

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 Götsch, 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 Wrocław 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 »wilden« 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 Habilitationsschrift, 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-

19 Ebd., 26.

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 Neugierde 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 Winkelmann. 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, Steintal 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 gibt's nur einmal, das kommt nicht wieder« – »Irgendwo 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

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.