

grund: er wurde gefördert durch die spezielle ökonomische und soziale Lage der Juden im unabhängigen Polen. Unter diesen Bedingungen gab es nur einen Ausweg: Man musste dem Leben einen Sinn zu geben, den Wichtigkeiten der feindlichen Umwelt be-
gegnet und sich ein individuelles und kollektives Selbstwertgefühl schaffen.

Was war der Beitrag der organisierten polnisch-jüdischen Jugend zum jüdischen Existenzkampf? Er bestand darin, dass diese Jugend die ihr immanenten geistigen Widerstandskräfte, als wichtigen Faktor dieses Kampfes, zu stärken und zu mobilisieren vermochte. Das verdeutlicht uns auch, dass der heroische Warschauer Ghetto-Aufstand kein Wunder, kein kurzzeitiger Ausbruch ungewöhnlichen Heldentums der polnisch-jüdischen Jugend war, sondern die konsequente Fortsetzung von zwanzig Jahren kämpferischer und idealistischer Gestaltung eines eigenen wertvollen und inhaltsreichen Lebens.

Ausgewählt von Anna Lipphardt

Aus dem Jiddischen übersetzt von Andrej Lendrusch, Berlin

Helko Haumann

Schtetl und Judendorf

Grenzüberschreitende Kulturen und Autonomiebewusstsein

Die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden in Schtetl und Judendorf waren vertraut und fremd zugleich. Grenzüberschreitungen waren üblich, wurden aber durch den Druck von außen, die Juden als „die anderen“ zu betrachten, erschwert. Dieser Druck trug dazu bei, dass Autonomie, Solidarität und jüdisches Selbstbewusstsein einen hohen Stellenwert besaßen. Schtetl und Judendorf unterschieden sich nicht grundsätzlich, was für den Vergleich der Lebenswelten von Juden in Ost- und Westeuropa relevant ist.

Das Haus meiner Familie stand in einem großen Hof, zusammen mit drei weiteren Wohnhäusern sowie unserer kleinen Fabrik. Es gab auch einen großen Garten, der an einen Hügel grenzte. Fliederbüsche wuchsen dort, sie blühten im Mai hell- und dunkellila und weiß. Eine Fülle von Farben und Gerüchen. Auf dem Hügel begand sich der russisch-orthodoxe Friedhof, der von einem Holzzaun umgeben war. Wir Kinder entfernten einige Nüsse, drückten die losen Breiter auseinander und schlüpfen hindurch, um die prächtigen Grabsteine, die Blumen, die vergoldeten Kreuze zu bewundern. [...] Mein Liebstes im Garten war der Birnbäum. Ein großer Baum, auf den wir gern kletterten, abramete - mein Bruder - und ich, später auch Rochelle und Ziporka. [...] Eines Frühlingstages, als der Baum in voller Blüte stand, wachten wir nach einer süßmischen Nacht am Morgen auf, und der ganze Baum war schwarz. Ein Blitz hatte ihn getroffen. Der Anblick war schauerlich. Ein rabenschwarzer Baum im Herzen eines grünen Gartens. Der Baum, den ich so liebte, wurde zu einem verkohlten Denkmal. Lange träumte ich von dunklen Gespenstern, die aus den verbrannten Zweigen hervorkamen.

Chasia Bornstein-Bielicka Erinnerungen an ihr Zuhause in Grodno im damaligen Polen, wo sie 1921 als Tochter der Familie Bielicki geboren wurde, stehen exemplarisch für die meisten Erinnerungen von Jüdinnen und Juden, die nach der Schoa über das Leben im Schtetl verfasst worden sind. Die Kindheit wirkt wie eine Idylle, nur der vom Blitz getroffene schwarze Baum bringt ein beunruhigendes Element in die Erzählung. Auf den russisch-orthodoxen Friedhof schleichen sich die Kinder neugierig und ohne Furcht. Auch im weiteren Verlauf der Schilderung erscheint das Zusammenleben mit der christlichen Bevölkerung als weitgehend friedlich und harmonisch.

Helko Haumann (1945), Dr. phil., Historiker, Professor für Osteuropäische und Neuere Allgemeine Geschichte, Universität Basel

Chasia Bornstein-Bielicka: Mein Weg als Widerstandskämpferin. Aus dem Hebräischen von Oma Keren-Carmel. Hg. von Helko Haumann. München 2008 (im Druck; ich zitiere aus der Entwurfsfassung des Textes).

Zwar klingt hin und wieder die Furcht vor antisemitischen Ausschreitungen an, aber im Alltagsleben begegnet Chasia christlichen Bauern, die der Familie ihre Produkte ins Haus bringen, den polnischen Freundinnen ihrer Mutter oder der weißrussischen Nachbarsfamilie, mit deren Kindern sie zusammen aufwächst. Die Tür ihres Hauses steht tagtäglich immer offen.²

Der Großvater väterlicherseits hatte einen Bauernhof besessen, der Großvater mütterlicherseits war Schmied gewesen. Chasias Eltern führten eine kleine Fabrik, die leichte Getränke, Limonade und Sodawasser herstellte. Später musste der Vater bei der Konkurrenz arbeiten, die Mutter eröffnete einen bescheidenen Lebensmittelladen. Der Vater diente in der Synagoge als Chasan, als Vorbeter und Vorsänger sowie als Sprecher der Gemeinde. Zugleich waren die Familienmitglieder mehr oder weniger in der zionistischen Bewegung aktiv. Der Vater bevorzugte die allgemeine Richtung, während sich die Kinder für die sozialistische Seite begeisterten. Chasia wurde wie ihr Bruder Mitglied beim *Haschomer Hazzair* („Der junge Wächter“), der zionistischen Jugendbewegung mit linkssozialistischem Gedankengut. Eine Tante gehörte gar den Kommunisten an.

Während der 1930er und 1940er Jahre erlebte Chasia den wachsenden Antisemitismus in Polen, dann die wechselnde deutsche und sowjetische Besetzung Grodnos. Sie betätigte sich in der Widerstandsbewegung und wurde nach der Liquidierung des Ghettos von Grodno in der Widerstandsbewegung im Ghetto von Białystok aktiv. Als polnisches Mädchen getarnt, hielt sie die Verbindung zwischen der „arischen Seite“ und dem Ghetto aufrecht.³ Sie nahm am Ghetto-Aufstand teil und arbeitete nach dessen Niederschlagung für die Partisanenbewegung in den Wäldern der Umgebung. Nach Kriegsende – außer ihr hatte niemand aus ihrer Familie die Schoa überlebt – eröffnete Frau Bielicka in Polen ein Kinder- und Erziehungshaus und versuchte, überlebende jüdische Kinder aufzuspüren. Aufgrund der antisemitischen Vorfälle in Polen entschloss sie sich, zusammen mit den Kindern 1946/47 nach Palästina auszuwandern.

Ihre Erinnerungen stehen unter dem „Leitmotiv“⁴. Die Deutschen haben in der Schoa ihre Familie und ihre Heimat vernichtet, und die Polen haben letztlich nichts getan, um sich mit den Juden zu solidarisieren oder ihnen zumindest nach Kriegsende einen Neuanfang in der Heimat zu ermöglichen. Von diesem katastrophalen Einschnitt und ihrem späteren Leben aus, dem sie – nicht zuletzt mit der Sorge für die überlebenden Kinder – einen neuen Sinn gegeben hat, blickt sie auf ihr Schicksal zurück.⁵ Dieser Blick bestimmt auch ihre Erinnerung an das Schtetl, an das jüdische Leben in Grodno.

² Heiko Haumann: Kommunikation im Schtetl. Eine Annäherung an jüdisches Leben in Osteuropa zwischen 1850 und 1930, in: Neda Boškovića u.a. (Hg.): Wege der Kommunikation in der Geschichte Osteuropas. Köln u.a. 2002, S. 323–348, hier S. 329–330, 332.

³ Mit „arischer Seite“ bezeichnete man damals im allgemeinen Sprachgebrauch den „nicht-jüdischen“ Teil der Stadt.

⁴ Achim Hahn: Narrative Pragmatik und Beispielhermeneutik. Zur soziologischen Beschreibung biographischer Situationen, in: Gerd Jüttemann, Hans Thoma (Hg.): Biographische Methoden in den Humanwissenschaften. Weinheim, Basel 1999, S. 259–283, hier S. 276–277.

⁵ Zum theoretischen Ansatz Heiko Haumann: Geschichte, Lebenswelt, Sinn. Über die Interpretation von Selbstzeugnissen, in: Brigitte Hilmer u.a. (Hg.): Anfang und Grenzen des Sinns. Für Emil Angelehn. Weilerswist 2006, S. 42–54.

Das Schtetl erscheint in solchen Selbstzeugnissen in einem besonderen Licht. Anzeichen des Zweiten Weltkrieges und des Holocaust können gegenüber anderen Entwicklungen, die vielleicht in der Kindheit als viel wichtiger empfunden wurden, stärker hervorgehoben sein, oder die Verhältnisse im Schtetl können mehr, als es beim nostalgischen Rückblick im Alter ohnehin zu erwarten wäre, idyllisiert werden, um sie von den traumatischen Erlebnissen in den 1940er Jahren abzusetzen.⁶ Ein Vergleich mit Schilderungen, die vor der Schoa geschrieben wurden, und mit Forschungen, die auf zeitgenössischen Quellen fußen, erleichtert es, die Erinnerungen einzuordnen.

Das Schtetl war die typische räumliche Umwelt der Juden in Osteuropa. In der Regel handelte es sich um ein kleines Städtchen, aber auch ein Dorf oder ein Viertel in einer großen Stadt konnten als Schtetl verstanden werden. Kennzeichnend war, dass Jüdinnen und Juden die Mehrheit der Bevölkerung stellten, nichtjüdische Gruppen aber auch vertreten waren. Es bestand eine dichte jüdische Infrastruktur und Selbstverwaltung. Die zentralen Begegnungsorte – das Haus, der Marktplatz, die Synagoge, das Bad, der Bahnhof, die Straße – hatten für Männer und Frauen, aber auch im Verhältnis zu Nichtjuden, unterschiedliche Bedeutungen.

