

New York als jüdischer Ort der Emigration

– seine Bedeutung im Leben und Werk von Woody Allen

Masterarbeit

zur Erlangung des

Mastergrades

der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der

Universität Luzern

vorgelegt von

Silvia Princigalli

von Lenzerheide / Graubünden

Eingereicht am: 31.08.2017

Erstgutachterin: Prof. Dr. Verena Lenzen

Zweitgutachter: PD Dr. Michael Jucker

I. Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Fragestellung und Gliederung der Arbeit	1
1.2 Forschungsstand und Methodik	2
2. Die topographische Hermeneutik für das Judentum	10
2.1 Begriffsdefinition: Was ist ein jüdischer Ort?	10
2.2 Ortstheorien und Judaistik: Die klassischen Konzepte	14
2.2.1 Vor dem <i>Spatial Turn</i> war die Zeit	14
2.2.2 Ursprung der <i>lieux de mémoire</i> – Maurice Halbwachs	15
2.2.3 Erinnerungsorte – Pierre Nora	17
2.2.4 Orte und Nicht-Orte – Marc Augé	19
2.2.5 Die Landschaft der Erinnerung – Dan Diner	21
2.2.6 Reale und imaginäre Orte im Judentum – <i>MAKOM</i>	24
2.3 Ort und Identität im Judentum	25
2.3.1 Begriffsdefinition: Identität in der Jüdischkeit	25
2.3.2 Der urbane Charakter der Juden	32
3. New York – Ort der jüdischen Emigration	36
3.1 Jüdische Migration nach Amerika und New York	36
3.1.1 Die erste Periode (1492-1789)	36
3.1.2 Die zweite Periode (1789-1914)	40
3.1.3 Die dritte Periode (1919-1948)	51
3.2 Jüdische Viertel in New York	54
3.3 Die jüdische Berufswelt in New York	60
3.4 Juden in New York – heute	64
4. Woody Allen: A Jewish New Yorker	66
4.1 Kindheit in Flatbush	66
4.2 Karriere am Filmset	72
4.3 Filme in New York	75
4.4 Neue Welten	77
4.5 Europa und zurück nach New York	79
4.6 Woody Allen als jüdischer Künstler	80

5. New York als jüdischer Ort in W.A. Filmen	86
5.1 <i>Annie Hall</i> , 1977	86
5.1.1 Formale Inhaltsanalyse.....	86
5.1.2 Erzählung.....	87
5.1.3 Jüdische Erinnerungsorte in <i>Annie Hall</i>	87
5.2 <i>Manhattan</i> , 1979	90
5.2.1 Formale Inhaltsanalyse.....	90
5.2.2 Erzählung.....	91
5.2.3 Jüdische Erinnerungsorte in <i>Manhattan</i>	92
5.3 <i>Zelig</i> , 1983.....	96
5.3.1 Formale Inhaltsanalyse.....	96
5.3.2 Erzählung.....	97
5.3.3 Jüdische Erinnerungsorte in <i>Zelig</i>	98
6. Fazit	101
7. Literaturverzeichnis.....	106
7.1 Wissenschaftliche Quellen	106
7.2 Primärquellen	113
7.3 Quellen aus dem Internet.....	114

1. Einleitung

1.1 Fragestellung und Gliederung der Arbeit

Am 1. Dezember 2017 kommt Woody Allens Film *Wonder Wheel* in die Kinos. Es ist das 46. Filmwerk des jüdischen Künstlers, der an diesem Tag seinen 82. Geburtstag feiert. Das Movie spielt in Coney Island¹ und ergänzt Allens Puzzle seiner Landschaft der Erinnerung in New York um einen weiteren jüdischen Erinnerungsort. Auf fünfzig Jahre Filmschaffen zurückblickend, scheint es, als wäre es ihm in erster Linie immer nur darum gegangen: Seine Erfahrungen, sein Leben und seine Liebe zu dieser Stadt mithilfe der Lebenswelten der jüdischen Emigration in Filmen wie *Manhattan* (1979), *Radio Days* (1987) sowie seinem letzten Werk *Café Society* (2016) einem Massenpublikum zugänglich zu machen. Damit der Geist und die Kultur der Stadt seines Herzens mit all ihren Einflüssen, die sie zu deren machten, was sie heute ist, im kulturellen Gedächtnis der Zukunft weiterleben.

Denn auch wenn die Strassen der Lower East Side in Manhattan keine jüdischen Klingelschilder mehr zieren, so findet man die Weiterentwicklung des jüdischen Mekkas der Jahrhundertwende heute in der amerikanischen Humorkultur, in namenhaften Grossunternehmen wie Bloomingdale's oder dem ursprünglich osteuropäischen New Yorker Bagel, sowie in gegenwärtigen Wörtern aus dem Yinglish. Oder wie es der jüdische Publizist Shmuel Margoshes in seinem Text *Nyu-yorkish* (1970) erläutert: „[...] eines Tages wird jemand die Geschichte der New Yorker Juden schreiben und wird zum Schluss kommen, dass die jüdische Lebenswelt der Lebenswelt von New York entspricht“.²

Um New York als jüdischer Ort der Emigration im Leben und Werk von Woody Allen deuten zu können, wurden im Rahmen dieser Masterabschlussarbeit anhand der klassischen Ortstheorien der topografischen Hermeneutik und der jüdischen Migrationsgeschichte nach New York die Filme *Annie Hall* (1977), *Manhattan* (1979) und *Zelig* (1983) szenografisch analysiert.

Für diese eingehende Betrachtung wird im einleitenden Kapitel 2.1 erstmals der Begriff erfasst, was *ein jüdischer Ort* überhaupt als solchen definiert. Zum Verständnis des in den 1980er Jahren in den Kultur- und Sozialwissenschaften aufkommenden Paradigmawechsels, des *Spatial Turn*, wurden in Kapitel 2.2 die klassischen Ortstheorien des *lieu de mémoire* von Maurice Halbwachs bis hin zur *Landschaft der Erinnerung* von Dan Diner und der realen

¹ Vgl. Variety.com (Brent Lang) (12.06.17): Woody Allen's *Wonder Wheels* Scores December Release. URL: <http://variety.com/2017/film/awards/woody-allen-wonder-wheel-justin-timberlake-1202462903/> [13.07.17].

² Lederhendler, Eli: *New York Jews and the Decline of Urban Ethnicity, 1950-1970*. New York, 2001, S. 1.

sowie imaginären Orte im Judentum des Graduiertenkolleg MAKOM zusammengetragen. Zur Kontextualisierung von *Ort und Identität im Judentum* werden die Definition der Identität oder auch Nicht-Identität in der Jüdischkeit sowie der urbane Charakter der Juden in Kapitel 2.3 dargelegt.

Zur Historisierung wird im darauffolgenden Kapitel 3 die Geschichte der jüdischen Emigration nach New York, in Anlehnung an die zentralen Daten der allgemeinen Geschichte, in drei Zeiträumen unterteilt aufgezeigt. Im weiteren Verlauf werden die prägenden Charakteristiken der jüdischen Viertel sowie der jüdischen Berufswelt – mit einer groben Gegenwartsanalyse zu heute – in den Kapiteln 3.2 bis 3.4 erläutert.

Im darauffolgenden Kapitel 4. *Woody Allen: A Jewish New Yorker* wird die jüdische Identität von Woody Allen anhand der biografischen Angaben, seiner Reflexionen in seinem Schaffen, seinen jüdischen Vorbildern sowie den Charakteristiken einer Generation von jüdischen Künstlern, zu der Allen zu benennen ist, ausgelegt.

In Kapitel 5 sollen die Filme des jüdischen Filmemachers *Annie Hall*, *Manhattan* und *Zelig* inhaltlich qualitativ auf die jüdischen Orte in New York als jüdische Erinnerungsorte der Emigration evaluiert werden. Der Vergleich der Filmstücke, die aufgrund ihrer typografischen Szenerie sowie ihrer nahebeieinanderliegenden Erscheinungszeitpunkte gewählt wurden, werden als Kerngegenstand dieser Untersuchung behandelt und mit den vorangegangenen Ortstheorien sowie den historischen Hintergründen analysiert.

Das abschliessende Kapitel soll umfassend erläutern, inwiefern New York als jüdischer Ort der Emigration – im Sinne des Spatial Turn als Landschaft der Erinnerung mit diversen jüdischen Erinnerungsorten – behandelt wird und inwieweit diese Bedeutung im Leben und Werk von Woody Allen greift.

1.2 Forschungsstand und Methodik

Bis zum Paradigmenwechsel der 1980er Jahre galt vor allem die *Zeit* als hermeneutischer Schlüssel, um Thematiken des Judentums in der Geschichtswissenschaft zu erforschen. Die Hinwendung zur räumlichen Dimension in Geschichte und Kultur – im Sinne des *Spatial Turn* (topologische Wende) – durchlief mehrere Jahrzehnte eines Reifeprozesses und wurde von diversen Figuren in der Forschung der Kultur- und Sozialwissenschaften erarbeitet.³

Die exilische Existenz gilt heute als eines der religiösen und kulturellen Fundamente des Judentums. Das jüdische Leben bindet sich dabei jedoch nicht an einen fest umrissenen,

³ Vgl. Nünning, Ansgar: Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart, 2008, S. 664.

geografischen Ort, sondern umfasst in seiner Vielfalt von Religion, Kultur und Sprache vielmehr das Produkt aus den, über den gesamten Globus verteilten, jüdischen Gemeinden und Strömungen.⁴ So dass die Wissenschaftsbereiche rund um Ortsbilder im Judentum, die Verknüpfung von Urbanistik und Judaistik sowie um allgemeine Ortstheorien von jüdischen Erinnerungsorten im kulturhistorischen Aspekt, besonders um die Jahrtausendwende, immer öfters zum Untersuchungsgegenstand wurde.⁵ Durch die Entfaltung dieses neuen Forschungszweigs musste unter anderem definiert werden, was überhaupt ein Raum, ein Ort und besonders ein jüdischer Ort ausmacht und in welchem Verhältnis sich dieser Begriff in seiner Konnotation zur jüdischen Diaspora verhält.

Um im Rahmen dieser Masterarbeit den geografischen Ort New York als jüdischer Ort der Emigration im Leben und Werk von Woody Allen erläutern zu können, wurde im einleitenden Kapitel 2.1 die Begriffsdefinition des *Ortes im Judentums* vorangestellt. Die Terminologie wurde mit diversen kulturtheoretischen Ansätzen aus der Geschichte und der Judaistik erschlossen. Hierzu wurden in erster Linie die themenspezifischen Essaysammlungen *Jüdischer Almanach – Orte und Räume* (2009) sowie *Makom. Orte und Räume im Judentum – Real. Abstrakt. Imaginär. Essays.* (2007) ausgelegt.

Weiterführend wurden die klassischen Ortstheorien von Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Marc Augé, Dan Diner sowie des Graduiertenkolleg MAKOM zusammengetragen, um die Entwicklung von der chronologischen Methode der Zeittheorie, wie sie beispielsweise der jüdische Schriftsteller Abraham Joshua Heschel vertrat, bis hin zum kulturhistorischen Ansatz der Ortstheorie der *Erinnerungsorte* von Pierre Nora sowie dem allgemeinen Paradigmenwechsel der 1980er Jahre aufzuzeigen. Hierfür wurden unter anderem die übersetzten Erstschriften der Theorien von Abraham J. Heschel, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Marc Augé und Dan Diner sowie Schriften aus der Sekundärliteratur wie bspw. das *Metzler Lexikon* (2008) von Ansgar Nünning, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen* (2011) von Astrid Erll, *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift* (2005) von Jan Assmann und *Wenn ich dein vergesse, Jerusalem* (1995) von Joachim Schlör hinzugezogen. Zudem dienten Forschungsartikel wie *Pierre Nora besser verstehen – und kritisieren* (2008) und diverse Internetquellen als literarische Basis für diesen zusammenfassenden Überblick. Obschon in diesem Kapitel mit einzelnen Primärschriften

⁴ Vgl. Fritzlar, Lydia: Diaspora. Lümpchen aber lebt noch! Diaspora als Kennzeichen moderner jüdischer Existenz im Schreiben Heinrich Heines. In: *Makom. Orte und Räume im Judentum. Real. Abstrakt. Imaginär. Essays.* Herausgegeben von Michael Kümpfer (et al.). Hildesheim (etc.), 2007, S. 25f.

⁵ Vgl. Schlör, Joachim: *Makom. Eine Einleitung im Gehen.* In: *Makom. Orte und Räume im Judentum. Real. Abstrakt. Imaginär. Essays.* Herausgegeben von Michael Kümpfer (et al.). Hildesheim (etc.), 2007, S. 17f.

gearbeitet wurde, werden diese allgemein im Literaturverzeichnis unter der Lemmata *Wissenschaftliche Literatur* aufgeführt.

Im darauffolgenden Kapitel 2.3.1 wurde der Diskurs der *jüdischen Identität* – sowie der *Nicht-Identität* – in den betrachtenden Zusammenhang von *Ort und Identität im Judentum* gestellt. Dabei wurden diverse Schriften aus den Fachbereichen Geschichte, Judaistik, Soziologie und Philosophie hinzugezogen, um diese literaturwissenschaftliche Diskurstheorie zu fassen. In Anbetracht der Auswahl der genannten Begriffsdefinitionen der Identität oder Nicht-Identität in der Jüdischkeit sei zu vermerken, dass hier allein ein Anriss davon dargestellt wird, was an diversen Definitionen für die Benennung und das Empfinden von jüdischer Identität tatsächlich existiert. Eine entsprechende Auslegung, welche die beiden Termini *Ort* und *Judentum* im Rahmen des vorliegenden Untersuchungsgegenstandes am nächsten trifft, ist diejenige von Anne Clara Schenderlein im Essay *Dimensionen von Identität deutsch-jüdischer Migranten. Zwischen-Orte* (2007).

In Kapitel 2.3.2 werden die Wissensbereiche Urbanistik und Judaistik im Sinne ihrer Verbindung weiter erläutert. Denn aus sozial-, wirtschafts- und kulturhistorischer Sicht wird dem Judentum im 18./19. Jahrhundert eine überwiegend metropolitane Existenz zugeschrieben.⁶ Diesem gegenübergestellt gibt es in der Forschungsliteratur allerdings auch zahlreiche Schriften, die sich mit dem Leben der Juden auf dem Land, d.h. mit dem Landjudentum auseinandersetzen. Zu nennen sind beispielsweise die Schriften *Jüdisches Leben auf dem Lande* (1997) von Monika Richarz und Reinhard Rürup, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert* (1990) von Shulamit Volkov sowie *Geschichte der Ostjuden* (2008) von Heiko Haumann, die eine entfaltete Lebensform der Juden auf dem Land beschreiben. Hinsichtlich dessen, dass es sich bei der Stadt New York, um eine besonders ausgeprägte Form des urbanen Lebens handelt, werden in Rahmen dieses Betrachtungsgegenstandes vor allem die Aspekte der Lebensformen der Juden in der Stadt aufgezeigt. In diesem Kapitel wurden deshalb häufige urbane Lebensformen der Juden, ihre Motivation dort zu leben und Begrifflichkeiten wie z.B. das ostjüdische *Shtetl* gefasst.

Dafür dienten Sekundärquellen wie unter anderem *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place* (2008) von Julia Brauch, *Das Ich der Stadt – Debatten über das Judentum und Urbanität 1822-1938* (2005) von Joachim Schlör und *Soziologie der Juden* (1930) von Arthur Ruppin.

⁶ Vgl. Schlör, Joachim: *Das Ich der Stadt – Debatten über Judentum und Urbanität 1822-1938*. Göttingen, 2005, S. 141.

Für die zusammenfassende Erarbeitung des dritten Kapitels, das *New York als jüdischer Ort der Emigration* begreift, wurden Werke der Sekundärliteratur zitiert, welche die Historie New Yorks seit seinen Siedlungsanfängen im 15. Jahrhundert, die grossen Migrationsströme des 19. bis 20. Jahrhundert sowie die Entfaltung der Lebensräume der jüdischen sowie nichtjüdischen Emigranten fassen.

Unter diesem Aspekt boten die wissenschaftlichen Erläuterungen „*Nach Amerika nämlich!*“ – *Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert* (2012) von Ulla Kriebenernegg (et al.), *Jews in Amerika. From New Amsterdam to the Yiddish Stage* (2012) von Stephen D. Corrsin (et al.), *Kinship, Ethnicity and Voluntary Associations. Jewish Family Life in New York City* (2009) von William E. Mitchell eine grobe Übersicht über das Themengebiet. Keine der genannten Schriften bietet jedoch eine vollumfassende Auseinandersetzung mit allen Facetten des Themas. Eine detaillierte Erkundung der Stadt New York im Sinne der jüdischen Emigrationsgeschichte bieten dagegen die Publikationen *Scholem-alejchem, New York! Auf den Spuren jüdischer Einwanderer in New York* (2009) von Dietmar Pertsch und *Jewish New York. A History and Guide to Neighborhoods, Synagogues, and Eateries* (2015) von Paul M. Kaplan. Die Ausgaben *Deutsche Juden in Amerika. Bürgerliches Selbstbewusstsein und jüdische Identität in den Orden B'nai B'irth und Treue Schwestern, 1834-1914* (2007) sowie *Geschichte der Ostjuden* (2008) von Heiko Haumann befassen sich spezifisch mit der Emigrationsgeschichte der deutschen Juden sowie der Ostjuden. Grosswerke, die sich ausschweifend mit der jüdischen Emigrationsgeschichte und darüber hinaus befassen, sind z.B.: *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*, Band 2 (2009) von Avrum M. Ehrlich, *Haven of Liberty. New York in the New World, 1654-1865*. Band 1 (2012) von Howard B. Rock, *Emerging Metropolis. New York in the Age of Immigration, 1840-1920* (2012) von Annie Polland und Daniel Soyer sowie die Ausgabe *Soziologie der Juden*, Band 1 (1930) von Arthur Ruppin. Letztere ist aufgrund der Datierung bei gewissen Angaben mit Bedacht einzubinden. Allgemein werden diverse demografische Angaben mit Vorsicht breit gefasst angegeben. Das mag zum einen daran liegen, dass die Migrationsforschung als solche, erst in den letzten zwei Jahrzehnten richtig in Bewegung gekommen ist und zum anderen mittlerweile viele Quellen verloren gegangen sowie Zeitzeugen verstorben sind.⁷ Des Weiteren ist anzunehmen, dass die

⁷ Vgl. Schlör, Joachim: „Menschen wie wir mit Koffern“. Neue kulturwissenschaftliche Zugänge zur Erforschung jüdischer Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert. In: „*Nach Amerika nämlich!*“ *Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert*. Herausgegeben von Ulla Kriebenernegg (et al.). Göttingen, 2012, S. 23.

Einreisebehörden wie z.B. in *Ellis Island* unmöglich alle Angaben der Millionen von Migranten korrekterweise erfasst haben können.

Einen straffe Zusammenfassung über die jüdische Immigration und die Lebensentfaltung der Juden in New York bietet der Artikel *Die Geschichte der Juden in New York – Das Herz der Welt* von Tekla Szymanski, der im Jahr 2000 in der 154. Ausgabe der Zeitschrift *Tribüne* veröffentlicht wurde. Als weiteres Werk zur Historie der Juden in New York ist *Jews in Gotham. New York Jews in a changing city, 1920-2010* (2012) von Jeffrey S. Gurock zu nennen. Zudem gibt Arthur Hertzbergs *Shalom Amerika! Die Geschichte der Juden in der Neuen Welt* (1996) erzählerisch mit Fakten verpackt einen detaillierten Einblick in die Lebenswelten der Juden in Amerika.

Was aufgrund allein dieser Aufführung anhand der Erscheinungszeitpunkte ersichtlich wird, ist, dass der Emigrationsgeschichte der Juden in New York oder im Allgemeinen nach Amerika in der Geschichtswissenschaft lange zu wenig Bedeutung zugeschrieben wurde. Vielmehr war man in den vergangenen Dekaden damit beschäftigt gewesen, die Geschehnisse der *Shoah* aufzuarbeiten sowie deren langfristigen Folgen zu begreifen.⁸

Für die Zusammenführung der Biografie des jüdischen Künstlers und New Yorkers Woody Allen wurden diverse Primär- sowie Sekundärquellen hinzugezogen. Die ersten Überlieferungen, die von seiner Karriere berichten, sind vor allem Dokumente von Filmkritikern in New York. Als Quellen des Kunstschaffenden selbst, können seine Publikationen und die wenigen Interviews, die er zu jener Zeit gab, bezeichnet werden. Spätestens nach seinem Film *Annie Hall* (1977) wurden ebenso Medienschaffende und Wissenschaftler auf den *Wonder Boy* der Siebzigerjahre aufmerksam.⁹ Obschon seither zahlreiche Biografien, filmische und schriftliche Dokumentationen und Sachbücher über den heute 81-Jährigen veröffentlicht wurden, war es für die Öffentlichkeit oftmals schwer, an die reale Person hinter der Figur Woody Allen heranzukommen.¹⁰ Einer, der Woody Allen ziemlich nahe kommen durfte, ist britische Biograph Eric Lax. Ihm sind zahlreiche Interviews und Bücher mit persönlichen Gesprächen mit Woody Allen über vierzig Jahre Filmschaffen, seine Schauspieler und seine Familie zu verdanken. Diese Zeugnisse werden bis heute in der Forschungsliteratur als wissenschaftliche Sekundärquellen zitiert. Im Rahmen dieser Arbeit

⁸ Vgl. Kaplan, Paul M.: *Jewish New York. A History and Guide to Neighborhoods, Synagogues, and Eateries*. Gretna, 2015, S. 9.

⁹ Vgl. Reimertz, Stephan: *Woody Allen*. Reinbek b. Hamburg, 2005, S. 166.

¹⁰ Vgl. Lax, Eric: *Woody Allen. Eine Biographie*. München, 1993, S. 1.

wurde die Monographie *Woody Allen. Eine Biographie* (1993) von Eric Lax ebenfalls als Sekundärquelle untersucht.

Einen ergiebigen Blick hinter die Person von Woody Allen gibt ebenfalls der Film *Woody Allen – A documentary* (2011) von Robert Weide. Der Dokumentarfilmer begleitete Allen fast zwei Jahre lang und verrät aufschlussreiche Hintergrundgeschichten, die zuvor seinem Publikum verborgen geblieben sind. Anhand dieser Dokumentation konnten in Kapitel 4 Lücken gefüllt werden, die die Forschungsliteratur im Allgemeinen nicht zu ergänzen wusste. Als weitere wichtige Primärquelle gelten die aufgezeichneten Gespräche von Stig Björkman in der Textfassung *Woody über Allen* (1993). Die weiteren Angaben zur Bio- sowie Filmografie von Woody Allen wurde anhand diverser Schriften der Sekundärliteratur erarbeitet. Die Schwierigkeit ergab sich dabei, dass viele ausführliche Publikationen in den neunziger Jahren abgehandelt wurden. Die Lücken bis in die Gegenwart konnten mithilfe des von Tom Shone 2015 veröffentlichten Werks *Woody Allen. Seine Filme, sein Leben* und aktuellen journalistischen Publikationen gefüllt werden.

Um Woody Allen als jüdischer Filmemacher einem umrissenen Typus von jüdischen Kunstschaaffenden – wie auch ab den 1910er Jahren den Pionieren der Filmindustrie in Hollywood – beistellen zu können, wurde in Kapitel 4.6 erstmals im groben die Ursprungsgeschichte der grossen (jüdischen) Filmfabriken vor allem mithilfe des Werks *Bigger Than Life. 100 Years of Hollywood – A Jewish Experience* (2012) von Werner Hanak-Lettner erläutert.

In Ansehung der Themen der jüdischen Humor- und Figur-Charakteristika in der jüdisch-amerikanischen Kultur sowie Woody Allens jüdische Identität wurden insbesondere mit den wissenschaftlichen Arbeiten *Woody Allen & Paul Mazursky – Das Tragikomische als Ausdrucksmittel jüdischer Selbstreflexion und amerikanischen Film* (2006) von Nathalie Weber, *Elemente jüdischer Tradition im Werk Woody Allens* (1994) von Thomas J. Kinne sowie *Ängstlich und gottverlassen – Woody Allen und Ingmar Bergman auf der Suche nach dem Sinn des Lebens* (2010) von Ingmar Fernengel erarbeitet. Alle drei Dissertationen befassen sich mit der Analyse Woody Allens im Rahmen seiner jüdischen Herkunft, seiner Vorbilder und deren zusammenfassender Auswirkung auf sein umfangreiches Filmschaffen. Für die Zitierung einer *Chassidischen Geschichte* wurde Allens Kurzgeschichtensammlung des Verlags Luchterhand (1992), aus dem Amerikanischen von Benjamin Schwarz übersetzt, als Primärquelle verwendet. Der Text stammt aus Allens Band *Getting Even* (1971).

Die Kategorisierung und Definition des jüdisch-amerikanischen Humors basiert hauptsächlich auf dem von Stephen J. Whitfield 1986 in der Zeitschrift *Modern Judaism* erschienenen Artikel *The Distinctiveness of American Jewish Humor*. Whitfield umschreibt im Rahmen seines Essays eine Generation von jüdisch-amerikanischen Komikern (dazu gehört ebenfalls Woody Allen) und ordnet diese analysierten Charakteristiken und Ursprüngen zu.¹¹ Dieser Artikel gilt in der Wissenschaft als ein populäres Schriftstück für die Ergründung des jüdisch-amerikanischen Humors. Zudem wurde Definition von *Humor* von Ziv Avner aus der *Encyclopaedia Judaica* aus der Ausgabe des Jahres 2007 zitiert.

Des Weiteren wurde der Figurentypus des modernen *Schlemihls*, abgeleitet vom literarischen Archetypen Hersch Ostropoler oder auch Till-Eulenspiegel unter anderem mit den Erläuterungen aus dem Text *The Schlemiel in Woody Allen's Later Films* (2013) von Menachem Feuer und der Originalausgabe *Hersch Ostropoler. Ein jüdischer Till-Eulenspiegel des 18. Jahrhunderts. Seine Geschichten und Streiche* (1921) von Chaim Bloch definiert.

Kernteil dieser Masterarbeit ist die Analyse der in New York gedrehten Filme *Annie Hall* (1977), *Manhattan* (1979) und *Zelig* (1983) von Woody Allen. Für die Erarbeitung der formalen Inhaltsanalyse sowie Erzählung der Filmstücke wurden neben anderen die Werke *Woody Allen. Seine Filme, sein Leben* (2015) von Tom Shone, *Woody Allen. Eine Biographie* (2005) von Stephan Reimertz, sowie eine der aussagekräftigsten Schriften, *Woodys Welten. Die Filme von Woody Allen* (1991) von Hans Gerhold als Sekundärliteratur zusammengeführt. Für die abschliessende evaluative Inhaltsanalyse der drei Filme wurden überdies die DVD-Filme sowie die in Deutsch übersetzten Fassungen der Originaldrehbücher von *Annie Hall*, *Manhattan* sowie *Zelig* als Primärquellen eingebunden, um die Filmstellen exakt zitieren und vollständig erläutern zu können. Analysen zum Titel, Figuren oder jüdischer Aspekte sowie weitere Sinnbotschaften wurden mithilfe diverser Sekundärliteratur ergänzt.

Der zentrale Untersuchungsgegenstand dieser Masterarbeit – *New York als jüdischer Ort der Emigration – seine Bedeutung im Leben und Werk von Woody Allen* – umfasst die Wissenschaftsbereiche der Geschichte sowie der Judaistik. Die Deutungen dieser jüdischen Orte in New York, als jüdische Erinnerungsorte (*lieux de mémoire*) im Sinne von Pierre Nora, eingebettet in der Landschaft der Erinnerung nach Dan Diner in den Filmen sowie im Leben

¹¹ Vgl. Whitfield, Stephen J.: The Distinctiveness of American Jewish Humor. In: *Modern Judaism*, Vol 6, No. 3 (Oct. 1986).

des jüdischen Künstlers Woody Allen, wurden inhaltlich qualitativ mit einem kulturhistorischen Ansatz im Blickwinkel der Judaistik erschlossen.

Um hierfür die historische, religiöse und kulturelle Vielfalt dieser Orte in der jüdischen Emigrationsgeschichte im Rahmen eines sozialwissenschaftlichen, kultur- sowie mentalitätsgeschichtlichen Aspekts deuten zu können, wurden diese mithilfe der topografischen Hermeneutik in den Filmstücken von Woody Allen ausgelegt.

Mit dieser Forschungsarbeit soll aufgezeigt werden, dass die jüdischen Erinnerungsorte der Emigration bis heute unter anderem durch die Reflektionen in Woody Allens Schaffen und dessen *Topophilia* zu seiner Heimat im kulturellen Gedächtnis weiterleben.

2. Die topographische Hermeneutik für das Judentum

2.1 Begriffsdefinition: Was ist ein jüdischer Ort?

Die Geschichte des Judentums umfasst vielerlei Orte. Orte, die verschiedene Geschichten erzählen und von verschiedenen Erfahrungen berichten. In ihrer Vielfalt treffen sie sich alle in einem Punkt: sie handeln von Wünschen, die Menschen mit Orten verbinden.¹² Mit dem Wort *Makom* besitzt die hebräische Sprache sogar ein Wort, das in seiner alleinigen Übersetzung zwar schlicht *Ort* bedeutet, in seiner Bedeutung aber vielmehr impliziert. Dieser Begriff definiert nämlich die Bedeutung des Ortes, des Raumes, die Verbindung mit dem Ort, seine Inbesitznahme, seiner Besiedlung und seiner Bearbeitung.¹³ Im weiteren Sinne wird in der Terminologie *HaMakom* als Gottesnamen ausgelegt, der dessen Allgegenwart beschreibt. Folgt man den Worten Joachim Schlörs in seinem Essay *Orts-Bilder* in der Sammlung *Makom. Orte und Räume im Judentum* (2007), begegnet man an solchen Orten neben den Wünschen auch Enttäuschungen und Überraschungen, Staunen sowie Entsetzen. Zusammengefasst: An jüdischen Orten begegnet man Gefühlen, die an Orten festgemacht sind.¹⁴ „Jüdisches Leben bindet sich jedoch nicht an einem fest umrissenen Ort“¹⁵, schreibt Lydia Fritzlär in ihrem Schriftstück *Diaspora. Die Religion, die Kultur und die Sprache des jüdischen Volkes* würden sich nämlich nicht bloss auf die geographisch vorgegebenen Koordinaten beschränken, sondern sind vielmehr das Produkt aus den über den gesamten Globus verteilten jüdischen Gemeinden und Strömungen. Diese exilische Existenz bildet bis heute eines der religiösen und kulturellen Fundamente des Judentums.

Bereits im dritten Jahrhundert v. d. Z. verwendeten jüdische Gemeinden ausserhalb Israels für dieses Phänomen erstmals den griechischen Begriff: *Diaspora*. Sein Ursprung liegt im griechischen Verb *diaspeirein* (austeilen, verteilen). Die ursprüngliche Bezeichnung beschreibt den Terminus des Prozesses materieller Zerstreung und Zerteilung sowie die Auflösung eines Ganzen in verschiedene Teile ohne deren weiteren Bezug zueinander. Somit umfasst Diaspora sowohl den Prozess als auch das Ergebnis des Phänomens der Zerstreung. Bis zur endgültigen Zerstörung des Tempels im ersten Jahrhunderts n. d. Z. in Jerusalem wurde dieser Ausdruck wertneutral benutzt und deutete alleinig auf den Umstand jüdischen Lebens ausserhalb Israels hin. Durch den Untergang des jüdischen Reiches ging die

¹² Vgl. Schlör, 2007, S. 17f.

¹³ Vgl. Schlör, Joachim: Wenn ich dein vergesse, Jerusalem. Bilder jüdischen Stadtlebens. Leipzig, 1995, S. 357.

¹⁴ Vgl. Schlör, 2007, S. 17ff.

¹⁵ Fritzlär, S. 25.

freiwillige Komponente eines Lebens ausserhalb von Israel verloren. Seither sind an den Begriff negative Konnotationen wie Vertreibung, Knechtschaft und Verfolgung geknüpft.¹⁶

Im Zuge der Diaspora wurden in den vergangenen zweitausend Jahren, den ins Exil zerstreuten Juden viele Orte, auf ganz unterschiedliche Weise, zur zeitweiligen Heimat. So entstanden Zentren der Gelehrsamkeit, die Wohnorte der Rabbiner, die Städte in denen hebräische Verlage gegründet wurden, die Handels- und Küstenstädte Italiens und der Levante, die deutschen Städte des Mittelalters, Dörfer und Städte in Polen, in Russland, in der Ukraine und schliesslich die grossen ökonomischen Zentren.¹⁷ Oder wie es der jüdische Soziologe Arthur Ruppin beschreiben würde: „die Nervenknotten der Jetztzeit“¹⁸. Insgesamt konnten sich an diesen Orten sehr unterschiedliche Formen jüdischen Lebens entwickeln. Diese jüdischen Lebenswelten blieben von der christlichen Welt nicht unberührt und sind bis zum heutigen Zeitpunkt durch vielfältige Beziehungen geprägt.¹⁹

Die jüdische Geschichte vieler Städte und Regionen ist die Chronik von wiederholter Ansiedlung, Vertreibung und Neuansiedlung sowie erneuter Vertreibung. Lange Zeit stand die Anwesenheit von Juden stets unter Vorbehalt, war abhängig von den Launen eines Herrschers, vom Verlauf eines Krieges, vom Ausbruch einer Seuche, für die man sie sogar verantwortlich machte oder vom Edikt eines Papstes.²⁰ Dies änderte sich erst durch ihre Emanzipation und die rechtliche Gleichstellung Ende des späten 19. Jahrhunderts.²¹ Die Juden sahen sich jedoch vor und nach dieser Bewegung, mehr als andere Minderheiten, gezwungen, sich mit dem Ort ihrer Anwesenheit auseinanderzusetzen – oder weiter noch diesen kennenzulernen, ihren eigenen Ort darin zu bestimmen, das Verhältnis, die Beziehung ihres Viertels, ihrer Strassenzüge zu denen der übrigen Stadt zu definieren.²² Schlör beschreibt dieses Wesen des Juden in der Stadt mit folgenden Worten:

„[...] es ist nötig, die Wege zu kennen, die von der einen in die andere Welt führen: Fluchtwege, Verfolgungswege, Zufluchtsorte, Versammlungsorte, Gefahrenpunkte. Wer so lebt, wird zum Stadtexperten. Wer so lebt, auf Abruf, kennt auch die Wege, die hinausführen, weiss Bescheid über Bahnhöfe, Haltestellen, Hafenanlagen, weiss, wie man in die nächste, die grössere Stadt entkommt – und von dort womöglich weiter“.²³

¹⁶ Vgl. Fritzlar, S. 25f.

¹⁷ Vgl. Schlör, 1995, S. 353.

¹⁸ Ruppin, 1930, S. 101.

¹⁹ Vgl. Schlör, 1995, S. 353f.

²⁰ Vgl. ebd., S. 359.

²¹ Vgl. Europäische Geschichte Online (Friedrich Battenberg) (03.12.2010): Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert. URL: <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/juedische-netzwerke/friedrich-battenberg-judenemanzipation-im-18-und-19-jahrhundert> [09.04.17].

²² Vgl. Schlör, 1995, S. 359.

²³ Ebd., S. 359.

Ebenso hat sich die Historikerin Anne Clara Schenderlein mit dem Thema *Jüdische Orte* auseinandergesetzt und sich der Frage gewidmet, was einen jüdischen Ort ausmacht. Für diese Betrachtung zieht Schenderlein die einfache Definition von *Ort* aus einem Diskurs der *Human Geography* heran und kategorisiert folglich: 1. Ein Ort ist als geografischer Punkt auf der Landkarte zu verstehen; 2. ein Ort ist eine Lokalität oder ein Milieu, in dem sich das alltägliche Leben und die Interaktion von Menschen abspielen; und 3. die Wahrnehmung eines Ortes definiert sich durch subjektive Gefühle, welche Menschen in Bezug auf einen Ort entwickeln, und die Rolle, die der Ort in ihrer individuellen- und Gruppenidentität einnimmt. Die Grenzen dieser drei Bedeutungen des Ortsbegriffs sind dabei fließend, überschneiden sich und stehen in einer Wechselbeziehung zueinander²⁴: „Orte haben Einfluss auf die Bildung und Formung von Identität, weshalb die Betrachtung von Identität die Berücksichtigung der Mehrdimensionalität von Orten und deren flexibler Charakter wesentlich sind.“²⁵ Um die Definition eines jüdischen Ortes zu fassen, hat Schenderlein im Rahmen des Graduiertenkolleg *Makom* (vgl. Kap. 2.2.6) die Wege von deutsch-jüdischen Emigrationen in die USA untersucht. Unter anderem ist sie zum Schluss gekommen: „Menschen werden oft nach Orten charakterisiert, aus denen sie stammen. [...] Orte jedoch sind veränderlich, werden von Menschen geformt und transformiert.“²⁶ In der Betrachtung der deutsch-jüdischen Flüchtlinge beispielsweise, so Schenderlein weiter, wurden die realen, physischen jüdischen Orte in Deutschland genommen – übrig geblieben seien hingegen die geistigen, imaginären Orte geblieben. Oder wie es der Philosoph Edward Casey beschreibt: Dass die Orte in den Menschen selbst sind, in die Körper einverleibt wurden und damit die Menschen zu einem Ausdruck der Orte werden lassen, an denen sie sich befanden. Somit werden erlebte Orte zum Teil des menschlichen Charakters. So auch jüdische Orte.²⁷

Die beiden jüdischen Architekten Manuel Herz und Eyal Weizman haben durch ihr Fachgebiet ebenfalls nach einer Definition des jüdischen Ortes gesucht und Antworten in der *Tora* gefunden. Denn die Frage, was einen Ort definiert, taucht in der Bibel zum ersten Mal in der Beschreibung des Auszugs aus Ägypten und der Flucht durch die Wüste Sinai auf. Innerhalb des jüdischen Rechtssystems waren Gesetze immer an Orte gebunden, die Gesetze

²⁴ Vgl. Schenderlein, Anne Clara: Dimensionen von Identität deutsch-jüdischer Migranten. Zwischen-Orte. In: *Makom. Orte und Räume im Judentum. Real. Abstrakt. Imaginär. Essays.* Herausgegeben von Michael Kümper (et al.). Hildesheim (etc.), 2007, S. 311f.

²⁵ Schenderlein, S. 311f.

²⁶ Ebd., S. 319.

²⁷ Vgl. ebd., S. 319f.

der Tora jedoch, waren in der Wüste (dem äussersten Zustand der Ortslosigkeit) entstanden – diese verlangten nach einem Zustand der Besiedlung und Stabilität. Daraus folgend definieren Herz und Weizman den Nomaden-Raum – also *seinen Ort* – als nicht an einen bestimmten Ort gebunden, deshalb müsste der Begriff des Ortes von einer festen geografischen Definition abgetrennt werden und als eine bewegliche Einheit auftreten. Der *Eruv* (die Sabbatgrenze) wäre dabei ein Mittel, um einen abstrakten Begriff von Raum zu schaffen. Ein Raum, der entfaltet werden kann, wo immer er gebraucht wird – als eine Art tragbarer, dynamischer und privater Raum.²⁸

Historiker Michael Brenner stellt am Anfang seines Essays *Zwischen Marienbad und Norderney: Der Kurort als Jewish Space – Jüdische Orte, unjüdische Orte* (2001), ein Zitat des amerikanisch-jüdischen Satirikers Lenny Bruce voran:

„Wenn du in New York oder in jeder anderen grossen Stadt lebst, bist du jüdisch. Es spielt keine Rolle, ob du katholisch bist; denn wenn du in New York lebst, bist du jüdisch. Wenn du aber in Butte, Montana lebst, dann wirst du zum Nicht-Juden, auch wenn du Jude bist“.²⁹

Diese Lebensweisheit zählt heute laut Brenner zu den Klassikern des jüdischen Humors in den Vereinigten Staaten. Denn sie würde mehr über unsere Vorstellung von einem *jüdischen Ort* verraten als so manche trockene wissenschaftliche Studie. Demzufolge könnte jeder Ort, an dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die übliche Prozentzahl deutlich über dem jeweiligen nationalen Kontext lag, als jüdischer Ort gelten. So hätten Orte wie die Lower East Side in New York, das Pletzl im Pariser Marais, das Londoner East End, das Kazimierz in Krakau, die Leopoldstadt in Wien, das Scheunenviertel in Berlin vor hundert Jahren als *jüdische Orte* gegolten.³⁰ „Wer immer an diesen Orten lebte, musste zwar nicht Jude sein, konnte aber jüdischem Leben nicht ausweichen, war gar davon beeinflusst [...]“³¹, schreibt Brenner weiter.

²⁸ Vgl. Herz, Manuel / Weizman, Eyal: Zwischen Wüste und Stadt. Zum Bau des Nord-London Eruv. In: Jüdischer Almanach. Orte und Räume. Herausgegeben von Gisela Dachs. Frankfurt am Main, 2001, S. 101.

²⁹ Brenner, Michael: Zwischen Marienbad und Norderney: Der Kurort als „Jewish Space“. Jüdische Orte, unjüdische Orte. In: Jüdischer Almanach – Orte und Räume. Herausgegeben von Gisela Dachs. Frankfurt am Main, 2001, S. 119.

³⁰ Vgl. Brenner, S. 119.

³¹ Ebd., S. 119.

2.2 Ortstheorien und Judaistik: Die klassischen Konzepte

2.2.1 Vor dem *Spatial Turn* war die Zeit

Den (geografischen) Raum in den Kultur- und Sozialwissenschaften als kulturelle Grösse sowie als Deutemodell wahrzunehmen, hat keine lange Tradition.³² So stand bis zum Moment der topologischen Wende (engl. *spatial turn*) vor allem die Bedeutung der Zeit im Vordergrund der kulturwissenschaftlichen Untersuchung.³³ Der Begriff *spatial turn* wurde erstmals 1989 vom Humangeographen Edward W. Soja genannt und beschreibt den aufkommenden Paradigmenwechsel Ende der 1980er Jahre – im Sinne nicht mehr allein die Zeit, sondern nun auch den Raum an die Seite der Forschungsgegenstände in Geschichte und Kultur zu stellen. Neben dem Begriff *spatial turn* spricht man heute auch vom *topographical turn* oder *topological turn*.³⁴

Bis zu dieser Hinwendung wurde das Judentum beispielsweise unter der Theorie der *Architektur der Zeit* von Abraham Joshua Heschel gedeutet. So schreibt der jüdische Philosoph 1951 zum Anfang seines Buches *Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*: „Zeit ist [...] das Herz der Existenz.“³⁵ In dieser Schrift stellt der jüdische Philosoph die Zeit, nicht den Raum in den Mittelpunkt.³⁶ In Anbetracht des Judentums erläutert Heschel weiter: „Das Judentum ist eine Religion der Zeit.“³⁷ So sei besonders der *Sabbat* als „eine grosse Kathedrale, ein Palast in der Zeit mit einem Königreich für alle“³⁸ zu verstehen. Der jüdische Denker gesteht sich jedoch ein, dass man die Welt nicht nur *sub specie temporis* (unter dem Blickwinkel der Zeit) betrachten kann. Die Zeit und der Raum sind miteinander verbunden – der Mensch darf sich jedoch nicht bedingungslos dem Raum unterwerfen, denn letztendlich würde die Zeit dem Augenblick ihre Bedeutung verleihen.³⁹

Um im Rahmen dieser Masterarbeit die Bedeutung des geografischen Ortes New York unter dem Deutemodell des Raumes als Ort der jüdischen Emigration im Leben und Werk von Woody Allen erschliessen zu können, sollen in den nachfolgenden Kapiteln der Wandel hin und die Theorien der Vertreter der topographischen Hermeneutik erläutert werden.

³² Vgl. Nünning, S. 664.

³³ Vgl. Döring Jörg / Thielmann, Tristan: Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen. In: Döring, Jörg / Thielmann, Tristan (Hg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld, 2008, S. 13.

³⁴ Vgl. ebd., S. 7ff.

³⁵ Heschel, Abraham J.: *Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*. Berlin, 2001, S. 1.

³⁶ Vgl. ebd., S. 1ff.

³⁷ Ebd., S. 6.

³⁸ Ebd., S. 7f.

³⁹ Vgl. ebd., S. 4f.

2.2.2 Ursprung der *lieux de mémoire* – Maurice Halbwachs

Die Idee vom *kollektiven Gedächtnis* wurde in den 1920er Jahren entwickelt und gehört bis heute zu den klassischen Grundlagen für die soziologische, kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung.⁴⁰ Astrid Erll definiert den Begriff wie folgt: „Das *kollektive Gedächtnis* ist ein Oberbegriff für all jene Vorgänge organischer, medialer und institutioneller Art, denen Bedeutung bei der wechselseitigen Beeinflussung von Vergangenen und Gegenwärtigem in soziokulturellen Kontexten zukommt“.⁴¹ Als Schöpfer dieses Konzepts des *mémoire collective* gilt Maurice Halbwachs.⁴² Der französische Philosoph und Soziologe lehrte in Strassburg und an der Sorbonne bis er 1944 mit seiner Berufung an das *Collège de France* von den Deutschen ins Konzentrationslager Buchenwald deportiert wurde und an den Folgen verstarb.⁴³ Seine Idee zum kollektiven Gedächtnis erarbeitete Halbwachs unter anderem mit seinen Werken *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La mémoire collective* (1950) und *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* (1942).⁴⁴ Die Grundlagen, das Gedächtnis als ein soziales Phänomen zu interpretieren, hatten ihm die Begriffstheorien des Kollektivbewusstseins von Émile Durkheim geliefert.⁴⁵ Mit seiner 1925 veröffentlichten Studie, in der er versucht, die soziale Bedingtheit der Erinnerung nachzuweisen, richtet sich Halbwachs gegen die Gedächtnistheorien seiner Zeitgenossen Henri Bergson und Sigmund Freud. Diese betrachteten die Erinnerung als einen rein individuellen Vorgang⁴⁶ – Halbwachs hält an der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses fest, sieht von der körperlichen (neuronalen sowie hirnpfysischen) Basis des Gedächtnisses ab und stellt diese stattdessen in einen sozialen Bezugsrahmen:⁴⁷ „Es gibt kein mögliches Gedächtnis ausserhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden“.⁴⁸ Dieses kollektive Phänomen der Halbwachs' Theorie stösst zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung auf heftigen Widerspruch. Darauf folgend arbeitet Maurice Halbwachs fünfzehn Jahre an seiner Schrift *La Mémoire collective*, die erst nach seinem Tod, 1950 unvollständig und postum erscheint.

