

Aneignungen und Entfremdungen

Symbolische Dimensionen des Nahrungskonsums im Migrationsprozess am Beispiel russischsprachiger Juden in Israel und Deutschland

Dieser Beitrag analysiert die Bedeutung von Essen im Migrationsprozess sowie das damit verbundene komplexe Thema Heimat in der Wahrnehmung von Migrantinnen und Migranten. Anfangs werde ich auf den Begriff Heimat eingehen und ihn mit neuen Perspektiven, die mit dem Phänomen der Transnationalität einhergehen, kontrastieren. Dann präsentiere ich theoretische Überlegungen zur Bedeutung von Essen im Allgemeinen sowie Annahmen zur Bedeutung von Essen im Migrationsprozess im Besonderen. Anschließend verbinde ich die beiden Bereiche Heimat und Essen im Migrationsprozess. Zur Untermauerung meiner Thesen bringe ich Beispiele über russischsprachige Juden in Israel und Deutschland. Zum Schluss werden einige Überlegungen über die kulinarische Heimat in der Transkulturalität angestellt.

„Heimat“ und Transnationalität

Ausgangspunkt für unsere Diskussion ist, dass der Begriff Heimat im Migrationsprozess seine Selbstverständlichkeit verliert. Es entstehen somit neue Bedeutungen, die für Menschen, die keine Erfahrung eines längeren Aufenthalts in einem anderen Land haben, nicht auf der Hand liegen – so das Ergebnis der Diskussionen mit Lehramtsstudenten und Studierenden des Faches Soziale Arbeit. Der Begriff Heimat ist in meiner Wahrnehmung untrennbar mit dem Denken in nationalen Kategorien verbunden, in einer übertriebenen Auslegung in Form der „Liebe zur nationalen Heimat“. So könnte der Begriff im Zuge von Migration zu einem schmerzhaften Begriff werden, wie es in einigen meiner Interviews durch die Formulierung „die Heimat verlassen“ oder „verraten“ zur Sprache gekommen ist – denn die Migranten haben ihre Heimat freiwillig verlassen. Am schärfsten wurde der Konflikt sichtbar, als Tamara, eine nach Deutschland migrierte Interviewpartnerin, das Wort „Verräter“ im nationalen Kontext auf sich bezog. Dabei zeigte sich ein innerer Dialog, den sie schon lange mit sich selbst geführt hatte und der unterschiedliche Referenzgruppen aufweist: die im Zweiten Weltkrieg gefallenen und ermordeten Verwandten, die Freunde, die in der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) geblieben sind, sowie die mit dem abstrakten Oberbegriff des „sowjetischen Siegevvolks“ bezeichnete Gruppe, als deren Teil sie sich auch nach ihrer Ankunft in Deutschland immer noch fühlt:

„Ich bin nicht lange Bus gefahren und habe einem alten Mann mit Krücken meinen Platz gegeben. Er sagte: ‚Sie sind eine nette Frau‘ und ich dachte: ‚Du wurdest bestimmt an der Front verletzt, wie viele der Unseren hast du getötet?‘ Und ich konnte

gar nicht mit ihm sprechen. [Pause] Wir alle, die weggegangen sind, alle sind wir Veräter. Wir werden bis zum Ende nirgendwo dazugehören.“¹

Des Weiteren scheint der Begriff Heimat mit starren Modellen der Integration, Adaption und Assimilation im Migrationsdiskurs verbunden zu sein. Ein Interviewpartner formuliert es so: „Wann geschieht die Integration? Das ist nur ein Begriff, weil es keinen Tag gibt, an dem ich aufwache und mir denke: ‚Na, heute bin ich integriert‘“. Die Zumutung, sich in die Aufnahmegesellschaft integrieren zu müssen, wird auch durch das Essen im Alltag symbolisiert. Zum Beispiel lautet eine an die Migranten gerichtete Frage, die man in Israel oft hört: „Und wie ist das Essen im Lande, gut?“ Die Liebe zum Hummus, die zum intensiv kultivierten israelischen Nationalsymbol geworden ist, wird dabei oft als Zeichen der Integration der Migranten in die israelische Gesellschaft wahrgenommen.²

Im räumlichen Kontext beruht der Begriff Heimat auf der „Wurzelmetaphorik“ (*rooted culture*)³ und dem „Sesshaftigkeitsparadigma“. So werden Gesellschaften durch die Nutzung dieses Begriffs mit klar begrenzten Territorien vorgestellt. Dementsprechend wird ein Lebensmittel oder ein Gericht als „heimisch“, das heißt „vor Ort“ oder „als zu einem Ort untrennbar zugehörig“, repräsentiert.

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass in der deutschen Sprache der Begriff Heimat keine Pluralform ermöglicht. Mit anderen Worten: Das Wort an sich konstruiert die Vorstellung von der Möglichkeit nur eines einzigen Ortes als Heimat. Dazu kommt noch die emotionale Aufladung des Wortes. Dementsprechend kann die an die Migrantinnen und Migranten oft gerichtete Frage „Und wie fühlen Sie sich in der neuen Heimat?“ konfliktträchtig erscheinen durch die fehlende Möglichkeit, sich mehreren Heimaten gleichzeitig zugehörig zu fühlen, sowie durch die Erwartung, eine Heimat durch eine andere ersetzen zu müssen. Weitere oft an Migranten gestellte (immer ‚gut‘ gemeinte, aber von diesen als negativ empfundene) Fragen wie „Besuchen Sie oft Ihre Heimat?“ oder „Denken Sie oft an Zuhause?“ unterstellen fast automatisch den Bezug und die Zugehörigkeit zur Herkunftsgesellschaft. Mit anderen Worten, wir sehen eine Konfrontation mit dieser Situation, wenn automatisch davon ausgegangen wird, dass die Aufnahmegesellschaft nicht die Heimat sein kann. In meiner Untersuchung *Heimat und Migration*⁴ aus dem Jahr 2013, durchgeführt unter 148 Lehramtsstudierenden (davon 128 ohne Migrationshintergrund), verbinden die meisten Beteiligten ohne Migrationshintergrund (106 von 128) den Begriff Heimat mit positiven, persönlichen, emotional beladenen Konnotationen.

