Marina Shcherbakova

Das Historisch-Ethnographische Museum der Juden Georgiens (1933–1952): Ethnographie, Ausstellungspraxis und epistemische Gewalt im Stalinismus

Die Erforschung sowjetischer jüdischer Museen hat sich als produktiver Zugang zur Analyse der nationalitätenpolitischen Strategien der Sowjetunion erwiesen. Museen fungierten als Instrumente der Wissensproduktion, der Visualisierung sozialer Transformationen und der politischen Steuerung multiethnischer Gesellschaften.[1] Jüdische Museen waren integraler Bestandteil jener sowjetischen Ethnographie, die – wie Francine Hirsch gezeigt hat – auf die Verwaltung der „imperialen Vielfalt" zielte und wissenschaftliche Praktiken eng mit staatlichen Interessen verschränkte.[2]

Bereits in den ersten Monaten nach der Gründung des Sowjetstaats entwickelten die Bolschewiki Richtlinien zur Musealisierung und öffentlichen Repräsentation jüdischer Kultur.[3] Diese Projekte waren als Informations- und Bildungsräume konzipiert, die Besucherinnen und Besucher mit unterschiedlichem Vorwissen ansprechen und zugleich die Integration der jüdischen Bevölkerung in die neue sowjetische Ordnung befördern sollten. In den 1920er und frühen 1930er Jahren entstanden jüdische Museen in Samarkand, Tiflis[4], Kyjiw und Odessa, die eine zentrale Rolle in der Umsetzung der sowjetischen Nationalitätenpolitik spielten.[5] Sie dienten der Etablierung neuer

[1] Terry Martin: The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca, London 2001, S. 20–23.

[2] Francine Hirsch: Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca, London 2005, S. 14.

[3] Zvi Gitelman: Jewish Nationality and Soviet Politics. The Jewish Sections of the CPSU, 1917–1930. Princeton 1972, S. 121f.

[4] Im laufenden Text wird die im Deutschen historisch etablierte Form *Tiflis* verwendet. In offiziellen Bezeichnungen von Institutionen, Publikationen und Archivquellen wird hingegen die jeweilige zeitgenössische Namensform *Tbilisi* beibehalten.

[5] Vsesojuznaja perepis' naselenija 1926 goda, Bd. 11, Moskva 1928, S. 8–13.



1 Tiflis zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Narrative über jüdische Geschichte, Kultur und Religion, die mit den ideologischen Vorgaben des sozialistischen Staates kompatibel sein mussten.

Zugleich reichte die Tätigkeit dieser Museen häufig über eine rein ideologische Vermittlung hinaus. Die Judaica-Sammlungen bildeten sich aus einem Gefüge staatlicher und privater Initiativen heraus, die auf unterschiedliche politische, wissenschaftliche und kulturelle Interessen zurückgingen. Eine besondere Herausforderung stellte dabei die museale Darstellung des Judentums dar, das im Kontext der antireligiösen Kampagnen der 1920er und 1930er Jahre neu interpretiert und politisch funktionalisiert werden sollte.[6] Wie Anna Shternshis gezeigt hat, bildete gerade diese aggressive Bekämpfung religiöser Praxis zugleich den Nährboden für alternative Formen sowjetisch-jüdischer Identitätsbildung, die sie als „Soviet and kosher" beschrieben hat.[7]

Vor diesem Hintergrund widmet sich der vorliegende Beitrag dem Historisch-Ethnographischen Museum der Juden Georgiens (IEMJG; russ. Istoriko-ėtnografičeskij muzej evreev Gruzii), das 1933 in der Hauptstadt der Georgischen Sozialistischen Sowjetrepublik (GSSR), Tiflis, gegründet wurde und bis 1952 bestand. Im Vergleich zu anderen jüdischen Museumsprojekten der 1920er Jahre entwickelte das georgische Museum eine bemerkenswerte institutionelle Stabilität, die bis in die späte Nachkriegszeit hineinreichte – eine Ausnahme im Kontext der zunehmenden Restriktionen gegenüber jüdischen Institutionen in der Stalinzeit.

Der Beitrag zeigt, dass das IEMJG weniger ein Ort jüdischer Selbstrepräsentation als vielmehr ein Schauplatz epistemischer Gewalt war. Als Institution operierte es in multiplen Spannungsfeldern: zwischen wissenschaftlichem Anspruch und ideologischer Instrumentalisierung, zwischen metropolitaner Definitionsmacht und peripherer Selbstbehauptung, zwischen dem Versprechen kultureller Bewahrung und der Praxis sys-

[6] Benjamin Lukin: "An Academy Where Folklore Will Be Studied". Ansky and the Jewish Museum. In: Gabriella Safran, Steven J. Zipperstein (Hg.): The Worlds of S. An-sky. Stanford 2006, S. 281–306.