⁴⁰ Vgl. Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München, 1992, S. 35.

⁴¹ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. Stuttgart, Weimar, 2011, S. 6.

⁴² Vgl. Assmann, Jan: Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. In: Krapoth, Hermann / Laborde, Denis (Hrsg.): Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Wiesbaden, 2005, S. 65.

⁴³ Vgl. Assmann, 1992, S. 35.

⁴⁴ Vgl. Assmann, 2005, S. 65.

⁴⁵ Vgl. Assmann, 1992, S. 35.

⁴⁶ Vgl. Erll, S. 16.

⁴⁷ Vgl. Assmann, 1992, S. 35.

⁴⁸ Ebd., S. 35.

Zuvor publiziert der Theoretiker sein drittes Buch, das an einem Fallbeispiel die Formen und Funktionsweise des kollektiven Gedächtnisses aufzeigt.⁴⁹ Die empirische Studie in der Schrift *Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte* ist an erster Stelle eine ausführliche Wiedergabe der historiographischen und archäologischen Forschung über das Heilige Land. Der daran geknüpfte soziologische Essay zeigt den geschichtlichen Wandel der christlichen Überlieferung sowie den Zugriff religiöser Gruppen auf die materiellen und räumlichen Bedingungen ihres Gedenkens. Damit wollte Halbwachs zu verstehen geben, auf welche Weise sich das religiöse Gedächtnis selbst einen Rahmen des Erinnerns gibt, der sich in geographischer Kontinuität versinnbildlicht.⁵⁰ Halbwachs setzt folglich die Hypothese auf, dass die Überlieferungen der heiligen Stätten (Bethlehem, Via Dolorosa, Davidsgrab, usw.) keine echten Zeugnisse von tatsächlichen Begebenheiten sind, sondern unseren geformten Erinnerungen entsprechen.⁵¹ So Halbwachs: „Die Heiligen Stätten erinnern also nicht an von zeitgenössischen Zeugen beglaubigte Tatsachen, sondern an Überzeugungen, die vielleicht nicht weit von diesen Orten entstanden sind und sich verstärkten, indem sie an ihnen Wurzeln schlugen“.⁵² Letztendlich würde sich deshalb das kollektive Gedächtnis von dem, was wir Geschichte nennen unterscheiden.⁵³ Für Halbwachs ist das Anliegen der Geschichte die Vergangenheit – wogegen das kollektive Gedächtnis sich an den Bedürfnissen und Belangen der Gruppe in der Gegenwart orientiert. Dieses Verfahren ist stark selektiv und rekonstruktiv und kann Verzerrungen sowie Ungewichtungen bis hin Fiktionen hervorbilden.⁵⁴

Laut Halbwachs ist der Mensch in Wirklichkeit niemals allein: Das Individuum ist nicht nur als Glied einer Gesellschaft, die seine Aussenwelt bildet zu verstehen, sondern trage die Gesellschaft als Innenwelt in Gestalt von Sprache, Bewusstsein oder eben Gedächtnis in sich. Daraus ableitend ist der erinnernde Mensch ebenso nie allein. Denn Erinnerungen würden sich im Zuge von Kommunikation⁵⁵ und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen in uns aufbauen.⁵⁶ Diese Gruppen sind zudem an einen Ort gebunden, weil die räumliche Nähe zwischen Mitgliedern soziale Beziehungen entstehen lässt. Wie z.B. die Familie in einem Haushalt oder die städtische Gruppe, die mehr als eine Summe nebeneinanderlebender Individuen ist. Allgemein gilt: Es gibt kein kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt. Das gilt für religiöse Gesellschaften, Verwandtschafts-

⁴⁹ Vgl. Erll, S. 16.

⁵⁰ Vgl. Halbwachs, Maurice: *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz, 2003, S. 8.

⁵¹ Vgl. Halbwachs, 2003, S. 20f.

⁵² Vgl. ebd., S. 162.

⁵³ Vgl. ebd., S. 194.

⁵⁴ Vgl. Erll, S. 19.

⁵⁵ Vgl. Assmann, 2005, S. 70.

⁵⁶ Vgl. Assmann, 1992, S. 36.

gruppen oder wirtschaftlichen Gruppen.⁵⁷ Das kollektive Gedächtnis ist jedoch keine überindividuelle Instanz, die losgelöst von organischen Gedächtnissen existiert: kollektives und individuelles Gedächtnis stehen in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander.⁵⁸

In der Nachkriegszeit geraten Halbwachs' Schriften zum kollektiven Gedächtnis, wie die Beschäftigung mit der kulturellen Dimension von Gedächtnis und Erinnerung, in Vergessenheit. Erst in den Achtzigerjahren erfährt das Gedächtnis-Thema in der kulturhistorischen Forschung eine intensive Rezeption.⁵⁹ Das damals 60 Jahre alte Buch wurde durch den neuen Interessenhorizont – besonders hervorgerufen durch die Veränderung der sozialen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen in der intellektuellen Szene in Deutschland – als Gründungsurkunde eines neuen Paradigmas anerkannt.⁶⁰ Pierre Nora erweiterte Halbwachs' Theorie in der Geschichtsforschung mit seinem Konzept *lieux de mémoire*.⁶¹ Aleida und Jan Assmann rezipierten Halbwachs' Gedanken wenige Jahre später mit dem Konzept des *kulturellen Gedächtnis* und setzten damit in der Kulturwissenschaft den Zusammenhang von Kultur und Gedächtnis in ein neues Licht.⁶²

2.2.3 Erinnerungsorte – Pierre Nora

Während Halbwachs' Schriften in den 1980er Jahre als zentrale Grundlegungen der Theoriebildung zum kollektiven Gedächtnis ihre Renaissance erleben, wird parallel eine der einflussreichsten Konzepte der französischen Geschichtsschreibung entwickelt: Pierre Nora verfasst zwischen 1984 bis 1992 seine Theorie zu *Les lieux de mémoire*. Das siebenbändige Hauptwerk umfasst 5700 Seiten und wird vom Autor selbst als ein *work in progress* verstanden.⁶³ Zu Beginn ging es darum, Überreste einer sterbenden Gedächtniskultur zu retten.⁶⁴ Nora erarbeitet dafür in einer Sammlung von Aufsätzen die deutenden Elemente der französischen Kultur. Diese stehen zwar für Aspekte einer gemeinsamen Vergangenheit, bilden jedoch in ihrer Vielfalt kein verbindliches Gesamtbild der Erinnerung ab. Denn jeder einzelne von uns würde selektiv eine Auswahl aus dem Angebot von Erinnerungen treffen.⁶⁵

⁵⁷ Vgl. Halbwachs, 1985, S. 136f.

⁵⁸ Vgl. Erll, S. 18.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 15f.

⁶⁰ Vgl. Assmann, 2005, S. 67ff.

⁶¹ Vgl. Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main, 1985, S. 4.

⁶² Vgl. Erll, S. 15.

⁶³ Vgl. ebd., S. 25.

⁶⁴ Vgl. Nora, Pierre: Erinnerungsorte Frankreichs. München, 2005, S. 11.

⁶⁵ Vgl. Erll, S. 26.

In seinem programmatischen Aufsatz *Entre histoire et mémoire* (1990) erfährt die Halbwachs'sche Trennung zwischen Geschichte und Gedächtnis eine erneute Würdigung.⁶⁶ Nora betont: „Gedächtnis, Geschichte: keineswegs sind dies Synonyme, sondern [...] in jeder Hinsicht Gegensätze“.⁶⁷ Anders als Halbwachs, geht Nora von der Annahme aus, dass es die Geschichte im Gedächtnis gar nicht mehr gibt, wir stattdessen von einer symbolischen Geschichte – oder auch symbolischen Realität sprechen.⁶⁸ Er resümiert auf das Konzept der *Erinnerungsorte*. Diese sind in der Tradition der Mnemotechnik⁶⁹ als *loci memoriae*⁷⁰ zu verstehen, die die Erinnerungsbilder der französischen Nation aufrufen.⁷¹ Dabei werden von Nora Symbole wie beispielsweise Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit; Eifelturm und die französische Flagge charakterisiert.⁷²

Als *lieu de mémoire* definiert Nora: „einen materiellen wie auch immateriellen, langlebigen, Generationen überdauernden Kristallisationspunkt kollektiver Erinnerung und Identität, der durch einen Überschuss an symbolischer und emotionaler Dimension gekennzeichnet“⁷³ und in einem gesellschaftlichen kulturellen politischen Kontext eingebunden ist sowie sich mit der jeweiligen Wahrnehmung und Aneignung verändert.⁷⁴ Darunter werden geografische Orte, Gebäude, Denkmäler sowie Kunstwerke – wie auch historische Persönlichkeiten, Gedenktage, philosophische und wissenschaftliche Texte oder symbolische Handlungen gefasst.

Den Erinnerungsorten wird jedoch nicht die Fähigkeit zugesprochen, im Halbwachs'schen Sinne ein kollektives Gedächtnis zu konstituieren.⁷⁵ Im Gegenteil: „Es gibt *lieux de mémoire*, weil es keine *milieux de mémoire* mehr gibt“.⁷⁶ Gemäss dem französischen Geschichtswissenschaftler befinde sich die heutige Gesellschaft in einem Übergangsstadium: Das „bewohnte“ Gedächtnis aus dem 19. Jahrhundert, das noch kollektive Identität zu stiften vermochte, droht zu zerfallen. Deshalb würde die Verbindung zur lebendigen, gruppen- und nationenspezifischen, identitätsbildenden Vergangenheit abreißen. Erinnerungsorte würden deshalb als eine Art künstlicher Platzhalter für das nicht mehr vorhandene, natürliche

⁶⁶ Vgl. Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin, 1990, S. 12.

⁶⁷ Ebd., S. 12.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 11.

⁶⁹ Vgl. Erll, S. 25.

⁷⁰ Vgl. Nora, 1990, S. 7.

⁷¹ Vgl. Erll, S. 25.

⁷² Vgl. Nora, 1990, S. 7.

⁷³ Nora, 2005, S. 9.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 9.

⁷⁵ Vgl. Erll, S. 25.

⁷⁶ Nora, 1990, S. 11.

kollektive Gedächtnis fungieren.⁷⁷ Diese historiographische Wende beschreibt Nora als einen *moment-mémoire* – einen Augenblick des Gedächtnisses⁷⁸:

„Wir erleben einen Augenblick des Übergangs, da das Bewusstsein eines Bruchs mit der Vergangenheit einhergeht mit dem Gefühl eines Abreissens des Gedächtnisses, zugleich aber ein Augenblick, da dies Abreissen noch viel Gedächtnis freisetzt, dass sich die Frage nach dessen Verkörperung stellen lässt.“⁷⁹

Allgemein versucht die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Erinnerungs-orten nicht die Kluft zwischen der offiziellen Geschichtsschreibung und kollektiver Erinnerung zu überbrücken, sondern vielmehr die Symbolisierung und Tradierung kollektiven Gedächtnisses nachzuzeichnen. Besonders die im Laufe der Zeit entstandenen diversen Deutungen und Aneignungen der Orte sollen durch die Herausarbeitung ihrer Instrumentalisierung durch politische Gruppierungen für die Manipulierbarkeit des kollektiven Gedächtnisses sensibilisieren. Die Auswahl der richtigen Orte stellte bei Noras Projekt die grösste Schwierigkeit dar – er nannte diese deshalb eine *Selbstentdeckung*.⁸⁰

Nora zufolge können drei Dimensionen der Erinnerungsorte unterschieden werden: eine materielle, eine funktionale und eine symbolische. Seine *Lieux de mémoire* gelten bis heute als eines der prominentesten Beispiele für erinnerungshistorisch ausgerichtete Geschichtsschreibung⁸¹ – oder wie es Pierre Nora selbst bezeichnen würde: als *Geschichte zweiten Grades*. Sein aus der französischen Geschichte abgeleiteter spezifischer Zugang lieferte später richtige Impulse für Nationalgeschichten anderer Länder⁸² – wie beispielsweise Deutschland, Italien, den Niederlanden, Dänemark sowie Österreich.⁸³ 2014 wurde Pierre Nora zudem mit dem Dan-David-Preis in der Kategorie *Vergangenheit* ausgezeichnet.⁸⁴

2.2.4 Orte und Nicht-Orte – Marc Augé

1992 veröffentlicht Marc Augé, Professor für Anthropologie, das Gegenstück zu den *Erinnerungsorten* von Pierre Nora. Augé vertritt die Wissenschaft der Ethnologie und

⁷⁷ Vgl. Erll, S. 26.

⁷⁸ Vgl. Nora, 2005, S. 14.

⁷⁹ Nora, 1990, S. 11.

⁸⁰ Vgl. Universität Oldenburg. Institut für Geschichte (Hrsg.) (08.03.17): Was ist ein Erinnerungsort?. URL: <https://www.uni-oldenburg.de/geschichte/studium-und-lehre/lehre/projektlehre/regionale-erinnerungsorte/was-ist-ein-erinnerungsort/> [17.05.17].

⁸¹ Vgl. Erll, S. 26ff.

⁸² Vgl. Kreis, Georg: Pierre Nora besser verstehen – und kritisieren. In: *Historie erinnern, Historie erzählen*. Bd. 2, 2008/09. S. 103-117, hier S. 103.

⁸³ Vgl. Nora, 2005, S. 12.

⁸⁴ Vgl. Académie française (Hrsg.) (2017): Pierre Nora. Biographie.

URL: <http://www.academie-francaise.fr/les-immortels/pierre-nora> [17.05.17].

Anthropologie in Anbetracht des *Nahen*⁸⁵: „Die Anthropologie war immer schon eine Wissenschaft des Hier und Jetzt. Der praktizierende Ethnologe befindet sich stets an irgendeinem Ort (seinem augenblicklichen Hier) und beschreibt, was er in diesem Augenblick sieht oder hört“.⁸⁶ Die Ethnologie hat zudem stets mit mindestens zwei Räumen zu tun: Dem Ort, den sie untersucht (ein Dorf, ein Unternehmen) und dem grösseren Rahmen, in dem der Ort eingebettet ist. In der Situation der Übermoderne besteht dieser Teil der genannten Umgebung aus *Nicht-Orten* – *non-lieux*, von denen Einflüsse oder Zwänge auf das interne Spiel der lokalen Beziehung, beispielsweise auf die Ethnie oder den Staat ausgehen.⁸⁷

Im Unterschied zum soziologischen Begriff des Ortes sind *Nicht-Orte* nicht mit einer lokalisierten Kultur in Zeit und Raum verknüpft. *Nicht-Orte* sind sinnentleerte, transitorische Funktionsorte, die für den beschleunigten Verkehr von Personen und Gütern dienen – wie beispielsweise: Flughäfen, Schnellstrassen, Einkaufsketten, Hotels oder Flüchtlingslager.⁸⁸

In der konkreten Realität der Welt von heute, so schreibt Augé: „[...] überschneiden und durchdringen Orte und Räume, Orte und Nicht-Orte sich gegenseitig“.⁸⁹ Zudem können Nicht-Orte an jedem beliebigen Ort existieren. Zusammenfassend sind die Realitäten des Transits letztendlich den Realitäten der festen Wohnung entgegengesetzt.⁹⁰ An *Nicht-Orten*, fühlt man sich nicht heimisch – sie sind die *Orte der Ortslosen*. Diese Orte würden weder eine individuelle Identität stiften, noch eine gemeinsame Vergangenheit haben und keine sozialen Beziehungen schaffen. Letztendlich würden Nicht-Orte Gleichförmigkeit und Einsamkeit schaffen und einen kollektiven Identitätsverlust widerspiegeln⁹¹:

„So wie ein Ort durch Identität, Relation und Geschichte gekennzeichnet ist, so definiert ein Raum, der keine Identität besitzt und sich weder der relational noch historisch bezeichnen lässt, einen Nicht-Ort. [...] Ort und Nicht-Ort sind fliehende Pole; der Ort verschwindet niemals vollständig, und der Nicht-Ort stellt sich niemals vollständig her [...]. Dennoch sind die Nicht-Orte das Mass unserer Zeit“.⁹²

Für Marc Augé liegt die Unterscheidung zwischen Orten und Nicht-Orten auf dem Gegensatz von Ort und Raum. Der Raum ist ein Ort, mit dem man etwas machen kann – ein sogenanntes Geflecht von beweglichen Elementen⁹³: „Erst die Fussgänger verwandeln die von der

⁸⁵ Vgl. Augé, Marc: *Nicht-Orte*. München, 2011, S. 2.

⁸⁶ Augé, Marc: *Orte und Nicht-Orte: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt am Main, 1994, S. 14.

⁸⁷ Vgl. Augé, 2011, S. 117f.

⁸⁸ Vgl. Augé, 1994, S. 44.

⁸⁹ Augé, 2011, S. 107.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 107.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 2.

⁹² Ebd., S. 83f.

⁹³ Vgl. ebd., S. 84.

Stadtplanung geografisch als Ort definierte Strasse in einen Raum“.⁹⁴ Der anthropologische Ort definiert sich durch die Möglichkeit der Wege, die dort hindurchführen, der Diskurse, die dort stattfinden, und der Sprache, die ihn kennzeichnet. Die Charakteristik des Raumes hingegen ist vergleichbar mit einem allgemeinen *Treffpunkt*, weil der er keinerlei Kennzeichnung aufweist und anwendbar auf nicht symbolisierte Flächen unseres Planeten sind. Bereits im Ausdruck der französischen Sprache zeigt sich der Begriff des Raumes (frz. *espace*) abstrakter als der Ort (frz. *lieu*). Letzterer stützt sich zumindest auf ein Ereignis, das stattgefunden hat – *qui a eu lieu* oder auf einen Schauplatz der Geschichte – *haut lieu*. Spricht man vom Raum, spricht man von einem räumlichen oder einem zeitlichen Abstand, beispielsweise auch einem *Zeitraum*. Die Hochkonjunktur des Ausdrucks *espace*, ist gemäss Augé typisch für die Abstraktheit unseres Zeitalters.

Der Ethnologe stellt des Weiteren fest, dass die Übermoderne unserer Zeit eine rasante Anzahl von Nicht-Orten hervorbringt. Das heisst, Räume schafft, die keine anthropologischen Orte sind, und keine alten Orte integrieren, registrieren oder klassifizieren. Diese deshalb auch nicht zu *Orten der Erinnerung* erhoben werden können.⁹⁵ Im Hinblick auf diese Voranstellung knüpft Augé seine Prognose, dass wir morgen, vielleicht schon heute Anlass und Raum zu einer *Ethnologie der Einsamkeit* haben werden.⁹⁶

„[...] die Lektüre ist ein Raum, der durch den praktischen Umgang mit einem Ort entsteht“⁹⁷, zitiert Augé Michel de Certeau, der den Umgang mit dem Raum beschreibt. Marc Augé erweitert den Gedanken des Reiseberichts, der Orte durchquert und organisiert und schreibt: „Die Reise [...] erzeugt eine fiktive Beziehung zwischen Blick und Landschaft“.⁹⁸

2.2.5 Die Landschaft der Erinnerung – Dan Diner

Mit dem Ansatz der Erinnerungslandschaften hat sich ebenfalls Historiker Dan Diner auseinandergesetzt. 2011 publizierte Diner als Herausgeber den ersten Band seiner *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK)*. Im Prolog erläutert er den Ansatz des Projekts, das sich auf sieben Bände und etwa 800 Artikel (4200 Seiten) konzipiert.⁹⁹ Für das Verfassen der Einträge wurden rund 500 Autorinnen und Autoren aus Europa sowie Israel

⁹⁴ Ebd., S. 84.

⁹⁵ Vgl. Augé, 2011, S. 83ff.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 120.

⁹⁷ Ebd., S. 88.

⁹⁸ Ebd., S. 90.

⁹⁹ Vgl. Diner, Dan: Einführung. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Herausgegeben von Dan Diner. Bd. 1, Stuttgart, 2011, S. XVIII.

und den Vereinigten Staaten gewonnen.¹⁰⁰ Die EJGK durchbricht das herkömmliche Schema der lexikalischen Tatsachensammlung und räumt den Autoren dabei eine ungewöhnliche darstellerische Freiheit ein.¹⁰¹ Im Fokus des Gesamtwerks steht der Zeitraum zwischen 1750 bis 1950. Dieser soll die tragische Geschichte des deutschen Judentums in der Neuzeit historisch auf die beiden Jahrhunderte abgrenzen. Insgesamt werden jüdische Lebenswelten am Übergang der Vormoderne in die Moderne und Nachmoderne – von der jüdischen Emanzipation bis zur Katastrophe des Holocaust – aufgezeigt.¹⁰² Obschon die EJGK von frühen und klassischen Modellen in der jüdischen Enzyklopädiekultur, wie beispielsweise der *Encyclopaedia Judaica* zehrt, orientiert sich das Lexikon an der gedächtnisgeschichtlichen Methodik der *lieux de mémoire*. Das Konzept zieht sich allein durch die Lemmata (Schlagworte) der EJGK hindurch.

Wenngleich den Juden wie keiner anderen Bevölkerungsgruppe für den längsten Teil ihrer Existenz keine territorial definierte Einhegung ihres Erinnerungsraumes gewährt wurde, spielt in der EJGK das Motiv der Erinnerung eine zentrale Rolle. Die Einträge zu Ortschaften und geographischen Punkten wurden deshalb literatur- und realgeschichtlich angelegt.¹⁰³ Die Enzyklopädie nimmt eine Art „Verortung“ des Judentums vor. Die Juden werden als ein Volk dargestellt, das quer über den Globus verteilt in der Diaspora lebt. Anders als andere Völker, die eine Flächen-Existenz führen und geschützt im Territorium ihres Vaterlandes leben, lebten die Juden an Punkten, die sie im Laufe ihrer Geschichte immer wieder haben verlassen müssen – und die deshalb zu *Erinnerungsorten* geworden sind.

Diese Erinnerung, so Diner, lasse sich in Texten niederlegen. Das Ortgedächtnis (*lieux de mémoire*) und das Textgedächtnis (*lieux 'œuvre*) würden dabei vielfach ineinander übergehen. Die zahlreichen Einträge der Enzyklopädie lassen¹⁰⁴: „gleichsam eine *Landschaft der Erinnerung* entstehen“. ¹⁰⁵ Diese raumzeitliche Topografie des Gedächtnisses unterläuft dadurch der angemessenen Chronologie des geläufigen Geschichtsnarrativ. Die *lieux* hat Diner in drei verschiedene Gruppen geteilt: (1) *raumzeitliche Ikonen* – wie beispielsweise die Stadt Worms für die aschkenasische Wissenskultur des Mittelalters; (2) *Ortsnamen*, die Gedächtnisikonen mit zeitlich gewandelter Bedeutung einrahmen – z.B. Prag in der

¹⁰⁰ Vgl. Denkströme – Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Markus Kirchoff) (Heft 7/2011): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK).

URL: http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_267-268_kirchoff [25.05.17].

¹⁰¹ Vgl. Hsozkult.de – Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften (Matthias Wolfes) (02.10.2012): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur.

URL: <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-17070> [25.05.17].

¹⁰² Vgl. Diner, 2011, S. IX.

¹⁰³ Vgl. Hsozkult.de – Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften (Matthias Wolfes) (02.10.2012) [25.05.17].

¹⁰⁴ Vgl. Diner, 2011, S. XIV.

¹⁰⁵ Ebd., S. XIV.

Bedeutungsspanne von Rabbi Löw bis hin zu Kafka; (3) *konkrete Ereignisikonen* – aufzuzeigen am Beispiel Damaskus für die Ritualmordaffaire von 1840 oder München, das nach 1945 als Auffanglager für *Displaced Persons* steht.¹⁰⁶

Des Weiteren benennt Diner drei wesentliche Perspektiven des Werks: (1) eine religiöse Perspektive auf den traditionellen Kern des Judentums als Gesetzesreligion; (2) eine Betrachtung der Säkularisierungen jüdischer Selbstverständnisse in der Neuzeit sowie in der Moderne als jüdische Selbstverortung unter dem Vorzeichen der akademischen Reflexion des Judentums oder des säkularen Geschichtsdenkens; (3) eine im engeren Sinne hinausweisende Perspektive über die universelle Bedeutung jüdischer Existenz Erfahrung.¹⁰⁷ Der gesamte Entwurf geht somit von einer sakralen Mitte des Judentums aus und konzentriert sich am Bild der konzentrisch abnehmenden Heiligkeit.¹⁰⁸

Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der EJGK sprach der Herausgeberverlag von einem „innovativen Zugriff auf die Geschichte und Kultur der Juden“¹⁰⁹. Denn anders als die JRGK, die Einträge zu Räumen und Zeiten mit einem spezifisch jüdischen raumzeitlichen Bewusstsein vor dem Hintergrund ihrer diasporischen lebensweltlichen Konstellation sammelt, charakterisiert die EJGK das Judentum durch die Lebenswelten im Exil. Diese sind zudem durch eine sakral geprägten Textkultur (von den heiligen Texten bis hin zur profanen Literatur) geformt.

Mit dem Konzept der *lieux de mémoire* konstruiert Dan Diner eine Art *jüdische Topografie der Erinnerung*.¹¹⁰ Ende der 1980er Jahre erkennt Diner erstmals das Aufbrechen der „gestaunten Zeiten“ – dass die Jahre 1942 bis 1945 in Auschwitz als ein ausserhistorisches Vakuum zu fassen sind.¹¹¹ In späteren Schriften beschreibt Diner den Paradigmenwechsel der Geschichtswissenschaften: „Historische Wirklichkeit und Geschichtsschreibung treten in geradezu auffälliger Weise auseinander. Nicht selten holt das historiografische Paradigma die ihm vorausgegangene historische Realität erst nach einer verzögerten Dauer von weit über einer Generation ein.“¹¹² Dieses Paradigma habe eine sich einstellende zeitgeistige Entwicklung der Gesellschaft¹¹³ und ein schwindendes Bewusstsein um die Bewegung der Zeit zu verantworten. Zudem würde dieses verloren gegangene, historische Urteilsvermögen

¹⁰⁶ Vgl. Diner, 2011, S. XIV.

¹⁰⁷ Vgl. Denkströme – Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Markus Kirchoff) (Heft 7/2011) [25.05.17].

¹⁰⁸ Vgl. Diner, 2011, S. Xff.

¹⁰⁹ Hsozkult.de – Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften (Matthias Wolfes) (02.10.2012) [25.05.17].

¹¹⁰ Vgl. Diner, 2011, S. Xff.

¹¹¹ Vgl. 3sat.de (Hrsg.) (18.05.2006): Dan Diner.

URL: <http://www.3sat.de/page/?source=/ard/sendung/92214/index.html> [25.05.17].

¹¹² Diner, Dan: *Zeiten Schwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte*. München, 2010, S. 152f.

¹¹³ Vgl. ebd., S. 153f.

zu einer Dekonstruktion des Gedächtnisses des Zweiten Weltkriegs wie auch zu einer Demolierung der Geltung und Bedeutung des Holocaust führen.¹¹⁴

2.2.6 Reale und imaginäre Orte im Judentum – *MAKOM*

„Mir ist die Stadtfeindschaft so unbegreiflich wie der Antisemitismus“¹¹⁵, schreibt Joachim Schlör in *Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität 1822-1938* (2005). Der Kulturwissenschaftler widmete sich nicht nur in seiner Habilitationsschrift der Thematik Judentum und Urbanität, sondern eröffnete 2001 das Graduiertenkolleg *Makom. Ort und Orte im Judentum. Zur Bedeutung und Konstruktion von Ortsbezügen im europäischen Judentum* im Rahmen der Jüdischen Studien an der Universität Potsdam. Die Anfangsidee war, sich dem jüdischen Ortsbegriff aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven zu nähern und die Vielseitigkeit des Begriffs *Makom* (hebr. Ort) darzustellen. Damit ist nicht allein vom realen Ort, sondern von imaginären und abstrakten Orts-konzeptionen die Rede. Ein Grossteil der im Graduiertenkolleg entstandenen Projekte wurden später im Band *Makom – Orte und Räume im Judentum* (2007) publiziert. In einigen Arbeiten stehen reale Orte, in anderen abstrakte Ortsbegriffe – oder sogar Imaginationen im Zentrum. Des Weiteren werden Orte der Tradition oder der Moderne untersucht, die im Pressewesen oder durch städteplanerische Konzepte entstanden sind. Das Projekt fragt nach jüdischen Identitäten, Heimatkonzepten, Exilerfahrungen und dem politischen sowie gesellschaftlichen Selbstverständnis des Staates Israel.¹¹⁶ Insgesamt geht es in den Essays um ein weites Spektrum von Orten, das mehr als die konkreten Orte einer jüdischen Gemeinde wie Friedhof, Synagoge, Mikwe sowie Lehrhaus und ihrer Präsenz in Dörfern wie auch Städten umfasst.¹¹⁷

In der Hebräischen Bibel ist das Wort *Makom* bzw. *haMakom* an 392 Stellen vermerkt. Diese bezeichnen nicht explizit die göttliche Person, jedoch stellen sie im ursprünglichen wörtlichen Sinn das Verhältnis Gottes zu einem oder mehreren Orten dar.¹¹⁸ Das Wort *Makom*, so Schlör, steht für die religiöse und spirituelle Dimension jeglicher Auseinandersetzung mit Orten und dem Judentum – *HaMakom* ist einer der Gottesnamen, der dessen Allgegenwart beschreibt.

¹¹⁴ Vgl. Diner, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust. Göttingen, 2007, S. 9f.

¹¹⁵ Schlör, 2005, S. 9.

¹¹⁶ Vgl. Kümper, Michael (Hg.): *Makom. Orte und Räume im Judentum. Real. Abstrakt. Imaginär. Essays.* Hildesheim (etc.), 2007, S. 5ff.

¹¹⁷ Vgl. Schlör, 2007, S. 19.

¹¹⁸ Vgl. Völkening, Helga: Die Gottesbezeichnung *HaMakom*. Topologie eines Topos oder ein Topos ohne Topologie? In: *Makom. Orte und Räume im Judentum. Real. Abstrakt. Imaginär. Essays.* Herausgegeben von Michael Kümper (et al.). Hildesheim, 2007, S. 77.

Unter diesem Aspekt sammeln sich religiöse, bedeutsame Orte wie der Tempel, die Synagoge, Zion, die Stadt Jerusalem, aber auch Städte – die wegen ihrer Gelehrten und ihrer Treue zum Judentum den Ehrennamen einer *Stadt und Mutter in Israel* erhielten.

Des Weiteren impliziert *Makom* aber vielmehr als die konkreten Orte einer jüdischen Gemeinde – oder eine territoriale Auffassung des Ortes an sich. Die verschiedenen Ortskonzeptionen sind gemäss Schlör: *Real. Abstrakt. Imaginär*. Deshalb erweitern imaginäre Orte wie *Heimat* und kommunikative Orte wie *Sprache, Öffentlichkeit* und *Gedächtnis* den Begriff des Ortes und verleihen ihm eine tiefere Bedeutung.¹¹⁹ Joachim Schlör zitiert für diesen Blickwinkel Manès Sperber: „Der Judentum wurde gerettet, weil er fortan an keinen Raum und an keine Institution, an nichts Verlierbares mehr gebunden war.“¹²⁰ Schlör ergänzt das vorangegangene Zitat mit der Begrifflichkeit von Heinrich Heine: „Der Ort, an dem eine jüdische Gemeinde lebte, war nicht wirklich von Bedeutung für den Fortbestand der Kultur; die Thora, die fünf Bücher Moses, ist das *portative Vaterland*“.¹²¹

Zudem geht es Schlör um Wünsche und Enttäuschungen in den Projektionen von Orten, um die Liebe zu Orten (*topophilia*) sowie um die Geschichte über Orte. Mit seinen Studien zu Ort-Bildern im Judentum trug der Kulturwissenschaftler wesentlich zum *spatial turn* in den jüdischen Studien bei und verknüpfte die Bereiche Stadt/Grossstadt mit dem Judentum sowie die Wissenschaftsbereiche Urbanistik und Judaistik miteinander.¹²² Im Allgemeinen knüpft Joachim Schlör an die Ortstheorie der *Erinnerungsorte* von Pierre Nora an und verleiht seinen Orten den Sinn eines *lieux*, und nicht *non-lieux*.

2.3 Ort und Identität im Judentum

2.3.1 Begriffsdefinition: Identität in der Jüdischkeit

„Wir haben uns festgekrallt im 19. und 20. Jahrhundert. Aus Polen sind wir gekommen, um zu bleiben, aus Russland. Vorher schon sind wir gekommen worden aus Iberien nach den Niederlanden, das Land der Griechen mit der Seele suchend, zu den Türken und sogar wieder dorthin, von wo wir einstens vertrieben wurden, nach Palästina. Immer wieder hiebei die wundersamen Anverwandlungen: ans Berlinerische, Wienerische, Hanseatische, Französische, Britische, Niederländische. Zur Leidensgeschichte jüdischer Identitäten gehört es sich, dass wir buchstäblich überall sind, auch in Japan, und nirgends bleiben können, wenns darauf ankommt.“¹²³

– Robert Schindel, *Wuschel* (2009)

¹¹⁹ Vgl. Schlör, 2007, S. 19f.

¹²⁰ Schlör, 1995, S. 353.

¹²¹ Ebd., S. 353.

¹²² Vgl. Schlör, 2007, S. 17ff.

¹²³ Schindel, Robert: *Wuschel – Bemerkungen zur Leidensgeschichte jüdischer Identitäten*. In: *Jüdischer Almanach – Identitäten*. Herausgegeben von Gisela Dachs. Frankfurt am Main, 2009, S. 15.

Im Zuge der *Haskala* und dem fortschreitenden Säkularisierungsprozess unter den westeuropäischen Juden im 19. Jahrhundert begann man das Leben in der Diaspora als Modell kultureller und religiöser Selbstidentifikation kritisch zu beleuchten. So wurden hinter dem erblühenden Interesse des sich säkularisierenden Juden in der eigenen Exilgeschichte die Frage nach der Bedeutung der Diaspora als Fundament jüdischer Religion und Kultur laut. – Sollte man sich nun weiterhin am religiös geprägten Modell der Diaspora orientieren oder sich mittels neuer profaner Konzepte und Traditionen auf andere Weise an der Peripherie der nichtjüdischen Umwelt verorten?¹²⁴

Juden in aller Welt suchen heute – vielleicht sogar mehr denn je – Antworten darauf, was es heisst, jüdisch zu sein.¹²⁵ Die Frage nach dem Wesen und der Identität in der kulturellen und religiösen Tradition sowie im gegenwärtigen Judentum ist keine Seltenheit.¹²⁶ Autor David Biale behauptet sogar, dass Juden heute weltweit unverhältnismässig säkularer sind als ihre nichtjüdischen Mitbürger.¹²⁷

Publizistin Gisela Dachs hat sich mit diversen Autoren in der jüdischen Almanach Ausgabe *Identitäten* (2009) persönlichen, kollektiven, säkularen und religiösen Standortbestimmungen gewidmet und schreibt¹²⁸: „Einfach war es nie – doch es gab wohl nie so vielfache Arten und Weisen, jüdisch zu sein“.¹²⁹ Des Weiteren ist Dachs der Meinung, dass fromme Juden weniger Schwierigkeiten hätten, die eigene Identitäten zu verorten als säkulare Juden – weil der Glaube sich letztendlich als fester Anker erweise.¹³⁰ Zu dieser Debatte hatte sich bereits Leo Baeck Gedanken gemacht. Der Rabbiner galt zu seiner Zeit als der bedeutendste Vertreter des deutschen liberalen Judentums. In einem Vortrag am 22. April 1956, kurz vor seinem Tod, äusserte sich der jüdische Gelehrte mit den Worten¹³¹: „Wer den anderen verstehen will, muss sich erst seiner eigenen religiösen Identität bewusst sein und sich in ihr bewegen können“.¹³² Ebenso sei es die Aufgabe der Theologie, das Phänomen der Identität auszumachen und deren Veränderung zu beschreiben. Die Identität würde einen inklusiven Ansatz erfordern, das heisst: Identität soll den Glauben des Einzelnen bzw. der Gruppe zum Ausdruck bringen, ohne sämtliche Einflüsse, die vom *Wesen* der jeweiligen Religion

¹²⁴ Vgl. Fritzlar, S. 26.

¹²⁵ Vgl. Dachs, Gisela: *Jüdischer Almanach – Identitäten*. Frankfurt am Main, 2009, S. 7.

¹²⁶ Vgl. Boschki, Reinhold / Buchholz, René: *Hinführung: Jüdische Kulturen und prekäre Identitäten*. In: *Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*. Berlin, 2014, S. 7.

¹²⁷ Vgl. Biale, David: *Traditionen der Säkularisierung. Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne*. Göttingen, 2015, S. 211.

¹²⁸ Vgl. Dachs, 2009, S. 7.

¹²⁹ Ebd., S. 7.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 9.

¹³¹ Vgl. Homolka, Walter: *Leo Baeck. Jüdisches Denken – Perspektiven für heute*. Freiburg (etc.), 2006, S. 133.

¹³² Ebd., S. 133.

abzulenken scheinen, auszuschliessen. Gemäss Baeck ging es nach der *Schoa* nicht mehr um das Wesen des Judentums, sondern um die Existenz des jüdischen Volkes als Partner einer sich immer neu entfaltenden Gottesbeziehung.¹³³

Rabbiner Solomon Zeitlin geht in seinem Essay *Who Is a Jew?* (1959), der in der Sammlung *Jewish Identity* nachgedruckt wurde, ebenfalls unter religiösen Gesichtspunkten der Frage der jüdischen Identität nach. Im genannten Buch ist dokumentiert, wie Mitte des 20. Jahrhunderts versucht wurde, durch Befragungen anerkannter Autoritäten eine für den Staat Israel juristisch verbindliche Definition der Begrifflichkeit *Jude* zu finden. Zeitlin argumentiert auf die Frage mit einer Auslegung im Talmud und schreibt¹³⁴:

„Jeder, der von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder das Judentum angenommen hat, ungeachtet davon, ob er alle Vorschriften befolgt oder nicht befolgt, ist ein Jude. Das Judentum ist eine universale Religion und niemand darf ausgeschlossen werden.“¹³⁵

Diese halachische Definition impliziert, dass niemand, der als Jude (Sohn oder Tochter einer jüdischen Mutter) geboren wurde, sich vom Judentum lossagen könne – auch nicht dann, wenn ein geborener Jude zu einer anderen Religion konvertiert oder zum Atheisten wird. Der Autor festigt das Argument seiner Definition mit dem Fundament und der Kontinuität der jüdischen Kultur und Geschichte.¹³⁶

Der jüdisch-ungarische Autor György Konrád schreibt zur Thematik der jüdischen Identität:

„Jemand, den die Vorsehung zum Kind eines jüdischen Menschenpaars gemacht hat, nimmt zur Kenntnis, wer und was er ist. All das, was er vom Judentum weiss, einschliesslich des familiären Erinnerungsdepots, führt ihn unweigerlich auf die eine Frage: ob er sich selbst akzeptieren, ob er sich für den entscheiden soll, als der er geboren wurde, ob er seine Eltern und die weitere Familie annehmen, ober sich als dazugehörig betrachten soll. Oder aber, ob er sich von dieser Gemeinschaft und Dazugehörigkeit nicht besser befreien sollte. Mit anderen Worten: Ob er sich dazu entscheiden soll, selbst nicht länger Jude zu sein. Begreift er sich indes als Jude, dann ist intensiveres Nachdenken darüber unbedingt geboten.“¹³⁷

Konrád setzt sich in seinem Werk *Über Juden* (2012) mit der Frage auseinander: „Worin besteht dein Judentum, wenn es sich dabei um keine Religion und keine traditionelle Gemeinschaft handelt?“¹³⁸ Diese Frage sieht György Konrád zweifelslos in der Vielfalt der

¹³³ Vgl. Homolka, S. 133.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 39.

¹³⁵ Kinne, Thomas J.: Elemente jüdischer Tradition im Werk Woody Allens. Dissertation Universität Mainz, 1994. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1996, S. 39.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 39f.

¹³⁷ Konrád, György: *Über Juden*. Berlin, 2012, S. 7.

¹³⁸ Konrád, S. 7.

Juden in der Welt begründet. Denn in jeder Sprache, Kultur, gesellschaftlichen Lage und politischen Familie würden sich Vertreter der Jüdischkeit finden. Die Schwierigkeit bestehe allein im Fundamentalismus des Judentums. Dieser würde die Vielfalt für einen Fehler halten und das Judentum zu etwas Gleichartigem, Homogenen und Monolithischem formen wollen. Es sei deshalb fraglich, einem Menschen eine nähere Bestimmung zu unterstellen, wenn diese reiner Zufall ist. Denn eindeutig sei nur festzustellen, dass man ein Mensch ist, und letztendlich könne man sein ganzes Leben mit diesen „elenden Identitäten vertrödeln“.¹³⁹

Kulturanthropologin Madeleine Dreyfus hat sich in ihrer Dissertation *Ein ziemlich jüdisches Leben* (2016) desgleichen mit der Frage nach der jüdischen Identität auseinandergesetzt. Ihre Antwort: Jüdische Identität ist *nicht eindeutig*. Dreyfus zitiert in ihrer Schrift den jüdisch-amerikanischen Religionsphilosophen Daniel Boyarin¹⁴⁰:

„Die Jüdischkeit stört das Idealbild der allgemeinen Identitäts-Kategorien, denn sie ist weder national, genetisch noch religiös bedingt, sondern all diese Faktoren auf eine spitzfindige Art und Weise in einem.“¹⁴¹

Gemäss Dreyfus sind die Grenzen zwischen jüdisch und nichtjüdisch, besonders wenn das Erleben des Individuums, und nicht die Halacha, zum Massstab genommen wird, nicht eindeutig zu trennen. Denn letzten Endes sei das Faktum, dass nicht nur jüdische Identitätsteile in halachischen Nichtjuden enthalten sein können, sondern ebenso viele nichtjüdische Anteile in Jüdinnen und Juden sind – wie z.B. das zivilgesellschaftliche Rechtsempfinden gegen eine nicht nachvollziehbare Unterwerfung der *Halacha*. Zur Unterstützung dieser These nennt sie folgendes Beispiel¹⁴²:

„Wer eine jüdische Mutter hat, ist aus Verwandtschaftsgründen jüdisch; wer übertritt, ist es aus religiösen Gründen. Diese entspricht einerseits der genetischen Zugehörigkeit zum Stamm (dem „Volk“) der Juden, (...) andererseits der Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft, die sich paradoxerweise gerade dadurch auszeichnet, dass nur ein kleiner Prozentsatz ihrer Angehörigen als religiös (praktizierend) beschrieben werden kann.“¹⁴³

Für Dreyfus liegt hier ein klarer Widerspruch vor und eigentlich müsste die *Resignation des Nebeneinander* von Moderne und Ambivalenz – wie bereits der jüdische Schriftsteller Franz

¹³⁹ Vgl. Konrád, S. 23.

¹⁴⁰ Vgl. Dreyfus, Madeleine: *Ein ziemlich jüdisches Leben*. Köln, Weimar, Wien, 2016, S. 250.

¹⁴¹ Boyarin, Daniel: *A Radical Jew – Paul and the Politics of Identity*. In: *Ein ziemlich jüdisches Leben*. Herausgegeben von Madeleine Dreyfus. Köln (etc.), 2016, S. 15.

¹⁴² Vgl. Dreyfus, S. 250.

¹⁴³ Ebd., S. 250f.

Kafka mit dem Wort „aber“ dafür plädierte, und feststellt, „dass er noch in der Art und Weise Jude ist, wie er es nicht ist“. Ergänzend stellt Dreyfus fest, dass gerade weil Jüdischsein weniger einen Glauben ausdrückt als eine starke emotionale Zugehörigkeit, sich der Begriff *Religion* nicht für seine Beschreibung eignet.¹⁴⁴

Aus dem Blickwinkel des amerikanischen Reformjudentums ist die Jüdischkeit einer Person ebenfalls völlig losgelöst von ihrer religiösen Bindung. Der New Yorker Rabbiner Milton Steinberg schreibt:

„(...) sie sind der Meinung, dass die Jüdischkeit des zeitgenössischen Juden nicht von seiner Haltung gegenüber der jüdischen Religion abhängt. Auch wenn er ein Agnostiker ist, kann er sich selbst doch als Jude bezeichnen und von anderen Juden als solchen betrachtet werden“.¹⁴⁵

Nathalie Weber begründet die jüdische Identität ebenfalls mit dem kulturhistorischen Ansatz als eine gleichsam abgrenzbare Volksidentität. Obschon ihres Erachtens, das Volk der Juden nicht als Nation, sondern eher als Religions- oder sogar Schicksalsgemeinschaft definiert werden muss, würden Wissenschaft und Literatur von einer identifizierenden spezifischen jüdischen Identität ausgehen, die sich aufgrund der einzigartigen historischen Konditionen herausgebildet habe.¹⁴⁶

Historiker David Biale propagiert hingegen mit folgendem Argument: „Jüdisch und säkular zugleich zu sein, erscheint auf den ersten Blick paradox. Schließlich indiziert das Adjektiv jüdisch die Zugehörigkeit zu einer Religion, dem Judentum, während säkular dem Wortgebrauch nach die Tendenz zu einer Abwendung von ihr anzeigt“.¹⁴⁷ Diesem binären Verständnis nach sind Religion und Säkularismus gegenläufige Spieler. Würde man den Begriff Säkularisierung jedoch eine andere Bedeutung zuordnen, wäre in diesem Sinne säkular nicht etwa als a- oder antireligiös zu verstehen, sondern würde lediglich eine religiöse Bindung von geringerer Intensität beschreiben.¹⁴⁸

Wenn Barbara Honigmann von ihrer Zerrissenheit aufgrund der Emigration spricht, begreift sie diese als *Identität der Nicht-Identität*. Die deutsch-jüdische Autorin zählt zu einer Generation (von jüdischen Künstlern), die sich nach der Welles eines zweihundertjährigen Assimilationsrausches mit gekappten Enden zur Tradition wiederfand. Ihres Erachtens gibt es

¹⁴⁴ Vgl. Dreyfus, S. 251ff.

