

Joachim Schlör

# Migration als Thema jüdischer Volkskunde und Ethnografie

**Abstract:** Migration has often been discussed in the context of persecution and victimhood. But there is another dimension to it: an opening of horizons, a challenge to develop creative responses to the loss of home. The contribution argues that studies based on the positive traditions of Jewish folklore and ethnography are particularly suited to explore this dimension. It traces the development from a traditional German Volkskunde, including some of its Jewish initiators, to a modern discipline that today is mostly labelled as „Empirische Kulturwissenschaft“ or „Europäische Ethnologie“. Research in this field has contributed to the emergence of the new transnational network of Jewish Cultural Studies, and consequently questions of migration and mobility have become central topics of exploration. The contribution concludes with an example: the story of a young woman from the Southwest German town of Heilbronn, Liesel Rosenthal, who emigrated to England in 1937. For her, emigration meant, to a certain extent, emancipation. She had been able to build up her own network of contacts that, in turn, helped her to bring her family out of Germany.

## Einleitung

In seinem Buch *Erfahrungen* (1973) beschreibt Hans Habe die Situation des Emigranten, der, einmal fremd gemacht, zum Fremden gemacht, nirgendwo mehr heimisch werden kann. Habe stellt aber der Trauer, die solche Darstellungen immer umschließt, eine überraschend positive Einschätzung zur Seite: „Weil die Emigranten von gestern nirgends zu Hause sind [...], sind sie überall zu Hause, wer keine Heimat hat, dessen Heimat ist die Welt, neben dem Kainsmal gibt es auch ein Abelsmal.“<sup>1</sup> Heimatlosigkeit wird, zwangsläufig und freilich gegen den Willen dessen, der seine Heimat verliert, dem sie genommen wird, zum Aufenthalt, zur Wohnung, die etwas enthält und bereithält, womit nicht gleich zu rechnen war, ein *Mehr* an Erfahrung und Erlebnis. Das ist denen verwehrt, die zurückbleiben:

Die Daheimgebliebenen sind immer noch fremd in London und Rom und New York, Gott hat sie mit Provinzialismus geschlagen, und der Emigrant von gestern ist nicht einmal fremd in

---

1 Hans Habe: *Erfahrungen*. Olten 1973. S. 233.

der Wüste oder im Dschungel, er ißt mit Stäbchen und wirft Speere und trägt ein Leopardfell und tanzt fremde Tänze und betet in fremden Kirchen und weint bei fremden Beerdigungen. Weil er mehr erfahren hat, weiß er mehr, und weil er mehr weiß, ist er mehr. Weil er nirgends zu Hause ist, kann er nirgends mehr vertrieben werden. Er hat kein Heimweh.<sup>2</sup>

Ob Habe da recht hat oder nicht, kann niemand entscheiden – jede Erfahrung ist individuell, und bei den meisten Emigranten wechseln sich solche Gefühle, wenn sie denn vorkommen, auch mit ihren düsteren Gegenstücken ab. Und freilich kann selbst der erfolgreichste Emigrant einmal Heimweh haben. Das Zitat macht jedoch vielleicht noch eine andere Perspektive auf Exil und Migration sichtbar und öffnet unseren Horizont auf die Möglichkeitswelten. Heimat, Heimatlosigkeit, Heimweh – das sind Begriffe, die in unseren Zeiten unversehens sehr aktuell geworden sind, von der Einrichtung eigener Ministerien bis hin zur erneut aufflammenden Debatte darum, wer denn zur *Heimat* gehören darf.<sup>3</sup> Es sind Themen, mit denen sich die Volkskunde, die allgemeine wie die jüdische, vielleicht intensiver befasst hat als so manche Nachbarwissenschaft. Ist sie deshalb auch – zumindest in einer ihrer moderneren Erscheinungsformen, der Europäischen Ethnologie oder den Jewish Cultural Studies – besonders dafür geeignet, Fragen jüdischer Geschichte und Kultur *im Kontext von Diaspora und Migration* zu untersuchen und darzustellen? Diese Leitfrage meiner folgenden Überlegungen soll zwei meiner Texte gedanklich weiterführen.<sup>4</sup> Ich knüpfe dabei an Diskussionen mit den österreichischen Kollegen (Birgit Jöhler, Barbara Staudinger, Klaus Hödl, Gerald Lamprecht, Albert Lichtblau) besonders gerne an, weil mir ein Zusammenwirken von Exil- und Migrationsforschung wie auch eine Offenheit für Arbeiten aus dem Bereich der Diaspora Studies und der Ethnografie, verbunden mit einem genauen Blick auf die kulturelle Praxis in den Milieus der Emigranten, etwa in New York

<sup>2</sup> Habe, Erfahrungen (wie Anm. 1), S. 233.

<sup>3</sup> Vgl. Armin Nassehi u. Klaus Krämer: Heimat-Debatte: „Misslungene Symbolpolitik“. Armin Nassehi im DW-Interview. April 2018. <https://www.alumniportal-deutschland.org/deutschland/kultur/heimat-deutschland-armin-nassehi/> (11. 7. 2021). Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Heimatbegriff im Zusammenhang mit der NS-Geschichte vgl. Utz Jeggle [u. a.] (Hrsg.): Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen. Eine Heimatkunde. Tübingen 1988.

<sup>4</sup> Joachim Schlör: Jewish Cultural Studies – eine neue Heimat für die jüdische Volkskunde? In: Ist das jüdisch? Jüdische Volkskunde im historischen Kontext. Beiträge der Tagung des Instituts für jüdische Geschichte Österreichs und des Vereins für Volkskunde in Wien vom 19. bis 20. 11. 2009 im Österreichischen Museum für Volkskunde. Hrsg. von Birgit Jöhler u. Barbara Staudinger (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 24). Wien 2010. S. 415–434; ders.: „Menschen wie wir mit Koffern.“ Neue kulturwissenschaftliche Zugänge zur Erforschung jüdischer Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert. In: „Nach Amerika nämlich!“ Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ulla Kriebner [u. a.]. Göttingen 2011. S. 23–54.

oder in Buenos Aires, dort schon weiter fortgeschritten erscheint als in Deutschland.

## Von der Volkskunde zur Empirischen Kulturwissenschaft

Volkskunde und Ethnografie gehören aus meiner Sicht unbedingt zum grundlegenden Bestandteil einer Kulturwissenschaft, wie sie an den deutschen Universitäten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Gegenstück zu den Natur- und den Staatswissenschaften entstand. Sie gehören auch, nach Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), zu den „verstehenden Wissenschaften“,<sup>5</sup> die weniger nach Erklärung ihrer Gegenstände suchen, sondern nach einer Auseinandersetzung mit ihnen. Sie sind dadurch geradezu Bestandteil, gelegentlich Motor, manchmal auch Bremse, jener Vorgänge und Phänomene, die sie untersuchen. Wenn durch Industrialisierung und Urbanisierung etwas verloren zu gehen droht, was Zeitgenossen als *Heimat* bezeichnen, und wenn daraufhin Lehrstühle und Museen gegründet werden, durch deren Arbeit das Bedrohte bewahrt – aufgehoben – werden soll, dann ist dieser Auseinandersetzung eine (oft aber nicht ausdrücklich verbalisierte) Stellungnahme zu den Vorgängen eingeschrieben. In einer Parallele zu der von Historikern wie von Treitschke und Mommsen geführten Debatte über die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen das Judentum und die Juden zu Deutschland gehören können,<sup>6</sup> haben sich Volkskundler mit der Frage beschäftigt, ob jüdische Bräuche und Ritualgegenstände einen Platz in den deutschen Heimatmuseen bekommen sollten oder nicht. Was einst auch der Geschichtswissenschaft angeraten wurde, die „liebvolle Vertiefung in die Besonderheit des geschichtlichen Vorgangs“,<sup>7</sup> konnte die Volkskunde noch präziser, noch intimer fast, nämlich am Alltagsgeschehen und an der alltäglichen kulturellen Praxis orientiert, in ihrem Bereich leisten. War das Leben in der Fremde und war das Leben von Fremden (die gekommen waren, um zu bleiben) Gegenstand dieser Arbeit?<sup>8</sup>

5 Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Bd. 1. Leipzig 1883. S. XIV (Vorrede).

