

63 Victor Turner: Symbols in African Ritual. In: Science 179, 16, 1972, S. 1100–1105. Zitiert in Förster (wie Anm. 44).

64 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

»Treue zur Tradition heißt nicht, Mumien zu konservieren, sondern Leben zu bewahren«

Was die Erforscher jüdischer Kultur
im Burgenland suchen, finden,
bewahren und pflegen woll(t)en
und was sie damit bezweck(t)en

Peter F. N. Hörz

Früher als in anderen zuvor dem nationalsozialistischen Herrschaftsbereich zugehörig gewesenen Gebieten setzte nach 1945 die wissenschaftliche wie populäre Auseinandersetzung mit der jüdischen Kulturgeschichte des Burgenlandes ein. Und nicht nur das: Die Auseinandersetzung mit Dokumenten, Sachzeugnissen und Überlieferungen zur jüdischen Kultur wurde im Burgenland mithin intensiver betrieben als andernorts. Dabei mag die bereits 1946 vorgelegte und in der Folge immer wieder zitierte Dissertationsschrift von Gertrud Langeder über »Die Beziehungen zwischen Juden und Grundherrschaft im Burgenland«¹ hinsichtlich ihres Entstehungszeitraumes gewiss eine bemerkenswerte Ausnahmeerscheinung darstellen. Aber auch die 1963 von Adonyahu Krauss vorgelegte, in hebräischer und jiddischer Sprache verfasste Veröffentlichung zur jüdischen Gemeinde von Lackenbach² und die drei Jahre später erschienene Publikation über »Das Eisenstädter Ghetto« von Josef Klampfer³ dürfen im Blick auf den Zeitpunkt ihres Erscheinens durchaus noch als Pionierlei-

1 Gertrud Langeder: Die Beziehungen zwischen Juden und Grundherrschaft im Burgenland. Diss. phil. Wien 1946.

2 Adonyahu Krauss: Lackenbach Holy Community. Jerusalem 1963 (hebr.).

3 Josef Klampfer: Das Eisenstädter Ghetto. Eisenstadt 1966 (=Burgenländische Forschungen, 51).

tungen einer Auseinandersetzung mit burgenländisch-jüdischen Themenstellungen gelten.

Bemerkenswert ist aber auch, dass sich bereits in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Zahl der Veröffentlichungen über die ausgelöschten jüdischen Gemeinden im östlichsten Teil Österreichs deutlich verdichtete: Zu verweisen ist hier zunächst auf das 1970 in Tel Aviv erschienene, von Hugo Gold herausgegebene »Gedenkbuch der untergegangenen Judengemeinden des Burgenlandes«.⁴ Erwähnt werden müssen freilich auch ein Aufsatz von Nikolaus Vielmetti über »Das Schicksal der jüdischen Gemeinden des Burgenlandes«⁵, der in einem 1971 erschienenen Sammelband veröffentlicht worden ist und die Erinnerungen an das Leben »Im Ghetto« des nach 1938 vertriebenen Mattersburger Arztes Richard Berczeller.⁷ Zu nennen sind darüber hinaus die 1975 erschienenen »Beiträge zur Geschichte der Mattersdorfer Judengemeinde im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jh.« von Fritz P. Hodik⁸.

- 4 Hugo Gold: Gedenkbuch der untergegangenen Judengemeinden des Burgenlandes. Tel Aviv 1970.
- 5 Nikolaus Vielmetti: Das Schicksal der jüdischen Gemeinden des Burgenlandes. In: Burgenländisches Landesarchiv (Hg.): 50 Jahre Burgenland. Vorträge im Rahmen der landeskundlichen Forschungsstelle am Landesarchiv. Eisenstadt 1971, S. 196–214.
- 6 Zum besseren Verständnis der historisch-geografischen Gemengelage wie auch der politischen Rahmenbedingungen der jüngeren jüdischen Kulturgeschichte in dieser Region: Jenes Gebiet, welches das heutige Burgenland umfasst, war bis zum Untergang der Monarchie ein – zumindest teilweise mehrheitlich deutschsprachiger – Teil des Königreiches Ungarn. Gemäß dem Friedensvertrag von Trianon (1920) sollte dieses Gebiet komplett an Österreich angegliedert werden, wobei Sopron (Ödenburg) als Hauptstadt des neu zu gründenden Bundeslandes »Burgenland« vorgesehen war. Der Vollzug dieser Vertragsbestimmung in Gestalt des Einzugs der österreichischen Gendarmerie wurde jedoch durch den bewaffneten Widerstand ungarischer Freischärler verhindert. Auf Vermittlung Italiens wurde in Teilen des Gebietes 1921 eine Volksabstimmung abgehalten, welche zu Gunsten des Verbleibs bei Ungarn ausging. Der Großteil von Deutsch-Westungarn indessen gelangte 1921 an die Republik Österreich und bildet seither – mit Eisenstadt als Landeshauptstadt – das Bundesland Burgenland. Vgl. u.a.: Ignác Romsics: Der Friedensvertrag von Trianon. Herne 2005; Christine Gruber: Von Deutschwestungarn zum Burgenland. Die Entstehungsgeschichte eines österreichischen Bundeslandes. In: Elisabeth Deinhofer, Traude Horvath (Hg.): Grenzfall Burgenland 1921–1991. Veliki Boristof, Großwarasdorf 1991, S. 11–41.
- 7 Richard Berczeller: Im Ghetto. In: Ders., Norbert Leser: Mit Österreich verbunden. Burgenländerschicksal 1918–1945. Wien, München 1975, S. 308–309.

Schriften, in welchen die Autoren auf ihre je eigene Weise die lange jüdische Siedlungsgeschichte im österreichisch-ungarischen Grenzraum thematisieren und Bezüge zwischen dem reichen materiellen wie immateriellen Erbe der jüdischen Kultur in dieser Region und den historischen Zusammenhängen in welchen dieses Erbe produziert worden ist, herstellen. Zugleich aber auch Arbeiten, in welchen jüdische wie nicht-jüdische Autoren – ausgesprochen oder implizit – das zu rekonstruieren und zu memorieren versuchen, was 1938 durch die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung des Burgenlandes gewaltsam beendet worden ist.

Die erst nach Ende des Kalten Krieges zögerlich in Frage gestellte Staatsdoktrin der Zweiten Republik, der zufolge sich Österreich als erstes Opfer der nationalsozialistischen Expansionspolitik begriff⁹ und somit keine Verantwortung für die Vertreibung und Ermordung der österreichischen Juden zu tragen bereit war, erleichterte zweifellos diese Auseinandersetzung mit der regionalen jüdischen Kulturgeschichte – ungeachtet dessen, dass nach dem »Anschluss« gerade im Burgenland die *Judenreinheit* mit besonderer Eile und großem Eifer angestrebt und nicht (nur) von einem unbestimmten »Oben« angeordnet, sondern zumindest *auch* aus der Mitte der burgenländisch-nichtjüdischen Bevölkerung heraus betrieben worden war. Denn die Frage nach der Verantwortung für die Vertreibung und ihre näheren Umstände war a priori geklärt, so dass nur noch zu belegen war, dass das Zusammenleben zwischen Juden und Nichtjuden in Deutsch-Westungarn bzw. im Burgenland vor 1938 innerhalb eines geteilten Lebenshorizontes stets gut und nahezu konfliktfrei funktioniert habe. Diese Argumentationslinie, die – ausgesprochen oder nicht – von nichtjüdischen wie jüdischen Autoren gleichermaßen geteilt und bis in die achtziger Jahre hinein in zahlreichen Publikationen selbstverständlich und unhinterfragt reproduziert worden ist, hat Jonny Moser in einer vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes herausgegebenen Publikation aus dem Jahre 1979 wie folgt legitimiert: »Die Annexion Österreichs durch Hitler-Deutschland überraschte und

8 Fritz P. Hodik: Beiträge zur Geschichte der Mattersdorfer Judengemeinde im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jh. Eisenstadt 1975 (=Burgenländische Forschungen, 65).

9 Eine gelungene Überblicksdarstellung zu Fragen des österreichischen Selbstverständnisses und zur österreichischen Selbstfindung nach 1945 findet sich bei: Dieter A. Binder, Ernst Bruckmüller: Essay über Österreich. Grundfragen von Identität und Geschichte 1918–2000. München 2005.

erschütterte die Juden im Burgenland mehr als die Juden in den anderen Bundesländern. Seit Jahrhunderten waren die burgenländischen Juden mit dem Land und mit den Leuten auf das engste verbunden. Burgenland war ihre Heimat, und für das Burgenland hatten sie wie alle anderen Bewohner ihre Opfer gebracht und ihr Blut hingegeben. Jetzt aber, nach dem sogenannten Anschluß, wurden sie durch die nationalsozialistische Doktrin des Antisemitismus über Nacht zu Parias erklärt, von allen gemieden und aus der burgenländischen Volksgemeinschaft ausgestoßen.«¹⁰

Den wenigen, vor allem in den achtziger und frühen neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erhobenen kritischen Stimmen, welche Konflikte vor 1938 thematisierten und die »Plötzlichkeit« des Antisemitismus in Zweifel zogen,¹¹ wurde das über Jahre hinweg wieder und wieder reproduzierte Bild einer multikulturellen Musterlandschaft entgegengestellt, welche von den Nationalsozialisten zerstört worden sei, wobei meist impliziert wurde, dass diese von außen gekommen beziehungsweise plötzlich und aus unerklärlichem Grunde da gewesen seien.¹²

10 Jonny Moser: Einleitung zu Kapitel VII. Die Juden. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): *Widerstand und Verfolgung im Burgenland 1934–1945*. Wien 1979, S. 294.

11 Z. B. Roland Widder: Die »Unschuld vom Lande« – Argumente gegen die Plötzlichkeit. Eine sozialpsychologische Annäherung an das Burgenland vor 1938. In: *Burgenländisches Landesarchiv (Hg.): Burgenland vor 1938. Vorträge des Symposiums »Die Auflösung des Burgenlandes vor 50 Jahren«*. Eisenstadt 1989, S. 38–58.

12 Genau dies impliziert freilich auch die oben zitierte Passage aus dem Text von Jonny Moser (wie Anm. 10), was zumindest auf den ersten Blick erstaunlich ist, weil das Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes seinem Selbstverständnis nach durchaus kritisch mit der Frage nach den österreichischen »willigen Helfern« umzugehen versucht. Auf den zweiten Blick allerdings ist Mosers unkritischer Blick auf die burgenländischen Verhältnisse vor 1938 durchaus verständlich, weil einerseits in Rechnung zu stellen ist, dass Moser im Zeitkontext der späten siebziger Jahre argumentiert, andererseits, dass Mosers biografische Erfahrungen als vertriebener jüdischer Burgenländer die Erinnerungen an Kindheit im Burgenland entscheidend mit geprägt haben. Seine Erinnerungen an Vertreibung und Migration hat Moser – eingebettet in historische Zusammenhänge – in einem umfangreichen autobiografischen Werk niedergelegt: *Jonny Moser: Wallenbergs Laufbursche. Jugenderinnerungen 1938–1945*. Wien 2006. Zum Selbstverständnis des Dokumentationsarchivs vgl.: Brigitte Bailer-Galanda, Wolfgang Neugebauer: *Das Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes*. In: *Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes (Hg.): 40 Jahre Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes 1963–2003*. Wien 2003, S. 26–37.

Eine Darstellung, die nicht zuletzt aus dem Kontext der Volkskunde heraus, im Rahmen eines von Olaf Bockhorn geleiteten, in den Jahren 1991 und 1992 durchgeführten Studienprojektes in Zweifel gezogen wurde, wiewohl in den seinerzeit von Studierenden des damaligen Wiener Instituts für Volkskunde¹³ durchgeführten Zeitzeugen-Befragungen stets das gute Verhältnis zwischen Nichtjuden und Juden vor dem »Anschluss« hervorgehoben und deren Vertreibung im Frühjahr 1938 und ihre näheren Umstände als unerwartetes und unerwartbares Ereignis dargestellt worden waren. Darüber hinaus eine Darstellung, die der Autor selbst in seiner Dissertationsschrift über »Jüdische Kultur im Burgenland« schon deshalb weitergehend hinterfragt hat,¹⁴ weil zwischenzeitlich mehr und mehr Anhaltspunkte dafür ans Licht gekommen sind, dass die Vorstellung von einer multireligiösen Idylle im Burgenland vor 1938 so nicht haltbar ist.¹⁵

Historiker, Judaisten, Journalisten, kulturwissenschaftliche Laien und auch – spät aber doch – Volkskundler arbeiteten somit nach 1945 mit ihren je eigenen Prädispositionen und Zugangsweisen zur Materie

13 Heute Institut für Europäische Ethnologie.

14 Details zur Vertreibung der burgenländisch-jüdischen Bevölkerung und zu Fragen des Erinnerns, Vergessens, Verdrängens und Zurechtbiegens der Ereignisse von 1938 vgl. auch: Peter F. N. Hörz: Jüdische Kultur im Burgenland. Historische Fragmente – volkskundliche Analysen. Wien 2005, S. 61–97.

15 So ist z. B. über das Jahr 1848/49 im Sterbebuch der Deutschkreutzer Gemeinde davon die Rede, dass das Jahr »unendliche Leiden«, »Pest«, »Schwert« sowie das »Judenhassergesinde, das uns verfolgt hat« mit sich gebracht habe. Vgl. Schlomo Spitzer: Die jüdische Gemeinde von Deutschkreutz (Unter Mitarbeit von Milka Zalmon). Wien, Köln, Weimar 1995, S. 47. Darüber hinaus lassen die schriftlich niedergelegten Lebenserinnerungen einzelner jüdischer Burgenländer darauf schließen, dass Juden und Nichtjuden auch im 20. Jahrhundert nicht ganz so harmonisch miteinander lebten, wie dies bis in die jüngste Vergangenheit stets von den meisten Autoren dargestellt worden ist. Z. B. berichtet Berth Rothstein davon, dass die Bewerbungsgespräche seines Vaters in den zwanziger Jahren meist nicht länger als bis zur Beantwortung der Frage nach seinem religiösen Bekenntnis geführt hätten. Berth Rothstein: Der »Bela von Güssing« aus dem Burgenland (Österreich) erzählt seine 70jährige Lebensgeschichte (1918–1988). Frankfurt/M. 1988, S. 15. Oskar Schiller aus Eisenstadt hingegen verweist auf einen »Antisemitismus gesellschaftlicher Art«, der sich etwa darin äußerte, dass ihm als Gymnasiast in Eisenstadt der Zugang zur katholischen Studentenverbindung und zum Deutschen Turnverein versagt geblieben sei. Oskar Schiller: Nach Eisenstadt zurück war richtig. In: Salzburger Nachrichten, 14.10.1991.

an der Konstruktion eines Bildes von jüdischer Kultur im Burgenland. Und sie alle arbeiteten – wie sich an der mittlerweile vergleichsweise stattlichen Zahl von Monographien, Aufsätzen, Tagungsdokumenten, Rundfunkmanuskripten und Zeitungsbeiträgen ablesen lässt – mit einigem Fleiß an der Konstruktion dieses Bildes. Und mag an diesem Bild auch, aus den oben genannten Erwägungen, unter sorgsamem Verzicht auf jeden Grauton allzu lange in Pastellfarben gemalt worden sein, so ist doch bemerkenswert, dass die Arbeit an diesem Bild nicht nur früher begonnen, sondern auch intensiver betrieben worden ist als andernorts ...

Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Kulturgeschichte des Burgenlandes begann aber nicht erst nach Vertreibung, Schoa und Befreiung vom Nationalsozialismus: Vielmehr zeigt sich, dass die jüdische Kultur dieser Region bereits Anfang des 20. Jahrhunderts in den Fokus kulturhistorischer Aufmerksamkeit gerückt ist. Etwa in das Blickfeld von Moritz Markbreiter, der 1908 seine »Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Eisenstadt«¹⁶ veröffentlichte oder auch in jenes von Alfred Fürst, der 1908 Aufzeichnungen über »Sitten und Gebräuche einer Judengasse«¹⁷ – und zwar der Judengasse von Eisenstadt – gedruckt vorlegte und darin durchaus Gegenstände aufgriff, die im engeren Sinne als »volkskundliche« Gegenstände verstanden werden können. Was aber bei Fürst noch vergleichsweise unsystematisch wirkt und willkürlichem Sammeleifer geschuldet zu sein scheint, wurde in der Zwischenkriegszeit zunehmend geordnet und strukturiert angegangen. Zum Beispiel von Leopold Moses, der Mitte der zwanziger Jahre »Inschriften und Urkunden aus den Siebengemeinden«¹⁸, also des »Dachverbandes« der jüdischen Gemeinden von Eisenstadt, Kittsee, Frauenkirchen, Mattersdorf, Kobersdorf, Lackenbach und Deutschkreutz, sowie »Urkunden und Inschriften aus dem südlichen Burgenland«¹⁹ zusammentrug und sein sammlerisches Interesse Ende der zwanziger Jahre noch einmal durch

16 Moritz Markbreiter: Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Eisenstadt. Wien 1908.

17 Alfred Fürst: Sitten und Gebräuche einer Judengasse. Székesfehérvár 1908.

18 Leopold Moses: Inschriften und Urkunden aus den Siebengemeinden. Frankfurt/M. 1927.

19 Ders.: Urkunden und Inschriften aus dem südlichen Burgenland. In: Jüdisches Archiv. Zeitschrift für jüdisches Museal- und Buchwesen, Geschichte, Volkskunde und Familienforschung 2, 1928, 6, S. 19–22.

die Herausgabe einer »Zeitschrift für jüdisches Museal- und Buchwesen, Geschichte, Volkskunde und Familienforschung«²⁰ bezeugte.

Auf dem Gebiet des Sammelns und Festhaltens war zeitgleich aber auch der Historiker und Bibliothekar der Wiener Israelitischen Gemeinde, Bernhard Wachstein, aktiv, der 1922 eine Dokumentation über »Die Grabinschriften des Alten Judenfriedhofes in Eisenstadt«²¹, vier Jahre später eine Kollektion von »Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt und den Siebengemeinden«²² vorlegte und damit, wenn schon kein im engeren Sinne volkskundliches, so doch zumindest ein kulturhistorisches Interesse am jüdischen Erbe des Burgenlandes erkennen lässt. Ohne dass Wachstein selbst dies näher ausführen würde, wird bei der Lektüre seiner Schriften doch deutlich, dass sein Interesse der Produktion von Herkunftsgeschichte gilt, welche er für die Gegenwart mit prägend hält, seien doch in jedem »beliebigen Abschnitte gesellschaftlichen Lebens [...] die Keime des Folgenden enthalten.«²³ Und weil Wachstein von einer ungefähren Gleichheit der Lebensbindungen der Juden im deutschen Sprachgebiet zumindest seit dem 11. Jahrhundert ausgeht, hält er die mit der Dokumentation verbundene Absicht, »ein Stück Leben aus einem Winkel in seiner Unmittelbarkeit vorzuführen«, nicht nur für lokalgeschichtlich relevant, sondern zugleich in Bezug auf den gesamten deutschen Sprachraum für aussagekräftig.²⁴

Zugleich aber klingt bei Wachstein bereits – vorsichtig, aber nicht völlig überhörbar – jene Glorifizierung der Lebensverhältnisse der Juden auf dem Esterházy-Territorium an, welche später den Diskurs über jüdisches Leben in Deutsch-Westungarn bzw. im Burgenland prägte und mitunter vergessen machte, dass die Juden auch in dieser Region unter dem Druck der nichtjüdischen Mehrheitsbevölkerung standen, dass es durchaus Gewalt gegen Juden von unterschiedlicher Qualität gegeben, und dass diese Gewalt eine lange Geschichte hat. Auf die Judenpolitik

20 Nach bibliographischen Recherchen des Autors umfasst die unter dem Obertitel »Jüdisches Archiv« erschienene Zeitschrift zwei Jahrgänge mit sechs (1927) bzw. neun (1928) Ausgaben.

21 Bernhard Wachstein: Die Grabinschriften des Alten Judenfriedhofes in Eisenstadt. Wien 1922.

22 Ders.: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt und den Siebengemeinden. Wien, Leipzig 1926.

23 Ebd., S. XII.

24 Ebd.

der Esterházy eingehend und die guten Beziehungen zwischen Grundherrschaft und Juden herausstreichend – offenbar waren diese Beziehungen gut genug gewesen, dass die persönliche Vorsprache des einzelnen jüdischen Untertanen an höchster Stelle möglich gewesen war – schreibt Wachstein: »So lebten diese Menschen froh ihrer Selbsthaftigkeit, vermöge derer sie nun Wurzel faßten [...], frei der Fesseln, die ihnen in dieser Hinsicht anderswo angelegt wurden.«²⁵

In der Vorrede zur eigentlichen Dokumentation der Urkunden tritt aber auch noch ein weiterer Aspekt zu Tage: Wachstein begriff seine Arbeit auch als ein Remedium der Modernisierung, weshalb er antrat, das Überkommene zu dokumentieren und öffentlich zu machen, um den höheren Wert des Dokumentierten zu unterstreichen. Ein höherer Wert, der offenbar gegen die Dynamik und das akzelerierte Leben der Großstadt im weiteren wie auch gegen das großstädtisch-jüdische Leben im engeren Sinne gerichtet ist. Vorsichtig formuliert und in eine geschichtsphilosophische Betrachtung gegossen heißt es über die im Burgenland beheimateten Juden: »Das Beherrschende im Leben dieser Menschen ist jedoch die Tradition, die Religion ihrer Väter. Innerhalb dieser Grenzen wickelt sich das Leben mehr oder minder friedlich ab. Als im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich die Ideen über die Gleichheit aller Menschen immer mehr Bahn zu brechen begannen und die führenden Kreise der Judenheit ihr Recht energisch zu betreiben suchten, teilte sich die Bewegung auch unseren Bewohnern mit, zumal ihnen die Abwerfung ihrer schweren Bürde winkte. Aber gleich darauf wurden sie stutzig. Das Geduldetsein war ihnen etwas Gegebenes, mit ihrer religiösen Existenz Verbundenes, allerdings etwas kostspielig. Die großstädtischen Kreise pflegen ein wenig leichtsinnig zu sein. Sie geben heute aus, um morgen wieder zu erwerben. Der Provinzler trennt sich von seinem Besitze nicht so bald. Die bange Frage: ›Was soll nun aus der Religion werden?‹ will sie mitten in den Tagen des Weltensturmes nicht verlassen.«²⁶

In Bezug auf Interessen, inhaltliche Ausrichtung und Motivation der kulturhistorischen Arbeit ähnlich ausgerichtet und mit Wachstein in Kooperation stehend, entfaltete seit Anfang des 20. Jahrhunderts auch der Eisenstädter Wein-Industrielle Sándor Wolf sammlerisch-dokumen-

25 Ebd., S. XX.

26 Ebd., S. XXVIII.

tarische Aktivitäten auf dem Gebiet des jüdisch-kulturellen Erbes. Allerdings gingen Wolfs Sammelinteressen wie auch seine Sammelpraxis weit über jene Wachsteins hinaus: Denn während Wachstein sich auf Abschriften von Grabdenkmälern und auf die Sichtung und Dokumentation von Akten konzentrierte, sammelte Wolf Judaica und Altertümer aus dem westungarischen Raum im weitesten Sinne und legte damit den Grundstein für eine umfangreiche Sammlung, die – wiewohl später zuweilen als Grundstock des Burgenländischen Landesmuseums bezeichnet – größtenteils im Jahre 1958 an ein Schweizer Auktionshaus gelangte.²⁷

Auffällig an Wolfs Arbeiten ist, dass es ihm offenbar nicht zuletzt darauf ankam, Zeugnisse von historisch besonders frühen Niederlassungen von Juden liefern zu können. So versuchte Wolf etwa 1928 in den »Mitteilungen des burgenländischen Heimatschutzvereines« zu belegen, dass das Eisenstädter Ghetto eine Gründung von Juden gewesen sei, die 1670 aus Wien vertrieben worden waren.²⁸ Und mehr noch: Im Geleitwort zu dem von Wolf herausgegebenen, von Wachstein verfassten Buch über »Die Grabinschriften des Alten Judenfriedhofes in Eisenstadt« deutet Wolf zumindest an, dass die jüdische Siedlungsgeschichte im pannonischen Raum bereits viel früher begonnen habe, denn: »Kelten, Römer und Germanen haben hier gelebt. Dieser glückliche Erdenwinkel zeigt Spuren ältester Kultur – und deutscher Fleiß hat dort eingesetzt, wo das

27 Wolfs Sammlung, die aus vorgeschichtlichen und antiken Funden und Kunstgegenständen bestand, umfasste 1932 ca. 5800 Objekte. 1938 zum Verzicht auf seine Kollektion genötigt, floh Wolf im Frühjahr 1939 von Wien aus über Triest nach Palästina und verstarb dort 1946. Das Burgenländische Landesmuseum erwarb 1958 einige Gegenstände aus der Sammlung von Wolfs Erben. Da Wolf 1938 im 34. Semester als außerordentlicher Hörer an der Universität Wien studierte und dies nach dem »Anschluss« nicht mehr durfte, wird er aktuell im Rahmen der Ausstellung »Ausgegrenzt, vertrieben, ermordet« des Instituts für Kunstgeschichte der Universität Wien gewürdigt. Vgl. hierzu: <http://www.univie.ac.at/geschichte/gesichtet/>, http://www.univie.ac.at/geschichte/gesichtet/2010/s_wolf.html (Zugriff: 25.7.2010).

Zur Wolf-Dynastie im weiteren und zu Sándor Wolf im engeren Sinne vgl.: Sabine Lichtenberger, Gert Tschögl: Zur burgenländisch-jüdischen Geschichte. In: Gert Tschögl, Barbara Tobler, Alfred Lang (Hg.): Vertrieben. Erinnerungen burgenländischer Juden und Jüdinnen. Wien 2004, S. 494–513.

28 Sándor Wolf: Das heutige Eisenstädter Ghetto – eine Gründung der Wiener Exulanten des Jahres 1670. In: Mitteilungen des burgenländischen Heimatschutzvereines 2, 1928, 3, S. 66–69.

Römertum aufgehört hatte. Auch Juden wohnten seit alten Zeiten hier, wenn auch urkundlich erst seit dem 14. Jahrhundert nachweisbar.«²⁹

Ob es tatsächlich schon im römischen Pannonien jüdische Siedlungen gegeben hat oder ob die im städtischen Museum von Szombately bewahrten antiken *Menorot* und Keramikölleuchter von Juden stammen, welche nicht ständig in der Region gelebt haben, kann auch heute nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden, doch wollen gerade Wolfs Versuche, eine möglichst lange jüdische Siedlungsgeschichte in der Region nachzuweisen, bemerkenswert erscheinen. Bemerkenswert deshalb, weil es in einer Zeit, da die Zugehörigkeit des Burgenlandes zu Österreich noch keine Selbstverständlichkeit war und sich die burgenländische Bevölkerung (wie auch die österreichische Bevölkerung insgesamt) erst allmählich selbst finden musste, darauf ankam, die Präsenz der Juden in der Gegenwart durch den Nachweis der langen Dauer ihrer Anwesenheit zu legitimieren.³⁰

Legitimiert werden jedoch sollte mit den von Wolf herausgegebenen und geförderten Arbeiten Wachsteins aber durchaus noch mehr: Etwa der Fortbestand der autonomen jüdischen Gemeinde von Eisenstadt-Unterberg, wie sich aus Wolfs Vorwort zu Wachsteins zweiter dokumentarischen Burgenland-Arbeit herauslesen lässt: Explizit nimmt der Herausgeber hier Stellung gegen die Anfang der zwanziger Jahre einsetzenden Bestrebungen, die in dieser Funktion noch junge Landeshauptstadt Eisenstadt mit der – auch politisch – selbstständigen jüdischen Gemeinde zu fusionieren und somit deren Selbstverwaltung zu beenden, wobei ausdrücklich darauf verwiesen wird, dass die Urkunden und Akten der Siebengemeinden den Beleg dafür erbrächten, dass Juden sich sehr wohl »selbst regieren« könnten.³¹ Folglich fordert Wolf einen Ausweg, »der den Fortschritt zu einem Groß-Eisenstadt nicht hemmt und uns doch

29 Sándor Wolf: Geleitwort. In: Wachstein (wie Anm. 21), S. V–VIII, hier S. V–VI.

30 Wolfs Bestrebungen lassen sich durchaus analog zu den Gründungen Jüdischer Museen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert deuten, welche Konrad Köstlin als den Versuch begreift, die (lange) eigene Geschichte der Juden *am Ort* als Nachweis der gesellschaftlichen Zugehörigkeit und der Verwurzelung am Ort zu belegen. Vgl.: Konrad Köstlin: Versuchte Erdung. Oder: Der »jüdische Beitrag« zur Wiener Kultur. In: Freddy Raphaël (Hg.): »... das Flüstern eines leisen Wehens ...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz 2001, S. 451–466.

31 Sándor Wolf: Geleitwort. In: Wachstein (wie Anm. 22), S. V–VII, hier S. VI.

dieses kulturhistorisch und menschlich so interessante Denkmal, das so viel Schönheit in sich birgt, nicht raubt.«³²

All dies sind Statements, welche auf zweierlei verweisen: Einerseits darauf, dass ganz offensichtlich aus der Defensive heraus gedacht wurde, da es darum ging, die autonome Gemeinde gegen äußeren Druck in ihrem Bestand zu retten und dafür nicht zuletzt der regionalhistorisch untermauerte Beleg einer Staatsfähigkeit der Juden ins Feld geführt wird. Andererseits aber auch darauf, dass das Eisenstädter Judenviertel in seinen Strukturen bereits als denkmalwürdig und somit ungleichzeitig erkannt wird. Die Begründung für die Bewahrung alter Kulturgüter liefert Wolf unmittelbar im Anschluss: »Das moderne Leben hat schon zu viele Verbindungen mit der Vergangenheit vernichtet und so viele Menschen entwurzelt.« Und ganz so, als ließen sich aus der Präsenz des Gleichzeitig-Ungleichzeitigen in Eisenstadt-Unterberg und in den jüdischen Gemeinden des Burgenlandes insgesamt geistige Endorphine gewinnen, warnt Wolf: »Hüten wir uns darum, dort, wo die Tradition noch unversehrt erhalten ist, die Axt an diese Wurzel von Glück und Zufriedenheit zu legen.«³³

Für Wolf also war die Thematisierung und Erhaltung des Überkommenen und die Konservierung der als *traditionelle* Lebensweisen ausgedeuteten jüdischen Alltags ein Gebot, das sich aus der als Abwärtsbewegung begriffenen Modernisierung der Gesellschaft ergab. Die wirtschaftliche, gesellschaftliche und infrastrukturelle Zurückgebliebenheit des Burgenlandes der Zwischenkriegszeit geriet für den begüterten Intellektuellen Wolf somit zum Glücksfall für die Bewahrung eines jüdischen Lebens, das ihm hier noch vormodern und ursprünglich erschien. Nicht ohne Verklärung schreibt Wolf 1928 in einem Beitrag für die burgenländischen »Vierteljahreshefte für Landeskunde, Heimatschutz und Denkmalpflege«: »Diese Weltabgeschiedenheit versetzt den Betrachter in Gedanken um viele Jahrhunderte selbst Jahrtausende zurück und so ist das Eisenstädter Ghetto eine Merkwürdigkeit, wie man sie sonst nur selten in Europa so lebendig – nicht museal-konserviert – finden kann.«³⁴

32 Ebd.

33 Ebd., S. VII.

34 Sándor Wolf: Das Ghetto in Eisenstadt, sein Friedhof und seine Altertümer. In: Burgenland. Vierteljahreshefte für Landeskunde, Heimatschutz und Denkmalpflege 2, 1928, S. 116–118, hier S. 117.

Lassen sich die bislang herangezogenen Arbeiten zur jüdischen Kultur in Deutsch-Westungarn nicht unbedingt in das Fach »Volkskunde« eingemeinden, so nimmt die Auseinandersetzung mit der burgenländisch-jüdischen Kulturgeschichte etwa zeitgleich mit dem Erscheinen von Wachsteins und Wolfs Arbeiten dort eindeutig ethnographische Züge an, wo sich Max Grunwald, Rabbiner und Vordenker einer »jüdischen Volkskunde« mit burgenländischen Verhältnissen beschäftigte: In seinem 160 Seiten langen Beitrag für das von ihm selbst herausgegebene »Jahrbuch für Jüdische Volkskunde« des Jahrgangs 1924/25 legte dieser ausführlich Geschichte, Statuten und Steuerwesen der jüdischen Gemeinde des damaligen Mattersdorf und heutigen Mattersburg dar,³⁵ beschrieb Architektur und Innenraumgestaltung der Synagoge und die dortselbst vorgefundenen Inschriften und Ornamente wie auch das gesamte Spektrum der der Synagoge zuzuordnenden materiellen Kultur, bis hin zu den Beleuchtungskörpern.³⁶

Auffällig ist bereits in diesen Beschreibungen, mehr aber noch in der Darstellung der Ausrufungen, Bräuche und Lieder, wie Grunwald in seinem Text ständig zwischen Präsens und Imperfekt pendelt, wie also der Autor jene Güter und Handlungen, die zum Zeitpunkt der Bestandsaufnahme bereits nicht mehr benutzt bzw. praktiziert werden, von jenen, die zum Zeitpunkt der Bestandsaufnahme noch präsent gewesen sein müssen, trennt. So erfährt der Leser etwa, dass die »[m]ännlichen Hausleute« »keine Kasserollen ausscharren und kein Herz essen dürfen [Hervorhebung P.H.]« und noch in den zwanziger Jahren im jüdischen Monat *Nissan* (März/April) keine Hülsenfrüchte gegessen worden sind, wohingegen der Brauch, zu Familienfesten »eigens zur Verteilung an arme Leute« »Flecken« zu backen, bereits ad acta gelegt worden sei.³⁷ Und über spezifische Rituale im Kontext der Ernährung heißt es einerseits im Imperfekt formuliert: »Am Freitag *wurde* [Hervorhebung P.H.] früher als sonst zu Mittag gespeist, und zwar nicht bei Tische, sondern in der Küche wurde eine Mahlzeit eingenommen, bestehend aus Zutaten der Sabbatspeisen, wie Grünzeug, Grieben, Leber usw., oder einem Einkoch, wie Grieß, Apfelkräpfel u. dgl.« Andererseits erfährt der Leser

35 Seit 1924 Mattersburg.

36 Max Grunwald: Mattersdorf. In: Jahrbuch für Jüdische Volkskunde 1924/25, S. 403–563.

37 Ebd., S. 443.

im Präsens: »Für Schabbos *darf* [Hervorhebung P.H.] nicht bezimzum, d. h. knapp gekocht werden.«³⁸ Und an anderer Stelle heißt es über die Mattersdorfer jüdische Feuerwehr, dass diese »heute noch in M. besteht«.³⁹

Ohne dass Grunwald dies ausführlich reflektiert, wird somit an seinem Aufsatz über die Mattersdorfer Judengemeinde deutlich, dass die Judensiedlung zum Zeitpunkt der Aufzeichnungen bereits ein Reliktgebiet darstellt. Ein Ort, an dem es gerade noch gibt, was im Umfeld der Großstadt – also dort, wo Grunwald seinen Lebensmittelpunkt hat – bereits in Vergessenheit zu geraten droht, weil eine zunehmend verbürgerlichte und zunehmend säkularisierte urban-jüdische Bevölkerung keinen Bezug mehr zu diesen Bräuchen hat. Grunwald selbst nimmt hierzu in seinem Mattersdorf-Aufsatz nicht ausdrücklich Stellung. Wohl aber lässt sich das, was er generell über Mattersdorf sagt, dahingehend deuten, dass er die jüdische Gemeinde gerade deshalb des volkskundlichen Blickes würdigt, weil sie in ihrer Ungleichzeitigkeit heraussticht und weil die dort seinerzeit noch präsenten Kulturformen im Kontrast dazu stehen, was nach dem Ersten Weltkrieg Standard jüdischer Alltags in den urbanen Zentren ist. So heißt es im Anschluss an die Schilderungen einiger »Petites«, die aus der Sicht des Rabbiner-Volkskundlers offenbar dazu geeignet waren, die Mattersdorfer Juden als Schelme erscheinen zu lassen,⁴⁰ »[daß] die Mattersdorfer besser als ihr Ruf« seien, wofür er als Beleg ins Feld führt, »daß in dieser Gemeinde seit Jahrzehnten kein Cridafall oder auch nur eine Zahlungseinstellung zu verzeichnen ist.«⁴¹ Der *Rabbiner* Grunwald zählt die Gemeinde deshalb zu den »ehrwürdigsten«, um schließlich darzutun, was diese aus der Sicht des *Volkskundlers* eigentlich interessant macht: »Was sie [die Gemeinde, P.H.] vor vielen anderen jedenfalls voraus hat, ist eine Achtung gebietende Treue gegen die Überlieferungen der Väter. Gerade für den Folkloristen bietet sich darum hier eine Fülle wertvollen Stoffes, wie sie sonst selten anzutreffen ist.«⁴²

38 Ebd., S. 442–443.

39 Ebd., S. 411.

40 Tatsächlich sind die Inhalte der wiedergegebenen Zuschreibungen harmloser Natur, geht es doch darum, dass man sich erzählt habe, die Mattersdorfer hätten einmal – an welchem Gewässer wo auch immer – ein Dampfschiff davongetragen oder um die Kunstgriffe eines gewitzten Hausierers. Ebd., S. 403.

41 Ebd., S. 404.

42 Ebd.

Gewiss, Grunwald schreibt nicht, *wie sie sonst nur noch selten anzutreffen ist*, doch liegt angesichts all dessen, was wir heute über den Bevölkerungsrückgang bei den jüdischen Gemeinden im Burgenland infolge von Abwanderung nach den Städten und Binnenmigration nach attraktiveren Orten sowie über die Modernisierung jüdischer Lebensstile an einzelnen dieser Orte wissen,⁴³ der Schluss nahe, dass genau dieses *nur noch* eigentlich gemeint war.

Einmal mehr fungierte die Volkskunde – hier in Gestalt der von Grunwald betriebenen *jüdischen Volkskunde* – somit als Todansagerin für überkommene kulturelle Güter und Praktiken, und des Autors ständige Sprünge zwischen Formulierungen in Vergangenheit und Gegenwart lassen bereits erahnen, dass die Mitte der zwanziger Jahre noch im Präsens dargestellten Phänomene ebenfalls keinen langen Bestand mehr haben sollten.

Was Grunwald in Mattersdorf suchte und fand, sind neben Phänomenen, die sich durch schriftliche oder dingliche Zeugnisse erschließen lassen, vor allem solche Erscheinungsformen, die gerade noch im »kommunikativen Gedächtnis«⁴⁴ von Gewährsleuten⁴⁵ aus der lokalen Bevölkerung präsent waren, und jene ungleichzeitig-gleichzeitigen Relikte, die

43 Im Fall von Mattersdorf lässt sich etwa zeigen, dass sich im Zeitraum von 1857 bis 1934 – bei einem Zuwachs der Bevölkerungszahl insgesamt – die Zahl der jüdischen Bevölkerung nahezu halbierte; ähnliche Entwicklungen lassen sich für die anderen Gemeinden nachzeichnen. Noch deutlicher tritt diese Entwicklung in Schlaining in Erscheinung, wo sich die jüdische Bevölkerung bereits zwischen 1857 (312 Personen) und 1880 (125) annähernd halbierte und wo 1920 nur noch 56 Personen jüdischen Glaubens gezählt wurden. Hier allerdings ist dies nicht nur durch Abwanderung nach den Großstädten, sondern vor allem auch durch regionale Binnenmigration, insbesondere nach den größeren und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch Eisenbahnanschlüsse aufgewerteten Orten Großpetersdorf und vor allem Oberwart bedingt. Vgl. Hörz (wie Anm. 14), S. 262 und 386–387.

44 Als »kommunikatives Gedächtnis« bezeichnet Jan Assmann die meist informell vollzogene mündliche Weitergabe von individuellen Erinnerungen. Ihm zufolge ist das kommunikative Gedächtnis auf drei Generationen begrenzt. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, S. 48–66.

45 Schon auf Grund der Nähe von Grunwalds Wohnsitz in Baden bei Wien zu Mattersdorf darf geschlossen werden, dass der Volkskundler den Ort und einige seiner Bewohner auch persönlich kannte. Gleichwohl ist in seiner Veröffentlichung auch von »Gewährsmännern« die Rede, derer er sich bei der Materialsammlung bedient hat. Grunwald (wie Anm. 36), S. 403.

im ländlich-peripheren Raum noch den gelebten Alltag mit formierten. Damit freilich unterscheidet sich Grunwalds volkskundliches wie auch das kulturhistorische Interesse eines Sandór Wolf oder Bernhard Wachstein zunächst nicht grundsätzlich vom gleichzeitigen Interesse nichtjüdischer kulturhistorisch oder volkskundlich interessierter Gelehrter oder Laien – außer im Gegenstand des Forschungsinteresses! Denn die nichtjüdischen Kulturhistoriker, Landes- und Volkskundler im deutschsprachigen Raum lenkten ihre Blicke auf kulturhistorische Befunde meist weiträumig an jüdischen Phänomenen vorbei. Dies gilt – mit Ausnahmeerscheinungen wie dem Basler Volkskundler Eduard Hoffmann-Krayer⁴⁶ – für den gesamten deutschsprachigen Raum. Dies gilt aber auch für das Burgenland, wo Phänomene der jüdischen Kultur nichtjüdischen Volkskndlern auch dann kaum der Rede wert waren, wenn ethnografische Über-Blicke auf die Region gelenkt wurden: So widmete etwa der antisemitisch grundierete vormalige Direktor des Österreichischen Museums für Volkskunde, Arthur Haberlandt, in seiner 1935 erschienenen, 135 Seiten zählenden »Volkskunde des Burgenlandes«⁴⁷ der jüdischen Kultur lediglich einen sechs Sätze langen Absatz, in welchem er auf die Siedlungsformen und im Übrigen darauf verweist, dass die Mattersburger Juden-Häuser »mehr malerische als denkmalpflegerisch schätzbare Einblicke« ergäben.⁴⁸ Insofern Jüdisches also nicht per se von der Betrachtung ausgeschlossen wird, weil – wie Lutz Mackensen formuliert– »der Jude«, wiewohl deutschsprachig, »nicht zum deutschen Volkstum« zählen soll,⁴⁹ wurde es, aus

46 Auf Hofmann-Krayer geht die Gründung einer »Kommission für jüdische Volkskunde« in der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde zurück. Näheres zu seinen Aktivitäten und zu seinen Überlegungen zur jüdischen Volkskunde aus erster Hand bei: Eduard Hoffmann-Krayer: Jüdische Volkskunde. In: Schweizer Volkskunde 7, 1917, S. 93–94. Eine Würdigung seiner Arbeit findet sich bei: Florence Guggenheim-Grünberg: Eduard Hoffmann-Krayer und die jüdische Volkskunde. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 60, 1964, S. 133–140.

47 Arthur Haberlandt (Bearb.): Volkskunde des Burgenlandes. Hauskultur und Volkskunst. Wien 1935 (=Österreichische Kunsttopographie, XXVI).

48 Ebd., S. 6–7.

49 Wörtlich heißt es bei Mackensen im Zusammenhang: »Der deutschsprachige Jude gehört nicht zum deutschen Volkstum, aber der plattdänisch sprechende Nordschleswiger fühlt sich zum deutschen, nicht zum dänischen Volkstum zugehörig«. Lutz Mackensen: Volkskunde in der Entscheidung. Versuch einer Standortbestimmung. Tübingen 1937 (=Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften auf dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 63), S. 22.

jüdischer Perspektive, fremdbestimmt beschrieben und gedeutet und zwar in überwiegend pejorativem Tenor.

Aus der Perspektive des jüdischen Volkskundlers Max Grunwald musste es somit darum gehen, die Deutungshoheit über jüdische Kultur zu erlangen oder zumindest den negativ grundierten Fremddeutungen eine positive Selbstdeutung entgegenzusetzen und gegebenenfalls richtig zu stellen, was nichtjüdische Wissenschaftler verzerrt oder gar falsch zur Darstellung gebracht haben. Grunwald selbst spricht davon, dass es seit drei Jahrhunderten christliche Gelehrte übernommen hätten, Gedankenwelt und Leben der Juden »literarisch zu erschliessen«, wobei »Arsenale für Angriffe auf das Judentum« geschaffen worden seien,⁵⁰ die es durch eine »jüdische Volkskunde« gleichsam zu neutralisieren galt. Jüdische Volkskunde – wie von Grunwald konzipiert und nicht zuletzt von ihm selbst im Zusammenhang mit seiner Arbeit für die Dresdner Hygiene-Ausstellung von 1911 praktiziert⁵¹ – ist somit als *bewusst* und mit Bedacht gewählter Teilaspekt einer Defensivstrategie gegen die Dominanz von Antisemitismen im öffentlichen Diskurs über das Judentum zu begreifen.

Dies für sich genommen mag bereits ausreichen um Motivationen und Erkenntnisinteressen von Max Grunwald zu verstehen, und das Moment der Selbstbehauptung mag auch bei den Motiven, die hinter den Arbeiten von Bernhard Wachstein und Sándor Wolf stehen, unausgesprochen eine Rolle spielen. Aber da ist durchaus noch mehr – vor allem im Blick auf den jüdischen Volkskundler Grunwald und seine Arbeit: Um diese zu begreifen muss man wissen, dass die jüdische Bevölkerung der Region Deutsch-Westungarn – zumindest jener Teil, den man als höher qualifiziert, aufstiegs- und fortschrittsorientiert bezeichnen könnte – bereits seit der rechtlichen Gleichstellung von Juden und Nichtjuden in Österreich-Ungarn im Jahre 1867 massiv von seinem neu zuerkannten Recht auf Freizügigkeit und freie Wahl des Wohnortes Ge-

50 Vgl.: Christoph Daxelmüller: Wiener jüdische Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLI/90, 1987, S. 209–230, hier S. 224–225.