¹⁴⁵ Kinne, S. 39f.

¹⁴⁶ Vgl. Weber, Nathalie: Woody Allen & Paul Mazursky das Tragikomische als Ausdrucksmittel jüdischer Selbstreflexion im amerikanischen Film. Dissertation Universität Hamburg, 2006. Berlin, 2006, S. 49.

¹⁴⁷ Biale, S. 7.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 7.

kein Zurück in die Vor-Assimilation und es ist falsch, die Jüdischkeit als eine einheitliche jüdische Religion, jüdische Nation oder jüdische Kultur definieren zu wollen. Diese Begriffe hätten allesamt nichts mit dem zentralen Geschehen des Judentums zu tun. Sie zitiert den jüdischen Religionshistoriker Gershom Scholem mit folgenden Worten¹⁴⁹:

„Dieses Gespräch ist ein jüdisch-jüdisches Gespräch, in dem sich das Judentum nach einer fast vollständigen physischen und geistigen Auslöschung erneuern muss und das um dieser Erneuerung willen Priorität hat vor jedem wie auch immer gearteten deutsch-jüdischen Gespräch, in dem die Juden doch nur wahrgenommen werden in dem, was sie aufzugeben, und nicht in dem, was sie zu geben hätten“.¹⁵⁰

Die von Honigmann thematisierte *Identität der Nicht-Identität* war zentral für viele emigrierte Juden – und deren Nachfolgegenerationen – in den USA, die im 20. Jahrhundert angesichts der Assimilation (neubegrifflich auch Akkulturation) nach ihren Wurzeln suchten.¹⁵¹

Einer, der den Begriff der *Nicht-Identität* massgebend prägte, war Theodor W. Adorno. Der Sozialphilosoph erläutert anhand seiner Kritik der identitätslogischen Vernunft, dass in der pauschalen Rede von Identität der Begriff seine Identität verliert.¹⁵² Seine These begründet Adorno mit dem Ansatz, dass Begriff und Realität widerspruchsvolle Wesen sind, welche die Gesellschaft antagonistisch zerreißen.¹⁵³ Die Idee, dass die reale Identität nicht an einem Begriff festgemacht werden kann, trägt Judith Butler im Konzept der *Floating Identities* weiter. In Butlers Diskurstheorie entscheidet sich das Individuum für zweierlei: es erhält durch sein kulturelles Umfeld einige Aspekte der Identität zugeschrieben und wählt andere selbst aus – diese sind jedoch wandelbar, nicht statisch, sondern passen sich unabgeschlossen im Laufe des Lebens an. Die Nicht-Identität kann jedoch nicht ohne gesellschaftliche Zuschreibungen und individuelle Umdrehung von Identitätsmerkmalen (bspw. biologische Eigenschaften) bestimmt werden.¹⁵⁴

Anne Clara Schenderlein hingegen bietet eine Deutung, die Identität weder durch den religiösen Glauben noch durch die biologische Herkunft definiert. Für die Historikerin ist

¹⁴⁹ Vgl. Honigmann, Barbara: Das Schiefe, das Ungraziöse, das Unmögliche, das Unstimmige. Rede zur Verleihung des Kleist-Preises. In: Dies: Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum. München, 2006, S. 151-165; 158-161, hier S. 158f.

¹⁵⁰ Ebd., S. 161.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 158ff.

¹⁵² Vgl. Keller, Bruno: Kritik. Utopie. Nichtidentität. Adornos Kritik der identitätslogischen Vernunft im Spannungsfeld von philosophischem Begriff, gesellschaftstheoretischer Analyse und ästhetischer Erfahrung. Zürich, 2000, S. 73.

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 96.

¹⁵⁴ Vgl. Brady, Anita / Schirato, Tony: Understanding Judith Butler. Los Angeles, 2011, S. 25ff.

Identität wie Ort und Zeit zu fassen: „(...) ein sich veränderndes, vielfältiges Konstrukt“.¹⁵⁵ Identitäten würden mit Ort und Zeit durch subjektive Wahrnehmungen eines jeden Einzelnen kreiert. Die Identität fungiert dadurch sozusagen zu einem Zwischen-Ort, dessen Charakter mehrdimensional, flexibel, relativ und schwierig *ortbar* durch erlebte Orte beeinflusst wird.¹⁵⁶

Kulturwissenschaftler Jan Assmann verbindet die Identität ebenso mit dem Raum:

„Die Tendenz zur Lokalisierung gilt für jegliche Art von Gemeinschaften. Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung“.¹⁵⁷

Das Gedächtnis brauche Orte und tendiere zur *Verräumlichung*. Die Verbindung von Gruppe und Raum hatte zuvor schon Maurice Halbwachs genannt: Gruppe und Raum würden eine symbolische Wesensgemeinschaft eingehen, an der die Gruppe festhält, auch wenn sie von ihrem Raum getrennt ist. Die heiligen Stätten – wie im Fallbeispiel Halbwachs – würden dabei symbolisch reproduziert werden.¹⁵⁸ Weiter beschreibt Assmann die Identität als eine Sache des Bewusstseins, dass heisst des Reflexivwerdens eines unbewussten Selbstbildes. Das würde für das individuelle wie für das kollektive Leben gelten.¹⁵⁹ „Person bin ich nur in dem Masse, wie ich mich als Person weiss, und ebenso ist eine Gruppe *Stamm, Volk* oder *Nation* nur in dem Masse, wie sie sich in Rahmen solcher Begriffe versteht, vorstellt und darstellt“¹⁶⁰, so Assmann weiter. Im Grunde würde es um die Kategorisierung und Formen kollektiver Selbstvorstellung sowie Selbstdarstellung gehen – also vielmehr um die Ethno- als um die Ich-Genese.¹⁶¹ Der Identitätsbildung kommt im Rahmen des kollektiven Gedächtnisses eine Funktion zu – erinnert wird, was dem Selbstbild und dem Interesse der Gruppe entspricht.¹⁶² Assmann führt hierzu den Begriff der *kollektiven Identität* ein. Diese lasse sich (sofern dies nicht durch äusseren Zwang erschwert oder unmöglich gemacht) – durch z.B. Auswanderung oder Konversion – auflösen. Assmann versteht unter *kollektiver Identität* eine reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit. Die reflexiv gewordene Teilhabe oder das Bekenntnis zu einer Kultur benennt der er als *kulturelle Identität*. Beide

¹⁵⁵ Schenderlein, S. 320.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 320.

¹⁵⁷ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992, S. 39.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 39.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 130.

¹⁶⁰ Ebd., S. 130.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 1992, S. 130.

¹⁶² Vgl. Erll, S. 19.

Definitionen fundieren auf einer symbolischen – und nicht biologischen Determinierung. Würde man demzufolge die Jüdischkeit als eine kollektive oder weiter eine kulturelle Identität auffassen, wäre jedermann jüdisch, der die Gemeinsamkeiten – das Symbolsystem des Judentums – teilt, unabhängig von seiner biologischen Herkunft.¹⁶³

2.3.2 Der urbane Charakter der Juden

„Juden waren schon immer ausserordentliche Stadtmenschen“¹⁶⁴, schreibt Joachim Schlör. Besonders die Grossstadt sei der Ort, wo sich die räumliche Dimension der jüdischen Geschichte und Kultur in der Moderne ausdrücken könne.¹⁶⁵ In einem Grossteil der Texte, die sich aus sozial-, wirtschafts- oder kulturhistorischer Sicht mit der Entwicklung des Judentums im 18. und 19. Jahrhundert befassen, wird eine frühe und rasche Urbanisierung erläutert. Darüber hinaus spricht man von der grossen Bedeutung einer städtischen, grossstädtischen, gar metropolitanen Existenz für das Judentum. Denn trotz aller Unterschiede zwischen den Juden in Europa, Asien und Afrika erwies sich die Ausgangsposition ihrer demografischen Konzentration in den Städten und bürgerlichen Berufe als dieselbe. Trotzdem stellt sich die Frage, ob eine allgemeine Geschichte einer Historie eines Lebens in der Stadt, dieser Stadt (und dieser Städte) oder dieses jüdischen Stadtbewohners überhaupt schreiben lässt.¹⁶⁶

„Der Wohnsitz eines Menschen wird in der Regel durch seinen Beruf bestimmt“¹⁶⁷, schreibt Soziologe Arthur Ruppin. Deshalb lebten diejenigen Juden, die zu Handelszwecken nach Europa gekommen waren in Städten, die seit dem frühen Mittelalter als Verkehrsplätze für den Austausch von Gütern gegolten hatten. Hierher brachten umliegende Dörfer ihre Produkte, um diese gegen Erzeugnisse der städtischen Handwerker zu tauschen. Aufgrund der einschränkenden Zunftordnungen war das jüdische Handwerk im Mittelalter nicht auf die Bedürfnisse des Bauern, sondern vielmehr auf städtische Luxusbedürfnisse ausgerichtet. So waren Juden oft als Goldschmiede, Färber, Feinstoffweber, Glaser und Klempner tätig – und waren Handwerker sowie Händler zugleich.¹⁶⁸ Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts lebte ein Grossteil dieser urban geprägten Gruppe meist als Trödler und Hausierer.¹⁶⁹

¹⁶³ Vgl. Assmann, 1992, S. 133ff.

¹⁶⁴ Schlör, Joachim: Jews and the Big City. In: Brauch, Julia (et al.): Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place, Aldershot, 2008, S. 224.

¹⁶⁵ Vgl. Schlör, 2008, S. 236.

¹⁶⁶ Vgl. Schlör, 2005, S. 141.

¹⁶⁷ Ruppin, Arthur: Soziologie der Juden. Berlin, 1930, S. 101.

¹⁶⁸ Vgl. Ruppin, S. 101f.

¹⁶⁹ Vgl. Volkov, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays. München, 1990, S. 111.

Die wichtigste Voraussetzung für die Urbanisierung der Juden war die Freizügigkeit in Form als Recht für freie Niederlassung.¹⁷⁰ In manchen Ländern war es Juden nämlich nicht erlaubt, Land zu kaufen oder solches zu besitzen. Obwohl sich durch die Emanzipation im 19. Jahrhundert die gesetzliche Grundlage für die Juden in West- und Mitteleuropa verbesserte¹⁷¹, blieben die meisten in ihren städtischen Umgebungen.¹⁷² Juden wiesen zwar immer einen höheren Grad an Verstädterung auf die Gesamtbevölkerung Mitteleuropas aus. Der Höhepunkt der allgemeinen Wanderung in die Städte war jedoch um die Wende vom 19. Zum 20. Jahrhundert erreicht.¹⁷³ Insgesamt lebten Anfang des 20. Jahrhunderts rund ein Drittel der jüdischen Bevölkerung an Orten, die weniger als 5.000 Einwohner zählten – die Gruppe von Juden werden unter der Bezeichnung der *Landjuden* gefasst.¹⁷⁴ Es gab jedoch – besonders in Polen zur Zeit des 17. Jahrhunderts – zahlreiche Juden, die sich in der Rolle als Mittler zwischen Stadt und Land in einer einzigartigen Stellung fungierten.¹⁷⁵

Während die Westjuden in Europa im Zuge der Emanzipation den Weg der Aufklärung, Akkulturation sowie Assimilation wählten, blieben die Ostjuden in den Traditionen und Gesetzen ihrer Religion verhaftet. Um ihre Sitten und Gebräuche aufrechtzuerhalten, entschieden sich die Ostjuden für die selbstgewählte Isolation in ihren *Shtetl*.¹⁷⁶ Diese waren durch Armut und Enge gekennzeichnet und galten als osteuropäische Besonderheit.¹⁷⁷ Wie es der Begriff bereits intendiert, handelt es sich dabei um eine kleine Stadt, ein Städtchen, in dem Juden die relative Bevölkerungsmehrheit stellten. Das Gebiet war jedoch weder nach aussen abgeschottet, noch von aussen zugewiesen worden. Vielmehr handelte es sich um eine gewachsene Struktur, in der sich jüdisches Leben mit wenigen Vorbehalten frei entwickeln sowie entfalten konnte.¹⁷⁸

¹⁷⁰ Vgl. Schlör, 2005, S. 198.

¹⁷¹ Vgl. Ruppin, S. 103f.

¹⁷² Vgl. Schlör, 2005, S. 199.

¹⁷³ Vgl. Volkov, S. 135.

¹⁷⁴ Vgl. Fischer, Stefanie: Ein Beispiel für Landjuden? Jüdische Viehhändler in Mittelfranken (1919-1939). In: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 2013, Vol. 21, 1-2. Berlin, Boston, S. 105-142, hier S. 106f.

¹⁷⁵ Vgl. Haumann, Heiko: *Geschichte der Ostjuden*. 6. Aufl., München, 2008, S. 35.

¹⁷⁶ Vgl. Ludewig, Anna-Dorothea: *Shtetl – Ghettogesichte und deutsch-jüdischer Identitätsdiskurs im 19. Jahrhundert am Beispiel von Karl Emil Franzos*. In: *Makom. Orte und Räume im Judentum. Real. Abstrakt. Imaginär. Essays*. Herausgegeben von Michael Kümper (et al.). Hildesheim (etc.), 2007, S. 216.

¹⁷⁷ Vgl. *Judentum-Projekt.de – Jüdische Geschichte und Kultur* (Anja Beyer) (o.J.): *Das Leben im Ostjüdischen Shtetl*. URL: <http://www.judentum-projekt.de/geschichte/ostjudentum/shtetl/> [29.05.2017].

¹⁷⁸ Vgl. Ludewig, S. 216.

Schriftsteller Manès Sperber, der selbst aus einem ostgalizischen *Schtetl* stammte¹⁷⁹, beschreibt im Buch *Die Wasserträger Gottes* (1974) seinen Ursprungsort folgendermassen:

„In all seiner Misere war das jüdische Städtchen eine kleine *civitas dei* – geistig und geistlich erstaunlich, in mancher Hinsicht um Jahrhunderte zurückgeblieben, nicht selten abstossend, aber dennoch bewundernswert, weil das Leben dieser Menschen täglich, ja stündlich bis in die letzte Einheit durch ihre wahrhaft beispiellose Treue u einem ablässig fordernden Glauben bestimmt wurde“.¹⁸⁰

Das *Schtetl* war ein Ort des Zusammenhalts, in dem die Familie das Zentrum jüdischen Lebens bildete.¹⁸¹ Es handelte sich dabei aber nicht um ein interaktives Zusammenleben von verschiedenen ethnischen und religiösen Bevölkerungsgruppen, deren Kontakt ausserhalb des Schtetl beschränkte sich im Wesentlichen auf Handelstätigkeiten und die notwendigsten bürokratischen Abläufe. Ebenso waren Berührungspunkte zwischen den Ostjuden und ihren Glaubensbrüdern im Westen sehr gering. Trotz der Diskrepanzen erfüllten die Bewohner der Schtetl im Westen jedoch eine wichtige Funktion: Sie wurden zu literarischen Motiven und sorgten für Unterhaltung westeuropäischen Ländern. Auf diesem literarischen Schauplatz etablierten sich bspw. Namen wie Heinrich Heine, Leopold Kompert und Karl Emil Franzos. Die Unterscheidung zwischen Ost- und Westjuden war im innerjüdischen Diskurs lange bedeutsam. Weil die Pogrome in Russland seit der 1880er Jahre eine andauernde Flüchtlingswelle ausgelöst hatten, schwemmte es tausende von Schtetlbewohner in die deutschen Städte. In diesen hatten sich seit dem Mittelalter sogenannte *Judengassen* und *Judenviertel* gebildet.¹⁸²

Nicht unbeachtet bleibt im Forschungsbereich der *Urbanisierung der Juden* der Einfluss der Grossstädte auf das jüdische Leben. Arthur Ruppin nennt folgende Einwirkungen: 1. In der Auflösung des engen Gemeinschaftsleben – weil der einzelne sich der Kontrolle der Gemeinschaft entziehen und eigene Wege gehen kann. Dies führt fast immer zu einer Entfernung vom Judentum; 2. im erleichterten Zugang zu höherer Bildung; 3. in der Möglichkeit, durch grosse und gewagte Geschäfte rasch zu Wohlstand zu gelangen – damit resultieren auch die Unruhe, das Gewonnene wieder zu verlieren; 4. in der Beschränkung der

¹⁷⁹ Vgl. Zeit Online Archiv (Rolf Michaelis) (16.08.1974): Auf der Brücke aus Papier. Manès Sperbers Erinnerungen „Die Wasserträger Gottes“. URL: <http://www.zeit.de/1974/34/auf-der-bruecke-aus-papier> [28.05.2017].

¹⁸⁰ Sperber, Manès: Mein Judesein. In: Wenn ich dein vergesse, Jerusalem. Herausgegeben von Joachim Schlör. Leipzig, 1995, S. 21.

¹⁸¹ Vgl. Judentum-Projekt.de – Jüdische Geschichte und Kultur (Anja Beyer) (o.J.) [29.05.2017].

¹⁸² Vgl. Ludewig, S. 216f.

Geburtenzahl; 5. im erleichterten Verkehr mit der nichtjüdischen Bevölkerung – führt zur Steigerung der Mischehen; 6. in der Abkehr der religiösen Tradition – dies erschliesst sich daraus, dass die Grossstädte die Zentren der religiösen Indifferenz und des Atheismus sind.

Durch den Einfluss der Grossstadt und die damit verbundenen Errungenschaften der modernen Kultur sieht sich der Grossstadtjude, laut Ruppin, in einem ganz neuen Milieu der Aufgabe ausgesetzt, eine andere Mentalität zu erwerben.

Als Hauptursache der Verstädterung nennt Joachim Schlör die Nähe der Wirtschaftsmärkte. Städte der Industriegesellschaften würden sozial bewegliche, unabhängige Menschen anziehen, die einen Platz im Bürgertum oder in der Mittelschicht anstreben. Diese Charaktere würden dem Angebot von Schulen, Presse, Kultur (Theater, Konzerte, Ausstellungen, Kinos), Orte des gesellschaftlichen Lebens (Cafés, Schwimmbäder, Parks, Salons) sowie Institutionen politischer und gesellschaftlicher Mitwirkung (Clubs, Parteien, Gewerkschaftsorganisationen, Bürgerbewegungen) folgen, die den Aufstiegswillen der Mitglieder widerspiegelt und unterstützt.¹⁸³

Autor Ludwig Feuchtwanger beschreibt dieses Phänomen in den Worten: „Das Stadtleben kann faszinierend, attraktiv – und jüdisch sein“.¹⁸⁴ Des Weiteren sei es Tatsache, dass der Jude von heute besonders die besten Schulen und Bildung – mit Theatern, Konzerten und Lesungen brauche – in anderen Worten, ein urbanes Leben benötige.¹⁸⁵ Oder wie es Schlör nicht besser hätte in Worte fassen können: „Die grosse Stadt ist der Ort, wo die räumlichen Dimensionen jüdischer Geschichte und Kultur ihre moderne Form und ihren Ausdruck gefunden haben“.¹⁸⁶

¹⁸³ Vgl. Schlör, 2005, S. 200ff.

¹⁸⁴ Schlör, 2008, S. 236.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 231.

¹⁸⁶ Schlör ebd., S. 236.

3. New York – Ort der jüdischen Emigration

3.1 Jüdische Migration nach Amerika und New York

„Amerika ist die Ferne. Amerika heisst die Freiheit. In Amerika lebt immer irgendein Verwandter“.¹⁸⁷ – Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft* (1937)

„Migration ist kein rein jüdisches, sondern ein universallhistorisches Phänomen“, schreiben Lamprecht und Kribernegg in *„Nach Amerika nämlich!“* (2012). Deshalb müssten jüdische Migrationen immer in Beziehung zu den nichtjüdischen betrachtet werden. Allgemein sei die Migration an sich ein konstitutives Element der Geschichte der Diaspora-Bevölkerungen, die selbst wiederum eine wichtige Rolle als interkulturelle Mittlerinnen übernehmen – denn Migration sei auch immer mit dem Austausch von Ideen und Gütern verbunden.

Die jüdische Migrationsgeschichte lässt sich in Anlehnung an zentrale Daten der allgemeinen Geschichte in drei Zeiträume unterteilen: 1. Vertreibung der Juden aus Spanien und Aufstieg der osteuropäischen Diaspora (1492-1789); 2. Massenmigration aus Osteuropa und Metropolisierung (1789-1914); 3. Vertreibung, Shoah und die Gründung Israels (1919-1948).¹⁸⁸

3.1.1 Die erste Periode (1492-1789)

Die erste Periode der jüdischen Migrationsgeschichte ist durch den gewaltsamen Niedergang der jüdischen Kultur in Spanien und Teilen Mitteleuropas gekennzeichnet. Die aus Spanien, Portugal, Süditalien und Sizilien vertriebenen Juden, die Sephardim, siedelten um 1492 rund um das Mittelmeer und am südlichen Balkan entlang an. Unter dem Schutz der örtlichen Herrscher in Osteuropa konnten sich währenddessen die aus Mitteleuropa migrierten Juden, die Aschkenasim, etablieren und neue Zentren jüdischer Kultur und Gelehrsamkeit bilden. Unter diese Zeitspanne fällt auch die erste jüdische Migration nach Amerika.

Dabei kommt dem Jahr 1492 für die amerikanischen Juden rückblickend eine mehrfach bedeutende Rolle zu.¹⁸⁹ Während nämlich tausende von Juden sich auf der Iberischen Halbinsel durch das Ausweisungsedikt (*Alhambra-Edikt*) der katholischen Könige Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragonien zur Konversion zum Christentum oder zur Emigration aus Spanien gezwungen sahen, entdeckte Christopher Columbus im Auftrag der

¹⁸⁷ Lamprecht, Gerald / Kribernegg, Ulla: Vorwort. In: *„Nach Amerika nämlich!“* Jüdische Migrationen in die Americas im 19. und 20. Jahrhundert. Herausgegeben von Ulla Kribernegg (et al.). Göttingen, 2012, S. 7.

¹⁸⁸ Vgl. Lamprecht / Kribernegg, S. 7f.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 10f.

Spanier Amerika.¹⁹⁰ Diese Entdeckung eröffnete neue Perspektiven für die Freiheit der Juden, so dass sich sephardische wie auch aschkenasische Juden an der europäischen Erschliessung der Neuen Welt in Nord- und Südamerika beteiligten.¹⁹¹

Die Niederlande zeigte sich zwischen dem 16. bis anfangs des 17. Jahrhunderts relativ offen gegenüber Immigranten, weshalb in Amsterdam eine grosse Anzahl von Sephardim ansiedelte. Amsterdam hatte sich in diesem goldenen Zeitalter von einer kleinen Hafenstadt (etwa um 1585) bis 1630 zum Zentrum des Welthandels entwickelt. Die dortigen Juden profitierten dadurch von den Entwicklungen des Gesundheitssystems, der Kunst und der Kultur. In dieser Periode emigrierten zahlreiche Juden aus Portugal sowie Spanien teilweise als konvertierte Neu-Christen in die Niederlande, um dort wieder dem Judentum zu folgen. Es gab jedoch auch Gruppen, die besonders im 17. Jahrhundert über die Niederlande oder direkt aus Portugal und Spanien nach Amerika in die niederländische Kolonie umsiedelten. Einige davon kehrten komplett zurück zu ihren jüdischen Glaubenswurzeln, andere fanden eine eigene liberale Lebensart der traditionellen Glaubensform. Weil die Niederländer zu diesem Zeitpunkt ebenfalls die Region in Pernambuco im Nordosten von Brasilien kontrollierten, war es einer kleinen jüdischen Gemeinde aus Amsterdam möglich, sich dort sesshaft zu machen und eine wichtige Rolle in der Zuckerindustrie zu übernehmen. Nachdem die Portugiesen 1654 gegen die Holländer das brasilianische Gebiet um die Städte Recife und Olinda erobert hatten, wurden die Juden zwar nicht vertrieben, aber gebeten das Gebiet zu verlassen. Einige von ihnen gingen zurück nach Amsterdam, andere fanden ihr neues zuhause in anderen niederländischen oder englischen Kolonien im südamerikanischen Raum.¹⁹²

Zuvor hatte der Engländer Henry Hudson 1609 im Auftrag einer holländischen Handelsgesellschaft, der später nach ihm benannten Strom, im Westen der hügeligen Insel *Manna-hata* (Manhattan) in Nordamerika entdeckt. Wenig später breiteten sich an der Südspitze Manhattans die ersten Europäer aus, um mit den Indianern Handel zu betreiben. Am selber Ort errichteten die Holländer ein Jahr danach ihre erste Handelsniederlassung. 1626 kaufte der Gouverneur Neu-Niederland dem dort lebenden indigenen Volk die Insel für einen betrügerischen Betrag ab und liess von dreihundert Siedlern (darunter zahlreichen Sträflinge und Sklaven) das Anwesen *Nieuw Amsterdam* bauen. Nach blutigen Gefechten mit

¹⁹⁰ Vgl. Corrsin, Stephen D. (et al.): *Jews in America. From New Amsterdam to the Yiddish Stage*. New York, 2012, S. 17.

¹⁹¹ Lamprecht / Kriebernegg, S. 10f.

¹⁹² Vgl. Corrsin, S. 31ff.

den Indigenen Völkern, verloren die Holländer ihr Fort 1664 an die Briten, welche die Siedlung von nun an New York nannten.¹⁹³

Die erste Nennung eines Juden in New York geht auf das Jahr 1654 zurück – also noch in *Nieuw Amsterdam*. Der aschkenasische Jude Jacob Barsimon war von der holländischen Kolonie Pernambuco in Brasilien gekommen, als die Portugiesen an die Macht gekommen waren. Im gleichen Jahr folgten ihm von dort aus 23 sephardische Juden.¹⁹⁴ Diese Gruppe errichtete die erste Synagogengemeinde der späteren USA, die sie als Inquisitionsflüchtlinge *Shearit Yisrael* (hebr. der Rest Israels) nannten. Noch heute steht eine spanisch-portugiesische Synagoge in New York. Der jetzige Bau ist erst rund hundert Jahre alt und wurde in einem monumentalen neoamerikanischen Stil am Central Park erstellt.¹⁹⁵ Weil die Neuankömmlinge aus Brasilien ihr Hab und Gut auf der Überfahrt verloren und mit leeren Händen in *Nieuw Amsterdam* ankamen, verweigerte der calvinistische Gouverneur der Kolonie, Petrus Stuyvesant den Juden¹⁹⁶ – eigentlich aus religiösen und nicht wie argumentiert, aus wirtschaftlichem Bedenken – die Ansiedlung. Die Direktion der Westindischen Gesellschaft erwiderte seine Einstellung und setzte fest: dass zwar eine Überflutung der Kolonie durch jüdische Siedler unerwünscht, die Verweigerung des Asylrechts jedoch ungerecht sei, weil sich die Juden bereits um die wirtschaftliche Entwicklung der Kolonie in Brasilien vorbildlich gekümmert hatten.¹⁹⁷ Als England 1664 die Kolonie übernahm, siedelten einige Juden von London und den westindischen Inseln über den Atlantik. 1669 folgten auf denselben Weg wenige französische Juden.

So fand sich Ende des 17. Jahrhunderts eine geballte Gruppe von sephardischen und aschkenasischen Juden in New York in einer Gemeinde wieder, obschon die beiden Gruppierungen in Europa streng getrennt gelebt hatten. In den ersten fünfzig Jahren waren mehr Sephardim als Aschkenasim übergesiedelt. Zudem sahen sich die Sephardim als den jüdischen Adel an und legten grossen Wert auf Eheschliessung innerhalb der eigenen sozialen Gruppe. Die Gruppen unterschieden sich unter anderem in der Sprache: Sephardim sprachen Portugiesisch, die Aschkenasim meist Deutsch. Hebräisch wurde von beiden teilweise anders ausgesprochen und in der Synagoge folgten sie unterschiedlichen Bräuchen, trugen diverse Kleidung und assen andere Lebensmittel als der andere.

¹⁹³ Vgl. Pertsch, Dietmar: Scholem-alejchem, New York! Auf den Spuren jüdischer Einwanderer in New York. Hamburg, 2009, S. 25.

¹⁹⁴ Vgl. Mitchell, William E.: Kinship, Ethnicity and Voluntary Associations. Jewish Family Life in New York City. New Brunswick, 2009, S. 22.

¹⁹⁵ Vgl. Pertsch, S. 26f.

¹⁹⁶ Vgl. Corrsin, S. 55.

¹⁹⁷ Vgl. Pertsch, S. 26f.

1695 lebten 100 Juden unter insgesamt 4000 Siedlern in New York. Die Zahl stieg eher mässig an und erreichte hundert Jahre später 300 – und dass, obwohl New York zu diesem Zeitpunkt bereits 33.000 Menschen zählte und zu der grössten Stadt in den Vereinigten Staaten gewachsen war. Wohlhabende Juden in Osteuropa zeigten zu diesem Zeitpunkt wenig Interesse an Amerika. Die Juden, die während der Kolonialzeit nach Amerika kamen, waren arm.¹⁹⁸ Vor allem die Aschkenasim aus den Provinzen Posen und Süddeutschland¹⁹⁹, Polen sowie Holland emigrierten mit der Hoffnung, ihren Lebensstandard in Nordamerika zu verbessern. Nur wenige von ihnen sprachen Hebräisch, sie reisten meist allein, ohne ihre Familien ein. Jüdische Gelehrte waren ebenso eine Rarität. Diese vorhergegangenen Faktoren gelten als möglicher Grund für die leicht vonstatten gegangene Assimilation der emigrierten Juden in New York bis zum 19. Jahrhundert. Quellen zufolge konnte man zu jener Zeit einen New Yorker Juden kaum von einem Nicht-Juden unterscheiden, ebenso weil sich die Juden sprachlich relativ schnell zum Englischen bewegt hatten.²⁰⁰

Obschon den Juden zu Beginn ihrer Ansiedlung in New York untersagt worden war, offene Läden zu halten, ein öffentliches Amt zu bekleiden oder in die Bürgerwehr einzutreten²⁰¹ lebten um das Jahr 1800 rund 2000 Juden in Nordamerika unter wirtschaftlich und politisch ausgezeichneten Verhältnissen.²⁰² Sie hatten die anfängliche Gunst genutzt, sich überall niederlassen zu dürfen, Handel zu betreiben, die Gewässer zu befahren und ihre religiösen Rituale in ihren eigenen Häusern frei abhalten zu dürfen. Das Verbot des Kleinhandels erwies sich sogar als segensreich, die Juden hatten sich dadurch auf den Kolonialzwischenhandel konzentriert, so dass sie sich in kurzer Zeit als die bedeutendsten Ex- und Importeure der Stadt positionierten. In den 1760ern Jahren begannen die nordamerikanischen Kolonialisten in Boston wie New York nach Unabhängigkeit zu streben.²⁰³ Die Mehrheit der Juden in New York verstand bis zu diesem Zeitpunkt als Kolonialisten, Patrioten und Bürger des Britischen Reichs und hatte zum Teil Stolz im den militärischen Eroberungen Kanadas mitgewirkt. Zwischen 1765 und 1775 verwandelte sich ein Grossteil der Juden jedoch von loyalen Briten zu rebellischen Amerikanern.²⁰⁴ Im Unabhängigkeitskrieg gegen England (1775-1783) kämpfte rund ein Fünftel der Juden in den Reihen der aufständischen Patrioten – ebenso gab

¹⁹⁸ Vgl. Mitchell, S. 22f.

¹⁹⁹ Vgl. Ruppin, S. 135.

²⁰⁰ Vgl. Mitchell, S. 23.

²⁰¹ Vgl. Pertsch, S. 27.

²⁰² Vgl. Ruppin, S. 135.

²⁰³ Vgl. Pertsch, S. 27ff.

²⁰⁴ Vgl. Rock, Howard B.: Haven of Liberty. New York in the New World, 1654-1865. Band 1. New York, London, 2012, S. 71.

es unter den Loyalisten jüdische Freiwillige.²⁰⁵ Auf der einen Seite gab es diejenigen, die sich unter den Briten wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Privilegien erarbeitet hatten und Angst davor hatten, diese mit der Unabhängigkeit zu verlieren. Auf der anderen Seite gab es jüdische Verfechter, die noch mehr Freiheit als diese mit der Unabhängigkeit der Kolonie zu erzielen glaubten.²⁰⁶ Diese engagierten sich durch materielle Unterstützung oder als Soldaten. Der polnische Jude Chaim Salomon machte sich z.B. mit Geldzuwendungen von über einer halben Million Dollar als *Bankier der Revolution* einen Namen.²⁰⁷

Mit dem Sieg der Kolonialisten kamen mit der neuen Verfassung den einzelnen Gruppierungen im Lande gesicherte Rechte zugunsten. Als Symbol wurde Gershom Mendes Seixas, der spirituelle Führer der Gemeinde *Shearit Israael*, zur Amtseinführung des ersten Präsidenten George Washington eingeladen. An dieser präsentierte Washington ein Schreiben über die Religionsfreiheit – auch für die Juden.²⁰⁸ Die acht Jahre später verabschiedete amerikanische Verfassung enthielt trotz allem einige Formulierungen, die diese Prinzipien einschränkten. Denn die Verfassung räumte jedem Einzelstaat ein weitgehendes Selbstbestimmungsrecht ein, das dem Grundgesetz entgegen ausgelegt werden konnte. Erst 1868 wurden die Beschränkungen für Juden hinsichtlich des Wahlrechts, des öffentlichen Eids und der Bekleidung von Wahlämtern vollends in den Vereinigten Staaten aufgehoben.²⁰⁹

3.1.2 Die zweite Periode (1789-1914)

Im langen 19. Jahrhundert verliessen aufgrund wirtschaftlicher Not, der osteuropäischen Pogrome (ab den 1880er Jahren), Verfolgungen und Perspektivlosigkeit²¹⁰ Millionen von Juden sowie Nichtjuden ihre Heimatgemeinde und zogen in die wachsenden Zentren, Metropolen (wie z.B. Wien, Berlin, Budapest, London, Odessa) oder in andere Kontinente. Die vorrangigen Migrationsziele waren die Vereinigten Staaten – mit dem ausgedehntesten jüdischen Zentrum New York. Auslöser dieser Bewegung waren unter anderem Ideen von individueller Freiheit sowie einem starken Bevölkerungswachstum seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zudem war aus technischen Innovationen die verbessernde und vergünstigte Möglichkeit der Mobilität resultiert. Die Erweiterung des Eisenbahnnetzes nach Osteuropa machte beispielsweise die Massenmigration der osteuropäischen Juden erst möglich.²¹¹

²⁰⁵ Vgl. Pertsch, S. 29f.

²⁰⁶ Vgl. Kaplan, S. 19.

²⁰⁷ Vgl. Pertsch, S. 29f.

²⁰⁸ Vgl. Kaplan, S. 19.

²⁰⁹ Vgl. Pertsch, S. 31.

²¹⁰ Vgl. Haumann, S. 162.

²¹¹ Vgl. Lamprecht / Kriebernegg, S. 11.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich New York zur Wirtschaftsmetropole der USA etabliert²¹² und zog vor allem aschkenasische Juden aus England, Holland, Polen²¹³ und aufgrund der Napoleonischen Kriege (1792-1815) eine massive Welle aus Deutschland an.²¹⁴ Bis zum Revolutionsjahr 1848 stieg die Zahl der Juden in den USA dadurch auf rund 50.000 an. Die meisten der deutsch-jüdischen Einwanderer kamen aus der Provinz Posen und Süddeutschland – unter ihnen hatten sich vereinzelt Juden aus Polen gemischt.²¹⁵ Die deutschen Juden waren kultivierter und wohlhabender als die anderen jüdischen Immigrationsgruppen. Sie sahen sich deshalb den polnischen Juden überlegen.²¹⁶ Deutschland war ihre Heimat, deshalb behielten sie nach der Emigration engen Kontakt und brachten alles in Bewegung, um die deutschen Rabbis, die deutsch-jüdischen Kulturformen sowie das Reformjudentum nach Amerika zu importieren.²¹⁷ Ihr Hauptgedanke galt, das Judentum mit der Hervorhebung seines religiösen Sinnes, und nicht mit seinen einschränkenden Verhaltensregeln, zu modernisieren.²¹⁸ Es dauerte aber nicht lange, bis sie in Amerika ihr gelobtes Land erkannten, in dem sie frei leben konnten.²¹⁹ Die deutschen Juden, die nach 1848 kamen, waren antisemitischen Ausschreitungen, massiven Einschränkungen und hohen Steuersätzen infolge der Reaktionszeit der Märzrevolution in Deutschland zum Opfer gefallen^{220,221} und immigrierten meist aus politischen und wirtschaftlichen Gründen.²²² Ein Grossteil, der insgesamt 5,5 Millionen Juden, die zwischen 1820 und 1914 ihre Heimat in Deutschland verliess, war in der ersten grossen Auswanderungswelle von 1820 bis 1880 in die USA emigriert. Sie waren zwar arm, konnten jedoch lesen und hatten Berufserfahrungen als Hausierer und Zwischenhändler. Ihre Anzahl in den Vereinigten Staaten stieg von 6.000 im Jahr 1820 auf 150.000 im Jahr 1860. Hunderttausende setzten sich in den Städten, den neuen Handels- und Industriezentren im Mittleren Westen oder Südwesten nieder. Später versuchten sie ihr Glück in New York, wo in rascher Folge Gemeinden entstanden, neue Synagogen gebaut wurden und 1849 die erste jüdische Wochenzeitschrift, die *Asmonean* herausgegeben wurde. Neben der Gründung der Synagogen etablierten sich karitative Projekte, die bis heute als Charakteristikum des amerikanisch-jüdischen Gemeindegewesens

²¹² Vgl. Pertsch, S. 30.

²¹³ Vgl. Mitchell, S. 26.

²¹⁴ Vgl. Ehrlich, Avrum M. (et al.): *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture.* Band 2. Santa Barbara, 2009, S. 554.

²¹⁵ Vgl. Ruppin, S. 135.

²¹⁶ Vgl. Kaplan, S. 20.

²¹⁷ Vgl. Aviv, Caryn / Shneer, David: *New Jews – The End of Jewish Diaspora.* New York, London, 2005, S. 6f.

²¹⁸ Vgl. Mitchell, S. 27.

²¹⁹ Vgl. Aviv / Shneer, S. 6f.

²²⁰ Vgl. Kaplan, S. 20.

²²¹ Vgl. Pertsch, S. 34f.

²²² Vgl. Ruppin, S. 135.

gelten.²²³ Die deutschen Juden etablierten sich rasch in der Mittelklasse. In den wachsenden wirtschaftlichen Verhältnissen der Nach-Bürgerkriegszeit wurden zahlreiche der anfänglichen Händler, Gewerbetreibenden, Handwerker und Kaufleute zu wohlhabenden Ladenbesitzern, Immobilienanleger, Bankern, Industrie- oder Fabrikbesitzer.²²⁴ Besonders das Warenhaus (engl. department-store) ist in den Vereinigten Staaten zu einem erheblichen Teil von deutschen Juden gegründet worden.²²⁵ Zu diesen jüdischen Immigranten, die das Glück hatten *to earn a fortune* häufen sich unter anderem bekannte Namen wie Guggenheim, Gimbel, Altman, Stern und Bloomingdale. Einige von ihnen zeigten sich besonders ab Ende des 19. Jahrhunderts großzügig und halfen mit Spenden, Bauten und Institutionen den jüdischen Neuankömmlingen, die sich in Not befanden.²²⁶ Die meisten dieser deutschen Juden, die 15% aller immigrierten Deutschen in New York ausmachten, spalteten sich nicht sonderlich von den anderen Deutschen ab. Sie durchmischten sich nach ihrer Ankunft in Amerika in Verbänden und Gruppen rund um die Geschäfts- und Sozialwelt untereinander. Antisemitische Gruppierungen gab es ebenso. Im Allgemeinen lebten jedoch jüdische und nicht-jüdische Immigranten Mitte des 19. Jahrhunderts zusammen in *Kleindeutschland*, weil sie in der Neuen Welt vielmehr verband, als nicht verband.²²⁷

Da das erste *Amendment* zur bundesstaatlichen Verfassung neue Freiheiten in den Strukturen der Religionsgemeinschaften zuließ²²⁸, kam es in der sephardischen Gemeinde *Shearit Israel* 1825 zur Abspaltung²²⁹ und Gründung der Gemeinde *B'nai Jersusalem* (hebr. Söhne Israels).²³⁰ Diese neue Gemeinde blieb während des 19. Jahrhunderts das Zentrum der deutschsprachigen Aschkenasim in New York.²³¹ Aufgrund von Vertrautheit, Geschlecht, Ursprung, Ziel-vorstellungen und gemeinsamen Notwendigkeiten kam es in den 1830/40ern Jahren zu weiteren jüdischen Religionstypen. Das jüdisch-religiöse Leben wurde dadurch vielfältig, konkurrierend und strittig. Denn New York bot jüdischen Immigranten die Möglichkeit, ein Leben ohne eine formelle, rechtmässig formierte jüdische Gemeinschaft zu leben. Einige Juden sahen durch die Immigration die Chance, die alte jüdische Welt hinter sich in zu lassen, wobei der Säkularisierungsprozess meist vor der Emigration in Europa

²²³ Vgl. Pertsch, S. 32f.

²²⁴ Vgl. Kaplan, S. 21.

²²⁵ Vgl. Ruppin, S. 334.

²²⁶ Vgl. Kaplan, S. 21.

²²⁷ Vgl. Rock, S. 158.

²²⁸ Vgl. Wilhelm, Cornelia: Deutsche Juden in Amerika. Bürgerliches Selbstbewusstsein und jüdische Identität in den Orden B'nai B'rith und Treue Schwestern, 1843-1914. Stuttgart, 2007, S. 31.

²²⁹ Vgl. Ehrlich, S. 554.

²³⁰ Vgl. Kaplan, S. 19.

²³¹ Vgl. Ehrlich, S. 554.

begonnen hatte.²³² Aus dieser Bewegungskultur resultierten später die Gemeinden: *Anshe Chesed* (hebr. das Volk der Güte), 1829 abgespaltet von *B'nai Jeshurun*; *Shaare Zedek* (hebr. Tore der Gerechtigkeit), 1839 gegründet von polnischen Gläubigern; *Shaarei HaShamayim* (hebr. Tore zum Himmel), 1839; *Rodeph Sholom* (hebr. Verfolger des Friedens), 1842; *Temple Emanu-El* (hebr. Gott ist mit uns), 1845. Diese Gemeinden durchliefen im Zuge der Zeit nicht nur strukturelle Anpassungen, sondern konvertierten bestehende Kirchen zu Synagogen, erbauten Synagogen oder wechselten mehrmals das Gemeindezentrum.²³³ Infolge dieser Vielfaltsbewegung und Vermehrung der jüdischen Bevölkerung wurde 1801 ebenfalls die erste jüdische Schule und 1805 ein neuer Friedhof geweiht.²³⁴ Im Jahr 1917 zählte New York 800 Synagogen in der Stadt. Bis in die 1930er Jahre waren es bereits 1.127 Synagogen, von denen 94% orthodox (der Gottesdienst wurde hier ausschliesslich auf Hebräisch gehalten), 4% konservativ und 2% reform orientiert waren.²³⁵

In den frühen 1800ern war zudem eine kleine Gruppe von englischen Aschkenasen nach New York immigriert.²³⁶ Es ist zu beachten, dass diese aus Grossbritannien einwandernden Juden fast ohne Ausnahme aus Osteuropa stammten – sie waren nicht direkt, sondern nach einem Aufenthalt in Grossbritannien in die USA gekommen.²³⁷ Sie sprachen Jiddisch, Englisch (auch Yinglish) und integrierten sich problemlos in die dort bestehende jüdische Kultur und pflegten Kontakte mit den frühen Gruppen der niederländischen Juden, mit denen sie die Wohlfahrtsbewegung *Hebrew Mutual Benefit Society* gründeten.²³⁸ Die bis zu diesem Zeitpunkt gegenüber den sephardischen Juden eher kleine Gruppe von Aschkenasim in New York erhöhte sich Anfang des 19. Jahrhunderts massiv.²³⁹ Wenn 1825 die jüdische Bevölkerung in New York mit 500 Menschen erst drei Prozent der Gesamtpopulation ausmachte, waren es 1836 bereits 2000 und 1855 rund 30.000 Juden (4.7% der gesamten Stadtbevölkerung). 1859 zählte New York 40.000 Juden.²⁴⁰

1871 war die jüdische Bevölkerung in New York City überwiegend deutsch.²⁴¹ Gemäss den Zahlen von 1860 hatte davon fast die Hälfte einen deutschen Ursprung.²⁴² Zum selben Zeit

²³² Vgl. Dash Moore, Deborah: Forward. In: *Emerging Metropolis. New York Jews in the Age of Immigration, 1840-1920*. Herausgegeben von Annie Polland und Daniel Soyer. New York, 2012, S. XVf.

²³³ Vgl. Kaplan, S. 19.

²³⁴ Vgl. Pertsch, S. 30.

²³⁵ Vgl. Szymanski, Tekla: Die Geschichte der Juden in New York. Das Herz der Welt. In: *Tribüne – Zeitschrift zum Verständnis des Judentums*. Heft 154. Frankfurt, 2000, S. 214-223, hier S. 219.