Im 19. Jahrhundert hatte sich ein Gleichgewicht, ein selbstverständliches Kommunikationsgefüge innerhalb der jüdischen Gemeinschaft sowie zwischen Juden und Nichtjuden herausgebildet. Dazu gehörten klar geregelte Kontakt- und Abgrenzungszonen. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahmen Störungen des Gleichgewichts zu. Das hing in erster Linie mit dem gesellschaftlichen Wandel zusammen: den demographischen Veränderungen, den wirtschaftlichen und sozialen Umschichtungen, den politischen Zusätzungen nicht zuletzt durch nationalistische Bewegungen. Der Kampf um Autonomie, um Erhaltung der Selbstverwaltung und um Bewahrung der Kultur der Juden gegen die Versuche, sie zu „zivilisieren“, aber auch das Bemühen, in kollektiver Verantwortlichkeit der wachsenden Armut entgegenzuwirken, erforderten ein hohes Maß an Solidarität im Schtetl.

Trotz aller internen Streitigkeiten und unterschiedlichen Anschauungen scheint dies grundsätzlich gewährleistet gewesen zu sein. Und doch wurden nun, als die Menschen im Schtetl ihren Platz in der Gesellschaft neu bestimmen mussten, die Konflikte offenkundiger und die Labilität des inneren Gefüges sichtbar. Übliche nachbarschaftliche Auseinandersetzungen erhielten nun oft eine antisemitische Note. Grenzüberschreitungen wurden häufiger und brachten die Ordnung durcheinander. Eine christlich-jüdische Liebesbeziehung hob die traditionellen Trennlinien auf und stieß zu neuen Horizonten vor, ein selbstbewusster jüdischer Zionist oder Sozialist drang in nichtjüdische Bereiche vor und erregte damit Befremden, nicht zuletzt in seinem bisherigen jüdischen Umfeld.⁷

⁶ David G. Roskies: The Shtetl in Jewish Collective Memory, in: ders.: The Jewish Search for a Usable Past. Bloomington 1999, S. 41–66. – Ders.: The Shtetl as Imagined Community, in: Gennady Estrach, Mikhail Krutikov (Hg.): The Shtetl. Image and Reality. Papers of the Second Mendel Friedman International Conference on Yiddish. Oxford 2000, S. 4–22.

⁷ Diese Knapp zusammengefassten Charakteristika sind das Ergebnis einer ersten Auswertung von ausgewählten Selbstzeugnissen und von Forschungen zum Schtetl in Osteuropa: Haumann, Kommunikation [Fn. 2]. – Ders.: Juden in der ländlichen Gesellschaft Galiziens am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Andrea Löw u.a. (Hg.): Deutsche – Juden – Polen. Geschichte einer wechselvollen Beziehung im 20. Jahrhundert. Feestschrift für

Eine weitere Möglichkeit, den Blick auf das osteuropäische Schtetl zu schärfen, besteht im Vergleich mit westeuropäischen Verhältnissen, im vorliegenden Fall mit Orten in Südwestdeutschland, im Elsass und in der Nordwestschweiz. Sie hatten eine eigene jüdische Synagogen-Gemeinde und werden deshalb als „Jügendörfer“ bezeichnet.⁸

Das Jügendorf

Im Unterschied zum Schtetl stellten Juden im Jügendorf in der Regel lediglich eine Minderheit der Ortsbevölkerung. Als estrangige historische Quellen gelten Jacob Picards Erzählungen, mit denen er seine Kenntnisse jüdischen Lebens in der ober-rheinischen Region literarisch verarbeitet und die erstmals in den 1930er Jahren erschienen. Er wird als „Dichter des deutschen (oder süddeutschen) Landjudentums“ bezeichnet.⁹

Schauen wir uns zwei Beispiele an. Die Erzählung „Die alte Lehne“ spielt in einem oberrheinischen Jügendorf, nicht weit von der Grenze zu Basel zur Zeit des Kaisers Napoleon III. Der christliche Bürgermeister des Ortes sorgt dafür, dass der ärmste Jude, ein Friseur, in der Synagoge dazu aufgerufen wird, den Segensspruch zur Tora zu sagen. Dies war ihm bisher versagt worden, weil er nicht wie die anderen für einen guten Zweck Geld spenden kann. Der Vorsteher der jüdischen Gemeinde verspricht daraufhin dem Bürgermeister, seinem Freund, „dass fürderhin immer an diesem Tag der dritte Auftritt den ärmsten Mann in der Gemeinde“ treffen solle. Die Ehre, den Segensspruch zu sagen, werde von einem anderen gekauft, und auch die Spende werde von anderen übernommen, „deren Namen nie einer erfahren“ dürfe.¹⁰

Deutlich wird in dieser Geschichte, dass in der jüdischen Gemeinde ein erhebliches soziales Gefälle herrscht. Dieses wirkt sich sogar auf den religiösen Dienst in der Synagoge aus, der derart formalisiert ist, dass es eines Anstoßes von außen bedarf, um eine Änderung zu erreichen. Nachdem sie aber akzeptiert ist, wird sie dauerhaft eingeführt: Ein neuer Brauch, ein Minnag, ist begründet und ergänzt die Halacha, die die Lebensführung nach den religiösen Gesetzen regelt. Der Umgang unter den Juden sowie zwischen Juden und Christen im Dorf wird als ungewungen geschildert, auch sprachlich gibt es keine Probleme. Der Bürgermeister wird als „eine Fremde und doch

vertraute Gestalt“ für die Juden geschildert.¹¹ Es gibt eine gemeinsame Grundlage der Beziehung, man kennt die Bräuche der jeweils anderen, obwohl man sich in der Regel nicht in der Kirche oder in der Synagoge besucht.

Diese interessante Verbindung thematisiert Picard auch in der Erzählung „Das Los“. In ihr macht ein jüdischer Hausierer in der Zeit der Französischen Revolution sein Glück durch ein Los. Desses Glück schreiben er und alle anderen, die davon hören, der Fügung Gottes zu, weil er am Schabbat auf einem Schwarzwaldhof, wo er übernachten musste, die Gebote beachtet hat. Die Begegnung mit der Bauernfamilie steht im Zentrum der Erzählung. „Man brauche sich ja gegenseitig“, so charakterisiert Picard das Verhältnis zwischen jüdischem Hausierer und christlichem Bauer. Dieser hat ebenso wie seine Frau „die Gemeinsamkeit der Herkunft ihres eigenen Glaubens und des Gastes mehr im Gefühl als im Bewusstsein“ und empfindet die „Scheu einfacher Menschen vor den geheimen Bräuchen des anderen, seinem und ihrem Gott zu dienen“. Dem Juden jedenfalls wird, als er allein bleibt wegen seiner religiösen Pflichten, „wohl und feierlich zumut [...] unter den Freunden und doch Vertrauten“.¹² Wieder finden wir hier die Betonung einer gemeinsamen Grundlage zwischen Juden und Christen auf dem Land – den Glauben an Gott – und der wechselseitigen Abhängigkeit in einer Beziehung zwischen fremd und vertraut.

„Vertraut und fremd zugleich“ kann als Leitmotiv über Picards Schilderung des Zusammenlebens von Juden und Christen stehen. Vielleicht haben wir damit auch den Schlüssel zum Verständnis der Verhältnisse im Jügendorf wie im Schtetl.¹³ Picards Sprache wirkt idyllisch, manchmal fast märchenhaft. Das Vertrauen auf Gott wird hervorgehoben, ebenso das Vertrauen zwischen Juden und Christen. Diese Idylle, die hier trotz aller Hinweise auf soziale Konflikte vor unseren Augen entsteht, hat es so gewiss nicht gegeben. Ist die Beschreibung deshalb falsch, sind Picards Erzählungen als historische Quelle wertlos?

Der Dichter wollte in der Zeit der Bedrückung durch die Nationalsozialisten ein Gegenbild in die Erinnerung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland rufen und damit zugleich deren Selbstbewusstsein stärken. Deshalb betonte er vermutlich die „guten“ Elemente in den Beziehungen und in den früheren Lebensbedingungen der Juden. Die Darstellung durfte aber nicht unrealistisch sein, sonst hätte sie keine Anerkennung gefunden und ihren Zweck verfehlt. Insofern können wir davon ausgehen, dass Picards Erzählungen zwar einseitig sind, aber doch wesentliche Punkte treffen.

Das lässt sich überprüfen, indem wir die Verdichtung jüdischen Lebens, wie sie in Picards Geschichten erkennbar wird, in den Kontext anderer Quellen und Forschungen zu drei Jügendörfern stellen: Sulzburg, Gailingen und Lengnau. In Sulzburg,

¹¹ Ebd., S. 84.

¹² Ebd., S. 11–27, Zitate 12, 17.

¹³ Ich habe diese Charakteristik bereits, bevor ich Picards Erzählungen kennenlernte, aus den sozialökonomischen Beziehungen abgeleitet: „Lieber n alter Jud verkecke als e Trople Schnaps verschütte“, Juden im bäuerlichen Milieu des Schwarzwaldes zu Beginn des Nationalsozialismus, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, 3/1992, S. 143–152, hier S. 150–151. Im Schwarzwald zeigte sich die relative Vertrautheit zwischen Juden und Christen auch darin, dass viele Bauern selbst dann noch lieber beim jüdischen als beim christlichen Viehhändler kauften, als es die Nazis eigentlich schon verboten hatten; vgl. ebd., S. 143–146, 148. – Vgl. Alexandra Bimbenke u.a.: Vertraut und fremd zugleich. Jüdisch-christliche Nachbarschaften in Warschau – Lengnau – Lemberg. Köln u.a. 2008 (im Druck).

Hubert Schneider, Frankfurt, New York 2004, S. 35–56. – John D. Klier: What Exactly Was a Shtetl? In: Estratin, Knitkovy, The Shtetl [Fr.], S. 23–35. – Antony Polonsky (Hg.): The Shtetl: Myth and Reality. Oxford 2004. [= Polin. Studies in Polish Jewry, 17]. – Polin, 4/1990 und 8/1994. – East European Jewish Affairs, 3/2007. – Steven T. Katz (Hg.): The Shtetl. New Evaluations. New York 2007.