51 Vgl.: Christoph Daxelmüller: Jüdische Volkskunde in Deutschland zwischen Assimilation und neuer Identität. Anmerkungen zum gesellschaftlichen Bezug einer vergessenen Wissenschaft. In: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien, Köln, Weimar 1994, S. 87–114, hier S. 101–104.

brauch zu machen und dem ländlichen Raum den Rücken zuzukehren oder zumindest innerhalb der Region neue Orte der Niederlassung zu suchen um dort neue, zeitgemäße Lebensformen zu entwickeln begann. Folgt man Monika Richarz, so sind es vor allem Standorte von Gymnasien und Orte mit Eisenbahnanschluss, welche zu dieser Zeit jenen aufstrebenden Juden interessant erschienen, die, einmal in den Städten angekommen, ihr Jüdischsein neu interpretiert und bislang selbstverständlich gewesene jüdische Lebensformen hinter sich ließen.⁵² Eine Entwicklung, die für Grunwalds Arbeit von größter Relevanz ist, denn beide Teilaspekte dieses Prozesses, die Assimilation der landflüchtigen Juden im urban-bürgerlichen Kontext wie auch das Phänomen der zunehmend entvölkerten, überalterten und ihrer Eliten weitgehend verlustig gegangenen jüdischen Landgemeinden sind für Grunwalds Verständnis von jüdischer Volkskunde von Bedeutung. Von Bedeutung *einerseits* deshalb, weil infolge dieses Prozesses der Gegenstand von Grunwalds Betrachtungen, die überkommene ungleichzeitige jüdische Kultur des Burgenlandes, überhaupt erst als beachtenswertes Phänomen zu Tage tritt. Schließlich sind es erst die neuen, die bürgerlich-jüdischen Lebensformen, welche die überkommenen ländlichen Lebensformen zu besonderen und bewahrenswerten Gegenständen von Forschung und Traditionspflege und die noch im Burgenland verbliebenen Juden zu Trägern einer besonderen, weil nicht mehr selbstverständlichen Kultur machen. Erst die unter dem Gesichtspunkt der Modernisierung der Administration, unter behördlichem Druck 1903 erfolgte Fusion der autonomen jüdischen Gemeinde mit der nichtjüdischen Gemeinde von Mattersdorf macht verständlich, weshalb Grunwald in seinem Aufsatz die Statuten der autonomen Judengemeinde in voller Länge zitiert.⁵³

Im Spannungsfeld von »Fund und Erfindung«⁵⁴ entsteht somit Grunwalds Bild von der Gemeinde Mattersdorf, wobei sich der Autor selbst scheinbar zurücknahm und *nur* aneinanderreichte, was er vor Ort gesammelt hatte. Grunwald idealisiert die Verhältnisse im Burgenland

52 Monika Richarz: Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945. München 1989, S. 19.

53 Ebd., S. 527–538.

54 Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus. In: Burkard Pöttler, Helmut Eberhart, Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S. 55–66.

nicht explizit, indem er aber das Überkommene thematisiert, stellt er es automatisch den gegenwärtigen Realitäten gegenüber. Mag sein, dass sich – wie Christoph Daxelmüller ausgeführt hat – Grunwalds Positionen vor dem Hintergrund der Schoa, nach Flucht, Niederlassung in Palästina und Neuverwurzelung in Israel gewandelt haben, im Kern jedoch scheint es, als habe der Rabbiner-Volkskundler schon Mitte der zwanziger Jahre im Sinn gehabt, das zu tun, was er 1952 in seinen autobiographischen Notizen als Auftrag formuliert – nämlich »das ›Volk‹ zu erforschen«, »wie es in seinem ursprünglichen Zustand, autarkisch, einfach und verständlich sein jüdisches Leben lebt.«⁵⁵

Von Bedeutung ist die beschriebene Entwicklung *andererseits*, weil Grunwald gerade die nach den Städten gezogene bürgerlich-jüdische Bevölkerung, insbesondere auch jene mit Konversionsabsicht, im Blick hatte, wenn er den Sinn seiner Arbeit reflektierte: Gerade in diesen jüdisch-säkularisierten Bevölkerungssegmenten wollte der Rabbiner-Volkskundler »die Liebe zum eigenen Volkstum« stärken.⁵⁶ Gerade dieses Publikum hatte Grunwald im Visier, als er jüdische Volksdichtung, Volkslieder, Rätsel, Symbole und Bräuche dokumentierte und publizierte, sollten diese doch »dem Verständnis und Herzen der Juden«, die eben in der Zwischenkriegszeit oft (im traditionellen Verständnis) so jüdisch nicht mehr waren, näher gebracht werden.⁵⁷

Grunwald sammelte und publizierte somit nicht einfach nur aus einem Verlustempfinden, das der Erkenntnis geschuldet war, dass bei einer Fortsetzung der jüdischen Bevölkerungsentwicklung, wie sie in Deutsch-Westungarn bzw. im Burgenland im letzten Drittel des 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zu beobachten war, ein weitgehendes Verschwinden der jüdischen Landgemeinden erwartet werden konnte und weil eine auch im Burgenland allmählich einsetzende Modernisierung die überkommenen Kulturphänomene gefährdete. Auch lässt sich noch nicht einmal der Nachweis führen, dass Grunwald den Verlust des Überkommenen bedauerte, und dass seine Beschäftigung mit jüdischer Volkskunde als Remedium der Moderne zu begreifen ist. Gewiss, Grunwald sammelte und publizierte, um mit dem Titel einer

55 Max Grunwald: »Kapitlekh fun an Oytobiografiye« (1952), zit. in: Daxelmüller (wie Anm. 51), S. 97.

56 Daxelmüller (wie Anm. 50), S. 224–225.

57 Ebd.

österreichischen Editionsreihe zu sprechen, »Damit es nicht verloren geht...«.⁵⁸ Mit seiner Sammlungs- und Publikationsarbeit aber war ein Programm für die *Zukunft* der jüdischen Bevölkerung verknüpft, das – dem von Eric Hobsbawm angedachten Konzept der »Invention of Tradition«⁵⁹ nicht unverwandt – den Geschichtsverlust und die Entwurzelung der sich assimilierenden urbanen jüdischen Bevölkerungsschichten durch die Schaffung von Wissen über traditionelle Lebensformen, vor allem aber durch praktische Traditionspflege wettzumachen versuchen wollte. Dabei geht es letztlich darum, dass – wie Christine Schatz ausgeführt hat – das durch die volkskundliche Forschung gewonnene Wissen in das häusliche Leben der assimilierten bürgerlichen Juden zurückfließen und Eingang in deren Alltag finden sollte.⁶⁰ Grunwald selbst schreibt in seiner Bilanz über »Fünfundzwanzig Jahre jüdische Volkskunde« unter Bezugnahme auf die von ihm selbst veranstalteten Liederabende: »Wie in anderen Kreisen die Volkskunde aus dem Rahmen wissenschaftlicher Zurückgezogenheit herausgetreten und, z. B. in Schlesien durch die Wiederbelebung der Spinnstube, praktische Erfolge erzielt hat, so ist auch der jüdischen Volkskunde eine Erweckung des jüdischen Volksgeistes gelungen.«⁶¹

Die Erforschung der Relikte voremanzipatorisch-jüdischer Lebensweisen also sollte dazu dienen, Elemente des Traditionellen in die nachemanzipatorisch-jüdische Gesellschaft zu implantieren⁶² und somit gleichsam die bürgerlich-urbane jüdische Existenz mit jener der voremanzipatorisch-ländlichen zu versöhnen. Damit hatte Grunwald etwas anderes im Sinn als jene Budapester und New Yorker jüdischen Intellektuellen, die – etwa zeitgleich mit Grunwalds Mattersdorf-Forschungen – die als besonders ungleichzeitig und zurückgeblieben bekannte Ge-

58 »Damit es nicht verloren geht...« Editionsreihe des Böhlau-Verlags, hrsg. von Michael Mitterauer und Peter P. Kloß.

59 Eric Hobsbawm: Introduction: Inventing Traditions. In: Ders., Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, S. 1–14.

60 Christine Schatz: »Angewandte Volkskunde«. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: *VOKUS* 1/2 (2004), S. 121–134, hier S. 126; online unter http://www.kultur.uni-hamburg.de/volkskunde/Texte/Vokus/2004-1u2/vokus2004-1u2_s121-134.pdf (Zugriff: 11.10.2010).

61 Max Grunwald: *Fünfundzwanzig Jahre jüdische Volkskunde*. In: *Jahrbuch für Jüdische Volkskunde* 1923, S. 1–22, hier S. 10.

62 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Klaus Hödl in diesem Buch.

meinde Schlaining⁶³ entdeckten und Überlegungen anstellten, auf welche Weise und mit welchen Maßnahmen diese in die Zukunft gerettet werden könnte.⁶⁴ Grunwald wollte aber nicht konservieren, sondern die erforschten Kulturformen in das gegenwärtige Leben implantieren. Somit war seine jüdische Volkskunde stets zukunftsorientiert, und schon für seine Forschungstätigkeit in Mattersdorf darf unterstellt werden, dass sie genau dem Zweck dienen sollte, den er der jüdischen Folklore in seiner Autobiographie zuweist – dass sie nämlich dazu beitragen sollte »eine feste Grundlage für die Zukunft unseres Volkes zu erbauen«.⁶⁵ Und diese Vorstellung von der Funktion volkskundlichen Wissens unterstreicht Grunwald noch einmal wenn er, ebenfalls in autobiographischer Rückschau, schreibt: »Treue zur Tradition heißt nicht, Mumien zu konservieren, sondern Leben zu bewahren«.⁶⁶

Auch angesichts der beiden letzten Grunwald-Zitate ließe sich freilich sagen, dass die individuelle Erfahrungsperspektive, geprägt von den Eindrücken des zum Fanatismus gesteigerten Antisemitismus, der praktischen Judenverfolgung, der Schoa, der Migration und des Neuanfangs in Palästina/Israel die Wahl der Worte mit bedingt haben dürften. Denn die Rede von einer »festen Grundlage für die Zukunft« dessen, was Grunwald als jüdisches Volk begriff, hatte zweifellos in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts einen anderen Klang als in der Zwischenkriegszeit, und die Vorstellung von der Leben bewahrenden Funktion der Traditionstreue musste nach 1945 anders ausgedeutet werden, als wäre sie vor 1938 niedergeschrieben worden. Zieht man jedoch eine Verbindungsli-

63 Seit 1991 Stadtschlaining.

64 In seiner Publikation über die jüdische Gemeinde von Schlaining berichtet Gerhard Baumgartner – bedauerlicherweise ohne allzu detaillierte Verweise auf die Herkunft seiner Informationen zu liefern – davon, dass in den zwanziger Jahren »in allen großen Zeitungen von Budapest bis New York, Artikel über dieses Kleinod jüdischer Kultur« erschienen seien, dass sich vor allem orthodoxe Gruppierungen aus aller Welt für die burgenländischen Gemeinden zu interessieren begonnen hätten, wobei die Gemeinde von Schlaining hier im Mittelpunkt gestanden sei. Ein Interesse, das – Baumgartner zufolge – »von primär romantischem Charakter« gewesen sei und »phantastische, wenngleich unrealistische« Projekte zur Bewahrung und Zukunftssicherung der Gemeinde (etwa die Einrichtung einer *Jeschiwa*) nach sich gezogen habe. Gerhard Baumgartner: Geschichte der jüdischen Gemeinde von Schlaining. Stadtschlaining 1988, S. 30–31.

65 Grunwald (wie Anm. 55), S. 97.

66 Ebd.

nie zwischen Grunwalds vor der Schoa publizierten programmatischen Vorstellungen von jüdischer Volkskunde als Medium zur Weckung von Verständnis und Gefühlen für die Tradition und dem, was er über die Aufgabe der Volkskunde in seinen autobiografischen Notizen niederlegt, so wird deutlich, dass sich Grunwald von diesen Gedanken bereits hat leiten lassen, als er in der Zwischenkriegszeit – scheinbar *wertneutral* und ohne explizit dargelegte Absichten – die Bestände des kulturellen Erbes der jüdischen Gemeinde von Mattersdorf dokumentierte.

Grunwalds Hoffnungen auf Einrichtung einer universitär verfassten jüdischen Volkskunde haben sich nicht nur, aber auch der historischen Ereignisse wegen, letztendlich nicht erfüllt – nicht in Österreich und in Deutschland, zunächst auch nicht in Palästina.⁶⁷ Ob der von Grunwald vorangetriebene Ansatz einer jüdischen Volkskunde daran scheiterte, dass die seinerzeitigen *nichtjüdischen Juden*, jene in den Städten ansässige jüdische Elite, die alles unternahm, um sich von der *Bürde* ihrer Herkunft zu befreien, um als Bürger unter Bürgern zu leben, Grunwalds Angebote nicht oder nicht hinreichend angenommen hatten, darüber kann heute nur noch spekuliert werden. Und Grunwalds Arbeit überhaupt als gescheitert zu betrachten, ist schon deshalb fragwürdig, weil der Rabbiner-Volkskundler ein ansehnliches Fundament für eine jüdische Volkskunde geschaffen hat, welche – gemessen am seinerzeitigen Stand der nichtjüdischen Volkskunde – durchaus als auf der Höhe der Zeit stehend betrachtet werden kann. Dass die jüdische Volkskunde in Europa in eine Sackgasse geführt hat, kann Grunwald und seiner Arbeit sicher nicht zum Vorwurf gemacht werden, weil dieser Umstand letztlich den historischen Entwicklungen ab 1933 beziehungsweise 1938 geschuldet ist. Dass Grunwalds Tätigkeit zu den im Kontext der deutschen und österreichischen Volkskunde⁶⁸ durchgeführten Forschungen zu Phänomenen der jüdischen Kultur und Lehrveranstaltungen zu »jüdischen« Themenstellungen als *anschlussfähig* gelten können, darf allerdings schon deshalb bezweifelt werden, weil der Grunwalds Arbeiten zu Grunde liegende »Volks«-Begriff wie auch Grunwalds politische Intenti-

67 Bereits 1932 hat Grunwald ein Memorandum »zur Errichtung einer Lehrkanzel für jüdische Volkskunde an der Hebräischen Universität in Jerusalem« verfasst. Vgl.: Daxelmüller (wie Anm. 50), S. 224–225.

68 Gemeint sind – ungeachtet der Namensgebung – alle (universitären) Forschungs- und Lehrinstitutionen, die sich als Erben der Volkskunde begreifen.

onen mit der von nichtjüdischen Volkskundlern betriebenen Arbeit über jüdische Themen – spätestens seit dem Erscheinen der »Judendörfer« von Utz Jeggle⁶⁹ – kaum mehr miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Für die Fachgeschichtsschreibung der Volkskunde ist Grunwald gleichwohl von Relevanz, lässt sich doch anhand seiner Arbeiten und den hinter diesen stehenden Absichten gut zeigen, wie volkskundliche Forschung und Praxis mit Absichten der Identitätsstiftung und der Gemeinschaftskonstruktion miteinander korrespondieren.

Von Relevanz ist Grunwald aber auf jeden Fall für die Erforschung der jüdischen Kultur im Burgenland, hat der Pionier der jüdischen Volkskunde doch mit seinem Mattersdorf-Text ein häufig zitiertes Fundament geschaffen. Ein Fundament, das den spezifischen Zielsetzungen eines Rabbiners, Volksbildners und Volkskundlers entspricht und das gerade dieser Ziele wegen eine positive Grundstimmung ausweist, welche die nachfolgenden Forschungen zur jüdischen Kultur im Burgenland nachhaltig geprägt hat.

Offensichtlich interessierte sich Grunwald nicht für jüdisch-nichtjüdische Interrelationen, wie sie Jahrzehnte später bei Utz Jeggle ins Zentrum des Erkenntnisinteresses rückten.⁷⁰ Grunwald fragte nicht vertieft nach Konflikten zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen in Mattersdorf und nicht nach deren möglichen Ursachen. Und Grunwald fragte auch nicht nach dem modernen Antisemitismus, der zum Zeitpunkt der Untersuchungen im Burgenland längst um sich griff.⁷¹ Zwar erwähnt Grunwald am Rande seiner Ausführungen die antijüdische Hetze des Mattersdorfer Ortspfarrers⁷² und spricht davon, dass der »Türkeneinbruch, der Judenhaß der Magistrate, geschürt von Gläubigern der Juden« und anderes mehr, dazu geführt hätten, »die Juden mit Leiden zu überhäufen«⁷³, doch wird all dies keiner vertieften Reflexion

69 Utz Jeggle: *Judendörfer in Württemberg*. Tübingen 1969 (= *Volksleben*, 23).

70 Ebd.

71 Nur kurze Zeit nach dem Entstehungszeitraum von Grunwalds Mattersburg-Arbeit heißt es etwa in einem Zeitungsbeitrag über »Die Schutzjuden von Kobersdorf«: »Überall das nämliche Lied von der antisemitischen Beamtenschaft, von den hakenkreuzlerischen Organen der Verwaltungs-, Finanz- und Polizeibehörden.« Otto Abeles: *Die Schutzjuden von Kobersdorf*. In: *Wiener Morgenzeitung*, 3.3.1927.

72 Grunwald (wie Anm. 36), S. 405.

73 Ebd., S. 405–406.

unterzogen, so dass es im Vergleich zu dem als mustergültig idealisierten jüdischen Gemeinde- und Alltagsleben letztlich marginal erscheint.

Diese Ausklammerung *ungemütlicher* und konfliktträchtiger Themen, für die sich Grunwald nicht interessiert hat oder nicht hat interessieren wollen, führte freilich dazu, dass spätere Rezipienten seiner Schrift – in gewissem Umfang gilt dies auch für die Arbeiten von Bernhard Wachstein und Sándor Wolf – die Lebensverhältnisse für die jüdische Bevölkerung in Deutsch-Westungarn beziehungsweise im Burgenland zwangsläufig als besonders günstige Lebensverhältnisse begreifen mussten. Somit eignen sich die Schriften von Grunwald, Wachstein und Wolf auch ganz hervorragend als Referenz für solche landeskundliche, regional- oder lokalhistorische Forschungen, in welchen – wie eingangs ausgeführt – eine friedlich-multikulturelle Musterlandschaft zu (re)konstruieren versucht wird, in der *bis zuletzt* ein ideales, weil von voremanzipatorischen und prämodernen Elementen nachhaltig geprägtes jüdisches Leben gelebt worden sei.

Vor dem Hintergrund der Publikationen von Grunwald, Wachstein und Wolf, lässt es sich knapp 50 Jahre nach deren Erscheinen und 25 Jahre nach der Befreiung vom Nationalsozialismus leicht darüber schreiben, dass »Christen und Juden instinktiv« gefühlt hätten, »daß ihr Bewußtsein und ihre Begriffe innerhalb des gleichen Horizonts lagen« und darüber, dass im Burgenland der »Jahreslauf in gleicher Weise von den kirchlichen wie von den jüdischen Festen bestimmt« gewesen sei.⁷⁴ Es berichtet sich leicht, dass die burgenländisch-nichtjüdischen Bauern beim Ertönen des *Schofars* zum jüdischen Neujahrsfest gesagt hätten, »Jetzt blasen die Juden den Winter ein«.⁷⁵ Und angesichts der von Grunwald, Wachstein und Wolf erzeugten und nach 1945 immer wieder reproduzierten positiven Grundstimmung bei der Betrachtung der jüdischen Kultur des Burgenlandes lässt sich in einem »Rückblick auf die Zeit vor 1938« leicht der Schluss ziehen, dass das Burgenland besonders günstige Voraussetzungen für das »Aufblühen« der jüdischen Kultur geboten habe.⁷⁶ Dabei ist sicherlich in Rechnung zu stellen, dass die Besitzungen

74 Vielmetti (wie Anm. 5), S. 200.

75 Ebd.

76 Johannes Reiss: Jüdisches Leben im Burgenland. Ein Rückblick auf die Zeit vor 1938. In: Gerhard Baumgartner, Eva Müllner, Rainer Münz (Hg.): Identität und Lebenswelt. Ethnische und religiöse und kulturelle Vielfalt im Burgenland. Burgenländischer Forschungstag 1988. Eisenstadt 1989, S. 108–113, hier S. 110.

der Esterházy und Batthyány die einzige heute österreichische Region bilden, in welcher überhaupt eine lange Dauer jüdischer Sesshaftigkeit möglich gewesen ist. Zugleich aber werden bei derlei Aussagen nicht nur die bei Grunwald bereits anklingenden Konflikte außer Acht gelassen, sondern auch jene Dokumente, die auf »unendliche Leiden«, »Pest« und »Schwert« und das »Judenhassergesindel, das uns verfolgt hat«⁷⁷ oder den Antisemitismus der Zwischenkriegszeit⁷⁸ verweisen. Mag sein, dass manches von dem, was heute gewusst werden kann, in den siebziger und frühen achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts noch nicht hat gewusst werden können. Dies gilt definitiv für eine Reihe von Selbstzeugnissen und systematisch zusammengetragenen Erinnerungen von (ehemals) im Burgenland wohnhaft gewesenen Überlebenden der Schoa, die erst relativ spät gesammelt und veröffentlicht worden sind.⁷⁹

Allerdings darf unterstellt werden, dass den Autoren, die sich in den siebziger Jahren mit jüdischer Geschichte und Kultur im Burgenland befasst haben, zumindest insofern es sich um Menschen aus der Region handelt, die Verstrickungen nichtjüdischer Burgenländer in die Vertreibung der Juden von 1938 und den in der Zwischenkriegszeit grassierenden Antisemitismus wohl bewusst gewesen ist. Ganz sicher aber kann unterstellt werden, dass im kommunikativen Gedächtnis der burgenländischen Bevölkerung in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts noch ausreichend Wissensbestände über die Verhältnisse in der Zwischenkriegszeit präsent gewesen sind. Mögen also eine ganze Reihe

77 Diese Hinweise finden sich für das Jahr 1848 im Sterbebuch der Deutschkreutzer Judengemeinde. Vgl.: Spitzer (wie Anm. 15), S. 47.

78 Vgl.: Abeles (wie Anm. 71).

79 Vgl.: Barbara Coudenhove-Kalergi: Paul Rosenfeld. Einer kam zurück. In: Wolfgang Plat (Hg.): *Voll Leben und voll Tod ist diese Erde. Bilder aus der Geschichte jüdischer Österreicher (1190–1945)*. Wien 1988, S. 327–334; Paul Rosenfeld: *Meine Lebensgeschichte*. Vortragsmanuskript. O.O. (Frauenkirchen) o.J.; Schiller (wie Anm. 15); Tschögl, Tobler, Lang (wie Anm. 27); Georg Gesellmann: *Jüdische Reminiscenz. Korrespondenz mit ehemaligen burgenländischen Juden als Versuch kommunaler historischer Kulturarbeit*. In: Rudolf Kropf (Hg.): *Juden im Grenzraum. Geschichte, Kultur und Lebenswelt der Juden im burgenländisch-westungarischen Raum und in den angrenzenden Regionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Symposium im Rahmen der »Schlaininger Gespräche« vom 19.–23. September 1990 auf Burg Schlaining. Eisenstadt 1993, S. 405–237.

80 Vgl.: Gerhard Baumgartner: »Idevalósi vagyok« – »Einer, der hierher gehört«. Zur Identität der ungarischen Sprachgruppe des Burgenlandes. In: Baumgartner, Müller, Münz (wie Anm. 76), S. 69–84, hier S. 78.

wertvoller Zeugnisse erst ab den späten achtziger und neunziger Jahren gewonnen und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sein, so liegt doch der Schluss nahe, dass man sich vor dem Hintergrund der eingangs beschriebenen Verhältnisse in der Zweiten Republik und unter expliziter Berufung auf die aus den spezifischen Motivationen der Autoren Grunwald, Wachstein und Wolf entstandenen Schriften der Zwischenkriegszeit und auf Grund der von ihnen betriebenen Idealisierung der burgenländisch-jüdischen Kulturgeschichte um die Thematisierung dessen *gedrückt* hat, was man nur ungern thematisiert. Unter Bezugnahme auf Momente dieser Idealisierung und auf den durch die Staatsdoktrin der Zweiten Republik nachhaltig mitbestimmten Mythos von einem konfliktfreien, friedlichen, ja nachgerade *symbiotischen* Zusammenleben von Juden und Nichtjuden *vor 1938* lässt sich die Verantwortung für die Vertreibung und Ermordung der burgenländischen Juden – auch wenn diese besonders konsequent und besonders eifertig nach dem »Anschluss« betrieben worden ist – *ausgemeinden* und auf die aus Deutschland gekommenen Besatzer abschieben. Dabei dürfte der zweifelsfrei nicht aus Deutschland nach dem Burgenland importierte antisemitische Spruch »Erger, Berger, Soósberger, minden szidó gezember« (Erger, Berger, Soósberger, jeder Jude ein Bastard)⁸⁰ unter der lokalen Bevölkerung bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts durchaus noch geläufig gewesen sein. Und nicht minder geläufig dürften die in der Nachkriegszeit zumindest teilweise durch die *Volksgerichte* geahndeten Verbrechen an der jüdischen Bevölkerung gewesen sein, in welchen keine auswärtigen, sondern *lokale* Funktionsträger und nicht explizit als Nationalsozialisten hervorgetretene *burgenländische* Personen, die 1938 an den Plünderungen jüdischer Geschäfte beteiligt gewesen sein sollen, angeklagt und zum Teil verurteilt worden sind.⁸¹

Sándor Wolf, ein jüdischer Weinindustrieller und von (jüdischen) Altertümern begeisterter Intellektueller, Bernhard Wachstein, ein jüdischer Bibliothekar und Historiker, Max Grunwald, ein Rabbiner und Vordenker einer jüdischen Volkskunde, dazu eine Reihe von nichtjüdischen Autoren, deren seit 1945 erschienene Arbeiten hier nicht aus-

81 Eva Holpfer: »Was ist Jungl, bist a no am Leben, hams dich nicht erschlagen?« Nationalsozialistische Verbrechen an Juden und Jüdinnen im Burgenland und ihre Ahndung durch die Volksgerichte (1945–1955). In: Felix Tobler (Hg.): Befreien – besetzen – bestehen. Das Burgenland von 1945–1955. Eisenstadt 2005, S. 241–264.

fürlich behandelt worden sind – sie alle haben sich in unterschiedlichen historischen Epochen mit unterschiedlichen Herangehensweisen und inhaltlichen Schwerpunkten mit der jüdischen Kultur des Burgenlandes auseinander gesetzt. Was aber haben diese Autoren am Ende gemeinsam? Worin besteht das Gemeinsame von Wolf, der in seinen Arbeiten die lange Dauer jüdischer Siedlungstätigkeit im pannonischen Raum zu belegen und damit zugleich die aktuelle Präsenz der jüdischen Bevölkerung im Burgenland zu legitimieren suchte und überdies das im Burgenland seinerzeit noch *lebendige*, Jahrhunderte alte traditionelle jüdische Alltagsleben gegen die (urbane) Moderne ausspielte, von Wachstein, der die Grabinschriften des alten Eisenstädter Friedhofs dokumentierte und sie damit aus ähnlichen Motiven wie Wolf in die Zukunft retten wollte, von Grunwald, der mit jüdisch-volkskundlichen Forschungen pädagogische Absichten verfolgte, und von einem erheblichen Teil der Historiker, Landes- und Volkskundler, die nach 1945 jüdische Kultur im Burgenland thematisierten? Vordergründig besteht dieses Gemeinsame im Interesse an der jüdischen Kulturgeschichte des Burgenlandes, gewiss. Dahinter aber verbergen sich jeweils individuelle wie den Zeitumständen geschuldete *politische* Absichten, denn Wachstein, Wolf und Grunwald, wie auch die Historiker und Kulturforscher, die sich nach 1945 mit dem jüdischen Erbe beschäftigten, wollten mit ihrer Arbeit etwas erreichen, das jenseits der eigentlichen Themenstellungen lag. Wollten etwa Wolf und Wachstein vor allem Aufmerksamkeit für das Erbe wecken, die Tradition gegen die gesellschaftliche Modernisierung, das Ländliche gegen das Urbane setzen und die als Wert an sich erkannten überkommenen Lebensweisen in die Zukunft retten, so wollte Grunwald an einem modernen Judentum arbeiten, das durch das Bewusstsein um die Herkunft geeint werden sollte, weshalb diese Autoren das jüdisch-kulturelle Erbe des Burgenlands ideal überhöhten und damit die Voraussetzung dafür schufen, dass die Nachkriegs-Kulturforscher und Historiker in ihrem Bemühen, ein besseres und harmonischeres Bild des multikulturellen Zusammenlebens im Burgenland vor 1938 zu malen, brauchbare Vorlagen vorfanden. Für die Protagonisten der Erforschung der burgenländisch-jüdischen Kultur bildet das geistige und materielle Erbe der Juden dieser Region, bilden historische Dokumente und jeweils aktuelle sozio-graphische Tatbestände stets eine Ressource, derer sie sich bedienen können, um im jeweiligen Heute, Hier und Jetzt Politiken der individuellen wie kollektiven Selbstverständigung und Selbstordnung im Kontext des jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Bezugsrahmens zu betrei-

ben.⁸² Was bei den (kultur)historischen, historisch-volkskundlichen und – wenn man Grunwalds Mattersdorf-Erhebungen betrachtet – auch zum Teil gegenwartsethnografischen Arbeiten über jüdische Kultur im Burgenland thematisiert, was gesehen und übersehen wird und welche Aspekte des Gesehenen wie gewichtet werden, ist somit abhängig davon, wer mit welchen Intentionen, zu welchem historischen Zeitpunkt, innerhalb welcher gesellschaftlicher Kontexte welche Fragen an die historischen und gegenwärtigen (Be)funde richtet.

- 82 Zum Problem der durch politische und soziokulturelle Intentionen (mit)bestimmten Repräsentation des historischen oder gegenwärtigen »Anderen« vgl. u.a.: Johannes Fabian: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York 1983; ders.: *Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben*. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M. 1993, S. 335–364.

Der kategorisierende Blick der »Jüdischen Volkskunde«: Die volkskundliche Wissenschaft und das »Jüdische«

Barbara Staudinger

»Freilich kommt es viel auf den Charakter, auf die Neigung eines Liebhabers an, wohin die Liebe zum Gebildeten, wohin der Sammlungsgeist, zwei Neigungen, die sich oft im Menschen finden, ihre Richtung nehmen sollen, und ebensoviel, möchte ich behaupten, hängt der Liebhaber von der Zeit ab, in die er kommt, von den Umständen, unter denen er sich befindet, von gleichzeitigen Künstlern und Kunsthändlern, von den Ländern, die er zuerst besucht, von den Nationen, mit denen er in irgendeinem Verhältnis steht.«¹

Vorbemerkung

Wissenschaftliches Interesse und Sammeln, so könnte man das voran gestellte Zitat von Johann Wolfgang von Goethe weniger poetisch übersetzen, hängt nicht nur von der Persönlichkeit und den Interessen des Einzelnen ab, sondern mindestens im gleichen Maße von unterschiedlichen Faktoren wie Zeit, Umfeld, Ort und Kultur, von unterschiedlichen Kontexten also, die es zu untersuchen gilt, will man den Sammler verstehen. Eine weitere Ebene kommt hinzu, wenn die Objekte selbst, die Sammlung von Gegenständen oder auch Texten, in den Fokus des Interesses tritt. Denn die Objekte erzählen eine Geschichte, wurden durch

1 Johann Wolfgang von Goethe: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, hg. von Ernst Beutler. 23 Bde., 3 Erg.-Bde., Zürich, Stuttgart 1948–1971, Bd. 13: Schriften zur Kunst. Zürich, Stuttgart 1956. Der Sammler und die Seinigen, 1. Brief, S. 261.

den Sammler ihres Kontextes enthoben, durchliefen einen sozialen Prozess und wurden in einen anderen Kontext gestellt, verschriftlicht, musealisiert und verwissenschaftlicht. Damit änderte sich aber auch die Interpretation des Objekts oder des Textes. Durch die Verschriftlichung, durch die Sammlung wird das Objekt oder der Text zur kulturellen Äußerung erhoben, als »sammlungswert« spezifiziert und damit bewertet und interpretiert. Das ausgestellte Objekt hat damit die »Macht (...), über seine formalen Grenzen hinaus in eine umfassendere Welt hineinzuwirken und im Betrachter jene komplexen, dynamischen Kulturkräfte heraufzubeschwören, denen es ursprünglich entstammt und als deren – sei es metaphorischer oder bloß metonymischer – Repräsentant es vom Betrachter angesehen werden kann.«²

Im Folgenden sollen beide Perspektiven in den Fokus rücken: die des volkskundlichen Sammlers und die des gesammelten Volkskundlichen. Dabei will ich zum einen zeigen, wie politische, kulturelle und auch persönliche Faktoren auf die Entstehung eines Fachs bzw. einer Sammlung einwirken können, und zum anderen wie vor diesem Hintergrund die Sammlung gelesen werden kann. Es geht mir also um eine Kontextualisierung der historischen Jüdischen Volkskunde, die mit ihrer Wissenschaft das festlegte, was »jüdisch« sein sollte; sie kategorisierte und definierte das »Judentum« für ihre Rezipienten und das mit ganz klaren politischen wie kulturellen Zielen. Die Auswirkungen auf das, was hier als »jüdisch« festgelegt wurde, die Geschichte hinter der Sammlung, sind Gegenstand des folgenden Beitrags.

Die Erfindung der Jüdischen Volkskunde

Kurz vor der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert wurde mit der »Gesellschaft für Jüdische Volkskunde« durch Max Grunwald, damals Rabbiner an der Neuen Dammtor Synagoge in Hamburg, eine neue wissenschaftliche Disziplin, die sich am »Boom« der noch relativ jungen allgemeinen Volkskunde orientierte, ins Leben gerufen.³ Dies er-

2 Stephen Greenblatt: *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern.* Frankfurt a.M. 1995, S. 15.

3 Siehe dazu den Beitrag von Christoph Daxelmüller in diesem Band, sowie (unter anderen) ders.: *Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meir) Grunwald und die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«.* In: *Aschkenas. Zeitschrift für Ge-*

folgte nicht von ungefähr. Vieles hatte sich Ende des 19. Jahrhunderts gewandelt, was hier nur in Stichpunkten wiedergeben werden soll: Das Zentrum jüdischen Lebens hatte sich vom Land in die Stadt verlagert. Alte Landgemeinden, in denen noch im 19. Jahrhundert 80 Prozent aller deutschen Juden lebten, wurden aufgegeben, die städtischen Gemeinden wuchsen durch die Neuzuwanderer. So wuchs etwa die jüdische Bevölkerung Wiens von 1880 bis 1910 von 73.222 auf 175.318 und damit auf weit mehr als das Doppelte heran – bei etwa 2,03 Mio. Einwohnern im Jahr 1910 waren ca. 8,6 Prozent der Gesamtbevölkerung Jüdinnen und Juden.⁴

Kulturtransfers zwischen jüdischer und nichtjüdischer Kultur sorgten dafür, dass sich Normen und Werte veränderten. Und der Staat stellte wirksame Identifikationsangebote. Aus deutschen Juden wurden, stark verkürzt, deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens.⁵ In den meisten großen europäischen Gemeinden sorgten die starken Zuzüge von jü-

schichte und Kultur der Juden 9(1), 1999, S. 133–143; ders.: Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Arno Herzig (Hg.) in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde: Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung »Vierhundert Jahre Juden in Hamburg« (=Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590–1990, 2). Hamburg 1991, S. 361–382; ders.: Vergessene Geschichte. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Albrecht Lehmann, Andreas Kuntz (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Gerhard Lutz zum 60. Geburtstag (=Lebensformen, 3). Berlin, Hamburg 1988, S. 11–31; ders.: Jüdische Volkskunde in Deutschland vor 1933. In: Wolfgang Brückner, Klaus Beitzl (Hg.): Volkskunde als akademische Disziplin. Studien zur Institutionenbildung. Referate eines wissenschaftsgeschichtlichen Symposiums vom 8.–10. Oktober 1983 in Würzburg (=Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 12) Wien 1983, S. 117–142; daneben: Christine Schatz: »Angewandte Volkskunde«. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg«. In: Vokus. Volkskundlich-Kulturwissenschaftliche Schriften 14, 2004, S. 121–134 (online unter: http://www.kultur.uni-hamburg.de/volkskunde/Texte/Vokus/2004-1u2/vokus2004-1u2_s121-134.pdf, Zugriff: 01.12.2010).

4 Zu den Zahlen: Marsha L. Rozenblit, Die Juden Wiens 1867–1914. Assimilation und Identität (=Forschungen zur Geschichte des Donauraumes, 11). Wien, Köln, Graz 1988, S. 24.

5 Dass dies durchaus diskutiert wurde, zeigt die Debatte um Volk und Nation im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Vgl. Michael Brenner: Religion, Nation oder Stamm: zum Wandel der Selbstdefinition unter deutschen Juden. In: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.): Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Frankfurt/Main u. a. 2001, S. 587–601.

dischen Migrantinnen und Migranten aus Osteuropa, den so genannten »Ostjuden«⁶, für tiefgreifende Veränderungen innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Den »deutschen Staatsbürgern jüdischen Glaubens« standen die tiefgläubigen »Ostjuden« gegenüber, die sich – mangels einer anderen, wie schon Joseph Roth schrieb – zur jüdischen Nationalität bekannten.⁷ Die daraus resultierenden Konflikte, durch die soziale Problematik verschärft – die Zugewanderten waren zu einem nicht geringen Teil arm⁸ –, wurden in die Gemeinden getragen. Für den noch jungen Antisemitismus und seine Anhänger stellten jedoch nicht nur die »Ostjuden« eine Projektionsfläche dar. Der Nationalstaat hatte Völker als Akteure seiner Geschichte gewählt und im Gefolge des Antisemitismus wurde begonnen, die gerade noch »deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens«, als ethnisch, religiös und kulturell fremd zu sehen.

Diese Entwicklungen verursachten um die Jahrhundertwende nicht zuletzt Verunsicherung bzw. ein Krisenbewusstsein innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Um die vermeintlich dem Untergang geweihte jüdische Kultur der Landgemeinden und Osteuropas zu bewahren, wurden Initiativen gegründet und jüdische Kulturgeräte gesammelt, Bauwerke dokumentiert aber auch immaterielle kulturelle Zeugnisse archiviert. Jüdische Religion und Bräuche, von denen sich viele entfremdet hatten, wurden musealisiert – die Gründung jüdischer Museen seitens der jüdischen Gemeinden fällt in diese Zeit – und verwissenschaftlicht; unter anderem durch eine Jüdische Volkskunde. Jüdische Vereine wurden gegründet, entweder, um das »Jüdische« zu bewahren, oder um nichtjüdischen Ver-

6 Der Begriff »Ostjude« ist zwar zeitgenössisch, jedoch im deutschsprachigen Raum, vor allem durch den Antisemitismus negativ konnotiert. Da er dennoch als zeitgenössischer Begriff benutzt wird, wird er in Folge unter Anführungszeichen gesetzt. Zum Begriff: David A. Brenner: *Marketing Identities: The Invention of Jewish Ethnicity in »Ost und West«*. Wayne State University Press, 1998; Steven E. Aschheim: *Caftan and Cravat: The »Ostjude« as a Cultural Symbol in The Development of German Anti-Semitism*. In: Seymour Drescher, David Sabeau, Allan Sharlin (Hg.): *Political Symbolism in Modern Europe: Essays in Honor of George L. Mosse*. New Brunswick (NJ) 1982, S. 81–99; Trude Maurer: *Ostjuden in Deutschland: 1918–1933*. Hamburg 1986 (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 12).

7 Joseph Roth: *Juden auf Wanderschaft*. München, 3. Aufl. 2010, S. 17.

8 Vgl. Klaus Hödl: *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien* (=Böhlaus Zeitgeschichtliche Bibliothek, 27). Wien, Köln, Weimar 1994, bes. S. 152–165.

einsgründungen ein jüdisches Pendant entgegen zu setzen.⁹ In diesem Kontext rief Max Grunwald 1895 die Gesellschaft für Jüdische Volkskunde ins Leben.¹⁰

Was aber sollte im Detail gesammelt, bewahrt und erforscht werden? Der Kunsthistoriker Theodor Harburger, der in den 1920er Jahren ein Inventarisierungsprojekt zur jüdischen Volkskunst durchführte und in den bayerischen und fränkischen Landgemeinden »jüdische Kunstdenkmäler« fotografierte,¹¹ orientierte sich dabei an der Definition von Georg Dehio (1850-1932), dem Vater der Denkmalpflege.¹² Dass das, was er als »jüdische Kunst« fotografierte, oft Produkte christlicher Handwerkskunst waren, war Harburger dabei bewusst. Zwar legte er auch Wert darauf, dass die von ihm erfassten Gegenstände möglichst hohe künstlerische Qualität aufwiesen, wichtig war ihm jedoch auch, das »Typische« zu erfassen, das »Authentische«. Die beiden letzten Kategorien, das »Typische« und das »Authentische«, waren auch die wesentlichen Kategorien für das Sammeln immaterieller Güter. Auf diesen Aspekt werde ich noch zurückkommen.

- 9 Für Österreich siehe das in Kürze erscheinende Buch Evelyn Adunka, Gerald Lamprecht, Georg Traska (Hg.): Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert. Innsbruck, Wien, Bozen 2010 (=Schriften des Centrums für Jüdische Studien, 18).
- 10 Siehe neben der in Anm. 3 angeführten Literatur Christoph Daxelmüller: Jüdische Volkskunde in Deutschland zwischen Assimilation und neuer Identität. Anmerkungen zum gesellschaftlichen Bezug einer vergessenen Wissenschaft. In: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn u.a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, S. 87–114. Auf diese Arbeiten aufbauend vgl. Schatz (wie Anm. 3). Zum Vereinsleben siehe z. B. Erika Hirsch: Jüdisches Vereinsleben in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg. Jüdisches Selbstverständnis zwischen Antisemitismus und Assimilation. Frankfurt/Main 1996.
- 11 Theodor Harburger: Die Inventarisierung jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern, hrsg. von den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem und dem Jüdischen Museum Franken – Fürth & Schnaittach. 3 Bde., Fürth 1998.
- 12 Vgl. z. B.: Georg Dehio: Denkmalschutz und Denkmalpflege im neunzehnten Jahrhundert. Feste an der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg, den 27. Januar 1905. In: Ders.: Kunsthistorische Aufsätze. München, Berlin 1914, S. 261–281, hier S. 268: »Wir konservieren ein Denkmal nicht, weil wir es für schön halten, sondern weil es ein Stück unseres nationalen Daseins ist. Denkmäler schützen heißt nicht Genuß suchen, sondern Pietät üben. Ästhetische und selbst kunsthistorische Urteile schwanken, hier ist ein unveränderliches Wertkennzeichen gefunden.«

Wie die jüdischen Museen bzw. die kunsthistorischen Dokumentationen verfolgte auch die Jüdische Volkskunde primär den Zweck, kulturelle Traditionen zu sammeln, zu dokumentieren und damit vor dem Vergessen zu bewahren. Darüber hinaus sollten diese Traditionen, wie wir sehen werden, durch die Rezeption in den häuslichen Alltag integriert und damit jüdisches Selbstbewusstsein geschaffen werden. Dieses intendierte »Rückbesinnen« auf die eigenen jüdischen Wurzeln war allerdings kein Wiederbeleben früher gelebter Traditionen, sondern vielmehr ein Formieren einer neuen jüdischen Identität zwischen religiöser Tradition und säkularer Moderne.¹³

Die Aufgabe der Jüdischen Volkskunde formulierte Max Grunwald in seinem Artikel »Über die Volkskunde der Juden«, der in der Israelitischen Monatsschrift 1897 veröffentlicht wurde, wie folgt:

»Das Wahre, das Schöne, das Gute sind aber doch etwas allgemein Menschliches, nicht beschränkt Nationales. Alle jene Leistungen würdigen wir also mehr als Leistungen des Menschengesistes im allgemeinen, als Fortschritte auf dem Wege zum Menschheitsideal; soweit sie ferner Niederschläge der Geschichte sind, haben wir daran zu denken, dass Geschichte doch nicht das Werk eines einzelnen Volkes ist. Sie ist vielmehr das Resultat der Beziehungen dieses Volkes zu anderen Nationen. Und soweit wir Kunst, Wissenschaft, Religion und Recht auf ihre geschichtliche Entwicklung und Entstehung betrachten, erscheinen sie uns zumeist als Leistungen hervorragender Individuen, die unser Interesse vor ihrem nationalen Hintergrunde so deutlich und scharf abhebt, dass dieser Hintergrund selbst weit zurücktritt und an Bedeutung für uns verliert.

Und gerade diesen Hintergrund zu erhellen und zu durchforschen, das ist der Zweck und die Aufgabe der Volkskunde. Nicht die Leistungen eines Volkes, sondern sein Leben, sein Thun und Trei-

13 So bemerkte etwa Theodor Harburger 1928, »daß Stärkung des jüdischen Selbstbewußtseins, daß Rückkehr zu den tiefsten Quellen des Judentums diese Entwicklung [den Verfall des jüdischen Gemeindelebens, B.S.] umbiegen kann zur Steigerung unserer Kräfte und damit zur Wiedererweckung jüdischen Lebens.« Theodor Harburger, *Alte jüdische Kunst in Bayern*. In: *C.V.-Zeitung* 7, 1928, S. 75–76, hier S. 76 (wieder abgedruckt in: Theodor Harburger (wie Anm. 11), S. 11–15, Zitat S. 14. Vgl. Schatz (wie Anm. 3), S. 126; Christoph Daxelmüller: *Volkskultur und nationales Bewußtsein. Jüdische Volkskunde und ihr Einfluß auf die Gesellschaft der Jahrhundertwende*. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 12, 1989, S. 133–146.

ben, sein Singen und Sagen; nicht die Literatur, sondern, wenn wir so sagen dürfen, die ungeschriebene Literatur, nicht die Kunst, sondern der kunstlose, naturwüchsige Kunsttrieb, nicht die Religion, der dogmatisierte, saktionierte Glaube, sondern der Volks- oder wie man auch zu sagen pflegt, der Aberglaube, nicht die Rechtsformen, sondern die Rechtsgebräuche, nicht der Staat, sondern die natürliche, ursprüngliche Stammesgliederung und soziale Sonderung, das sind die Gegenstände volksthümlicher Forschung.«¹⁴

In diesem Sinne präsentierte sich die Jüdische Volkskunde als eine Suche nach Identität und Authentizität – nach dem Echten, dem Wahren und dem Verborgenen. Dieses ist für Max Grunwald, und das ist festzuhalten, aber auch Ergebnis der Auseinandersetzung eines »Volkes« zu anderen »Nationen«, wie Grunwald es nennt, und damit, modern ausgedrückt, Ergebnisse des Kulturtransfers. Die Frage nach dem, was nun »authentisch« sei, führt zur Frage nach dem »Jüdischen«. Denn das, was als »jüdisch« definiert wurde, unterlag gerade in der Zeit des aufkommenden Antisemitismus und des Krisenbewusstseins im mitteleuropäischen Judentum einem tief greifenden Wandel.

Die Suche nach der jüdischen Identität

Diese Suche nach dem »Jüdischen«, nach einer jüdischen Identität, hatte mehrere Zielrichtungen, bzw. war in mehreren Kontexten verortet. Nicht von ungefähr hatte dies auch seine Entsprechung in der Biographie Max Grunwalds.¹⁵ Er, ein gebürtiger Oberschlesier, der seit 1903 Rabbiner in Wien war, setzte sich als jüdischer Nationalist zum einen vehement für die Integration der »ostjüdischen« Migrantinnen und Migranten ein, er kämpfte – zusammen mit seinem Schwiegervater, dem aus Galizien

14 Max Grunwald: Über die Volkskunde der Juden. In: Israelitische Monatsschrift 6, 1897 (=Wissenschaftliche Beilage der Jüdischen Presse), S. 21–22.; 7, 1897, S. 25–26; 8, 1897, S. 29–30, Zitat S. 21. Ganz ähnlich formuliert rund 35 Jahre später Franz J. Beranek: Jüdische Volkskunde. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei 3, 1932–1933, H. 2, S. 133–136, hier S. 134: »Alle volkscundlichen Formen sind als Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt aufzufassen.«

15 Seine unveröffentlichte Autobiographie befindet sich in den Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem) [CAHJP], Sign. P 97/3.

stammenden Floridsdorfer Rabbiner und Reichsrat-Abgeordneten Joseph Samuel Bloch – gegen den Antisemitismus und begriff, wie viele seiner Zeitgenossen und in Auseinandersetzung mit Antisemitismus und jüdischem Nationalismus die jüdische Kultur Deutschlands als Produkt des Kulturtransfers zwischen Deutschem und Jüdischem.¹⁶ Im Jahr 1900 schrieb er in einem Artikel »Aus Hausapotheke und Hexenküche«, der in den »Mitteilungen für jüdische Volkskunde«¹⁷ erschienen war, Folgendes zum Thema »Kabbala«: »Schon die älteste Quelle, aus der wir die Kenntnis dieser Mystik [also der Kabbala] schöpfen, ›das Buch der Frommen‹, zeigt, indem es selbst den Grundsatz aufstellt: ›Wie sich's christelt, so jüdel't's sich's, welch verschwindend geringen Anteil das Judentum an diesem Volksglauben hat, wie es echt deutsches Geistesgut ist, welches hier oft nur lose die jüdische Maske vorhält, nicht selten sie gänzlich verschmäht hat. Wie die Sprache der deutschen Juden, wie ihre Märchen und Sagen, Sitten und Bräuche, so erweist sich auch ihr Volksglaube als kerndeutsch.«¹⁸

Kulturelle Leistungen sind also das Resultat von Beziehungen, von Transfers würden wir heute sagen, so dass jüdischer Volksglaube als »kerndeutsch«, also als Teil einer deutschen Kultur bezeichnet werden kann. Damit veränderte sich nicht nur die Perspektive auf, sondern auch die Interpretation der jüdischen Kultur. Jüdische Kultur als Teil der deutschen Kultur sollte dabei nicht zuletzt ein Statement gegen den Antisemitismus sein, nach außen wie nach innen, das jeweils andere sollte nicht mehr als fremd wahrgenommen werden, die (historisch und kulturell) tiefe Verwurzelung der Juden in der deutschen Kultur gezeigt und damit bewiesen werden, dass Juden in den deutschsprachigen Ländern

16 Siehe insgesamt auch: Klaus Hödl: From Acculturation to Interaction: A New Perspective on the History of the Jews in Fin-de-Siècle Vienna. In: Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 25(2), 2007, S. 82–103.

17 Von 1898–1904 als »Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde«, von 1905–1922 (Neue Folge) als »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« und von 1923–1929 schließlich als »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« geführt; der Praktikabilität halber werden sie im Text einheitlich »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« genannt.

18 Max Grunwald: Aus Hausapotheke und Hexenküche. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 1, 1900, S. 1–88, Zitat S. 6 f.

ein »Heimatrecht« besäßen.¹⁹ Allerdings zog Grunwald nicht mit dem Schluss des Verbands nationaldeutscher Juden mit, der die Verbundenheit mit der deutschen Kultur als eine ausschließliche interpretierte.²⁰

Der Kampf gegen den Antisemitismus zieht sich bei Max Grunwald nicht nur durch seine Biographie – nicht zuletzt zu diesem Zweck hielt er volksbildnerische Vorträge zur jüdischen Geschichte und Kultur an der Wiener Urania, bereits in seiner Hamburger Zeit war er Mitbegründer des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus,²¹ mit seinem Schwiegervater wirkte er in der 1885 gegründeten »Österreichisch-Israelitischen Union« (später »Union deutsch-österreichischer Juden«)²² – er bestimmte auch sein wissenschaftliches Oeuvre. So war auch die Jüdische Volkskunde, wie er sie verstanden wissen wollte, ein Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus. Gerade in der Betonung einer gemeinsamen jüdischen Geschichte, Kultur und Identität sollten Divergenzen überwunden und somit eine jüdisch-nationale Zusammengehörigkeit gestärkt werden. Forschungen zur Jüdischen Volkskunde sollten eine Möglichkeit sein, die Juden in ihrem kulturellen Umfeld zu verorten und sie – als Antwort auf den Antisemitismus – als Mitglieder der modernen Nationalstaaten vorzustellen, allerdings unter Wahrung einer eigenen jüdischen Identität.

