

Jüdische Geschichte

1.	Thematische Einführung: Warum jüdische Geschichte?
1.1.	Osteuropäische Geschichte, jüdische Geschichte, osteuropäische jüdische Geschichte
1.1.1.	Rückständigkeit
2.	Wer sind die <i>Ostjuden</i> ?
2.1	Vier Lager
2.1.1	National orientierte Juden
2.1.2	Integrationisten
2.1.3	Religiöse Juden
2.1.4	Jüdische Sozialisten
2.2	Imperiale Bevölkerung
2.3	<i>sephardim</i> und <i>ashkenasim</i>
3.	Themen und Paradigmen
3.1	Diaspora
3.2	Die jüdische Gemeinde (<i>kehilla/kahal</i>)
3.2.1	<i>shtetl</i>
3.3	Geschlechterrollen der osteuropäischen Juden in der Moderne
3.4	Jüdische Aufklärung (<i>haskala</i>)– Wissenschaft – Geschichtsschreibung
3.5	Jüdische Politik: Zionismus, Nationaljudentum, Diasporanationalismus
3.6	Antijüdische Gewalt – Pogrome
3.6.1	<i>shoa</i>
4.	Glossar
5.	Auswahlbibliographie

1. Thematische Einführung: Warum jüdische Geschichte?

Ein Artikel zur Jüdischen Geschichte nimmt unter den Kapiteln des *Digitalen Handbuchs zur Geschichte und Kultur Russlands* eine Sonderrolle ein, haben die Herausgeber es sich doch ausdrücklich *nicht* zur Aufgabe gemacht, „die Entwicklung einzelner Regionen, Länder oder Bevölkerungsgruppen nachzuzeichnen“ (Editorial). Zu Recht verweisen sie darauf, dass es solche Darstellungen für die meisten Regionen und Bevölkerungsgruppen bereits gibt. Dies trifft auch auf die jüdische Geschichte im östlichen Europa zu und auf das Handbuch *Geschichte der Ostjuden* von Heiko Haumann sei zur Einführung und zu den historischen Verläu-

fen ausdrücklich verwiesen.¹ Was soll dann also ein Beitrag zur jüdischen Geschichte in einem Handbuch, das den Focus eher auf methodische Ansätze und ihre Anwendung auf die osteuropäische Geschichte richtet? Handelt es sich bei der jüdischen Geschichte um eine der zu erläuternden Teildisziplinen, wie die Wirtschafts- und Sozial- oder die Kriegs- und Militärgeschichte? Oder bedarf die jüdische Geschichte einer ganz eigenen Methodik? Eine solche Sonderrolle will und sollte die jüdische Geschichte weder in der west- noch in der osteuropäischen Historiographie spielen. Wenn sie dies lange tat, dann ist das in der Vergangenheit nicht nur wissenschaftstheoretischen Überlegungen geschuldet gewesen. In den letzten Jahren aber ringt die jüdische Geschichte mit immer größer werdendem Erfolg um die Integration in eine allgemeine Geschichtsschreibung. Damit ist bereits eine der vielen Parallelen zwischen der jüdischen und der osteuropäischen Geschichte beschrieben. Die jüdische und osteuropäische Geschichte teilen Probleme und Chancen; sie sind bei aller Unterschiedlichkeit von einigen strukturellen Ähnlichkeiten vor allem in der Moderne geprägt. Diese Ähnlichkeiten machen Betrachtungen zur osteuropäischen jüdischen Geschichte, die häufig sowohl in der jüdischen, als auch in der osteuropäischen Geschichte in eine Sonderrolle gedrängt wird, so erhellend und verleihen ihren Paradigmen eine besondere Strahlkraft auf die gesamte osteuropäische und darüber hinaus europäische Geschichte.

1.1. Osteuropäische Geschichte, jüdische Geschichte, osteuropäische jüdische Geschichte

Sowohl die jüdische als auch die osteuropäische Geschichte sind als Disziplinen seit den 1990er Jahren einigen Reformulierungen ausgesetzt gewesen. Die Diskussionen um diese und in diesen Fächern sind einerseits durch gewandelte historische Realitäten in Europa, andererseits durch einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel ausgelöst worden.² Vor allem die osteuropäische Geschichte, die ihren Aufstieg in der Bundesrepublik Deutschland zu großen Teilen dem Kalten Krieg und der bipolaren Ordnung Europas zu verdanken hatte, musste sich nach dem Fall des Eisernen Vorhangs der Bedingungen ihrer Existenz neu versichern. Einer der Gründe, der für die Notwendigkeit eines speziellen Faches Osteuropäische Geschichte angegeben wurde, waren die besonderen Quellsprachen, die ein exklusiv disziplinäres Expertenwissen darstellen.³ Ein solches Herrschaftswissen benötigen auch diejenigen, die sich mit jüdischer Geschichte beschäftigen, wobei hier meist zusätzlich eine besondere religionsgeschichtliche Kenntnis vorausgesetzt wird.⁴ Dieses Expertentum der Erforscher der osteuropäischen sowie der jüdischen Geschichte, so notwendig es ohne Frage ist, führt diese Disziplinen in eine Sonderrolle, die an anderer Stelle äußerst schädlich sein kann.

¹ Haumann, Geschichte der Ostjuden.

² Näheres in: Kreuzberger, Mannteufel, Steininger, Unser: Wohin steuert die Osteuropaforschung?

³ Beyrau: Totgesagte leben länger.

⁴ Brenner, Jüdische Geschichte an deutschen Universitäten, 1–21

Jene Historiker, die sich eher einer wie auch immer verstandenen allgemeinen Geschichte verschrieben haben, trauen sich häufig nicht an die Fragestellungen und Probleme der jüdischen und osteuropäischen Geschichte heran, so dass z.B. historische Narrative über Europa häufig eine europäische Geschichte ohne Juden und ohne Osteuropa konstruieren. Diese Fiktion von Europa als christliches lateinisches Abendland mit homogenen Staatswesen wird sowohl durch die osteuropäische als auch durch die jüdische Geschichte konterkariert. So hat z.B. Shmuel Eisenstadt festgestellt, dass es gerade die Heterogenität, also die Existenz von Andersartigkeit auf engstem Raum war, die das Wesen der europäischen Geschichte bedingte.⁵ Deshalb kommt sowohl der jüdischen als auch der osteuropäischen Geschichte, die beide die Heterogenität Europas als eigentliches Hauptthema ihrer Disziplin begreifen, eine Schlüsselrolle beim Verständnis der europäischen Geschichte zu.⁶ Die osteuropäische Geschichte thematisiert diese Heterogenität aufgrund der strukturellen Beschaffenheit und der historischen Gewordenheit des geographischen Raumes, der dieser Disziplin ihren Namen gibt. Die jüdische Geschichte wiederum thematisiert die historische Erfahrung jener Gruppe, die zumindest scheinbar als „die Anderen“ par excellence die Idee der Heterogenität im Wandel der Zeiten repräsentierte. Diese Pionierrolle bei der Erforschung der „europäischen“⁷ Dimension der Geschichte wird beiden Disziplinen jedoch eher nicht zugestanden. Beiden Disziplinen wurde aufgrund ihrer Isolierung eher eine *relative Rückständigkeit* gegenüber anderen Disziplinen bescheinigt. Diese Rückständigkeit betraf nicht nur die Methodik dieser Fächer. Vor allem für die Osteuropäische Geschichte wurde dieser Vorwurf auch an den Untersuchungsgegenstand gerichtet. Die Rede von der Rückständigkeit ist so alt, wie die relativ jungen Fächer selber.⁸

1.1.1. Rückständigkeit

Der vom Fortschrittsdenken geprägte Blick des *Westens* auf den *Osten* analysierte aus modernisierungstheoretischer Perspektive häufig eine „relative Rückständigkeit“.⁹ Der osteuropäische Fall wurde im Sinne eines zivilisatorischen Entwicklungsprozesses als *Verspätung* begriffen und selten als spezifische eigene Form mit eigenen Charakteristika wahrgenommen.

Ost und *West* sind in diesem Zusammenhang keine rein geographischen Begriffe.¹⁰ Es handelt sich vielmehr um dichotomische Metaphern, normative Wahrnehmungskategorien, in denen den historischen Subjekten durch Abgrenzung vom jeweils anderen eine Selbstdefinition ermöglicht wird. Dies gilt in ähnlicher Weise für die Begriffe *Ostjude* und *Westjude*, wobei *Ostjude* breiten Eingang in unse-

⁵ Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne.

⁶ Diner: Editorial, 11.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. z.B.: Chickering: Nachklänge, 11-20.

⁹ Hildermeier: Das Privileg der Rückständigkeit, 557-603.

¹⁰ Zur wechsellvollen Deutungsgeschichte scheinbar wertneutraler geographischer Begriffe: Schenk: Mental Maps, 493-514.

ren Sprachgebrauch gefunden hat, während die Bezeichnung *Westjude* sehr viel seltener verwendet wurde und wird. Erst durch ihre Migration in den Westen und durch den damit verbundenen westlichen Blick wurden die Juden Osteuropas zu *Ostjuden*.¹¹ Der pejorativen Bezeichnung *Ostjuden* wohnte das Fortschrittsdenken der westlichen Moderne inne: Die als *Ostjuden* Klassifizierten hatten diesem zufolge Fortschritt und Aufklärung noch nicht vollzogen, waren in religiösem Fanatismus verhaftet, vermochten sich nicht aus den Fesseln der Tradition zu lösen. Im scheinbar rückständigen *Ostjuden* nahmen die westeuropäischen Juden ihre eigene Vergangenheit im Sinne eines von der Modernisierungstheorie geprägten Weltbildes wahr, und sie übertrugen diese Vorstellung so lange mit großer Selbstverständlichkeit auf russische, polnische, galizische und rumänische Juden, bis auch diese sich selbst auf einer weniger entwickelten Stufe der Leiter des Fortschritts sahen.¹²

Die osteuropäischen Juden wurden im Begriff des *Ostjuden* also zu Objekten einer Wahrnehmung aus westlicher Perspektive. In ethnologischen Studien ebenso wie in einer nostalgischen Literatur wurden ihre Lebenswelten bestenfalls romanisierend kolonialisiert.¹³ Auch in dieser Verklärung blieben *Ostjuden* das Ergebnis westlicher Projektionen. Erst aus der pejorativen Bezeichnung heraus entstand die Umdeutung des Begriffs *Ostjuden* durch die osteuropäischen Juden selbst,¹⁴ die sich damit ihrerseits von den *Westjuden* abzugrenzen suchten.

2. Wer sind die *Ostjuden*?

Die *Ostjuden* genannten osteuropäischen Juden hatten in der Moderne zahlreiche Möglichkeiten der Zugehörigkeit und Selbstwahrnehmung. Juden waren nicht gleich Juden, und neben den politischen, ideologischen und soziologischen Trennlinien, gab es Unterschiede in Kultur, Sprache und politischem Status, je nach Herkunft und Umgebung.

2.1. Vier Lager

Zwischen den unterschiedlichen Gruppen gab es zum Teil erhebliche Meinungsunterschiede, was die Frage nach der Identität und Rolle der Juden im modernen Osteuropa anging. Da gab es einmal die große Gruppe der religiös praktizierenden Juden, die sich wiederum in *chassidim* und Orthodoxe unterteilen ließen. Die Säkularen unterschieden sich in Assimilierte und national orientierte, diese teilten sich wiederum in Befürworter des Jiddischen, Anhänger des Hebräischen, Zionisten und ihre Gegner, Liberale, Sozialisten und Kommunisten auf. Überschneidungen waren in einigen aber nicht in allen dieser Gruppierungen möglich.

¹¹ Vgl. Heid: *Der Ostjude*, 241-251; Maurer: *Ostjuden in Deutschland*; Aschheim: *Brot-her and Strangers*.

¹² Vgl. Gilman: *Jüdischer Selbsthaß*.

