



universität
wien

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Das jüdische Shtetl – ein mystischer Ort der Erinnerung

verfasst von | submitted by

Kathrin Hertl BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Doz. Dr. Marie-France Chevron

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis.....	6
Danksagung	8
Formaler Hinweis.....	9
Vorwort.....	10
1. Einleitung.....	11
1.1 Annäherung an das Thema	11
1.2 Einordnung in den historischen Kontext.....	11
1.3 Aktueller Forschungsstand und Zielsetzung	13
1.4 Aufbau und Gliederung.....	14
2. Theoretischer Rahmen	16
2.1 Religiöse Konzeption zu Räumen	16
2.1.1 Einführung in die Thematik.....	16
2.1.2 Rhys Jones und die Theorie der Produktion heiliger Räume	18
2.1.3 Mircea Eliades Theorie des heiligen Raumes	19
2.1.4 „Jewish Spaces“ nach Diana Pinto	20
2.2 Die „Medien“ der Erinnerung	21
2.2.1 Mythisierung von Plätzen und Orten und das kollektive Gedächtnis.....	21
2.2.1.1 Das kollektive Gedächtnis	22
2.2.1.2 Erinnerungsorte	23
2.2.1.3 Heilige Orte.....	25
2.2.2 Literatur.....	26
2.2.3 Kunst	28
2.2.4 Friedhöfe und Grabsteine	29
2.2.5 Film.....	30
3. Das Shtetl	33
3.1 Entstehungsgeschichte	34
3.2 Zusammensetzung der Bevölkerung	37
3.3.1 Das aschkenasische Judentum	38
3.3.2 Das osteuropäische chassidische Judentum.....	39
3.3 Der Marktplatz als Ort der Begegnung und seine Funktion	41
4. Methodik und Forschungsdesign.....	43
4.1 Merkmale qualitativer Erhebungsmethoden	43
4.2 Literaturrecherche.....	45
4.3 Expert*innen-Interviews.....	46

4.3 Die teilnehmende Beobachtung.....	48
4.4 Darstellung der gesellschaftlichen Zusammenhänge.....	50
5. Ergebnisse konkreter Forschungen.....	52
5.1 Ein kurzer ethnographischer Überblick über die erste Forschung im Shtetl von Schlomo „An-ski“ Sanwel Rapoport.....	52
5.2 Wesentliche Ergebnisse bisheriger Forschungen.....	53
5.2.1 Die Sprachen im Shtetl	53
5.2.2 Multilinguistische Einflüsse	55
5.2.3 Die Lebensbedingungen.....	56
5.2.4 Kinder und Erziehung	57
5.2.5 Status der Frau.....	59
5.3. Die Shtetl im Wandel der Zeit in Litauen	60
5.3.1 Ukmergė.....	61
5.3.2 Jonava	62
5.3.3 Kėdainiai	63
5.3.4 Šeduva	65
5.3.5 Linkuva	66
5.3.6 Telšiai	66
5.3.7 Pakruojis.....	67
5.3.8 Rozalimas.....	68
5.3.9 Panevėžys	68
5.3.10 Joniškis.....	69
5.3.11 Žagarė	70
5.3.12 Alsėdžiai	70
5.3.13 Plateliai/Plungė.....	71
5.3.14 Žasliai	72
5.3.15 Žiežmariai.....	73
5.3.16 Švėkšna.....	74
6. Das mystische Shtetl.....	76
6.1 Ein Beispiel aus der Kunst: Marc Chagall und Jehuda Pen.....	76
7.2 Das Shtetl in der Theaterlandschaft	78
6.3 Film: Die Einflüsse des Scholem Alejchem und der Einzug der Shtetl in die Populärkultur	79
6.4 Literatur: Das Heimatmotiv von Joseph Roth	85
6.5 Musik: Klezmer.....	87
7. Diskussion der Ergebnisse.....	89

7.1 Zusammenfassung der gesammelten Ergebnisse	89
7.1.1 Die Shtetl in Litauen	89
7.1.2 Die Entstehung des Shtetl-Mythos.....	92
7.1.3 Die Diskrepanzen in Bezug auf die mystische Konzeption.....	93
7.2 Fazit.....	95
7.3 Ausblick	96
Abstract.....	97
Abstract (English)	98
Literaturverzeichnis	99
Internetquellen	104
Filmografie.....	105
Eidesstattliche Erklärung.....	106
Abbildungen	107
Beobachtungsprotokolle und Interviews	135
Ukmergė.....	135
Jonava	135
Kėdainiai.....	135
Šeduva	135
Linkuva	135
Telšiai	135
Pakruojis.....	135
Rozalimas.....	135
Panevėžys.....	135
Joniškis.....	135
Žagarė	135
Alsėdžiai	136
Plateliai/Plungė.....	136
Žasliai	136
Žiežmariai.....	136
Švėkšna.....	136
Wien	136

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Ukmergė, Jeschiwa	107
Abb. 2 Ukmergė, Synagoge	107
Abb. 3 Ukmergė, Synagoge (innen).....	108
Abb. 4 Jonava, Synagoge (Seitenansicht).....	108
Abb. 5 Ukmergė, jüdisches Waisenhaus.....	109
Abb. 6 Ukmergė, jüdisches Waisenhaus.....	109
Abb. 7 Ukmergė, Torbögen mit Zugang zum Rabbiner-Haus.....	110
Abb. 8 Ukmergė, Gemälde des Schächters Jurgis Tarabilda an der Hausmauer der einstigen Fleischerei.....	110
Abb. 9 Ukmergė, Jüdischer Innenhof mit Zugang zu religiösen Einrichtungen.....	111
Abb. 10 Ukmergė, Handelshaus für Fischwaren (Žuvis Litauisch: Fische)	111
Abb. 11 Ukmergė, Jüdischer Innenhof	112
Abb. 12 Ukmergė, Gebetshaus	112
Abb. 13 Ukmergė, großes Handelshaus an einer Kreuzung	113
Abb. 14 Kėdainiai, ehemaliges jüdisches Kaufhaus (heute Bäckerei).....	113
Abb. 15 Kėdainiai, Synagoge	114
Abb. 16 Kėdainiai, Haus des Schächters (im Originalzustand)	114
Abb. 17 Kėdainiai, ehemaliges Warenhaus	115
Abb. 18 Šeduva, „Lost Shtetl Museum“, davor neu renovierter Friedhof.....	115
Abb. 19 Linkuva, Warenhaus	116
Abb. 20 Linkuva, Warenhaus	116
Abb. 21 Linkuva, ehemaliges jüdisches Hotel.....	117
Abb. 22 Pakruojis, Maisel Haus.....	117
Abb. 23 Pakruojis, Synagoge.....	118
Abb. 24 Rozalimas, ehemaliges Handelshaus	118
Abb. 25 Rozalimas, hölzerne Synagoge	119
Abb. 26 Panevėžys, Jeschiwa	119
Abb. 27 Linkuva, Marktplatz mit Warenhaus (die Veranden vor den Eingangstüren wurden an Markttagen auch zum Verkauf genutzt).....	120
Abb. 28 Joniškis, Weiße Synagoge (Sommer-Synagoge)	120
Abb. 29 Joniškis, Rote Synagoge (Winter-Synagoge).....	121
Abb. 30 Joniškis, Warenhäuser, davor großer Marktplatz.....	121
Abb. 31 Telšiai, ehemalige Synagoge.....	122
Abb. 32 Žagarė, Zusatzgebäude zur ehemaligen Synagoge	122
Abb. 33 Žagarė, Synagoge.....	123
Abb. 34 Žagarė, Warenhäuser (die Veranda vor den Eingangstüren wurden an Markttagen auch zum Verkauf genutzt)	123
Abb. 35 Žagarė, Gedenktafeln an den Warenhäusern für die ehemaligen jüdischen Eigentümer*innen	124
Abb. 36 Telšiai, Jeschiwa	124
Abb. 37 Joniškis, Blick entlang der Hauptstraße	125
Abb. 38 Alsėdžiai, hölzerne Synagoge	125
Abb. 39 Linkuva, Synagoge (Frontansicht).....	126
Abb. 40 Linkuva, Synagoge. Dachgipfel mit Datum der Erbauung in jüdischer Zeitrechnung	126
Abb. 41 Žasliai, Hauptstraße mit Warenhäusern	127
Abb. 42 Žasliai, Warenhaus, davor Marktplatz	127
Abb. 43 Žasliai, kleines Warenhaus abseits der Hauptstraße	128

Abb. 44 Žasliai, Warenhaus an einer Kreuzung	128
Abb. 45 Kapinès, Jüdischer Friedhof (zwischen den Orten Žasliai und Žiežmariai)	129
Abb. 46 Žiežmariai, Synagoge.....	129
Abb. 47 Žiežmariai, Marktplatz.....	130
Abb. 48 Žiežmariai, Jüdisches Einfamilienhaus, rechts davon befindet sich ein Warenhaus	130
Abb. 49 Darbėnai, Gedenkstätte, gestaltet von Eugenius Bunka.....	131
Abb. 50 Plateliai/Plungė, Gedenkgarten, initiiert und errichtet von Eugenius Bunka.....	131
Abb. 51 Švėkšna, Synagoge.....	132
Abb. 52 Švėkšna, Marktplatz, dahinter Orthodoxe Kirche.....	132
Abb. 53 Švėkšna, Jüdischer Friedhof.....	133
Abb. 54 Žiežmariai, Synagoge. Ausstellung „Moses Wandering“	133
Abb. 55 Litauen, Jüdische Shtetl.....	134
Abb. 56 Darbėnai, "Stolpersteine"	134

Danksagung

Mit dieser Masterarbeit schließe ich mein Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien ab. Ich bin dankbar für die Bekanntschaften mit den Kommiliton*innen und Professor*innen, die ich während meines Bachelor- und Masterstudiums machen durfte.

Mein besonderer Dank gilt Professorin Marie-France Chevron für die Annahme und Betreuung dieser Masterarbeit.

Formaler Hinweis

In dieser Arbeit werden alle Namen und Wörter in deutscher Sprache genannt. Jiddische Wörter werden unter Verwendung der YIVO-Schreibweise, einer standardisierten jiddischen Schreibweise, die auf das hebräische Alphabet verzichtet, in kursiver Schrift dargestellt.

Die Auflösung der Abbildungen in der Online-Version dieser Arbeit wurde zur Reduzierung der Dateigröße modifiziert. In der gedruckten Ausgabe hingegen sind die Abbildungen in einer für den Druck optimierten Auflösung enthalten.

Vorwort

Die „Anthropologie der Religionen“ stellte meine primäre Spezialisierung während meines Bachelor- und Masterstudiums der Kultur- und Sozialanthropologie dar. Aufgrund meiner persönlichen Faszination für Kultur und Religion entschied ich mich dazu, meine Masterarbeit in diesem Bereich zu verfassen. Die Suche nach einem geeigneten Thema und einer Betreuung gestaltete sich zunächst als Herausforderung, jedoch konnte ich schließlich beides finden. Ich möchte an dieser Stelle meinen besonderen Dank an Prof. Marie-France Chevron ausdrücken. Es erschien mir fast so, als hätte das Thema mich ausgewählt.

Ein prägender Moment war die erste Begegnung mit dem Begriff „Schtetl“ in dem fiktiven Roman „Als das Leben unsere Träume“ von Luca Di Fulvio (2018). Dieser Begriff weckte sofort mein Interesse. Der Roman erzählt die Geschichte einer jungen Jüdin, die Osteuropa verlässt und nach Argentinien emigriert. Während ihrer Reise denkt sie oft an ihren verlassenen Heimatort und erinnert sich an ihre Kindheit im Schtetl, das sie verlassen musste. Der Begriff Schtetl schien repräsentativ für ein spezifisches Phänomen zu sein, was meine wissenschaftliche Neugier weckte. Ich war bestrebt, mehr über die Bedeutung und der geographischen Verortung eines Schtetls zu erfahren, da im Roman kein konkreter Ort genannt wird.

1. Einleitung

1.1 Annäherung an das Thema

Ein Shtetl kann nicht mit einem konkreten Ort assoziiert werden. Es repräsentiert vielmehr den Archetyp einer kleineren Stadt in Osteuropa, in der die Mehrheit der Bevölkerung jüdisch ist. Zu den Ländern, in denen Shtetls zu finden sind, zählen Litauen, die Ukraine, Belarus, Russland, Polen, Rumänien und Moldawien. Es ist wichtig zu betonen, dass hierbei nicht die großen Städte wie Warschau und Krakau in Polen oder Vilnius und Kaunas in Litauen gemeint sind (Klier, 2017).

Ein Shtetl ist eher ländlich geprägt und befindet sich oft abgelegen und isoliert, insbesondere in den weiten, dünn besiedelten Gebieten Russlands und der Ukraine. Die Bewohner*innen dieser Siedlungen leben in relativer Isolation. Das gesellschaftliche Leben in einem Shtetl unterscheidet sich deutlich von dem in einer Stadt. Die Bewohner*innen üben in der Regel bäuerliche und handwerkliche Berufe aus, das Leben ist bescheiden und die beruflichen Möglichkeiten sind begrenzt. Nur wenige Juden und Jüdinnen haben aufgrund ihrer finanziellen Situation die Möglichkeit, eine akademische Ausbildung in Betracht zu ziehen. Die individuelle Verwirklichung tritt in den Hintergrund, während die Gemeinschaft den Regeln des religiösen Lebens unterliegt (ebd.).

1.2 Einordnung in den historischen Kontext

Die jüdische Geschichte wurde bereits in frühen Zeiten durch umfangreiche Migrationsbewegungen und Umsiedlungen geprägt. Diese historischen Ereignisse führten zur Entstehung diverser Strömungen innerhalb des Judentums, da Juden und Jüdinnen im Laufe der Jahrhunderte gezwungen waren, transkontinentale Migrationen zu vollziehen. Eine umfassende Einführung in die Entstehungsgeschichte des Judentums bietet Michael Brenner (Brenner, 2008). Es ermöglicht einen detaillierten Überblick über die daraus resultierenden internen Strömungen des Judentums, auf welche ich mich in meiner Arbeit stützen konnte.

Eine bedeutende Gruppe von Juden und Jüdinnen ließ sich auf der Iberischen Halbinsel nieder und bildete das sephardische Judentum. Eine zweite bedeutende Gruppe siedelte sich in Mittel- und Südeuropa an, wurde jedoch am Ende des Mittelalters nach Osten hin verdrängt. Diese Strömung wird als „aschkenasisches Judentum“ bezeichnet und ist jene Gemeinschaft, der in

der jüdischen Literatur ein „goldenes Zeitalter im Judentum“ zugeschrieben wird. Dies liegt hauptsächlich daran, dass sich das Judentum in Osteuropa erstmals für mehrere Jahrhunderte an einem festen Standort etablieren konnte (vgl. Brenner, 2008). Die vorliegende Masterarbeit konzentriert sich auf das aschkenasische Judentum, da es sich um jene Gruppe handelt, welche die primäre Bewohnerschaft in den Shtetl darstellt.

Für den Nordosten Europas war die litauische Hauptstadt Vilnius von besonderer Bedeutung, da es hier zu einer großen Ansiedlung von Juden und Jüdinnen kam. Im Laufe der Zeit wurde die Stadt daher als „Jerusalem des Nordens“ bekannt. Nach dem Zweiten Weltkrieg war zwar die Anzahl der jüdischen Gemeinden drastisch zurückgegangen, dennoch erlangte Vilnius wieder eine bedeutende Stellung, da nach und nach aus Israel abwandernde Gruppen nach Litauen immigrierten.

Zur jüdischen Geschichte in Osteuropa sowie zum ehemaligen Habsburgerreich Österreich-Ungarn - insbesondere dem ehemaligen Galizien und Teilen der Ukraine - gibt es bereits eine umfangreiche Literatur. In den frühen 1970er- bis in die 1990er-Jahre entstanden zudem die ersten autobiografischen Berichte von jüdischen Emigrant*innen, die das Verlassen ihrer Herkunftsländer schilderten. Diese Biografien bieten wertvolle Einblicke sowohl in das jüdische Leben in Osteuropa als auch in das mühsame Entstehen eines neuen Lebens im Zielland.

Dass diese Besiedlung in Osteuropa zum ersten Mal über eine längere Zeit stattfand, dürfte zur Entstehung eines Zugehörigkeitsgefühls zu diesem Gebiet beigetragen haben, was Osteuropas hohen Stellenwert für das Judentum erklärt (vgl. Haumann, 1998).

Zusätzlich ist zu berücksichtigen, dass das interkulturelle Osteuropa durch eine umfangreiche Sprachenvielfalt und lokale Bräuche gekennzeichnet ist, die dazu führten, dass sich die Ausübung der Religion im Kontext des Alltagslebens und der jüdischen Traditionen veränderte. Diese Assimilierung hatte einen erheblichen Einfluss auf das Judentum, da im Laufe der Jahrhunderte die religiösen Gesetze mit der lokalen Kultur verschmolzen. Dies sicherte im Zusammenhang mit der Emigration den Fortbestand der Religion, insbesondere dort, wo die religiöse Praxis weiterhin ungehindert möglich war.

1.3 Aktueller Forschungsstand und Zielsetzung

Die aktuelle Literatur über das Shtetl (Clifford 2017, Katz 2009, Klier 2017) stellt eine solide Basis und wertvolles Informationsmaterial zur Einarbeitung in dieses Thema zur Verfügung, auf deren Grundlage diese Arbeit aufgebaut wurde. Neben theoretischer Fachliteratur gibt es eine Auswahl an autobiografischer Belletristik (Aleichem 1996, Kanowitsch 2015), die eine vorwiegend nostalgische Vorstellung vom Shtetl vermittelt. Diese Werke berichten hauptsächlich vom idyllischen Leben der Juden und Jüdinnen im 18. und 19. Jahrhundert. Zudem entstanden Filmproduktionen, die das Alltagsleben der frommen Gläubigen teils sehr klischeehaft in Szene setzten und mitunter durch musikalische Unterstützung ein sentimentales und emotionales Bild erzeugten (siehe Filme wie „Fiddler on the roof“ (1971) oder „Yentl“ (1983)).

Dieses „In-Erinnerung-Setzen“ haben unterschiedliche Künstler*innen aus verschiedenen Bereichen (Kunst, Theater, Film und Literatur) zum Ausdruck gebracht. Sie alle huldigen „ihrem“ Shtetl auf unterschiedliche Weise und erinnern mit Schmerz daran, unabhängig davon, wie die Lebensbedingungen dort waren. Diese Idealisierung geschah in der Ferne und es kreierte ein Motiv für eine erneute, geistige Hinwendung zum ehemaligen Shtetl.

Es fällt schwer, das Shtetl als Phänomen einzugrenzen und ein umfassendes Bild zu präsentieren. Für meine wissenschaftliche Auseinandersetzung schien es daher sinnvoll, den Fokus auf das Spannungsverhältnis zwischen der Realität des Shtetls von damals und heute, sowie dem entstandenen Mythos „Shtetl“ zu legen. Des Weiteren war es für mich unumgänglich, selbst in ein Shtetl zu reisen, da ich mir sicher war, nur so den „Geist“ des Shtetls annähernd begreifen und wiedergeben zu können. Leider war es mir nicht möglich, wie ursprünglich geplant, in die Ukraine zu reisen. Da das Shtetl jedoch ein osteuropäisches Phänomen ist, entschied ich mich, nach Litauen zu reisen. Ohne diese Reise wäre es mir nicht möglich gewesen, diese Forschung durchzuführen. So entwickelte ich ein besseres Verständnis für die jüdische Gemeinde in Litauen, besonders für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Besetzung durch die Sowjetunion noch weitere 45 Jahre andauerte. Dies hatte Einfluss auf die Aufarbeitung der Vergangenheit beziehungsweise machte sie unmöglich.

Es sind aber noch Fragmente der Shtetl erhalten – seine letzten realen Spuren sind noch in den übrig gebliebenen Gemäuern sichtbar. Was jedoch fehlt, ist die Gemeinschaft. Sie war es,

die das Shtetl zu dem gemacht hatte, worüber heute so zahlreich und leidenschaftlich berichtet und geschrieben wird.

Ziel dieser Arbeit ist es, aufzuzeigen, dass das Alltagsleben im Shtetl kaum etwas mit diesen stereotypischen Vorstellungen zu tun hatte. Das Leben der Bewohner*innen war geprägt von Armut, politischen Unruhen und immer wiederkehrenden Pogromen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichten. Neben der Armut kamen Krankheiten und karge häusliche Umstände hinzu. Des Weiteren soll dargelegt werden, wie die Entwicklung des jüdischen Lebens im Shtetl im Laufe der Jahrzehnte zunehmend zu einem idealisierten Ort der Sehnsucht und schließlich durch nostalgische Überformung zu einem klischeehaften Mythos geführt hat.

Diese Arbeit soll sich mit den Charakteristika der Shtetl beschäftigen, mit den Darstellungen in Kunst, Film, Theater und Literatur. Der Frage wurde auch nachgegangen, welche Spuren des Shtetls heute noch in ausgewählten litauischen Shtetl vorhanden sind sowie welche Rolle die Shtetl in der Gegenwart spielen. Daraus können die folgenden Forschungsfragen abgeleitet werden:

- Welche Charakteristika zeichnen die mystischen Shtetl als Erinnerungsorte aus, und wie werden diese in Kunst, Film, Theater und Literatur dargestellt? Unterscheiden sich diese signifikant von den realen Lebensbedingungen?
- Welche Spuren des „vergangenen Shtetls“ sind gegenwärtig noch in ausgewählten litauischen Shtetl nachweisbar und welche Relevanz kommt ihnen in der gegenwärtigen Zeit zu?

1.4 Aufbau und Gliederung

Die Struktur dieser Arbeit gestaltet sich wie folgt:

Das erste Kapitel leitet das Thema ein und formuliert die Forschungsfragen. Das darauffolgende zweite Kapitel präsentiert den theoretischen Rahmen und die einschlägige wissenschaftliche Literatur, wobei der Schwerpunkt auf der Darstellung der Erinnerungskultur liegt.

Nach der Aufarbeitung des theoretischen Rahmens dieser Masterarbeit wird in Kapitel drei das vergangene jüdische Shtetl beschrieben, da es für die Beantwortung der Forschungsfragen

relevant ist. Der Fokus soll auf der Entstehung, der Etymologie des Shtetls, der Zusammensetzung der Bevölkerung sowie dem Marktplatz als Ort der Begegnung sowie dessen Funktion liegen.

Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit den angewandten Methoden und erläutert die Gründe für ihre Auswahl. Es werden vorwiegend Methoden der qualitativen Sozialforschung, wie Expert*inneninterviews und teilnehmende Beobachtungen verwendet und diese im Detail beschrieben.

Im fünften Kapitel werden die tatsächlichen Gegebenheiten anhand der vorhandenen Dokumentation und Literatur dargestellt. Dies beinhaltet eine Beschreibung der sprachlichen Besonderheiten und einen kurzen Einblick in die Lebensbedingungen, die sich erheblich von denen des Shtetls in Literatur, Kunst und Kultur unterscheiden.

Das Kapitel beschreibt die gesammelten Daten meiner Feldforschung. Die vor Ort aufgenommenen Fotos sollen ein besseres visuelles Verständnis ermöglichen. Da sich bei der Auswertung meiner visuellen Daten markante Besonderheiten der einzelnen Shtetl feststellen ließen, werden diese in den Unterkapiteln detailliert erläutert.

Im sechsten Kapitel wird das mystische, künstlerisch in Szene gesetzte Shtetl dargestellt. Hier beziehe ich mich auf literarische Schilderungen und Darlegungen von Künstler*innen, die ihre Sehnsüchte, Hoffnungen und Melancholie in Bezug auf diese Orte zum Ausdruck brachten. Dieses Kapitel zeigt die Glorifizierung des Shtetls und wie diese Sehnsüchte in verschiedenen Werken auf unterschiedlichste Art verewigt wurden.

Das abschließende Kapitel fasst die Ergebnisse zusammen und beantwortet die Forschungsfragen. Ein Fazit über die gesammelten Ergebnisse, erlebten Eindrücke und gewonnenen Erfahrungen bietet Anstöße für mögliche Diskussionen und Ausblicke für die Zukunft.

2. Theoretischer Rahmen

Der theoretische Rahmen dieser Arbeit stützt sich auf Literatur, die aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive für das Thema „Erinnerungsorte“ und den religiösen Raum relevant ist, da die Shtetl an diese theoretischen Elemente verknüpft sind. Vor allem die Erinnerungskultur nimmt eine zentrale Position ein. In dieser theoretischen Thematik sind vor allem die Beiträge von Aleida Assmann (2009) von großer Relevanz und bieten eine fundierte Einführung in die Theorie der Erinnerungskultur. Aktuell beziehen sich zahlreiche Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen auf ihre Beiträge (Gudehus et al., 2010).

Ein zweiter theoretischer Rahmen betrifft den Zusammenhang zwischen Raum und Religion und soll als Nächstes besprochen werden.

2.1 Religiöse Konzeption zu Räumen

Bevor die Erinnerungskultur im Detail diskutiert wird, wird auf die zweite zentrale theoretische Einbettung eingegangen: die Gestaltung von Räumen in Bezug auf religiöse Aspekte. In den Räumen der Shtetl war die Religion ein zentrales Element. Sie bestimmte den Tagesablauf sowie die sozialen Interaktionen der Bewohner*innen. Das Leben im Shtetl wurde nach den jüdischen Traditionen der Religion ausgerichtet. Deshalb stellt das Verhältnis von Religion und Raum einen bedeutenden Faktor für diese Arbeit dar.

2.1.1 Einführung in die Thematik

Orte sind nicht gleichwertig - wir können ihnen durch bestimmte Attribute einen höheren oder niedrigeren Wert zuschreiben. Ein Beispiel dafür ist die Zuschreibung von Heiligkeit zu einem Land, wie Israel als „heiliges Land“. Größere, religiöse Orte wie Mekka im Islam oder Bethlehem im Christentum können für eine homogene Gemeinschaft Orientierungspunkte darstellen, da sie von den jeweiligen Religionen als heilig angesehen werden.

In diesem Kontext hat das Shtetl für jüdische Emigrant*innen eine große Bedeutung. Die Rückkehr an diese Erinnerungsorte und der damit verbundene Versuch, die Vergangenheit wiederherzustellen, führt zur Wiederbelebung der religiösen Ankerpunkte, sei es nur konzeptionell oder durch aktive Bemühungen um den Wiederaufbau der heiligen Stätten. Es

ist eine gängige Praxis, dass Objekte des Ortes als Erinnerungsstücke mitgenommen werden, oft handelt es sich dabei um Ziegel- oder Mauersteine von Synagogen. Diese Tradition, ein physisches Stück der alten Heimat bei sich zu tragen, hat sich etabliert und gewinnt zunehmend an Beliebtheit. Ein Ziegelstein wird somit Träger einer religiösen Symbolik.

Ein besonderer Raum oder Ort ist die Stadt, wie ein Shtetl es ist. In der urbanen anthropologischen Literatur fand eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Stadt bei Max Weber statt. „Die Stadt“ von Max Weber [1921/2] (1999) ist ein Klassiker in den Einführungsvorlesungen in soziokulturellen universitären Fachdisziplinen und begleitet oft Studierende bis zum Ende ihres Studiums.

Weber beginnt sein Essay mit dem Versuch einer Definition des Stadtbegriffs anhand von geografischen, ökonomischen und rechtlichen Merkmalen (Weber, 1999: 59 ff.). Beim ökonomischen Merkmal handelt es sich um Marktansiedlungen, ähnlich wie beim Shtetl, wo die Bewohner*innen mit Produkten des täglichen Bedarfs versorgt werden. Weber differenziert hier die gesellschaftliche Zuordnung der Käufer*innen: Stammt die Kaufkraft aus den Einnahmen patrimonialer und politischer Natur, spricht Weber von einer „Konsumentenstadt“; beruht die Kaufkraft jedoch auf den Erträgen ortansässiger Gewerbe, spricht er von einer „Gewerbestadt“ bzw. „Handelsstadt“ (Nippel et al., 2000: 21 ff.).

Im Sinne von Weber stellt das Shtetl eine Gewerbe- und Handelsstadt dar. Weber weist ausdrücklich darauf hin, dass es ratsam ist, weitere untergeordnete ökonomische Spezialisierungen zu unterlassen, da Städte in den meisten Fällen nicht eindeutig zuordenbar sind. Ihre Eigenschaften können variieren, weshalb sie nicht starr in einem Modell eingeordnet werden können (ebd.).

Von besonderem Interesse für die vorliegende Arbeit ist der Begriff der „Verbrüderung“ im städtischen Raum bei Max Weber. Weber unterscheidet zwischen der Verbrüderung, die durch Verwandtschaft und militärische Natur bedingt ist, und einem Zusammenschluss von Individuen aufgrund religiöser Motive (Nippel et al., 2000: 26). Beim Shtetl ist letzteres zu beachten, da sich die Menschen dort aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit zusammengeschlossen haben. Die Gemeinde teilt eine gemeinsame Zugehörigkeit, auf die sie sich beruft. Die religiöse Zugehörigkeit ist maßgebend für die Identität der Shtetl-Bewohner*innen.

2.1.2 Rhys Jones und die Theorie der Produktion heiliger Räume

Die Werke von Henri Lefèbvre (1972 & 1991) haben bedeutende Diskurse über den Raum angestoßen und eröffnen differenzierte Perspektiven für die Anthropologie des Raumes. Lefèbvre, der als Pionier der kritischen Stadtforschung angesehen wird (Kipfer et al., 2013), definiert den Raum als ein Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse (Lefèbvre, 1991).

Lefèbvre etabliert damit ein neues Verständnis der Interaktionen zwischen Raum, Gesellschaft und Produktionsprozessen. Er argumentiert, dass der Raum durch Produktionsverhältnisse und die darin involvierten Subjekte konstituiert wird. Die Gesellschaft wird somit im Raum geformt und ist gleichzeitig Teil dieser Formungsprozesse. Produktion wird dabei als Handlung mit Widerstandspotential verstanden, wie es bei der von ihm geprägten Forschung nach dem „Recht auf Stadt“ (Lefèbvre, 2016) zum Ausdruck kommt. Vor diesem Hintergrund stellt Lefèbvre Kategorien zur Beschreibung und zum Verständnis von Zusammenhängen innerhalb und durch den Raum bereit (Lefèbvre, 1991).

Ausgehend von Lefèbvres Begriffen entwirft Rhys Jones (Jones, 2019) seine Theorie der Produktion heiliger Räume. Begriffe wie Umleitung und Aneignung zu räumlichen Praktiken, Raumdarstellungen und Repräsentation (Lefèbvre, 1991) sind Konzepte, die er verwendet, um die Produktionen heiliger Räume in Alltagsräumen zu verstehen.

Jones beschreibt, wie manche Räume regelmäßig für religiöse oder spirituelle Praktiken genutzt werden, oft im Rahmen informeller, aber langfristiger Vereinbarungen. Diese Räume sind Eigentum anderer und werden von ihnen kontrolliert, sodass die Zugangsbedingungen und Umwandlungen ausgehandelt werden müssen. Jones weist auf die Bedeutung dieser Räume für die Förderung von Zugehörigkeit und Gemeinschaft unter den Gläubigen hin (Jones, 2019).

In der Stadt werden temporäre heilige Räume in Ermangelung an verfügbaren Orten nur für religiöse Praktiken genutzt, bevor sie wieder zu ihrer eigentlichen Nutzung rückgeführt werden. Sie dienen dazu, religiöse Bedürfnisse zu erfüllen. Die Verwendung solcher „provisorischer heiliger Orte“ trennt die Unterscheidung zwischen heilig und profan, da das Heilige nicht auf den absoluten Raum beschränkt ist. Sie sind nicht, wie Lefebvre beschreibt, Orte, die man wegen ihrer Form bewundert, sondern sie werden durch die ihnen zugewiesene

Funktion verkörpert (Jones, 2019). Um die Heiligkeit im Alltagsleben sinnvoll zu verstehen, muss sie in ihrem alltäglichen Umfeld erforscht werden (ebd.).