So war die Formung einer neuen jüdischen Identität bzw. die Stärkung derselben ein explizites Ziel der Jüdischen Volkskunde. Im Kontext mit der Neuorientierung der Wissenschaft des Judentums²³ beschritt die Jüdische Volkskunde neue Wege, indem sie Themen herausgriff und sich mit diesen beschäftigte, die bisher für die Wissenschaft des Judentums Tabu gewesen waren. So berichteten die »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« regelmäßig über jüdische Volkskultur, Bräuche und »Aberglauben« der osteuropäischen Juden, der Landjuden in Deutschland,

19 Paul Rieger: Vom Heimatrecht der deutschen Juden. 3. Aufl., Berlin 1924; A. Eckstein: Haben die Juden in Bayern ein Heimatrecht? Berlin 1928. Siehe dazu die euphorische Rezension Max Grunwalds in: Menorah. Illustrierte Monatsschrift für die jüdische Familie 7(1), 1929, S. 63.

20 Vgl. Matthias Hambrock: Die Etablierung der Außenseiter. Der Verband nationaldeutscher Juden 1921–1935, Köln, Weimar, Wien 2003.

21 Memoiren Max Grunwald, [CAHJP], Sign. P 97/3.

22 Vgl. dazu z. B. Rozenblit (wie Anm. 4), S. 158–164.

23 Vgl. Ismar Elbogen: Neuorientierung unserer Wissenschaft. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 62, 1918, S. 80–96.

aber auch der jemenitischen Juden oder auch der kaukasischen Bergjuden. Und das tat sie nicht von ungefähr, sondern, wie es Max Grunwald in seinem erwähnten Artikel zur Volkskunde der Juden formulierte, um das »Stammes- und Volksbewusstsein«, kurz eine jüdische Identität zu wecken bzw. zu stärken, oder, anders formuliert, einen Anker in schlechten Zeiten zu bieten, um sich der Bräuche der »Väter« zu erinnern und an ihnen festzuhalten. Dass hier eine gemeinsame Geschichte und Kultur geschaffen wurde, die Divergenzen ausgeblendet und »Authentisches« konstruiert wurde, ist noch einmal hervor zu streichen. Dabei wurden die Sitten, Riten und Bräuche der orientalischen sowie der osteuropäischen Juden als ursprünglich interpretiert, als zur eigenen Vergangenheit gehörend und damit als Teil der eigenen Identität.

Um kurz zusammenzufassen, die Jüdische Volkskunde bot drei unterschiedliche Identifizierungsangebote: Jüdische Kultur konnte innerhalb der nationalen Kultur interpretiert werden, Jüdische Volkskunde konnte als Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus interpretiert werden und schließlich bot sie den Rahmen für ein neues jüdisches Nationalgefühl, das zionistisch geprägt sein konnte aber nicht musste.

Der kategorisierende Blick

Vor diesem Hintergrund will ich nun zur der Frage nach dem »Jüdischen« kommen, nach dem Typischen und Authentischen, nach dem Untersuchungsobjekt der Jüdischen Volkskunde. Überblickt man die Themen, die in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde«, die von 1898–1929 erschienen, so kann diese Frage wegen des breiten Fächers der Inhalte, die auch Themen, wie die jüdische Namenskunde, abdeckten und die heute nicht mehr Gegenstand volkskundlicher Forschung sind, kaum beantwortet werden. Analog zu einem Katalog über die Inhalte der Jüdischen Volkskunde und zu einem sehr allgemeinen Aufruf zur Sammlung volkskundlicher Materialien ist die Auswahl des Publizierten nahezu – so scheint es zumindest auf den ersten Blick – willkürlich. Materialsammlungen und Untersuchungen wechseln sich in loser Reihenfolge ab und auch zeitlich ist kein Fokus erkennbar. Vielmehr erscheinen die »Mitteilungen«, das Publikationsorgan der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, mehr als Sammelsurium denn als gezielt ausgewählte und angelegte Sammlung. Wo ist also hier der kategorisierende Blick der jüdischen Volkskunde festzumachen? Wo wurde hier Juden-

tum verortet/definiert und konstruiert? Oder: Ist hinter dem Zufälligen nicht vielleicht doch ein roter Faden zu erkennen?

Ich habe im Folgenden drei Ansatzpunkte gewählt, die ich nachfolgend ausführen will.

Erstens: Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich der Blickwinkel auf die vergangene jüdische Kultur gewandelt. Parallel zum Phänomen der Musealisierung, welches sich im Wunsch »jüdische Altertümer« in Ausstellungen und Museen präsentieren zu wollen äußerte,²⁴ begann die neu geschaffene Jüdische Volkskunde ihre Sammlung des »Volkstümlichen« aufzubauen. Wie gleichzeitig durch eine gesteigerte Aufmerksamkeit, die den jüdischen Kultgeräten zukam, auch ein Bedeutungswandel feststellbar ist, veränderten sich auch volkskundliche Inhalte durch ihre Sammlung und Archivierung. Aus dem kulturellen und historischen Zusammenhang entrissen, aber als identitätsstiftende und zu bewahrende Volkskultur entdeckt und in die Gegenwart transportiert, machten sie einen Wandel durch, der mit dem Schlagwort »from cult to culture«, also den Übergang von Kultur zum Kulturvermittler (und/oder auch vom Religiösen zum Profanen) umschrieben werden kann. Sogar Themen wie die kaukasischen Bergjuden, die weitab vom Interessensschwerpunkt eines deutschsprachigen an jüdischer Volkskunde Interessierten lagen, bekamen gerade durch ihren exotischen Charakter Bedeutung und kulturellen Wert. So standen sie für ein vermeintlich ursprüngliches, »wildes« Judentum, das sich unverfälscht – und in gewisser Weise auch ungebildet – in den abgelegenen Bergregionen Aserbeidschans und Dagestans erhalten hatte.²⁵

Die Tatsache, dass in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« – nicht nur, aber auch – regelmäßig über orientalische und osteuropäische Juden berichtet wurde, wirft wiederum einen Blick auf die Frage, welches Volk hier welcher Kunde dienen sollte. Denn waren das Alltagsleben und auch die scheinbar »einfache«, ursprüngliche Kultur der orientalischen Juden oder der »Ostjuden« ein Thema für die Jüdische Volkskunde, so bestand kein gesteigertes Interesse – was nicht heißt, dass man gar nicht von ihnen berichtete – an den kulturellen Hinterlas-

24 Zur Geschichte jüdischer Museen vgl. die Beiträge in: Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen 1, 1994/95.

25 Siehe etwa: Dorothea Weißenburg: Die kaukasischen Bergjuden. In: Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde 11, 1908, S. 123–127 und S. 160–171.

senschaften der deutschen Landjuden, die über das hinausging, was später durch das Inventarisierungsprojekt jüdischer Kunstdenkmäler von Theodor Harburger fotografiert wurde. Zwar sollte auch die Kultur der deutschen Juden dokumentiert und damit vor dem Untergang bewahrt werden, ein Identifikationsmodell stellten speziell die Landjuden jedoch in der Perspektive der Jüdischen Volkskunde offensichtlich nicht in dem Maße dar. Vielmehr konzentrieren sich die Beiträge in den »Mitteilungen«, die sich mit den deutschen Juden beschäftigen, auf städtische Gemeinden (etwa Hamburg²⁶) oder Einzelpersonen (etwa, um ein weiteres Hamburger Beispiel zu bringen, Glückel von Hameln²⁷). So lässt sich insgesamt feststellen, dass die »Kunde des Volkes«, wie es die Jüdische Volkskunde ja schon im Namen ausdrückte, bei weitem nicht auf die deutschen Juden beschränkt blieb. Im Gegenteil: Der »ostjüdischen« Volkskultur wurde wesentlich größerer Platz eingeräumt und auch über die orientalischen Juden wurde berichtet, während die deutschen Landjuden, ganz im Widerspruch zur Vielfalt der zur Zeit Grunwalds noch überlieferten schriftlichen Zeugnissen und noch erinnerten Bräuchen, relativ im Hintergrund blieben.

1928 konnte daher der Lehrer Abraham Strauss in seinem (übrigens nicht erfolgreichen) Aufruf zur Gründung eines »Landesmuseums für jüdische Altertümer« auf Folgendes hinweisen:

»In vielen aufgelösten und auch noch bestehenden Kleingemeinden (die Fama behauptet sogar Mittelgemeinden) liegen auf den Dachböden der Synagogen in meterhohen Stößen, von Mäusen zernagt, vermischt mit hundertjährigem Staub und Moder, kunterbunt durcheinander: Alte Gebetmäntel, Gebetriemen mit und ohne Gehäuse, zerrissene Gebetbücher und Machsorien, einzelne Blätter, Faszikel, Buchdeckel, Vorhänge und Thoramäntelchen (oft in ruinösem Zustande noch sehr wertvolle Stoffe), Gemeindeakten oder einzelne Blätter von solchen, Aufzeichnungen geschichtlicher Natur aus fröhlichen und traurigen Anlässen, Pergamenturkunden und Omertabellen, Memorbücher, pergamentene Pessachhaggadas und farbige Vignetten, kleine Kultgegenstände u. a. m.«²⁸

26 Z. B. Max Grunwald: Die Statuten der »Hamburg-Altonaer Gemeinde« von 1726. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 11, 1903, S. 1–64.

27 L. Ysaye: Einiges aus den Memoiren der Glückel von Hameln. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 7, 1901, S. 1–19.

Strauss sah in diesen Genisot bereits einen wertvollen Bestand (und das sind sie auch heute noch), dem jedoch vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten keine Beachtung geschenkt wurde – weder von Seiten der Museen noch von Seiten der Jüdischen Volkskunde.

Warum waren die orientalischen bzw. osteuropäischen Juden für die Jüdische Volkskunde interessanter bzw. wichtiger als die deutschen Landjuden? Die Antwort findet sich meines Erachtens in der politisch-ideologischen Ausrichtung der Jüdischen Volkskunde. Die bereits untergegangene Kultur der deutschen Landjuden taugte eben nicht – flapsig formuliert – zur Identifikation, sie war keine romantische Projektionsfläche eines »authentischen«, »echten« Judentums, sie war weder im Zentrum noch exotisch, nicht Fisch nicht Fleisch und daher von weniger Interesse als ein »wildes«, »ursprüngliches«, »mystisches« orientalisches Judentum, das kontrastierend wild sein konnte, aber genauso vorbildlich gläubig, zwar rückständig, aber die Tradition bewahrend. So lagen in einem universalistischen Anspruch der jüdischen Volkskunde die kaukasischen Bergjuden näher als die deutschen Landjuden.

Dies hatte übrigens auch seine Entsprechung in einigen Sammlungen, denn auch der Münchner Zahnarzt Heinrich Feuchtwanger, der gezielt jüdische Ritualgegenstände aus den jüdischen Landgemeinden in Deutschland sammelte, kaufte daneben orientalische Judaica.²⁹

Zweitens: Ohne die Themen, die in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« im einzelnen statistisch erhoben zu haben, fällt bei der Durchsicht der »Mitteilungen« eine, nimmt man die ersten Jahrgänge aus, Schwerpunktsetzung auf die osteuropäischen Juden auf.³⁰ Klaus Hödl weist bereits in seinem Beitrag in diesem Band darauf hin, dass ein positiver Rückgriff auf das voremanzipatorische Judentum eine bewusste Strategie zur Überwindung der Krise des mitteleuropäischen Juden-

28 Abraham Strauß: Ein jüdisches Museum für München. In: Jüdisches Echo 15/24, 1928, S. 373–376, Zitat S. 375. Siehe dazu: Bernhard Purin: Theodor Harburger und das jüdische Museumswesen in Bayern. In: Harburger (wie Anm. 11). S. 51–63.

29 Siehe dazu: Barbara Staudinger (Hg.): Von Bayern nach Erez Israel – Auf den Spuren jüdischer Volkskunst. Ausstellungskatalog (=Sammelbilder, 4). München 2007, hier S. 24–28.

30 Vgl. vor allem die Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde ab dem Jg. 1913.

tums darstellte. So wurden die »Ostjuden« als authentisch, ja typisch und unverfälscht dargestellt und damit eine positive Norm gesetzt.

Die Suche nach dem »authentischen« Judentum, das man im Ostjudentum gefunden zu haben glaubte, war gleichzeitig romantisierendes Zurückbesinnen auf eine präaufklärerische Zeit mit ihrer – vermeintlichen – Wertetradition wie auch Programm. Jüdische Kultur, so formulierte es etwa der Schriftsteller Ludwig Strauss, heiße ostjüdische Kultur.³¹

Dies stand im Übrigen nicht im Gegensatz dazu, dass man die galizischen Juden durchaus abfällig als »Ostjuden« bezeichnen konnte, deren Sprache, Kleidung und mangelnde weltliche Bildung als rückständig empfunden wurde.³² Denn auf der anderen Seite war es ihre Gläubigkeit und ihr scheinbar unbewegliches Verhaftetsein in Traditionen, die als romantisch erklärte Folie der eigenen Vergangenheit herhalten mussten. Zu den kulturellen und volksbildenden Aktivitäten, die mit dem Begriff »Jüdische Renaissance« zusammengefasst werden,³³ gehörte auch der Versuch der Rehabilitierung des Jiddischen. Hatte dieses als bestenfalls zu belächelnde altmodische Sprache gegolten, versuchten nicht nur Grunwald, sondern auch Wissenschaftler wie David Kaufmann sie wiederzubeleben.³⁴

Der ostjüdische »Hype« bewirkte schließlich auch eine Neuentdeckung der burgenländischen Juden, deren Unberührtheit von der städtischen Dekadenz jüdische wie nichtjüdische Rezipienten nun zu bewundern lernten. Dazu trug nicht zuletzt der Artikel »Reise durchs Heanzn-

31 Ludwig Strauss: »Ein Dokument der Assimilation«. In: Die Freistatt 1(1), 1913/14, S. 19. Zur positiven Umbewertung des Ostjudentums siehe auch: Paul Mendes-Flohr: Im Schatten des Weltkrieges. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 4. 1918–1945, hg. von Avraham Barkai, Paul Mendes-Flohr, Steven M. Lowenstein. München 1997, S. 15–36, hier S. 22–26.

32 Als Beispiel des antisemitischen Diskurses siehe Ludger Heid: Achtzehntes Bild: Der Ostjude. In: Julius H. Schoeps (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus – Vorurteile und Mythen. Augsburg 1999, S. 241–251.

33 Vgl. Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000 (im englischen Original unter dem Titel »The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany«. New Haven u. a. 1996, veröffentlicht).

34 Vgl. etwa die Edition der Memoiren der Hamburger Kauffrau Glückels von Hameln durch David Kaufmann. David Kaufmann: Die Memoiren der Glückel von Hameln. Frankfurt/Main 1896.

land« von Joseph Roth, in »Der Neue Tag« im Jahr 1919 veröffentlicht,³⁵ bei, der auf das authentisch jüdische Leben in den Schewa Kehillot einging. Bei Max Grunwald findet sich dann die wissenschaftlich-dokumentarische Aufarbeitung dieser Nostalgie: Sein 1924 erschienener, ca. 160 Seiten umfassender Aufsatz zur Geschichte und Kultur der jüdischen Gemeinde im burgenländischen Mattersdorf (heute Mattersburg) behandelt vor allem die Bräuche und Riten dieser Gemeinde ausführlich. Das orthodoxe jüdische Leben von Mattersdorf, das »den ehrwürdigsten Gemeinden zuzuzählen« sei, sollte im Kontrast zum assimilatorischen Wien stehen.³⁶ Es war dies eine bewusste Rückbesinnung auf »das gemütvolle, sentimentale Judentum der Oppenheimischen Genrebilder« oder der ostjüdischen Motive Isidor Kaufmanns.³⁷ »Jüdisches« wurde im wissenschaftlichen wie auch im romantischen Diskurs zusehends mit »Ostjüdischem« gleichgesetzt.

Drittens: Wie Museen, so hatte sich auch die Jüdische Volkskunde bereits zu Beginn mit dem Problem auseinanderzusetzen, was nun »jüdisch« sei und was nicht. Kulturtransfers, wie den Forschern durchaus bewusst war, machten es oft nicht leicht, zwischen »jüdischer« und »nichtjüdischer« Kultur zu unterscheiden. Und wahrscheinlich waren sie sich auch der Problematik dieses Ausschlussprinzips, dass die jüdische Minderheit von der deutschen Mehrheitskultur trennte und als etwas »Exotisches« markierte, bewusst. Beispielfhaft soll dies noch einmal für die Sammlung »Aus Hausapotheke und Hexenküche« besprochen werden. Max Grunwald betont bereits in seinem Vorwort, dass der »Volks-glaube«, der in dieser Sammlung repräsentiert wäre, Ergebnis intensiver Kontakte zwischen jüdischer und deutscher Kultur sei, so dass jüdischer

35 Joseph Roth: »Reise durchs Heanznland«. In: Der Neue Tag, 9. August 1919; Wiederabdruck in: Klaus Westermann (Hg.): Joseph Roth Werke I: Das journalistische Werk 1915–1923. Köln 1989, S. 100–116.

36 Max Grunwald: Mattersdorf. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 26/27, 1924/25, S. 402–563, Zitat S. 404.

37 Auch dies hatte seine Parallele im Museum. Vgl. Bernhard Purin: Isidor Kaufmanns kleine Welt. Die »Gute Stube« im Wiener Jüdischen Museum. In: G. Tobias Natter: Rabbiner-Bocher-Talmudschüler. Bilder des Wiener Malers Isidor Kaufmann 1853–1921. Ausstellungskatalog. Wien 1995, S. 128–145; ders.: »Wo ein jüdisches Herz wirklich ausruhen kann...« Notizen zur jüdischen Volkskunst im Museum. In: Herbert Nikitsch, Bernhard Tschofen (Hg.): Volkskunst. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1995. (=Schriftenreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 14). Wien 1997 S. 103–123.

Volksglaube als ein Teil des deutschen Volksglaubens interpretiert werden müsse, obwohl er früher speziell in Zeiten der »Bedrängnis«, eine besondere Bedeutung für die Juden gehabt habe. Also schließt er daraus:

»Nur eines kennzeichnet diese Rezepte, die hier ohne Auswahl gegeben werden, und, wie man aus den Wiederholungen ersieht, ein abgeschlossenes, bestimmtes Ganzes bilden, als spezifisch jüdisch. (...) [Es] findet sich in unseren Rezepten, im auffallendsten Gegensatz gegen den deutschen Volksglauben, nicht ein einziger Fall von Blutentziehung.«³⁸ Und daraus schließt er: »Abgesehen von diesen Besonderheiten, findet sich im jüdischen Volksglauben kaum etwas Jüdisches.«³⁹

Obwohl sich Grunwald vom spezifisch »Jüdischen« der von ihm aufgezeichneten Rezepte und Zauber distanzierte, sondern viel mehr darauf hinwies, dass sie Teil der deutschen Volkskultur seien, nahm er sie trotzdem in sein Publikationsorgan auf und kategorisierte sie damit als »jüdisch«. Die Antwort auf diesen Widerspruch lieferte er selbst im Jahr 1902, ebenfalls in den »Mitteilungen«, in einem Beitrag zu »Bibliomantie und Gesundbeten«, also über Verwendung von Büchern, allen voran der Bibel, für die Zauberei. Auch wenn er im weiteren Kontext wiederum mehrmals auf die Einflüsse anderer Kulturen hinweist, streicht Grunwald gleich zu Beginn heraus, dass sich die zeitgenössische Bibliomantie auf »gewisse Kreise« der osteuropäischen und asiatischen Juden beschränke,⁴⁰ obwohl ihre ersten Spuren aus biblischer Zeit stammten. Damit interpretierte er ein weiteres Mal die osteuropäischen und asiatischen Juden als »authentisch« und die Tradition bewahrend, machte sie also – ganz im Gegensatz zu einer negativen Sicht der »Ostjuden« – zum Teil der jüdischen Vergangenheit, zur Metapher für die jüdische Kultur, die in Mittel- und Westeuropa nicht mehr so existierte. In diesem Kontext sind auch die Rezepte und Zaubereien aus der Sammlung »Aus Hausapotheke und Hexenküche« zu interpretieren. Einerseits sollten sie die tiefe Verwurzelung der jüdischen in der deutschen Kultur zeigen, andererseits aber auch, durch einen geschichtlichen Rückgriff bis in die

38 Grunwald (wie Anm. 18), S. 9.

39 Ebd., S. 9 f.

40 Max Grunwald: Bibliomantie und Gesundbeten. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 10, 1902, S. 81–98, hier S. 82.

biblische Zeit, auf die Bedeutung der Volkskultur für das Judentum verweisen, eine Volkskultur, die es vor dem Vergessen zu bewahren galt.

Zusammenfassung

Die Etablierung der Jüdischen Volkskunde war eine Reaktion auf die Krisenerfahrung des mitteleuropäischen Judentums der Jahrhundertwende um 1900. Aus dieser Krisenerfahrung heraus und der Notwendigkeit, dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen, wurde das Jüdische durch die Jüdische Volkskunde, wie zuletzt ausgeführt, auf drei Ebenen verortet: Erstens auf der Ebene der nationalen Kultur, als Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden. Zweitens auf der Ebene der Nivellierung kultureller Unterschiede im Kampf gegen den Antisemitismus und drittens als positive Umkehr desselben in eine spezifische jüdische nationale Identität.

Thematisch setzte die Jüdische Volkskunde nicht die deutschen Juden ins Zentrum der Forschung, sondern die Ostjuden, während sich markant weniger Studien mit entlegenen jüdischen Kultursplintern, etwa den orientalischen Juden, oder dem nahe liegenden, dem deutschen Landjudentum, beschäftigten. Auch wenn selbstverständlich ein großes Ungleichgewicht in der Dichte des Materials und der Untersuchungen festzustellen ist, glaube ich dennoch, dass sich die Kategorisierung des Jüdischen nicht nur vom Zentrum her, also von den Ostjuden, festmachen lässt, sondern im Zusammenspiel von Zentrum und Peripherie. So sind vermeintliche Randthemen von einer ebenso großen Bedeutung, wenn es um die Frage geht, wie das Judentum festgemacht werden kann, wie Themen, die sich mit dem beschäftigen, was als das »authentische« Judentum galt.

Salvaging Lives, Saving Culture: An-sky's Literary Ethnography in the First World War

Samuel Spinner

Shloyme Zanvyl Rappoport (1863–1920), who published under the pseudonym S. An-sky, was one of the foremost Yiddish writers of the late 19th and early 20th century. But in 1909, in a letter to his friend and frequent correspondent Chaim Zhitlowsky, he announced that he was turning his attention away from writing: »...I have decided to devote the rest of my life to the Jewish task, which I consider colossally important for the creation of a Jewish culture. This is the creation of Jewish ethnography, the collection of objects of Jewish folklore, etc.«¹. An-sky had long harbored an interest in folklore, but early in his career this interest had been primarily in Russian rather than Jewish subjects – in fact, he had written extensively in Russian. By the end of the nineteenth century, his interest had come to include Jewish folklore, and he started writing more in Yiddish, but his 1909 announcement to Zhitlowsky of his turn to Jewish ethnography presumably entailed leaving behind his engagement with Russian folklore as well as his belletristic activities, whether Jewish or Russian in focus. An-sky's decision intimates a triage between literature and ethnography, which, in the eleven years preceding his death, he would ultimately refuse to implement in his own most important works, his seminal play *The Dybbuk* and his war memoir *Khurbn Galitsiye*, the latter of which forms the subject of this essay. These two works, his two most significant produced after his turn to Jewish ethnography, illustrate in two divergent but complementary ways the possibilities for a non-scholarly, ethnographically informed and engaged literature in Yiddish.

1 An-sky, qtd. in Benjamin Lukin: »An Academy Where Folklore Will be Studied: An-sky and the Jewish Museum.« *The Worlds of S. An-sky: a Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*. Ed. Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein. Stanford, California 2006, pp. 281–306, p. 287.

The *Dybbuk* was his masterpiece and a key work of modernist theater. It incorporates mystical and supernatural elements with a strong primitivist character, drawn from the folk tales and customs that he collected on the Baron Guenzburg Jewish Ethnographic Expedition through Volhynia and Podolia from 1912 through 1914. This was a literary work based on ethnographic sources, but not subject to them, manipulating them for its own dramatic ends, even as it showcased their richness and viability as art – an achievement that certainly fell in line with the goal he stated to Zhitlowsky of creating a Jewish culture based on ethnographic work. There is much more to say, of course, on *The Dybbuk*, but it has already been the subject of a quantity of scholarship that is, within the small discipline of Yiddish studies, extensive. I choose instead to focus here on An-sky's lesser known work, *Khurbn Galitsiye*², both because it has not been subject to extensive analysis, and, more importantly, because with this work he accomplished something remarkable. *The Dybbuk* is a literary work that made use of ethnographic materials, but *Khurbn Galitsiye* is a book that takes as its equal subjects literature and ethnography, placing them within the context of an engagement with Jewish culture that privileged, by necessity, the concerns of the present, rather than a scholarly past or an ideological future. That present was the First World War, and its primary concern for An-sky, unifying the ethnographic and the literary, was salvage – salvage of folklore and salvage of people. *Khurbn Galitsiye* is a document sprung from this goal and is also a record of the pursuit of this goal. The resulting text is more ambivalent about its relationship to ethnography but also more dependent on it than *The Dybbuk*.

The question of how to contextualize a project so explicitly focused on salvage by one of the masters of Yiddish literature (or, put bluntly, how to account for the exploitation for literary purposes of a society to which the author ostensibly belonged as a member and advocate) is complicated by the perspective that scholarship on Yiddish literature has generally taken. The standard position on literature describing the *shtetl*

2 »*The Dybbuk*« and »*Khurbn Galitsiye*« both have complicated publication histories, but the former was rapidly published in multiple languages, and has long been available in numerous editions. The latter was never published in its own right, appearing only in An-sky's collected works. It made its first and only appearance as a stand-alone book in the abridged English translation by Joachim Neugroschel, on which I draw in this paper for citations in English.

has been developed and articulated most clearly by the eminent Yiddishist and Hebraist Dan Miron in his book *The Image of the Shtetl* (2000). In an essay in that volume under the same title, Miron cites a comment by the Yiddish literary critic David Frishman from a 1910 essay on Mendele Moykher Sforim. Frishman writes,

If, let us assume, a deluge comes, inundating and washing away from the face of the earth the Jewish ghetto and the Jewish life it contains, not leaving behind so much as a residue, a sign, except by sheer chance, Mendele's four major works... as well as two or three shorter works—then, I doubt not, with these spared, the future scholar would be able to reconstruct the entire map of Jewish shtetl life in Russia of the first half of the nineteenth century in such a manner that not even one iota would be left out.³

Miron swiftly takes Frishman to task for making »such an extravagant and blatantly wrong statement«. He claims that Frishman has »attributed total historical reality to fictional shtetlekh that had clearly been formed along generic lines« and that these places and Mendele's portrayal of them form »not an essentially realistic-mimetic approach to reality but rather a satirical-moralistic one«⁴. The focus of Miron's emphasis on genre here is not as important as the question of where Miron lays the blame, as it were, for Frishman's »blatantly wrong statement«. He acknowledges that there must be something more than »sheer cognitive failure« at play, both on the part of the author and of his readers, attributing to them two primary desires, which formed the basis of their presumed acceptance of Frishman's reading of Mendele. The readers of 1910, says Miron,

needed to think that their literary masters had »immortalized« that premodern, preurbanized Jewish way of life that they, as members of the modernized Jewish intelligentsia, had abandoned. They wanted the works of the masters not only to »preserve« the world they had lost, but also to justify their »betrayal«; hence, these works not only had to be critical of traditional Jewish society, but also had to assuage

3 Frishman, qtd. in Dan Miron: *The image of the shtetl and other studies of modern Jewish literary imagination*. Syracuse 2000, p. 7.

4 Ibid.

a sense of guilt as well as an unclear but growing awareness of the problematic status of Jewish modernity...⁵

This pop-psychological account of the ›needs‹ of the Yiddish speaking intelligentsia of 1910, stemming as it does from a broad-stroke reading of trends in the social history of the latter half of the nineteenth century is an unproblematized, facile viewpoint. Miron finds these needs extending even beyond both world wars, citing a reviewer of Zborowski and Herzog's pseudo-anthropological 1954 book on the shtetl, *Life is with People*, who maintained that the book was preempted and superceded by the works of Mendele. Miron has as little patience for that reviewer as he does for Frishman, writing: »The silliness of this argument is once again too blatant to be explained as sheer intellectual deficiency«⁶. He chalks it up, once again, to psychological and emotional needs, which, he says, underlie our contemporary and correct understanding that Mendele's works are, in fact, just literature, though this »realization is painful and involves a sense of loss«, a loss precipitated by the Holocaust. Miron's reaction to what he calls the »socio-historical« reading of shtetl literature is as impassioned as the viewpoint he criticizes; he simply iterates the flip-side of the coin, unwilling to take a step back and attempt to account in a substantive fashion for what is actually going on with Frishman's reading of Mendele. Indeed, if, as Miron claims, we contemporary readers temper our sophisticated reading of Mendele with a dose of Frishman as a palliative to the »sense of loss« the correct reading engenders, what possible reason for producing this kind of reading could Frishman himself have had, decades before the Holocaust?

In fact, while I agree with Miron that there is more going on here than intellectual deficiency, I also maintain that it is more than vague emotional needs. I will articulate my understanding of Frishman, as of all like-minded approaches to literature of the shtetl, presently, through a close reading of An-sky's memoir. But in order to finish setting the stage for my reading, I will extract the beginnings of my approach by putting a small amount of pressure on the very review of *Life is with People* that Miron dismissively cites. The reviewer, as quoted by Miron, says of Mendele: »He created in his books a gallery of historical-sociological types

5 Ibid., p. 8.

6 Ibid., p. 10.

and constructs that rivals Balzac's *Comédie Humaine* and with the same conscious purpose of recording an epoch⁷. The reviewer was unlikely to have felt a sense of loss for both Balzac's world and for Mendele's world; moreover, Balzac's world encompassed the provinces as well as Paris, and included all social strata, while Mendele generally restricted himself to the provincial and impoverished milieu of the shtetl. Placing Mendele and Balzac on equal footing is a clear indication that something broader than the needs and concerns of the Yiddish intelligentsia is at play in producing a reading of literature intent on preservation and reconstruction. I do not mean to suggest that Frishman's approach is or is not a viable reading of the Yiddish classics: as Miron demonstrates in his essay on Mendele, there are compelling alternatives to Frishman. I do want to suggest that the reasons for Frishman's reading of Mendele are of importance and interest and are more than a »tragic farce«. Slightly earlier, Miron first suggests and then quickly moves on from a fundamental point: »Literature was nominated as the official custodian of the national collective memory, guaranteeing the accessibility of the recent past to those who had drifted away from it«⁸. These very phrases: »national collective memory«, »accessibility of the past«, »official custodian« resemble closely the keywords of much recent scholarship on the history of museums, in particular ethnographic museums, in the period leading up to Frishman.⁹

7 Ibid., p. 10.

8 Ibid., p. 8.

9 For accounts of ethnography, anthropology and museums in Central Europe, especially Germany, see Andrew Evans: *Anthropology at war: World War I and the science of race in Germany*. 2002, n. pag.; Andre Gingrich: *The German-Speaking Countries. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago 2005, pp. 61–93; Anja Laukötter: *Von der »Kultur« zur »Rasse« – vom Objekt zum Körper? Völkerkundemuseen und ihre Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Bielefeld 2007; H. Glenn Penny: *Traditions in the German Language. A New History of Anthropology*. Ed. Henrika Kuklick. Malden, MA 2008, pp. 79–95; H. Glenn Penny, Matti Bunzl (eds.): *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*. Ann Arbor 2003; Andrew Zimmerman: *Anthropology and antihumanism in Imperial Germany*. Chicago 2001. For a more general historical view, see Tony Bennett: *The birth of the museum: history, theory, politics*. Routledge 1995; Bettina M. Carbonell: *Museum studies: an anthology of contexts*. Wiley-Blackwell 2004; Donald Preziosi, Claire J. and Farago: *Grasping the world: the idea of the museum*. Ashgate Pub. 2004.

The key element linking the ethnographic tasks of literature and museums is that identified by Frishman – how to respond to the possibility of cultural annihilation. The solution for ethnographers at that time was to collect – artifacts, folklore, and so on – as much as possible, in order to create the basis for subsequent analysis, once it was no longer possible to study the natives in situ or at all.¹⁰ By Frishman's period, this practice, called salvage ethnography, was one of the governing principles of the discipline, despite the fact that it is, essentially, a paradox. Jean Baudrillard expressed the tension at work at the heart of this discipline most succinctly: »In order for ethnology to live, its object must die; by dying, the object takes its revenge for being »discovered« and with its death defies the science that wants to grasp it«¹¹. Just as an ethnographic museum must destroy that which it seeks to enshrine, so too a literary repository of culture, like the works of Mendele, requires the elimination of its subjects, or at least the perception of their elimination, in order to make those works viable. Literature focused on salvage is, like the ethnographic museum, perched on the edge of the oblivion of memory, and so becomes an engine for the ethnographic project in its consumption and production of material. In the Jewish context of Central and Eastern Europe this was especially so. The conditions causing the rapid changes in Jewish society were very different from those wiping out traditional ways of life in the South Seas or the Wild West, but the dynamic of elimination and preservation was the same. Frishman's reading of Mendele was not an interpretive error, it was an imperative. His choice of Mendele is a reflection of the common reading – so infuriating to Miron – of Mendele's works as filled with ethnographic verities; Mendele is also synecdochical for Yiddish literature in the broadest sense – he was (and is) commonly considered the »grandfather« of Yiddish literature. And the job of that literature, according to Frishman, was salvage.

As I have indicated, Frishman was not the only one who felt this way. In fact, one of the »fathers« of Yiddish literature, Y.L. Peretz, conceived of the job of Yiddish writers as the collection and preservation of folkloric material, which was one of his primary interests. In 1911 Peretz

10 For a treatment of the origins of salvage as a fundamental component of anthropology see Jacob W. Gruber: *Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology*«. *American Anthropologist* 72(6), 1970, pp. 1289–1299.

11 Jean Baudrillard: *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press 1994, p. 7.

wrote the following instructions for writers, »Collect, transcribe and inscribe. Come together and learn to read, sing together, recite, enjoy, create the atmosphere for the artistic... Later, genius will come and create«¹². Clear from this quotation is Peretz' romantic, Herder-inflected conception of the purpose of folklore: contained within folklore is the raw material out of which true Yiddish art, i.e. art that is reflective of the essence of the Jewish people, can be produced. But here is also a loud echo of Frishman – the task of Yiddish writers in collecting and preserving is preparatory, not an end in itself. For Peretz the ultimate end is literary, and I understand Frishman in the same way: if Mendele's works contain the Yiddish world down to its smallest detail, what other venue than that of Mendele could possibly be appropriate for a recreation of his world?

And so the Jews became subjects of ethnography: in danger of disappearance, with literature their best hope of salvage. In this essay I hope to show, by means of a series of close readings of An-sky's *Khurbn Galitsiye*, how Yiddish modernist literature took part in the discourse of ethnographic salvage, providing Europeans with their first significant opportunity to be at once the collectors and the collected, to turn the ethnographic gaze on themselves. Forced by the First World War to stop the ethnographic expeditions he had organized as part of the mission he described in the letter to Zhitlowky, An-sky began extensive travels among Jewish towns along the Eastern Front during the First World War, keeping a detailed diary that eventually became *Der yidisher khurbn fun Poyln, Galitsiye, un Bukovino, fun tog-bukh 1914–1917* (the destruction of Jewish Poland, Galicia, and Bukovina, from diaries 1914–1917), generally called simply *Khurbn Galitsiye* (the Destruction of Galicia). *Khurbn*, a Yiddish word derived from Hebrew, does not simply mean destruction—it is the Hebrew word used in the formulaic phrase for the destruction of the temple, and thus metonymically for the destruction of Jerusalem and the exile of the Jews. It has therefore also since been used as the Yiddish word for the Holocaust. A *khurbn* is more than destruction, it is cataclysmic, utter destruction. In the sense that the original *khurbn* caused the Exile, it is thus also the precondition for the exist-

12 Peretz, qtd. in Mark W. Kiel: *Vox Populi, Vox Dei: The Centrality of Peretz in Jewish Folkloristics*. In: *Polin: A Journal of Polish-Jewish Studies* 7, 1992, pp. 88–120, p. 103.

ence of Jewish culture in Galicia. In calling his record of the destruction visited upon the Jews of Galicia, Bukovina, and Poland a *Khurbn*, he is positing a number of conclusions: that the death and devastation that the Jews suffered was not only collateral damage of the war, but was a result of purposeful persecution and pogroms; and that the scope of the suffering could only be fathomed in reference to the greatest calamity in Jewish history, namely the destruction of the temple. In fact, this very connection to an iconic, yet remote precedent emphasizes how utterly unprecedented the destruction actually was.

During the War, An-sky set aside ethnography as his primary concern and turned to humanitarian work in the war zone, acting as an aid-worker at-large, roving around the Eastern Front and coordinating the efforts of different aid organizations, the Russian occupying army, and Jewish communities. He also set for himself the task of investigating and recording the state of the Jews along the front and the extent of their devastation and persecution. *Khurbn Galitsye* records his experiences in pursuit of both objectives – documentary and humanitarian. Aside from their simultaneity, these two objectives shared an underlying impetus, one that referred back to An-sky's lengthy career, but especially to his most recent pre-War ethnographic work. If salvage, from an ethnographic perspective, consists of collecting and preserving elements – folklore, songs, artifacts, and the like – of a culture that is under threat of disappearance, then the literary recording of the destruction of Jewish culture along the Eastern front, especially since it was coincided with the attempt to save Jewish lives, is a process that can be characterized as salvage.

Before the War, An-sky had led the first major Jewish ethnographic expedition on a collecting tour of Jewish towns and villages in Russia. He focused on two main objects of anthropological interest in the period, particularly as it related to Jews: folklore and material culture. His efforts were among the most systematic and far-reaching ethnographic projects ever attempted for Jews. In addition to the expedition, he also founded a museum; both these efforts were important precursors for the founding of YIVO (Institute for Jewish Research) in the 1920s. His social welfare activities during the War were, for the discipline of anthropology in that period, unusual. Compare, for example, the activities of German physical anthropologists in exploiting prisoners of war as

subjects for study.¹³ An-sky, however, was not a typical anthropologist. In fact, his combination of anthropologically inspired and sourced literary works, field expeditions, and social welfare projects make him an overlooked predecessor of many contemporary anthropologists.

His working model during the War was consistent: in just about every town he came to for aid work, An-sky made sure to visit the synagogue, and if there was one, the court of the local Hasidic Rebbe. In Ger, the town that was home to the court of Poland's largest Hasidic group, the Gerer Hasidim, an old man lead An-sky through the deserted court of the Rebbe, and then to the synagogue which was

a groyse, a likhtike, ober a farlozene, lang nisht oyfgeroynte. Aher in shul iz dos arayngfloygn der shrapnel, beshas do hobn zikh bahalten etlikhe toyzender yidn. Der shrapnel hot durkhgebrokhn in balkn a groys lokh, velkhes men hot itst farmoyert. Ober khuts dem zenen nishto in vant, nisht in der podloge keyn shum shpurn, vu der shrapnel iz aroys oder farblibn. Der shames hot mir oykh dertseylt di mayse, vi in shul hot der shrapnel keynem nisht geshedikt, nor, az men iz aroysgelofn oyf der gas, zenen dray'un'tsvantsik mentshn geharget gevorn. Az ikh hob im gefregt, vu iz ahingekumen der shrapnel, vos iz arayngfloygn in shul, hot er geentfert mit a geheyment, retzelhaftn ton: »-a -a! Ot dos iz dokh di mayse... keyner veyst nisht, vu er iz ahingekumen!« A milkhome-moyfes. Ver veyst, mit velkhe legendes der shrapnel iz shoyn arumgevaksn!¹⁴

/

...a large, bright, but desolate building, which hadn't been cleaned in ages. The shrapnel had entered the synagogue when several thousand Jews had taken refuge there. The shrapnel had torn a large hole in the ceiling, which was now patched up. Otherwise, neither walls nor floor showed any traces of where the shrapnel had exited or remained. The synagogue attendant also told me the story of how the shrapnel injured nobody in the synagogue, but when people had run out into the street, twenty three were killed.

When I asked him what had become of the shrapnel that had flown into the synagogue, he replied in a secretive and enigmatic voice: »Ah, ah! That's the point – no one can tell what's become of

13 See Evans (see note 9).

14 S. An-sky: *Gezamelte Shriften*. In *Fuftsehn Bender* 4, p. 83.

it.« A wartime miracle. Who knows what legends have sprung up around the shrapnel!¹⁵

Here An-sky collects a folkloric artifact that was not in danger because of the war, but had been generated by the war, namely the story about the synagogue. Encapsulated in this oral artifact is the salvage of the synagogue itself; the story is thus both about salvage and is itself an act of salvage. The collection of ephemeral, newly generated folkloric material substitutes for the impossible task of collecting an entire building.

Throughout *Khurbn Galitsye*, An-sky makes note of several other wartime legends he encountered. Early in the book he discusses the phenomenon of the legends:

Di ershiterte yidishe bafelkerung, nisht hobendik di meyglikhkeyt tsu kemfn, nisht gegen di akhzoriyesdike farfolgungen un retsikhes, nisht gegen di shedlikhste bilbulim, hot, vi in di alte tsaytn, fun di eygene ziftsen un trern gevebt legendes, in velkhe zi hot geshept mut un treyst. In eyn ort hot men zikh gesoydet, az »der rebe shraybt vegn der milkhome a megile, velkhe vet ibershtaygn alts, vos iz biz itst geshribn geven, un az er vet endikn, vet kumen di geule oyf yidn.« In andere erter hot men fil geret vegn »kets«. Gezukht im in alte sform un gerekhent, az dos zenen ongeshtanen di emese meshiekhs tsaytn. Nor mer fun alts zenen geshafn gevorn legendes vegn di shpiyonazh-bilbulim. Derbay hot di folks-fantaziye gearbet in derzelber rikhtung, vi bay aliles-dam. Bay aliles-dam hot dos folk gezen in yedn bilbul nisht an'oysgetrakhte mayse, nor a farbrekhn, vos andere zenen bagangen, kedey aroyftsuarfn es oyf yidn. Derbay, farshteyt zikh, zenen di legendes, vi ale folks-legendes, durkhgedrungen mit a tifn optimizm. Mit dem gloybn, az sof kol sof muz zikh der emes aroysvayzn.

/

The Jews, frightened and cowed, had no way of fighting – neither the cruel, murderous persecutions nor the harmful lies. And so they wove their sighs and tears into legends, as they had done in the past, from which they drew comfort and courage. In one place it was ru-

15 S. An-sky: *The Enemy at His Pleasure: A Journey Through the Jewish Pale of Settlement During World War I*. 1st ed. Trans. Joachim Neugroschel. New York 2003, p. 42. The translations are taken from Joachim Neugroschel's abridged edition of the text, »The Enemy at his Pleasure«, which I have added to and altered in places to make the selections conform more closely to the Yiddish original.

mored that the local Rebbe was writing a long saga about the war, »which would surpass anything ever written. When he finishes, the redemption will come.« Jews talked about the Messiah in many places; they consulted ancient texts and believed that the Messianic age was finally dawning. But more than anything, Jews told stories about the false espionage charges. The peoples' imagination operated in the same ways as with blood libels: as they saw it, blood libels were not outright lies but were sparked by crimes other people committed in order to turn the blame on the Jews. Of course, these legends, like all folktales, were filled with deep optimism, with the faith that in the end truth will out.¹⁶

The rumor of the literary Rebbe is ironically self-referential given An-sky's own lengthy saga about the war, but also implicates An-sky's subjects in the mechanism of folkloric production and collection. Although, like the Rebbe, An-sky was writing a book on the War, he can hardly be suspected of having harbored thoughts of divine redemption. In fact, the orientation of a salvage ethnographer is based on the assumption that things will not work out – that redemption will not come. Nevertheless, his persistence in his relief work and in producing a literary record of that work betrays a hopefulness that he also found in the wartime folktales he collected.

In part An-sky remained hopeful because the war had become an active, dynamic mechanism for the production of folklore. Yet war was also, of course, a sinkhole of culture, exemplifying the paradoxical tension that salvage requires – in order to salvage something, it must be at risk of disappearance. Visiting the old synagogue in Brody, An-sky was shown

fil alte, zilberne antikn, kesers, menoyres, laykhter fun 16-17ten yorhundert, vi oykh tayere poroykhesn.

Ven ikh hob oyfgevizn di gaboim, az bay itstiker tsayt iz geferlekh tsu haltn do in shul azelkhe tayere khfeytsim, hobn zey mir geentfert mit a shmeykhl:

--Zorgt nisht! Mir bahaltn di khfeytsim in aza ort, vu keyner vet zey nisht gefinen.

16 An-sky (see note 13), pp. 38–39; Neugroschel, *ibid.*, p. 21.

Hot zikh ayngengeb'n tsu bahaltn di ale zeltene antiken fun yidishn altertum beys di tseyndliker pogromen, vos zenen forgekumen in Brod biz der letster tsayt? Dos iz mir umbavust.

/
many ancient silver rarities: menorahs, crowns for Torah scrolls, candelabras from the sixteenth and seventeenth centuries, as well as lavish curtains for the Holy Ark. When I pointed out that this was a dangerous time for keeping these precious articles in the synagogue, the beadles answered with a smile: »Don't worry! We hid them in a place where no one could ever find them.«

Did they manage to hide these ancient treasures during the many pogroms that took place in Brody after my visit? I don't know.¹⁷

In another situation, An-sky was able to save the valuable artifacts. Arriving in Lutsk, he was given a trunk of artifacts from the synagogue:

a keser fun 18ten yorhundert, tsvey zeltene zilberne laykhter geklappte, mit figuren fun ende 16ten oder onfang 17ten yorhundert, a zilberne leviim-kendl, a hodes, a yad, a blekh, alts zilber un alt kinshterishe arbet, tsvey poroykhesn, a tishtekh, alte geshmikte mit gold. Der vert fun dem iz geven anerekh fun tsvantsik biz draysik toyzent rub.

/
an ornamental Torah crown from the eighteenth century and two rare hammered silver candelabra with sculpted figures – dating back to the late sixteenth or early seventeenth century. There were several other silver objects in an old artistic style: a Levite pitcher, a spice box, a pointer for Torah reading, and a plate. And there were also two ancient gold-embroidered items: a tablecloth and a curtain for the ark. The overall value of these treasures added up to some twenty or thirty thousand rubles.¹⁸

With the selective fastidiousness of a professional collector, An-sky lists everything of interest in the horde; he does not, however, provide the details of how he managed to spirit them away to St. Petersburg. The danger to these objects did not end there, though. An-sky describes how, »in yor 1918, az di sovyetishe makht hot gevolt opnemen dem yidishn

17 An-sky, *ibid.*, p. 140; Neugroschel, *ibid.*, p. 73.

18 S. An-sky: Gezamelte Shriften. In *Fuftsehn Bender* 5, p. 122; Neugroschel, *ibid.*, p. 166.

muzey, hob ikh dem tshemodan tsuzamen mit fir kastns mit andere zeltene khfeysim fun muzey opgegeb'n oyf tsu bahalten inem muzey fun Aleksander dem III unter a kvitung. Dos bafint zikh dort biz itst« ›in 1918, when the Soviet authorities were about to dismantle the Jewish Museum, I took the trunk together with four crates of other rare articles from the Jewish Museum to the Alexander III Museum for safekeeping; I was given a receipt for the lot, which is still in storage there.‹¹⁹ Given the precarious security of these objects, a receipt seems a weak surety, but for An-sky that particular story was over – the objects were salvaged.

The Soviet threat to these objects, in addition to the receipt he received from the Alexander III Museum and his rough estimate of the ruble value of the items makes very clear that here, as in all ethnographic collections, more was at stake than culture. As soon as the objects left their original ritual homes, they became primarily commodities, and secondarily scholarly resources (commodities themselves). Less than a page before the description of the Lutsk synagogue artifacts, An-sky describes the aftermath of a pogrom in the nearby town of Poretsk, as he heard it from a firsthand witness. His description of the theft of Jewish property during the pogrom obliquely and uneasily forces a comparison with the acquisition of goods as part of a friendly ethnographic salvage effort.

After discussing the situation with local officials and victims, An-sky turned over 700 rubles for the survivors of the Poretsk pogrom, although the value of the property stolen from the Jews by the pogromists was probably much higher. An-sky contrasts the futility of relief operations in such a violent and unstable war-zone with the clear and quick success of a cultural rescue operation. And yet at least the Jews of Poretsk received 700 rubles compensation; the Jews of Lutsk got only a receipt.

An-sky's calibration of anthropology in service of his primary mission to distribute aid did not, however, preclude his espousal of prevailing anthropological prejudices. Yet these too could be turned to use by An-sky, if more abstractly: a group of anecdotes about the so-called ›Wild Division‹ of Caucasian soldiers in the Russian Army exposes, in almost parodic fashion, the prejudices of Western anthropology and their presence in the midst of the war. In an extended passage, An-sky writes:

19 An-sky, *ibid.*, p. 122; Neugroschel, *ibid.*, p. 167.

Di »wilde diviziye« hot geshpilt a gants vikhtike rol in der itstiker milkhome. Zey zenen geven formirt fun kavkazer aynvoyner, gruziner, tshentshentses un andere. Di halb wilde soldatn hobn nisht onerkent keyn shum distsiplin. Zey zenen geven shtark ibergegeb'n zeyer hoypt-komandir un hobn zikh oysgetseykhent mit an'emes vilden heldentum. Tsuzamen mit dem hobn zey zikh oysgetseykhent oykh mit zeyer vilder akhzoriyes, say benegeye tsum faynd, say benegeye tsu der fridlikher bafelkerung, iberhoypt tsu yidn. Mir iz oysgekumen tsu hern fil ertseylungen veg'n zeyer oyfirung oyf der milkhome. In onfang hobn zey nisht farshtanen tsulib vos men lozt lebn di fridlikhe bafelkerung...