¹³ Vgl. Miron: *The Literary Image of the Shtetl*, 1-43; oder: *Leben im russischen Shtetl*.

¹⁴ So u.a. bei Dubnow: *Kniga Žizni*, 510.

Um Licht in dieses Dickicht zu bringen, sollen zunächst anhand der politischen und ideologischen Ausrichtung idealtypisch vier Gruppen der osteuropäischen Juden in der Moderne unterschieden werden.¹⁵

2.1.1 National orientierte Juden

Diese wiederum in sich heterogene Gruppe existierte seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die national orientierten bestanden darauf, dass es sich bei den Juden um eine moderne Nation handele, die sich mit den anderen osteuropäischen Nationen vergleichen ließ. Am stärksten vertreten war das nationale Lager im Russischen Reich und in Galizien. Innerhalb dieses Lagers gab es unterschiedliche Ausrichtungen, wobei die wichtigste Trennlinie zwischen Zionisten und Diasporanationalisten verlief. Die Zionisten erhofften sich die (Wieder-) Gründung eines jüdischen Nationalstaates in Palästina (*Erez Israel*),¹⁶ während die Diasporanationalisten die Notwendigkeit eines nationalen Staates negierten und stattdessen ein autonomes nationales Leben in der Diaspora anstrebten.¹⁷

Für beide Gruppen war die nationale Sprache von besonderer Bedeutung, wobei die Zionisten zumeist das Hebräische bevorzugten. Hebräisch war die Sprache der Bibel, wurde aber von den Zionisten systematisch modernisiert und wieder belebt, ohne dass jedoch die grundlegende Kontinuität zwischen beiden Sprachstufen zerstört worden wäre. Auf Hebräisch konnten sich also Religiöse und Zionisten gleichermaßen verständigen. Durch die *Balfour Declaration* im Jahr 1917, die das Ziel der zionistischen Staatsgründung in Palästina anerkannte, wurde das moderne Hebräisch auch politisch gestärkt.

Den Diasporanationalisten oder Autonomisten galt das Jiddische als moderne Nationalsprache. Jiddisch war die gemeinsame Sprache der Ostjuden aus dem Russischen Reich, Galizien, Rumänien, Polen und anderen von *ashkenasim* besiedelten osteuropäischen Gebieten. Zunächst war es als Sprache der Frauen und ungebildeter *Jargon* in Verruf, hatte aber im Zuge der Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts eine Aufwertung erfahren. Auf der Sprachenkonferenz von Czernowitz im Jahre 1908 wurde es als eine der jüdischen Nationalsprachen und in den Pariser Friedensverträgen nach dem Ersten Weltkrieg als Sprache der jüdischen Minderheit in Osteuropa anerkannt. Aus der schönen Literatur des 20. Jahrhunderts und aus der politischen Propaganda z.B. der *Bundisten* ist es als moderne Diasporasprache nicht wegzudenken. Das *Yidisher Visnshaftlicher Institut* (YIVO), das 1925 gegründet wurde, und seinen Standort in Wilna hatte, etablierte das Jiddische zudem als Wissenschaftssprache.¹⁸ Zionisten und Diasporanationalisten nutzten selbst allerdings jenseits aller ideologischen Vorbehalte meist die Sprache ihrer christlichen Umgebung. So führten z.B. der Diaspora-Nationalist Simon Dubnow und der Kulturzionist Ahad Ha-am wie selbstverständlich ihre gesamte

¹⁵ Vgl. zu dieser Vierteilung: Mendelsohn, Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen, 17-19.

¹⁶ Näheres dazu in: Brenner, Zionismus.

¹⁷ Näheres dazu in: Hilbrenner, Diaspora-Nationalismus.

¹⁸ Zur Sprachenfrage vgl. z.B. Dohrn, Hilbrenner: Simon Dubnow in Berlin, 20.

Korrespondenz im späten 19. und im frühen 20. Jahrhundert in russischer Sprache.¹⁹ Die zum Teil unerbittliche Haltung in der Sprachenfrage war für die einzelnen jüdischen Aktivisten eher eine ideologische Frage. Mit ihrem Alltag hatte sie weniger zu tun.

Die Interessen beider Gruppen, die sich wiederum untereinander keineswegs in allen Punkten einig waren, trafen sich im Konzept der so genannten *Gegenwartsarbeit*. Auch die Zionisten wollten in den Ländern der Diaspora den gesetzlich garantierten Status einer Nation erreichen, sowohl, um die Rechte der Juden bis zur Gründung des jüdischen Nationalstaates zu sichern, als auch, um die Juden in den Ländern der Diaspora im nationalen Geiste zu erziehen und sie damit für das zionistische Projekt zu gewinnen. Beide Gruppen gingen zudem davon aus, dass die große Mehrzahl der osteuropäischen Juden sich für die nationale Sache gewinnen ließe.

2.1.2 *Integrationisten*

Diese Annahme steht im Gegensatz zu der großen Zahl derer, welche die Idee der Integration der Juden in die osteuropäischen Gesellschaften unterstützten. In der Sprache ihrer Zeit galten sie als „Assimilationisten“. Sie plädierten mehr oder weniger für ein Aufgehen in den sie umgebenden Mehrheitsgesellschaften und eine Selbstwahrnehmung als „Polen, Rumänen, Russen, Tschechen (und so weiter) jüdischen Glaubens“.²⁰ Demgemäß bedienten sich die Integrationisten auch der Nationalsprachen der Nationen, denen sie sich zugehörig fühlten. Das Hebräische wurde nur noch für den religiösen Ritus benötigt, das Jiddische lehnten sie als *Jargon* der Ungebildeten und Rückständigen ab. Schalom Asch beschreibt diese Ablehnung des Jiddischen durch die integrationistische Elite der Juden des Russischen Reiches am Beispiel des Anwaltsgehilfen Jakob Schmulewitsch, der aus dem *shtetl* nach St. Petersburg gekommen war, um dort im Büro eines berühmten jüdischen Anwaltes Karriere zu machen:

„Als dann die Judenfrau in die Kanzlei des berühmten Rechtsanwalts vorgelassen wurde, kostete es viel Mühe, herauszufinden, was sie veranlasst hatte, nach Petersburg zu kommen. Niemand verstand ihre Sprache. Die Hoffnungen, die auf den ersten Gehilfen, Jakob Schmulewitsch, gesetzt wurden, da er ja selbst aus dem Ansiedlungsrayon stammte, erwiesen sich als trügerisch. Jakob Schmulewitsch war gekränkt, dass man es wagen konnte, auch nur daran zu denken, er verstehe den ‚Jargon‘. Er betonte nachdrücklich, in seinem Vaterhause sei seit drei Generationen nur russisch gesprochen worden.“²¹

Ihr Judentum begriffen die Integrationisten in ihrer Mehrzahl als Konfession und damit als ihre Privatsache. Diese Konfession wurde zumeist als Reformjudentum ausgeübt. Allzu isolationistische oder weltabgewandte religiöse Tendenzen, wie sie sowohl in der traditionellen Orthodoxie, als auch unter den *chassidim* vorherrschten, lehnten die Integrationisten ab. Bei ihnen handelte es sich zumeist

¹⁹ Dazu: Hilbrenner, *Diaspora-Nationalismus*, 103-107, 129-131.

²⁰ Mendelsohn: *Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen*, 18.

²¹ Asch: *Petersburg*, 164.

um eine gut ausgebildete städtische Elite. Das osteuropäische Zentrum dieser Bewegung befand sich in Ungarn.

2.1.3 Religiöse Juden

Eine weitere bedeutende Gruppe waren die Religiösen, die so genannten *haredim*. Diese ließen sich abermals unterteilen in traditionell Orthodoxe und *chassidim*. Diese Gruppen hatten sich zunächst, in der Zeit nach dem Aufkommen des Chasidismus im 18. Jahrhundert, äußerst feindlich gegenüber gestanden. Im Laufe der Jahrhunderte allerdings relativierte sich diese Gegnerschaft. Dafür wurde der Graben zwischen religiösen und weltlichen Juden immer tiefer. Die *haredim* befolgten strikt die jüdischen Religionsgesetze, trugen besondere Kleidung, schickten ihre Kinder auf religiöse Schulen und interessierten sich nicht für das Leben außerhalb ihrer religiösen Gruppe. Jiddisch galt ihnen als Alltagssprache und Sprache der Frauen, während das Hebräische die heilige Sprache der Schrift war.

Zentren der religiösen Juden waren abermals der russische Ansiedlungsrayon und die polnischen Teilungsgebiete. Obwohl auch sie von einer Rückkehr nach *Erez Israel* träumten, lehnten sie die Nationalisten ab, da diese zumeist säkular waren, und sich mit ihrem Plan, einen säkularen jüdischen Nationalstaat in Palästina zu gründen, nach Ansicht der Religiösen im Gegensatz zum göttlichen Heilsplan befanden. Es gab allerdings auch unter den Zionisten einen religiösen Flügel.

2.1.4 Jüdische Sozialisten

Eine weitere große Gruppe stellten die Linken da. Hier werden die Überschneidungen zwischen den unterschiedlichen Lagern besonders deutlich. Die Linken sympathisierten mit dem europäischen Sozialismus und erhofften sich eine Revolution, sowohl in der allgemeinen als auch in der jüdischen Gesellschaft. Es gab linke Zionisten (*Poalei Zion*), die von einem sozialistischen Staat in Erez Israel träumten, sowie linke Diaspora-Nationalisten, wie die Mitglieder des *Algemajner jidischer arbeter-bund fun Rusland, Pojln un Lite* (Allgemeiner jüdischer Arbeiter Bund in Russland, Polen und Litauen; BUND), die eine national kulturelle Autonomie für die Juden in der Diaspora und gleichzeitig im Sinne der jüdischen Arbeiter das Ideal einer sozialistischen Gesellschaft anstrebten. Viele jüdische Einzelpersonen, die keine ausgeprägte jüdische nationale Identität besaßen, waren in den allgemeinen sozialistischen Parteien organisiert und stellten das proletarische Klasseninteresse vor das jüdische. Im diesem Sinne waren die jüdischen Sozialisten vielfach Integrationisten oder Internationalisten. Die starke Präsenz von Juden in allen Teilen der sozialistischen und kommunistischen Bewegung ist von Antisemiten häufig betont und mit dem Begriff „Weltjudentum“ gleichgesetzt worden.²² Die jüdische Linke war vor allem in den Städten ein starkes Element.

²² Näheres dazu in: Mendelsohn, *Jews and the Left*, S. 1-17.

2.2 Imperiale Bevölkerung

Von Dan Diner stammt die Charakterisierung der osteuropäischen Juden als „imperiale Bevölkerung“:

„Imperial insofern, als die wesentlich transterritorial und transnational formierten Lebenswelten der verschiedenen Judenheiten den multinational komponierten und dynastisch legitimierten Vielvölkerreichen der Habsburger, der Romanows – und was deren europäische Territorien angeht – auch der Osmanen bei weitem mehr entsprachen, als den sich aus dem Verfallsprozeß jener multinational verfassten Imperien herausbildenden und nach ethnischer Homogenität strebenden Nationalstaaten.“²³

In diesem Sinne wäre es eine Fiktion, voraussetzungslos von russischen, polnischen, litauischen oder anderen Juden zu sprechen, auch wenn diese Bezeichnungen sowohl in den Quellen als auch in der Forschungsliteratur durchaus üblich sind. Die jüdische Selbstwahrnehmung unterschied nach anderen Kriterien. Zumindest im Ansiedlungsrayon des russischen Vielvölkerreiches galten stattdessen z.B. Stereotypisierungen von „Litwaken“, „Galizianern“ und „polnischen Juden“, die sich im 19. Jahrhundert mehr und mehr verfestigten:

„Die Litwaken waren dafür bekannt, einen Kopf zu haben, aber kein Herz. Die polnischen Juden sind Ignoranten und ihre Frauen schmutzig. Die Galizianer galten als geizig und eingebildet, sie behaupteten alle, ein Diplom der Wiener Universität zu besitzen.“²⁴

Osteuropa war im 19. Jahrhundert strukturell gekennzeichnet von den Nationalisierungsprozessen zahlreicher Minderheiten, die als zentrifugale Kräfte der drei großen multiethnischen Imperien zu wirken begannen. Die Juden waren eine von diesen Minderheiten und auch in diesem Sinne eine „imperiale Bevölkerung“.²⁵

Durch den Siegeszug des nationalstaatlichen Prinzips in Ostmittel- und Osteuropa und durch die Sowjetisierung des Zarenreiches nach 1917/18 geriet dieses Konzept in die Krise. Die Juden im russischen Vielvölkerreich hörten als Kollektiv in der Zwischenkriegszeit auf zu existieren. Sie fanden sich durch die Neuordnung Ostmittel- und Osteuropas ab 1918 in Nationalstaaten, wie Polen und Litauen, oder in der Sowjetunion wieder und wurden solcherart schließlich doch zu polnischen, litauischen oder sowjetischen Juden. Dabei wurden sie, als „die Anderen par excellence“ begriffen und zu den ersten Opfern der Homogenisierungsbestrebungen der jungen Nationalstaaten.²⁶ In den Juden symbolisierten sich die national-ethnischen und religiösen Minderheiten, die aus den neuen Nationalstaaten herausgedrängt wurden:

²³ Diner: Editorial, 11.