6 Karsten Krieger (Bearb.): *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition*. 2 Bde. München 2003.

7 Dilthey (wie Anm. 5), S. XIV.

8 Vgl. Georg Simmel: *Exkurs über den Fremden*. In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig 1908. S. 685–691.

Traditionell gilt die Volkskunde als nationalromantische, sozialkonservative Disziplin mit präfaschistischen Tendenzen. Das ist auch nicht ganz falsch und wurde mit guten Gründen kritisch untersucht. Darüber gerieten aber eine in der Gründungsphase „einflußreiche nicht-völkische, nicht-nationale Fachprogrammatische“ sowie einige ihrer wichtigen Vertreter in Vergessenheit. Bernd Jürgen Warneken hat die Geschichte dieser *Völkisch nicht beschränkte[n] Volkskunde* zu schreiben begonnen.<sup>9</sup> 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 komparatistisch orientiert waren, bis vor allem zur Präsenz wichtiger jüdischer Persönlichkeiten im Zentrum des Fachs.<sup>10</sup> 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, dem Herausgeber der *Anthropophyteia*, ist unübersehbar integraler Bestandteil des Fachs in seinen frühen Jahren, ja, Warneken bezeichnet ihn als einen der „Mitbegründer und Konzeptoren der wissenschaftlichen Volkskunde“.<sup>11</sup> Die Position, die „Unbefangenheit in nationalen Fragen“<sup>12</sup> 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 Fussen ermöglicht. [...] So können sich in unserm Verein 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.<sup>13</sup>

---

9 Bernd Jürgen Warneken: „Völkisch nicht beschränkte Volkskunde“. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1999). S. 169–196.

10 Warneken, *Volkskunde* (wie Anm. 9), S. 171.

11 Warneken, *Volkskunde* (wie Anm. 9), S. 179.

12 Warneken, *Volkskunde* (wie Anm. 9), S. 179.

13 Warneken, *Volkskunde* (wie Anm. 9), S. 180; Warneken zitiert hier aus: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 21 (1911), S. 222.

Damit war Platz geschaffen sowohl für eine jüdische Teilnahme wie für eine Aufmerksamkeit gegenüber Themen aus der Großstadt und für die modernen Wanderungsbewegungen. Zu den hervorragenden jüdischen Fachvertretern gehörten neben Lazarus, Steinthal und Krauss auch Georg Minden und der eher als Literaturwissenschaftler bekannte Richard M. Meyer. Aktiv für den Verein war der Berliner Großkaufmann James Simon, Mitbegründer der Deutschen Orientgesellschaft und größter Mäzen der Berliner Kunstsammlungen. Warneken problematisiert solche Aufzählungen und Zuschreibungen selbst – sie sind aber nötig und verdienstvoll gerade für unseren Zusammenhang: Das Fach ist nicht von vornherein borniert und nationalromantisch, es entwickelt sich erst dorthin. In der NS-Zeit erinnert sich Karl Kaiser schauernd daran, „welche verhängnisvolle Rolle die Juden in der Deutschen Volkskunde der Vergangenheit gespielt haben“<sup>14</sup> – Warneken kommentiert mit gutem Grund, man sollte das Wissen um jüdisches Engagement für die Entstehung der wissenschaftlichen Volkskunde nicht ihren Feinden überlassen.

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?“<sup>15</sup> Das ist eine der Fragen, die Christoph Daxelmüller viele Jahre lang und in einer Fülle von fachgeschichtlichen wie ethnografischen Arbeiten sowohl an die Wissenschaftsgeschichte wie an die heutige wissenschaftliche Praxis der Volkskunde, der Empirischen Kulturwissenschaften, der Europäischen Ethnologie oder Kulturanthropologie stellte. Sein Fazit war 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 ungläublichen Genüßlichkeit mit dem durchwegs negativen Bild vom Juden in der Öffentlichkeit [...].<sup>16</sup>

---

**14** Zit. nach Bernd Jürgen Warneken: *Die Ethnographie populärer Kulturen: Eine Einführung*. Köln u. Wien 2006. S. 39.

**15** Christoph Daxelmüller: *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.

**16** Daxelmüller, *Volkskunde und die Juden* (wie Anm. 15), S. 14.

Das hat sich erst geändert, als Vertreter der neuen Empirischen Kulturwissenschaften Jahrzehnte nach dem Holocaust zögerlich damit begannen, sich mit jüdischen Themen zu befassen. Herausragend dabei ist immer noch die Studie meines Lehrers Utz Jeggle über die *Judendörfer in Württemberg* von 1969<sup>17</sup> – erst 1988, fast zwanzig Jahre später, besuchte Jeggle mit uns Studierenden erstmals Shavei Zion, den Ort „der Zuflucht und Verheißung“, wie er in einer Rexinger Ausstellung hieß, der von den 1938 noch rechtzeitig emigrierten „Dorfjuden“ aus dem Schwarzwald gegründet worden war.<sup>18</sup> Gelegentlich zeigen Namensänderungen 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 gerade 1933 gegründet worden – vom *Volkstümlichen* befreien und als moderne, auf der wissenschaftlichen Analyse von Quellen beruhende, sozial- und geisteswissenschaftliche Disziplin neu aufstellen. Alternative Namen lauteten *Europäische Ethnologie* (in Marburg, später auch an der Humboldt-Universität zu Berlin) oder *Kulturanthropologie* wie in Frankfurt am Main. Am Uhland-Institut hat Martin Ulmer Studien zur Geschichte der Juden in Stuttgart vorgelegt, auch der Leiter des Jüdischen Museums in München, Bernhard Purin, wurde dort ausgebildet, und in Berlin hat Wolfgang Kaschuba ein Projekt zu jüdischen Räumen geleitet. So ist das jüdische Thema, wenn auch mit großer Verspätung, im Fach angekommen.

Außerhalb des Fachs allerdings wurde die *Gesellschaft für jüdische Volkskunde* im Februar 1898 in Hamburg gegründet. Wie Christoph Daxelmüller schrieb, sollte sie ein *Museum für jüdische Volkskunde* sowie ein Archiv und eine Bibliothek einrichten.<sup>19</sup> Der Gesellschaft gehörten bald mehr als 300, zum Teil prominente Mitglieder aus allen Teilen Europas an. Geschäftsstelle, Museum, Bibliothek und Archiv waren seit Januar 1904 im neu errichteten Logenheim in der Hartungstraße 92 untergebracht, wo sich in der Folgezeit ein reges Vereinsleben mit Vorträgen und Sonderausstellungen entwickelte. Max (Meïr) Grunwald gab

---

17 Utz Jeggle: *Judendörfer in Württemberg* (zuerst 1969; neue Auflage, mit einem Nachwort von Monika Richarz). Tübingen 1999.

18 Heinz Högerle [u. a.] (Hrsg.): *Ort der Zuflucht und Verheißung Shavei Zion 1938–2008*. Stuttgart 2008; vgl. Joachim Schlör: „Das Land ‚hier‘, das Land ‚dort‘: Gedanken über die Rückkehr“. In: *Yakinton*. Mitteilungsblatt der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft (Sept. 2008, Rosh Hashana 5769). S. 21–26.