Die Verwendung von „provisorischen heiligen Orten“ und „permanenter heiliger Räume“ erfordert eine Auseinandersetzung mit heiligen Handlungen und profanen Umgebungen. Dies hinterfragt die gängige Vorstellung von heiligen Räumen als absoluten Orten und führt zu Überlegungen, wie heilige Konventionen angepasst werden können. So wird das Haus im Shtetl mit dem Einzug des Schabbats an einem Freitagabend bis zum darauffolgenden Sonnenuntergang am Samstagabend zu einem Ort der rituellen religiösen Ausübung. Die anfallenden Tätigkeiten unter der Woche werden abgelegt und man fokussiert sich vollkommen auf das Spirituelle. Es erfolgt hier ein Wechsel von einem profanen zu einem „provisorischen heiligen Raum“ bis zu seiner Widerlegung, während die Synagogen ununterbrochen als heiliger Raum angesehen werden.

2.1.3 Mircea Eliades Theorie des heiligen Raumes

In seinem Essay „Das Heilige und das Profane“ (Eliade, 1984) setzt sich Mircea Eliade mit den Eigenschaften unterschiedlicher Räume auseinander. Er hebt die Bedeutung von starken und bedeutungsvollen Räumen besonders hervor und stellt fest, dass im Gegensatz dazu Räume existieren, die keine Struktur und Stabilität aufweisen. Diese bezeichnet Eliade als „amorph“ (Eliade, 1984).

Eliade betont, dass der Raum im Kontext religiöser Weltanschauungen niemals als homogen betrachtet werden kann. Stattdessen ist er durch Diskontinuitäten gekennzeichnet und beinhaltet Elemente, die sich qualitativ voneinander unterscheiden. Für den religiösen Menschen manifestiert sich die wahrgenommene Inhomogenität des Raumes als eine Dichotomie zwischen dem Heiligen, dem einzigen wirklich existierenden Raum, und dem Rest, der ihn als formlose Welt umgibt. Eliade (ebd.) gibt an, dass die religiöse Erfahrung der Inhomogenität des Raumes ein grundlegendes Erlebnis darstellt, das wir mit einer Weltentdeckung gleichsetzen können. Dies ist keine theoretische Spekulation, sondern ein religiöses Erlebnis, das jeder Reflexion über die Welt vorausgeht. Nur dieser im Raum entstandene Bruch ermöglicht die Konstitution der Welt, da er den festen Punkt schafft, von dem jede zukünftige Orientierung ausgeht. Innerhalb des heiligen Raumes kommt es nicht nur zu einem Bruch in der Homogenität des Raumes, sondern auch zur Offenbarung einer

absoluten Realität, die sich der Nicht-Realität der unendlichen Weite entgegenstellt (Eliade, 1984).

Durch diese Manifestation des Heiligen wird die Welt philosophisch ergründet. Innerhalb des übrigen grenzenlosen, homogenen Raumes, der keine Orientierungspunkte bietet, offenbart die „heilige Erscheinung“ einen absoluten festen Punkt, ein sogenanntes Zentrum (ebd.).

Eliade stellt zudem in seinem Werk fest, dass der religiöse Mensch stets bemüht sei, sich "im Zentrum der Welt" einzurichten. Ich finde es interessant, zu erörtern, wie religiöse und nichtreligiöse Menschen den Raum wahrnehmen. Religiöse Menschen nehmen den alltäglichen Raum möglicherweise als uneinheitlich wahr, wobei der heilige Raum als der einzige „wahre“ Raum gilt. Im Gegensatz dazu sehen Menschen ohne religiösen Bezug den Raum als einheitlich und durchgehend an. Die Erfahrung des heiligen Raumes kann die Weltanschauung von Menschen mit religiösem Glauben nachhaltig prägen. Meiner Meinung nach ist diese Erfahrung die Basis für eine philosophische Ergründung der Welt und beeinflusst so das Verständnis und die Interpretation der Welt durch den religiösen Menschen.

Das Konzept des „heiligen Raumes“, das einen besonderen, respektvoll behandelten Bereich beschreibt, könnte auch auf andere Lebensbereiche wie soziale Interaktionen angewendet werden. Es könnte weiterhin diskutiert werden, inwiefern die Wahrnehmung des Raumes und die Erfahrung des Heiligen das soziale Verhalten und die ethischen Überzeugungen des Gläubigen beeinflussen.

Deshalb bin ich der Ansicht, dass Wahrnehmungen des Raumes auf anderen Ebenen Einfluss nehmen und unsere täglichen Handlungen in vielfältiger Weise beeinflussen können.

2.1.4 „Jewish Spaces“ nach Diana Pinto

Der Begriff „Jewish Spaces“ (Pinto, 1996) wurde erstmals 1996 in einem Artikel der Historikerin Diana Pinto verwendet. In diesem diskutiert sie die Auswirkungen des Endes des Kommunismus und dessen Bedeutung für die jüdische Gemeinde in Osteuropa.

Pinto verknüpft diesen Begriff mit der Erinnerungspolitik und der Errichtung von Gedenkstätten, Museen und Ausstellungen in Europa. Aus diesen sogenannten „Trägern der Erinnerung“ entwickeln sich laut Pinto die eigentlichen „Jewish Spaces“ (vgl. Pinto, 1996). Sie beschreibt in diesem Artikel die daraus resultierenden Dimensionen, einschließlich der „Jewish

Things" und sozialen Produkte, die unabhängig von der physischen Anwesenheit von Juden und Jüdinnen existieren. In meiner Masterarbeit werden erhaltene Synagogen, Häuser, Jeschiwa-Schulen und Denkmäler als „Jewish Spaces" betrachtet.

Der Artikel von Diana Pinto wirft für mich folgende Diskussionspunkte auf, die Chancen für vertiefende Überlegungen und Forschungen zu „Jewish Spaces“ bieten:

Zunächst sollte die Definition von „Jewish Spaces“ verfeinert oder ergänzt werden, um die Komplexität und Vielfalt jüdischer Erfahrungen und Praktiken besser abzubilden. Es muss eruiert werden, wie diese Definition modifiziert werden könnte und welche Folgen dies für Forschung und Praxis haben könnte.

Secondly, the preservation of Jewish Spaces requires careful consideration. Sowohl unter Berücksichtigung der geschichtlichen Relevanz als auch der sich wandelnden Relevanz für die jüdische Gemeinschaft. Es ist notwendig, beide Aspekte zu beachten; die Erinnerungspolitik kann dabei von Bedeutung sein.

Der Umgang mit den umfunktionierten oder angeeigneten „Jewish Spaces“ ist besonders herausfordernd. Deshalb sollten künftige Debatten sich auf dieses Thema fokussieren. Ich finde, es wäre hilfreich, über Optionen zu sprechen, wie diese Räume umgestaltet werden könnten oder wie man ihre jüdische Geschichte mit Respekt gedenken könnte. Außerdem sollte das Verständnis für die Wichtigkeit von „Jewish Spaces“ verstärkt werden.

2.2 Die „Medien“ der Erinnerung

Dieses Kapitel ist den Darstellungsportalen der Erinnerung gewidmet. Es präsentiert Theorien der Medien, die dazu dienen, die Shtetl im Gedächtnis zu verankern.

2.2.1 Mythisierung von Plätzen und Orten und das kollektive Gedächtnis

„Der Mensch lebt, solange er sich an das erinnert, was er unter keinen Umständen vergessen darf“
(Kanowitsch, 2015: 14)

Orte sind mehr als nur physische Standorte. Sie können als Träger von Gedächtnis und Erinnerung fungieren und verdeutlichen, dass das Gedächtnis durch die menschliche Vorstellungskraft weitergetragen werden kann (Gudehus et al., 2010). In ihrem Kapitel

„Erinnerungsorte“ beschreiben Gudehus et al. (2010) die Entstehung solcher Orte und den Prozess, durch den sie sich allmählich ins menschliche Gedächtnis einprägen. Sie betonen, dass die gleichzeitige Präsenz von Materialität, symbolischer Bedeutung und Funktionalität durch die Stimulation des „kollektiven Gedächtnisses“ (Halbwachs, 1967) ihren Weg ins individuelle menschliche Gedächtnis findet. Dies setzt das Vorhandensein des kollektiven Gedächtnisses als Voraussetzung für die Entstehung eines Erinnerungsortes voraus.

2.2.1.1 Das kollektive Gedächtnis

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts leitete der Soziologe Émile Durkheim die ersten theoretischen Überlegungen zu Erinnerungen und Gedächtnis ein. Er argumentierte, dass nicht nur das Individuum selbst, sondern auch die Gesellschaft durch ihr kollektives Gedächtnis eine eigenständige Form des Erinnerns hervorbringt. Mit diesen ersten Theoriebildungen lenkte Durkheim die Aufmerksamkeit auf die kollektive Gesamtheit, im Gegensatz zur individuellen Perspektive. Mit seinen Publikationen „Les règles de la méthode sociologique“ (Durkheim, 1895) und „Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie“ (Durkheim, 1912) analysierte Durkheim weiterhin die Funktionen des kollektiven Gedächtnisses in prämodernen Gesellschaften, insbesondere im Kontext von religiösen Ritualen und Zeremonien. Dabei brachte er den Begriff der Erinnerung in Verbindung mit Solidarität und kollektivem Bewusstsein.

Neben Durkheim muss auch an dieser Stelle zur Theoriebildung der Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ von Maurice Halbwachs (Halbwachs, [1939] 1967) erwähnt werden. Seine theoretischen Überlegungen waren maßgeblich von der Soziologie beeinflusst, wobei eine intensive Auseinandersetzung mit Statistiken zum Lebensstandard der Arbeiterklasse als Grundlage seiner Hypothesen diente. Im Laufe seiner Arbeit verlagerte sich der Fokus zunehmend hin zu gedächtnistheoretischen Erwägungen, indem er die spezifische Rolle verschiedener Gruppen und Gemeinschaften für das individuelle Erinnerungsvermögen untersuchte (Halbwachs, 1967).

Halbwachs etablierte keine Differenzierung zwischen Gedächtnis und Erinnerung. Sein Konzept der kollektiven Erinnerung basiert primär auf den „Soziale Rahmenbedingungen der Erinnerung“, also den durch die kommunikative Teilnahme an unterschiedlichen sozialen Gruppen erworbenen Rahmen der Erinnerung (Moller, 2010: 85). Laut Halbwachs sind

individuelle Erinnerungen Rekonstruktionen, die sich auf diese sozialen Bezugsrahmen in der Gegenwart stützen. Mit ihrer Hilfe konstruiert das Gedächtnis ein Bild der Vergangenheit, das vor dem aktuellen Erfahrungshintergrund zum Zeitpunkt der Erinnerung soziale Relevanz besitzt (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Durkheim und Halbwachs die These aufstellten, dass sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft durch ihr kollektives Gedächtnis eine eigenständige Form des Erinnerns hervorbringen. Sie richteten den Fokus auf die kollektive Gesamtheit, im Gegensatz zur individuellen Perspektive. Es ist aber auch von Bedeutung, den Einfluss des kollektiven Gedächtnisses auf das individuelle Erinnern zu betrachten, da nach ihnen kollektive Erinnerungen einen signifikanten Einfluss auf das individuelle Gedächtnis ausüben. Halbwachs argumentierte, dass Erinnerungen stärker von der Gegenwart als von der Vergangenheit geprägt werden.

Es ist unerlässlich zu berücksichtigen, dass unsere Erinnerungen kontinuierlichen Veränderungen unterliegen. Die Erinnerungen, die wir heute an ein vergangenes Ereignis haben, können sich von denen unterscheiden, die wir in der Zukunft haben werden. Daher können Erinnerungen nicht als festgeschrieben oder allgemeingültig betrachtet werden. In diesem Kontext argumentiere ich, dass Erinnerungen stets als eine Art „Momentaufnahmen“ angesehen werden sollten, die weder einen allgemeingültigen Wahrheitsanspruch stellen noch frei von individuellen und kollektiven Emotionen und Situationen sind.

2.2.1.2 Erinnerungsorte

Der Begriff „Erinnerungsort“ wurde von Pierre Nora 1984 im Sammelband „Les lieux de mémoire“ (Nora, [1984] 1993) erstmals wissenschaftlich diskutiert und gilt seither als Ausgangspunkt der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung (Gudehus et al., 2010: 184). Nora betont, dass Erinnerungsorte als Medien des öffentlichen Gedächtnisses gesehen werden können (Nora, 1993). Generell können sie als verbindender Faktor für eine bestimmte Gruppe dienen und in einigen Fällen eine identitätsstiftende Wirkung entfalten, die die Zugehörigkeit stärkt und den Ort somit potenziell zu einem Sehnsuchtsort macht.

Es ist jedoch nicht offensichtlich und eindeutig zu charakterisieren, welche Merkmale einen Erinnerungsort auszeichnen. Zum einen gibt es die sichtbaren Charakteristika wie Denkmäler und Bauwerke, zum anderen spirituell entstandene Rituale und Sinnbilder, welche sich im kollektiven Gedächtnis von Gruppen oder Gesellschaften manifestiert haben (vgl. Gudehus et al., 2010: 184). Bauwerke und Denkmäler können aufgrund ihrer physischen Präsenz leichter als Erinnerungsorte identifiziert werden. Hingegen stellen insbesondere die „unsichtbaren“ Formen der Erinnerung eine besondere Herausforderung dar.

Laut Nora sollten Erinnerungsorte drei wesentliche Aspekte aufweisen: einen materiellen, einen symbolischen und einen funktionellen Sinn. Daher sind Erinnerungsorte selten physisch konkret, ihre Bedeutung liegt vielmehr in ihrem referenziellen Charakter. Nora vertrat zudem die Ansicht, dass das kulturelle Gedächtnis der „bäuerlichen Welt“ allmählich mit dem Aufkommen der Demokratisierungs- und Modernisierungsprozesse in den „zivilisatorischen Gesellschaften“ verschwand (Nora, 1993).

Diese Dynamik der Erinnerung und des Vergessens wird in der Literatur oft aufgegriffen und dargestellt. Ein Beispiel dafür ist Grigori Kanowitschs Roman „Kaddisch für mein Shtetl“ (Kanowitsch, 2015). Er bringt ein Shtetl in Erinnerung, indem er die letzten zwei Jahrzehnte des Shtetls Jonava in literarischen Bildern nachzeichnet. Im Vorwort seines Romans offenbart Kanowitsch, dass er eine lange Zeit benötigte, um sich mit seiner Familiengeschichte auseinanderzusetzen. Er war sich dessen bewusst, dass er diese eines Tages schriftlich festhalten würde, was schließlich zur Veröffentlichung seines Romans führte.

Kanowitsch, geboren 1929 in Jonava, floh 1941 nach Kasachstan und kehrte 1945 für ein Studium der Slawistik nach Litauen zurück. Er verstarb im Januar 2023 in Israel und gehört zu den wenigen Personen, die sowohl jiddische Literatur verfassten als auch in einem Shtetl geboren wurden. Seine Erinnerungen basieren daher teilweise auf tatsächlichen Begebenheiten, die er jedoch mit fiktiven Elementen verwebt. In diesem Roman ist es daher schwierig zu unterscheiden, was der Realität entspricht und was stilistisch ausgeschmückt wurde. Kanowitsch verfasste seinen Roman in Israel, wo er bereits seit Jahren im Exil lebte. Daher können seine Schilderungen auch als Erinnerungen an den Ort seiner Kindheit interpretiert werden.

Die immateriellen Aspekte der Erinnerung, die sich in kollektiven Gedächtnisprozessen manifestieren, können aufgrund ihrer subjektiven und kontextabhängigen Natur schwer zu beschreiben sein.

Darüber hinaus sind auch sichtbare Erinnerungsorte, wie Denkmäler und Bauwerke, nicht vor Veränderungen geschützt. Modernisierungs- und Renovierungsprozesse können diese Orte transformieren und ihnen neue Bedeutungen zuweisen, was zu einer ständigen Veränderung des kollektiven Gedächtnisses führen kann.

2.2.1.3 Heilige Orte

Wissenschaftler*innen aus den Disziplinen Theologie, Religionshistorie, Anthropologie und Politikwissenschaft weisen in ihren Werken darauf hin, dass dem Ort in der religiösen Praxis und Vorstellung eine wichtige Bedeutung zukommt (Berglund, 2010: 331). So sind in den Shtetl Orte und Räume mit hoher Spiritualität vorhanden, wie etwa Synagogen, Bet- und Badehäuser.

Der Theologe Walter Brüggemann argumentiert beispielsweise, dass die Verbundenheit der Israelit*innen mit dem von Gott gegebenen Land ein zentrales Thema in der Bibel ist (Brüggemann, 2002). Indem er für ein Ortsgefühl und eine sinnvolle Verwurzelung als Hauptkategorie des Glaubens plädiert, bietet Brüggemann eine prägnante Definition des Konzepts: „Raum“ bedeutet in diesem Zusammenhang eine Arena der Freiheit, ohne Zwang oder Rechenschaftspflicht, frei von Zwängen und ohne Autorität. „Ort“ sei eine andere Sache: Ein Ort ist ein Raum mit historischer Bedeutung, in dem sich einige Dinge ereignet haben, an die man sich heute erinnert und die über Generationen hinweg für Kontinuität und Identität sorgen (ebd.).

Es stellt sich jedoch die Frage, wie ein heiliger Ort entsteht und was ihn von einem gewöhnlichen Ort unterscheidet. Einen Ansatz zur Erklärung eines heiligen Ortes stellt der Philosoph Gerardus van der Leeuw (1938) vor:

- Erstens ist die Markierung eines heiligen Ortes der Eroberung eines Raumes gleich und führt zu Abgrenzung eines außergewöhnlichen Ortes vom gewöhnlichen Raum.
- Zweitens folgt eine Aneignung der heiligen Stätten durch eine bestimmte Gruppe.

- Drittens haben heilige Orte ausschließende Grenzen wie die Wände eines Hauses, die Menschen fernhalten können;
- und viertens erlauben heilige Orte, im Gegensatz zu anderen Orten, in der Landschaft eine Flucht vor der modernen Welt, die ihre Verbindung zu einem größeren Sinn für das Geheimnisvolle verloren hat.

Die Religionswissenschaftler David Chidester und Edward Linenthal (Chidester & Linenthal, 1995) unterstützen die These von van der Leeuw (van der Leeuw, 1938) und haben sie um zwei politische Strategien zur Kennzeichnung von heiligen Orten erweitert: „Inversion“ und „Hybridisierung“.

„Inversion“ bezeichnet eine Umkehrung der vorherrschenden räumlichen Ordnung, bei der das Randständige zum Mittelpunkt wird oder das Dominante in den Hintergrund gedrängt wird. Nach Chidester und Linenthal (1995) bezeichnet die „Hybridisierung“ hingegen eine Vermischung, Übertretung und sogar Verspottung standardmäßiger räumlicher Beziehungen. Dieses Konzept geht über die einfache Umkehrung der räumlichen Ordnung hinaus und erzeugt neue, oft unerwartete räumliche Beziehungen und Bedeutungen (ebd.).

Das allgemeine Phänomen der Hybridisierung wurde in den postkolonialen Theorien von Homi K. Bhabha (Bhabha, 2012) thematisiert. Der Theoretiker Bhabha charakterisiert Hybridität als integralen Bestandteil der kolonialen Darstellung, die das Potential besitzt, die Auswirkungen kolonialer Macht zu invertieren. Hybridität wird nicht lediglich als eine Vermischung verstanden, sondern vielmehr als eine dialogische Dynamik, in der bestimmte Elemente der dominanten Kulturen von Minderheiten adaptiert und auf subversive Weise neu formuliert werden. An diesem Punkt kennzeichnet Hybridität den Zerfall einer differenzierten Kultur, deren konträre Kräfte die vorherrschenden Normen herausfordern (vgl. Beattie, 2008: 45).

2.2.2 Literatur

Das Shtetl ist ein beliebter Schauplatz für Geschichten und Erzählungen in Büchern und soll daher als Medium der Erinnerung näher analysiert werden.

Bei den ersten Überlegungen zu diesem Kapitel kam ich zu dem Schluss, dass Literatur und jegliche Form von Verschriftlichung die Basis für religiöse, thesengebende oder politische

Ansichten darstellt – und das bereits seit vielen Generationen. Der Leser bzw. die Leserin interpretiert Texte vor dem Hintergrund individueller Erfahrungen und Erinnerungen und kann diese auf neue oder gleiche Weise weitergeben. Somit spielt die subjektive Interpretation eines Textes eine zentrale Rolle in der Literatur.

Die Hermeneutik, die Kunst der Auslegung, wurde während der Aufklärung zu einem entscheidenden Gegenstand in der Literatur. Diese Entwicklung wurde maßgeblich durch die Tatsache beeinflusst, dass Leser und Leserinnen Texte basierend auf ihren individuellen Erfahrungen und Erinnerungen interpretieren (vgl. Weinberg, 2010: 192)

Der Theologe und Philosoph Wilhelm Dilthey hat die inhärenten Schwierigkeiten bei der Textauslegung erkannt: Um das Gesamtbild eines Werkes aus seinen einzelnen Worten und deren Verbindungen zu verstehen, ist ein vollständiges Verständnis erforderlich. Allerdings setzt dieses vollständige Verständnis bereits ein Verständnis des Ganzen voraus (Dilthey, 1900: 200). Diese Paradoxie führt dazu, dass die Auslegung immer nur bis zu einem bestimmten Grad erfolgen kann und das Verständnis somit immer relativ bleibt und nie vollständig erreicht werden kann (ebd.).

Die Hermeneutik kann auf jeden Fall als Form des Erinnerns gesehen werden. Diltheys Hermeneutik zielt auf Einheit und Ganzheit ab. Jede Erinnerung behauptet, eine bloße Wiederholung eines Geschehens zu sein. Auch wenn die Literatur eine allumfassende Wahrheit nicht abbilden kann, stellt sie doch ein Medium, das über ein enormes Spektrum der Erinnerung verfügt. Es entsteht ein Gedächtnis, in dem die Autor*innen ihre intersubjektiven Bedeutungen offenlegen können. Dies betrifft ebenso die Literatur, insbesondere die Biographien, der Shtetl: Die Aussagen der Autorinnen basieren auf deren Erinnerungen, wodurch relativierende Generalaussagen über die Shtetl nur schwer möglich sind. Vor allem individuelle Behauptungen sind aus diesem Grund nur schwer zu falsifizieren.

Der Literaturwissenschaftler und Germanist Manfred Weinberg betont, dass die Literatur nicht nur in der Lage ist, etwas wieder aufleben zu lassen, sondern auch versucht, die tiefsten Ebenen des Erinnerns zu rekonstruieren. Er stellt die Literatur als die angemessenste Theorie des Gedächtnisses dar, da sie sowohl „Erinnern in Aktion“ (Weinberg 2010: 194) als auch Reflexion ist. Ihre besondere Fähigkeit besteht darin, dem schwer fassbaren Gedächtnis eine greifbare Form zu geben (ebd.).

Auf diese Weise kann das Wissen über die Shtetl durch die Literatur in schriftlicher Form bewahrt werden, ohne das würde ein großer Wissensschatz verloren gehen.

2.2.3 Kunst

Ebenso darf die Kunst, als ein weiteres Medium der Erinnerung, hier nicht außer Acht gelassen werden, denn sie bietet eine Vielzahl von Möglichkeiten zur Darstellung von Erinnerungen. Dies reicht von künstlerisch bearbeiteten Überresten der Berliner Mauer bis hin zu berühmten Gemälden wie dem „Abendmahl“ von Leonardo da Vinci.

Der bildenden Kunst wird allerdings nicht der gleiche Wahrheitsanspruch zugeschrieben wie etwa der Literatur, vielleicht deshalb, weil sie bereits im Vorfeld mehr Spielraum für Interpretationen bereitstellt. Beim Betrachten eines Kunstwerkes sind die geistigen, psychischen und leiblichen Vorgänge für die Erkennung der Erinnerung essenziell.

Panofsky [1955] (2006) konnte durch das dreistufige Interpretationsmodell zur Inhaltsdeutung aufzeigen, dass der Betrachter oder die Betrachterin eines Kunstwerks die Gesamtheit der emotionalen und willentlichen Regungen nicht berücksichtigt. Er oder sie analysiert und argumentiert in der Gegenwart und bezieht sich auf Vergangenes, ohne das Kunstwerk jedoch wirklich zu „erleben“ (Gudehus et al., 2010: 213).

Das Kunstwerk selbst repräsentiert nicht die Vergangenheit, doch seine Struktur kann den Betrachter zu einem produktiven inneren Ausdruck leiten, der mit der vergangenen Realität übereinstimmt (ebd.).

Die Rolle der Kunst bei der Bewahrung und Interpretation von Erinnerungen ist vielschichtig und wirft Fragen auf, wie Kunstwerke Erinnerungen adäquat darstellen und deuten können. Verschiedene Kunstformen können auf unterschiedliche Weisen dazu beitragen, Erinnerungen zu konservieren und zu deuten. Dies wird im weiteren Verlauf der Masterarbeit am Beispiel des Malers Marc Chagall verdeutlicht, der seine Erinnerungen an sein Heimatshtetl im Pariser Exil in seinen Bildern verarbeitete. Durch seine Zeichnungen tauchte er in die Erinnerungen seiner Kindheit ein und stellte in verschiedenen Stillleben einzelne Objekte und soziale Situationen, wie Armut und Tod, dar. Es lässt sich argumentieren, dass diese unterschiedlichen Darstellungsformen simultan vielfältige Auswirkungen darauf haben, wie wir Erinnerungen begreifen und interpretieren.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Verwendung von Interpretationsmodellen, um die Verbindung zwischen Kunst und Erinnerung besser zu verstehen. Diese Modelle tragen dazu bei, die Struktur eines Kunstwerks zu analysieren und seine Verbindung zur Vergangenheit zu erkennen. Die Interpretation eines Kunstwerks ist daher durch dieses Modell beeinflusst. Es gilt daher, diese im Betrachtungsprozess miteinzubeziehen.

Daher bieten sowohl Kunst als auch Literatur über die Shtetl eine vielfältige und komplexe Möglichkeit, Erinnerungen zu bewahren und zu interpretieren.

2.2.4 Friedhöfe und Grabsteine

Schließlich sollten weitere Medien der Erinnerung, wie Friedhöfe und Grabsteine, in die Diskussion einbezogen werden.

„Die Ostjuden haben nirgends eine Heimat,
aber Gräber auf jedem Friedhof.“ (Roth, 2010: 8)

Joseph Roth beschreibt mit klaren Worten die Geschichte und Kultur des osteuropäischen Judentums und gibt in seinem Werk „Juden auf Wanderschaft“ (Roth, 2010) einen Einblick in deren Identität. Er schreibt in direktem Stil und verschönert nichts.

Grabsteine und Friedhöfe stellen, wie Joseph Roth in der oben zitierten Stelle betont, einen wichtigen Bestandteil in der Bewahrung der jüdischen Geschichte und Kultur dar. In diesem Zusammenhang habe ich Recherchen durchgeführt, um zu verstehen, warum Grabsteine so häufig mit Versen versehen sind. Aleida Assmann bietet hierzu eine Erklärung an: Sie schreibt (Assmann, 2009), dass die auf Grabsteinen eingravierten Gedichte dazu dienen, spezifische Merkmale eines Ortes authentisch zu bewahren. Auf diese Weise entsteht eine „In situ-Literatur“, deren Prinzip Assmann mit den Worten des englischen Dichters Thomas Gray treffend zusammenfasst: „Ein halbes Wort, das an oder in der Nähe der Stelle fixiert ist, ist eine Wagenladung Erinnerung wert.“ (Assmann, 2009: 322 ff.)

Zudem können Inschriften der Erinnerung dienlich sein: Eine Grundform der Grabinschrift kann das „Hier ruht“-Prinzip darstellen, woraus sich die Botschaft räumlicher Unverrückbarkeit ablesen lässt (Assmann, 2009: 324). Dieses „Hier“ stellt bereits immer eine

konkrete Markierung zur Kennzeichnung eines vergangenen Geschehens dar (ebenso wie „Hier wurde“ oder „Hier wohnte“ wie auch „Hier starb“) (ebd.).

Ein Ort hält Erinnerungen nur dann fest, wenn Menschen dafür sorgen. Es geschah auch, als ab den 1980er-Jahren der Rückzug der osteuropäischen Juden und Jüdinnen dokumentiert und festgehalten wurde. Ein weiteres Beispiel dafür ist die Veranschaulichung der strukturellen Zerstörung und Deportation in den Konzentrationslagern von Polen, Deutschland und Österreich. Da, wo niemand mehr lebt, keine Familien und Gemeinden mehr da sind, sind es die Monumente, welche die Überlebenden dazu bewegen, als Besucher*innen zurückzukehren. Ein besonderes Phänomen im Zusammenhang mit den Opfern der Konzentrationslager ist, dass keine physischen Gräber besucht werden können, es gibt nur ein sogenanntes Ortsgedächtnis (Assmann, 2009: 326).

Wie Assmann ausführt, könnte der „Gedächtnisort“ dazu beitragen, die Auswirkungen der Ereignisse auf die jüdische Gemeinschaft umfassender zu verstehen. In diesem Kontext können Erinnerungen entstehen, die mit Traumata und Verlust verbunden sind. Es könnte für die Hinterbliebenen eine Herausforderung darstellen, sich erneut mit diesen Ereignissen auseinanderzusetzen, insbesondere an den Orten, an denen sie stattgefunden haben. Darüber hinaus könnte die Frage aufgeworfen werden, inwieweit die ehemaligen Standorte der Konzentrationslager eine Form des „Tourismus“ fördern. Ein Tourismus, der paradoxerweise an einem Ort stattfindet, der eigentlich nicht dafür vorgesehen sein sollte - einem Ort, an dem Menschen ihr Leben verloren haben und unfreiwillig ihre letzte Ruhestätte gefunden haben.

2.2.5 Film

Filme haben den Vorteil, die Erinnerung lebendig zu halten und ein breites Publikum zu erreichen.

Filmemacher*innen sind durch ihre Arbeit in der Lage, Vergangenheit und Lücken der Erinnerung aufleben zu lassen. Sie können dadurch Spuren und Überresten der Geschichte präsentieren. Daraus entstandene filmische Archive bewahren das historische Material und dienen der Schaffung neuer Perspektiven und Leseweisen des Vergangenen (vgl. Ebbrecht-Hartmann, 2015). Das Ziel ist es jedoch nicht die Lücken der Erinnerung zu vervollständigen, sondern vielmehr die Möglichkeit zur Schaffung einer neuen Ordnung zu bieten.

Durch den Versuch der filmischen „Wiederherstellung“ geschichtlicher Geschehnisse überlagern sich Vergangenheit und Gegenwart. Die Überreste der Erinnerungen ermöglichen somit Neubetrachtungen, nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart, in der sich die Filmemacher*innen mit den Spuren der Vergangenheit auseinandersetzen und diese hinterfragen (Ebbrecht-Hartmann, 2015: 87).

Filme sind gleichzeitig Medien der Rekonstruktion von Vergangenheit und selbst Teil von Erinnerungsprozessen. Des Weiteren können sie ein gesellschaftlich dominantes Geschichtsbild widerspiegeln und ermöglichen somit eine Darstellung der kritischen Betrachtung erinnerungskultureller Formationen in bestimmten Gesellschaften zu verschiedenen Zeiten (ebd.).