In den Interaktionen zwischen denjenigen, die einer dominanten Gruppe angehören und Heimat meist klar bis extrem positiv auslegen, und Menschen mit Migrationshintergrund, die den Begriff mit einem Verlust verbinden oder ihn kritisch hinterfragen und reflektieren, kann die Verwendung von „Heimat“ zum Scheitern der Kommunikation, zu Missverständnissen und Konflikten führen. Dabei ist der Migrationshintergrund selbst oft mit negativen Assoziationen und Stereotypen verbunden. So verbinden Menschen ohne Migrationshintergrund folgende Gefühle und Assoziationen mit dem Wort Heimat: Geborgenheit, Vertrautheit, Wohlbefinden, Sicherheit, Schutz, Zuflucht, Liebe/Geliebtes, Ruhe, Abschalten, Entspannen, Lebensfreude, Nähe, Gewohntes, Anschluss, Verbundenheit, fester Standpunkt im Leben, Akzeptanz, „gerne dort sein“, „wohin es einen immer wieder zurückzieht“, „willkommen sein“, Rückhalt, So-sein-wie-ich-bin, Auffangnetz, Verständnis, Einklang und so fort.⁵

Menschen mit Migrationshintergrund verbinden mit dem Wort meist wesentlich andere Assoziationen und Gefühle: Zerstörung, Sehnsucht, Ängste, Risiken, „schwer zu erreichen“, „Schwierigkeiten, in Deutschland zu leben“, Gefühl, in die Herkunftsgesellschaft „zurückkehren zu wollen“, Gefühl, „Heimat, Freunde und Familie verlassen zu haben“ und Schmerz, der damit verbunden war, „etwas Imaginäres/Idyllisches“, „erinnert an das Dritte Reich“, Faschismus, nationales Gedankengut, Heimatkundemuseum, veraltete Weltbilder, Nationalstolz, Verweigerung, den Begriff zu benutzen, „veralteter Begriff“, „von älteren Menschen benutzt, keine Bedeutung und Referenz für mich“.⁶

Meine Untersuchung zeigt, dass die Nutzung des Begriffs durch die dominante Gruppe eine Hierarchie der Zugehörigkeiten zwischen „Wir“- und „Sie“-Gruppen sowie eine Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden schafft, durch die symbolische Ein- und Ausschlüsse kreiert werden.⁷ Folglich wird in einer stereotypisierenden Weise eher nach Unterschieden zur imaginierten Heimat gefragt und anschließend nach der Legitimation, die Aufnahmegesellschaft als Migrant zu kritisieren.

Interviewerin (Studentin für Soziale Arbeit, ohne Migrationshintergrund): „Was sind die größten Unterschiede zu deiner Heimat Peru?“

Interviewpartnerin: „In Peru sind die Menschen viel gastfreundlicher, höflicher, romantischer, offener und auch fröhlicher, glücklicher als Menschen in Deutschland, die mehr auf Geld achten, weniger genießen, gestresster, immer schlecht gelaunt sind, außer sie trinken Alkohol“.

Interviewerin: „Warum sind Sie trotz all dieser schlechten Erfahrungen in Deutschland geblieben?“⁸

In meiner Arbeit folge ich der Perspektive der Transnationalität und sehe Migrantinnen und Migranten als mündige, sozial aktive, ihr Leben kreativ gestaltende und handelnde Individuen, als „knowledgeable agents capable of defining their lives, within the constraints of the local social structure“.⁹ Der/die Migrant/-in oder Transmigrant/-in bricht die Kontakte zur ursprünglichen Herkunftsgesellschaft nicht ab, sondern pflegt sie intensiv und fühlt sich zu mehreren Orten zugehörig.¹⁰ Menschen werden dabei aus ihrer (Handlungs-)Perspektive wahrgenommen und ihre Position in der „gesellschaftlichen Collage“¹¹ verortet. Auf diese Weise ist die Sensibilität für die negativen Konnotationen des Begriffs Heimat für die Akteure mit Migrationshintergrund gewährleistet, die unsere Diskussion über die Auseinandersetzung mit dem Thema der „kulinarischen Heimat“ beeinflussen wird.

Die Bedeutung des Essens

Essenspraktiken werden in dieser Studie als symbolisches Milieu oder als alternative *Nahrungssprache* betrachtet, die unterschiedliche „Artefaktsbiographien“¹² beinhaltet sowie „kulturelle Märchen“¹³ oder *telling stories*¹⁴ reproduziert und als *agent of memory* kollektive Identitäten konstruiert. Solche Geschichten beinhalten unterschiedliche und manchmal widersprüchliche Ideen von Heimat und Zuhause¹⁵ und dienen den Akteuren als *true fictions*.¹⁶

Im Unterschied zu ikonografisch-ikonologischen oder semiotischen Herangehensweisen habe ich die Nahrungssprache nicht als abgeschlossenen Bereich, beispielsweise durch Bildanalyse, untersucht. Vielmehr wird sie als untrennbar von der alltäglichen Praxis der sozialen Akteure betrachtet und im Kontext verbaler, auf die Nahrung bezogener Äußerungen der Beteiligten analysiert. Auch wenn es in den Äußerungen der Beteiligten auf den ersten Blick so erscheinen mag, als ginge es „doch nur ums Essen“ oder als stehe fest: „Über Geschmack streitet man nicht!“, erweisen sich die Essenspraktiken in der Analyse als hochsensible und oft politisch aufgeladene Bereiche: zum Beispiel der Konsum von Schweinefleisch durch jüdische Konsumenten in Israel, von Pralinen der Marke *Vivat Russland!*, der Schokolade *Moskwa Lichter*, *Schokolade de luxe, Russland – großzügige Seele!* oder der israelischen Pralinen *Nostalgische Ausgabe* der Firma Elite mit der Abbildung bewaffneter Soldaten. Im Migrationsprozess scheint die Nahrung eine besondere Bedeutung zu erhalten, nicht nur, weil sich unterschiedliche (nationale) Narrative treffen und oft aufeinanderprallen, sondern auch, weil die Nahrungspraxis ein vertrauter Zufluchtsbereich ist.

