

Jüdische Volkskunde?

Agenden, Hypothesen, Perspektiven

Bernhard Tschöfen

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 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.): *Fünfzig 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 Zielte 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 mit hin 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. Tübingen 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 Mikrotopyms 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 Erinnerungsjunktoren«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 Erinnerungsjunktoren. 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.ub.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«-Phenomenon. 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 wissenschaftlichen Aspekten weitgehend ununtersucht geblieben ist hingegen bislang die Ghettoliteratur³⁶, deren Bedeutung für die Formierung volkscundlicher 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.: Shtetl 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 Beil (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 kurzum 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 sinnverstehend 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 volkskundlichen 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 milieuhaft-habituell 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.