²³⁶ Vgl. Mitchell, S. 26.

²³⁷ Vgl. Ruppin, S. 139.

²³⁸ Vgl. Mitchell, S. 26.

²³⁹ Vgl. Ehrlich, S. 554.

²⁴⁰ Vgl. Mitchell, S. 26.

²⁴¹ Vgl. Kaplan, S. 21f.

²⁴² Vgl. Mitchell, S. 26.

hatte sich die Situation im neu vereinigten Deutschland verbessert, sodass die Immigrationen aus Deutschland in den Jahren zwischen 1880 und 1900 zurückgingen.

Im Gegenzug erhöhte sich die Zahl Einwanderer aus Osteuropa und Russland nach New York massiv. Bis zu diesem Zeitpunkt waren erst ungefähr 25.000 osteuropäische Juden nach Amerika gekommen – und in New York geblieben. Die meisten von ihnen, waren infolge des Novemberaufstands gegen das Russische Reich 1830/31 aus Polen – meist verarmt und mit einem von der Heimat finanzierten Überfahrtsticket emigriert.²⁴³ Um das Jahr 1860 machten diese Einwanderergruppe einen Drittel der jüdischen Bevölkerung in New York aus.²⁴⁴ Diese Berechnung erhöhte sich ab 1880 um das 23-fache.

So war die weitaus grösste Gruppe von Juden, die gegen Ende des 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts nach Amerika emigrierte, solche, die aus einer unverwechselbaren osteuropäischen Kultur stammten.²⁴⁵ Die meisten von ihnen waren Juden, die infolge der Übernahme von Polen durch die Russen, sich zur Emigration gezwungen sahen.²⁴⁶

Als Zündung dieses Stroms, der lange nicht mehr abreißen sollte, gilt die Ermordung von Alexander II. im März 1881. Das Attentat, das von russischen Bauern und Kleinbürgern fälschlicherweise den Juden zugeschrieben wurde, hetzte bis 1884 eine weitreichende Welle von antijüdischen Pogromen über Russland. Ab 1882 folgte eine drastische Einschränkung der Rechte der Juden und führte dazu, dass diese ohne Vorwarnung 1891 aus Moskau, St. Petersburg und Kiew verwiesen und ihrem Lebensunterhalt beraubt wurden. Es folgten weitere erschütternde Pogrome gegen Juden 1903 in Chişinău und während der Revolution 1905. Diese erniedrigenden Zustände blieben bis zur Revolution von 1917 erhalten.²⁴⁷ Die damit begleitende Wirtschaftskrise hatte die russischen Juden in den Ruin getrieben.²⁴⁸ Die Auswanderung war das Notventil für den politischen und wirtschaftlichen Druck – denn zu lange hatten zahlreiche Juden in diesen Ländern als sogenannte *Luftmenschen*, ohne irgendeine sichere wirtschaftliche Basis gelebt.²⁴⁹ Mehrheitlich waren sie aus den Gebieten Russland, den austro-ungarische Reichen und dem rumänischen Königreich gekommen – und teilten ihre eigene Lebensweise, die ganz klar anders war als diejenige ihrer christlichen Nachbarn. Ihr Glaube bestimmte ihren eigenen Kalender, ihre Kleidung und ihre Essenskultur. Obwohl sie in verschiedenen Sprachgebieten rund um Polen, der Ukraine,

²⁴³ Vgl. Kaplan, S. 20ff.

²⁴⁴ Vgl. Mitchell, S. 26.

²⁴⁵ Vgl. Soyer, Daniel: *Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York, 1880-1939*. Cambridge, London, 1997, S. 10.

²⁴⁶ Vgl. Mitchell, S. 32.

²⁴⁷ Vgl. Haumann, S. 85ff.

²⁴⁸ Vgl. Mitchell, S. 32.

²⁴⁹ Vgl. Ruppin, S. 133.

Litauen, Rumänien, Weissrussland und Russland gelebt hatten, konnte sich Jiddisch als ihre Alltagssprache halten.²⁵⁰ Wobei sich ihr Jiddisch über verschiedene Dialekte verstreute.²⁵¹ Ihre Art wirkte sehr ländlich, und viele von ihnen hatten zuvor in ihrem landwirtschaftlichen *Shtetl* gelebt.²⁵² Sie waren zudem mehrheitlich verarmt eingereist, waren schlecht gebildet, sprachen kaum Englisch und brachten nur wenig Erfahrung als Handwerker und Kleinhändler mit, um in der urbanen Umwelt überleben zu können.²⁵³ Viele fielen damit den humanitären Institutionen zur Last.²⁵⁴ Sie setzten sich in Lower East Side in Manhattan nieder²⁵⁵ und verdrängten damit die nichtjüdischen Deutschen und Iren Richtung Norden.²⁵⁶ Das Quartier etablierte sich zu diesem Zeitpunkt zum Mekka aller Jiddisch sprechenden Kulturen und war wegen seiner Besonderheit, auf der ganzen Welt in aller Munde.²⁵⁷ Im Raume dieser ausgeprägten Kultur spielten die jiddischen Tageszeitungen wie beispielsweise *Forverts* (auch bekannt als *Jewish Daily Forward*²⁵⁸ – hat eine jiddische und seit 1995 eine russische Beilage), *Tog* (The Day) und *Morgen-zshurnal* (Morning Journal) eine wichtige Rolle. Sie alle versorgten die osteuropäisch-jüdischen Immigranten mit Neuigkeiten, Mitteilungen der Gemeinden, Leitartikeln, Ratgeberlektüren und Fachliteratur. Des Weiteren gab es auch bekannte Publikationen, die das Beste aus der Welt der jiddischen Humoristik in Form von Parodien und Comics zusammenschnürten oder diese an spezielle Berufsgruppen adressierten.²⁵⁹ An dieser Stelle ist der Schriftsteller Scholem Alejchem zu nennen, der 1906 und dann wieder im Ersten Weltkrieg in die USA kam, und eindrucksvoll die Anpassungsschwierigkeiten der jüdischen Emigranten literarisch bezeugte.²⁶⁰ Zu dieser Zeit etablierte sich ebenso das jiddische Theater²⁶¹ (das erste jiddische Theaterstück wurde 1882 an der Zweiten Avenue – im *jüdischen Rialto*)²⁶² aufgeführt und wurde zu einem kulturellen Phänomen.²⁶³ Das jüdische Rialto galt von Ende des 19. Jahrhunderts bis zu Beginn des Zweiten Weltkriegs als der *Broadway* der jiddischen Theaterszene – hier waren bis zu zwei Dutzend jiddische Theater zuhause.²⁶⁴

²⁵⁰ Vgl. Soyer, S. 10.

²⁵¹ Vgl. Mitchell, S. 33.

²⁵² Vgl. Soyer, S. 10.

²⁵³ Vgl. Kaplan, S. 22.

²⁵⁴ Vgl. Mitchell, S. 33.

²⁵⁵ Vgl. Kaplan, S. 22.

²⁵⁶ Vgl. Mitchell, S. 34.

²⁵⁷ Vgl. Kaplan, S. 22.

²⁵⁸ Vgl. Corrsin, S. 136f.

²⁵⁹ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

²⁶⁰ Vgl. Haumann, S. 164.

²⁶¹ Vgl. Corrsin, S. 136f.

²⁶² Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

²⁶³ Vgl. Corrsin, S. 136f.

²⁶⁴ Vgl. Kaplan, S. 121.

Zwischen 1880 und 1920 immigrierten insgesamt 23 Millionen Menschen in die Vereinigten Staaten. Davon wurden von 1880 bis 1924 rund 2.5 Millionen als osteuropäische Juden deklariert, von denen schätzungsweise 86% in New York blieb und 75% anfangs an der Lower East Side ihre erste Bleibe fand.²⁶⁵ Das Leben der jüdischen Einwanderer in diesem Stadtteil gestaltete sich um die Jahrhundertwende teilweise unter engen und unhygienischen Verhältnissen. Und das, weil sie in den ersten Jahren nach der Einwanderung nur dort die Möglichkeit einer Existenz sahen.

Auch wenn es für die meisten eine vorübergehende Wohnstätte bedeutete, war bemerkenswert zu beobachten, in welcher Schnelligkeit, die jüdischen Einwanderer innerhalb des Ghettos ihre Kleidung, ihre Bartracht und ihre ganze Lebensanschauung neu richteten.²⁶⁶ Bald wurde Englisch zu lernen eine Besessenheit, nicht mehr Notwendigkeit.²⁶⁷ Wie die deutsch-jüdischen Immigranten zuvor, begannen die osteuropäischen Juden, Amerika ebenfalls als ihr neues jüdisches Heimatland – und nicht als eine vorübergehende Zwischenlösung – anzusehen.²⁶⁸ Der Höhepunkt der Immigration der osteuropäischen Juden lässt sich auf die Jahre 1906/07 datieren. Die Bestimmungen der *Immigration Act* (1891), die einschränkenden Einreisemöglichkeiten nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, das strenge Einreisegesetz von 1917 sowie das Quotengesetz (1921) setzten der Massenimmigration der osteuropäischen Juden zuletzt ein Ende.²⁶⁹

Als Reaktion auf die überwältigende Zahl Emigranten der 1880er Jahre hatte Amerika 1892 auf Ellis Island (vor Manhattan) eine Zulassungsstation in Betrieb genommen. Bis zu diesem Zeitpunkt waren die Ankömmlinge in einer Ankunftshalle im Battery Park (Manhattan) – bekannt auch als Castle Garden – erfasst worden. Ziel des Registrationszentrum auf Ellis Island war, unerwünschte Immigranten aufzuspüren und zurückzuweisen. Dafür führten die Behörden medizinische Untersuchungen durch. Zudem mussten die Immigranten Fragen zu ihrer Herkunft, Familienstand, Beruf, Fähigkeiten und finanzieller Lage beantworten. Weil die Beamten teilweise bis zu 5.000 Personen innerhalb von drei bis fünf Stunden prüften sowie die Reisedokumente oft unleserlich und die Einreisenden ihren eigenen Namen nicht buchstabieren konnten, wurden Vor- und Nachnahmen (besonders von den osteuropäischen Einwanderer) vereinfacht und amerikanisch angepasst. Die Passagiere der ersten und zweiten

²⁶⁵ Vgl. Polland / Soyer, S. 111.

²⁶⁶ Vgl. Ruppin, S. 126.

²⁶⁷ Vgl. Ribak, Gil: *Gentile New York. The Images of Non-Jews among Jewish Immigrants*. New Brunswick (etc.), 2012, S. 53.

²⁶⁸ Vgl. Aviv / Shneer, S. 7.

²⁶⁹ Vgl. Mitchell, S. 36.

Klasse wurden nicht nach Ellis Island gebracht, sondern an Bord kontrolliert. Die Dritte Klasse musste zuerst auf Ellis Island bestehen, um folglich mit der Fähre in New York an Land gehen zu dürfen.²⁷⁰ Letztendlich wurden nicht allzu viele Einwanderer abgewiesen, die Prüfungsstation entschied jedoch über den Eintritt durch das Tor zum amerikanischen Traum oder einer enttäuschten Rückfahrt. Die Prüfungsstation erhielt deshalb den Beinamen *Insel der Tränen*. Die neuen Prozeduren hatten auf Emigrationspläne eine abschreckende Wirkung, sodass dieser und andere Faktoren in den 1890er Jahren zu rückgehenden Immigrationszahlen führten. 1892 bis 1954 wurden insgesamt zwölf Millionen Einwanderer in Ellis Island geprüft.²⁷¹ Die wichtigsten europäischen Einschiffungshäfen lagen in Liverpool (zwischen 1830 und 1930 wurden dort rund neuen Millionen Menschen eingeschifft), Rotterdam, Antwerpen, Le Havre, Genua, Bremerhaven und Hamburg. An diesen Häfen mussten Auswanderer zum Teil tagelang in Auswandererhallen warten, bis sie die strenge Überseefahrt antreten durften.²⁷²

Die grosse erste Einwanderungswelle (1820-1881) des 19. Jahrhunderts, die in Amerika als *Old Immigration* bezeichnet wird, umfasste selbstverständlich nicht nur jüdische Einwanderer. Unter anderem immigrierten zu diesem Zeitpunkt zahlreiche nichtjüdische Deutsche, Österreicher, Schweizer, Engländer, Iren, Italiener, Polen, Franzosen und Skandinavier in die Vereinigten Staaten. Bereits 1851 wurde die erste französische Gemeinde fundiert, ein Jahr später folgte die erste russische Gemeinde. Insgesamt spricht man davon, dass in den beiden Jahrzehnten vor dem Bürger- oder Sezessionskrieg (1861-1865) über vier Millionen Menschen aus Europa nach Amerika emigrierten. Der Anteil der Juden an der Gesamtzahl Einwanderer beträgt etwa 10-15%.²⁷³ Im Jahr 1855 waren mehr als die Hälfte der Bewohner New Yorks Immigranten. Zwei von drei Erwachsenen in Manhattan waren damals im Ausland geboren worden.²⁷⁴ Weiter in Zahlen ausgedrückt, stieg mit der ersten Einwanderungswelle des 19. Jahrhunderts (vornehmlich aus Deutschland) die Zahl der Juden in den USA bis 1840 auf rund 15.000 Menschen. 1848 waren es 50.000, 1880 schliesslich 230.000 – von denen etwa 60.000 in New York lebten.

Die zweite Einwanderungswelle (1881-1914), die *New Immigration*, war zwar durch die polnischen und russischen Juden stark geprägt, mit ihnen immigrierten aber auch zahlreiche

²⁷⁰ Vgl. Pertsch, S. 52ff.

²⁷¹ Vgl. Swissinfo.ch (Dale Bechtel) (09.11.2009): Als die Schweizer Amerika mitprägten. URL: <https://www.swissinfo.ch/ger/als-die-schweizer-amerika-mitpraegten/7434000> [06.07.17].

²⁷² Vgl. Pertsch, S. 46f.

²⁷³ Vgl. ebd., S. 40ff.

²⁷⁴ Vgl. Rock, S. 154.

Nichtjuden aus Südeuropa. Allumfassend liegt die Zahl der europäischen Emigranten im Zeitraum 1820 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs bei 60 Millionen, wobei 80% davon in Amerika einen Neuanfang in der Neuen Welt suchten.²⁷⁵

Im Zeitraum von 1881 bis 1910 immigrierten 1.65 Millionen Juden in die USA – mehr als 99 Prozent davon kamen aus Europa.²⁷⁶ Etwa 1.4 Millionen blieben in New York – und bildeten somit die viertgrösste Einwanderungsgruppe.²⁷⁷ Die jüdische Bevölkerung konnte durch diese Zuwanderung von 60.000 (1880) auf fast eine Million (1925) wachsen. Im Vergleich migrierten zwischen 1901 und 1913 rund 61.000 Juden nach Kanada und zwischen 1901 und 1914 rund 82.000 nach Argentinien.²⁷⁸ Allein im Jahrzehnt 1901/10 wanderte um eine Million Juden – man geht von einer Zahl von rund 100.000 pro Jahr – in die Vereinigten Staaten ein.²⁷⁹ Um 1910 war rund ein Viertel der gesamten New Yorker Bevölkerung jüdisch.²⁸⁰ Im Jahr 1917 zählte New York schätzungsweise rund 1.5 Millionen Juden²⁸¹, in ganz Amerika waren es zu diesem Datum etwa 3.389.000. Zu sehen ist, dass nicht alle jüdischen Immigranten zwangsläufig in New York bleiben wollten. Es gab auch zahlreiche Pläne, jüdische landwirtschaftliche Kolonien als autonomes jüdisches Gebilde in Amerika aufzubauen.²⁸²

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten sich Muster des jüdischen Lebens in New York etabliert. Besonders die Teilnahme an der ökonomischen Entwicklung bis hin zur industriellen Zentralisierung sowie der Offenheit der amerikanischen Gesellschaft hatte die Juden materiell und geografisch nach vorne gebracht. Obwohl die Juden in New York nie starr in nationale Gruppen geteilt wurden, gab es je nach Herkunft, Wohlstand und religiöse Einstellung massgebende Unterschiede. Es hatte von Anfang an nie eine einzige jüdische Gruppe in New York gegeben: Von den ersten Differenzierungen zwischen Sephardim und Aschkenasim, den Einheimischen und den Immigranten, den armen und den reichen Juden. Obschon viele Unterschiede nicht rasch behoben werden konnten, durchgingen diese jüdischen Gruppen alle mehr oder weniger einen Prozess der Säkularisierung: Der alte Brauch, dass sich ein jüdischer Mann seinetwillen mit der jüdischen Lehre befasst, war fast inexistent, traditionell religiöse Einhaltungen wurden ignoriert sowie der Sabbat als normaler

²⁷⁵ Vgl. Pertsch, S. 40ff.

²⁷⁶ Vgl. Lamprecht / Kribernegg, S. 11.

²⁷⁷ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

²⁷⁸ Vgl. Lamprecht / Kribernegg, S. 11.

²⁷⁹ Vgl. Ruppin, S. 136.

²⁸⁰ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

²⁸¹ Vgl. Lederhändler, S. 3.

²⁸² Vgl. Pertsch, S. 52.

Tag gelebt. Kein Wunder, dass die amerikanisch-assimilierten Juden von 1880 den neuimmigrierten, verarmten und frommen osteuropäischen Juden mit gemischten Gefühlen gegenüberstanden. Als dann der Erste Weltkrieg ausbrach, flüchteten zwei Millionen Juden, ein Drittel aller osteuropäischen Juden, in die Vereinigten Staaten, die meisten davon nach New York. Unter diesen entstand so etwas wie der jüdische Familienkreis.²⁸³ Bereits einige Jahre zuvor war 1909 die *Kehillah of New York City* (hebr. New Yorks Gemeinde) gegründet worden: Eine jüdische Organisation, die sich um die Belange der riesigen jüdischen Gemeinde in New York kümmerte und sich aus Vertretern des *American Jewish Committee* und der *Orthodox Jewish Community* zusammensetzte. Die *Kehillah* kümmerte sich in den 14 Jahren ihrer Existenz um das jüdische Schulwesen, das orthodoxe Gemeindeleben, die Sicherheit und das Wohlergehen der New Yorker Juden, sowie um den gerechten Umgang der Arbeiternehmer in der Bekleidungsindustrie.²⁸⁴

Besonders in der Phase der *New Immigration* differenzierten sich so manche etablierten jüdischen Gemeinschaften von den anderen. D.h. man fürchtete, dass die neuimmigrierten Juden²⁸⁵ – die *Kikes*, wie sie die wohletablierten deutschen Juden nannten, weil deren Familiennamen grösstenteils auf *-ki* endeten²⁸⁶ – die meist religiöser, traditioneller und weniger urban daherkamen, die Stellung der amerikanischen Juden in der Gesellschaft, die man sich fleissig erarbeitet hatte, verschlechtern würden. Aus dem Aspekt der unterschiedlichen kulturellen Einflüsse der jüdischen Immigrationsgruppen kamen Mischehen und gemeinsame Grabstätten allgemein nicht in Frage. Im Gegenzug entstanden zahlreiche humanitäre Organisationen, die meisten von wohlhabenden jüdischen Deutschen finanziert, die hofften, dass mit Bildung und finanzieller Unterstützung die osteuropäischen Juden sich besser in New York anpassen und den Status, der bereits etablierten-assimilierten jüdischen Gemeinschaft in New York somit nicht schaden würden. Zu diesen gehörte bspw. die *United Hebrew Charity*, die Essen, Unterkünfte, Hilfe bei der Jobsuche und medizinische Unterstützung zur Verfügung stellte²⁸⁷ oder das 1901 gegründete *Industrial Removal Office*, das osteuropäische Einwanderer an Arbeitsplätze in ganz Amerika weiterleitete.²⁸⁸ Des Weiteren riefen die jüdischen Immigranten der Lower East Side selbst Hilfeorganisationen, die sogenannten *Landsmannschaften* hervor. Diese trugen mit dem Fokus auf die Einhaltung

²⁸³ Vgl. Mitchell, S. 28f.

²⁸⁴ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 219.

²⁸⁵ Vgl. Kaplan, S. 20.

²⁸⁶ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

²⁸⁷ Vgl. Kaplan, S. 20ff.

²⁸⁸ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 218.

der Religion dazu bei, dass die jüdische Kultur bewahrt werden konnte.²⁸⁹ Waren es 1872 erst 29 gewesen²⁹⁰, zählte New York 1914 534 solcher Organisationen.²⁹¹ Dabei gingen die sozialen Energien der Gemeinde überwiegend von ihren Zentren, den Synagogen aus.²⁹² Ebenso entstanden unterstützende Siedlungshäuser von Organisationen wie *Hebrew Free Loan Society*, *Hebrew Orphan Asylum*, *Henry Street Settlement*, *Hebrew Immigrant Aid Society* usw. Letztere existierte von 1921 bis 1965 und wurde besonders für die Immigranten nach 1933 wichtig.²⁹³

Ein weiteres Merkmal dieser Epoche zeigt sich an der Anzahl Kinder im Jahr 1914. Diese war bei den jüdischen Immigranten doppelt so hoch wie bei den anderen Einwanderern. Dies ist ein Hinweis darauf, dass die Juden, die vor dem Ersten Weltkrieg kamen, nicht wieder in ihre Herkunftsländer zurück wollten. Dasselbe lässt sich an der Rückwanderungsquote ablesen: 5.75% der jüdischen Immigranten kehrten vor dem Ersten Weltkrieg zurück, bei den übrigen Eingewanderten waren es dagegen 30%.²⁹⁴

Mit all den Unterschieden, mit denen sich die jüdischen Immigranten in ihrer Vielfalt herumschlugen, hatten sie eines gemeinsam: Sie liebten die Unterhaltung von Varieté-künstlern und das jiddische Theater, das grösstenteils für das amerikanische Publikum gestaltet war. Die Auftritte von bekannten Figuren wie Eddie Cantor und den Marx Brothers waren das perfekte Mittel, um die Sorgen des Alltags zu vergessen. Besonders weil viele der Stücke humoristische Darstellungen von Themen waren, mit denen sich die Immigranten identifizieren konnten. So gab es humorvolle Interpretationen der klassischen biblischen Erzählungen, Komödien über Beschwerlichkeiten des Immigrantenlebens oder sentimentale Melodramen über Familien, die nach Amerika immigriert waren. Kulturhistoriker behaupten, dass diese Schauspiele den Rhythmus des urbanen Lebens widerspiegeln.²⁹⁵ Später fanden sich Zentren von Vaudevilleaufführungen in der Bronx, in Williamsburg, in Coney Island, in Queens und in Staten Island. Darauf folgten Filmtheater. 1908 gab es 123 Filmhäuser in Manhattan, wovon rund die Hälfte in Lower East Side oder im jüdischen Teil von Ost-Harlem lag. In Brooklyn etablierten sich ebenso zahlreiche solcher Aufführungsräume, welche im Allgemeinen die Sozialisation förderten.²⁹⁶

²⁸⁹ Vgl. Haumann, S. 164f.

²⁹⁰ Vgl. Soyer, S. 56ff.

²⁹¹ Vgl. Jewish Virtual Library (Hrsg.) (2017): Landsmannschaften.

URL: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/landmannschaften> [27.06.17].

²⁹² Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 218.

²⁹³ Vgl. Kaplan, S. 24ff.

²⁹⁴ Vgl. Pertsch, S. 69.

²⁹⁵ Vgl. Kaplan, S. 24ff.

²⁹⁶ Vgl. Polland / Soyer, S. 235ff.

3.1.3 Die dritte Periode (1919-1948)

Infolge der Hochflugs der jüdischen Einwanderungen nach Amerika kam einige Jahre nach dem Ersten Weltkrieg der katastrophale Gegenstoss: die fast völlige Sperrung der Vereinigten Staaten für die jüdische Einwanderung. Wenn um die Jahre vor 1914 100.000 bis 150.000 Juden aus Osteuropa Übersee immigrierten, erreichte die Zahl ab 1925 kaum die Grenze von 10.000. In Zahlen ausgedrückt heisst das, dass die Vereinigten Staaten 1928 nur noch 32% aller polnischen und 17% aller rumänischen jüdischen Einwanderer aufnahmen. Als die Einwanderung in die USA erschwert wurde, wanderten viele osteuropäischen Juden nach Kanada aus. Von dort aus versuchten sie, meist mit Erfolg, eine Einreisezulassung zu erlangen. Schätzungen zufolge immigrierten zwischen 1915 und 1928 39.8% (40.030 Juden) über Kanada in die USA. Jüdische Einwanderer, die 1927 durch die neuen Bestimmungen erfasst wurden, waren fast ausschliesslich (95.9%) solche, die zu ihren bereits in Amerika befindlichen Verwandten einreisten. Juden ohne Verwandte in Amerika hatten so gut wie keine Chance, eine Einwanderungsgenehmigung zu bekommen. Vorrang hatten diejenigen, die als Eltern, Eheleute oder Kinder im Alter von 18 bis 21 Jahren von amerikanischen Bürgern verlangt wurden. Denn nach dem Quotengesetz von 1921, sollte ab dem 1. Juli 1927 die Gesamteinwanderung jährlich auf rund 150.000 beschränkt werden. Es bestand jedoch noch die Möglichkeit der quotafreien Einwanderung. Diese galt für Einwanderer aus Kanada, Mexiko und Kuba sowie Professoren, Studenten und Geistliche.²⁹⁷

Um das Jahr 1900 wuchs New York zu einem der grössten Zentren der Juden in der Welt. Besonders im Stadtteil Brooklyn gehörten die Juden zu einer der ausgedehntesten Bevölkerungsgruppen.²⁹⁸ Im Jahr 1925 lebten bereits die Hälfte aller Juden in Grossstädten, ein Viertel davon in Millionenstädten und fast ein Achtel in New York.²⁹⁹ Nach den Angaben des *American Jewish Year Book* (1928 in Philadelphia veröffentlicht) zählte New York im Jahr 1927 1.765.000 Juden, was 29.6% der Gesamtbevölkerung ausmachte. Die Gesamtzahl, der in den damaligen Grossstädten der Vereinigten Staaten (mehr als 500.000 Einwohner) lebenden Juden, belief sich auf 2.942.000 Juden (14.7% der Gesamtbevölkerung in den USA). New York lag mit diesen Zahlen Ende der 1920er Jahre weitaus an erster Stelle. Im Vergleich zählte man 1925 in Wien 201.513, in Berlin 172.672 und in Odessa 153.194 Juden.³⁰⁰

²⁹⁷ Vgl. Ruppin, S. 134ff.

²⁹⁸ Vgl. Reimertz, S. 12.

²⁹⁹ Vgl. Schlör, 2005, S. 200.

³⁰⁰ Vgl. Ruppin, S. 111ff.

Im ersten Quartal des 20. Jahrhunderts kam, zu der im 19. Jahrhundert überwiegenden Bevölkerung der Aschkenasim, ein Gruppe von schätzungsweise 35.000 Sephardim aus der Türkei, aus Griechenland, aus Jugoslawien und Syrien nach Amerika. 1926 lebten etwa 50.000 bis 60.000 Sephardim in den Vereinigten Staaten, 40.000 in New York. Die syrischen Juden setzten sich, als eine in sich geschlossenen Gruppe in Flatbush (Brooklyn) nieder.³⁰¹

Als zum Ende der 1930er Jahre rund 200.000 deutsche Juden vor Hitlers Rassenhass in die USA flohen, war dort die Atmosphäre nicht sehr immigrantenfreundlich.³⁰² Anti-jüdische Stimmen nahmen von 1938 bis 1945 stetig zu. Wenn man trotz dem restriktiven Quotengesetz es geschafft hatte, einzureisen, wurde man meist vor der Anreise mit doppelter Ablehnung konfrontiert: Erstens als Immigrant und zweitens als Jude. Aufgrund ihrer kulturellen Herkunft hatten Auswanderer aus Deutschland damals noch bessere Chancen, einzureisen – das betonten immigrantenfreundliche Organisationen wie das *American Friends Service Committee*, das sogenannte *Deutschtum* der Immigranten. In einer Quäker-Broschüre von 1939 stand über die Flüchtlinge erklärt, dass viele, die als Juden in die USA kommen, in Wirklichkeit gar nicht mehr jüdischer Religion waren, sondern assimilierte Deutsche oder gar Christen. Das Dilemma war, dass diese Einwanderer in Deutschland erst damit konfrontiert worden waren, als Deutsche keine Rechte mehr zu besitzen und von den Nazis als Juden stigmatisiert wurden. Viele der Juden, die überhaupt erst begonnen hatten, sich mit ihrer jüdischen Identität auseinanderzusetzen, sahen sich nun bei der Einreise wieder gezwungen das Jüdische zu negieren, um einigermaßen willkommen zu sein.³⁰³ Anders als die osteuropäischen Juden, die mit der Emigrationswelle nach dem Ersten Weltkrieg gekommen waren, waren die deutsch-jüdischen Emigranten der 1930er Jahre (die *Jekkes*) assimilierte Juden. Ihre Integration in die deutsche Gesellschaft war vollständig und die Einhaltung ihres jüdischen Glaubens spielte, wenn überhaupt, eine untergeordnete Rolle. Sie sprachen deutsch, nicht jiddisch, und waren nicht aus sozialen oder materiellen Motiven ausgewandert, sondern um ihr Leben zu retten. Je später man zu diesem Zeitpunkt Deutschland verliess, umso weniger Wertgegenstände konnte man mitnehmen. Diese deutschen Juden kamen zwar mit wenig materiellem Besitz wie z.B. Familiensilber oder einer deutschen Leica, dafür brachten sie ihre kulturelle Bildung nach New York.³⁰⁴ In den Folgejahren hatte diese Gruppe einen bedeutsamen Einfluss auf die amerikanische Kultur und Wissenschaft.³⁰⁵

³⁰¹ Vgl. Ehrlich, S. 561.

³⁰² Vgl. Hertzberg, Arthur: *Shalom Amerika! Die Geschichte der Juden in der Neuen Welt*. Aus dem Amerikanischen von Sylke Tempel. Frankfurt am Main, 1996, S. 10.

³⁰³ Vgl. Schenderlein, S. 315f.

³⁰⁴ Vgl. Küppers, Ellen: *Emigranten in New York*. Im Gespräch mit Ellen Küppers. Ulm, 1995, S. 12f.

³⁰⁵ Vgl. Hertzberg, S. 10.

Zum Zeitpunkt der Machtergreifung Hitlers hatten nur einige hundert Juden Deutschland und Österreich verlassen. 1934 waren es bereits 2.310 und zwischen 1935 und 1936 6.750. Die grösste Flüchtlingswelle mit 157.000 Menschen, kam zwischen 1938 und 1940 in die USA – etwa die Hälfte davon waren deutsche Juden. Rund 25.000³⁰⁶ fanden an der Upper West Side und in den Washington Heights – *das Frankfurt am Hudson* ihre erste Wohnstätte.³⁰⁷ Wegen der gesetzlichen Einreisebestimmungen von 1924 und weiterer Reduzierungen von 1929 lagen den Einwanderungsbehörden bereits vor der Pogromnacht Wartelisten für Auswanderungsanträge vor. Die Wartezeit stieg Ende 1938 auf zwei Jahre, im Sommer 1939 auf drei. Zudem musste man neben einem Visum ein *Affidavit* – die Bürgschaft von Verwandten oder beziehungsweise Freunden in den USA mit Angaben über Vermögen und Einkommen – nachweisen, um einreisen zu dürfen. Mit dem Eintritt Amerikas in den Zweiten Weltkrieg wurden die Konsulate geschlossen und alle Hoffnung auf eine Überfahrt zerstört.³⁰⁸ 1939 lebten etwa 5 Millionen Juden in Amerika, ein Drittel der gesamten jüdischen Weltbevölkerung. Zu diesem Zeitpunkt waren 30% aller New Yorker Juden. Der Eintritt der USA in den Zweiten Weltkrieg hatte die alteingesessenen jüdischen New Yorker von ihrer Skepsis gegenüber Amerika befreit und stattdessen eine Euphorie ausgelöst. Die Alte Welt – die Welt der jüdischen Immigranten, das Ghetto und die Lower East Side – gehörten in ihren Augen der Vergangenheit an. Nun fühlten sie sich als Amerikaner – als amerikanische Juden. Diese positive Energie schöpften sie unter anderem aus den alten Traditionen, dem kommunalen Zusammenhalt und der erfolgreichen Erträgen aus Roosevelts wirtschaftlichem *New Deal*. Demzufolge startete auch der Boom zum Synagogenbau: 150 neue jüdische Bethäuser wurden errichtet. Diese fungierten zu Gemeindezentren, Lehrstuben und Treffpunkten.

Bis 1950 stieg die Zahl der Juden in New York auf 2 Millionen an, was 40% der gesamten jüdischen Bevölkerung in Amerika ausmachte.³⁰⁹ Milton Lehman schreibt 1945: „Von allen grossen Städten ist New York immer noch das gelobte Land“³¹⁰. Der jüdische Filmemacher stellt dabei einen Vergleich zu den europäischen Städten auf und stellt fest, dass Juden in New York ohne Angst, und vor allem sich frei jüdisch ausleben können.³¹¹

³⁰⁶ Vgl. Küppers, S. 9.

³⁰⁷ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 219.

³⁰⁸ Vgl. Pertsch, S. 56.

³⁰⁹ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 219.

³¹⁰ Dash Moore, 2012, S. xi.

³¹¹ Vgl. ebd., S. xi.

3.2 Jüdische Viertel in New York

„The Jews in New York are New Yorkish through and through... Someone will someday write the history of Jewish New York (and will) certainl make note of the fact that there is a New York-type Jewishness, a Jewish lifestyle that is New Yorkish“.³¹² – Shmuel Margoshes, *Nyu-yorkish* (1970) (translated from the Yiddish)

Während der Kolonialzeiten der Niederländer waren die Juden laut Gesetz gezwungen, in einem separierten Teil der Stadt zu leben. Diese Regeln wurden aber nie tatsächlich durchgesetzt. Das älteste jüdische Viertel in New York erstreckte sich sehr wahrscheinlich entlang der Whitewall Street, die an der südlichen Spitze Manhattans lag. Als die Briten die Kolonie übernahmen, wurde das Ghetto-Gesetz für die Juden nicht wieder eingeführt. Die Juden hatten sich während der Kolonialperiode, wie die anderen ethnischen Gruppen, in ihren eigenen Nachbarschaften, insbesondere in der Umgebung ihrer Synagoge an der Mill Street niedergelassen.³¹³

Mitte des 19. Jahrhunderts lebten viele aus Deutschland kommende Immigranten in den seit 1833 errichteten Mietshäusern (sogenannten *tenements*)³¹⁴ in *Kleindeutschland* an der Lower East Side von Manhattan. Dieses deutsche Quartier erstreckte sich damals vom Kanal bis zur Rivington Street mit dem Osten von der Avenue D bis zum Norden an der 14th Street. Die deutsch-jüdischen Emigranten, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts aus Deutschland nach New York kamen, setzten sich in Kleindeutschland um das Gebiet rund um die Grand-, Stanton-, Ludlow- und Pitt Street herum an. Später zogen mehrere Familien an die Hester Street in Lower Manhattan. So gab es in den 1860er Jahren zahlreiche Synagogen im Armenviertel *Five Point*, im südlichen Teil von Manhattan und *Kleindeutschland*.³¹⁵ Als Williamsburg 1855 in die damalige Stadt Brooklyn eingegliedert wurde, lebten Einwanderer aus Deutschland ebenfalls dort.³¹⁶

Die Lower East Side wurde niemals nur von jüdischen Immigranten bewohnt. Der Stadtteil rund um die Strassen Hester-, Orchard- und Allen Street galt besonders zwischen 1885 und 1900 als weitgehend jüdisch. Bereits Anfang des 19. Jahrhunderts hatten sich irische Einwanderer sowie gegen Ende des 19. Jahrhunderts Italiener, Griechen, Russen, Polen,

³¹² Lederhändler, S. 1.

³¹³ Vgl. Mitchell, S. 24f.

³¹⁴ Vgl. Pertsch, S. 65.

³¹⁵ Vgl. Rock, S. 154ff.

³¹⁶ Vgl. Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung (George Szpiro) (08.05.15): Eine jüdische Enklave in Brooklyn – Williamsburg, Hochburg der Ultraorthodoxen. URL: <https://www.nzz.ch/international/amerika/williamsburg-hochburg-der-ultraorthodoxen-1.18537991> [25.06.17].

Ukrainer, Rumänen, Ungaren und Slowaken dazugesellt. Diese wurden in den folgenden drei bis vier Jahrzehnten schrittweise von vor allem chinesischen und anderen Immigranten abgelöst. Zahlreiche Gebäude verfielen und wurden aufgrund von Baumassnahmen abgerissen, sodass deutliche jüdische Spuren zum Teil verschwanden. Die Lower East Side blieb jedoch in einer Hinsicht unverändert: Sie blieb nach wie vor ein Einwandererviertel.³¹⁷

Ein Grossteil der Juden, die aus Russisch-Polen Ende des 19. Jahrhunderts emigriert waren, siedelte in Greenpoint (Brooklyn) mit anderen katholischen Polen an, wo die Einwandererkolonie bis heute noch zu finden ist.³¹⁸ Im Zuge der Überflutung von osteuropäischen Juden zogen die wohlhabenden deutschen Juden in andere Stadtviertel. Zurück blieben nur die Bedürftigsten von ihnen und lebten dort in einem, der am dichtesten bevölkerten und ärmsten Wohngegenden der Nation. Diese blieben zwar religiös, entwickelten jedoch einen leicht amerikanisch angehauchten Lebensstil – die Schulen waren progressiv, in Bezug auf die Politik gegenüber dem jüdischen Staat waren sie zionistisch ausgerichtet.³¹⁹ Die meisten osteuropäischen Juden, die mit den Emigrationsströmungen vor dem Ersten Weltkrieg nach New York kamen, siedelten vor allem im Quartier der Lower East Side an und bildeten dort den Stadtteil mit der grössten Populationsdichte in der Stadt überhaupt.³²⁰ 1890 lebten bereits rund 300.000 osteuropäische Juden dort – mehr als die Hälfte waren Kinder.³²¹ In diesem differenzierten sich die einzelnen Quartiere: die Ungaren hausten im Norden des Gebiets, unterhalb und westlich von ihnen wohnten die Juden aus Galizien und Rumänien eng nebeneinander und im Süden davon lebten die russischen Juden³²² – d.h. diejenigen, die aus Polen, Litauen, Weissrussland und der Ukraine stammten.³²³

In den 1890er Jahren siedelten zahlreiche osteuropäische Juden nach und nach in die Stadtteile von Brownsville und Williamsburg in Brooklyn über.³²⁴ Mit dem Bau der Williamsburg Bridge wurde das Pendeln zwischen Brooklyn und Manhattan vereinfacht. Der Fussgängerweg über die Brücke erlaubte es den orthodoxen Juden in Brooklyn nun am Sabbat

³¹⁷ Vgl. Pertsch, S. 63ff.

³¹⁸ Vgl. ebd., S. 43.

³¹⁹ Vgl. Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung (George Szpiro) (08.05.15) [25.06.17].

³²⁰ Vgl. Mitchell, S. 34.

³²¹ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 215.

³²² Vgl. Mitchell, S. 34.

³²³ Anm.: Diese gelten als die heterogenste Gruppierung und werden deshalb oft, als einheitliche Gruppe unter der Benennung *russische Juden* gefasst.

³²⁴ Vgl. Mitchell, S. 36.

die Synagogen in Lower East Side regelrecht zu besuchen. Man nannte die Brücke deshalb auch *Jews Highway*.³²⁵

Mit dem Übergang in das 20. Jahrhundert verstreuten sich diejenigen Juden, die es sich leisten konnten, von der Lower East Side in die besseren Gegenden in Washington Heights, East Bronx, Borough Park und der West Side von Manhattan. Tausende verliessen New York komplett, um ihr Glück in anderen grossen Städten der Vereinigten Staaten zu finden.³²⁶ Die meisten von ihnen waren deutsch-jüdische Immigranten, die mit den frühen Immigrationsströmen gekommen waren und sich in die Mittelklasse hochgearbeitet hatten.³²⁷

1917 lebten schätzungsweise um die 300.000 Juden im berühmten jüdischen Stadtviertel Lower East Side. Innerhalb eines Jahrzehnts zogen davon rund 200.000 Richtung Bronx und die neueren Gegenden in Brooklyn wie Borough Park, Flatbush und Bensonhurst. Einige zogen sogar über den Hudson River in Viertel der Nordostgegend von New Jersey sowie in den nördlichen Teil in Washington Heights. Ein Grossteil der Juden, die dieser Umsiedlungsbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts folgten, waren die Kinder der osteuropäischen Juden aus der ersten Immigrationsgeneration, die sich mit Arbeit in die Mittelklasse hochgearbeitet hatten. Als ihr Stadtteil in der Lower East Side vor dem Ersten Weltkrieg von ungefähr 60.000 jüdischen Immigranten aus dem Osmanischen Reich durchflutet wurde, zogen die meisten fort.

Von 1917 bis Ende der 1920er Jahre stieg die Zahl der jüdischen Bevölkerung im Stadtteil Bronx von 200.000 auf 585.000 an. Jüdische Gewerkschaften und Organisationen hatten dort Genossenschaftswohnungen für ihre Mitglieder bauen lassen. Zur selben Zeit hatte sich zudem eine beachtliche Zahl von Juden in verschiedenen Quartieren in Queens (Jamaica, Astoria, Whitestone, Woodhaven, Lareltan und Forest Hills) angesiedelt. Besonders an der nördlichen Grenze des Queens Boulevard waren viele wohlhabende jüdische Geschäftsleute hingezogen, die zuvor in diversen Teilen von Brooklyn oder der Bronx gelebt hatten. Diese verfügten über genügend finanzielle Mittel, selbst in den Bau der Quartiere zu investieren. 1930 zählte Brooklyn 800.000 Juden, die einen Drittel der ganzen Stadtteilbevölkerung ausmachten. Zudem wurden die U-Bahnlinsen über den East River nach Brooklyn und Queens gegen Ende der 1910er und Anfang der 1920er Jahre ausgebaut, sodass das Manhattan in erreichbarer Nähe blieb. Viele der jüdischen Schreiner, Maler und Maurer profitierten enorm vom damaligen Bau-Boom. Einige, die Jahre zuvor noch als Immigranten

³²⁵ Vgl. Kaplan, S. 96.

³²⁶ Vgl. Mitchell, S. 36.

³²⁷ Vgl. Kaplan, S. 20.

kaum Geld zum Überleben hatten, bauten plötzlich Häuser und wurden zu Vermietern.³²⁸ Zu Beginn der 1920er Jahre waren die institutionellen Überbauungen für die frommen orthodoxen Immigranten der Lower East Side gedacht gewesen, die zuerst in Williamsburg und später in den anderen Quartieren in Brooklyn ein religiöses Refugium finden sollten.³²⁹ Besonders durch den Zustrom der Satmar Chassidim Juden wurde Williamsburg wiederbelebt, nachdem die Reicheren nach Crown Heights oder Forest Hills sowie die Ärmeren nach Borough Park gezogen waren.³³⁰ Danach dienten die Behausungen den orthodoxen Juden, die 10 bis 15 Jahre später infolge des Holocaust geflüchtet waren.³³¹ Die Verteilung der Juden in New York war nach den Erhebungen von 1925 nicht gleichmässig. Einzelne Bezirke – sogenannte *boroughs* – waren viel dichter von Juden bevölkert als andere. Die Dichte unter der Gesamtbevölkerung schwankte jedoch. Lebten Mitte der 1920er Jahre 2.5% im Stadtbezirk Richmond, waren es hingegen 44.7% in Bronx. In den Stadtbezirken Manhattan, Bronx und Brooklyn gab es zu jener Zeit sogar einzelne Viertel oder Strassenzüge, die fast ausschliesslich von Juden bewohnt waren. Zum Teil beherbergten sie auf einen Quadratkilometer mehr Juden als grosse europäischer Länder zu dieser Zeit.

Wie die Italiener, die Armenier, die Syrer sowie die Chinesen hatten ebenso viele Juden in New York ihre sogenannten *Ghetti*.³³²³³³ Die Tendenz zur Ghettobildung lässt sich an Einwanderungsländern am stärksten aufzeigen. Dieses Zusammendrängen in bestimmten Stadtvierteln kann als natürlicher Prozess davon verstanden werden, dass die Einwanderer der Landessprache und der Landessitten unkundig waren und deshalb mit Vorliebe da blieben, wo sie bereits auf ihre Volksgenossen trafen. In diesem Sinne begnügte man sich anfangs mit einer billigen Unterkunft, sobald man zu finanziellen Mitteln gekommen war, strebte man ein besseres Viertel ausserhalb des Ghettos an. Dieses Vorrücken der Einwanderer aus dem Ghetto nennt man *shifting* (dt. Verschiebung) und verlief in verschiedenen Stadtteilen von New York stufenweise. Der Umzug gelang meist den jüdischen Einwanderern zweiter oder

³²⁸ Vgl. Gurock, Jeffrey S.: *Jews in Gotham. New York Jews in a Changing City, 1920-2010*. New York, London, 2012, S. 11ff.

³²⁹ Vgl. Gurock, Jeffrey S.: *Orthodox Jews in America*. Bloomington, Indianapolis, 2009, S. 185.

³³⁰ Vgl. Weissman Joselit, Jenna: *New York's Jewish Jews. The Orthodox Community in the Interwar Years*. Bloomington, Indianapolis, 1990, S. 18.

³³¹ Vgl. Gurock, 2009, S. 185.

³³² Vgl. Ruppin, S. 115ff.