Dafna Hirsch vergleicht den Essenstisch mit einem Museum, das „has emerged as a privileged symbol of intercultural relations of travel, exchange, and appropriation.“¹⁷ Dabei betont sie den mobilen Charakter bestimmter Nahrungsmittel, deren Symbolik sich in ganz unterschiedliche Richtungen bewegen und etablieren kann.¹⁸ So lässt sich behaupten, dass gewohnte Lebensmittel und Gerichte in der Sozialisation einen Naturalisierungsprozess¹⁹ oder auch „Indigenisierungsprozess“²⁰ durchlaufen. Sie werden von den beteiligten Akteuren oft als selbstverständlich und genussvoll wahrgenommen, rufen tiefe Emotionen hervor und konstruieren kollektive Zugehörigkeiten und ‚Heimat‘- bzw. ‚Zuhause-Räume‘: „Food has always operated to define homes as well as cultural otherness.“²¹ Eine Verkäuferin in einem „russischen“ Lebensmittelgeschäft bemerkte etwa folgendes Phänomen:

„Oft fragen Menschen nach etwas, was kein Grundnahrungsmittel ist, nach etwas, das ich bereits total vergessen habe, wie zum Beispiel nach den Bonbons *Goldener Schlüssel*. Erinnerst Du dich daran, die, die so billig waren und überhaupt nicht schmeckten? Es ist nicht wirklich *Goldener Schlüssel*, was sie hier wollen, sondern ihre Erinnerungen an ihre Kindheit und an das süße Bonbon *Goldener Schlüssel* in der löchrigen Jackentasche, als sie auf dem Hof spielten.“²²

Welche symbolische Tür von welchem Zuhause-Gefühl wird durch den Bonbon imaginiert? Menschen im Migrationsprozess sind der Notwendigkeit ausgesetzt, ihre überkommenen kulturellen Konzepte sowie sozialen Positionen in der neuen Realität zu hinterfragen und zu gestalten. Durch die Migration findet „naturalization of the arbitraries in the established given order“²³ statt und das ursprüngliche Zuhause (*home system*) wird relativiert. Dabei wird die Selbstverständlichkeit des sozialen Umfeldes sowie das Gefühl der ‚objektiven‘ Realität hinterfragt. Migration bewirkt viele Änderungen im sozialen Status sowie Vergleiche zwischen unterschiedlichen Annahmen darüber, welchen Platz jemand im jeweiligen System bezieht. Infolge mehrerer Aspekte ist Migration oft mit unterschiedlichen Krisen und einem Gefühl der Entwurzelung verbunden. Adjektive wie „original“, „authentisch“, „selbstverständlich“, „real“ und „richtig“ erhalten dabei eine besondere Bedeutung und Signifikanz. So scheint das Essen in diesem Zusammenhang ein emotional aufgeladener Bereich zu sein, der nicht nur soziale Identitäten symbolisiert, sondern In- und Exklusionen

ausdrücken kann. Nahrung erweckt bei Menschen Erinnerungen, konstruiert „their own sense of nostalgia for customary sociability“²⁴ und verkörpert „a product of double orality, taste, and talk“²⁵. Hier verfolgen wir ein interessantes Phänomen von „construction of food as heritage, of taste as a skill, of quality of life as quality of food“²⁶.

Die Emigration nach Israel und Deutschland verkörperte für russischsprachige Juden nicht nur den Wunsch, das „Land von Milch und Honig“ im verbreiteten metaphorischen Sinne der ökonomischen Sicherheit bzw. der Steigerung der Lebensqualität zu entdecken, sondern sollte auch im direkten materiellen Sinne im Kühlschrank oder auf dem Tisch sichtbar werden. So manifestieren bestimmte Lebensmittel die Verwirklichung von „Tischlein-deck-dich“, der „kulturellen Märchen“²⁷, sie verkörpern den „Geschmack des Auslands“ (*taste of life abroad*)²⁸. Darüber hinaus, wie ich in weiteren Beispielen demonstrieren werde, weisen kommerzielle Entwicklungen im russischen Lebensmittelgeschäft auf *re-inventing traditions*²⁹, *creative traditionalisation*³⁰, auf multiple kollektive Identitäten und Mobilisierung unterschiedlicher, manchmal widersprüchlicher Nationalsymbole hin, die nicht auf eine „kulinarische Heimat“ oder einen „culinary melting pot“³¹ schließen lassen. So möchte ich behaupten, dass *domestic images* durch die Nahrung im Migrationsprozess sichtbarer, signifikanter, aber auch widersprüchlicher oder schmerzhaft erscheinen können, und zwar für Menschen auf allen drei Wahrnehmungsebenen (Makro-, Meso- und Mikroebene), die das gewohnte Zuhause verloren haben und auf permanenter Suche nach einem unmittelbarem Zuhause-Gefühl sind. In diesem Sinne stellen Differenzen und Widersprüche zwischen *roots* und der von den Migranten gewählten *routes*³² neue gemischte Formen von kulinarischer Heimat dar. Eine durch das Essen konstruierte (kulinarische) Heimat symbolisiert eine besondere Form persönlicher Handlungsfähigkeit (*agency*), und zwar „thinking through the body“³³. Die Lebenswelten werden durch die Nahrungspraktiken und den Konsum gleichsam inkorporiert.