Eyn ofitsir hot dertseylt, az er iz eynmol gegangen oyf a »razvyedke« mit tsvantsik gruziner fun der diviziye. Zey hobn zikh shtil derklibn tsu di pozitsiyes fun soyne un antdekt, az dort gefinen zikh tsvey oder dray polkn. Der ofitsir hot gegeben shtil a bafel umbamerkt umtsukern zikh tsurik. Nor di soldatn hobn gefodert, men zol onfaln oyfn soyne.

--Mit tsvantsik mentshn oyf tsvey polkn onfaln?-- Iz geven ershtoynt der ofitsir un kimat mit gvald genoyt zey umtsukeren zikh tsurik.

Zey zenen geven shtark oyfgeregt oyfn ofitsir far zayn pakh-dones un gefodert, men zol im tsunemen fun zey.

A tsveyter ofitsir hot dertseylt, az in zayn rote zenen geven a foter mit tsvey zin, tshentshentses. Eynmol hot men gebrakht eynem fun di zin a toytn. Oyf morgn hot zikh der tsveyter zun gezegt mitn foter un avekgegangen nekome nemen farn bruder. In a por teg arum hot men im oykh gebrakht a toytn, a tshaktn oyf shtiker. Der foter hot nisht eyn trer farloyrn, nisht eyn vort gezogt veg'n toyt fun zayne kinder. Er iz nor a gantsn tog geshtanen oyf di kni oyf zayn kavyor un mispalel geven. Oyfn tsveytn tog inderfri hot der genumen dem kinzhal in di tsey'n un in di hent tsvey revolvern. Er iz aroysgekrokhen fun grobn un ruik avekgegangen ibern feld tsum grobn fun soyne. Derzeendik dos, zenen ale geven ershtoynt. Ven men hot fun di estraykhishe grobns derzen dem alten gruziner, velkher iz ruik gegangen tsu zey ibern ofenem feld, iz men dort oykh, aponim, geven shtark iberrasht. Nokh dem hot men genumen shisn inem altn. Nor di koyn hobn im nisht getrofn un er iz zikh gegangen ruik, vi frier, biz er hot dergreykht di grobns fun soyne un iz arayngeshprungen ahin. Vos er hot dort geton un tsi er hot tsayt

gehat nemen a velkhe es iz nekome far dem toyt fun zayne kinder, iz shver tsu zogn. Nor baynakht hobn di estraykher aroysgetrogn un avekgeleygt oyfn frayen feld zayn tsehaktn guf un derbay avekgeleygt nebn im zayn kinzhal. Dermit hobn zey oysgedrikt zeyer koved tsum heldnmut funm altn kemfer.

In zeyer oyffirung zenen geven riterishe shtrikhn fun di vilde tsaytn. Eynmol hot zeyers an'opteylung zikh arayngerisn in di grobns fun soyne. Di estraykher hobn gevorn dos gever un oyfgehoybn di hend tsum tseykhn, az zey giben zikh unter. Ober di »vilde« hobn dos nisht farshtanen un nisht ongenumen.

--Tsulib vos varfn dos gever? Tsulib vos untergebn zikh? A shande!-- hobn zey oysgeshrien. Zey hobn derlangt di soldaten tsurik zeyer gever un genoyt zey shlogn zikh. Es farshteyt zikh, az bazigt hobn di »vilde« un oysgeshtokhn di fayndlekhe soldatn biz tsum letstn, ober in kamf zenen oykh etlekhe fun zey gefaln.

Baym farnemen a shtot, rekhenen di »vilde«, az alts, vos es gefint zikh in shtot, gehert zey. Un zey baroyben di shtot biz dem letstn fodem.

/

The Wild Division was important in the war. It consisted of Caucasians: Georgians, Chechens, and others... These half-wild troops accepted no form of discipline. They were devoted to their commander in chief and they stood out for their truly savage heroism. But they also excelled in barbaric cruelty toward the enemy and toward civilians, especially Jews. I heard many stories about their conduct in the war. Initially, they couldn't understand why civilians should be allowed to live...

One officer told me he had gone on reconnaissance with twenty Georgians from the Division. After sneaking over to enemy lines, they discovered two or three companies stationed there. The officer quietly ordered the soldiers to return undetected, but they insisted on attacking.

»Twenty men against two companies?« The officer was shocked and had to force them – practically with violence – to head back.

They were furious at his timidity and demanded that he be replaced.

Another officer told me that in his company there was a Chechen father with two sons. One day one son's corpse was brought back. The next day the second son said good-bye to his father and went off

to avenge his brother's death. Several days later they brought back his corpse too, hacked to pieces. The father didn't shed a single tear or utter a word about the death of his children. He simply knelt on his rug all day, praying. Early the next morning he put his dagger between his teeth and grabbed a revolver in each hand. Climbing out of the trench, he walked calmly across the open field toward the enemy trenches. The Russians were flabbergasted. And when the Austrians saw the old Georgian, calmly walking toward them over the open field, they were, it seems, greatly surprised. They started shooting but the man dodged the bullets, walking calmly as before, until he reached the enemy trenches and leaped in. It's hard to say what he did there and whether he had time to take his revenge for the death of his children. But late that night, the Austrians placed his mangled body in the field, with his dagger at his side, expressing their admiration for the old warrior's heroism.

In their conduct they followed a knightly code from a more savage time. Once a detachment tore into enemy trenches. The Austrians threw down their rifles and put up their hands in surrender, but the wild troops didn't understand and wouldn't accept this. »Why are you throwing down your weapons? Why are you surrendering? It's shameful!« they yelled. They handed the Austrians their rifles and forced the soldiers to fight. It goes without saying that the wild troops won, killing the enemy troops down to the last man, but they also lost a few of their men in the fight.²⁰

Present in the phrase »a knightly code from a more savage time« is a typical Western admiration tempered with disdain for exotic peoples. Unlike the Russian troops, who were merely brutal, the Caucasian soldiers had a supposed ethics behind their brutality. Their behavior is still, in An-sky's presentation, to be contrasted sharply with that of Jews; and difference, as with the Russians, is constructed not only ethically, but ethnically. If the Russians are Europeans, then the Jews are Semitic, and better for it; if the Russians are barbaric Easterners, then the Jews are Europeans, and better for it. An-sky notes the Caucasian origins of the Wild Soldiers – they are wild, exotic, from the east, but they are essentially white, as they must be, since they are allied with the Russians, and so opposed to the Jews. The Jews, therefore, must be civilized, from

20 An-sky (see note 13), pp. 220–221; Neugroschel, *ibid.*, pp. 108–109.

Europe, but essentially dark. This topsy-turvy calibration of ethnic and geographic identity attempts to maximize the reader's sympathy for the Jews and disdain for those who abused them by eschewing ethnography's presumed scientific rigor while maintaining its idiom.

An-sky was not only interested in stories produced by the war – he also collected standard folkloric fare, as he had before the War. In regions of the Hasidic heartland like Bukovina, this material consisted largely of Hasidic stories. I would like to treat in detail here what I read as the centerpiece of An-sky's book – the narration of a series of episodes in which the intertwining of literary and ethnographic tropes reaches its most complex level. In the town of Khorostkov, An-sky describes how an old woman burst in to a meeting he was holding with town officials, and announced her prestigious lineage: »Ikh bin R' Zusye Anipolyers an'eynikl un R' Leyvik Yitskhok Berditshevers an'ureynikl, fun der muters tsad shtam ikh fun Bal-Shem. In undzer mishpokhe zenen tsunoyfgeknipt zibetsn gute yidn un mit dem groysn Brodsken bin ikh a shlishe berevie!« (›I'm a granddaughter of Rabbi Zusye of Anipolye and a great-granddaughter of Rabbi Leyvi Yitskhik of Berditshev, and on my mother's side I'm a descendant of the Baal-Shem-Tov. Our family includes seventeen Rebbes, and I'm third cousins with the great rabbi of Brody!‹)²¹ She succeeded in producing the opposite effect of the one she desired – An-sky cynically writes: »Staytsh, vos vil zi! Az m'shtamt fun azoy fil gedoylim hot men, farshteyt zikh, rekht oyf a gor bazundere shtitse. Az ikh hob ir geentfert, az far undz zenen nishto keyn meyukhosim, hot zi a vayle gekukt oyf mir farvundert, nokhdem a kvetsh geton mit di pleytses mitn hekhstn protest un iz aroysgegangen« (›Well, what did she want? If you're descended from so many notables, naturally you deserve special support. When I replied that we didn't go by illustrious ancestry, she glared at me for a while, then shrugged in supreme protest and walked out‹)²². Perhaps with reason, An-sky was not prepared to adopt the respect for lineage of the local Hasidic Jews. And though he seems not to have liked Hasidim, he certainly had a distinct liking for Hasidic stories. A few lines after deriding the elderly woman of noble lineage, An-sky describes how the town's cantor later approached him, and was immediately given aid, be-

21 S. An-sky: *Gezamelte Shriften*. In *Fuftsehn Bender* 6, p. 55; Neugroschel, *ibid.*, p. 246.

22 An-sky, *ibid.*, p. 56. Neugroschel, *ibid.*, p. 246.

cause »Di shtitse, vos er hot gebetn, iz geven aza kleyne un aza rekhtfar-tike« (»the support he asked for was so minuscule and so justified«)²³. The gift did not, however, come without stipulation: An-sky the aid worker was working in concert with An-sky the ethnographer, immediately asking whether the cantor knew any Hasidic tales. To An-sky's delight, he did: »Un vi er hot dertseylt! Mit a hislayves, mit vunderlekhe detalen, vi an'ekhter dikhter. Yede mayse, vos er hot dertseylt, iz geven poshet a kinstler-verk« (»And what a storyteller he was! Filled with rapture, teeming with marvelous details like a true poet. Each tale he recounted was a work of art!«). Haunting this exchange as in all of An-sky's other ethnographic endeavors, is the fear of loss: »Ikh hob gefilt an'emes'n tsar, vos ikh hob zey nisht gekont bukhshteblekh farshraybn« (»I felt true pain that I couldn't write them down word for word' he says of the stories«). The joy of discovery is tempered by »true pain« caused by the ephemeral nature of the oral artifact and its impending loss—indeed, An-sky writes that he was only able to remember one of the cantor's stories. This story, however, confirmed his earlier assertion about the messianic nature of Jewish folktales during the War, as An-sky writes that all the cantor's stories were about the Messiah. In fact, »Ikh hob zikh shpeter ibertsaygt, az der gedank vegn meshiekhn hot shtark interesirt di eltere yidn in gants Galitsye.« (»Later on, I concluded that elderly Jews throughout Galicia were deeply interested in the Messiah«).²⁴

An-sky's evening seems to have been something of a sthethl pastiche, à la Fiddler on the Roof: after the excessively proud offspring of Rebbes and the storytelling cantor, an additional figure enters the scene:

Beshas er iz gezesn un dertseylt, hot zikh hinter mir mit amol derhert a shtiler vaynender shpil fun a fidl. Geshpilt an'alten tif troyerikn nign. Ikh hob zikh umgekukt un derzen baym tir an'arumgerisenem, oysgehungertn un farbitertn yid fun a yor fuftsik, er hot geshpilt oyf an'alten oremen fidele. Un beyde hobn geveynt. Baym klezmer hobn zikh gegosn fun di oygn shtile treern un fun dem fidele hot zikh gegosn a shtiler, hartsraysnder geveynt.

/

While the cantor was sitting and telling his story, I suddenly heard a quiet, doleful violin emitting an ancient and deeply plaintive mel-

23 An-sky, *ibid.*, p. 55; Neugroschel, *ibid.*, p. 246.

24 An-sky, *ibid.*, p. 56; Neugroschel, *ibid.*

ody. I looked around and saw in the doorway a famished, tattered, embittered Jew in his fifties, playing an old, poor, violin. And both were weeping. Tears poured from the musicians eyes, and a quiet, heartrending cry poured from the fiddle.²⁵

This sequence, true or not, is a ridiculous revue of sentimental figures, that were then, even though they may still actually have existed in some form or another, both nostalgic and archetypical. An-sky has cast these living people as tropes – a conceit enabled by the merging of the literary and ethnographic features in his writing. And for An-sky these figures were ethnographic sources in addition to being literary tropes. In describing the violinist, he transitions seamlessly from one mode to the other:

Es iz geven zeyer rirend tsu hern un tsu zen, vi di fidl hot geveynt un vi bay dem hungerikn mentshn hobn zikh gegosn trern.

Az ikh hob geforsht di verk fun folks-shafung, hob ikh zikh opgeshtelt oyf dem, vos in di folks lider un folks-mayses vert azoy oft geredt vegn klog un geveynt. »Hot men ongehoyn tsu veynen un tsu klogn«, »a yomer un a klog« u.a.v.

/

It was very touching to hear his violin weeping and to see the hungry man's tears.

When I was engaged in ethnographic research, I had noticed that so many folk songs and folktales are full of grief and lament: »So they began to weep and wail,« »Woe and sorrow,« and so on.²⁶

Although this passage is unambiguous in its depiction of An-sky's relationship to potential ethnographic subjects and sources, it is not as heartless as it may seem. An-sky continues, on the subject of the sorrowful folk-songs, that he »ho[t] shtendik gerekhent, az dos iz nor a poetisher oysdruk. Itst, in Galitsye , hob ikh zikh ibertsaygt, az dos iz a realer shtrikh. Ikh hob gezen vi mentshn bagisn zikh mit trern« »had always seen this as merely a rhetorical figure. But now, in Galicia, I realized that it is true to life. I saw people »shedding torrents of tears«²⁷. It is not his experience as an ethnographer that has enabled him to be more compassionate in his aid work, but the opposite: his experience as an aid worker

25 An-sky, *ibid.*, pp. 56–57; Neugroschel, *ibid.*, p. 247.

26 An-sky, *ibid.*; Neugroschel, *ibid.*

27 An-sky, *ibid.*, p. 57; Neugroschel, *ibid.*

has provided him with the opportunity to elucidate a problem from his field work.

The intertwining of literary, humanitarian, and ethnographic concerns becomes deeply complicated in an episode quickly following the one just described. Still in the same town, Khorostkov, An-sky met the two owners of a Jewish antiquarian bookshop, Lipo Shvager and Rabbi Frenkel. An-sky describes their store as Galicia's largest for old and rare books and manuscripts. It was destroyed in the pogrom, and the owners had saved very little. What they did salvage An-sky says he took back to St. Petersburg. He then relates a story that Shvager told him: Shvager encountered the Rebbe of Kopetshinyets in a spa in Hamburg at the beginning of the War. Once the Russians had invaded Galicia, the Rebbe asked Shvager to go to Kopetshinyets to save a handwritten letter and an autograph by the Baal Shem Tov. These were obviously very rare, and were valued so highly that they warranted a trip into the war zone. An-sky writes that the Rebbe said to Shvager,

...for teykef umiyad in Kopetshinyets un rateve di briv. Oyb du vest nisht zayn bikhoyles umtsukern zikh, bahalt zey in a zikhern ort. Zolst visn, az in veg shteyen dir for fil sakones, du konst geharget vern fun a koyl, m'kon dikh umbrenge iber a bilbl, rakhmone litslan, ober di sakone tor dikh nisht meakev zayn oystsufrn di heylike shlikhes un rateven di briv.

/

...please go to Kopetshinyets immediately and save these letters. If you're not able to come back here, store them in a safe place. You ought to know that your trip will be very perilous. You could be shot, or someone might kill you because of a rumor... but these dangers should not keep you from performing your sacred mission and saving those letters.²⁸

Shvager asked the Rebbe about his property and other valuables, worth millions. The Rebbe responded, »Dos alts meg zikh farfaln geyn... nor dem Bal-Shems briv muzn geratevet zayn« (»All that stuff is expendable... but the Baal-Shem-Tov's letters must be saved«).²⁹ Shvager made it to the town, but wasn't able to escape with the manuscripts, so he buried them deep in the basement of the Rebbe's house. Months later, after an

28 An-sky, *ibid.*, p. 59; Neugroschl, *ibid.*, 249.

29 An-sky, *ibid.*, pp. 59–60; Neugroschel, *ibid.*

initial failure to retrieve the letters, Shvager finally found them, and saw that the writing had disappeared from the letter that the Baal-Shem-Tov wrote (although the autograph was still intact). After relating this story, An-sky writes:

Dem emes zogndik, hob ikh nisht gor gegloybt der mayse. Ikh hob gerekhent, az dos iz eyne fun di geveynlekhe legendes, velkhe vern gring geshafen in aza mehume-tsayt. Derum hob ikh gebeten Shvagern, er zol mir vayzn di briv. Di briv hobn zikh gefunen in Kopetshinyets, bahalten in khadre-khadornim un Shvager hot nisht gevolt zey vayzn. Nor az mit a por vokhn shpeter hob ikh zikh mit im getrofn in Kopetshinyets un bin shtark tsugeshtanen tsu im, hot er, afile zeyer nisht gern, ayngeshtimt. Er hot gebrakht di briv in shul, zey zenen geven ayngelikht in etlekhe papirn. Shvager hot mit a groysn erenfurkht, nisht onriendik zey mitn hant, funandergevikht. Ikh hob derzen tsvey zeyer alte, tsunoyfgeleygte boygelekh papir. Eyns iz geven bashribn fun ale zayten mit a dinem gedikhnt ksav... [iz] geven koyrn tsu bamerkn di unterschrift mit sharfe lange eyntsike oysiyes: »Yisroel Bal-shem«. Der tsveyter, a halb farfoylter, (beyde briv zenen geshribn in yor 5513 [1753]), mit shvakhe flekn fun naskeyt oder trern, iz geven reyn, on a shpur fun oysiyes. Shvager hot gekukt oyf di briv mit a fartrakhtn mistishn blik un shtil aroysgeredt:

--M'zagt, az di oysiyes zenen farshvundn fun naskeyt un mit khemische mitlen kon men zey oyfshtelen... ober mir, khsidim, mir rekhenen andersh... gor andersh...

/

Frankly, I didn't put much stock in Shvager's tale. It was one of the usual legends that emerge during such tumultuous times. So I asked to see the letters. He said they were at the inner sanctum in Kopetshinyets and refused to show them to me. But when I met him there a few weeks later, I urged and prodded him, and he yielded, though very reluctantly. He brought the letters to the synagogue. They were wrapped in several sheets of paper. With great reverence he unfolded the letters without touching them directly. I saw two small sheets of ancient paper, both of them dated 5513 [1753]. One was covered on both sides with a dense and tiny handwriting... [with] a barely perceptible signature in long, sharp, single letters: »Yisroel Baal-Shem«. The second sheet, half decayed and with faint spots left by moisture or tears, was completely blank, with no trace of writing.

Shvager, gazing at both letters with dreamy, mystical eyes, said:
»I was told that the script vanished because of the dampness and
that it can be chemically restored.... But we Hasidim have a different
view....A very different view.«³⁰

An-sky proceeds to provide his own interpretation of this story, but I will first pause here to parse what has already transpired. The Rebbe of Kopetshinyets sends Shvager on a mission, giving him the brief of an intrepid salvage ethnographer: »go... and save these letters... you ought to know that your trip will be very perilous... but these dangers should not keep you from performing your sacred mission and saving those letters.« It is the cultural value of the letters, not their monetary value that is of concern to the Rebbe – he tells Shvager not to try to save any of his property: »All that stuff is expendable... But the Baal Shem Tov's letters must be saved«³¹. Jewish law prohibits unnecessarily endangering of one's own life, and does not necessarily compel it in order to save a life. Accordingly, the Rebbe here has ascribed to these artifacts a value equal to, or perhaps greater than, that of a human life. Shvager's sacred mission' of salvage is worth his life. However it is neither the war nor the journey that proves to be of the greatest danger for Shvager. Instead, when Shvager goes to retrieve the letters and cannot find them, An-sky writes that »er iz shir nisht geshtorbn fun tsar« (>he almost died of shock<)³². Although a hyperbole, it is the loss of the artifacts that is depicted as coming closest to killing him – salvage, even more than war, is a matter of life and death.

But the collector's work is not done – this was only An-sky's rendition of Shvager's story about his own salvage expedition, as it were. Now An-sky turns the story itself into an artifact, reasserting himself as the primary collector, writing: »Frankly, I didn't put much stock in Shvager's tale. It was one of the usual legends that emerge during such tumultuous times.« Like the earlier stories that An-sky collected, he categorized this as a newly minted folktale, with the difference that this folktale has something to say about the act of collecting itself. Moving from an external analysis back into a participatory mode, An-sky asked Shvager to see the letters. Shvager, now the native informant, his role

30 An-sky, *ibid.*, pp. 60–61; Neugroschel, *ibid.*, pp. 248–249.

31 An-sky, *ibid.*, p. 249.

32 An-sky, *ibid.*, p. 60; Neugroschel, *ibid.*

as collector having been taken up by An-sky, resists, protecting the religious mysteries that the ethnographer seeks, claiming they are in the »inner sanctum« of the Rebbe's court in Kopetshinyets. Shvager finally relents and displays the letters with, as Ansky writes, the »opgefloygene oysiyes« (»flown-away letters«)³³, alluding to a story from the Talmud Bavli (Avodah Zarah 18a). This story is of great symbolic significance, and is reiterated in a martyrological elegy at the center of both the Tisha b'Av and Yom Kippur liturgies. It tells of Rabbi Chanina ben Teradion, whom the Romans wrapped in a Torah scroll as they burned him at the stake as punishment for teaching Torah. His students asked him what he saw in the midst of the flames, and he responded »The parchments are burning, but the letters are flying away.« The Baal-Shem's letters in turn reminded An-sky of a different scene, loaded with its own allusive weight: »...hob ikh mikh dermont on dem shtik aropgebrokhene lukhes, vos ikh hob gefunen in der khorever un gelesterter shul in Dembits. Oyf im zenen farblibn nor di verter: »tirtsakh«... »tinaf« (»I recalled the shard of the Ten Commandments that I had found at the profaned and shattered synagogue in Dembits. All that was left on the fragment were the words *kill* and *commit adultery*«)³⁴. This image, of course, recalls the shattered tablets of Moses. It is these two images—the broken tablets and the flying letters – that, writes An-sky, »summed up the life of the Galician Jews«³⁵. These two iconic Jewish scenes are instances of major crisis in the transmission of the Torah, and, metonymically, in the survival of the Jewish people. They speak, therefore, to the same fundamental concern at play in An-sky's ethnographic and humanitarian aid journeys – survival and salvage. An-sky arrives at these two symbols by way of two stories of failed ethnographic salvage: a destroyed synagogue and a damaged letter. Elaborating on his reading of these two episodes, and reorienting them slightly, An-sky uses them to describe what was really at stake in the war; to track, in other words, the progression from ethnographic catastrophe to human catastrophe.

Earlier in the war,

di tragedye [iz] geven nokh an'oyslerleke... es zenen untergeshnitn gevorn hunderter un toyzenter lebens, ruinirt gevorn farmegens,

33 An-sky, *ibid.*, p. 61; Neugroschel, *ibid.*, p. 250.

34 An-sky, *ibid.*, Neugroschel, *ibid.*

35 Neugroschel, *ibid.*

khorev gevorn groyse kulturele shatsn, ober der shturem hot nokh nisht ongerirt di tifenishn fun di neshome, nisht farnikhtet di mentshlekhe zelvstvirdikeyt... itst... di ale lebndike meysim zenen aroysetgetrogn far mir shoy'n nisht in geshtalt fun »tsebrokehene lukhes«, nor vi lukhes, fun velkhe es zenen »opgefloygen di oysiyes«; opgeton zikh dos hekhste heyliktum fun zelvstvirdikeyt...

* * *

the tragedy had still been purely external... hundreds and thousands of lives were cut short, fortunes destroyed, great cultural treasures wiped out. But the storm had not yet reached the depths of the soul, had not destroyed human self-worth... Now... all these living corpses trudged past me not as »shattered tablets« but as tablets from which the letters had flown away. These people had lost the supreme sanctity of human dignity.³⁶

By means of these two instances of unsuccessful salvage and their refraction through their allusive origins back to their contemporary context, ethnography is finally turned to the service of humanity. Whereas the earlier suffering that An-sky had encountered offered him the opportunity to elucidate ethnographic problems or the means to produce folkloric material for collection, now the vector has been reversed – An-sky draws lessons about humanity from his work as a collector. It is precisely here, in the conjoining of a literary conceit and an ethnographic topos – of biblical allusion and the compulsion to salvage – that An-sky finds the clearest expression of his ethnographically inflected literary voice.

36 An-sky, *ibid.*, pp. 62–63; Neugroschel, *ibid.*, p. 251.

Samuel Spinner, *Reisen zu den Juden: Literatur und die Suche nach Kultur zwischen den Weltkriegen*

Als die Schriftsteller Arnold Zweig und Sammy Gronemann im Ersten Weltkrieg an die Ostfront kamen, erlebten sie zum ersten Mal Ostjuden in ihrem natürlichen Habitat. Die Werke, die aus diesen Erfahrungen entstanden, beinhalteten eine harsche Kritik am jüdischen Leben in Westeuropa, während sie das osteuropäische Judentum als besonders authentisch priesen.

Obwohl die Kritik am westeuropäischen Judentum längst Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung geworden ist, wurde der Diskurs der Authentizität nie mit einem anthropologischen Kontext in Verbindung gebracht, zum Beispiel mit Traditionen wie ethnographischen Reiseberichten, Museumsausstellungen und Völkerschauen.

Der anthropologische Zusammenhang kann jedoch erklären, warum zur gleichen Zeit in der jiddischsprachigen Welt ein Authentizitätsdiskurs entstand, der eindeutig nicht mit einer Kritik des Westjudentums korrelierte. Dies wird am Beispiel von S. An-sky deutlich, ein russischer Jude, dessen Reisen während des Ersten Weltkrieges wie bei Zweig und Gronemann zu einem literarischen Produkt führten: einem umfangreichen Bericht seiner Reisen zu jüdischen Gemeinden entlang der Ostfront, in dem er versucht Material von ethnographischem Interesse zu sichern.

Die ethnographische Orientierung, die diese Zwischenkriegstexte von deutschen und osteuropäischen Juden gemeinsam haben, ist der Anlass meines Vortrags, in dem ich die ethnographischen Tropen (z.B. Authentizität, Sammlung und »salvage«) beschreibe, die – mithilfe des literarischen Kunstgriffs der Reise – einen so wichtigen Teil der deutschen und jiddischen Literatur dieser Zeit ausmachen.

»Rimon-Milgroim«: Historical Evaluation of a Cultural Phenomenon¹

Naomi Feuchtwanger-Sarig

»Thy shoots are a park of pomegranates, with precious fruits...«
(Song of Songs 4:13)

Introduction: The Nascence of a Jewish Arts Periodical

In 1994, Katharina Sabine Feil dedicated her dissertation to one of the pioneering scholars in Jewish art, Rachel Wischnitzer-Bernstein². Her dissertation, entitled »A Scholar's Life: Rachel Wischnitzer and the Development of Jewish Art Scholarship in the 20th Century«, was submitted to the Jewish Theological Seminary of America in 1994³. In the introduction to her dissertation, Feil stated her main thesis: »More than any other scholar of the Twentieth Century, Wischnitzer was responsible for transforming the study of Jewish art into an accepted – and respected – discipline within the international academic community.« Her persistence and vision on the one hand, and her own studies that highlighted Jewish art on the other, were all the more pioneering in a period

- 1 This research was carried out during my term as Research Fellow at the Frankel Institute for Advanced Judaic Studies at the University of Michigan, Ann Arbor, in 2009/2010.
- 2 Minsk, April 14, 1885-New York, November 20, 1989. Rachel Wischnitzer began publishing under the name Wischnizer-Bernstein (Yiddish: Vischnitzer-Bernshtain), her married and maiden name. Later she used her married name only.
- 3 Katharina Sabine Feil: *A Scholar's Life: Rachel Wischnitzer and the Development of Jewish Art Scholarship in the Twentieth Century*. Ph.D. Dissertation, submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Hebrew Literature in Jewish History to the Jewish Theological Seminary of America, 1994 (CJH Dissertation Collection 7 M).

in which the question was posed time and again: »Y-a-t'il une peinture juive«, or in a broader sense: Does Jewish art exist?⁴

Wischnitzer, the »Doyenne of Historians of Jewish Art« in the eyes of one of her great admirers and followers, the late Bezalel Narkiss,⁵ was a remarkable woman and scholar, who passed away at the age of 104 on November 20, 1989, 20 years ago.

The life of Rachel Wischnitzer-Bernstein is intimately related to one of the most interesting and challenging enterprises in the academic study of Jewish culture, literature and the visual arts that took place in Berlin in the early 1920s. At the time, Berlin played a significant role as staging post of Jewish émigré culture even though in the early 1920s Berlin had a population of more than 3 million of which a mere 210,000 were Jewish. And yet the small Jewish community was influential enough to shape modern intellectual concepts through its numerous literary and artistic venues.

The local thriving cultural scene attracted many writers in Hebrew and Yiddish, who came to Berlin from Eastern Europe and *Eretz Israel*.⁶ Berlin became home – for a longer or shorter period – for authors

- 4 See, for example, the discourse that evolved from Adolphe Basler's rhetorical question in »*Mercur de France*« in 1925. Jewish art theory was debated at the time by other art historians as well. See Marina Dmitrieva-Einhorn: *Kunstdiskurs in der jüdischen Press der Zwischenkriegszeit in Warschau, Kiew und Berlin*. In: Susanne Marten-Finnis, Markus Winkler (Hg.): *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990*. (Jüdische Presse. Kommunikationsgeschichte im europäischen Raum, 1: Selected papers presented at a conference entitled »The Jewish Press: Research in Progress in a European Perspective«, held at Queen's University, Belfast in May 2003) (Presse und Geschichte, 21). Bremen 2006, pp. 258–259. See further the more detailed article by Eva Frojmovic: *Buber in Basle, Schlosser in Sarajevo, Wischnitzer in Weimar: The Politics of Writing about Medieval Jewish Art*. In: Eva Frojmovic (ed.): *Imaging the Self, Imagining the Other: Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*. London, Boston 2002, pp. 1–32.
- 5 Bezalel Narkiss: *Rachel Wischnitzer, Doyenne of Historians of Jewish Art*. In: *Rachel Wischnitzer: From Dura to Rembrandt. Studies in the History of Art*. Jerusalem 1990, pp. 9–25. See also the interview with Rachel Wischnitzer by Claire Richter Sherman: *Rachel Wischnitzer: Pioneer Scholar of Jewish Art*. In: *Woman's Art Journal* 1(2), 1989, pp. 42–46.
- 6 The cultural background of the literary Jewish activity and creativity in Berlin at the dawn of the twentieth century is illustrated in a number of articles by Delphine Bechtel, such as *Les écrivains juifs allemands et la ›Volkskunde‹: culture, littérature et nationalism*. In: *Pardès; anthropologie, histoire, philosophie, littérature* 21, 1995,

such as Bialik, Tchernicovsky, David Frishman, Uri Zvi Greenberg, and many more. Others sought a venue there for publishing or contributing their literary production to Hebrew and Yiddish periodicals, all of which made Berlin a short-lived but vibrant microcosm of Jewish, mainly Yiddish literature.⁷

One of these contemporary Jewish publications was dedicated to art and culture. It appeared as a periodical named „Milgroim« in the Yiddish,⁸ and »Rimon« in the Hebrew version. These were published in relatively small editions by the Rimon Publishing House,⁹ established in Berlin and headed by Dr. Mark Wischnitzer.¹⁰ »Rimon-Milgroim« was a magazine devoted to art in all its manifestations: painting, sculpture, music and theater.¹¹ As the colophon states, »special attention is devoted

pp. 105–114; Pardès: *La Haskalah berlinoise*. In: Jean Baumgarten [et al.] (eds.): *Mille ans de cultures ashkénazes*. [Paris] 1994, pp. 354–357; and Baumgarten: *The Russian Jewish Intelligentsia and Modern Yiddish Culture*. In: Michael Berkowitz (ed.): *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*. Leiden 2004, pp. 213–226. Delphine Bechtel: *The Russian Jewish Intelligentsia and Modern Yiddish Culture*. In: Michael Berkowitz (ed.): *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*. Leiden 2004, pp. 213–226.

- 7 The profile of the Yiddish literature published in Berlin in and around the 1920s is illustrated by Glenn S. Levine: *Yiddish Publishing in Berlin 1919–1924*. In: *Leo Baeck Institute Yearbook* 42, 1997, pp. 85–108, esp. 88–89.
- 8 The spelling, »Migroim«, was chosen by its editors, although in some studies it is referred to as »Milgroym«.
- 9 Replying to a question on this matter by David G. Roskies in Fall 1971, Rachel Wischnitzer recalled that the volumes of the periodicals were published »Only in the hundreds...Maybe one thousand.« See Francesco Melfi: *A Rhetoric of Image and Word: The Magazine Milgroim/Rimon, 1922–1924 and the Jewish Search for Inclusivity*, Ph.D. Dissertation, submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Hebrew Literature in Jewish History to the Jewish Theological Seminary of America 1996, p. 228.
- 10 Rimon Publishing House was not a prolific publisher, with a total of nine books, many in translation. The full list of these publications, mostly forthcoming, was incorporated in the issues of *Rimon-Milgroim* 1 and 2. See Levine (note 7), p. 96, A, Table 1, for the dates of publication of the books published by Rimon and a comparative list of publications in Yiddish in Berlin during the relevant period.
- 11 It was published by the Rimon Publishing Company – the Rimon-Verlag – established in Berlin and London by the Wischnitzers' and located at Hohenstaufenstraße 43, Berlin W30. A. Kogan, J. Paenson and Dr. M. Wischnitzer are registered as its »Directors« in an insert in the volumes of »Rimon-Milgroim«. The publishing house also issued a series of books on various topics in Jewish culture. These were ad-

to the artistic production of the Jews in the present and the past.« Its literary editors were Mark Vischnitzer and Moshe Kleinman,¹² and the art editor was the art-historian and critic Rachel Wischnitzer-Bernstein.¹³ It contained contributions by various authors, some of whom were at the beginning of their artistic and literary careers. »Milgroim« and »Rimon« appeared between the years 1922 and 1924, during which only six issues were published. The essays on Jewish art, visual culture, Jewish folk-art and ethnography were ground-breaking, and some contain information on material artifacts that no longer exist. Sadly, this short-lived publication, which was established in 1922 and issued in Berlin, ceased to exist already in 1924, and issued a total of only 6 volumes.¹⁴

The impact of this pioneering endeavor was immense. The time and circumstances of its appearance were ripe; there had been earlier incentives in the work carried out by the Jewish Historical and Ethnographic Society which was inaugurated in St. Petersburg as early as in 1908, in which Marc Bernstein, among others, participated.¹⁵ More specifically,

vertized in that same insert of each volume. For a full summary of the publications of the Rimon Publishing House, see Katharina S. Feil: *Art Under Siege: The Art Scholarship of Rachel Wischnitzer in Berlin, 1921–1938*. In: *Leo Baeck Institute Yearbook* 44, 1999, pp. 167–190, and 45, 2000, pp. 122–133, see p. 170, and n. 13.

- 12 Kleinman himself published an article entitled »On Exaggeration in Journalism« in *Rimon* 2, pp. 43–44. He later published three additional papers in *Rimon* 3, 1923, p. 40 and in *Milgroim* 3, 1923, pp. 46–48 and 5, pp. 25–26.
- 13 Rachel Wischnitzer's biography is covered by Narkiss (*Rachel Wischnitzer, Doyenne*, note 5).
- 14 Two volumes appeared in 1922, three in 1923, and only one in 1924 – far from the initial intention of the editors of the magazine(s) to publish bimonthly. A note appeared, for example, on p. V of volume 2 published in 1922, indicating that »The Magazine is published bimonthly in the format of the present issue.« A study of the historical background of the cultural milieu of the émigré intelligentsia from Eastern Europe – including Jews – residing in Berlin was carried out by Susanne Marten-Finnis, Igor Dukhan: *Dream and Experiment. Time and Style in the 1920s*, Berlin *Émigré Magazines: »Zhar Ptitsa« and »Milgroim«*. In: *East European Jewish Affairs* 35(2), Dec. 2005, pp. 225–244. It remains unclear to what extent Wischnitzer's own acquaintance with Jews involved in other fields of cultural-intellectual activity influenced the inclusion of their works in the volumes of »Rimon-Milgroim«. For example, was it her friendship with Shaul Tchernichovsky, whom she had met during her studies at the University of Heidelberg, which prompted him to contribute to »Rimon«?
- 15 For more on the forerunners of research into Jewish folk-art in Russia and their contribution to a »Jewish Art Renaissance« in the early twentieth century, see Benjamin

the history of »Rimon-Milgroim« must be seen in light of the cultural bloom in Post-World-War-I Berlin with its wealth of journals and publications, 34 of which were in Yiddish.¹⁶

The companion journals »Rimon« and »Milgroim«, which appeared in Hebrew and in Yiddish respectively, were journals dedicated to the arts (plural).¹⁷ It was the emphasis laid on Jewish subject-matter and authorship by Jewish art historians and critics on general art that made »Rimon-Milgroim« unique.¹⁸ The double periodical was similar to publications that emerged in the early twentieth century German Expressionist circles, such as »Der Sturm« or »Der Blaue Reiter«. Certainly well aware of this new trend and following the state-of-the-art model, Rachel Wischnitzer joined her husband,¹⁹ Mark Wischnitzer,²⁰ and Baruch Krupnik (Karu)²¹ as literary editors, with Moshe Kleinmann²²

Nathans: On Russian-Jewish Historiography. In: Thomas Sanders (ed.): *The Historiography of Imperial Russia. The Profession and Writing of History in a Multi-national State*. Armonk, New York 1999, pp. 397–432; as well as Seth Wolitz: *The Jewish National Art Renaissance in Russia*. In: Ruth Apter-Gabriel (ed.): *Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art 1912–1928*. Jerusalem 1987 (exhibition catalogue, The Israel Museum, 285), mainly pp. 24–26. For the Polish scene, see Itzik Nakhmen Gottesman: *Defining the Yiddish Nation: the Jewish Folklorists of Poland*. Detroit, Michigan 2003, pp. 75–110. See also Seth Wolitz: *The Jewish National Art Renaissance in Russia*. In: Ruth Apter-Gabriel (ed.): *Tradition and Revolution*, *ibid.*, mainly pp. 24–26.

16 See Marten-Finnis, Dukhan (note 14), mainly p. 225.

17 The statement by the editors, on p. V of volume 2 of 1922, reads: »Rimon. A Hebrew illustrated magazine of art and letters... It will embrace the study, both retrospective and contemporary, of art in all its manifestations – painting, sculpture, music, theatre. Special attention will be devoted to the artistic production of the Jews in the present and past...«

18 This broad definition of the journals' scope enabled writers such as Franz Landsberger or Julius Meier-Graefe to introduce their scholarly study on topics ranging from Gothic art through Cézanne.

19 Rachel and Mark Wischnitzer had already collaborated on other literary productions while still in Russia. One example is the first issue of the »Istoria evreiskogo naroda«, delineating the history of the Jewish People, that appeared under the editorship of Mark and others, and which was designed by Rachel. See John Bolt: *From the Pale of Settlement to the Reconstruction of the World*. In: Apter-Gabriel (note 15), pp. 43–60.

20 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), of course, also refers briefly to the biography of Mark Wischnitzer, especially p. 15.

21 Krupnik, later Karu, (1899–1972), was a Hebrew writer, journalist, editor, and translator, who served on the editorial board of the German »Encyclopaedia Judaica« and

as translator into Hebrew as co-editor and David (or Dovid) Bergelson²³ and Der Nister as collaborative fiction editors, to found the periodical »Rimon-Milgroim« in Berlin²⁴. Rachel Wischnitzer herself served as its art editor, while also contributing seven essays on diverse themes ranging from ancient to contemporary Jewish art.²⁵

the Hebrew encyclopedia »Eshkol«. He joined the editorial board of *Rimon-Milgroim* in 1922 as associate editor with Mark Wischnitzer. See mainly Getzel Kresler: *Leksikon haSifrut haIvrit baDorot haAharonim*, [Merhavyah 1965–67], Vol. 2, 1967, pp. 794–795; Moshe Mevorakh: *Anshei Ruach beYisra'el: Deyokna'ot Soferim*. Tel Aviv 1956, p. 171.

- 22 The co-editor of the Hebrew »Rimon« as of volume 2 was Moshe Kleinman, who also edited »HaOlam« published by the Zionist Organisation.
- 23 On Bergelson (August 12, 1884–August 12, 1952), see mainly Joseph Sherman, Genady Estrakh (eds.): *David Bergelson: From Modernism to Socialist Realism*. Sixth Mendel Friedman International Conference on Yiddish (Oxford, 2005). London 2007.
- 24 Rachel Wischnitzer had already arrived there in the summer of 1914, at the eve of World War I, while Mark joined her only several years later. She later lived there between 1921 and 1938. See Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), pp. 16–17. On Rachel Wischnitzer's life in Berlin in the years 1921–1938, see Feil (note 11). See also the brief summary of the publication by Menuha Gilboa: *Rimon-Milgroim: An Unusual Arts Magazine in Hebrew and Yiddish 70 Years Ago*. In: *Qesher* 14, Nov. 1993, p. 102–105.
- 25 Rachel Wischnitzer strove to embrace the entire scope of Jewish art, but also related non-Jewish art. The broad range of Wischnitzer's definition of Jewish art is hinted at in her article *From my Archives*. In: *Journal of Jewish Art* 6, 1979 (rep. in Rachel Wischnitzer [Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5], pp. 166–177), p. 6, where she says: »As art editor of »Rimon« and »Migroim« (Berlin, 1922–1924), I believe that I faithfully recorded the concerns of that time in promoting the discussion of Cézanne and Chagall, synagogue mosaics in Palestine, and a Babylonian cylinder.« Interestingly, illuminated manuscripts and iconography, to which she dedicated numerous publications, are completely absent from this brief statement. Her list of publications on Jewish art, »Jüdische Kunstgeschichtsschreibung«, published in Ismar Elbogen, Josef Meisel, Mark Wischnitzer (Hg.): *Festschrift zu Simon Dubnow's siebzigstem Geburtstag*. Berlin 1930, pp. 76–81, covers a broad range of topics in the field. A full bibliography of Wischnitzer's oeuvre was compiled by Rochelle Weinstein: *Rachel Wischnitzer: A Bibliography*. In: *Rachel Wischnitzer* (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), pp. 180–187, comprising the remarkable total of 344 scholarly works.

Defining the Scope

In her autobiographical article »From my Archives«, which she wrote in 1979 at the age of 94, Rachel Wischnitzer reflected on Jewish art, declaring: »I have always regarded Jewish art as part of the general creative process molded inexorably by the times and the artist's personality, rather than by national characteristics.«²⁶ Her understanding of the place of Jewish art within the framework of general culture and art history as such evolved at a much earlier stage. Already in 1953, at a celebration of the thirtieth anniversary of »Rimon-Milgroim« organized by the Congress of Jewish Culture and the Jewish Museum of New York, she commented: »All too often Jewish art is dealt with as unique unto itself. We were a people among the peoples, a nation among the nations.«²⁷ The affirmation of this conviction may have been a principle that prompted her to place Jewish art at the focal point of Jewish public interest,²⁸ thereby joining her colleagues in giving birth to »Rimon-Milgroim«.²⁹

The vision of the founding editors of this outstanding publication is remarkable. The history of »Rimon-Milgroim« and the personal biographies of its initiators and editors are closely linked, as are the prevailing circumstances that forged the cultural milieu of the time in general, and of the Jewish intelligentsia in particular.³⁰ It was a time of multinationality. People, ideas, ideals and cultural trends continuously crossed geographic boundaries, constantly re-defining and reshaping themselves,

26 Viewed from a different angle by Feil (note 11), p. 133, »Jewish art, according to Wischnitzer, was part of and yet apart from its surrounding culture, at times borrowing its forms but always filling those forms with distinctly Jewish contents«. See also Rachel Wischnitzer's own observation on the interrelation between art and history, in: *Eine Selbst-Anzeige*. In: *Soncino Blätter. Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches 1*, 1925, pp. 95–96.

27 Quoted in Feil (note 11), p. 171.

28 Notably, later in her article (p. 8), she declares: »illuminated Hebrew manuscripts were my chief concern«, although she was universally regarded mainly as an architectural historian and art critic – also by herself. See the compilation of publications on Jewish art, »Jüdische Kunstgeschichtsschreibung« (note 26).

29 Jewish art theory was of interest at the time to other art historians as well. See Dmitrieva-Einhorn (note 4), pp. 247–265, especially her evaluation of »Rimon-Milgroim«, pp. 254–265.

30 As noted by Feil (note 11), p. 168, albeit regarding the general wave of Russians seeking a new (cultural) home in Berlin, »Sociologically, emigration in those years consisted of mainly two groups: the upper class and the intelligentsia«.

examining their old traditions and exploring new terrain. The people who made »Rimon-Milgrom« were no different. They were examining their own identities through modernistic eyes, delineating their horizons.³¹ Yet, while a number of scholars have already tried to place the periodical(s) within the framework of Jewish scholarship and as part of the cultural scene of the Russian émigré society in Berlin of the 1920s,³² our goal is mainly to understand the motivation that led a group of intellectuals to such a daring, innovative venture. Perhaps even more challenging, however, is understanding what led to the ultimate demise of this publication.

Both questions seem to be intimately connected to the intended readership of the magazine(s), and as consequence the choice of the language – or languages – in which it was to be published. As observed by Feil, »Rimon/Milgroim clearly catered to a well-read and highly educated audience... Rimon/Milgroim was created to present high culture to an educated Jewish audience and to bring culture into Jewish homes in their own language.«³³ »We realized – according to Wischnitzer – that German, the language of Goethe, Schiller and Moses Mendelssohn was, after World War I, no longer the unifying cultural vehicle of the Jewish intelligentsia. We wanted to reach out to Jewish groups in America and the growing Jewish community in Palestine. Yiddish and Hebrew seemed to be indicated.«³⁴

31 On the centrality of Yiddish to Eastern Jewry, and explaining the causes for the crisis in the Yiddish-speaking society, see Levine (Leo Baeck Institute Yearbook 42).

32 Beginning already in the seventeenth century with the »Dinstage un Freitagische Kurantn«, published in Amsterdam in 1686–1687, Jewish press in various languages was more or less prominent all over Europe, including Holland, Germany, Rumania, Hungary, Russia, and other centers of Jewish cultural activity. Particularly on the local, contemporary level of Berlin in the 1920, »Rimon-Milgroim« was not conceived *ex nihilo*. The thriving Russian-Jewish community residing in Berlin published three daily newspapers and five weeklies, further nurturing its cultural enclave with its own theaters and bookstores. Intellectual interaction took place in the city's literary cafés, notably the »Leon«. On the cultural scene in Jewish-Russian Berlin see Otto Friedrich: *Before the Deluge: A Portrait of Berlin in the 1920s*. New York 1972, and – seen over a broader timeline – Robert Williams: *Culture in Exile: Russian Émigrés in Germany, 1881–1941*. Ithaca, London 1972. See also Leo and Renate Fuks: *Yiddish Publishing Activities in the Weimar Republic, 1920–1924*. In: Leo Baeck Institute Year Book 33, 1988, pp. 417–434.

33 Feil (note 11), p. 170.

34 Wischnitzer 1979 (note 25), p. 7; Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5),

Rachel Wischnitzer's first contribution to be published in „Rimon-Milgroim« was interestingly also the opening article in volume 1 of the respective journals.³⁵ Wischnitzer's appraisal of the interaction between traditional, mainly Jewish folk art, nationalism and modern Jewish art is revealed for the first time. Her ideas are already fully developed and confident. It is in the awareness of »unity« of the Jewish people and connection to the Jewish past that she attributes modern and contemporary manifestations of creativity in visual art. »The initial enthusiasm of Chagall, Rybak and others arose from these wall paintings [in the synagogues of Eastern Europe]. What they saw here engendered their entire creation and gave a free rein to their feelings,« she said, in the article entitled »Modern Art and Our Generation.«³⁶

In another article, Wischnitzer addressed the cultural and historical background of the growing importance – or relevance – of manifestations of Jewish art to a larger spectrum of interested Jewish intellectuals. She regarded the contribution of Jewish artists as constructive, or even crucial, to the gradually increasing interest in Jewish visual representational art. In making leading artists aware of the phenomenon of the art of the painted synagogues in Eastern Europe at the dawn of the twentieth century, however, her vantage point may have been too emphatic

p. 18. Wischnitzer herself did not write in either of these languages. Her contributions to »Rimon-Milgroim« were translated from the original German by Baruch Krupnik to suit the official languages of the publications. On Yiddish periodicals in Berlin in the 1920s as a cultural phenomenon, see Susanne Marten-Finnis, Heather Valencia: Sprachinseln: jiddische Publizistik in London, Wilna und Berlin, 1880–1930 (=Lebenswelten osteuropäischer Juden, 4). Köln 1999. Other presses published in Hebrew and in Russian to serve the broad needs, interests and language preferences of the large émigré community of Russian Jews, as described by Feil (note 11), mainly pp. 168–170. See also Arthur Tilo Alt: The Berlin Milgroim Group and Modernism. In: Yiddish 6, No. 1, 1985, pp. 33–44. The contemporary ideological strife between the Yiddishists and the Hebraicists and the stance taken by the editors of »Rimon-Milgroim« on that issue is described by Feil (note 11), pp. 173–174.