[7] Anna Shternshis: Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington 2006.

tematischer Auslöschung.[8] Das Museum reproduzierte dabei eine doppelte koloniale Struktur: einerseits eine imperiale Wissensordnung, in der das wissenschaftliche Zentrum (Leningrad, Moskau) über die Peripherie (Tiflis) definierte, andererseits die sowjetische Zivilisierungsmission der Nationalitätenverwaltung, in deren Rahmen traditionelle Lebensformen durch die Kategorie der ‚Rückständigkeit' (otstalost') als zu überwindend markiert wurden.[9]

Diese Kategorie fungierte epochenübergreifend – von der revolutionären Phase über die Hochstalinzeit bis in postsowjetische Diskurse – als zentraler Begriff zur Strukturierung des ambivalenten Verhältnisses zwischen beschleunigter Modernisierung und der Konstruktion des „noch nicht erreichten" Anderen. Zugleich strukturierte sie auch interne Hierarchien innerhalb der jüdischen Diaspora: Jüdische ethnische Gruppen wie die georgischen Juden wurden gegenüber den als normativ gesetzten aschkenasischen Kulturen marginalisiert und als kulturell defizitär markiert. Das IEMJG bietet damit ein besonders aufschlussreiches Fallbeispiel für die Analyse der Verschränkung von Ethnographie, Museumspolitik und epistemischer Macht im sowjetischen Kontext.

Institutioneller Kontext und Gründung

Bis Anfang der 1930er Jahre existierte in Tiflis keine kontinuierliche jüdische Museumsarbeit. Erst im Zuge der Aktivität des OZET (Gesellschaft zur Ansiedlung werktätiger Juden auf dem Land) und seines georgischen Ablegers GruzOZET kam es 1932–1933 zu Gründungsinitiativen. Parallel existierte ein konkurrierendes Projekt des Evkombed (Jüdisches Komitee für gesellschaftliche Fürsorge) beim Jüdischen Haus der Kultur. Die Auseinandersetzungen verdeutlichen: Es ging nicht allein um kulturelle Repräsentation, sondern um politische Kontrolle, wissenschaftliche Legitimation und institutionelle Zuständigkeit. Das Museum wurde schließlich dem Volkskommissariat für Aufklärung der Georgischen SSR unterstellt – ein

[8] Zur Sowjetisierung Georgiens vgl. Martin: The Affirmative Action Empire (wie Anm. 1), S. 67–92; Ronald Grigor Suny: The Making of the Georgian Nation, 2. Aufl., Bloomington 1994, S. 250–290. Stephen F. Jones: Socialism in Georgian Colors: The European Road to Social Democracy, 1883–1917. Cambridge 2005, S. 309–328.

[9] Zur Kategorie *otstalost'* vgl. Hirsch: Empire of Nations (wie Anm. 2), S. 125–160.

entscheidender Schritt für seine Existenzsicherung, der aber zugleich vollständige Unterordnung unter staatliche Direktiven bedeutete.

Der Ethnograph und Museologe aus Leningrad, Isaj Pul'ner (1900–1942) spielte eine Schlüsselrolle in Konzeption und Ausrichtung des Museums. Seine wissenschaftliche Sozialisation war durch vorrevolutionäre jüdische Ethnographie (S. An-ski, Lev Šternberg) und marxistische Ethnographie der Stalinzeit geprägt. Er verkörperte den Übergang zwischen zwei epistemischen Regimen.[10] Pul'ners Feldforschung unter georgischen Juden folgte einerseits An-skis Maximen: detaillierte Beobachtung religiöser Praxis, Aufmerksamkeit für Alltagskultur, systematische Dokumentation. Andererseits unterzog er diese Tradition grundlegender Umdeutung durch Unterordnung unter marxistische Gesellschaftsanalyse und sowjetische Modernisierungsnarrative. In den 1930er Jahren wurde Pul'ner führender Ideologe des sowjetischen jüdischen Museumswesens. Seine Texte zielten darauf ab, ‚durch das Nationale das Sowjetische zu zeigen'. In meiner Lesart bedeutete dies, ethnographische Darstellung mit Klassenanalyse, Antireligiosität und Fortschrittsnarrativen zu verbinden.[11] Das Museum bot ihm ein Experimentierfeld.

Pul'ners Blick war von doppelter epistemischer Gewalt geprägt: Die georgischen Juden unterlagen der sowjetischen Modernisierungslogik, die Tradition als „Rückständigkeit" markierte, und wurden durch den ethnographischen Blick metropolitaner Wissenschaftler zu Objekten imperialer Wissensproduktion. Sie erschienen doppelt peripher: gegenüber dem sowjetischen Zentrum und innerhalb der jüdischen Diaspora. Diese marginalisierende Perspektive widerspiegelte sich bereits in Pul'ners Feldtagebüchern, die er in den Jahren 1926–1927 während seiner ethnographischen Exkursionen in jüdischen Gemeinschaften Georgiens führte, und manifestierte sich in seiner Praxis. Seine Beschreibungen folgten einem Muster, das „archaische" Elemente identifizierte – nicht um sie zu verstehen, sondern um ihre Überwindung zu legitimieren. Die georgi-

[10] Zu Pul'ners Werdegang: Deborah Yalen: Naučnaja biografija I. M. Pulnera. In: Valeri Dymšic (Hg.): Svadebnye obrjady u evreev. Moskau 2022, S. 371–398; Anna Shternshis: Soviet and Kosher (wie Anm. 7), S. 17ff. Aleksandr Ivanov: Sovetskaja evrejskaja ėtnografija: meždu modernizaciej i ėkzotizaciej. In: Ab Imperio (2010), Nr. 3, S. 213–240; Benjamin Nathans: The Politics of Jewish Ethnography. In: Ab Imperio (2004), Nr. 2, S. 89–113.