19 Christoph Daxelmüller: *Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meïr) Grunwald und die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde“*. In: *Ashkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 9 (1) (1999). S. 133–143.

von 1898 bis 1929 die Mitteilungen der Gesellschaft heraus, Paul Rieger (1870 – 1939) hatte den Vorsitz inne. Der Umfang der Sammlungen erlaubte es der Gesellschaft, große Ausstellungen über die Geschichte und Kultur des Judentums in Berlin und Kopenhagen oder die Internationale Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden mit Leihgaben zu bestücken. In Hamburg selbst war die Platz- und Ausstellungssituation des *Museums für jüdische Volkskunde* dagegen beschränkt. 1913 stellte dann das Museum für Völkerkunde dem Museum der Gesellschaft einen eigenen Raum zur Verfügung. Die Gesellschaft existierte auch nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten zunächst weiter. Noch im August 1934 wurde ein neuer Vorstand gewählt. 1934 waren allerdings auf Intervention der SS die in den Räumen des Völkerkundemuseums aufgestellten Objekte entfernt worden. 1938 kam das Ende der Gesellschaft. Max Grunwald, der in Breslau studiert hatte und dort 1892 mit einer Arbeit über Baruch Spinoza zum Doktor der Philosophie promoviert worden war, wechselte von Hamburg schon 1903 nach Wien. Dort war er zuerst in der Synagoge Turnergasse der Israelitischen Kultusgemeinde tätig, danach ab 1913 am Leopoldstädter Tempel. 1930 gab er dieses Amt zugunsten seiner Forschungstätigkeit auf. Nach dem Anschluss Österreichs kam Grunwald kurze Zeit in Haft und konnte dann emigrieren. Er ließ sich in Jerusalem nieder, wo er 1953 verstarb. Sein Nachlass befindet sich in den *Central Archives for the History of the Jewish People*.<sup>20</sup>

Eine Durchsicht der von ihm herausgegebenen *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* ergibt, dass darin wohl jüdische lokale und regionale Traditionen – *minhagim* – thematisiert worden und an verschiedenen Orten in ihrem Blickfeld waren, dass bei der Behandlung folkloristischer Themen zum Gebet und Ritus, zum Körper, zur Siedlungsform oder zu anderen Themen wohl Wanderungsbewegungen in die Untersuchung einbezogen wurden, die durchaus hinausreichen „über den deutschen nationalen Rahmen [...], da sie jüdisches Leben in allen Weltteilen mit einbeziehen“,<sup>21</sup> dass aber das Thema der Migration selbst, des Unterwegsseins, der Diaspora als Erfahrung keine große Rolle spielte. Christine Schatz hat die klassischen Arbeitsgebiete zusammengefasst: Sagen und Märchen, Mundartliches, Namenskunde, Sitte und Brauch, Berufe, Weissagung, Zauber, Trachten und Hauseinrichtungen. Sprichwörter, Brauchtumsformen und philologische Abhandlungen zur hebräischen Sprache. Grunwald selbst schrieb 1927

<sup>20</sup> Vgl. dazu Christoph Daxelmüller: Gesellschaft für jüdische Volkskunde. <http://www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/gesellschaft-für-jüdische-volkskunde> (4. 4. 2018).

<sup>21</sup> Christine Schatz: „Angewandte Volkskunde“. Die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde“ in Hamburg. In: Vokus. Volkskundlich-Kulturwissenschaftliche Schriften 14 (2004). S. 121–134, hier S. 125.

über das jiddische Theater in New York, mehr lässt sich kaum finden.<sup>22</sup> Fragen der Zugehörigkeit und des Beheimatetseins standen also im Vordergrund.

## Von der jüdischen Volkskunde zu den Jewish Cultural Studies

Blickwechsel. Aus der Sicht der US-amerikanischen Kulturanthropologie hat Barbara Kirshenblatt-Gimblett eine Übersicht erarbeitet, die ich in Ausschnitten zitiere oder paraphasiere, *Folklore, Ethnography, and Anthropology in Jewish Studies*:

Jewish folklore and ethnography emerged as a field of study during the nineteenth century. As early as 1823, Leopold Zunz, a founder of the *Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums*, outlined what a future ‚statistics‘ of the Jews should include: religion, education, occupations, language, government, pastimes, old buildings, tombstones, and ‚die Tradition‘, which included legend, fable, and anecdote. By 1918, in a posthumously published essay, British folklorist Joseph Jacobs explicitly identified Zunz’s statistical outline as the ideal protocol for a Jewish *Volkskunde* (folkloristics).<sup>23</sup>

Auch Kirshenblatt-Gimblett verortet also den Ursprung ethnografischer und folkloristischer Forschungen zur jüdischen Kultur im Zusammenhang der Wissenschaft des Judentums. Forschungen zur jiddischen Kultur sind allerdings eher am YIVO entstanden, dem *Jiddischen Wissenschaftlichen Institut*, das, 1925 in Berlin gegründet, bis 1940 in Wilna ansässig war und von dort, glücklicherweise unter Mitnahme des größeren Teils seines Bestands, nach New York emigrierte. Während die Gründergeneration sich gegen eine Etablierung eigenständiger jüdischer Forschungsinstitute wandte –

Friedrich S. Krauss (1859–1938), editor of *Am Ur-Quell* and *Anthropophyteia*, believed that Jewish folkloristics should be an integral part of German *Volkskunde*, which he took to task for excluding Jewish material. In 1922, Ismar Elbogen (1874–1943), a rabbi and historian, expressed concern that the centrifugal tendency to establish separate disciplines would undermine the original vision of Wissenschaft des Judentums as a comprehensive field dedicated to studying the totality of Jewish life from a variety of perspectives<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Max Grunwald, *Das jiddische Theater in New York. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* 30 (1927), S. 1–15.

<sup>23</sup> Barbara Kirshenblatt-Gimblett: *Folklore, Ethnography, and Anthropology*. [http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore\\_Ethnography\\_and\\_Anthropology](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore_Ethnography_and_Anthropology) (4. 4. 2018).

<sup>24</sup> Kirshenblatt-Gimblett, *Folklore* (wie Anm. 23).

–, führte die historische Entwicklung doch genau dahin: Unter der nationalsozialistischen Herrschaft emigrierten Forscher zunächst in die Nachbarländer Deutschlands, nach 1938 dann weiter nach Palästina oder in die USA. Auch die russische Tradition der *Jewish Historic-Ethnographic Commission of the Society for the Promotion of Culture among the Jews in Russia*, gegründet in Sankt Petersburg 1889, konnte nach Stalins Machtantritt nur im Exil weitergeführt werden.<sup>25</sup>

Das YIVO-Handbuch *Voz iz azoyns yidishe ethnografye? (hantbikhl far zamler)* entstand auf Initiative von Uriel Weinreich, der beklagte, dass „most of our intellectuals fail to this day to understand the importance of collecting and preserving Yiddish folk creation and view this work with scorn“. Gegen solche Widerstände wurde das Werk doch erstellt, „the handbook defined the scope of Yiddish ethnography as the study of all branches of life within the historical territory of the Yiddish language and within distinctive groups and strata from shoemakers and yeshiva boys to the underworld“.<sup>26</sup> Auch wenn Migration darin keine eigene Kategorie darstellt, ist sie thematisch durchgehend präsent. Das gilt noch mehr für zwei Projekte, die nach 1940 (und nach 1945, vor allem im Rückblick auf die Zerstörung) erarbeitet wurden, einmal der *Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*, ebenfalls von Weinreich initiiert und an der Columbia University in New York City angebunden,<sup>27</sup> und zum anderen ein einflussreiches – und durchaus fragwürdiges – Buch, das auf der Grundlage von Interviews mit in die USA emigrierten osteuropäischen Juden entstand, die Ruth Benedict und Margaret Mead ab 1946 geführt hatten: *Life Is with People: The Jewish Little-Town of Eastern Europe* erschien 1952 und trug ab 1962 den Untertitel *The Culture of the Shtetl*. Kirshenblatt-Gimblett kommentiert:

