

Jüdisches Leben auf dem Lande

Herausgegeben von
MONIKA RICHARZ und
REINHARD RÜRUP

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

56

Mohr Siebeck

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts

56



Jüdisches Leben auf dem Lande

Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte

herausgegeben von

Monika Richarz und Reinhard Rürup

Mohr Siebeck

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Jüdisches Leben auf dem Lande : Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte /

hrsg. von Monika Richarz und Reinhard Rürup. – Tübingen :

Mohr Siebeck, 1997

(Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts; 56)

ISBN 3-16-146842-2 / eISBN 978-3-16-163585-4 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

© 1997 Leo Baeck Institut, London / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen gesetzt aus der Bembo und gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein in Pforzheim. Den Einband besorgte die Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen.

ISSN 0459-097-X

Vorwort

Den großen Sammelbänden, in denen das Leo Baeck Institut seit den sechziger Jahren wichtige Abschnitte der deutsch-jüdischen Geschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zu ihrer Zerstörung in der Zeit des Nationalsozialismus behandelt hat, folgt mit dem vorliegenden Band ein Werk, in dem ein zentraler Aspekt dieser Geschichte im Längsschnitt untersucht wird. Dabei stehen die Entwicklungen des jüdischen Lebens auf dem Lande vom Beginn des Emanzipationszeitalters bis zur Vertreibung und Ermordung der deutschen Juden im Vordergrund, doch wird auch der Ausbreitung und Ausdifferenzierung dieser Existenzform vom ausgehenden Mittelalter bis zum Beginn des Modernisierungsprozesses besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Bis in das frühe 19. Jahrhundert hinein war das Leben in den kleinen ländlichen Gemeinden der Normalfall jüdischer Existenz in Deutschland, ehe sich dann innerhalb weniger Generationen aufgrund der anhaltenden Verstärkung der jüdischen Bevölkerung die Verhältnisse völlig umkehrten, so daß das „Landjudentum“ mehr und mehr als eine – vom Aussterben bedrohte – Sonderform jüdischen Lebens erschien.

Das wissenschaftliche Interesse an Geschichte und Kultur des ländlichen Judentums war lange Zeit sehr gering, hat aber seit den achtziger Jahren deutlich zugenommen. „Es gibt“, wie Utz Jeggle in diesem Band formuliert, „für die Dorfjuden gegenwärtig ein Interesse, das größer und freundlicher ist, als es zu ihren Lebzeiten war.“ Dabei spielen familiengeschichtliche Interessen ebenso eine Rolle wie die an vielen Orten intensivierten lokalgeschichtlichen Bemühungen. In den Erinnerungsschriften ehemaliger deutscher Juden, die in der Regel bereits selber in der Stadt lebten, wird das dörfliche Leben häufig idealisiert, und auch in den Geschichten einzelner ländlicher Gemeinden beeinträchtigen stereotype Vorstellungen nicht selten den nüchternen Blick auf die tatsächlichen Gegebenheiten. Das gilt für die Religiosität oder das Familienleben ebenso wie für das Erwerbsleben und die sozialen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden. Auch bleibt der Zugriff oft auf eine sehr enge Weise familien- oder ortsgeschichtlich, ohne daß die historische Einordnung in allgemeine Entwicklungen der Gesamtgesellschaft oder der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland ernsthaft versucht würde. Natürlich gibt es auch weiter ausgreifende wissenschaftliche Vorstöße in das überwiegend noch unbearbeitete Feld der ländlichen jüdischen Geschichte, von den frühen systematischen Ansätzen des Soziologen Werner Cahnmann über neuere Regionalanalysen wie die von Paula Hyman bis zu den Forschungsschwerpunkten für den Bodensee-raum, Schwaben oder Franken. Dennoch wird man sagen dürfen, daß die systematische Erforschung der Geschichte des ländlichen Judentums in Deutschland noch immer am Anfang steht.

In dieser Situation wird mit dem vorliegenden Band der Versuch einer Zwischenbilanz der Forschung unternommen. Den Ausgangspunkt dieses Unternehmens bildete eine Konferenz, die unter dem Titel „Jüdisches Leben auf dem Lande. Ein vergessenes Kapitel deutsch-jüdischer Geschichte“ von der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in der Bundesrepublik Deutschland vom 14. bis 17. September 1992 im Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld veranstaltet wurde. Eingeladen waren knapp 50 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Israel, Großbritannien, den USA, Österreich und Deutschland, die einen intensiven Gedankenaustausch pflegten. Dem Tagungsort ebenso wie dem historischen Gegenstand entsprach die interdisziplinäre Zusammensetzung der Konferenz: Neben Historikern waren Judaisten, Soziologen, Kulturwissenschaftler, Literaturwissenschaftler, Kunsthistoriker, Historische Demographen und Linguisten beteiligt. Auf diese Weise wurde es möglich, wenn nicht alle, so doch möglichst viele Aspekte jüdischen Lebens auf dem Lande zu berücksichtigen. Neben die Migrations- und Siedlungsgeschichte, die Rechts- und Politikgeschichte, die Wirtschafts- und Sozialgeschichte traten die Religions- und Kulturgeschichte, die Kunst- und Literaturgeschichte sowie die Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden einschließlich der unterschiedlichen Formen der Verdrängung und Erinnerung im ländlichen Raum seit 1945. Von Anfang an war klar, daß es „das“ ländliche Judentum nicht gab, daß es sich vielmehr um unendlich viele zeitliche und räumliche Variationen jüdischen Lebens auf dem Lande handelte. Dennoch löste sich das Thema nicht bis zur Unkenntlichkeit auf, sondern gewann aus der genauen, quellennahen und quellenkritischen Betrachtung deutliche Strukturen. In der Summe der Beiträge zeichnen sich deutlich die Grundzüge einer Geschichte der „Landjuden“ ab.