Unterschiedliche Autoren haben die Bedeutung der Lebensmittel als kollektive identitätsstiftende Komponente analysiert, wie Mary Douglas in ihrem klassischen Buch *Purity and Danger* (1966)³⁴, Ohnuki Tierney im Buch *Rice as Self: Japanese Identities through Time* (1993)³⁵, Marshall Sahlins über die Bedeutung des Zuckers in der westlichen Kosmologie (1996)³⁶, Gisela Welz in ihrer Untersuchung über den Halloumikäse in Zypern (2005)³⁷ sowie Dafna Hirsch in ihrer Untersuchung über die Bedeutung von Hummus in Israel (2012)³⁸. Einige Forscher beschreiben die Bedeutung der Nahrungspraktiken als zentral für die Konstruktion des kollektiven Gefühls des Zuhauses im Migrationsprozess, wie Ayse S. Cargal in ihrer Untersuchung über Döner Kebap für türkischstämmige Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland (1999). Hier wird auch beschrieben, wie Döner zum türkischen Essen wird, obwohl er in dieser Form in der Türkei gar nicht existiert.³⁹ Mankekar Purnima bezieht sich in ihrem Beitrag *India shopping* auf indische Einwanderer in den USA,⁴⁰ Tsili Doleve Gandelman analysiert die Bedeutung von Injera für äthiopisch-jüdische Migranten in Israel (1990).⁴¹

In meiner Untersuchung habe ich die russischen Lebensmittelgeschäfte in Israel und Deutschland als Szene der Zugehörigkeitsnarrative, als *place-making practice*,⁴² als *imaginary space*⁴³ und *imaginative scenarios*⁴⁴ oder auch als *common places* und *lieu commun*⁴⁵ von Heimat und Zuhause in der Praxis betrachtet.

Nationalküche: Eigenes und Fremdes

Die Nationalküche mobilisiert viele Emotionen: „Its essential yet perishable nature makes it a marvelously plastic kind of collective representation that can signal rank and rivalry, solidarity and community, identity or exclusion, and intimacy or distance.“⁴⁶ Dabei wird der artikulierte Bezug auf die Herkunft der Migranten in der Aufnahmegesellschaft nur in wenigen Bereichen als legitim empfunden und erwünscht, nämlich in den internationalen kulturellen Straßenfesten, in der Musik (*ethnic music*) und beim Essen (*ethnic food*). In diesen Bereichen finden auch Migranten oft ihre Nische in der Form der Gründung von sogenannten ‚Ethno-Unternehmen‘.

Eine Nationalküche setzt die Annahme von angeblich homogenen Kollektiven des „Wir“ und „Sie“ voraus. Der Nationalisierung der Lebensmittel, die traditionell – wenn auch illusorisch – nur „uns“ gehören, steht der Mythos des *culinary cosmopolitanism*⁴⁷ gegenüber. Clifford beschreibt den Prozess als „traveling in dwelling, dwelling-in-traveling“⁴⁸.

Um die Mobilität der Lebensmittel im Kontext der Distinktionslogik zu erklären, haben mehrere Forscher den analytischen Rahmen *eating the other* and *food colonialism* übernommen, besonders im Kontext des sogenannten *ethnic food*-Konsums.⁴⁹ So bezieht sich der Begriff *eating the other* auf die Kommodifizierung der Differenz im Kontext der weißen Mehrheit.⁵⁰ Allerdings rechtfertigt dies nicht das voreilige Fazit, dass die Kommodifizierung der Differenz durch *eating the other* zur sozialen Inklusion unterschiedlicher Minderheiten beiträgt. Es handelt sich um komplexe Kombinationen einzelner realer Orte und multipler *imaginary spaces*. In meiner Studie beziehe ich mich auf unterschiedliche Migranten, deren transnationalen Netzwerke sich zwischen Deutschland und ihrem Herkunftsland spannen.

Was geschieht, wenn nationale Begriffe und unterschiedliche kollektive Narrative im transnationalen Rahmen aufeinandertreffen? Wie konstruieren soziale Akteure die Orte, an denen sie leben oder zwischen denen sie pendeln, als transnationale, dynamische, grenzüberschreitende Räume in ihrer alltäglichen Praxis? Welche Aspekte der alltäglichen Praxis von Migranten zeigen sich als widersprüchlich zu den transnationalen Perspektiven? Wie ändert sich dabei das Zuhause als Zugehörigkeitskonzept, das durch stark unterschiedliche Narrative der transnationalen Praxis herausgefordert wird?

Essen dient nicht nur als Grenzen markierende Praktik, die bestimmte Menschen zusammenhält und andere ausgrenzt. Vielmehr ruft der konstruierte und verbreitete Begriff Nationalgericht tiefe Gefühle bei denjenigen hervor, die den Stolz auf das imaginierte Kollektiv durch das nationale Essen im symbolischen Sinne *verinnerlicht* haben. Es entsteht ein Gegensatz zu den fremden „Anderen“ – Minderheiten oder anderen Nationen –, die diese konstruierten nationalen Narrative nicht teilen (dürfen). In Extremfällen werden die Gerichte der „Fremden“ als nicht essbar oder als „dreckiges fremdes Essen“ kategorisiert, was eine Form des *food nationalism* darstellt.⁵¹ Auch wenn der kulinarische Imperialismus des Westens erhebliche Macht entfaltet, scheint es zweifelhaft, dass er alle esskulturellen Unterschiede eibnet.⁵² Aus diesem Grund ist es interessant, mit welchen Inhalten Menschen – in diesem Falle russischsprachige jüdische Migrantinnen und Migranten in Israel und Deutschland – in der Praxis den Begriff „kulinarische Heimat“ bewerten.

Transnationalität und fragmentäre „kulinarische Heimat“

In russischen Lebensmittelgeschäften in Israel und Deutschland koexistieren unterschiedliche, auf den ersten Blick widersprüchliche Ideen von kulinarischer Heimat: Man findet zum Beispiel die Schokolade „Roter Oktober“ (*proletarische Heimat*). Auf einem Bild in einem russischen Lebensmittelgeschäft in Israel ist roter Kaviar zu sehen, auf dem mit schwarzem Kaviar „Das Leben ist gelungen!“ geschrieben steht (*elitäres reiches Russland*, Abbildung 1). Eine dritte Variante zeigt eine in Litauen hergestellte Pralinenschachtel, die die Klagemauer und die israelischen Flagge zeigt (*historisch-jüdische Heimat*, Abbildung 2). So können die Konsumenten unterschiedliche Ideen von kulinarischer Heimat – proletarische, elitäre und historisch-religiöse – gleichzeitig konsumieren. In allen Beispielen ist die Sehnsucht nach einem Zuhause erkennbar. Eine Interviewpartnerin nannte das Lebensmittelgeschäft daher „Beruhigungsgeschäft“. Weitere Beispiele für kulinarische Heimat zeigen die besondere Widersprüchlichkeit kollektiver Zugehörigkeiten in der Aufnahmegesellschaft.