This book is the most comprehensive, if flawed, ethnography of East European Jewish culture before the Holocaust and represented the first time that American anthropologists made East European Jewish culture the subject of sustained study. Unable to do fieldwork in a particular town to produce a monographic ethnography, as Abramowicz and the Soviet ethnographers had done, the team fashioned a composite portrait of a virtual town, not an empirical de-

<sup>25</sup> YIVO Collection, Uriel Weinreich, Papers, 1949 – 1967, RG 584, zit. nach Kirshenblatt-Gimblett, *Folklore* (wie Anm. 23). Vgl. auch Gisela Völger u. Georg Heuberger (Hrsg.): *Leben im russischen Shtetl. Auf den Spuren von An-Ski. Jüdische Sammlungen des Staatlichen Ethnographischen Museums in Sankt Petersburg. Katalog zu einer Ausstellung in Zusammenarbeit mit dem Joods Historisch Museum Amsterdam*. Köln 1993; Steven Zipperstein: *The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*. Stanford 2006.

<sup>26</sup> Kirshenblatt-Gimblett (wie Anm. 23).

<sup>27</sup> Marvin Herzog (Hrsg.): *The Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*. Bd. 1: *Historical and Theoretical Foundations*. Tübingen 1992; Bd. 2: *Research Tool*. Tübingen 1993; Bd. 3: *The Eastern Yiddish – Western Yiddish Continuum*. Tübingen 2000.

scription of an actual one, and identified all that was most Jewish about East European Jews with the shtetl. [...] Since *Life Is with People*, anthropologists, folklorists, and ethnomusicologists have turned their attention to East European Jewish immigrant communities in Paris, New York, Toronto, Cape Town, and other cities, whether to reconstruct prewar Jewish life or to examine its transformation in new settings. Others are returning to Eastern Europe to salvage what remains of prewar Jewish culture, fueled in part by the revival of klezmer music and search for the last living performers of the tradition, or to document emergent cultural practices in new kinds of communities. During the last two decades, a new generation of scholars in Eastern Europe has been retracing An-ski's steps, tracking down his collections, conducting ethnographic expeditions of their own, publishing their research, and establishing museums.<sup>28</sup>

Was hier kurz als „flawed“ angesprochen wird, ist hauptsächlich dem Versäumnis der Autoren, Elizabeth Herzog und Mark Zborowski, zuzuschreiben: Sie haben die Tatsache, dass in den Interviews Migranten im Rückblick auf die verlorene und zerstörte Heimat ein zu ideales Bild vom *Shtetl* gezeichnet haben, nicht genügend thematisiert – die entsprechende Nostalgie zieht sich durch viele Veröffentlichungen und ist bis heute zu finden.<sup>29</sup> Es wäre daher vielleicht an der Zeit, die dem Buch zugrundeliegenden Materialien noch einmal neu – auf ihre Eigenschaft als Dokumente der Migration und des Exils – anzuschauen.

So entstand ein wichtiger Teil der ethnografischen Forschungen zum amerikanischen Judentum, und seiner meist europäischen Herkunft, in Organisationen wie dem YIVO oder, was das deutsch-jüdische Erbe betrifft, im Leo Baeck Institut, wenn auch in Zusammenarbeit mit universitären Projekten. Das Judentum gehörte allerdings nicht zu den bevorzugten Studienobjekten der britischen und US-amerikanischen Cultural Studies, der Folklore Studies oder der Anthropologie, 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“) Historiografie – herauszufordern versuchten.<sup>30</sup> Ende der 1990er Jahre wurden diese Neuansätze erstmals mit dem Titel der (*New*) *Jewish Cultural Studies* bezeichnet,

---

**28** Kirshenblatt-Gimblett, *Folklore* (wie Anm. 23).

**29** Mark Zborowski u. Elizabeth Herzog: *Das Shtetl: Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden*. München 1991; vgl. Anthony Polonsky: *Introduction: The Shtetl. Myth and Reality*. In: *The Shtetl. Myth and Reality*. Hrsg. von Anthony Polonsky (*Polin. Studies in Polish Jewry*, Bd. 17). Oxford 2004. S. 3–24.

**30** Jonathan Boyarin u. Daniel Boyarin (Hrsg.): *Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies*. Minneapolis 1997; Susannah Heschel: *Jewish Studies as Counterhistory*. In: *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Hrsg. von David Biale [u. a.]. Berkeley [u. a.] 1998. S. 101–115.

wichtige Einflüsse erhielt diese Strömung aus den Gender Studies und den Postcolonial Studies. 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.<sup>31</sup>

Neben der Kritik am deutschen universitären Erbe war vielleicht auch ein frischer Wind aus dem angelsächsischen Raum für die Neuorientierung mitverantwortlich. Das gilt ganz parallel für die Öffnung der eher traditionellen jüdischen Volkskunde und Ethnografie hin zu den neuen *Jewish Cultural Studies*, die Simon J. Bronner, Präsident der American Folklore Society, seit 2008 bei Littman's Library of the Jewish Civilization in Oxford und von 2017–2020 bei der Liverpool University Press herausgegeben hat und die ein weites Forschungs- und Erkenntnisinteresse haben:

[To] 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.<sup>32</sup>

In neueren Arbeiten, etwa von Paul Lerner, Lisa Silverman, Leora Auslander, Darcy Buerkle und anderen, stehen Fragen der Analyse visueller Kultur und Fragen der räumlichen Dimension jüdischer kultureller Praxis im Mittelpunkt.<sup>33</sup> Die verwendeten Quellen stammen aus der Fotografie (vor allem im privaten Bereich), aus dem weiten Feld der materiellen Kultur und vor allem der Konsumkultur, aus dem ebenso weiten und unübersichtlichen Feld der Erinnerungs-

---

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

**32** Simon J. Bronner: *Jewish Cultural Studies*. <https://liverpooluniversitypress.co.uk/collections/series-jewish-cultural-studies> (4. 4. 2018). Allerdings wurden JCS inzwischen eingestellt, an ihrer Stelle soll künftig eine neue Zeitschrift, *Jewish Folklore and Ethnology*, bei der Wayne State University Press erscheinen.

**33** Vgl. Paul Lerner [u. a.]: *Jewish Studies Meets Cultural Studies: New Approaches to the German-Jewish Past, a Roundtable with an Introduction by Paul Lerner and Articles by Darcy Buerkle, Leora Auslander, Lisa Silverman and Na'ama Rokem*. In: *Journal of Modern Jewish Studies* 8 (1) (2009). S. 41–120.

und Memorialkultur und aus der Geschichte der Gefühle im Prozess der Zivilisation – man könnte auch sagen, diese Arbeiten im Begegnungsraum von Jewish Studies und Cultural Studies handeln von Identität, Kultur, Alltag und Geschichtlichkeit: den vier Hauptthemen in dem von Hermann Bausinger, Gottfried Korff, Utz Jeggle und Martin Scharfe 1978 edierten Klassiker *Grundzüge der Volkskunde*.<sup>34</sup>

## Migration und Mobilität

Und immer mehr Arbeiten widmen sich genau diesen Fragen, nun aber mit Bezug auf das Unterwegssein, die Mobilität, das Exil, die Diaspora, und vielen unterschiedlichen Formen und kulturellen Praktiken der Migration, der Bedeutung von Koffern als zentralem Symbol des Reisens und ihrer Verwendung im Museum oder der Schiffsreise als *Denkraum im Dazwischen*, um zwei meiner eigenen Forschungsthemen zu nennen.<sup>35</sup> Darüber hinaus werden zudem Fragen der Geschlechter- und der Generationenbeziehung thematisch, wie sie etwa Viola Rautenberg und Patrick Farges zum Thema ihrer Forschung gemacht haben.<sup>36</sup> Zugleich ist in die Migrationsforschung in den letzten Jahren neue Bewegung gekommen. Wenn wir versuchen, die komplexe und vielfältig verästelte Lebenswelt jüdischer Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert (mit Max Weber) „unter dem Gesichtspunkt ihrer *Kulturbedeutung*“ zu untersuchen,<sup>37</sup> also kulturwissenschaftliche Theorien und Methoden so auf unser Thema anzuwenden, dass die Schicksale der Einzelnen, der Familien und Gruppen *auf dem Weg* (die alltägliche kulturelle Praxis des *Auswanderns*, von der Vorbereitung über die Reise selbst bis zur nachträglichen Erinnerung daran) dabei nicht verlorengehen, muss – und

---

**34** Hermann Bausinger [u. a.] (Hrsg.): *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt 1978 (4. Auflage 1999).