⁸ Definiert nach: Utz Jeggle: Jügendörfer in Württemberg. Tübingen 1999, S. 17, Anm. 2.
⁹ Jacob Picard, 1883–1967: Dichter des deutschen Landjudentums. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der ehemaligen Synagoge Sulzburg. Erarbeitet von Manfred Bosch und Jost Grosspietsch. Hg. vom Kulturamt der Stadt Freiburg. Freiburg i. Br. 1992. – Jacob Picard (1883–1967). Dichter des süddeutschen Landjudentums. Leben und Werk. Zur Leseweise 2005/2006. Hg. vom Freundeskreis Jacob Picard im Forum Allmende e.V. Freiburg i. Br. 2005. Aus beiden Heften stammen auch die folgenden Informationen.

¹⁰ Jacob Picard: Werke. Hg. von Manfred Bosch. Bd. 1. Erzählungen aus dem Landjudentum. Literarische Essays. Konstanz 1991, S. 78–88, Zitat S. 87.

einem Städtchen am Anfang eines Tales, das sich von der oberrheinischen Ebene in den Schwarzwald hineinzieht, stellen die Juden 1875 einen Anteil von 25 Prozent an der Bevölkerung. Wie überall in der Region ging er zurück, nachdem die Gewährung der rechtlichen Gleichstellung – im Elsass 1791, in Baden 1862, in der Schweiz 1866 – zu einer allmählichen Abwanderung in die größeren Städte geführt hatte. Beruflich waren die Landjuden, so auch in Sulzburg, vorwiegend Vieh-, Pferde-, Getreide-, Wein- und Textilhändler sowie Hausierer, teilweise mit einem landwirtschaftlichen Nebengewerbe.

Auf diese Weise gab es vielfältige geschäftliche und private Kontakte mit der christlichen Bevölkerung. Man lebte im Ort nicht isoliert voneinander, zumal die Juden und Christen keineswegs in getrennten Vierteln wohnten. Neben den beruflichen Beziehungen fanden Begegnungen in der Nachbarschaft, auf der Straße oder im Laden statt. Man besuchte sich gegenseitig, lud sich zu Feiern wie Hochzeiten, Taufen oder Geburtstagen ein, beteiligte sich gemeinsam an politischen Leben oder an Aktivitäten in Vereinen. Zwar blieben manche Vereine konfessionell getrennt, andere nahmen jedoch ohne weiteres Mitglieder unterschiedlicher Bekenntnisse auf.¹⁴ Juden beschäftigten häufig christliche Dienstmädchen und selbstverständlich den „Schabbes-Goj“, der am Schabbat diejenigen häuslichen Arbeiten verrichtete, die Juden an diesem Tag verboten waren. Christliche Kinder hatten keine Bedenken, ihren jüdischen Kameraden die Schultaschen zu tragen.¹⁵

Dass im selbstverständlichen Kontakt immer auch der Konflikt angelegt war, ist an einigen Beispielen fassbar. So fuhr der „Judebauer“, der neben dem evangelischen Pfarrhaus wohnte, absichtlich möglichst am Sonntagmorgen, wenn in der Kirche der Gottesdienst begann, den Mist auf seine Felder. Mehrfach kam es auch zu Liebesbeziehungen, die nicht immer glücklich endeten: Als der jüdische Zahnarzt Bloch die Tochter des christlichen Hirschenwirts heiraten wollte, scheiterte dieser Wunsch an unterschiedenen Nein des Wirtes. Eine Ehe zwischen einer Jüdin und einem Christen geriet in die politischen Wirrungen: Der Bruder des Mannes wurde später Ortsgruppenleiter der NSDAP. Deshalb legte man nach 1933 dem Ehemann die Scheidung nahe, die dann auch vollzogen wurde.¹⁶ Während einige Pfarrer – wie der katholische Geistliche Ludwig Friedrich Haab (1832–1899) – den konfessionellen Frieden suchten, schürten andere – zum Beispiel der evangelische Pfarrer Karl Debecker (1885–1954) – den Gegensatz.¹⁷

Vielleicht noch stärker wirkte sich das unterschiedliche Wirtschaftsverhalten aus. Die christlichen Bauern und Handwerker folgten meist noch bis in das 20. Jahrhundert hinein den – wenigstens vielfältig gebrochenen – Vorstellungen einer „moralischen

¹⁴ Ulrich Baumann: *Zerstörte Nachbarschaften. Christen und Juden in badischen Landgemeinden 1862–1940*. Hamburg 2000, passim. – Vgl. Beate Bechold-Comforty: *Jüdische und christliche Frauen auf dem Dorf – kulturelle Kontakte, soziale Konflikte?* In: Peter Fassl (Hg.): *Geschichte und Kultur der Juden in Schwaben II. Neuere Forschungen und Zeitungsberichte*. Stuttgart 2000, S. 257–268.

¹⁵ Jüdisches Leben in Sulzburg 1900–1940. Eine Materialsammlung. Hg. vom Freundeskreis der ehemaligen Synagoge Sulzburg e.V. Sulzburg 2005, S. 125, 278.

¹⁶ Ebd., S. 134, 286, 287. Was nach der Scheidung mit der jüdischen Frau geschah, wird nicht berichtet.

¹⁷ Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften* [Fn. 14], S. 68, 159, 214, 296 (zu Haab), 213–214, 293 (zu Debecker).

Ökonomie“, bei denen die Existenzsicherung und die Produktion nach überlieferten Normen und Ethbegriffen im Vordergrund standen.¹⁸ Hingegen standen die jüdischen Händler viel stärker im kapitalistischen Wirtschaftskreislauf. Sie mussten Profit erzielen, wenn sie überleben wollten. Dieses Denken war den Bauern in der Regel fremd. Das Vertrauen, das sie den Händlern entgegenbrachten, ging deshalb oft einher mit dem – durch die religiöse Tradition vertieften – Misstrauen, Juden seien von Natur aus „geldgierig“ und „wucherisch“, man müsse aufpassen, ob sie nicht doch betrügen wollten. Auch dass die Juden Nachrichten aus den Großstädten, aus der Politik, von neuen technischen Errungenschaften oder von den Modetrends im Ort verkündeten, mache sie unheimlich.¹⁹

Owohl die Mischung zwischen vertraut und fremd besondere Züge aufweist, sind die Konflikte zwischen Juden und Christen nicht außergewöhnlich. Sie unterscheiden sich nicht grundsätzlich von den Konflikten innerhalb einer Konfessionsgruppe.²⁰ Judentümliche Gruppierungen, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts Fuß zu fassen suchten, fanden in Sulzburg trotz vereinzelter Ausschreitungen, kaum Resonanz. Auch die NSDAP kam hier nur langsam voran.²¹ Nach 1933 gelang es dann durch eine Kombination aus gewaltsamen Aktionen, neuen gesetzlichen Vorschriften und Druck auf Geschäftsleute, Amtspersonen, Vereinsvorstände und Privatpersonen nach und nach eine Trennlinie zwischen Juden und Christen im Ort durchzusetzen, bis die Juden dann nicht nur diskriminiert, sondern auch verfolgt und ermordet wurden.²²

In Gailingen am Hochrhein waren die Verhältnisse grundsätzlich ähnlich. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatten hier Juden und Christen einen ungefähr gleich großen Anteil an der Bevölkerung, für kurze Zeit überstieg der jüdische sogar den christlichen. Von 1870 bis 1884 war ein jüdischer Bürgermeister, Leopold Gutgenheim, auch mit den Stimmen katholischer Einwohner gewählt worden. Wie gut das Verhältnis war, lässt sich daran ablesen, dass bei der Wahl der Gemeinderäte, auch nachdem der jüdische Bevölkerungsanteil stark zurückgegangen war, immer wieder überproportional viele Juden berufen wurden.²³ Christen und Juden trafen sich in gemeinsamen Vereinen, das „Gailingen Jiddisch“ stand in einer engen Wechselbeziehung mit

¹⁸ Zum Begriff der „moralischen Ökonomie“ Edward P. Thompson: *Pelebische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. Hg. von Dieter Groh. Frankfurt/Main u.a. 1980.

¹⁹ Baumann, „Lieber n alter Jüd“ [Fn. 13], S. 150.

²⁰ Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften* [Fn. 14], S. 83–95. Der Autor hat die Beleidigungsfälle vor Schiedsgerichten in verschiedenen badischen Landgemeinden zwischen ca. 1890 und ca. 1940 untersucht. Danach gab es keine überdurchschnittlich hohe Zahl von Konfliktfällen zwischen Juden und Christen, sondern ein „normales“ Neben- und Miteinander. – Ähnlich Michaele Schmötz-Häberlein: *Zwischen Integration und Ausgrenzung: Juden in der ober-rheinischen Kleinstadt Emmendingen 1680–1800*. In: Rolf Kießling, Sabine Ullmann (Hg.): *Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit*. Berlin 1999, S. 363–397, hier S. 384–385.

²¹ In anderen Judentümpfen waren die verschiedenen judentümlichen Bewegungen allerdings sehr stark; dazu Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften* [Fn. 14].

²² Diesen Prozess zeichnet Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften* [Fn. 14].

²³ Heiko Haumann: *Juden in Gailingen: Selbstbewusstsein und Nachbarschaft*. In: Franz Götz (Hg.): *Gailingen. Geschichte einer Hochrhein-Gemeinde*. Gailingen, Tübingen 2004, S. 499–511, hier S. 499–501. Dort auch weitere Beiträge.

dem „Gailingen Alemannisch“, ein Großteil der Juden galt wegen ihres Modebewusstseins und ihrer villenartigen Häuser als besonders „bürgerlich“.