[11] Vgl. Yalen: Naučnaja biografija (wie Anm. 10) S. 386.

schen Juden wurden zu Trägern „vormoderner" Kultur stilisiert, deren Transformation als zivilisatorische Mission erschien.

Zentrum und Peripherie: Lokale Akteure und wissenschaftliche Hierarchien

Die Entwicklung des Historisch-ethnographischen Museums der Juden Georgiens verdeutlicht die asymmetrischen Beziehungen zwischen wissenschaftlichen Zentren und regionalen Institutionen, lässt jedoch zugleich Handlungsspielräume lokaler Akteure innerhalb dieser Machtverhältnisse erkennen. Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit folgte einem hierarchischen Modell, in dem die konzeptionelle, methodische und editorische Kontrolle weitgehend bei metropolitanen Experten lag, während die Institution in Tiflis als Ausführungs- und Sammelstelle fungierte.

Pul'ner blieb während der gesamten Aufbauphase des Museums in Leningrad ansässig und positionierte sich in seiner Korrespondenz ausdrücklich als zentraler wissenschaftlicher Akteur. In mehreren Briefen an die Museumsleitung betonte er seine exklusive fachliche Zuständigkeit für die Erforschung der kaukasischen Juden sowie seine leitende Rolle bei der Vorbereitung zentraler Projekte, insbesondere der Bibliographie und der geplanten Sammelbände. Er hob hervor, dass er nicht nur den inhaltlichen Plan dieser Arbeiten entworfen habe, sondern auch die wissenschaftliche Kontrolle, die Auswahl der Materialien und die Koordination der Forschung übernommen habe, wodurch „die gesamte Last" der für das Museum durchgeführten Arbeiten bei ihm liege.

Diese Selbstdarstellung verweist auf eine paternalistische Struktur der Wissensproduktion, in der das Zentrum nicht nur methodische Standards definierte, sondern auch über Autorschaft, Vertragsbedingungen und Publikationsstrategien entschied. Die Korrespondenz zeigt, wie intensiv Pul'ner in Fragen der Honorierung, des Urheberrechts und der Veröffentlichung intervenierte. So bestand er darauf, als Autor der Bibliographie genannt zu werden, selbst wenn die von ihm zusammengestellten bibliographischen Materialien in den Besitz des Museums übergingen, und lehnte vertragliche Regelungen ab, die seine wissenschaftliche Autonomie hätten einschränken können.[12]

[12] Die Nationalen Archive Georgiens, f. 1711, op. 1, d. 1, ll. 2 ff.



2 Aaron Kricheli, ca. 1970

Darüber hinaus kontrollierte Pul'ner maßgeblich die Zirkulation wissenschaftlicher Ressourcen. Er organisierte die Übersendung von Materialien aus Leningrader und Moskauer Archiven, vermittelte den Transfer von über dreißig Exponaten aus dem 1932–1933 geschlossenen Museum jüdischer Kultur in Odessa nach Tiflis und koordinierte die Zusammenarbeit mit weiteren Wissenschaftlern aus Leningrad, Moskau und Minsk. Diese Kooperationen umfassten Themen wie „Die Rolle der Juden im feudalen Georgien", „Folklore der georgischen Juden", „Alltag der georgischen Juden im stadialen Schnitt", „Marx–Engels–Lenin–Stalin über die Juden" sowie „Juden nach armenischen Quellen". Das thematische Spektrum verdeutlicht zugleich die Einbindung des Museums in einen gesamtsowjetischen Forschungsrahmen, der stark von marxistischen und stadialen Deutungsmustern geprägt war.

Gleichzeitig lässt sich ab 1933 eine gezielte Einbindung lokaler, insbesondere georgisch-jüdischer Akteure beobachten. David Šaptošvili übernahm die Direktion des Museums und fungierte als zentraler Ideologe der Museumsarbeit, während Aron Kricheli für die wissenschaftliche Leitung der historischen Forschungen verantwortlich war. Die Ausbildung und Einbindung dieser Mitarbeiter erfolgte jedoch innerhalb eines Modells, das implizit von einem epistemischen Gefälle ausging: Wissen, Methoden und Legitimation wurden aus dem Zentrum transferiert, während die Peripherie als Ort der Anwendung und Umsetzung fungierte.

Dennoch waren die lokalen Akteure keine passiven Empfänger metropolitaner Direktiven. Kricheli entwickelte eigenständige Forschungen zur sogenannten bretanischen Bibel sowie zu antiken jüdischen Siedlungen im Kaukasus – Themen, die einerseits mit der marxistischen Forderung nach historischer Tiefendimension kompatibel waren, andererseits genuine Interessen an der spezifischen Geschichte der georgischen Juden widerspiegelten. 1936 veröffentlichte er im zentralen Fachorgan *Sovetskaja ėtnografija* den programmatischen Artikel „Museum der Juden Georgiens in Tbilisi (Tiflis)", in dem er die bisherigen Arbeitsergebnisse zusammenfasste und die erfolgreiche Integration des Museums in das Netzwerk zentraler wissenschaftlicher Institutionen hervorhob.

