

# "Jüdisches Kulturerbe" versus "Jewish heritage"

Zum gesellschaftspolitischen Stellenwert von jüdischem Erbe in Deutschland

**Sarah M. Ross**

**Dani Kranz**

11.01.2023 / 11 Minuten zu lesen

**Die Vorstellungen davon, was jüdisches Kulturerbe ist, gehen weit auseinander. So wird in Deutschland jüdisches Erbe meist mit den Relikten vergangener jüdischer Lebenswelten identifiziert, deren Verwaltung in den Händen der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft liegt. Ganz anders das jüdische Verständnis vom eigenen Erbe, das seinen sprachlichen Ausdruck im anglo-amerikanischen Begriff des "Jewish heritage" findet: Gemeint ist hier die Gesamtheit der Ausdrucksformen jüdischen Lebens.**

# Einleitung

Jüdisches Kulturerbe umfasst ganz unterschiedliche Erscheinungsformen wie Musik, Architektur, Literatur, Film, Ritual oder Alltagskultur, um nur einige zu nennen. Das gesellschaftliche und kulturpolitische Interesse am jüdischen Erbe, zumal an dessen materiellen Ausprägungen, ist in Europa seit den 1980er Jahren beständig gestiegen. Diese Entwicklung hängt mit einer allgemein wachsenden kulturellen, sozialen und religiösen Diversität zusammen. Vor diesem Hintergrund sehen sich die heutigen Gesellschaften Europas zusehends vor Herausforderungen gestellt, die mit Fragen von Identität und transitorischer Gerechtigkeit[1] verknüpft sind. Die Reaktionen darauf artikulieren sich zum einen in politischen Projekten, die – wie die Idee eines geeinten Europas – über das Paradigma des Nationalstaats hinausgehen, zum anderen aber auch in wiederauflebenden nationalen Bewegungen, die nicht selten antieuropäisch, antisemitisch und rassistisch eingestellt sind. Insbesondere in Deutschland wurde angesichts dieser Entwicklungen das jüdische Kulturerbe als eine Ressource für politische Interventionen entdeckt, mittels derer Toleranz und interkulturelle Kompetenzen gestärkt werden sollten. Die Frage drängt sich auf, was aus dem bisherigen Umgang mit jüdischem Kulturerbe für die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen abgeleitet werden kann und welche Auswirkungen diese Maßnahmen auf die heutigen jüdischen Gemeinschaften in Deutschland haben.

## Das jüdische Erbe in Deutschland

Unmittelbar nach der Shoah wurde das jüdische Erbe zu einem "umstrittenen Erbe".[2] Nach 1945 wandelten internationale jüdische Organisationen, allen voran die Jewish Cultural Reconstruction (1948–1952 in Deutschland tätig), die Überreste des deutsch-jüdischen Erbes – etwa Bibliotheksbestände, Ritual- und Kunstgegenstände sowie andere herrenlose Kulturgüter – in kollektives jüdisches Eigentum um und verteilten es an jüdische Gemeinschaften im Ausland. Diesem Akt ging die Überzeugung voraus, dass es in Deutschland kein jüdisches Leben mehr geben würde. Das deutsch-jüdische Erbe avancierte in den Worten des Historikers Dan Diner zu einer Reliquie, zu "einem heiligen Zeichen jüdischer Kollektivzugehörigkeit nach der Katastrophe".[3] Das Sammeln jüdischer Kulturgüter und ihre territoriale Auslagerung führte jedoch zu Unstimmigkeiten zwischen diesen international agierenden jüdischen Organisationen und den Vertreter\*innen der wiedererrichteten jüdischen Gemeinden in Deutschland,[4] die sich einer doppelten Enteignung ausgesetzt sahen. Der deutsch-jüdische Soziologe Alphons Silbermann wies auf die besondere Schwere jenes zweifachen Verlustes hin, denn die Nachkriegsgemeinden konnten sich nicht einmal auf einen alteingesessenen "jüdischen Habitus" berufen, anders als etwa die Jüdinnen\*Juden Amerikas oder der Schweiz. Denn wer in Deutschland überlebt hatte, dort blieb oder nach 1945 dorthin remigrierte, fand sich in einer "Ansammlung von Menschen gleichen Glaubens" wieder, "die zufällig, ziellos und verwirrt aus verschiedenen Einzelgruppen zusammengewürfelt" waren.[5] Die Zusammensetzung reichte von einstigen Angehörigen des assimilierten deutsch-jüdischen Bildungsbürgertums bis hin zu Jiddisch sprechenden Jüdinnen\*Juden aus ländlichen Regionen des östlichen Europa.