35 Altogether Wischnitzer published a total of nine articles in the periodical during its existence, contributing to each volume. In addition to these, she joined other authors in three other publications in vols. 4 and 5.

36 Pondering the impact of this »national feeling«, in Rimon 1, p. 4, she expressed her firm belief that only an artist who is part of a living people can create an art that expresses national unity and that is founded on the common past. The article was published also in »Milgroim« of that same year, pp. 2–7.

37 Wischnitzer explicitly states that »It is significant, however, that not until artists

and monolithic.³⁷ The interest in Jewish folk art with which Wischnitzer was associated was part of a new interest in Jewish ethnography in all its manifestations, whose main protagonist was S. Ansky.³⁸

A similar view is expressed in the words of Eliezer Lissitzky in his article »The Synagogue of Mohilev. Reminiscences«, published in 1923 in »Rimon« volume 3.³⁹ Calling the emerging Jewish artists of Eastern Europe »pioneers«, he says: »We, holding a pencil and a paintbrush, immediately began analyzing not only the nature surrounding us, but also ourselves. What and who are we? What is our place among the nations? What is our culture? And what should our art be?... Self-searching... we strove to look into the old mirror, to grasp ourselves through what is called ›folk culture‹.«⁴⁰

Although one should not overestimate the role of figures like Ansky, Struck, Lissitzky, Rybak and Chagall in promoting the awareness of these paintings not as representations of some lesser folk-art, but as worthy works of art in the full sense of the word,⁴¹ their work may by no means be seen as the discovery of Jewish art, but rather as its reappraisal, appropriation, and redefinition.⁴² Thus, by quoting Chagall's probably

such as Lissitzki, Ryback and Chagall had become aware of the old synagogue folk art did it reach wider circles of the Jewish intelligentsia.« In her article *The Wise Men of Worms*. In: *The Reconstructionist* 25(9), June 15, 1959, p. 9.

- 38 On Ansky and the Jewish Ethnographic Society, from an art history perspective, see mainly the exhibition catalogue *Tracing An-Sky: Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg*. Zwolle 1992–1994. The exhibition was co-organized by the Joods Historisch Museum, Amsterdam, and the State Ethnographic Museum, St. Petersburg.
- 39 Pp. 9–12, and pp. 9–13 in »Milgroim« of that same year.
- 40 E. L. [Eliezer Lissitzky]: *The Synagogue of Mohilev. Reminiscences*. In: *Rimon* 3, 1923, p. 9. Later, on the same page Lissitzky uses much different terminology when appraising the artwork of the Mohilev synagogue: »This is the fruit of high art.« The parallel article appeared in *Milgroim* of that same year, pp. 9–13.
- 41 Lissitzky is, however, also apologetic in his quest to prove Jewish art worthy of acknowledgement. His aforementioned (n. 41) article in *Rimon* and in *Milgroim* 3, p. 35 is, in many ways, an attempt to make his point. To a great extent, his view can be summarized in his own words toward the conclusion of the article: »We are a cultured people. Only elegant pedigree papers are wanting.«
- 42 Such a view is explicit in the chapter heading »The Discovery of Jewish Folk Art« in: *Avram Kampf: Jewish Experience in the Art of the Twentieth Century*, South Hadley, Massachusetts 1984, p. 17. Further information on the activities of these early attempts to collect and preserve the Jewish cultural is on pp. 17–23.

fictive affinity with Hayyim Segal of Sluzk, the artist of the Mohilev and Kopyts synagogues – his »distant ancestor« in his own words – Wischnitzer, too, legitimized folk as part of the Jewish visual culture: »When Chagall called the painter of the Mohilev synagogue, Hayyim Segal, his ›distant ancestor‹ – and he meant blood relationship – a more than poetic link seemed to be established between folk art and the ›fine arts‹ of the day«. ⁴³ This was to be her ideology as art editor of »Rimon-Milgroim«. ⁴⁴

The Inevitable End

The need to define the scope of the nascent publication, »Rimon-Milgroim«, was one of the stumbling-blocks that led to its demise. Although the persons who were active in creating – and later setting – the editorial tune of the publication were personally engaged in varied fields of Jewish cultural creativity and naturally propagated these specific fields of interest, there must have been undertones that set many opposing forces in motion. Rachel Wischnitzer clearly played a decisive role in the choice of subject-matter for the journal, extending far beyond the traditional role of an art-editor. In her opinion, »Rimon-Milgroim« was to act as catalyst for shaping an »art-educated public«. But what was her definition of »art«?

In an intriguing statement, entitled »Eine Selbst-Anzeige« (»self-indictment«), she sketched what would have been the blueprint of a forthcoming volume, paradoxically published in the first volume of »Soncino-Blätter« that appeared in 1925, after »Rimon-Milgroim« had already ceased to exist. ⁴⁵ Concisely describing the journal, her ideas are crystal clear. Through »Rimon-Milgroim« she hoped to arouse public interest specifically in Jewish painting and sculpture and to educate all lev-

43 Wischnitzer (*The Wise Men of Worms*, note 37), p. 12.

44 The extent to which the inclusion of some early works by Chagall and other Jewish artists then making their debut within the pages of »Rimon-Milgroim« promoted their respective careers exceeds the scope of this paper. Some relevant remarks can be found in Rachel Wischnitzer, *Berlin, the Early 1920s*. In: Narkiss (*Rachel Wischnitzer, Doyenne*, note 5), pp. 164–165.

45 See note 27.

els within Jewish society of its understanding and appreciation.⁴⁶ To be sure, her words made no mention of promoting other fields of art such as literature, music or theater!⁴⁷ In a concluding statement in this same article her ideology becomes even clearer. It was her declared belief that »Rimon-Milgroim« was ideologically conceived primarily as a magazine of Jewish visual art, in which literature would play a secondary role.⁴⁸

Yet the content of the magazines was not confined to Jewish art as such. The editors – mainly Rachel Wischnitzer – were open to contributions from other realms of art history as well. There were themes such as Chinese art,⁴⁹ the art and biography of Leonardo da Vinci,⁵⁰ or Paul Cezanne.⁵¹ The same holds true for other manifestations of Jewish art and culture, mainly literature.⁵² In an interview with David G. Roskies which took place in her home in the Fall of 1971, Rachel Wischnitzer reinforced this stance, saying: »Rimon« was not meant to be just a Jew-

- 46 Thus, »Bevor aber zu einer systematischen Herausgabe von Faksimile-Ausgaben der kostbaren illuminierten Handschriften und zu anderen großangelegten Untersuchungen geschritten werden kann, muß das künstlerische Interesse des jüdischen Publikums erst geweckt werden. Der Rimon-Verlag wurde zwangsläufig vor die Aufgabe gestellt, eine Kunstzeitschrift zu gründen, die den Boden zur Aufnahme kunstwissenschaftlicher Arbeit bereiten würde. Der Rimon und die jiddische Parallelausgabe, der Milgroim, sollten als Pfadfinder in die Welt hinauswandern, um die verschiedenen Schichten und Lagerungen des jüdischen Volkstums zu erfassen.« Op. cit.
- 47 In fact, the sole contribution on Jewish music that was published in »Rimon-Milgroim« was by A. Z. Idelson: *Jewish Music in its National Aspect*, published solely in Rimon 5, 1924, pp. 5–30. Notably, the article was never printed in the Yiddish counterpart, »Milgroim«. Interestingly, Melfi has created no category for Jewish music in his Appendix B: Subject Index, although Idelson's article is listed in Appendix A: Author Index, p. 205, under the letter J.
- 48 »Angesichts der speziell werberischen Aufgabe der Zeitschrift, in recht weit gezogenen Kreisen Kunstinteressen zu erzeugen, schien es nicht angebracht, die kunstwissenschaftliche Betrachtung von anderen Geistesgebieten zu isolieren: so wurde seine Zeitschrift für Kunst an erster Stelle, aber auch für Literatur.« Op. cit. (Soncino Blätter), p. 96.
- 49 W. Kohn: *Chinese Painting*. In: Rimon 5, 1923, pp. 13–17 and a parallel article in Milgroim, pp. 13–16.
- 50 O. Pevsner-Schatz: *Leonardo da Vinci. A Biographical Study*. In: Rimon 4, 1923, pp. 20–5 and that same year's Milgroim, pp. 19–26.
- 51 J. Maier-Graefe: *Cezanne and His Work*. In: Rimon 1, 1922, pp. 7–11, and a parallel article in Milgroim, pp. 8–15.
- 52 Such as works by Hugo von Hofmansthal (Milgroim 6, 1924, p. 7), or Vladimir Kolenko (Rimon 1, 1922, p. 13).

ish art journal – because we wanted the Jewish public to learn something about art in general. You can't consider Jewish art as something isolated. It had to be assimilated...«⁵³

Things were by no means simple when it came to formulating the goals of »Rimon-Milgroim«. Other protagonists of the periodical – founders and editors – saw in it an opportunity to propagate the arts in the general sense of the term, with a pronounced emphasis on literature. A leading figure who hoped to take part in reshaping a modern Jewish-Yiddish literary expression was the Yiddish prose writer David Bergelson.⁵⁴ Seeking an »autonomous secular culture by which modern Jews, in search of emancipation without assimilation, could define their national identity,« he became a cultural activist in Russia.⁵⁵ Yet history took a different course. Disenchanted by his attempts to create a thriving Yiddish center in Russia,⁵⁶ Bergelson hoped to find a new intellectual life in Weimar Berlin – a cultural Mecca at the time –⁵⁷ where he hoped to establish a periodical in Yiddish.⁵⁸

53 Cited by Melfi (note 9), Appendix D, p. 226.

54 Okhrimovo/Sarna, 1884–Moscow, 1952.

55 Joseph Sherman: Religious Tradition and Secular Radicalism: David Bergelson in Berlin, 1922. In: *Midstream* 54, 4, July–August 2008, p. 35.

56 Bergelson was very active in Jewish cultural circles and one of the founding directors of the Kultur Lige, established in Kiev immediately after the Russian Revolution. On Bergelson, see Sherman, Estraich (David Bergelson: From Modernism). A similar »renaissance« evolved in other manifestations of culture and the visual art as part of a wider movement that sought to re-define Jewish national art in a modern world. The broad phenomenon was described in various contributions to the exhibition catalogue by Ruth Apter-Gabriel (note 15).

57 Berlin of the 1920s was somewhat similar to St. Petersburg of the 1910s, serving as a center for the Jewish intelligentsia. The cultural background of Berlin in the 1920s is extensively discussed by Marten-Finnis, Dukhan (note 14), pp. 225–244. See also Delphine Bechtel: *Babylon or Jerusalem: Berlin as Center of Jewish Modernism in the 1920s*. In: Dagmar C.G. Lorenz, Gabriele Weinberger (eds.): *Insiders and Outsiders; Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria, Detroit 1994*, pp. 116–123; and Bechtel: *Jiddische Literatur und Kultur in Berlin im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. In: Michael Brenner (Hg.): *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt; Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen 2002, pp. 85–95.

58 Sherman further discusses Bergelson's activities as a writer and his stance vis-à-vis the political atmosphere in Bolshevik Russia (*Religious Tradition and Secular Religious*).

Resonating to the initiative of the Jewish cultural elite in Berlin, yet perhaps to a no lesser degree in quest for an organ in which to publish his own writings, Bergelson joined the editorial board of the nascent »Rimon-Milgroim« both as one of its literary editors and contributor of his own literature and art.⁵⁹ Shortly after the first issue was published, Bergelson, along with his friend and co-editor, Der Nister (Pinchas Kahanovitsch, 1884–1950), resigned from their official roles in »Rimon-Milgroim«. According to Joseph Sherman, they were »alarmed by the fierceness with which they were assailed for having joined what were denounced as ›the forces of reaction‹, unable to reconcile their own sense of personal displacement with the Wischnitzers' conservative insistence on Jewish national unity, and unwilling to sever ties with colleagues in Soviet Yiddish centers...«⁶⁰ Dissociating themselves from their former literary haven, they publicly proclaimed their contacts with »Milgroim« and its editors severed in the third volume of »Strom 3«, published in 1922, in a short note addressed mainly to their pro-Soviet colleagues.⁶¹

Personal and ideological disagreements among the editors of »Rimon-Milgroim« were only one factor that rendered it such a briefly flickering episode in the history of Jewish cultural creativity. Printed on high-quality paper with superb color reproductions and masterly captions and embellishments, it was an outstanding work of art in itself. Yet post-war Germany was experiencing financial hardships that were a factor in the discontinuation of the publication. Reflecting on the course of events, with no outspoken anguish or poignancy, Rachel Wischnizer writes much later in retrospect: »The 6th issue of ›Rimon-Milgroim‹ (1924) was to be the last. The inflation in Germany had stopped, and with the dollars we received for copies sold in the U.S. losing their astronomical value, the magazines had to be discontinued.«⁶² Summarizing the short-lived episode of »Rimon-Milgroim« in writing, the editors ap-

59 See his contribution At the Beginning of November 1919. A Sketch. In: Milgroim 1, 1922, pp. 25–26, and his illustration Onheyb Kislev 5769 in that same issue. The article did not appear in Hebrew in Rimon.

60 Loc. cit. The ideological clash between Bergelson and Der Nister and the editors of »Rimon-Milgroim« and the cultural atmosphere that hovered in the background are discussed by Melfi (note 9), pp.79–94.

61 Strom 3, 1922, appended to p. 83. The translated text of their one-line message is included in Sherman (note 55), p. 8.

62 Wischnitzer (Soncino Blätter. Beiträge), p. 10.

pended a list of the articles that had appeared in its respective volumes at the end of volume 6. In a sense, this served as the magazine's own necrology. The impact of the inflation in Germany was not the only negative financial factor. Initially supported – in more ways than one – by Ilya Paenson,⁶³ the periodicals ceased to have a sponsor when he withdrew his support after the second volume of »Rimon-Milgroim« appeared.⁶⁴

To be sure, the message was written on the wall from the start, if not explicitly inscribed on it. A note to the potential readers of the Hebrew »Rimon« reads as follows: »The issues of ›Rimon‹ and ›Milgroim‹ are being sold to individuals in all the large Hebrew bookstores. Due to the daily fluctuating rates of exchange no subscription can be made in countries with a low value [currency]. Whoever wishes to receive the issues regularly is requested to send a certain amount [of money] and we will deduct upon each dispatch the fee of the volume from it, or they should please send us a message in writing that they wish to receive the issue by means of deferred payment.«⁶⁵

On a more practical level, correspondence between various leading persons in the cultural scene reveals mismanagement and disorder in issues of maintaining »Rimon-Milgroim«. On September 25, 1922, the poet and journalist Elyohu-Khaim Sheps, alias A. Almi, sent a letter addressed to Dr. Mark Wischnitzer on a letterhead of »The Eagle Publishing Company, Limited,« of Canada, »publishers of the first and largest Jewish daily in the Dominion.«⁶⁶ After complimenting the edito-

63 Paenson, known also by his Hebrew given names Isaak Iosif, was born in Riga in 1898 and was in 1938 by the Stalinist Regime. On his role in the nascence of »Rimon-Milgroim« see Wischnitzer 1979 (note 25), p. 6.

64 Whether or not this had to do with the fact that as of issue 3 of »Rimon-Milgroim« the covers tended to be less elaborate and polychromatic remains a conjecture. See, however, Melfi (note 9), pp. 162–172.

65 Vols. 1 and 2 contain the following inscription in full on p. II Later, this inscription appeared in a shortened version in vol. 3, and ceased to appear subsequently. The parallel inscription in English appeared on p. V of the same volume and bears a slightly modified text: »...Copies of the RIMON and MILGROIM are obtainable at the principal bookshops and in all Jewish bookstores. Remittances should be sent by cheque or postal order and made out to the order of THE RIMON PUBLISHING COMPANY...« Ensuing volumes of »Rimon-Milgroim« did not include this inscription.

66 The letter is kept in the Mark Wischnitzer archive of the Institute for Jewish Research at the Center for Jewish History in New York, file no. 676, box 1.

rial board for the superb new publication of »Milgroim«, Almi requests to be sent the first issue as well as ensuing future issues of the journal as »honorarium« for some poems from his own pen that he is offering for inclusion in a forthcoming volume.

One should also carefully consider the appraisal of Joseph Sherman of the cultural »Rimon-Milgroim« venture. To use his own words, »This was a highbrow, lavishly illustrated Yiddish periodical,⁶⁷ with a Hebrew counterpart entitled »Rimon«, edited and published in Berlin that aimed to heal the breach created by divisive Yiddish-Hebrew language politics in the process of drawing Jews towards an appreciation of Western high culture.«⁶⁸

Sherman is pointing his finger to some of the major factors that may well have led to the downfall and discontinuation of what at the onset could have been not only an inspiring promise but also a great success on the cultural stage of the Jewish intelligentsia in respect to target readership, content, language, and visual format.

Let us consider the target readership of the joint venture, »Rimon-Milgroim«. Apparently the editors of the periodical(s) aimed at a broad readership of Jewish intellectuals in the newly formed Bolshevik Soviet Union and other communities in Eastern Europe, whose culture was deeply embedded in traditional »shtettel« traditions on the one hand and in current trends of a search for a new Jewish identity within the local society on the other. To quote Narkiss, »At the time, the »enlightened« Jews were divided among three opposing groups: the first were the supporters of the more nationalistic aspect of the Enlightenment, namely the revival of the Hebrew language and the ensuing Zionist movement; the second were those who became entirely assimilated into the Euro-

67 Rachel Wischnitzer herself was influential in creating the visual appearance of the Hebrew titles used throughout the periodical by providing samples of script from medieval Hebrew illuminated manuscripts for the graphic artist Franciska Baruch, who was responsible for the Hebrew lettering of »Rimon-Milgroim«. See Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 18. According to Rachel Wischnitzer, p. 8, the actual layout and format of the volumes were influenced by the Russian art magazine »Jar Ptitz«, and, in fact, the first volumes of »Rimon-Milgroim« were published by Alexander Kagan, who was the producer of »Jar Ptitz«.

68 Op. cit., 35. A similar readership was aimed at for another contemporary Russian-language periodical »Zhar Ptista« issued in Berlin. Both »Zhar Ptista« and the Hebrew-Yiddish »Rimon-Milgroim« were launched by Aleksander Eduardovich Kogan, resulting in a similarity in layout and visual preferences.

pean way of life, retaining only some traditional Jewish cultural traits, such as the use of some religious festival customs; while the third were Yiddishists, who saw Yiddish as an East European *lingua franca* and the focus of Jewish life.«⁶⁹

While it was probably not the second group mentioned by Narkiss which »Rimon-Milgroim« targeted, the two other components of East European Jewry most definitely were. The schism between these two groups can best be exemplified by the personal involvement of Bergelson and Der Nister with »Rimon-Milgroim«. The Jews in that part of the world were not a uniform group of intellectuals sharing the same goals, interests, and understanding of their Jewishness (much less ideology) in their religious and national identity. Neither were the American Jews, many of whom were émigrés from Eastern Europe, members of both the blue- and – to a lesser extent – white-collars. Once again, their feelings towards their respective homelands and the traditions they left behind in the East were ambivalent to say the least. »Rimon-Milgroim« struck this very chord, and reminded some of their past, from which they had tried to detach themselves, attempting to become an integral part of American society, while others had created a physical and mental »shtettel« of past times in the »New World«. And then there was the Jewish community in Palestine, exploring a sense of collectivity with other ethnic groups of Jews from Oriental and Sephardi cultures while struggling with a climate too hot and harsh to leave room for any intellectual inspiration, and while coming to terms with the Ottoman ruler and Arab fraction of the local dwellers of the land. One would naturally seek a common denominator in these very diverse societies, defined by Rachel Wischnitzer as the target readership of »Rimon-Milgroim«.⁷⁰ Apparently, the editors with their attempt to inaugurate a literary organ encompassing Jewish arts at large was doomed to failure from the start.

Limiting their scope to the eastern and western Ashkenazi intelligentsia, it seems that the schism between the Yiddishists and the Hebraists, the leaders of the Jewish cultural *avant-garde*, was too deep to

69 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 10. The battle went far beyond the technical question of language. It was all about culture of the Jews in a »new era«. See further Malgorzata Maksymiak-Fugmann: Zionistische Identitäten um 1900: Ein „Kulturkampf« zwischen Ost und West. In: Marten-Finnis, Winkler (note 4), pp. 167–178.

70 Wischnitzer 1979 (note 25), p. 7.

overcome.⁷¹ Aiming to placate both worlds, they opted not to take an active stand where it may have been imperative to make a clear cultural – perhaps also political – statement, or to attempt an open dialogue on the language issue. »Neither the Hebrew ›Rimon‹ nor the Yiddish ›Milgroim‹ are party or clique organs«, stated Wischnitzer.⁷² However, in the turbulence of the Jewish quest for a modernist self-definition, the result was markedly different from the original intention: the editors of »Rimon-Milgroim« ultimately alienated both opposing parties, thereby undermining their own success.⁷³ »Without proclaiming a political manifesto, ›Rimon/Milgroim‹ was meant to redefine Jewish identity and widen the view of Jewish culture by providing scholarly essays along with poetry and decorative graphics... the Wischnitzers specifically tried to address a Jewish audience by using the language of aestheticism and academia rather than the rhetoric of political radicalism.« This proclaimed low-key neutrality was premature or – at best – irrelevant in the cultural scene of Berlin in the 1920s. As a matter of fact, from the beginning the leading protagonists of »Rimon-Milgroim«, the Wischnitzers, did not create two identical journals. The content of the respective publications were adjusted to fit their target audience especially in respect to the literary content.

A Literary Post-Mortem of a Journal

»Rimon-Milgrom« did not enjoy the longevity it deserved. Its editors had high aspirations that could not under the circumstances come to fruition and sustain high standards for the long term. The subtitle of »Rimon« in its English rendering reads »A Hebrew Illustrated Magazine of Art

- 71 Note especially the grave opposition to »Rimon-Milgroim« expressed by the editors and supporters of the Yiddish periodical »Khalyastre«, as described by Seth Wolitz: *Die Khalyastre: The Yiddish Modernist Movement in Poland. An Overview*. In: *Yiddish* 4(3), 1981, pp. 5–19.
- 72 »Weder der hebräische Rimon, noch der jiddische Milgroim sind Partei- oder Cliquenorgane.« Wischnitzer (*Eine Selbst-Anzeige*, note 26), p. 96.
- 73 The course of events proved radicalism, too, to be wrong. The stern ideology of the propagators of »Khalyastre«, to mention one example, was inapt for its time, as described by Seth L. Wolitz: *Between Folk and Freedom: the Failure of the Yiddish Modernist Movement in Poland*. In: *Yiddish* 8(1), 1991, pp. 25–51.

and Letters«, further stating that »The Magazine is published bimonthly in the format of the present issue. It will embrace the study, both retrospective and contemporary, of art in all its manifestations – painting, sculpture, music, theatre. Special attention will be devoted to the artistic production of the Jews in the present and past. Each number will contain some 25–30 colored and black and white illustrations. The literary section includes fiction, poetry, and critical and philosophical essays«. ⁷⁴ The subtitle of »Milgroim« is »A Yiddish Illustrated Magazine of Arts and Letters.« Written below the subtitle, the following inscription is found: »The Magazine is of the same size and character as RIMON, but differs in literary content.«

These two inscriptions, too often overlooked, represent the standards that the editors aspired to maintain, and the scope and range of unfulfilled promises that hampered the publication from the beginning. While it was the stated intention of its editors to publish it on a bimonthly basis, alone the paucity of material submitted for publication must have doomed both »Rimon« and »Milgroim« to a mere six issues between 1922 and 1924. ⁷⁵

The existing correspondence in the archive of Mark Wischnitzer can hardly be considered conclusively instructive simply because it represents only a fraction of the vast material that once existed. Hardships and relocations from St. Petersburg to London, Berlin, Paris, and New York via Portugal took their toll on a large part of the documents. Moreover, the Mark Wischnitzer archive, presently kept at the YIVO Institute for Jewish Research at the Center for Jewish History in New York, ⁷⁶ contains almost exclusively letters that were addressed to him, and not those that he wrote himself. Moreover, despite his position within the hierarchy of the editorial board of the magazine, potential contributors to »Rimon-Milgroim« often did not approach him, but rather either Rachel

74 A similar text appeared in Hebrew and Yiddish, with slight variations.

75 See also Melfi (note 9), pp. 6–8.

76 File no. 676, box 1. It is not clear what fate befell the archive that was formerly kept by Rachel Wischnitzer in her home in New York. Some of the documents referred to in 1971 by Shlomo Eidelberg: *Zikhronot Nishkakhim* (Forgotten Memories. From the Archive of Dr. Mordekhai Wischnitzer z«l). In: Charles Berlin (ed.): *Studies in Jewish Bibliography History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 9–11 – Hebrew section are apparently missing from the archive in its present location, at YIVO, New York.

Wischnitzer in her capacity of art editor, or other co-editors whose archives are no longer traceable. Nevertheless, from what we have it is clear that writers, poets, and artists offered contributions for publication to what seemed to them a distinguished, leading *avant-garde* periodical of Jewish arts. While some were already well established in their careers and were acknowledged and acclaimed, others were seeking to make a *début* in their respective careers on its pages. One interesting instance is seen in a letter sent in February of 1925 to the editors of »Rimon« by Simha (Alter) Ben-Zion Gutman – a Hebrew writer and educator who wrote under the pen name *S. Ben Zion*. Already a well known figure in the Hebrew literary scene, he is submitting six of his sonnets for publication instead of the requested novel, while adding a *post scriptum*, in which he introduces his son, the emerging artist Nahum Gutman, adding: »If you permit a father to speak for his own son, I testify that he has a real talent.«⁷⁷ The young artist was then known mainly as a children's illustrator. Making his art known through its inclusion in »Rimon-Milgroim« could have gained him international exposure. This plea is especially surprising in light of the fact that Nahum Gutman himself had already assumed his own contacts with Dr. Wischnitzer earlier on. Paving his way as an artist of Biblical themes he appended two different photos of his sculpture »Job and his Three Friends« for publication, adding that he would like to discuss the possibility to publish additional material with Wischnitzer at his forthcoming visit to Berlin.⁷⁸

Other (potential) contributors needed to promote their cause and insist on having their materials published as per agreement between them and the editors of »Rimon-Milgroim«. Such was the case, for example, with Ari Ibn Zahav (formerly Leo Goldstein), known mainly as a writer and playwright. In a letter addressed to Dr. Wischnitzer from the fall of 1923 he complains that he had sent his own painting entitled »The Last Day« for the third volume of »Rimon«. Disappointed that the painting

77 The letter is found in the archive of Mark Wischnitzer at the YIVO Institute for Jewish Research at the Center for Jewish History in New York, file no. 676, box 1, mentioned above.

78 The letter, also kept at YIVO, *loc. cit.*, is dated 29 April 1922. Gutman further mentioned that he has made illustrations for the »Book of Job«, the »Passover Haggadah« and parts of the Bible, and has just finished printing some sketches from Eretz Israel, obviously meant to arouse the interest of the editors of »Rimon-Milgroim« in his artistic achievements.

was not reproduced, he demanded that it be returned to him immediately.

The letters of the Czech-Austrian poet Jiří Mordecai Dov Langer,⁷⁹ show a similar dissatisfaction in light of vague promises made by Mark Wischnitzer regarding the publication of Langer's poetry in »Rimon-Milgroim«. His growing impatience with Wischnitzer's conduct is apparent from his letters, dating between spring of 1922 and winter 1923.⁸⁰ It seems that the two could not come to terms on the nature of their collaboration. Wischnitzer was probably interested in promoting the journal in Prague by taking advantage of Langer's good offices and connections, while Langer wanted his poetry to be acknowledged and published. After being informed about the paucity of Hebrew readers in Prague, Wischnitzer's inclination to publish Langer's work may very well have diminished.

Was it mere mismanagement on the part of the editor(s) of »Rimon-Milgroim«, or was it the failure to balance purely artistic and literary evaluation with a more basic need to publish material that would benefit the Rimon Publishing House? Based on still visible stones in the mosaic, it seems that it was a combination of the two.

The circumstances surrounding the writings by Israel Vaxer, who passed away in 1919, are exemplary. In a series of letters, his brother Menashe Vaxer, then serving as Director of the Hebrew High School »Tarbut« in Rishkani, Region of Belz (Bessarabia), attempted to have some tales and other material published from the bequest of the late author in »Rimon-Milgroim«. In his first letter, dated October 12, 1922 and addressed to the editors Wischnitzer and Krupnik, he refers »our poet Bialik« as promoter of Vaxer's literary contribution – an implication that is reinforced in later correspondence from August 28, 1923, in which he refers to Bialik as »custodian« or »trustee« of Israel Vaxer's writings.⁸¹ Finally, two of Vaxer's works were published in »Rimon«

79 Prague, 1894–Tel Aviv 1943.

80 The correspondence was published by Eidelberg (Leo Baeck Institute Yearbook, 42), p. 10. Other letters discussed in this article have no bearing upon the issue of this paper.

81 סופור טופא in the Hebrew original. YIVO, loc. cit. Bialik valued the work of the young writer greatly and dedicated an essay in his memory to volume 3 of Rimon: On the Posthumous Work of Israel Wachser. In: Rimon 3, 1923, pp. 33–34, with two tales by Vaxer in Hebrew translation, 35–38, appended to it.

volume 3 through the good offices of Bialik, who wrote an obituary and appraisal of the work entitled »The martyr Yisrael Vaxer. A Letter to the Editorial Board«. ⁸²

On the technical-financial level, Menashe Vaxer requested in his letter of October 12, 1922, four copies of each issue of »Rimon-Milgroim« that would include his brother's works for his siblings in Russia and Ukraine. When he subsequently learned that 2 legends by his late brother were printed in volume 3 of the magazine, he addressed a further letter on April 10, 1923, to the editors demanding that this agreement be honored, further inquiring about a honorarium that was still owed to him. In his last extant letter to Dr. Wischnitzer, dated September 6, 1923, Menashe Vaxer gave his permission to have additional writings of his late brother published in Yiddish by the Rimon Publishing House, stipulating that it be printed in »a beautiful illustrated edition« to be published as soon as possible, and that 15% of the revenue of the book be sent to him. ⁸³

Regarding art history »Rimon-Milgrom« suffered from quite a different problem, namely technical language issues. Even though Jewish art was making its hesitant debut as a field of academic research, »there were no Hebrew or Yiddish writers in the field of art«. ⁸⁴ While this statement was not fully accurate, as Lissitzky, Berlewi and Sukenik submitted their papers in Yiddish, it was true for Rachel Wischnitzer herself, who did not write in either Hebrew or Yiddish but German. Hers and other contributions had to be translated from either Russian or German, thereby adding cost to the production of each volume of the journal.

Other issues may have also been regarded as problematic in the eyes of at least one segment of the readership of »Rimon-Milgroim«. While generally appreciating contemporary creators of Jewish visual art, it was Wischnitzer who determined the artistic value of the artists represented. In a survey of the themes highlighted by »Rimon-Milgroim«, she mentions a handful of artists whose works are represented in it. Naming »Israels, Liebermann, Struck, H. Glicenstein, Emanuele Glicenstein, Marc Chagall, Altmann, Rybak, Band, Ludwig Meidner, Lisicki, Rahel Szalit-Marcus«, one is struck by the total omission of the artistic scene

82 This appeared on pp. 34–35, with Vaxer's posthumous contributions, selected by Bialik and possibly also in his translation into Hebrew, on pp. 35–36 and 37–38.

83 YIVO, loc. cit. Regarding the publication of a translation of some works into Hebrew, he once again proposed that Wischnitzer approach Bialik.

84 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 7.

outside the central- and east-European realm, such as the United States or *Eretz Israel*.⁸⁵ By then, Hermann Struck had already immigrated to Palestine and was to become one of the teachers at the Bezalel School in Jerusalem.⁸⁶ The emerging scene of Jewish arts and crafts in *Eretz Israel* was also totally overlooked, even though Wischnitzer herself was an avid advocate of folk art. True, neither the »Old Yishuv« in *Eretz Israel* nor leaders of the Zionist movement agreed as to the importance and contribution of the Bezalel School for arts and crafts, established by Boris Schatz in Jerusalem in 1906, but it certainly deserved public discussion within »Rimon-Milgroim«. Was it, once again, a deliberate decision not to take a stand on controversial issues, as was choosing both Yiddish and Hebrew for the publication? Were those who regarded the attempt to re-invent Jewish art and the quest for creating Jewish folk-art in *Eretz Israel*, promoted by the Zionist Movement, offended by the total lack of regard of this phenomenon? Although this may well have been an editorial consideration, Wischnitzer, the art-historian, expressed downright contempt for the outdated art of Boris Schatz. »We did not publish Boris Schatz. He was of the Antokolski generation, and he did not even have real talent.«⁸⁷ In a patronizing, severely critical tone, she commented on the new scene of Jewish art reborn in *Eretz Israel* as inapt and »provincial«, still in the shadows of the past century: »It was no art for the twentieth century... We were so much more advanced.«⁸⁸

Indeed, the art-historical profile of »Rimon-Milgroim« was not only subjective – as might be expected in any case – but also too diverse to be of serious significance. Once again, as in the language dispute, trying to please almost everybody's artistic understanding was doomed to failure. It was clear from the onset that the editors' wish to cater to all artistic preferences, – not to mention a myriad of ideologies – would be met with severe criticism. Already the first issue of *Milgroim* provoked fierce protest for focusing on an elitist, alienated representation of Jewish art of the past rather than the authentic, indigenous living art of Eastern Europe.⁸⁹

85 Wischnitzer (Eine Selbst-Anzeige, note 26), p. 95.

86 Gylia Gerda Schmidt: *The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress 1901. Heralds of a New Age*. Syracuse, NY 2003, pp. 85–119.

87 Wischnitzer 1979 (note 25), p. 7.

88 Interview with David G. Roskies, Fall 1997, quoted by Melfi (note 9), p. 228.

89 Marten-Finnis, Dukhan (note 14), p. 231. The authors go as far as to evaluate »Milgroim« as »a rupture in the evolution of ›organic‹ shtetl-based Jewish culture«.

It is true on the other hand, as Susanne Marten-Finnis and Igor Dukhan have observed, that »Milgroym« followed up on the developments of nineteenth and twentieth century European art, thereby establishing a broad context for a new Jewish art.⁹⁰ Nevertheless, Rimon-Milgroim's emphasis on the subjective definition of a »new Jewish Art«, led by Rachel Wischnitzer's editorial appraisals and preferences, were vague, to say the least, and surely not adequately in accord with contemporary trends in art historical criticism. Offering contributions on medieval illuminated manuscripts and Jewish iconography did not serve the purpose of advancing a new vocabulary of the modern Jewish artist or promoting it. True *avant-garde* was scant, if at all present: the emphasis was on conventional contemporary Jewish art.⁹¹ Past and present – perhaps even the boundaries – of Jewish visual representation were treated in a hesitating rather than conceptual manner that would have fully complied with a consistently formulated ideological theory.⁹² The revolution in creation of Jewish art in a modern cultural environment, and even more so – the intellectual evaluation of the new phenomena occurring in Jewish visual expression – required more time and reflection. Once the turbulent waters were calmed, new paths could be sought and found.

Competition for potential customers of Jewish magazines in the one language or the other may have been more pronounced in Berlin than elsewhere, further threatening the success and survival of »Rimon-Milgroim«.⁹³ In the second and third decades of the twentieth century, nearly 30 Yiddish journals were published in Berlin on a regular basis, seven

90 Marten-Finnis and Dukhan (note 14), p. 236.

91 This observation is critically summarized in the words of Arthur Tilo Alt: Ambivalence toward Modernism: The Yiddish Avant-Garde and Its Manifestoes. In: Yiddish 8(1), 1991, p. 33, namely: »To call Milgroim modern is safe, to call it truly avant-gardistic is problematic«.

92 Regarding Rachel Wischnitzer's book: *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, published in Berlin in 1935, Eja Frojmovic correctly articulates: »*Gestalten und Symbole* (sic!) is in my view colored by the traditionalist and authenticist aspects of the expressionist aesthetic, with its paradoxical modernist rejection of modernity.« The same can be said about the earlier editorial choices Wischnitzer made as art editor of »Rimon-Milgroim«. See Frojmovic (note 4), p. 30.

93 Notably, 107 publications were issued in Yiddish in Berlin in that period in the field of Belles letters, 65 translations, and 19 on art and music, with an additional range of other themes represented as well. See Levine (note 7), Appendix A. Table 2, p. 97.

94 Marion Neiss: *Presse im Transit. Jiddische Zeitungen und Zeischriften in Berlin*

of which had literary and artistic supplements.⁹⁴ Still one more required originality and a clear message to survive. It may well be that by trying to reach out to an audience that was perhaps too large, of both Hebraicists and Yiddishists, and by disregarding the differences in their cultural goals and interests vis-à-vis the strife over the revival of the Hebrew language in Cultural Zionist ideology, was instrumental in the failure of »Rimon-Milgroim«. This was not only about language;⁹⁵ it was about Jewish culture and the separate cultural heritages of the »Western Jews« (*Westjuden*) and the »Eastern Jews« (*Ostjuden*), about tradition versus the *moderna* (or assimilation), and about self-awareness of the Jews in a new, emancipated and enlightened world, and about the definition of new horizons of the Jewish cultural creativity.⁹⁶

Final Remarks

In the history of Jewish periodicals, »Rimon-Milgroim« was, indeed, a »historically futuristic«,⁹⁷ albeit short-lived venture. Perhaps the best summary of its shortcomings came from the stylus of one of its main propagators, Rachel Wischnitzer herself. »What remains is the remembrance of things past, of a lost art, its mysticism and its humor, and its power to inspire.«⁹⁸ She did not, however, dwell emotionally on this destruction of a dream she was part of; she immediately returned to her occupations as a scholar of architectural history and her involvement in the field of Jewish art. Surprisingly so, since conceiving such a daring venture and making »Rimon-Milgroim« a reality as well as contributing so constructively and in so many ways to its success would have sorely dis-

von 1919–1925 (=Dokumente, Texte, Materialien, 44). Berlin 2002, p. 14.

95 See further Delphine Bechtel: *La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish: l'exclusion de la langue yiddish de la haskalah à l'État d'Israël*. In: *Plurielles* 7, 1998–1999, pp. 26–46

96 The dichotomy between the parties involved in this cultural debate was described by Delphine Bechtel: *Transferts culturels entre »Ostjuden« et »Westjuden«: les intellectuels juifs allemands et la culture yiddish 1897–1930*. In: Esther Benbassa (ed.): *Transmission et passages en monde juif*. Paris 1997, pp. 451–469.

97 To use Marten-Finnis and Dukhan's definition (note 14), p. 225.

98 Wischnitzer (*The Wise Men of Worms*, note 37), p. 12.

99 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 19.

appointed her. A partial explanation might have to do with the personal circumstances of the Wischnitzers in those years. As Narkiss states, »The end of the publication of »Rimon« did not affect them financially, since Mark was Secretary General of the *Hilfsverein der Deutschen Juden*; [and] Rachel did not have to work in an office, or do housework... and could pursue her research, which resulted in many articles.«⁹⁹ It seems, though, that such a statement, in which the financial takes precedence over the emotional, is unjust and probably misleading. Rachel Wischnitzer was deeply saddened by the discontinuation of »Rimon-Milgroim«, which she and Mark had cherished.¹⁰⁰

In the title of an essay on Rachel Wischnitzer, published in »The New York Jewish Week« in 1981, Steven Schnur seems to portray Rachel Wischnitzer as a pioneer in Jewish art scholarship. The essay, entitled »Rachel Wischnitzer, 96, Has Widened Definition of Jewish Art Enormously«, starts with the following statement: »Rachel Wischnitzer was born at a time when virtually no art historian considered Jewish art a legitimate field of study.« Schnur states further: »Largely responsible for this transformation, Prof. Wischnitzer elevated the study of Jewish art through her seminal works on synagogue architecture, and illuminated Hebrew manuscripts and ancient Jewish synagogue frescoes.« »Yet, he continues, after nearly a century of scholarly work she insists that there is no such thing as Jewish art.«¹⁰¹

100 As reported by Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), pp. 23, the 30th anniversary of »Rimon-Milgroim« was celebrated in the present of Rachel and Mark Wischnitzer in an event organized by Stephen Kayser.

101 Steven Schnur: Rachel Wischnitzer, 96, has widened definition of Jewish art enormously. In: The New York Jewish Week (Manhattan edition), 194(10), Aug. 2, 1981, p. 14.

Naomi Feuchtwanger, Den Samen des Granatapfels säen:
Die Zeitschrift »Rimon-Milgroim« und ihre Rolle in der
jüdischen Kunstgeschichte

In den frühen 1920er Jahren spielte Berlin eine wichtige Rolle als Bühne jüdischer Emigrantenkultur. Die florierende lokale Kulturszene lockte viele hebräisch- und jiddischsprachige Autoren an, die aus Osteuropa und Israel nach Berlin kamen. Berlin wurde für kürzer oder länger Heimat für Autoren wie Bialik, Tchernicovsky, David Frishman, Uri Zvi Greenberg und viele mehr. Andere suchten in Berlin einen Ort, um hebräische und jiddische Zeitschriften zu publizieren und machten die Stadt zu einem kurzlebigen aber pulsierenden Mikrokosmos jiddischer wie russischer Verlagstätigkeit.

Eine dieser Publikationen beschäftigte sich mit jüdischer Kunst und Kultur. Die Zeitschrift, die unter dem Namen »Milgroim« in einer jiddischen und »Rimon« in einer hebräischen Version erschien, widmete sich der Kunst in allen ihren Ausdrucksformen: Malerei, Bildhauerei, Musik und Theater. »Besondere Aufmerksamkeit soll von Juden produzierten Kunstwerken in Vergangenheit und Gegenwart gewidmet werden«, so die ausdrückliche Zielsetzung des Periodikums, dessen Herausgeber Mark Vischnitzer and M. Kleinman sowie die Kunsthistorikerin Rachel Vishnitzer-Bernshṭain für den Inhalt verantwortlich zeichneten. Die Zeitschrift enthielt Beiträge verschiedener Autoren, von denen einige erst am Anfang ihrer künstlerischen und literarischen Karriere standen, wie El Lissitzky, Natan Altman, Marc Chagall und andere.

»Milgroim« und »Rimon« erschien von 1922 bis 1924 in nur sechs Nummern. Vor allem ihre Beiträge zur jüdischen Kunst waren wegweisend, manche verweisen zudem auf Material, das heute nicht mehr existiert. Der Beitrag untersucht den ideologischen Hintergrund, der zur Gründung der Zeitschrift führte und die Ursachen für ihre Einstellung.

Zur »Entdeckung« der historischen Synagogen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts: architektur- geschichtlich-volkskundliche Forschung und ihre Resonanz im Synagogenbau¹

Ulrich Knufinke

»Dem jüdischen Volke«² widmet Kurt Goldenberg seine 1922 bei der Technischen Hochschule zu Dresden eingereichte Dissertation über den »Kultus- und Profanbau der Juden erläutert an Hand von Hamburg-Altona-Wandsbek«. Eine akademische Zweckschrift wie eine maschinenschriftliche Dissertation gleich einem ganzen Volk zuzueignen, mag, zumal im Fach Kunst- oder Architekturgeschichte, ungewöhnlich erscheinen. Parallel formuliert zur Inschrift über dem Portal des Berliner Reichstags, »Dem deutschen Volke«, dort angebracht 1916, zeigt die Widmung an, welchen Stellenwert der Architekt Goldenberg seinem Thema beimaß: Nicht »der jüdische Architekt« oder »der jüdische Bauherr« sollte sich der Funktionen und der Entwicklung jüdischer Bauwerke vergewissern, sondern ein ganzes Volk sollte es sich zur Aufgabe machen, diesen Aspekt seiner Kultur und Geschichte zu würdigen.

- 1 Anregungen für diesen Beitrag erhielt der Verfasser im Zusammenhang mit einem Forschungsprojekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Architekturgeschichte jüdischer Gemeindeeinrichtungen in Deutschland seit 1945, das er zwischen 2006 und 2008 an der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa der Technischen Universität Braunschweig und des Center for Jewish Art der Hebrew University of Jerusalem durchführen konnte.
- 2 Kurt Goldenberg: Der Kultus- und Profanbau der Juden erläutert an Hand von Hamburg-Altona-Wandsbek. Masch. Man. Dresden 1922, Vorsatzblatt. Über Goldenberg konnten bislang keine weiteren Informationen ermittelt werden.

Goldenberg's Dissertation war wohl aufgrund ihrer Entstehungszeit in den Jahren des Ersten Weltkriegs und der frühen Weimarer Republik nur wenig verbreitet und ist, soweit bekannt, nur in zwei Exemplaren überliefert. In seinem Vorwort gibt der Autor, der sonst nicht mit wissenschaftlichen Publikationen in Erscheinung getreten ist, Hinweise auf den Hintergrund seiner Arbeit: »Die erste Anregung zu vorliegenden Untersuchungen erhielt der Verfasser vom ›Jüdischen Kunstarchiv‹ Berlin, Herrn E[rich] *Toeplitz* [i. O. gesperrt], weitere wertvolle Ratschläge, gerade in bezug auf die Nutzbarmachung des engeren Gebietes für eine allgemeinere Geltung, gingen von Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. *Cornelius Gurlitt* [i. O. gesperrt] – Dresden und Herrn Prof. Dr. *Oscar Reuther* [i. O. gesperrt] – Dresden aus.«³ Kurt Goldenberg stand also in Kontakt sowohl mit einem Forscher, der sich der jüdischen Volkskunde widmete, als auch mit Vertretern der akademischen Kunst- und Architekturge-schichte. Er nennt auch seinen Antrieb, sich mit dem »Kultus- und Pro-fanbau der Juden« zu befassen: »Die erst in jüngster Zeit auftauchende Frage nach Existenz, Äusserungen und Wesen einer jüdischen Kunst, jüdischer Malerei und Plastik, Friedhofs-, Kleinkunst und Architektur, deren Erforschung, ebenso wie die jüdisch-religiös-wissenschaftlicher Probleme noch in den ersten Anfängen steckt, liess es dem Verfasser als notwendig erscheinen, den Versuch zu unternehmen, die grossen Zu-sammenhänge der für jüdische Zwecke entwickelten Bautätigkeit und Architekturformen aufzudecken.«⁴

Goldenberg unternimmt in seiner Arbeit den Versuch, Funktion und Gestalt der jüdischen Bauwerke zu analysieren, zu denen er alle jene Objekte rechnet, die von den jüdischen religiösen Regeln und Ge-setzen beeinflusst oder abhängig sind. Methodisch wichtig ist für ihn, zunächst eine Materialgrundlage zu schaffen, deren Analyse ihn zu allge-meineren Erkenntnissen führen soll. So verdanken wir der Publikation Goldenbergs eine Reihe von sorgfältigen, von ihm selbst hergestellten

3 Goldenberg (wie Anm. 2), S. V. Erich Toeplitz war später Kustos am Museum jüdi-scher Altertümer in Frankfurt am Main und Leiter der Gesellschaft für Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler, deren Publikationen er herausgab. Oscar Reuther (1880–1954), Architekt, Stadtplaner und Archäologe und zeitweilig Rektor der Technischen Hochschule Dresden, war einer der Referenten für die Dissertation Goldenbergs.

4 Goldenberg (wie Anm. 2), S. V. Wie spärlich zu diesem Zeitpunkt die Forschungs-la-ge zu jüdischen Bauwerken war, belegt Goldenbergs Literaturverzeichnis, das hierzu lediglich sieben Titel auflistet; ebd. S. III und IV.

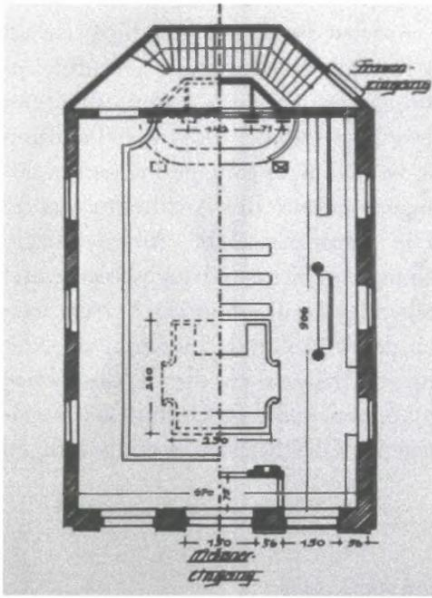


Abb. 1 Sephardische Synagoge in Hamburg-Altona, 18. Jahrhundert,
Aufmaß von Kurt Goldenberg, publiziert 1922 (nach: Goldenberg, wie Anm. 2)

Aufmaßzeichnungen historischer Bauwerke jüdischer Gemeinschaften in Hamburg, die sonst nur mit wenigen Fotos oder anderen Darstellungen überliefert und bis auf eines seit der Zeit des Nationalsozialismus zerstört sind. Seine maßstäblichen Risse ermöglichen zum Beispiel die Rekonstruktion der Portugiesischen Synagoge in Altona oder der jüdischen Friedhofsbauten Hamburgs (Abb. 1). Die Vernichtung jüdischer Bauwerke macht aber nicht nur Goldenbergs Dokumentationen, sondern auch die seiner zeitgenössischen Kollegen in ganz Mittel- und Osteuropa zu wertvollen, unersetzlichen Quellen der architekturhistorischen Forschung bis in die Gegenwart.