**35** Joachim Schlör: Means of Transport and Storage: Suitcases and Other Containers for the Memory of Migration and Displacement. In: *Jewish Culture and History* 15 (1/2) (2014). S. 76–92; Joachim Schlör: „Solange wir auf dem Schiff waren, hatten wir ein Zuhause.“ Reisen als kulturelle Praxis im Migrationsprozess jüdischer Auswanderer. In: *Voyage. Jahrbuch für Reise- und Tourismusforschung* 10 (2014). S. 226–246.

**36** Viola Rautenberg: Migration und Marginalität. Geschlecht als strukturelle Kategorie in der deutsch-jüdischen Einwanderung nach Palästina/Eretz Israel in den 1930er Jahren. *Internationales Jahrbuch Exilforschung* 36 (2018). S. 105–117; Patrick Farges: *Le Muscle et l'Esprit: Le cas des yekkes en Palestine/Israël après 1933*. Paris 2020.

**37** Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1988. S. 165.

kann – Migrationsforschung sich in eine Beziehung zu benachbarten Themenfeldern begeben und Anregungen aus den Bereichen der transnationalen und postkolonialen Forschungen ebenso aufnehmen wie Ideen der volkskundlichen Sachforschung, der Geschlechterforschung, oder auch der Erinnerungsgeschichte – etwa am Beispiel der Auswandererlieder und der Darstellung von Migrationserfahrungen im Museum. Harald Kleinschmidt hat darauf hingewiesen, dass über die „subjektiven Erfahrungswelten der Migranten“ hinaus auch die Art und Weise erforscht werden sollte, in der sich die „Nachwelt“ an vergangene Migrationsbewegungen erinnert; gruppenspezifische Migrationserinnerungen bezeichnet er mit einem Begriff aus der Ethnologie als „Migrationismen“.<sup>38</sup>

Wir sollten die *abgebenden* und die *aufnehmenden* Länder nicht isoliert voneinander betrachten, sondern sie in der Forschung in eben jener Beziehung zueinander untersuchen, die durch die Migrationsprozesse entstanden ist. Diese Beziehungen halten an, auch wenn die initialen Prozesse der Wanderung abgeschlossen sind. Sie leben weiter in Erinnerungen, in schriftlichen Notizen und Bildern, aber auch in den zuletzt zahlreich entstandenen Auswanderungs- und Einwanderungsmuseen. Wie kaum ein anderer Forschungsbereich eignet sich deshalb die Migrationsforschung dafür, Kulturwissenschaft insgesamt so weiterzuentwickeln, wie es Lutz Musner und Gotthard Wunberg vom Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien vorgeschlagen haben, nämlich „in den Lebenspraxen der Menschen und in den mannigfaltigen Artefakten ihrer Lebenswelten nicht nur deren systemisch-funktionale Aspekte festzumachen, sondern auch die symbolischen Inhalte zu analysieren, wodurch Handlungen, Rituale und Artefakte überhaupt erst mit Sinn aufgeladen und mit Bedeutung versehen werden.“<sup>39</sup> Das geschieht beispielsweise in privaten Familiengeschichten, in den Beschreibungen der Passage und der Grenzüberschreitung in Tagebüchern und Briefen, in den ersten Dokumentationen neuer Siedlungen, aber auch in Romanmanuskripten, Gedichten und Liedern – oder selbst in den Listen von Gegenständen, die Auswanderer mitgenommen oder zurückgelassen haben.

Der Zwischenraum, den Migrationsprozesse kreieren – ähnlich wie (und doch auch ganz anders als) *normale* Reisen –, wurde in der Literaturwissenschaft, der Soziologie, auch der Kulturanthropologie erforscht. Noch sind diese Erkenntnisse

---

**38** Harald Kleinschmidt: Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung. Göttingen 2002. S. 24 u. 35; vgl. dazu die Rezension von Mathis Leibetseder: H. Kleinschmidt: Menschen in Bewegung. <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-4550> (19. 3. 2020).

**39** Lutz Musner u. Gotthard Wunberg: Kulturwissenschaft/en – eine Momentaufnahme. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde. Sondernummer 1999: Kulturwissenschaften. Wien 1999. S. 4–6, hier S. 6.

jedoch nur unvollständig in der Migrationsforschung angekommen. Sie wird oft noch, und natürlich nicht ohne Grund, aus der Opferperspektive geschrieben. Durch Migration sich öffnende Perspektiven auf die Welt, neue Handlungsspielräume – wie sie durchaus in dem Zitat von Hans Habe oder auch bei Hans Sahl, der 1933 schreibt, er sei nun „im Begriff, den Staub des Vaterlandes von den Füßen zu schütteln“,<sup>40</sup> zum Vorschein kommen – werden so nicht genügend zur Kenntnis genommen. Zum Erfahrungsschatz des Emigranten gehört aber neben dem Verlust der Heimat, der Loslösung von alten Bindungen, der ungewissen temporären Existenz, auch eine neue Mobilität und ein veränderter Blick auf die Welt.

Wie sind die Menschen, deren Leben wir erforschen, ausgewandert? Wie haben sie ihre Reise vorbereitet und geplant? Welche Dokumente mussten sie ausfüllen, welche Steuern bezahlen, zu welchen Ämtern gehen? Was haben sie in ihre Koffer gepackt? Woher bekamen sie ihre Fahrkarten für Züge und Schiffe? Welche Stationen mussten sie durchlaufen, bevor sie ihren Zielort erreichten? Auswanderung als kulturelle Praxis, als Performanz, ist bisher aus ethnografischer Perspektive nur ungenügend thematisiert worden.

Im Hinblick auf das Thema dieses Bandes – *Juden und ihre Nachbarn* – muss in diesem Zusammenhang zudem noch eine weitere Dimension bedacht werden, die hier kurz im Blick auf das *Parkes Institute for the Study of Jewish/non-Jewish Relations* an der University of Southampton entwickelt werden soll.<sup>41</sup> Jenseits einer plakativen Antisemitismusforschung wird in diesem Institut, dem ich selbst angehöre, die ganze Bandbreite der Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn* in den Blick genommen. Wir versuchen, von der Antike über das Mittelalter und die Frühe Neuzeit bis hin zur Moderne und tatsächlich bis zur Gegenwart Räume auszuleuchten – *arenas* ist hier das übergreifende Stichwort –, in denen Begegnungen zwischen Juden und ihren Nachbarn stattgefunden haben, von Philo in Alexandria und den magischen Praktiken im Babylon des 7. Jahrhunderts über das Leben der Juden und der sogenannten *marranos* im Spanien und Portugal der Inquisition bis zur Aufnahme von deutsch-jüdischen *refugees* im England der 1930er Jahre und zur Repräsentation jüdischer Figuren in Film und Fernsehen. Dabei geht es jeweils um die spezifischen Formen und Inhalte einer Begegnung – *encounter* – zwischen unterschiedlichen ethnischen, religiösen oder sozialen Gruppen, die manches trennt, aber vieles auch verbindet. Daraus entwickelt sich jeweils eine bestimmte Beziehung – *relation* –, die dann analysiert werden kann, durchaus im Sinne einer *co-construction*, wie sie allgemein von

<sup>40</sup> Hans Sahl: *Memoiren eines Moralisten*. Darmstadt u. Neuwied 1991. S. 217.