Da in nahezu sämtlichen Beiträgen neue Forschungsergebnisse präsentiert, in nicht wenigen Fällen auch die Erträge langjähriger Studien zusammengefaßt wurden, bestand kein Zweifel daran, daß die Ergebnisse der Konferenz, in einigen Fällen ergänzt durch Beiträge von Kollegen, die an einer Teilnahme verhindert waren, in überarbeiteter Form einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden sollten. Nachdem sich die Drucklegung aus einer Reihe von Gründen nicht unbedeutend verzögert hatte, wurde allen Autoren im Rahmen der Schlußredaktion noch einmal die Gelegenheit gegeben, neue Einsichten und aktuelle Literatur nachzutragen, so daß der Band sich zum Zeitpunkt seines Erscheinens in allen Teilen auf dem neuesten Stand befindet.

Es bleibt den Herausgebern zum Schluß die angenehme Pflicht des Dankens. Dieser Dank gilt vor allem dem Zentrum für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld für die Aufnahme der Konferenz, die vorbildliche organisatorische Betreuung und die stimulierende Atmosphäre sowie der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart für einen namhaften Zuschuß zu den Tagungskosten. Herrn Dr. Arnold Paucker, dem Direktor des Londoner Leo Baeck Instituts, sind wir für seine Unterstützung bei der Vorbereitung der Drucklegung dankbar. Unser besonderer Dank gilt Frau Erika Bucholtz, Berlin, die in großem Umfang an den Redaktionsarbeiten beteiligt war und mit ihrem Engagement und ihrer Umsicht wesentlich zu dem Erfolg des

Unternehmens beigetragen hat. Danken möchten wir auch den Kollegen, die nicht mit eigenen Beiträgen in dem Band vertreten sind, aber durch ihre Beteiligung an den Diskussionen während der Bielefelder Konferenz wesentlich zur Durchdringung der Gesamtproblematik beigetragen haben: Wir nennen stellvertretend die Professoren Michael Brocke, Hans-Otto Horch, Jacob Katz, Werner Mosse und Joseph Walk. Schließlich danken wir den Autorinnen und Autoren, die ihre Beiträge schon früh abgeliefert hatten und allzu lange auf die Veröffentlichung warten mußten, für ihre Geduld. Wir hoffen zuversichtlich, daß das nun vorliegende Buch für alle Schwierigkeiten und Mühen, die mit seiner Entstehung verbunden waren, entschädigen wird.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	V
-------------------------------	---

I

MONIKA RICHARZ Ländliches Judentum als Problem der Forschung	1
---	---

II

J. FRIEDRICH BATTENBERG Aus der Stadt auf das Land? Zur Vertreibung und Neuansiedlung der Juden im Heiligen Römischen Reich	9
STEFAN ROHRBACHER Stadt und Land: Zur „inneren“ Situation der süd- und westdeutschen Juden in der Frühneuzeit	37
MICHAEL TOCH Die ländliche Wirtschaftstätigkeit der Juden im frühmodernen Deutschland	59
MORDECHAI BREUER Jüdische Religion und Kultur in den ländlichen Gemeinden 1600–1800 .	69

III

STEFI JERSCH-WENZEL Ländliche Siedlungsformen und Wirtschaftstätigkeit der Juden östlich der Elbe	79
ARNO HERZIG Landjuden – Stadtjuden. Die Entwicklung in den preußischen Provinzen Westfalen und Schlesien im 18. und 19. Jahrhundert	91
AVRAHAM BARKAI Aus dem Dorf nach Amerika: Jüdische Auswanderung 1820–1914	109

IV

REINHARD RÜRUP

- Die jüdische Landbevölkerung in den Emanzipationsdebatten süd- und südwestdeutscher Landtage 121

ROBERT VON FRIEDEBURG

- Kommunaler Antisemitismus. Christliche Landgemeinden und Juden zwischen Eder und Werra vom späten 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts 139

JACOB TOURY

- Antisemitismus auf dem Lande: Der Fall Hessen 1881–1895 173

V

ANNETTE WEBER

- Synagogenausstattungen als Dokumente jüdischen Lebens auf dem Lande in Franken und Schwaben im 18. Jahrhundert 189