Es ist bemerkenswert, aber von Goldenberg nicht weiter erläutert, dass er auch Bauwerke des 19. Jahrhunderts in seine Untersuchung einbezieht, einer Epoche, die von den meisten seiner Zeitgenossen als überholt und hinsichtlich einer spezifisch jüdischen architektonischen Stilistik geradezu entgegenstehend betrachtet wurde. Ob ein Objekt zur jüdischen kulturellen Sphäre zuzurechnen sei oder nicht, beurteilte er demnach nach funktionellen Kriterien.

Goldenberg's Vorgehensweise, zunächst die allgemeinen historischen »Faktoren« für den »Kultus- und Profanbau der Juden« aufzuführen, um anschließend funktionelle Gruppen zu definieren (»Gotteshäuser«, »Rituelle Bäder« usw.) und ihre jeweiligen aus der jüdischen Tradition abgeleiteten Spezifika zu erläutern, ist bis heute gängige Praxis typologisierend angelegter, an »Baugattungen« orientierter Architekturtheorie und Baugeschichtsschreibung.⁵ Die kunsthistorische Architekturgeschichte, die damals als »Hausforschung« bezeichnete Baugeschichte und die Denkmalpflege waren im ausgehenden 19. Jahrhundert Forschungsfelder, die teilweise in den Bereich der Volkskunde hineinragten oder von ihr ausgingen. Die Erforschung von Bauwerken, die als »anonyme« Architekturen beschrieben werden können, sollte gleichsam evolutionäre Prozesse und ihnen zugrunde liegende Charakteristika der jeweiligen Völker freilegen.

Der Historismus und die historischen Bauwerke jüdischer Gemeinschaften

In der Epoche des Historismus war die Beschäftigung mit historischen Baudenkmalen – also mit Bauwerken, die nicht als Denkmale geschaffen wurden, sondern wegen ihres Alters, ihrer Gestalt oder wegen historischer Ereignisse zu denkwürdigen Objekten erklärt wurden – nicht allein auf Dokumentation und Erhaltung ihres »Quellenwertes« gerichtet. Aus der Kenntnis der Baugeschichte sollten auch Anregungen geschöpft werden, wie neue Bauwerke zu gestalten seien – und wie man eine entsprechende Stilwahl historisch begründen könne. Erfassung des Alten und Verarbeitung in Neues gingen Hand in Hand und so weit, dass eine »Verbesserung« des Historischen durchaus möglich und angebracht erschien, wenn man meinte, die »eigentlichen« Prinzipien zum Beispiel der Gotik besser erkannt zu haben als die gotischen Bauleute selbst. Romanisch-mittelalterliches galt als »deutscher Stil«. Jüdischen Architekten wie Edwin Oppler schien dieser Stil daher geeignet, mit

5 Vgl. zum Beispiel das grundlegende Werk zur Synagogenarchitektur in Deutschland: Harold Hammer-Schenk: Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933) (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der Deutschen Juden, 8). Hamburg 1981.

Synagogenbauten den Anspruch auf Teilhabe und Anerkennung an der »deutschen Kultur« zu demonstrieren. Als Erklärung für seine Stilwahl beim Entwurf der Synagoge für Hannover (1864 bis 1870 errichtet) formuliert er: »Wahrlich, sind vom 9. bis 14. Jahrhundert die Synagogen im deutschen Style erbaut, schließt also der Ritus diesen Styl nicht aus, dann giebt es keine Frage mehr für den Baumeister der Neuzeit, ein jüdisches Gotteshaus auch im deutschen Style zu erbauen [...]. Der *deutsche* Jude muß also im *deutschen* Staate auch im *deutschen Style* bauen [Hervorhebungen i. O. gesperrt].«⁶ Mittelalterliche Synagogen waren also in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus bekannt, und einzelne, herausragende Bauwerke kamen in den Blick der Denkmalpfleger und Architekten. So publizierte der Wiener jüdische Architekt Wilhelm Stiassny bereits 1864 eine Bauaufnahme der mittelalterlichen Altneuschul in Prag in der Zeitschrift des Vereins »Wiener Bauhütte«.⁷

In der Frage nach einem angemessenen Erscheinungsbild von Synagogen und anderen jüdischen Einrichtungen hatte die Suche nach einer Begründung der Stilwahl aus historischen Überlegungen im 19. Jahrhundert jedoch nicht zu einer einheitlichen und allgemein akzeptierten Antwort geführt – neben den in Deutschland seit ungefähr 1870 vorherrschenden neoromanischen Synagogen gab es solche in maurischer Einkleidung und in Formen der Renaissance. Der seinerzeit in Hamburg tätige Max Grunwald (1871–1953) konstatierte daher 1901 in der Allgemeinen Zeitung des Judentums: »Man baut Synagogen bisher entweder im Anschluß an die Umgebung, oder orientalisches oder [...] nach willkürlicher Stilbildung. *Einen eigenen jüdischen Stil giebt es nicht.*«⁸ Für

6 Zit. n. Harold Hammer-Schenk: Edwin Opplers Theorie des Synagogenbaus. Emanzipationsversuche durch Architektur. In: Hannoversche Geschichtsblätter 33, 1979, 4, S. 110–117.

7 Die drei Zeichnungen der Altneuschul sind veröffentlicht in: Publikationen des Vereines Wiener Bauhütte 3 (1864), Sektion 2, Abb. Nr. 2, 29 und 60; vgl. Satoko Tanaka: Wilhelm Stiassny (1842–1910). Synagogenbau, Orientalismus und jüdische Identität. Wien, Diss. 2009, http://othes.univie.ac.at/6524/1/2009-08-02_0203702.pdf, Zugriff: 28.9.2010). Für den Hinweis danke ich herzlich Frau Satoko Friedl (Tanaka), Wien.

8 Max Grunwald: Wie baut man Synagogen? In: Allgemeine Zeitung des Judentums 65, 1901, 10, S. 115–117, hier S. 116, Hervorhebung i. O. gesperrt, dort auch das folgende Zitat. Zur Unterscheidung zwischen Tempel und Synagoge führt er zuvor an, dass man sie in der Geschichte nicht miteinander vermengt habe: »[Die Einrichtung der Synagoge] beschränkt sich auf einen Ort, an dem die Thorarolle aufbewahrt, und

die Geschichte des Synagogenbaus stellt er fest, man habe Synagogen zunächst in demselben Stil gebaut, »der gerade zeitgemäß und landesüblich war.«

Grunwald, selbst einer der Initiatoren der jüdischen Volkskunde, schließt Bauwerke also aus den Objekten aus, die Aufschluss über einen spezifisch jüdischen Stil geben könnten.⁹ Ähnlich, aber mit einer Wendung, die fragende Neugier offen lässt, formuliert es der Architekt und Archäologe Ernst Hiller 1906 im Hinblick auf die zeitgenössische Situation im Synagogenbau: »Man ist überrascht, wenn man beim Betreten einer Synagoge oft denselben Eindruck empfängt, wie beim Eintritt in eine christliche Kirche. [...] Der Hauptgrund dieser [...] Erscheinung ist vielleicht darin zu suchen, dass wohl der synagogale Ritus eine Tradition hat, aber die Stätte, wo er seit Jahrtausenden in annähernd gleicher Form gepflegt wurde, die Synagoge, hat keine Tradition, wenigstens ist bis heute noch keine bekannt.«¹⁰ Hillers Nachsatz lässt das Forschen nach einer spezifisch jüdischen Bautradition zumindest offen, und tatsächlich kamen jüdische Bauwerke in dieser Zeit in den Blick der Bauforschung.

einen zweiten, an dem sie verlesen wird. Jedenfalls ist von vornherein die Vorstellung auszuschließen, als habe man bei Synagogenbauten an das *Vorbild des Tempels* gedacht. Der Tempel war im wesentlichen der Ort, an dem geopfert wurde; die Synagoge die Stätte des Gebets. In der Synagoge versammelt sich das Volk, im Tempel waltet der Priester«; ebd., Hervorhebung i. O. gesperrt. Max Grunwald war 1898 einer der Gründer der Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg, wo er ein jüdisches Museum aufzubauen begann (vgl. Christine Schatz, Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, in: Vokus. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften 14, 2004, S. 121–134); online unter: http://www.kultur.uni-hamburg.de/volkskunde/Texte/Vokus/2004-1u2/vokus2004-1u2_s121-134.pdf (Zugriff: 28.9.2010). Grunwald gab ab 1898 auch die Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde heraus; vgl. Christoph Daxelmüller: Dr. Max (Meir) Grunwald, Rabbiner; Volkskundler; Vergessener. Splitter aus der Geschichte des jüdischen Wiens und seines Museums. In: Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen 1, 1994/95, S. 89–106.

9 So schlägt er in seinem Artikel vor, zukünftige Synagogen im Anschluss an die Gotik zu errichten – dies eventuell im Hinblick auf die neogotischen Synagogen des von Wien aus tätigen Architekten Max Fleischer. Zu den Wiener Synagogen vgl. zum Beispiel: Bob Martens, Herbert Peter: Die zerstörten Synagogen Wiens. Virtuelle Stadtpaziergänge. Wien 2009.

10 Ernst Hiller: Betrachtungen über den modernen Synagogenbau. In: Ost und West 6, 1906, 1, Sp. 29–36, hier Sp. 29. Vgl. auch die Interpretation von Hammer-Schenk (wie Anm. 5), S. 449–450.

Frühe Dokumentationsprojekte jüdischer Bauwerke

Die einschlägigen Gesellschaften und Vereine, die sich der Dokumentation und Erforschung jüdischer (Volks-)Kultur und Geschichte widmeten, nahmen in ihre Programme auch die Erfassung der Bauwerke auf, in denen sich jüdisches Leben abspielte. So heißt es in der ersten Ausgabe der Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, 1898 herausgegeben von Max Grunwald: »Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde, nach § 12 der Satzungen am 1. Januar 1898 gegründet, verfolgt den Zweck, die Erkenntnis des inneren Lebens der Juden zu fördern. Sie erstrebt deshalb eine möglichst vollständige Sammlung aller auf das Judentum und seine Bekenner bezüglichen Volksüberlieferungen und Kunsterzeugnisse und rechnet hierbei auf die Teilnahme aller, die für die Eigenart Israels Sinn und Interesse haben.«¹¹

Auch die in Frankfurt auf Betreiben des nicht-jüdischen Kunsthistorikers Heinrich Frauberger (1845–1920) im Jahr 1897 gegründete »Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler« setzte es sich zum Ziel, solche Objekte zu dokumentieren und zu erforschen:¹² Es wird »Alles zu sammeln sein, was als Anschauungsmaterial für Kunst, Cultus und Cultur der Juden dienen kann; es werden also nicht nur die Werke der Architektur, Plastik und Malerei, sondern auch das weitverzweigte Gebiet der decorativen Künste in den hierzu geeigneten Schöpfungen berücksichtigt werden müssen.«¹³ Offenkundig war den Beteiligten bewusst, dass diese Zeugnisse verloren zu gehen drohten: Die Migration und Verstädterung ließ die ländlichen jüdischen Gemeinschaften, in denen man am ehesten Belege für eine autonome jüdische »Volkskultur« zu finden glaubte, rapide schrumpfen, ihre Synagogen und anderen Einrichtungen verschwanden im Zuge der Modernisierung. Gleiches galt aber auch für nicht-jüdische Objekte und Bauwerke, so dass Denkmalin-

11 Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 1898, 1, S. 1.

12 Frauberger war einer der wenigen nichtjüdischen Wissenschaftler seiner Zeit, die sich mit dieser Thematik befassten; vgl. den Nachruf von Erich Toeplitz: Direktor Prof. Dr. Heinrich Frauberger. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums Neue Folge 28, 1920, 3, S. 235–236.

13 Zweck und Ziel der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt a. M. In: Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler 1, 1900, S. 3. Der Artikel ist nicht signiert, dürfte aber von Heinrich Frauberger stammen.

ventarisation und dokumentierende Volkskunde allgemein dem erwarteten »sicheren Untergange« der »Reste der Vergangenheit« entgegenzuarbeiten hatten.¹⁴

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde mit der systematischen Dokumentation von Synagogen begonnen, Aufmaße und maßstäbliche Zeichnungen sowie Fotografien angefertigt und gesammelt. Interesse an jüdischen Bauwerken entwickelte sich nicht nur in den jüdischen Kreisen der Volkskundler und Baumeister, sondern offenbar auch unter nicht-jüdischen Denkmalpflegern, Architekten und Museumsleuten. Ein Ergebnis dieser frühen Phase der Forschung war die Dokumentation polnischer Holzsynagogen, die in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts begonnen wurde. Ihre Veröffentlichung in deutscher Übersetzung in den »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, 1901, war der erste Beitrag zu Fragen der Architekturgeschichte in dieser Zeitschrift.¹⁵ Entsprechend dem Ansatz der volkskundlichen Hausforschung, nicht nur eine architektonische Struktur, sondern auch ihr Inventar und damit ihre Funktion zu dokumentieren, werden sowohl maßstäbliche Zeichnungen der Gebäude als auch einzelner Ausstattungstücke publiziert (Abb. 2). Ebenfalls 1901 erschien in der jüdischen Zeitschrift »Ost und West«, einem wichtigen Organ der kulturzionistischen Bewegung und Ort der Ausrufung einer »Jüdischen Renaissance« durch Martin Buber im selben Jahr, ein Beitrag von Benjamin Segal über »Synagogale Kunst«. Darin referiert er den Stand der Forschung zu polnischen Synagogen ganz im Sinne einer Hinwendung auf ein »ursprünglicheres« Judentum in Osteuropa.¹⁶

14 »Die außerordentliche technische und industrielle Entwicklung unserer Zeit, verbunden mit einer ungeahnten Entfaltung der Verkehrswege und Verkehrsmittel, haben die Sitten, Gewohnheiten und Neigungen, sowie die Gestalt und Erzeugungsform der Gegenstände, welche ihren sichtbaren Ausdruck bilden, so von Grund aus verändert, daß die Reste der Vergangenheit sich mit jedem Jahre verringern und alterthümliche Bauten, alte Geräthe, alte Volkstrachten, was ihren öffentlichen Gebrauch betrifft, in absehbarer Zeit dem sicheren Untergange geweiht sind«, so die allgemein anhebende Einleitung des Aufsatzes »Zweck und Ziel...« (wie Anm. 13), S. 3.

15 M. Bersohn: Einiges über die alten Holzsynagogen in Polen. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 8, 1901, 2, S. 159–183.

16 Benjamin Segal: Synagogale Kunst. In: Ost und West 1, 1901, 4, S. 275–290; Martin Buber: Jüdische Renaissance. In: Ost und West 1, 1901, 1, Sp. 7–10. 1901 beschäftigt sich auch Heinrich Frauberger in einem Aufsatz mit historischen Synagogen in der Absicht, Hinweise für den zukünftigen Synagogenbau zu geben. Osteuropäische

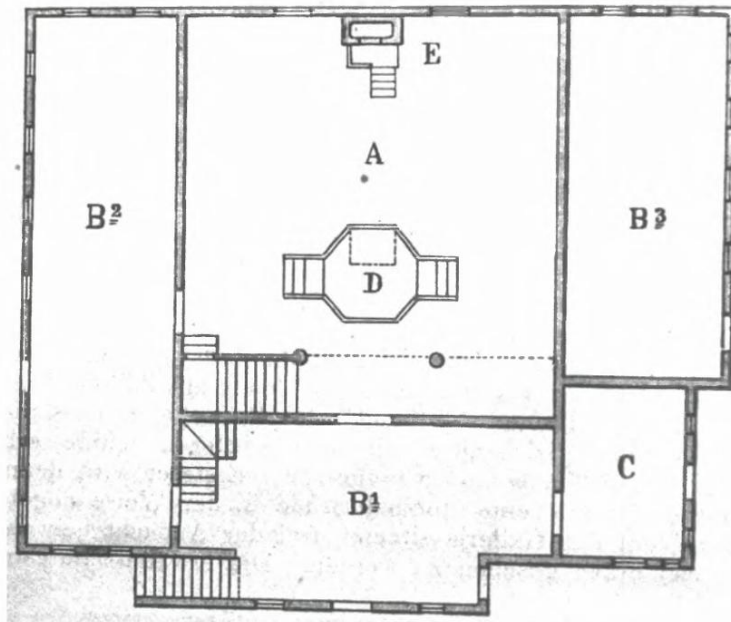


Abb. 2 Synagoge in Zabłudowo, Grundriss, publiziert 1901
(nach: Bersohn, wie Anm. 15)

Die polnischen Synagogen der vormodernen Zeit als Zeugnisse einer zwar von der nicht-jüdischen Umwelt abhängigen, in diesem Rahmen aber genuin jüdisch entwickelten Architektur herauszustellen, bot die Möglichkeit, auf zukünftige Bauwerke einzuwirken. So formuliert es die Kunsthistorikerin Rachel Wischnitzer-Bernstein (1885–1989) im Jahr 1916: »In diesen Bauten [den polnischen Holzsynagogen des 17. und 18. Jahrhunderts] kommt eine ganz volkstümliche Kunst zum Ausdruck. Diese Kunst ist uns um so wertvoller, als wir annehmen können,

Beispiele nehmen dabei einen breiten Raum ein; vgl. [Heinrich] Frauberger: Über Bau und Ausschmückung alter Synagogen. In: Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt am Main 2, 1901, S. 3–43. Sein Interesse an religiös geprägten Objekten jüdischer Kultur findet Niederschlag in einem kurz darauf erschienenen Beitrag: Heinrich Frauberger: Über alte Kultusgegenstände in Synagoge und Haus (=Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler, 3 und 4). Frankfurt a. M. 1903.

daß sie vorwiegend von jüdischen Handwerkern ausgeübt wurde.«¹⁷ Sie schließt den Aufsatz, der mit Stichen nach eigenhändig von ihr angefertigten Zeichnungen verschiedener polnischer Synagogen illustriert ist, mit einem kritischen Blick auf die Bauten ihrer Gegenwart und einem optimistischen Ausblick: »Eine weitere Entwicklung [des polnischen Synagogenbaus] war unter dem Druck der Verhältnisse nicht möglich gewesen. Die moderne Synagogenbaukunst hat die Anläufe, die vielfach so glücklichen Versuche, die die Vergangenheit bietet, unberücksichtigt gelassen. Aber das Interesse, das heute unseren vernachlässigten Baudenkmalern entgegengebracht wird, bürgt dafür, daß die zerrissenen Fäden wieder geknüpft und verarbeitet werden. So wird unsere Geschichte für uns, in uns lebendig werden.«¹⁸ Aus der »volkstümlichen Kunst« der so genannten »Ostjuden« wird so eine Projektionsfläche eines auch angesichts der politischen Umwälzungen des Ersten Weltkriegs, die Wischnitzer-Bernstein ausdrücklich als Hintergrund ihrer Überlegungen nennt, neu zu entwickelnden jüdischen Selbstbewusstseins: »Noch ist unsere Stunde nicht gekommen. Aber heißt sich auf sie hin rüsten nicht – sie näher bringen?«¹⁹

Alfred Grotte (1872–1944), Architekt im böhmischen Tachau (Tachov), setzte mit seiner 1915 erschienenen Dissertation »Beiträge zur Entwicklung des Synagogenbaues in Deutschland, Böhmen und im ehemaligen Königtum Polen vom XI. bis Anfang des XIX. Jahrhunderts« einen mehr auf architekturgeschichtliche Fragen ausgerichteten Akzent.²⁰ Gezielt führte Grotte Bauwerksdokumentationen durch, die

17 R. Bernstein-Wischnitzer (= Rachel Wischnitzer-Bernstein): Synagogen im ehemaligen Königreich Polen. In: S. J. Agnon und Ahron Eliasberg: Das Buch von den polnischen Juden. Berlin 1916, S. 87–105, hier S. 99. Der ganze Band ist ein Zeugnis der entschiedenen Hinwendung der Protagonisten einer »jüdischen Renaissance« und des Kulturzionismus zum »Ostjudentum«. Für den Hinweis auf diesen Band danke ich Herrn Tobias Lamey, Aachen, sehr herzlich; seine Dissertation zu polnischen Synagogen wird 2010 erscheinen. Zu Wischnitzer-Bernsteins Engagement für die Erforschung jüdischer Kunst vgl. auch die Bibliographie in: Rachel Wischnitzer: From Dura to Rembrandt. Milwaukee 1990, bes. S. 180–187; sowie den Beitrag von Naomi Feuchtwanger-Sarig in diesem Band.

18 Bernstein-Wischnitzer (wie Anm. 17), S. 104.

19 Ebd. S. 91. Vgl. zu dieser Thematik zum Beispiel Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.

20 Alfred Grotte: Beiträge zur Entwicklung des Synagogenbaues in Deutschland, Böhmen und im ehemaligen Königtum Polen vom XI. bis Anfang des XIX. Jahrhunderts. Berlin 1915.



Abb. 3 Synagoge in Zolkiew, Aufmaß von Alfred Grotte, publiziert 1915
(nach: Grotte, wie Anm. 20)

seine historische Typologie des Synagogenbaus untermauern sollten (Abb. 3). Die nicht-architekturgebundene Ausstattung spielte bei ihm eine untergeordnete Rolle. Auch Grottes Arbeit entstand im engen Umfeld der jüdischen Volkskundler, sie wurde erstmals in den Heften VII und VIII der »Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler«, Frankfurt, publiziert.²¹

Mit der Dokumentation der Bauwerke und ihrer Publikation verband sich das Interesse, weitere Kreise für diesen Aspekt der jüdischen

21 Grotte (wie Anm. 20), S. II. Die Dissertation wurde 1914 von der Technischen Hochschule zu Danzig anerkannt, Referent war Prof. Dr. Adalbert Matthaei (1859–1924), Lehrstuhl für Kunstgeschichte und Experte u.a. für mittelalterliche Architektur und Kunst, Korreferent war Prof. Ernst Petersen (Landbauinspektor a. D., 1912 tätig am Königlichen Kunstgewerbe-Museum in Berlin und seinerzeit Mitglied des Deutschen Werkbunds, auf den weiter unten noch zurückzukommen sein wird; vgl. www.deutscherwerkbund-nw.de/uploads/media/1912_Mitglieder.pdf, Zugriff: 28.9.2009).

Sachkultur zu interessieren. Nicht nur in den Publikationen der einschlägigen Vereine, sondern auch in weiter verbreiteten jüdischen Zeitschriften wie »Ost und West« und später »Menorah« wurden zahlreiche Aufsätze zu dieser Thematik veröffentlicht.²² Gleichzeitig wurde versucht, für das Thema eine nicht-jüdische Öffentlichkeit zu gewinnen, indem man sich mit volkskundlich fundierten Beiträgen an Ausstellungsprojekten beteiligte. Hierbei spielte Architektur zwar nicht die zentrale Rolle, wurde aber gleichsam als »Rahmen« jüdischen Lebens präsentiert. Eine frühe Ausstellung, die sich historische Synagogen und ihre Ausstattung zum Thema setzte, fand, organisiert von Heinrich Frauberger, 1908 in Düsseldorf statt.²³ Wie immer bei Ausstellungen zu Architekturthemen, bestand auch hier das Problem, Bauwerke angemessen im Museum zu präsentieren: Fotos und Zeichnungen lieferten eine Fülle von Beispielen der älteren Synagogenarchitektur Palästinas und Europas. Ausstattungsstücke waren hingegen das, was als Original gezeigt werden konnte. Dies brachte eine Konzentration auf »sammlungsfähige« Objekte mit sich, die offenbar auch in der Forschung im Zentrum des Interesses standen.

Einen Schritt weiter ging man dort, wo Synagogeneinrichtungen geschlossen in einen musealen Kontext überführt wurden.²⁴ Das Konzept, komplette Räume einer historischen Epoche, einer sozialen Schicht, einer Berufsgruppe, einer Volksgruppe oder eines religiösen Bekenntnisses in Museen zu überführen, brachte auch »jüdische Räume« in entsprechende Sammlungen. Ein Beispiel ist die barocke Hornburger Synagoge, die 1925 ins Vaterländische Museum Braunschweig (heute: Braun-

22 Eine vollständige Bibliographie der in jenen Jahren erschienenen Artikel zur Architektur und Theorie des Synagogenbaus kann an dieser Stelle nicht gegeben werden.

23 Heinrich Frauberger: Ausstellung von jüdischen Bauten und Kunst-Gegenständen für Synagoge und Haus in Abbildungen und Originalen. Veranstaltet von der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt a.M., Kunstgewerbe-Museum zu Düsseldorf, 3. Mai bis 2. Aug. 1908. Düsseldorf 1908.

24 Zu Fragen der »Musealisierung« von Synagogen und ihrer Ausstattungen vgl. Sabine Offe: Ausstellungen, Einstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich. Berlin, Wien 2000; Katharina Rauschenberger: Jüdische Tradition im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Zur Geschichte des jüdischen Museumswesens in Deutschland (=Forschungen zur Geschichte der Juden, 16). Hannover 2002; Jens Hoppe: Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland (=Internationale Hochschulschriften, 393). Münster u.a. 2002.

schweigisches Landesmuseum) transferiert wurde.²⁵ Dem damaligen Direktor Karl Steinacker (1872–1944) war es in Kooperation mit dem Braunschweiger Landesrabbiner Kurt Wilhelm gelungen, eine auffällig gewordene Landsynagoge, die schon seit Jahrzehnten kaum genutzt und daher von den Umgestaltungen der jüdischen Reformbewegung unberührt war, erst sorgfältig zu dokumentieren und dann einschließlich einiger Architekturelemente ins Museum zu bringen (Abb. 4).²⁶ 1925 wurde sie mit einer neu geordneten Präsentation älterer Sammlungsbestände in der jüdischen Abteilung des Vaterländischen Museums eröffnet.

Mit der Person des Braunschweiger nicht-jüdischen Museumsdirektors Steinacker verbindet sich eine weitere Leistung: Als Verfasser des Denkmalinventars für den Landkreis Gandersheim im Herzogtum Braunschweig nahm er 1910 als einer der ersten eine neuzeitliche Synagoge mit einer recht umfangreichen Beschreibung und mehreren Abbildungen in seine Dokumentation auf, den Jakobstempel in Seesen, eingeweiht 1810 als früheste eigens errichtete Reformsynagoge.²⁷ Schon in den frühen Denkmalinventaren, die seit den 1880er Jahren publiziert wurden, tauchen Synagogen gelegentlich auf. Besondere Aufmerksamkeit erfuhren die mittelalterlichen Bauwerke wie die Synagoge

- 25 Vgl. Kurt Wilhelm: Die Hornburger Synagoge im Vaterländischen Museum zu Braunschweig. In: *Menorah* 8, 1930, S. 257–260. Ein weiteres Beispiel einer in einem allgemeinen, nicht-jüdischen historischen Museum präsentierten Synagogeneinrichtung war die Ausmalung der Synagoge in Kirchheim, die seit 1911 dem Luitpoldmuseum Würzburg (heute Mainfränkisches Museum) gehörte und dort im Zweiten Weltkrieg zerstört wurde. Die Ausmalung der Synagoge in Horb am Main, die ebenfalls schon lange nicht mehr von einer jüdischen Gemeinde genutzt wurde, war ab 1913 in Teilen in der Gemäldegalerie Bamberg ausgestellt. Seit 1968 ist sie im Israel-Museum Jerusalem aufgebaut. Das Konzept, Synagogenräume als Ganze in einen musealen Kontext zu überführen, um damit Vielfalt und gleichzeitig Einheit jüdischer Kultur zu demonstrieren, war bisher grundlegend für die Präsentation im Israel-Museum in Jerusalem, wo deutsche, italienische und indische Einrichtungen geschlossen präsentiert wurden. Ob dies nach dem Umbau des Museums wieder der Fall sein wird, ist dem Verfasser nicht bekannt.
- 26 Zur weiteren Geschichte der Ausstellung der Synagoge im Landesmuseum vgl. Wulf Otte: Die Hornburger Synagoge. Zur Ideologisierung eines Museumsobjektes in der Zeit des Nationalsozialismus. In: *Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 80, 1999, S. 219–226.
- 27 Karl Steinacker: Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Gandersheim (=Die Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogtums Braunschweig, 5). Wolfenbüttel 1910, S. 337–339.



Abb. 4 Synagoge in Hornburg, Foto vor der Translozierung des Inventars und einiger Architekturelemente, vor 1925 (nach: Wilhelm, wie Anm. 25)

in Worms, wogegen jüngere Bauten nur mit knappsten Erwähnungen Eingang fanden.²⁸ Diese Fixierung auf mittelalterliche Architektur und Kunst entsprach dem historistischen Interesse an jener Epoche, das jüngere Bauwerke – und vor allem die der ersten Jahre des eigenen Jahrhunderts – weniger würdigte. Auch wenn die Beschreibungen mancher Synagoge und ihres Inventars nur wenig Sachkenntnis des jüdischen Kontextes ihrer Entstehung erkennen lassen, waren jüdische Bauwerke damit als kunst- und kulturhistorisch wertvolle Objekte anerkannt und Gegenstand allgemeiner vergleichender Forschung geworden.²⁹

28 Als Beispiele früher Erwähnungen seien genannt: Ernst Wörner: *Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen. Provinz Rheinhessen. Kreis Worms. Darmstadt 1887*; darin zur mittelalterlichen Wormser Synagoge ein umfangreicher, mit maßstäblichen Rissen und Detailzeichnungen reich illustrierter Artikel, S. 258–265. Im *Denkmalinventar des Fürstentums Anhalt* finden sich folgende Erwähnungen von Synagogen (Friedrich Büttner Pfänner zu Thal: *Anhalts Bau- und Kunst-Denkmäler nebst Wüstungen. Dessau 1894*): »Ballenstedt. Synagoge, im Hinterhof eines Privatmanns gelegen. Einfacher Fachwerkbau aus dem Ende des 18. Jahrhunderts (1790). In derselben sechs alte Messingkronleuchter, deren oberstes Glied, mit welchem dieselben an den Stricken festgemacht sind, je eine Figur bildet, dabei mehrere menschliche, und ein Doppeladler. Ferner ein neunarmiger Leuchter von Messing«, ebd. S. 12; »Kleinalsleben. Synagoge. Ohne Schmuck; darin einige Judenlampen«, ebd. S. 47; »Köthen. Die Synagoge ist 1805 [...] erbaut«, ebd. S. 251; »Dessau. Synagoge in der Schulstraße, ist 1686 erbaut, aber 1858 vollständig erneuert«, ebd. S. 350; »Wörlitz. Das nach dem Muster des Vestatempels zu Rom erbaute jüdische Gotteshaus am nördlichen Ende der Stadt, welches auch den jüdischen Einwohnern Oranienbaums, früher auch Koswigs, als Tempel dient, stammt aus dem Jahre 1787«, ebd. S. 410; »Koswig. Der Judentempel ist 1800 erbaut«, ebd. S. 505. Keine der Synagogen des an bedeutenden jüdischen Bauwerken reichen Fürstentums Anhalt ist abgebildet. Trotz der Kargheit der Angaben ist das Denkmalinventar für einige Objekte der wichtigste Beleg ihrer Existenz, erhalten ist heute lediglich die Synagoge in Wörlitz; vgl. Ulrich Knufinke: »...der Gottheit als heiliger Tempel, den Menschen als heilige Stätte der Anbetung« – jüdische Ritualbauten des 18. und 19. Jahrhunderts in Anhalt. In: Bernd G. Ulbrich (Hg.): *Anhalt, deine Juden... Dessauer Herbstseminar 2002* (=Schriftenreihe der Moses-Mendelssohn-Gesellschaft Dessau e.V., 13). Dessau 2002, S. 133–148. Zur Inventarisierung jüdischer Bauwerke in Böhmen vgl. den Beitrag von Magda Veselska in diesem Band.

29 Auch in den frühen Bänden des populäreren »Dehio«, der zu Anfang des 20. Jahrhunderts erstmals herausgegeben wurde und bis heute fortgeführt wird, finden Synagogen knappe Erwähnung als besichtigungswerte Objekte. So verzeichnet der Band »Süddeutschland« (Georg Dehio: *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler III: Süddeutschland. Berlin 1908*), der ungefähr die heutigen Bundesländer Bayern (ohne Unter- und Oberfranken) und Baden-Württemberg (ohne große Teile Badens) um-

Historische Bauten als Quellen für neue Entwicklungen in der Synagogenarchitektur

Bereits am Anfang der volkskundlichen Beschäftigung mit jüdischen Bauwerken stand neben dem Aspekt der »Gleichstellung« jüdischen Kulturguts mit dem nicht-jüdischen eine andere Frage im Raum: Wie könnte man aus dem historischen Material Anregungen für die Gestaltung neuer Bauten und Objekte gewinnen? – also die grundsätzliche Frage der kunstgewerblichen Sammlungen des 19. Jahrhunderts, die Historisches als Reservoir für Zukünftiges zusammentragen und systematisch erschlossen. So formuliert es das »Gründungsmanifest« der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler im Jahr 1900: »Die ganze Zeit, seit Israeliten existieren, der ganze Raum, wo Juden wohnten oder sind, und das ganze Gebiet, auf dem für die Juden eine künstlerische Äußerung möglich war, bilden den Boden für die Sammelarbeit der Gesellschaft. Und nur dann, wenn die ›Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler‹ zielbewußt sammelt, systematisch und gründlich sammelt, wird sie mit der Zeit ein reiches Material als Unterlage zur Lösung der noch durchaus unklaren Frage über den Antheil der Juden an der bildenden Kunst gewinnen, einen reichhaltigen Stoff, der ebenso geeignet sein wird, zu wissenschaftlichen Untersuchungen aller Art zu dienen, wie als Vorbild genutzt zu werden, wenn Kunstwerke für den jüdischen Cultus neu zu schaffen sind.«³⁰

Systematische Erschließung der Vergangenheit mit dem Ziel der Fruchtbarmachung für die Gegenwart war auch die Absicht des vielbändigen, seit der Jahrhundertwende neu erscheinenden »Handbuch[s] der Architektur«. Es versammelt enzyklopädisch das zeitgenössische Wissen um das gesamte Bauwesen. 1906 publizierte der an der Technischen Hochschule Dresden lehrende Kunsthistoriker Cornelius Gurlitt (1850–1938) im Band »Kirchen« einen Artikel über Synagogen. Dass sie im »Handbuch« wie selbstverständlich behandelt wurden, macht ihre hohe Bedeutung für das praktische Schaffen der zeitgenössischen Architekten

fasst, drei Synagogen: »Ansbach [...] Synagoge. 1743 von L. Retty [sic!]«, ebd. S. 19; »Baiersdorf [...] Synagoge 1712. Ganz einfach. Die trefflichen Messingkronleuchter von G. Gerstner«, ebd. S. 48; »Freudental [...] Synagoge 1770«, ebd. S. 135.

30 Zweck und Ziel... (wie Anm. 13), S. 9.

deutlich.³¹ Gurlitt, der spätere Gutachter in Kurt Goldenbergs Promotionsverfahren, sieht, wie andere Zeitgenossen auch, bei den modernen Synagogen eine »Verflauung der liturgischen Formen [...], indem die Synagoge sich mehr und mehr der protestantischen Kirche in ihrer Anlage näherte.«³² Nach Gurlitts Überzeugung sollte aber der spezifische Ritus, also ein Aspekt der Funktion, jedes sakrale Bauwerk prägen.³³ Er rät: »Versuche mit einer strengeren Erfassung des eigenartig Jüdischen, auf Grund der geschichtlichen Entwicklung der Synagoge, würden gewiss zu bemerkenswerten Neubildungen führen.«³⁴ Als Beispiel gibt Gurlitt einen Entwurf von Franz Brantzky (1871–1945) für den Wettbewerb um die Synagoge in Düsseldorf von 1900 an (Abb. 5): »Er dürfte damit für die Zukunft eine beachtenswerte Anregung zu selbständiger Gestaltung dieser Gruppe von Bauten gegeben haben, in dem er in freier Weise den Stil der syrischen Bauten der Zeit Christi und der folgenden Jahrhunderte modern ausgestaltete.«³⁵ Beispiele dieses Monumentalismus finden sich zahlreich im Synagogenbau vor dem Ersten Weltkrieg.³⁶ Ihr »Stil« lässt eine Architektur assoziieren, wie man sie sich für die frühen Jahrhunderte nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels vorstellte.

31 Schon im »Deutschen Bauhandbuch« von 1884 war ein Artikel des oben zitierten Edwin Oppler mit konkreten Anweisungen zur Gestaltung von Synagogen und jüdischen Friedhöfen erschienen. Dies belegt, dass jüdische Bauwerke im ausgehenden 19. Jahrhundert so bedeutende Aufgaben für Architekten geworden waren, dass sie systematisch gleichrangig mit christlichen Bauten behandelt wurden; vgl. Edwin Oppler, A. Haupt: Synagogen und jüdische Begräbnisplätze. In: Deutsches Bauhandbuch II: Baukunde des Architekten, zweiter Theil. Berlin 1884, S. 270–285; Cornelius Gurlitt: Kirchen. In: Handbuch der Architektur vierter Teil: Entwerfen, Anlage und Einrichtung der Gebäude. 8. Halbband: Kirchen, Denkmäler und Bestattungsanlagen. H. 1. Stuttgart 1906, S. 126–165.

32 Gurlitt (wie Anm. 31), S. 147.

33 Ebd., S. 42: »Die Liturgie ist also Bauherr bei Errichtung eines Gotteshauses. Und wie der Bauherr eines Wohnhauses das gute Recht hat, an den Architekten bestimmte Wünsche und Forderungen zu stellen; wie es Zeichen eines guten Architekten ist, wenn es ihm gelingt, diesen Forderungen und Bedürfnissen künstlerischen Ausdruck zu geben; so hat der Baumeister eines Gotteshauses die Aufgabe, die Forderungen der Liturgie in künstlerische Form zu bringen.«

34 Ebd., S. 147.

35 Ebd., S. 146. Zu Brantzky's Entwurf und seiner Stellung bei Gurlitt vgl. Hammer-Schenk (wie Anm. 5), S. 451.

36 Beispiele sind die Westend-Synagoge in Essen von Franz Roedle (1910), die Synagoge in Essen von Edmund Körner (1913) oder die Synagoge in Augsburg von Fritz Landauer (1918).

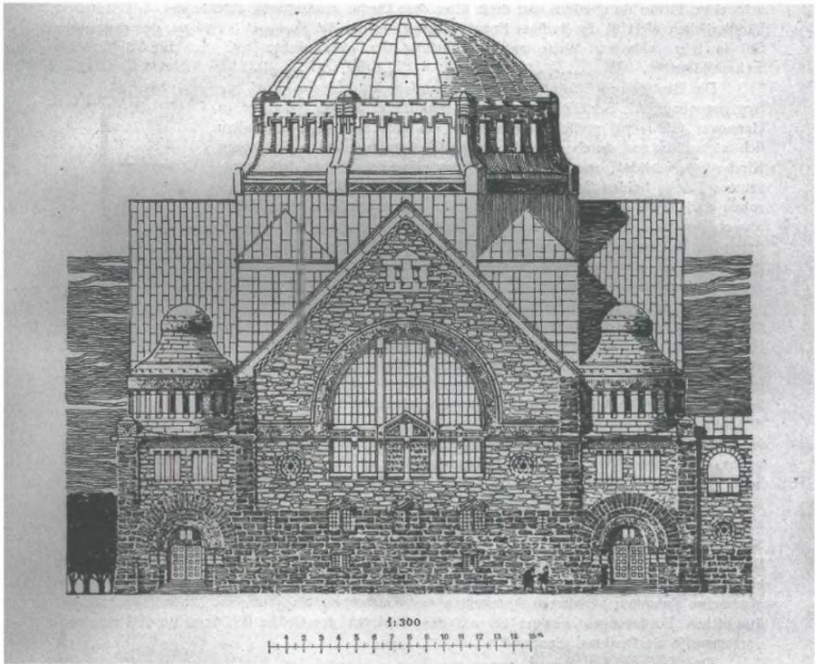


Abb. 5 Entwurf für eine Synagoge in Düsseldorf von Franz Brantzky, 1900
(nach: Gurlitt, wie Anm. 31)

Gurlitts Blick auf die »Frühe«, die Anfänge der Synagogenarchitektur reflektiert ein archäologisches Interesse an den Zeugnissen jüdischer Kultur in Palästina, das in jenen Jahren einen gewissen Aufschwung nahm und sich in den Programmen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde oder der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler niederschlug. Auf Betreiben Ernst Hillers, der, wie oben zitiert, 1906 die Unkenntnis einer »Tradition« im Synagogenbau beklagte, gründete sich 1910 eine »Gesellschaft für Palästina-Forschung«, die offenbar der erste ausschließlich auf diese Thematik ausgerichtete Verein jüdischer Interessierter war. Hiller setzte in die Ergebnisse einer Erforschung des antiken Judentums hohe Erwartungen für ein neues jüdisches Selbstbewusstsein: »[Die] Wahrheiten, die der Forscher aus Schutthügeln scharrt, geben gerade dem Juden immer mehr das Recht, sein Volk als dasjenige zu betrachten, dessen Geisteskultur der Mutterboden für die gesamte moderne Ethik wurde.«³⁷

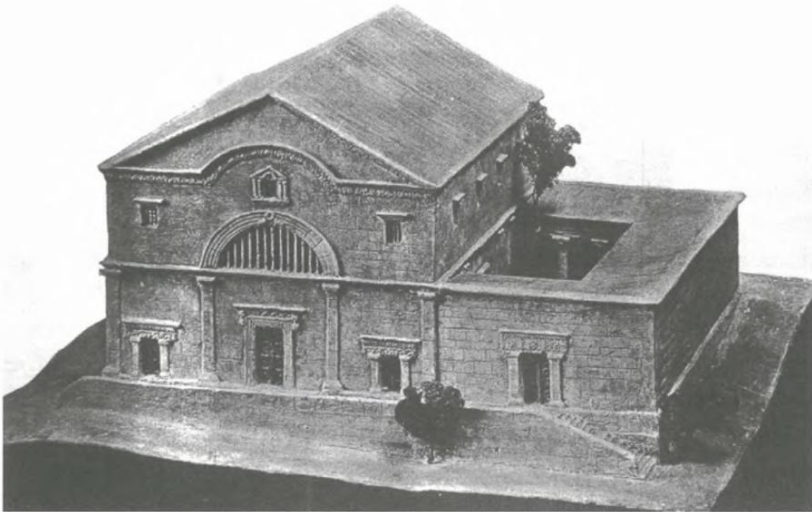


Abb. 6 Antike Synagoge in Telhum (Kapernaum), Rekonstruktionsmodell von Kohl und Watzinger, publiziert 1916 (nach: Kohl und Watzinger, wie Anm. 38)

Die Ausgrabungen antiker Synagogen in Palästina und Galiläa, die Heinrich Kohl und Carl Watzinger 1916 publizierten und an denen Hiller 1905 persönlich beteiligt war, dürften nicht ohne Einfluss auf die Architektur zeitgenössischer Synagogen geblieben sein: Man wandte sich einem antikisierenden Klassizismus zu, der in den Rekonstruktionen der ergrabenen Bauwerke Rückhalt fand (Abb. 6).³⁸ Zum Beispiel lässt sich die basilikale Front der Synagoge am Fraenkl-Ufer in Berlin von Alex

- 37 Die Geschichte des Vereins ist offenbar noch nicht weiter erforscht. Hiller formulierte 1910 ehrgeizige Ziele für ein von jüdischer Seite getragenes Institut zur Erforschung Palästinas; Ernst Hiller: Die archäologische Erforschung Palästinas. Vortrag gehalten am 12. Dezember 1910. Veröffentlichungen der Gesellschaft für Palästinaforschung 1 [Wien 1911], S. 1.
- 38 Heinrich Kohl, Carl Watzinger: Antike Synagogen in Galilaea. Leipzig 1916. Ein früher Beitrag zur 1905 veranstalteten Grabungskampagne der Deutschen Orientalgesellschaft, die die Grundlage für dieses Werk legte, erschien bereits 1908: O[tto] Eberhard: Die Synagogenruinen Galilaeas. In: Ost und West 8 (1908), Sp. 663–676. Das Modell befindet sich im Archäologischen Institut der Universität Tübingen. Für freundliche Hinweise zu dieser Thematik danke ich Herrn Dr. Hanswulf Bloedhorn, Tübingen.

Beer, fertiggestellt 1916, als Interpretation der antiken Synagogen verstehen, die nun, wie die frühchristlichen Kirchen, zum Ausgangspunkt einer neuen Sakralarchitektur hätte werden können.³⁹

Einen anderen Rückgriff auf »frühe« Gestaltungsweisen, die etwas »eigenartig Jüdisches« (Gurlitt) wachrufen, wurde auf der Dresdner Kunstgewerbeausstellung von 1906 präsentiert, die unter anderem von Cornelius Gurlitt kuratiert wurde. Als Station auf dem Weg zur Gründung des Deutschen Werkbunds 1907 dürfte die Schau einen wesentlichen Impuls zur Entwicklung der modernen Architektur in Deutschland gegeben haben. Neben katholischen und protestantischen Kirchenräumen und einem für die Freidenkerbewegung konzipierten »Vortragsaal« zeigte man eine Synagogeneinrichtung, die Heinrich Frauberger zusammengestellt hatte (Abb. 7).⁴⁰ Der Raum ist vollständig mit Holz verkleidet, die zentrale Stellung der Bima und die Aufstellung beweglicher Betpulte (statt der seit dem 19. Jahrhundert üblichen festen Bankreihen) bekunden eine Hinwendung zu den Synagogen des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Einzelformen verarbeiten reduzierend und abstrahierend Motive verschiedener stilistischer Prägungen, was in der zeitgenössischen Reformarchitektur Parallelen findet.⁴¹ Der Rückgriff auf vormoderne Vorbilder und ihre rein handwerkliche, nicht industrielle Fertigung entspricht einerseits den Ideen der Lebensreformbewegung, andererseits weist er auf die voremanzipatorische Zeit des Judentums zurück.

Die Transformierung der durch baugeschichtlich-volkskundliche Forschung gewonnenen Kenntnisse in eine neue »jüdische« Architektur wurde nicht nur in Deutschland, sondern auch in jenen Ländern versucht, in denen man die größten Zeugnisse historischer jüdischer »Volks-Architektur« vorfand. Der Lemberger Architekt Josef Awin (1883–1942,

39 Die Synagoge ist abgebildet zum Beispiel bei Hammer-Schenk (wie Anm. 5), Abb. 400–402. Auf den ebenfalls seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts zu beobachtenden Rückgriff christlicher Kirchenarchitektur auf die Bauten der frühchristlichen Zeit kann hier nicht weiter eingegangen werden.

40 Die Einrichtung entstand »unter Mitwirkung von A. R. Hochreiter, Felix Horovitz, J. Lasius, Frau Tina Frauberger u. a.«, vgl. Das Deutsche Kunstgewerbe 1906. III. Deutsche Kunstgewerbeausstellung Dresden 1906. München 1906, S. 89.

41 Frauberger hatte bereits zuvor zu Synagogeneinrichtungen publiziert und war damit vielleicht den Kuratoren der Dresdner Ausstellung um Gurlitt als Experte für jüdische Kunst aufgefallen, vgl. Anm. 16.