Abbildung 1: Kaviar „Das Leben ist gelungen!“

Foto: Julia Bernstein

Abbildung 2: Pralinenschachtel mit der Abbildung der Klagemauer und der israelischen Flagge



Foto: Julia Bernstein

[Abbildungen siehe Druckfassung]

Die „Doktorwurst des Sieges“: das sowjetische Imperium als kulinarische Heimat

Im Jahr 2005, zum 60. Jahrestag des Sieges der sowjetischen Armee über Deutschland, wurde die „Doktorwurst“, die seit der Jahrhundertmitte für ihre Qualität gerühmt wird, als „Doktorwurst des Sieges“ ein Verkaufserfolg. Die Verpackung zeigt die Landkarte des von Nazi-Deutschland besetzten Europas mit großen roten Pfeilen, die den Kampf und die Befreiung durch die sowjetische Armee darstellen. Viele der russisch-jüdischen Emigranten haben als Juden und Sowjetbürger gegen die deutschen Aggressoren gekämpft und gesiegt. Ihnen erscheint es weder komisch noch lächerlich, dass eine Wurst den Jahrestag des Sieges verkündet. Schließlich gilt die „Doktorwurst“ als Inbegriff von Qualität und Zuverlässigkeit, gerade in harten Zeiten. In den fünfziger Jahren wurde sie als ein Zeichen staatlicher Fürsorge dankbar entgegengenommen, um die nach der Hungerzeit während des Krieges immer noch mangelhafte Versorgung zu lindern. Nach der Emigration nach Deutschland hat die „Siegerwurst“ ihre Bedeutung behalten. Jetzt, im damals besiegten Land, schmeckt der Stolz auf den sowjetischen Sieg selbst dann noch nach, wenn andere Arten von Mangelgerichten gemacht werden.⁵³ Es ist bemerkenswert, dass die Interviewpartner/-innen einerseits oft unhinterfragt die nostalgischen Symbole aus der Sowjetzeit auf den Verpackungen der Nahrungsmittel konsumieren und mit ihnen positive Erfahrungen verbinden. Andererseits äußern sie sich fast in jedem Interview negativ zum sowjetischen Regime und thematisieren den Schmerz der Desillusionierung betrügerischer kommunistischer Versprechungen nach dem Scheitern des Systems, was der Vergleich nach der Auswanderung nochmals akzentuiert. Einerseits konsumieren Migrant*innen die „Doktorwurst des Sieges“ und fühlen sich dem Sowjetimperium zugehörig, das real nicht mehr existiert und nun zum imaginierten Raum (*imaginary space*) wird. Andererseits können dieselben Menschen sich durch die zahlreichen in das Ursprungsland mitgebrachten Geschenke als „erfolgreiche westeuropäische Kapitalisten“ darstellen, die regelmäßig aufgrund des materiellen Lebensstandards „ein Stück Deutschland“ in die Herkunftsgesellschaft mitbringen.

Hinter jeder für Außenstehende scheinbaren Absurdität verbirgt sich eine Logik mit dem Versuch, unüberbrückbare Widersprüche zu vereinbaren. Eine Interviewpartnerin suchte die drei völlig unterschiedlichen Narrative von Holocaust, Sieg über Hitler und Deutschland als Aufnahmeland trotz Nazivergangenheit zu verbinden:

„Mein Vater hat als Soldat gekämpft, und er hat seinen Namen auf den Reichstag geschrieben [erwähnt ein in der Sowjetunion sehr positiv aufgeladenes Narrativ von Soldaten, die ihre Namen als Zeichen des Sieges auf die Wände des Reichstags geschrieben haben sollen]. Aber diese Katastrophe hat fast alle Menschen betroffen. Die meisten unserer Verwandten sind in den Shtetls gefallen. [Pause] Aber wir hatten keinen Zweifel an das Ankommen [an der Auswanderung nach Deutschland], weil sie [die Deutschen] hier noch mehr gelitten haben. Der Krieg wurde auch eine Tragödie für die Deutschen. Hier wurden sie von den Amerikanern und Briten bombardiert. Und jetzt, wenn man denkt, dass sie für ihre Großeltern antworten müssen, dann müssen wir es auch für die Unsrigen tun: für die Repressionen, für die Revolution. [lange Pause] Für Juden ist das Wichtigste – zu überleben, egal wo.“⁵⁴

Schokolade mit Chmelnizkij: die antisemitische Ukraine als kulinarische Heimat

Abbildung 3: Pralinenschachtel „Vechernij Kiev“



Foto: Julia Bernstein

[Abbildung siehe Druckfassung]

Der Spruch: „Sage mir, was du isst, und ich sage dir wer du bist“⁵⁵ wird häufig zitiert. Aber trifft diese Aussage auch auf dieses Beispiel zu? Dazu möchte ich auf ein provokantes Beispiel eingehen, das in einem offensichtlichen Widerspruch zu diesem Verständnis steht und nicht dem Selbstbild der Beteiligten entspricht. Die Pralinenschachtel *Vechernij Kiev* (russ., „Abend in Kiev“, Abbildung 3), die in russischen Lebensmittelgeschäften sowohl in Israel als auch in Deutschland zu finden ist, wird von vielen Migranten, besonders aus der Ukraine, wegen der guten Qualität der Schokolade geschätzt. Auf der Packung ist ein zentraler Platz der ukrainischen Hauptstadt mit der Statue des Kosakenführers Bogdan Chmelnizkij auf einem Postament abgebildet – ein Name, der als ein zentrales ukrainisches nationalistisches Schlüsselsymbol fungiert. Während des 17. Jahrhunderts war Chmelnizkij persönlich für Massaker an vielen Tausenden Juden (einige Historiker sprechen von über 300.000)⁵⁶ verantwortlich – eine Tatsache, die vielen der russischsprachigen jüdischen Migranten durchaus bekannt ist. Auch die Abbildungen von Kosaken, die für ihre antisemitischen Pogrome bekannt waren, auf Maultaschen mit Fleisch- oder Käsefüllung irritieren die Konsumenten im russischen Lebensmittelgeschäft nicht. Während für Außenstehende diese Information oftmals die einzige Wahrnehmungsdimension der Pralinenschachtel darstellt, ist dies für viele Migranten nur *eine* von mehreren Dimensionen dieser prestigeträchtigen Pralinenschachtel und ihrer verschachtelten „sozialen Welten“: persönliche Erfahrungen in Kiev, das Innehaben einer angesehenen Position oder die Zugehörigkeit zur einer wohlhabenden Schicht. Immer wieder, wenn ich während der Interviews solche symbolischen Dimensionen von Lebensmitteln in Bezug auf die jüdische Geschichte ansprach, bekam ich zu hören, dass diese Lebensmittel vor allem „lecker“ seien und die Verbindung zum Antisemitismus nur eine künstliche sei. Oder wie Katja, eine Geschichtslehrerin, es formulierte: „Wir kaufen