FROWALD GIL HÜTTENMEISTER

- Die Genisot als Geschichtsquelle 207

STEVEN M. LOWENSTEIN

- Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert 219

JACOB BORUT

- Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik 231

VI

PAULA E. HYMAN

- Jüdische Familie und kulturelle Kontinuität im Elsaß des 19. Jahrhunderts 249

GISELA ROMING

- Haushalt und Familie auf dem Lande im Spiegel südbadischer Nachlaßakten 269

VII

URI R. KAUFMANN	
Das jüdische Schulwesen auf dem Lande. Baden und Elsaß im Vergleich 1770–1848	293
RAINER SABELLECK	
Jüdische Erziehung auf dem Lande seit Beginn der Emanzipation im Königreich Hannover 1831–1866	327
MICHAEL SCHMIDT	
„Faule Geschichten“? Über „Landjuden“ und deutsche Literatur	347

VIII

CHRISTHARD HOFFMANN	
Verfolgung und Alltagsleben der Landjuden im nationalsozialistischen Deutschland	373

IX

UTZ JEGGLE	
Nachrede: Erinnerungen an die Dorfjuden heute	399
Ausgewählte Literatur	413
Autoren des Bandes	423
Register	427
Personenregister	428
Ortsregister	435

I

Ländliches Judentum als Problem der Forschung

von

MONIKA RICHARZ

Juden auf dem Lande sind ein junges Thema der Forschung, das nur sehr langsam in das Bewußtsein der Historiker getreten ist. Für die lange Verborgenheit wie für das allmähliche Entdecken der Landjuden als Gegenstand historischer Betrachtung gibt es mehrfache Gründe.

Die Geschichtsschreibung über deutsche Juden, bis in die sechziger Jahre fast ausschließlich von deutsch-jüdischen Historikern getragen, blieb lange geprägt von der Situation der deutschen Juden in der Weimarer Republik. Damals lebten bereits zwei Drittel aller deutschen Juden in Großstädten, weniger als ein Fünftel war noch ansässig in Dörfern und kleinen Landstädten. Die rapide Urbanisierung der jüdischen Bevölkerung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte binnen zweier Generationen Juden zu typischen Großstadtbewohnern werden lassen – in ihrem eigenen Bewußtsein, wie in dem der Umwelt. Keine andere Minderheit war so urbanisiert. Die Stadt war der Ort, an dem die deutschen Juden ihre größten Leistungen im Wirtschafts- und Kulturleben vollbrachten, was ihre Bedeutung und Sichtbarkeit im urbanen Raum zusätzlich erhöhte.

Die Faszination der Stadt übertrug sich auf die Geschichtsschreibung, die sich stark auf die Geistes- und Kulturgeschichte der jüdischen Eliten konzentrierte. Aus dem Bewußtsein schwand, daß Juden in den meisten deutschen Staaten jahrhundertlang auf dem Lande zu leben gezwungen worden waren und vielerorts erst in der Endphase der Emanzipation das Recht auf Freizügigkeit erhielten, so daß sie das Land zugunsten der Städte verlassen konnten. Die Erinnerung an die Epoche der Landjuden vor Emanzipation, Urbanisierung und sozialem Aufstieg besaß keinerlei Attraktion. Die in der Weimarer Zeit noch auf dem Lande verbliebenen Juden galten als eine Art Restbevölkerung auf Zeit. Konnten doch die überalterten und finanziell nicht mehr autonomen Kleingemeinden vor 1933 oft nur durch die Hilfe der einzelnen Landesverbände jüdischer Gemeinden noch fortbestehen. Auch wirtschaftlich waren die Aussichten der Landjuden gemindert, seitdem das Genossenschaftswesen den Zwischenhandel einschränkte. Vor allem aber gab es nur sehr geringe Bildungsmöglichkeiten auf dem Lande, was das Ansehen der dortigen Juden schon in voremanzipatorischer Zeit herabgesetzt hatte. Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die Landjuden bestenfalls als Reservoir weiterer Zuwanderung gesehen und genossen geringes Sozialprestige, obgleich in vielen städtischen Familien die ältere Generation noch in Dörfern und Landstädten geboren worden war.

Das eher negative Image der Landjuden erinnerte in manchen Zügen an die Ge-

ringschätzung, die das deutsch-jüdische Bürgertum den eingewanderten osteuropäischen Juden entgegenbrachte, denen sie sich ebenfalls sozial und kulturell überlegen fühlten. Ostjuden wie Landjuden waren im Durchschnitt weniger akkulturiert und dadurch jüdischer geblieben als das jüdische Bürgertum, das sie so mit seiner eigenen Vergangenheit konfrontierten. In den Landjuden sah das jüdische Bürgertum eine Art soziale Nachhut und eine absterbende Lebensform; es war aber stärker bereit, sie zu integrieren als Juden aus Osteuropa. Junge Juden, die zur Ausbildung in die Städte kamen, fanden Aufstiegs- und Heiratsmöglichkeiten und waren bald sozial absorbiert. In dieser Situation konnte es nicht verwundern, daß vom Lande zu sein, unter Juden gewissermaßen als vorübergehender Zustand begriffen wurde, der keine historische Aufmerksamkeit erregte.