<sup>41</sup> Vgl. <https://www.southampton.ac.uk/parkes/index.page> (11. 7. 2021)

David Biale und speziell in Bezug auf die deutsch-jüdische Geschichte von Steven Aschheim programmatisch formuliert wurde.<sup>42</sup>

Eine solche beziehungsgeschichtliche Annäherung ist in Bezug auf die Geschichte und Kultur der Migration und der Diaspora noch nicht in genügendem Maße angewendet worden. Wenn wir, mit van Gennep und Turner, die Migration als einen dreigliedrigen Prozess der (freiwilligen oder, häufiger, gewaltsamen) Loslösung vom Ort der sicher geglaubten Existenz, der Zwischenphase des Übergangs, der Passage, des Aufenthalts im Dazwischen, der Liminalität, und schließlich der Ankunft im Neuen, im Unbekannten und der sich daran anschließenden Eingliederung in eine neue *Arena* verstehen,<sup>43</sup> dann wird schnell offenbar, dass die erste Phase etwa in Bezug auf die deutsch-jüdische Geschichte und ihre brutale Unterbrechung durch die NS-Herrschaft ausführlich recherchiert und behandelt wurde, dass auch die dritte Phase, die der Eingliederung in den Aufnahmeländern wie Palästina, dem Vereinigten Königreich oder den Vereinigten Staaten recht gründlich bearbeitet wurde, dass aber gerade die für die Migrationsforschung so entscheidende Phase des Übergangs noch dringend weiterer Forschung bedarf. Immerhin sind einige wichtige Beiträge in den letzten Jahren erschienen, wie etwa die erste Ausgabe der Grazer *Mobile Culture Studies* zum Thema der Schiffsreise als Raum des Nachdenkens über das Woher und Wohin oder das von Burcu Dogramaci und Elizabeth Otto 2017 publizierte Jahrbuch für Exilforschung zum Thema Passagen.<sup>44</sup>

## „Auslandsheilbronner“: Emigration als Emanzipation

In meiner eigenen Studie über die Auswanderung der jüdischen Weinhändlerfamilie Rosenthal aus Heilbronn<sup>45</sup> habe ich den Versuch einer *liebvollen Nach-*

---

<sup>42</sup> Biale, *Confession* (wie Anm. 31), S. 40–51; Steven E. Aschheim: *German History and German Jewry. Boundaries, Junctions, and Interdependence*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 43 (1998), S. 315–323.

<sup>43</sup> Arnold van Gennep: *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt am Main 2005; Victor Turner: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main 2005.

<sup>44</sup> Joachim Schlör u. Johanna Rolshoven (Hrsg.): *Die Schiffsreise – The Sea Voyage*. *Mobile Culture Studies. The Journal* 1 (2015). <http://unipub.uni-graz.at/mcsj/periodical/titleinfo/791909> (4. 4. 2018); Burcu Dogramaci u. Elizabeth Otto (Hrsg.): *Passagen des Exils/Passages of Exile*. Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Bd. 35. München 2017.

<sup>45</sup> Joachim Schlör: „Liesel, it’s time for you to leave.“ *Von Heilbronn nach England. Die Flucht der Familie Rosenthal vor nationalsozialistischer Verfolgung*. Heilbronn 2015.

*erzählung* aus den von der Familie hinterlassenen Quellen unternommen. Im Mai 1937 verlässt die Tochter Liesel als erstes Mitglied der Familie Deutschland und beginnt als *domestic servant* ein neues Leben in England. Von dort aus wird sie, am Ende erfolgreich, versuchen, ihrem Bruder Helmut und ihren Eltern Ludwig und Hermine die Einreise nach Großbritannien zu ermöglichen. So spielt ein Teil der Geschichte, die ich aus den Familienbriefen rekonstruiert habe, in Heilbronn, ein anderer in London, ein dritter aber dazwischen – wenn man will, in einer Art *Thirdspace* –, und in diesem Dazwischen verändert sich nicht nur die Familiendynamik. Liesel etwa emanzipiert sich in dieser Zeit vom Elternhaus. Auch entsteht durch die Emigration, und in ihrem Prozess, der als Prozess kultureller Praxis im Alltag gelesen werden kann, ein transnationaler Raum der Kommunikation und des Austauschs zwischen Menschen, die eben noch in Heilbronn zu Hause waren und sich jetzt in London, New York, Sydney, Cape Town oder Buenos Aires wiederfinden. Was auf solchen Wegen geschieht, hat der Familientherapeut Carlos Sluzki sehr gut zusammengefasst.

Zunächst stellt jede einzelne Migration eine Art von familiärem Drama dar, und als solches wird sie Teil der Familienüberlieferung, mit zunehmendem zeitlichem Abstand sogar manchmal zur Anekdote. Migrationen haben immer eine Vorgeschichte; sie beginnen oft damit, dass ein Familienmitglied die ersten konkreten Schritte zur Vorbereitung einer Auswanderung unternimmt. Durch Briefe, etwa an Verwandte oder an Institutionen, durch Visa-Anträge und ähnliche Akte erhält die Absicht Substanz. Wie lange sich diese initiale Phase hinzieht, hängt nicht nur von den politischen Umständen, sondern auch vom Charakter der betroffenen Familie und von den Beziehungen der Familienmitglieder untereinander ab. Es gibt darin, so Sluzki, „up and down curves“, kurze Perioden der Euphorie, die sich mit Momenten der Überforderung, der Enttäuschung und des Scheiterns abwechseln. Neue Regeln müssen deshalb im familiären Diskurs verhandelt werden. Dabei entstehen Konfrontationen, wie sie eine Familie vorher noch nicht kannte. In manchen Fällen – vor allem bei einer Flucht unter extremen Bedingungen oder bei Todesfällen unter denen, die *zurückbleiben* – kann es geschehen, dass die erste Person, die weggeht, als Verräter angesehen wird: „[T]he member of the family who breaks away first from the collective family mourning is frequently scapegoated as a traitor“.<sup>46</sup> Diese Person ist es aber, die zuerst die neue Realität des Heimatverlusts und der Begegnung mit dem Fremden erlebt und an die Familie weitergeben muss. Die Übergangserfahrung, die eine Emigration und Immigration darstellt, kann nicht im Rahmen bereits vorhandener familiärer Ri-

---

<sup>46</sup> Carlos E. Sluzki: Migration and Family Conflict. In: Family Process 18 (4) (1979), S. 379–390, hier S. 382.