Aleida Assmann beschreibt visuelle Dokumente als stumme Zeugen der Vergangenheit, wenn die mit ihnen verbundenen Erzählungen und Erinnerungen verloren gegangen sind (Assmann, 2007: 57). Dadurch können visuelle Erinnerungsfragmente in neue Zusammenhänge integriert oder sogar neu konstruiert werden. Eine Verbindung wird hergestellt zwischen zwei Gedächtnisdimensionen: dem „kommunikativen“ und dem „kulturellen“ Gedächtnis. Das kommunikative Gedächtnis umfasst Erinnerungen, welche sich auf die zeitnahe Vergangenheit beziehen, wobei das kulturelle Gedächtnis auf bestimmte historische Ereignisse ausgerichtet ist (Assmann, 2005: 52). Film und Gedächtnis gehen auf verschiedenen Ebenen enge Verbindungen ein. Dabei stellen nicht nur technische Dimensionen der Filmaufnahme und die filmische Inszenierung Bezüge zu Gedächtnisformationen her. Auch auf der theoretischen Ebene zeigen sich produktive Wechselbeziehungen zwischen Film und Gedächtnis (ebd.).

Die These von Ebbrecht-Hartmann (2018) ist es, dass es gilt, die Lücken und Risse, die visuelle Medien in vielen Gedächtnistheorien aufweisen, weiter zu füllen und nach passenden Beschreibungen zu suchen, um den Film als Gedächtnismedium auszuweisen (vgl. Ebbrecht-Hartmann, 2018).

Filme stellen Archive für neue Perspektiven und Interpretationen der Vergangenheit dar. Sie dienen der Rekonstruktion der Vergangenheit und Erinnerungsprozessen. Geschichtsbilder werden widerspiegelt, können aber verzerrt und falsch dargestellt werden. Dies birgt eine Gefahr in den visuellen Darstellungen. Vor allem mit Beginn der stärker werdenden, fast schon

mit der aktuell dominierten Medienpolitik stellen visuelle Falschdarstellungen eine tägliche Herausforderung dar, dass die Interpretation auf eine Ebene bringt.

Ein weiterer Aspekt ist die Rolle von Filmen als "stumme Zeugen" der Vergangenheit. Sollten visuelle Dokumente von Erzählungen und Erinnerungen verloren gehen, so könnten Filme diese Lücken füllen und die Bewahrung dieser bereitstellen.

3. Das Shtetl

Es gestaltet sich als nicht so einfach, wie es zunächst erscheinen mag, eine präzise und eindeutige Definition des Phänomens 'Shtetl' in Osteuropa zu formulieren. Dies liegt vor allem an der großen Bandbreite der Erscheinungen, die damit verbunden waren. Neben seiner Bedeutung für das kulturelle und familiäre Netzwerk der dort lebenden Menschen, repräsentierte das Shtetl auch eine bedeutende wirtschaftliche Kraft (vgl. Klier, 2017).

John Klier, Historiker für jüdische Studien, liefert in seinem Aufsatz „What Exactly Was a Shtetl?“ (2017) eine Definition des Wortes „Shtetl“, betont aber gleichzeitig das Fehlen eindeutiger Kriterien. Es ist anzumerken, dass das Shtetl in der Geschichte der nichtjüdischen Bevölkerung Osteuropas keine herausragende Rolle spielt. Das Shtetl war eine Welt für sich. Trotzdem existiert ein verzerrtes Bild des Shtetls, das nichtjüdische Bewohner*innen ausschließt (vgl. Hoffman, 2000). Dazu kamen Spannungen und Anfeindungen von anderen Gruppen.

Das oft idealisierte Zusammenleben des römisch-katholischen/orthodoxen Christentums mit dem Judentum sei nach Ansicht John Kliers keine Realität gewesen. Im Laufe der Jahre kam es immer wieder zu Pogromen und Zerstörungsaktionen gegen religiöse Institutionen. Zudem herrschte ein ständiger Machtkampf zwischen den verschiedenen Fraktionen, aus dem die christliche Kirche ihre andauernde Dominanz demonstrierte. Dies zeigte sich beispielsweise in der Anordnung der Gebetsräume oder der außerhalb des Shtetls gelegenen Friedhöfe (vgl. Klier, 2017).

Im 19. Jahrhundert wurde der Niedergang des Shtetls durch Industrialisierung und Modernisierung, Migration und Emigration sowie die wiederkehrenden politischen Revolutionen in Osteuropa eingeleitet. Das Shtetl-Leben fand sein endgültiges Ende mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges (vgl. Hoffman, 2000).

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges kam jedoch dem Shtetl vor allem außerhalb Osteuropas wieder mehr Bedeutung zu. Viele Emigrant*innen waren auf der Suche nach ihren familiären Wurzeln in diesem Gebiet oder wollten durch literarische Erzählungen das Shtetl-Leben rekonstruieren, um das Gefühl der „alten Heimat“ wieder zu erleben (ebd.).

3.1 Entstehungsgeschichte

Die Bezeichnung „Schtetl“ für jüdische Kleinstädte in Osteuropa geht auf das jiddische Wort „שטעטל“¹ zurück. Das deutsche „Schtetl“ und das englische „Shtetl“ stellen weitere Schreibvarianten dar, sowie die jiddische Variante „Štetlach“. In der polnischen Sprache ist Schtetl mit „miasteczko“ und im Russischen „местечко“ übersetzt, wobei in beiden Sprachen ebenso das jiddische „sztetl“ und „штетл“ anwendbar ist (Terpitz, 2008: 89).

Im Jiddischen findet sich auch eine Unterscheidung zwischen „štot“ und „dorf“. Differenziert wird hier nach Größe und Funktion. Ist das „dorf“ von Landwirtschaft und Ackerbau geprägt, so ist die „štot“ das Zentrum von Industrie, Handels- und Finanzwesen mit Bezirken, in denen es vorwiegend eine jüdische Bevölkerung gibt. Das Schtetl ist jedoch ein urbanes Zentrum auf dem Land, das zwischen den wirtschaftlichen Bedürfnissen von Stadt und Land stand (Terpitz, 2008: 93 ff.).

Im Deutschen lässt sich das Schtetl mit „Städtchen“ oder „Städtlein“ übersetzen. Es wird klar von dem Begriff der „Stadt“ unterschieden, da es, wie bereits oben erwähnt, eine niedrigere Bevölkerungsdichte aufweist und es sich um ein kleineres Industriegebiet handelt. In der deutschen Sprache werden die Nachsilben -chen und -lein verwendet, um eine Verniedlichung auszudrücken, die besonders in der literarischen Sprache häufig anzutreffen ist (ebd.).

Wenn man in Romanen und Autobiografien über das Schtetl liest, scheint es, als sei es ein Ort vollkommen harmonischen Zusammenlebens einer Gemeinschaft. Die nostalgische Mystifizierung, die das Schtetl umgibt, macht es schwer, es in einer physischen Realität zu verorten. Die sehr allgemeine Formulierung, dass „ein Schtetl ein Ort in Osteuropa war, an dem Juden und Jüdinnen lebten“, ist unzureichend, da die Vielfalt jüdischen Lebens in Osteuropa so groß war, dass ein umfassender Überblick erforderlich ist, bevor eine genaue Definition gegeben werden kann.

Die Diskussion über den genauen Ursprung des Phänomen Schtetl (oder der Schtetl) zeigt, dass es sehr unterschiedliche Formen jüdischer Siedlungen in Altpolen und in der polnisch-litauischen Union gab (vgl. Klier, 2017).

¹ Jiddisch: Kleinstadt

Als Ausgangspunkt bietet sich die Frage nach der Anzahl der Bewohner*innen eines Shtetls an, doch diese lässt sich nur schwer beantworten: Von wenigen Hundert bis zu mehreren Tausend Einwohner*innen könnten laut Literatur in einem Shtetl gelebt haben. An Markttagen oder an religiösen Feiertagen zogen viele Menschen aus ihren Dörfern in die Shtetl, um die Synagogen besuchen zu können. Wie im Christentum brachten auch im Judentum hohe Feiertage einen Zustrom an Gläubigen aus Gebieten, in denen es keine Synagoge oder religiöse Einrichtungen gab (ebd.).

Im frühen 15. Jahrhundert wanderten Juden und Jüdinnen in das polnisch-litauische Königreich ein und wurden dank der vom polnischen Monarchen erteilten Niederlassungserlaubnis als eine handelbetreibende Bevölkerung anerkannt. Folglich wurde es dem Judentum freigestellt, sich in ganz Osteuropa niederzulassen und Handelstätigkeiten nachzugehen.

Mit der Zeit verschlechterte sich jedoch die Lage der Juden und Jüdinnen. Es wurde ihnen verboten, große städtische Gebiete wie Krakau, die ehemalige Hauptstadt Altpolens, zu betreten, und sie wurden 1495 gewaltsam von dort vertrieben (vgl. Klier, 2017).

Juden und Jüdinnen waren nun gezwungen, in die umliegenden Vororte oder in die restlichen, weitläufigen Teile Osteuropas zu ziehen. Zwar hatten Städte wie Odessa, Warschau und Lodz einen hohen Anteil an jüdischen Bewohner*innen, die Mehrheit bildeten aber die christlichen Bürger*innen in den Hauptstädten (ebd.).

Die frühe Neuzeit, hier ist der Zeitraum zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert gemeint, war geprägt von der Expansion der Volkswirtschaft und der Erschließung abgelegener Regionen wie der Ukraine. Juden und Jüdinnen gründeten ihre Gemeinden meist in ländlichen Regionen und erhielten die Befugnis, aristokratische Besitztümer und Pachtverträge zu verwalten sowie Tavernen und Mühlen zu betreiben (ebd.).

Erst im 19. Jahrhundert begannen osteuropäische Juden und Jüdinnen in der Landwirtschaft tätig zu werden. Ihre Siedlungen erstreckten sich über verstreute Gebiete, selten in Regionen mit starker Expansion. Dies führte dazu, dass ländliche Aspekte zu einem zentralen Element des Shtetl-Lebens wurden. Dabei spielten sowohl Männer als auch Frauen eine aktive Rolle in der landwirtschaftlichen Arbeit (vgl. Roskies & Roskies, 1979).

Auch übernahmen sie damals eine Rolle als Vermittler*innen zwischen Feld und Markt, da sie über ein grundlegendes Verständnis der landwirtschaftlichen Bedingungen verfügten. Die Felder wurden durch den Anbau von Getreide bestellt. Für die Herstellung von Milchprodukten wurden Tiere gehalten. Diese Nahrungsmittel wurden an Markttagen in den Shtetl verkauft. Aufgrund der Mieten für die verpfändeten Landgüter waren die Shtetl für den Adel eine gute Einkommensquelle. Deshalb können Shtetl im Sinne von Max Webers auch als „Marktstädtchen“ (vgl. Nippel et al., 2000: 21) bezeichnet werden, denn der Markt war ein zentrales Merkmal des Shtetls (siehe auch dazu Kapitel 3.3). Hier befanden sich Kunsthandwerker*innen und Kleinhändler*innen, die ihre Waren gegen landwirtschaftliche Produkte eintauschten. Auch wurden spezialisierte Dienstleistungen wie Unterkünfte und Gastwirtschaften angeboten. Dies führte dazu, dass der Adel die Entstehung zahlreicher Shtetl in vielen Gegenden Osteuropas befürwortete (Roskies & Roskies, 1979).

Dazu kam, dass nach den Pogromen erließ die russische Regierung die „Mai-Gesetze von 1882“, um die jüdische Präsenz außerhalb des Shtetls einzuschränken. Infolgedessen verschlechterten sich die Lebensbedingungen der jüdischen Bevölkerung. Da eine beträchtliche Zahl von Menschen von der Landwirtschaft als Einnahmequelle abhängig war und diese Tätigkeit nicht weiter ausüben konnte, wurden ihnen wirtschaftliche Möglichkeiten genommen. Die Armut nahm zu, und diejenigen, die über die nötigen Mittel verfügten, entschieden sich für die Auswanderung (vgl. Roskies & Roskies, 1979).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist – wie oben bereits erwähnt – die Existenz eines nichtjüdischen Gebiets innerhalb des Shtetls, in dem Juden und Jüdinnen mit der christlichen Gemeinde koexistierten (vgl. Roskies & Roskies, 1979).

Das Zusammenleben von Christen und Juden in Gebieten mit bedeutender jüdischer Bevölkerung stellte bald eine Herausforderung dar, da die russische Regierung die Trennung von Christentum und Judentum strikt durchsetzte. Es gab auch klare Vorgaben bezüglich der Lage und Größe von Glaubensstätten. Die Größe und Lage von Synagogen waren unveränderlich festgelegt. Traditionell musste die Synagoge niedriger gebaut werden und durfte die Größe der Kirche nicht überschreiten (ebd.).

Obwohl Christen und Christinnen die jüdischen Feiertage kannten, hatten sie wenig Wissen über deren religiöse Bedeutung. Juden und Jüdinnen waren gezwungen, sich den christlichen

Festen anzupassen. Durch die „Maigesetze“² kam die Verpflichtung hinzu, ihre Geschäfte an bedeutenden christlichen Festen bis zum Ende des christlichen Gottesdienstes geschlossen zu halten. Nach dem Ende des Gottesdienstes waren Markt und Läden für den Handel zugänglich. Markttage, die mit christlichen Festen zusammenfielen, waren bei der Bevölkerung sehr beliebt und zogen eine große Zahl von Besucher*innen an (ebd.).

Die jüdischen Kaufleute mussten sich dem anpassen, führten ihre Geschäfte jedoch nur insoweit, als dies mit ihren religiösen Pflichten vereinbar war. Zu den Ruhetagen gehörten der Schabbat, der von Freitag bis Samstagabend begangen wurde, sowie bedeutende religiöse Feste wie Jom Kippur. Während dieser Zeit war es aufgrund religiöser Verpflichtungen nicht zulässig, Marktplätze und Läden zu betreiben (ebd.).

Neben diesen religiösen Verpflichtungen waren die Lebensbedingungen im Shtetl oft schwierig. Viele Probleme ergaben sich aus der Vernachlässigung der kommunalen Infrastruktur. Roskies & Roskies (1979) berichten von Schmutz und Dreck sowie unbefestigten Straßen, die sich im Frühjahr in Feuchtgebiete verwandelten. Sie beschreiben zudem schmutzigen Schnee und ungestrichene Holzhäuser, die oft Anzeichen von Verfall zeigten. Angesichts dieser schwierigen Bedingungen erschien vielen Menschen die Umsiedlung als einzige praktikable Lösung (vgl. Roskies & Roskies, 1979).

Diese Umsiedlung wurde durch den Beginn der Industrialisierung noch verstärkt. Ein erheblicher Teil der Shtetl-Gemeinde verlor durch diese Entwicklung seine Lebensgrundlage. Umgekehrt bot der Aufschwung der Industrie einer ausgewählten Gruppe prominenter jüdischer Unternehmer neue Perspektiven. So kam es dazu, dass der größte Teil der Bevölkerung in westliche Länder wie die Vereinigten Staaten und Israel auswanderte (vgl. Roskies & Roskies, 1979).

3.2 Zusammensetzung der Bevölkerung

Im folgenden Kapitel richten wir unser Augenmerk auf die kulturellen und ideologischen Charakteristika der ethnischen Gruppen, die im Shtetl lebten. Wir beleuchten die

² Durch die „Maigesetze von 1882“, die vom russischen Zaren Alexander III. erlassen wurden, wurde festgelegt, dass Juden und Jüdinnen sich nur noch in Städten und Shtetl ansiedeln durften (Roskies & Roskies, 1979).

wechselseitige Prägung, die sie aufeinander ausübten, sowie die stetigen Herausforderungen, denen sie gegenüberstanden, um ihre vielfältigen Identitäten zu bewahren. Das aschkenasische und das chassidische Judentum bildeten die größten Gruppen und repräsentierten den Großteil der jüdischen Bevölkerung. Daher werden wir in den kommenden Kapiteln einen kurzen Einblick in deren Entstehungsgeschichte geben, deren Einflüsse sich deutlich in den Shtetl widerspiegeln.

3.3.1 Das aschkenasische Judentum

Im Mittelalter bezeichnete der Begriff „Aschkenas“ allgemein das Gebiet, das wir heute als Deutschland kennen, wie Van Straten (2011: 183) erläutert. Genauer gesagt, meint es das Gebiet des Rheinlandes (ebd.).

Das aschkenasische Judentum ist eine jüdische Diasporagemeinschaft, die hauptsächlich aus Mitteleuropa, insbesondere Deutschland, stammt. Im Mittelalter (13. und 14. Jahrhundert) begann allmählich eine Wanderung Richtung Osten, vor allem nach Polen, Litauen, Belarus, Russland und in die Ukraine, aufgrund von Pogromen und Kreuzzügen. Die Selbstbezeichnung „Aschkenasim“ nahmen sie auf dieser Reise nach Osten hin mit (Brenner, 2008: 102).

In Osteuropa stellte sich das aschkenasische Judentum als breite kulturelle Gruppe mit einer großen Bevölkerung dar. Ihre reiche kulturelle Tradition und ihre Jiddische Sprache gingen eine Symbiose mit den lokalen Traditionen der umliegenden Städte und Regionen ein. Diese lokalen kulturellen Praktiken blieben bis in die frühe Neuzeit erhalten (Brenner, 2008).

Im späten 16. Jahrhundert formierte sich eine noch größere, geschlossene aschkenasische Gemeinschaft, die durch ihre geografische Nähe und die zentrale Führung durch Rabbiner gekennzeichnet war (vgl. Rauschenbach et al., 2020: 26). Dies war größtenteils auf die vorteilhafteren Lebensbedingungen in Osteuropa im Vergleich zu Westeuropa zurückzuführen. Es gab weniger Feindseligkeiten gegenüber Juden und Jüdinnen, die Rechtsprechung war fairer und religiöse Einrichtungen wie Synagogen und Friedhöfe waren überwiegend vor Verwüstungen geschützt (Brenner, 2008: 152).

An erster Stelle in der Hierarchie der aschkenasischen Shtetl-Gemeinde stand der Rabbiner. Waren die Shtetl anzahlmäßig kleiner oder finanziell nicht in der Lage, einen eigenen

Rabbiner zu stellen, wurden sie mit anderen Shtetl zusammengelegt. Die Shtetl-Gemeinde war für die Unterbringung und den Unterhalt des Rabbiners samt seiner Familie zuständig. Ein finanzieller Aufwand, den sich nicht jedes Shtetl leisten konnte. Der Rabbiner war nicht nur in justiziablen Fragen gesetzgebend, sondern wurde auch bei religiösen oder familiären Unklarheiten konsultiert (Brenner, 2008: 155).

Trotz der Interaktion der Aschkenasim mit der umgebenden Gesellschaft und der Integration neuer, fremder Ansichten in ihre jüdische Kultur, betont Berger (2010: 512), dass sie keine Absicht hatten, ihre jeweilige Region vollständig zu kontrollieren. Vor dem späten 18. Jahrhundert gab es kaum Bestrebungen, sich über die bereits im Alltag existierenden komplexen sozialen Dynamiken des katholischen Christentums hinaus in die christliche Gesellschaft zu integrieren (ebd.). Nur in Bezug auf Speisen und musikalische Unterhaltung schien die Mehrheitsgesellschaft Einfluss auf die jüdische Kultur zu nehmen und umgekehrt. So fand beispielsweise die polnische christliche Küche Eingang in die jüdische Küche der polnischen Shtetl, und jüdische Volkslieder haben ihre Spuren in den heutigen Liedern Polens hinterlassen (Brenner, 2008: 156). Es gab zwar einen gegenseitigen alltäglichen Einfluss, jedoch hatte das aschkenasische Judentum nie das Bestreben, die Gebiete Osteuropas für sich zu beanspruchen.

3.3.2 Das osteuropäische chassidische Judentum

Die Suche nach wissenschaftlicher Literatur zum chassidischen Judentum ist mühsam, da zu wenig Material zu dieser religiösen Bewegung vorhanden ist. Das osteuropäische chassidische Judentum wird immer wieder untersucht, doch es ist schwierig seine Komplexität zu erfassen.

Die Professorin für Jüdische Studien an der Hebrew University in Jerusalem Rachel Elior (2012) definiert den Begriff Chassidim als spirituelles und soziales Konzept, dessen Ursprung im 18. Jahrhundert im östlichen Galizien (heutige Ukraine) liegt. Als Gründer dieser Richtung wird Israel Ba'al Shem Tov (1698–1760) gesehen, der durch das Studium der *Kabbala*³-Bücher zu einer neuen spirituellen Weltansicht kam, nämlich die, dass das verborgene höhere göttliche Wesen und die irdische Welt miteinander verbunden seien und sich in Gedanken und Sprache widerspiegeln würden. Seine Anschauung hatte soziale Konsequenzen für die jüdischen

³ Hebräisch: Überlieferung.

Gemeinden in Osteuropa (Elior, 2012: 85). Die Mitglieder dieser Gemeinden schlossen sich zu kleinen alternativen Gemeinschaften zusammen, die sich auf diese mystische Autorität und die neuen Formen charismatischer Führungspersönlichkeiten stützten (ebd.).

In der Anfangsphase waren die sozialen Organisationen der neu entstandenen Chassidim vor allem durch Spontaneität und Strukturlosigkeit gekennzeichnet, insbesondere in Bezug auf ihre öffentlichen Aktivitäten. Das einzige gemeinsame Merkmal war die bewusste Vermeidung einiger gemeinschaftlicher Verpflichtungen, insbesondere die geringere Einhaltung strenger Vorschriften für die Teilnahme an wichtigen religiösen Feiertagen (Wodzinski, 2012: 116).

Frauen hatten eine besondere Stellung: Bis ins 20. Jahrhundert herrschte Unsicherheit über ihre Aufnahme in die chassidische Gemeinschaft, da die Mitgliedschaft ausschließlich Männern vorbehalten war (Wodzinski, 2012: 113 ff.).

Ab 1772 gab es Bestrebungen, die chassidische Gemeinden in Polen, Litauen und einigen Regionen der Ukraine zu exkommunizieren. Diese Bestrebungen wurden von aschkenasischen Rabbinern initiiert und überwacht, deren Vorsitzender Gaonas Elijah ben Solomon Zalman war.

Als Reaktion auf die wachsende Bewegung wurden eine Reihe restriktiver Maßnahmen ergriffen, um der wahrgenommenen Gefahr entgegenzuwirken und die Kontrolle über ihre Anhänger*innen aufrechtzuerhalten (Elior, 2012: 92).

Die traditionellen aschkenasischen Rabbiner, genannt *Misnagdim*⁴, fühlten sich von dem Selbstbewusstsein der Chassidim bedroht, da diese Gruppe immer größer wurde. Geleitet von göttlicher Inspiration fühlten sich die Chassidim verpflichtet, von nun an die soziale und spirituelle Verantwortung für ihre Anhänger*innen zu übernehmen, wenn diese den Status bestehender Autorität der Misnagdim infrage stellten. Demgegenüber wurden die Chassidim beschuldigt, größere und kleinere Änderungen in der akzeptierten Tradition vorgenommen zu haben, darunter: Ablehnung der vorherrschenden aschkenasischen Tradition im Ritual, Ablehnung der vorherrschenden aschkenasischen Tradition in religiösen Normen und spirituellen Prioritäten, Verachtung der Tora und ihrer Gelehrten (Elior, 2012: 107 ff.).

⁴ Hebräisch: Gegner.

Dennoch gewann der Chassidismus vor allem in Osteuropa an großer Popularität und so erlangte er zunehmend Einfluss auch auf feierliche Alltagsriten in Zusammenhang mit Hochzeiten, Geburten und Todesfälle (Brenner, 2008: 159).

Eine große Gemeinde der chassidischen Bewegung befand sich zum Beispiel im litauischen Shtetl Panevėžys, siehe Kapitel 5.3.9.

3.3 Der Marktplatz als Ort der Begegnung und seine Funktion

Der Markt war der Begegnungsort von Juden und Jüdinnen mit Christen und Christinnen im Shtetl. Seine zentrale Lage im Kern des Ortes war umgeben von weiteren Warenhäusern. Daher ist es angebracht, kurz auf die theoretischen Konzeptionen des Marktes einzugehen:

Wie Theoretiker des Raumes und der Stadt, wie Henri Lefèbvre (1972) und Max Weber [1921/2] (1999) feststellten, ist ein Markt ein Platz der Begegnung und Zusammenkunft. Lefèbvre charakterisiert den Markt als Ergebnis von „lesbaren“ und „unlesbaren“ Beziehungen, die sowohl sichtbar als auch unsichtbar sind (Lefèbvre, 1972: 54). Der Markt entstand durch die schrittweise Auflösung des Versammlungsplatzes (Italienisch: Forum) gegen Ende des Mittelalters. Später wurden die Kirche und das Rathaus hinzugefügt (vgl. ebd.: 16), sowie die Verzierung dieses Platzes mit Siegeszeichen.

Nach Weber (1947) bietet der Markt eine Vielzahl von Agrar-, Industrie- und Kulturprodukten an, um ein breites Spektrum von Konsument*innen anzusprechen. Auf den Märkten herrscht ein Zusammenspiel aus Normen, Regeln und Verhaltensweisen, über das jeder Akteur und jede Akteurin unbewusst verfügt (ebd.).

Wie man es in historischen Quellen, die ich während meines Feldaufenthalts in Litauen konsultieren konnte, feststellen kann, diente der Marktplatz des Shtetls als Treffpunkt für jüdische und nichtjüdische Bewohner*innen, die sich zum Austausch von Waren versammelten. An diesem Ort wurden selbstproduzierte oder gehandelte Produkte zum Verkauf angeboten, was zur Entstehung temporärer Handelsbeziehungen führte. Während der Woche war dieser Kernbereich eher ruhig, doch an den Wochenenden war er belebt durch Menschenmassen. Hier fanden nicht nur Geschäftsbeziehungen statt, sondern auch ein reges soziales Miteinander. Diese Beziehungen begannen und endeten mit dem Markt. Es wird

angenommen, dass der Marktplatz, im Falle von sprachlichen und kulturellen Differenzen, zu einer Art „neutralem Territorium“ wurde, da die Interaktionen hauptsächlich durch ökonomische Interessen bestimmt waren. Der Markt stellte daher nicht nur eine bedeutende Einnahmequelle für die Bewohner*innen dar und wurde somit zu einem essenziellen Element des Shtetls.

4. Methodik und Forschungsdesign

In diesem Kapitel wird die methodologische Vorgehensweise dieser Studie ausführlicher erläutert. Zur Beantwortung der gestellten Fragen wurden verschiedene qualitative Methoden eingesetzt. Über die Darstellung von Shtetl als Ort der Erinnerung ist wenig bekannt. Daher wurden qualitative Daten erhoben, um mehr über dieses Phänomen in Erfahrung zu bringen.

4.1 Merkmale qualitativer Erhebungsmethoden

Die Definition von Peter Atteslander (2010), die hier für diese Arbeit richtungsweisend war, lautet:

„Die qualitative Sozialforschung beruft sich demgegenüber auf das *interpretative Paradigma* (Wilson), die Hermeneutik und die Phänomenologie. Zentral ist die Annahme, dass soziale Akteure Objekten Bedeutungen zuschreiben, sich nicht starr nach Normen und Regeln verhalten, sondern soziale Situationen interpretieren und so prozesshaft soziale Wirklichkeit konstituieren.“ (Atteslander, 2010: 77)

Im Gegensatz zu den quantitativen Methoden ist man sich bei der qualitativen Forschung dessen bewusst, dass über subjektive Beobachtungen und Alltagsbewusstsein genau reflektiert werden soll. Genau die daraus resultierenden Probleme will die qualitative Forschungstechnik erfassen.

Der Soziologe Roland Girtler weist in seinem Buch „Methoden der Feldforschung“ (2001) auf ein in den Sozialwissenschaften allgemein anerkanntes und grundlegendes Phänomen hin, nämlich dass soziale Phänomene von den Interpretationen der Individuen innerhalb einer sozialen Gruppe abhängen (Girtler, 2001: 26).

Die Kultur- und Sozialanthropologie hat von Anfang an wesentliche Techniken, Methoden und Verfahren der Sozialwissenschaften entwickelt, insbesondere in Verbindung mit der Ethnographie. Qualitative Techniken haben den Vorteil, dass sie „offen“ sind (siehe unter anderem Girtler, 2001: 38). Bei dieser Methode nähert man sich der Thematik offen und es wird davon ausgegangen, dass die Struktur des Forschungsfeldes erst im Laufe des Forschungsprozesses deutlich wird. Dies unterstreicht den offensichtlichen Vorteil qualitativer Forschung (ebd.).

Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss (Glaser & Strauss, 1965, Glaser & Strauss, 1968) entwickelten während einer Feldstudie in den 1960er Jahren eine qualitative Analyse als Denk-

und Arbeitsweise. Dieser Ansatz betont die Bedeutung des Handelns, des Verstehens der Problemsituation und der Betrachtung der Methode im Kontext von Problemlösungsprozessen. Eine weitere Tradition, die seit den 1920er Jahren besteht, ist die Chicago School, welche von der Ethnographie sehr früh beeinflusst wurde und sich auf Feldbeobachtungen und Interviews als Methoden zur Datenerhebung stützt (vgl. Strauss, 1998: 30). In Bezug auf die Chicago School ist anzumerken, dass sie soziale Interaktionen und Prozesse in den Vordergrund stellte und die Notwendigkeit, die Perspektiven der Beteiligten zu verstehen, hervorhob um Interaktion, Prozess und sozialen Wandel zu begreifen. Die Veröffentlichung von *Street Corner Society* von W. F. Whyte (1943), die zu einem Klassiker wurde, stützt sich auf die Erkenntnisse von Bronisław Malinowski (1922) und dessen Schule der teilnehmenden Beobachtung. In diesem Werk von der Chicagoer School wurde rein ethnographisch gearbeitet. Die Beiträge von Bronisław Malinowski (1922) bilden bis heute eine wichtige Grundlage in der Methodenlehre der Kultur- und Sozialanthropologie.

Qualitative Beobachtungsstudien verwenden vorab keine festgelegten Beobachtungsschemata. Um Klarheit zu gewährleisten, ist es notwendig, einen klaren Zugang zum untersuchten Bereich sowie zu den an den Beobachtungen beteiligten Personen herzustellen. Darüber hinaus ist es wichtig, den Zusammenhang zwischen Distanz und Teilnahme an der Studie zu verstehen und zu definieren (Atteslander, 2010: 78). Einfach ausgedrückt ist es wichtig, den Hintergrund der beteiligten Personen klar zu verstehen, aber es ist ebenso wichtig, vorgefasste Annahmen über mögliche Ergebnisse zu vermeiden. Darüber hinaus ist es wichtig, sich selbst zu hinterfragen, um die eigene Beteiligung am Forschungsprozess und deren Auswirkungen auf die gesammelten Daten und Ergebnisse einzuschätzen. Dieser Aspekt ist für die qualitative Sozialforschung von grundlegender Bedeutung.

Besonders wichtig ist der Forschungsansatz, der bereits bei Malinowski (1922) vorhanden war und von Bettina Beer (2003) folgendermaßen formuliert wurde:

„Trotz der Fokussierung auf Einzelprobleme und bestimmte Fragestellungen haben Ethnologen den Anspruch, ganzheitlich zu arbeiten, das heißt: die Gesamtzusammenhänge zu erfassen. Ethnologen schreiben von dem Ideal der holistischen Forschung (Herv. im Original): jede Fragestellung soll – soweit möglich – in den weiteren kulturellen Kontext eingebettet werden.“ (Beer, 2003: 12)

Das Ziel bei qualitativen Forschungsmethoden ist es also, einzelne Phänomene im Kontext zu betrachten. So ist es auch bei dieser Forschung unumgänglich, dass Sprache, Geschichte und Religion besonders beachtet werden.