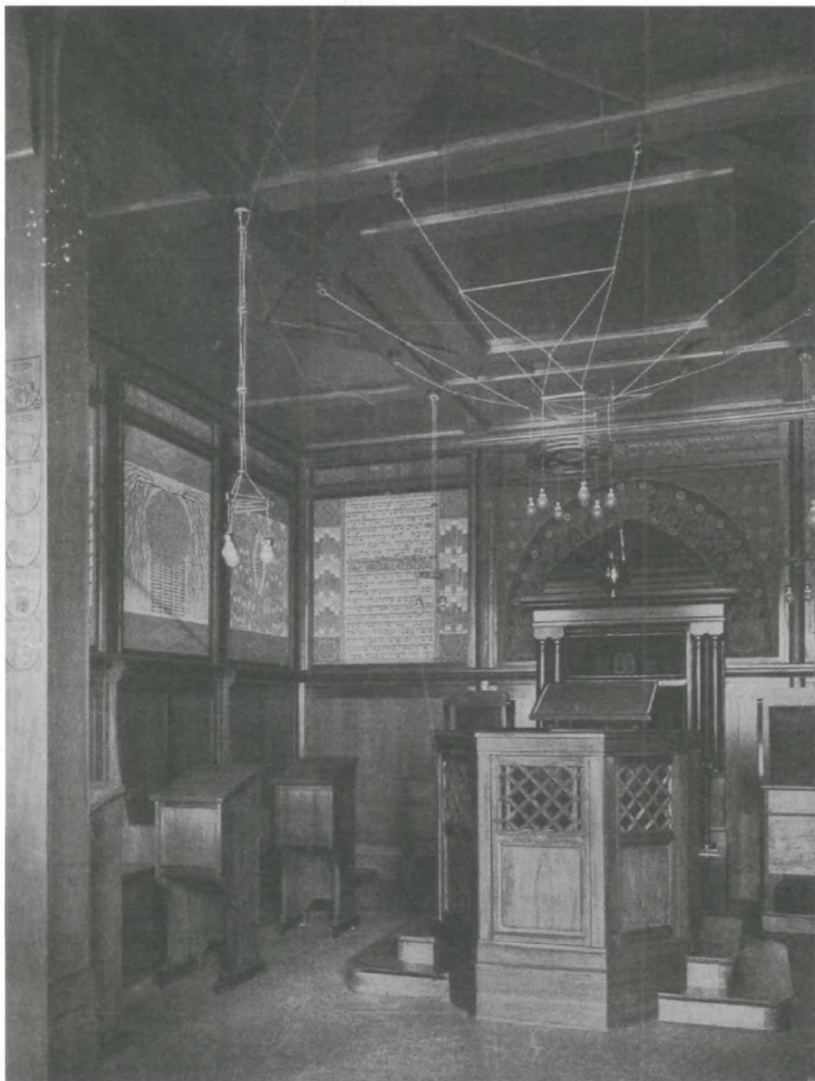


Abb. 7 Synagogeneinrichtung auf der III. deutschen Kunstgewerbeausstellung in Dresden von 1906 (nach: Das Deutsche Kunstgewerbe, wie Anm. 40)

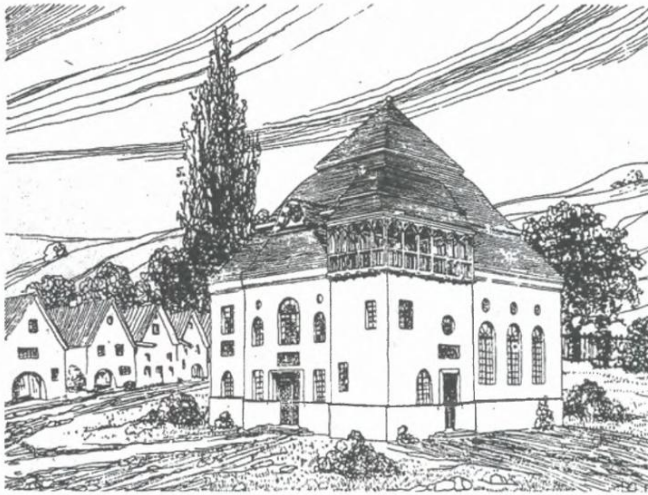


Abb. 8 Entwurf einer Synagoge für eine polnische Stadt von Josef Awin, 1910
(nach: Kravtsov, wie Anm. 42)

ermordet im Holocaust) publizierte 1910 zum Beispiel einen Entwurf für eine kleinstädtische Synagoge, der ohne die genaue Kenntnis der älteren polnischen Holz- und Steinsynagogen nicht denkbar wäre (Abb. 8).⁴² Der Bau steht dabei durchaus im Kontext der zeitgenössischen »Heimatschutzarchitektur«, bei deren Münchner Protagonisten Awin 1906–1907 studiert hatte: Sie erhoben Vorbilder der vorindustriellen Zeit zu Leitbildern einer »bodenständigen« Architektur, die die Probleme der modernen Gesellschaft mindern sollte.⁴³ Awin selbst beteiligte sich intensiv an der Dokumentation und Erforschung historischer Syna-

42 Der Entwurf ist publiziert in: Leon Reich (Hg.): *Almanach Żydowski. L'viv 1910*, o.P. Für den Hinweis auf Awin und die Übermittlung der Zeichnung danke ich herzlich Herrn Dr. Sergey Kravtsov, Hebrew University of Jerusalem, der einen umfassenden Artikel zu Awin vorbereitet. Sergey R. Kravtsov: *Józef Awin on Jewish Art and Architecture*. In: *Proceedings of the First Congress of Jewish Art in Poland*, October 2008. Warsaw 2010 (im Druck).

43 Zur Frage der »Bodenständigkeit« jüdischer Bauten vgl. Ulrich Knufinke: *Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland*. Petersberg 2007 (=Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, 3), S. 236–238 und S. 280–283.

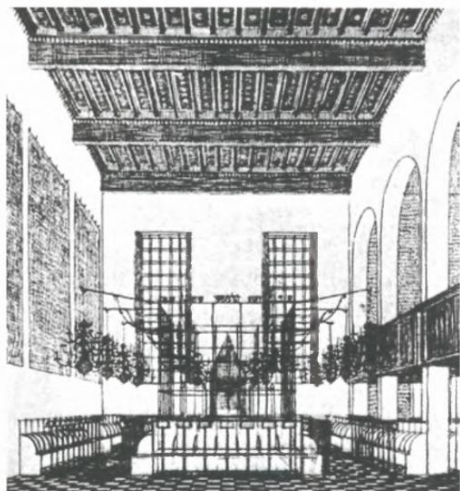


Abb. 9 Entwurf für eine Synagoge in Wien-Hietzing von Hugo Gorge, 1912
(nach: Hammer-Schenk, wie Anm. 5)

gogen und gründete in der Mitte der Zwanziger Jahre eine entsprechenden Vereinigung.⁴⁴

Zwei Jahre nach Awins Entwurf, im Jahr 1912, lieferte Hugo Gorge (1883–1934) ein Projekt für eine neue Synagoge in Wien-Hietzing, der in der Abstraktion der älteren Vorbilder weiter ging als der Vorschlag Awins.⁴⁵ Die Reduktion des Baukörpers auf eine ungegliederte, kubische Umhüllung des Versammlungsraums entsprach den Tendenzen der zeitgenössischen Architektur, auf überflüssiges Dekor zu verzichten (Abb. 9). Für die Gestaltung der liturgisch wichtigen Orte griff Gorge auf mittelalterliche bzw. frühneuzeitliche Vorbilder wie die Altneuschul in Prag oder die Synagoge in Krakau-Kazimierz zurück.

44 Awin publizierte seine Ansichten zur Notwendigkeit der Dokumentation jüdischen Kulturguts auch in deutschsprachigen Zeitschriften, vgl. Joseph Awin: Anmerkungen zum Kapitel »jüdische Volkskunst«. In: *Das Zelt* 1, 1924, 5, S. 158–159; und ders.: Die Pflege unserer Kunstdenkmäler. In: *Menorah* 5, 1927, 6, S. 417–418.

45 Zur Geschichte der Synagoge vgl. zum Beispiel Martens (wie Anm. 9), S. 134–142.

Neue Gestaltungsformen in den Zwanziger Jahren: der Abschied von historischen Vorbildern

Auch der in Hietzing 1924 nach Entwürfen von Arthur Gruenberger ausgeführte Bau stellt sich in die Tradition älterer Synagogen, hier der so genannten »Festungssynagogen«, die in der Zeit der Renaissance und des Barock einen spezifischen Bautyp für Synagogen in Polen darstellten. Jedoch musste fraglich bleiben, ob polnische Synagogen des 17. oder 18. Jahrhunderts tatsächlich geeignete Vorbilder für Bauwerke moderner Großstadtgemeinden sein konnten oder ob sie nicht zu sehr nostalgische Anleihen wären.⁴⁶

Tatsächlich kann festgestellt werden, dass ab Mitte der Zwanziger Jahre die historischen Synagogen einer wie auch immer konstruierten jüdischen Tradition nicht mehr als Vorbilder für Neuplanungen herangezogen wurden: Die Trennung von bauhistorischer, volkskundlicher Forschung und architektonischer Gestaltung vollzog sich mit der Durchsetzung der Ideale des Funktionalismus und des so genannten »Neuen Bauens« im Sakralbau. Dokumentationen im Sinne der Bauforschung, wie sie die Architekten Grotte und Goldenberg mit ihren Aufmaßen und Zeichnungen durchgeführt hatten, wurden von Fotodokumentationen abgelöst, wie zum Beispiel dem Projekt Theodor Harburgers in Bayern.⁴⁷ Entwerfende Architekten und auftraggebende Gemeinden wandten sich dem »Neuen Bauen« zu: Zum Beispiel strebte die Hamburger jüdische Reformgemeinde beim Bau ihrer neuen Synagoge ausdrücklich danach, die gegenwärtigen Strömungen aufzunehmen.⁴⁸ Zur Vorbereitung des 1929 ausgeschriebenen Architektenwettbewerbs reisten die Mitglieder der Baukommission zu entsprechenden Bauten und Ausstellungen. In

46 Der im Sinne der architektonischen Moderne radikalste Beitrag zum Architektenwettbewerb, eingereicht von Richard Neutra, hatte 1924 noch keine Chance auf Realisierung.

47 Harburgers Dokumentation konnte erst 1998 herausgegeben werden: Theodor Harburger: Die Inventarisierung jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern. Fürth 1998. Geringer im Umfang ist die Dokumentation Jüdische Gotteshäuser und Friedhöfe in Württemberg, hg. v. Oberrat der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs. Haigerloch 2002 (Reprint der Ausgabe Frankfurt a. M. 1932).

48 Vgl. Ulrich Knufinke: Hamburg, Synagoge (Tempel) in der Oberstraße. In: Aliza Cohen-Mushlin und Harmen H. Thies (Hg.): Synagogenarchitektur in Deutschland. Petersberg 2008 (=Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, 5), S. 264–268.

einem Artikel zur Einweihung des Tempels in der Oberstraße von 1931 heißt es: »[die Mitglieder] empfangen [so] den ersten erschütternden Eindruck davon, wie heute insbesondere ein jüdisches Gotteshaus in Schlichtheit und Monumentalität zugleich gebaut werden könnte, wobei die [...] übliche Nachahmung fremder Stile – wie sie bisher für jüdische Sakralbauten gebräuchlich waren – gänzlich verlassen werden konnte.«⁴⁹ Die moderne Architektur versprach also eine Lösung der Stilfrage, sie war kein »fremder«, vergangener, sondern ein gleichsam »eigener«, zeitgemäßer Stil für jüdische Bauaufgaben.

Obwohl damit eine der Zielsetzungen der Dokumentation und Erforschung historischer Bauwerke obsolet geworden war, nämlich ihre Fruchtbarmachung zur Gestaltung eines genuin jüdischen Ausdrucks in neuer Architektur, gingen die Bemühungen um diese Zeugnisse der jüdischen Geschichte weiter. Sie etablierten sich – mehr oder weniger erfolgreich – als wissenschaftliches Forschungsfeld, das nach der Schoa und der Staatsgründung Israels neue Bedeutungsdimensionen erlangen sollte.⁵⁰ Die Frage nach einer »(Rück-)Gewinnung« jüdischer Identität aus der Rekonstruktion jüdischer Kulturen der Antike, des Mittelalters

49 Urias: Zur Geschichte des Tempel-Neubaus. Aus den Bau-Akten. In: Bruno Italien: Festschrift zum hundertzwanzigjährigen Bestehen des Israelitischen Tempels in Hamburg 1817–1937. Hamburg 1937, S. 34–38, hier S. 36.

50 Als ein bedeutender Schritt in Richtung auf die Etablierung einer »jüdischen Architekturgeschichte« muss die Arbeit Krautheimers zu mittelalterlichen Synagogen gelten: Richard Krautheimer: Mittelalterliche Synagogen. Berlin 1927. Als Überblickswerk zur jüdischen Kunst, in dem auch Synagogen eine Rolle spielen, erschien 1929: Ernst Cohn-Wiener: Die jüdische Kunst. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin 1929. Auch nach 1933, zunächst noch in Deutschland, später in der Emigration, gingen die Forschungen weiter, so erschienen 1935 in Berlin grundlegende Werke wie von Rahel Wischnitzer-Bernstein: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst. Berlin-Schöneberg 1935; und von Franz Landsberger: Einführung in die jüdische Kunst. Berlin 1935. Noch nach der so genannten »Reichspogromnacht« kam 1939 in Deutschland ein letzter kunsthistorischer Artikel über Synagogenarchitektur heraus, Rachel Wischnitzer-Bernstein: Die Synagoge in Ellrich am Südharz. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 83, 1939, S. 493–508. Mit diesem Heft, das nicht mehr ausgeliefert wurde, musste die traditionsreiche Zeitschrift, die zuletzt vom Jüdischen Kulturbund herausgegeben wurde, ihr Erscheinen einstellen (freundl. Mitteilung von Hanswulf Bloedhorn, Tübingen). Wischnitzer-Bernsteins ausführliche Beschreibung des Bauwerks beruht auf ihrem Besuch im Jahr 1937 (ebd. S. 508). Darauf, dass die Synagoge zum Zeitpunkt des Drucks bereits vernichtet war, gibt es keinen Hinweis.

und der Frühen Neuzeit wurde hinsichtlich der Architektur neuer Synagogen und Gemeindezentren nicht mehr aufgeworfen. Die Frage nach dem »genuin Jüdischen« in ihrer Gestalt jedoch treibt Architekten, Auftraggeber und Forschung bis in die Gegenwart an, wenn 2004 der Titel einer umfangreichen Ausstellung zu diesen Bauten lautet: »Jüdische Identität in der zeitgenössischen Architektur.«⁵¹

- 51 Angeli Sachs und Edward van Voolen (Hg.): Jüdische Identität in der zeitgenössischen Architektur. München 2004.

Das Normative als volkskundliches Narrativ: Die Edition von innerjüdischen normativen Quellen durch jüdische Volkskundler vor 1933

Stefan Litt

Um 1700 setzte sich die kurze lateinische Sentenz *Ubi societas, ibi ius*¹ als Gemeingut von Rechtsexperten der Zeit durch. Die Bedeutung dieses lateinischen Satzes ist, dass es quasi keine Gemeinschaft ohne innere Ordnung geben kann. Dieses Verständnis hatte sich in der christlich-europäischen Welt jedoch erst seit dem 12. Jahrhundert, ausgehend von Italien, langsam verbreitet. Die Zeit zwischen der Blüte des römischen Rechtswesens und dem Hochmittelalter war weitgehend frei von innovativer Gesetzgebung – selbst innerhalb der Kirchenorganisation. Erst mit dem 12. und 13. Jahrhundert, als sich Juristen auf römisches weltliches und kirchliches Recht zurück besannen und es weiter entwickelten, kam ein neues Verständnis für eine Kodifizierung von Gesetz, Ordnung und Regeln auf, das bis heute andauert. In oberitalienischen Städten sind lokale Statuten seit dem 12. Jahrhundert bekannt.² Von dort sollte sich das Phänomen der lokalen Rechtsordnung mehr und mehr in Europa ausbreiten und für große Teile der Bevölkerung an Relevanz gewinnen.

Eine religiöse Gruppe mit starkem historischen Selbstverständnis und einer Jahrhunderte alten Rechtstradition, wie die der Juden, durchlebte in dieser Hinsicht eine ganz ähnliche Entwicklung, die einerseits ihre eigenen Wurzeln aufwies, andererseits aber zu großen Teilen eng mit den Gegebenheiten der äußeren Umwelt verflochten war. Die ei-

1 »Wo eine Gemeinschaft ist, gibt es ein Recht.«

2 Peter Landau: Über die Wiederentdeckung der Gesetzgebung im 12. Jahrhundert. In: Gisela Drossbach: Von der Ordnung zur Norm. Paderborn u.a. 2010, S. 13–15, passim.

genen Wurzeln waren die der *Halacha*, der Gesamtheit des jüdischen Religionsgesetzes, wie es in der schriftlichen und mündlichen Tora fixiert und anschließend stets aufs Neue interpretiert wurde. Die Erfordernisse gemeinschaftlichen Lebens in der Situation der Diaspora schufen die Notwendigkeit, die Normen des alltäglichen Zusammenlebens den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen unter Wahrung sowohl der halachischen Vorgaben als auch der jeweiligen rechtlichen Rahmenbedingungen, die von der nichtjüdischen Umwelt festgelegt wurden. Die Ergebnisse dieser Bemühungen um eine Anpassung der lokalen bzw. auch regionalen Normen für das gemeindliche Leben sind die Statuten, hebräisch *Takkanot*, der jeweiligen jüdischen Gemeinden.

Der Begriff und die damit verbundenen Inhalte und juristischen Probleme sind im Judentum bereits seit der Antike präsent. In Mitteleuropa erhielten sie ihre Bedeutung schon im Mittelalter in den rheinischen Gemeinden Speyer, Worms und Mainz (*Takkanot SchUM*, 13. Jahrhundert), kamen aber zu ihrer Blüte im Verlauf der Frühen Neuzeit, die durch ihre allgemeine Dynamik und die Tendenz zur Modernisierung offenbar auch das Judentum dahingehend beeinflusste, dass schließlich am Ende der Epoche wohl keine jüdische Gemeinde in modernen Staaten ohne ihre mehr oder weniger umfassenden Statuten existieren konnte, auf deren Grundlage sich das innergemeindliche Leben abspielte bzw. abspielen sollte.

Inhaltlich befassen sich die Statuten in aller Regel mit einer Reihe von Standardthemen, zu denen Fragen der Mitgliedschaft in der Gemeinde, die Wahl und die Amtstätigkeit der Vorsteher und anderer Funktionsträger, die Besteuerung, die Beschäftigung von Gemeindebeamten, Synagogenangelegenheiten und oftmals auch die Versorgung der Armen gehörten. Lokal spezifisch konnten noch andere Inhalte hinzukommen, wie etwa Regelungen für Zeiten der Handelsmessen, Handelsrecht im weiteren Sinne, Buchhandel und Buchdruck und nicht selten auch Regeln zum Umgang mit Christen, oftmals in deren Rolle als Geschäftspartner. Viele der Verordnungen gründen sich auf allgemeinen Konventionen der aschkenasischen Juden, andere sind wahrscheinlich aus Problemsituationen heraus entstanden, die eine Regelung für spätere Fälle erforderten.

Statuten der jüdischen Gemeinden sind aufs engste mit der Führung von Protokollbüchern (*Pinkassei Kahal*) in den Vorständen verknüpft: Dies wird unter anderem daraus ersichtlich, dass Statuten sehr häufig in den Protokollbüchern niedergeschrieben und andererseits einzelne Be-

schlüsse der Vorsteher auch in den in größeren Gemeinden geführten, gesonderten Statutenbüchern notiert wurden. Da die Vorsteher Kraft ihres Amtes auf die Einhaltung der Statuten achten mussten, liegt diese Verbindung nahe, auch wenn sie dem Verständnis einer geordneten Schriftführung nicht ganz entspricht. Weiter hat es zuweilen den Anschein, dass in den Augen einiger *Parnassim* (Vorsteher) zwischen ihren Beschlüssen und einer *Takkana* nur ein geringer Unterschied bestand.³

Takkanot entstanden ohne Zweifel u.a. durch die Erkenntnis der Vorsteher, dass bestimmte, in ihren Augen unhaltbare Zustände in der Gemeinschaft verändert werden mussten. Wurde ein solcher Missstand festgestellt, wurde im Vorstand über seine Behebung beraten. Das Ergebnis der Beratung wurde protokolliert und konnte bei der späteren Erstellung von Statuten bzw. deren Revision Eingang in diesen normativen Text finden. Daher besitzen Statuten und Protokollbücher große Bedeutung für die Erforschung von Gesellschaft, sozialen Bindungen, Normen und deren Überwachung sowie Alltag der jüdischen Menschen besonders in der Epoche der Frühen Neuzeit. Als Quellen sind sie für diese Bereiche klar den *Minbagim* (religiöse Bräuche in der synagogalen Liturgie und im familiären Bereich) vorzuziehen, da sie ein weitaus größeres Spektrum von Informationen anbieten als jene. Die Periode der Frühen Neuzeit erlebte die Blüte der Autonomie jüdischer Gemeinschaften innerhalb der vormodernen Staaten, weshalb gerade in dieser Zeit die genannten Quellen besonders illustrativ sind.⁴ Es steht außer Frage, dass insbesondere für die volkskundliche Wissenschaft Texte in Form von Statuten und unterschiedlich ausführlichen Protokollierungen heute von größtem Interesse sind. Sie sind schriftliche Zeugnisse aus erster Hand für die Klärung nicht weniger Grundfragen dieses Wissenschaftszweiges.

Dieser Beitrag widmet sich der Frage, wie normative Texte in Form von Gemeindestatuten und Protokollbüchern durch die mitteleuropä-

3 Deutlich wird das z. B. am Pinkas aus Třebíč (Mähren, 1674–1802, 1835), in dem *Takkanot* und Beschlüsse der Vorsteher eng miteinander verbunden sind und sich z. T. die Betitelung »Takkanot« über regulären Beschlüssen findet; Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem, CS 27.

4 Siehe dazu Andreas Gotzmann: Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 32). Göttingen 2008, zur Forschungslage insbes. S. 7–23.

isch-jüdischen Volkskundler in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts rezipiert wurden. Inwiefern wurden sie als wichtige Quelle für das Fach (normative Texte als volkskundlicher Narrativ) erkannt und welche Versuche gab es, diese Texte einem breiteren Publikum nahe zu bringen? Und weiter: Welchen Anteil hatten die Volkskundler insgesamt bei der Beschäftigung mit diesen Zeugnissen des autonomen jüdischen Gemeinschaftslebens in der Epoche der Frühen Neuzeit?

Editionen von Statuentexten in den »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde«

Die erste umfassende Edition von Statuten einer jüdischen Gemeinschaft überhaupt verfasste Gerson Wolf (1832–1892), der 1880 eine Version der *Takkanot* der mährischen Landesjudenschaft veröffentlichte.⁵ Wolf war kein Volkskundler, sein Schaffen war eher von historischem Interesse geprägt. Mit seiner Form der Edition, nämlich der einfachen Wiedergabe einer zeitgenössischen deutschen Übertragung des Textes, lieferte er jedoch das Vorbild für weitere Arbeiten, die bis weit über die Jahrhundertwende entstanden, darunter auch solche mit genuin volkskundlichem Interesse. Man kann davon ausgehen, dass Wolfs bibliografisch eigenständige Ausgabe späteren Forschern auf dem Gebiet bekannt war.

Als erster Pionier der deutsch-jüdischen Volkskunde ist Max Grunwald (1871–1953) zu nennen, der in den von ihm herausgegebenen »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde« im Jahr 1903 eine deutsche Übersetzung aus der Entstehungszeit der Altonaer Statuten (Hamburg) von 1726 publizierte.⁶ Abgesehen von dem Umstand, dass Grunwalds Arbeit nicht als eigenständige bibliografische Einheit veröffentlicht wurde, gleicht sie in mehrerer Hinsicht der früheren Edition von Gerson Wolf. Beide bevorzugten zeitgenössische deutsche Übersetzungen ihrer Quellen vor den originalsprachlichen Texten und beide ließen die Quellen im Wesentlichen für sich selbst sprechen – jegliche Kommentierung oder gar Kontextualisierung unterblieben. Da es für Editionen dieses Quellentyps somit kaum weitere Vorbilder gab, konnte

5 Gerson Wolf: Die alten Statuten der jüdischen Gemeinden in Mähren. Wien 1880.

6 Max Grunwald: Die Statuten der »Hamburg-Altonaer Gemeinde« von 1726. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 11, 1903, S. 1–64.

sich Grunwald auch kaum an gewachsenen Standards orientieren. Immerhin unternahm er es, den mit 224 Paragraphen recht umfangreichen Text durch einen vorangestellten Index zugänglich zu machen.

Die Altonaer Statuten, wenngleich nicht die frühesten erhaltenen, bieten durch ihren Umfang und ihre Ausführlichkeit einen reichen Fundus für volkskundliche Fragestellungen, sind doch hier zahlreiche Themen vertreten, wie synagogale Bräuche, das Prozedere der Vorsteherwahlen und Regulierungen für deren Amtsführung, Steuererhebung, Kompetenzen des Rabbiners, Hochzeitsbräuche, Geschäftsgebaren und Weiteres. Mit dieser Ausführlichkeit gehören die *Takkanot* dieser bedeutenden Gemeinde zu den interessantesten und aussagekräftigsten Texten der Gattung, was jedoch von Grunwald an keiner Stelle hervorgehoben und vielleicht auch nicht erkannt wurde, da vor mehr als 100 Jahren die Gesamtsicht auf dieses Genre noch gar nicht gegeben war bzw. auch nicht angestrebt wurde.⁷

Schulim Ochser, ein historiografisch tätiger Lehrer aus Tarnopol, veröffentlichte in denselben »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« im Jahr 1910 große Teile aus dem Statutenbuch der westböhmischen Gemeinde Chodová Planá (Kuttenplan) von 1768.⁸ Den Editionsteil bettete Ochser in einen kurzen Abriss der Gemeindegeschichte ein, so dass er aus wissenschaftlicher Sicht hier viel weiter geht als alle anderen Vorarbeiten zur Textgattung der Statuten. Der Bearbeiter stellte sogar das handschriftliche Manuskript als solches vor, was bis dahin quasi nie in den wenigen vergleichbaren Arbeiten geschehen war. Damit verließ Ochser den eigentlichen volkskundlichen Rahmen und eröffnete auch die Perspektive auf kodikologische Aspekte. Die Wiedergabe der ursprünglich in Jiddisch verfassten Statuten erfolgte dann aber wieder in Deutsch, diesmal in einer eigenen Übersetzung von Ochser. Die zahlreichen Anmerkungen im Text sind stark historisch orientiert. Inhalte und Begriffe in den einzelnen Paragraphen der Statuten wurden vom Bearbeiter kritisch erörtert und teilweise gab er zur Sicherheit komplette Paragraphen

7 Zusammen mit allen anderen verfügbaren Statutentexten der Dreiergemeinde Altona-Hamburg-Wandsbek wurden sie Jahrzehnte später in ihrer originalen hebräischen Fassung und auch in deutscher Übersetzung ediert und gründlich kommentiert: Heinz Graupe: Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek. 2 Bde. Hamburg 1973.

8 Schulim Ochser: Der Pinkas der Gemeinde Kuttenplan. In: Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde 13(1), 1910, S. 32–38 und 13(2), 1910, S. 57–89.

auch in der originalen jiddischen Version wieder. Damit schuf er bei der editorischen Arbeit an innerjüdischen normativen Texten völlig neue Standards, die weit von dem entfernt waren, was vorher allgemein und auch bei volkskundlichen Arbeiten mit Texten des Genres üblich war.

Die *Takkanot* aus Kuttanplan sind ebenfalls recht umfangreich. Mit immerhin 208 Paragraphen sind sie ein weiteres, ausführliches Beispiel für die teils umfassenden Regelungen des autonomen Lebens in einer frühneuzeitlichen Gemeinde. Inhaltlich sind sie zeittypisch an praktischen Fragen des Gottesdienstes und an den Kompetenzen der Gemeindeführer orientiert. Noch dazu sind sie einer der wenigen erhaltenen Texte aus Böhmen überhaupt, von wo, trotz der zahlreichen jüdischen Gemeinden dort, sonst nur überraschend wenige Zeugnisse normativer Art überliefert sind. Im Übrigen ist es der Edition von Schulim Ochser zu verdanken, dass wir heute über Existenz und Inhalt der Statuten aus Chodová Planá informiert sind, denn der Verbleib der originalen Handschrift ist noch immer ungeklärt.

Mit einigem zeitlichen Abstand erschienen in dem zentralen Medium der jüdischen Volkskunde, jetzt »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« genannt, im Band für 1924/25 gleich zwei Arbeiten zu normativem Textgut aus jüdischen Gemeinden. Dies waren die Beiträge von Max Grunwald über Mattersdorf (heute Mattersburg) und von Heinrich Flesch zu Slavkov u Brna (Austerlitz). Grunwald, der sich damit zum zweiten Mal an die Arbeit mit normativen Texten machte, wählte diesmal die burgenländische Gemeinde Mattersdorf, die eine der wichtigsten innerhalb der so genannten Sieben Gemeinden war.⁹ Im Gegensatz zu der ersten Edition zu Altona, erweiterte Grunwald in dieser Arbeit den Blick erheblich und legte auf 161 Seiten eine umfassende volkskundliche Dokumentation zu dieser Gemeinde vor. Dafür nutzte er Quellen unterschiedlichster Art, stellte lokale Bräuche vor und gab einige Grabsteininschriften sowie Statuten und Auszüge aus dem so genannten »Schwarzen Buch« der Gemeinde wieder, das ein Protokollbuch der Gemeinde gewesen sein muss.¹⁰ Allerdings gab Grunwald keine weiteren Informationen über

9 Max Grunwald: Mattersdorf. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 2, 1924/25, S. 402–563.

10 Eine identische Bezeichnung wurde für den Pinkas im benachbarten Eisenstadt verwendet; offenbar handelt es sich hier um eine regionaltypische Terminologie, die allerdings nur aus der deutschsprachigen Sekundärliteratur bekannt ist und somit vielleicht nur die Sprachgewohnheiten der jüngeren Zeit widerspiegelt.

diese Quelle oder ihren Verbleib, wie er Selbiges auch in Hinsicht auf die hier edierten Statuten unterließ. Offenbar stammen die von Grunwald edierten Statuten im Umfang von 23 Paragraphen nicht aus dem genannten »Schwarzen Buch«, ihre Herkunft wird lapidar mit dem Vermerk »aus einem Manuskript« angegeben. Damit hat Grunwald nachfolgenden Interessenten einige Unklarheiten hinterlassen, denn weder das »Schwarze Buch« aus Mattersdorf, noch der Statutentext lassen sich heute auffinden bzw. gibt es keine weiteren Hinweise auf ihren Verbleib.¹¹

Dies ist in mehrfacher Hinsicht bedauerlich, da in Bezug auf die *Takkanot* aus dem Text selbst nicht klar hervorgeht, dass sie tatsächlich aus Mattersdorf stammen. In jedem Fall stellen sie einen Sonderfall dar, da sie erstens zu jedem Paragraphen die halachischen Grundlagen der Bestimmung angeben, was sonst aus keinem anderen erhaltenen aschkenasischen Statutentext bekannt ist, von Grunwald hier aber auch nicht als Besonderheit klassifiziert wird. Denkbar ist, dass es sich deshalb bei der unbekanntem Vorlage um einen Entwurf handelte, der für interne Zwecke durch die Führer der Gemeinde angelegt worden war. Aus den edierten Textteilen lässt sich annehmen, dass die *Takkanot* in dieser Form nicht in Kraft traten, da die sonst übliche Form unter Voranstellung einer Einleitung und einem die Gültigkeit bekräftigenden Schlussteil mit den Unterschriften der Statutenkommission hier völlig fehlt. Daher ist auch eine eindeutige zeitliche und lokale Zuordnung anhand von Grunwalds Edition unmöglich.

Inhaltlich handeln die Statuten, die in Hebräisch verfasst (und auch so wiedergegeben), aber von Grunwald auch ins Deutsche übersetzt wurden und stilistisch auf die Mitte des 18. Jahrhunderts verweisen, vom Gottesdienst, dem Betrieb der Synagoge aber auch von der Gemeindegemeinschaft, womit sie sich in das allgemeine Muster von Gemeindestatuten einordnen. Bemerkenswert ist allerdings ein Abschnitt im Paragraph 20, wo in Hinsicht auf den Beibehalt der Gemeindegemeinschaft von Witwen und Witwern, die nicht aus der Gemeinde stammten und nur kurz mit ihren Partnern verheiratet waren, explizit Bezug

11 Selbst der ausgewiesene Kenner des burgenländischen Judentums und seiner Geschichte, Shlomo Spitzer, konnte die Originaltexte nicht lokalisieren. In jedem Fall scheinen sie nicht Bestandteil der innerjüdischen Archivalien im Burgenländischen Landesarchiv in Eisenstadt zu sein.

auf die mittelalterlichen Statuten der Gemeinden Speyer, Worms und Mainz genommen wird. Zwar finden sich ähnliche Fixierungen auch in anderen Statutentexten, jedoch ohne direkten Hinweis auf die mittelalterliche Tradition, deren schriftliche Zeugnisse in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts zurückreichen.¹²

Die von Grunwald ebenfalls in seine Arbeit aufgenommenen Auszüge aus einem Protokollbuch der Mattersdorfer Gemeinde stammen allesamt aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und wurden vom Bearbeiter teils im Original, teils in deutscher Übersetzung wiedergegeben, jedoch immer unter Angabe der Stelle in der Handschrift. U.a. beziehen sich die von ihm zur Edition ausgewählten Einträge auf Entscheidungen und Tätigkeiten des ungarischen Landesrabbiners und kaiserlichen Hofaktors Samson Wertheimer, der für das Gedeihen der burgenländischen Gemeinden eine bedeutende Rolle spielte. Trotz der noch immer weitgehend unterbliebenen wissenschaftlichen Kommentierung der edierten Texte ist doch Grunwalds zweite Arbeit mit editorischen Intentionen zu normativen Quellen durch die Einbettung in den Gesamtrahmen zu Mattersdorf und seinen (historisch-)volkskundlichen Belegen insgesamt sehr viel ausgewogener und aussagekräftiger als sein früherer Beitrag über die Altonaer Statuten. Durch das breitere Spektrum von Quellen, die Grunwald für den Beitrag zu Mattersdorf vorlegte, wird ein umfassendes Bild über die Bräuche und auch über historische Aspekte dieser wichtigen Gemeinde geliefert, wie es für viele andere Gemeinden völlig fehlt.

Heinrich Flesch, Rabbiner einer mährischen Gemeinde, lieferte im selben Band des volkskundlichen Jahrbuchs einen längeren Beitrag über das Protokollbuch der mährischen Gemeinde Slavkov u Brna (Austerlitz).¹³ Im Gegensatz zu allen drei vorher besprochenen Beiträgen in dem volkskundlichen Periodikum konzentrierte sich Flesch völlig auf die protokollarischen Inhalte des Pinkas.¹⁴ Flesch, der die Wichtigkeit von

12 Siehe dazu Rainer Barzen: Jüdische Regionalorganisation am Mittelrhein: die *Kehillot ShUM* um 1300. In: Christoph Cluse (Hg.): Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002. Trier 2004, S. 248–258.

13 Heinrich Flesch: Der Pinax von Austerlitz. In: Jahrbuch für Jüdische Volkskunde 2, 1924/25, S. 564–616.

14 Das Original hat sich erhalten und befindet sich heute im Archiv des Jüdischen Museums in Prag.

normativen Texten erkannte und später an anderer Stelle einen Beitrag über die Statuten der mährischen Gemeinde Kyov (Gaya) publizierte¹⁵, beschrieb den Austerlitzer Pinkas und seine Inhalte in einer Einleitung zum editorischen Teil. Aus der sehr umfangreichen Handschrift wählte er schließlich eine Anzahl von Einträgen aus, die er, ganz ähnlich wie Bernhard Wachstein in der kurz darauf entstandenen Teiledition des »Schwarzen Buches« aus Eisenstadt¹⁶, in thematischen Gruppen zusammenfasste. Diese Themengruppen sind: Steuern und Abgaben, Rabbinat sowie Pachtverträge – Nachlässe – Rechnungen. Die wiedergegebenen Einträge sind allesamt in deutscher Übertragung ediert worden, jedoch mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat versehen, der für derartige Beiträge in Grunwalds volkskundlicher Zeitschrift ein absolutes Novum darstellt.

Dieser Höhepunkt bei der Beachtung moderner wissenschaftlicher Standards stellte gleichzeitig das Ende der kurzen und doch recht lückenhaften Reihe editorischer Arbeiten in den »Mitteilungen« bzw. dem »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« dar. Weitere Arbeiten zu normativen Quellen aus mitteleuropäischen jüdischen Gemeinden erschienen in diesem Periodikum nicht mehr und waren auch anderswo in den verbleibenden Jahren bis zum Ausbruch der NS-Herrschaft nur noch vereinzelt zu finden.

Motivationen zur editorischen Arbeit

Was könnten nun die Gründe dafür gewesen sein, dass gerade diese Texte von den Bearbeitern zur Edition ausgewählt wurden? Die Motivation für die Edition durch Max Grunwald ist sicher zu größeren Teilen aus der Tatsache erklärbar, dass er bis 1903 als Rabbiner in der Hamburger Dammthorsynagoge tätig war und somit den Mitgliedern der Gemeinde die sozialen und kulturellen Wurzeln in Form der *Takkanot* näher bringen wollte. Ferner vertrat Grunwald die Ansicht, dass die jüdische Volkskunde auch eine gegenwärtige kulturelle Aufgabe habe, nämlich die

15 Heinrich Flesch: Die Tekkanoth (Statuten) der Gemeinde Gaya. In: Hugo Gold (Hg.): Die Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit und Gegenwart. Brünn 1929, S. 31–44.

16 Bernhard Wachstein: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt und den Siebengemeinden. Wien 1926.

Vermittlung alter Bräuche, die Besinnung auf sie und ihre Reimplementierung in das jüdische Familienleben.¹⁷ An dieser Stelle scheinen sich Grunwalds Auffassungen vom Sinn der Wissenschaft und seine Haltung als Rabbiner überschneiden zu haben. In jedem Fall aber erklären sie uns teilweise sein Interesse an den Statuten und an deren Edition. Da dies für Wien, seinem darauffolgenden Amtsort, bei der Auswahl solcher Texte nicht möglich war (trotz der faktischen Anwesenheit von Juden in Wien gab es nach der Vertreibung von 1670/71 für die gesamte Frühe Neuzeit keine offiziell existierende Gemeinde), wandte er sich dem buchstäblich Naheliegenden zu, nämlich der reichlichen Überlieferung einer burgenländischen Gemeinde. Dass dabei seine Wahl nicht auf die ebenfalls reichlich dokumentierte Hauptgemeinde Eisenstadt fiel, könnte an der kollegialen Rücksichtnahme gegenüber Bernhard Wachstein gelegen haben, dessen Editionsabsichten in der Zeit von Grunwalds Materialsuche sicher längst bekannt waren. Bei Schulim Ochser und Heinrich Flesch hingegen ist die Motivation weniger klar bzw. bislang nicht geklärt. Flesch, der sich auch in anderen Beiträgen immer wieder historischen Aspekten mährischer Gemeinden angenommen hatte, könnte vielleicht das allgemeine Interesse an der Thematik bewogen haben, sich u.a. auch dem Pinkas von Austerlitz zuzuwenden. Über Ochser's Biografie¹⁸ ist bislang zu wenig bekannt, als dass sich an dieser Stelle fundiertere Motivationszuschreibungen anstellen ließen.

Im Vergleich zu den sonst in den ersten drei Dekaden erschienenen Arbeiten zu normativen Quellen aus aschkenasischen Gemeinden heben sich die Beiträge in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« vor allem durch ihre wiederholte Präsenz in diesem Periodikum ab. Im selben Zeitraum erschienen auch andere Arbeiten mit editorischen Absichten, wie etwa 1903 von Leopold Löwenstein für Worms¹⁹, 1912/16 von Majer Bałaban für Krakau oder die genannte Edition in Buchform von Wachstein für das burgenländische Eisenstadt. Worms, Krakau und

17 Christoph Daxelmüller: Max Grunwald and the Origin and Conditions of Jewish Folklore at Hamburg. In: Proceedings of the World Congress for Jewish Studies 9, D2, 1986, S. 73–80, S. 77.

18 Schulim Ochser war in altorientalischen Sprachen bewandert und widmete sich auch der Arbeit an antiken Texten.

19 Leopold Löwenstein: Wormser Gemeindeordnungen. In: Blätter für Jüdische Geschichte und Literatur 10, 1903 (Beilage zu Nr. 89 des Israelit), S. 145–150, S. 161–165.

Eisenstadt waren bedeutende Gemeinden und für die frühneuzeitlich-jüdische Geschichte von größerer Wichtigkeit. Auch wurden die Quellen von den Bearbeitern jeweils in der originalsprachlichen Version herausgegeben, während die in diesem Beitrag vorgestellten volkskundlichen Beiträge sich mehr auf das Deutsche stützten. Dennoch waren die hier vorgestellten Arbeiten nicht unbedeutende Publikationen und stellen im Nachhinein im Fall von Mattersdorf und Kuttenplan Glücksfälle dar, da wir sonst ohne die Teileditionen der Volkskundler auf diese Texte heute wohl keinen Zugriff mehr hätten.

Bemerkenswert ist, dass, abgesehen von Max Grunwald, die Bearbeiter von Editionen normativer Texte in den »Mitteilungen« nicht aus Deutschland kamen, wo die Beschäftigung mit derartigen Quellen bei den Wissenschaftlern zur jüdischen Geschichte auch weniger angesehen war. Eine Konzentration auf die schriftlichen Zeugnisse der jüdischen Gemeindeautonomie lässt sich vor allem bei ost- und südostmitteleuropäischen Forschern feststellen.²⁰ Bei den Arbeiten von Grunwald, Flesch und Ochser im volkskundlichen Periodikum ist dieselbe Tendenz feststellbar, stammten doch Flesch und Ochser aus Südostmitteleuropa. Bemerkenswert ist auch die Einstufung der edierten Quellen als volkskundliches Material durch die Volkskundler selbst, was sie zweifelsohne auch sind. Andererseits sind sie vor allem veritable Quellen zur Verfassungs- und Rechtsgeschichte des aschkenasischen Judentums in der Frühen Neuzeit, jedoch ist diese Klassifizierung äußerst selten explizit vorgenommen worden. Es ist zu vermuten, dass dies aus Furcht vor den zeittypischen, antisemitischen Vorwürfen gegen den in der Vergangenheit angeblich existierenden jüdischen »Staat im Staate« unterblieb. Die Historikerkunft insbesondere in Deutschland nahm demzufolge einen deutlichen Abstand zu Quellen dieser Gattung ein, während die volkskundliche Beschäftigung ein sehr viel geringeres Konfliktpotenzial barg.

20 Stefan Litt: Selbstsicht und Historiographie: Die Edition innerjüdischer Quellen aus Polen und Deutschland um 1900. In: François Guesnet (Hg.): Zwischen Graetz und Dubnow: Jüdische Historiographie in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Leipzig 2009, S. 202–222, passim.

Schlussbemerkungen

Als Resümee kann festgestellt werden, dass in den ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts die Beschäftigung mit normativen Texten des frühneuzeitlichen aschkenasischen Judentums bei jüdischen Volkskundlern eindeutig eine Rolle spielte. Diese Beschäftigung ist aus (heutiger) fachlicher Sicht nur konsequent, da der Erforschung solcher schriftlicher Zeugnisse in der Volkskunde ein hoher Stellenwert zukommen sollte. Bemerkenswert ist, dass gerade die jüdischen Volkskundler sich diesen Quellen tatsächlich zuwandten, während die »deutsche Volkskunde« sich mehr auf Lieder, Sagen und Märchen stützte.²¹ Die drei Bearbeiter in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« richteten jedoch ihr Augenmerk nicht zuallererst auf die frühesten Texte der führenden Gemeinden im aschkenasischen Kulturraum, sondern ihr lokales bzw. regionales Interesse scheint bei der Auswahl der zu bearbeitenden bzw. zu edierenden Texte eine nicht unwesentliche Rolle gespielt zu haben. Die fachlichen Leistungen der Forscher sind auch aus heutiger Sicht in den meisten Fällen beachtlich und ihre Arbeiten ermöglichen nachfolgenden Generationen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die weitere Arbeit mit den direktesten Zeugnissen der Autonomie aschkenasischer Gemeinden in der Zeit der Frühmoderne.

21 Diesen Hinweis verdanke ich Frau Birgit Johler, Wien.

Jüdische Volkskunde?

Agenden, Hypothesen, Perspektiven

Bernhard Tschofen

Zur Erinnerung an Utz Jeggle (1941–2009)

Jüdische Volkskunde – Begriffsprobleme vorab

»Die Volkskunde ist nicht jüdisch, nicht christlich, nicht moslimisch, nicht buddhistisch, nicht deutsch, nicht slovakisch, nicht englisch, nicht chinesisch, sondern eine Wissenschaft vom Menschen.«¹ So formulierte bereits vor 113 Jahren der 1859 in Požega (Kroatien) geborene Friedrich Salomo Krauss. Und er hat damit die Position einer »völkisch nicht beschränkten«² Wissenschaft in Anschlag gebracht, die sich als europäisch und vergleichend verstanden wissen wollte. Wenngleich nicht eigentlich relativistisch argumentierend, vertrat dieses junge Fach einen Universalismus, der sich schlecht mit den Ideen einer nationalen, ethnischen oder religiösen Anwendungswissenschaft vereinbaren ließ. Warum sich also heute noch mit der Frage nach einer »jüdischen Volkskunde«³ beschäftigen, wenn sie schon mehr als ein Jahrhundert lang obsolet zu sein

- 1 Friedrich Salomo Krauss: Beiträge zur Geschichte der Volkskunde. In: Der Urquell N. F. 1(10), 1897, S. 284 f.
- 2 Bernd-Jürgen Warneken: »Völkisch nicht beschränkte Volkskunde«. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde 95(2), 1999, S. 169–196. Zu Krauss vgl. Ders.: Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss. In: Freddy Raphaël (Hg.): »...das Flüstern eines leisen Wehens...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz 2001, S. 149–169; dort die weitere Literatur.
- 3 Christoph Daxelmüller: Die deutschsprachige Volkskunde und die Juden. Zur Geschichte und den Folgen einer kulturellen Ausklammerung. In: Zeitschrift für Volkskunde 83(1), 1987, S. 1–20; vgl. Bastian Fleermann: »Völkische Fremdheit«. Juden in der Wissenschaftsgeschichte der deutschsprachigen Volkskunde. In: Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 51, 2006, S. 43–56.

scheint? Warum nach Perspektiven einer Teildisziplin fragen, die schon im Fachnamen eine problematische Konstellation offenbart?

Denn problematisch ist heute nicht nur die beschränkende Verbindung, sondern auch das Festhalten an Volkskunde selbst. »Jüdische Volkskunde« erscheint damit als so etwas wie der Komparativ der Fallstricke, wie sie durch die dieses Fach konstituiert habenden Interessen und Paradigmen aufgespannt sind. Und die Wendung ist darüber hinaus besonders problematisch auch wegen der Entwicklungen, die der Name und das Fach der Volkskunde seit der Zeit der Etablierung einer jüdischen Volkskunde genommen haben. Es könnte nicht zuletzt als Zeichen begrifflicher Sorglosigkeit verstanden werden, gerade dem sensiblen Feld einer traumatisch zerstörten jüdischen Kultur die anderen Bereichen gewährte konzeptionelle Erneuerung zu verweigern. Ist nicht auch die Vertriebenenvolkskunde längst von einer Interethnik oder einer Ethnologie der Migration abgelöst worden?

Die Rede von jüdischer Volkskunde zielt also einerseits auf eine spezifische historische Konstellation und dient andererseits als Platzhalter für ein wenig konturiertes Forschungsfeld der Gegenwart. Das sind zwei zunächst eher von Gegensätzen geprägte Felder, die nicht ohne Weiteres aufeinander zu beziehen sind. Die historische jüdische Volkskunde⁴, wie sie sich in der Zeit um 1900 als Antwortversuch auf eine krisenhaft erfahrene Modernisierung und ihre Konsequenzen entwickeln und institutionalisieren konnte, ist daher für die heutige Forschung weniger eine in welcher Form auch immer fortzudenkende disziplinäre Tradition der Kulturforschung als eine kulturelle und wissenschaftliche Orientierung im historischen Kontext von Modernisierung und Nationalisierung. Das gilt im Übrigen ganz ähnlich auch generell für die ältere Volkskunde, die – mit Barbara Kirshenblatt-Gimblett gesprochen – nicht nur mit den zeitgenössischen »metakulturellen Operationen« um Kultur- und Traditionsbildung in Verbindung steht, sondern auch selbst als solche zu begreifen ist.⁵

4 Ders.: Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meir) Grunwald und die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«. In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 9(1), 1999, S. 133–144. Im Folgenden schlage ich v.a. für die in der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« organisierte historische Forschungsrichtung Großschreibung (Jüdische Volkskunde) vor, während ich die Kleinschreibung offener verwende.

Wenn also Christoph Daxelmüller eine Lesart der Jüdischen Volkskunde als Schutzschild gegen Assimilierung vorschlägt⁶, dann stellt er sie damit zugleich bewusst in die Nähe der Volkskunde in ihrer angewandten Ausrichtung, wie sie als Effekt einer »Krise der Germanistik« aufgefasst werden kann und ihre eigenständigen (und eigenartigen) lebensnahen und zukunftsorientierten Konzepte entwickelt hat.⁷ Darauf hat – zumindest indirekt – auch Magda Veselská in ihrem hier publizierten Beitrag zur Jüdischen Volkskunde in der Tschechoslowakei hingewiesen: Die »Jüdische Volkskunde«, die sie vorstellte, stand gleichzeitig für eine Ethnographie (der anderen, ganzheitlich aufgefassten Kultur) und eine Folklore (der eigenen, vornehmlich immateriellen Kultur). Solche Begriffsunsicherheiten, wie sie für die Phase der institutionellen Etablierung bezeichnend sind, zeigen sich bereits in der frühen Namensdebatte – Friedrich Salomo Krauss sprach mit Bezug auf den »Verein für Jüdische Volkskunde« von einem »Folklore-Comité« und kritisierte vor allem das Ab- und Ausgrenzende solcher Unternehmungen.⁸

Namensunsicherheiten – das gilt für damals wie heute – verweisen darauf, dass sich hinter Fachbezeichnungen Orientierungen und Paradigmen verbergen.⁹ In einer solchen Perspektive ist es wahrscheinlich kein Zufall, dass die von Joachim Schlör vorgestellten *Jewish Cultural Studies* diese Debatte nicht führen, weil sie sich als interdisziplinärer Arbeitszusammenhang verstanden wissen wollen und nicht als Fach oder Fachrichtung im traditionellen Sinn. Schon die Bezeichnung *Jewish Studies* meint im Englischen noch vielmehr ein Dach im Sinne einer *umbrella discipline* als in der deutschen Übersetzung »Jüdische Studien«. Das kommt durch die Verbindung mit den bzw. die Schnittstelle zu den Cul-

5 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as *Metacultural* Production. In: *Museum International* 56, 221-222, 2004, S. 52–65.