²⁴ Rütters: Monica. Tewjes Töchter, 183.

²⁵ Diner: Editorial, 11.

²⁶ Näheres in: Dahmann, Hilbrenner: Einführung, 7-8.

„Es wird überall in Europa an der Vervollkommnung des je Eigenen gearbeitet, mit einer Leidenschaft, die vor nichts zurückschreckt. Es wird germanisiert, polonisiert, rumanisiert, magyarisiert, bulgarisiert, tschechisiert.“²⁷

Dennoch wurde das nationalstaatliche Prinzip implementiert und potenzierte die Urkatastrophe des Ersten Weltkrieges in eine krisenhafte Zwischenkriegszeit, die in den Völkermorden des Zweiten Weltkrieges und in der *shoa* gipfelte. Damit beendete der Zweite Weltkrieg auf brutale Weise die ethnisch-nationale und religiöse Heterogenität weiter Teile Osteuropas. Die *shoa* zerstörte Leben und Lebenswelt der osteuropäischen Juden, die diese Vielfalt in besonderer Weise repräsentierten. Die Überlebenden flohen in die Vereinigten Staaten, nach Südamerika oder nach Israel.

2.3 sephardim und ashkenasim

Eine weitere wichtige Unterscheidung der osteuropäischen Judenheiten ist jene in *sephardim* und *ashkenasim*. Als *ashkenasim* (von hebr. *ashkenas*, das seit dem Mittelalter die Bedeutung „deutsch“ trägt) bezeichnen sich die europäischen Juden, die mit dem Jiddischen eine gemeinsame Sprache und Kultur verbindet. Die kulturelle und ethnische Unterscheidung von den *sephardim* machen diese beiden Hauptstränge des Diasporajudentums zu zwei von einander abgrenzbaren Identitäten. Dabei wird *sephardim* abgeleitet von der hebräischen Bezeichnung für die Iberische Halbinsel. Als *sephardim* bezeichnen sich Juden, deren Vorfahren bis zur Vertreibung 1492 in Spanien und Portugal ansässig waren. Diese sprechen die gemeinsame Sprache (Ladino). Nach der Vertreibung ließen sie sich in Nordafrika oder Südosteuropa nieder und lebten vor allem in den (ehemals) zum osmanischen Reich gehörenden Teilen des östlichen Europas, wie z.B. in Bulgarien und in Serbien. Im östlichen Europa generell waren die *sephardim* in der Minderheit, in den osmanischen Gebieten aber stellten sie die Mehrheit.²⁸

3. Themen und Paradigmen

Der hier nur grob skizzierte Facettenreichtums der jüdischen Identitätsoptionen im östlichen Europa bildet die Situation der osteuropäischen Judenheiten in der neuesten Geschichte (19. und 20. Jahrhundert) ab. Um die Gewordenheit dieser komplexen Gemengelage zu verdeutlichen, ohne die Entwicklung der jüdischen Minderheit in den unterschiedlichen Regionen des östlichen Europas als Ereignisgeschichte nachzuzeichnen, sollen im folgenden einige Begriffe der osteuropäischen jüdischen Geschichte mit paradigmatischen Charakter erörtert werden, anhand derer die Themen der jüdischen neueren Geschichte, ihre Quellen, die methodischen Zugriffe und ihre Probleme besonders deutlich werden. Die Auswahl erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und der Schwerpunkt liegt auf den Juden des

²⁷ Schlögel: Planet der Nomaden, 85.

²⁸ Vgl. z.B. Benbassa: Sephardi Jewry.

russländischen Reiches in der Moderne, wobei weder andere Judenheiten noch andere historische Zeiten von vorne herein ausgeklammert werden sollen.

3.1 *Diaspora*

In der jüdischen Geschichte wird der Begriff Diaspora traditionell mit Vertreibung, Zerstreung, Heimatlosigkeit und Exil gleichgesetzt. Ebenso wie die hebräische Bezeichnung *galut* wird das im Deutschen gebräuchliche und aus dem griechischen stammende Wort Diaspora im jüdischen Kontext als Strafe Gottes begriffen. Bereits zur Zeit der jüdischen Souveränität in der Antike lebten große Teile der Juden im Exil,²⁹ nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. wurde die Diaspora zum zentralen Bezugspunkt jüdischer Erfahrung, der den Alltag und das damit eng verbundene religiöse Leben bestimmte. Zahlreiche religiöse Gesetze sind dazu bestimmt, die Integrität des jüdischen Volkes im Exil zu bewahren. Die Thora wurde dabei, wie Heinrich Heine es formulierte, zum „portativen Vaterland“³⁰ und die Erinnerung an die Heimat zum Inhalt und Ziel religiöser Praxis. Davon spricht auch der traditionelle Abschiedsgruß am ersten Tag des Pessachfestes: „Nächstes Jahr in Jerusalem!“

In der Moderne erfuhr die Diaspora eine positive Umdeutung. Die Diasporaexistenz als jahrhundertealte Lebensrealität des jüdischen Volkes wurde durch die Diaspora-Nationalisten – allen voran Simon Dubnow – umgedeutet von einer Strafe Gottes zu einer erstrebenswerten Existenzform jenseits des modernen Nationalstaates und damit zum Vorbild für andere Völker. Im Motiv der Diaspora tradierte sich die transnationale und transterritoriale Lebenswelt der osteuropäischen Juden in den heterogenen Gemeinwesen Osteuropas und wurde zu einer Vision für eine moderne, demokratische Zukunft stilisiert.³¹

Die positive Würdigung der jüdischen Diasporageschichte war etwas völlig Neues: In ihrer Kritik an der Diasporaexistenz des jüdischen Volkes waren sich vor allem in Osteuropa zuvor alle Juden einig gewesen. Diese Einstellung verband sogar die säkularen und modernistischen Zionisten mit den traditionell religiösen Juden. Vor allem für den Zionismus war eine negative Bewertung der Diaspora ein Grundpfeiler der Argumentation. Ein düsteres Bild des *galut* war die notwendige negative Grundlage der ersehnten Staatsgründung in *Erez Israel*.

In den modernen *Diaspora Studies* wird die diasporische Erfahrung nicht mehr auf ihre negativen Seiten beschränkt. Diaspora bedeutet hier Heimat und Vertreibung zugleich, der Begriff umfasst Migranten, ihre Heimat, ihre Motive, ihre Wege und ihre Existenz in der Migrationsgesellschaft mithilfe eines dynamischen Diasporaverständnisses. Der Begriff wird zudem für zahlreiche weitere Gruppen benutzt. Trotz des z.T. inflationären Gebrauchs des Konzeptes in den Kulturwissenschaften stellt die modern aufgefasste Beschäftigung mit dem Phänomen

²⁹ Cohen: Rethinking ‚Babylon.‘, 5.

³⁰ Heine: Geständnisse, Kap. 7.

³¹ Näheres dazu in: Hilbrenner, Diaspora-Nationalismus, 126-129.

Diaspora eine Möglichkeit der Geschichtsschreibung dar, die sich abseits der nationalstaatlichen und homogenisierenden Narrative bewegt.³²

In der osteuropäischen jüdischen Geschichtsschreibung ist diese paradigmatische Bedeutung der Diaspora seit Simon Dubnow tief verwurzelt. Damit nimmt dieser Teil der jüdischen Historiographie abermals eine Pionierrolle in der Geschichtsschreibung ein.³³

3.2 Die jüdische Gemeinde (kehilla/kahal)

In der Diasporageschichte der Juden nimmt die jüdische Gemeinde eine besondere Funktion ein. Dem *ostjüdischen* Nationalhistoriker Simon Dubnow galt sie gar als „Surrogat von Staatlichkeit“³⁴ und in diesem Sinne als Territorium der Diaspora.³⁵ Die Gemeinde bedingte und ermöglichte demnach die Kontinuität und Stabilität des jüdischen Lebens ohne eigenen Staat. Bei allen Einschränkungen gegenüber diesem im 19. Jahrhundert verwurzelten, nationaljüdischen Denken, muss die Gemeinde als Grundbedingung jüdischen Lebens in der Diaspora wahrgenommen werden.³⁶ Sie hält die wichtigsten Institutionen eines jüdischen Lebens für den einzelnen bereit. Das waren ein Friedhof, eine Synagoge, ein rituelles Bad, eine Obrigkeit, die Schutz vor der Außenwelt gewährte und eine rechtliche Instanz, welche die Einhaltung der religiösen Gesetze gewährleistete und in Problemfällen zu konsultieren war. Die Synagoge bildete den Mittelpunkt des jüdischen Lebens. Sie wurde zu religiösen, rechtlichen, schulischen und sozialen Zwecken genutzt. Die Gemeinden nahmen die Funktion wahr, nach innen wie nach außen Ordnung zu gewährleisten, Steuern zu erheben, Recht zu sprechen, Wirtschaft, Bildung, Soziales und Kultus zu regeln. Die Gemeindeobrigkeit war gewählt, dennoch war die Struktur der Gemeinde oligarchisch und patriarchalisch. In den Gemeinden konnte die jüdische Bevölkerung sich in einer relativen Unabhängigkeit von der sie umgebenden Mehrheit selbst verwalten. Ihren Höhepunkt erreichte diese Gemeindeautonomie im 16. Jahrhundert, im so genannten *Goldenen Zeitalter der Juden in Polen*.³⁷

In Polen im 16. Jahrhunderts griff die Obrigkeit auf ihre Untertanen nicht als Individuen, sondern als Kollektive zu. Produkt dieser ständischen Ordnungsvorstellungen war eine gewisse Autonomie dieser Kollektive in inneren Angelegenheiten. Dubnow empfand das Dekret Sigismund Augusts aus dem Jahre 1551,

das den jüdischen Gemeinden das Recht der freien Wahl der Rabbiner und Richter zuerkannte und diesen die Befugnis einräumte, zusammen mit den Ältesten (seniores) die Verwaltungsfunktionen auszuüben, für die Rechtspflege dem ‚Gesetze Moses‘ gemäß Sorge zu tragen sowie gegen Widerspenstige den Charem

³² Cohen: *Diasporas and the Nation-State*, 515; Lipphardt: *Diaspora/s*; Tölölyan: *Re-thinking Diaspora(s)*, 3–36

³³ Hilbrenner, *Diaspora-Nationalismus*, 270-276.

³⁴ Dubnov: *Pis'ma o starom i novom evrejstve*, 84.

³⁵ Näheres dazu in: Hilbrenner: *Diaspora-Nationalismus*, 133-147.

³⁶ Vgl. grundlegend: Dohrn: *Die jüdische Gemeinde*.