4.2 Literaturrecherche

Eine Forschung beginnt mit der Erkundung bestehender Literatur, um das aktuelle Wissensniveau zu erfassen. Bettina Beer betont, dass eine sorgfältige Literaturrecherche eine Zerlegung in spezifische Forschungsfragen erfordert, die für die Bearbeitung des gegebenen Themas unerlässlich sind. Sie stellt klar, dass das Untersuchungsziel immer von individuell festgelegten Werturteilen geprägt ist (Beer, 2003: 15). Diese Fragen dienen nicht nur als Leitfaden, sondern können auch dazu genutzt werden, um frühzeitige persönliche Interessen am Untersuchungsgebiet aufzuzeigen, die möglicherweise schon während der ersten Literaturrecherche entstanden sind (ebd.).

Die Literaturrecherche war darüber hinaus ein wesentlicher Bestandteil meiner Forschungsarbeit, um die vielfältigen historischen, theologischen und literarischen Aspekte zu erfassen. Zu Beginn meiner Forschung war mein Wissen begrenzt - ich wusste lediglich, dass Shtetl jüdische Siedlungen in Osteuropa waren. Schritt für Schritt begann ich jedoch zu verstehen, wie sich das Judentum in Europa etablierte und wie dies schließlich zur Entstehung der Shtetl beitrug. Dieses grundlegende Verständnis war ausschlaggebend, um die fortlaufende Geschichte und die Einflüsse der Shtetl zu durchdringen, da die Theorien der Urbanen Anthropologie zur Erforschung von grundlegenden kultur- und sozialanthropologischen Entwicklungen bedeutsam sind. Die Vorlesung „Einführung in die Urbane Anthropologie⁵“ (Chevron, 2020) diente als Ausgangspunkt, da sie wertvolle Literatur zu den theoretischen Beiträgen des urbanen Raums zur Verfügung stellte. Aus diesen Texten ließ sich potenziell weitere Literatur ableiten, die tiefere Einblicke ermöglichen konnten.

Die Studie wurde ausschließlich unter Verwendung der Einrichtungen der Universität Wien realisiert, einschließlich der Online-Datenbank und der Universitätsbibliothek im Hauptgebäude. Nach der Durchführung der Literaturrecherche wurde das identifizierte Material systematisch kategorisiert, um eine passende Zusammenstellung für die jeweiligen Kapitel zu gewährleisten.

⁵ 240007 VO: Einführung in die Urbane Anthropologie (2020W)
Lehrende Marie-France Chevron

Mit der Zeit hat sich das Literaturspektrum zu diesem Thema beträchtlich erweitert. Dies ist auf den historischen und theoretischen Aspekt der Arbeit zurückzuführen. Obwohl dieser Aspekt für die Forschungsfragen möglicherweise weniger relevant sein mag, darf er bei der Sammlung des Hintergrundmaterials nicht vernachlässigt werden. Der historische Aspekt war stets zentraler Bestandteil der gesamten Literaturanalyse.

4.3 Expert*innen-Interviews

Ein etablierter und bewährter Ansatz zur Erhebung qualitativer Daten ist die Durchführung von Interviews mit Spezialist*innen. Allgemein werden Beobachtungen und Interviews als sich gegenseitig ergänzende Methoden betrachtet (siehe auch u.a. Girtler, 2001: 149). Girtler weist darauf hin, dass Expert*inneninterviews in einigen Studien der einzige praktische Ansatz sind, um zu Ergebnissen zu gelangen (ebd.).

Ich lud Literatur- und Geschichtsexpert*innen mit Vorkenntnissen zur jüdischen Kultur und Geschichte zu Einzelinterviews ein, um an themenspezifischen Debatten zur Darstellung des Shtetls in Kunst, Kultur und Literatur teilzunehmen. Diese Entscheidung fiel, da es an aktuellen Zeitzeugen für narrative Interviews mangelte und dieser Ansatz sich als nicht durchführbar erwies. In meiner Arbeit waren diese Expert*innen sehr wichtig, weil sie Expertise in Judaistik und Literaturwissenschaft haben oder ein ausgeprägtes Interesse an osteuropäischer Geschichte zeigen. Die Auswahl der Interviewpartner*innen war daher sehr überlegt.

Der Termin für ein Interview wurde bereits im Vorhinein telefonisch vereinbart. Je nach Themenschwerpunkt wurde ein teilstrukturiertes Interview vorbereitet. Ein Interviewleitfaden hat den Vorteil, auf konkrete Themen fokussieren zu können.

In dieser Untersuchung wurden die interviewten Personen als „Expert*innen“ bezeichnet, auch wenn diese Bezeichnung als sehr subjektiv betrachtet werden kann. Ab wann jemand als Experte oder Expertin gilt, ist nicht eindeutig definiert. Wichtig war jedoch, dass die ausgewählten „Expert*innen“ Teil eines spezifischen Umfeldes sind und ihre Arbeiten sich auf dieses Gebiet beziehen.

Ein gutes Beispiel einer Expertin ist Edita: Sie ist Lehrerin an einem Gymnasium in der litauischen Stadt Darbėnai, einem ehemaligen Shtetl, und zwischen 40 und 50 Jahre alt. Sie unterrichtet Geschichte und hat sich auf die Aufarbeitung der jüdischen Geschichte von Darbėnai gewidmet. Gemeinsam mit ihren Schüler*innen veranstaltet sie Workshops und möchte somit ihnen zeigen, wie das Stadtbild von Darbėnai vor rund hundert Jahren aussah und wer die Bewohner*innen der Häuser waren.

Die Interviews wurden in Österreich in deutscher Sprache geführt, aber Interviews und Gespräche während der Feldforschung wurden auf Englisch durchgeführt. Zwei Interviews wurden mit Personen gemacht, die nicht Englisch sprachen, und daher während der Feldforschung vor Ort mit Hilfe eines Dolmetschers geführt. Dieser übersetzte Fragen vom Englischen ins Litauische und die Antworten wiederum entsprechend vom Litauischen ins Englische.

Die Interviews wurden also – wie eben bereits erwähnt - sowohl auf Deutsch als auch auf Englisch geführt und manche anschließend übersetzt. Um Rückschlüsse auf die Identität der Interviewteilnehmer*innen auszuschließen, wurden nur deren Vornamen verwendet. Ausnahmen gelten für diejenigen, die ausdrücklich darum gebeten haben, mit vollem Namen genannt zu werden, oder die bereits in ihrem Fachgebiet Beiträge verfasst haben, wie im Beispiel des Journalisten und Ethnologen Eugenius Bunka.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die durchgeführten Interviews für das vorliegende Thema sehr relevant sind. Es wurden nicht nur wichtige Informationen, sondern auch menschliche Emotionen weitergegeben, weshalb einige Aussagen höher bewertet werden als andere. Die bei diesen Interviews entstehende Nähe musste bei der Forschungsarbeit reflektiert werden. Dies ist die bei der Ethnographie verlangte Notwendigkeit einer Reflexion zwischen Nähe und Distanz.

Die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2014) bietet eine Auswertung für transkribierte Interviews. Das Ziel soll sein, die Inhalte in ihrem sozialen Kontext zu interpretieren (ebd.). Gegenüber anderen Techniken hat sie den Vorteil, dass das Material schrittweise nach strengen, kontrollierten methodischen Regeln untersucht wird. Die analysierten Ergebnisse werden vor dem Hintergrund der Theorie interpretiert. Nach Mayring sind die jeweiligen Analyseschritte von theoretischen Überlegungen geleitet (ebd.).

Das Ziel der vorliegenden Analyse war es, einen zusammenfassenden Ein- und Überblick über die Erinnerungen an die Shtetl zu erhalten und zu hinterfragen, was diesen ihren mystischen Charakter verleiht. Aus diesem gesammelten Material konnte demnach eine Grundlage für eine Kategorienbildung (Mayring, 2014) geschaffen werden und somit folgende Kernkategorien gewonnen:

- Zerstörung
- Entfremdung
- Vorfahren
- Erfahrung
- Religiöse und finanzielle Einflüsse
- Jüdische Geschichte

4.3 Die teilnehmende Beobachtung

Wie bereits erwähnt, wurden auch im Feld selbst, also während der teilnehmenden Beobachtung, Interviews geführt. Aber die klassische ethnographische Feldforschung stand im Vordergrund, wie üblich in der Kultur- und Sozialanthropologie. Die Feldforschung dient sowohl als Mittel zur Datenerhebung als auch als Möglichkeit, eine Verbindung zur Untersuchungsumgebung herzustellen. Die Definition eines „Feldes“ hängt von den vorherrschenden Perspektiven des Untersuchungsgegenstands ab und wird von den besonderen Merkmalen der untersuchten Gesellschaft beeinflusst (Kremser, 2008: 141).

Dennoch hat die ethnographische Feldforschung im Laufe der Zeit eine bedeutende Entwicklung erfahren. Bis 1921 wurden vor allem Anstrengungen unternommen, umfassende Beschreibungen verschiedener ethnischer Gruppen zu erstellen, um Informationen über sie zu erhalten (Kremser, 2008: 137). Bronislaw Malinowskis Forschungen, insbesondere seine Expedition zu den Trobriand-Inseln in Papua-Neuguinea, und seine detaillierten Beschreibungen gelten als Geburtsstunde der sogenannten teilnehmenden Beobachtung (Malinowski, 1922), da zum ersten Mal eine detaillierte Beschreibung der Methode vorlag.

Nach Manfred Kremser (Kremser, 2008: 137) war Malinowski der Pionier der positivistischen Periode und wird als der Urheber der teilnehmenden Beobachtung anerkannt, eine Methode,

die bis heute in der Ethnographie bevorzugt wird. Kremser kennzeichnet diese Ära der teilnehmenden Beobachtung als das „reflexive Zeitalter“ (ebd.: 139). Eine ethnographische Monografie ist nicht nur eine reine Dokumentation des Untersuchungsfeldes, sondern vielmehr ein eigenständiges literarisches Werk (ebd.: 140).

Auch in dieser Forschung wurde nach dieser Methode vorgegangen. Die ursprüngliche Absicht, für den Feldstudienaufenthalt in die Ukraine zu fliegen, wurde durch die politischen Unruhen und den Beginn des Krieges vereitelt. Aus diesem Grund wurde Litauen als Ort für den Forschungsaufenthalt in dieser Studie ausgewählt. Mir gelang es, über eine Kontaktperson, die sich auf jüdische Geschichte und ihre Gemeinden in Litauen spezialisiert hat, Zugang zum Forschungsgebiet in Litauen zu erhalten. Dank eines „Schneeballeffekts“ konnten mehrere weitere Verbindungen hergestellt werden.

Meine Forschung begann in Vilnius, führte in nordwestlicher Richtung entlang der lettischen Grenze und kehrte dann in südlicher Richtung nach Vilnius zurück. Während dieser Zeit besuchte ich insgesamt 16 ehemalige Shtetl und dokumentierte die dabei entstandenen Eindrücke anhand von Bildern. Die Bilder zeigten jüdische Gebäude und ihre heutige Nutzung. Die Fotos wurden mit digitaler Technik aufgenommen und es war für mich von entscheidender Bedeutung, den Blickwinkel sorgfältig zu wählen, um eine möglichst umfassende Komposition zu erhalten. Die Fotos der Gebäude waren von Bedeutung, da sie es ermöglichten, den gegenwärtigen Zustand der Räume entsprechend den Forschungsfragen zu dokumentieren. Der Zweck der Bilder besteht darin, die Veranschaulichung zu verbessern und ein besseres Verständnis zu ermöglichen.

Durch die Feldforschung wurde die Fähigkeit geschärft, bisher unklare oder unbekannte Aspekte zu erkennen und zu verstehen, die Aufmerksamkeit verdienten. Insbesondere im Hinblick auf die laufenden Initiativen zur Wiederbelebung des kulturellen Bewusstseins für die jüdische Existenz in Litauen.

Nach diesem Feldaufenthalt bestand das Ziel darin, die Notizen und schriftlichen Dokumente zu ordnen und das erworbene Datenmaterial zu klassifizieren. Mit diesem Ansatz konnten die Daten erfolgreich auf einem höheren Abstraktionsgrad analysiert werden. Diese Ordnung erleichterte die Formulierung grundlegender Kategorien, die schlüssige Ergebnisse für die Untersuchung liefern könnten.

4.4 Darstellung der gesellschaftlichen Zusammenhänge

Bevor wir auf die Darstellung der Ergebnisse aus der Feldforschung genauer eingehen, gilt es zu erklären, wie gesellschaftliche Zusammenhänge, nach Atteslander die „sozialen Daten“, in diesem speziellen Kontext interpretiert werden (vgl. Atteslander, 2010: 14).

Forschungen lassen sich in zwei Phasen unterteilen. Im ersten Teil liegt der Schwerpunkt auf der Identifizierung der Probleme und Normen der sozialen Gruppierungen, die in den Shtetl gelebt haben oder sich über sie identifizieren. Dies ist die Phase, in der vorläufige Annahmen entwickelt werden können. Während der zweiten Phase ist es notwendig, die vorläufigen Ideen und Indikatoren im Auge zu behalten und zu überprüfen, ob sie die sozialen Strukturen genau wiedergeben.

Die Darstellung der Ergebnisse bringt gewisse Herausforderungen mit sich. Forscher*innen können ihre eigenen Organisationsmethoden verwenden, wenn sie diese genau begründen. Roland Girtler (2001: 146) meint, dass es notwendig sei, die sozialen Normen festzulegen, die sich während der Untersuchung herausgebildet haben.

Die Ergebnisse werden nach und nach präzisiert und es bleibt bis zuletzt unsicher, inwieweit sie die Untersuchungsfragen beantworten, und die aufgestellten Annahmen stützen.

Die „Grounded Theory“ (Glaser & Strauss, 1967) ist ein bewährtes Konzept, das die fortwährende Natur der Datensammlung hervorhebt. Dies entspricht in Wirklichkeit der klassischen ethnographischen Arbeitsweise und der Anforderung der Hermeneutik. Anselm Strauss, ein amerikanischer Soziologe, behauptet, dass der Prozess aufgrund der ständigen Generierung neuer Daten durch die Neukodierung von Transkripten nie vollständig abgeschlossen werden kann (Strauss, 1998: 56).

Es kann sein, dass es bei der Datenverarbeitung immer unmöglich ist, zu einem endgültigen Schluss zu gelangen, da eine erneute Untersuchung neue Erkenntnisse liefern könnte. Es stellt sich die Frage: Wann gilt die Forschung als abgeschlossen? Basierend auf meinem Studien- oder Forschungsthema ist es sehr unwahrscheinlich, dass jemals ein endgültiger Schluss

gezogen wird. Dies ist eine Dokumentation des Zeitpunkts, an dem ich Daten gesammelt habe, die mir in meiner unmittelbaren Umgebung zugänglich waren, unter Berücksichtigung der spezifischen Bedingungen zu diesem Zeitpunkt. Ein mystischer Ort ist durch seine subjektive Natur gekennzeichnet, da er von jedem Menschen je nach Faktoren wie Zeit, Stimmung und persönlicher Disposition anders erlebt wird.

Die Ergebnisse meiner Forschungen werden nun in den nachfolgenden Kapiteln beschrieben.

5. Ergebnisse konkreter Forschungen

Die Kapitel 5.1 und 5.2 stützen sich auf eine breite Palette an Literatur aus vorangegangenen Forschungen. Kapitel 5.3 hingegen präsentiert die Erkenntnisse aus Interviews und teilnehmenden Beobachtungen, die im Rahmen meiner eigenen Feldforschung in Litauen durchgeführt wurden.

5.1 Ein kurzer ethnographischer Überblick über die erste Forschung im Shtetl von Schlomo „An-ski“ Sanwel Rapoport

Zwischen 1912 und 1914 fand die erste Feldforschung in den Shtetl statt, unter der Leitung des Schriftstellers Schlomo Sanwel Rapoport, auch bekannt als An-ski.

Beauftragt von der Jüdischen Historischen und Ethnographischen Gesellschaft in Sankt Petersburg, bereiste er über siebzig Shtetl, vorwiegend in der Ukraine und in Russland. Seine Sammlung umfasste eine Vielzahl von Objekten, Märchen, Erzählungen, Volksliedern und Fotografien. Ein Katalog dieser Forschung, ergänzt durch Bildmaterial der gesammelten Objekte, wurde 1993 durch Abraham Rechtman veröffentlicht (siehe dazu Rechtman, 1993).

1939, nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, fand im staatlichen Ethnographischen Museum der Völker der UdSSR in Leningrad eine Ausstellung mit Teilen dieser Sammlung statt. Weitere Ausstellungen wurden jedoch durch den Beginn des Zweiten Weltkriegs und die kommunistische Herrschaft in der Sowjetunion verhindert. Die Sammlung von Rapoport galt lange Zeit als verloren, doch Gerüchte über erhaltene Objekte hielten sich hartnäckig.

Erst 1992, durch die Zusammenarbeit des Ethnographischen Museums St. Petersburg mit dem Joods Museum für lokale jüdische Geschichte in Amsterdam, wurden die als verschollen geglaubten Objekte wieder öffentlich zugänglich. Die gesamte Sammlung von An-ski wurde neu katalogisiert und teilweise restauriert. Das bisher unter Verschluss gehaltene Material wurde erstmals veröffentlicht und ausgestellt, was eine Fortsetzung der Forschungen zur jüdischen Kultur ermöglichte (Rechtman, 1993: 12–15).

Diese erste Feldforschung über die Shtetl in Russland und der Ukraine wird häufig als Referenz herangezogen, wenn über vergangene Forschungen berichtet wird.

5.2 Wesentliche Ergebnisse bisheriger Forschungen

5.2.1 Die Sprachen im Shtetl

Sprachen fungieren als wesentliche Elemente für die Schaffung von Gemeinschaftsgefühl und Zusammenhalt unter Menschen im Shtetl. Sie dienen jedoch auch als klare Abgrenzungsmechanismen, welche die Unterschiede und Einzigartigkeit der Menschen hervorheben.

Im speziellen Kontext der jüdischen Diaspora, vor allem derjenigen, die sich schrittweise in Osteuropa ansiedelten, nahmen Sprachen eine zentrale Rolle ein. Die jüdischen Einwander*innen brachten ein Kaleidoskop an eigenen Dialekten und Lehnwörtern aus ihren Ursprungsländern mit. Dieser sprachliche Schmelztiegel führte zur Entstehung von jiddischen Dialekten und einer daraus resultierenden, faszinierenden Sprachvielfalt im Shtetl.

Im Gegensatz dazu sprachen die sogenannten *Gojim*⁶, also Nichtjuden und Nichtjüdinnen, mehrheitlich west- und ostslawische Sprachen. In den Shtetl waren Jiddisch und Slawisch die dominierenden Sprachen. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über diese sprachlichen Phänomene gegeben:

Jiddisch entwickelte sich vor etwa 1000 Jahren zur Umgangssprache der jüdischen Gemeinschaft in der deutschsprachigen Mitteleuropa. Obwohl diese Sprache nie ein spezifisches Territorium oder einen Nationalstaat repräsentierte, entwickelte sie ein hochstrukturiertes Dialektsystem, eine moderne Literatur und eine Standardsprache (vgl. Wiecki, 2019).

Den ersten Aufzeichnungen zufolge entwickelte sich Jiddisch im deutschen Rheintal entlang der jüdischen Ansiedlungen, beginnend in Italien und nördlich verlaufend bis Frankreich. Vor allem die aschkenasischen Juden und Jüdinnen verbreiteten das Jiddische, beeinflusst durch die germanische Sprache. Diese Entstehungslinie wurde später als Westjiddisch bezeichnet und daraus entwickelten sich drei Dialektgruppen: *Livisch Yidish* (Nordostjiddisch in Litauen, Lettland, Estland, und Belarus) sowie *Poylish Yidish* (Zentraljiddisch in Polen, Tschechien,

⁶ Hebräisch: Volk, Nation. In diesem Kontext genutzt als Bezeichnung für die Gesamtheit der Nichtjuden.

Slowakei und Ungarn), gefolgt von *Ukrainish Yidish* (Südostjiddisch in der Ukraine, Moldawien und Rumänien).

Dem Jiddisch kam eine wichtige Bedeutung im täglichen Leben hinzu, nicht nur wurden die jüdischen Familiennamen durch die lokalen Dialekte ins Jiddische übersetzt, auch stellte die Sprache eine Abgrenzung zu den Nichtjuden und Nichtjüdinnen dar. Juden und Jüdinnen nutzten das Jiddische, um eine Abgrenzung zum Christentum zu erreichen (Roskies & Roskies, 1979: 34). Während *di yidishe gas*⁷ einen jüdischen Raum beschrieb, erklärte *dos mokem*⁸ das Gegenstück zu nichtjüdischen Orten.

Ostjiddisch wurde vierhundert Jahre später von den aschkenasischen Juden und Jüdinnen eingeführt, die begannen, sich in Polen und im Großherzogtum Litauen niederzulassen. Die slawischen Sprachen Polnisch, Ukrainisch und Belarussisch wurden damit zur jüngsten Gruppe, welche einen Einfluss auf die Zusammensetzung des Jiddischen hatte (Roskies & Roskies, 1979: 36).

Im Zuge der Emigrationswelle wurde das Jiddische vor allem nach Nord- und Südamerika, Palästina und Israel sowie Australien und Südafrika gebracht. Gegenwärtig befindet sich hier die Mehrheit der jiddisch Sprechenden, während Jiddisch in Osteuropa (Bosnien und Herzegowina, Niederlande, Polen, Rumänien, Schweden und Ukraine) als Regionalsprache anerkannt ist (ebd.).

Dem Jiddisch ist eine identitätsstiftende Eigenschaft zuzurechnen. Nicht nur für jüdische Migrant*innen, sondern auch für Geschichten, Erzählungen und Musik spielte Jiddisch eine bedeutende Rolle, vor allem im Shtetl. Denn Jiddisch war die Alltagssprache in den Shtetl, während Hebräisch den religiösen Schriften zugeordnet wird und hauptsächlich von Rabbinern und Jeschiwa-Schüler*innen gesprochen wurde. Jiddisch schaffte es nicht, mehr als nur eine Alltagssprache zu bleiben, obwohl von jiddischen Autor*innen der Versuch unternommen wurde, die Sprache in die Liturgie aufzunehmen (vgl. Weinrich, 1959: 82-84).

⁷ Jiddisch: jüdische Gasse/Straße.

⁸ Jiddisch: nichtjüdische Gasse/Straße.

So kreierte Jeffrey Shandler den Begriff der Postvernakularität des Jiddischen, womit verdeutlicht werden soll, dass Jiddisch zwar heutzutage nicht mehr Alltagssprache ist, jedoch weiterhin eine wichtige Rolle in der Gestaltung der Identität spielt (s. Wiecki, S. 120).

Des Weiteren ist Jiddisch nur schwer einem bestimmten geografischen Raum zuzuordnen, da es die Grenzen der verschiedenen nationalen Entitäten überschritten hat. Das hatte zur Folge, dass Jiddisch die Sprache der Aschkenasim in den Shtetl wurde und gleichzeitig mit der „Entterritorialisierung“ der Kultur auch im osteuropäischen Raum verschwand (vgl. Berger, 2010: 515).

5.2.2 Multilinguistische Einflüsse

Die Bewohner*innen der Shtetl sprachen nicht nur Jiddisch und Hebräisch, sondern auch die lokalen Sprachen, also die Sprachen der national ansässigen Ethnien. Zu den größten Sprachgruppen neben den verschiedenen Dialektformen der jeweiligen Regionen gehörten Deutsch, Polnisch, Ukrainisch, Belarussisch, Lettisch und Litauisch. Obwohl Russisch die offizielle Sprache im Zarenreich Russland war, war diese im alltäglichen Leben nachrangig. Nur sehr wenige Bewohner*innen im Shtetl sprachen Russisch, obwohl mit einem speziellen Programm 1863 versucht wurde, Russisch stärker hervorzubringen, was jedoch kläglich scheiterte (vgl. Wiecki, 2019: 34).

Des Weiteren wurden slawische Wörter ins Jiddische übertragen, und dank des slawischen Einflusses entwickelte das Jiddische mehrere Verkleinerungsformen: Fast jedes Substantiv oder jeder Name kann verkleinert werden, indem ein Suffix hinzugefügt wird. Aus Shtetl wird *shtetlekh*⁹ und die Endung -nik (wird als Verkleinerungsform verwendet) hat über das Jiddische Eingang in andere slawische Sprachen gefunden (Roskies & Roskies, 1979: 36).

So wurden auch Familiennamen durch Einflüsse aus dem Französischen oder Italienischen beeinflusst. Die italienischen Namen „Senior“ und „Angelo“ wurden zu „Shneyer“ und „Anshl“, und das französische „Bonhomme“ verwandelte sich zu „Bunem“ (Roskies & Roskies, 1979: 33).

⁹ Jiddisch: kleines Städtchen.

Die Bedeutung des Multilingualen lässt sich gut an dem Beispiel von Joshua Fishman, mit welchem ich ein Interview durchführte, aufzeigen: Seine Mutter wuchs in einem Shtetl in der heutigen Ukraine auf, später emigrierte sie in die Vereinigten Staaten. Sie sprach Jiddisch, Ukrainisch und ein wenig Hebräisch, mit welchem sie anhand von Gebetsbüchern in Berührung kam, sowie eine alte Version des Jiddischen durch das Tsene-rene, eine jiddische Version der Bibel speziell für Frauen. Das Ukrainische wurde vor allem an den Markttagen gesprochen, im Austausch mit den nichtjüdischen Shtetl-Bewohner*innen. Das Jiddische war die Sprache der Familie und der Juden und Jüdinnen untereinander. Gebetet wurde in hebräischer Sprache (Roskies & Roskies 1979: 55).

Durch meine Forschungsarbeiten komme ich zu der Erkenntnis, dass die sprachliche Flexibilität ein Ausdruck für die Adaptierung der gegebenen Lebensumstände ist. Zwar nahmen Juden und Jüdinnen die lokalen Sprachen an, aber in ihrem privaten Bereich blieb weiterhin Jiddisch die wichtigste Sprache. Dadurch konnten sie sich weiterhin von den nichtjüdischen Bewohner*innen unterscheiden, dann das Jiddisch blieb unangefochten die „eigene“ Sprache.

5.2.3 Die Lebensbedingungen

Es ist erwähnenswert, dass Berichte über das tatsächliche Leben im Shtetl selten sind, da die Literatur hauptsächlich das mystische Leben und individuelle Autobiografien von Juden und Jüdinnen behandelt. Ein objektiver Blick auf das vergangene Alltagsleben wird nur selten gewährt. Trotzdem hat es der jiddische Schriftsteller Jacob Glatstein geschafft, in seinen Memoiren einen Bericht über seinen Besuch eines Shtetls in Polen zu verfassen.

Jacob Glatstein wurde in Lublin geboren und emigrierte als 18-Jähriger nach New York City. Zwanzig Jahre später besuchte er seinen polnischen Geburtsort Kuzmir und berichtet darüber in seinem Werk *Ven Yash iz geforn*¹⁰ (Glatstein, 1940).

In „Ven Yash iz geforn“ (Glatstein, 1940) schildert Jacob Glatstein die Perspektive eines Emigranten, der aufgrund politischer Umstände (Erster Weltkrieg) gezwungen war, seine Beziehung zwischen seiner Herkunftskultur und seinem Leben als moderner Schriftsteller neu

¹⁰ „Yash“ meint die Koseform von Jacob. Ins Deutsche übersetzt heißt der Titel so viel wie „Als Jacob gefahren ist“.

zu bewerten. Er porträtiert ein Shtetl ohne Zukunft, ohne Nächstenliebe, ohne säkulare Bildung und mit einer Neigung zum Antisemitismus. Glatstein verdeutlicht, dass die soziale Landschaft des jüdischen Polens nur ein Teil des Kaleidoskops von Eindrücken, assoziativen Erinnerungen und Gedankenketten ist, die durch die kurze Begegnung ausgelöst wurden. Die Jiddisch-Sprachwissenschaftlerin Dafna Clifford widmet sich in ihrem Artikel "Shtetl Kuzmir: The Reality of the Image" ausführlich Glatsteins Werk und würdigt es für seine objektiven Darstellungen und den Versuch, ein realistisches Bild vom Shtetl zu vermitteln (Clifford, 2017: 115-132).

Die Art und Weise, wie das Shtetl Kuzmir in dem Text vorgestellt wird, zeigt die zugrunde liegenden Probleme, die der Autor damit aufzeigen möchte. Auch die stagnierende Shtetl-Wirtschaft und die beschriebene schwierige Situation am Arbeitsmarkt sind Themen.

Die Rolle, die Kuzmir zugeschrieben wird, ist die eines Ortes, der nichts tut und nur gerade so existiert. Aus diesem Grund wird es nur in Bezug auf seine landschaftlichen Schönheiten beschrieben, die groß genug sind, um Künstler*innen aus aller Welt anzuziehen. Diese kommen, um die umliegende Landschaft des Shtetls zu bewundern. Als Glatstein 1938 Kuzmir besuchte, war für ihn das Shtetl-Leben nicht mehr existent, aber wir müssen bedenken, dass er die letzten zwanzig Jahre davor in New York City verbracht hat. Er ging zurück in die USA und schrieb in Gedichten und als Journalist weiter über die jüdische nationale Tragödie.

Glatsteins Schreiben im Exil offenbart eine Sehnsucht nach einer verschwundenen, idyllischen jüdischen Vergangenheit, neben der Korruption der religiösen Führer der Stadt, der Emanzipation der Frau, der Anziehungskraft des Zionismus und der Fähigkeit, die jüngere Generation zu unterstützen. (vgl. Clifford, 2017).

5.2.4 Kinder und Erziehung

Meine Entscheidung, dieses Kapitel zu verfassen, wurzelt in Erkenntnissen, die ich während meines Feldforschungsaufenthalts gewonnen habe. Durch die Auseinandersetzung mit der Literatur wurde mir bewusst, dass es eine beachtliche Anzahl von Waisen- und Kinderheimen nicht nur in großen Städten, sondern auch in kleineren Shtetl gab. Dieses Bewusstsein leitete mich zu umfangreichen Recherchen über jüdische Waisenkinder in Osteuropa und die Art und Weise ihrer Erziehung in Schulen. Meine Untersuchungen basierten auf bereits durchgeführten Forschungen zu diesem Thema.

Die wirtschaftliche Verschlechterung in den großen Städten (Warschau, Krakau, Vilnius und Kaunas), gepaart mit den zunehmenden antijüdischen Pogromen ab den 1880er-Jahren, wirkte sich massiv auf das Leben der Kinder aus. Die Flucht aus den Städten aufgrund von Armut und Gewalt hinterließ verwahrloste und elternlose Kinder, welche auf sich selbst gestellt waren. Mithilfe jüdischer Wohlfahrtsorganisationen wurde versucht, die Kinder auf Waisenheime und Schulen aufzuteilen. Hinzuzufügen ist, dass die Fürsorge für Waisenkinder als religiöses Gebot galt und von der Gemeinschaft sehr ernst genommen wurde. Auch Kinder, die aufgrund der Auswanderung eines Elternteils Halbwaisen waren, wurden von der Gemeinschaft versorgt (Wiecki, 2019: 33).

Jüdischen Kindern war es zwar grundsätzlich erlaubt, staatliche Schulen zu besuchen, da man aber eine Assimilation mit anderen Kindern vermeiden wollte und Schulen auch nur in größeren Städten vorhanden waren, wurde die Mehrheit der Kinder zu Hause privat unterrichtet, was *kheyder*¹¹ (Cheder) genannt wurde (vgl. Wiecki, 2019: 26). Die Rolle des Lehrers hatte der *m'lamed*¹², welcher in der sozialen Hierarchie des Shtetls eine untergeordnete Rolle einnahm bzw. wenig Beachtung fand. Sein Lohn war gering und so lebte der m'lamed am Existenzminimum. Nach dem Verständnis der Gemeinde sollte aus dem Teilen von Wissen kein wirtschaftlicher Gewinn entstehen. Um m'lamed zu werden, war keine spezielle Ausbildung erforderlich und dieser Beruf genoss innerhalb der Gemeinde kein hohes Ansehen. Gelehrte folgten eher dem Weg der Rabbiner oder einem fortgeschrittenen Tora-Studium. Es wurde gesagt, dass jemand, der m'lamed wurde, in allen anderen Bereichen gescheitert war (Zborowski & Herzog, 1992: 67).