War deshalb Gailingen ein Musterfall für eine Assimilation der Juden, deren kulturelle Eigenständigkeit höchstens auf die Konfession beschränkt blieb? Der Schein trügt. Die jüdischen Einwohner hatten durchaus auch ihre eigenen Vereine, und das „bürgerliche“ Verhalten in Mode und Architektur, bedingt durch weit ins Ausland reichende Geschäftstätigkeit, stieß gerade bei der noch überwiegend bäuerlichen Bevölkerung auf Unverständnis, galt als prozsig und „modern“, eben als fremd.²⁴ Offenbar waren auch hier, trotz aller Nähe, die christlich-jüdischen Beziehungen ambivalent. Es kam zu einer kulturellen Begegnung mit gegenseitiger Beeinflussung, durch die etwas Neues entstand. Man kam von einer grenzüberschreitenden Kultur sprechen. Das Grenzgebiet zwischen verschiedenen Welten scheint im übrigen typisch für das Leben von Juden in ganz unterschiedlichen Gesellschaften zu sein.²⁵

Die Ambivalenz in Gailingen kann etwa mit Vorfällen während des jüdischen Purim-Festes verdeutlicht werden. Am 28. Februar 1839 zogen die Juden maskiert und mit viel Lärm zu Fuß und mit Wagen durch den Ort und stürten damit nach Ansicht des katholischen Pfarrers die christliche Bevölkerung in ihrer fastenzeitlichen Stille. Noch schlimmer war etwas anderes: Die Juden verspotteten die katholische Religion. Jüdinne verkleideten sich als Nonnen mit Jungfrauenkränzen, ein als Kapuziner maskierter Jude sagte mit Rosenkranz und Kerze das „Vaterunser“ auf, und weitere Masken ließen es an Verhöhnungen und Anzüglichkeiten – selbst gegenüber dem Pfarrer – nicht fehlen.²⁶

Hier zeigt sich, dass die jüdischen Einwohner Elemente des christlichen Karnevals sowie der alemannischen Fastnacht aufgegriffen hatten und diese mit den Purim-Traditionen verbanden.²⁷ Die Juden, die damals rechtlich den Christen noch nicht gleichgestellt waren, strebten keineswegs danach, nicht ausöbzig aufzufallen, sich den bevorrechtigten Bürgern zu unterwerfen und ruhig unter sich zu bleiben. Im Gegenteil: sie traten selbstbewusst und offensiv auf. Damit nicht genug – sie wagten es zu kritisieren. 1906 wollte der Ortspfarrer verhindern, dass der Purim-Umzug am Palmsonntag durchgeführt wird. Der Gemeinderat gab dem zunächst statt, musste seine Entscheidung jedoch wieder ändern, als die jüdische Gemeinde und eine Reihe

²⁴ Haumann, *Juden in Gailingen* [Fn. 23], S. 505–506.

²⁵ Christoph Daxelmüller verwendet den Begriff „Zwischenkultur“, „minhag“ und Bitrosnith. Konstantinen des jüdischen Alltags im 19. und 20. Jahrhundert, in: Frömmigkeit. Lenz Kriss-Reitenbeck zum 70. Geburtstag, München 1993, S. 195–214, hier S. 204. Julia Richters fasst diesen „Zwischen-Zustand“, der Grenzüberschreitungen einschloss, mit dem Begriff der „Liminalität“ in: Der Traum von Budapest. Räumliche Dimensionen jüdischer Lebenswelten in Budapest in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Unveröffentlichte Diss. Universität Basel 2005. Peter Haber hat das Beispiel eines „marginal man“ untersucht in: Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft. Der ungarische Orientalist Ignác Goldziher (1850–1921), Köln u.a. 2006, hier bes. S. 230–235.

²⁶ Herbert Berner: Gailingen Purim – jüdische Faschnacht im Hegau. Ein Beitrag zum jüdischen Gemeindeleben und zur Emanzipation der Juden in Baden, in: ders.: „Das Hegäu“, ein Kleinzusammen 70. Geburtstag. Hg. von Franz Götz. Sigmaringen 1991, S. 470–502, hier S. 490–491.

²⁷ Dazu ausführlich Berner: *Gailingen Purim* [Fn. 26], passim.

katholischer Bürger, die sich mit ihr solidarisierte, mit Nachdruck protestierten.²⁸ Noch für 1937 sind Purim-Feiern in Gailingen überliefert, gegen die offenbar nicht eingeschritten wurde.²⁹

Ein ähnliches Selbstbewusstsein offenbarte sich bei vielen Gelegenheiten.³⁰ Trotz zahlreicher Konflikte genossen die Juden in der Regel die Wertschätzung und Anerkennung ihrer christlichen Nachbarn, bis in die Zeit des Nationalsozialismus. Davon zeugen etwa die Errichtung eines jüdischen Krankenhauses 1891/92, das auch Angehörigen anderer Konfessionen offen stand, und der Bau eines Heimes „für israelitische Steche und arme Greise“, das 1898 eingeweiht wurde.

Zahlreiche private Quellen bestätigen, dass bis in das 20. Jahrhundert hinein die uneingeschränkte Wohlthätigkeit in der jüdischen Gemeinschaft als höchster Wert galt. Die soziale Verpflichtung empfand man als kollektive Verantwortung. Zwar konnte es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern unterschiedlicher religiöser und politischer Richtungen kommen: etwa der Reformorientierten Partei wie den Deutlichen Demokraten und den Sozialdemokraten mitzuarbeiten. Die Solidarität hielt jedoch die jüdische Bevölkerung zusammen und förderte ihr Zusammengehörigkeitsgefühl.³¹ Dies war auch für das osteuropäische Schneid charakteristisch.³²

Lebenaufbau im aargauischen Surbuhl und das benachbarte Edingen waren die einzigen Jüdenhöfe, in denen sich Jüdinnen und Juden zwischen 1776 und 1879 in der Schweiz niederlassen durften.³³ Hier waren auf den ersten Blick die Konflikte zwischen Christen und Juden im 19. Jahrhundert wesentlich schärfer als in St. Gallen. Die Juden nahmen 1850 mit 40 Prozent ebenfalls einen hohen Anteil an der Bevölkerung ein und gingen im wesentlichen der Hausiererei und dem Viehhandel nach.

Als 1862 der kantonale Große Rat die rechtliche Emanzipation der Juden beschloss, regte sich jedoch erheblicher Widerstand bei den christlichen Einwohnern, gerade auch im katholischen Surbuhl. Es kam zu einer regelrechten Volksbewegung, bei der die „Judenfrage“ eine Stellvertreterrolle für politische Kämpfe spielte. Alle nur möglichen Klischees von den Juden als Christenmörder, die Bauern verderbende Wucherer und geldgierige Händler wurden an die Wand gemalt. In einer Volksabstimmung lehnte schließlich eine überwältigende Mehrheit die Emanzipation ab. Nur jeweils ein

²⁸ Ebd., S. 497.

²⁹ Privatarchiv Mathilde Richter-Hassgall, Basel.

³⁰ Dieses Selbstbewusstsein zeigte sich selbstverständlich nicht nur in Gailingen, sondern ebenso in anderen Jüdenhöfen und in früheren Zeiten. Vgl. dazu auch Günther Mohr: Geschichte der Juden in der Markgrafschaft Baden-Baden 1648–1771 (Arbeitsheft), Diss., Universität Basel vorausichtlich 2008. – Claudia Ulbrich: Shulamit und Margarete, Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, Wien u.a. 1999, – Sabine Ullmann: Nachbarschaft und Konkurrenz. Juden und Christen in Dörfern der Markgrafschaft Burgau 1650 bis 1750, Göttingen 1999, – Schmöölz-Häberlein, Zwischen Integration [Fn. 20].

³¹ Privatarchiv Mathilde Richter-Hassgall.

³² François Guesnet: Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel, Köln usw. 1998, S. 334–446.

³³ Dies bedeutet nicht, dass sich Jüdinnen und Juden nicht auch vereinzelt in anderen Ortschaften niederlassen konnten, aber es entstanden keine weiteren Jüdenhöfe. – Claude Kupfer, Ralph Weingarten: Zwischen Ausgrenzung und Integration. Geschichte und Gegenwart der Jüdinnen und Juden in der Schweiz, Zürich 1999, hier bes. S. 33–46.

christlicher Dorfbewohner stimmte in Endingen und Lengnau für seine jüdischen Nachbarn. Erst der Druck von eidgenössischen Bundesbehörden erzwang bis 1877/79 die juristische Gleichstellung der Juden auch im Aargau.³⁴

Schauen wir genauer auf die jüdisch-christlichen Beziehungen und blicken nicht „von oben“ auf scheinbar festgefügte Strukturen, entdecken wir auch hier jüdisches Selbstbewusstsein. Die Vertreter der jüdischen Bevölkerung bestanden auf den kulturellen Differenzen, von denen die „andere Seite“ durchaus wusste und die sie respektierte. Kineswegs waren die Juden aus der dörflichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Konflikthimen im Dorf verliefen häufig nicht entlang religiöser Grenzen, sondern spiegelten die sozialen Verhältnisse und politischen Ansichten. Vielfältige Begegnungen waren die Regel, Spannungen bestanden eher zwischen Protestanten und Katholiken als zwischen Juden und Christen. So hielten die Juden auch am Sonntag ihre Häuser offen und saßen mit den Christen in den Wirtschaften.

Überwiegend handelte es sich um ein Miteinander der beiden Bevölkerungsgruppen. Judenfeindliche Klischees wurden dann hervorgeholt und ausgespielt, wenn es um die Durchsetzung bestimmter Interessen ging. Allerdings durften herkömmliche Grenzen nicht überschritten, das dörfliche Gleichgewicht nicht verletzt werden. Die Auseinandersetzungen um die rechtliche Gleichstellung der Juden nahmen demart heftige Formen an – bis hin zur Gewaltanwendung –, weil sie stellvertretend für den „Kulturkampf“ zwischen Katholiken und Protestanten, aber auch zwischen Konservativen und Liberalen um das Ausmaß der Volksrechte ausgetragen wurden. Nicht zuletzt standen aber auch sehr konkrete, alleingebürgerte lokale Interessen auf dem Spiel, etwa Fragen des Bodenbesizes, der an das Bürgerrecht gebunden war.³⁵

Das Schtetl

Die Bedeutung des lokalen Gleichgewichts, der Kontakt- und Abgrenzungszonen verbindet das Judentum mit dem Schtetl ebenso wie die Dialektik von vertraut und fremd oder die innere Solidarität der jüdischen Gemeinschaft. Auch in Osteuropa konnte eine Störung der inneren Ordnung nicht nur von Einzelnen oder Gruppen innerhalb eines Ortes ausgehen, sondern ebenso von Vorgängen, die von außen das Schtetl beeinflussten. Diese Vorgänge zogen die Beziehungen zwischen Juden und Christen in Mitleidenschaft und wirkten sich zugleich auf die jüdische Gemeinschaft aus. Ein Beispiel ist die Zuwanderung der Litwaken in das zum Zarenreich gehörende Polen seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts, vor allem seit den 1880er Jahren.³⁶ Fast die Hälfte des Zuwachses der jüdischen Bevölkerung in Russisch-Polen ging auf diese Migration zurück. Allein zwischen 1893 und 1910 umfasste sie 250 000 Personen.