Die jüdischen Nachkriegsgemeinden hatten zum einen mit sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Not zu kämpfen. Zum anderen aber auch mit den Folgen des *cherem* (hebr.), des Banns, den das internationale jüdische Kollektiv denen auferlegte, die in Deutschland – dem "Land der Mörder" – verblieben waren, obwohl gerade ihnen die Tore des neu gegründeten Staates Israel offenstanden.[6] Sie entwickelten in der Folge ein verzerrtes Selbstverständnis als "abwesende Anwesende".[7] Um dieses Selbstbild zu entzerren, hätten die Nachkriegsgemeinden Silbermann zufolge lernen müssen, ihre inneren Konflikte und kulturellen Unterschiede zu überwinden, ungeachtet der Ressentiments und Vorurteile, die an sie herangetragen wurden. Im permanenten Aushandeln kultureller Praktiken und Identitäten, im Diskursiveren des jüdischen Erbes sah Silbermann den Schlüssel für die Zukunftsfähigkeit der jüdischen Gemeinschaft, andernfalls

würde sich diese "in einer nicht allzu fernen Zukunft bestenfalls im Zustand einer permanenten Vegetation befinden."<sup>[8]</sup> Und tatsächlich verharrten große Teile der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland bis weit in die 1980er Jahre in eben jenem Zustand, wie der deutsch-jüdische Soziologe Y. Michal Bodemann es beschrieben hat.<sup>[9]</sup> Durchdrungen vom Gefühl des Nicht-Angekommen-Seins und der Nichtidentifikation, lebten sie in einer "Verweiler-Mentalität", die sie an ihre Kinder weitergaben.<sup>[10]</sup>

## Divergierende Konzepte jüdischen Erbes

Die Shoah hinterließ in Deutschland ein "jüdisches Vakuum", das die wiedergegründeten jüdischen Gemeinden nicht zu füllen vermochten. In der Folge widmeten sich engagierte nichtjüdische Individuen oder Interessenverbände seit Ende der 1960er Jahre der Entdeckung und Bewahrung der Restbestände der einst blühenden jüdischen Kultur. Dieses Engagement war dabei nicht frei von dem Bestreben, sich – ganz im Sinne eines neuen modern-europäischen Image – von der nationalsozialistischen Vergangenheit zu distanzieren und zugleich eine Grundlage für neues jüdisches Leben zu schaffen. In diesem nicht unproblematischen Kontext<sup>[11]</sup> nahm das deutsche Verständnis von jüdischem Kulturerbe Gestalt an: als symbolische Vergegenwärtigung eines vergangenen Judentums, mit der sich die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft ein politisches Instrument zur Bekämpfung des Antisemitismus' und zur Förderung von Toleranz, kultureller Vielfalt und interreligiösem Dialog zu schaffen hoffte.<sup>[12]</sup> Seither werden verlassene jüdische Stätten wie Synagogen oder Friedhöfe unter dem Siegel des "jüdischen Kulturerbes" mit neuen kulturpolitischen Werten und Bedeutungen versehen – wodurch zugleich auch eine ökonomische Ressource für den Kulturerbetourismus entstanden ist. Der deutsche Begriff "jüdisches Kulturerbe" kann also in erster Linie als Modus Operandi von Expert\*innen aus den Bereichen Denkmalpflege, Museum, Tourismus oder Politik bezeichnet werden, der sich primär auf Objekte einer zerstörten jüdischen Vergangenheit bezieht.<sup>[13]</sup> Immaterielle Formen jüdischen Erbes wie Musik, Rituale, Wissen oder Alltagspraktiken,<sup>[14]</sup> die von einer Generation an die nächste weitergegeben werden, bleiben meist ausgeklammert. Ebenso bleiben in deutschsprachigen Diskursen relevante Erkenntnisse der Critical Heritage Studies unberücksichtigt, so etwa der "integrative turn", der besagt, dass materielle und immaterielle Formen von Kulturerbe nicht getrennt voneinander gedacht und betrachtet werden können.<sup>[15]</sup>