Neben der jiddischen Sprache sollten vor allem ethische Regeln, soziale Pflichten, Gesetze der Speisenzubereitung und religiöse Schriften (Talmud, Tora und Mischna) vermittelt werden. Analphabetismus ist fast unbekannt: „In Dörfern, in denen nur ein Bauer lesen kann, findet man kaum einen Juden, der nicht lesen kann“ (Zborowski & Herzog, 1992: 53).

Das Schicksal der Waisenkinder war trist. Sie erhielten Unterstützung in Form von Kleidung und Ernährung, die von der Gemeinde bereitgestellt wurde, da es Teil der religiösen

¹¹ Hebräisch: Zimmer.

¹² Hebräisch: Lehrer, Schulmeister.

Verpflichtung war, Dienste für die Gemeinde zu leisten. Dennoch waren sie in gewisser Hinsicht unsichtbar und lediglich geduldet.

Anders als die Jungen, die das Privileg hatten, eine angesehene Jeschiwa-Schule besuchen zu dürfen (nur männliche Kinder durften eine Jeschiwa besuchen), konnten Waisenkinder nur handwerkliche Berufe erlernen und die notwendigsten Schriften studieren. Sie hatten daher mit der Tatsache zu kämpfen, dass sie das Ideal des Shtetls nicht erfüllen konnten, nämlich das eines gottesfürchtigen Gelehrten oder eines Rabbiners (Zborowski & Herzog, 1992: 78).

Das 19. Jahrhundert wird oft als das "goldene Zeitalter des Shtetls" bezeichnet. Hierzu verweist der Beitrag „The Golden Age shtetl“ (Petrovsky-Shtern, 2015) des Historikers Yohanan Petrovsky-Shtern, in dem er dem 19. Jahrhundert eine Blütezeit des Shtetls zuschreibt. Als wesentliche Voraussetzung für diese Blütezeit nennt er das hohe Bevölkerungswachstum.

Erkenntnisse scheinen diese Aussage zu bestätigen, da sie zeigen, dass die Sterblichkeit der jüdischen Bevölkerung in dieser Zeit zurückging, was bei der nichtjüdischen Bevölkerung nicht der Fall war (van Straten, 2011: 94 ff.). Dies könnte auf verbesserte hygienische Bedingungen, medizinische Versorgung und Kinderpflege zurückzuführen sein. Allerdings sind diese Zahlen des wachsenden jüdischen Bevölkerungswachstums aus heutiger Sicht mit Vorsicht zu betrachten. Van Straten weist auf Lücken in der amtlichen Registrierung und fehlende Zusammenhänge hin, die das hohe Bevölkerungswachstum in Frage stellen. Exakte Aussagen über die Bevölkerungszunahme können nicht getroffen werden (van Straten, 2011: 108).

Die Bezeichnung des „goldenen Zeitalters“ kann meiner Meinung nach in Zweifel gestellt werden. Wie bereits von Straten berichtet, sind die Daten des 19. Jahrhunderts nur mit Vorsicht zu betrachten. Ein Punkt, den ich anzweifle, ist die Auswirkung der gesteigerten Hygiene auf die Sterblichkeitsrate. Es erscheint unglaublich, dass verbesserte Hygiene hauptsächlich im Judentum angewendet wurde und weniger bei nichtjüdischen Menschen.

5.2.5 Status der Frau

Es gibt viele Werke über die Rolle der Frau, aber zusammenfassend lässt sich sagen, dass Frauen generell die Aufgaben der Familie und des Haushalts zugeschrieben wurden. Es war üblich, Frauen von bestimmten Bereichen auszuschließen. Dies betraf nicht nur formelle

politische Aktivitäten wie Wahlen, sondern auch informelle Aktivitäten wie Anfragen und Petitionen. Selbst ihre Teilnahme an völlig informellen und spontanen Aktionen wie öffentlichen Auseinandersetzungen und religiösen Debatten war ihnen untersagt. Frauen waren bei kommunalen Aktionen oder Berichten an Stadtbeamte nicht erwünscht. Es gibt jedoch Berichte, die darauf hindeuten, dass Frauen gelegentlich an kommunalen Konflikten beteiligt waren. Auffällig ist, dass die Namen von Frauen in späteren Berichten konsequent gestrichen und ihre Teilnahme an Veranstaltungen gelöscht wurden. (vgl. Wodzinski, 2012: 113).

Während Männer dazu verpflichtet waren, die Synagoge dreimal täglich aufzusuchen, waren Frauen aufgrund ihrer familiären und häuslichen Verantwortungen davon befreit.

Für Frauen war hingegen das Aufsuchen der *Mikwe*¹³ nach der monatlichen Periode eine religiöse Pflicht. Während des Eintauchens des Körpers wurde parallel ein spezieller Bibelspruch für Frauen, die sogenannte *Zenne-renne*¹⁴, gebetet (Brenner, 2008: 159).

Wie bereits erwähnt, wurden den Frauen im Shtetl die Aufgaben des Haushalts und der Kindererziehung zugewiesen. Insbesondere die Zubereitung der Speisen und die Organisation des Schabbat-Rituals waren wichtige Aufgaben für sie. Ihre Rolle bestand darin, den Männern den Weg für das Tora-Studium zu ebnen und für Kinder und Männer ein traditionell religiöses Familienheim bereitzustellen.

5.3. Die Shtetl im Wandel der Zeit in Litauen

Während meines Feldforschungsaufenthaltes durfte ich insgesamt sechzehn Shtetl besuchen. Ich erinnere mich noch genau, wie ich an einem Montag gegen Ende Mai 2022, es war ein sehr sonniger und warmer Tag, Žiežmariai, mein erstes Shtetl auf der Litauenreise betreten durfte. Was für eine Aufregung ich verspürte, denn nach so vielen Recherchetätigkeiten für diese Arbeit und nach dem langen Durchstöbern von Bildern und Büchern, die natürlich eine gewisse Vorstellung in meinem Kopf kreierten, war ich endlich vor Ort, um mit eigenen Augen zu sehen, worüber ich schon so viel gelesen hatte. Die besuchten Shtetl wurden auf einer Karte markiert (Abb. 55).

¹³ Rituelles Bad.

¹⁴ Jiddisch: „Frauenliteratur“.

Im weiteren Verlauf werde ich die Erkenntnisse, die ich während meiner Feldforschung in Litauen gesammelt habe, in den folgenden Kapiteln darstellen:

5.3.1 Ukmergė

Der jüdische Name des Shtetls Ukmergė lautete „Vilkomir“ und bedeutete übersetzt ins Deutsche etwa „Wolfsmädchen“. Bis zum heutigen Tage ist eine kleine jüdische Gemeinde in der Stadt ansässig, um die 100 Personen (BP1¹⁵, 2022).

Das große Gebäude der ehemaligen Jeschiwa Schule (Abb. 1) glänzt in einem gut erhaltenen Zustand, gegenüber dieser Schule befindet sich die Synagoge (Abb. 2), die auch restauriert wurde. Doch beim Betreten des Gebäudes wird ersichtlich, dass der Innenraum der Synagoge während der Besatzungszeit durch die Sowjets als Sportstudio für die Stadtgemeinde verwendet worden war. Die Geräte sind nach wie vor verfügbar (Abb. 3) (BP1, 2022).

Ukmergės Hauswände schmücken viele Gedenktafeln, die an jüdische Intellektuelle, Rabbiner und Philanthropen, wie etwa an Chaimas Frenkelis (Abb. 6) oder Moše Leibas Lilienbliumas erinnern sollen. Lilienbliumas war ein jüdischer Schriftsteller und Aktivist in der kulturellen Haskala und politischen Hovevei-Zion-Bewegung¹⁶ sowie Theoretiker der Reformation des Judentums und der Wiederherstellung des Staates Israels.

Große runde Torbögen markieren den Eingang zum Rabbiner Haus (Abb. 7) und dienen als Abgrenzung zu nichtjüdischem Gebiet. Im Innenhof des religiösen Zentrums von Ukmergė befinden sich Reihe um Reihe die wichtigsten Einrichtungen für das tägliche Leben: Schächter, Badehaus für Frauen und Männer und Rabbiner Haus (Abb. 5, Abb. 8, Abb. 9, Abb. 11, Abb. 12) (BP1).

Ukmergė lag geografisch an der Handelsroute zwischen Kaunas und Zarasai¹⁷ und gehörte neben Šiauliai und Panevėžys zu den drei größten Shtetl mit jüdischer Bevölkerung. Ukmergė hatte dementsprechend nicht nur religiösen, sondern auch finanziellen Einfluss. Dieser spiegelt

¹⁵ Eine Übersicht über die Beobachtungsprotokolle und Interviews befindet sich im Anhang unter „Beobachtungsprotokolle und Interviews“. Diese wurden in chronologischer Abfolge dokumentiert.

¹⁶ Jüdische Organisation, als Antwort an die aufflammenden antijüdischen Pogrome im russischen Zarenreich, gegründet 1881.

¹⁷ Die Verbindungsstraße von Kaunas nach Zarasai ist bedeutend, da sie in Richtung Nordosten Litauens führt. Entlang dieser Route gelangt man in die zweitgrößte Stadt Lettlands, Daugavpils.

sich in der städtischen Architektur wider. Neben großen Handelshäusern an der Hauptstraße (Abb. 13) gab es kleinere Läden in den Seitenstraßen (Abb. 10), aber wie auch in anderen Städten ärmere Viertel, in denen meist Tagelöhner*innen und Handwerker*innen lebten (Interview1, 2022).

Der jüdische Friedhof trägt die Namen der ansässigen Partisanen die gegen die NS Widerstand leisteten, und am Denkmalstein steht zur ewigen Erinnerung eingegraben: „Lass sein unschuldiges Blut jedes Bewusstsein erwecken, dass niemand wieder Menschen töten darf“ (BP1, 2022).

5.3.2 Jonava

Die Stadt Jonava liegt inmitten der großen Handelsroute zwischen St. Petersburg und Warschau und bildet gemeinsam mit Kėdainiai und Ukmergė ein kulturelles Shtetl-Triangel, welches von großer Bedeutung für den Handel war (Interview2, 2022).

Der Bau der Libau-Romana-Eisenbahn, die 1873 fertiggestellt wurde und auch durch Jonava führte, ermöglichte Jonava einen großen Aufschwung als einflussreiches Zentrum. Der Handel mit Getreide und Obst nahm zu. Die Kaufleute nutzten diese Transportmöglichkeit und schickten ihre Waren in Waggons vom Bahnhof Jonava direkt nach Ostpreußen. Bis zum Zweiten Weltkrieg waren die Beziehungen zwischen den jüdischen, litauischen und polnischen Gemeinden friedlich, somit kam es selten bis fast nie zu Unruhen. Die Stadt wuchs weiter im Zuge der „Mai-Gesetze“¹⁸. Hunderte von jüdischen Familien mussten daher in dieser Region die Siedlung verlassen, in der sie Obst- und Gemüseanbau, Viehzucht und Getreideverarbeitung betrieben und zogen nach Jonava.

Zu Beginn des Zweiten Weltkrieges soll es in Jonava etwa 4.000 Juden gegeben haben (Interview2, 2022). Die jüdische Bevölkerung verlangte große räumliche religiöse Einrichtungen für die steigende Anzahl der Bewohner*innen, sowie ein Waisenhaus für Kinder, deren Eltern die Unterhaltskosten nicht erbringen konnten (Interview2, 2022).

¹⁸ Durch die „Maigesetze von 1882“, die vom russischen Zaren Alexander III. erlassen wurden, wurde festgelegt, dass Juden und Jüdinnen sich nur noch in Städten und Shtetl ansiedeln durften (Roskies & Roskies, 1979).

Das Zentrum des Shtetls war von Juden und Jüdinnen besiedelt, es entstand ein Synagogenkomplex (Abb. 4). Es gab zwei für das Stadtbild bedeutende Straßen. Kleinere Straßen führten zu den Handelsrouten. Insgesamt waren in Jonava sieben jüdische Bethäuser vorhanden. Kleinere Synagogen gehörten oft zu Handwerkergemeinschaften, die Angehörige eines bestimmten Berufes vereinten. Einige Synagogen waren so klein, dass sie nicht einmal separate Gebäude hatten. Bis heute sind noch zwei davon vorhanden. Die große Synagoge ist bis heute die am besten erhaltene. Das mit weißem Stuck verkleidete Gebäude wurde „Weiße Synagoge“ genannt und bildete zusammen mit der nahe gelegenen Backsteinsynagoge, der „Roten Synagoge“, einen jüdischen religiösen Zentrumskomplex. Die große Synagoge wurde Anfang des 20. Jahrhunderts erbaut, ihr Aussehen änderte sich jedoch während der Sowjetzeit dramatisch. Die Räumlichkeiten wurden für die dort ansässige Bäckerei adaptiert, die Raumaufteilung geändert, Fenster- und Türöffnungen neu gestaltet. 2015 wurde die Synagoge in das staatliche Kulturgüterverzeichnis eingetragen (Interview2, 2022).

In Jonava ist die Sowjetzeit vor allem an den baulichen Einrichtungen nicht spurlos vorbegegangen. Im Vergleich zu anderen Städten wirkt die Stadt einheitlich grau und braun, von dem einstigen Wohlstand ist nicht mehr viel erhalten. Es liegt beinahe Tristesse in der Luft, und auch wenn die Geschichte von den früheren Glanzzeiten berichtet, lässt sich die einstige so schöne Vergangenheit kaum mehr erahnen (BP2, 2022).

Die große Synagoge wartet noch auf einen eventuellen zukünftigen Verwendungszweck. Bis heute sieht es nicht danach aus, dass sich in nächster Zeit Initiativen zur Erhaltung ergeben. Der jüdische Friedhof fand einen Sponsor. Er ist seit Kurzem in den Händen der Matzevah Foundation und darf sich auf seine Renovierung freuen (BP2, 2022).

5.3.3 Kėdainiai

Im Vergleich zu anderen Städten ist das Shtetl Kėdainiai sehr gut erhalten. Die heutige Gemeinde nimmt ihre kulturelle Verantwortung gegenüber den nachfolgenden Generationen sehr ernst, obwohl es sich bei Kėdainiai, gemessen an der Größe und Einwohnerzahl, eher um ein kleineres Shtetl handelt (BP3, 2022).

Kėdainiai war geprägt durch eine Vielfalt an Einflüssen, die sich im Laufe der Zeit ansiedelten. Protestant*innen, Katholik*innen, Slav*innen, German*innen, Schwed*innen, Litauer*innen sowie Russisch-Orthodoxe. Alle brachten ihre kulturellen und gesellschaftlichen Gepflogenheiten nach Kėdainiai mit und somit wurde die Stadt ein Kaleidoskop aus verschiedenen Einflüssen. Zudem kam monetärer Wohlstand durch die Handelsbeziehungen mit anderen Städten und einer Vielzahl an Warenhäusern (Abb. 17) hinzu. Dieser ist an der großen Anzahl an Ziegelhäusern nur unschwer erkennbar und zeigt sich auch an den mit Steinen gepflasterten Straßen. Die Benutzung von Steinen ist ein eindeutiges Merkmal für Reichtum. Erwähnenswert ist das Haus des Schächters, denn hier befindet sich das Gemäuer in unverändertem und trotz der vielen Jahre in relativ gutem Zustand (Abb. 16), ebenso wie das einstige große Kaufhaus, heute genutzt als Bäckerei (Abb. 14) (Interview3, 2022).

Jedoch machte der Antisemitismus auch vor Kėdainiai nicht Halt, und so wurde das Shtetl zu einem der wenigen Orte mit einem jüdischen Ghetto. Hier wurde deutlich, dass das Jüdische vom Nichtjüdischen getrennt wurde, eine Trennung, die sonst nur durch einzelne Straßen erfolgte (BP3, 2022).

Etwas, dass das heutige Kėdainiai auszeichnet, ist seine Anzahl an Gedenktafeln an den Hausmauern und religiösen Einrichtungen. An historischen Gebäuden befinden sich Täfelchen mit geschichtlichen Erläuterungen und den Namen der ehemaligen Eigentümer*innen. Neben Ukmergė nennt auch Kėdainiai die Namen ihrer einstigen Bewohner*innen. So die Synagoge des Vilniaus Gaonas Elijah ben Solomon Zalman (1720–1797), die durch ihre imposante Restaurierung sofort ins Auge sticht (Abb. 15). Das Innere der Synagoge wurde restauriert und mit originalen Elementen gemischt, die durch Plexiglas geschützt sind. Insgesamt hatte Kėdainiai drei Synagogen. Diese große Anzahl belegt die religiöse Dominanz, da es sich, wie bereits erwähnt, flächenmäßig nicht um ein großes Shtetl handelte. Eine der Synagogen wird noch renoviert. Gleich nebenan befindet sich ein hölzerner Davidstern, der mit seiner Höhe von drei Metern unmittelbar alle Blicke auf sich zieht (BP3, 2022).

Der gesamtheitliche Eindruck von Kėdainiai ist durch seine in den letzten Jahren durchgeführten Renovierungsarbeiten bemerkenswert und der Stadt fehlt es auch nicht an potenziellen Sponsor*innen, da sie die einstige Heimat von einflussreichen Geschäftsfamilien und Rabbinern war. Außerhalb des Zentrums befand sich die nichtjüdische Siedlung mit ihren einzeln stehenden Häusern. Fast verloren wirken die Weiler im Vergleich zum dicht bebauten

Zentrum, in dem jeder zur Verfügung stehende Raum genutzt wurde, denn Raum für jüdisches Leben in Kėdainiai war begrenzt und musste wohlüberlegt geplant werden (BP3, 2022).

5.3.4 Šeduva

Šeduva ist eines der populärsten Shtetl in Litauen. Obwohl es im Gegensatz zu anderen Shtetl wenig erhaltene jüdische Gebäude gibt, wurde Šeduva vor allem durch die gute Lage für touristische Zwecke bedeutsam. Die Stadt liegt im geografischen Dreieck von St. Petersburg, Riga und Vilnius und ist dadurch aus verschiedenen Richtungen schnell erreichbar. Diese Information ist besonders wichtig für zurückkehrende Emigrant*innen und ihre Familienmitglieder, da viele Šeduva als Unterkunft während ihres Aufenthalts in Litauen nutzen. Damit gelang Šeduva ein erster Schritt zum „Shtetl-Tourismus“. So befindet sich am Stadtrand ein großes Hotel, in welchem vermehrt die Nachkommen von Emigrant*innen übernachten, die sich nach der Lebensatmosphäre ihrer Ahnen zurücksehnen. Sie möchten in Šeduva einen Spaziergang durch die Stadt machen, so wie es ihre Vorfahren früher getan haben. Dieser Sehnsuchtsgedanke wurde von einer Initiative aufgegriffen, um bald noch mehr Menschen nach Šeduva zu holen (Interview4, 2022).

Der Sohn des Schriftstellers Grigory Kanowitsch ermöglichte es, die notwendigen Investoren für dieses Projekt zu finden, mit deren Hilfe der Bau eines Freilichtmuseums außerhalb der Stadt Šeduva in die Realität umgesetzt werden kann. Während meines Feldaufenthaltes wurden gerade die Grundmauern errichtet, aber man konnte nur einen ersten Eindruck von Größe und Anordnung zum Zeitpunkt meines Feldaufenthaltes bekommen. Diese Anlage liegt gegenüber dem bereits vollständig restaurierten Friedhof (Abb. 18), auf dem nur noch etwa ein Zehntel der Grabsteine erhalten geblieben ist. Šeduvass einstiger Friedhof hatte eine Größe von etwa 1 Hektar, was in etwa der Größe des Friedhofs von Kaunas entspricht, der die zweitgrößte Stadt Litauens ist. Am Ende blieb aber nicht viel übrig. Die Steine wurden für die Konstruktion von Straßen und Gehsteigen verwendet oder völlig zerstört (BP4, 2022).

Der jüdischen Gemeinde von Šeduva ist durch ihre Aktivität und ihren Einfluss in politische Kreise des Landes große Erfolge zuzuschreiben, welche den zukünftigen Weg zur Erhaltung der Erinnerungskultur ebnen und sie somit weiterleben lassen (Interview4, 2022).

5.3.5 Linkuva

Das Judentum begann sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Linkuva auszubreiten. Laut dem Bericht der Gemeinde Linkuva aus dem Jahr 1752 gab es in der Gegend 27 jüdische und 29 katholische Haushalte. Aus unbekannten Gründen ging die Zahl der Haushalte von Christen und Christinnen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zurück, aber der Zuzug von jüdischen Familien sorgte für eine steigende Einwohnerzahl. Aus diesem Grund wurden eine Synagoge, ein jüdisches Badehaus und ein Friedhof gebaut. 1883 zerstörte ein Großbrand die Synagoge und hunderte jüdische Haushalte. An der Stelle der alten wurde eine neue Synagoge errichtet, die bis heute vorhanden ist und 1959 erneut restauriert wurde (Abb. 39, Abb. 40) (Interview5, 2022).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann die Zahl der jüdischen Bevölkerung zu sinken. Wie in vielen Shtetl begannen Juden und Jüdinnen auszuwandern, nur wenige blieben. Während des Ersten Weltkrieges bauten die Deutschen eine Schmalspurbahn zwischen Šiauliai und Pasvalys, die durch Linkuva führte und so die Stadt mit Šiauliai verband, wodurch das Wirtschaftsleben von Linkuva wiederbelebt wurde. Die Juden und Jüdinnen erzielten ihr Einkommen aus Handel (Abb. 19, Abb. 20, Abb. 27) oder Landwirtschaft. Wohlhabende Juden und Jüdinnen von Linkuva hatten viel Land in der Umgebung. Sie bewirtschafteten dieses Land nicht selbst, sondern verpachteten es. Zu ihnen gehörten die bekannten jüdischen Familien Davidsonas und Baras. Unter den Juden befanden sich ebenfalls Handwerker, wie zum Beispiel die Schwestern Šochinaitės, die als angesehene Schneiderinnen bekannt waren und die Kleidung für die wohlhabenden Frauen von Linkuva anfertigten. Ärmere Juden und Jüdinnen verdienten ihren Lebensunterhalt damit, in die umliegenden Städte und Dörfer zu reisen, wo sie Schuhe und Kleidung reparierten. Sie nutzten die dafür vorgesehenen Hotels jüdischer Familien (Abb. 21) (Interview5, 2022).

5.3.6 Telšiai

Telšiai liegt im Nordwesten Litauens und hatte Ende des 19. Jahrhunderts jüdische und litauische Bewohner*innen. Aufgrund der Lage an der Handelsroute Richtung Westen und der Hafenstadt Klaipėda war die Stadt vermögend. Das Besondere an diesem Shtetl war, dass jede Berufsgruppenorganisation über eine Synagoge verfügte. So gab es für Fischer, Handwerker

wie auch Militärs ein eigenes Bethaus (Abb. 31). Die Jeschiwa-Schule hatte mit 400 bis 500 Schülern die höchste Zahl an Tora-Studenten weltweit und war deshalb von großer religiöser Bedeutung (Abb. 36) (Interview6, 2022).

In Telšiai lebte der älteste Rabbiner Litauens. Er eröffnete in den Zwischenkriegsjahren das erste Gymnasium für jüdische Mädchen in Litauen. Die Schule war bis ins Jahr 1940 tätig und wurde in der anschließenden Besatzungszeit verstaatlicht, doch das Tora-Studium, geprägt durch Oberrabbiner Eliezer Gordon lebte weiter: Gordon schuf mit dem „Telšiai’schen“ Konzept eine einzigartige Form des Unterrichtens, die zur Grundlage des Unterrichts in vielen Jeschiwas orthodoxer Ausrichtung in den USA wurde (Interview6, 2022).

5.3.7 Pakruojis

Das Shtetl Pakruojis war kulturelles Zentrum für jüdische Bildung und besaß den Ruf einer sehr wohlhabenden Stadt. Dieser Ruf gründete sich hauptsächlich auf die Ausstattung mit Bankhäusern und Kliniken sowie auf den Handel mit Schmuck. Pakruojis war vor allem für Juwelenhändler*innen von Bedeutung (Interview7, 2022).

Die Familie Maisel war bis zum Ausbruch der Shoa die wohlhabendste Familie in Pakruojis. Das Maisel Haus (Abb. 22) befindet sich derzeit in Restaurierung und es wird versucht die Originalstruktur von 1934 zu erhalten. Die Grundmauern des Hauses bestehen aus Ziegeln und Steinen, ein Zeichen für monetären Wohlstand (Interview7, 2022).

Die Synagoge (Abb. 23) wurde bis zum Zweiten Weltkrieg als Bethaus genutzt. Nach dem Krieg diente sie als Veranstaltungssaal, in dem sich die Einheimischen zum Tanzen versammelten. 1945 wurde die Synagoge zu einem Kino umgebaut, und ab 1971 wurde sie als Sporthalle genutzt (Interview7, 2022).

Während des Krieges und der Zwischenkriegszeit wanderten Juden und Jüdinnen aus Pakruojis nach Südafrika, Mexiko, Uruguay und Israel aus (Interview7, 2022).

5.3.8 Rozalimas

Die jüdische Gemeinde Rozalimas wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegründet, relativ spät im Vergleich zu anderen Shtetl. Sie entwickelte sich langsam, hauptsächlich weil sie nicht mit anderen Shtetl wie Pakruojis und Šeduva konkurrieren konnte. Ende des 19. Jahrhunderts stieg die Bevölkerungsanzahl, die Wirtschaft wuchs (Abb. 24) und das Dorf entwickelte sich zur Stadt, in der bereits die Hälfte der Einwohner Juden und Jüdinnen waren. Eine Synagoge, ein Cheder¹⁹ und eine *Mikwe*²⁰ wurden gebaut, um den Bedürfnissen der wachsenden jüdischen Gemeinde gerecht zu werden. Synagoge und Cheder standen in der Sentilčio-Straße. Der Friedhof lag, wie auch in vielen anderen Städten vorgeschrieben, weit entfernt. Der Cheder befand sich vor der Synagoge, daneben waren die Mikwe und das Haus für den Rabbi, wenn dieser in der Stadt war. Alle diese Gebäude waren aus Holz. Während des Zweiten Weltkrieges wurden die Synagoge und der Cheder geschlossen und in der Sowjetzeit als Stall für Pferde benutzt. Das Interieur wurde vollständig zerstört (Abb. 25). Derzeit ist sich die ansässige Gemeinde nicht einig, wofür die ehemalige Synagoge verwendet werden soll (Interview8, 2022).

In Rozalimas gab es mehrere Handelsleute, doch generell lebte die örtliche Bevölkerung in ärmlichen Verhältnissen. Der Rabbiner musste aus Pakruojis kommen, da sich die Bevölkerung keinen eigenen leisten konnte. Somit musste der Rabbiner mit anderen Shtetl „geteilt“ werden. Die jüdischen Handelsleute kauften ihre Waren von den lokalen Bauern und Bäuerinnen, die Mehrheit der Bevölkerung übersiedelte jedoch im Laufe der Zeit in das größere Šeduva und kehrte nicht mehr zurück (Interview8, 2022).

5.3.9 Panevėžys

Für Panevėžys ist zu erwähnen, dass sich die jüdischen Bewohner*innen der Strömung der *Misnagdim*²¹ (beeinflusst von Gaonas Elijah ben Solomon Zalman) zuordneten, der traditionellen rabbinischen Führung, die den zunehmenden Aufstieg des Chassidismus im 18. und 19. Jahrhundert zu verhindern versuchte (Interview9, 2022).

¹⁹ Schule.

²⁰ Rituelles Bad.

²¹ Hebräisch: Gegner.

Die Stadt wurde während des Ersten Weltkrieges fast vollständig durch einen Brand zerstört, da zur damaligen Zeit vorwiegend Holz als Baumaterial benutzt wurde. In der Zeit des Zweiten Weltkrieges wurde die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung (circa 10.000 Menschen) ermordet, die übriggebliebene Gemeinde floh gänzlich nach Israel. In der Besatzungszeit wurde die Stadt durch Industrialisierung wieder aufgebaut, doch eine Handvoll jüdischer Spuren konnte sich schließlich retten und zeigen auch den für die Stadt typischen Holzbau, wie etwa die chassidische Jeschiwa (Abb. 26) (Interview10, 2022).

5.3.10 Joniškis

Joniškis macht einen imposanten Eindruck aufgrund der zwei Synagogen, welche sich hinter dem Marktplatz befinden und mit ihrer Größe und kunstvollen Fassade das Bild prägen. Die Weiße Synagoge (Abb. 28), auch Sommer-Synagoge genannt, wurde 1823 für zeremonielle Anlässe errichtet. Sie wurde nach der Vertreibung der jüdischen Gemeinde Joniškis im Zweiten Weltkrieg geschlossen. In den Nachkriegsjahren beherbergte das Gebäude ein Warenlager und einen Turnsaal (BP5, 2022).

Die Restaurierung begann im Jahr 2001 und wurde von der staatlichen Abteilung für kulturelles Erbe und der Gemeinde Joniškis initiiert. Die Rote Synagoge, die sogenannte Winter-Synagoge (Abb. 29), beherbergte nach dem Zweiten Weltkrieg eine Tischlerei und eine Wollkarderei. Im Erdgeschoss wurden Wohnungen eingerichtet. Als im Jahr 2007 der Zustand des Gebäudes deutliche Zeichen von Verfall zeigte, unternahm die Stadtverwaltung von Joniškis aktive Schritte, um die Synagoge zu erhalten, und restaurierte sie 2011 (Interview11, 2022).

Wie in den anderen Shtetl konzentrierte sich die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung um den Marktplatz (Abb. 30, Abb. 37). Die Stadt war nicht nur auf Import- und Haushaltswaren spezialisiert. In den 1930er-Jahren hatte Joniškis insgesamt 39 Geschäfte, die im Besitz von Juden und Jüdinnen waren. Des Weiteren war Joniškis auf den Handel mit Erdöl und Textilwaren spezialisiert. Die jüdische Gemeinschaft war sehr bemüht, durch die Organisation von kulturellen und anderen Veranstaltungen einen Beitrag zur wissenschaftlichen Bildung zu leisten. Zudem sorgten Wohltätigkeitsorganisationen für die Unterstützung der ärmeren jüdischen Bevölkerung (Interview12, 2022).

Das Shtetl Joniškis sticht nicht nur durch seinen ökonomischen Wohlstand hervor, der sich durch den wirtschaftlichen Erfolg bei – für die damalige Zeit – zukunftsorientierten Investitionen in neuartige Technologien entwickelte, sondern auch durch sein Engagement zur Ausbildung der heutigen Gemeinschaft für Kultur und Erbe. Diese Feststellung ist darauf zurückzuführen, dass bereits seit 1989 das „Museum für Geschichte und Kultur“ tätig ist. Tomas Butautis, der sich aktiv mit der Erforschung des jüdischen Erbes beschäftigt, zeigt in seiner Sammlung im Museum Material über die einstige jüdische Gemeinde Joniškis und Umgebung (BP5, 2022).