³⁷ Vgl. dazu auch: Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, 35-37.

und andere Strafen zu verhängen, bei deren Vollziehung sie von den königlichen Behörden unterstützt werden sollten

als *magna charta* der jüdischen Autonomie.³⁸ Die Gemeinde kontrollierte ihre Mitglieder und gewährte ihnen dafür Schutz und Rechtssicherheit. Das stärkste Mittel der Sozialdisziplinierung in den Händen der Gemeindeobrigkeit war der *cherem* [Bann], der zur Strafe verhängt werden konnte. Außerdem verfügte die Gemeinde über das Niederlassungs- oder Pachtrecht, die *chasaka*. Die Außenkontakte der Gemeinde regelte der Fürsprecher, der *stadlan*.

Im östlichen Europa blieb die Gemeinde und das durch ihre Institutionen umzäunte jüdische Leben bis in die Moderne weitgehend stabil, auch wenn religiöse Spaltung, Pogrome, wirtschaftliche Probleme und staatliche Verbote in den unterschiedlichen Zeiten schwere Krisen ausgelöst hatten. Die existentielle Krise war die Säkularisierung, stützte sich doch das gesamte System der Gemeindegovernance auf das jüdische Religionsgesetz. In der Moderne war die jüdische Gemeinde harscher Kritik von allen Seiten ausgesetzt. Jüdische Aufklärer und später jüdische Sozialisten prangerten das oligarchische, patriarchalische und ausbeuterische System an, mit dem die jüdische Obrigkeit die Gemeinde regierte. Antisemiten vermuteten hinter der Gemeinde einen jüdischen „Staat im Staate“, mit dessen Hilfe Nicht-Juden ausgebeutet wurden.³⁹ Diese Gemeinden, die sich nach Ansicht der antijüdischen Verschwörungstheoretiker in einem großen und geheimen „Weltkahal“ verbanden, arbeiteten demnach zusätzlich an der „jüdischen Weltverschwörung.“ Die nicht-jüdischen Obrigkeiten versuchten die Gemeinde als Überbleibsel der ständischen Ordnung in ihrem vereinheitlichenden Zugriff auf den sich modernisierenden Staat abzuschaffen. Einzig die religiösen Juden stellten sie nicht in Frage und die Diaspora-Nationalisten erblickten in dieser Institution das geeignete Instrument, um die Juden in der Diaspora in die Moderne zu führen.⁴⁰

Als Quellen für die Erforschung des inneren Lebens der jüdischen Gemeinden gelten seit dem 19. Jahrhundert die Urkundenbücher der Gemeinden – die *pinkasim*.⁴¹ Viele dieser Bücher sind allerdings durch die Wirren des 20. Jahrhunderts, durch die Pogrome des späten Zarenreiches, die antijüdischen Gewalttaten während des Ersten Weltkrieges und des sowjetischen Bürgerkrieges und schließlich in der Katastrophe der *shoa* vernichtet worden. Zur Rekonstruktion der autonomen Gemeinde werden nun häufig Erinnerungsquellen und literarische Zeugnisse herangezogen.⁴² Hier taucht die Gemeinde häufig als Topos auf.

³⁸ Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes VI, 344.

³⁹ Eine Quelle dafür ist die antisemitische Schmähchrift des Apostaten Jakob Brafman: *Kniga kagala*; vgl. zum Topos vom „Staat im Staate“ auch: Katz: *A State within a State*.

⁴⁰ Hilbrenner: *Diaspora-Nationalismus*, 167-186.

⁴¹ Vgl. z.B. Dubnov: *Oblastnoj pinkos vaada glavnich obščin Litvy*.

⁴² Vgl. z.B. Lipphardt: „Vilne, Vilne, unzer heymshtot ...“

3.2.1 *shtetl*

Der reale historische Ort der autonomen jüdischen Gemeinde in der osteuropäischen Diaspora war das *shtetl*. So schildert z.B. Wladimir Oks das Leben im *shtetl* in den ukrainischen Territorien des Russischen Reiches:

Die klassische jüdische Ortschaft, das Städtl, ist nicht einfach nur eine Kleinstadt mit größtenteils jüdischer Bevölkerung: Sie ist mehr als ein Wohnort, sie ist eine Lebensform.⁴³

Dieses so typisch erscheinende osteuropäische jüdische Milieu gründet sich auf einer spezifischen, auf Heimarbeit, Kleinhandel und Dienstleistungen gegründeten Wirtschaftsstruktur. Das geistliche Leben nahm daneben eine zentrale Rolle ein und äußerte sich z.B. in den Institutionen der Bildung (*Talmud-Thora*, *Cheder*, *Jeschiva*). Simon Dubnow beschrieb diese Einseitigkeit des traditionellen jüdischen Bildungsbegriffs im *shtetl* im 19. Jahrhundert mit den lakonischen Worten: „In diesem Jahrhundert lebte im Russischen Reich ein drei Millionen starkes Volk, in dem sämtliche Kinder männlichen Geschlechts zu Theologen erzogen wurden.“⁴⁴

In den Erinnerungen der osteuropäischen Juden, wie Simon Dubnow einer war, kehren immer dieselben Topoi wieder, die ein äußerst schematisches Bild der traditionellen osteuropäischen Lebenswelt vermitteln. Im Gegensatz dazu wird das *shtetl* als „untergegangene Welt“ in den Darstellungen der jiddischen Autoren, wie Scholem Abramowitsch (auch bekannt als Mendele Moicher Sforim – Mendele der Buchhändler) oder Scholem Aleichem häufig verklärt.⁴⁵ Das *shtetl* ist dabei der Lebensraum von Tevje dem Milchmann, im kollektiven Gedächtnis verwurzelt als Wohnort des *Fiddler on the Roof*. Neben diesen literarischen Quellen, die von der neueren Forschung als nachträgliche Idealisierungen und Traumwelten dekonstruiert worden sind, ist das *shtetl* bereits seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts Untersuchungsgegenstand der europäischen Ethnologie. Der russisch-jüdische Revolutionär und Wissenschaftler S. Anskij organisierte von St. Petersburg aus die bis heute bedeutendste jüdische ethnographische Expedition durch die Gouvernements des russländischen Ansiedlungsrayons Podolien, Wolhynien und Kiew. Abraham Rechtman, berichtete von dieser Expedition ins *shtetl*:

In jedem Ort, den wir besuchten, sammelten wir die historischen Schätze, die wir fanden: Wir schrieben Märchen, Legenden, Sprichwörter, Zaubersprüche, Heilmittel und Geschichten nieder, die Männer und Frauen uns erzählten; wir dokumentierten Berichte über Dämonen, Dibbukim und ‚Nischt Gute‘, Gedichte, Gleichnisse, Ausdrücke und Redeweisen; wir zeichneten alte Melodien, Gebete und Volkslieder mit einem Phonographen auf; wir fotografierten alte Synagogen, historische Plätze, Grabsteine, Shtiblech von Zaddikim und rituelle Szenen; und wir sammelten oder kauften jüdische Antiquitäten, Dokumente, Pinkasim, religiöse Artikel, Schmuck, Trachten und andere alte Objekte für das Museum.⁴⁶

⁴³ Oks: Die Welt des jüdischen Städtls, 163f.

⁴⁴ Dubnov: *Kniga Žizni*, 116.

⁴⁵ Näheres dazu in: Miron, *A Traveler Disguised*; Ders. *The Literary Image of the Shtetl*. Oder: Roskies, *Rabbis, Rebbes and other Humanists*.

⁴⁶ Rechtman: *Die jüdische ethnographische Expedition*, 13

Auf den Spuren von Anskij erforschen Ethnologen noch heute diese untergegangene Welt.⁴⁷

3.3 Geschlechterrollen der osteuropäischen Juden in der Moderne

Die traditionelle Rolle der Frau im *shtetl* war ambivalent. Die religiöse Tradition wies ihr die Aufgabe zu, ein frommes Haus zu führen. Im gelehrten Disput dagegen hatte sie zu schweigen. Sie wurde nur oberflächlich in die heiligen Texte eingeführt; geistliche Bildung, die eine so wichtige Rolle für die Männer im *shtetl* spielte, wurde ihr nicht gewährt. Ihre Sprache war vor allem das Jiddische, geistliche Texte wurden z.T. stark vereinfacht und verändert auf Jiddisch für Frauen und Ungebildete publiziert. Im Laufe des 19. Jahrhunderts kam jiddische Unterhaltungsliteratur, z.B. von Meir Dick, hinzu, die sich in erster Linie an Frauen richtete. Die berühmten jiddischen Dichter und Romanciers des 19. Jahrhunderts kokettierten häufig mit dem traditionell ‚niedrigen‘ Anspruch, auf Jiddisch für Frauen zu schreiben und werteten mit dieser Position die Stellung des Jiddischen auf. Doch auch wenn die religiöse Ordnung der jüdischen Frau eine untergeordnete Position zuwies, sah die Realität häufig anders aus. Zum Teil aus der Not geboren hatte sie häufig die Verantwortung für den Lebensunterhalt der Familie. Während der Familienvater im Idealfalle seine ganze Zeit und Energie dem Studium geistlicher Texte widmete, kümmerte sich die Frau um alle weltlichen Belange. Sie war die dominierende Person auf dem Markt und im Handel. Häufig verstand sie die Sprache der christlichen Bevölkerung und kümmerte sich um Probleme, die ihrem gelehrten Ehemann zu profan waren. Immer wieder wird von dominanten Frauen, von Wortführerinnen berichtet, auch wenn die traditionellen Gremien der jüdischen Gemeinde, des *kahal*, Frauen keine Position einräumten.⁴⁸

Der Einzug bürgerlicher Werte drehte nun diese Konstellation um, vor allem zuungunsten der Frauen. Die bürgerlichen Idealvorstellungen von Ehe und Familie wiesen der Frau die jetzt neu entstehende private Sphäre, die des Hauses und der Kindererziehung, zu, während Erwerbstätigkeit und öffentliches Auftreten zur männlichen Domäne wurde. Die ‚Modernisierer‘ unter den jüdischen Autoren geißelten die Verhältnisse, in denen die Frau für das Erwerbsleben zuständig war, und forderten eine klare Rollenverteilung, in der die Männer arbeiten und die Frauen zu Hause bleiben sollten. Bürgerliche Moralvorstellungen standen auf einmal der öffentlichen Rolle von Frauen entgegen.⁴⁹ Die Handlungsspielräume der *shtetl*-Frauen wurden also im Zuge dieser Art der ‚Modernisierung‘ beschnitten. Die jungen Aufklärerinnen mussten demzufolge an zwei Fronten kämpfen. Auf der einen Seite wehrten sie sich gegen das im *shtetl* geltende traditionelle Rollenverständnis auf der anderen Seite wiesen sie die modernen ‚bürgerlichen‘ Rollenbilder zurück. Damit lehnten die jungen Frauen das westliche Modernisie-

⁴⁷ Zunächst: Zborowski, Herzog: Das Shtetl. Aktuell: Belova: „Naši chaty stuljani buly z žydamy”.

⁴⁸ Zborowski/Herzog: Das Shtetl, 96-110; Rüthers: Tewjes Töchter, 212-216.

⁴⁹ Biale: Eros and Enlightenment, 179; Roskies: Yiddish Popular Literature and the Female Reader, 852-858.

rungsvorbild ab, die Geschlechtergeschichte der osteuropäischen Juden in der Moderne eignet sich deshalb in besonderer Weise, um die traditionellen Vorstellung einer Modernisierungsgeschichte, die von der westlich-abendländischen Zivilisation angeführt wird, ‚gegen den Strich zu bürsten‘. Diese Ergebnisse ließen sich auf die Geistesgeschichte der osteuropäischen Juden übertragen.