Die divergierenden Vorstellungen von jüdischem Kulturerbe – d.h. die Innen(an)sicht des jüdischen Kollektivs (*emische Sicht*) und der Blick der Umgebungsgesellschaft von außen (*etische Blick*) – haben ihr Korrelat im Heer der Erbberechtigten und jenen, die sich dafür halten: die jüdischen Gemeinschaften selbst – auf nationaler, aber auch auf internationaler Ebene – und die nichtjüdische Gesellschaft mit ihren Kulturerbe-Expert\*innen, Geschichtsvereinen und Akteur\*innen im Bereich der Erinnerungskultur. In Deutschland, wo der *etische Blick* dominiert, sind die Diskurse größtenteils vom jüdischen Leben vor Ort abgekoppelt. Das aber hat nicht nur Auswirkungen auf den Erhalt jüdischen Kulturerbes, sondern auch auf die jüdischen Gemeinschaften selbst.

## Kulturerbe-Erhalt oder kulturelle Aneignung?

Die Differenz im Verständnis von jüdischem Kulturerbe spiegelt sich auch in Forschung und Lehre der an deutschen Universitäten und Hochschulen betriebenen Fächer Judaistik, Jüdische Studien und Jüdische Theologie wider.<sup>[16]</sup> Auch hier stehen die materiellen Formen des jüdischen Erbes im Mittelpunkt des Interesses, wie Ritualobjekte, Friedhöfe oder Architekturdenkmäler. Diese und andere Objekte werden mithilfe staatlicher Förderung restauriert, digitalisiert, musealisiert und ausgestellt. Dazu gesellt sich das in zahlreichen Schriften überlieferte intellektuelle jüdische Erbe aus der Zeit vor der Shoah. Diese Patrimonialisierung (d.h. der Prozess, durch den eine Gesellschaft materiellen oder immateriellen Objekten

den Status eines Kulturerbes zuschreibt) im Namen der Wissenschaft ist folgenreich. Sie hat nicht nur die Archäologisierung, sondern auch die überproportionale Objektifizierung jüdischen Kulturerbes zur Folge, die wiederum die Grundlage für die (Re-)Konstruktion vergangener jüdischer Lebenswelten aus einer primär nichtjüdischen Perspektive bildet. Das so entstandene und entstehende Bild jüdischen Kulturerbes lässt nicht nur das lebendige "Jewish heritage" – d.h. die Gesamtheit der Ausdrucksformen jüdischen Lebens, Seins und Handelns – außer Acht, sondern ist zudem von den einstigen jüdischen Eliten geprägt: Zu ihnen gibt es mehr Daten als zu den niederen Schichten – abgesehen davon, dass sie auch mehr und wertvollere materielle Güter hinterließen. Überspitzt ausgedrückt: Es haben mehr Kidduschbecher als Kaffeetassen überdauert. Und dass es vornehmlich die Gegenstände des Kultus sind, denen der Blick von außen einen höheren Wert zusteht als den Alltagsgegenständen, bedeutet eine weitere Verengung der Perspektive auf jüdisches Kulturerbe. Jüdische Wissenschaftler\*innen beobachten zudem mit Skepsis, dass es in Deutschland zumeist nichtjüdische Initiativen sind, die sich dem Schutz der Toten verschrieben haben. Sie verhindern damit nicht nur die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem lebendigen "Jewish heritage", sondern setzen diese Form der Vereinnahmung jüdischen Erbes innerhalb der Wissenschaft als Norm und tragen so dazu bei, jüdisches Kulturerbe zu einem nationalen deutschen Erbe zu stilisieren. Gerade die zahlenmäßig kleine und intellektuell unbedeutende jüdische Minderheit im Nachkriegsdeutschland hatte und hat auch heute noch dieser Aneignung wenig entgegenzusetzen.