Es war die ungeheure Zäsur des nationalsozialistischen Völkermordes an den Juden, die die historische Perspektive grundlegend veränderte. Das deutsch-jüdische Bürgertum wie das ländliche Judentum in Deutschland existierten nicht mehr, und die überlebenden Historiker waren in die Emigration geflüchtet. Das jüdische Bürgertum bildete jetzt ein abgeschlossenes Phänomen, das den Blick auf seine Vorgeschichte nicht mehr verstellte.

Doch war nicht die wissenschaftliche Forschung das erste Bedürfnis der Überlebenden, sondern die Vergewisserung der eigenen Kontinuität nach dem großen Bruch von Verfolgung und Flucht. Viele Emigranten verfaßten für ihre Kinder und Enkel Erinnerungen, um die Herkunft der Familie den nachfolgenden Generationen zu überliefern. Und in diesen von ambivalenten Gefühlen geprägten Autobiographien erscheint wie selbstverständlich und oft leicht verklärt das Leben der Juden auf dem Lande¹. Es war jetzt zum authentischen Teil der Familiengeschichte geworden und zum Beweis der historischen Verwurzelung in Deutschland. Vom Lande zu stammen, konnte nun positiv und geradezu nostalgisch gesehen werden. Geflohene berichteten in ihren Erinnerungen von der Kindheit im Dorf, um durch solche Aufzeichnungen die ländliche jüdische Welt der Vorfahren wenigstens als Erinnerung zu retten. Jetzt wurde es möglich, daß ein Historiker wie Alex Bein, der Begründer des israelischen Archivwesens, sich mit Stolz und auch Trauer als „letzten Landjuden“ bezeichnete². Das ländliche Judentum war Teil einer vernichteten Welt und schon dadurch kostbar geworden.

Dem Erscheinen des Landjudentums in autobiographischen Zeugnissen folgten die Bemühungen emigrierter jüdischer Historiker um eine mehr systematische Darstellung jüdischen Lebens auf dem Lande. Hermann Schwab entwarf ein idealisiertes Bild der vermeintlich heilen Welt der Landjuden, die durch Frömmigkeit

¹ Die größte Sammlung solcher, zumeist ungedruckter, Erinnerungen befindet sich im Archiv des Leo Baeck Instituts in New York. Als Beispiel zum Landjudentum s. die Auswahl aus dieser Memoirensammlung in: Monika Richarz (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte*, Bd. 1: 1780–1871, Stuttgart 1976, S. 137–176 und Bd. 2: *Kaiserreich*, Stuttgart 1979, S. 137–168, 190–200.

² Diesen Ausdruck benutzte Alex Bein (1903–1988) kurz vor seinem Tode in einem Fernsehinterview. Seine Kindheit im unterfränkischen Dorf Steinach schildert er in Alex Bein, „*Hier kannst Du nicht jeden grüßen*“ – *Erinnerungen und Betrachtungen*, Hildesheim 1996.

und traditionelle Lebensweise gekennzeichnet war³. Analytischer argumentierte der Soziologe Werner Cahnmann, der die Gemeinschaftsgebundenheit der ländlichen Existenz herausarbeitete und dabei neben der religiösen Praxis auch Wirtschaftstätigkeit, Familienleben, Nahrungsgewohnheiten und Mentalität der Landjuden analysierte⁴. Andere Forscher, die aus deutsch-jüdischen Familien stammten, behandelten die jüdischen Landgemeinden einer spezifischen Region wie den Bodenseeraum oder Franken, und Steven Lowenstein begann, den Prozeß der Urbanisierung der deutschen Juden zu untersuchen⁵.

Einen ganz anderen Ausgangspunkt als die eigene Familiengeschichte und persönliche Erinnerungen nahmen deutsche Forscher, die in den späten sechziger Jahren anfangen, sich mit der Geschichte der Juden auf dem Lande zu beschäftigen, was eine völlig neue Erscheinung darstellte. Auch die deutsche Forschung bildete eine Reaktion auf die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Obgleich es in Deutschland nach 1945 kein jüdisches Leben auf dem Lande mehr gab, existierten doch überall jüdische Friedhöfe und zahlreiche Dorfsynagogen, die wegen der engen dörflichen Bauweise nicht der Brandstiftung zum Opfer gefallen waren⁶. Diese Zeugnisse früherer jüdischer Existenz wurden von einzelnen regionalen Geschichtsforschern der ersten Nachkriegsgeneration zum Anlaß genommen, nach den hier einst ansässigen Juden zu fragen, und, in dem Versuch einer Annäherung an das Judentum, die örtlichen jüdischen Gemeinden zu erforschen. Oft waren es Heimatforscher und Amateurnhistoriker, die am Beispiel einer Gemeinde und ihrer Vernichtung sich mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung auseinandersetzen versuchten⁷. Ihre Kenntnisse der jüdischen Geschichte waren häufig nicht ausreichend, doch gelang es ihnen oft, mit Emigranten aus der von ihnen behandelten Gemeinde Kontakt zu finden und so persönliche Aussagen zu dokumentieren, die sonst verloren gegangen wären. Spurensuche, Gedenken und Mahnen standen im Vordergrund dieses politischen Interesses, das sich auf ländliche wie städtische Juden bezog. Seit den siebziger Jahren war es nicht selten die alternative Geschichtsbewegung der „Geschichte von unten“, die die frühere Existenz ländlicher jüdischer Gemeinden wiederentdeckte und versuchte, ihre Geschichte zu rekonstruieren und erstmals in die offizielle Ortsgeschichte zu integrieren. Im letzten

³ Hermann Schwab, *Jewish Rural Communities in Germany*, London 1956.