Die Schwerpunktsetzung auf Antike und Mittelalter in den nach dem Krieg erschienenen *Trudy* (wissenschaftliche Sam-

melbände des Museums mit Studien zur Geschichte, Ethnographie und Kultur der georgischen Juden) verweist auf eine Anerkennung ihrer Expertise, die jedoch dauerhaft unter der epistemischen Kontrolle des Zentrums stand. Sie reflektierte zugleich ein spezifisches Wissensinteresse, das darauf abzielte, die Besonderheit der georgischen Juden gegenüber anderen jüdischen Gruppen hervorzuheben und eine kontinuierliche jüdische Präsenz im Kaukasus seit der Antike zu belegen – ein Narrativ, das sowohl wissenschaftliche Anerkennung als auch ideologische Anschlussfähigkeit versprach.

Auch Šaptošvili versuchte, die ideologischen Anforderungen der sowjetischen Kulturpolitik mit einer partiellen Anerkennung lokaler kultureller Leistungen zu verbinden. Seine Berichte betonten die Eigenständigkeit georgisch-jüdischer Traditionen, wenngleich diese stets durch den antireligiösen und modernisierenden Rahmen relativiert wurden. Dass sowohl Kricheli als auch Šaptošvili in zentralen sowjetischen Publikationsorganen veröffentlichen konnten, verweist auf eine Anerkennung ihrer Expertise, die jedoch dauerhaft unter der epistemischen Kontrolle des Zentrums stand.

Pul'ner selbst verstand seine Tätigkeit explizit im gesamtsowjetischen Kontext. In seiner Korrespondenz betonte er wiederholt die Notwendigkeit einer schnellen Publikation wissenschaftlicher Materialien und argumentierte, dass insbesondere in der UdSSR Forschungsergebnisse unverzüglich der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden müssten. Diese Rhetorik der wissenschaftlichen Einheit und Transparenz verdeckte jedoch die realen Machtasymmetrien: Die wissenschaftliche Legitimation, die Entscheidung über Publikationsorte und die konzeptionellen Rahmungen wurden weiterhin von den Zentren in Leningrad und Moskau bestimmt, während das Museum in Tiflis strukturell in einer abhängigen Position verblieb.

Ausstellungspraxis

Archivmaterialien erlauben eine detaillierte Rekonstruktion. Das Museum wurde als „Produkt der leninistisch-stalinistischen Nationalitätenpolitik" charakterisiert, dessen Aufgabe in politischer Aufklärung und kultureller Umformung bestand.[13] Zwischen 1934 und 1936 führte das Museum vier ethnogra-

[13] David Šaptošvili: Muzej k 20 godovščine ustanovlenija Sovet. vlasti v Gruzii. In: Trudy IEMEG, Bd. IV, Tbilisi 1945, S. 19.

phische Expeditionen durch. Die Sammeltätigkeit folgte doppeltem Imperativ: Das „Alte" sollte als überwundene Epoche konserviert, das „Neue" als Fortschritt inszeniert werden. Die Expeditionen waren Akte epistemischer Aneignung: Externe Wissenschaftler extrahierten Objekte und Informationen für einen von Beforschten nicht kontrollierten Kontext. 1937 wurde die stationäre Ausstellung „Alter und neuer Alltag" eröffnet – eine diachrone Erzählung des Bruchs zwischen Rückständigkeit und Modernisierung. Sie gliederte sich in historische, ethnographische und sozialistische Abteilungen.

Zwei Dioramen visualisierten den ideologischen Kern mit bemerkenswerter Präzision. Das erste Diorama zeigte die „Wohnung eines jüdischen Händlers" (*korobejnik*): ein Raum mit traditionellen Einrichtungsgegenständen, religiösen Symbolen an den Wänden, bescheidener Beleuchtung – eine Inszenierung, die Enge, Dunkelheit und religiöse Befangenheit suggerieren sollte. Das zweite Diorama präsentierte die „Wohnung eines jüdischen Kolchosbauern": heller Raum, moderne Möbel, säkulare Wanddekoration, ein Tisch mit weißem Tischtuch, an dem eine Familie versammelt ist – Visualisierung von Licht, Ordnung und sowjetischer Rationalität. Diese Gegenüberstellung folgte einer standardisierten sowjetischen Ausstellungsdramaturgie, die durch ihre visuelle Eindringlichkeit wirkte. Der Kontrast sollte „die Aufmerksamkeit des Betrachters auf die kolossalen sozialistischen Verschiebungen im Leben der georgischen Juden schärfen".[14] Die räumliche Anordnung – man ging buchstäblich vom Dunklen ins Helle – transformierte ideologische Botschaft in körperliche Erfahrung.

Die ethnographische Abteilung präsentierte Kleidungskomplexe, Wohngegenstände aus verschiedenen sozialen Schichten, die Ornamentik der achalzichischen Juden (südwestliches Georgien), Produktionswerkzeuge sowie weitere Gegenstände materieller Kultur. Diese scheinbar neutrale Auswahl verbirgt die kuratorische Entscheidung, Objekte aus ihrem lebendigen Kontext zu lösen und in ein evolutionäres Schema einzuordnen, das ‚Klassenunterschiede' als Hauptkategorie setzte. Auf einer speziellen Ausstellungswand wurden Materialien zum Thema ‚Familie und Ehe' präsentiert: Hochzeitsrituale, die Gestaltung des Ehevertrags, der leviratische Ehevertrag sowie das Scheidungsritual der Chaliza (hebr. חליצה), ein im jüdischen Recht verankertes Ritual zur Lösung der Leviratsehe (Dtn 25,5–10).