³⁴ Vgl. mit Nachweisen Haumann, *Juden in Gailingen* [Fn. 23], S. 500 mit Anm. 8.

³⁵ Alexandra Birmenkade: *Kontaktzonen. Alltagsbeziehungen als räumliche Praxis in einem jüdisch-christlichen Dorf*, Lengnau (Schweiz) im 19. Jahrhundert. Unveröffentl. Diss., Universität Basel 2007 (Druck i. V.).

³⁶ Guesnet, *Polnische Juden* [Fn. 32], S. 61–80. – François Guesnet: „Wir müssen Warschau unbedingt russisch machen.“ Die Mythologisierung der russisch-jüdischen Zuwanderung ins Königreich Polen zu Beginn unseres Jahrhunderts am Beispiel eines polnischen Triviale-Osmittel- und Südosteuropas. Stuttgart 1999, S. 99–116.

Bei den Litwaken handelte es sich um Juden aus Russland, die ursprünglich in Litauen gelebt hatten oder über diese Region weitergezogen waren. Sie unterschieden sich von den Juden in Polen dadurch, dass sie einen anderen Dialekt des Jiddischen sprachen, das Russische außerhalb der jüdischen Gesellschaft gebräuchlich und anfangs scharf von ihrer christlichen Umgebung abgegrenzt waren.³⁷ In der Regel standen sie der in Polen weit verbreiteten religiösen Strömung des Chassidismus ablehnend gegenüber. Obwohl sie für die polnische Wirtschaft durchaus einen Aufschwung brachten, stießen sie in der polnischen Öffentlichkeit auf Missrauen und Feindseligkeit. Verantwortlich dafür war die Furcht polnischer Nationalisten vor einer jüdischen „Überfremdung“ und einer wachsenden Russifizierung. Schnell wurde den Litwaken die Schuld dafür zugeschoben, dass die zaristische Unterdrückung der polnischen Nation nicht nachließ und dass sich sowohl ein Nationaljudentum als auch ein internationalistischer Sozialismus in Polen verbreitete. Diese Vorwürfe wurden dann von Nationalisten bald auf alle Juden in Polen übertragen.

Das stieß bei den alleingewesenen Juden durchaus auf erhebliche Resonanz. Die Litwaken wurden vielfach zu „Sündenböcken“ für die gescheiterte jüdisch-polnische Symbiose gemacht. Viele Juden standen selbst in der zweiten Jahrhunderthälfte noch unter dem Eindruck verhältnismäßig guter Beziehungen zwischen Juden und Christen in Polen. Hatten sie nicht die entscheidende ökonomische Funktion als Mittler zwischen Stadt und Land inne?³⁸ Waren sie nicht in den Aufständen seit 1794 gegen die zarische Besatzungsmacht ausdrücklich als Teil der polnischen Nation gewürdigt worden? Hatte sich das nicht erst am 2. März 1861 bei der öffentlichen „Verbrüderung“ anlässlich der Beisetzung von fünf Polen – darunter einem Juden –, die während einer Demonstration für die Freiheit Polens von russischen Soldaten erschossen worden waren, nachdrücklich dokumentiert?³⁹

Sie sahen nicht, dass sie längst, auch ohne die Litwaken, in das Visier polnisch-nationalistischer Bewegungen geraten waren. Deshalb glaubten sie, die Litwaken hätten die sich verstärkende Judenfeindschaft in der polnischen Öffentlichkeit hervorgerufen. Hinzu kam, dass manche Litwaken zu ökonomischen Konkurrenten der eingewanderten Juden wurden und die Chassidim sie zudem als religiös indifferent verachteten. Erst in der zweiten Generation glichen sich die Gegensätze aus, und die Litwaken wurden ein integraler Teil der jüdischen Gesellschaft. Zunächst aber hatte sich die Zuwanderung auch im Schtetl konfliktverschärfend ausgewirkt.

Ein immer wieder gern zitiertes Beispiel für einen Ort, an dem sich Juden mit Nicht-Juden trafen, ist die dörfliche Schenke. Sie hatte im osteuropäischen Schtetl eine wesentlich größere Bedeutung als die „Judenwirtschaft“ im alemannischen Judentum.⁴⁰

³⁷ Zur Verbreitung des Jiddischen siehe die Karte in diesem Band, S. 96.

³⁸ Heiko Haumann: *Geschichte der Ostjuden*. München 1999, S. 35–37, 44, 59–67, 73, 95–99, 104–109, 161–162.

³⁹ Heiko Haumann: *Jüdische Nation – Polnische Nation? Zur gesellschaftlichen Orientierung von Juden in Polen während des 19. Jahrhunderts*, in: Gabriella Galardini (Hg.): *Kontexte der Schrift*. Bd. 1: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft. Ekkehard W. Siegemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, S. 442–457.

⁴⁰ Jüdisches Leben in Sulzbung [Fn. 15], S. 106–110. – Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften* [Fn. 14], S. 101–103. – Heiko Haumann (Hg.): *Acht Jahrhunderte Juden in Basel*. 200 Jahre Israelitische Gemeinde Basel, Basel 2005, S. 61–62, 69–71, 88, 120–121. – Susanne Benne-

In Osteuropa war die Schenke ein zentraler Ort, an dem die Juden in ihrer Mittlerfunktion im Wirtschaftskreislauf auftraten. Die adligen Gutsherren hatten ihnen den Betrieb der Schenken verpachtet und erzielten dadurch oft hohe Einnahmen. Zugleich wurden hier wichtige Geschäfte vereinbart, Nachrichten ausgetauscht und Alltagsangelegenheiten besprochen. Adam Mickiewicz (1798–1855) hat dem jüdischen Schankwirt in seinem Epos *Pan Tadeusz* von 1834 in der Person Jankiels ein Denkmal gesetzt.⁴¹ Fast in jedem literarischen Text, der im osteuropäischen Siedlungsraum der jüdischen Bevölkerung spielt, nimmt die Schenke einen bedeutenden Platz ein.⁴² In Konfliktsituationen wurde von Adligen wie von katholischen Geistlichen mit der Schenke argumentiert, um Juden zu beschuldigen, sie würden Bauern zum Trunk verleiten und sie finanziell wie gesundheitlich ruinieren. Oft verbanden sie dies mit der Anklage, in der Schenke wären Verabredungen für Rinnalmonde oder andere schändliche Dinge getroffen worden. Häufig war eine derartige Denunziation auch eine Gelegenheit für Bauern oder andere Gäste, sich aus der Verschuldung beim Schankwirt zu befreien, oder für weitere Interessenten an der Ausschankpacht, lästige Konkurrenz loszuwerden.⁴³

Begegnungen zwischen Juden und Nichtjuden beschränkten sich nicht auf Geschäfte, den Informationsaustausch, die Beschäftigung eines „Schabbes-Gojs“ oder einer christlichen Hausmagd. Kinder unterschiedlicher Konfession trafen sich in der Schule – soweit jüdische Eltern bereit waren, ihre Söhne und Töchter eine religionsübergreifende Schule besuchen zu lassen – oder beim Spiel.⁴⁴ Wie weit die Integration und der gegenseitige Respekt gehen konnten, zeigt folgendes Beispiel: Als der Bischof einmal seinen Besuch ankündigte, wurde er nicht nur von den Honoratioren des Ortes – selbstverständlich auch den jüdischen – begrüßt, sondern auch der Schullehrer sang ihm ein frommes Lied. Somas Vater hatte ihn als einen der besten Sänger erlaubit mitzusingen, obwohl es ein christliches Lied war. Zur Belohnung erhielt er vom Bischof ein Bildchen geschenkt. Zu seinem Schrecken sah er, dass darauf die Jungfrau Maria abgebildet war. Sein Schrecken stand ihm offenbar so ins Gesicht geschrieben, dass der Bischof und sein Gefolge aufmerksam wurden. Die Ursache war schnell

witz: Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert. Basel 2008, S. 86–103.

⁴¹ Adam Mickiewicz: *Pan Tadeusz* oder *Der letzte Einritt in Litauen. Nachdichtung von Walter Panitz*. Berlin (DDR) 1955. – Uwe Liszkowski: „Politikonomie des Wodka“. Die jüdische Schenke im polnischen Feudalismus, in: Annelore Engel-Braunschmidt, Eckhard Hübnert (Hg.): *Jüdische Welten in Osteuropa*. Frankfurt/Main usw. 2005, S. 141–153.

⁴² Ein schönes Beispiel: Leon Kruczkowski: *Rebell und Bauer*. Roman. Aus dem Polnischen von Karl Dedecius. Frankfurt/Main 1983, S. 80–84.

⁴³ Ein eindrucksvolles Beispiel aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gibt Yvonne Kleinmann: „Blaspheemie“ wider den katholischen Glauben? Der Fall eines jüdischen Schankwirts in Polen 1726. In: Dan Diner (Hg.): *Synchrone Welten. Zeiteräume jüdischer Geschichte*. Göttingen 2005, S. 37–66. – Haumann, Juden in der ländlichen Gesellschaft [Fn. 7], S. 38–40.