den Geschmack, weißt Du. Und wenn solche Assoziationen [die Unterdrückung von Juden] auftauchen, versuchst Du Dich von denen zu lösen, sie zu löschen oder sie so tief wie möglich [zeigt auf den Bauch] zu schieben“. Dabei ist bemerkenswert, dass Katja regelmäßig die Synagoge besucht, am Jom Kippur fastet, die Kerzen am Samstag anzündet und Gewissensbisse hat, wenn sie Schweinefleisch isst. Sie war bereits vier Mal in Israel, wo sie eine große Familie hat. Obwohl also ein Konsum solcher Bedeutungen stattfindet, geht aus den Interviews auch deutlich hervor, dass sich die ex-sowjetischen Juden mit den Nationalismen in Russland und der Ukraine nicht identifizieren, und sogar oft den verschärften Antisemitismus als Auswanderungsgrund nennen.

Schwein versus Hummus: kulinarische nationale Heimat

Das letzte Beispiel bezieht sich auf die Gegenüberstellung von Schweinefleisch und Hummus. Es verdeutlicht, wie Menschen sich einerseits dem nationalen (jüdisch-israelischen) Kollektiv zugehörig fühlen und gleichzeitig entgegengesetzte Vorstellungen von nationaler kulinarischer Heimat pflegen können: auf der einen Seite durch den Verzehr von Schweinefleisch entgegen den jüdischen Speisegeboten, auf der anderen Seite durch Hummus als Nationalsymbol für Israel.

Pierre Bourdieu⁵⁷ argumentiert einleuchtend, wie sich die Präferenz einer Gruppe für bestimmte Speisen nicht nur auf das Einkommen und die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung bezieht, sondern auch auf verinnerlichte Dispositionen des Habitus. Die Liebe zum Hummus fungiert häufig als Zeichen der Integration eines Zuwanderers in die israelische Gesellschaft. In diesem Sinne äußert die israelische Art des Verzehrs von Hummus die Bedeutungen, die Israelis gern mit dem israelischen Lebensgefühl verbinden: Ungezwungenheit, die an Rohheit grenzt, aber auch Geselligkeit unter den Konsumenten, denn diese Speise wird von weiten Teilen der Gesellschaft konsumiert.

Obwohl Nikolai, ein Interviewpartner in Israel, sich als Jude sieht, ist Schweinefleisch untrennbar mit seinem Gefühl der persönlichen Identität verbunden. Er artikuliert diese Ansicht, indem er sie den lokalen israelischen Traditionen des Nahen Osten, die er verachtet, gegenüberstellt: „Mit Pita *lenagev* [heb., abzuschließen] bedeutet, das Schweinefleisch zu verraten.“ Nikolai verwendet das hebräische Wort *lenagev* für die Verwendung von Fladenbrot anstelle einer Gabel beim Verzehr von Hummus. Interessanterweise ist Schweinefleisch für Nikolai ein Symbol der Zugehörigkeit zur europäisch-russischen Kultur, eher noch ein Indiz jüdischer Wurzeln, die durch den Verzehr von Pita als der Verkörperung orientalischer Essensgewohnheiten, die in seinen Augen „barbarisch“ sind, „verraten“ werden. In seiner europäisch-orientalischen Dichotomie ist Nikolais Aussage nicht als Meinung eines bigotten Individuums zu werten. Sie ist eher repräsentativ für ein Urteil über die „zivilisierten“, „kulturellen“ und als „normal“ anzusehenden europäischen Traditionen des Nahrungsverbrauchs, die ins „wilde“ orientalische Israel, personifiziert durch die Verwendung der Hände beim Essen („mit Pita abschließen“), mitgebracht wurden. Eine ähnliche Logik liegt in der Aussage von Faina, die in Pita platzierte Speisen betrifft: „Ich esse diese Falafel nicht“, wobei sie sich auf unpassende israelisch-orientalische Essensgewohnheiten bezieht. Diese Beispiele demonstrieren, wie die verinnerlichte Sozialisierung übergeht in Anschuldigungen in Bezug auf einen Nahrungsnationalismus, der sich ausweitete auf diejenigen, die wie

„Schweine essen“ (und beschuldigt werden, „Schweine“ zu sein), wohingegen andere die nationalistischen (sowjetischen) Praktiken verraten, indem sie als religiöse Juden es ablehnen, Schweinefleisch zu essen, während sie jedoch fremde orientalische Speisen mit primitiven Tischmanieren zu sich nehmen.

Schlussfolgerung: kulinarische Heimat in der Transkulturalität

Die „Paradoxien in den gelebten Wir-Bezügen“, um mit Roswitha Breckner⁵⁸ zu sprechen, zeigen sich besonders deutlich, wenn die Migrantinnen und Migranten der Notwendigkeit ausgesetzt werden, die Widersprüche zu bewältigen, die Zugehörigkeitsnarrative zu legitimieren und Loyalitäten zu mehreren sich widersprechenden Narrativen aufrechtzuerhalten.