3.4 Jüdische Aufklärung (*haskala*)– Wissenschaft – Geschichtsschreibung

Die jüdische Aufklärung begann ihren Siegeszug zunächst – unter dem Einfluss der allgemeinen Aufklärung – inmitten der deutschen Juden. Deutsch wurde zur *lingua franca* der gebildeten Juden des östlichen Europas, deutschsprachige weltliche Literatur lief der geistlichen den Rang ab und die Vertreter der *haskala* wurden im Osten allgemein „Berliner“ gerufen. Obwohl die osteuropäischen Juden mit Odessa, Warschau und Riga eigene Zentren der *haskala* besaßen, galt das Interesse lange vor allem der mitteleuropäischen jüdischen Aufklärung und damit vor allem der „Wissenschaft des Judentums“. Wissenschaft wurde in der Moderne zur säkularen Ersatzreligion. Die Aufklärer versuchten, das vormals religiös konnotierte „Wesen des Judentums“⁵⁰ wissenschaftlich zu definieren, um es in die säkularisierte Moderne zu überführen.⁵¹ Ismar Schorsch begriff diesen Prozess als „Westernisierung“: Historisierung und Verwissenschaftlichung ermöglichten es demnach, das „Wesen des Judentums“ neu zu begreifen. Durch die „Wissenschaft des Judentums“ ließen sich die Begriffe, Ideen und Werte einer uralten orientalischen Religion in *westliche* Kategorien übersetzen. Diese Übersetzungsleistung bedingte ein anderes Verständnis vom Judentum und neue Möglichkeiten jüdischer Selbstwahrnehmung in der Moderne. Die „Westernisierung“ des aschkenasischen Judentums durch die „Wissenschaft des Judentums“ stellte nach Schorsch die Essenz der jüdischen intellektuellen Erneuerung im 19. Jahrhundert dar.⁵² Im Prozess dieser „Westernisierung“ wurde die osteuropäische jüdische Erfahrung fast zwangsläufig nicht repräsentiert.

Aus der „Wissenschaft des Judentums“ heraus entstand mit Heinrich Graetz’ *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (11 Bände, 1853–1874) das erste umfassende moderne Narrativ jüdischer Geschichte. Er schuf auf idealistische Weise Kontinuität und Kontingenz durch die Betonung der geistigen Leistungen der Rabbiner und Talmudgelehrten seit biblischer Zeit bis in seine Gegenwart. In seiner Geschichte nahmen die osteuropäischen Juden trotz ihrer quantitativen Bedeutung in der Neuzeit nur einen sehr begrenzten Raum ein. Dieser Umstand hing mit einer Geringschätzung der Geistesgeschichte der Judenheiten Osteuropas zusammen, die der westlichen Perspektive der „Wissenschaft“ von Beginn an innewohnte. Nach diesen Wissenschaftskategorien galten auch die geistigen Leistungen osteuropäischer Juden allenfalls als rückständig, oder sie ließen sich mit ihren Begriffen nicht adäquat beschreiben.

⁵⁰ Graetz: *Geschichte der Juden* IV, 5. Mit dem Begriff „Wesen“ bezeichnet Graetz, was in der heutigen Debatte als „Identität“ begriffen wird.

⁵¹ Vgl. Wolf: *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums*, 1-24.

⁵² Schorsch: *The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism*, 413.

Diese Geringschätzung der Voraussetzungen für eine moderne *Intellectual History* der Juden im östlichen Europa übernahmen nachfolgende Historikergenerationen. Die „Wissenschaft des Judentums“ dominierte lange den historiographischen Diskurs über die moderne jüdische Geistesgeschichte. Die deutsch-jüdische Erfahrung erschien als geradezu paradigmatisch für die gesamte jüdische Geschichte.⁵³ Deshalb war es nur folgerichtig, dass auch die jüdische Historiographiegeschichte vor allem den deutsch-jüdischen Fall und die Entwicklung der „Wissenschaft des Judentums“ in den Mittelpunkt stellte.⁵⁴ Erst in den 1990er Jahren unternahm Shmuel Feiner es, diese Monopolisierung jüdischer Historiographie durch die „Wissenschaft des Judentums“ in Frage zu stellen und die historischen Arbeiten osteuropäischer Gelehrter für die Erforschung der Entstehung modernen jüdischen Geschichtsbewusstseins in den Blick zu nehmen. Er berücksichtigte besonders die Arbeiten russischer und galizischer *maskilim* ab 1780, die vor allem in hebräischer Sprache historisches Wissen verbreiteten.⁵⁵

Der Befund von Yosef Hayim Yerushalmi, nachdem moderne jüdische Geschichtsschreibung zeitgleich mit der Emanzipation der Juden als selbstbestimmte Individuen eingesetzt habe⁵⁶, trifft z.B. für die Juden des Russischen Vielvölkerreiches nicht zu. Obwohl die Emanzipation hier bis 1917 unterblieben war, verfügten die russländischen Juden schon längst über eine eigene moderne Geschichtsschreibung und konnten auf eine Fülle von Arbeiten, wissenschaftlichen Zeitschriften und Institutionen zurückgreifen – eine Vielzahl von ihnen war mit der Person Simon Dubnows verbunden.⁵⁷ Die Besonderheit der russländischen jüdischen Erfahrung bestand nämlich – und das wird am Beispiel der Geschichtsschreibung besonders deutlich – gerade in der Herausbildung einer eigenen Form von „Modernität ohne Assimilierung oder Emanzipation“.⁵⁸

3.5 Jüdische Politik: Zionismus, Nationaljudentum, Diasporanationalismus

In die politische Sphäre der nicht-jüdischen Umgebung griffen die Juden zunächst vermittels ihrer Fürsprecher (*shtadlanim*) ein. Dabei handelte es sich um meist wohlhabende und einflussreiche Personen, die seit der frühen Neuzeit jüdische Interessen bei den Herrschenden vertraten. François Guesnet bezeichnet das als „Politik der Vormoderne“.⁵⁹

Politische Aktivität in einem modernen Sinne knüpfte zunächst an diese Tradition an. Im Vordergrund der politischen Aktivität stand vor allem der Schutz der

⁵³ Vgl. u.a. Graupe: Die Entstehung des modernen Judentums. Zur Kritik an diesem Focus: Volkov: Reflections on German-Jewish Historiography, 315.

⁵⁴ Vgl. u.a. Meyer: The Emergence of Jewish Historiography, 160-175; Schorsch, From Text to Context, 360-367.

⁵⁵ Feiner: Nineteenth-Century Jewish Historiography, 17-44; außerdem grundlegend: Ders., Haskalah and History.

⁵⁶ Näheres hierzu: Yerushalmi, Zachor!

⁵⁷ Näheres hierzu: Nathans: On Russian-Jewish Historiography, 397-432.

⁵⁸ Lederhändler: Modernity without Assimilation or Emancipation?, 324-343.

⁵⁹ Guesnet: Politik der Vormoderne, 235-255.

Juden vor antijüdischen Übergriffen. Eine wichtige Rolle spielten dabei jüdische Publizisten und ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts Rechtsanwälte, die mit den Mitteln der Gerichtsbarkeit für die Sache der Juden stritten. Da es im Russischen Reich keine institutionalisierten Formen der Teilhabe an Macht und Öffentlichkeit für Juden gab, war die Gerichtsbarkeit ein protopolitisches Forum, das Konflikte zwischen Juden und Nichtjuden verhandelte; die Ergebnisse wurden von einer breiten Öffentlichkeit diskutiert. Der Prozess nach dem Pogrom von Gomel' 1904 war der Beginn einer langen Reihe von Aufsehen erregenden Gerichtsverhandlungen, an denen die russischen Juden beteiligt waren. In diesem, wie auch in dem Ritualmordprozess gegen Mendel Bejlis,⁶⁰ in dem Prozess gegen Schalom Schwarzbart in Paris 1925 oder auch in dem Berner Prozess von 1934/35 um die so genannten *Protokolle der Weisen von Zion* engagierten sich immer wieder prominente osteuropäische jüdische Intellektuelle (wie Maksim Vinaver, Simon Dubnow und später Elias Čerikover). Sie nutzten die so hergestellte Öffentlichkeit und brachten ihre Sicht der Dinge einem breiteren Publikum nahe.

Die Zeit der Politisierung der russländischen Juden in einem modernen und engeren Verständnis des Begriffs fiel zusammen mit den Anfängen der Demokratiebewegung von 1904/05. Die Nationalitätenfrage war eines der großen ungelösten Probleme im zarischen *Völkerkerker*: Polen, Ukrainer, Finnen, die Völker des Kaukasus und viele andere nichtrussische Untertanen Nikolaus' II. nutzen die revolutionären Unruhen, die zunächst in den Zentren des Reiches ausbrachen, um ihr Recht auf nationale Selbstbestimmung einzufordern.⁶¹ Die großrussischen oppositionellen Kräfte wiederum waren auf der Suche nach Verbündeten gegen den Zaren und kamen darum den nationalen Forderungen der Nichttrussen zum Teil entgegen. Alle Parteien, die schließlich nach dem Oktobermanifest von 1905 und dem damit verbundenen Versprechen parlamentarischer Repräsentation entstanden, und auch jene, die schon zuvor im Untergrund existiert hatten, waren sich darüber im Klaren, dass jede nachrevolutionäre ‚neue Ordnung‘ das Nationalitätenproblem, welches das Zarenreich so massiv destabilisierte, lösen musste. Durch diese Frage entstanden die jüdischen Parteien, die auf das Selbstverständnis der osteuropäischen Juden ausstrahlen sollten.

Das bürgerliche nationale Lager, das sich nach dem Prozess um den Pogrom von Gomel' in der Protopartei Bund für Gleichberechtigung vereinigt hatte, spaltete sich in mindestens vier Parteien. Als erste sagten sich die Zionisten auf ihrem Parteitag 1906 in Helsingfors von der gemeinsamen Bewegung los. Sie einigten sich in der Nachfolge Theodor Herzls auf zionistische Inhalte, behielten aber die Forderungen nach nationaler Autonomie in der Diaspora als Teil ihres auf *Gegenwartsarbeit* ausgerichteten Programms bei. Unter den russländischen Zionisten gewann der spätere Revisionist Vladimir Žabotinskij besondere Bedeutung.⁶² Auf diesen Schritt der Zionisten hin fühlten sich die Antizionisten um Maksim

⁶⁰ Vgl. Bujanov, *Delo Bejlisa*.

⁶¹ Vgl. Kappeler: *Rußland als Vielvölkerreich*, 268-277.

⁶² Vgl. Stanislawski: *Zionism and the Fin de Siècle*.

Vinaver zu einer eigenen Parteigründung herausgefordert. Sie gründeten die Jüdische Volksgruppe, die sich von weiten Teilen des nationalen Programms lossagte und so versuchte, das nationale dem integrationistischen Lager anzunähern. Die nichtmarxistischen linken Diasporanationalisten gründeten die Jüdische Demokratische Gruppe mit dem *trudovik* Leon Bramson an der Spitze, während die nichtmarxistischen linken Zionisten um Nachman Syrkin sich als Sozialisten-Zionisten bezeichneten. Die Jüdische Volkspartei von Simon Dubnow versuchte, so weit es ging alle Forderungen der Diasporanationalisten zu vereinigen und verstand sich als Nachfolgerin des Bundes für Gleichberechtigung.

Unter den Marxisten waren die jüdischen Parteien besonders bedeutend für die allgemeine Parteienlandschaft. So wurde der *Algemajner jidischer arbeter-bund fun Rusland, Pojln un Lite* (Allgemeiner jüdischer Arbeiter Bund in Russland, Polen und Litauen; *Bund*) bereits im Jahre 1897 in der Illegalität und noch vor der RSDRP (Russische Sozialdemokratische Arbeiterpartei) gegründet. Von dort aus entfaltete er seinen Einfluss auf die russische Sozialdemokratie. Der *Bund* wollte die Rechte der jüdischen Arbeiterklasse im Russischen Reich und später vor allem in Polen und im Baltikum wahrnehmen, er setzte sich für national-kulturelle Autonomie und die jiddische Sprache ein. Er wandte sich ab 1901 dezidiert gegen den Zionismus. Daraufhin gründeten die marxistisch orientierten Zionisten um Ber Bochorov die Partei *Poalei Zion* (Arbeiter Zions), der auch David Ben-Gurion angehörte und die sich schließlich in einen linken und einen rechten Flügel aufspaltete. Die *Poalei Zion* hatte einen prägenden Einfluss auf die Kibbuz- und Arbeiterbewegung in Palästina.