[14] Ebd.

Die Begleittexte betonten: „Eheschließungen unter georgischen Juden vor der Revolution wurden im Wesentlichen durch religiöse Vorschriften und Bräuche reguliert. Heirat und Ausgabe der Frau erfolgten nach dem Willen und der Wahl der Eltern, sie befragten niemals die jungen Menschen und interessierten sich nicht für ihre gegenseitige Zuneigung."[15]

Besonders hervorgehoben wurde das Heiratsalter: „Das Eintrittsalter in die Ehe galt bei den meisten orientalischen Völkern für Männer als 16 Jahre, für Frauen 12–14 Jahre. Die Ehe zwischen nahen Verwandten (Nichte, Cousine) war erlaubt."[15] Diese Angaben sollten die „Rückständigkeit" belegen, wurden aber ohne jeden Versuch präsentiert, die sozialen, ökonomischen oder kulturellen Kontexte zu verstehen, in denen diese Praktiken Sinn ergaben. Die georgischen Juden erschienen als Gefangene irrationaler Traditionen, die nur durch sowjetische Intervention befreit werden konnten. Die Sektion „Handel und Handwerk" entwickelte eine marxistische Klassenanalyse visuell. Sie präsentierte die soziale Differenzierung der jüdischen Bevölkerung im 19. Jahrhundert, die kommerziellen Verbindungen großer Kaufleute mit dem Ausland – insbesondere mit der Türkei und dem Iran – sowie die Verbreitung von Schustern und Schuhmachern, die seit dem 18. Jahrhundert hauptsächlich Produkte für den bäuerlichen Haushalt herstellten.

Die Darstellung der ökonomischen Entwicklung folgte einem teleologischen Narrativ: Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts habe sich die jüdische Bevölkerung des östlichen Georgiens zunehmend auf Keramikproduktion verlegt. Es seien handwerkliche Produktionsstätten ohne technische Verbesserungen entstanden, darunter Ziegelfabriken ohne Brennöfen in Zchinwali. Diese Ziegelfabriken hätten ausschließlich Juden gehört; ganze Familien hätten dort gearbeitet und das Werk mit Ziegeln beliefert, wobei Lohnarbeit kaum angewendet worden sei.

Diese Beschreibung sollte einerseits primitive Produktionsweisen illustrieren, ließ aber andererseits – vermutlich unbeabsichtigt – erkennen, dass jüdische Gemeinschaften eigenständige ökonomische Strukturen entwickelt hatten, die nicht dem Bild passiver Opfer entsprachen. Die Museumsausstellung zeigte Handwerkstypen, statistische Daten über verschiedene Zeiträume, Produktionswerkzeuge, die ökonomische Abhängigkeit der Handwerker von Großhändlern, Methoden der Lehrlingsausbildung sowie die Wachstumsdynamik.

[15] Ebd. S. 23.

Antireligiöse Politik im Museum

Die antireligiöse Abteilung bildete den ideologischen Kern der Ausstellung und verdeutlicht exemplarisch die Funktionalisierung ethnographischen Wissens für politische Ziele. Das Judentum erschien hier nicht als komplexes religiöses und kulturelles System, sondern primär als reaktionäre Kraft, die soziale und ökonomische Entwicklung behindert habe. Die Ausstellung argumentierte, dass die jüdische Religion eng mit Bräuchen und „Vorurteilen" verflochten gewesen sei: Die Einhaltung des Sabbats, koscheres Essen und rituelle Abgeschiedenheit hätten eine unüberwindbare Mauer zwischen jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung errichtet.[16]

Ein dichter „mystischer Nebel" habe die georgisch-jüdische Masse über viele Jahrhunderte umhüllt, während der Klerus das Volk mit kabbalistischen Aussagen überschüttet und systematisch von allgemeiner Bildung ferngehalten habe. Diese Metaphorik reproduzierte ein zentrales Narrativ sowjetischer Religionskritik: Religion erschien als Verdunkelung des Bewusstseins, als Instrument der Herrschaft über eine passive Masse.

In analytischer Perspektive wird deutlich, dass diese Darstellung klassische antisemitische Stereotype – jüdische Abgeschlossenheit, Mystik als Gegensatz zur Rationalität, klerikale Unterdrückung – aufgriff und sie in eine pseudowissenschaftliche marxistische Terminologie übersetzte.[17] Der Antisemitismus wurde dabei nicht überwunden, sondern semantisch transformiert: Er trat nicht mehr als rassische oder konfessionelle Feindseligkeit auf, sondern als scheinbar objektive Analyse gesellschaftlicher Rückständigkeit.