6 Ich verzichte – dem Genre eines Abschlussvortrags entsprechend – im Folgenden bei Hinweisen auf Vorträge der Tagung »Ist das jüdisch?« bzw. die in diesem Band versammelten Beiträge auf bibliographische Angaben.

7 Vgl. Anita Bagus: *Volkskultur in der bildungsbürgerlichen Welt. Zum Institutionalisierungsprozeß wissenschaftlicher Volkskunde im wilhelminischen Kaiserreich am Beispiel der Hessischen Vereinigung für Volkskunde*. Gießen 2005.

8 Vgl. Daxelmüller 1987 (wie Anm. 3), S. 9.

9 Vgl. Gottfried Korff: Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer Entnationalisierung. In: Sigrid Weigel, Birgit Erdle (Hg.): *Fünfundzwanzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus*. Zürich 1996, S. 403–434.

tural Studies umso stärker zur Geltung, denn auch die *Cultural Studies* der zunächst britischen, dann vor allem US-amerikanischen Tradition wollten und wollen nicht als Fach verstanden werden, das seine kognitive Identität aus verbindlichen Paradigmen bezieht, sondern als offenes interdisziplinäres Projekt, das sich in Zusammensetzung und Orientierung verändern kann und soll. Lawrence Grossberg hat daher folgerichtig die *Cultural Studies* einmal mit dem treffenden Bild einer Karawane verglichen, der sich Leute unterschiedlichen Hintergrunds eine Zeit lang anschließen können, auch wenn sie nicht alle dasselbe Ziel haben.¹⁰ Das scheint mir in ganz ähnlicher Weise für die internationalen *Jewish Studies* zu gelten, und vielleicht kann man sich – um den Kreis wieder zu schließen – auch die historische jüdische Volkskunde ähnlich vorstellen: als eine »community of practice«¹¹, in der – auch wenn über Namen und Programme gestritten worden ist – ganz unterschiedliche Akteure mit je verschiedenen Hintergründen und Interessen zusammengekommen sind, zusammengehalten primär durch den gemeinsamen Gegenstand.

Das ist ein im Grunde überaus modernes Konzept, dem ein hohes Maß an Anschlussfähigkeit für eine mögliche Erneuerung der volkskundlichen jüdischen Studien eignet. Dennoch und gerade deshalb erscheint am Ende dieser begriffskritischen Vorbemerkung noch ein Hinweis unersetzlich: Es ist der Hinweis auf den Kulturbegriff, durch den sich gegenwärtiges Arbeiten in diesem Feld von jenem der älteren jüdischen Volkskunde unterscheiden muss.¹² Ziele diese in Anlehnung an die in der Volkskunde überhaupt dominanten Paradigmen auf ein bei allen Unterschieden identitätsstiftendes gemeinsames Erbe, so machen sowohl die historischen Konditionen jüdischen Lebens als auch die durch diese maßgeblich bestimmten gegenwärtigen Konstellationen die jüdischen Studien zum Testfall eines differenzorientierten Kulturbegriffs. Nur ein auf die Herstellung von und den Umgang mit Differenz fokus-

10 In der m.W. unpublizierten »Wiener Vorlesung« vom 27. Feb. 2003 »Between Birmingham and Babel. A Hitchhikers-Guide to Cultural Studies«.

11 Als (lernende) Wissensgemeinde konzipiert bei Etienne Wenger: *Communities of Practice – Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge (UK) 1999.

12 Beispielhaft in Beziehung gebracht bei Joachim Schlör: *Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität, 1822–1938* (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 1). Göttingen 2005. Vgl. Ders.: *Konstruktionen – Exkursionen – Deutungen. Auf dem Weg zu einer europäischen Kulturgeschichte*. In: Raphaël (wie Anm. 2), S. 469–497.

sierendes Konzept von Kultur kann vor den homogenisierend-statisch stellenden Grundannahmen bewahren, die eine Kulturanalyse des Jüdischen von vornherein obsolet machen würden.¹³

Ein vernachlässigtes Feld?

Orte und Themen volkscundlicher jüdischer Studien

Dies im Blick und die Namensfrage einmal hintanstellend, möchte ich im Folgenden eine Sichtung der jüdischen Studien im Rahmen der Volkskunde (bzw. der Fächer, die sich als deren Fortführung verstehen) vornehmen. Beginnt man mit dieser Umschau am naheliegenden Ort, so ist das erste Ergebnis entmutigend, aber wohl auch bezeichnend. Geradezu dramatisch – da eigentlich als Fehlanzeige – gestaltet sich nämlich der Blick in die »Zeitschrift für Volkskunde«, dem bis heute zentralen deutschsprachigen Periodikum des Fachs. Die Nichtpräsenz des jüdischen Themas in den letzten zwanzig Jahrgängen¹⁴ bestätigt die widersprüchlichen Eindrücke, die man gewinnt, wenn man zusätzlich die Tagungsprogramme des Fachs und die Lehrveranstaltungsangebote seiner Institute Revue passieren lässt. Zwei Tendenzen scheinen die Entwicklung zu kennzeichnen: Zum einen ist die jüdische Kultur weitgehend aus der zentralen Forschung der Institute, aber nicht aus der Lehre¹⁵ verschwunden, zum anderen scheint die jüdische Volkskunde andere Orte

13 »Zweifel an der Möglichkeit der Rede von der jüdischen Kultur ist also da berechtigt, ja notwendig, wo er [der Diskurs, B.T.] sich auf potentiell ideologische Unternehmen bezieht, die von der jüdischen Identität als einer Eindeutigkeit, einem Kollektiv oder einer Essenz ausgehen« – Andreas B. Kilcher: Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse. In: Weimarer Beiträge 45(4), 1999, S. 485–517, hier S. 513.

14 Dem Feld zuzurechnen sind einzig Franziska Becker: Biographie und Anerkennung. Aufnahmeerfahrungen eines jüdischen Migranten. In: Zeitschrift für Volkskunde 92(2), 1996, S. 227–246; mit einiger Großzügigkeit auch Warneken 1999 (wie Anm. 2). Das bis 1994 geführte Gesamtregister der Jahrgänge 1 bis 90 der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde/Zeitschrift für Volkskunde verzeichnet für den Zeitraum bis 1945 18 Einträge (davon 9 vor 1918), für den Zeitraum nach 1945 sieben Einträge (Stichwort Juden, jüdische Volkskunde).

15 (Mehr oder weniger regelmäßige) Lehrangebote finden sich beispielsweise an den Instituten des Fachs in Basel, Bonn, Marburg, Tübingen und Würzburg – sporadische auch in Berlin, Freiburg, Göttingen, Hamburg, Mainz und München (unvollständige Aufzählung).

und Diskurszusammenhänge¹⁶ gefunden zu haben. Die Spezialisierung und Regionalisierung der Forschung auf diesem Gebiet hat das Thema jedenfalls aus den zentralen Organen so gut wie verschwinden lassen.

Hier soll es nun aber nicht um eine quantitative Erfassung, sondern um eine qualitative Sichtung gehen. Fasst man dabei die – gar nicht so wenigen – Qualifikationsarbeiten des Faches ins Auge, so zeichnen sich drei große Bereiche ab, ein vierter ist im Fach selbst nur in Ansätzen entwickelt. Diese sollen im Folgenden im Sinne einer Diskussion des Status quo grob skizziert und jeweils exemplarisch illustriert werden. Dabei möge man nachsehen, wenn die Beispiele aus dem eigenen Umfeld des Tübinger Ludwig-Uhland-Instituts bezogen werden – häufig ließen sich die skizzierten Schwerpunkte ebenso gut mit Arbeiten aus anderen Instituten des Faches im deutschsprachigen Raum illustrieren.

1.) Einen ersten Schwerpunkt bilden die *Jüdischen Gemeindestudien* in kultur- und regionalhistorischer Ausrichtung. Sie verbinden zumeist den lokalen Fokus und die Arbeitsweisen der Mikrohistorie mit Fragen nach Marginalisierung und Emanzipation der jüdischen Minderheit in ihrem christlichen Umfeld. Dazu sind in jüngerer Zeit im Fach einige anregende Arbeiten mit vergleichbaren Fragestellungen und Zugangsweisen entstanden. Das Beispiel, das ich dafür vor Augen habe, ist mithin nicht unrepräsentativ: Andrea Hoffmann hat in ihrer Dissertation »Im Spannungsfeld der Konfessionen« die langfristigen Aushandlungsprozesse zwischen einem Neben-, Mit- und Gegeneinander von Juden und Christen im Rabbinat Buchau untersucht.¹⁷ Im Mittelpunkt stehen dabei die kulturellen Codierungen von ökonomischen Beziehungen, politischer Teilhabe und privaten Begegnungen im Alltag. Hoffmann unternimmt also eine exemplarische Analyse der Grammatik von Begegnungsformen und -möglichkeiten zwischen Christen und Juden, um so zu differenzierteren Erkenntnissen zur deutsch-jüdischen Geschichte im lokalen Horizont zu gelangen. Typisch für diese Gruppe von Arbeiten¹⁸

16 Die eindrucksvolle Festschrift für Utz Jeggle – vgl. Raphaël (wie Anm. 2) – und die Beteiligung von Volkskundlern/Europäischen Ethnologen an Ausstellungskatalogen etc. zeigen, dass Interesse und Expertise auf diesem Gebiet durchaus gegeben sind.

17 Andrea Hoffmann: Im Spannungsfeld der Konfessionen. Das Rabbinat Buchau im langen 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur Beziehungsgeschichte von Juden und Christen. Tübinger Univ. Diss. 2007 [im Druck].

18 Vergleichbare Perspektiven verfolgen die Bonner Dissertation von Sebastian Fleermann: Marginalisierung und Emanzipation. Jüdische Alltagskultur im Herzogtum

erscheint die Verbindung von historisch-ethnographischer Tiefensicht und diachroner Perspektive: dadurch wird sichtbar, wie der moderne Staat nicht nur die Transformation von kultischen Zuschreibungen zum ›semantischen Juden‹ rahmt, sondern auch gemeinsame Erfahrungshorizonte bereitstellt (auch im Sinne der Verständigung über die mehr oder weniger stark erfahrene Differenz).

Utz Jeggle, dessen Andenken dieser Aufsatz gewidmet ist, hat mit seiner 1969 erschienenen Dissertation »Judendörfer in Württemberg«¹⁹ den Grundstein für die neueren volkskundlichen Arbeiten zur Geschichte und Kultur der Juden in dem oben skizzierten Sinn gelegt. Einem konsequent gedächtnisorientierten Ansatz verpflichtet sind zahlreiche in der Folge entstandene eigene Untersuchungen wie auch von ihm angelegte oder betreute Arbeiten.²⁰ So reicht sein Einfluss auch und besonders in die folgenden auszumachenden Arbeitsschwerpunkte der volkskundlichen jüdischen Studien hinein.

2.) Als zweites schwerpunktmäßig vertretenes Gebiet ist der Komplex von *Vertreibung und Vernichtung des europäischen Judentums* zu nennen. Angeführt werden könnten und sollten hier auch Arbeiten aus den Instituten in Würzburg²¹, Marburg²² und Bonn²³. Es verbindet sie – ganz im Sinne der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Perspektive – die Konzentration auf die symbolische Dimension der Herstellung von Differenz und Ausgrenzung. Wie subtil und umfassend NS-Herrschaft und Gewalt die Auslöschung auch der Erinnerungen an jüdische Kultur betrieben haben, zeigt etwa die 2008 abgeschlossene Magisterarbeit von

Berg 1779–1847 (=Bergische Forschungen, 30). Neustadt a.d. Aisch 2007 sowie die Basler historische Arbeit von Alexandra Binnenkade: KontaktZonen. Jüdisch-christlicher Alltag in Lengnau (=Industrielle Welt, 75). Köln, Weimar, Wien 2009.

19 Utz Jeggle: Judendörfer in Württemberg (=Volksleben, 23). Tübingen 1969.

20 Zuletzt Utz Jeggle (Hg.): Erinnerungen an die Haigerlocher Juden. Ein Mosaik (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 92). Tübingen 2000. Für einen Überblick vgl. auch Reinhard Johler u.a. (Hg.): Jüdische Studien am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (=Tübinger Korrespondenzblatt, 54). Tübingen 2002.

21 Exemplarisch Christoph Daxelmüller: »Mörder, Betrüger, Volksverhetzer«. Franken und die Pragmatisierung von Antijudaismus und Antisemitismus. In: Andrea M. Kluxen (Hg.): Antijudaismus und Antisemitismus in Franken. Ansbach 2009, S. 11–32.

22 Hier v.a. die verschiedenen Arbeiten Karl Brauns zum KZ Theresienstadt; vgl. das Studienprojekt »Transport XV/1. Marburg – Theresienstadt«.

Brigitte Mohn zur Umbenennung der Judengassen im Dritten Reich²⁴. Im Verfügen über das sprachliche Zeichensystem der Straßennamen wird in dieser Studie das eskalierende Wechselspiel von Herrschaft und Unterwerfung erkennbar, das auf Kosten der in Deutschland lebenden Juden und ihrer jahrhundertealten Kultur (auch ihrer Erinnerungsorte) im Lokalen einen konsensualen, aber geradezu anonymen Terror möglich gemacht hat. Mit ähnlichen Ansätzen – Antisemitismus als kultureller Code im Sinne von Shulamit Volkov²⁵ – arbeitet die Dissertation von Martin Ulmer zum »Antisemitismus im öffentlichen Diskurs und im Alltag in Stuttgart 1871–1933«²⁶. Die beispielhaft minutiöse Untersuchung demonstriert, was der kulturwissenschaftliche Detailblick in einem bislang vornehmlich historisch-politisch bearbeiteten Feld zu leisten im Stande ist. Ulmer stellt den Antisemitismus in Stuttgart zwischen Reichsgründung und Machtübernahme als dynamisches Beziehungsgefüge dar, das Diskurs und alltägliche Praxis durchdringt. Die Quellen und Vorgänge demonstrieren dabei, dass dieses Gefüge nicht allein mit den Werkzeugen einer historischen Diskursanalyse zu verstehen ist, sondern einer besonderen Aufmerksamkeit für symbolische Akte bedarf. Anders gesagt, die Arbeit lässt sich nicht nur auf ihre Quellen ein, sondern sie befragt die meist alltagssprachlichen Dokumente auch detailgenau nach den codierten Bedeutungen in Inhalt und Form. So ermöglicht die kulturwissenschaftliche Erweiterung der Antisemitismusforschung²⁷ ein neues Verständnis der Universalisierung und Radikalisierung der Judenfeindschaft, indem sie die Ausweitung der Milieus untersucht und zeigt, wie ab etwa 1920 codierte und »moderate« Formen des Antisemitismus zur Selbstverständlichkeit werden. Der kulturwissenschaftlich zu nennende Dreh der Studie Ulmers lenkt dabei den Blick vom Antisemitismus per se auf die Umgangsformen mit diesem. So wird

23 Hier v.a. die Arbeiten von Bastian Fleermann – beispielhaft Angela Genger, Bastian Fleermann (Hg.): *Novemberpogrom 1938 in Düsseldorf*. Essen 2008.

24 Brigitte Mohn: »Judengasse«. Zur Umbenennung des historischen Mikrotoponyms Judengasse während des Nationalsozialismus. Tübingen Univ. Mag.Arb. 2009.

25 Shulamit Volkov: *Antisemitismus als kultureller Code*. Zehn Essays. München 2000.

26 Martin Ulmer: *Antisemitismus im öffentlichen Diskurs und im Alltag in Stuttgart 1871–1933*. Eine Lokal- und Regionalstudie. Tübingen Univ.Diss. 2008 [im Druck].

27 Hierzu auch Michaela Haibl: *Zerrbild als Stereotyp*. Visuelle Darstellungen von Juden zwischen 1850 und 1900 (=Dokumente, Texte, Materialien des Zentrums für Antisemitismusforschung, 26). Berlin 2000, zugl. Berlin TU-Diss. 1999.

rekonstruierbar, wie sich im Verlauf der zwanziger Jahre auch zunächst radikalen Äußerungsformen fern stehende Milieus, wie sich Staat und Öffentlichkeit insgesamt zumindest in die ›Hinnahme‹ antisemitischer Umtriebe involvieren ließen.

3.) Ein dritter Arbeitsschwerpunkt der im weitesten Sinne volkskundlichen jüdischen Studien ließe sich mit *Erinnerungsdiskurse und lokale Gedächtniskulturen* betiteln. Mehr noch als in den oben genannten Feldern verbinden sich in diesem Thema historische und kontemporäre Perspektiven unter dem Eindruck des Jahrhunderttraumas Holocaust, und kulturwissenschaftliches Arbeiten betritt damit das große Gebiet der Forschungen zu Erinnerung und Gedächtnis. Man könnte, anders formuliert, auch von dem unausweichlichen, den Horizont der Opfer und Täter (und gleichermaßen deren Nachkommen) verbindenden gemeinsamen Erinnerungsraum sprechen. Der Komplex ist von einflussreichen theoretischen Konzepten nachhaltig flankiert, doch das macht auch hier die konkrete empirische Nachschau im begrenzten Feld unverzichtbar. Gerade die latent dringlichen Fragen nach den konfliktreichen Übergängen zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis oder nach einer Universalisierung des Gedächtnisses und seinen Potentialen für eine humanistische Bildung verlangen nach hochaufgelösten Detailstudien, die Akteure und Praktiken jenseits der generalisierenden Diskurslinien in Blick zu nehmen vermögen. Die kleine Studie, die ich hier exemplarisch erwähnen möchte, ist Felicia Sparacios Magisterarbeit »Erinnerung an jüdisches Leben in Billigheim – drei Erinnerungskonjunkturen«²⁸. In ihrer Aufmerksamkeit für die Akteure, deren Motive und Handlungsspielräume zeigt die Arbeit die Diskrepanz zwischen dem kollektiv Möglichen und den ungeweckten Potentialen des kommunikativen Gedächtnisses. Sie macht aber auch deutlich, wie wichtig es ist, die materielle und sprachliche Dimension der Erinnerungspraxis nicht zu vernachlässigen.

4.) Nur wenige Arbeiten thematisieren – wenn man sie denn zu einer eigenen Gruppe zusammenfassen möchte – *gegenwärtiges jüdisches Leben in seiner alltäglichen Dynamik*. Und es ist dabei naturgemäß nicht verwunderlich, dass auch in diesen Arbeiten Umgangsweisen mit Erin-

28 Felicia Sparacio: Erinnerung an jüdisches Leben in Billigheim – drei Erinnerungskonjunkturen. Eine Mikro-Studie über Erinnerungskultur. Tübingen Univ. Mag. Arb. 2008.

nerung und vor allem Aneignungsformen eines jüdischen Erbes in den Vordergrund rücken. Dies ist nach der gewaltsamen Auslöschung des europäischen Judentums eine unausweichliche Fragestellung, sobald – wie in den Kulturwissenschaften unumgänglich – Fragen nach Identitäten und Alteritäten in den Blick geraten.²⁹ Aus der Perspektive der internationalen *Jewish Studies* wären hier etwa Ruth E. Grubers vieldiskutiertes Buch »*Virtually Jewish*«³⁰ zu nennen oder aber die auf ethnographischer Feldforschung basierende Dissertation des Anthropologen David Clark, der am Beispiel des Jüdischen Museums von Bologna die Aushandlung der Repräsentationen des Jüdischen zwischen den Interessen der religiösen Gemeinde und der säkularen multikulturellen Öffentlichkeit mit ihren humanistischen Ansprüchen untersucht hat.³¹

Selbst das medial viel beachtete »*New Jew*«-Phänomen mit seinem spielerischen – und den Regeln von Popkultur und Underground verpflichteten – Umgangsweisen mit jüdischer Tradition ist als selbstironische Positionierung angesichts des kollektiven Traumas zu begreifen. Auch die Analyse solcher Strategien hat dies mitzudenken, um angesichts der mitunter schillernden Praktiken nicht die erinnerungskulturelle und identitätspolitische Dimension des Phänomens zu übersehen. Die Berliner Magisterarbeit von Mareike Driller hat sich am Beispiel des New Yorker Magazins »*Heeb*«³² bereits der Diskurse und Praktiken angenommen, mit denen die bewusst frech und intellektuell auftretende Szene sich um ein neues jüdisches Selbstverständnis bemüht.³³

29 Vgl. in dieser Hinsicht auch die Tübinger Dissertation von Avshalom (Avi) Mathis-Masury: Gefangen zwischen Hora und Tora. Körperlichkeit bei orthodoxen Juden in Israel. Tübingen Univ.Diss. 2004, als Internetressource zugänglich über <http://www.tobias-lib.uni-tuebingen.de> (Zugriff: 19.11.2010).

30 Ruth Ellen Gruber: *Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe*. Berkeley 2001.

31 Ergebnisse der Arbeit u.a. bei David Clark: Sites of Memory or Aids to Multiculturalism? Conflicting Uses of Jewish Heritage Sites, als Internetressource zugänglich über <http://www.socresonline.org.uk/12/2/clark/clark.html> (Zugriff: 19.11.2010).

32 »*Heeb Magazine was brewed in Brooklyn in 2001 as a take-no-prisoners zine for the plugged-in and preached-out*«, formuliert das Impressum das Selbstverständnis der Zeitschrift. Im Internet unter <http://www.heebmagazine.com> (Zugriff: 19.11.2010).

33 Mareike Driller: *The »New Jew«-Phänomenon. Junge New Yorker Juden und das Magazin Heeb*. Berlin Univ. Mag.Arb. 2008.

In Tübingen beschäftigt sich derzeit Rebecca A. Rohloff im Rahmen ihrer Dissertation mit den Identitätskonzepten junger Juden in Deutschland. Sie fokussiert dabei am Beispiel einer sich neu konstituierenden liberal-jüdischen Gemeinde auf die oftmals konfliktreiche Beziehung zwischen Bewusstsein und Lebensstilorientierung. Arbeiten wie diese zeigen, wie sehr die Beschäftigung mit jüdischen Alltags der Gegenwart notwendigerweise die Relationalität und Situativität von Identitätsprozessen – gerade auch in Beziehung zu Geschlecht, Generation und sozialem Status – zu beachten hat.

Traditionelle Zuständigkeit oder neue Kompetenz?

Felder und Perspektiven einer erneuerten jüdischen Volkskunde

Galt der obige Abschnitt dem Versuch, eine Vermessung der gegenwärtigen Situation der Arbeiten zur – im weitesten Sinne – jüdischen Kultur im Rahmen der deutschsprachigen Volkskunde/Europäischen Ethnologie vorzunehmen, so soll im Folgenden diskutiert werden, wie angestammte Zuständigkeiten fortentwickelt und kulturwissenschaftliche Kompetenzen in diesem Feld neu geschärft werden können. Ich möchte hier wiederum vor dem Hintergrund der Beiträge und Diskussionen dieser Tagung den Weg einer exemplarischen Argumentation einschlagen. Nicht alle anzumerkenden Punkte sollen daher in gleichem Umfang und in selber Dichte präsentiert werden – ich setze hierbei die Akzente bewusst dort, wo der skizzierte Status quo Defizite vermuten und die hier gehörten Vorträge Potentiale erkennen lassen.

1.) Ein erstes zu erwähnendes zukunftsfähiges Feld für die (gegenwärtige) jüdische Volkskunde liegt – so paradox dies klingen mag – in der (historischen) *Jüdischen Volkskunde*. Sie sollte wohl künftig nicht nur als abgeschlossenes wissenschaftsgeschichtliches Kapitel betrachtet werden, sondern in den Horizont einer Wissensgeschichte gerückt werden, in dem Wissensprozesse zugleich als Identitäts- und Differenzprozesse erschließbar und Rollen und Selbstverständnisse der Jüdischen Volkskunde in ihrem historischen Kontext situierbar werden. Das erfordert freilich eine Aufmerksamkeit, die über die Themen und Protagonisten hinaus die unterschiedlichen Paradigmen und Praktiken jüdisch-volkskundlicher Wissenschaftskultur zum Gegenstand macht. Die Fragen, die sich aus einer solchen Zugangsweise ergeben, sind im Verlauf dieser Tagung an mehreren Stellen benannt worden; etwa wenn die Positionen

einer mehr auf Folklore im Gegensatz zu einer mehr auf Ethnographie setzenden Volkskunde differenziert worden sind. Solche Haltungen sind Indikatoren für den Status volkskundlichen Wissens und lassen erkennen, dass um 1900 (und noch bis in die dreißiger Jahre) neben einer historisch-retrospektiven Blickrichtung auch zukunftsorientierte Interessen an der jüdischen Volkskultur im Sinne einer Erneuerung der Tradition mitschwingen. Die Narrative der jüdischen Volkskunde sind daher auch im Kontext anderer Wissensformate, mitunter aber auch im Kontrast zu diesen zu sehen. Die Jüdische Volkskunde in den Jahren um 1900 zeichnet sich nämlich durch ein spezifisches Verhältnis zur Öffentlichkeit aus, sie bleibt nicht auf die engere wissenschaftliche Gemeinde beschränkt, sondern rekrutiert ihre Zuträger und zugleich ihr Publikum aus dem kulturinteressierten jüdischen Bürgertum der Zeit. Margot Schindler hat anlässlich ihrer Spurensuche nach ›Jüdischem‹ im Österreichischen Museum für Volkskunde bereits einen Hinweis auf die Milieus gegeben; sie – nicht nur die Hauptakteure, wie sie sich auch in den Mitgliederlisten des Vereins für Volkskunde finden – sind die eigentlichen Träger der Jüdischen Volkskunde. Und sie verweisen wiederum auf den größeren Zusammenhang der in der Zeit zwischen Jahrhundertwende und Erstem Weltkrieg verstärkt einsetzenden Ethnisierung und Kulturalisierung des Judentums durch die im Sinne einer Selbstbeauftragung handelnden kulturinteressierten Milieus. Ihr Sprachrohr waren die bei den Gebildeten populären Medien wie »Die Welt« (gegründet 1887) oder vor allem »Ost und West« (gegründet 1901), auf deren Seiten nicht nur dezidiert volkskundliches, sondern auch das literarisch und künstlerisch bearbeitete volkskundliche Wissen breite Berücksichtigung fand.³⁴ Samuel Spinner hat in seinem Beitrag »The Museum of the Jews: Literature and Ethnography in Germany and Eastern Europe« auf die Bedeutung der ethnographisch interessierten und informierten Literatur hingewiesen. Immer wieder ist also in Erinnerung zu rufen, dass ethnographisches Wissen

34 Zur Bedeutung der Zeitschrift »Ost und West« für die jüdisch-moderne »Invention of Tradition« vgl. David A. Brenner: *Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in »Ost und West«*. Detroit 1998. Das Thema Volkskunde setzt die Zeitschrift ganz strategisch auf ihre Agenda: »Mit dem beginnenden neuen Jahrgange wird unsere Zeitschrift der j ü d i s c h e n V o l k s k u n d e [im Original gesperrt, Anm. B.T.] eine intensivere und ausgedehntere Pflege angedeihen lassen.« [Redaktion]: Zur jüdischen Volkskunde. Ein Wort an unsere Leser. In: *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum* 5 (1905), H. 1, Sp. 1–6.

auch und gerade durch außerakademische Akteure und Medien sowohl produziert als auch kommuniziert wird. Die Rolle, die dabei etwa der Genremalerei eines Moritz D. Oppenheim oder eines Isidor Kaufmann zukommt, haben Klaus Hödl und Bernhard Purin bereits an verschiedener Stelle exemplarisch betont.³⁵

Unter wissenskulturellen Aspekten weitgehend ununtersucht geblieben ist hingegen bislang die Ghettoliteratur³⁶, deren Bedeutung für die Formierung volkskundlicher Interessen freilich kaum überschätzt werden kann. Die Arbeiten aus dem Umfeld von Heiko Haumann haben diese in jüngerer Zeit als Vehikel des Wissenstransfers und Ort der Generierung des Wissens über die Juden durch eine als Interaktion aufzufassende literarische Praxis ins Bewusstsein gerufen.³⁷ Ghettoliteratur ist mithin nicht als Literatur der Peripherie zu begreifen, sondern als Abbild der Relation zwischen den (nicht nur räumlich zu denkenden) Zentren und Peripherien europäischen Judentums, der Beziehungen auch zwischen ostjüdischer Lebenswelt und moderner Bürgerlichkeit. Zu wünschen wäre in diesem Zusammenhang etwa eine Untersuchung der ›heimlichen Volkskunden‹ eines Leo Herzberg-Fränkell (Brody 1827–1915 Teplitz) oder eines Karl Emil Franzos (Czortkov 1848–Berlin 1904)³⁸. Reinhard Johler hat solche Fragen bereits vor einigen Jahren am

- 35 Klaus Hödl: Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert (=Schriften des Centrums für Jüdische Studien, 9). Innsbruck 2006, hier v.a. S. 101–110. Vgl. Bernhard Purin: Isidor Kaufmanns kleine Welt. Die »Gute Stube« im Wiener Jüdischen Museum. In: Tobias G. Natter (Hg.): Isidor Kaufmann 1853–1921. Wien 1995, S. 128–145.
- 36 Zur bislang weitgehend literaturhistorischen Perspektive vgl. v.a. Kenneth H. Ober: Die Ghettogesichte. Entstehung und Entwicklung einer Gattung (=Kleine Schriften zur Aufklärung, 11). Wolfenbüttel/Göttingen 2001; Gabriele von Glasenapp: Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert. Tübingen 1996; Dies., Hans Otto Horch: Ghettoliteratur – eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (=Conditio Judaica, 53–55). Tübingen 2005.
- 37 Heiko Hauman (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien 2003; vgl. Ders.: Schtetl und Judendorf. Grenzüberschreitende Kulturen und Autonomiebewusstsein. In: Osteuropa 58(8–10), 2008, S. 147–164.
- 38 Grundlegend im Sinne einer kulturwissenschaftlichen Literaturforschung dazu Petra Ernst (Hg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen (=Schriften des Centrums für Jüdische Studien, 12). Innsbruck 2007; vgl. jetzt auch Anna Dorothea Ludewig: Zwischen Czernowitz und Berlin. Deutsch-jüdische Identitätskon-

Beispiel des Beitrags »Die Juden« im Galizien-Band des so genannten Kronprinzenwerks in groben Zügen skizziert³⁹; ihre genauere Untersuchung ist indes bis heute Desiderat geblieben. Dabei böte allein der zwischen dem Czernowitzer Historiker und Volkskundler Raimund Friedrich Kaindl und Karl Emil Franzos ausgetragene Streit über die Legitimität der literarischen Ethnographie einen Anknüpfungspunkt für die Vermessung der vielfältig ineinandergreifenden und konkurrierenden Milieus und Wissensformate im Prozess der Transformation jüdischer Lebenswelten. Gerade für die Konstituierung der ethnographischen Regionen im Osten der Habsburgermonarchie ist die Gleichzeitigkeit der Akteure und Praktiken in den Feldern der Wissenschaften und Künste unübersehbar.

Eine nicht unwesentliche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die gleichfalls in wissensanthropologischen Begriffen zu fassende Szientifizierung des Judentums. Sie trägt, wie Klaus Hödl und Eberhard Wolff gezeigt haben, durch eine sozial- und medizinwissenschaftliche Begründung erfahrener Differenz zur Neuordnung der maßgeblichen Wissensordnungen bei. Aber sie bringt nicht nur eine Verwissenschaftlichung des Diskurses mit sich und verändert die Selbstausslegung der Riten und Traditionen, sondern sie macht als Säkularisierung umgekehrt die religiös gebundenen Wissensbestände auch frei für die Transformation in moderne Kontexte.⁴⁰ Das Interesse des modernen Judentums an der Tradition ist also nicht zuletzt ein Interesse an alternativen Wissensordnungen. Hier wäre eine Annäherung der Beschäftigung mit jüdischer Volkskunde an die zeitgenössische Esoterikforschung anzustreben, in der – gerade etwa mit Blick auf die Kabbalistik – die Rolle jüdischer

struktionen im Leben und Werk von Karl Emil Franzos (1847–1904). Hildesheim, New York 2010.

39 »... die Lesewelt auffordernd zu einer Wanderung durch weite, weite Lande, zwischen vielsprachigen Nationen, inmitten stets wechselnder Bilder«. Zur Geschichte des Monumentalwerkes »Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild«, dargestellt am Beispiel des 1898 erschienenen Bandes Galizien. In: Klaus Beitz (Hg.): Galizien. Ethnographische Erkundung bei den Bojken und Huzulen in den Karpaten (=Kittseer Schriften zur Volkskunde, 9). Wien 1998, S. 43–55.

40 Diesen Prozess der Wandlung von Mystik zu Zauberei hat Christoph Daxelmüller mit Hinweis auf das Verhältnis zwischen Volksliteratur und Kabbalistik skizziert. Vgl. Christoph Daxelmüller: Kabbala und Kabbalistik in der Volksliteratur. In: Eveline Goodman-Thau (Hg.): Kabbala und die Literatur der Romantik. Tübingen 1999, S. 235–258.

Tradition für Europas Denken auf der einen und für die mystischen Bewegungen der Moderne auf der anderen Seite mit tragfähigen Konzepten untersucht wird.⁴¹

2.) Eine Erwähnung in mehr als nur einer Fußnote zu diesem Ausblick in wissenschaftliche und wissenschaftshistorische Fragen an eine Jüdische Volkskunde verdienen die *Museen als Orte und Medien einer Aushandlung des Jüdischen in Geschichte und Gegenwart*. Denn gerade die jüdischen Museen selbst haben sich in den letzten Jahren zu Zentren einer reflektierten und theoretisch begründeten Praxis entwickelt. Damit einher geht eine durch die Konzepte der internationalen *Museum Studies/New Museology* geschärfte Aufmerksamkeit für die historische epistemische Praxis der Museen. Nach der Krise der Repräsentation haben sich diese Häuser die Frage nach dem Sammeln und Darstellen des Jüdischen als Prozess seiner Konstruktion besonders intensiv gestellt, und es ist mehrfach darauf hingewiesen worden, dass die spezifische Situation einer jüdischen Erinnerungskultur nach der Schoa auch nach einer Sichtbarmachung der besonderen Bedingungen der Konstituierung eines jüdischen Erbes verlangt. Felicitas Heimann-Jelinek hat mit ihrer titelgebenden Frage »Welches Volk und welche Kunde?« daher nicht nur die Aufmerksamkeit auf Museen als Akteure des »Kultur-Sammelns«⁴² gerichtet, sondern dabei auch die Frage nach dem Nichtgesammelten formuliert. Das Jüdische konstituiert sich (im Museum) in Relation zum (christlichen) »Anderen«, aber auch zum »eigenen Anderen«. Verwandte Felder, etwa die Entdeckung der jüdischen Volkskunst durch die Reformbewegungen der Jahrhundertwende oder die Materialisierung der Vorstellungen des Jüdischen im zeitgenössischen Synagogenbau machen dies auf ähnliche Weise deutlich. Wie museales Sammeln auch, bedienen die damit verbundenen Diskurse und Praktiken die Institutionalisierung eines kulturellen Gedächtnisses; sie tragen zur Einschreibung aktualisierter und funktionalisierter Traditionen in das Projekt einer jüdischen Moderne bei.

41 Mit verschiedenen Beiträgen zur säkularen Kabbala-Rezeption vgl. u.a. Andreas Kilcher, Philipp Theisohn (Hg.): *Die Enzyklopädie der Esoterik. Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit*. Paderborn 2010.

42 Grundlegend dazu James Clifford: *On Collecting Art and Culture*. In: Ders.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass. 1998, S. 215–251.

3.) Zum Abschluss dieser Überlegungen zu Feldern und Perspektiven einer erneuerten jüdischen Volkskunde seien hier zumindest kursorisch noch drei weitere Arbeitsbereiche genannt, in denen sich angestammte fachliche Kompetenzen mit neuen Fragen produktiv verbinden lassen. Zu erwähnen wäre hier die (bereits eingangs mit Blick auf die Gemeindestudien skizzierte) *Historische Ethnographie jüdischer Lebenswelten*. Sie hat sich freilich nicht immer auf die Gemeinde und den holistischen Blick auf diese zu beschränken, sondern wird in Zukunft verstärkt kleinere Wirklichkeitsausschnitte – gerade auch städtischer und moderner jüdischer Lebenswelten des 19. und 20. Jahrhunderts – ins Auge fassen. Die methodische Schärfung historisch-ethnographischen Arbeitens⁴³, durch die Archiv, Text und Gedächtnis als Feld begreifbar, Handeln und Argumentieren als (auch symbolische) Interaktion sinnverstandend rekonstruierbar werden, kann hier neue Themen und Zugangsweisen jenseits des klassischen Zuschnitts erschließen.

4.) Das gilt in ähnlicher Weise für die Untersuchung von *Gedächtniskulturen und der damit verbundenen Orte und Praktiken*. Darin ein wachsendes Feld zu erkennen, legt allein schon die fortdauernde Virulenz von Erinnerungsdiskursen nahe, und eine Kulturanalyse des Jüdischen ohne Berücksichtigung der Brüche und Übergänge des Gedächtnisses ist heute ebenso wenig denkbar, wie jüdische Alltage ohne Bezug auf die Jahrhundertkatastrophe des Holocaust zu denken sind. Gerade deswegen hat sich im internationalen Kontext vielerorts in Abgrenzung zur älteren Judaistik für die modernen Jüdischen Studien der Fachname *Jewish and Holocaust Studies* eingebürgert, so markierend, dass sich mit der Schoa »als Erinnerungselement des 20. Jahrhunderts«⁴⁴ nicht nur nach wie vor viele unbeantwortete Fragen – nach Tätern wie Opfern – verbinden, sondern auch eine unausweichliche Perspektivierung der Forschung.

43 Dazu Kaspar Maase: Das Archiv als Feld? In: Katharina Eisch, Marion Hamm (Hg.): Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse. Tübingen 2001, S. 255–270; Michaela Fenske: Mikro, Makro, Agency – Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis. In: Zeitschrift für Volkskunde 102(2), 2007, S. 151–177. Jetzt auch Jens Wietschorke: Historische Ethnografie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 106(2), 2010, S. 197–224; Gesa Ingendahl, Lioba Keller Drescher: Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 106, 2010, S. 243–265.

44 Vgl. dazu Daniel Levy, Natan Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust. Frankfurt a.M. 2001.

Für die Gegenwart wird dabei der generationenbedingte und durch die Entgrenzung des Erinnerungsdiskurses (im globalen wie im medialen Sinne) beförderte Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis die Forschung vor neue Fragen stellen. Wenn Erinnerungskulturen ihre nationale Begrenzung zusehends transzendieren und ein die Enkel (und Urenkel) der Opfer und Täter verbindender gemeinsamer Erinnerungsraum im Entstehen begriffen ist, dann ist verstärkte ethnographisch-kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit gefragt – Zugangsweisen, die etwa nach lokalen Aushandlungen und alltäglicher Praxis eines theoretisch bereits benannten »kosmopolitischen Gedächtnisses« fragen lassen.⁴⁵

5.) Die Universalisierung des Gedächtnisses führt nun zum fünften und letzten Punkt dieser Überlegungen zu den, in einem Fortdenken der jüdischen Volkskunde, sich öffnenden Feldern und Perspektiven – zur *Kulturanalyse jüdischer Alltage*. Für eine sich als Europäische Ethnologie im internationalen Konzert der Kulturwissenschaften verstehende Volkskunde wäre es nicht zu legitimieren, Forschung auf wissenschaftliche und andere historische Fragen – oder auf eine ausschließlich gedächtnisorientierte Perspektive – zu beschränken. Vielleicht liegt die wahrgenommene Lebendigkeit der *Jewish Cultural Studies* gerade in ihrer konsequenten Hinwendung zur Gegenwart und zum privaten Leben. Es sind die Fragen nach der »alltäglichen Jüdischkeit« (das englische *Jewishness* spricht sich leichter aus), mit denen sich auch für die Arbeitsweisen der volkscundlichen Kulturanalyse ein hohes Maß an Anschlussfähigkeit verbindet. Gerade dort, wo die Beziehungen zwischen verhandelten Identitäten und Repräsentationen zu den Subjektivierungen in der Lebenswelt unterschiedlicher Akteure in den Blick geraten, ist der behutsame Zugriff auf alltägliche Praktiken und Auslegungen unverzichtbar.

45 Vgl. Rainer Treptow, Bernhard Tschofen: Gedenken 21 – Transformationen der Erinnerungskultur. Zehn Thesen [im Druck].

Ausblick: Zum Zuschnitt eines volkskundlich-kulturwissenschaftlich informierten Beitrags zu den internationalen *Jewish (Cultural) Studies*

Wenn hier abschließend und im Anschluss an die grob skizzierten Möglichkeiten einer Erneuerung der jüdischen Volkskunde erörtert werden soll, wie ein spezifischer Beitrag des Fachs zu den sich neu organisierenden *Jewish Studies* aussehen könnte, dann sollen damit zugleich die offenen Fragen benannt sein, an denen in naher Zukunft zu arbeiten wäre. Die Frage dient mithin weniger der abgrenzenden Profilbildung (unser fachbezogenes Rasonieren bleibt Nichtvolkskundlern ohnehin schwer zugänglich), soll aber der Auslotung besonderer Kompetenzen dienen, die wir zwar teilweise mit anderen teilen, die aber im Set so etwas ergeben könnten wie unseren Beitrag zu einem inter- oder transdisziplinären Projekt.

Ich fasse diese Conclusio bewusst knapp und stichwortartig; beginne bei den epistemischen Voraussetzungen im Sinne des Verhältnisses zum Gegenstand und bewege mich dann über die methodischen Grundlagen respektive Konsequenzen in Richtung eines theoretischen Ausblicks.

Erste Voraussetzung für eine Erneuerbarkeit der jüdischen Volkskunde ist die unbedingte Reflexivität. Dabei geht es nicht nur um die generelle Frage nach der Kulturforschung als einer milieuhafthabituell und biographisch motivierten Praxis und um Wissenschaft als Form der Selbstausslegung. Es geht auch und besonders um den bei allen historischen und aktuellen Differenzierungen gemeinsamen Erfahrungsraum, wie er in der europäischen Geschichte begründet liegt und durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts, die Vorbereitung und das Nachwirken von NS-Herrschaft und Gewalt, unausweichlich geworden ist. Die epistemische Rahmung einer jüdischen Volkskunde wird davon bestimmt.

Eine Aktualisierung der jüdischen Studien bedarf darüber hinaus eines ausbalancierten und begründeten Verhältnisses von Theorie und Empirie. Theoretischer Fortschritt setzt die konkrete Arbeit am Material und im Feld voraus – wie umgekehrt nur theoriegeleitetes Arbeiten anschlussfähige Befunde über die subjektiven Stimmen der Quellen und

46 Martha Keils in Anlehnung an Victor W. Turners Konzept des »sozialen Dramas« vorgenommene Untersuchung der »Jüdischen und christlichen Versöhnungsrituale im Spätmittelalter« hat dies beispielhaft vorgemacht.

Akteure ermöglicht.⁴⁶ Ob diese nun mit historischen oder ethnographischen Methoden erschlossen werden, erscheint dabei weniger wesentlich als das Bewusstsein, dass sich Auszüge sozialer Wirklichkeit zwar in mikroperspektivischem Zuschnitt erkennen lassen, Handeln und Denken der Menschen aber erst in Beziehung zu den interdependenten Ordnungssystemen einerseits und zu den Fragen und Haltungen der Forschenden andererseits zu verstehen sind.

Über jüdische Kultur in der skizzierten Perspektive auf soziales Handeln und kulturelle Bedeutung zu forschen, bedeutet des Weiteren, jenseits generalisierender Konzepte ein Sensorium für die objektive und subjektive Pluralität der Alltagswelt zu entwickeln. Die für das Fach sprichwörtlichen Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen – etwa von Integration und Desintegration, von Modernisierung und konfessioneller Bindung – scheinen ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis nicht nur, aber besonders der historischen Jüdischen Volkskunde zu sein. Diese unter der Leitfrage »Ist das jüdisch?« stehende Tagung, ihre Beiträge und Diskussionen haben exemplarisch gezeigt, dass die bürgerlich-moderne Orientierung gerade auch der Aufrechterhaltung von Traditionen dienen konnte, indem sie Wissen zugänglich und in Praktiken kultureller Orientierung überführen ließ.

Was lässt sich aus diesen Punkten ableiten und was könnte dies abschließend in mehr genereller, theoretischer Hinsicht bedeuten? Die Konjunktur und Krise des Kulturkonzepts der vergangenen Jahrzehnte haben bekanntlich nicht nur eine notwendige Erweiterung des Begriffs ermöglicht, sondern damit zugleich neue Unschärfen eingehandelt. Aber die dadurch ausgelöste Kritik des Konzepts hat in der Folge auch Denkfiguren und Arbeitsweisen entwickeln geholfen, mit deren Hilfe jenseits holistisch-homogenisierender oder normativ-differenzierender Verständnisse Zugänge zu dynamischen und pluralen Lebenswirklichkeiten systematisch ermöglicht werden können. Die Kulturanalyse des Jüdischen ist aufgrund der historischen komplexen Lagerung ebenso wie aufgrund ihrer memorialen Dimension dafür prädestiniert, zum Testfall einer »übersetzungsorientierten« Kulturwissenschaft zu werden.⁴⁷ Konzepte wie – und ich erwähne sie bewusst nur im Sinne einer Fortführung der Agenda – eine (hier noch zu kontextualisierende) »Intersektionalität«

47 Vgl. u.a. Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg 2006, v.a. S. 384–389.

oder die in postkolonialer Tradition entwickelten Denkfiguren einer *Shared History* oder auch *Connected History*⁴⁸ eröffnen neue Möglichkeiten. Sie verdienen es jedenfalls, auf den Prüfstand der kulturwissenschaftlichen Praxis genommen zu werden.⁴⁹ Denn allein die Korrektur des Assimilationsnarrativs, wie er nachhaltig den Blick auf Geschichte und Kultur der Juden verstellt, setzt zunächst einmal die reflexive Überwindung gewohnter Sichtweisen voraus. Aber auch postulierte Relationalität, ob im Sinne eines generellen Kulturtransfers⁵⁰, eines entgrenzten Gedächtnisses oder einer *Histoire Croisée*⁵¹ der gekreuzten Beobachterperspektiven, bedarf der dauernden systematischen Realisierung.

48 »All historians are world historians now, though many have not yet realized it« – Sanjay Subrahmanyam: *Explorations in Connected History: Mughals and Franks*. Oxford 2005.

49 Vgl. Schlör 2005 (wie Anm. 12), hier v.a. S. 446–465.

50 Vgl. Hödl (wie Anm. 35), v.a. S. 28–46.

51 Michael Werner, Bénédicte Zimmermann: *Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity*. In: *History and Theory* 45, 2006, S. 30–50.

26. 177-79.

Drei Trencheln, mit dazugehörigen Löss-
formen aus Holz. - Tempelweihlingsfest
verwendet. Jüdisch. N.-Öst. Geschenkt v.
Koses in Neunkirchen

26. 180.

Steinschleuder zum Schiessen auf Vögel etc.
Geschenke v. Lehrer Koses in Neunkirchen.

26. 181.

Nachel, braun, blau u. grün glasiert

Dieser Band dokumentiert die Beiträge der 2009 im Österreichischen Museum für Volkskunde stattgefundenen internationalen und interdisziplinären Tagung »Ist das jüdisch? Jüdische Volkskunde im historischen Kontext«. Forscherinnen und Forscher aus den Bereichen der Geschichte, Kunst- bzw. Architekturgeschichte, Literaturwissenschaft, Volkskunde/Empirische Kulturwissenschaft aber auch der Jewish Cultural Studies diskutieren aus wissenschaftshistorischer und auch museologischer Perspektive die um 1900 als Reaktion auf veränderte Lebenssituationen, auf den Wandel der Werte und Normen in der jüdischen Gesellschaft entstandene »Jüdische Volkskunde«. Der Band gewährt nicht nur Einblicke in den aktuellen Wissensstand, in aktuelle Arbeiten und Fragestellungen, sondern zeigt auch Themen und Orte für zukünftige Forschungen auf.

ISBN 978-3-900358-30-3

28. 395.

Judas Kopf, aus Holz geschnitten u. bemalt.
Rest eines Haupttagspiels, welches 1809
zum letzten Mal aufgeführt wurde. Un-
terium, am Pöten?

28. 396.

Holzständer für ein Garbenmädel verdeckelt