Zahlreiche jüdische Integrationisten engagierten sich zudem in Parteien ohne ein dezidiert jüdisches Programm. Da wären vor allem die liberalen Konstitutionellen Demokraten (KD) zu nennen, in deren Führung einige russländische Juden liberaler Anschauung, wie z.B. Maksim Vinaver, anzutreffen waren. Die KD galten als Professorenpartei und boten vor allem jüdischen und getauften Intellektuellen eine politische Heimat. Zahlreiche Juden traten außerdem in die unterschiedlichen sozialistischen Gruppierungen (marxistische wie nichtmarxistische) ein.

Viele der genannten Parteien blieben im östlichen Europa bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges einflussreich. Weitere sind heute noch in Israel aktiv.

Als Quelle zur jüdischen Politik im 20. Jahrhundert kann vor allem die außergewöhnlich reiche jüdische Presselandschaft im östlichen Europa dienen.⁶³

3.6 Antijüdische Gewalt – Pogrome

Yosef Hayim Yerushalmi beobachtet in seinem faszinierenden Buch *Zachor!*, dass historische oder protohistorische Erzählungen immer Reaktionen auf die großen Katastrophen der jüdischen Geschichte waren. Sie folgten auf die Kreuzzüge, die damit verbundenen Pogrome im Rheinland, die Vertreibung aus Spanien oder die Massaker des Kosakenhetmans Bogdan Chmel'nickij.⁶⁴ Die Erinnerung

⁶³ Vgl. dazu: Levin: Zur Verbreitung jüdischer Zeitschriften in Russland.

⁶⁴ Yerushalmi, *Zachor: Erinner Dich!*

an bereits überstandene Katastrophen ermöglichte es, aktuelle Erfahrungen auf den religiösen und traditionellen jüdischen Erfahrungsraum zu beziehen und so besser zu verarbeiten. Diese jüdische Erinnerungskultur dominiert vor allem das Gedenken im religiösen Ritual oder im jüdischen Festkalender.

Simon Dubnow bedient sich dieser Mnemotechnik kurz nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges am Vorabend der Shoah:

Wir gehen im Moment durch eine der schwersten Krisen unserer Geschichte. Das Jahr 5698–5699 (1938–1939) wird in die Liste grauenvoller historischer Daten aufgenommen werden: 4856 (die Kreuzzüge, 1096), 5108–5109 (die Pest, 1348–1349), 5252 (die Vertreibung aus Spanien, 1492), 5408–5409 (Chmel’nickij, 1648–1649), 5641–5642 und 5663–5664 (Russische Pogrome, 1881–1882, 1903–1904), 5679–5680 (Ukrainische Petljura-Pogrome, 1919–1920).⁶⁵

Seit der Zerstörung des Zweiten Tempels ist die Diaspora-Existenz des jüdischen Volkes von der Konfrontation mit einer feindlichen Umgebung geprägt. Diese Konfrontation mit dem Anderen ist eine konstante Herausforderung der jüdischen Geschichte. Seit dem Chmel’nickij-Aufstand, mit dem das *Goldene Zeitalter der Juden in Polen* zu Ende ging, ist die osteuropäische Diaspora Ort eben jener Konfrontation.

Im Aufstand unter Bogdan Chmel’nickij im Jahre 1648 kämpften aus den ukrainischen Gebieten stammende russisch-orthodoxe Kosaken gegen die polnischen katholischen adligen Grundbesitzer. Im Verlaufe der grausamen Feldzüge wurden vor allem die Juden, die von der bäuerlichen Bevölkerung häufig als Handlanger der adligen Oberschicht gesehen wurden, brutal ausgeplündert und ermordet. Heiko Haumann schätzt die Zahl der Opfer auf 100.000 bis 125.000 von insgesamt 500.000 Juden im damaligen Polen.⁶⁶

Von besonderer Bedeutung für die Geschichte der Juden in der Moderne waren die Pogrome von 1881-84. Diese antijüdischen Ausschreitungen, die sich nach der Ermordung von Alexander II. im März 1881 vor allem in den südwestlichen Rayons des Russischen Reiches ereigneten, gelten als „Wasserscheide“ der modernen jüdischen Geschichte.⁶⁷

The year 1881 marks the outbreak of a wave of pogroms directed against the Jews of Russia and has come to be associated with a complex of ideological, cultural, and demographic changes which transformed modern Jewry profoundly and irrevocably.⁶⁸

Für zahlreiche Historiker in der Nachfolge Simon Dubnows markierten die Pogrome das Ende einer russisch-jüdischen Symbiose und den Beginn eines Pogromzeitalters, in dem die zarische Obrigkeit in regelmäßigen Abständen die jüdische Bevölkerung dem wütenden Pöbel auslieferte.

⁶⁵ Dubnov, *What Should One Do in Haman’s Times?*, 354f.

⁶⁶ Vgl. Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, 38-43.

⁶⁷ Frankel, *Prophecy and Politics*, 49-132.

⁶⁸ Berger: *The Legacy of Jewish Migration: 1881 and Its Impact*, IX.

Zudem leiteten die Pogrome die massenhafte Auswanderung der Juden aus dem Russischen Reich ein, welche die Diaspora im östlichen Europa schrumpfen und die in Nordamerika wachsen ließ. Auf die Pogrome der 1880er Jahre folgte 1903 der Pogrom von Kišinev, 1904 wurden die Juden von Gomel' Opfer von antijüdischen Ausschreitungen und im Herbst kam es zu den sogenannten „Mobilmachungsprogromen“: Angesichts ihrer Einberufung in den Russisch-Japanischen Krieg, in dem die russische Armee zu ihrer eigenen Überraschung unterlegen war, taten sich die erbosten Soldaten im Ansiedlungsrayon mit dem gewaltbereiten Mob zusammen. Sie misshandelten die jüdische Bevölkerung und plünderten ihre Häuser und Geschäfte aus. In den russischen reaktionären Zeitungen wurden die Juden als Landesverräter und den Japanern ‚rasseverwandt‘ geschildert. Diese Berichterstattung schürte noch die Gewaltbereitschaft gegen die Juden, die in diesem Krieg in den zarischen Armeen einen hohen Blutzoll entrichteten.⁶⁹ Auf das Oktobermanifest von 1905, das die Emanzipation der Minderheiten und eine konstitutionelle Monarchie zu versprechen schien, folgten die Oktoberpogrome. Der reaktionäre Mob, der in der Revolution und in der Schwächung der zarischen Obrigkeit eine ‚jüdische Verschwörung‘ witterte, begehrte blutig und brutal gegen die Juden auf. Die eigentlich konterrevolutionären Ausschreitungen trafen auch und vor allem jene Juden, die gar nicht an revolutionären Aktivitäten beteiligt gewesen waren.⁷⁰

Schließlich wurde der Erste Weltkrieg zu einer jüdischen Katastrophe: Einerseits starben jüdische Soldaten der verschiedenen Krieg führenden Parteien im Kampf gegeneinander. Juden töteten Juden. Andererseits wurde der Krieg vor allem im Russischen Reich zur Tragödie der jüdischen Zivilbevölkerung. Der Ansiedlungsrayon, außerhalb dessen die russischen Juden kein Wohnrecht besaßen, war Kriegsschauplatz. Die russische Regierung verdächtigte die Juden kollektiv der Illoyalität und vertrieb sie brutal aus dem Frontgebiet. Wieder wurden die Juden des Russischen Reiches nicht als Staatsbürger behandelt. In dieser Krisensituation zeigte sich, dass im russischen Vielvölkerreich nur Russen als loyale Untertanen galten. Juden wurden Opfer gewaltsamer Übergriffe von Soldaten aller Krieg führenden Parteien, vor allem aber der sie umgebenden Bevölkerung: Russen, Polen und Ukrainer. Dies geschah, obwohl die Angehörigen der jüdischen Pogromopfer in den jeweiligen Armeen ihr Leben ließen.⁷¹ Vor allem im Bürgerkrieg gerieten die Juden schließlich zwischen alle Fronten. In der Ukraine wurden 887 Ortschaften zwischen 1918 und 1921 in blutigen Pogromen zerstört.⁷²

Diese Erfahrungen führten dazu, dass viele Juden die osteuropäische Diaspora als Ort ständig wiederkehrender Pogrome begriffen, und versuchten, diesen Teil der Diaspora zu verlassen. Das Russische Reich und vor allem die Ukraine galten

⁶⁹ Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes X, 380-382.

⁷⁰ Zu den Oktoberpogromen von 1905 exemplarisch: Weinberg: The Pogrom of 1905 in Odessa: A Case Study, 248-289.

⁷¹ Vgl. Lohr: The Russian Army and the Jews, 404-419.

⁷² Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes X, 526.

im jüdischen kollektiven Gedächtnis als Heimat des gewaltbereiten Antijudaismus.

Die Katastrophe des Ersten Weltkrieges leitete eine krisenhafte Zwischenkriegszeit ein, die zwar zunächst voller Hoffnung und gleichsam mit „großen Erwartungen“ begrüßt wurde, schließlich aber in den Völkermorden des Zweiten Weltkriegs gipfelte.⁷³ Die Vernichtung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland forderte die zahlenmäßig größten Opfer unter den osteuropäischen Juden. Die *shoa* zerstörte Leben und Lebenswelt der osteuropäischen Juden, die Überlebenden emigrierten in die Vereinigten Staaten, nach Südamerika oder nach Israel. Die Geschichte der osteuropäischen Juden ist dadurch weitgehend an ihr Ende gekommen.

3.6.1 *shoa*

Es kann nicht die Aufgabe eines knappen Handbuchartikels sein, die Geschichte der *shoa* im östlichen Europa nachzuzeichnen, dennoch erscheint es ebenso unmöglich, das Thema in diesem Kontext völlig außer Acht zu lassen. Unter der Besatzung der Deutschen im östlichen Europa im Zweiten Weltkrieg wurden bis zu sechs Millionen Juden ermordet. Die genauen Zahlen sind nach wie vor umstritten. Die jüdischen Opfer wurden in Ghettos zusammengepfercht, beraubt, ihre Arbeitskraft wurde ausgebeutet und schließlich wurden sie ermordet. Sie wurden Opfer von teils geplanten und teils spontanen Pogromen. Sie wurden im Zuge der so genannten Partisanenbekämpfung als Geiseln genommen oder sofort erschossen. Sie wurden bei Plünderungen und Vergewaltigungen ermordet. Sie wurden in Arbeits- und Vernichtungslager verschleppt. Die Täter gehörten zu den deutschen so genannten Einsatzgruppen und Spezialverbänden (wie die SS), zur deutschen Wehrmacht, zu den Hilfs- und Polizeitruppen der osteuropäischen einheimischen Bevölkerung. Zum Teil handelte es sich bei den Tätern um Zivilisten. Die Mörder waren „ganz normale Männer“⁷⁴ und Frauen.

Als Standardwerk zur Geschichte der *shoa* gilt nach wie vor Raul Hilbergs *Die Vernichtung der europäischen Juden*.⁷⁵ Dennoch ist vor allem in der jüngsten Zeit immer wieder moniert worden, dass eine Geschichte der *shoa* aus der Perspektive der Opfer bislang noch aussteht. So forderte nicht zuletzt Saul Friedländer:

Was offensichtlich fehlt, ist eine Geschichtsschreibung, die die Stimme des Historikers und die Erinnerung des Überlebenden einschließt, mithin zugleich das historische Wissen vertieft und ‚voreiligen ideologischen Schlüssen‘ widersteht.⁷⁶

Um den strengen Regeln der „Wissenschaftlichkeit“ gerecht zu werden, wurden statt dessen vermeintlich subjektive Narrative jüdischer Historiker an den Rand gedrängt. Das Beispiel von Joseph Wulf und sein wissenschaftliches Scheitern im

⁷³ Näheres in: Mendelsohn, Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen.