In ihrer 1989 abgegebenen *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore* vertritt die UNESCO den Grundsatz, dass die Gesamtheit der auf Traditionen beruhenden Schöpfungen einer kulturellen Gemeinschaft von und für die Gruppe geschützt werden muss, deren Identität sie zum Ausdruck bringt.[17] Es gilt also, kulturelles Erbe im Sinne der Gruppe auch für die nachfolgenden Generationen zu erhalten. Im Falle des jüdischen kulturellen Erbes aber ist die Erbfolge anders gelagert als im "normalen" Generationenverlauf. Die Shoah hat die einstigen jüdischen Lebenswelten in ihrer Bandbreite, Diversität und Infrastruktur unwiederbringlich zerstört. Infolge der Ermordung der jüdischen Bevölkerung wurden potentielle Erb\*innen entweder nie geboren oder aber migrierten ins Ausland. Die nach 1945 in Deutschland Verbliebenen konnten oder wollten ihr "Jewish heritage" nicht weiter tradieren, mit Ausnahme von kleineren gelebten Praktiken.[18] Und für den Erhalt ihres materiellen Kulturerbes fehlte es den Nachkriegsgemeinden lange Zeit an finanziellen Ressourcen. Das Wormser "Raschi-Lehrhaus", das im Mittelalter eine der bedeutendsten Talmudhochschulen im deutschsprachigen Raum beherbergte, legt davon Zeugnis ab: Weil die jüdische Gemeinschaft die Gelder zu seinem Schutz nicht aufbringen konnte, wurde es 1971 abgerissen.[19] Die Entwicklung eines dichotomen Verständnisses von jüdischem Kulturerbe ist also letztlich eine Langzeitfolge der Shoah. Das deutsch-jüdische Kulturerbe der Vergangenheit, nicht selten ein Erbe ohne jüdische Erb\*innen, wurde vom nichtjüdischen Teil der Gesellschaft als Ressource für die (Re-)Konstruktion eines nicht mehr existenten Zustandes entdeckt. Demgegenüber schien und scheint das "Jewish heritage" der heute in Deutschland lebenden Jüdinnen\*Juden weniger interessant. Dabei weist Letzteres die ganze Bandbreite gelebter jüdischer (Alltags-)Praktiken und Widersprüchlichkeiten einer pluralen jüdischen Gemeinschaft der Gegenwart auf: ein "heritage", in dem das "doing Jewish" ebenso zum Normalzustand gehört wie die dissonanten, traumabelasteten Züge,[20] in denen sich die Folgen von Genozid, Flucht, Vertreibung und Migration spiegeln. Doch entscheidend ist dabei, dass Jüdinnen\*Juden ihr "Jewish heritage" für sich selbst beanspruchen und so eine Grenze zwischen sich und der nichtjüdischen Gesellschaft ziehen. Nichtjüdische Hüter\*innen des jüdischen Kulturerbes der Vergangenheit können sich akademisches Wissen darüber aneignen, doch kann der Zugang zum gelebten "Jewish heritage" nur über die Ingroup und deren emische Perspektive, ihre Innen(an)sichten erfolgen.