tuale vermittelt oder ausgehandelt werden. Der Kundschafter, die Kundschafterin findet im neuen Umfeld Menschen, die vergleichbare Erfahrungen machen, und baut aus diesem Kreis ein eigenes Netzwerk der Kontakte und des Austauschs auf, wofür die *Zurückgebliebenen* im Wortsinne kein Verständnis haben – sie verstehen nicht, was *draußen* vorgeht. Da für viele Emigranten die Schiffsreise, etwa nach Palästina oder in die Vereinigten Staaten, die Übergangserfahrung im besonderen Maße symbolisiert, nicht zuletzt weil sie auf der Passage wichtige soziale Kontakte machen konnten, spricht Carlos Sluzki in solchen Fällen von „Schiffsbrüder[n] and Schiffsschwestern“ [deutsch im Original], die zur Ersatzfamilie wurden: zum Leidwesen der eigentlichen Familie. Auch die folgenden Prozesse der Akkulturation und beginnenden Integration teilen die Pioniere mit ihren Schicksalsgenossen; den Familienmitgliedern können sie diese Erfahrungen nur *mit-teilen*. In der Konsequenz werden familiäre Regeln und Werte, die in der Heimat als selbstverständlich galten, von den Entkommenen nicht mehr als gültig und anwendbar empfunden. Aber es ist für eine Familie nicht einfach, ihr Regelwerk zu ändern. Neue Regeln für die Notwendigkeit der Aufstellung und Akzeptanz neuer Kommunikationsformen, ja sogar neue Hierarchien müssen gefunden und diskutiert werden. Da die alten Regeln aber oft symbolisch für das grundlegende Selbstverständnis einer Familie standen, etwa im Bezug auf ihre nationale oder ethnische Identität, verändert sich durch eine solche Neuverhandlung der familiären Struktur auch der Blick von Familienangehörigen auf die Welt, „the specific styles, modes, values, and myths that constitute an ad hoc, family-specific view of the world and of their own history“<sup>47</sup> werden herausgefordert, und oft finden erst die Angehörigen der nächsten oder übernächsten Generation einen akzeptablen *modus vivendi*.

So geschah es auch der Familie Rosenthal. In Heilbronn erfahren die Eltern Antisemitismus und Diskriminierung, die Beziehung zur Heimatstadt verändert sich radikal. In einem Brief an ihre Tochter schreibt Hermine Rosenthal, sie gehe kaum noch aus dem Haus. Der Buchhändler Determann habe nun „sein Geschäft auf die Allee verlegt“, Heilbronns Prachtstraße, und er sei bei einem Einkauf „sehr liebenswürdig“ zu ihr gewesen. Noch greifen die tradierten gesellschaftlichen Konventionen im Alltag, Frau Rosenthal ist eine Kundin, ihre Tochter hat dort die Lehre gemacht, aber man muss es schon besonders betonen, wenn einer noch liebenswürdig seinen jüdischen Kunden gegenüber ist. „Will’s dl. Gott, daß das Glück auch zu Dir kommt!“<sup>48</sup> Die *Arena* Heilbronn als Ort der friedlichen Aus-

---

47 Sluzki, Migration (wie Anm. 46), S. 388.

48 Brief Hermine Rosenthal an ihre Tochter Liesel in London, 24. Juni 1937. Die Briefe sind noch in Privatbesitz, werden aber an das Stadtarchiv Heilbronn abgegeben.

handlung von Beziehungen zwischen einer kleinen, aber durchaus selbstbewussten jüdischen Minderheit und ihren christlichen Nachbarn kann diese Funktion nicht mehr erfüllen, sie ist nun Teil jener „shrinking world of German Jewry“, die Jacob Boas beschrieben hat.<sup>49</sup> Boas zeigt, wie durch Maßnahmen und Gesetze der NS-Machthaber, aber auch durch die Nachstellungen von Nachbarn, der Bewegungsraum der deutschen Juden in ihren gerade noch heimatlich scheinenden Wohnorten immer kleiner wurde. Wie das im Heilbronner Alltag aussah, schildert die Mutter in ihren Briefen:

Sonst weiß nicht viel zu berichten, ich gehe ganz selten aus dem Hause. Dr. Gumbel hat seine Villa billig verkauft, zieht nach Stuttg. Dr. Scheuers ziehen in den nächsten Wochen nach Erez, letzte Woche war große Verabschiedung, Eisen-Dreifus zieht n/ Stuttg. & so viele gehen weg, [...]. Tante Sofie Kahn ist schon weg zu ihren Kindern n/ Amerika, zuerst geht sie für 14 Tage n/ Königstein im Taunus & dann anschließend weg.<sup>50</sup>

Andere Angehörige dieser Familie sind noch in Amsterdam, „Eugen Victors“ (d. h. Eugen Victors Familie), denen es finanziell gut geht, sowie Trude und Max Victor, die bald Maxens Eltern in die USA folgen werden. Amsterdam ist wie Zürich, Paris oder Prag einer der ersten Knotenpunkte des Exils, noch in der europäischen Nachbarschaft, wo sich auch diejenigen einfanden, die noch an ein Ende der Nazi-Herrschaft und an eine baldige Rückkehr nach Deutschland glaubten. Die Briefe illustrieren, wie ihnen dieser Glaube abhanden kam, und sie zeigen auch, wie die Exilanten ein ganz neues Bild von der Erde für sich entwerfen mussten – eine neue „geographical imagination“, um mit Derek Gregory zu sprechen.<sup>51</sup> Studierte man anfangs Fahrpläne für die Züge in die Hauptstädte der benachbarten Staaten, so begann man sich nun nach Schiffsrouten in weiter entfernte Länder zu erkundigen. Es war eine doppelte, in zwei Richtungen strebende Herausforderung, denn zur gleichen Zeit war man ja darum bemüht, Nachrichten aus dem engeren Kreis zu sammeln und weiterzugeben. Das *schöne Land* allerdings rückt denen, die schon *draußen* sind, aus dem Horizont.

In England beginnt Liesel Rosenthal ein neues Leben, schafft sich einen neuen Freundeskreis, zu dem neben Mitarbeiterinnen der Hilfsorganisation wie Anna Schwab und anderen *refugees* wie Ernst Lowenthal oder Kurt Maschler auch nichtjüdische Arbeitskolleginnen, Nachbarn oder Lehrer gehören. Die aus mütterlicher Sicht „zu vielen“ Bekannten werden es dann sein, die als *guarantors* die nötigen Mittel zur Rettung der Eltern bereitstellen. Dennoch ist ihre Erfahrung,

---

<sup>49</sup> Jacob Boas: *The Shrinking World of German Jewry, 1933–1938*. In: Leo Baeck Institute Year Book 31 (1986), S. 241–266.

<sup>50</sup> Brief Hermine Rosenthal (wie Anm. 48).

<sup>51</sup> Derek Gregory: *Geographical Imaginations*. Oxford 1994.

sind ihre Perspektiven andere. Das wird deutlich, wenn Liesel sich mit ihrer Freundin über die ab Frühjahr 1943 eintreffenden Nachrichten über die Schoah austauscht. Joan, die zu Hause auf die Geburt ihrer Zwillinge wartet, diskutiert mit Liesel die furchtbaren Nachrichten vom europäischen Kontinent:

Ja, Liesel, es tut mir so leid, von den schrecklichen Dingen zu hören, die den Juden widerfahren. Das Schlimmste daran ist, dass es nicht das Geringste gibt, das wir tun können. Es ist so furchtbar. In gewisser Hinsicht ist es wohl am besten, die Ermordung der Juden als Teil des Krieges zu betrachten, als etwas, das auf einer schlimmen Stufe mit all den gefallenen Soldaten, Seemännern und Piloten steht. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf den Krieg, und da gibt es ja so manches, was man beitragen kann, um den Grausamkeiten ein Ende zu bereiten. Ich weiß, dass die Juden kaltblütig gefoltert und umgebracht werden, aber ich frage mich, ob ihr Sterben grausamer ist als das Sterben anderer. Man hat das Gefühl, dass wenn Juden ermordet werden, das Leiden sinnlos ist, aber die gegenwärtigen Gräueltaten erzeugen so viele Gefühle und Einsichten, dass das Leiden vielleicht doch nicht sinnlos ist – zumindest nicht so sinnlos wie so manches, was die Juden in der Vergangenheit zu durchleiden hatten. Aber für Dich ist es furchtbar, denn Du kennst ja so viele, die sich in Gefahr befinden.<sup>52</sup>