⁴ Werner Cahnmann, Der Dorf- und Kleinstadtjude als Typus, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 70 (1974), S. 184ff.; ders., Village and Small-Town Jews in Germany. A Typological Study, in: *Yearbook XIX of the Leo Baeck Institute*, London 1974, S. 107–130.

⁵ Hugo Mandelbaum, *Jewish Life in the Village Communities of Southern Germany*, New York 1985; Yehuda Leo Bohrer, *The History of the Jewish Rural Communities in the Bodensee Area of Germany 1655–1809*, Diss., New York 1971; William Tannenbaum, *From Community to Citizenship. The Jews of Rural Franconia 1801–1862*, Diss., Stanford 1989; Steven M. Lowenstein, The Rural Community and the Urbanisation of German Jewry, in: *Central European History* 13 (1980), S. 218–236.

⁶ In Hessen blieben 223 Synagogen erhalten, zumeist auf dem Lande. Siehe hierzu Thea Altaras, *Synagogen in Hessen – Was geschah seit 1945?*, Königstein/Ts. 1988.

⁷ Siehe hierzu kritisch Monika Richarz, Luftaufnahme – oder die Schwierigkeiten der Heimatforscher mit der jüdischen Geschichte, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 8 (1991), S. 27–33.

Jahrzehnt wurden in zunehmendem Maße durch lokale Initiativen frühere Dorfsynagogen restauriert und als Gedenkstätten oder kleine jüdische Museen eingerichtet⁸.

Das wissenschaftliche Interesse an den Landjuden wuchs in Deutschland viel langsamer. Nachdem 1969 die herausragende kulturwissenschaftliche Studie von Utz Jeggle über „Judendörfer in Württemberg“ erschienen war, blieb die Forschung bis in die achtziger Jahre eher spärlich⁹. Jeggle vermied die isolierende Betrachtung einer Einzelgemeinde zugunsten einer systematischen und vergleichenden Strukturanalyse und kam zu grundlegenden Thesen über das Landjudentum. Seine Arbeit wurde, wie auch die der meisten deutschen Historiker, von anderen Fragestellungen geleitet als die der Emigranten. Im Vordergrund steht die Beziehungsgeschichte zwischen Juden und der übrigen Landbevölkerung, nicht die innere Geschichte der jüdischen Gemeinde und ihrer Religiosität. Hier wird immer wieder der Versuch gemacht, am Beispiel des dörflichen Mikrokosmos Konflikte und Spannungen, aber auch Kooperation, zu zeigen und so gleichsam deren Frühgeschichte zu entdecken und nach ihrer Kontinuität im Nationalsozialismus zu fragen. Die Geschichte der Landjuden, vom furchtbaren Ende her betrachtet, soll Auskunft geben über die Ursachen des mißlungenen Zusammenlebens.

Die wissenschaftliche Forschung nahm sich auch der materiellen Überreste des jüdischen Lebens auf dem Lande an. In den meisten Bundesländern wurden von Judaisten mit staatlicher Unterstützung Hunderte von jüdischen Friedhöfen dokumentiert und deren Grabsteine entziffert. Dadurch wurden wichtige Quellen zur Familien- und Gemeindegeschichte gesichert. Bei der Restaurierung von ehemaligen Dorfsynagogen kam es in mindestens zwanzig Fällen zu Funden von Genisot, das heißt von Aufbewahrungsorten – meist im Dachstuhl – für nicht mehr benutzbare religiöse Schriften und Gegenstände¹⁰. Die hier entdeckten Gebetbücher, Kalender, Heiratskontrakte, Thorawimpel usw. können nach der gründlichen Restaurierung, fachmännisch interpretiert, Aufschluß geben über die Praxis ländlicher Frömmigkeit. Hundert oder zweihundert Jahre nach ihrer Entstehung sprechen diese Funde unverhofft vom Alltag der Landjuden.

Erst seit etwas mehr als zehn Jahren hat das Interesse an der Geschichte der Juden

⁸ Allein in Baden-Württemberg gibt es heute Gedenkstätten, Museen oder kulturelle Einrichtungen in folgenden ehemaligen Landsynagogen: Wenkheim, Michelbach a.d. Lücke, Freudental, Oberdorf, Hemsbach, Hechingen, Kippenheim und Sulzburg; vgl. die Broschüre *Gedenkstätten in Baden-Württemberg*, hrsg. von der Landesarbeitsgemeinschaft der Gedenkstätten, o.O. 1996.