# Der gesellschaftspolitische Stellenwert jüdischen Kulturerbes

Das intergenerative Verhältnis zwischen den Überlebenden der Shoah und ihren Kindern war kontaminiert durch die traumatischen Erinnerungen an die katastrophischen Geschehnisse und die Verfolgungs- und Vernichtungserfahrungen, die sich nicht in das Alltagsleben integrieren ließen.[21] Zudem stand nach 1945 die Notwendigkeit des ökonomischen Überlebens im Vordergrund, die eine pragmatische Berufswahl bedingte und in der jüdischen Nachkriegsgemeinschaft ein anti-intellektuelles Klima erzeugte. Die Anzahl von öffentlich sichtbaren jüdischen Intellektuellen der ersten und zweiten Generation ist entsprechend übersichtlich.[22] Unter diesen Voraussetzungen wurde gelebtes jüdisches Kulturerbe nur sehr bedingt an die nachfolgende Generation weitergegeben: Traumata und Kultur bildeten gleichsam eine doppelte Helix, eine neue DNS jüdischer Identität in Deutschland, mit langfristigen Folgen für den Erhalt des jüdischen Erbes.[23] Was also wurde nach der Shoah von Jüdinnen\*Juden an die nachfolgende jüdische Generation vererbt?[24] Jüdische Wissenschaftler\*innen, die sich mit jüdischen Lebenswelten in Europa nach der Shoah befassen,[25] bestätigen, dass zwar familiäre Traditionen übermittelt und jüdische Feiertage mit ihren spezifischen Ritualen, Gesängen und Speisen gepflegt wurden. Hochkulturelle Aktivitäten aber lagen in den frühen Nachkriegsjahren jenseits der Möglichkeiten der Überlebenden – etwa das Unterhalten jüdischer Salons, wie sie für die Zeit der jüdischen Emanzipation seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert so charakteristisch waren. Alles in allem entstand auf den Trümmern des deutschen Judentums aus der Zeit vor 1933 ein gänzlich neues, gelebtes "Jewish heritage", das einen radikalen Bruch mit der jüdischen Kultur der Vorkriegszeit darstellt, für Nichtjüdinnen\*Juden als kulturpolitische Ressource kaum attraktiv war und bis heute auf Seiten der Außenstehenden Unbehagen und Abwehrreaktionen hervorruft.[26] Dies liegt daran, dass die Folgen der Shoah in den lebenden Jüdinnen\*Juden erkennbar bleiben. Sie haben in den allerseltensten Fällen deutsche Familienbiographien, sie haben eine andere Praxis als die deutschen Jüdinnen\*Juden vor 1933er, ihr Verhältnis zur deutschen Mehrheitsgesellschaft bleibt von der Vergangenheit gekennzeichnet, sie selbst empfinden sich bis dato oft nicht als Deutsche, unabhängig davon, ob sie deutsche Staatsangehörige sind – und sie dringen nun mehr darauf, auf Augenhöhe in ihren diversen Partikularidentitäten anerkannt zu werden. Dem Zuzug jüdischer Immigrant\*innen[27] ist es zu verdanken, dass die jüdische Gemeinschaft in Deutschland am Leben blieb. Ohne sie gäbe es heute nur das zum "jüdischen Kulturerbe" deklarierte Erbe der Vergangenheit, aber kein lebendiges "Jewish heritage". Dieses vorwiegend migrantisch geprägte jüdische Erbe steht nicht selten in einem paradoxen Verhältnis zur Vorstellung einer vermeintlichen Kontinuität jüdischen Lebens, wie sie beispielsweise vergangenes Jahr in vielen Veranstaltungen des Festjahres "1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland" (sic!) zelebriert wurde. Jüdischer Immigration ist es zugleich zu verdanken, dass in Deutschland heute eine viel größere Anzahl von Jüdinnen\*Juden im Land lebt als unmittelbar nach dem Krieg. Es hat sich eine kritische Masse jüdischer Akteur\*innen gebildet, die einen größeren Wissensschatz und umfassenderen Bewusstseinsraum für ihre diversen "Jewish heritages" mitbringen. Diese aktiven Jüdinnen\*Juden machen zunehmend deutlich, dass "Jewish heritage" und das "jüdische Kulturerbe", wie es die Wahrnehmung der interessierten Öffentlichkeit dominiert, häufig in keinem Zusammenhang stehen. Damit schließt sich ein paradoxer Kreis: Nachdem sich nach 1945 nichtjüdische Kulturerbe-Expert\*innen ein "erbenloses" jüdisches Erbe angeeignet haben, verstehen sich Jüdinnen\*Juden heute mit ihrem "Jewish heritage" als Teil des Hier und Jetzt, als Teil eines zunehmend diversen und migrantisch geprägten Landes. Sie haben Resilienz, Sprach- und Sprechvermögen erworben und weisen unnachgiebig darauf hin, dass "Jewish heritage", "jüdisches Kulturerbe" und "deutsches Kulturerbe" als Post-Shoah-Phänomene untrennbar miteinander verflochten sind.

