

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 Schtetl-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 ungezwungen scheinendes 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 Erstere 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 (*Mikve*) 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* weiter Aufmerksamkeit schenken zu wollen, die in ähnlicher Weise in den Auseinandersetzungen über die *Mikve* 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: Erinnere 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 schenken 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 Strenghläubigkeit 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 Hörtz 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 Judentum 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 verfolgte 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 kommemorativ 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 (Eišišškės, 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.shtetloundation.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 Shtetlgrenze 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.