⁴⁴ Haumann, Juden in der ländlichen Gesellschaft [Fn. 7], S. 45–46. Dass dies nicht selbstverständlich war, betont Desanka Schwara: „Ojfn weg schetjef a bojn“. Jüdische Kindheit und Jugend in Galizien, Kongresspolen, Litauen und Russland 1881–1939. Köln u.a. 1999, S. 299–310. Soma Morgenstern (1896–1976), Sohn eines jüdischen Gutsverwalters in Ostgalizien, erinnert sich an die Spiele nach Unterrichtschluss. Diese „waren persönlich gruppiert, nicht nach Nationalitäten“, Soma Morgenstern: In einer anderen Zeit. Jugendjahre in Galizien. Lüneburg 1995, S. 91.

erkannt, und problemlos tauschte der Bischof das Bildchen mit einem Schmunzeln um. Soma hielt nun Moses in den Händen.⁴⁵

Darüber hinaus entstanden Freundschaften, und es kam auch zu Liebesbeziehungen – trotz aller Abgrenzungen, die es schwer machten, sich zu treffen und zu sprechen. Dass sie häufiger waren, als auf den ersten Blick zu vermuten ist, und im Laufe der Zeit auch zunahmen, dass sie zugleich das geregelte Kommunikationsgefüge zwischen Juden und Christen erschütterten, kann aus der Thematisierung in der belletristischen Literatur geschlossen werden.⁴⁶ Aber auch in autobiographischen Liebesbeziehungen führten an den Grundfesten der Gemeinschaft. Ein 1903 geborenes jüdisches Mädchen, Tochter einer chassidischen Kaufmannsfamilie in einem Schtetl nahe Krakau, berichtet in ihrem zwischen 1917 und 1925 geführten Tagebuch, wie ihre Bekanntschaften mit nicht-chassidischen jungen Männern misstrauisch beobachtet wurden. Als ein „Daitsch“, ein Jude der sich an der jüdischen Aufklärung, der Haskalah, orientierte, um sie warb, wies ihr Vater dies schroff zurück. Mehrere Partien scheiterten, weil sie, die Tochter aus chassidischem Haus, als zu „fortschrittlich“ galt. Schließlich heiratete sie einen jungen Mann, den ihre Eltern in traditioneller Weise über den Schachden, den Vermittler, ausgewählt hatten.⁴⁸

Früher waren es vor allem soziale Unterschiede, die eine Heirat erschweren konnten. Scholem Aleichem (1859–1916) etwa problematisierte dies in seinem Roman *Tewje, der Milchmann*.⁴⁹ Eine von Tewjes Töchtern hat sich in einen armen Schneidergesellen verliebt, der um ihre Hand anhält. Vater und Mutter sind zunächst höchst erschrocken, und Tewjes Frau ruft aus:

Wie kommt in unsere Familie [...] ein Schneider? In unserer Familie [...] gab es Lehrer, Vorbeter, Schuldner, Angestellte der Beerdigungsriterschaft und sonstige arme Leute, aber, Gott beilite, weder Schneider noch Schuster.⁴⁹

Je mehr sich die jüdische Gesellschaft differenzierte, desto stärker traten auch Gegensätze wegen unterschiedlicher religiöser oder politischer Überzeugungen auf. Orthodoxe, Chassidim, Haskalah-Anhänger, Assimilierte, Zionisten, Nationaljuden, Sozialisten, Kommunisten – und alle noch einmal in zahlreiche Untergruppen aufgeteilt – standen sich oft unversöhnlich im Schtetl gegenüber.

Die Spannungen, die innerhalb der jüdischen Gemeinde und in den Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden vermehrt auftraten, gingen somit häufig quer durch

⁴⁵ Ebd., S. 84.

⁴⁶ Petra Ernst: Christlich-jüdische Liebesbeziehungen als Motiv in deutschsprachiger jüdischer Erzählliteratur zwischen 1870 und 1920, in: Klaus Hödl (Hg.): *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewusstseinslandschaft des österreichischen Judentums*. Innsbruck usw. 2000, S. 209–242. Auch in jüdischen Volksliedern taucht das Motiv der unglücklichen Liebe eines jüdischen Mädchens zu einem Christen – oft ein russischer Soldat – erstaunlich häufig auf; vgl. Karl E. Grözinger (Hg.): *Klesner. Klassik jüdisches Lied*. Jüdische Musikkultur in Osteuropa. Wiesbaden 2004, S. 127, 135.

⁴⁷ Haumann, Kommunikation [Fn. 2], S. 338–340.

⁴⁸ Zum Tagebuch Schwara, „Ojfn weg“ [Fn. 44], S. 104, 117, 120–126, 129, 137f., 140, 143–145, 153–157, 160–172, 178, 180–182, 184–192, 195–199, 201f., 207–209.

⁴⁹ Scholem Aleichem: *Tewje*, der Milchmann. Leipzig 1984, S. 68–69.

beide Bevölkerungsgruppen. Juden und Nichtjuden waren keineswegs homogene Einheiten. Ein jüdischer Kommunist konnte mit einem nichtjüdischen Kommunisten befreundet sein und wurde von Juden wie Nichtjuden mit anderer Weltanschauung unterschieden abgelehnt. Diese Widerstreitigkeiten wirkten sich nicht nur auf politische Bündnisse, Bekanntschaften, Freundschaften oder Liebesbeziehungen aus, sie konnten eine Familie auch zerreißeln. Autobiographische Erinnerungen zeugen ebenso davon wie literarische Verarbeitungen.⁵⁰

Nicht zuletzt spiegeln Wandlungen in der Rolle der Frau, wie sehr sich die Rahmenbedingungen veränderten und dass es darum ging, neue Plätze und Funktionen in der Gesellschaft zu finden. Nach dem Ideal der traditionellen jüdischen Familie war die Frau für das Haus sowie für die Weitergabe der Religion und der überlieferten Bräute an die Kinder zuständig. Darüber hinaus musste sie in vielen Fällen für den Lebensunterhalt sorgen, weil der Mann zu wenig verdiente oder religiösen Studien nachging. In der Praxis führte sie dann das Geschäft und nahm eine starke Stellung in der Familie ein.

Mit dem Aufkommen bürgerlich-kapitalistischer Vorstellungen änderte sich dies vielfach. Die Frauen verloren grundlegende Funktionen im Geschäft und in der Familie. Ein Teil der Jüdinnen suchte sich eine neue Rolle: Sie wählten sich ihre Partner selbst, verließen das Elternhaus oder auch den Ehemann, schlossen sich politischen Gruppierungen an, suchten sich eine Arbeitsstelle in der Fabrik, engagierten sich in neuen Formen der Wohltätigkeit. Manchmal scheiterten sie und gerieten ins Elend. Vielfach gelang es aber auch, in der Familie und in der Ehe neue Grundlagen für das Selbstverständnis zu schaffen.⁵¹

In seiner Eisenbahngeschichte Nummer Vierzehn von 1903 *Man soll nie zu gunnig sein!* reflektierte Schollem Alejchem diesen Wandel.⁵² Der Gesprächspartner des Erzählers hat ein Waisennädchen, die Tochter seiner Schwägerin, in seine Familie aufgenommen. Als er sie nach seinen althergebrachten Vorstellungen verheiraten will, weigert sie sich, denn sie hat sich in den Sohn seines verstorbenen Bruders verliebt, den er als Sohn angenommen hat. Er wiederum lehnt die Legalisierung dieser Beziehung ab. Die beiden Liebenden fliehen, werden gefasst, fliehen wieder und heiraten in der Fremde. Sie hoffen auf eine Versöhnung, als ihnen ein Sohn geboren wird. Der Erzähler bleibt jedoch unerbittlich. Daraufhin verlässt ihn auch seine Frau. Die traditionelle Welt ist aus den Fugen geraten.

Dennoch: trotz aller Zerfallserscheinungen der jüdischen Gemeinschaft, trotz aller Spannungen und Zerwürfnisse blieb eine Grundsolidarität bestehen, die sich mit dem Wunsch nach Autonomie verband. In vielen Quellen wird berichtet, dass sich Jüdinnen und Juden dem Wunsch nach „Zivilisierung“ verweigerten. Ein Konfliktpunkt war dabei die im Russischen Reich geltende Vorschrift, im Alltag ihre traditionelle

⁵⁰ Hinweise auf autobiographische Materialien bei Haumann, Kommunikation [Fn. 2], passim. Als literarische Verarbeitungen nenne ich nur die Werke von Pinhas Kahanowitsch, genannt Der Nisier (1884–1950), Julian Strykowski (1905–1996), David Bergelson (1884–1952), Joseph Roth (1894–1939), Esther Kreitman (1891–1954) sowie ihrer Brüder Israel Joschua Singer (1893–1944) und Isaac Bashevis Singer (1904–1991).

⁵¹ Monica Ruthe: *Tewjes Töchter. Lebensentwürfe ostjüdischer Frauen im 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 1996. – Als Überblick Haumann, Geschichte [Fn. 38], S. 125–132. – Haumann, Kommunikation [Fn. 2], S. 340–341, 345 mit Anm. 57; siehe auch Anm. 44–49.

⁵² Schollem Alejchem: *Eisenbahngeschichten/aisnhangschichtess*. Hg. von Gernot Jonas Frankfur/Main 1995, S. 172–184.

Tracht abzulegen und „europäische Kleidung“ zu tragen. Reformorientierte Juden begrübten dieses Gebot und nutzten es für ihren Kampf gegen Chassidim und orthodoxe Juden. Es kam zu heftigen innerjüdischen Auseinandersetzungen, doch blieb die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung bei ihrer traditionellen Kleidung.