³³³ Anm.: Die Bezeichnung *Ghetto* oder *Getto* geht auf das Jahr 1516 zurück. Als die Juden der Stadt Venedig von den dortigen Behörden gefordert wurden, auf der venezianischen Insel Geto im Sestiere Cannaregio, auf der einst eine Kupfergiesserei stand, zu leben. Das war das erste Mal, dass Juden in einem abgeschlossenen Gebiet, nahe bei einer Ummauerung zusammenlebten. Der Terminus wurde in den folgenden Jahrhunderten auf andere Einrichtungen übertragen. Vgl. Duneier, Mitchell: *Ghetto. The Invention of a Place, the History of an Idea*. New York, 2016, S. IXf.

dritter Generation, sobald sie zu Vermögen gekommen waren. Zwischen 1916 und 1925 gab es eine deutliche Verschiebung von eingewanderten Juden aus dem Ghetto der Lower East Side in Manhattan nach Brooklyn und in die Bronx. Dort wohnten die Einwanderer, die zu einem bürgerlichen Einkommen gekommen waren und in vornehmeren Vierteln (z.B. Washington Heights) lebten. So waren die Stadtteile Tremont (Bronx); Coney Island, Brownsville, Williamsburg, New Lots (Brooklyn) sowie East Side in Manhattan, 1925 die am dichtesten von Juden bewohnten Stadtviertel in New York. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung lag in allen genannten Quartieren über 73.3%. Das Viertel, in dem der New Yorker Jude sich niederliess, bezeichnete zu jener Zeit besser als jedes andere äussere Merkmal seine gesellschaftliche Stellung in Bezug auf wirtschaftliche Lage, seinen Beruf, sein Verhältnis zur Religion, seine politische Einstellung, seine Weltanschauung und insbesondere das Stadium seiner Assimilation, in dem er sich befand.³³⁴ Mit den Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise Ende der 1920er Jahre veränderte sich ebenfalls das Leben der Juden in ihren Quartieren. Die Wanderlust der zweiten Generation osteuropäischen Immigranten ging zurück. Man versuchte an den Mietwohnungen der Zwanzigerjahre festzuhalten, ohne in neuen Quartieren ein erneutes finanzielles Risiko einzugehen. Mit wenigen Ausnahmen schafften es besonders die jüdischen Bewohner in Grand Concourse, Eastern Parkway und Flatbush sowie die wohlhabenden Juden in Forest Hills und der Upper West Side, die Krise mit ihrem bestehenden Lebensstandard zu überbrücken.³³⁵

Die jüdischen Flüchtlinge, die während der 1930er Jahre und infolge der Machtübernahme von Hitler in die USA geflohen waren, siedelten grösstenteils im Stadtteil Washington Heights an. Das Gebiet oberhalb von Spanish Harlem, die nördliche Spitze Manhattans, zwischen Hudson und Harlem River, war für die deutschen Juden deshalb attraktiv, weil meistens bereits Verwandte und Freunde im sogenannten *Forth Reich* – wie sie es selbst nannten – lebten.³³⁶ Bis Mitte des 19. Jahrhunderts war das Gebiet in Harlem mehrheitlich Farmland gewesen. Die ersten Juden, die sich in den 1890er Jahren dort niederliessen, stammten aus der oberen und mittleren Klasse und suchten eine Alternative zu den von osteuropäischen durchfluteten Stadtteilen wie Lower East Side und Brooklyn. Zudem hatte 1904 der Ausbau der U-Bahn Harlem besser mit Manhattan erschlossen.³³⁷ Der perfekte Zufluchtsort für Neuankömmlinge in einem fremden Land. Des Weiteren hatte der Bauboom

³³⁴ Vgl. Ruppin, S. 123ff.

³³⁵ Vgl. Gurock, 2012, S. 28.

³³⁶ Vgl. Küppers, S. 11.

³³⁷ Vgl. Kaplan, S. 193.

der Zwanzigerjahre im südlichen Teil von Washington Heights viele Appartmenthäuser mit geräumigen komfortablen Wohnungen entstehen lassen. Durch die Rezession der Dreissigerjahre wurden die Mieten für die Ansässigen zu teuer und deshalb zu Sonderangeboten den Geflüchteten angeboten. Diese boten die Räume wiederum zur Untermiete an. Im selben Jahrzehnt wurde die George Washington Bridge fertiggestellt und das U-Bahnnetz bis nach Washington Heights erweitert. So wurde der entlegene Stadtteil über die Brücke mit New Jersey und durch die U-Bahn mit Downtown verbunden. Die urbane Struktur der Washington Heights entwickelte sich zu jenen bürgerlichen Wohngegenden, aus denen die meisten Zuwanderer stammten. Im Zuge dieser Entwicklung etablierten sich kleine Läden, welche die Bedürfnisse ihrer Kunden mit Artikeln und Produkten, die sie aus Deutschland kannten und in Amerika vermissten, abdeckten: Bäckereien (wie z.B. *Gruenebaum's Bakeries*), Metzgereien, Schneidereien, Juweliere und Uhrenmacher, Stoffgeschäfte, Süßwarenläden sowie wenige Lokale mit Kaffeehausbetrieb.³³⁸ Zwar zogen zahlreiche Juden von der Lower East Side weg, ihre Arbeitsplätze im Textilhandel blieben jedoch dort. Diejenigen doch, die ihr Geld mit koscheren Delikatessen verdienten, verlegten ihren Standort in die neuen jüdischen Wohnquartiere in der Bronx, Brooklyn oder Queens.³³⁹ Infolge des Zweiten Weltkriegs kamen ultra-orthodoxe Juden aus Ungarn und Rumänien, die vor dem Holocaust geflohen waren oder ihn überlebt hatten, nach Brooklyn. Besonders die aus dem rumänischen *Satu-Mare* stammenden, streng orthodoxen Satmarer, die sich komplett ihrem Glauben, streng antizionistisch und ihrem Lebensstil abgeschottet von allem Weltlichen widmen, fanden in Williamsburg die geeigneten Voraussetzungen. Denn in den Schulen und Talmud-Einrichtungen wurde Jiddisch gesprochen, auf den Strassen und in den Geschäften teilweise sogar Ungarisch. Englisch galt als Fremdsprache.³⁴⁰

Gegen Ende des Zweiten Weltkriegs lebten rund 145.000 Juden, insbesondere Sozialisten und Kommunisten, zusammen mit 13.000 Afroamerikanern in Brownsville (Brooklyn). Bis in die 1950er Jahre verdoppelte sich diese Zahl und stieg in den 1960er Jahren auf 38.000 Afroamerikaner. Zahlreiche Juden zogen deshalb Richtung Long Island und New Jersey. Ebenso waren zahlreiche Afroamerikaner während des Zweiten Weltkriegs vom Süden Amerikas in die New Yorker Quartiere Harlem, in der Bronx und Bedford-Stuyvesant (Brooklyn) immigriert. Insgesamt siedelten rund 1.25 Millionen Afroamerikaner zwischen den Jahren 1945 und 1970 in New York an. Wenn 1957 der Grossteil von Brownsville weiss und mehrheitlich jüdisch war, waren knapp fünf Jahre später 75% der dortigen Bevölkerung

³³⁸ Vgl. Küppers, S. 11 ff.

³³⁹ Vgl. Gurock, 2012, S. 21.

³⁴⁰ Vgl. Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung (George Szpiro) (08.05.15) [25.06.17].

Afroamerikaner und Südamerikaner. Auch wenn die neuen Migrationsströme insbesondere die Juden in Crown Heights zu verdrängen drohten, wollten besonders die Lubavitscher ihre Enklave nicht verlassen. Allgemein lebten Juden und Afroamerikaner zwischen den 1950er/60er Jahren in einer hochsegregierten Stadt wie New York nebeneinander, ohne sich gross zu konfrontieren oder anzugreifen. In den 1920er/30er bis hin in die 1950er Jahre hatten sich ebenso New Yorker Juden in der aufkommenden Bewegung um die Bürgerrechte der Afroamerikaner stark gemacht.³⁴¹ Aufgrund der wachsenden Immigration von Afroamerikanern und Lateinamerikanern Ende der 1960er/70er Jahre verliessen rund 25.000 bis 40.000 Juden der Arbeiterklasse ihre einstigen Stadteile und setzten sich vor allem in Co-op City (Bronx) fest. Die dortige Gemeinde hatte zu Hochzeiten siebenhundert jüdische Familien gezählt. 1989 waren es aufgrund von Wegzug wegen Kriminalitätssteigerung und Sterblichkeit bereits weniger als zweihundert.³⁴²

3.3 Die jüdische Berufswelt in New York

Während der Anfänge der Ansiedlung in New York hatten sich viele Juden einen Namen als Baumwollhändler gemacht. Die Produktionsstätte stand jedoch auf den Schultern der Sklaverei der späteren Südstaaten der Vereinigten Staaten. Im Jahr 1827 wurde die Sklaverei in New York verboten – in den Schulen und Theatern blieb die Segregation bestehen. Die jüdische Gemeinschaft in New York spaltete sich in dieser Hinsicht in zwei Gruppen: Viele Juden, die Sklaven besaßen, liessen diese nach dieser Gesetzgebung frei, wenige verweigerten die Freilassung, bis sie dazu gezwungen wurden.³⁴³

Als die jüdische Bevölkerung in New York um 1830 noch bei etwa tausend bis dreitausend Menschen stand, arbeiteten die meisten Juden als kleine Kaufhändler, Kleiderfabrikanten oder Zwischenhändler. Es ist zu schätzen, dass etwa die Hälfte aller deutsch-jüdischen Immigranten zu dieser Zeit als Strassenverkäufer arbeitete, eine Alternative bot das Schneidergeschäft. 1855 waren 95% der Schneider in New York im Ausland geboren und 55% davon in Deutschland. Viele dieser jüdischen Immigranten schafften den Erfolgssprung auf der sozio-ökonomischen Leiter nicht und blieben kleine Lebensmittelhändler, Ladenbetreiber, Arbeiter im Bekleidungs-gewerbe, Handwerker – vom Juwelier bis zum Zimmermann, sprachen kaum Englisch und lebten mit ihren Familien in kleinen Wohnungen. Man spricht dabei auch von einer *beunruhigten, unglücklichen Generation*, die sich teilweise

³⁴¹ Vgl. Gurock, 2012, S. 129ff.

³⁴² Vgl. ebd., S. 158ff.

³⁴³ Vgl. Kaplan, S. 19.

bis zum Ende ihres Lebens nicht aus diesen Umständen zu befreien wusste. Etwa ein Viertel der jüdischen Immigranten schaffte es jedoch, grossteils mithilfe von einheimischen Juden, als jegliche Art von Händler, Handwerker oder Fachmann in New York Fuss zu fassen und sich in die Mittelklasse hochzuarbeiten. Einige deutsch-jüdische Immigranten erreichten mit Kleiderhandel, Importhandel, Eisenherstellung und Tabakverarbeitung kleinere bis grössere Vermögen zu erzielen. Eine Auflistung aus dem Jahr 1853 zeigt, dass 105 jüdische Firmen am Hauptmarkt in New York beteiligt waren, was 4% des Gesamtmarktes zu dieser Zeit ausmachte.³⁴⁴ Dabei wurden in Manhattan 85% der Männerbekleidung und 95% der Damenbekleidung unter der Leitung von jüdischen Unternehmen hergestellt.³⁴⁵ Die meisten deutsch-jüdischen Immigranten hatten nämlich zu Beginn ihrer Ankunft – da sie teilweise komplett mittellos eingereist waren – Secondhand-Kleidung und andere Gebrauchsgüter auf der Strasse zu verkaufen begonnen. Besonders die Chatham Square Area wurde Mitte des 19. Jahrhunderts dadurch als jüdisches Geschäftsviertel bekannt. Weil sich die meisten Immigranten keine massgeschneiderte Kleidung leisten konnten, blühte vor allem um das Jahr 1861 das Secondhand-Geschäft mit der Gebrauchtkleidung und erreichte einen Umsatz von rund 17 Millionen Dollar.³⁴⁶

Im Hinblick auf die Emigration der osteuropäischen Juden nach New York spielten marxistische, anarchistische und sozialistische (sozialdemokratische) Zielvorstellungen im Zusammenhang mit der industriellen Revolution und der Arbeiterbewegung für die späteren Lebens- und Arbeitsbedingungen eine wesentliche Rolle. Denn in Russland hatten sich unter den Unterdrückungsmassnahmen des Polizeistaates liberale Strömungen zu regen begonnen. Ebenso hatten sich kleine Gruppen von bildungsdurstigen Juden angefangen, nicht mehr nur den Talmud, sondern den Positivismus, den Evolutionismus, den Sozialismus zu studieren, um sich in den 1870er Jahren der russischen revolutionären Bewegung anzuschliessen. Als die Massenemigration einsetzte strömten somit eine beträchtliche Anzahl Marxisten, Anarchisten und Sozialisten in die Vereinigten Staaten.³⁴⁷

Ein Grossteil der immigrierten Juden der Lower East Side fand ihre erste Arbeit in der Bekleidungsindustrie und schuftete dort unter harschen Verhältnissen in sogenannten *sweatshops*.³⁴⁸ Der Bürgerkrieg (1861-1865) hatte eine hohe Nachfrage von Uniformen gefordert, welche die jüdischen Bekleidungshersteller an die Spitze der Branche brachten. Ohne die Grössen aller Soldaten messen zu können, entwickelten die jüdischen Lieferanten

³⁴⁴ Vgl. Rock, S. 156f.

³⁴⁵ Vgl. Pertsch, S. 67.

³⁴⁶ Vgl. Rock, S. 155.

³⁴⁷ Vgl. Pertsch, S. 43.

³⁴⁸ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

erstmalig ein System für Standardgrößen, was der Startschuss zur Massenproduktion bedeutete.³⁴⁹ 1895 gab es bereits 6.000 solcher Manufakturen in Manhattan und 900 weitere in Brooklyn, in denen 80.000 Menschen rund um die Uhr arbeiteten. Zahlen aus dem Jahr 1885 belegen, dass zu diesem Zeitpunkt 234 der 241 Bekleidungsfabriken Juden gehörten. 97% von ihnen waren deutsche Juden, die mit den Immigrationsströmen zuvor nach New York gekommen waren.³⁵⁰ 1890 war rund die Hälfte aller arbeitstätigen, osteuropäischen Immigranten in der New Yorker Textilindustrie tätig.³⁵¹ Besonders der umfangreiche Pelzhandel und die Pelzbearbeitung wurden fast gänzlich in die Hände von osteuropäischen Juden genommen.³⁵² 1899 bis 1914 gingen 66% aller jüdischen Immigranten einer industriellen Tätigkeit nach. In einer Tabelle der Immigrationskommission steht geschrieben, dass Juden: 80% der Hutmacher, 75% der Pelzhändler, 68% der Schneider und Buchbinder, 60% der Uhrenmacher, 55% der Zigarrenmacher und Klempner ausmachten. 30 bis 50% der jüdischen Einwanderer in New York wurden den Berufen Ledergerber, Drechsler, Unterwäsche-Hersteller, Sattelmacher, Schlosser, Juwelier, Maler, Glasierer, Fotograf, Metzger und Metallhandwerker, in anderen als der Eisen- und Stahlindustrie, zugeordnet.³⁵³ 1888 war die Hälfte der 4.000 bestehenden Fleischereibetriebe und der 300 Fleischgrosshändler jüdisch. Seit dem Beginn der osteuropäischen Einwanderungswelle waren 1890 erst zehn Jahre vergangen, als die Lower East Side bereits 43 koschere Bäckereien, 58 Buchläden und 112 Süßigkeitengeschäfte, die von osteuropäischen Juden eröffnet worden waren, zählte.³⁵⁴

Zu jener Zeit waren die Arbeitsverhältnisse hart: die Arbeitsstunden waren lang³⁵⁵ (14 Stunden am Tag, sechs Tage die Woche)³⁵⁶, die Bezahlung tief und die Arbeitsverhältnisse mies. Nichtsdestotrotz schaffte es der Arbeitsmarkt der Stadt dem Grossteil der neuen Immigranten Arbeit zu gewährleisten. Die Juden waren insgesamt zu der Zeit nach New York gekommen, als sich die Stadt zu einem industriellen Handelszentrum zu etablieren begann. Billige Arbeitskräfte lagen hoch im Kurs. Debatten über Modelle der Säkularisierung wurden unter den Intellektuellen sowie der Arbeiterschicht im Rahmen der *Kaffeekultur* der Lower East Side in der Nacht gestaltet.³⁵⁷ Dabei wurden traditionelle Werte durch politische

³⁴⁹ Vgl. Polland / Soyer, S. 39f.

³⁵⁰ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

³⁵¹ Vgl. Polland / Soyer, S. 40.

³⁵² Vgl. Ruppin, S. 339.

³⁵³ Vgl. Mitchell, S. 34.

³⁵⁴ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

³⁵⁵ Vgl. Mitchell, S. 34.

³⁵⁶ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

³⁵⁷ Vgl. Mitchell, S. 34.

Ideale ersetzt³⁵⁸. Die Themen ragten von Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus, dem jiddischen Theater, neuen Produktionen in der Metropolitan Opera oder Ergebnissen von Schachspielen. Hier fanden vor allem junge jüdische Frauen eine Stimme, die in den Ghettos für sich eine neue Lebensform zu definieren begannen.³⁵⁹

Im Rahmen dieser Entwicklungsbewegung spitzte sich zwischen den Arbeitgebern und den meist osteuropäischen Arbeitern ein sozialer Klassenkampf zu. Ein sozusagen *jüdischer Klassenkampf*, an dem die christlichen New Yorker nicht teilnahmen. Denn obwohl die meisten Fabriken von Juden geleitet wurden und man somit „unter sich“ war, d.h. kein Englisch gesprochen wurde und am Sabbat nicht gearbeitet werden musste, gab es zwischen den deutsch-jüdischen Arbeitgebern und den osteuropäischen Arbeitern krasse Klassenunterschiede, die von den alteingesessenen Juden zum Teil schamlos ausgenutzt wurden.

Zu Beginn der grossen Wirtschaftskrise Ende der 1920er Anfang der 1930er Jahre arbeiteten die Hälfte aller New Yorker Juden im privaten Sektor oder hatte sich selbstständig gemacht. Im Jahr 1934 waren 56% der Juden und 74% der Jüdinnen in New York als Büroangestellte beschäftigt. Die Mehrheit davon war in die New Yorker Randgebiete in die Bronx oder nach Brooklyn gezogen. Und obwohl die Nachfolgergeneration der Juden, die mit den Emigrationswellen im 19. Jahrhundert immigriert waren, glaubten, dem Ghetto ihrer Eltern erfolgreich entflohen zu sein, standen diese neuen Herausforderungen gegenüber: Einer gewaltigen neue Einwanderungswelle von Flüchtlingen, die aus Nazideutschland und Westeuropa kamen – die sogenannte *Intellektuellen Immigration*. Denn unter den 150.000 bis 190.000 deutschen Juden waren grösstenteils Intellektuelle, Künstler, Architekten, Schauspieler, Professoren, Ärzte und Schriftsteller. Im New Yorker Exil gründeten diese 1936 beispielsweise die *Deutsche Akademie im Exil* sowie 1934 die deutsch-jüdische Zeitung *Aufbau*. Die Arbeitslosenquote stieg und mit ihr wuchs der Antisemitismus.³⁶⁰

Für die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufkommende Chassidismus Bewegung der orthodoxen Juden war die Ankunft der Überlebenden der *Shoah* in New York sowohl mit der Möglichkeit der Kontinuität der Gemeinde wie auch mit zahlreichen Schwierigkeiten verbunden. Für die Chassidim, die vor allem in Williamsburg (Brooklyn) angesiedelt waren, war Karriere zu machen nicht wichtig. Ihr Glaube und ihre mangelhafte weltliche Erziehung verschlossen ihnen zahlreiche berufliche Möglichkeiten, so dass die meisten neue Fertigkeiten erlernen mussten, um wenigsten die Kosten für koschere Nahrung, Erziehung und die Miete bezahlen können. Ein Grossteil war als Lehrer tätig. Manche der Chassidim eröffneten Läden

³⁵⁸ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

³⁵⁹ Vgl. Mitchell, S. 34.

³⁶⁰ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 219.

mit koscheren Nahrungsmitteln und anderen Produkten für den religiösen Alltag, fanden Arbeit als Schneider, Elektriker, Installateur, Maler, Stuckateur oder erlernten neue Fertigkeiten in der Diamantenindustrie. Wenige hatten allerdings die finanziellen Möglichkeiten, Kapital für Geschäfte im Immobilienhandel, im Baugewerbe oder in der Diamantenindustrie zu tätigen.³⁶¹

3.4 Juden in New York – heute

„Wenn du in New York aufgewachsen bist – ist die ganze Welt jüdisch. Wenn aber die ganze Welt jüdisch erscheint, ist keiner mehr richtig Jude.“³⁶² – Nathan Perlmutter, *L.A. Jews*

Über die Hälfte aller amerikanischen Juden habe einmal in New York gelebt, heisst es.³⁶³ Gemäss einer Studie der *United Jewish Appeal Federation* lebten nach den Erhebungen von 2011 1.54 Juden in New York – was im Vergleich zu den Ergebnissen von 2002 einen Anstieg um fast 10% bedeutet. In Haushalten ausgedrückt lebten 2002 634.000 und 2011 694.000 jüdische Familien in New York – und damit sind nicht nur die Stadtbezirke Manhattan, Brooklyn, Queens, Staten Island und die Bronx, sondern die New Yorker Vorstädte Westchester und Long Island mitgezählt worden. Die meisten Juden leben nach wie vor in Brooklyn, der Heimat vor allem der zwei chassidischen Gruppen³⁶⁴ – den *Lubawitscher Juden* (oder Chabad-Chassidim) in Crown Heights und die *Satmar Juden* in Williamsburg.³⁶⁵ In Brooklyn soll ein Sechstel aller Haushalte jüdisch sein.³⁶⁶ Gegen Ende des 20. Jahrhunderts hatten sich in Brighton Beach (Brooklyn) während über 30 Jahren auch Tausende von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion dort, wo ein Jahrhundert zuvor bereits Juden aus Russland und Polen ihr *Klein Odessa* gegründet hatten, angesiedelt.³⁶⁷ Heute leben allein in Williamsburg rund 220.000 Einwohner, davon sind etwa 80.000 Juden. 55% davon gelten als arm, weitere 20% werden als bedürftig bezeichnet. Da die Chassidim nach den Anweisungen ihres Rabbiners wählen, gilt diese Gemeinde als wichtiger Faktor für die Lokalpolitik.³⁶⁸ Journalist Ben Sales spricht in seinem Artikel *Die jüdische Renaissance* (2017) zudem von einem neuen Zuwanderungstrend von jungen jüdischen Familien in Richtung Harlem. Zu

³⁶¹ Vgl. Weiss Maud B. / Neumeister, Michel: Die Frommen in New York. Die Welt der Satmar-Chassidim. München, 1995, S. 11ff.

³⁶² Aviv / Shneer, S. 137.

³⁶³ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 214.

³⁶⁴ Vgl. Jüdische-Allgemeine.de (Hannes Stein) (21.06.12): New York noch jüdischer. URL: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/13299> [21.06.17].

³⁶⁵ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 220.

³⁶⁶ Vgl. Jüdische-Allgemeine.de (Hannes Stein) (21.06.12) [21.06.17].

³⁶⁷ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 220.

³⁶⁸ Vgl. Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung (George Szpiro) (08.05.15) [25.06.17].

beobachten sei nämlich, dass seit 1990 bis 2011 die jüdische Bevölkerung in Zentral-Harlem um das Neunfache, d.h. von 300 auf 2700 Juden gewachsen sei. Als Grund dieser Bewegung nennt er die explosiv steigenden Mieten in anderen jüdischen Vierteln wie bspw. in der Upper West Side. Dabei sei die einst grösste jüdische Gemeinde von New York eine geeignete Alternative. Zu seinen besten Zeiten zählte Harlem 1917 rund 175.000 Juden. Diese Zahl ging in den nachfolgenden 60 Jahren massiv zurück. Zu diesem Zeitpunkt lebten dort vor allem gut betuchte Juden, in relativ grossen Wohnungen – sowie ärmere Familien, die aus der Lower East Side verdrängt worden waren. Heute besteht die jüdische Gemeinschaft in Harlem aus der lokalen Gemeinde und einer Welle neuer jüdischer *Harlemites*, die sich mit einer zufallsgesteuerten Auswahl jüdischer Familien aus dem restlichen New York vermischen.³⁶⁹ Der Anstieg der jüdischen Bevölkerung in New York ist dessen ungeachtet nicht auf die Zuwanderung anzurechnen, sondern auf die hohe Geburtenquote sowie dem Umstand der ansteigenden Lebenserwartung zurückzuführen. So stieg die Zahl der Juden unter 25 Jahren von 2002 bis 2011 um 66.000, die Zahl der Juden über 75 Jahren um 44.000.

Weitere Angaben erschlossen die Erhebungen über die Mischehe-Situation. Diese zeigte sich 2011 bei konstanten 22%. Dabei leben insgesamt 37% der New Yorker Juden orthodox – 64% aller jüdischen Kinder wurden hingegen orthodox erzogen. Und obwohl die Anzahl der Haushalte, die gar keine Bindung an irgendeine Synagoge haben, in den vergangenen 20 Jahren sich mehr als verdoppelt hat (von 15% auf 37%), lebten bereits 2011 40.000 Reformjuden und Konservative weniger als noch 2002 in New York.³⁷⁰

Gemäss Statistiken haben New Yorker Juden durchschnittlich ein höheres Einkommen als andere Bevölkerungsgruppen, gehören in den meisten Fällen der gehobenen Mittelschicht an und sind gut ausgebildet. 80% besuchte ein College. Demgegenüber gibt es in der grossen jüdischen Gemeinde in New York auch Armut. Besonders betroffen sind die orthodoxen kinderreichen Familien.

Einige ältere Juden leben noch an der Lower East Side, der zu einem billigen Einkaufsstreifen geworden ist. Die alten Synagogen dort sind teilweise verfallen oder werden nun als Kunst- und Kulturzentren benutzt. Wenige alte hebräische und jiddische Inschriften an den Läden sind geblieben, das jüdische Leben spielt sich aber nicht mehr auf der Strasse, sondern in den jüdischen Organisationen und Gemeindezentren ab. Denn die meisten jüdischen Organisationen der Vereinigten Staaten haben ihren Hauptsitz in New York, wie bspw. das

³⁶⁹ Vgl. [aufbau.eu](https://www.aufbau.eu) – Das jüdische Monatsmagazin (Ben Sales) (24.02.17): New York. Die Jüdische Renaissance. URL: <https://www.aufbau.eu/magazine/artikel/beilagen/immobilie-24-februar-2017-ausgabe-08-17-jahrgang/1110> [21.06.17].

³⁷⁰ Vgl. Juedische-Allgemeine.de (Hannes Stein) (21.06.12) [21.06.17].

American Jewish Committee (AJC), der *World Jewish Congress*, der *American Jewish Congress* und der *United Jewish Appeal*. Neben diesen wurde die Dachorganisation *United Jewish Communities of North America (UJC)* gegründet. Zudem müssen alle amerikanischen Rabbiner ihre Ausbildung in New York absolvieren.

Die jüdische Gemeinde New Yorks ist bis heute nicht homogen, sondern in hunderte von kleinen Nachbargemeinden aufgeteilt. Die New Yorker Gemeinde, die vor allem für ihren philanthropischen Charakter bekannt war, kümmert sich heute nicht mehr wie vor einigen Jahren um die Unterstützung Israels und der Diaspora, sondern richtet ihr Augenmerk vielmehr nach innen – mit dem Hauptziel sich vielmehr um das amerikanische Judentum zu kümmern.³⁷¹ Laut den Zahlen des *Jewish American Year Book* beläuft sich die Gesamtzahl der Juden auf der ganzen Welt auf 7.160.000 Millionen. Davon leben 1.759.570 im Staat New York.³⁷²

Ebenso teilt sich heute das Judentum der Vereinigten Staaten insgesamt in verschiedene Gruppen – von strenggläubigen bis zu unreligiösen Menschen. Dabei unterscheidet man zwischen den Orthodoxen (z.B. Chassidim), den Konservativen, den Reformerschen, den Rekonstruktionisten und den uneingegliederten Juden. Laut Schätzungen sind acht bis zehn Prozent der amerikanischen Juden orthodox zuzuordnen sind. Davon lassen sich etwa fünf Prozent in ultraorthodoxe oder Chassidim einordnen.³⁷³

4. Woody Allen: A Jewish New Yorker

4.1 Kindheit in Flatbush

„New York war seine Stadt und würde es immer sein“.³⁷⁴

– Woody Allen, Prolog über Isaac in *Manhattan* (1979)

Woody Allen wurde am 1. Dezember 1935 im Stadtteil Bronx in New York unter dem Namen Allan Stewart Konigsberg geboren.³⁷⁵ Seine Eltern, Martin Konigsberg (1900-2001) und Nettie Cherry Konigsberg (1906-2002) waren jüdische Amerikaner der ersten Generation und kamen beide von Manhattans Lower East Side. Deren Vorfahren stammten aus

³⁷¹ Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 222.

³⁷² Vgl. Jewish Virtual Library – A Project of Aice (Hrsg.): Vital Statistics – Jewish Population in the United States, by State (1899-Present).

URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-population-in-the-united-states-by-state> [06.07.17].

³⁷³ Vgl. Weiss / Neumeister, S. 16.

³⁷⁴ Vgl. McCann, Graham: Woody Allen. New Yorker. London, 1990, S. 14.

³⁷⁵ Vgl. Lax, Eric: Woody Allen. New York, 1991, S. 9.

Osteuropa³⁷⁶ – die Familie der Mutter war um die Jahrhundertwende aus Wien geflohen, die Familie väterlicherseits hatte ihr *Schtetl* im ungefähr gleichen Zeitraum in Russland verlassen³⁷⁷ und war über England nach Amerika gekommen.³⁷⁸ Die genauen Berufe seiner Eltern sind bis heute unklar.³⁷⁹ Im Laufe der Zeit schrieb Allen in seinen Erzählungen dem Vater die verschiedenen Beschäftigungen von Kellner (in *Sammy's Bowery Follies*, Manhattan)³⁸⁰, Barmann, Sänger, Taxichauffeur bis Edelsteinschleifer oder Juwelengraveur zu. Nettie arbeitete angeblich als Kassiererin in einem Blumengeschäft in Manhattan.³⁸¹ Die beiden hatten sich durch Martins wohlhabenden Vater kennengelernt, dem früher einmal das *Midwood-Kino* in Brooklyn gehört hatte, bevor er alles verlor.³⁸² Nettie und Martin heirateten zurzeit der schweren Wirtschaftskrise in den 1930er Jahren.³⁸³ Laut den Aussagen von Woody Allen verstanden sich die beiden nie richtig – entweder sprachen sie nicht miteinander oder stritten sich.³⁸⁴ Allens Schwester Letty (heute Aronson) kommt acht Jahre nach Allen 1943 zur Welt.³⁸⁵ Sie ist heute selbst eine erfolgreiche US-amerikanische Filmproduzentin. Für ihre Arbeit an Allens Werk *Midnight in Paris* (2011) wurde sie erstmals für einen *Academy Award* nominiert.³⁸⁶ Die beiden stehen sich sehr nahe.³⁸⁷ Nach Lettys Geburt zieht die Familie in den jüdisch geprägten Stadtteil Flatbush in Brooklyn.³⁸⁸ Zu dieser Zeit hatte sich eine beträchtliche Zahl von Juden vor Hitlers Verfolgung geflüchtet und sich unter die osteuropäischen Juden in Brooklyn gemischt – was einen interessanten Kulturmix erblühen liess. Flatbush war eine komfortable Gegend, die von ruhigen, friedlichen mehrheitlich jüdischen Familien der unteren Mittelschicht bewohnt wurde³⁸⁹ – „es gab kaum Verkehr, manchmal konnte man den ganzen Tag ungestört auf der Strasse Baseball spielen. Es war wunderbar!“³⁹⁰ Auf der anderen Seite herrschten zur Zeit des Zweiten Weltkrieges aber auch ökonomische Umstände und eine enorme Wohnungsknappheit. So hatte Woody Allen einst in

³⁷⁶ Vgl. Reimertz, S. 12.

³⁷⁷ Vgl. Lax, 1993, S. 19f.

³⁷⁸ Vgl. Weide, Robert: Woody Allen – A documentary. USA, 2011, Part1, TC: 11:02.

³⁷⁹ Vgl. Lebrun, Michel: Woody Allen. Seine Filme – sein Leben. München, 1980, S. 9f.

³⁸⁰ Vgl. McCann, S. 14.

³⁸¹ Vgl. Lebrun, S. 9f.

³⁸² Vgl. Weide, Part1, TC: 11:21.

³⁸³ Vgl. McCann, S. 14.

³⁸⁴ Vgl. Weide, Part1, TC: 11:43.

³⁸⁵ Vgl. Björkman, Stig: Woody über Allen. Aufgezeichnet von Stig Björkman. Aus dem Amerikanischen von Erica Fischer. Köln, 1995, S. 317.

³⁸⁶ Vgl. Jewish Journal (Danielle Berrin) (16.02.2012): Her brother's keeper: Letty Aronson is Woody Allen's younger sister and producer/gatekeeper.

URL:http://www.jewishjournal.com/hollywoodjew/item/her_brothers_keeper_letty_aronson_is_woody_allens_younger_sister_and_produc[05.09.2016].

³⁸⁷ Vgl. Weide, Part1, TC: 59:02.

³⁸⁸ Vgl. Silet, Charles L.P.: The Films of Woody Allen. Critical Essays. Lanham (etc.), 2006, S. 15 (XV).

³⁸⁹ Vgl. McCann, S. 14.

³⁹⁰ Vgl. Weide, Part1, TC: 07:35.

einem Interview gegenüber der *New York Post* (1963) erwähnt: „Es war hektisch. Meine Eltern hatten immer Verwandte zu Besuch. Ständig rannten irgendwelche Onkel oder Cousinen in und aus den Zimmern, und wir mussten ständig umziehen“.³⁹¹

Die Assoziation von Woody Allens Kindheit mit Brooklyn und seinen Filmen in New York ist für seinen Betrachter unumgänglich.³⁹² Sein Film *Rainy Days* (1987) kommt am wahrscheinlichsten an die Geschichte seiner Kindheit heran³⁹³, und gibt einen Einblick in die Jugend eines Nachkommens einer jüdischen Einwandererfamilie während der 1930er/40er Jahre in New York – denn trotz der Immigration hatte man die europäischen Lebensformen beibehalten. So war ebenso Allens Mutter mit der jiddischen sowie deutschen Sprache und sehr religiös erzogen worden. Insgesamt verbrachte Woody Allen einen grossen Teil seiner Kindheit in einem Viertel, das laut seiner eigenen Aussage sehr an das jüdische Wien erinnerte – die Bäckereien in Brooklyn waren mit der Wiener Kaffeehauskultur zu vergleichen.³⁹⁴ Zudem gab es zahlreiche jüdische Delikatessenläden, diverse Restaurants, Süßwarenläden und Kinos. Der Vergnügungspark in Coney Island, dessen Gegend aufgrund des Einflusses russischer Familien seit dem Fall des Eisernen Vorhangs den Spitznamen *Klein Odessa* trägt, war ebenfalls in rund 15 Minuten erreichbar.³⁹⁵

Nach der Grade School an der Brooklyn Public School 99³⁹⁶ besucht Allen ab 1949 die Midwood High School.³⁹⁷ Dem Druck der Eltern – besonders der Mutter³⁹⁸, sich für die Schulbildung zu interessieren, folgt Woody Allen jedoch nicht.³⁹⁹ Stattdessen begeistert sich der spätere Filmemacher mehr für Klarinette und Baseball. Von letzterer Tätigkeit kommt sein Spitzname *Woody* – Holzkopf, weil man ihn häufiger mit einem hölzernen Baseballschläger als mit einem Buch antrifft.⁴⁰⁰ In der Schule war Allen weder ein Spitzenreiter noch ein Rebell – seine Lehrer behielten ihn als elegant gekleidet, extrem ruhig und reserviert in Erinnerung. Ein Schüler, der nur das geringste an Aufwand betrieb, um knapp die Prüfung zu bestehen.⁴⁰¹ Aufgrund seines roten Haarschopfes wird Woody Allen von seinen Klassenkameraden *Red* genannt, was ihm überhaupt nicht gefällt. Deshalb soll er einst zum kräftigsten Jungen seiner Klasse gesagt haben: „Ich heisse nicht Red. Wenn du

³⁹¹ McCann, S. 14f.

³⁹² Vgl. Lax, 1993, S. 19f.

³⁹³ Vgl. Björkman, S. 178.

³⁹⁴ Vgl. Lax, 1993, S. 22f.

³⁹⁵ Vgl. Weide, Part1, TC: 07:50.

³⁹⁶ Vgl. Lax, 1993, S. 27.

³⁹⁷ Vgl. Silet, S. 15 (XV).

³⁹⁸ Vgl. Weide, Part1, TC: 13:18.

³⁹⁹ Vgl. McCann, S. 14.

⁴⁰⁰ Vgl. Lebrun, S. 10f.

⁴⁰¹ Vgl. McCann, S. 15.

mich rufen willst, sprich mich bitte mit *Mister Allen* an!“.⁴⁰² So war Allan Stewart Königsbergs alter Ego *Woody Allen* geboren.⁴⁰³

Schon früh fängt Allen an, sich für Filme zu interessieren. „[...] man begann mich ins Kino mitzunehmen, als ich ungefähr fünf war. Ich war dem Film von Anfang an verfallen. [...] von unserem Haus aus waren ungefähr 25 Kinos zu Fuss erreichbar. Ich verbrachte also unendlich viel Zeit im Kino“.⁴⁰⁴ Zu der Zeit wurden in den amerikanischen Ateliers unglaublich viele Filme produziert, sodass monatlich neue Filme von James Cagney, Humphrey Bogart, Gary Cooper und Fred Astaire sowie Filme von Walt Disney auf den öffentlichen Leinwänden gespielt werden konnten. Disney's *Schneewittchen* (1937) ist der erste Film, an den sich Woody Allen von seiner Kindheit im Kino erinnern mag. Aus seinen zahlreichen Kinobesuchen in Flatbush – z.T. sogar vier bis sechsmal die Woche, wenn er nicht zur Schule muss – begeistert er sich besonders für die Filme der Marx Brothers⁴⁰⁵, Ernst Lubitsch, Bob Hope und Preston Sturges. Bald kennt er jeden Komiker, Steptänzer, Magier und Sänger – und versucht diese zu imitieren sowie eigene Witze zu verfassen.⁴⁰⁶ Manchmal schwänzt er sogar die Schule, um in Manhattan ins Kino zu gehen, Letty deckt ihn.⁴⁰⁷ In dieser Periode fängt der spätere Filmemacher an, unter seiner Umbenennung Woody Allen renommierten New Yorker Zeitungen Humoresken zuzusenden.⁴⁰⁸ Gemäss Biograph Eric Lax soll Allen ein Pseudonym geschaffen haben, weil er einerseits nicht wollte, dass seine Klassenkameraden, in der Zeitung von seinem Schaffen erfuhren und andererseits weil er der Meinung war, dass jeder im Showbusiness seinen Namen änderte⁴⁰⁹ – um die Spuren der Immigration zu verbergen oder einfach dem Wohllaut zuliebe. Beispiele hierfür bieten Showbusiness-Künstler wie Joseph Levitch der zu Jerry Lewis wurde, David Daniel Kaminsky zu Danny Kaye oder Leslie Townes Hope zu Bob Hope. Als Ausnahme sind die Marx Brothers – Groucho, Harpo, Chico, Gummo und Zeppo – zu denen sich Woody Allen besser einordnen lässt, weil sein Vorname allein ausreicht, um ihn zu identifizieren.⁴¹⁰

Im November 1952 erscheint Woody Allens erste Veröffentlichung für Walter Witchells Kolumne: „Woody Allen gibt bekannt, er habe in einem Restaurant mit ÜGP-Preisen gegessen – über dem Gehalt der Leute.“⁴¹¹ Es folgen Ghostwriting-Aufträge für bekannte

⁴⁰² Lebrun, S. 10f.

⁴⁰³ Vgl. Björkman, S. 317.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 16.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 16f.

⁴⁰⁶ Vgl. McCann, S. 16.

⁴⁰⁷ Vgl. Weide, Part1, TC: 59:01.

⁴⁰⁸ Vgl. McCann, S. 16.

⁴⁰⁹ Vgl. Lax, 1993, S. 17.

⁴¹⁰ Vgl. Lax, 1991, S. 9f.

⁴¹¹ Björkman, S. 317.

Künstler.⁴¹² So kommt es, dass Woody Allen bereits im Alter von 17 Jahren zwar schulisch nur das Nötigste geleistet hat⁴¹³, jedoch am laufenden Band Bonmots für die Kunden (u.a. Bob Hope, Guy Lombardo und Danny Kaye) des Presseagenten David O. Albert für 25 US-Dollar die Woche schreibt.⁴¹⁴ Zu dieser Zeit verdient er bereits mehr als seine Eltern und ist nie ohne Arbeit.⁴¹⁵ Wenig später steht der Witzeschreiber mit seinem ersten Stand-up-Programm auf der Bühne des *Young Israel Social Club*.⁴¹⁶ Im Juni 1953 schliesst er die Highschool ab und bekommt bei der Agentur von William Morris einen Fünfjahresvertrag.⁴¹⁷ Wäre es nach dem Wunsch der Eltern gegangen, hätte sich Allen als ältester Sohn einer jüdischen Familie zu dem diesem Zeitpunkt für ein Studium der Medizin, Juristik oder Politologie einschreiben sollen. Der damals 17-Jährige gibt dem Druck nach, schreibt sich an der Universität von New York ein – jedoch für den Studiengang der Filmproduktion. Nach einem Trimester bricht er wieder ab.⁴¹⁸ Die schweren Spannungen, die zu der Zeit zwischen ihm und seinen Eltern herrschten, hatte Allen stets zu verharmlosen versucht, wobei in seinen Filmen wie *Annie Hall* (1977) manche Szenarien reflektiert werden. In einem Interview soll er einst gescherzt haben: „Sogar jetzt (1963 – als er bereits erste Erfolge zeigte) würden sie es lieber sehen, dass aus mir ein Pharmazeut geworden wäre. Da wo ich herkomme – aus einer Nachbarschaft der jüdischen Mittelklasse – herrscht ein enormer Druck [...]“.⁴¹⁹ Oder wie Letty Aronson es beschreiben würde: „Er wurde definitiv als das falsche Kind zu diesen Eltern geboren“.⁴²⁰

Später versucht Woody Allen mit Filmproduktions-Abendkursen am *City College of New York* nochmals eine schulische Karriere einzuschlagen und besucht eine Klasse in Dramatischem Schreiben. Die jeweiligen Institutionen bitten ihn nach kurzer Zeit seinen Platz frei zu geben.⁴²¹ Danach schreibt er hauptsächlich Show-Sketches für Sid Caesar.⁴²² 18-jährig und ohne schulische Verpflichtungen lässt sich Allen für eine Comedy-Serie in Hollywood als Autor engagieren.⁴²³ Am 15. März 1956 heiratet Woody Allen in Hollywood⁴²⁴ die damals 17-jährige Philosophiestudentin Harlene Rosen, die er bei einem seiner Auftritte kennen-

⁴¹² Vgl. Silet, S. 15 (XV).

⁴¹³ Vgl. Lebrun, S. 10f.

⁴¹⁴ Vgl. McCann, S. 16.

⁴¹⁵ Vgl. Weide, Part1, TC: 21:17.

⁴¹⁶ Vgl. WFMU's Beware of the blog. A Radio Station that bites back. (Kliph Nesteroff) (14.02.2010): The Early Woody Allen 1951-1971. URL: <http://blog.wfmu.org/freeform/2010/02/the-early-woody-allen-.html> [06.09.16].

⁴¹⁷ Vgl. Björkman, S. 317.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., S. 12ff.

⁴¹⁹ Vgl. McCann, S. 15.

⁴²⁰ Vgl. Weide, Part1, TC: 05:17.

⁴²¹ Vgl. Björkman, S. 12ff.

⁴²² Vgl. Pogel, Nancy: Woody Allen. Boston, 1987, S. Xiii.

⁴²³ Vgl. Silet, S. 15 (XV).

⁴²⁴ Vgl. Björkman, S. 317.

gelernt hatte.⁴²⁵ „Wir waren noch Kinder. Durch die Heirat konnten wir uns jedoch von unserem Elternhaus lösen“⁴²⁶, sagt Allen rückblickend. Zusammen verlassen sie Hollywood und kehren zurück nach Manhattan. Allen schreibt darauf für die Sid Caesar's Chevy Show.⁴²⁷ Ab 1958 ist er für zwei NBC-Produktionen engagiert und wird dafür mit dem *Sylvania Award* ausgezeichnet sowie für einen Emmy-Preis nominiert. Die Sommer 1956, 1957 und 1958 verbringt Woody Allen im *Camp Tamiment Resort*⁴²⁸, eine Art Erholungsort am See für junge Leute aus jüdischen Familien.⁴²⁹ Allen schreibt dort je eine Show pro Woche und knüpft wichtige Kontakte zum Showbusiness.⁴³⁰ 1959 beginnt er seine erste Psychoanalyse.⁴³¹ Während dieser Zeit arbeitet Allen stetig enger mit den beiden Theaterproduzenten Jack Rollins und Charles Joffe, seine späteren Filmproduzenten, zusammen. Sie überreden ihn zu Auftritten als Kabarettist. Für den damals jungen und introvertierten Woody Allen eine alptraumhafte Perspektive. Sein erster Auftritt geht in Greenwich Village erfolglos über die Bühne. Allen äussert sich zur versagten Show mit den Worten: „Ich habe es euch doch gesagt, oder? Das wird nie gehen. Lassen wir das auf der Stelle sein, nicht wahr?“⁴³² Seine Impresarios bleiben hartnäckig und begleiten den Newcomer immer aufs Neue zu Gigs. Nebenbei schreibt Woody Allen für die *Gary Moore Show*. Am 20. April 1960 dann sein Broadway-Debüt: Allen darf mit zwei Sketchen in der Show *From A to Z* auftreten. Die im *Camp Tamiment* kreierte Parodien *Psychological Warfare* und *Groucho-Marx* sind ein Erfolg. Folgend gehört der Komödiant nach einer Probevorstellung im Nachtclub *The Blue Angel*⁴³³ zum festen Programm des Duplex im Greenwich Village⁴³⁴ und wird für Fernsehgastauftritte gebucht. Daneben arbeitet er als Manuskriptautor.⁴³⁵ Für seine Bühnenperformance lässt er sich vor allem vom amerikanisch-jüdischen Stand-up-Comedian Mort Sahl beeinflussen – sein Wortschatz, die Themen rund um Kultur, Politik sowie die aufblühende Psychotherapie waren für Woody Allen „erfrischend neu und brillant“. Genau auf diese Weise wollte auch er sein Publikum begeistern.⁴³⁶ Allens Witze handeln anfangs vom Zusammenleben mit Harlene Rosen⁴³⁷, von

⁴²⁵ Vgl. Reimertz, S. 31.