⁹ Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969. Als Beispiele für wissenschaftliche Monographien über Einzelgemeinden seien genannt: Elfie Labsch-Benz, *Die jüdische Gemeinde Nonnenweier. Jüdisches Leben und Brauchtum in einer badischen Landgemeinde zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1980; Regina Schmid, *Verlorene Heimat. Gailingen – ein Dorf und seine jüdische Gemeinde in der Weimarer Zeit*, Konstanz 1988.

¹⁰ Allein in Oberfranken wurden in den ehemaligen Synagogen von Altenkunstadt, Aschbach, Dormitz, Ermreuth und Reckendorf Genisotfunde gemacht; siehe Eva Groiss-Lau, *Jüdisches Kulturgut auf dem Land. Synagogen, Realien und Tauchbäder in Oberfranken*, hrsg. von Klaus Guth, München 1995, S. 15, 112–118.

auf dem Lande, das früher nur vereinzelt oder lokal bestand, deutlich zugenommen. Historiker, Judaisten, Volkskundler, Kunsthistoriker und Soziologen haben sich mit dem Landjudentum in wachsendem Umfang beschäftigt¹¹. Es ist hier nicht der Ort, die nicht sehr umfangreiche Forschung im einzelnen zu würdigen, zumal ein Forschungsbericht vorliegt¹². Doch seien einige Bereiche und Desiderate der Forschung kurz skizziert.

Noch immer spielt die Lokal- und Regionalgeschichte eine Hauptrolle. Landjuden gab es nur in gewissen Regionen, vor allem in Süd- und Westdeutschland. Die klassischen Bereiche jüdischer Siedlung auf dem Lande waren Westfalen und die preußische Rheinprovinz, Baden, Württemberg, die Pfalz, Hessen, Franken und das bayrische Schwaben. Für diese Regionen gibt es sowohl einzelne gute Monographien über jüdische Landgemeinden als auch einige regionale Untersuchungen von Wert. Für Ostelbien dagegen, wo Juden im 19. Jahrhundert primär in oft kleinen Städten, aber auch auf Gütern und in schlesischen Dörfern lebten, existieren noch so gut wie keine Darstellungen über diese andere Form des Landjudentums. Jede Untersuchung über Landjuden stößt generell, aber besonders in den preußischen Ostprovinzen, auf das Problem, daß die rechtliche Unterscheidung zwischen Dörfern und Städten eine willkürliche ist, da Orte mit Stadtrecht kleiner sein konnten als Dörfer und oft rein agrarischen Charakter hatten. Es empfiehlt sich daher eine flexible Handhabung des Begriffes „Landjuden“, der auch kleine Landstädte mit bis zu etwa 5.000 Einwohnern einschließen sollte, sofern es sich um Akkerbürgerorte handelt.

Infolge des geschilderten, zunächst stark politisch bedingten Ausgangsinteresses hat sich die bisherige Erforschung der Landjuden ganz überwiegend mit dem 19. und 20. Jahrhundert beschäftigt. Für diese Epoche ist die Quellenbasis natürlich auch ergiebiger und einfacher zu handhaben als für die frühere Zeit. Das voremanzipatorische Zeitalter und besonders das 16. und 17. Jahrhundert sind dagegen bis heute selten behandelt worden¹³. Gerade die Frühe Neuzeit war jedoch das Zeital-

¹¹ Als Beispiel sei das DFG-Projekt „Landjudentum in Oberfranken“ genannt. Die Ergebnisse liegen bisher in zwei Bänden vor: *Jüdische Landgemeinden in Oberfranken 1800–1942. Ein historisch-topographisches Handbuch*, hrsg. von Klaus Guth unter Mitarbeit von Eva Groiss-Lau und Ulrike Krzywinski, Bamberg 1988; für Band 2, s. Anm. 10; ebenfalls als volkswissenschaftliche Untersuchung erschien Christoph Daxelmüller, *Jüdische Kultur in Franken*, Würzburg 1988; als Sammelband zur Regionalgeschichte: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodensee-Raum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992; zur Statistik der Landjuden: Gisela Krug, Die Juden in Mainfranken zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Statistische Untersuchungen zu ihrer sozialen und wirtschaftlichen Situation, in: Harm-Hinrich Brandt (Hrsg.), *Zwischen Schutzherrschaft und Emanzipation. Studien zur Geschichte der mainfränkischen Juden im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1987, S. 19–137; zur Wirtschaftsgeschichte der Landjuden: Monika Richarz, Viehhandel und Landjuden im 19. Jahrhundert. Eine symbiotische Wirtschaftsbeziehung in Südwestdeutschland, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1* (1990), S. 66–88.

¹² Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland 1780–1933. Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992, S. 70–84.