Pauline Wengeroff (1833–1916) schildert in ihren *Memoiren einer Großmutter* einen Vorfall, der sich 1845 in Brest-Litovsk, also im „Ansiedlungsrayon“ ereignete: Ein Gendarm hat auf dem Marktplatz einer Jüdin die Perücke vom Kopf gerissen und zwingt sie, die vorgeschriebene Haube aufzusetzen. Kurz darauf schneidet er einem Juden nicht nur die langen Schöße des Kafans ab, sondern auch die Schließenlocken; ebenso reißt er ihm die Kopfbedeckung herunter.⁵³ Für die betroffenen Juden stellt dies eine ungeheure Demütigung und Erniedrigung dar. Der Polizist gibt sie dem Spott der umstehenden, vermutlich christlichen Marktbesucher preis. Zugleich werden ihre durch Religion und Brauch geprägten Vorstellungen, wie sich ein frommer Jude und eine verheiratete Jüdin zu kleiden haben, in den Schmutz gezogen. Trotz ihrer Angst vor einer Wiederholung und der angeordneten Strafgeelder dürften beide so bald wie möglich ihr ursprüngliches Aussehen wiederhergestellt haben.

Zwar galt den Behörden jene Bekleidungs Vorschrift im Bedarfsfall als Mittel, um die jüdische Bevölkerung unter Druck zu setzen, aber die geringe Höhe der einzugezogenen Strafgeelder und weitere Belege machen deutlich, dass man sich vor Ort darüber im Klaren war, die Verfügung nicht durchsetzen zu können. Viele Behördenvertreter ließen offenbar auch die jüdische Gemeinde wissen, wenn eine Razzia bevorstand oder ein unabsichtlicher Polizist das Scheitern aufsuchen wollte.⁵⁴

Die Kleidung war ein wichtiges Element, um sichtbar zu machen, dass man zur jüdischen Gemeinschaft gehörte. Wer sich „zivilisiert“ kleidete, fiel aus dieser Gemeinschaft heraus.⁵⁵ Wenn reformorientierte Juden die Politik der Regierung unterstüzten, stellten sie sich zunächst einmal gegen die Grundsolidarität aller Juden. Ebenso konnten die unterschiedlichen Vorstellungen darüber, welchen Platz die Juden in der Gesellschaft einnehmen sollten, nachdem die alte Ordnung aussandergelassen war, zum Zerbrechen des gemeinschaftlichen Selbstverständnisses der Juden führen.⁵⁶ Allerdings sollte sich dann zeigen, dass man doch – trotz aller Differenzen – gegen jüdenfeindliche Aktivitäten zusammenstand, vor allem nachdem klar geworden war, dass die Machthaber ihr Versprechen nicht einhielten, die Diskriminierung der Juden werde ein Ende haben, wenn sie sich assimilierten und „zivilisierten“.

Dass sich offenbar die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung den Kleidervorschriften nicht fügte, hat letztlich mit dem Bewusstsein ihrer Autonomie zu tun. Die Juden versuchten, die internen Angelegenheiten selbst zu regeln, durch das Rechtsurreil des Rabbiners, durch einen Beschluss der Gemeinschaft, vertreten durch den Gemeindevorstand oder durch die Leitung einer Institution, die über Autorität verfügte. Ein weiteres Beispiel sind die jüdischen Schulen. Mit zahlreichen Maßnahmen versuchte die zaristische Regierung seit den 1880er Jahren, die traditionelle jüdische Grundschule, den Cheder,

⁵³ Pauline Wengeroff: *Memoiren einer Großmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 1, Berlin 1908, S. 208–209.

⁵⁴ Guesnet, *Polnische Juden* [Fn. 32], S. 193–201.

⁵⁵ Ein drastisches Beispiel bietet: Guesnet, *Polnische Juden* [Fn. 32], S. 212–218.

⁵⁶ Heiko Haumann: *Auf dem Weg zu neuen Selbstverständnissen: Ostjuden im 19. Jahrhundert*, in: Heiko Haumann (Hg.): *Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2003, S. 309–337.

zugunsten der staatlichen Schule zurückzuzwängen und eine einheitliche Ausbildung der Lehrer zur Pflicht zu machen. Auch diese Bemühungen scheiterten bis zum Ersten Weltkrieg: Da die jüdischen Lehrer in den meisten Fällen nicht das Geld hatten, ihre Ausbildung zu bezahlen, unterließen sie die Vorschriften und unterrichteten heimlich – und die Mehrheit der Eltern gab ihre Kinder, gedeckt von den Rabbinern, weiterhin in die Chedaram, ohne dass die Behörden dagegen einschreiten konnten. 1892 gab es in Warschau 15 öffentliche jüdische Schulen mit 826 Schülerinnen und Schülern, hingegen 529 Chedaram mit 26 186 Kindern. Bis zum Ersten Weltkrieg änderte sich das nicht grundsätzlich, erst danach begannen sich die Verhältnisse umzukehren.⁵⁷

Die Angebote im neuen Staat – dies dürfte mehr oder weniger für alle Staaten Osteuropas in der Zwischenkriegszeit gelten – waren nun trotz aller jüdenfeindlichen Tendenzen derart attraktiv, dass es immer mehr Juden für notwendig hielten, sich eine weltliche Bildung anzueignen. Die traditionellen jüdischen Einrichtungen, darunter auch der Cheder, verloren an Bedeutung. Das Polnische verdrängte allmählich das Jiddische als Umgangssprache. Ebenso nahm die Zahl der frommen Juden stetig ab. Dennoch erhielt sich das Bewusstsein autonomer Kultur und Gemeinschaften beim größten Teil der Juden. Zwar wurde in der neuen Republik Polen die jüdische Autonomie auf religiöse Fragen begrenzt. Doch während sich die religiös orientierten Kräfte überwiegend damit zufrieden gaben, strebten vor allem Mitglieder des *Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbundes* und der linken Zionisten danach, mit ihren Entscheidungen und Aktivitäten auch die politische Autonomie zu bewahren.⁵⁸ Gerade unter den jugendlichen Vertreter*innen die Vorstellung einer polnisch-jüdischen Identität.⁵⁹

Wie früher im Schtetl war das ausgeprägte jüdische Selbstverständnis kein Hindernisgrund für intensive Kontakte zu den nichtjüdischen Bevölkerungsgruppen. Die Juden arbeiteten im Stadtrat sowie in zahlreichen Vereinen und Verbänden mit, teilweise entwickelten sich enge Freundschaften. Aber sie bildeten auch selbstbewusst eigene Organisationen, wenn die Konkurrenz oder eine christliche Abwehrhaltung dies notwendig machte. In den 1930er Jahren wurden die Juden zunehmend isoliert, wemgleich die Arbeiterschaft und die polnischen sozialistischen Parteien ihre Solidarität demonstrierten, auch bei gewalttätigen Ausschreitungen gegen Juden. Die polnische Nationaldemokratie gab hingegen 1939 die Lösung aus: „Der größte Feind außen – der Deutsche! Der größte Feind im Innern – der Jude!“⁶⁰

Deutlich wird: Die jüdische Bevölkerung befand sich nach wie vor in einem labilen Gefüge mit nichtjüdischen Gruppen, das als „vertraut und fremd zugleich“ bezeichnet werden kann. Immer noch übte sie ein hohes Maß an – durchaus nicht konfliktfreier – Selbstverwaltung aus, pflegte ein intensives Gemeindeleben und zeigte ein starkes Selbstbewusstsein.⁶¹

⁵⁷ Guesnet, *Polnische Juden* [Fn. 32], S. 59–60. – Haumann, *Selbstverständnis* [Fn. 57], S. 327. Als Beispiel für die Nachkriegsentwicklung Beate Kosmalá, *Juden und Deutsche im polnischen Haus*, Tomaszów Mazowiecki 1914–1939, Berlin 2001.

⁵⁸ Karin Steffen: *Jüdische Polonität: Ethnizität und Nation im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse 1918–1939*, Göttingen 2004. – Alina Călar: *The Social Consciousness of Young Jews in Interwar Poland*, in: *Polin*, 8/1994, S. 42–65, hier bes. S. 138.

⁵⁹ Zu Tomaszów Mazowiecki Kosmalá, *Juden* [Fn. 58].

⁶⁰ Shimon Redlich: *Together and Apart in Brzezany, Poles, Jews and Ukrainians, 1919–1945*, Bloomington 2002. – David Rechter: *A Nationalism of Small Things: Jewish Autonomy in Late Habsburg Austria*, in: Leo Baeck Institute, *Year Book 52/2007* S. 87–109.

Bewusstsein der Autonomie

Dieses Bewusstsein der Autonomie, der Selbstverwaltung und der eigenständigen Kultur⁶² gründet im Schtetl und im Jüdenort in der jüdischen Tradition.⁶³ Im Mittelalter besaß die jüdische Gemeinde – der Kahal oder die Kehila – das Recht, nicht nur ihre Religionen, sondern auch ihre juristischen und politischen Angelegenheiten selbst zu regeln. Dieses Recht setzte sich in überlokalen und überregionalen Versammlungen fort. Den Höhepunkt bildete im Königreich Polen-Litauen der „Judenreichtag“, der als gemeinsame Vertretung der vom König nicht zuletzt zur Organisation der Steuerenthebung geschaffenen vier jüdischen „Länder“ 1581 zum ersten Mal in Lublin zusammengetreten war.⁶⁴ Seit 1623 für die beiden Reichsteile Polen und Litauen getrennt, bestanden die „Judenreichtage“ bis 1764 und wurden kurz vor der Zerschlagung des Reiches noch einmal beehrt.⁶⁵ Gewiss gab es auch anderswo „Judenlandtage“ und ähnliche Institutionen, aber sie erlangten keine derartige Bedeutung wie in Polen-Litauen.⁶⁶

1822 schaffte die zarische Regierung für das Königreich Polen den Kahal sowie alle traditionellen jüdischen Vereinigungen ab und setzte die staatlich kontrollierte Synagogalaufsicht an ihre Stelle. 1844 wurde diese Bestimmung auf das gesamte Russische Reich ausgedehnt. Ebenso wie in anderen Staaten Osteuropas, in denen die Gemeinderechte eingeschränkt, wemgleich nicht abgeschafft wurden, gingen die Verbote ins Leere. Die alten Einrichtungen bestanden informell weiter, die neue Synagogalaufsicht übernahm illigal die früheren Funktionen, oder es wurden – häufig wohlwollig – Vereine und Organisationen gegründet, die die Kahal-Aufgaben wahrnahmen. In der Regel holte man dazu gar keine behördliche Genehmigung ein, nannte sich einfach „Mijnjan“ – nach den erforderlichen zehn Männern, die eine religiöse Gemeinschaft bildeten – und tagte im Bethaus. Die Behörden duldeten diese Praxis teils widerwillig, teils wohlwollend. Verhindern konnten sie sie jedenfalls nicht, bestenfalls hin und wieder eine Razzia durchführen, um auf diese Weise Straf-, möglicherweise auch Bestechungsgelder einzutreiben.⁶⁷ Diese Organisationsformen bildeten dann die

⁶² Michael C. Steinlauf, Antony Polonsky (Hg.): *Focusing on Jewish Popular Culture in Poland and its Afterlife* [= *Polin*, Studies in Polish Jewry, 16/2003].