Es lässt sich von *diversity*, einer Vielfalt im Kontext von Dominanzkulturen⁵⁹ sprechen. So wurde anhand der Aussagen der Interviewpartner/-innen die Konfrontation der Akteure mit dem „Druck des Normaleinmüssens“⁶⁰ oder der „kulturellen Hegemonie“⁶¹ beobachtet. Im Artikel war es für mich besonders wichtig, auf die häufige „Dichotomisierung des Denkens durch das Entgegensetzen zweier oder mehrerer Kulturen“⁶² hinzuweisen, die sich kritisieren und reflektieren lässt. Durch transnationale Bezüge wird dabei die exklusive Loyalität zu einem Nationalstaat in Frage gestellt. Die Beispiele verdeutlichen, dass Handlungen der Migranten auf mehrfache, grenzüberschreitende nationale ‚Sowohl-als-auch-Zugehörigkeiten‘ oder ‚Weder-noch-Zugehörigkeiten‘ hinweisen. Dabei spielt die Möglichkeit kreativer Räume innerhalb der Begrenzungen struktureller Ungleichheiten eine zentrale Rolle für die Interviewpartner/-innen als identitätsstiftende Ressource. Allerdings registriere ich die Verknüpfung von unterschiedlichen national-kollektiven Identitäten („Heimaten“), die möglicherweise in einer problematischen Beziehung zueinander stehen können.

Wenn wir Lebensmittel und deren Verpackung untersuchen, dann sollten wir daran denken, dass Abbildungen nicht immer die kollektive Identität von Menschen reflektieren oder „was Menschen meinten, es sei so“⁶³. Somit kann der populäre Satz „Sag mir, was Du isst, und ich sage Dir, wer Du bist“, der in vielen Arbeiten zitiert und bestätigt wird, widerlegt werden. Wie bei der Kleidung probieren Migrantinnen und Migranten situativ und fragmentär unterschiedliche Images durch Aneignung von Lebensmitteln aus. Manche der Lebensmittel spiegeln das Gefühl der Unmittelbarkeit wider und scheinen der eigenen Identität zu entsprechen, andere widersprechen dieser deutlich.

Anmerkungen

- 1 Julia Bernstein, *Food for Thought. Transnational Contested Identities and Food Practices of Russian-Speaking Jewish Migrants in Israel and Germany*, Frankfurt am Main 2010, 360.
- 2 Dafna Hirsch, „Hummus is best when it is fresh and made by Arabs“: The gourmetization of hummus in Israel and the return of the repressed Arab, in: *American Ethnologist* 38 (2011) H. 4, 617–630.
- 3 Tsypylma Darieva, *Migrationsforschung in der Ethnologie*, in: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.), *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*, Berlin 2007, 69–94, hier 69.
- 4 Julia Bernstein, *Heimat und Migration*, 2013 (im Druck).
- 5 Ebd.

- 6 Ebd.
- 7 Julia Bernstein/Lena Inowlocki, Kommunikationsscheitern und stigmatisierende Kategorien: Verbindungen von Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus, in: Oliver Decker u. a. (Hg.) *Antisemitismus. Erfahrungen, Spätfolgen der Shoah und Antisemitismus heute (Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung)*, Wien u. a. 2013 (im Druck).
- 8 Das Zitat stammt aus unpublizierten Notizen aus den Diskussionen mit den Studierenden des Fachs Soziale Arbeit.
- 9 Peter Kivisto, *The Transplanted Then and Now: the Reorientation of Immigration Studies from the Chicago School to the New Social History*, in: *Ethnic and Racial Studies* 13 (1990) H. 4, 455–481, hier 455.
- 10 Ebd.; Linda Basch/Nina Glick-Schiller/Cristina Blanc-Szanton, *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-Colonial Predicaments, and De-Territorialized Nation States*, Langhorne 1994.
- 11 Ina-Maria Greverus, *Die Anderen und Ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden. Kulturanthropologische Texte*, Darmstadt 1995, 120.
- 12 Igor Kopytoff, *The Cultural Biography of Things: Commodization as Process*, in: Arjun Appadurai (Hg.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986, 64–91, hier 64.
- 13 Arjun Appadurai, *How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India*, in: *Comparative Studies in Society and History* 30 (1988) H. 1, 3–24, hier 4.
- 14 Amon Denise/Menasche Renata, *Comida como narrativa da memória social*, in: *Sociedade e Cultura, Goiânia* 11 (2008) H. 1, 13–21, hier 13.
- 15 Die Begriffe Heimat und Zuhause werden in meinem Artikel synonym verwendet. Der Begriff Heimat ist jedoch negativ beladen, der Begriff Zuhause wird hingegen von Migranten häufig benutzt.
- 16 James Clifford, *Introduction: Partial Truths*, in: Clifford James/George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986, 1–16.
- 17 Hirsch, *The gourmetization of hummus*, 618.
- 18 Ebd.
- 19 Jean-Claude Kaufmann, *Kochende Leidenschaft. Soziologie vom Kochen und Essen*, Konstanz 2005; Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge 1984.
- 20 Sidney W. Mintz, *Eating Communities: the Mixed Appeals of Sodality*, in: Tobias Döring/Markus Heide/Susanne Mühleisen (Hg.), *Eating Culture. The Poetics and Politics of Food*, Heidelberg 2003, 19–34, hier 19.
- 21 Tobias Döring/Markus Heide/Susanne Mühleisen (Hg.), *Eating Culture. The Poetics and Politics of Food*, Heidelberg 2003, 4.
- 22 Bernstein, *Food for Thought*, 142.
- 23 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, 164.
- 24 Daniel Miller, *Consumption and Commodities*, in: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), 141–161, hier 149.
- 25 Ray Krishnendu, *Nation and Cuisine: The Evidence from American Newspapers Ca. 1830–2003*, in: *Food and Foodways* 16 (2008) H. 4, 259–297, hier 259.
- 26 Cristina Grasseni, *Slow Food, Fast Genes: Timescapes of Authenticity and Innovation in the Anthropology of Food*, in: *Cambridge Anthropology* 25 (2005) H. 2, 79–94, hier 86.
- 27 Appadurai, *How to Make a National Cuisine*, 6.
- 28 Bernstein, *Food for Thought*, 143.
- 29 David Bell/Gill Valentine, *Consuming Geographies. We are Where We Eat*, London/New York 1997; Grasseni, *Slow Food, Fast Genes*; Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; Emiko Ohnuki-Tierney, *Rice as Self: Japanese Identities through Time*, Princeton 1993; Gisela Welz, *Wo sich neun sattessen, werden auch zehn besiegt. Das Mesedessyndrom: Mutationen einer nahrungskulturellen Praxis*, in: *Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Konrad Köstlin zum 60. Geburtstag am 8. Mai 2000 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie, Bd. 21)*, Wien 2000, 169–178.
- 30 Stefan Beck/Gisela Welz, *Naturalisierung von Kultur – Kulturalisierung von Natur. Zur Logik ästhetischer Produktion am Beispiel einer agrotouristischen Region Zyperns*, in: *Tourismus Journal* 1 (1997) H. 3/4, 431–448, hier 440.
- 31 Appadurai, *How to Make a National Cuisine*, 6.
- 32 Döring/Heide/Mühleisen (Hg.), *Eating Culture*, 7.
- 33 Jonathan Boyarin (Hg.), *Remapping Memory: The Politics of Time Space*, London 1994, 25.
- 34 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London 1966).