5.3.11 Žagarė

Žagarė wurde bekannt für seine Stadtmärkte, die ab dem 16. Jahrhundert veranstaltet wurden. Vom Ende des 18. bis Anfang des 20. Jahrhunderts war Žagarė das wichtigste Handelszentrum in Nordlitauen, wohin Kaufleute aus Russland, Deutschland und England kamen. Es gilt als eines der typischen Shtetl in Litauen und wird mit Zweitnamen „Salanter Shtetl“ genannt, nach dem jüdischen Gelehrten Israel Salanter, welcher 1810 in Žagarė geboren wurde (Interview13, 2022).

Die Synagoge (Abb. 33) wurde zur Zeit meines Besuchs als Unterkunft für Menschen aus der Ukraine verwendet. Das Zusatzgebäude der ehemaligen Synagoge (Abb. 32) mit den roten Toren wird zurzeit als Zeughaus für die Freiwillige Feuerwehr der Stadt genutzt. Besonders beeindruckend war aufgrund der Größe die einstige Motorenmühle der Stadt. Mit ihrer kunstvollen Fassade aus Ziegelsteinen und den zahlreichen Fenstern stellt sie ein Symbol für den Reichtum in der Zeit des 19. Jahrhunderts dar (Abb. 34). Gedenktafeln an den Häusern sind in ganz Žagarė zu finden. Sie beziehen sich auf die eigentlichen Eigentümer*innen, in diesem Fall auch auf die Erbauer (Abb. 35), oder dienen als Hinweise für die Plätze der religiösen Einrichtungen (BP6, 2022).

5.3.12 Alsėdžiai

Ein weiteres kleines Shtetl auf meiner Reise war Alsėdžiai, wo ausschließlich die hölzerne Synagoge (Abb. 38) der jüdischen Gemeinde erhalten geblieben ist. Sie wurde in der Sowjetzeit als Stall für Tiere benutzt. Alle anderen Spuren sind erloschen, da die Mitglieder

der kleinen Gemeinde zuerst in Ghettos gebracht und danach Opfer des NS wurden (BP7, 2022).

5.3.13 Plateliai/Plungė

Plateliai ist ein kleiner Vorort von Plungė, welcher sich nordwestlich Litauens befindet. Es ist das Heimatdorf von Eugenius Bunka, dem Sohn des „Last Jew of Plungyán“ Jakovs Bunka, der 2014 verstorben ist. Eugenius Vater war berühmt für seine geschnitzten Holzfiguren, vor allem für seine drei Meter hohe Figur des Moses (Abb. 50), die sich in einem Memorialgarten für die Holocaustopfer von Plungė befindet. Er war einer der wenigen, die den Holocaust überlebten, und er bezeichnete sich selbst deshalb als letzten Juden von Plungė (BP8, 2022).

Der Litvak²² Memorial Garden in Plungė ist das Herzstück von Eugenius Bunka. Auf einer Wiese wurde Litauen kartografisch in verkleinertem Maßstab abgebildet und auf dem Grundstück wurden Metallbäume aufgestellt, die von Herrn Bunka angefertigt wurden. Pro Familie wird ein Metallbaum platziert. Auf stilisierten Äpfeln stehen die Namen der Familienmitglieder. Doch der Weg zur Finanzierung des Projektgartens war schwierig. Eugenius Bunka versuchte die Nachfahren der emigrierten Juden und Jüdinnen – die Mehrheit war nach Südafrika oder in die sambische Stadt Livingstone ausgewandert – zu kontaktieren und fragte um Spenden für die Errichtung eines Metallbaumes im Namen der Familie an, doch ohne großen Erfolg. Trotzdem blieb Herr Bunka hartnäckig und war nicht verlegen neuerlich anzufragen, bis schließlich die ersten Gelder der Sponsor*innen eintrafen. Es war nicht leicht, erzählt Bunka, aber das Projekt kam allmählich ins Rollen und im Laufe der Zeit meldeten sich vermehrt Familien mit dem Wunsch zur Erstellung ihres Baumes. Bunka vergleicht die Bitte um Spenden mit einer Art Schneeballeffekt: Je mehr Familien sich der Foundation anschließen, desto größer ist das Interesse. Baum an Baum mit den Namen der Familien steht nun schon aufgereiht in Plungė, und hin und wieder werden berühmte Namensträger sichtbar, denn Plungė ist besonders stolz auf seine internationalen Töchter und Söhne, wie zum Beispiel auf Kinderarzt Dennis Daneman, dessen Großeltern um die Jahrhundertwende nach Livingstone, Südafrika, auswanderten. Herr Bunka ist stolz auf seine Heimat, er schildert ohne Unterbrechung Beispiele für den wichtigen Einfluss Plungės auf Wirtschaft und Industrie und nennt einflussreiche Philanthrop*innen, die das Shtetl hervorgebracht hat. Dies trifft sich auch

²² Litvak: Selbstbeschreibung der litauischen Juden und Jüdinnen.

mit dem Spruch, den er am Ende unseres Gespräches zitierte: „Plungė is big, but the world is small!“ (Interview14, 2022)

5.3.14 Žasliai

Aufzeichnungen besagen, dass Juden und Jüdinnen früh begannen, sich in Žasliai niederzulassen. Der Großherzog von Litauen erließ ein Dekret, wonach der polnische Verwaltungsbezirk von Trakai (Stadt in Litauen) eine Strafe von 300 Groschen für jede falsche Beschuldigung gegenüber Juden und Jüdinnen zu zahlen habe, nachdem es vor 1555 immer wieder zu Diskriminierungen seitens der Woiwoden gekommen war (BP9, 2022).

1766 hatte die Stadt 22 christliche und 23 jüdische Häuser. 1868 hatte Žasliai 147 Gehöfte, 14 Geschäfte (Abb. 41, Abb. 44), 8 Gasthäuser, 6 Kuriergeschäfte und bereits 1000 Einwohner*innen, davon 628 Juden und Jüdinnen. Ende des 19. Jahrhunderts besaß die Stadt zwei Synagogen und 23 Geschäfte. Doch 1905 verwüstete ein Brand die Stadt so schwer, dass nur mehr vier Warenhäuser übrigblieben. Eine weitere dunkle Phase für Žasliai war der Erste Weltkrieg, in dem die Hälfte der Stadt zerstört wurde. Die Struktur des Stadtgrundrisses ist radial. Die Hauptstraßen (Abb. 43) münden in einem Dreiecksplatz (BP9, 2022).

Der Bau des Marktplatzes (Abb. 42) wurde 1931 abgeschlossen. Bis 1936 hatte die Stadt 51 jüdische Geschäfte und 2 Synagogen, darunter eine Tora-Schule, eine jüdische Bibliothek und eine freiwillige jüdische Feuerwehr. Nach dem Ersten Weltkrieg gab es sowohl eine litauische als auch eine jüdische Grundschule. Das jüdische Leben in Žasliai endete schließlich zu Beginn des Zweiten Weltkrieges, als alle jüdischen Bewohner*innen des Shtetls im Kiefernwald von Strošiūnai (südlich von Žasliai) erschossen wurden (BP9, 2022).

1997 wurde der Friedhof (Abb. 45) von einem lettischen Forscher besucht, der 102 verbliebene Grabsteininschriften auflistete. Der jüngste Grabstein des Friedhofs stammt aus dem Jahr 1940, wobei im selben Jahr auch die Zerstörung des Friedhofes begann. Auf einigen dieser Grabsteine waren zwei hebräische Buchstaben eingraviert, was die Abkürzung für „hier begraben“ bedeutet. In einigen Fällen markierten Zeichen oder Symbole den Status der verstorbenen Person. Dieser historische jüdische Friedhof ist als Kulturgut staatlich geschützt.

Es wird häufig vermutet, dass die Eiche in der Mitte des Friedhofs genau so alt ist wie das gesamte Areal (BP9, 2022).

5.3.15 Žiežmariai

Die Stadt Žiežmariai befindet sich rund 60 km nordwestlich von Vilnius und liegt außerhalb der damals großen Handelsrouten des 18./19. Jahrhunderts. Dies erklärt, dass der monetäre Wohlstand geringer war. Das Shtetl war wichtig für die tägliche Nahversorgung, doch zu großem Reichtum gelangte es nicht. Die Häuser sind einfach, lediglich ein Haus wurde aus Ziegelsteinen erbaut. Doch befindet sich im Ort ein sehr großer Marktplatz (Abb. 47), an dem sich, wie auch in anderen Städten, Warenhäuser ansiedelten. Hinter dem Marktplatz sind vor allem ehemalige jüdische Einfamilienhäuser erhalten geblieben, wie sie in den größeren Städten nicht mehr vorhanden sind. Hier lässt sich die Differenzierung von jüdischen und litauischen Einfamilienhäusern aufzeigen: Bei jüdischen Familienhäusern (Abb. 48) war der Haupteingang stets an der Frontseite, während die Häuser der Litauer*innen ihren Eingang seitlich hatten. Es wurde eine grafische Aufstellung der bewohnten Häuser in Žiežmariai von 1936 mit den Namen der Bewohner*innen verfasst, die zum Gedenken auf eine Tafel geschrieben wurden. Diese ist noch heute neben der Synagoge zu finden (BP10, 2022).

Die Holzsynagoge (Abb. 46) von Žiežmariai ist ein einzigartiges und exklusives Kulturdenkmal, das in das Register des litauischen Kulturguts aufgenommen wurde. Sie ist eine der 19 hölzernen Synagogen, die in Litauen erhalten geblieben ist. 1918 wurde das Gebäude durch einen Brand schwer beschädigt, später aber wiederaufgebaut. 1941 sperrten die Nazis örtliche Juden und Jüdinnen in der Synagoge ein, von wo aus sie zur Waldarbeit gebracht und anschließend im Wald von Strošiūnai getötet wurden (wie die Juden und Jüdinnen aus Žasliai). Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde ein angrenzender Anbau errichtet und die Synagoge in ein Lagerhaus umgewandelt. 2004 wurde an der hölzernen Synagoge eine Tafel angebracht, die symbolisch den Beginn des Weges des europäisch-jüdischen Erbes in Litauen markiert. Die Litvak-Gemeinde hat dieses Gebäude 2015 an den kommunalen Gemeindebezirk übertragen, um Projekte zur Erhaltung der Synagoge zu starten (Interview15, 2022).

Zum Zeitpunkt meines Besuches war der litauische Künstler Daumantas Levas Todesas mit seinem Projekt „Moses Wandering“ und mit dem Arbeitstitel „... how can You find the Moses who would lead You through the desert?“ in Žiežmariai (Abb. 54) (Interview16, 2022).

Unter der Schirmherrschaft der litauischen Martynas-Mažvydas-Nationalbibliothek initiierte Daumantas Levas Todesas die Ausstellung. Laut dem Initiator D. L. Todesas wurde das Projekt von Jakovas Bunka (1923-2014) inspiriert, einem Einwohner des Shtetls Plungė, der 1989 die Skulptur „Der Moses von Plateliai“ (Abb. 50) auf einem Hügel in Plateliai/Plungė errichtete. Die Skulptur zerbröckelte schließlich und fiel herunter, aber der obere Teil der Skulptur – das Gesicht Moses – blieb erhalten. Antanas Vaškys restaurierte diese Skulptur schließlich im Jahr 2018.

Daumantas Levas Todesas lud Künstler*innen aus verschiedenen Ländern ein, für das Projekt ein einzigartiges Kunstwerk auf Grundlage des erhaltenen Fragments der Skulptur von Jakovas Bunka zu schaffen. Die Ausstellung präsentiert die kreativen Interpretationen dieses Fragments durch mehr als zwanzig verschiedene Künstlerinnen, die sowohl die Zerbrechlichkeit der Zeit, die Hingabe an das Schicksal und Widerstand, Opferbereitschaft und Glauben symbolisieren sollen.

Der Künstler selbst sagt über seine Ausstellung, dass jeder seine/ihre eigene Wüste habe, in der wir geboren werden. Ihr Bild ist für uns nur eine Illusion. Bei der Geburt erhalten wir einen Namen, eine Religion und eine Nationalität. Das sind Dinge, die wir uns nicht aussuchen können, aber mit denen wir uns identifizieren. Das Ziel ist es, unseren Geist zu befreien und auf der Suche nach „unserem eigenen“ Moses umherzuwandern. Wer dazu in der Lage ist, findet Moses in sich selbst. Wer dazu nicht in der Lage ist, findet ihn in unmittelbarer Nähe. Wer ihn nicht finden kann, bleibt in der Wüste.

Zum Abschluss gab mir Daumantas Levas Todesas noch folgende Worte für meinen weiteren Weg mit: „It doesn't matter where you are coming from, important is where your tribe is coming from“ (Interview16, 2022)."

5.3.16 Švėkšna

Der erste in Švėkšna lebende Jude wird im Jahre 1644 erwähnt. Zwanzig Jahre später erhält das Shtetl das Marktprivilegium (BP11, 2022).

Die Synagoge von Švėkšna (Abb. 51) war kulturelles Zentrum der Gemeinde. Beruflich waren Juden und Jüdinnen tätig in Bäckereien, Mühlen und Kaufhäusern (Interview17, 2022).

In Švėkšna befand sich ein Ghetto, in welchem die Juden und Jüdinnen gezwungen wurden, zu bleiben. Mit Beginn der Shoa mussten sie zusätzlich in deutscher Sprache „Judenhaus“ auf ihre Häuser schreiben. Der alte jüdische Friedhof stammt aus dem 17. Jahrhundert (Abb. 53) und ist der Ort der ersten Opfer des jüdischen Völkermords. Das älteste erhaltene Grabmal reicht ins Jahr 1796 zurück (Interview18, 2022).

Als es 1941 an Ziegeln für die Errichtung eines Krankenhauses mangelte, wurde veranlasst, dass das große jüdische Geschäftsgebäude am Marktplatz abgerissen wurde. Dadurch erlangte der Marktplatz (Abb. 52) seine heutige Größe. Da Švėkšna im Zweiten Weltkrieg so gut wie gar nicht zerstört wurde und somit seine ursprüngliche Stadtform fast gänzlich beibehalten hat, wurde es 1969 zum litauischen Staatskulturgut ernannt (Interview19, 2022).

6. Das mystische Shtetl

Bisher lag der Fokus auf dem konkreten Leben und der Geschichte einzelner Shtetl. Im Folgenden wird das mystische Shtetl thematisiert.

Unter dem mystischen Shtetl verstehe ich das Shtetl, wie es in verklärter Form und in Erzählungen nach dem Gedächtnis widergespiegelt wird. Die in den folgenden Zeilen zitierten Beispiele stammen von Künstler*innen, auf die ich im Verlauf meiner Forschungsarbeit gestoßen bin. Diese Künstler*innen weisen eine besondere Verbindung zu einem Shtetl auf oder wurden sogar in einem solchen geboren. Der Fokus liegt darauf, zu verdeutlichen, wie diese Künstler*innen die individuellen Erinnerungen an „ihr“ Shtetl in ihren Werken manifestieren und wie sich diese Darstellungen möglicherweise voneinander unterscheiden.

6.1 Ein Beispiel aus der Kunst: Marc Chagall und Jehuda Pen

Dieses Kapitel zielt nicht darauf ab, eine künstlerische Analyse der Werke von Marc Chagall und Jehuda Pen vorzunehmen. Vielmehr konzentriert es sich darauf, die Einflüsse in Chagalls Kunst, die durch seine frühen Lebensjahre in Osteuropa inspiriert wurden, zu diskutieren und seinen Mentor Jehuda Pen vorzustellen.

Jehuda Pen, dessen eigentlicher Name Yudl Pen ist, wurde 1854 im Shtetl Zarasai, Litauen, geboren. Seine Kindheit war, wie auch jene von Chagall, von Armut gezeichnet. Als Pen vier Jahre alt war, verschlechterte sich seine Lebenssituation drastisch, da der Vater starb und seine Mutter nun zehn Kinder allein zu ernähren hatte. Die zutiefst gläubige jüdisch-orthodoxe Frau war gezwungen, Alkohol zu verkaufen, um ihre Familie vor dem Verhungern zu bewahren. Nach dem Besuch der *Cheder*²³ begann Pen Shtetl-Bewohner*innen zu malen. 1891 ließ er sich schließlich im Shtetl Witebsk (Belarus) nieder, um dort eine Mal- und Zeichenschule zu eröffnen, die später auch Marc Chagall besuchen sollte.

Pen war für seine Bilder über das jüdische Alltagsleben der „kleinen Leute“ bekannt, das er bis ins kleinste Detail dokumentierte. Auch andere Motive wie Gebäude des Shtetls finden sich in Pens Werken, wie etwa das *Haus mit der Ziege* (1920). Er erhielt daher den Beinamen „Maler des Shtetls“. Zudem scheute er sich nicht davor, die alltägliche Gewalt gegen Juden und Jüdinnen darzustellen: Sein Gemälde *Flüchtlingskinder* (1915) stellt die Flucht vor der

²³ Hebräisch: Schule.

Front im Ersten Weltkrieg dar und zeigt ein kleines Mädchen, welches seine Puppe emotionsvoll umklammert (Diment, 2021).

Zur gleichen Zeit, als Pen zum Direktor der Zeichenschule in Witebsk ernannt wird, wird auch Marc Chagall an dieser Schule aufgenommen.

Marc Chagall wurde 1887 in eine große jüdische, jedoch in sehr ärmlichen Verhältnissen lebende Familie im Shtetl Witebsk (Belarus) geboren. Nach Abschluss des Cheder wird er an der einzigen Mal- und Zeichenschule in Witebsk aufgenommen (German & Forestier, 2011). Während seines ersten Aufenthaltes in Paris 1910 entstand *Stillleben mit Lampe* (1910). Paris war damals ein Zufluchtsort für Künstler*innen aus dem Zarenreich Russland, hier durften sie eine größere künstlerische Freiheit erfahren. Die dargestellten Objekte sind Gegenstände aus Witebsk. Das Bild soll das allgemeine Leid der Kleinstadt Witebsk, die Armut und die Angst vor Pogromen, schildern. *Der Tote* (1908) beinhaltet eine Sammlung von jiddischen Sprichwörtern und versteckten Botschaften: so etwa den „Geiger auf dem Dach“,²⁴ die jiddische Redewendung für eine potenzielle Gefahr: *Meschugge, arop fun dakh*²⁵ sowie den Ausdruck für eine menschenleere Gasse *a tote gas*²⁶, die in dem Werk durch den Leichnam dargestellt wird, der mitten auf einer Straße liegt. Werke über sein Leben im Shtetl, die in Paris entstanden sind, sind *Der Geiger* (1912/1913), *Die Hochzeit* (1910) und *Blick aus dem Fenster, Witebsk* (1914). Diese sollen sowohl eine metaphorische Welt als auch ein wohlwollendes und zugleich sarkastisches Bild des Alltagslebens in Witebsk zeigen. Es scheint, dass der Künstler nach seiner Rückkehr 1914 aus Paris erneuten Kontakt mit der russischen Kultur aufnahm und malerisch offenbarte, was sich während seiner Auslandsjahre in ihm angesammelt hatte. Zu dieser Zeit wurde deutlich, dass seine künstlerische Wahrnehmung noch reicher und komplexer war, als anhand seiner Pariser Werke beurteilt werden konnte. Die kurz nach seiner Ankunft in Witebsk gemalten Bilder lassen erst bei genauer Betrachtung einen Anklang an Paris erkennen. Zunächst konnte sogar das Gegenteil bewiesen werden: Das Erscheinungsbild seiner Heimatstadt wird durch die Sehnsucht nicht nur nach Witebsk selbst, sondern auch nach der ungetrübten Einfachheit seiner Wahrnehmungen vor seiner Reise nach Paris geschärft und verschärft. So etwa bei den Werken *In der Barbierstube* (1914), *Apotheke in Witebsk* (1914) und *Marktplatz in Witebsk* (1917). Die

²⁴ Eine mögliche Namensgebung für den Film „Fiddler on the roof“ (1971).

²⁵ Jiddisch: Verrückt, herunter vom Dach!

²⁶ Jiddisch: Leere Gasse.

Augen „spüren“ förmlich die glückliche Berührung des Pinsels mit den geliebten Motiven an ihrem bescheidenen und unsterblichen Charme, an ihrem amüsanten und lieben Alltag, an Schildern, Dächern und Zäunen, an exzentrischen und einfachen Menschen. Chagall konnte aufgrund der politischen Unruhen in Europa (Erster Weltkrieg) vorübergehend nicht mehr in sein Shtetl zurückkehren und drückte seine Zugehörigkeit zu seiner eigenen Heimat in einem Gedicht folgendermaßen aus:

„Mein ist nur das Land,
das in meiner Seele liegt,
ich betrete es ohne Pass,
da es in mir Traurigkeit und Einsamkeit sieht,
es lullt mich ein und bedeckt mich mit einem duftenden Stein.“ (Chagall 1945-1950: 129)

Die künstlerischen Darstellungen von Marc Chagall und Jehuda Pen zeichnen sich durch die Verwendung einfacher Objekte aus dem Alltag aus. Beide Künstler bedienen sich kräftiger Farben mit deutlichen Übergängen. Sie skizzieren alltägliche Gegenstände aus dem Shtetl, doch ihre Werke beschränken sich nicht nur auf Stillleben. Insbesondere Chagall widmete sich den Tragödien des Lebens, wie Tod, Armut und Hunger. Während Chagall seine Erinnerungen an das Shtetl aus der Ferne von Paris aus festhielt, malte Pen direkt im Shtetl. Möglicherweise ermöglichte diese Distanz Chagall einen differenzierten Blick und spiegelte seinen Heimatverlust in seinen Werken wider. Durch seine Kunstwerke konnte Marc Chagall eine gedankliche Verbindung zu seinem Shtetl herstellen. Er brachte das Shtetl metaphorisch nach Paris, indem er vertraute Gegenstände aus seiner Kindheit in seinen Werken darstellte.

7.2 Das Shtetl in der Theaterlandschaft

Shelly Zer-Zion Frage ist Dozentin an der Universität Haifa und widmet sich der Frage, warum in den Jahren 1920 bis 1930 dem Shtetl eine solche Popularität in Theaterstücken in Palästina zukam (Zer-Zion, 2020).

Neben den Vereinigten Staaten war Palästina ein stark frequentiertes Emigrationsland für Juden und Jüdinnen aus Osteuropa. Wenn diese auch aus den unterschiedlichsten Teilen der Länder kamen, so teilten sie zumindest ein religiöses Grundverständnis und sprachen Jiddisch, wenn auch in verschiedensten Dialekten. Sie teilten das Schicksal, ihre Heimat verlassen zu haben, und die Hoffnung auf eine vielversprechende Zukunft an ihrem neuen Bestimmungsort (ebd.).

Zwei große, unabhängige Theaterproduktionen in Palästina, deren Produzent*innen selbst Emigrant*innen aus Osteuropa waren, erkannten das Potenzial der literarischen Liedtexte, Kindergeschichten und Sketche aus dem verlassenen Shtetl als Vorlagen für weitere Bühnenadaptionen. Darunter befanden sich auch Geschichten von Scholem Alejchem und An-ski.

Das Bühnenbild, die Kostüme und die jiddischen Texte stießen beim Publikum auf große Resonanz und Anerkennung. Die Schauspieler*innen präsentierten Rollenspiele und Lieder, sowohl religiöse als auch humorvolle, die bei den Zuseher*innen ein Gefühl der Vertrautheit hervorriefen. Der Wiedererkennungswert schuf ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft außerhalb Osteuropas. Durch die Theateraufführungen konnten die Zuschauer in Kindheitserinnerungen schwelgen - dies schuf einen symbolischen Erinnerungsort (Zer-Zion, 2020: 183).

Shelly Zer-Zion argumentiert, dass dieses Schauspiel bei den Zuschauer*innen Stolz hervorrief, da nur diese Gruppe über das „Insiderwissen“ verfügte, das zum Verständnis der Aufführung notwendig war. Menschen außerhalb dieser Gemeinschaft entging daher die Bedeutung der Darbietungen. Dies schuf für die jüdische Gemeinschaft in Palästina einen metaphorischen Raum, in dem sie sich für die Dauer der Theatervorstellung in ihre alte Heimat zurückversetzen konnten. Sie konnten sich an die tiefe Verbundenheit und das revolutionäre Gedankengut erinnern, mit denen sie gemeinsam nach Palästina eingewandert waren.

6.3 Film: Die Einflüsse des Scholem Alejchem und der Einzug der Shtetl in die Populärkultur

„Der Dybbuk“ (1937) und „Yidl mitn Fidl“ (1936)

Die frühesten Werke, welche ich während der Recherche zu der Darstellung des Shtetls im Film gefunden habe, waren die Filme „Der Dybbuk“²⁷ (1937), nach einem Theaterstück geschrieben von An-ski für das jiddische Theater in den 1920ern, und „Yidl mitn Fidl“ (1936), basierend auf einer Erzählung von Konrad Tom²⁸.

²⁷ Ein Dybbuk ist ein diabolischer, mystischer Geist im Judentum, der in lebende Menschen übertritt und deren Leben beeinflussen kann.

²⁸ Eigentlicher Name Konrad Runowiecki (1887 – 1957) - Autor und Schauspieler aus Warschau (Polen).

Beide Filme zeigen polnische Shtetl der 1890er-Jahre. Es wird kein spezifischer Name eines Shtetls genannt, sondern den Handlungsbeschreibungen liegt lediglich der Begriff „ein Shtetl in Polen“ zugrunde. Der genaue Name des Ortes wäre für die Zuschauer*innen auch nicht essenziell für die Handlung, denn allein der Begriff Shtetl stellt ein kulturelles Setting dar, welches für Kenner*innen des Begriffes keine weiteren Erklärungen mehr bedarf. Des Weiteren ist der Ort nicht relevant, weil es vielmehr um religiöse Botschaften geht, die in beiden Filmen vermittelt werden. Während in „Der Dybbuk“ ein geplantes Eheversprechen zweier Freunde nicht eingehalten werden kann, bezieht sich die Darstellung in „Yidl mitn Fidl“ auf eine weibliche Person, die aus traditionellen religiösen Gründen einer Musikgruppe nicht beitreten kann.

Die genannten Beispiele thematisieren nicht das Shtetl an sich, sondern sie zeigen stereotypische Rollenbilder nach höchsten frommen Vorbildern. Es geht eher um die Darstellung frommer Juden und Jüdinnen.

„Yentl“ (1983)

Filme wie „Yidl mitn Fidl“ und „Der Dybbuk“ behandeln hauptsächlich traditionelle und religiöse Werte des Judentums, oft in Verbindung mit romantischen Liebesgeschichten, die anfängliche Abweichungen von den traditionellen Normen aufzeigen. Einen romantisierten Handlungsstrang hat auch die US-amerikanische Verfilmung „Yentl“ (1983), doch die narrative Struktur, die sich auf das Shtetl konzentriert, ist in „Yentl“ eingeschränkt. In diesem Werk wird das ethische Dilemma der Protagonistin (dargestellt von Barbra Streisand) thematisiert, die nicht nur ihre Zuneigung zu ihrem Tora-Kommilitone verbergen muss, sondern auch gezwungen ist, ihr weibliches Geschlecht zu verschleiern, da Frauen das Tora-Studium verwehrt ist. Hier wird die fromme und unterwürfige Hingabe zur Religion erneut sowohl visuell als auch dramaturgisch inszeniert.

Wie zuvor erwähnt, tritt das Shtetl im Verlauf der Handlung zunehmend in den Hintergrund. Den Zuschauenden wird lediglich durch die einleitenden Szenen vermittelt, dass die Protagonistin ursprünglich aus dem Shtetl stammt. Der weitere Handlungsverlauf wird jedoch von der romantischen Liebe dominiert. Ein gemeinsames Element, das sich durch die Handlungsstränge der besprochenen Filme zieht, ist die romantische Liebe zwischen Mann und Frau. Obwohl das Shtetl als Handlungsort dient, sind es die sozialen Interaktionen der

Akteur*innen, die im Vordergrund stehen. Gemeinsam mit der musikalischen Untermuerung der Filme und visuell anregenden Szenenbildern ermöglicht dies ein harmonisches Gesamtbild für die Zuschauenden.

Als Basis für Filme wurden Erzählungen und Geschichten von Scholem Alejchem verwendet. Dieser Autor soll nun im Folgenden beschrieben werden:

Die Einflüsse des Scholem Alejchem

Scholem Alejchem, eigentlich Schalom ben Menachem Nachum Rabinowicz, wurde am 2. März 1859 in Perejaslav, Ukraine, geboren. Er gilt als DIE Gründerfigur der jiddischen Lyrik und Literatur (Eggers, 2020).

Alejchem hat große Bedeutung für die Literatur des Shtetls. Nicht nur schrieb er seine Geschichten in jiddischer Sprache – was einzigartig ist, denn Jiddisch war eigentlich „nur Alltagssprache“ und war fast ausschließlich mündliche Sprache –, sein Augenmerk lag vor allem in der Niederschrift von Alltags- und Kindergeschichten aus dem Shtetl. Für ihn und seine Dokumentation waren Anekdoten und mündliche Überlieferungen aus dem Shtetl-Leben wichtig. Auf Alejchems Geschichten und Erzählungen basierend wurden unzählige Theaterstücke geschrieben.

Seine populärste Erzählung „Tevje, der Milchmann“ (Alejchem, 1996) war Vorlage für das Theaterstück und spätere Musical „Anatevka“ sowie für die anschließende US-amerikanische Verfilmung „Fiddler on the roof“ (1971).

In der ersten Szene²⁹ des Filmes stellt die Hauptfigur „Tevje“ das Alltagsleben im Shtetl dar. Das konkrete Leben im Shtetl wird zwar am Anfang dargestellt, aber im Laufe der Handlung wird es zur Kulisse für die Interaktionen der Protagonist*innen, vor allem, was die Auslegung ihres religiösen Lebens betrifft. Denn eines haben alle Filme gemeinsam: Alltagsleben und menschliches Handeln beruhen auf der Religion. Es überwiegt die totale Hingabe mit bildlich starken Szenen, in denen die höchste Frömmigkeit der dargestellten Figuren das oberste Ziel ist. Das filmische Material, beinhaltet zahlreiche Liebesgeschichten, die sehr romantisch dargestellt wurden.

²⁹ siehe auch dazu den frei verfügbaren YouTube-Klipp zur Eingangsszene [„Tradition“](#).

Wie bereits erwähnt, lebte der Großteil der Menschen im Shtetl in Armut, und durch die immer wieder aufkommenden politischen Unruhen konnte kein Ort für eine große individuelle Entfaltung und Freiheit der Menschen garantieren. Kern des Shtetls ist die Familie, das Gerüst bildet jedoch die Gemeinde. Persönliche Freiheiten und wirtschaftliche Unabhängigkeiten erhoffte man sich erst im Zuge der Auswanderung in andere Länder.

In diesem Zusammenhang nimmt „Fiddler on the roof“ (1971) eine wichtige Position ein. In diesem Film wird gezeigt, wie Töchter gegen den Willen ihres Vaters Tevje ankämpfen und gegen den Willen der Gemeinde ihre Ehepartner selbst auswählen. So kommt es zur Heirat der ersten Tochter mit einem verarmten Schneider anstatt mit dem reichen, jedoch weitaus älteren Fleischhändler, wie es ursprünglich von Vater Tevje vereinbart worden war. Die zweite Tochter verlässt ihre Familie mit ihrem Ehemann, einem jüdischen Revolutionär, mit dem sie nach Sibirien ins Exil flüchten muss. Bei der dritten Tochter, die zunächst die totale Ausgrenzung erfährt, da sie einen christlich-orthodoxen Bolschewiken heiratet, kommt es gegen Ende des Films doch zu versöhnlichen Worten ihres Vaters (Fiddler on the roof, 1971).

Im Gegensatz zu den anderen Filmen sprengt „Fiddler on the roof“ die strengen religiösen Vorstellungen der Gemeinde und zeigt ein neues Bild – nämlich, dass selbst die homogenste Gruppe vor äußeren Einflüssen nicht geschützt ist.