⁷⁴ Browning: Ganz normale Männer.

⁷⁵ Hilberg: Die Vernichtung der europäischen Juden.

⁷⁶ Friedländer: Trauma, Transference and „Working Through“ in the History of the Shoah, 39-59.

deutschen Historikerdiskurs wurde unlängst in Erinnerung gerufen.⁷⁷ Wulf hatte gemeinsam mit Leon Poliakow bereits in späten 1950er und frühen 1960er Jahren vergeblich dafür plädiert, die jüdische Katastrophe im Osten Europas ins Zentrum der historischen Untersuchung zu rücken.

Auch in der Sowjetunion scheiterte der Versuch, den Opfern eine Stimme zu geben. Das Jüdische Antifaschistische Komitee (JAFK) plante unter der Leitung von Vassilij Grossman und Il'ja Ėrenburg ein *Schwarzbuch*, das den Genozid an den sowjetischen Juden dokumentieren sollte. Das Projekt stützte sich vor allem auf die Erinnerungen der Betroffenen, es wurde auf der Grundlage von Briefen, Tagebüchern und Augenzeugenberichten zusammengestellt. Allerdings wurde das bereits fertig gesetzte *Schwarzbuch* kurz vor dem Druck verboten. Hauptgrund für die Zensur war der im Spätstalinismus wieder erstarkende Antisemitismus in der Sowjetunion. Juden sollten nicht als eigene Opfergruppe des Zweiten Weltkrieges herausgehoben werden. Deshalb thematisierte die offizielle Gedenkpolitik der Sowjetunion nicht Juden, sondern Antifaschisten oder Sowjetbürger als Opfer der deutschen Kriegsverbrechen.⁷⁸

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion bestimmte eine besondere Form der Opferkonkurrenz die Erinnerung an die *shoa* im östlichen Europa. Mit dem Verweis auf die eigenen Opfer während der sowjetischen Besatzung und der folgenden kommunistischen Zeit wird vielerorts das Schicksal der ermordeten Juden relativiert. In diesem Zusammenhang wird Juden häufig eine Komplizenschaft mit den kommunistischen Machthabern unterstellt. Auf diese Weise leben vermeintlich überkommene antisemitische Klischees im modernen Osteuropa fort, obwohl nur noch wenige Juden dort leben.

4. Glossar

Ansiedlungsrayon | russ.: »čerta postojannoĭ evrejskoj osedlosti«; ein den Juden von 1791 an in Etappen zugewiesenes Gebiet im Russischen Reich, das sich über die westlichen (ehemals polnischen) und südwestlichen (neurussischen) Gouvernements erstreckte. Außerhalb des Ansiedlungsrayons, der bis 1915 bestand, genossen Juden keine Freizügigkeit.

Cheder | (hebr.) »Zimmer«; jüdische Elementarschule für Jungen (nur selten auch für Mädchen); hier lernten die Kinder Bibel-Hebräisch und studierten Torah und Talmud.

Erez Israel | (hebr.) »Land Israel«; biblische Bezeichnung für das den Juden verheißene Land und – vor der Gründung des Staates Israel – unter Juden gebräuchlich für das moderne Palästina.

⁷⁷ Berg: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker, 337-370.

⁷⁸ Näheres in: Altman: Das Schicksal des ‚Schwarzbuches‘, 1063-1084.

Galut, Golus, Galus | (hebr.) »Verbannung, Deportation«; Bezeichnung für Exil bzw. Diaspora.

Gaon | (hebr.) »Erhabenheit, Glanz, Macht, Exzellenz«; Titel der Leiter der babylonischen Gelehrtenschulen in nachtalmudischer Zeit (6. bis 11. Jahrhundert).

Haskala | (hebr.) »Bildung, Erkenntnis, Aufklärung«; jüdische Aufklärungsbewegung in Mittel- und Osteuropa, die die Aneignung moderner europäischer Kultur und weltlicher Bildung forderte.

Jargon | pejorative Bezeichnung für das Jiddische, die Volkssprache der osteuropäischen Juden.

Jeshiva | (hebr.) »Sitzen; Sitz«; Talmudhochschule zur Ausbildung von Rabbinern und Gelehrten.

Kahal, Kehilla | (hebr.) »Versammlung«; jüdische Gemeinde, Gemeindevorstand.

Litwak | Diese Bezeichnung bezog sich ursprünglich auf Juden litauischer Herkunft, im Gegensatz zu den polnischen oder galizischen Juden. Der antisemitische ›Litwaken-Mythos‹ weitete den Begriff auf Juden aus, die aus dem Russischen Reich nach Polen einwanderten. Die positive Selbstbeschreibung als Litwak berief sich auf die Gegnerschaft zum Chassidismus und auf eine gelehrte Tradition.

Maskil | (hebr.) »Verständiger, Denkender«, Träger der *haskalah*.

Pesach | (hebr.) »Vorübergehen«; jüdischer Feiertag: jährliches feierliches Gedenken an den Auszug aus Ägypten.

Pinkas | (hebr.) »Register«, von griech. »pinax« / pl. »pinakes« (Schreibtäfelchen), hier Urkundenbuch einer jüdischen Gemeinde.

Shoa | (hebr.) »Untergang, Vernichtung«, bezeichnet die planmäßige Vernichtung der Juden im Machtbereich des nationalsozialistischen Deutschen Reiches.

Shtadlan | (hebr.) »Fürsprecher«; meist wohlhabende und einflussreiche Personen, die unter dieser Bezeichnung seit der Frühen Neuzeit jüdische Interessen bei den Herrschenden vertraten. Im 19. Jahrhundert traten neben Unternehmern und Oberrabbinern häufig auch Publizisten mit dem Selbstverständnis des *shtadlan* auf.

Shtetl | jiddische Bezeichnung für eine kleine Stadt mit einem relativ hohen jüdischen Bevölkerungsanteil, Synonym für eine typische Lebenswelt der Juden in Osteuropa vor ihrer Vernichtung.

Shul | (jidd.) – Bezeichnung der *misnagdim* für Bethaus und Synagoge.

Torah | (hebr.) »Lehre, Weisung, Gesetz«; Bezeichnung für die fünf Bücher Mose.

5. Auswahlbibliographie:

- Altman, Alja: Das Schicksal des ‚Schwarzbuches‘. In: W. Grossman, I. Ehrenburg, Ilja (Hg.): Das Schwarzbuch. Der Genozid an den sowjetischen Juden. Reinbek 1994, 1063-1084.
- Aronson, Michail I.: Troubled Waters. The Origins of the Anti-Jewish Pogroms in Russia. Pittsburgh 1990.
- Asch, Schalom: Petersburg. Wien 1929.
- Aschheim, Steven: Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness. Wisconsin 1982.
- Baron, Salo W.: Ghetto and Emancipation. Shall we Revise the Traditional View? In: The Menorah Journal 14 (1928), 515-526.
- Baron, Salo W.: The Jewish Community. Its History and Structure to the American Revolution. Philadelphia 1942.
- Baron, Salo W.: The Russian Jews under Tsars and Soviets. New York ²1976.
- Berg, Nicolas: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. Göttingen 2003.
- Belova, O.B.: „Naši chaty stuljani buly z žydamy...“. Evrei, slavjane i vojna v vostočnoslavjanskich fol’klornich narrativach. In: Archiv evrejskoj Istorii [„Unsere Häuser standen Seite an Seite“. Juden, Slawen und der Krieg in ostslawischen folkloristischen Narrativen] 2 (2005), 311-327.
- Benbassa, Esther und Rodrigue: Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community 14th-20th Centuries. Berkeley u.a. 2000.
- Ben-Sasson, Haim Hillel (Hg.): Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München ³1995.
- Berger, David (Hg.): The Legacy of Jewish Migration: 1881 and Its Impact. New York 1983.
- Beyrau, Dietrich: Totgesagte leben länger. Die Osteuropadisziplinen im Dschungel der Wissenschaften. In: S. Kreuzberger, I. Mannteufel, A. Steininger, J. Unser (Hg.): Wohin steuert die Osteuropaforschung? Eine Diskussion. Köln 2000, 43-51.
- Biale, David: Eros and Enlightenment: Love Against Marriage in the East European Jewish Enlightenment. In: A. Polonsky (Hg.): From Shtetl to Socialism. Studies from Polin, London/Washington 1993, 168-186.
- Brafman, Ja.: Kniga kagala, 2 Bde. S.-Peterburg ² 1882. (Erstausgabe 1869)

- Brenner, Michael: Geschichte des Zionismus. München 2002.
- Brenner, Michael: Jüdische Geschichte an deutschen Universitäten: Bilanz und Perspektive. In: Historische Zeitschrift 266 (1998), 1-21.
- Browning, Christopher: Ganz normale Männer: Das Reserve-Polizeibattalion 101 und die „Endlösung“ in Polen, Reinbek 1993.
- Bujanov, Michail: Delo Bejlisa [Der Bejlis-Prozess]. Moskva 1993.
- Chickering, Roger: Nachklänge: Der Ort der Osteuropäischen Geschichte in der deutschen Geschichtswissenschaft um 1900. In: D. Dahlmann (Hg.): Hundert Jahre Osteuropäische Geschichte. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Stuttgart 2005, 11-20.
- Cohen, Robin: Diasporas and the Nation-State. From Victims to Challengers. In: International Affairs 72 (1996), 507-520.
- Cohen, Robin: Rethinking ‚Babylon.‘ Iconoclastic Conceptions of the Diasporic Experience. In: New Community Nr. 1 (21.) Jan. 1995, 5-18.
- Creuzberger, Stefan, Mannteufel, Ingo, Steininger, Alexander, Unser, Jutta (Hg.): Wohin steuert die Osteuropaforschung? Eine Diskussion. Köln 2000.
- Dahlmann, Dittmar, Hilbrenner, Anke (Hg.): Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen. Juden, Politik und Antisemitismus in Ost- und Südosteuropa 1918-1945. Paderborn u.a. 2007.
- Diner, Dan: Editorial. In: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 1 (2002), 9–14.
- Dohrn, Verena: Die jüdische Gemeinde („kehilla“) und die Stadt unter russischem Recht. In: A. Engel-Braunschmidt, E. Hübner (Hg.): Jüdische Welten in Osteuropa. Frankfurt/Main 2005, 65-84.
- Dohrn, Verena, Hilbrenner, Anke: Einführung: Simon Dubnow in Berlin. In: Dubnow, Simon: Buch des Lebens. Erinnerungen und Gedanken. Materialien zu einer Geschichte meiner Zeit, Bd.3: 1922–1933, hg. v. Verena Dohrn, Göttingen 2005, 11–48.
- Dubnov, S. M. (Hg.): Oblastnoj pinkos vaada glavnich obščin Litvy. Evrejskij tekst s russkim perevodom Tuvima, s predisloviem i primečanjami Dubnova. Priloženie k Evrejskoj starine. S.-Peterburg 1909–1918. [Gebietspinkas des waad der Hauptgemeinden Litauens. Hebräischer Text mit der russischen Übersetzung Tuvims, mit einem Vorwort und Anmerkungen Dubnows. Beilage zur Evrejskaja starina. St. Petersburg 1909–1918.]
- Dubnov, S. M.: Kniga žizni. Materialy dlja istorii moego vremeni. Vospominanija i razmyšlenija [Buch des Lebens. Materialien zu einer Geschichte meiner Zeit. Erinnerungen und Gedanken]. S.-Peterburg 1998.
- Dubnov, S. M.: Pis'ma o starom i novom evrejstve (1897–1907) [Briefe vom alten und neuen Judentum]. S.-Peterburg 1907.
- Dubnow, Simon M.: History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until Present Day. Translated by I. Friedlaender. 3 Bde. Philadelphia/Pennsylvania 1919-1920.
- Dubnow, Simon: Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis in die Gegenwart, 10 Bde., Berlin 1925–1929.