¹³ Als eine der wenigen Ausnahmen sei die Sektion „Landjudentum in der Frühen Neuzeit“

ter, in dem sich die Juden auf dem Lande niederließen. Nach neuesten Forschungen kann man nicht davon ausgehen, daß dies als direkte Folge der spätmittelalterlichen Vertreibungen aus einer großen Zahl der Städte geschah, denn viele Juden fanden in anderen Städten oder im unmittelbaren Umkreis ihrer früheren Wohnorte Zuflucht. Jedoch war der ländliche Kleinadel an einer Ansiedlung von Juden als Kreditgebern und Steuerquellen in seinen Territorien interessiert und bot entsprechende Niederlassungsmöglichkeiten an. Wieweit dies auch für die Mehrzahl der inzwischen offensichtlich generell verarmten Juden galt, ist noch nicht erforscht. Ebenso wenig wissen wir, wann und wie die jüdische Landbevölkerung den schon im 17. Jahrhundert verbreiteten Handel mit Vieh begann, der zusammen mit dem Kreditwesen zu ihrer Haupterwerbsquelle auf dem Lande wurde.

Die vielfach extreme Streusiedlung der Juden, die oft nicht die Bildung einer örtlichen jüdischen Gemeinde erlaubte, und ihre Niederlassung in Hunderten von kleinen Adelsherrschaften, erschwerte die Forschung für die Frühe Neuzeit ebenso wie die Tatsache, daß es besonders für diese Epoche unumgänglich ist, innerjüdische Quellen in hebräischer oder westjiddischer Sprache heranzuziehen. Der Forschungsaufwand ist extrem hoch, aber unverzichtbar, will man die Ursprünge des Landjudentums und seine Frühgeschichte untersuchen. Die Arbeit an *Germania Judaica*, dem topographischen Handbuch der jüdischen Gemeinden, hat jetzt den Beginn des 16. Jahrhunderts erreicht, so daß dieses von israelischen und deutschen Forschern gemeinsam getragene Projekt in der Zukunft wichtige Ergebnisse zur Frühgeschichte der Landjuden erbringen wird¹⁴.

Das Gesagte läßt bereits erkennen, daß die Erforschung des ländlichen Judentums eher größere als geringere Probleme aufwirft im Vergleich zur Untersuchung städtischer Gemeinden. Zum einen ist die Quellenlage ungünstiger, da Landjuden sich seltener schriftlich artikulierten und daher weniger Zeugnisse hinterließen – sieht man von den jüngsten autobiographischen Berichten ab. Oft wurden die Dokumente ländlichen Lebens wohl auch nicht des Aufbewahrens für wert gehalten oder nach 1933 zerstört. Es ist daher wichtig, auch materielle Quellen wie Grabsteine, Synagogen, Kultgegenstände und Funde in den Genisot bei der Forschung heranzuziehen. Quellen zum innerjüdischen Leben und zu den überregionalen Verbindungen der auf dem Lande verstreuten Juden bieten Protokollbücher, rabbinische Responsen, Briefe und andere oft in Hebräisch oder Westjiddisch verfaßte Dokumente. Die „Judenakten“ der jeweiligen Territorialherren, aus denen der enge rechtliche Rahmen jüdischer Existenz ersichtlich ist, sind aufgrund ihrer fortdauernden Rechtsgültigkeit bis zum Ende der Emanzipation oft gut überliefert, was jedoch nicht immer für die kleinen Adelsherrschaften gilt. Diese Akten und Dokumente erlauben Aussagen über Alter, Umfang und Entwicklung der jüdischen Landgemeinden, über die An-

genannt, in: Rolf Kießling (Hrsg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995.

¹⁴ Zuletzt erschien *Germania Judaica*, Bd. 3: 1350–1519, Teilbd. 2: *Ortschaftsartikel Mährisch-Budwitz - Zwolle*, hrsg. von Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim, Tübingen 1995.

stellung von Rabbinern und Lehrern, über Wirtschaftstätigkeit und Steuerleistung der Gemeindeglieder und über alle ihnen vom Territorialherren auferlegten Restriktionen, bis diese durch die Emanzipationsgesetze aufgehoben wurden.

Die systematische Erforschung der Landjuden, ihrer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte wie ihrer Kulturgeschichte, steht noch am Anfang. Sie erfordert eine sehr umfassende Betrachtungsweise, die auch jeweils den Kontext der regionalen Agrargeschichte in die Analyse einbeziehen muß. Deutsche und jüdische Geschichte sind gerade im Falle der Wirtschaftstätigkeit der Landjuden sehr eng verbunden. Beispielsweise hatte es großen Einfluß auf Form, Inhalt und Lukrativität des Handels, ob die lokale Agrarstruktur vorwiegend kleinbäuerlich, großbäuerlich oder gutswirtschaftlich geprägt war. Dies konnte auch die Beziehungen zwischen Juden und Landbevölkerung entscheidend mitbestimmen. Andererseits übten überregionale Faktoren eine große Wirkung aus, wie beispielsweise die Konjunktur der Agrarhandelspreise, die die dörflichen Einkommen und den Kreditbedarf stark beeinflussten.