---

## Fußnoten

"Transitorische Gerechtigkeit" meint die Auseinandersetzung einer Gesellschaft mit vorangegangenen Unrechtsregimen und deren Opfern. Siehe dazu etwa Anja Mihr, Gert Pickel und Susanne Pickel

[1] (Hg.), *Handbuch Transitional Justice. Aufarbeitung von Unrecht – hin zur Rechtsstaatlichkeit und Demokratie*, Wiesbaden: Springer VS, 2017.

[2] Elisabeth Gallas, Anna Holzer-Kawalko, Caroline Jessen und Yfaat Weiss (Hg.), *Contested Heritage. Jewish Cultural Property after 1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020, S. 10–12.

Dan Diner, "Im Zeichen des Banns", in: Michael Brenner (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft*, München: Verlag C. H. Beck, 2012, S. 15–66, hier S. 29.

[4] Ebd., S. 26–31.

Alphons Silbermann, "Zur sozial-kulturellen Situation der jüdischen Gemeinden in Deutschland. Bemerkungen und Fragen der geistigen Wiedergutmachung", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12 (1960), S. 204–223, hier S. 208.

[6] Diner, "Im Zeichen des Banns" (wie Anm. 3), S. 20. Siehe auch Anthony D. Kauders, *Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik*, München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2007.

[7] Diner, "Im Zeichen des Banns" (wie Anm. 3), S. 44 ff.

[8] Silbermann, "Zur sozial-kulturellen Situation" (wie Anm. 5), S. 218.

[9] Y. Michal Bodemann, *In den Wogen der Erinnerung. Jüdische Existenz in Deutschland*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002.

[10] Ebd.

Siehe dazu etwa Ruth Ellen Gruber, *Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe*, Berkeley, CA u. a.: University of California Press, 2002; Miranda Crowds und Sarah M. Ross, "Applied Ethnomusicology and Jewish Music Studies. Negotiating 'Third Mission' Requests in Germany Today", in: Michael Fuhr, Kerstin Klenke und Julio Mendivil (Hg.), *Diggin' up Music. Musikethnologie als Baustelle*, Hildesheim u. a.: Georg Olms Verlag, 2021, S. 120–144, hier S. 109; Geneviève Zubrzycki, *Resurrecting the Jew: Nationalism, Philosemitism, and Poland's Jewish Revival*, Princeton: Princeton University Press, 2022. Grubers und Zubrzyckis Arbeiten unterstreichen, dass es sich um ein europäisches und nicht um ein rein national deutsches Langzeitphänomen handelt, das allerdings nationale Spezifika aufweist.

Für eine ausführlichere Diskussion dieses Aspekts siehe Sarah M. Ross, "'Jüdisches Kulturerbe' vis-à-vis 'Jewish Heritage'. Einleitende Überlegungen zur Idee einer kulturellen Nachhaltigkeit in den Jüdischen Musikstudien", in: Sarah M. Ross (Hg.), *Jüdisches Kulturerbe MUSIK – Divergenzen und Zeitlichkeit. Überlegungen zu einer kulturellen Nachhaltigkeit aus Sicht der Jüdischen Musikstudien*, Bern u. a.: Peter Lang, 2021, S. 19–39, hier S. 20, 22–23.

Siehe Keith Emerick, *Conserving and Managing Ancient Monuments. Heritage, Democracy, and Inclusion*, Woodbridge: The Boydell Press, 2014, S. 5; Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, London/New York: Routledge, 2006, S. 44.

[14] Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1956.

Fiorella Dallari, "The Heritage from Cultural Turn to Inclusive Turn. The Cultural and Sacred Landscape of the UNESCO List: A Sustainable Track to overcome the Dichotomy between Tangible and Intangible Heritage?", in: *Proceedings of TCL 2016 Conference "Tourism and Cultural Landscapes. Towards a Sustainable Approach"*, Budapest: Foundation for Information Society, 2016, S. 129–141, hier S. 129, 131. Siehe dazu auch Sarah M. Ross, "Jewish Musical Heritage in Post-War Germany. Negotiating Jewish Self-Understanding through Synagogue Chant", in: Katrin Keßler, Sarah M. Ross, Barbara Staudinger und Leah Weik (Hg.), *Jewish Life and Culture in Germany after 1945. Sacred Spaces, Objects and Musical Traditions*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2022. S. 189–210, hier S. 192.