Die Ausstellung präsentierte die kabbalistische Lehre als irrationalen Glauben daran, dass der Mensch durch seine Handlungen, Worte, Bewegungen und sogar Gedanken Engel oder Dämonen erschaffen könne.[18] Die Wirkung „unreiner Kräfte" erkläre demnach Krankheiten, die besonders unter Kindern verbreitet gewesen seien – bedingt durch die Enge der Wohnverhältnisse und frühe Ehen. Religiöse Vorstellungen wurden so

[16] Aaron Kricheli: Muzej evreev Gruzii v Tbilisi. In: Sovetskaja ėtnografija,1936, Nr. 4–5, S. 228–230.

[17] Vgl. Yuri Slezkine: The Jewish Century. Princeton 2004, S. 231–238; Gennady Kostyrchenko: *Out of the Red Shadows: Anti-Semitism in Stalin's Russia. Amherst 1995, S. 86–95, hier S. 90–92.* München 2005, Kap. 3.

[18] Vgl. Trudy Istoriko-ėtnografičeskogo muzeja evreev Gruzii, Bd. I, Tbilisi 1936, S. 42–44.

pathologisiert und zugleich sozialbiologisch aufgeladen.

Besonders aufschlussreich ist die ökonomische Visualisierung religiöser Praxis. Die Ausstellung operierte mit zwei Kartographien, die Religion in Kategorien wirtschaftlicher Ineffizienz übersetzten. Die erste trug den Titel „Ausgaben für den Unterhalt der Kultusdiener". Der erläuternde Text argumentierte, dass religiöse Rituale zwangsläufig mit erheblichen Ausgaben verbunden gewesen seien und eine schwere Last auf dem knappen Budget der jüdischen Massen dargestellt hätten, die ein elendes Dasein „in der Suche nach einem Stück Brot" geführt hätten.[19] Die präzise Berechnung lautete: 16 % des Budgets eines gläubigen Juden seien für den Unterhalt der Kultusdiener aufgewendet worden.[20]

Diese Quantifizierung religiöser Praxis verweist auf einen zentralen Mechanismus sowjetischer Wissensproduktion: Religion wurde nicht nur delegitimiert, sondern in ökonomische Kennzahlen übersetzt, um ihre „Schädlichkeit" objektivierbar erscheinen zu lassen.[21] Ethnographisches Wissen fungierte hier als Werkzeug epistemischer Gewalt, indem es kulturelle Praktiken auf Defizite reduzierte und ihre Abschaffung als rationalen Fortschritt naturalisierte.

Kulturarbeit und die Scholem-Alejchem-Monographie: Aschkenasische Hegemonie und kulturelle Hierarchien

Das Museum entwickelte eine intensive Kulturarbeit. 1938 organisierte es eine antireligiöse Wanderausstellung, die fünf Regionen, vier Kolchosen und zehn Industriebetriebe besuchte. Vorträge behandelten verschiedene Themen: Die Stalin-Verfassung von 1936 und die Gewissensfreiheit, die reaktionäre Essenz jüdischer Religion, die Befreiung der Frau, den Kampf des jüdischen „Klerus" gegen die Aufklärung, die Kultusdiener im Dienst des Zarismus, das ökonomische und kulturelle Wachstum unter der Sowjetmacht.[22]

Besondere Bedeutung maß das Museum der geplanten Monographie über Scholem Alejchem bei. In den Museumsunterlagen wurde sein Werk als eine „wahrhaftige visuelle Geschichte

[19] David Šaptošvili: Antireligioznaja rabota muzeja. In: Trudy IEMEG, Bd. II. Tbilisi 1941, S. 11–13.
[20] Ebd., S. 12.
[21] Talal Asad: Genealogies of Religion. Baltimore 1993, S. 27–54.
[22] David Šaptošvili: Muzej k 20 godovščine ustanovlenija Sovet. vlasti v Gruzii, S. 8–10.

des jüdischen Volkes im zaristischen Russland am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts" charakterisiert; zugleich sei er dem Publikum „mit seiner weisen Liebe zum Volk nahe und verständlich"[23]. Diese Fokussierung auf Scholem Alejchem in einem Museum der *georgischen* Juden ist hochgradig aufschlussreich. Sie offenbart eine kulturelle Hierarchie innerhalb der sowjetischen jüdischen Welt, in der aschkenasische Kultur als repräsentativ für *das* Judentum überhaupt galt, während östliche jüdische Gemeinschaften – einschließlich der georgischen – als periphere, weniger entwickelte Varianten erschienen. Scholem Alejchem schrieb auf Jiddisch über das osteuropäische Schtetl; seine Welt hatte mit der Lebenswirklichkeit georgischer Juden – die Georgisch sprachen, andere Bräuche pflegten und eine völlig andere historische Erfahrung hatten – praktisch nichts gemein.

Die Entscheidung, ihm eine Monographie zu widmen, reproduzierte somit die imperiale Logik auch innerhalb der jüdischen Nationalität: Das Zentrum (aschkenasische, russischsprachige oder jiddischsprachige Kultur) definierte die Norm, an der sich die Peripherie (georgische, bucharische, krimtschakische Juden) zu orientieren hatte.[24] Georgische Juden sollten nicht primär ihre eigene Geschichte und Literatur kennenlernen, sondern die kanonisierte aschkenasische Kultur als ihre „eigentliche" kulturelle Heimat akzeptieren. Dies entsprach der sowjetischen Nationalitätenpolitik, die zwar formale Gleichheit proklamierte, faktisch aber russische bzw. russifizierte Kultur als Modernisierungsmodell setzte.[25]

Die Tatsache, dass keine vergleichbare Monographie über georgisch-jüdische Dichter oder Schriftsteller geplant war, unterstreicht diese kulturelle Marginalisierung.[26] Selbst in einem Museum, das den georgischen Juden gewidmet war, sollte ihre Kultur letztlich durch das Prisma aschkenasischer Normen betrachtet werden.