Doch Scholem Alejchem hat nicht nur eine Vorlage für zahlreiche Produktionen geschaffen, durch ihn entstand auch der Begriff „Kasrilevke“, ein erfundener Ort, der als Prototyp für das Shtetl steht (Eggers, 2020). In seinen Romanen wird Scholem Alejchem fortan diese Bezeichnung verwenden, um die lokalen Gegebenheiten seiner Figuren zu kennzeichnen und ihnen die damit verbundenen Eigenschaften zuzuschreiben. Die Nennung eines realen Ortsnamens ist für den Schriftsteller – wie schon erwähnt - irrelevant, für Scholem Alejchem ist ein Shtetl in der Ukraine ein vergleichbarer Mikrokosmos wie in Litauen. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, da er von einem grundlegenden Verständnis seiner Leserschaft ausgeht. Mit Kasrilevke schafft er eine eigene Welt, die er nicht glorifiziert, vielmehr übt er Kritik an seiner eigenen Religion aus und am Shtetl mit seiner engstirnigen Zivilisation, das sich wehrt, aus der Vergangenheit auszubrechen, und die Möglichkeit ausschlägt, den Weg einer gebildeten und assimilierten Stadtbevölkerung zu gehen (Gittleman, 2018). Alejchem selbst

wuchs nicht im Shtetl, sondern in gutbürgerlichen Verhältnissen auf, und lebte ausschließlich in größeren Städten wie Kiew und Odessa, bevor er in New York City starb (ebd.).

So kritisiert auch Scholem Alejchem das Verharren beim Bestehenden – wie zum Beispiel bei der Hauptfigur in *Fiddler on the roof*, die die Rebellion der Töchter verurteilt und nach den altbewährten „Traditionen“ ruft –, andererseits warnt er vor den sozialen Folgen für die jüdische Gemeinde in der Großstadt.

Es ist deshalb anzunehmen, dass er keinen Kontakt zur Welt des Shtetls hatte, sondern sich während seiner Reisen und Umzüge von Stadt zu Stadt eher einen Zufluchtsort in seiner Gedankenwelt kreierte. Dieser mag dem Shtetl zwar ähnlich gewesen sein, handelte es sich aber eben nicht nur um singende und tanzende Osteuropäer*innen, wie er es in seinen Geschichten größtenteils darstellt.

„SHTTL“ (2022)

Am 6. Dezember 2023 fand die österreichische Premiere des Films „SHTTL“ (2022) im Wiener Metro Kinokulturhaus statt. Die Einleitung und weitere Hintergrundinformationen zu Drehort und Produktionsteam wurden von Klaus Davidowicz, Leiter des Jüdischen Filmclubs, vorgetragen. Ady Walter, Regisseur des Films, wollte die letzten Stunden eines von der Sowjetunion dominierten Shtetl erzählen, in dem am Abend des Jahres 1941 die NS-Operation „Barbarossa“ stattfand. Er wollte die Geschichte eines Shtetls erzählen, in der die Hauptfigur nicht herausragen sollte. So entstand die Idee, den Film in einer Einzelaufnahme zu drehen unter dem Verzicht auf Schnitte. Bei der Recherche für das Shtetl stand nicht die Zerstörung des Shtetls und seiner Menschen im Vordergrund, sondern wie die Menschen dort ihren Alltag lebten und was ihnen von den Nationalsozialisten genommen wurde. Die Umsetzung des Filmes beinhaltete auch das Projekt, ein Shtetl in der Ukraine neu zu erbauen (BP12, 2023).

Fünf Jahre vor den geplanten Dreharbeiten begannen die Vorbereitungen für die Produktion in der Ukraine. Das aus 150 Leuten bestehende Filmteam versuchte, die 25 Häuser und eine Synagoge nachzubilden. Der Drehort war mitten in einem Waldstück, eine Stunde nördlich von Kiew. Der Wiederaufbau bedurfte vorher einer Genehmigung der ukrainischen Regierung und wurde zu einem Drittel gefördert, der Rest durch Eigenkapital finanziert. Insgesamt wurden

sechs Monate für das Modell des Shtetls benötigt, drei Monate für den Bau und anschließend sieben Wochen für die Dreharbeiten (BP12, 2023).

Um auf der Leinwand das Leben nachzubilden und dem Publikum ein Gefühl für die Atmosphäre eines Shtetls zu vermitteln, sind in der meisten Zeit fünfzig bis sechzig Personen zu sehen. Dies war dem Filmteam wichtig, denn nur so konnten das aktive Alltagsleben und die vielen menschlichen Verluste veranschaulicht werden, die damit einhergingen. Es wird immer wieder betont, dass ganze Leben vernichtet wurden, neben dem Menschlichen und dem Kulturellen.

Das Filmteam musste sich hinter den Kulissen auch mit Diskussionen auseinandersetzen, ob das nachgebaute Shtetl nicht eher einem Dorf entsprach als einem Shtetl, also dass die jüdische Gemeinde zu klein für ein Shtetl wäre. Der Regisseur antwortete, dass dies eigentlich nicht von Bedeutung sei, denn die Kulissen seien zwar wichtig für den Film, im Vordergrund stehe aber das interaktive Handeln der Akteur*innen und deren Geschichte (BP12, 2023).

Einigkeit bestand darüber, ob Jiddisch als Filmsprache eingesetzt wird. Den Produzent*innen war von Anfang an klar, dass dieser Film nur in Jiddisch gedreht werden konnte. Es wurden Forschungen über die Art des Jiddischen, die in diesem Raum in Galizien um 1941 gesprochen wurde, durchgeführt. Dies war wichtig, da es in der Tat so viel über den Charakter des Shtetls aussagt, wenn die Gemeinschaft beobachtet wird. Den Darsteller*innen stand in der Vorbereitung auf die Rolle ein Sprachtrainer zur Verfügung. Die Darsteller*innen wiesen mehrheitlich einen Bezug zum Judentum auf, wie etwa der Hauptdarsteller Moshe Lobel, welcher in einer chassidischen Gemeinde in Brooklyn aufgewachsen ist, sich als junger Erwachsener aber von der Gruppe getrennt hat (BP12, 2023).

Ziel des Filmteams war es auch, das Interesse der nichtjüdischen Gemeinschaft zu wecken, denn es wurde betont, dass eine Verbindung zum Judentum nicht erforderlich sei, um den Film zu sehen, denn der Film wäre ein Symbol für die Vernichtung gleichzeitiger Diversität einer Stadt, was überall passieren hätte können (BP12, 2023).

Klaus Davidowicz schloss seine Einführung zu „SHTTL“ mit den Worten ab, dass dies ein Shtetl war, welches durch Fremdeinwirkung zweimal zerstört wurde: einmal 1941 durch die NS-Operation Barbarossa und ein zweites Mal 2022 durch Russland (BP12, 2023).

Im Kontrast zu vorangegangenen Filmproduktionen, zeichnet sich "SHTTL" (2022) durch das Fehlen von romantisierten und idealisierten Szenen aus. Dieser Film wurde in die vorliegende Forschungsarbeit aufgenommen, da er eine konträre Darstellung bietet. Es handelt sich um eine Produktion ohne musikalische Einlagen, mit einer geringen Anzahl an gezeigten religiösen Praktiken und vor allem mit der Darstellung von Gewaltszenen, die in bisherigen Produktionen gänzlich ausgespart wurden. Die Technik der Einzelaufnahme intensiviert diese Darstellung, indem die Kamera nicht von diesen Szenen abweicht. Dennoch beinhaltet auch diese Produktion die romantisierte Darstellung einer Liebesbeziehung, die als charakteristisches Merkmal des Shtetl-Films somit bestehen bleibt.

6.4 Literatur: Das Heimatmotiv von Joseph Roth

In diesem Kapitel möchte ich den Schriftsteller Joseph Roth vorstellen. Roth wurde am 2. September 1894 im Shtetl Brody, heutige Ukraine, in einem multikulturellen Umfeld geboren. Eine Gemeinschaft, bestehend aus Polen*innen, Ukrainer*innen, Deutschen, die in bitterer Armut lebte. Damals war Galizien mit seiner geografischen Lage am Rande des Habsburger Reiches dünn besiedelt und galt als rückständig im Vergleich zu den westlichen Teilen des monarchischen Reiches. Brody wies als Handelsstadt mit rund 12.000 jüdischen Einwohner*innen ein florierendes Stadtleben und eine hohe Diversität an innerjüdischen Gruppierungen auf (Roth, 2006).

Diese Vielfalt im Shtetl wird Joseph Roth als Künstler prägen, so sehr, dass er dieses für sich als Ideal anstrebt und die verlorene Heimat immer wieder in seiner Literatur als Muster vorkommen wird. Seine anfänglichen journalistischen Artikel waren geprägt von Erzählungen über die sozialen Folgen und die Stimmung nach dem Ersten Weltkrieg in Wien, aber er bezeichnete sich auch als klarer Gegner des Klerikalismus und Monarchismus. Seine politischen Ansichten wechselten jedoch im Laufe der Zeit, sie basieren auf den damaligen politischen Gegebenheiten. Roths Zeit in Wien bleibt begrenzt, 1920 zieht er nach Berlin, um von da an für die Frankfurter Zeit Reiseberichte aus ganz Europa zu verfassen, was sein Nomadenleben einläutet. Sein 1930 veröffentlichter Roman „Hiob“ (Roth, 2004) macht ihn zum populären Schriftsteller. In diesem Roman behandelt er die Armut und Gottesfürchtigkeit eines russischen Juden, der gemeinsam mit seiner Familie zahlreiche Schicksalsschläge erleidet, im amerikanischen Exil am Glauben Gottes zweifelt und schließlich doch noch seinen

Frieden findet. Aber erst sein Roman „Radetzkmarsch“ (Roth, 2019) bringt Joseph Roth endgültig Ruhm. Er handelt erneut vom Verlust des Habsburger Reiches, in dem Roth aufgewachsen ist. Mit dem Anschluss Österreichs 1938 an das NS-Reich muss Roth zuerst ins Exil nach Paris, später an die Côte d’Azur fliehen. Einen Monat vor seinem Tod im Jahre 1939 schreibt er eine Kurzgeschichte. Seine eigene Alkoholabhängigkeit stellt den Hintergrund dieser Geschichte dar, und so lässt er auch seinen Hauptcharakter durch die Straßen von Paris wandern. Erneut stellt der Protagonist in dieser Novelle eine Verbindung zu Osteuropa her, indem er retrospektiv seine Kindheit als Beweggrund für das Verlassen seiner Heimat darlegt. Fast so, als suche er nach einer Entschuldigung, die seine Abkehr von Osteuropa rechtfertigt, nennt er ausschließlich wirtschaftliche Gründe für seine Auswanderung. Roth stirbt nur einen Monat nach der Fertigstellung von „Die Legende vom heiligen Trinker“ (Roth, 2016).

In den Werken Joseph Roths manifestieren sich kulturelle Einflüsse, die ihn in der Vergangenheit geprägt hatten, ebenso wie seine Schriften stets religiöse Themen behandeln und die Zugehörigkeit einer Person zu ihrem Geburtsort betonen. Seine Charaktere sind geprägt von moralischen Konflikten und der Frage nach der Existenz Gottes.

Es bleibt ungewiss, ob Roths letzte Novelle (Roth, 2016) als eine Art autobiografisches Werk interpretiert werden kann. Dennoch lassen sich deutliche Parallelen erkennen. Verfolgt man diese Annahme weiter, so lässt sich feststellen, dass Roth den Verlust seiner Heimat nie vollständig verarbeitet hat. Im Gegensatz zu anderen Künstler*innen vermeidet er es, seine Werke mit klischeehaften Details zu schmücken oder das Schtetl als paradiesischen Ort zu preisen, was eindeutig seinem Stil widersprechen würde. Dennoch lässt er auch seine Figur, wenn auch im betrunkenen Zustand, von der Heimat träumen.

Roth wurde hier als Beispiel herangezogen, da er ein objektiveres Bild charakteristischer Erinnerungsorte zeichnet. Durch seinen klaren und direkten Stil verzichtet er auf die Ausschmückung seiner Charaktere. Er stellt die Problematiken der damaligen Zeit unverblümt dar und kreiert daher weniger idealisierte Orte der Sehnsucht, im Vergleich zu anderen Schtetl-Schriftsteller*innen, zu denen man zurückkehren möchte.

6.5 Musik: Klezmer

„Belz, mayn shtetele Belz,
Mayn heyemele, vu ich hob
Mayne kindershe yorn farbracht
Mayn heyemele vu ich hob
Die Sheine Chalomes a sach.“
(Jacobs, 1932)

An dieser Stelle sollen jiddische Lieder „Belz, Mayn Shtetele Belz“ (2024) und „Vi iz dus geseleh?“ (2024) einer genaueren Betrachtung unterzogen sowie die Tradition der „Klezmer“-Musik näher ausgeführt werden. Die beiden jiddischen Lieder thematisieren Kindheitserinnerungen und besingen das vergangene Familienleben im Shtetl mit einem Vergleich zur gegenwärtigen Zeit.

„Belz, Mayn Shtetele Belz“ wurde 1932 eigens für ein Theaterstück geschrieben. Der Text stammt von Jacob Jacobs, die Melodie wurde von Alexander Olshantsky komponiert.

Wird in der ersten Strophe an die schönen Kindheitserinnerungen gedacht, so setzt die zweite Strophe mit gegenwärtigen Tatsachen fort, erzählt davon, dass das alte Haus mit Moos übersät, das Dach kaputt ist und die Fenster ohne Gläser sind, ein Zustand, kaum wiederzuerkennen, was ist nur aus dem Shtetl geworden?

Wird weiter in der Liste der jiddischen Lieder gestöbert, die online als Videos gefunden werden können, so kommen häufig Schlagwörter wie Heimat, Kindheit und vergangene Zeiten vor. Ein Beispiel dafür ist auch „Vi iz dus geseleh?“, ebenso ein jiddisches Lied, geschrieben von Israel Rosenberg und Sholom Secunda 1926. Es wird hier an den Ort der Kindheit/Jugend gedacht und sentimental die verlorene Heimat besungen. Das Datum der Entstehung dieser Lieder lässt erahnen, dass mit Beginn der jüdischen Immigration im 19. Jahrhundert eine Reihe von Texten entstanden ist, welche den Verlust der Heimat thematisieren.

Klezmer begann sich im 15. Jahrhundert als säkulare Tradition des jiddischen Gesangs zu entwickeln, begleitet von Jazzinstrumenten und Blaskapellen, obwohl jede jüdische Gemeinde ihren eigenen Klezmer-Musikstil entwickelte. Klezmer gilt als musikalisches Symbol jüdischen Leidens und der Hoffnung auf Erlösung. Musik stellte einen Bestandteil von

Zeremonien, wie beispielsweise Hochzeiten, dar. Zudem gibt es Berichte, die darauf hinweisen, dass das Musizieren eine beliebte Freizeitaktivität während der Abendstunden war. (Martin & Mihalka, 2020).

Ein Großteil der heute gespielten traditionellen Klezmer-Musik basiert auf der Volksmusik von Belarus, Litauen, Polen, Rumänien, Russland und der Ukraine aus dem späten 19. Jahrhundert. Die frühesten Tonaufnahmen stammen aus dem Jahr 1895 und die mündlichen Überlieferungen der damals lebenden Musiker*innen tragen dazu bei, ein vollständigeres Bild des Klezmers zu vermitteln (Strom, 2002).

Yale Strom, selbst Musiker und Filmproduzent, kritisiert wie die traditionelle Klezmer-Musik heute gespielt wird. Er vermutet, dass diese zu sehr von Filmen wie „Fiddler on the roof“ (1971) oder „Yentl“ (1983) beeinflusst wurden und ein Bild des Shtetls wiedergeben, das es in der Realität so nicht gegeben habe (ebd.).

Es lässt sich annehmen, dass die musikalische Untermalung der jeweiligen Filme eigens dafür kreiert wurde. Angesichts der positiven Resonanz seitens des Publikums wurde diese Konstellation in diesem Genre zunehmend weitergeführt. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt lässt sich daher keine eindeutige Aussage darüber treffen, inwiefern die Art, wie die Klezmer-Musik interpretiert wird, in der heutigen Zeit authentisch ist. Es bleibt eine offene Frage, ob in den Shtetl der Vergangenheit eine ähnliche Vielfalt an Instrumenten zum Einsatz kam wie heute, oder ob die musikalische Darbietung aufgrund eines Mangels an Instrumenten hauptsächlich auf Gesang beschränkt war.

7. Diskussion der Ergebnisse

7.1 Zusammenfassung der gesammelten Ergebnisse

7.1.1 Die Shtetl in Litauen

Alle Shtetl waren durch ähnliche Struktur und Charakter gekennzeichnet. Wenn Juden und Jüdinnen in ein anderes Shtetl zogen, konnten sie sicher sein, dass dort Jiddisch gesprochen wurde. Die Einheimischen konnten miteinander kommunizieren. Außerdem gab es religiöse Einrichtungen wie Mikwen, Gebetshäuser und Jeschiwas, und koscheres Essen war erhältlich. In jedem Shtetl waren die jüdischen Wohnhäuser zur Straße hin angelegt. Die Eingangstüren waren zum Marktplatz ausgerichtet, sodass die Waren und Güter potenziellen Käufern präsentiert werden konnten. In kleineren Shtetln charakterisierte die große Tür den Geschäftsraum, während die kleine Tür als Eingang zum Wohnhaus diente ([Abb. 44](#)). Dagegen hatten die großen Warenhäuser ihre Eingänge zu den privaten Räumen ausschließlich an der Rückseite des Hauses. In den meisten Fällen leiteten Frauen die Geschäfte die ganze Woche über. An Markttagen waren Männer anwesend. Mehrere Familien konnten ihre Geschäfte im selben Haus besitzen. Die Häuser gehörten nicht ausschließlich einer einzigen Familie. Vielmehr wurden sie oft für mehrere Familien gebaut und miteinander verbunden, um den Kund*innen den Weg zwischen den Geschäften zu erleichtern. Die Häuser verfügten oft über Verandas mit Überdachungen, die bei schlechtem Wetter Schutz boten und an Markttagen als Ausstellungsfläche für Waren dienten. Der öffentliche Bereich befand sich an der Vorderseite des Hauses, während die Rückseite für den privaten Gebrauch vorgesehen war.

Das Zusammenleben von Christen und Christinnen und Juden und Jüdinnen war von anhaltenden Konflikten geprägt. Der christliche Adel war auf das Judentum angewiesen, um Miet- und Steuereinnahmen zu erzielen, und pflegte aus wirtschaftlichen Gründen eine positive Haltung gegenüber dem Shtetl, aber das Christentum fühlte sich dem Judentum überlegen. Dies drückte sich in Nötigungen (Geld und Nahrung), Einschüchterung und unerbittlicher Unterdrückung aus. Der Marktplatz diente als einziger sozialer Raum, in welchem Interaktionen zwischen den Religionen möglich waren. Abgesehen von diesen wirtschaftlichen Kontakten gab es keine weitere gegenseitige Kommunikation.

Der soziale Status und die Hierarchie innerhalb der Gesellschaft wurden für jeden/jeder Bewohner*in eines Shtetls von Geburt an festgelegt. Der Sohn eines Schuhmachers ergriff mit hoher Wahrscheinlichkeit den Beruf seines Vaters. Innerhalb dieser Systeme wurden Geschwister auch miteinander verheiratet. Die Tochter eines mittellosen Arbeiters, etwa eines Holzfällers, hatte erhebliche Hindernisse, wenn sie den Sohn eines Tavernenbesitzers oder eines Rabbiners heiratete, da diese der Mittelschicht angehörten. Armut durchdrang alle Shtetl, wie sich in der Ernährung zeigte: Unter der Woche bestanden die Mahlzeiten hauptsächlich aus Kartoffeln und Getreide, während Fleisch als Luxus angesehen wurde und vergleichsweise knapp war. Nur am Schabbat gab es „reichlichere Mengen“ an Essen.

Die starre soziale Hierarchie verhinderte Anonymität im Shtetl. Es war nicht möglich, die eigene soziale Ordnung zu überschreiten, etwa in die obere Mittelschicht aufzusteigen, um den eigenen Status zu verbessern. Ein Umzug in ein anderes Shtetl änderte daran nichts. Die Bewohner*innen wurden im Voraus über die Neuankömmlinge informiert, auch über ihre finanziellen Sorgen. Folglich war es nicht möglich, einen anonymen Neuanfang im osteuropäischen Shtetl zu wagen, und die Existenz war somit vorbestimmt.

Schulen und Tagesstätten waren wichtige Einrichtungen für Kinder im Shtetl. Analphabetismus war minimal, die Mehrheit der Schüler konnte lesen und schreiben. Dennoch blieb eine höhere Bildung aufgrund ihrer Kosten selten und für die meisten Haushalte unerschwinglich. Darüber hinaus blieb der Zugang zu Universitäten für Juden bis zum frühen 20. Jahrhundert beschränkt. Die größeren Shtetl hatten Waisenhäuser, die durch Spenden finanziert wurden. Hier ist Chaimas Frenkelis (Abb. 12) zu nennen, der in seinem Heimat-Shtetl Ukmergė ein Waisenhaus errichten ließ.

Aus heutiger Sicht stellt sich die Frage nach der Erhaltung und Sanierung in litauischen Shtetl. Zunächst muss die Nutzung festgelegt werden: Mehrere Synagogen wurden renoviert und werden nun als Galerien für Ausstellungen, Kulturzentren und Gemeinschaftsräume für Juden und Jüdinnen und Nichtjuden und Nichtjüdinnen genutzt. Der Erhaltung muss eine wichtige Motivation zugrunde liegen. Bei den Restaurierungen wurde versucht, die ursprüngliche Struktur und Fassade zu erhalten. Juden, die in bestimmten Synagogen vor den Nazis Zuflucht fanden, dokumentierten ihr Martyrium durch Zeichnungen und verborgene Schriften für zukünftige Generationen. Diese Zeugnisse wurden in den Wiederaufbauprozess einbezogen. Wenn ein Gebäude weder jetzt noch in Zukunft von Nutzen ist, kann es aufgegeben werden,

was dazu führt, dass das Anwesen verfällt. Wenn das Shtetl und die Gemeinde klein waren und die Bevölkerung aufgrund von Pogromen verschwunden war und es keine Nachfolger gab, war auch niemand da, der bereit gewesen wäre, über die früheren Bewohner*innen Nachforschungen anzustellen (siehe den Fall des Shtetls von Rozalimas).

Ein weiteres Thema in Zusammenhang mit der Erinnerungskultur in Litauen betrifft die Finanzierung. In Litauen wird die Erhaltung von Gebäuden, die nach der Restaurierung der Gemeinde vorbehalten sind, durch öffentliche Zuschüsse finanziert. Umgekehrt gibt es zahlreiche Initiativen, die von Privatpersonen finanziert werden. Diese engagieren sich entweder über familiäre Bindungen für den Erhalt bedeutender Orte, Wohnhäuser oder Gedenkstätten oder setzen sich für jüdische Belange ein, um das osteuropäische Netzwerk der Gemeinde zu stärken.

Auch der gegenwärtige Zustand jüdischer Einrichtungen ist von entscheidender Bedeutung. Die Gebäude wurden vollständig zerstört, eingeäschert oder von Kugeln durchsiebt. Nach der Invasion Litauens durch die Sowjetunion wurden die Gebäude verstaatlicht. Synagogen wurden zu Turnhallen umfunktioniert, Wohnungen der örtlichen Bevölkerung konfisziert und Gebetsgebäude und Mikwen in Verwaltungsbüros umgewandelt. Eine beträchtliche Anzahl hölzerner Synagogen, von denen Litauen weltweit die höchste Dichte aufweist, wurden zu Ställen für das Vieh der sowjetischen Armee umfunktioniert. Aus heutiger Sicht hat diese Umgestaltung die Strukturen vor dem Verfall bewahrt und somit ihre Erhaltung bis heute gewährleistet. Die daraus resultierende Abwertung religiöser Institutionen, die für die Existenz einer gläubigen Gemeinde von grundlegender Bedeutung sind, ist beunruhigend und demütigend. Allerdings wurde mit der Vertreibung der ursprünglichen Nutzer*innen auch die eigentliche Funktion der Gebäude „entfernt“.

Die Auflösung der Shtetl begann Mitte des 19. Jahrhunderts. Weitere Wellen ereigneten sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs waren fast alle Shtetl verschwunden. Nach dem Krieg wurde Litauen von der Sowjetunion annektiert. Während dieser Zeit war die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit verboten. Dies ist ein bedeutsamer Aspekt, da Litauen erst nach der Unabhängigkeit von der UdSSR im Jahr 1990 die Möglichkeit bekam, sich mit seiner historischen Vergangenheit auseinanderzusetzen und nach Selbstbewusstsein zu streben. Während der Besatzung war die Geschichte des Landes von Reglementierung und kommunistischer Indoktrination geprägt.

Seit der Gründung der Republik Litauen wurden Anstrengungen unternommen, um die Vergangenheit aufzuarbeiten. Dies ist den Bemühungen von Aktivist*innen und Nachkommen jüdischer Familien zu verdanken, die das Erbe ihrer Vorfahren erforschen, nachdem ihnen dies über einen längeren Zeitraum nicht möglich war.

7.1.2 Die Entstehung des Shtetl-Mythos

Im Laufe der Recherchen für die Masterarbeit tauchten häufig die Namen zweier Personen auf: Sholem Aleichem und An-ski. Aus vielen Erzählungen und Texten lässt sich schließen, dass diese beiden eine zentrale Rolle bei der Gründung des mystischen Shtetls spielten. Ihre Erzählungen und Fabeln dienten als Grundlage für spätere Schöpfungen. Der Unterschied zwischen den Berichten von Aleichem und An-ski liegt darin, dass sie ihre Berichte innerhalb des Shtetls verfassten, die kreative Weiterführung ihrer Werke jedoch immer außerhalb des Shtetls stattfand. Ihre Werke wurden von den Juden und Jüdinnen genutzt, die ihr Land verließen, und ermöglichten ihnen, sich wieder mit ihrer Identität zu identifizieren. Dies förderte ein Zugehörigkeitsgefühl in der Diaspora und unterschied die ehemaligen Shtetl-Bewohner*innen von anderen Gruppen, die aus anderen Orten weltweit stammten. Shelly Zer-Zion (Zer-Zion, 2020) zeigt anhand ihrer Studie über die Theaterkultur der 1930er Jahre in Palästina, dass die Aufführung von Geschichten ein einzigartiges „Gemeinschaftsgefühl“ förderte, das nur für die Mitglieder eines Shtetls verständlich war. Der Erfolg führte zu einer erhöhten Nachfrage nach Dokumentarfilmen über das Shtetl. Das Publikum wollte Unterhaltung, daher wurde besonderer Wert auf musikalische Darbietungen (Gesang, Tanz) und religiöse Praktiken (mit dem Schabbat verbundene Rituale) gelegt. Diese Darbietungen aus dem Shtetl waren für die Mehrheit mit guten Erinnerungen und Emotionen verbunden und haben sich so in das kulturelle Gedächtnis der Gemeinschaften eingeprägt.

Scholem Aleichem soll das mystische Shtetl aus der Sorge heraus geschaffen haben, dass das Ostjudentum zu sehr von europäischen Elementen beeinflusst werden könnte, was seine Einzigartigkeit beeinträchtigen würde. Genau so hat Joseph Roth es in *Juden auf Wanderschaft* (Roth, 2010) dargestellt. Roth kritisiert die starre Frömmigkeit des Ostjudentums, warnt aber gleichzeitig vor den Auswirkungen der Integration in die Mehrheitsgesellschaft (ebd.).

Alejem und Roth befanden sich möglicherweise beide in einer ähnlichen Lage, da sie ihre jüdische Identität allmählich verloren hatten. Daher versuchten auch beide, ihren Landsleuten diesen Verlust vor Augen zu führen oder sie darauf aufmerksam zu machen.

Das mystische Shtetl enthält, wie das konkret existierende Shtetl, grundlegende Elemente, wie einen Marktplatz, religiöse Monumente und kommunale soziale Strukturen. Dennoch gibt es Unterschiede in der späteren Entwicklung der Hauptfiguren in den literarischen Erzählungen und künstlerischen Interpretationen. In den meisten Büchern überschreitet die Titelfigur den konventionellen Archetyp und löst eine Transformation des umgebenden Kontexts aus.

Die Entstehung einer grundlegend neuen sozialen Struktur innerhalb der Gemeinschaft dürfte im tatsächlichen Shtetl selten oder kaum stattgefunden haben. Die Gruppe hielt sich an strenge Vorschriften, was darauf hindeutet, dass derart bedeutende Veränderungen nur durch Auswanderung erfolgen konnten. Es ist wichtig zu erkennen, dass Bücher und Filme einer Erzählstruktur folgen, die von Spannung und Interaktion geprägt ist. Das tägliche Leben im Shtetl war wahrscheinlich weniger dramatisch als in Filmen und Erzählungen dargestellt.

7.1.3 Die Diskrepanzen in Bezug auf die mystische Konzeption

Die weit verbreitete Armut und die damit verbundenen Bedingungen im Shtetl stellten für den Großteil der Bevölkerung eine anhaltende Härte dar. Die Straßen und Gassen blieben monatelang schlammig. Die strengen Winter in Osteuropa verschlimmerten die Bedingungen, während die Sommer unerträglich heiß und stickig sein konnten. Die meisten Wohnhäuser waren aus Holz gebaut und verfügten nur über die notwendigsten Annehmlichkeiten. Wenn etwas im Laufe der Zeit verfiel, wurden nur die notwendigen Reparaturen durchgeführt, um die Funktionalität wiederherzustellen. Die familiäre Privatsphäre oder das soziale Leben spielte sich in dem Raum des Hauses ab, in dem sich ein Herd befand, oft in der Küche. In den Tagen vor dem Schabbat wurden die Wohnungen von den Frauen und Töchtern gereinigt und aufgeräumt. Der Schabbat beginnt am Freitagabend bei Sonnenuntergang und endet am Samstagabend. Es war der Ruhetag im Shtetl, an dem das Leben vorübergehend stillstand.

Es mag zwar ideale Zeiten gegeben haben, doch diese waren von alltäglichen Widrigkeiten geprägt. Es waren jedoch keine Orte, die von harmonischen und ausgelassenen Individuen

bevölkert waren, wie es manchmal in Bildern der Populärkultur dargestellt wird. Dies entsprach nicht der Realität.

Dieses imaginierte Shtetl ist geprägt von melancholischen, emotionalen und sehnsüchtigen Gefühlen, die hier deutlich zum Ausdruck kommen. Beim Verlassen der Heimat und beim Zurückblicken aus der Ferne versuchten die Menschen, ihre Verbindung zum „Mystischen“ aufrechtzuerhalten. Menschen aus Israel, New York City und anderen Regionen der Welt wollten ihre Verbindung zu ihrer „Heimat“ aufrechterhalten, ohne das Gastland physisch verlassen zu müssen. Das imaginierte Shtetl könnte an jeden beliebigen Ort der Welt verlegt werden.

Ein genauer Ort ist nicht erforderlich. Es ist irrelevant, ob sich der Hinweis auf ein Shtetl in Polen, Litauen, der Ukraine oder Russland bezieht. Das Shtetl stellt keinen bestimmten Ort symbolisch dar. Ortsnamen haben nur dann eine Bedeutung, wenn bestimmte Eigenschaften eines Shtetls hervorgehoben werden oder die Menschen persönliche Bindungen oder Interaktionen mit einem bestimmten Ort haben.