Siehe dazu Dani Kranz und Sarah M. Ross, "Jüdische Selbstermächtigung in der deutschen Wissenschaftslandschaft. Tektonische Verschiebungen in der Judaistik und den Jüdischen Studien nach 1990", in: Marina Chernivsky und Friederike Lorenz-Sinai (Hg.), *Weitergaben und Wirkungen der Shoah in Erziehungs- und Bildungsverhältnissen der Gegenwartsgesellschaft*, Leverkusen: Barbara Budrich Verlag, 2022, S. 79–100. Siehe auch das aktuelle Forschungsprojekt der beiden Autorinnen: "Wissensarchitekturen. Kartierung von Strukturen jüdischer Kulturerbeprozesse auf kommunaler, organisatorischer und akademischer Ebene in Europa nach 1945", <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/496850477?context=projekt&task=showDetail&id=496850477&>.

UNESCO, *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, Paris, 15. November 1989, <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/recommendation-safeguarding-traditional-culture-and-folklore>.

Dani Kranz, *Shades of Jewishness. The Creation and Maintenance of a Liberal Jewish Community in Post-Shoah Germany*, Diss. University of St Andrews 2009, <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/872>.

[19] Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland, Akte B.1/18 Nr. 59–61.

[20] Yael Navaro, "The Aftermath of Mass Violence. A Negative Methodology", in: *Annual Review of Anthropology* 49 (2020), S. 161–173.

[21] Kurt Grünberg, "Contaminated Generativity. Holocaust Survivors and Their Children in Germany", in: *The American Journal of Psychoanalysis* 67 (2007), S. 82–97.

Siehe hierzu auch Kauders, *Unmögliche Heimat* (wie Anm. 6); Liliane Weissberg, "Jewish Studies or Gentile Studies. A Discipline in Search for Its Subject", in: Y. Michal Bodemann (Hg.), *The New Germany Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, S. 101–110.

[23] Dani Kranz, "Notes on Embodiment and Narratives Beyond Words", in: Bettina Hoffmann und Ursula Reuter (Hg.), *Translated Memories. Transgenerational Perspectives on the Holocaust*, Lanham, MD u. a.: Lexington Books, 2020, S. 347–369.

[24] Die US-amerikanische Soziologin Lynn Rapaport stellte schon 1997 fest, dass die Kategorie „Jüdin/Jude“ für Jüdinnen\*Juden der zweiten Generation eher essentialistischer Natur war: Man war Jude oder Jüdin, weil man eben kein Nichtjude oder keine Nichtjüdin war. Siehe Lynn Rapaport, *Jews and Germans After the Holocaust*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

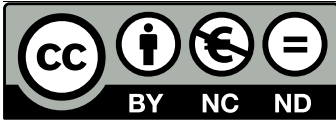
[25] Bodemann, *In den Wogen der Erinnerung* (wie Anm. 9).

[26] Monica Black, *Witches, Wonder Doctors, and the Ghosts of the Past in Post-WWII Germany*, New York: Metropolitan Books, 2020.



Die Zahl der Jüdinnen\*Juden in Deutschland ist allein durch Immigration, aber nicht durch natürliches [27] Wachstum gestiegen. In hohem Maße dazu beigetragen hat die Immigration von mehr als 200.000 jüdischen Kontingentflüchtlingen aus der ehemaligen Sowjetunion.

---



Dieser Text ist unter der Creative Commons Lizenz "CC BY-NC-ND 4.0 - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International" veröffentlicht. Autoren/-innen: Sarah M. Ross, Dani Kranz für bpb.de

Sie dürfen den Text unter Nennung der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 und der Autoren/-innen teilen.  
Urheberrechtliche Angaben zu Bildern / Grafiken / Videos finden sich direkt bei den Abbildungen.  
Sie wollen einen Inhalt von bpb.de nutzen?