[23] Ebd., S. 34. M. Gor'kij wird als Autorität für die Würdigung Šolom Alejchems zitiert.

[24] Yuri Slezkine: "The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism." In: *Slavic Review* 53, 2 (1994), S. 418–425.

[25] Hirsch: Empire of Nations (wie Anm. 2), S. 187–190.

[26] In den zwischen 1936 und 1948 erschienenen Bänden der *Trudy* findet sich keine eigenständige Publikation, die der georgisch-jüdischen Literatur oder einzelnen Autoren gewidmet wäre. Vgl. Trudy Istoriko-ėtnografičeskogo muzeja evreev Gruzii,, Bd. I–III, Tbilisi 1936–1948.

Epistemische Gewalt und die Produktion des „rückständigen Anderen"

Die Ausstellungspraxis des IEMJG verdeutlicht die Aporien sowjetischer jüdischer Ethnographie als Instrument epistemischer Gewalt. Das Museum war nicht primär ein Ort der Selbstrepräsentation georgischer Juden, sondern ein Schauplatz ihrer diskursiven Unterwerfung durch externe Akteure. Die wissenschaftliche Autorität lag bei Ethnographen aus Leningrad und Moskau; die kuratorische Konzeption folgte zentralen ideologischen Vorgaben; die Narrative wurden von außen an die lokale Gemeinschaft herangetragen.

Ein besonders aufschlussreiches Dokument für diese epistemische Hierarchie ist die Charakterisierung früherer Forschungen durch das Museum selbst. Die Quellen berichten, dass die ethnographischen Untersuchungen der georgischen Juden für eine ziemlich lange Zeit I. Černyj und C. Kosdoj beschäftigte, die keine Vertreter der Wissenschaft, sondern Reisende und Liebhaber waren, die sich für kaukasische Juden interessierten, überwiegend vom Standpunkt der Suche nach Überresten der zehn verlorenen Stämme Israels.[27]

Diese Formulierung ist paradigmatisch für die sowjetische Selbstlegitimation durch epistemische Abgrenzung. Černyj und Kosdoj – die über viele Jahre im Kaukasus und Transkaukasus reisten und sehr viel Material sammelten – werden nicht als Vorläufer anerkannt, sondern als Amateure diskreditiert. Der Grund: Ihr Interesse galt biblischen Fragen, nicht marxistischer Klassenanalyse. Černyj sammelte zwar sehr viel dokumentarisches Material, doch gelang es ihm nicht, es in eine Ordnung zu bringen, da er nach der Rückkehr von seiner Reise bald starb. Er hinterließ sehr viele Dokumente, Fotografien von Grabsteinen mit Inschriften auf Hebräisch und Griechisch sowie eine genealogische Tafel der Fürsten Bagrationen.[28]

Die sowjetische Ethnographie erkannte diese Materialien an – Černyjs Sammlung wurde von einer Kommission unter Vorsitz von Doktor Garkavi bearbeitet –, doch nur als Rohmaterial, das erst durch marxistische Interpretation wissenschaftlichen Wert erhielt. Die entscheidende Aussage lautet: Wahrhaftige wissenschaftliche, forschende Untersuchung der Ethnographie der georgischen Juden beginne erst unter der Sow-

[27] Šaptošvili, Muzej (wie Anm. 22), S. 8–9.
[28] Ebd., S. 9.

jetmacht, zunächst durch einzelne wissenschaftliche Arbeiter wie Pliseckij und Pul'ner, dann durch das Museum selbst.[29]

Diese Selbstdarstellung konstruiert eine scharfe epistemische Grenze: Alles vor der Sowjetmacht war Amateur-Liebhaberei, unwissenschaftlich, von falschen Fragen geleitet. Erst die sowjetische Ethnographie – verstanden als Anwendung marxistischer Kategorien – sei wahrhaft wissenschaftlich. Diese Rhetorik ist klassisch kolonial: Die indigene oder vorsowjetische Wissensproduktion wird delegitimiert, um die Herrschaft der neuen Ordnung als Fortschritt zu naturalisieren.

In postkolonialer Perspektive lässt sich das Museum als Schauplatz eines doppelten Kolonialismus lesen: Zum einen reproduzierte es die imperiale Struktur des Russischen Reiches, in der das Zentrum Wissen über die Peripherie produzierte und deren Modernisierung steuerte. Zum anderen implementierte es eine neue, sowjetische Form der Zivilisierungsmission, in der die Aneignung sowjetischer Normen nicht als eine Option unter mehreren erschien, sondern als historische Notwendigkeit, als alternativloser Weg vom Dunkel ins Licht. Die georgischen Juden wurden dabei in eine temporale Hierarchie eingeordnet: Sie galten als noch nicht modern, als auf einer früheren Entwicklungsstufe verharrend, die erst durch sowjetische Intervention überwunden werden konnte.