⁶³ Das Vorbild der „traditionellen frühneuzeitlichen kollektiven Organisationsformen“ für autonome Assoziationen gerade der Juden betont auch Stefan Rohdewald: *Phasen beschleunigten Wandels: Polock im 15., 17. und 19. Jahrhundert*, in: Carsten Goeltzke, Bianka Pietrow-Emker (Hg.): *Städte im östlichen Europa. Zur Problematik von Modernisierung und Raum vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, Zürich 2006, S. 133–167, hier 159. – Rainer Lindner: *Städtische Modernisierung im südlichen Zarenreich: Ekaterinoslaw und Zitomir, 1860–1914*, in: ebd., S. 281–316, hier S. 304–308.

⁶⁴ Der Begriff „Länder“ bezeichnet hier nicht nur die Territorien, sondern auch die dortigen Vertretungen. Die vier jüdischen Länder entsprachen den Provinzen Großpolen, Kleinpolen, Masowien und Wolhynien. Hinzu kamen die Länder im litauischen Reichsteil, Litauen und Weißrußland, die ebenfalls in einem gemeinsamen jüdischen Sejm vertreten waren.

⁶⁵ Haumann, *Geschichte* [Fn. 38], S. 24, 29–30, 43, 69. – Als lokales Beispiel: Heidemarie Petersen: *Die Rechtsstellung der Judengemeinden von Krakau und Prag um 1500*, Beispiele jüdischer Existenz in Osteuropa, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung*, 46/1997, S. 63–77.

⁶⁶ Michael A. Meyer, Michael Brenner (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1: *Mordchaib Breuer, Michael Graetz: Tradition und Aufklärung 1600–1780*, München 1996, S. 187–200.

⁶⁷ Guesnet, *Polnische Juden* [Fn. 32], S. 223–250. – Verena Dohrn: *Die jüdische Gemeinde („kehila“)* und die Stadt unter russischem Recht, in: Engel-Braunschnmidt/Hübner, *Jüdische Welten* [Fn. 41], S. 65–84.

Grundlage für Genossenschaften, gewerkschaftliche Gruppen oder Bildungsvereine – nicht zuletzt zur handwerklichen und landwirtschaftlichen Weiterbildung –, schließlich auch für Parteien. Gerade die soziale Verpflichtung schweißte die jüdische Gemeinschaft immer wieder zusammen, trotz aller Gegensätze.

In den Lebenswelten der Juden gab es gewiss häufig mehrere Orte der Zugehörigkeit, die das Selbstverständnis prägen. Die „Fremdheit“ in den gesellschaftlichen Verhältnissen konnte zwar in der Regel nicht überwunden werden, aber die „Vertrautheit“ in persönlichen und ökonomischen Beziehungen mit Nichtjuden erlaube es immer wieder, traditionelle Grenzen zu überschreiten. Dies blieb auch so, nachdem die herausragende Stellung der Juden als Mittler zwischen Stadt und Land verloren gegangen war. Mit Witz und Humor – in Pürim-Umzügen, Anekdoten und Erzählungen – versuchten die Juden, ihre Stellung in der Gesellschaft und ihr Selbstverständnis zu reflektieren.⁶⁸

Aufgrund des hohen Bevölkerungsanteils und der sozialen wie wirtschaftlichen Funktionen waren im Schtetl die Einschnitte noch stärker spürbar als im Judentorf. Deshalb prägte sich im Schtetl das Bewusstsein der Autonomie und der damit verbundenen kollektiven Verantwortung besonders intensiv aus und bildete für die meisten Juden das Verbindende. Doch auch im Judentorf verschwand es keineswegs. Für einen Vergleich der Lebenswelten von Juden in Ost- und Westeuropa sollte diese Gemeinsamkeit stärker als bisher in Betracht gezogen werden.

Das Bewusstsein der Autonomie war das Ergebnis langer Erfahrungen der Geschichte. Zu ihnen gehörte der immer wieder neue Druck von außen, aus der nichtjüdischen Gesellschaft, die Juden als „die anderen“ zu betrachten, sie gewissermaßen auch dann zu Juden zu machen, wenn sie sich aus religiösen, weltanschaulichen oder politischen Überzeugungen aus der jüdischen Gemeinschaft lösen wollten. Grenzüberschreitungen wurden dadurch erschwert. Härte es diesen Druck nicht gegeben, der häufig eine existentielle Bedrohung darstellte, wäre das Band der Zugehörigkeit nicht so fest gewesen, hätten Autonomie, jüdisches Selbstbewusstsein, Solidartät nicht einen so hohen Stellenwert besessen.

In Osteuropa kam die Armut dazu, der die Juden in größerem Ausmaß als in Westeuropa ausgesetzt waren – der „Lufthensch“ wurde zum Symbol jüdischen Lebens.⁶⁹ Außerdem bestanden vielfältigere Möglichkeiten als im westlichen Judentorf, sich politisch zu engagieren. Entsprechend fielen hier die Vorstellungen von Autonomie und Selbstverwaltung konkreter und deutlicher aus.

Chasia Bornstein-Bielicka gewinnt nicht zuletzt aus dieser Erfahrung der Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit im Schtetl die Kraft, sich bei ihrer linkssozialistisch-zionistischen Orientierung zu öffnen für Bindnisse mit nichtjüdischen Organisationen, sich für Ziele einzusetzen, die nicht aus der jüdischen Tradition stammen. Sie überschreitet die traditionellen kulturellen Grenzen. Zugleich gibt ihr die Grundstichheit, vielleicht sogar Geborgenheit in der Schtetl-Gemeinschaft die Kraft, alle Schicksalsschläge zu überleben, für ihr Überleben ebenso zu kämpfen wie für das Leben anderer. Dies macht die innere Wahrheit ihrer Erinnerungen an ihr Schtetl aus.

⁶⁸ Desanka Schwara: Humor und Toleranz. Ostjüdische Anekdoten als historische Quelle. Köln u.a. 2001.

⁶⁹ Desanka Schwara: Lufthenschen – Ein Leben in Armut, in: Haumann, Lufthenschen (Fn. 57), S. 71–222. – Dies.: „Lufthenschen“ – Leidtragende des Verarmungsprozesses in Osteuropa im 19. Jahrhundert, in: Stefi Jersch-Wenzel u.a. (Hg.): Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa. Köln u.a. 2000, S. 149–165.

Anke Hilbrenner Bürgerrechte, Multikulturalität und Differenz Simon Dubnovs Aktualität

Der russisch-jüdische Historiker Simon Dubnov maß als erster Denker der Diaspora eine identitätsprägende Funktion zu. Aus der Analyse der jüdischen Erfahrung in Osteuropa entwickelte er das Konzept eines „Nationalismus ohne Nationalstaat“, den Diaspora-Nationalismus. Angehörige der Minderheiten sollten in übernationalen Staaten über gleiche Bürgerrechte verfügen wie die Angehörigen der Mehrheit. Durch autonome Gemeinden sollten ihre kulturellen Rechte garantiert werden. Die Nationalismusforschung hat Dubnovs Arbeiten weitgehend ignoriert. Doch in den von Multikulturalität und Differenz gekennzeichneten Gesellschaften Europas der Gegenwart ist sein Konzept aktuell.

Das Russische Vielvölkerreich war vor 1917 die meist ungeliebte Heimat des größten Teils der weltweiten jüdischen Diaspora. Die meisten Juden waren erst durch die Teilungen Polens Ende des 18. Jahrhunderts unter russischen Einfluss geraten.¹ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts lebten die jüdischen Untertanen des Zaren noch größtenteils im traditionellen Milieu des jüdischen Schtetls im Ansiedlungsrayon, ein den Juden von 1791 an in Etappen zugewiesenes Territorium, das sich über die westlichen (ehemals polnischen) und südwestlichen (neu-russischen) Gouvernements des Reiches erstreckte.² Außenhalb dieser Gebiete genossen die Juden keine Freizügigkeit. Zu dieser Zeit unterschieden weder die Siedlungsbeschränkungen noch ihre isolierte, von religiösen Regeln und eigenen Gesetzen bestimmte Lebenswirklichkeit die Juden strukturell von den anderen Untertanen des Russischen Reiches.³

Das Zarenreich war ein Vielvölkerstaat, dessen Völker sich den zentralistischen Modernisierungsbestrebungen seiner Eliten nur widerwillig fügten und in dem sich in weiten Teilen noch ständische und partikuläre Ordnungsprinzipien der Vormoderne erhalten hatten. Insofern fügten sich die überkommenen Traditionen jüdischer Gemeindevollverwaltung, die der Obrigkeit einen Zugriff auf die Juden nur über ihre religiösen Autoritäten vermittelte, in die Strukturen des Reiches ein.

Bereits Katharina II. hatte zwar versucht, die unterschiedlichen Regionen mit den rationalen Argumenten einer modernen Bürokratie zu durchdringen, war dabei jedoch

Anke Hilbrenner (1972), Dr. phil., Historikerin, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Universität Bonn

¹ John D. Klier: Russia Gathers Her Jews. The Origins of the „Jewish Question“ in Russia 1772–1825, DeKalb 1986.

² Siehe dazu die Karte „Juden in Ostmitteleuropa um 1900“ in Einschub I.

³ Manfred Hildermeier: Die jüdische Frage im Zarenreich. Zum Problem der unterdrückten Emanzipation, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 32/1984, S. 321–357.