⁴²⁶ Vgl. Weide, Part1, TC: 24:29.

⁴²⁷ Vgl. Silet, S. 15 (XV).

⁴²⁸ Vgl. Björkman, S. 317f.

⁴²⁹ Vgl. Shone, Tom: Woody Allen. Seine Filme, sein Leben. München, 2015, S. 19.

⁴³⁰ Vgl. Silet, S. 15 (XV).

⁴³¹ Vgl. Björkman, S. 318.

⁴³² Lebrun, S. 17.

⁴³³ Vgl. Björkman, S. 318.

⁴³⁴ Vgl. Silet, S. 15f. (XV/XVi).

⁴³⁵ Vgl. Björkman, S. 318.

⁴³⁶ Vgl. Weide, Part1, TC: 29:15.

⁴³⁷ Vgl. Lebrun, S. 19.

der er sich 1962 scheiden lässt.⁴³⁸ Die Scheidung wird kommentarlos abgehandelt. Rosen erduldet zwar weiterhin die Scherze ihres Ex-Ehemannes auf ihre Kosten, bis ein Fernsehauftritt von Allen das Fass zum Überlaufen bringt. Harlene Rosen macht Allen einen Prozess anlässlich Rufmords und klagt auf eine Million Dollar Schadensersatz sowie Wiedergutmachung wegen Rufschädigung.⁴³⁹ Die beiden einigen sich aussergerichtlich.⁴⁴⁰ 1962 verfilmt Josuah Shelley Woody Allens Drehbuch *The Laughmaker*.⁴⁴¹ Weiterhin ist er als Stand-up-Comedian für die Fernsehshow *Candid Camera* tätig, wird für Soloauftritte gebucht und übernimmt die Vertretung für eine Tonight-Show. Zudem wird Allens erstes Plattenalbum veröffentlicht, das mit einem Grammy Award nominiert wird. Kurz darauf gewinnt ihn Filmproduzent Charles Feldmann für die komplette Neuschreibung des Drehbuchs für den Kinofilm *What's New, Pussycat?*.⁴⁴²

4.2 Karriere am Filmset

Die Produktion von *What's New, Pussycat?* ist ein Star-Vehikel mit Ursula Andress, Warren Beatty⁴⁴³ und Romy Schneider. Die Verfilmung handelt von Allens typischem Themenfeld: Psychoanalyse, Paris, die Jagd nach Frauen und den Charme des Zukurzgekommenen.⁴⁴⁴ Mit diesem Genre trifft der neue Drehbuchautor genau den Puls der 1965er Jahre und behandelt Ideen wie die Liberalisierung der Sitten, Antipsychiatrie sowie Angst vor dem Matriarchat. Allen schreibt sich selbst eine kleine Nebenrolle im Film zu⁴⁴⁵ und fundiert damit mit *What's New, Pussycat?* nicht nur die Basis für seine Karriere als Filmemacher, sondern auch als Filmschauspieler. Im Februar 1966 heiratet Allen die Schauspielerin Louise Lasser⁴⁴⁶, die er bereits vor seiner ersten Scheidung kennengelernt hatte.⁴⁴⁷ Die damals 27-jährige Stegreifkomödiantin war die Tochter eines Steueranwalts der Upper-Middle-Class. Woody Allen spricht bis heute in hohen Tönen von Lasser.⁴⁴⁸ Allen wird kurz darauf von Aufträgen überrannt: Regelmässige Fernsehauftritte, redigieren seines ersten Theaterstücks, Texte für die Zeitschrift *New Yorker*, arbeiten an seinem nächsten Drehbuch *Woody – Der*

⁴³⁸ Vgl. Silet, S. 16. (XVi).

⁴³⁹ Vgl. Lebrun, S. 19.

⁴⁴⁰ Vgl. Reimertz, S. 31.

⁴⁴¹ Vgl. WDR. (Hrsg.) (01.12.15): Stichtag. 1. Dezember 1935 – Woody Allen wird geboren.

URL: <http://www1.wdr.de/stichtag/stichtag-woody-allen-100.html> [07.09.16].

⁴⁴² Vgl. Björkman, S. 318.

⁴⁴³ Anm.: später durch Peter O'Toole ersetzt; Vgl. Shone, S. 28.

⁴⁴⁴ Vgl. Reimertz, S. 32.

⁴⁴⁵ Vgl. Weide, Part1, TC: 41:58.

⁴⁴⁶ Vgl. Lebrun, S. 26ff.

⁴⁴⁷ Vgl. Björkman, S. 318.

⁴⁴⁸ Vgl. Reimertz, S. 31.

Unglücksrabe und eine Schauspielrolle in der James-Bond-Parodie *Casino Royale* führen dazu, dass er zweimal seine Hochzeitsreise verschieben muss.⁴⁴⁹

Von Mitte bis Ende der Sechzigerjahre bringt sich Woody Allen das Handwerk der Regie selbst bei. 1966 produziert er sein erstes Regiestück, den japanischen Spionagefilm *What's Up, Tiger Lily?*. Hierfür rückt er mit Schere und Klebstoff dem ursprünglichen Filmmaterial zu Leibe, fügt ein paar Szenen hinzu und moderiert einige der Szenen als Gastgeber.⁴⁵⁰ Der Film erhält in den Vereinigten Staaten hervorragende Rezensionen.⁴⁵¹ Im selben Jahr feiert sein Broadway-Stück *Don't Drink the Water* Premiere.⁴⁵² Nach langem Umschreiben der Szenen wird das Stück letztendlich ein voller Erfolg.⁴⁵³ 1968 wagt sich Allen an sein zweites Broadway-Theaterstück *Play it Again, Sam*.⁴⁵⁴ Anfang 1969 wird das Stück erstmals aufgeführt und zwei Jahre später von Paramount Pictures verfilmt.⁴⁵⁵

Weil Woody Allen seit der Arbeit an *What's New, Pussycat?* ständig in mehreren Projekten involviert ist, bleibt kaum Zeit für Ehefrau Louise Lasser. Zum Beginn der Verfilmung von *Take the Money and Run* lassen sich die beiden 1969 scheiden.⁴⁵⁶ Dieser Film zählt als erste Woody-Allen-Verfilmung, die vom Skript bis zur Regie und Schnitt von Allen angewiesen wurde. In seinem ersten Originaltyp schafft Woody Allen mit der Hauptfigur Vigil Stockwell einen Anti-Typ zum amerikanischen *tough guy* und entdeckt damit eine Marktlücke, die er in der Zukunft mit ähnlichen Figuren füllt. Palomar Pictures investiert anderthalb Millionen US-Dollar in die Produktion des Films.⁴⁵⁷ Das Werk wird im August 1969 das erste Mal in einem kleinen New Yorker Programmkino gezeigt und feiert einen riesigen Erfolg. Im selben Jahr spricht die 22-jährige Schauspielerin Diane Keaton für eine Broadway-Inszenierung von *Play It Again, Sam* bei Allen vor. Es ist nicht Liebe auf den ersten Blick⁴⁵⁸, die beiden werden später dennoch ein Paar und Keaton spielt in sieben Woody-Allen-Filmen mit.⁴⁵⁹

1971 beginnt die Produktion des zweiten Woody-Allen-Originalfilms *Bananas*. Der Autor, Regisseur und Schauspieler hat sich mittlerweile so hoch auf den Markt gespielt, dass sein Produzent, mit der Filmproduktionsgesellschaft *United Artists* einen perfekten Deal aushandelt – Allen erhält die Zusicherung über Drehbuch, Besetzung und Endfassung des Films selbst zu entscheiden. Der Filmemacher zählt in der Zeit dieser Film-Ära als Pionier,

⁴⁴⁹ Vgl. Lebrun, S. 34f.

⁴⁵⁰ Vgl. Reimertz, S. 33.

⁴⁵¹ Vgl. Lebrun, S. 44.

⁴⁵² Vgl. Björkman, S. 319.

⁴⁵³ Vgl. Lebrun, S. 45f.

⁴⁵⁴ Vgl. Silet, S. 16. (XVi).

⁴⁵⁵ Vgl. Björkman, S. 319.

⁴⁵⁶ Vgl. Silet, S. 16. (XVi).

⁴⁵⁷ Vgl. Lebrun, S. 55.

⁴⁵⁸ Vgl. Shone, S. 40f.

⁴⁵⁹ Vgl. Silet, S. 16. (XVi).

solche Bestimmungen vertraglich festzusetzen. Tom Shone bezeichnet *Bananas* als Allens satirischstes Drehbuch. Der Film hinterliess in vielfacher Hinsicht einen bleibenden Eindruck, sodass sich sogar Allens Vorbild, Komiker Charlie Chaplin positiv dazu äussert.⁴⁶⁰

In der Zwischenzeit hatte sich der gutbezahlte Regisseur 1970 ein Penthouse auf der Fifth Avenue am Central Park East in New York gekauft, das er noch bis Ende der 1990er Jahre bewohnt.⁴⁶¹ Mit Diane Keaton lebt der Filmmacher eine On-off-Beziehung, die beiden wohnen, reisen und arbeiten zusammen.⁴⁶² Der Jazzliebhaber beginnt zu dieser Zeit für viele Jahre noch jeden Montagabend als Klarinettist mit seinem *New Orleans Funeral and Ragtime Orchestras* in Michael's Pub in Midtown Manhattan aufzutreten. Zeitgleich veröffentlicht der Verlag Random House Woody Allens erstes Buch *Getting Even*.⁴⁶³ Die Presse überschüttet Allen für dieses Werk mit Lobeshymnen und bezeichnet ihn als seltenen Humoristen. Im Mittelpunkt des Buches stehen Zielscheiben wie die Psychoanalyse von Freud, die Philosophie und die jüdische Tradition.⁴⁶⁴

Im Spätherbst 1971 wird Woody Allens Theaterstück *Play It Again, Sam* verfilmt.⁴⁶⁵ Allen spielt im Film zwar selbst mit, gibt die Regie allerdings ab.⁴⁶⁶ Im selben Jahr beginnt Allen am Film *Everything You Always Wanted to Know about Sex (But Were Afraid to Ask)* zu arbeiten. Der Filmtitel wird von einer Bestseller-Lektüre von Dr. David Reuben übernommen. Allen kategorisiert den Film als seine erste Sexualkomödie.⁴⁶⁷ Der Episodenfilm wird ein voller Erfolg⁴⁶⁸: Spielt 18 Millionen US-Dollar ein⁴⁶⁹ und erreicht Platz zehn der erfolgreichsten Filme des Jahres.⁴⁷⁰ Kurz darauf macht sich Allen an das Filmwerk *Sleeper*, das vor allem Kindern ansprechen soll. Die moderne Slapstick-Komödie gehört laut Kritikern zu Woody Allens besten frühen Werken.⁴⁷¹ Zwischen den beiden Filmproduktionen *Sleeper* und *Love and Death* findet Woody Allen Zeit, sein zweites Buch *Without Feathers* zu veröffentlichen⁴⁷² und wird zudem für eine Bibelsatire evangelischen Magazin *Wittenberg Door* zum *Theologen des Jahres* gekürt.⁴⁷³ *Without Feathers* beinhaltet achtzehn Pastiche-Texte und behandelt die Themen Gott, Sex sowie insbesondere den Tod. Das Buch umfasst

⁴⁶⁰ Vgl. Shone, S. 45ff.

⁴⁶¹ Vgl. Björkman, S. 319.

⁴⁶² Vgl. Silet, S. 16. (XVi).

⁴⁶³ Vgl. Björkman, S. 319.

⁴⁶⁴ Vgl. Lebrun, S. 47f.

⁴⁶⁵ Vgl. Reimertz, S. 44.

⁴⁶⁶ Vgl. Silet, S. 16. (XVi).

⁴⁶⁷ Vgl. Lebrun, S. 93.

⁴⁶⁸ Vgl. Reimertz, S. 49.

⁴⁶⁹ Vgl. Shone, S. 58.

⁴⁷⁰ Vgl. Reimertz, S. 49.

⁴⁷¹ Vgl. Shone, S. 61f.

⁴⁷² Vgl. Lebrun, S. 124f.

⁴⁷³ Vgl. Reimertz, S. 136.

zudem die beiden unaufgeführten Theaterstücke *God* und *Tod*, welche die Grundlage für spätere Filme bieten.⁴⁷⁴ Folglich beschäftigt sich Allen mit der Welt der russischen Literatur und interpretiert Leo Tolstois Roman *Krieg und Frieden* mit dem Originaltitel *Love and Death* neu. Die Militär-Komödie wird 1973 ein Kassenschlager.⁴⁷⁵ Der Film zeigt klare Stilelemente von Ingmar Bergman auf, wobei die Hauptfigur stark von Bob Hopes Rolle im Film *Monsieur Beaucaire* (1946) inspiriert ist.⁴⁷⁶

4.3 Filme in New York

1976 hat Woody Allen in bereits zehn Filmen mitgewirkt, als er sich an seinen Filmklassiker *Annie Hall* macht.⁴⁷⁷ Zuvor hatte Allen eine Rolle im politischen Streifen *The Front* angenommen. Ein riskantes Engagement, weil Allen weder am Skript noch an der Regie mitentscheiden kann und sich sogar in die Lage bringt, in der McCarthy-Ära auf der Schwarzen Liste der Kommission für antiamerikanische Aktivitäten zu landen.⁴⁷⁸ Das FBI erhält einen Durchsuchungsbefehl für seine Wohnung.⁴⁷⁹

Der Startschuss zur Verfilmung von *Annie Hall* fällt im Frühjahr 1976 unter strenggeheimen Bedingungen. Mit diesem Film zeigt der Filmschaffende das Innenleben, die Wahrheit über sein Zusammenleben mit Diane Keaton inklusive aller Konflikte, die das Leben birgt.⁴⁸⁰ *Annie Hall* sollte ursprünglich den Titel *Anhedonia* tragen. Der griechische Begriff steht für die Unfähigkeit, Freude oder Lust zu empfinden. Die Geschichte hatte der Autor bereits 1975 mit Marshall Brickman erarbeitet.⁴⁸¹ Für die Dreharbeiten stehen sieben Millionen US-Dollar zur Verfügung. Allen holt sich für diese Inszenierung erstmals *Godfathers*-Kameramann, Gordon Willis als Kinematographen ins Team. Die technischen Feinheiten mit Flashback, Split-Screen, Untertitel sowie Zeichentrick machen die episodische Erzählweise der nervösen Romanze letztendlich zu einem Meisterstück seiner Zeit. Des Weiteren bringt Allen mit Präzision die Sprache, die Bewegungen und die Alltagskultur eines Jahrzehnts auf die Leinwand.⁴⁸² *Annie Hall* wird 1978 mit vier Oscars ausgezeichnet und Woody Allen wird zudem als bester Hauptdarsteller nominiert. Allen ist zu jener Zeit erst der dritte Künstler, der für einen Film eine Nomination als Autor, Regisseur und Darsteller erhält. An dem Abend, als

⁴⁷⁴ Vgl. Lebrun, S. 124f.

⁴⁷⁵ Vgl. Shone, S. 69ff.

⁴⁷⁶ Vgl. Weide, Part1, TC: 1:11:17.

⁴⁷⁷ Vgl. Silet, S. 15. (XVi)f.

⁴⁷⁸ Vgl. Lebrun, S. 142f.

⁴⁷⁹ Vgl. Reimertz, S. 136.

⁴⁸⁰ Vgl. Lebrun, S. 154.

⁴⁸¹ Vgl. Shone, S. 76.

⁴⁸² Vgl. Reimertz, S. 56f.

der Filmemacher für sein Meisterwerk drei Oscars entgegennehmen soll, spielt er in Manhattan, wie an jedem Montag, beim *New Orleans Funeral Orchestra* Klarinette. Er verpasst die Verleihung und erfährt erst am nächsten Morgen von seinen Auszeichnungen.

Kurz darauf beginnt Allen mit den Arbeiten seiner Nicht-Komödie *Interiors*.⁴⁸³ Dieser Film ist der erste komplett im Stil seines Vorbilds Ingmar Bergman⁴⁸⁴ und sollte ganz absichtlich anders als *Annie Hall* werden.⁴⁸⁵ Obwohl die Produktionsfirma *United Artists* zu Beginn *Interiors* skeptisch gegenüber steht, wird der Film genehmigt, damit sich Allen in seinem Schaffen weiterentwickeln kann. *Interiors* wird vom Massenpublikum seiner Zeit voraus missverstanden und erntet erst später den Ruhm eines Woody-Allen-Meisterwerks.⁴⁸⁶ 1979 wird der Film von der Academy für das beste Originaldrehbuch und beste Regie ausgezeichnet.⁴⁸⁷

Um an den Stil der perfekt inszenierten Beziehungsgeschichte in *Annie Hall* anzuknüpfen, produziert Woody Allen 1978 den Film *Manhattan*. Der Schwarzweissstreifen übertrumpft sogar *Annie Hall*.⁴⁸⁸ Zusammen mit Gordon Willis schafft Allen einen Film, der New York mit all seinen Facetten zu einer eigenen Figur macht. Der Filmemacher engagiert für dieses Filmprojekt die Enkeltochter von Ernest Hemingway, die 16-jährige Mariel Hemingway, die für ihre Darbietung später eine Oscar-Nominierung erhält. Der Film spielt um die 40 Millionen US-Dollar ein und wird zudem mit einer Nominierung in der Kategorie bestes Originaldrehbuch belohnt.⁴⁸⁹ Nach dem Erfolg mit *Annie Hall* und *Manhattan* ist Woody Allen aus den Filmgeschichtsbüchern nicht mehr wegzudenken und wird mit grossen Fernsehschreibern wie Bergman, Fellini, Truffaut und Wilder verglichen.⁴⁹⁰

1979 lernt Allen die Schauspielerin Mia Farrow kennen, einige Monate später sind sie ein Paar. Der Regisseur geht nicht nur eine neue Liaison ein, sondern wechselt beruflich von seiner bisherigen Produktionsfirma bei *United Artists*⁴⁹¹ (diese geht 1980 bankrott)⁴⁹² zu *Orion Pictures*. Diese übernimmt die Arbeiten seines neuen Films *Stardust Memories*.⁴⁹³ Was Allen in diesem Film vorgeworfen wird, ist das die Figur Sandy Bates autobiografische Züge trägt. Er streitet das ab, sowie er auch nicht wollte, dass man bei *Annie Hall* zu viel von seiner Person hineininterpretiert. Obschon der Film in New York spielt und an Federico Fellinis

⁴⁸³ Vgl. Björkman, S. 320.

⁴⁸⁴ Vgl. Lebrun, S. 167.

⁴⁸⁵ Vgl. Reimertz, S. 58.

⁴⁸⁶ Vgl. Shone, S. 89ff.

⁴⁸⁷ Vgl. Silet, S. 16. (XVi).

⁴⁸⁸ Vgl. Reimertz, S. 58.

⁴⁸⁹ Vgl. Shone, S. 103.

⁴⁹⁰ Vgl. Reimertz, S. 73.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., S. 136.

⁴⁹² Vgl. ebd., S. 73.

⁴⁹³ Vgl. ebd., S. 136.

Film 8½ anlehnt, ist er nur gering erfolgreich. Die Presse bezeichnet ihn sogar als eine Art böser Doppelgänger von *Annie Hall*.⁴⁹⁴ Nach dem niederträchtigen Zerriss ist *Stardust Memories* innerhalb einer Woche aus den New Yorker Kinos verschwunden.⁴⁹⁵ Im selben Jahr erscheint Woody Allens Sammlung von Satiren und Kurzgeschichten *Side Effects*⁴⁹⁶ sowie sein Theaterstück *The Floating Light*.⁴⁹⁷

4.4 Neue Welten

Um sein Publikum bei Laune zu halten, produziert Woody Allen mit *A Midsummer Night's Sex Comedy* seinen ersten Ensemblefilm⁴⁹⁸, der sich in der ländlichen Gegend des Hudson Valley abspielt. Die Sexkomödie ist die erste Frucht der Liebesbeziehung mit Mia Farrow. Allen setzt dabei die Szenerie der Natur in den Fokus.⁴⁹⁹ Das Stück entsteht in einer zweiwöchigen Wartepause, während Allen auf die Genehmigung seines nächsten grossen Filmprojekts *Zelig* die Zeit totschrägt.⁵⁰⁰

Während Woody Allen gleichzeitig an mehreren Filmprojekten arbeitet, nimmt er formale und inhaltliche Motive aus seinem früheren Werk *Take the Money and Run* (1969) wieder auf. In seinem neuen Film *Zelig* arbeitet er die Urszene mit Mächtgern-Verbrecher Virgil Stockwell, als dieser sich nach einem pharmazeutischen Experiment für einige Stunden in einen Rabbi verwandelt, aus.⁵⁰¹ Für diesen Film entscheidet sich Allen für die stilistische Form einer Mockumentary aus historischen Erzeugnissen aus den 1920/30er Jahren. *Zelig* gehört zu Woody Allens treffendsten Selbstportraits⁵⁰², bringt jedoch nur einen geringen Profit ein und wird von der Academy weder nominiert noch ausgezeichnet.⁵⁰³

Wie bereits seine vorherigen Geliebten und Ehefrauen, hat auch Mia Farrow grossen Einfluss auf Woody Allens Schaffen.⁵⁰⁴ Mit ihr kostet er seine ganze Bandbreite aus und spielt jede Taste seines Klaviers.⁵⁰⁵ Durch einen Kommentar gibt die Schauspielerin Allen den Anstoss zum Filmstück *Broadway Danny Rose* (1984). Woody Allen ermöglicht mit diesem Werk

⁴⁹⁴ Vgl. Shone, S. 106ff.

⁴⁹⁵ Vgl. Reimertz, S. 78.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., S. 136.

⁴⁹⁷ Vgl. Björkman, S. 321.

⁴⁹⁸ Vgl. Reimertz, S. 78.

⁴⁹⁹ Vgl. Weide, Part2, TC: 10:30.

⁵⁰⁰ Vgl. Shone, S. 112ff.

⁵⁰¹ Vgl. Reimertz, S. 78f.

⁵⁰² Vgl. Shone, S. 116ff.

⁵⁰³ Vgl. Reimertz, S. 80.

⁵⁰⁴ Vgl. Shone, S. 143.

⁵⁰⁵ Vgl. Weide, Part2, TC: 14:34.

einen Einblick in die Anfänge seiner Karriere in den 1950er Jahren.⁵⁰⁶ Der Film erhält von der Academy eine Nomination für die beste Regie.⁵⁰⁷ Kurz darauf produziert Allen den Film *The Purple Rose of Cairo* (1985). Dieses Werk ist bis ins Detail mit nostalgischen Erinnerungen umgesetzt worden. Obwohl sich Allens Produktionsfirma kommerziell gesehen für den Schluss ein Happy End wünscht, bleibt der Filmemacher seinem ursprünglichen Drehbuch treu⁵⁰⁸ und wird darauf von der Academy für das beste Originaldrehbuch nominiert.⁵⁰⁹ Im gleichen Jahr adoptiert Allen zusammen mit Mia Farrow ein neugeborenes Mädchen aus Texas. Sie geben ihr den Namen Dylan O'Sullivan Farrow.⁵¹⁰ Farrow adoptiert Kind nach Kind und bietet Allen damit ein Familienleben. Der Filmproduzent hat in Mia Farrow nach Louise Lasser (spielte in sechs Woody-Allen-Filmen mit) und Diane Keaton (sieben Filme) eine neue Muse gefunden. Insgesamt entstehen dreizehn Filmproduktionen mit ihr in der Hauptrolle. Der erfolgreichste davon ist bis heute der Familienfilm *Hannah and Her Sisters* (1986), in dem viele Rollen mit Farrows Adoptivkindern besetzt sind. Für dieses Werk dreht Allen das erste Mal mit dem Kameramann Carlo Di Palma, mit dem er zuletzt zwölf Filme umsetzt. Mit Willis sind es acht. *Hannah and Her Sisters* wird ein Erfolg⁵¹¹: Der Film, der an den Stil Ingmar Bergmans anlehnt⁵¹², bricht im Londoner West End alle Rekorde, wird an den Filmfestspielen in Cannes gerühmt⁵¹³, räumt sieben Oscar-Nominierungen ein⁵¹⁴ und wird für das beste Originaldrehbuch ausgezeichnet.⁵¹⁵ Die Filmgesellschaft *Orion Pictures* entkommt somit dem Ruin⁵¹⁶ und produziert nachstehend mit Allen *Radio Days* (1987) und *September* (1987). Im gleichen Jahr wird Woody Allen zu einem der zehn Ehrenmitglieder der *American Academy and Institute of Arts and Letters* ernannt und wird durch die Geburt von Sohn Satchel Ronan O'Sullivan Farrow erstmals Vater.⁵¹⁷

Im Sommer 1988 lässt sich der Filmschaffende von seinen Reisen nach Stockholm, Kopenhagen und Italien für die anstehenden Filmprojekte inspirieren. 1988 werden die Filme *Oedipus Wrecks* aus dem Episodenfilm *New York Stories* und *Another Woman* veröffentlicht. Später folgen die von der Academy nominierten Filme *Crimes and Misdemeanors* (1989) und *Alice* (1990). Nach Allens Schauspielerrolle in Paul Mazurskys *Scene From a Mall* und der

⁵⁰⁶ Vgl. Shone, S. 124.

⁵⁰⁷ Vgl. Silet, S. 17. (XVii).

⁵⁰⁸ Vgl. Shone, S. 132ff.

⁵⁰⁹ Vgl. Silet, S. 17. (XVii).

⁵¹⁰ Vgl. Björkman, S. 321.

⁵¹¹ Vgl. Reimertz, S. 86ff.

⁵¹² Vgl. Weide, Part2, TC: 25:03.

⁵¹³ Vgl. Shone, S. 142.

⁵¹⁴ Vgl. Björkman, S. 321.

⁵¹⁵ Vgl. Silet, S. 17. (XVii).

⁵¹⁶ Vgl. Reimertz, S. 90.

⁵¹⁷ Vgl. Björkman, S. 321.

Premiere der Filme *Shadows and Fog* sowie *Husbands and Wives* trennen sich der Filmkünstler und seine Lebenspartnerin Mia Farrow im August 1992.⁵¹⁸ Diese Trennung ist der Startschuss einer jahrelangen Auseinandersetzung mit Farrow um das Sorgerecht der drei Kinder Moses Amadeus Farrow, Dylan O’Sullivan Farrow und Satchel O’Sullivan Farrow.⁵¹⁹ Mia Farrow hatte während der Dreharbeiten zu *Husbands and Wives* Beweise für Allens Beziehung zu Farrows damals 21-jährigen Adoptivtochter Soon-Yi Previn gefunden. Der Filmschaffende bestätigt die Beziehung später öffentlich und gerät in einen Strom von negativen Schlagzeilen.⁵²⁰ Fünf Jahre später heirateten Soon-Yi Previn und Woody Allen.⁵²¹

4.5 Europa und zurück nach New York

Nach dem traumatischen Ende mit Mia Farrow versucht Allen an die Erfolge vor seiner Farrow-Zeit anzuschließen. Mit der Produktion von *Manhattan Murder Mystery* (1993) knüpft der Kunstschaffende mit Diane Keaton in gewissen Zügen an *Annie Hall* (1977) an.⁵²² Dieses Werk wird zusammen mit *Husbands and Wives* von der Academy für das beste Originaldrehbuch nominiert. *Husbands and Wives* wird zudem mit dem British Academy Award ausgezeichnet. In den Neunzigerjahren realisiert Woody Allen zwar erfolgreiche Filme wie die TV-Fassung *Bullets Over Broadway* (1994), *Mighty Aphrodite* (1995), *Deconstructing Harry* (1997) und *Sweet and Lowdown* (1999), die fast alle von der Academy für diverse Kategorien nominiert werden, die Streitigkeiten mit Mia Farrow haben beim Massenpublikum allerdings Spuren hinterlassen. Um die Millennium-Wende hin publiziert der Filmemacher nach zwanzig Jahren erstmals wieder einen Beitrag im *New Yorker*. Es folgen Filme wie *Small Time Crooks* (2000), *The Curse of the Jade* (2001) sowie *Hollywood Ending* (2002). Aufgrund des Attentats in New York am 11. September 2001, besucht Allen im selben Jahr das erste Mal die Verleihung der *Academy Awards* in Hollywood und bittet Regisseure darum, weiterhin Filme in New York City zu drehen. Wenig später nimmt der Filmemacher an den Filmfestspielen in Cannes die Palmen-Auszeichnung für sein Lebenswerk entgegen.⁵²³ Nach der Erscheinung der Filme *Anything Else* (2003) und *Melinda and Melinda* (2004) wurde Woody Allen bereits mit 136 Preisen und Nominierungen für seine Leistungen gerühmt. Die Muse für unsterbliche Filmwerke scheint Allen aber erst wieder mit der in England gedrehten Komödien *Match Point* (2005) und *Scoop* (2006) zu

⁵¹⁸ Vgl. Silet, S. 17. (XVii).

⁵¹⁹ Vgl. Björkman, S. 322.

⁵²⁰ Vgl. Shone, S. 175f.

⁵²¹ Vgl. Silet, S. 17. (XVii).

⁵²² Vgl. Shone, S. 180.

⁵²³ Vgl. Silet, S. 17f. (XVii/ XViii).

küssen und läutet damit die Ära seiner europäischen Filme ein. Danach erscheinen die Filme *Cassandra's Dream* (2007), *Vicky Cristina Barcelona* (2008), *Whatever Works* (2009), *You Will Meet a Tall Dark Stranger* (2010), *Midnight in Paris* (2011), *To Rome With Love* (2012), *Blue Jasmine* (2013), *Fading Gigolo* (2014), *Magic in the Moonlight* (2014), und *Irrational Man* (2015). Für das Originaldrehbuch von *Midnight in Paris* wird Woody Allen nach 25 Jahren erstmals wieder selbst von der Academy mit einer Auszeichnung geehrt und erhält für seinen Erfolg zudem einen Golden Globe.⁵²⁴

Mit seinem letzten Werk *Café Society* (2016) inszeniert Allen eine Dreiecksbeziehung, die zwischen Hollywood und New York während der 1930er Jahren spielt. Eingebettet ist das Ganze in einen jüdisch-satirischen Rahmen, in welchem Allen typischerweise die jüdische Mutter ins Visier nimmt. Der Film wird erstmals im Mai 2016 zur Eröffnung der 69. Internationalen Filmfestspiele in Cannes gezeigt.⁵²⁵ Im gleichen Jahr dreht Allen zudem mit der Produktionsfirma Amazon Video zu ersten Mal eine sechsteilige Woody-Allen-Serie. *Crisis in Six Scenes* lief im Herbst 2016 an.⁵²⁶ Zurzeit ist Woody Allen an der Postproduktion seines 46. Films *Wonder Wheel*, der in Coney Island gedreht wurde und am 1. Dezember 2017, an Allens 82. Geburtstag in den Kinos anlaufen soll.⁵²⁷

4.6 Woody Allen als jüdischer Künstler

Journalist Joel Stein empört sich in seinem Artikel *Who Runs Hollywood? C'mon* (2008) darüber, dass gemäss einer Umfrage nur 22% der Amerikaner glaubten, dass die Filmindustrie in Hollywood von amerikanischen Juden gelenkt wird, 1964 waren es noch 50% gewesen. Die Anti-Defamation League (Bund gegen Verleumdung) sah diese rückgehende Entwicklung als positiver Schritt gegen die Stereotypisierung von Juden an. Stein hingegen stellt klar⁵²⁸: „Hollywood wird komplett von Juden geleitet“.⁵²⁹ Dieser Diskurs ist fast älter als die Filmfabriken in Hollywood selbst, die ursprünglich von den amerikanischen Juden der ersten und zweiten Generation in den 1910er Jahren gegründet worden waren. Denn es waren die osteuropäisch-jüdischen Immigranten gewesen, die noch in

⁵²⁴ Vgl. Movie Master (Hrsg.) (25.09.16): Filmographie. Woody Allen (Schauspieler). URL: http://www.schauspieler-lexikon.de/schauspieler_Woody+Allen.htm [25.09.16].

⁵²⁵ Vgl. Zeit Online (Wenke Husmann) (11.05.16): Jongleur der Sehnsüchte. URL: <http://www.zeit.de/kultur/film/2016-05/cannes-woody-allen-cafe-society-film> [25.09.16].

⁵²⁶ Vgl. Spiegel Online (Hannah Pilarczyk) (30.09.16): Erste TV-Comedy von Woody Allen. Der Serienneurotiker. URL: <http://www.spiegel.de/kultur/tv/woody-allen-erste-tv-serie-crisis-in-six-scenes-mit-miley-cyrus-a-1114385.html> [05.10.16].

⁵²⁷ Vgl. Variety.com (Brent Lang) (12.06.17) [13.07.17].

⁵²⁸ Vgl. Hanak-Lettner, Werner: *Bigger Than Life. 100 Years of Hollywood – A Jewish Experience*. Berlin, 2011, S. 10f.

⁵²⁹ Ebd., S. 11.

ihrem *Schtetl*, inspiriert von Groschenromanen, träumten aus den Grenzen auszubrechen, ihren Ursprungsort hinter sich zu lassen und ihre eigene Fantasiewelt zu kreieren: Tugend, Loyalität, Tradition, Amerika!; Menschen mit einem stabilen Familiensinn und voll mit neuen Ideen, Happy-Endings inklusive – all dass wurde in Filmen mehrheitlich von Juden ins Leben gerufen. Das goldene Zeitalter wurde vor allem durch die Studiogründer Carl Laemmle (Universal Pictures), Adolph Zukor (Paramount), Wilhelm Fuchs (Fox), Shmuel Gelbfisz (Goldwyn), Louis B. Mayer (MGM) und den Gebrüdern Harry, Albert, Sam und Jack Warner (Warner Bros.) sowie Harry Cohn (Columbia) erst möglich gemacht. Sie waren es, die nach den ersten Schritten in New York die Filmindustrie in den Vereinigten Staaten die Form gab, die sie bis heute noch prägt.⁵³⁰ Im Jahr 1905 waren Filme zwar Mittel zum Zweck um die Pause zwischen den beliebten Variétéaufführungen zu füllen, zwei bis drei Jahre später wurden die Filme in den sogenannten *nickelodeons* für Tausende von Immigranten der Mittelklasse zur Hauptattraktion, da der Eintritt mit fünf bis zehn Cents als erschwingliche Unterhaltung galt. 1908 zählte Manhattan bereits 123 Filmtheater, rund die Hälfte befand sich in den jüdischen Viertel der Lower Easts Side oder im jüdischen Viertel von East Harlem. Jüdische Unternehmer wie Adolph Zukor, Marcus Loew (war in Kleindeutschland, NYC) aufgewachsen), sowie William Fox sahen früh das Potenzial dieser Theaterkinos und eröffneten ihre ersten in Manhattan und Brooklyn. Zusammen mit dem deutsch-jüdischen Immigranten Carl Laemmle und dem Know-How aus Europa wagte Adolph Zukor die ersten Versuche von Filmproduktionen, die länger als die gängigen Kurzfilme dauerten und mit bekannten Persönlichkeiten zu besetzen. In den 1910er Jahren verlegte sich die Filmproduktionsstätte nach Hollywood. Die Geschäftsleitung blieb jedoch in New York und hatte besonders bis in die 1920er/30er Jahre die Fäden der amerikanischen Filmindustrie in der Hand. Die jüdische Bevölkerung in New York war rückblickend nicht nur für die anfängliche Entwicklung von Produktionen und Präsentationen beteiligt, sondern stellte auch das Publikum. Hollywood zum neuen Sammelpunkt für zahlreiche New Yorker Juden und verbreitete mit dem Medium des Films die jüdische Kultur in ganz Amerika.⁵³¹ Neben den Studiobesitzern gab es auch zahlreiche jüdische Schauspieler und Regisseure, die besonders nach den Jahren 1933 bis 1939 nach Hollywood kamen. Viele von ihnen wollten ihre jüdische Identität oder die Spuren der Immigration für sich behalten und änderten deshalb z.B ihren Namen. Wie bspw. der erste Western-Star Broncho Billy Anderson (geb. Max Aronson) oder die Schauspielerin Theda Bara (geb. Theodosia Goodman).⁵³²

⁵³⁰ Vgl. Hanak-Lettner, S. 8ff.

⁵³¹ Vgl. Polland / Soyer, S. 240ff.

⁵³² Vgl. Hanak-Lettner, S. 8ff.

Die damaligen Begebenheiten stellten diese sowie der nachfolgende Generation von jüdischen Künstlern vor die Wahl, sich dem Assimilationsprozess zu ergeben oder das Leben am Rande der Gesellschaft zu akzeptieren, was ihnen teilweise schon in der ghettoähnlichen Abgeschiedenheit ihrer Kindheit vorgelebt wurde.⁵³³ Diese Problematik des jüdisch-amerikanischen Jugendlichen thematisiert auch Philip Roth in seiner Kurzgeschichten-sammlung *Goodbye, Columbus* (1959) und in seinem Adoleszenzroman *Portnoy's Complaint* (1969). Dabei behandelt er den als schmerzlich empfundenen Widerspruch zwischen dem wachsenden Bewusstsein des jüdischen Erbes und der Abkehr von jüdisch-orthodoxer Religion. Den Themenschwerpunkt legt Roth dabei auf die Neurose, die Psychoanalyse, dem Generationskonflikt, die typisch jüdische Familienkonstellation mit einer übermächtigen Mutter und den sexuellen Beziehungen des Protagonisten zu Nicht-Jüdinnen.⁵³⁴

Diese Schwerpunkte und andere jüdische Elemente sind ebenfalls bei Woody Allens künstlerischem Schaffen allgegenwärtig.⁵³⁵ So reflektiert er bspw. an Filmfiguren wie dem jungen Virgil in *Take the Money and Run* (1969), dem jungen Boris in *Love and Death* (1975), Joe Needleman in *Radio Days* (1987) und dem jungen Alvy in *Annie Hall* (1977) seine Kindheit. Allen zeigt anhand der später entwickelten Figuren im Erwachsenenalter, dass er sich der Bedeutung, die der Erziehung im Hinblick auf die Entwicklung der Person zukommt, durchaus bewusst ist. So dass z.B. das jüdische Matriarchat prägend sein kann.⁵³⁶

Viele seiner Charaktere sind ebenfalls jüdischer Abstammung.⁵³⁷ Des Weiteren integriert Allen oft die Merkmale der Figur des modernen *Schlemihls*. Allen greift dabei die Ansätze des *kleinen menschele* aus der jiddischen Literatur auf. Denn mit den osteuropäischen Juden waren nicht nur ihr Humor, sondern auch ihre volkstümlichen Geschichten nach Amerika emigriert.⁵³⁸ Dabei ist anzunehmen, dass Allens Eltern sowie er selbst mit den Geschichten und Streiche des Hersch Ostropoler, der mit Till-Eulenspiegel aus dem deutschsprachigen Raum zu vergleichen ist, aufgewachsen waren.⁵³⁹ Isaac Bashevis Singer ist einer der bekanntesten polnisch-amerikanischen Schriftsteller, der diesen literarischen Archetypen wiederkehrend in seinen Erzählungen neu gestaltet – wie z.B. *Gimpel der Narr*, der 1957

⁵³³ Vgl. Fernengel, Ingmar: Ängstlich und gottverlassen. Woody Allen und Ingmar Bergman auf der Suche nach dem Sinn des Lebens. Frankfurt am Main 2010, S. 13.

⁵³⁴ Vgl. Weber, S. 46.

⁵³⁵ Vgl. Fernengel, S. 13.

⁵³⁶ Vgl. Kinne, S. 107.

⁵³⁷ Vgl. Fernengel, S. 13.

⁵³⁸ Vgl. Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung (Stefana Sabin)(14.07.2004): Zwischen den Sprachen. Zum 100. Geburtstag von Isaac Bashevic Singer. URL: <https://www.nzz.ch/article9OHMH-1.279230> [31.07.17].

⁵³⁹ Vgl. Bloch, Chaim: Hersch Ostropoler. Ein jüdischer Till-Eulenspiegel des 18. Jahrhunderts. Seine Geschichten und Streiche. Berlin, Wien, 1921, S. 8.

durch die Übersetzung vom Jiddischen ins Englische von Saul Bellow grosse Bekanntheit erreichte.⁵⁴⁰ Im Gegensatz zu den genannten Figurentypen verändert sich Woody Allens Gestalt jedoch auf einzigartige Weise – sie durchläuft einen Prozess von individueller sowie persönlicher Rettung.⁵⁴¹

Diese spezifischen Charakteristika des entfremdeten Grosstadtjuden – der zwar geistig brillant, aber emotional verstört ist und an Alltagsbanalitäten scheitert, – benutzt Allen oft für die männlichen Hauptfiguren in seinen Filmen. Allen erschafft dabei romantische Antihelden, die an den bestehenden sozialen Normen der amerikanischen Gesellschaft scheitern und als Sündenböcke der modernen intellektuellen Massenzivilisation in Erscheinung treten.⁵⁴² Gemäss Thomas J. Kinne kann diese Figur, die sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Amerika den sich veränderten Lebensbedingungen aussetzt, als Schlüssel zu Woody Allen im Kontext der jüdischen Tradition betrachtet werden.⁵⁴³ Denn wie bereits die jüdischen Immigranten, die obwohl sie in Quartieren wie der Lower East Side oder später Brooklyn „unter sich“ waren, sich in einer bemerkenswerten Schnelligkeit dem *American way of life* folgten und sich in Form von Bartracht, Kleidung, Sprache und gar Lebensanschauung der Assimilation aussetzten.⁵⁴⁴ Infolge dieser Verwandlung sahen sie sich früher oder später mit der Frage ihrer jüdischen Identität gegenüber.

Woody Allen ist laut Harry Goldman einer Generation von jüdischen Komikern zuzuschreiben, die sich von ihrer ursprünglichen Erziehung entfremdet haben. Der Autor schreibt 1974 in seinem Buch *Ladies and Gentleman Lenny Bruce!!*, dass diese genannte *extreme Entfremdung* auf die charakteristischen Verhältnisse in den Elternhäusern der jungen jüdischen Komiker zurückzuführen sei: 1. auf die Permissivität, die aus dem Zusammenbruch der strengen Ordnung und etablierten Wertsysteme resultiert; 2. auf die elterliche Manipulation der Kinder, die zum völligen Bruch zwischen den beiden Generationen führen kann; 3. auf die Dominanz der Mutter, die die Freiheit des Kindes (besonders der männlichen) in engen Grenzen hält.⁵⁴⁵ Das Resultat dieser Abnabelung, die eine Reihe von grundlegenden Attributen aufzeigt, ist an einer Reihe von gleichaltrigen jüdischen Künstlern aufzuzeigen – Lenny Bruce und Jerry Lewis sind hier ebenfalls als Beispiele zu nennen.

⁵⁴⁰ Vgl. Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung (Stefana Sabin)(14.07.2004)[31.07.17].

⁵⁴¹ Vgl. Feuer, Menachem: The Schlemiel in Woody Allen's Later Films. In: A Companion to Woody Allen. Herausgegeben von Peter J. Bailey und Sam B. Girgus. Chichester, 2013, S. 405f.

⁵⁴² Vgl. Weber, S. 46.

⁵⁴³ Vgl. Kinne, S. 235.

⁵⁴⁴ Vgl. Ruppin, S. 126.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., S. 108f.

Berndt Schulz ist des Weiteren der Ansicht, dass Woody Allen schon früh den alltäglichen Antisemitismus seiner unmittelbaren Umgebung registriert haben muss. Denn er habe sich schon zu den Anfängen seiner Karriere in Form seiner Komik über jüdische Alltagsitten lustig gemacht und damit nach seinem komischen Prinzip die ungewöhnlichen Verhaltensweisen sowie die Welt der andersartigen Gewohnheiten miteinander konfrontiert.⁵⁴⁶

Im Nachschlagewerk *Encyclopaedia Judaica* von 2007 steht unter dem Begriff *Humor* geschrieben:

„Der jüdische Humor ist von Juden und hauptsächlich für Juden gemacht und reflektiert besondere Aspekte des jüdischen Lebens. Diese breite Definition umfasst volkstümlichen sowie mündlichen Humor in Form von Witzen oder Anekdoten und solchen Humor, der von Professionellen kreiert wurde. (...) Trotz der grossen Unterschiede der Lebensverhältnisse der verschiedenen Gemeinden, ist der jüdische Humor durch bestimmte Charakteristiken durchzogen, die ihn einzigartig machen. (...) In den USA wird der jüdische Humor heute als eine der Hauptströme des amerikanischen Humorkultur betrachtet“.⁵⁴⁷

Historiker Stephen J. Whitfield teilt die Unverwechselbarkeit des jüdisch-amerikanischen Humors in drei Kategorien ein: 1. Der jüdische Humor als Essenz des jüdischen Glaubens; 2. Jüdischer Humor als Waffe der Unterdrückten; 3. Jüdischer Humor als Bewusstsein einer höheren Bildungskultur.⁵⁴⁸

In der jüdischen Tradition steht der Humor nicht im Widerspruch zum Ernst des Lebens, sondern in Verbindung damit, was bereits die älteste jüdischen Literatur einschliesst. In den verschiedenen Büchern des Alten Testaments finden sich Angaben verschiedener Arten von Humor wieder.⁵⁴⁹

Woody Allens weiss besonders die letzteren zwei Kategorien in seiner Humoristik gekonnt einzubinden. Sein durchaus zwiespältiges Verhältnis zum orthodoxen Judentum – um nur eines vieler Beispiele zu nennen – drückt er beispielsweise in den Kurzgeschichten *Chassidische Geschichten* aus:

„Rabbi“, fragt der Mann, „wo kann ich Frieden finden?“. Der Chassid mustert ihn und sagte: „Schau dich um!“. Der Mann drehte sich um, und Rabbi Ben Kaddisch schmettert ihm einen

⁵⁴⁶ Vgl. Schulz, Berndt: *Woody Allen Lexikon. Alles über den Autor, Regisseur, Darsteller, Komiker, Entertainer und Privatmann aus Manhattan*. Berlin 2000, S. 167.