Die georgischen Juden wurden in dieser Konstellation zu epistemischen Objekten degradiert: Ihre Stimmen erschienen nur als ethnographisches Rohmaterial, ihre religiösen Praktiken nur als zu kritisierende Relikte, ihre ökonomischen Strategien nur als Illustration marxistischer Klassentheorie. Das Museum sprach über sie, nicht mit ihnen; es definierte sie von außen, statt ihnen Räume der Selbstdefinition zu eröffnen. Selbst jene Museumsmitarbeiter wie Šaptošvili und Kricheli, die aus der georgisch-jüdischen Gemeinschaft stammten, waren gezwungen, die Sprache und Kategorien des Zentrums zu übernehmen, um wissenschaftliche Legitimität zu erlangen.

Das Konzept der epistemischen Gewalt, wie es Gayatri Chakravorty Spivak entwickelt hat, beschreibt präzise diese Konstellation: Die Unterwerfung erfolgt nicht primär durch physischen Zwang, sondern durch die Durchsetzung einer Wissensordnung, die alternative Selbstverständnisse als irrational, rückständig oder unwissenschaftlich delegitimiert. Die geor-

[29] Vgl. Isaj Pul'ner, Itogi i zadači izučenija kavkazskich (gruzinskich i gorskich) evreev.

gischen Juden sollten lernen, sich selbst mit den Augen sowjetischer Ethnographen zu sehen – als ehemals rückständige Masse, die durch die Revolution zu bewussten Sowjetbürgern transformiert worden sei.[30]

Dabei ist bemerkenswert, dass selbst jene Aspekte, die als positive Errungenschaften präsentiert wurden – Alphabetisierung, wirtschaftliche Integration, politische Partizipation –, unter den Bedingungen eines autoritären Regimes stattfanden, das keine alternativen Modernitätsentwürfe zuließ. Die „Befreiung" von religiöser Tradition bedeutete zugleich die Unterwerfung unter sowjetische Orthodoxie; die „Integration" in die sozialistische Gesellschaft bedeutete die Aufgabe kultureller Autonomie und die Akzeptanz metropolitaner Definitionsmacht.

Schluss

Das IEMJG existierte länger als vergleichbare Einrichtungen und entfaltete bis in die späten 1940er Jahre eine aktive Tätigkeit. Seine Langlebigkeit zeigt: Kulturelle Institutionen konnten im Stalinismus nur als Instrumente staatlicher Ideologie existieren, nur unter Verzicht auf epistemische Autonomie, nur durch kontinuierliche Reproduktion offizieller Narrative.

Die Schließung 1952 erfolgte in der Hochphase des Nachkriegs-Antisemitismus. Sie markiert das Ende eines widersprüchlichen Experiments: jüdische Kultur bewahren bei Delegitimierung ihrer Grundlagen; ethnographisches Wissen produzieren bei Objektivierung der Wissensträger; nationale Vielfalt fördern bei Unterwerfung unter homogenisierende Sowjetideologie.

Der Fall zeigt: Selbst unter günstigen Bedingungen war sowjetische jüdische Ethnographie nicht überlebensfähig. Ideologisierung, Autonomieverlust und Instrumentalisierung führten zum Zusammenbruch. Das Museum fungiert als Beispiel für Grenzen kultureller Institutionen im autoritären Regime und als Mahnmal epistemischer Gewalt im Namen des Fortschritts.

Georgische Juden wurden nicht als Subjekte ihrer Geschichte anerkannt, sondern als Objekte externer Transformation definiert. Ihre Stimmen, Selbstdeutungen, alternativen Entwürfe fanden keinen Raum in einer Institution, die vorgab, ihre Kul-

[30] Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak?" In: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana 1988, S. 271–313.

tur zu bewahren. Das Museum reproduzierte die Herrschaft des sowjetischen Vielvölkerreichs: Peripherie blieb abhängig vom Zentrum, lokales Wissen dem metropolitanen Diskurs untergeordnet, die Beforschten blieben stumme Objekte derjenigen, die sie erforschten.

Diese Geschichte erinnert daran, dass Museen niemals neutrale Orte sind, sondern immer auch Machtinstrumente. Die Frage, wer über wen spricht, wer wen definiert und wer wessen Geschichte erzählt, ist keine abstrakte Frage, sondern eine Frage politischer Herrschaft. Das Museum wollte bewahren und zerstörte zugleich; es wollte aufklären und verdunkelte; es wollte emanzipieren und unterwarf. Diese Widersprüche sind konstitutiv für die Institution des Museums im autoritären Staat und sollten zur kritischen Reflexion über die Bedingungen gegenwärtiger Wissensproduktion anregen.

BILDNACHWEIS
Abb. 1 Bibliothèque nationale de France, département Société de Géographie, SG XCH-594, wikicommons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tiflis,_les_moulins_sur_la_Koura_-_H(enri)_Duval_,_(photogr._reprod._par_A._Cintract_pour_la)_Société_de_géographie_-_btv1b530284272.jpg
Abb. 2 National Library of Israel, P306 Krikheli, Aharon – Private Collection