Dieser Mikrokosmos und seine Eigenschaften sind selbsterklärend. Das Shtetl, das aus wirtschaftlichen Gründen fernab großer städtischer Zentren in den dünn besiedelten Regionen des frühen Osteuropas gegründet wurde, diente jahrhundertlang als Sitz des aschkenasischen Judentums. Aufgrund der tief verwurzelten kulturellen und theologischen Traditionen des Judentums entwickelte sich das Shtetl neben einer nichtjüdischen Umgebung zu einer komplexen sozialen Einheit. Die ausgeprägte Kulturgeschichte des osteuropäischen Judentums wurde weltweit verbreitet, was ihre Bewahrung in einem fiktiven Format ermöglichte. Dieses Erbe weckt Erinnerungen und schafft zugleich eine Identität für das gesamte Ostjudentum und verbindet Juden und Jüdinnen in der gesamten Diaspora.

7.2 Fazit

Das Shtetl symbolisiert den Archetyp einer kleineren Stadt in Osteuropa, die überwiegend von Juden und Jüdinnen bewohnt wird, betrachten. Die Einwohnerzahl dieser Städte kann zwischen hundert und tausend liegen. Sie liegen oft zwischen einem Weiler und einer mittelgroßen Stadt.

Das Shtetl diente seinen Bewohner*innen als bedeutende wirtschaftliche Einheit und fungierte als Verbindung zwischen ländlichen und städtischen Regionen. Der wöchentliche Markt, der normalerweise von Montag bis Donnerstag stattfand, diente als wichtiger Mittelpunkt und war für das soziale und gemeinschaftliche Leben der jüdischen und nichtjüdischen Einwohner*innen von großer Bedeutung. Geschäftsbeziehungen wurden vor allem zwischen den örtlichen Bauern, Kaufleuten und Handwerkern geknüpft, von denen die meisten Mitglieder der jüdischen Gemeinde waren.

Die Shtetl-Gemeinde hielt an jüdischen Bräuchen fest und strebte danach, fromme und gottesfürchtige Menschen heranzuziehen. Die Umgangssprache war Jiddisch, und es wurden Bildungs-, Kultur- und Wohlfahrtseinrichtungen wie Synagogen, Jeschiwas und Gemeindezentren gegründet. Die Gemeinde bemühte sich, jungen Menschen Lese- und Schreibunterricht zu geben. Die Lebensumstände waren von extremer Armut und minimalen Standards geprägt, und der tägliche Erwerb von Nahrung und Lebensunterhalt war ein ständiger Kampf.

Die aufkeimende wirtschaftliche Industrialisierung in Westeuropa und der Beginn von Pogromen gegen das Judentum führten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem Rückgang der Shtetl, da die jüdische Bevölkerung nach Übersee auswanderte. Es blieben nur wenige Überreste erhalten, meist Überreste von Synagogen oder Friedhöfen. Sie wurden jedoch fast immer im Laufe der Zeit entweder ausgelöscht oder sich selbst überlassen. Nach dem Zweiten Weltkrieg herrschte in mehreren osteuropäischen Ländern mehrere Jahrzehnte lang der Kommunismus, was zur Umnutzung oder zum Abriss historischer Gebäude führte.

Trotz des physischen Untergangs des Shtetls blieb es durch die Integration von Erzählungen und Folklore in die Literatur erhalten. Die Autoren An-ski und Sholem Aleichem hatten den größten Einfluss. Zahlreiche Theaterstücke und Filme, die nach und nach entstanden, basierten

auf Erzählungen, die im Shtetl ihren Ursprung hatten. Das Shtetl kultivierte durch literarische und kreative Ausschmückungen eine besondere Dynamik, die zur Entstehung eines idyllischen Bildes führte, das später zum Paradigma für die historische Existenz der Juden und Jüdinnen in osteuropäischen Städten wurde.

7.3 Ausblick

Ein möglicher Ansatzpunkt für weitere Untersuchungen könnte das neu eröffnete „Lost Shtetl Museum“ in Šeduva, Litauen, sein. Dieses Freilichtmuseum reproduziert Strukturen im Maßstab 1:1 und erzählt persönliche Geschichten, um ein Shtetl in die Gegenwart zu bringen. Das Ziel des Museums besteht in erster Linie darin, Kinder und Jugendliche in Litauen zu erziehen, anstatt den Mythos aufrechtzuerhalten. Diese Initiative zielt darauf ab, die Geschichten der jüdischen Kultur zu bewahren, die für Städte und Gemeinden von entscheidender Bedeutung sind, und gleichzeitig erhaltene kulturelle Vielfalt wie Synagogen, Gebetshäuser, Friedhöfe und andere Gebäude hervorzuheben (Lost Shtetl Museum, 2024).

Abstract

Schtetl, jüdische Gemeinden in Osteuropa, fungierten als wichtige Erinnerungsorte für die aus ihrem Heimatland Vertriebenen. Die Darstellung von Schtetl in vielen kulturellen Medien – wie Kino, Theater, Kunst, Musik und Literatur – erleichterte die Erneuerung der aufgegebenen Identität und förderte ein Gefühl der Verbundenheit. Die Darstellungen enthielten viele fiktive Elemente und entsprachen nicht den konkreten vergangenen Lebensbedingungen im Schtetl. Die Aktivitäten wurden künstlerisch inszeniert, was zu einer allmählichen Idealisierung vergangener Epochen führte, bis schließlich ein kollektiver Mythos entstand. Das Schtetl entwickelte sich zu einem Archetyp, definiert durch seine Eigenschaften als ruhige und fromme Gesellschaft in Osteuropa, die von religiösen Vorschriften und traditionellen sozialen Strukturen geprägt war. Dieser neu etablierte Mythos ist in den Medien allgegenwärtig und hat die Populärkultur durchdrungen, wie der Film „Fiddler on the Roof“ (1971) zeigt.

Heute sind die Überreste des historischen Schtetls erkennbar, entweder als physische Strukturen oder als immaterielles kulturelles Erbe, das in der heutigen Gesellschaft fortbesteht. Dennoch waren es nicht nur Gebäude wie Synagogen, Gebetshäuser, Jeschiwas und Familienresidenzen, die das Schtetl ausmachten. Diese bildeten nur die Grundlage. Die Essenz des Schtetl-Mythos, der sich entwickelte, ist die Gemeinschaft, die darin lebte. Die Initiativen der Gemeinschaft waren wichtig für das nachhaltige Überleben eines früheren Siedlungstyps in Osteuropa.

Abstract (English)

Shtetl, Jewish communities in Eastern Europe, functioned as vital repositories of memory for immigrants about their lost country. The representation of the Shtetl in several cultural mediums—such as cinema, theater, painting, and literature—facilitated the rejuvenation of a neglected identity and fostered a feeling of communal connection.

This depiction was just somewhat realistic. The activities were artistically orchestrated, culminating in a progressive idealization of bygone eras, leading to the emergence of a collective myth. The Shtetl thereafter became an archetype, defined by its attributes as a tranquil and devout community in Eastern Europe that adheres to religious doctrines, with its social structures governed by these traditions. This newly established narrative is mirrored in the media and has permeated popular culture, exemplified by the film “Fiddler on the Roof” (1971).

Intermittent relics of the historical Shtetl are still perceptible, either as architectural vestiges or as an intangible cultural legacy that persists in contemporary society. Nevertheless, it was not only edifices like synagogues, prayer houses, yeshivas, and residential structures that influenced the Shtetl. These constituted just a basis. The essence of the Shtetl story is in the community that resides inside it. The activities of this community were crucial for the sustainable existence of a previous settlement in Eastern Europe.

Literaturverzeichnis

Aleichem, Sholem. 1996. *Tevye the Dairyman and The Railroad Stories*. New York City: Schocken.

Assmann, Aleida. 2005. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.

Assmann, Aleida. 2007. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Bonn: bpb.

Assmann, Aleida. 2009. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H. Beck.

Atteslander, Peter. 2010. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. Berlin: Erich Schmidt Verlag GmbH & Co. KG.

Beattie, Martin. 2008. „Hybrid Bazaar Space: Colonialization, Globalization, and Traditional Space in Barabazaar, Calcutta, India.” *Journal of Architectural Education* 61 (3): 45–55.

Beer, Bettina. 2003. *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

Berger, Shlomo. 2010. „Jiddisch und die Formierung der aschkenasischen Diaspora. *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*. 2008/2009 (2): 509–527.

Berglund, Bruce R. 2010. „Drafting a Historical Geography of East European Christianity.” In *Christianity and Modernity in Eastern Europe*, hg. von Bruce R. Berglund und Brian Porter-Szűcs, 329–371. Budapest/New York: Central European University Press.

Bhabha, Homi K. 2012. *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Brenner, Michael. 2008. *Kleine jüdische Geschichte*. Nördlingen: C. H. Beck.

Brüggemann, Walter. 2002. *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. 2nd. ed. Minneapolis: Fortress Press.

Chagall, Marc. 1945–1950. *Extrait de Seul est mien*. Genf: Cramer.

Chidester, David, und Edward T. Linenthal. 1995. *American Sacred Space*. Bloomington: Indiana University Press.

Clifford, Dafna. 2017. „Shtetl Kuzmir. The Reality of the Image.“ In *The Shtetl. Image and Reality. Papers of the Second Mendel Friedman International Conference on Yiddish*, hg. von Gennady Estraiikh und Mikhail Krutikov, 115–132. Oxford: European Humanities Research Centre University of Oxford.

Di Fulvio, Luca. 2018. *Als das Leben unsere Träume fand*. Köln: Bastei Lübbe Verlag.

Dilthey, Wilhelm. 1900. *Die Entstehung der Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 185–202.

Diment, Galya. 2021. „Yehuda Pen. The Sholem Aleichem of Painting.“ *Ars Judaica. The Bar-Ilan Journal of Jewish Art* 17 (1): 61–86.

Durkheim, Émile. 1895. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Durkheim, Émile. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ebbrecht-Hartmann, Tobias. 2015. „Film als Archiv. Archiv, Film und Erinnerung im neueren israelischen Kino.“ In *Laute, Bilder, Texte. Register des Archivs*, hg. von Alf Lüdtke und Tobias Nanz, 73–90. Göttingen: V&R unipress GmbH.

Ebbrecht-Hartmann, Tobias. 2018. „Dokumentarischer Film und Erinnerung. Dokumentarfilme als Medium und Instrument des kulturellen Gedächtnisses.“ In *Handbuch Filmsoziologie*, hg. von Alexander Geimer et al., 957–972. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Eggers, Eckhard. 2020. „Scholem Alejchem.“ In *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*, hg. von Heinz Ludwig Arnold, 1–1. Stuttgart: J. B. Metzler.

Eliade, Mircea. 1984. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Elior, Rachel. 2012. „The Origins of Hasidism.“ *Scripta Judaica Cracoviensia* 10: 85–109.

German, Mikhail, und Sylvie Forestier. 2011. *Marc Chagall*. London: Parkstone International.

Girtler, Roland. 2001. *Methoden der Feldforschung*. Wien: Böhlau Verlag.

Gittleman, Sol. 2018. „Outside of Kasrilevke.“ In *Sholom Aleichem*. Vol. 3, 161–176. Berlin & Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Glaser, Barney G., und Anselm L. Strauss. 1965. *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Glaser, Barney G., und Anselm L. Strauss. 1967. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.

Glaser, Barney G., und Anselm L. Strauss. 1968. *Time for Dying*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Glatstein, Jacob. 1940. *Ven Yash iz geforn*. Amherst: National Yiddish Book Center.

Gudehus, Christian, et al. 2010. *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.

Halbwachs, Maurice. 1925. *Les Cadres sociaux de la mémoire / par Maurice Halbwachs*. Paris: F. Alcan.

Halbwachs, Maurice. 1939. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.

Halbwachs, Maurice. 1967. *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Haumann, Heiko. 1998. *Geschichte der Ostjuden*. München: dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Heinlein, Michael, und Oliver Dimbath. 2010. „Soziologie. Gedächtnisvergessene Theoriebildung in der Soziologie?“ In *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 276–287. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.

Hengartner, Thomas. 1999. *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen*. Vol. 11. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

Hoffman, Eva. 2000. *Im Schtetl. Die Welt der polnischen Juden*. Wien: Zsolnay Verlag.

- Johnpoll, Bernard K. 1995. „Why they left. Russian-Jewish mass migration and repressive laws. 1881–1917.“ *American Jewish Archives* 47 (1): 17–54.
- Jones, Rhys Dafydd. 2019. „The makeshift and the contingent. Lefebvre and the production of precarious sacred space.“ *Environment and Planning. D, Society & Space* 37 (1). London: SAGE Publications.
- Kanowitsch, Grigori. 2015. *Kaddisch für mein Shtetl*. Berlin: Aufbau Verlag GmbH & Co KG.
- Katz, Stephen. T. 2009. *The Shtetl. New Evaluations. Elie Wiesel Center for Judaic Studies Series*, 1. New York: NYU Press.
- Kipfer, Stefan, et al. 2013. „Henri Lefebvre: Debates and controversies1.“ *Progress in Human Geography* 37 (1). London: SAGE Publications.
- Klier, John D. 2017. „What Exactly Was a Shtetl?.“ In *The Shtetl. Image and Reality. Papers of the Second Mendel Friedman International Conference on Yiddish*, hg. von Gennady Estraiikh und Mikhail Krutikov, 23–35. Oxford: European Humanities Research Centre University of Oxford.
- Kremser, Manfred. 2008. „Von der Feldforschung zur Felderforschung.“ In *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*, hg. von Karl R. Wernhart und Werner Zips, 135–144. Wien: Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft.
- Lefebvre, Henri. 1972. *Die Revolution der Städte*. München: List Verlag.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, Henri. 2016. *Das Recht auf Stadt*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Dutton.
- Mark, Rudolf. 1994. *Galizien unter österreichischer Herrschaft: Verwaltung – Kirche – Bevölkerung*. Marburg: Herder Institut.
- Martin, Andrew R., und Matthew Mihalka. 2020. *Music Around the World. A Global Encyclopedia*. Vol. 3. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Mayring, Philipp, und Thomas Fenzl. 2014. „Qualitative Inhaltsanalyse.“ In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, 543–556. Berlin: Springer VS.
- Moller, Sabine. 2010. „Das kollektive Gedächtnis.“ In *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 85–92. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Nippel, Wilfried, et al. 2000. *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nora, Pierre. 1984. *Les lieux de mémoire, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires)*. Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre. 1993. *Les Lieux de mémoire: Les France* 1 (3). Paris: Gallimard.
- Panofsky, Erwin. 1955. *Meaning in the Visual Arts*. Garden City: Doubleday.

Panofsky, Erwin. 2006. *Ikonographie und Ikonologie. Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell. Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst*. Köln: DuMont Buchverlag.

Petrovsky-Shtern, Yohanan. 2015. *The Golden Age shtetl. A new history of Jewish life in East Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Pinto, Diana. 1996. „A New Jewish Identity for Post-1989 Europe.“ *Paper 1*. London: Institute for Jewish Policy Research.

Rauschenbach, Sina et al. 2020. *Sephardim and Ashkenazim. Jewish-Jewish Encounters in History and Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Rechtman, Abraham. 1993. „Die jüdische ethnographische Expedition.“ In *Leben im russischen Shtetl. Auf den Spuren von An-Ski. Jüdische Sammlungen des Staatlichen Ethnographischen Museums in St. Petersburg*. Katalog zu einer Ausstellung in Zusammenarbeit mit dem Joods Historisch Museum Amsterdam, hg. von Gisela Völger und Georg Heuberger, 12–31. Köln/Frankfurt am Main: Unbekannte Bindung.

Roskies, Diane K., und David G. Roskies. 1979. *The Shtetl Book. An Introduction to East European Jewish Life and Lore*. Brooklyn: KTAV Publishing House.

Roth, Joseph. 2004. *Hiob*. Stuttgart: Reclam-Verlag.

Roth, Joseph. 2006. *Sehnsucht nach Paris, Heimweh nach Prag. Ein Leben in Selbstzeugnissen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Roth, Joseph. 2010. *Juden auf Wanderschaft*. Ill. Ausgabe. 1. Auflage. Wien: Brandstätter.

Roth, Joseph. 2016. *Die Legende vom heiligen Trinker. und andere Novellen*. Berlin: Hofenberg Verlag.

Roth, Joseph. 2019. *Radetzky marsch*. Göttingen: LIWI Literatur- und Wissenschaftsverlag.

Strauss, Anselm L. 1998. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen und soziologischen Forschung*. München: Wilhelm Fink Verlag GmbH & Co. KG.

Strom, Yale. 2002. *The book of klezmer. the history, the music, the folklore*. Chicago: A Cappella.

Terpitz, Olaf. 2008. *Die Rückkehr des Štetl. Russisch-jüdische Literatur der späten Sowjetzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG.

Van der Leeuw, Gerardus. 1938. *Religion in Essence and Manifestation. A Study in Phenomenology*. London: George Allen & Unwin.

Van Straten, Jits. 2011. *The Origin of Ashkenazi Jewry. The Controversy Unraveled*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Weber, Max. 1921/22. *Wirtschaft und Gesellschaft (in 4 Lieferungen)*. 5. revidierte Auflage, hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max. 1947. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Volume 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max. 1999. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß. Teilband 5. Die Stadt. Hg. von Wilfried Nippel. Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe I/22-5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weinberg, Manfred. 2010. „Literatur.“ In *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 189–195. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.

Weinreich, Max. 1959. „Internal Bilingualism in Ashkenaz Until the Enlightenment: Facts and Notions.“ *Di goldene keyt* 35: 80–88. Israel: Yiddish Book Centre.

Whyte, William Foote. 1943. *Street Corner Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wiecki, Evita. 2019. „*Ein Jude spricht Jiddisch*“. *Jiddisch-Lehrbücher in Polen – ein Beitrag zur jüdischen Bildungs- und Kulturgeschichte im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG.

Wodzinski, Marcin. 2012. „The Hasidic “Cell”. The Organization of Hasidic Groups at the Level of the Community.“ *Scripta Judaica Cracoviensia* 10: 111–122.

Zborowski, Mark, und Elisabeth Herzog. 1992. *Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden*. München: C.H. Beck.

Zer-Zion, Shelly. 2020. „The Shtetl in the Hebrew Theatre of Mandatory Palestine during the 1930s.“ *New Theatre Quarterly* 36 (2): 177–191. Cambridge: Cambridge University Press.

Internetquellen

„Belz, Mayn Shtetele Belz“. 2024. Aufgerufen am 09.03.2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=88pCBld3TVk>

Halbmayer, Ernst. 2019. Aufgerufen am 07.12.2024

Bronisław Malinowski: Das klassische Modell der Feldforschung

[Die Herausbildung der kultur- und sozialanthropologischen Forschungsmethoden/Malinowski - Eksa](#)

Lost Shtetl Museum. 2024. Aufgerufen am 09.03.2024.

<https://lostshtetl.lt/>

„Vi iz dus geseleh?“. 2024. Aufgerufen am 09.03.2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=-eracUY-x-A&list=RD88pCBld3TVk&index=8>

Filmografie

Der Dybbuk. 1937. Zygmunt Mayflauer, Polen. Aufgerufen am 14. November 2023 über https://youtu.be/tjy7O9sA1TQ?si=ZhTR4gV-ZmGj_mpW

Fiddler on the Roof. 1971. The Mirisch Production Company, USA.

Fiddler on the roof – Tradition (with subtitles). 1971. The Mirisch Production Company, USA. Aufgerufen am 14. November 2023 über https://youtu.be/gRdfX7ut8gw?si=tr_SkPX9ySNy8x5p

SHTTL. 2022. Ukrainian Producers Hub, Apple Tree Vision & Forecast Pictures. Ukraine & Frankreich.

Yentl. 1983. MGM, USA.

Yidl mitn Fidl. 1936. Green Films, Polen.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre eidesstattlich, dass ich die Arbeit selbstständig angefertigt, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt und alle aus ungedruckten Quellen, gedruckter Literatur oder aus dem Internet im Wortlaut oder im wesentlichen Inhalt übernommenen Formulierungen und Konzepte gemäß den Richtlinien wissenschaftlicher Arbeiten zitiert, durch Fußnoten gekennzeichnet bzw. mit genauer Quellenangabe kenntlich gemacht habe.

Wien, am 06.01.2025

Abbildungen



© Hertl 2022

Abb. 1 Ukmergė, Jeschiwa



© Hertl 2022

Abb. 2 Ukmergė, Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 3 Ukmergė, Synagoge (innen)



© Hertl 2022

Abb. 4 Jonava, Synagoge (Seitenansicht)



© Hertl 2022

Abb. 5 Ukmergė, jüdisches Waisenhaus



© Hertl 2022

Abb. 6 Ukmergė, jüdisches Waisenhaus

Tafel zum Gedenken an den Gründer Chaimas Frenkelis an der Frontseite der Außenmauer. Text übersetzt: „Dieses Gebäude wurde 1898 für die Talmud-Tora-Grundschule für jüdische Kinder erbaut, welche 1886 in Ukmergė gegründet wurde. Der Bau und die Instandhaltung der Schule wurden von dem Industriellen und Philanthropen Chaimas Frenkelis finanziert, der 1857 in Ukmergė geboren wurde. In den Jahren 1877–1879 begann er mit der Lederverarbeitung und gründete in Šiauliai einen der größten Lederverarbeitungskomplexe der Welt“



© Hertl 2022

Abb. 7 Ukmerge, Torbögen mit Zugang zum Rabbiner-Haus



© Hertl 2022

Abb. 8 Ukmerge, Gemälde des Schächters Jurgis Tarabilda an der Hausmauer der einstigen Fleischerei



© Hertl 2022

Abb. 9 Ukmergė, Jüdischer Innenhof mit Zugang zu religiösen Einrichtungen



© Hertl 2022

Abb. 10 Ukmergė, Handelshaus für Fischwaren (Žuvis Litauisch: Fische)



© Hertl 2022

Abb. 11 Ukmergė, Jüdischer Innenhof



© Hertl 2022

Abb. 12 Ukmergė, Gebetshaus



© Hertl 2022

Abb. 13 Ukmergė, großes Handelshaus an einer Kreuzung



© Hertl 2022

Abb. 14 Kėdainiai, ehemaliges jüdisches Kaufhaus (heute Bäckerei)



© Hertl 2022

Abb. 15 Kėdainiai, Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 16 Kėdainiai, Haus des Schächters (im Originalzustand)



© Hertl 2022

Abb. 17 Kėdainiai, ehemaliges Warenhaus



© Hertl 2022

Abb. 18 Šeduva, „Lost Shtetl Museum“, davor neu renovierter Friedhof



© Hertl 2022

Abb. 19 Linkuva, Warenhaus



© Hertl 2022

Abb. 20 Linkuva, Warenhaus



© Hertl 2022

Abb. 21 Linkuva, ehemaliges jüdisches Hotel



© Hertl 2022

Abb. 22 Pakruojis, Maisel Haus



© Hertl 2022

Abb. 23 Pakruojis, Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 24 Rozalimas, ehemaliges Handelshaus



© Hertl 2022

Abb. 25 Rozalimas, hölzerne Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 26 Panevėžys, Jeschiwa



© Hertl 2022

Abb. 27 Linkuva, Marktplatz mit Warenhaus (die Veranden vor den Eingangstüren wurden an Markttagen auch zum Verkauf genutzt)



© Hertl 2022

Abb. 28 Joniškis, Weiße Synagoge (Sommer-Synagoge)



© Hertl 2022

Abb. 29 Joniškis, Rote Synagoge (Winter-Synagoge)



© Hertl 2022

Abb. 30 Joniškis, Warenhäuser, davor großer Markplatz



© Hertl 2022

Abb. 31 Telšiai, ehemalige Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 32 Žagarė, Zusatzgebäude zur ehemaligen Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 33 Žagarė, Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 34 Žagarė, Warenhäuser (die Veranda vor den Eingangstüren wurden an Markttagen auch zum Verkauf genutzt)



© Hertl 2022

Abb. 35 Žagarė, Gedenktafeln an den Warenhäusern für die ehemaligen jüdischen Eigentümer*innen



© Hertl 2022

Abb. 36 Telšiai, Jeschiwa



© Hertl 2022

Abb. 37 Joniškis, Blick entlang der Hauptstraße



© Hertl 2022

Abb. 38 Alsėdžiai, hölzerne Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 39 Linkuva, Synagoge (Frontansicht)



© Hertl 2022

Abb. 40 Linkuva, Synagoge. Dachgipfel mit Datum der Erbauung in jüdischer Zeitrechnung



© Hertl 2022

Abb. 41 Žasliai, Hauptstraße mit Warenhäusern



© Hertl 2022

Abb. 42 Žasliai, Warenhaus, davor Markplatz



© Hertl 2022

Abb. 43 Žasliai, kleines Warenhaus abseits der Hauptstraße



© Hertl 2022

Abb. 44 Žasliai, Warenhaus an einer Kreuzung



© Hertl 2022

Abb. 45 Kapinės, Jüdischer Friedhof (zwischen den Orten Žasliai und Žiežmariai)



© Hertl 2022

Abb. 46 Žiežmariai, Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 47 Žiežmariai, Marktplatz



© Hertl 2022

Abb. 48 Žiežmariai, Jüdisches Einfamilienhaus, rechts davon befindet sich ein Warenhaus



© Hertl 2022

Abb. 49 Darbėnai, Gedenkstätte, gestaltet von Eugenius Bunka



© Hertl 2022

Abb. 50 Plateliai/Plungė, Gedenkgarten, initiiert und errichtet von Eugenius Bunka



© Hertl 2022

Abb. 51 Švėkšna, Synagoge



© Hertl 2022

Abb. 52 Švėkšna, Marktplatz, dahinter Orthodoxe Kirche



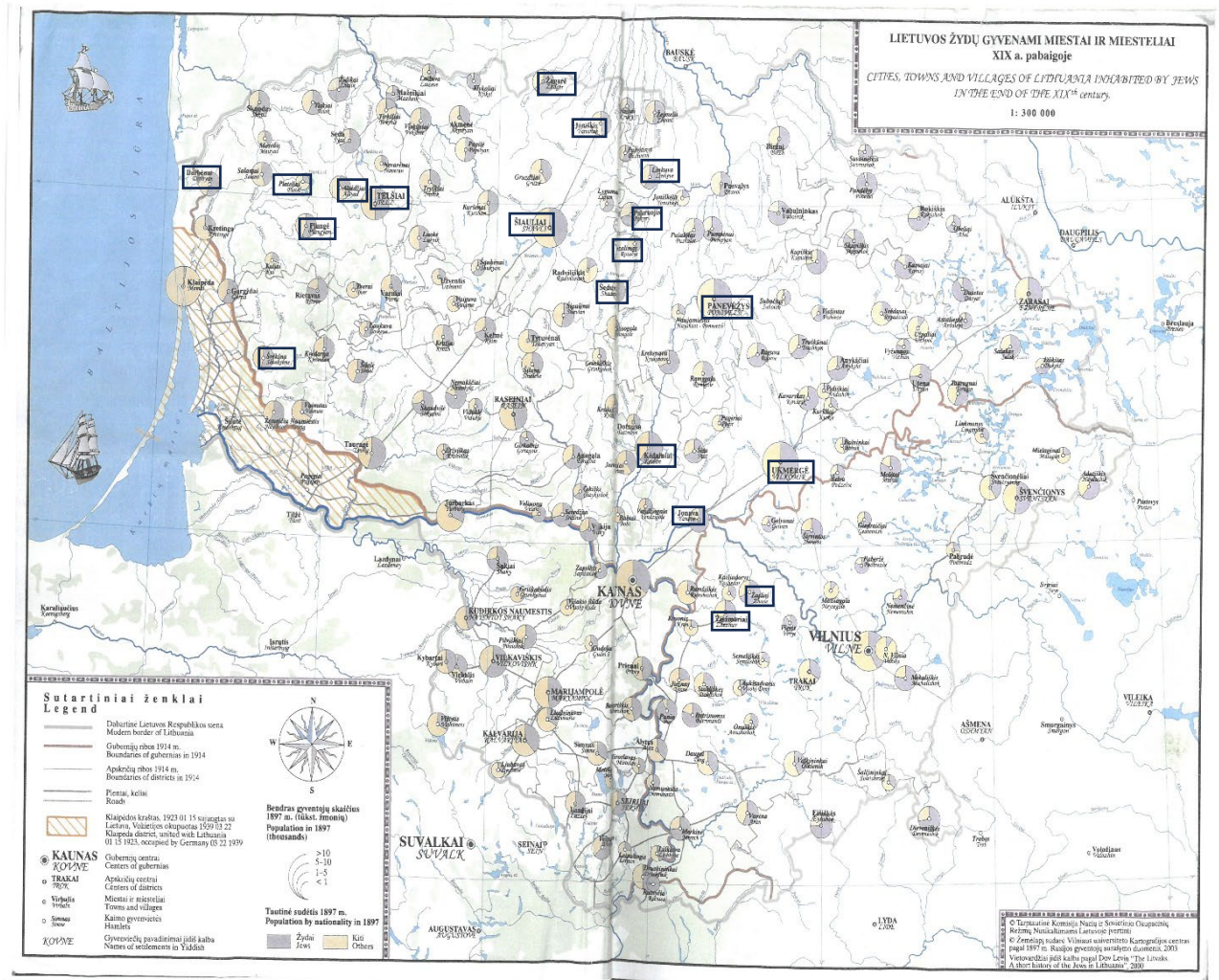
© Hertl 2022

Abb. 53 Švěkšna, Jüdischer Friedhof



© Hertl 2022

Abb. 54 Žiežmariai, Synagoge. Ausstellung „Moses Wandering“



© Jiddische Ortsnamen nach Dov Levin „The Litvaks. A short story of the Jews in Lithuania“ 2000

Abb. 55 Litauen, Jüdische Shtetl



© Hertl 2022

Abb. 56 Darbėnai, "Stolpersteine"

Beobachtungsprotokolle und Interviews

Ukmergė

Beobachtungsprotokoll 24.05.2022: BP1
Interview 24.05.2022 Asta: Interview1

Jonava

Beobachtungsprotokoll 26.05.2022: BP2
Interview 27.05.2022 Jolita: Interview2

Kėdainiai

Beobachtungsprotokoll 23.05.2022: BP3
Interview 23.05.2022 Aiste: Interview3

Šeduva

Beobachtungsprotokoll 30.05.2022: BP4
Interview 30.05.2022 Loreta: Interview4

Linkuva

Interview 01.06.2022 Ramune: Interview5

Telšiai

Interview 03.06.2022 Jovita: Interview6

Pakruojis

Interview 07.06.2022 Dalia: Interview7

Rozalimas

Interview 10.06.2022 Marija: Interview8

Panevėžys

Interview 13.06.2022 Kestutis: Interview9
Interview 13.06.2022 Dalia: Interview10

Joniškis

Beobachtungsprotokoll 15.06.2022: BP5
Interview 15.06.2022 Agne: Interview11
Interview 15.06.2022 Algirdas: Interview12

Žagarė

Beobachtungsprotokoll 17.06.2022: BP6
Interview 17.06.2022 Dalia2: Interview13

Alsėdžiai

Beobachtungsprotokoll 28.05.2022: BP7

Plateliai/Plungė

Beobachtungsprotokoll 05.06.2022: BP8

Interview 05.06.2022 Eugenius Bunka: Interview14

Žasliai

Beobachtungsprotokoll 15.06.2022: BP9

Žiežmariai

Beobachtungsprotokoll 17.06.2022: BP10

Interview 17.06.2022 Vesta: Interview15

Interview 17.06.2022 Daumantas Levas Todesas: Interview16

Švėkšna

Beobachtungsprotokoll 20.06.2022: BP11

Interview 20.06.2022 Vaiva: Interview17

Interview 20.06.2022 Skaidra: Interview18

Interview 20.06.2022 Andrius: Interview19

Wien

Beobachtungsprotokoll 06.12.2023 BP12

Österreichische Erstvorführung „SHTTL“ (2022) mit Einführungsgespräch von Univ.-Prof. Mag. Dr. Klaus Davidowicz.