⁵⁴⁷ Avner, Ziv: *Humor*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Herausgegeben von Fred Skolnik und Michael Berenbaum. Bd. 9, 2. Aufl., Detroit, 2007, S. 590.

⁵⁴⁸ Whitfield, S. 246f.

⁵⁴⁹ Vgl. Kinne, S. 237ff.

Kerzenleuchter auf den Hinterkopf. „Ist dir das friedlich genug?“, kichert er und rückt sich seine jarmulke zurecht.⁵⁵⁰

Der Filmemacher übt mit seiner Komik keine Kritik an einem wirklichen Gott, sondern setzt vielmehr eine weitverbreitete Vorstellung eines Gottes in Szene. Eines Gottes nämlich, der mithilfe seiner selbsternannten Statthalter, sich wegen eventueller Verstöße gegen seine Gesetze, entschädigen lässt – oder der den Menschen vermeintliches Glück in Form materiellen Segens bringt.

Heute bezeichnet sich Woody Allen selbst als Agnostiker an der Schwelle zum Atheisten⁵⁵¹, von der jüdischen Religion hat er sich aber nie vollends abgewandt.⁵⁵² In einem Interview verrät er, dass er zwar nicht an Gott glaube, die Religion aber für sehr wichtig halte und diese ihn interessiere. Zumal sie als Ausdruck der Kultur verstanden werden soll.⁵⁵³ Lee Guthrie zitiert Woody Allen mit der Aussage⁵⁵⁴: „Ich wünschte, ich würde bekehrt werden. Ich stehe dazu offen und würde froh sein, wenn es passieren würde“⁵⁵⁵. Ingmar Fernengel kommentiert diese Zeilen damit, dass Woody Allen sich in diesem Sinne vom Atheisten unterscheidet, weil sich Allen mit solchen Worten noch ein Hintertürchen offen hält und insgeheim auf ein Zeichen von Gott hofft.⁵⁵⁶

⁵⁵⁰ Sammlung Luchterhand: Woody Allen. Allen für alle. Seine besten Stories. Hamburg, Zürich, 1992, S. 63.

⁵⁵¹ Vgl. Kinne, S. 57ff.

⁵⁵² Vgl. Fernengel, S. 13.

⁵⁵³ Vgl. Kinne, S. 57.

⁵⁵⁴ Vgl. Kinne, S. 103.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 103.

⁵⁵⁶ Vgl. Fernengel, S. 13.

5. New York als jüdischer Ort in W.A. Filmen

„Ich bin in Manhattan nicht nur verliebt, solange ich denken kann. Ich habe jeden einzelnen Film geliebt, der in New York spielte und jeden, der hoch über der Skyline begann und der Stadt immer näher kam.“⁵⁵⁷ – Woody Allen, in einem Interview (1979)

5.1 *Annie Hall*, 1977

5.1.1 Formale Inhaltsanalyse

Die romantische Komödie *Annie Hall* (1977) gilt als eines der beliebtesten Werke von Woody Allen. Ursprünglich trug das Drehbuch den Namen *Anhedonia*, weil es sich zu Anfang noch auf die Figur des Alvy Singer (Woody Allen) konzentrierte und damit aus dem griechischen Begriff dessen Unfähigkeit, Freude oder Lust zu empfinden, beschreibt.⁵⁵⁸ „Es war ein Film über mich“⁵⁵⁹, sagte Allen. Weil die Erzählung auf diese Weise nicht funktionierte, widmete Allen den Film letztendlich der zweiten Hauptfigur Annie Hall (Diane Keaton), weil diese es schafft, Alvy zum Umdenken zu bewegen.⁵⁶⁰ Der Film zeigt erstmals einen ernsteren Stil des Filmemachers. Die hier zunutze geführte Palette von philosophischen – wie bspw. intellektuelle Ansichten über Sex, Kunst, Tod sowie andere Neurosen, prägen später die nachfolgenden Dekaden seines Schaffens.⁵⁶¹ *Annie Hall* fundiert auf Elementen seiner Beziehung zu Diane Keaton, in der besonders der verbale Schlagtausch inklusive Neckereien sowie Sticheleien einer modernen Beziehung zum Vorschein kommen.

Für die insgesamt 282 Schnitte engagierte Allen erstmals den Kameramann Gordon Willis – der Anfang einer langen Zusammenarbeit, die als der Grundstein für die typischen Woody-Allen-Filme gilt: lange Takes mit Szenen, die manchmal ohne Schnitt eingefangen werden und die Protagonisten, die von einer parallel auf der anderen Strassenseite fahrenden Kamera eingefangen werden. Bahnbrechend war vor allem, dass die Figuren oft aus dem Off sprachen. Allens Eröffnungsmonolog ist eine polierte, philosophische Version seiner früheren Comedy-Programme. Während der Dreharbeiten wurden nicht nur der Titel, sondern auch zahlreiche Passagen aus dem ursprünglichen Skript, das Allen mit Marshall Brickman geschrieben hatte, geändert. Allein für die Schlusszene wurden drei verschiedene Varianten gedreht.⁵⁶² Der Film wird 1978 mit vier Oscars ausgezeichnet: Bester Film, bestes

⁵⁵⁷ Shone, S. 104.

⁵⁵⁸ Vgl. Shone, S. 76.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 76.

⁵⁶⁰ Vgl. Fernengel, S. 42.

⁵⁶¹ Vgl. Lee, Sander H.: *Eighteen Woody Allen Films Analyzed. Anguish, God and Existentialism*. Jefferson, North Carolina, London, 2002, S. 35.

⁵⁶² Vgl. Shone, S. 78ff.

Originaldrehbuch, beste Regie und beste Hauptdarstellerin (Diane Keaton). Woody Allen wird zudem als bester Hauptdarsteller nominiert.⁵⁶³

5.1.2 Erzählung

Annie Hall erzählt die Geschichte des 40-jährigen und ziemlich neurotischen New Yorker Juden Alvy Singer (Woody Allen), der sein Leben und seine Liebesbeziehung zu Annie Hall (Diane Keaton) rückblickend betrachtet.⁵⁶⁴ Dabei durchbricht der Film das herkömmliche Muster des romantischen Filmgenres – ein Paar lernt sich kennen, trennt sich und kommt am Schluss wieder zusammen. Hier kommt alles anders: Zu Beginn kommt die Trennung, dann streitet sich das Paar über eine verpasste Therapiestunde sowie für das Zuspätkommen zur Vorstellung eines Bergman-Films und zuletzt wird über die erste, dann über die zweite Ehe des Mannes gestritten. Nach zwanzig Minuten Filmdauer wird in einer Rückblende das Kennenlernen und folglich die Vergänglichkeit romantischer Gefühle inszeniert.⁵⁶⁵ Die Grenzen Manhattans verlassen die Figuren dabei nur selten.⁵⁶⁶ Annie findet ihr Gleichgewicht zum Schluss in Los Angeles, wo Alvy ihr nachreist und sie bittet ihn zu heiraten. Die junge Frau hat fern von ihm jedoch ihr Gleichgewicht gefunden und überlässt dem Neurotiker seine unlösbaren Probleme sich selbst.⁵⁶⁷

5.1.3 Jüdische Erinnerungsorte in *Annie Hall*

Filmkritiken benennen *Annie Hall* unter anderem als den Nachfolger des Films *Lichter der Grossstadt* (1933) von Woody Allens grossem Vorbilds Charlie Chaplin. Denn beide Filme fangen die Kulisse und das Gefühl von New York zu seiner Zeit ein und umschliessen es mit einer Romanze.⁵⁶⁸ Bereits in der ersten Szene nach dem Prolog, in dem sich Alvy unter anderem eines Witzes von Groucho Marx bedient, werden zwei jüdische Erinnerungsorte aus Woody Allens Kindheit gezeigt: Alvy wird als Kind von seiner Mutter in Brooklyn zum Psychiater gebracht, weil dieser unter Depressionen leidet.⁵⁶⁹ Brooklyn galt zu den inszenierten Kinderjahren der Figur des jungen Alvy Singer als der von Juden am meist bewohnteste Stadtteil New Yorks.⁵⁷⁰ Ebenso der in Brooklyn liegende Vergnügungspark

⁵⁶³ Vgl. Björkman, S. 320.

⁵⁶⁴ Vgl. Lebrun, S. 156.

⁵⁶⁵ Vgl. Shone, S. 82ff.

⁵⁶⁶ Vgl. Fernengel, S. 43.

⁵⁶⁷ Vgl. Lebrun, S. 160.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., S. 167.

⁵⁶⁹ Vgl. Allen, Woody: Der Stadtneurotiker. *Annie Hall*. Drehbuch von Woody Allen und Marshall Brickmann. Aus dem Amerikanischen von Eckhard Henscheid und Sieglinde Rahm. Zürich, 1981a, S. 9ff.

⁵⁷⁰ Vgl. Reimertz, S. 12.

Coney Island, der in der darauffolgenden Einblendung gezeigt wird⁵⁷¹, galt um die Jahre des Zweiten Weltkriegs als typisch jüdischer Ort, der sich besonders für die Mittelklasse als Zufluchtsort aus dem Alltag etablierte.⁵⁷² Brooklyn als jüdischer Stadtteil an sich und Coney Island als jüdisches Mekka der Unterhaltung sind in *Annie Hall* als jüdische Erinnerungsorte der Emigration zu deklarieren. Die beiden Orte werden im Verlauf des Films nochmals inszeniert, als Annie, Rob und Alvy mit dem Auto einen Tagesausflug machen.⁵⁷³ Die einzelnen Aufnahmen, die Alvy Singers Kindheit zeigen und durch autobiografische Züge von Woody Allen geprägt sind, wurden später im Film *Radio Days* (1987) ausgearbeitet.⁵⁷⁴ Als weiterer *lieu de mémoire* wird das Movietheater in *Annie Hall* gleich mehrmals in Szene gesetzt. Beispielsweise als Annie zum ersten Mal in Erscheinung tritt und die beiden sich einen Film von Woody Allens Vorbild Ingmar Bergman anschauen wollen.⁵⁷⁵ Filmtheater spielten besonders zu Anfang des 20. Jahrhunderts für die jüdischen Migranten der Mittelklasse als Sozialisation- und Unterhaltungsfaktor eine bedeutende Rolle. Zahlreiche Filmhäuser in Lower East Side, Brooklyn und Ost-Harlem wurden von jüdischen Immigranten eröffnet und geführt.⁵⁷⁶ Woody Allen verbrachte nach eigener Aussage bereits in seiner Kindheit unheimlich viel Zeit im Kino.⁵⁷⁷

Ein Thema, das sich um den ganzen Film legt und diverse Szenen inhaltlich prägt, ist die Psychoanalyse nach Sigmund Freud. Woody Allen, der selbst seit 1959 zum Analytiker geht, lässt seine Figuren Alvy Singer und Annie Hall ihre Beziehungsprobleme in einer Splitscreen-Szene auf der Liegecouch reflektieren.⁵⁷⁸ So witzelt Alvy im Film: „[...] ich hätte mich auch umgebracht, aber ich war da bei einem orthodoxen Freudianer in Behandlung – und wenn man sich umbringt, da muss man dann auch für die versäumte Stunde bezahlen.“⁵⁷⁹ Allen kommt letztendlich nicht ohne Psychoanalyse aus, pflegt zu den Vertretern dieses Berufsstandes jedoch ein ambivalentes Verhältnis, das auch in anderen Filmen durch den jüdischen Humor zum Ausdruck kommt.⁵⁸⁰ In einer Filmkritik schreibt Michel Lebrun in *Jeune Cinéma* (1977) treffend:

⁵⁷¹ Vgl. Allen, 1981a, S. 12.

⁵⁷² Vgl. Weide, Part I, TC: 07:50.

⁵⁷³ Vgl. Allen, 1981a, S. 108ff.

⁵⁷⁴ Vgl. Björkman, S. 95.

⁵⁷⁵ Vgl. Allen, 1981a, S. 19f.

⁵⁷⁶ Vgl. Polland / Soyer, S. 235ff.

⁵⁷⁷ Vgl. Björkman, S. 16.

⁵⁷⁸ Vgl. Schulz, Berndt: Was Sie schon immer über Woody Allen wissen wollten. Hamburg, 1987, S. 54.

⁵⁷⁹ Allen, 1981a, S. 81.

⁵⁸⁰ Vgl. Humboldt Gesellschaft (Bertram Hacke) (22.11.00): Woody Allen – Eine Kurzcharakterisierung. URL: <http://www.humboldtgesellschaft.de/inhalt.php?name=woody> [05.08.17].

„Es hat schon viele Glossen über den befreienden Humor der Juden gegeben: Chaplin, die Marx Brothers, Jerry Lewis. Ich sehe hier nichts davon. Im Leben wie in seinen Filmen erringt Woody Allen beträchtliche berufliche Erfolge, während sich die Fehlschläge seines Privatlebens häufen. Ausserdem im Gegensatz zu anderen jüdischen Komikern, die sich durch ihre Aggressivität entladen, hat er sich einer Psychoanalyse unterzogen [...]“.⁵⁸¹

In *Annie Hall* bleibt Woody Allen nicht ausschliesslich in New York. In Gesprächen, wie später auch mit Annie, macht Alvy eine Reise in das jüdische Hollywood. So belustigt sich Alvy über Los Angeles und sagt: „Ich will nicht in einer Stadt leben, deren einzige kulturelle Errungenschaft darin besteht, dass man bei Rotlicht rechts abbiegen kann“.⁵⁸² Allen selbst hatte in jungen Jahren sein Glück in Filmfabrik Hollywood versucht und war kurzerhand wieder nach New York zurückgekehrt.⁵⁸³ Hollywood hatte sich besonders nach den 1930ern Jahren als Ort der Emigration für jüdische Theater- und Filmkünstler entwickelt.⁵⁸⁴ So war beispielsweise selbst Woody Allens Idol Charlie Chaplin von Europa, über New York nach Hollywood emigriert. In Chaplin früheren Haus sind Alvy und Annie auch zu Gast an einer Party, als sie Rob in L.A. besuchen.⁵⁸⁵

Zu guter Letzt lässt Allen im Film auf seine satirische Art und Weise überall unterschwellig Antisemitismus in New York verorten. Unter Grossmutter Halls Augen mutiert er beispielsweise zum Klischeebild eines Juden⁵⁸⁶ und bildet sich auf dem Tennisplatz ein, als *Jud* beschimpft worden zu sein⁵⁸⁷, was in seinen Variationen und Erweiterungen wiederum die Schwierigkeit des Seins eines jüdischen New Yorker Intellektuellen widerspiegelt.⁵⁸⁸

⁵⁸¹ Lebrun, S. 167.

⁵⁸² Allen, 1981a, S. 18.

⁵⁸³ Vgl. Silet, S. 15 (XV).

⁵⁸⁴ Vgl. Hanak-Lettner, S. 8ff.

⁵⁸⁵ Vgl. Allen, 1981a, S. 135.

⁵⁸⁶ Vgl. Fernengel, S. 42.

⁵⁸⁷ Vgl. Allen, 1981a, S. 17f.

⁵⁸⁸ Vgl. Lebrun, S. 165.

5.2 *Manhattan*, 1979

5.2.1 Formale Inhaltsanalyse

„Kapitel eins. Er betete New York an. Er vergötterte New York über alle Massen“.⁵⁸⁹

– Woody Allen, *Manhattan* (1979)

Woody Allens *Manhattan* (1979) ist ein lustiger und zugleich trauriger Spielfilm über menschliche Beziehungen in der Steinwüste New York.⁵⁹⁰ Der Film ist eine Liebeserklärung an seine Stadt in Schwarzweiss – in den Farben des Kinos seiner Kindheit⁵⁹¹ – Champagner, Zylinder, Nachtclub und Pferdekutschen im Central Park inklusive.⁵⁹² Die sensible Fotografie und die Musik von George Gershwin unterstreichen Woody Allens Sehnsucht nach dieser Zeit.⁵⁹³ Allen wollte einen Film machen, der New York wie eine eigene Figur behandelt.⁵⁹⁴ Farbe hätte sie zu weich und warm erscheinen lassen⁵⁹⁵, deshalb entschieden der Filmemacher und sein Kameramann Gordon Willis das Stück im Breitwandformat und mit anamorpher Kameralinse zu drehen. Eine Technik, die man zuvor für den Dreh von Kriegsfilmern genutzt hatte.⁵⁹⁶ Denn mit harten Kontrasten sowie Entscheidungen kämpfen auch seine Filmfiguren.⁵⁹⁷ Die beiden Kunstschaffenden erreichen mit einem schlichten, elliptischen Stil – d.h. langen Szenen ohne Schnitt, Aufnahmen in der Totalen oder Halbtotale (Master Shots) sowie sogar Nahaufnahmen und Einstellungswechsel beim Dialog – ihren künstlerischen Höhepunkt. Besonders die Skyline von Manhattan bleibt in Erinnerung, die zum Anfang den Film durch Feuerwerk erhellt und zum Ende, mit der Abendsonne beschienen, wieder beschliesst. Der Film sollte die romantische Realität abbilden und jene Dinge zeigen, die Allen und Willis lieben.⁵⁹⁸ „Was man [...] in Manhattan von der Stadt sah, war sehr selektiv, vom Buch diktiert. [...] Ich drehe die Strassen, wie ich sie vorfinde, ohne den Versuch, eine bestimmte Atmosphäre zu erschaffen oder nachzustellen.“⁵⁹⁹ Der Film drückt meine Gefühle gegenüber dem Leben in dieser Stadt aus“⁶⁰⁰, so Woody Allen.

⁵⁸⁹ Allen, Woody: *Manhattan*. Drehbuch von Woody Allen und Marshall Brickman. Aus dem Amerikanischen von Hellmuth Karasek und Armgard Seegers. Zürich, 1981b, S. 104.

⁵⁹⁰ Vgl. Lebrun, S. 185.

⁵⁹¹ Vgl. Fernengel, S. 47.

⁵⁹² Vgl. Shone, S. 94.

⁵⁹³ Vgl. Lebrun, S. 185.

⁵⁹⁴ Vgl. Shone, S. 94.

⁵⁹⁵ Vgl. Fernengel, S. 47.

⁵⁹⁶ Vgl. Shone, S. 94.

⁵⁹⁷ Vgl. Fernengel, S. 47.

⁵⁹⁸ Vgl. Shone, S. 94ff.

⁵⁹⁹ Frodon, Jean-Michel: Woody Allen im Gespräch mit Jean-Michel Frodon. Aus dem Französischen von Uli Aumüller. Zürich, 2005, S. 120.

⁶⁰⁰ Lebrun, S. 186.

Manhattan kommt am 25. Juli 1979 in die Kinos⁶⁰¹, schliesst nach dem kommerziellen Misserfolg von *Interiors* (1978), an die Lobeshymnen von Annie Hall an⁶⁰² und wird von den Kritikern als „der einzige grosse amerikanische Film der 1970er Jahre“⁶⁰³ gelobt. Der Film spielt rund 40 Millionen US-Dollar ein⁶⁰⁴ und wird in den Kategorien Beste weibliche Nebenrolle (Mariel Hemingway) und Bestes Drehbuch je für einen Oscar nominiert.⁶⁰⁵

5.2.2 Erzählung

Im Film *Manhattan* spielt Woody Allen Isaac Davis, einen 43-jährigen Fernsehautor⁶⁰⁶, der um die Oberflächlichkeit aus seinem Leben zu verbannen, seinen Job kündigt, unter dem Vorwand, ein Buch zu schreiben.⁶⁰⁷ Nach zwei gescheiterten Ehen führt er eine Beziehung mit der erfrischend unkomplizierten 17-jährigen Tracy (Mariel Hemingway).⁶⁰⁸ Seine Exfrau Jill (Meryl Streep) will zudem ein enthüllendes Buch über ihre Ehe zu ihm veröffentlichen.⁶⁰⁹ Isaac, der unsichere Stadtneurotiker mit einer Unzahl von Komplexen, verlässt Tracy für die pseudointellektuellgeschwätzig Mary Wilkie (Diane Keaton), die Ex-Geliebte seines Freundes, den verheirateten Yale (Michael Murphy). Nicht, weil er sich unsterblich in sie verliebt hat, sondern vielmehr um der gesellschaftlichen Konvention zu genügen, die den grossen Altersunterschied von Tracy und ihm ablehnt.⁶¹⁰ Schliesslich trennt sich Mary von ihm und kehrt zurück zu Yale. Erst jetzt erkennt Isaac, dass er eigentlich Tracy liebt und rennt quer durch die Stadt, um ihr gerade noch vor ihrer Abreise nach London seine Liebe zu gestehen. Sie entscheidet sich jedoch für ihre sechsmonatige Studienreise und bittet ihn darum, mit etwas Vertrauen, auf sie zu warten.⁶¹¹

⁶⁰¹ Vgl. Shone, S. 101.

⁶⁰² Vgl. Lebrun, S. 186.

⁶⁰³ Saris, Andrew: Village Voice. In: *The Unruly Life of Woody Allen. A Biography*. Herausgegeben von Marion Meade. Weinfeld & Nicolson Verlag. London, 2000, S. 130.

⁶⁰⁴ Vgl. Shone, S. 103.

⁶⁰⁵ Vgl. Silet, XVii.

⁶⁰⁶ Vgl. Lebrun, S. 185.

⁶⁰⁷ Vgl. Fernengel, S. 48.

⁶⁰⁸ Vgl. Lebrun, S. 185.

⁶⁰⁹ Vgl. Shone, S. 102.

⁶¹⁰ Vgl. Fernengel, S. 48.

⁶¹¹ Vgl. Shone, S. 100ff.

5.2.3 Jüdische Erinnerungsorte in *Manhattan*

Der Filmkritiker Frank Rich vom *Time Magazine* bezeichnet zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung, *Manhattan* als „prismatisches Porträt einer Zeit und eines Ortes, das man noch in den kommenden Jahrzehnten studieren wird, um etwas über die Menschen von heute zu erfahren“⁶¹². So entführt Woody Allen nicht nur in den 3.35 Minuten des Prologs seine Zuschauer durch eine szenenvolle Einblende von Lichtblicken in Manhattan, sondern zeigt im Film eine Szene nach der anderen New York aus seiner liebsten Perspektive: den Central Park bei Nacht, das Bloomingdale’s, das Planetarium, den Russian Tea Room, das MoMA, die Brooklyn Bridge im Morgengrauen und zu Beginn eine Szene im Restaurant Elaine’s, der zu jener Zeit angesagteste Treffpunkt der Stadt.⁶¹³ Manhattan war in den Vierzigern Jahren die goldene Stadt gewesen. Zum Zeitpunkt der Verfilmung von *Manhattan* im Jahr 1979, war es schwierig, sich an dieses Manhattan zu erinnern – wuchernde Kriminalität, überall Müll auf den Strassen und Pornografie erodierten den ehemaligen Glanz der Stadt an jeder Front.⁶¹⁴ Allen versuchte diesem Bilde entgegenzuwirken: „Der Film drückt meine Gefühle gegenüber dem Leben in dieser Stadt aus. Es ist mein subjektiver romantischer Blick. Ich kann mir aber auch gut vorstellen, wie in hundert Jahren die Leute *Manhattan* sehen und dabei sehr viel Typisches über das Grosstadtleben unserer Zeit ganz im Allgemeinen erfahren“.⁶¹⁵ Im Allgemeinen geht es im Film allerdings vielmehr um charakteristische Milieus als um seine individuellen Charaktere.⁶¹⁶

Bereits in den ersten 3.35 Minuten der Eröffnungsszene von *Manhattan* präsentiert Woody Allen mithilfe einer Aneinanderreihung von Master Shots (in diesem Sinne *lieux de mémoire*) eine jüdische Landschaft der Erinnerung (nach Dan Diner) in New York. Das Ganze ist vom Musikstück *Rhapsody in Blue*⁶¹⁷ des russisch-jüdisch abstammenden Komponisten George Gershwin (geb. Jacob Gershovitz) unterlegt.⁶¹⁸ Angefangen mit der Einblendung der Szene des Marktplatzes: Der Beruf des Markthändler oder Zwischenhändlers galt bei den jüdischen Immigranten bereits seit den 1830er Jahren als weitverbreiteter Beruf.⁶¹⁹ Besonders der kurze

⁶¹² Shone, S. 103.

⁶¹³ Vgl. Fernengel, S. 47.

⁶¹⁴ Vgl. Evanier, David: *Woody – The Biography*. New York, 2015, S. 213.

⁶¹⁵ Lebrun, S. 186.

⁶¹⁶ Vgl. Knight, Christopher J.: *Woody Allen’s Manhattan and the Ethnicity of Narrative*. In: Silet, Charles L.P.: *The Films of Woody Allen. Critical Essays*. Lanham (etc.), 2006, S. 146.

⁶¹⁷ Vgl. Allen, Woody: *Manhattan*. DVD-Video. Written and directed by Woody Allen and Marshall Brickman. USA, 2007 [1979], TC: 00.01f.

⁶¹⁸ Vgl. Lemo – Lebendiges Museum Online (Hrsg.) (2017): *George Gershwin 1898-1937*.

URL: <https://www.dhm.de/lemo/biografie/george-gershwin> [27.06.17].

⁶¹⁹ Vgl. Rock, S. 156.

Abschnitt, als zwei Händler je einen Handwagen (engl. *push-cart*)⁶²⁰ durch den Filmausschnitt schieben, erinnert an die Arbeitswelt der jüdischen Emigranten der Lower East Side. Es folgen mehrere solcher Einblicke in die Kulisse der Gassen des Kleiderhandels und eine Einblende auf die Bearbeitungstheke einer Fleischerei. Diese beiden Ausschnitte können ebenfalls als Andeutung auf jüdische Erinnerungsorte der Emigration kategorisiert werden. Denn auf den Marktplätzen in Manhattan verkauften jüdische Immigranten ab Mitte des 19. Jahrhunderts neben anderen Waren Secondhand-Kleidung und waren später selbst in der Kleiderindustrie als Geschäftsleiter oder Arbeitnehmer tätig.⁶²¹ Ende der 1880er Jahre war die Hälfte der Fleischereibetriebe in New York unter jüdischer Hand, was dieses Berufsmilieu ebenso als jüdisch verordnen lässt.⁶²²

In der weiteren Folge werden wiederholend alte New Yorker Wohnblöcke gezeigt, zwischen denen sogar einmal Wäscheleinen gespannt sind. Obschon die Häuser zum Zeitpunkt der Dreharbeiten, grösstenteils nicht mehr von Juden bewohnt wurden, fanden in diesen ab 1833 erbauten *tenements* vielerlei deutsche und osteuropäischen Juden nach der Migration in die Vereinigten Staaten – besonders in Kleindeutschland an der Lower East Side – ihre erste Behausung.⁶²³ Die Kleidungsstücke an der Wäscheleine gelten zudem als weiteres Indiz für die jüdische Berufswelt im Bekleidungs-gewerbe. Dort, wo ein Grossteil der immigrierten Juden – besonders Ende des 19. Jahrhunderts – ihren ersten Arbeitsplatz fand.⁶²⁴

Die Queensboro Bridge erscheint diverse Male zum Anfang des Films sowie später in der bekannten Szene, in der Mary und Isaac nebeneinander auf der Parkbank sitzen und im Morgengrauen dem Erwachen der Stadt zuschauen.⁶²⁵ Die 1909 eröffnete Strassenbrücke ist das Bindeglied zwischen dem Stadtviertel Queens, der Überquerung Roosevelt Island und Manhattan. Wie bereits der Bau der Williamsburg Bridge den Juden in New York erlaubt hatte, in Brooklyn unter besseren Lebensumständen zu wohnen, jedoch durch die Verkehrsverbindung das Zentrum in Manhattan mit Arbeitsplätzen und Synagogen zu einfacher zu erreichen⁶²⁶, wurde das durch die Queensboro Bridge ebenso möglich. Um die Jahrhundertwende waren nämlich zahlreiche Juden von der Lower East Side in die besseren Gegenden in Queens gezogen.⁶²⁷

⁶²⁰ Vgl. Ruppin, S. 340.

⁶²¹ Vgl. Rock, S. 155f.

⁶²² Vgl. Szymanski, S. 214-223, hier S. 216.

⁶²³ Vgl. Pertsch, S. 65.

⁶²⁴ Vgl. Polland / Soyer, S. 40.

⁶²⁵ Vgl. Allen, 1981b, S. 54.

⁶²⁶ Vgl. Kaplan, S. 96.

⁶²⁷ Vgl. Gurock, 2012, S. 21.

Des Weiteren werden in der Einleitung des Films Szenen einer einfahrenden oder wegfahrenden Fähre eingespielt. Das Schiff als Verkehrsmittel kann als Erinnerungssymbolik für die Immigrationswellen in Vereinigten Staaten gedeutet werden. Woody Allens Vorfahren sowie Millionen anderer jüdischer Immigranten erreichten das gelobte Land bis Mitte des 20. Jahrhunderts über die grossen europäischen Einschiffungshäfen in Liverpool, Rotterdam, Antwerpen, Le Havre, Genua, Bremerhaven und Hamburg.⁶²⁸ Ab 1892 mussten alle Immigranten der Dritten Klasse zuerst an der Immigrationsprüfungsstelle in Ellis Island bestehen, bevor sie einen neuen Lebensabschnitt auf dem Festland Manhattans beginnen durften.⁶²⁹ Eine Wegfahrt von der sogenannten *Insel der Tränen* ist auf einem der kurzen Filmausschnitte ebenfalls zu sehen.

Im den Eröffnungsszenen sowie vorlaufend im Film hat Woody Allen eine Landschaft der Erinnerung aus einer Vielzahl von Erinnerungsorten in Form von Strassenschildern, Shops, Restaurants, Galerien sowie Namen von Persönlichkeiten eingepflanzt: So ist beispielsweise die Eingangsbeschriftung des Shops Henri Bendel kaum zu übersehen. Sein Gründer, Henri Willis Bendel, entstammte von einer jüdischen Familie aus Lafayette (Louisiana) und hatte es mit seinem Einkleidungsgeschäft an der Fifth Avenue zu grossen Reichtum gebracht.⁶³⁰ Bendel ist nur eine Figur von vielen Nachkommen einer jüdischen Immigrantenfamilien, die es in New York und in den Vereinigten Staaten geschafft hatten, sich als wohlhabende Unternehmer zu etablieren.⁶³¹ Im Prolog wird zudem eine kurze Sequenz aus dem Solomon R. Guggenheim Museum gezeigt. Das Museum für moderne Kunst wurde unter anderem von der schweizer-jüdischen Industriellenfamilie Guggenheim erbaut.⁶³² Die Szene als Mary und Yale sich im *Bloomingdale's* am Kosmetikstand treffen⁶³³, zählt ebenso zu dieser Kategorie: Das Kaufhaus wurde von den Bloomingdale Brüdern, Söhne eines deutsch-jüdischen Immigranten, 1861 in New York eröffnet und gehörte im 20. Jahrhundert zu den erfolgreichsten Warenhäusern der Vereinigten Staaten.⁶³⁴

In der ersten Szene nach dem Auftakt sitzen die Protagonisten Isaac, Tracey, Yale und Emily im *Elaine's*.⁶³⁵ Das Restaurant von Elaine Edna Kaufman an der Upper East Side existierte von 1963 bis kurz nach dem Tod der jüdischen Besitzerin im Jahr 2010. Das Lokal etablierte

⁶²⁸ Vgl. Pertsch, S. 46f.

⁶²⁹ Vgl. Mitchell, S. 36.

⁶³⁰ Vgl. Goldring/Woldenberg – Institute of Southern Jewish Life (Hrsg.) (2014): Lafayette – Historical Overview. URL: <http://www.isjl.org/louisiana-lafayette-encyclopedia.html> [26.07.17].

⁶³¹ Vgl. Kaplan, S. 21.

⁶³² Vgl. Historisches Lexikon der Schweiz (Ralph Weingarten) (20.03.2007): Guggenheim. URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D24696.php> [26.07.17].

⁶³³ Vgl. Allen, 1981b, S. 56.

⁶³⁴ Vgl. Jew of the Week (Hrsg.) (19.06.2014): Jew of the Week: Straus and Bloomingdale. URL: <http://www.jewoftheweek.net/2014/06/19/jews-of-the-week-straus-and-bloomingdale/> [26.07.17].

⁶³⁵ Vgl. Allen, 1981b, S. 12.

sich in kurzer Zeit nach der Eröffnung in den 1960er Jahren zum Treffpunkt vieler jüdisch abstammender Künstler im Showbusiness wie z.B. Leonard Bernstein, Kirk Douglas und eben Woody Allen.⁶³⁶ Der elegante Russian Tea Room des polnisch-jüdischen Immigranten Jakob Zysman wird in *Manhattan* ebenfalls kurz inszeniert, als Isaac mit seinem Sohn Willie essen geht. Als die beiden das elegante Lokal betreten, fragt Willie, warum er denn keine Frankfurter bekomme. Isaac empfiehlt ihm, er solle Blinis essen, die wären sowieso viel gesünder.⁶³⁷ In dieser kurzen Szene vereinen sich drei jüdische Komponenten: Das 1927 eröffnete Tee-Lokal, das zum Anfang vor allem Schokoladendelikatessen anbot, florierte besonders in den 1920/30er Jahren als Treffpunkt der Unterhaltungsindustrie. Das Restaurant wurde nicht nur von osteuropäischen Juden betrieben, sondern hatte viele – wie z.B. Komiker Mel Brooks – ebenfalls zu Gast.⁶³⁸ Des Weiteren sind Frankfurter eine Anspielung auf die Frankfurter Würstchen der bekannten Hotdogs des osteuropäisch-jüdischen Immigranten Nathan Handwerker in Coney Island, die bestimmt einen Platz in Woody Allens Kindheitserinnerungen haben.⁶³⁹ Die Alternative, die Isaac seinem Sohn vorschlägt, sind Blinis (jidd. Blintze), ist eine Art Eierkuchen, der in der Küche der osteuropäischen Juden in den Vereinigten Staaten äusserst beliebt war.⁶⁴⁰

Was in der Einführung des Films zudem nicht übersehen werden kann, ist die Leuchtschrift *Broadway*. Das Theaterviertel am Times Square ist der Ort, der vor allem zu seinen Anfängen von zahlreichen jüdischen Künstlern mitgestaltet wurde und in diesem Sinne als jüdischer Ort in New York gilt⁶⁴¹ und Woody Allens Karriere mitprägte.⁶⁴² In einer kurzen Einblende sieht man ausserdem in den einführenden Spielminuten eine Szene des *Delacorte Theater* im Central Park.⁶⁴³ Das Amphitheater wurde vom russisch-jüdischen Abstammenden Joseph Papp (geb. Joseph Papirofsky) auf die Beine gestellt.⁶⁴⁴ Der Theaterproduzent war ein grosser Liebhaber des jiddischen Theaters und hatte 1962 mit diesem Projekt eine Hommage an die Varietétheater der Jahrhundertwende geschaffen.⁶⁴⁵

⁶³⁶ Vgl. The New York Times (Enid Nemy) (03.12.2010): Elaine Kaufman, Who Fed and Fussed Over the Famous, Dies at 81. URL: <http://www.nytimes.com/2010/12/04/nyregion/04kaufman.html> [27.07.17].

⁶³⁷ Vgl. Allen, 1981b, S. 64.

⁶³⁸ Vgl. Restaurant-ing through history (Jan Whitaker) (25.02.2011): Theme restaurants: Russian! URL: <https://restaurant-ingthroughhistory.com/tag/russian-tea-room/> [27.07.17].

⁶³⁹ Vgl. Pertsch, S. 92.

⁶⁴⁰ Vgl. Fidgety Fingers (Hrsg.) (2010): What ist he difference between blinis and pancakes: yeast? URL: <http://projectfidgetyfingers.blogspot.ch/2010/12/what-is-difference-between-blinis-and.html> [27.07.17].

⁶⁴¹ Vgl. Kaplan, S. 121.

⁶⁴² Vgl. Björkman, S. 318.

⁶⁴³ Vgl. Centralpark.com (Hrsg.) (2017): Delacorte Theater.

URL: <http://www.centralpark.com/guide/attractions/delacorte-theatre.html> [27.07.17].

⁶⁴⁴ Vgl. The New York Times (Eleanor Blau) (02.11.1991): Joseph Papp Is Remembered in Words and Song.

URL: <http://www.nytimes.com/1991/11/02/arts/joseph-papp-is-remembered-in-words-and-song.html> [27.07.17].

⁶⁴⁵ Vgl. Kaplan, S. 24ff.

5.3 *Zelig*, 1983

5.3.1 Formale Inhaltsanalyse

Der Film *Zelig* (1983) von Woody Allen ist ein fiktionaler Dokumentarfilm – eine sogenannte Mockumentary aus historischen Aufnahmen, Fotografien und Interviews.⁶⁴⁶ Der Schwarzweissfilm berichtet von einer erfundenen Persönlichkeit, dem New Yorker Juden Leonard Zelig, im Jahr 1928.⁶⁴⁷ Der Film knüpft formal sowie inhaltlich an Motive aus Allens früheren Werken an. Die Idee des Leonard Zelig findet sich nämlich bereits im Film *Take the Money and Run* (1969) in der Figur des Virgil Stockwell wieder, als dieser sich Aufgrund eines Experiments für einige Stunden in einen Rabbi verwandelt.⁶⁴⁸

Was diesen Film massgebend prägt, ist der *Zelig-Effekt*, der als *Allensche Wahrscheinlichkeitsrelation* der Kinematographie oder auch Ununterscheidbarkeit von Inhalt und Form beschrieben wird.⁶⁴⁹ Mit dem nahtlos ineinander übergehende Dokumentations- und Fiktionsmaterial im visuellen Bereich sowie der perfekten Tonspur setzten Allen und sein Team Anfang der Achtzigerjahre im Dokumentargenre neue Filmstandards.⁶⁵⁰ Denn jeder Ton und jedes Bild in *Zelig* ist, losgelöst ob Original oder Kopie, eine Fälschung.⁶⁵¹ Woody Allen besorgte sich für die Produktion Filmmaterial aus den 1920/30er Jahren und verarbeitete diese mit zusätzlichen Filmaufnahmen, die er mit Linsen, Kameras, Scheinwerfer und Mikrofonen aus den 1920er Jahren kreiert hatte. Die Dreharbeiten mit Gordon Willis dauerten zwölf Wochen, die Postproduktion mehr als ein Jahr.⁶⁵² Woody Allen und Mia Farrow spielen die Hauptrollen von Leonard Zelig und seiner Psychotherapeutin Dr. Eudora Fletcher.⁶⁵³ Die übrigen Schauspielrollen wurden mit Verwandten, Freunden und Crew-Mitgliedern besetzt, um die nachgestellten Interviews so real wie möglich wirken zu lassen.⁶⁵⁴ Als eine Art allenscher Kunstgriff wurden die Expertenrollen mit Personen besetzt, die zwar in der Öffentlichkeit bekannt, aber keine Schauspieler waren. So dokumentierten unter anderem die jüdischen Persönlichkeiten Schriftsteller Saul Bellow, Psychoanalytiker Bruno Bettelheim, Historiker Irving Howe und Soziologin Susan Sontag das Phänomen.⁶⁵⁵

⁶⁴⁶ Vgl. Shone, S. 116.

⁶⁴⁷ Vgl. Gerhold, Hans: Woodys Welten. Die Filme von Woody Allen. Frankfurt am Main, 1991, S. 146f.

⁶⁴⁸ Vgl. Reimertz, S. 78f.

⁶⁴⁹ Vgl. Gerhold, S. 146f.

⁶⁵⁰ Vgl. Schulz, 2000, S. 345.

⁶⁵¹ Vgl. Felix, Jürgen: Woody Allen. Komik und Krise. Marburg 1992, S. 175.

⁶⁵² Vgl. Shone, S. 116.

⁶⁵³ Vgl. Allen, Woody: *Zelig*. Drehbuch von Woody Allen. Zürich, 1983, S. 5.

⁶⁵⁴ Vgl. Shone, S. 116.

⁶⁵⁵ Vgl. Janssen, S. 35.

Der Film kostete 6.8 Millionen US-Dollar und brachte weltweit eher wenig Gewinn.⁶⁵⁶ *Zelig* erhielt von der Academy zwar keine Nomination, stiess jedoch in den akademischen Kreisen auf grosse Resonanz.⁶⁵⁷

5.3.2 Erzählung

In *Zelig* wird die parabelhafte Lebensgeschichte von Leonard Zelig (Woody Allen) Ende der 1920er erzählt. Chronologisch beginnt der Film mit der Kindheit Zeligs, der aus einem jüdischen kleinbürgerlichen New Yorker Elternhaus stammt. In der Schule wird der kleine Junge gefragt, ob er *Moby Dick* gelesen habe. Zelig schämt sich, es nicht getan zu haben und lügt, was zur Zündung seiner Anpassungsstrategie führt. Erst Jahre später nimmt er äusserlich die Gestalt seines Gegenüber an, als er am St. Patrick's Day eine irische Bar besucht. Weil er keine grüne Kleidung trägt, verwandelt sich Zelig zum ersten Mal in ein *menschliches Chamäleon*. Er wird selbst zum Iren – inklusive roten Haaren, typischer Nase und Akzent. Der Verwandlungsmarathon nimmt seinen Lauf, bis er eines Tages als vermisst gemeldet wird. Zelig wird kurz darauf bei einer Razzia in Chinatown als *strangelooking Oriental* festgenommen. Die Polizei stellt fest, dass die äussere Anpassung nicht mithilfe eines Kostüms simuliert ist und lässt Zelig ins Manhattan Hospital einliefern, wo er auf Psychiaterin Dr. Eudora Fletcher (Mia Farrow) trifft. Fletcher widmet sich aller Skepsis ihrer männlichen Kollegen dem seltsamen Fall. Für die Problemanalyse wird Zelig mit Psychiatern, Franzosen, Chinesen, Fettleibigen und dunkelhäutigen Personen in Kontakt gebracht. Die Diagnose: Zelig passt sich seinem Gegenüber physisch, sprachlich und in seinen Möglichkeiten kognitiv an. Die einzige Ausnahme sind Frauen, diese stellen offensichtlich für Zeligs labile Identität keine Gefahr dar – ausser, die ihn behandelnde Dr. Fletcher, weshalb er sich bei ihren Behandlungsversuchen stetig selbst in einen Psychiater verwandelt. Die Ärztin findet letztendlich den psychischen Defekt, heilt Zelig kurzfristig und verliebt sich während der intensiven Therapie in ihren Patienten.

Die beiden werden ein Paar und als Amerikas neue Helden gefeiert. Die Öffentlichkeit schlachtet das Phänomen des Leonard Zelig auf alle erdenklichen Arten medial aus. So taucht Zeligs problematische Vergangenheit in der Gegenwart auf – das ehemalige Chamäleon muss sich wegen Regressansprüche verantworten – ein Skandal!⁶⁵⁸ Zelig hält darauf dem Druck der öffentlichen Meinung nicht Stand, hat einen Rückfall und taucht unter. Dr. Fletcher sucht Zelig über Wochen und findet ihn zuletzt in Nazideutschland an Hitlers Seite. Der jüdische

⁶⁵⁶ Vgl. Reimertz, S. 79f.

⁶⁵⁷ Vgl. Shone, S. 121.

⁶⁵⁸ Vgl. Felix, S. 174ff.

Verwandlungskünstler hat sich als Überlebensstrategie der Assimilation hingegeben und die Fronten gewechselt. Zusammen flüchten die beiden zurück nach New York und finden dort ihr Happy End.⁶⁵⁹

5.3.3 Jüdische Erinnerungsorte in *Zelig*

Im Film *Zelig* setzt Woody Allen Leonard Zelig als Figur des modernen *Schlemihls* in seine Landschaft der Erinnerung der 1920er Jahre in New York. Zelig, der aus Angst in jeglichen Lebenssituationen als Aussenseiter zu gelten, entwickelt die bemerkenswerte Fertigkeit, sich in Verhalten und Aussehen jeder Situation und jedem Gegenüber anzupassen.⁶⁶⁰ Dabei stellt Allen seine Figur, im kafkaesken Sinne der Verwandlung, unter den Druck der Anpassung, Konformität, Integration und Identität.⁶⁶¹ Allen thematisiert mit seinem Chamäleon die Assimilation (Akkulturation) an die Mehrheitskultur des *American way of life* und den Identitätskonflikt eines jüdischen Emigranten sowie dessen Nachkommen. Wie Zelig standen die jüdischen Immigranten in New York nach ihrer Ankunft ebenso dem Zwiespalt gegenübergestellt, sich der Assimilation in Form von Sprache, Aussehen und Lebensanschauung hinzugeben oder ihren von der Religion aus diktierten Lebensstils zu bewahren. Aus diesem inneren Konflikt resultierte früher oder später die Frage nach ihrer eigenen jüdischen Identität. New York insgesamt wird hier im Sinne dieser Auslegung selbst als jüdischer Erinnerungsort der Emigration – mit all seinen Konflikten und Herausforderungen – dargestellt. Die sprachliche Angleichung stellt Allen unter anderem bereits im Filmtitel *Zelig* (jidd. gesegnet) dar⁶⁶² und macht damit den sogenannten *Internal Bilingualism* zum Thema. Denn durch die Trennung und das Leben der Diasporajuden in einem fremdsprachigen Umfeld wurde dieser nicht nur gefördert, sondern etablierte sich später als Werkzeug einer zweisprachig aufgewachsenen Generation.⁶⁶³ Saul Bellow schreibt dazu bspw.: „Hebräisch war zwischen den blassen Juden die Sprache der seriösen Literatur; Jiddisch die Sprache des Säkularismus und der Komik“.⁶⁶⁴

Einen weiteren Blick setzt Allen mit *Zelig* auf die Varietétheater und das Jazz-Zeitalter der 1920er Jahre. Bereits nach wenigen Minuten werden die Aufnahmen einer Künstlerin

⁶⁵⁹ Vgl. Gerhold, S. 146f.