So nachvollziehbar diese Haltung aus einer britischen Perspektive sein mag, für Liesel bedeutet dieser Dialog doch, dass sie sich wieder verstärkt den Heilbronnern zuwenden muss, die ihren Horizont kennen und teilen. Das drückt sich nach 1945, oder eher anfangs der 1950er Jahre, in einem umfangreichen Briefbestand zwischen den Heilbronner Emigranten und ihrer ehemaligen Heimatstadt aus.<sup>53</sup> Während die Stadt durchaus verdienstvolle Bemühungen aufwendet, Kontakt zu den nach 1933 Vertriebenen aufzunehmen, wirkt ihre Anstrengung, die Zerstörung der Stadt durch englische Bomber am 4. Dezember 1944 als Beleg für ein eigenes Opfernarrativ und den gelingenden Wiederaufbau als Anlass zum Versöhnungsangebot zu nehmen, befremdlich. Liesels Freund Fritz Wolf antwortet mit einem Brief an den Oberbürgermeister Paul Meyle auf diese Versuche und bringt dabei die eingangs erwähnten Themen von Heimat und Heimatverlust in einer ganz eigenen Weise, und durchaus im Sinne der Selbstbehauptung seines Schicksals und sogar seiner Freiheit gegenüber dem Abgesandten der alten Heimat, auf den Punkt:

[...] da Sie, sehr verehrter Herr Oberbürgermeister, ohne Zweifel des besten menschlichen Willens sind, so erlauben Sie mir, an die immer wiederkehrende Erinnerung des 4.12.44 einige Bemerkungen zu knüpfen, die vielleicht um so nachhaltiger zum Guten wirken

<sup>52</sup> Brief Joan Hamlyn an Liesel Rosenthal, 20. November 1942; vgl. auch oben Anm. 48.

<sup>53</sup> Stadtarchiv Heilbronn, Bestand Auslandsheilbronner, B021–8: Schriftwechsel mit Auslandsheilbronnern bis 1978.

können, da sie sich an eine Persönlichkeit wenden, die im Stand ist, Einfluss zu nehmen und zu wirken. Ohne Zweifel ist in allen Schriften mit voller Absicht von Hitler nicht gesprochen. Es ist vollkommen klar, dass die Situation noch heute ‚delikat‘ ist und dass bei allen Menschen ein natürliches Bedürfnis hinzukommt, zu vergessen, aus ebendiesem Grund ist es zu verstehen und zu rechtfertigen, wenn der einstigen Juden Heilbronns an keiner Stelle gedacht wird: nur wo von Hitler gesprochen wird, muss von den Juden gesprochen werden – und wenn von den Juden nicht gesprochen wird, so braucht auch Hitler nicht beschworen zu werden. [...] Konkret gesprochen: allzusehr hat man gelegentlich den Eindruck, als werde der 4.12.44 nur als ein Unglück im Sinn eines Erdbebens oder einer Überschwemmung gesehen. [...] Zwischen Hitler, den Juden und dem 4.12.44 besteht ein innerer furchtbarer Zusammenhang.

Womöglich steht dieser Brief am Anfang einer neuen Heilbronner Erinnerungspolitik. Jedenfalls wird meines Erachtens hier sichtbar, wie die vier Grundkategorien volkskundlicher Arbeit – Kultur, Alltag, Identität, Geschichtlichkeit – ineinandergreifen. Die Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn* entstehen im Alltag, aus alltäglicher kultureller Praxis, des Grüßens, des Dialogs im schwäbischen Dialekt, des Zusammenarbeitens, bis 1933 die eine Seite den Dialog aufkündigt. Aus diesem Dialog aber, ebenso wie aus der eigenen Herkunft und Tradition, der Religion vor allem, hat sich die Identität der beteiligten Personen entwickelt, und sie alle müssen nach 1933, nach 1938, nach 1943, sich immer wieder neu ihrer Identität versichern. Das erfährt auch Liesel Rosenthal, die nach ihrer Kriegsheirat mit Walter Schwab 1941 den Namen Alice Schwab führt. Zu den direkten Nachbarn der jüdischen Weinhändlerfamilie Rosenthal in der Heilbronner Götzenturmstraße gehörten die christlichen Bierbrauer Eckert. Deren Tochter Johanna, eine Schulfreundin, meldet sich nach Kriegsende bei Alice Schwab in London. Sie versucht, den unterbrochenen Kontakt wieder aufzunehmen, und berichtet, aus ihrer Erfahrung, von der Zerstörung der einst gemeinsamen Heimatstadt und von Verwandten, die sich noch in russischer Gefangenschaft befinden. Dann schreibt sie: „Nun musst Du mir aber auch schreiben, was Du all die Jahre getrieben hast und was Du von Deinen Eltern und Helmut weisst.“<sup>54</sup> Eine direkte Einladung zu einem Besuch in Heilbronn nimmt Liesel nicht an, aber sie wird später die Tochter ihrer Freundin in London für eine Weile aufnehmen und ihr das Leben in der Emigration begreiflich zu machen versuchen.

Aus meiner Sicht ist volkskundliche und ethnografische Arbeit ganz besonders dafür geeignet, Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn* im Hinblick auf Fragen der Migration und der Diaspora zu untersuchen und zu interpretieren. Nun gibt es in den letzten Jahren tatsächlich ein neues Interesse an der Ethno-

---

54 Brief Johanna Eckert an Alice Schwab (Liesel Rosenthal), 2. Juni 1946; vgl. auch oben Anm. 48.

grafie als Teilbestand Jüdischer Studien – beispielhaft mag dafür der von Andreas Kilcher und Gabriella Safran herausgegebene Band *Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography* stehen.<sup>55</sup> Allerdings wird hier bis auf wenige Ausnahmen leider nicht Ethnografie betrieben, sondern Literaturwissenschaft. Die Beiträge befassen sich mit Texten und Bildern aus der jüdischen Ethnografie, von Salomon An-sky bis Moshe Vorobeichic, oder mit Texten, die ethnografische Elemente wie Reisebeschreibungen oder Darstellungen jüdischer Volkskultur enthalten, von Salomon Maimon über Agnon und Eliasberg bis zu Joseph Roth, Arnold Zweig oder Leo Motzkin. Das ist ein guter und wichtiger Schritt. Ihm müssen aber Studien folgen, wie sie hier immerhin Nathanael Deutsch, Alla Sokolova und Dani Schrire vorgelegt haben: Projekte zur ethnografischen Erforschung der Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn*, im Alltag, als Teil kultureller Praxis, als formende Elemente jüdischer Identität, und im Hinblick auf die erinnerungsgeschichtliche Dimension.<sup>56</sup> Da gibt es noch viel zu tun – gerade um auch jene eingangs erwähnte Dimension von Migration als Befreiung und Aufbruch ins Neue berücksichtigen zu können; nicht um einem allzu billigen, allzu naiven Kosmopolitismus das Wort zu reden, sondern um überhaupt die Stimmen derjenigen einfangen zu können, die ihre deutsch-jüdische und europäisch-jüdische Existenz andernorts und unter neuen Umständen weitergeführt haben.

---

<sup>55</sup> Andreas Kilcher u. Gabriella Safran (Hrsg.): *Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography*. Bloomington 2016.

<sup>56</sup> Nathanael Deutsch: *From Custom Book to Folk Culture: Minhag and the Roots of Jewish Ethnography*. In: *Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography*. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 273–290; Alla Sokolova: *In Search of the Exotic: „Jewish Houses“ and Synagogues in Russian Travel Notes*. In: *Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography*. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 291–321; Dani Schrire: *Ballads of Strangers: Constructing „Ethnographic Moments“ in Jewish Folklore*. In: *Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography*. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 322–346.