- Dubnow, Simon: What should one do in Haman's times? (A letter to the editors of *Oyfn Sheydveg*). In: K. Pinson (Hg.): *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism by Simon Dubnow*. Philadelphia 1958, 242-252.
- Eisenstadt, Shmuel: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist 2001.
- Feiner, Shmuel: *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Historical Consciousness*. Portland 2001.
- Feiner, Shmuel: *Nineteenth-Century Jewish Historiography. The Second Track*. In: *Jews in Contemporary History* 20 (1994), 17-44.
- Fishman, David E.: *Russia's First Modern Jews. The Jews of Shklov*. New York, London 1995.
- Frankel, Jonathan: *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*. Cambridge u.a. 1981.
- Frankel, Jonathan: *The Crisis of 1881–82 as a Turning Point in Modern Jewish History*. In: D. Berger (Hg.): *The Legacy of Jewish Migration: 1881 and Its Impact*. New York 1983, 9-22.
- Friedlander, Saul: *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*. Bloomington/Indianapolis 1993.
- Friedlander, Saul: *Trauma, Transference and "Working Through" in Writing the History of the Shoa*. In: *History & Memory* 4 (1992), 39-59.
- Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt/Main 1993.
- Gitelman, Zvi: *A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*. New York 1988.
- Greenbaum, Avraham (Hg.): *Minority Problems in Eastern Europe between the World Wars with Emphasis on the Jewish Minority*. Jerusalem 1988.
- Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 Bde. Leipzig 1890–1907 (Reprint 1998; Erstausgabe 1853–1875).
- Graupe, Heinz Moshe: *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942*. Hamburg 1962
- Grossman, Wassili, Ehrenburg, Ilja (Hg.): *Das Schwarzbuch. Der Genozid an den sowjetischen Juden*. Reinbek 1994.
- Guesnet, François: *Politik der Vormoderne – Shtadlanuth am Vorabend der polnischen Teilungen*. In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 1 (2002), 235-255.
- Guesnet, François: *Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel*. Köln u.a. 1998.
- Haumann, Heiko: *Geschichte der Ostjuden*, München ³1991.
- Heid, Ludger: *Der Ostjude*. In: J.H. Schoeps, J. Schlör (Hg.): *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, München/Zürich 1995, 241-251.
- Hilberg, Raul: *Die Vernichtung der europäischen Juden*. 3 Bde. 9. Aufl. Frankfurt/Main 1999.
- Hilbrenner, Anke: *Diaspora-Nationalismus. Zur Geschichtskonstruktion Simon Dubnows*. Göttingen 2007.
- Hilbrenner, Anke, Dahmann, Dittmar: *Einführung. Antisemitismus und Ausgrenzung der Juden in Ost- und Südosteuropa in der Zwischenkriegszeit*. In: Dies.

- (Hg.): Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen. Juden, Politik und Antisemitismus in Ost- und Südosteuropa 1918-1945. Paderborn u.a. 2007, 7-12.
- Hildermeier, Manfred: Das Privileg der Rückständigkeit. Anmerkungen zum Wandel einer Interpretationsfigur der neueren russischen Geschichte. In: Historische Zeitschrift 244 (1987), 557–603.
- Hildermeier, Manfred: Die jüdische Frage im Zarenreich. Zum Problem der unterbliebenen Emanzipation. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 32 (1984), 321-357.
- Iancu, Carol: Jews in Romania, 1866-1919. From Expulsion to Emancipation. Translated by Carvel Bussy. New York 1996.
- Iggers, Wilma (Hg.): The Jews of Bohemia and Moravia: a Historical Reader. Detroit 1992
- Kappeler, Andreas: Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall. München 2001.
- Karady, Victor: Gewalterfahrung und Utopie: Juden in der europäischen Moderne. Aus dem Französischen von Judith Klein. Frankfurt/Main 1999
- Katz, Jacob: A State within a State. The History of an Anti-Semitic Slogan. Jerusalem 1969.
- Katz, Jacob: Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne. Aus dem Englischen von Christian Wiese. München 2002.
- Klier, John D.: Imperial Russia's Jewish Question 1855-1881. Cambridge 1995.
- Klier, John D.: Russia Gathers Her Jews. The Origins of the "Jewish question" in Russia 1772-1825. DeKalb 1986.
- Klier, John D., Lambroza, Schlomo (Hg.): Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History. Cambridge 1992.
- Leben im russischen Shtetl: Auf den Spuren von An-ski. Jüdische Sammlungen des Staatlichen Ethnographischen Museums in St. Petersburg. Katalog zu einer Ausstellung in Zusammenarbeit mit dem Joods Historisch Museum Amsterdam; Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde Köln. Köln 1993.
- Lederhendler, Eli: Did Russian Jewry Exist prior to 1917? In: Y. Ro'i (Hg.): Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union. Portland 1995, 15-27.
- Lederhendler, Eli: Modernity Without Assimilation or Emancipation? The Case of Russian Jewry. In: J. Frankel, S. Zipperstein (Hg.): Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe. Cambridge 1992, 324-343.
- Lederhendler, Eli: The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia. New York 1989.
- Levin, Vladimir: Zur Verbreitung jüdischer Zeitschriften in Russland: Sprache vs. Geographie. In: S. Marten-Finnis, M. Winkler (Hg.): Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990. Bremen 2006, 101-119.
- Levitats, Isaac: The Jewish Community in Russia 1844–1917. Jerusalem 1981.
- Lipphardt, Anna: Diaspora/s. Sammelrezension zu Brenner, Frédéric: Diaspora. Heimat im Exil – Mirzoeff, Nicholas (Hrsg.): Diaspora and Visual Culture.

- Representing Africans and Jews, u.a. In: H-Soz-u-Kult, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-3-022>, 21.08.2007
- Lipphardt, Anna: „Vilne, Vilne, unzer heymstot ...“ Imagining Jewish Vilna in New York. The Zamlbukh Project of Vilner Branch 367 Arbeter Ring/Workmen’s Circle. In: H. Petersen, M. Dimitrieva (Hg.): Jüdische Kultur(en) im neuen Europa: Wilna (1918-1939). Wiesbaden 2004, 85-97.
- Lohr, Eric: The Russian Army and the Jews. Mass deportation, Hostages, and Violence during World War I. In: The Russian Review 60 (2001), 404-419.
- Löwe, Heinz-Dietrich: The Tsar and the Jews. Reform, Reaction and Anti-Semitism in Imperial Russia, 1772-1917. Chur [u.a.] 1993.
- Maurer, Trude: Ostjuden in Deutschland 1918–1933. Hamburg 1986.
- Mendelsohn, Ezra: Essential Papers on Jews and the Left. New York 1997.
- Mendelsohn, Ezra: Jews of East Central Europe between the World Wars. Bloomington 1983.
- Mendelsohn, Ezra: Zionism in Poland. The Formative Years, 1915-1926. New Haven & London 1981.
- Mendelsohn, Ezra: Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen. Das Ende der multinationalen Reiche in Ostmittel- und Südosteuropa aus jüdischer Perspektive. In: D. Dahlmann, A. Hilbrenner (Hg.) Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen. Juden, Politik und Antisemitismus in Ost- und Südosteuropa 1918-1945, Paderborn u.a. 2007, 13-30.
- Meyer, Michael A.: The Emergence of Jewish Historiography. Motifs and Motifs. In: History & Theory 27 (1988), 160-175.
- Miron, Dan: A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century. With a Foreword by Ken Frieden. Syracuse 1996.
- Miron, Dan: The Literary Image of the Shtetl. In: Jewish Social Studies 1 (1995), Heft 3, 1–43.
- Meyer, Michael A.: The Emergence of Jewish Historiography. Motifs and Motifs. In: History & Theory 27 (1988), 160–175.
- Nathans, Benjamin: Beyond the Pale. The Jewish Encounter With Late Imperial Russia. Berkeley 2002.
- Nathans, Benjamin: On Russian-Jewish Historiography. In: T. Sanders (Hg.): Historiography of Imperial Russia. The Profession and Writing of History in a Multinational State. New York 1999, 397-432.
- Oks, Wladimir M.: Die Welt des jüdischen Städtls. In: Rita Ostrowkaja (Hg.): Juden in der Ukraine. Ostfildern 1996, 162-170.
- Pickhan, Gertrud: Gegen den Strom. Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund ‚Bund‘ in Polen 1918-1939. München 2001.
- Pietsch, Walter: Zwischen Reform und Orthodoxie: der Eintritt des ungarischen Judentums in die moderne Welt. Berlin 1999.
- Rechtman, Abraham: Die jüdische ethnographische Expedition. In: Leben im russischen Shtetl: Auf den Spuren von An-ski. Jüdische Sammlungen des Staatlichen Ethnographischen Museums in St. Petersburg. Katalog zu einer Ausstel-

- lung in Zusammenarbeit mit dem Joods Historisch Museum Amsterdam; Rau-
tenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde Köln. Köln 1993, 12-15.
- Roskies, David G.: Rabbis, Rebbes and Other Humanists: The Search for a Usable
Past in Modern Yiddish Literature. In: *Studies in Contemporary Jewry*, 12
(1996), 55-77
- Roskies, David G.: Yiddish Popular Literature and the Female Reader. In: *Journal
of Popular Culture* 10 (1977), 852–858.
- Rüthers, Monica: *Tewjes Töchter. Lebensentwürfe ostjüdischer Frauen im 19.
Jahrhundert.* Köln/Weimar/Wien 1996.
- Schenk, Frithjof Benjamin: *Mental Maps. Zur Konstruktion von geographischen
Räumen in Europa seit der Aufklärung.* In: *Geschichte und Gesellschaft* 28
(2002), 493-514.
- Schlögel, Karl: *Planet der Nomaden.* In: Ders. *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im
Übergang.* München 2002, 65-123.
- Schorsch, Ismar: *The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism.*
In: *Leo Baeck Institute Year Book* 28 (1983), 413–437.
- Schorsch, Ismar: *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism.*
London u.a. 1994.
- Stanislawski, Michael: *The Transformation of Authority in Russian Jewry: The
First Stage.* In: Berger, David (Hg.): *The Legacy of Jewish Migration: 1881 and
Its Impact.* New York 1983, 23-36.
- Stanislawski, Michael: *Tsar Nicholas I. and the Jews. The Transformation of
Jewish Society in Russia 1825-1855.* Philadelphia 1983.
- Stanislawski, Michael: *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and
Nationalism from Nordau to Jabotinsky.* Berkeley 2001.
- Tölölyan, Khachig: 'Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational
Moment'. In: *Diaspora* 5 (1996), 3-36.
- Volkov, Shulamit: *Reflections on German-Jewish Historiography.* In: *Leo Baeck
Institute Year Book* 41 (1996), 309-320.
- Weinberg, Robert: *The Pogrom of 1905 in Odessa: A Case Study.* in: J. Klier, S.
Lambroza (Hg.): *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History.*
Cambridge 1992, 248-289.
- Wolf, Immanuel: *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums,* in: *Zeit-
schrift für die Wissenschaft vom Judentum* 1 (1823), 1-24.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und
jüdisches Gedächtnis.* Berlin 1996.
- Zborowski, Mark, Herzog, Elisabeth: *Das Shtetl. Die untergegangene Welt der
osteuropäischen Juden.* München 1991.
- Zipperstein, Steven J.: *Imagining Russian Jewry. Memory, History, Identity.*
Seattle/London 1999.

Stand: September 2007

Letzte Änderung: 26.10.2007

Mailadresse der Autorin: a.hilbrenner@uni-bonn.de

Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas

www.vifaost.de/geschichte/handbuch