⁶⁶⁰ Vgl. Fernengel, S. 54.

⁶⁶¹ Vgl. Gerhold, S. 150f.

⁶⁶² Vgl. Felix, S. 176f.

⁶⁶³ Vgl. Kinne, S. 251f.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 251.

eingebildet, die im Rahmen eines solchen Theaters den Charleston tanzt⁶⁶⁵, gefolgt von Tanzeinlagen zu Zelig's bekannten Chamäleon-Tanz⁶⁶⁶ und späteren Einblendungen von Auftritten auf Pariser Theaterbühnen.⁶⁶⁷ Zudem soll Zelig's Vater, Morris Zelig ein jüdischer Schauspieler gewesen sein. Während die Erzählstimme im Film Zelig's Kinderjahre erläutert, wird eine Szene aus einem jiddischen Theater in New York eingebildet: Talmudische Juden spielen auf einer Theaterbühne – Morris Zelig soll dabei die Rolle des Puck in der orthodoxen Version des *Sommernachtstraums* gespielt haben.⁶⁶⁸ Allen setzt hier in einer humoristischen Einspielung den Erinnerungsort des jiddischen Theaters in Szene, das um die Jahrhundertwende bei den jüdischen Emigranten in New York für Ablenkung vom Alltag sorgte und die allgemeine Sozialisation förderte.⁶⁶⁹ Zudem werden in diversen Einblendungen Szenen vor bekannten Filmtheatern am Broadway gezeigt.⁶⁷⁰ Diese spielten für die Mittelklasse der jüdischen Migranten, gleich wie die Varietétheater, einen wichtigen Unterhaltungsfaktor und wurden grösstenteils von ihnen geführt.⁶⁷¹

In *Zelig* schenkt Allen zudem den Fachgebieten Medizin und Psychologie grosse Beachtung. Mit seinen Parodien kritisiert Allen dabei am meisten die Mediziner und stellt diese als unfähige Zwangsjackenliebhaber dar, die aufgrund ihrer fehlerhaften Diagnosen Zelig mit komplett falschen Methoden behandeln.⁶⁷² Die Kritik an der Psychoanalyse und Psychologie fällt dabei nicht minder aus: In der Therapiesitzung mit Dr. Fletcher wird Zelig selbst zum Psychiater und behauptet mit dem jüdisch abstammenden Sigmund Freud in Wien studiert zu haben.⁶⁷³ Woody Allen hatte selbst Freuds Schriften studiert und sich bereits mit 24 Jahren einer Psychoanalyse unterzogen.⁶⁷⁴ Die Freudsche Couch inklusive Psychiater gehören bei Allen fast zum festen Repertoire und können als jüdischer Ort im Sinne des Ursprungs der Psychoanalyse durch den jüdisch abstammenden Sigmund Freud und als Arbeitsort mancher jüdischer Emigranten, die vor allem ab 1933 aus Deutschland nach Amerika kamen, gedeutet werden.⁶⁷⁵ Zudem übernimmt der Analytiker in Woody Allens Allegorien jeweils die

⁶⁶⁵ Vgl. Allen, Woody: Zelig. Drehbuch von Woody Allen. Aus dem Amerikanischen von Armgard Seegers. Zürich, 1983, S. 11.

⁶⁶⁶ Vgl. Allen, 1983, S. 38.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd., 1983, S. 57.

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., 1983, S. 21.

⁶⁶⁹ Vgl. Polland / Soyer, S. 235ff.

⁶⁷⁰ Vgl. Allen, Woody: Zelig. DVD-Video. USA, 2007 [1983], TC: 14:34.

⁶⁷¹ Vgl. Polland / Soyer, S. 235ff.

⁶⁷² Vgl. Gerhold, S. 152.

⁶⁷³ Vgl. Allen, 1983, S. 77ff.

⁶⁷⁴ Vgl. Björkman, S. 318.

⁶⁷⁵ Vgl. Spiegel Online (Jürgen Thorwald) (04.02.1974): Juden in Amerika. URL: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-41784403.html> [05.08.17].

Aufgabe, dem Patienten auf der Suche nach seiner Identitätskrise behilflich zu sein.⁶⁷⁶

Die Psychotherapie bringt Zelig an einen weiteren jüdischen Ort: Während einer Hypnose-Sitzung erzählt er nämlich von einer Begegnung mit seinem Rabbiner in der Synagoge als er zwölf Jahre alt ist. Dieser habe ihm den Sinn des Lebens erläutert, aber auf Hebräisch, was Zelig nicht verstand. Danach hätte der Rabbi 600 US-Dollar für den Hebräisch-Unterricht verlangt.⁶⁷⁷ Geld und die Figur des Rabbiners sind feste Bestandteile der jüdischen Humortradition⁶⁷⁸, der sich Allen hier bedient. Der Filmemacher impliziert mit dieser kurzen Erzählung aber nicht nur den humoristischen Aspekt, sondern auch die Kritik dem traditionellen Judentum und seiner eigenen Einstellung als assimilierter Jude dem jüdischen Glauben gegenüber.⁶⁷⁹ Ausserdem verwandelt sich Leonard Zelig, wie bereits die Figur des Virgil Stockwell im Film *Take the Money and Run* (1969)⁶⁸⁰, während er mit zwei jüdischen Geistlichen auf einer Theaterbühne steht, in einen Rabbiner.⁶⁸¹ In New York hatten sich im Zuge der Migration bereits zur frühen Stunde zahlreiche Synagogen und jüdische Gemeinden mit einem karikativen Charakteristikum etabliert, die für jüdischen Neuankömmlinge im neuen Land oft der erste Ankerpunkt waren und für diese eine grosse Rolle spielten.⁶⁸²

In Zelig präsentiert Woody Allen als weiteren jüdischen Erinnerungsort – Europa als sogenannten jüdischen Sehnsuchtsort der emigrierten Juden. Dabei nennt Zelig beispielsweise unter Hypnose Wien, wo er mit Freud studiert haben soll⁶⁸³, tourt als Zirkusattraktion durch Frankreich und Spanien⁶⁸⁴, taucht in Rom neben Papst Pius XI. auf⁶⁸⁵ und schliesst sich letztendlich in Berlin Hitlers Naziregime an.⁶⁸⁶ Ausschliesslich des Rückflugs mit dem Kleinflugzeug in Rekordzeit, werden die jeweiligen Überfahrten jeweils mit Bildern von Schiffsfahrten inszeniert. Das Schiff als Verkehrsmittel kann wie bereits in vorhergegangenen Erläuterungen zum Film *Manhattan* als Erinnerungssymbolik der Migrationswellen bis Mitte des 20. Jahrhunderts gedeutet werden.⁶⁸⁷

⁶⁷⁶ Vgl. Fritzlar, S. 26.

⁶⁷⁷ Vgl. Allen, 1983a, S. 85.

⁶⁷⁸ Vgl. Klatzmann, Joseph: Jüdischer Witz und Humor. München, 2011, S 91ff.

⁶⁷⁹ Vgl. Gerhold, S. 146.

⁶⁸⁰ Vgl. Reimertz, S. 78f.

⁶⁸¹ Vgl. Allen, 1983b, TC: 22:47.

⁶⁸² Vgl. Pertsch, S. 32f.

⁶⁸³ Vgl. Allen, 1983, S. 77ff.

⁶⁸⁴ Vgl. Allen, 2007 [1983], TC: 25:44.

⁶⁸⁵ Vgl. Allen, 2007 [1983], TC: 28:29.

⁶⁸⁶ Vgl. Allen, 1983, S. 119f.

⁶⁸⁷ Vgl. Pertsch, S. 46f.

Zum Ende der Erzählung lässt Allen Leonard Zelig in New York sein Happy End finden. Der Ort, der seine Suche nach der Identität beendet und ihm ein Zuhause gibt. So bedeutete die Ankunft in New York ebenso für zahlreiche jüdische Einwanderer rund um die 1920er Jahre das Ende ihrer Emigration und beendete ihre Suche nach dem gelobten Land.⁶⁸⁸

6. Fazit

„Für mich ist New York immer der Ort der Verzauberung, der Erregung und der Lebensfreude; ich möchte niemals anders leben [...]“⁶⁸⁹, sagt Woody Allen über seine Stadt.

Wenn Woody das typische Grosstadtleben oder die charakteristischen Milieus des Ortes seiner Kindheit, seiner Jugend, seiner Karriere – insgesamt seines Lebens interpretiert, sind das oftmals jüdische Orte in New York. Jüdische Orte im Sinne von Erinnerungsorten (*lieux de mémoire*), die in einer Landschaft der Erinnerung, New York als Ganzes als jüdischen Ort benennen lassen. Ein Ort, der verschiedene Geschichten von Menschen in sich trägt, die diesen Ort mit ihren Charakteren, ihren Erfahrungen, ihrem Wissen und ihren Wünschen prägten.⁶⁹⁰ Betrachtet man heute New York ohne jegliches Vorwissen aus der Geschichte und der Judaistik, würde man den Geist und die Kultur dieser Stadt als typisch für New York bezeichnen. In Anschauung dessen, müsste man diese typischen Merkmale in vielerlei Hinsicht jedoch als jüdisch bezeichnen.

Historikerin Anne Clara Schenderlein definiert einen jüdischen Ort nach der Paradigma des *Human Geography* als geografischen Punkt auf der Landkarte, als ein Milieu, in dem sich der Alltag und die Interaktion von Menschen abspielen. Die Wahrnehmung deutet sich letztendlich durch die subjektiven Gefühle, die Menschen in Bezug auf einen Ort entwickeln, und die Rolle, die der Ort in ihrer individuellen- und Gruppenidentität einnimmt. Die Grenzen dieser drei Bedeutungen stehen dabei in einer wechselseitigen Beziehung zueinander.⁶⁹¹ Schenderlein kommt zum Schluss: „Menschen werden oft nach Orten charakterisiert, aus denen sie stammen. [...] Orte jedoch sind veränderlich, werden von Menschen geformt und transformiert.“⁶⁹² Philosoph Edward Casey ergänzt: Dass die Orte in den Menschen selbst sind, in die Körper einverleibt wurden und damit die Menschen zu

⁶⁸⁸ Vgl. Gerhold, S. 146f.

⁶⁸⁹ Winterfeld, Bettina: *New York. Eine Stadt in Biographien*. München, 2012, S. 3.

⁶⁹⁰ Vgl. Schlör, 2007, S. 17f.

⁶⁹¹ Vgl. Schenderlein, S. 311f.

⁶⁹² Ebd., S. 319.

einem Ausdruck der Orte werden lassen, an denen sie sich befanden. Somit werden erlebte Orte zum Teil des menschlichen Charakters. So auch jüdische Orte.⁶⁹³

Folgt man diesem Ansatz, hatten ebenso die Menschen, die seit der Entdeckung der hügeligen Insel *Manna-hata* (Manhattan) in Nordamerika im Jahr 1609, das umliegende Gebiet seither besiedelt, bebaut und belebt hatten, New York geprägt.⁶⁹⁴ Der aschkenasische Jude Jacob Barsimon hatte mit seiner Überfahrt 1654, von der holländischen Kolonie Pernambuco in Brasilien nach New York, den Grundstein für die jüdische Existenz in Manhattan gelegt.⁶⁹⁵ Ab diesem Ereignis sollte es dennoch fast zwei Jahrhunderte dauern, bis die Juden zu einer der grössten Emigrantengruppe der Stadt heranwuchsen. Nach und nach konnten sich die beiden jüdischen Gruppen – die Aschkenasim und die Sephardim – mehr Grundrechte für ihre Lebensweise einräumen und sich wirtschaftlich sowie politisch besser positionieren, als es zu dieser Zeit in manchen anderen Ländern in Europa möglich war.⁶⁹⁶ Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hielt sich die Zahl der Juden in New York in Grenzen. 1800 zählte Nordamerika eine Gesamtzahl von rund 2000 Juden.⁶⁹⁷ Infolge der osteuropäischen Pogrome strömten im langen 19. Jahrhundert und darüber hinaus Millionen von Juden in die Vereinigten Staaten von Amerika und setzten sich hauptsächlich in New York fest. So zählte New York um die Jahrhundertwende zu einem der ausgedehntesten jüdischen Zentren auf der Welt.⁶⁹⁸ Zuvor schon war infolge der Napoleonischen Kriege (1792-185) eine massive Welle von Juden aus Deutschland nach New York emigriert.⁶⁹⁹ Unter anderem waren ebenso aschkenasische Juden aus England, Holland und Polen gekommen.⁷⁰⁰

Wie bereits die Juden aus Deutschland ihre deutschen Rabbis, ihre deutsch-jüdischen Kulturformen sowie das Reformjudentum nach Amerika importiert hatten, waren auch die Ostjuden mit ihrem Kulturgut in Form von Sprache, Religion und Alltagssitten eingewandert. Es dauerte nicht lange, bis die Juden dieser Emigrationsströme Amerika nicht mehr nur als eine vorübergehende Lösung, sondern als ihr neues gelobtes Land ansahen, in dem sie frei leben konnten.⁷⁰¹ In diesem Sinne versetzten sie ihren Lebensmittelpunkt endgültig nach New York und passten sich zum Teil den sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen in der Art ihrer Kleidung, ihrer Barttracht sowie ihrer Sprache an.⁷⁰² Infolge der diversen Strömungen

⁶⁹³ Vgl. Schenderlein, S. 319f.

⁶⁹⁴ Vgl. Pertsch, S. 25.

⁶⁹⁵ Vgl. Mitchell, S. 22.

⁶⁹⁶ Vgl. Pertsch, S. 27ff.

⁶⁹⁷ Vgl. Ruppin, S. 135.

⁶⁹⁸ Vgl. Lamprecht / Kribernegg, S. 11.

⁶⁹⁹ Vgl. Ehrlich, S. 554.

⁷⁰⁰ Vgl. Mitchell, S. 26.

⁷⁰¹ Vgl. Aviv / Shneer, S. 6f.

⁷⁰² Vgl. Ribak, S. 53.

von Juden, die in New York aufeinandertrafen, entstanden zahlreiche neue Synagogen, die als Gemeindezentren des jüdischen Lebens fungierten. Unter diesen etablierte sich das bis heute typisch amerikanisch-jüdische Charakteristikum der karikativen Projekte.⁷⁰³ Einige dieser jüdischen Emigranten hatten das Glück, sich unter den wachsenden wirtschaftlichen Verhältnissen der Nach-Bürgerkriegszeit im 19. Jahrhundert vom anfänglichen Händler, Gewerbebetreibenden und Handwerker zum wohlhabenden Ladenbesitzer, Immobilienanleger, Banker, Industrie- oder Fabrikbesitzer der Mittelklasse hochzuarbeiten. Darunter häufen sich bekannte Namen wie Guggenheim, Bloomingdale oder Levi Strauss.⁷⁰⁴

Im Allgemeinen sahen viele Juden durch die Immigration die Chance, die alte jüdische Welt hinter sich zu lassen und den Säkularisierungsprozess, der meistens vor der Emigration begonnen hatte, fortzuführen.⁷⁰⁵ Ein Grossteil dieser jüdischen Emigranten lebte nun zwar weniger religiös – d.h., dass z.B. der Sabbat als normaler Tag gelebt wurde⁷⁰⁶ – ihren jüdischen Sinn fürs Leben in bspw. Form des ostjüdischen Humors, der jiddischen Sprache, ihrer Essenskultur und ihrer prägenden Literatur implementierten sie dagegen aus der Alten Welt in Europa in ihre neue Lebenswelt in New York. Diese assimilierte jüdisch-amerikanische Kultur, die gelegentlich nicht von der nicht-jüdischen zu differenzieren ist, findet man in fünfzig Jahren Filmschaffen von Woody Allen wieder.

Woody Allen, der Stadtneurotiker, der als Sohn ostjüdischer Amerikanern der ersten Generation aus der Lower East Side⁷⁰⁷, im jüdischen Stadtteil Flathbush in Brooklyn aufwuchs⁷⁰⁸, dreht Film um Film über seine Heimatstadt New York City. Über die Jahre hinweg hat Allen dadurch eine wahrhafte Landschaft der Erinnerung aus jüdischen Erinnerungsorten geschaffen. So präsentiert der Künstler allein in den drei Filmen *Annie Hall* (1977), *Manhattan* (1979) und *Zelig* (1983), die als zentraler Untersuchungsgegenstand dieser Masterarbeit, auf ihre Jüdischkeit in Szenen analysiert wurden, eine Vielzahl von jüdischen Elementen sowie jüdischen Erinnerungsorten der Emigration in New York.

So eröffnet Alvy Singer bereits den Prolog in *Annie Hall* mit einem jüdischen Witz von Woody Allens Vorbild, dem jüdischen Entertainer Groucho Marx.⁷⁰⁹ Folgend werden die jüdischen Erinnerungsorte aus Allens Kindheit gezeigt: Brooklyn und der in diesem Stadtteil

⁷⁰³ Vgl. Pertsch, S. 32f.

⁷⁰⁴ Vgl. Kaplan, S. 21.

⁷⁰⁵ Vgl. Dash Moore, S. XVf.

⁷⁰⁶ Vgl. Mitchell, S. 28f.

⁷⁰⁷ Vgl. Reimertz, S. 12.

⁷⁰⁸ Vgl. Silet, S. 15 (XV).

⁷⁰⁹ Vgl. Allen, 1981a, S. 9ff.

liegende Vergnügungspark Coney Island.⁷¹⁰ Des Weiteren landet Alvy als Kind auf der Couch eines freudianischen Psychiaters. Der Ort der Psychiatrie gilt, wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits ausführlich erläutert, als Ort der jüdischen Wurzeln sowie der Wissenschaft.⁷¹¹ Als Annie Hall erstmals im Film in Erscheinung tritt, trifft sie sich mit Alvy im Movietheater – ebenfalls ein Ort, der aus der Lebenswelt der jüdischen Emigranten in New York stammt.⁷¹²

Im Film inszeniert Allen zudem als typisch jüdische Figur – die Mutter im Sinne eines dominanten Matriarchats und lässt in weiteren Szenen auf satirische Weise den unterschwelligem Antisemitismus in New York verorten.⁷¹³

In der romantischen Filmkomödie *Manhattan* zeigt Woody Allen in der Eröffnungsszene eine Aneinanderreihung von jüdischen Erinnerungsorten in New York und unterstreicht diese mit der Musik des russisch-jüdischen Komponisten George Gershwin.⁷¹⁴ So werden schon zum Anfang des Films Einblendungen von ehemaligen jüdischen Marktplätzen, Wohnblöcken sowie Schiffshafen gezeigt. Des Weiteren gehen im Verlauf des Filmstücks seine Figuren im jüdischen Kaufhaus Bloomingdale's einkaufen, dinieren bei der jüdischen Restaurantbesitzerin Elaine Edna Kaufman an der Upper East Side und essen Blinis, typische osteuropäische Eierkuchen, im eleganten Russian Tea Room des polnisch-jüdischen Immigranten Jakob Zysman.⁷¹⁵ Dieser Film ist im wahrsten Sinne voll mit Orten, die durch jüdische Emigranten geprägt wurden.

Die Mockumentary *Zelig* gilt als eines der jüdischsten Werke von Woody Allen. Im Film setzt Allen seine Figur Leonard Zelig als moderner *Schlemihl* unter den Druck der Anpassung, Konformität, Integration und Identität.⁷¹⁶ Der Filmmacher offenbart mit *Zelig* die Schwierigkeiten rund um die Assimilation und Identitätsfindung eines Nachkommen eines jüdischen Emigranten in den 1920er Jahren in New York.⁷¹⁷ Zudem thematisiert Allen allein mit dem Filmtitel den *Internal Bilingualism* der jüdischen Einwanderer in der Neuen Welt.⁷¹⁸

⁷¹⁰ Vgl. Allen, 1981a, S. 12.

⁷¹¹ Vgl. Spiegel Online (Jürgen Thorwald) (04.02.1974) [05.08.17].

⁷¹² Vgl. Polland / Soyer, S. 235ff.

⁷¹³ Vgl. Fernengel, S. 42.

⁷¹⁴ Vgl. Lemo – Lebendiges Museum Online (Hrsg.) (2017) [27.06.17].

⁷¹⁵ Vgl. Allen, 1981b, S. 64.

⁷¹⁶ Vgl. Gerhold, S. 150f.

⁷¹⁷ Vgl. Felix, S. 176f.

⁷¹⁸ Vgl. Kinne, S. 251f.

In der szenografischen Landschaft der Erinnerung präsentiert der Filmkünstler unter anderem die Variététheater der 1920er Jahre, die ebenfalls als jüdische Orte zu benennen sind.⁷¹⁹

Wie bereits in *Annie Hall* ist die Psychoanalyse auch in *Zelig* ein grosses Thema, das sich über den gesamten Film legt. Mit seinen Parodien kritisiert Allen dabei die unfähigen Zwangsjackenliebhaber dieser Zeit und lässt Leonard Zelig selbstverständlich wieder auf Freuds Couch sitzen.⁷²⁰ Ausserdem verwandelt sich Zelig, wie bereits die Figur des Virgil Stockwell in Woody Allens Film *Take the Money and Run* (1969)⁷²¹, äusserlich in einen Rabbiner.

Während des Films spielen einige Szenen mit Zelig nicht mehr nur in New York, sondern auch in Europa. Der Ort der Alten Welt der jüdischen Emigranten – als der jüdische Erinnerungsort der Sehnsucht. So tourt das menschliche Chamäleon im Film durch Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland – sucht dort seine wahre Identität und verliert sich komplett in Hitlers Naziregime. Sein Happy End findet der Verwandlungskünstler zum Schluss in New York. Der Ort, der ihm ein Zuhause gibt und die Suche nach seiner Identität beendet.⁷²²

Woody Allens Filmwelt ist durch und durch mit der jüdischen Kultur und den jüdischen Orten der Emigration New Yorks durchwoben: Seine Hauptcharaktere sind meist jüdischer Abstammung, sind in jüdischen Stadtteilen in New York aufgewachsen, verwenden in ihrem Sprachgebrauch Wörter aus dem Ynglish, essen jüdische Delikatessen in Restaurants, die von jüdischen Besitzern geführt werden, stehen im Zwiespalt ihrer jüdischen Identität oder auch Nicht-Identität, machen jüdische Witze und unterhalten sich in Intellektuellenkreisen über jüdische Kunstschaffende. Der Ort der Szenen: Selbstverständlich – oder grösstenteils, New York. Manchmal reisen sie allenfalls nach Hollywood, um dort festzustellen, dass ihre Topophilia zur Grossstadt an der Ostküste sie immer wieder zurück in ihre Heimat, New York bringt.

Es gilt nun abzuwarten, mit welchen jüdischen Humorattributen und Figuren uns Woody Allen in seinem nächsten Film *Wonder Wheel*, am jüdischen Erinnerungsort Coney Island, in die Welt der jüdischen Kultur in New York entführen wird.

⁷¹⁹ Vgl. Polland / Soyer, S. 235ff.

⁷²⁰ Vgl. Spiegel Online (Jürgen Thorwald) (04.02.1974) [05.08.17].

⁷²¹ Vgl. Reimertz, S. 78f.

⁷²² Vgl. Gerhold, S. 146f.

7. Literaturverzeichnis

7.1 Wissenschaftliche Quellen

- **Assmann**, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. C. H. Beck Verlag. München 1992.
- **Augé**, Marc: Nicht-Orte. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. 2. Auflage. C. H. Beck Verlag. München 2011.
- **Augé**, Marc: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 1994.
- **Aviv**, Caryn / **Shneer**, David: New Jews – The End of Jewish Diaspora. New York University Press. New York, London 2005.
- **Bailey**, Peter J. / **Girgus**, Sam B.: A Companion to Woody Allen. Wiley-Blackwell Verlag. Chichester 2013.
- **Biale**, David: Traditionen der Säkularisierung. Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne. Aus dem amerikanischen Englisch von Liliane Meilinger. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. Göttingen 2015.
- **Boschki**, Reinhold / **Buchholz**, René (et al.): Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. LIT Verlag. Berlin 2014.
- **Brady**, Anita / **Schirato**, Tony: Understanding Judith Butler. SAGE Publications Ltd. Los Angeles 2011.
- **Brauch**, Julia et al. (Hg.): Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place. Ashgate Publishing. Aldershot 2008.
- **Dachs**, Gisela (Hg.): Jüdischer Almanach – Identitäten. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag. 1. Auflage. Frankfurt am Main 2009.
- **Dachs**, Gisela (Hg.): Jüdischer Almanach – Orte und Räume. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 2001.

- **Diner**, Dan (Hg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Band 1. J. B. Metzler Verlag. Stuttgart 2011.
- **Diner**, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. Göttingen 2007.
- **Diner**, Dan: Zeitschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte. Pantheon Verlag. München 2010.
- **Döring**, Jörg / **Thielmann**, Tristan: Einleitung – Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen. In: Döring, J. / Thielmann, T. (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in der Kultur- und Sozialwissenschaften. Transcript Verlag. Bielefeld 2008.
- **Dreyfus**, Madeleine: Ein ziemlich jüdisches Leben. Säkulare Identitäten im Spannungsfeld interreligiöser Beziehungen. Böhlau Verlag. Köln, Weimar, Wien 2016.
- **Corrsin**, Stephen D. (et al.): Jews in America. From New Amsterdam to the Yiddish Stage. The New York Public Library. New York 2012.
- **Duneier**, Mitchell: Ghetto. The Invention of a Place, the History of an Idea. Farrar, Straus and Giroux Verlag. New York 2016.
- **Ehrlich**, Avrum M. (et al.): Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture. Band 2. ABC-CLIO LLC Publisher. Santa Barbara 2009.
- **Erll**, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen – Eine Einführung. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Verlag J.B. Metzler. Stuttgart, Weimar 2011.
- **Evanier**, David: Woody – The Biography. St. Martin's Press. New York 2015.
- **Felix**, Jürgen: Woody Allen. Komik und Krise. Hitzeroth Verlag. Marburg 1992.
- **Fernengel**, Ingmar: Ängstlich und gottverlassen. Woody Allen und Ingmar Bergman auf der Suche nach dem Sinn des Lebens. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2010.

- **Fischer**, Stefanie: Ein Beispiel für Landjuden? Jüdische Viehhändler in Mittelfranken (1919-1939). In: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, 2013, Vol. 21, 1-2. Verlag Walter de Gruyter. Berlin, Boston, S. 105-142, hier S. 106f.
- **Gerhold**, Hans: Woodys Welten. Die Filme von Woody Allen. Fischer-Taschenbuch-Verlag. Frankfurt am Main 1991.
- **Gurock**, Jeffrey S.: Jews in Gotham. New York Jews in a changing city, 1920-2010. City of promises – A History of the Jews of New York. Volume 3. New York University Press. New York, London 2012.
- **Gurock**, Jeffrey S.: Orthodox Jews in America. Indiana University Press. Bloomington, Indianapolis, 2009.
- **Halbwachs**, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Aus dem Französischen von Lutz Geldersetzer. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1985.
- **Halbwachs**, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Aus dem Französischen von Holde Lhoest-Offermann. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main 1985.
- **Halbwachs**, Maurice: Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis. Herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von Stephan Egger. UVK Verlagsgesellschaft mbH. Konstanz 2003.
- **Hanak-Lettner**, Werner: Bigger Than Life. 100 Years of Hollywood – A Jewish Experience. Bertz + Fischer Verlag. Berlin 2011.
- **Haumann**, Heiko: Geschichte der Ostjuden. 6. Aufl., Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2008.
- **Hertzberg**, Arthur: Shalom Amerika! Die Geschichte der Juden in der Neuen Welt. Aus dem Amerikanischen von Sylke Tempel. Jüdischer Verlag. Frankfurt am Main 1996.
- **Heschel**, Abraham Joshua: Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl. Jüdische Verlagsanstalt Berlin. Berlin 2001.

- **Homolka**, Walter: Leo Baeck. Jüdisches Denken – Perspektiven für heute. Originalausgabe. Verlag Herder. Freiburg, Basel, Wien 2006.
- **Honigmann**, Barbara: Das Schiefe, das Ungraziöse, das Unmögliche, das Unstimmige. Rede zur Verleihung des Kleist-Preises. In: Dies: Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum. München, 2006, S. 151-165; 158-161.
- **Hösle**, Vittorio: Woody Allen. Versuch über das Komische. Beck Verlag. München 2001.
- **Janssen**, Angelika: Deconstructing Woody Allen ein amerikanischer Filmemacher zwischen Kunst und Kommerz. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main 2002.
- **Kaplan**, Paul M.: Jewish New York. A History and Guide to Neighborhoods, Synagogues, and Eateries. Pelican Publishing Company. Gretna 2015.
- **Keller**, Bruno: Kritik. Utopie. Nichtidentität. Adornos Kritik der identitätslogischen Vernunft im Spannungsfeld von philosophischem Begriff, gesellschaftstheoretischer Analyse und ästhetischer Erfahrung. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät an der Universität Zürich. Zürich 2000.
- **Kinne**, Thomas J.: Elemente jüdischer Tradition im Werk Woody Allens. Dissertation Universität Mainz, 1994. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1996.
- **Klatzmann**, Joseph: Jüdischer Witz und Humor. Aus dem Französischen von Thomas Schultz. C.H. Beck Verlag. München 2011.
- **Konrád**, György: Über Juden. Essays. Aus dem Ungarischen von Hans-Henning Paetzke. 1. Auflage. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag. Berlin 2012.
- **Krapoth**, Hermann / **Laborde**, Denis (et al.): Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Jahrbuch für Soziologiegeschichte. 1. Auflage. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2005.
- **Kreis**, Georg: Pierre Nora besser verstehen – und kritisieren. In: Historie erinnern, Historie erzählen. Band 2, 2008/09. S. 103-117.

- **Kriebenberg**, Ulla et al. (Hg.): „Nach Amerika nämlich!“ Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Wallstein Verlag. Göttingen 2012.
- **Kümper**, Michael et al. (Hg.): Makom. Orte und Räume im Judentum. Real. Abstrakt. Imaginär. Essays. Georg Olms Verlag. Hildesheim, Zürich, New York 2007.
- **Küppers**, Ellen: Emigranten in New York. Im Gespräch mit Ellen Küppers. Klaus Boer Verlag. Ulm 1995.
- **Lax**, Eric: Woody Allen. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Bernd Rullkötter. Wilhelm Heyne Verlag. München 1993.
- **Lax**, Eric: Woody Allen. Alfred A. Knopf Verlag. New York 1991.
- **Lebrun**, Michel: Woody Allen. Seine Filme – sein Leben. Wilhelm Heyne Verlag. München 1980.
- **Lederhendler**, Eli: New York Jews and the Decline of Urban Ethnicity, 1950-1970. Syracuse University Press. New York 2001.
- **Lee**, Sander H.: Eighteen Woody Allen Films Analyzed. Anguish, God and Existentialism. McFarland & Company, Inc., Publishers. Jefferson, North Carolina, London 2002.
- **McCann**, Graham: Woody Allen. New Yorker. Polity Press. Cambridge 1990.
- **Meade**, Marion: The Unruly Life of Woody Allen. A Biography. Weinfeld & Nicolson Verlag. London 2000.
- **Mitchell**, William E.: Kinship, Ethnicity and Voluntary Associations. Jewish Family Life in New York City. Aldine Transaction Publisher. New Brunswick 2009.
- **Nora**, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Verlag Klaus Wagenbach. Berlin 1990.
- **Nora**, Pierre: Erinnerungsorte Frankreichs. Verlag C. H. Beck. München 2005.
- **Nünning**, Ansgar: Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Metzler Verlag. Stuttgart, 2008.

- **Pertsch**, Dietmar: Scholem-alejchem, New York! Auf den Spuren jüdischer Einwanderer in New York. R. Krämer Verlag. Hamburg 2009.
- **Pogel**, Nancy: Woody Allen. Twayne Publishers. Boston 1987.
- **Polland**, Annie / **Soyer**, Daniel: Emerging Metropolis. New York Jews in the Age of Immigration, 1840-1920. New York University Press. New York 2012.
- **Reimertz**, Stephan: Woody Allen. Rowohlt Verlag. Reinbek b. Hamburg 2005.
- **Ribak**, Gil: Gentile New York. The Images of Non-Jews among Jewish Immigrants. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, London 2012.
- **Rock**, Howard B.: Haven of Liberty. New York in the New World, 1654-1865. Band 1. New York University Press. New York, London 2012.
- **Ruppin**, Arthur: Soziologie der Juden. Band 1: Die soziale Struktur der Juden. Jüdischer Verlag. Berlin 1930.
- **Schlör**, Joachim (Hg.): Wenn ich dein vergesse, Jerusalem. Bilder jüdischen Stadtlebens. 1. Auflage. Reclam Verlag. Leipzig 1995.
- **Schlör**, Joachim: Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität 1822-1938. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. Göttingen 2005.
- **Schulz**, Berndt: Was Sie schon immer über Woody Allen wissen wollten. Rasch & Röhring Verlag. Hamburg, 1987.
- **Schulz**, Berndt: Woody Allen Lexikon. Alles über den Autor, Regisseur, Darsteller, Komiker, Entertainer und Privatmann aus Manhattan. Lexikon-Imprint-Verlag. Berlin 2000.
- **Shone**, Tom: Woody Allen. Seine Filme, sein Leben. Knesebeck Verlag. München 2015.
- **Silet**, Charles L.P.: The Films of Woody Allen. Critical Essays. Scarecrow Press. Lanham 2006.

- **Skolnik**, Fred / **Berenbaum**, Michael: Encyclopaedia Judaica. Band 9, 2. Aufl. Detroit 2007.
- **Soyer**, Daniel: Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York, 1880-1939. Havard University Press. Cambridge, London 1997.
- **Szymanski**, Tekla: Die Geschichte der Juden in New York. Das Herz der Welt. In: Tribüne – Zeitschrift zum Verständnis des Judentums. Herausgegeben von Elisabeth Reisch. Heft 154. Frankfurt 2000. S. 214-223.
- **Volkov**, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays. Verlag C. H. Beck. München 1990.
- **Wade**, Stephen: Jewish American literature since 1945. An Introduction. Edingburgh University Press. Edinburgh 1999.
- **Weber**, Nathalie: Woody Allen & Paul Mazursky das Tragikomische als Ausdrucksmittel jüdischer Selbstreflexion im amerikanischen Film. Dissertation Universität Hamburg, 2006. Logos-Verlag. Berlin 2006.
- **Weiss**, Maud B. / **Neumeister** Michel: Die Frommen in New York. Die Welt der Satmar-Chassidim. Gina Kehayoff Verlag. München 1995.
- **Weissmann** Joselit, Jenna: New York's Jewish Jews. The Orthodox Community in the interwar Years. Indiana University Press. Bloomington, Indianapolis 1990.
- **Whitfield**, Stephen J.: The Distinctiveness of American Jewish Humor. In: Modern Judaism, Vol 6, No. 3 (Oct. 1986).
- **Wilhelm**, Cornelia: Deutsche Juden in Amerika. Bürgerliches Selbstbewusstsein und jüdische Identität in den Orden B'nai B'rith und Treue Schwestern, 1843-1914. Franz Steiner Verlag. Stuttgart 2007.
- **Winterfeld**, Bettina: New York. Eine Stadt in Biographien. Herausgeben von Norbert Lewandowski. Travel House Media. München 2012.

7.2 Primärquellen

- **Allen, Woody:** Annie Hall. DVD-Video. Directed by Woody Allen. Written by Woody Allen and Marshall Brickman. Production by Charles H. Joffe. MGM Home Entertainment. USA 2006 [1979].
- **Allen, Woody:** Der Stadtneurotiker. Annie Hall. Drehbuch von Woody Allen und Marshall Brickmann. Aus dem Amerikanischen von Eckhard Henscheid und Sieglinde Rahm. Erstausgabe. Diogenes Verlag Zürich. Zürich 1981a.
- **Allen, Woody:** Manhattan. Drehbuch von Woody Allen und Marshall Brickman. Aus dem Amerikanischen von Hellmuth Karasek und Armgard Seegers. Erstausgabe. Diogenes Verlag Zürich. Zürich 1981b.
- **Allen, Woody:** Manhattan. DVD-Video. Directed by Woody Allen. Written by Woody Allen and Marshall Brickman. Production by Charles H. Joffe. MGM Home Entertainment. USA 2007 [1979].
- **Allen, Woody:** Zelig. Drehbuch von Woody Allen. Aus dem Amerikanischen von Armgard Seegers. Diogenes Verlag. Zürich 1983.
- **Allen, Woody:** Zelig. DVD-Video. Written and directed by Woody Allen. Production by Robert Greenhut. MGM Home Entertainment. USA 2007 [1983].
- **Björkman, Stig:** Woody über Allen. Aufgezeichnet von Stig Björkman. Aus dem Amerikanischen von Erica Fischer. Verlag Kiepenheuer und Witsch. Köln 1995.
- **Bloch, Chaim:** Hersch Ostropoler. Ein jüdischer Till-Eulenspiegel des 18. Jahrhunderts. Seine Geschichten und Streiche. Benjamin Harz Verlag. Berlin, Wien 1921.
- **Frodon, Jean-Michel:** Woody Allen im Gespräch mit Jean-Michel Frodon. Aus dem Französischen von Uli Aumüller. Diogenes Verlag. Zürich 2005.
- **Sammlung Luchterhand:** Woody Allen. Allen für alle. Seine besten Stories. Aus dem Amerikanischen von Benjamin Schwarz. Luchterhand-Literaturverlage. Hamburg, Zürich 1992.

- **Weide, Robert:** Woody Allen – A documentary. Part 1+2. B Plus Productions. USA 2011.

7.3 Quellen aus dem Internet

- **3sat.de** (Hrsg.) (18.05.2006): Dan Diner.
URL: <http://www.3sat.de/page/?source=/ard/sendung/92214/index.html> [25.05.17].
- **Académie française** (Hrsg.) (2017): Pierre Nora. Biographie. URL:
<http://www.academie-francaise.fr/les-immortels/pierre-nora> [17.05.17].
- **aufbau.eu – Das jüdische Monatsmagazin** (Ben Sales) (24.02.17): New York. Die Jüdische Renaissance. URL:
<https://www.aufbau.eu/magazine/artikel/beilagen/immobilie-24-februar-2017-ausgabe-08-17-jahrgang/1110> [21.06.17].
- **Centralpark.com** (Hrsg.) (2017): Delacorte Theater.
URL: <http://www.centralpark.com/guide/attractions/delacorte-theatre.html> [27.07.17].
- **Denkströme – Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften** (Markus Kirchoff) (Heft 7/2011): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK).
URL: http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_267-268_kirchhoff [25.05.17].
- **Europäische Geschichte Online** (Friedrich Battenberg) (03.12.2010):
Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert. URL:<http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/juedische-netzwerke/friedrich-battenberg-judenemanzipation-im-18-und-19-jahrhundert> [09.04.17].
- **Fidgety Fingers** (Hrsg.) (2010): What ist he difference between blinis and pancakes: yeast? URL: <http://projectfidgetyfingers.blogspot.ch/2010/12/what-is-difference-between-blinis-and.html> [27.07.17].
- **Goldring/Woldenberg – Institute of Southern Jewish Life** (Hrsg.) (2014):
Lafayette – Historical Overview. URL: <http://www.isjl.org/louisiana-lafayette-encyclopedia.html> [26.07.17].

- **Historisches Lexikon der Schweiz** (Ralph Weingarten) (20.03.2007): Guggenheim.
URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D24696.php> [26.07.17].
- **Hsozkult.de – Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften**
(Matthias Wolfes) (02.10.2012): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur.
URL: <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-17070> [25.05.17].
- **Humboldt Gesellschaft** (Bertram Hacke) (22.11.00): Woody Allen – Eine Kurzcharakterisierung.
URL: <http://www.humboldtgesellschaft.de/inhalt.php?name=woody> [05.08.17].
- **Jew of the Week** (Hrsg.) (19.06.2014): Jew of the Week: Straus and Bloomingdale.
URL: <http://www.jewoftheweek.net/2014/06/19/jews-of-the-week-straus-and-bloomingdale/> [26.07.17].
- **Jewish Journal** (Danielle Berrin) (16.02.2012): Her brother's keeper: Letty Aronson is Woody Allen's younger sister and producer/ gatekeeper.
URL: http://www.jewishjournal.com/hollywoodjew/item/her_brothers_keeper_letty_aronson_is_woody_allens_younger_sister_and_produc [05.09.2016].
- **Jewish Virtual Library** (Hrsg.) (2017): Landsmannschaften.
URL: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/landsmannschaften> [27.06.17].
- **Jewish Virtual Library – A Project of Aice** (Hrsg.): Vital Statistics – Jewish Population in the United States, by State (1899-Present).
URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-population-in-the-united-states-by-state> [06.07.17].
- **Judentum-Projekt.de – Jüdische Geschichte und Kultur** (Anja Beyer) (o.J.): Das Leben im Ostjüdischen Shtetl.
URL: <http://www.judentum-projekt.de/geschichte/ostjudentum/shtetl/> [29.05.17].
- **Jüdische-Allgemeine.de** (Hannes Stein) (21.06.12): New York noch jüdischer.
URL: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/13299> [21.06.17].
- **Lemo – Lebendiges Museum Online** (Hrsg.)(2017): George Gershwin 1898-1937.
URL: <https://www.dhm.de/lemo/biografie/george-gershwin> [27.06.17].

- **Movie Master** (Hrsg.) (25.09.16): Filmographie. Woody Allen (Schauspieler). URL: http://www.schauspieler-lexikon.de/schauspieler_Woody+Allen.htm [25.09.16].
- **The New York Times** (Enid Nemy) (03.12.2010): Elaine Kaufman, Who Fed and Fussed Over the Famous, Dies at 81. URL: <http://www.nytimes.com/2010/12/04/nyregion/04kaufman.html> [27.07.17].
- **The New York Times** (Eleanor Blau) (02.11.1991): Joseph Papp Is Remembered in Words and Song. URL: <http://www.nytimes.com/1991/11/02/arts/joseph-papp-is-remembered-in-words-and-song.html> [27.07.17].
- **Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung** (George Szpiro) (08.05.15): Eine jüdische Enklave in Brooklyn – Williamsburg, Hochburg der Ultraorthodoxen. URL: <https://www.nzz.ch/international/amerika/williamsburg-hochburg-der-ultraorthodoxen-1.18537991> [25.06.17].
- **Nzz.ch – Neue Zürcher Zeitung** (Stefana Sabin) (14.07.2004): Zwischen den Sprachen. Zum 100. Geburtstag von Isaac Bashevic Singer. URL: <https://www.nzz.ch/article9OHMH-1.279230> [31.07.17].
- **Restaurant-ing through history** (Jan Whitaker) (25.02.2011): Theme restaurants: Russian! URL: <https://restaurant-ingthroughhistory.com/tag/russian-tea-room/> [27.07.17].
- **Spiegel Online** (Hannah Pilarcyk) (30.09.16): Erste TV-Comedy von Woody Allen. Der Serienneurotiker. URL: <http://www.spiegel.de/kultur/tv/woody-allen-erste-tv-serie-crisis-in-six-scenes-mit-miley-cyrus-a-1114385.html> [05.10.16].
- **Spiegel Online** (Jürgen Thorwald) (04.02.1974): Juden in Amerika. URL: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-41784403.html> [05.08.17].
- **Swissinfo.ch** (Dale Bechtel) (09.11.2009): Als die Schweizer Amerika mitprägten. URL: <https://www.swissinfo.ch/ger/als-die-schweizer-amerika-mitpraegten/7434000> [06.07.17].

- **Universität Oldenburg. Institut für Geschichte** (Hrsg.) (08.03.17): Was ist ein Erinnerungsort?. URL: <https://www.uni-oldenburg.de/geschichte/studium-und-lehre/lehre/projektlehre/regionale-erinnerungsorte/was-ist-ein-erinnerungsort/> [17.05.17].
- **Variety.com** (Brent Lang) (12.06.17): Woody Allen's *Wonder Wheels* Scores December Release. URL: <http://variety.com/2017/film/awards/woody-allen-wonder-wheel-justin-timberlake-1202462903/> [13.07.17].
- **WDR.** (Hrsg.) (01.12.15): Stichtag. 1. Dezember 1935 – Woody Allen wird geboren. URL: <http://www1.wdr.de/stichtag/stichtag-woody-allen-100.html> [07.09.16].
- **WFMU's Beware of the blog. A Radio Station that bites back.** (Kliph Nesteroff) (14.02.2010): The Early Woody Allen 1951-1971. URL: <http://blog.wfmu.org/freeform/2010/02/the-early-woody-allen-.html> [06.09.16].
- **Zeit Online** (Wenke Husmann) (11.05.16): Jongleur der Sehnsüchte. URL: <http://www.zeit.de/kultur/film/2016-05/cannes-woody-allen-cafe-society-film> [25.09.16].
- **Zeit Online Archiv** (Rolf Michaelis) (16.08.1974): Auf der Brücke aus Papier. Manès Sperbers Erinnerungen „Die Wasserträger Gottes“. URL: <http://www.zeit.de/1974/34/auf-der-bruecke-aus-papier> [28.05.2017].