- 35 Emiko Ohnuki-Tierney, *Rice as Self: Japanese Identities through Time*, Princeton 1993.
- 36 Marshall Sahlin, *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, in: *Current Anthropology* 37 (1996), 395–428.
- 37 Gisela Welz, Halloumi: Globalisierter Käse aus Zypern. Eine nahrungsvolkswissenschaftliche Verlustgeschichte, in: Gabriele Muri/Cornelia Renggli/Gisela Unterwiesing (Hg.), *Die Alltagsküche. Bausteine für alltägliche und festliche Essen*. Zürich 2005, 106–108
- 38 Hirsch, *The gourmetization of hummus*.
- 39 Ayse S. Cargal, McKebab: Döner Kebab and the Social Positioning Struggle of German Turks, in: Carola Lentz (Hg.), *Changing Food Habits. Case Studies from Africa, South America and Europe*, Newark 1999, 263–285.
- 40 Purnima Mankekar, *Indian Grocery Stores and Transnational Configuration of Belonging*, in: James L. Watson/Melissa L. Caldwell (Hg.), *The Cultural Politics of Food and Eating. A Reader*, Malden/Oxford 2005, 197–214.
- 41 Tsili Doleve-Gandelman, *Ethiopia as a Lost Imaginary Space: The Role of Ethiopian Jewish Women in Producing the Ethnic Identity of their Immigrant Group in Israel*, in: Jerry MacCannell (Hg.), *The Other Perspective in Gender and Culture*, New York 1990, 242–257, hier 242.
- 42 Krishnendu, *Nation and Cuisine*, 259.
- 43 Doleve-Gandelman, *Ethiopian Jewish Women*, 245.
- 44 Miller, *Consumption and Commodities*, 149.
- 45 Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York 2001, 22.
- 46 Arjun Appadurai zitiert nach Hirsch, *The gourmetization of hummus*, 618.
- 47 Ching Lin Pang, *Beyond Authenticity: Reinterpreting Chinese Immigrant Food in Belgium*, in: Döring/Heide/Mühleisen (Hg.), *Eating Culture*, 53–70.
- 48 Döring/Heide/Mühleisen (Hg.), *Eating Culture*, 53.
- 49 Hirsch, *The gourmetization of hummus*; Bell/Valentine, *Consuming Geographies*, 619.
- 50 Ebd.
- 51 James Allison, *How British is British Food?*, in: Pat Caplan (Hg.), *Food, Health and Identity*, London/New York 1997, 71–86; Appadurai, *How to Make a National Cuisine*; Bell/Valentine, *Consuming Geographies*; Rüdiger Kunow, *Eating Indian(s): Food, Representation, and the Indian Diaspora in the United States*, in: Döring/Heide/Mühleisen (Hg.), *Eating Culture*, 151–177; Mintz, *Eating Communities*; Maren Möhring, *Foreign Cuisine in West Germany*, in: *GHI Bulletin* 41 (2007), 79–88; Yael Raviv, *National identity on a plate*, in: *Palestine-Israel Journal* 8 (2001) H. 4 und 9 (2002) H. 1, <http://pij.org/details.php?id=805> (25.9.2013); Krishnendu, *Nation and Cuisine*.
- 52 Hirsch, *The gourmetization of hummus*, 618.
- 53 Julia Bernstein/Lena Inowlocki, *Siegerwurst aus dem Beruhigungsmittelgeschäft*, Katalog zur Ausstellung „Koscher & Co. Über Essen und Religion“ im Jüdischen Museum, Berlin 2009.
- 54 Bernstein, *Food for Thought*, 353.
- 55 Anne J. Kershen, *Introduction: Food in the Migrant Experience*, in: Anne J. Kershen (Hg.), *Food in the Migrant Experience*, Aldershot, England 2002, 1–13, hier 1.
- 56 Felix Kandel, *Kniga vremeni i sobytii. I istoriya rossijskich evreev* [Das Buch der Zeiten und Ereignisse. I. Die Geschichte der russischen Juden], Moskau/Jerusalem 2002, 238.
- 57 Bourdieu, *Distinction*, 37.
- 58 Roswitha Breckner, *Ambivalente Wir-Bezüge in ost-west-europäischen Migrationsbiographien*, hier 71. Konstruktionen kollektiver Zugehörigkeit in gesellschaftlichen Polarisierungsprozessen, in: *Sozialer Sinn* 1 (2005) H. 6, 71–92.
- 59 Chantal Munsch, *Diversity*, in: Karin Bock/Ingrid Miethe (Hg.) *Handbuch qualitative Methoden in der Sozialen Arbeit*, Opladen/Farmington Hills 2010, 152–163, hier 152.
- 60 Ebd., 152.
- 61 Georg Auernheimer, *Pro Interkulturelle Pädagogik*, in: *Erwägen Wissen Ethik* 21 (2010) 2, 121–131, hier 127.
- 62 Ebd.
- 63 Mintz, *Eating Communities*, 21.