In sozialer Beziehung lebten die Landjuden im Dorf in engster räumlicher Nachbarschaft mit der Landbevölkerung. Doch sie bildeten jahrhundertlang eine durch Religion, Sprache, Kultur und Wirtschaftstätigkeit abgesonderte Gemeinschaft, die nur die Endogamie erlaubte. Von der Dorfbevölkerung unterschieden sie zusätzlich zwei den Bauern unbekannte Faktoren: Das Kapitalvermögen anstelle des ihnen verbotenen Landbesitzes und die berufliche Mobilität zwischen Land und Stadt. Zu untersuchen wäre, wie angesichts dieser Tatsachen der soziale Umgang zwischen Juden und Christen im Dorf geregelt war und wie er sich besonders im 19. Jahrhundert durch Emanzipation und Industrialisierung veränderte. Dabei darf man nicht übersehen, daß die jüdische wie die christliche Gemeinschaft jeweils eine soziale Stratifikation aufwies, die man gegenseitig sehr wohl kannte und respektierte.

Wirtschaftstätigkeit und Berufsstruktur der Juden auf dem Lande scheinen auf den ersten Blick über die Jahrhunderte relativ gleichgeblieben zu sein. Wir wissen, daß Juden Geldleihe und Viehhandel betrieben und die Agrarprodukte der Bauern aufkauften, um sie auf den städtischen Märkten abzusetzen, von wo sie wiederum Manufakturwaren zum Verkauf auf das Land brachten. Sie waren bis auf wenige Dorfhändler, die während der Woche ihre Geschäfte als Hausierer betrieben und ihre Kunden in festen Handelsbezirken besuchten. Die höheren Beamten und die Landtagsabgeordneten, die im Vormärz die Judenemanzipation diskutierten, sahen in der Unterschicht dieser ländlichen Händler wegen ihrer Armut, ihrem Festhalten am Judentum, ihrer vermeintlichen „Unproduktivität“ und Ausnutzung der Bauern ein Haupthindernis der Emanzipation. In mehreren Staaten wurden ihre Söhne gesetzlich gezwungen, ein Handwerk zu lernen, wenn sie im Lande bleiben wollten. Ganz offensichtlich war diese Maßnahme von völliger Wirkungslosigkeit, denn die so ausgebildeten Handwerker kehrten baldmöglichst zum Handel zurück, da allein dieser ihnen ein Auskommen gewährte. Es waren ironischerweise nicht die staatlichen Zwangsmaßnahmen, die die Situation dieser Händler verbesserten, sondern die Industrialisierung, was sie im wirtschaftlichen Eigeninteresse durchaus erkannten. Nahm doch mit der Steigerung der Konsumgüterproduktion auch auf dem Land der Bedarf an Fertigwaren so zu, daß das Han-

delsvolumen deutlich anstieg und viele Hausierer sich nach der Jahrhundertmitte einen Pferdewagen oder sogar ein Ladengeschäft leisten konnten. Die Geschichte des sozialen Aufstiegs der Landjuden und seiner Folgen ist noch nicht geschrieben worden¹⁵. Dank der günstigen Situation im Handelssektor gelang es ihnen, sich zu verbürgerlichen.

Es wäre eine besondere Untersuchung wert, welche Rolle der Eisenbahnbau beim Aufstieg der Landjuden gespielt hat. Die Eisenbahn hat ihre Handelsmöglichkeiten entschieden verbessert, da neue Einkaufs- und Absatzmärkte erschlossen werden konnten, größerer Umsatz erzielt wurde und Stadt und Land näher aneinander rückten. Die Stadt-Land-Mobilität intensivierte sich, und damit nahm der städtische Einfluß auf die Landjuden zu. Sie importierten aus der Stadt modische Kleidung, moderne Möbel, Fahrräder, Nähmaschinen und das Telefon. Sie selbst waren die ersten Konsumenten dieser Produkte und statteten ihre Häuser damit städtisch aus. Die sich vergrößernde Mittel- und Oberschicht der Landjuden orientierte sich in Konsumverhalten und bald auch in einzelnen Lebensformen am städtischen jüdischen Bürgertum¹⁶. Es handelte sich hier sozusagen um eine Akkulturation über größere Entfernung. Bald entstanden auch neue Bildungsbedürfnisse. Die Kinder, die oft dank der Eisenbahn in die nächste Stadt zur Schule geschickt wurden, repräsentierten am deutlichsten den Aufstiegswillen der Eltern ins städtische jüdische Bürgertum. Nicht selten folgte dem bald der Umzug der ganzen Familie in die nächste Kleinstadt und von da oft in eine Großstadt. So gesehen, hat die Eisenbahn die Auflösung der jüdischen Landgemeinden sicherlich befördert.

Dieses Beispiel verweist darauf, daß das Leben der Landjuden nicht statisch gesehen werden darf, sondern auch für die früheren Jahrhunderte nach den Einflüssen zu fragen ist, die die jüdische und auch die nichtjüdische Welt auf die vermeintlich so unveränderliche Lebensform der Juden auf dem Lande hatte. Die wirtschaftlichen und sozialen Prozesse sind dabei oft leichter zu erkennen als die religiösen und kulturellen Veränderungen, die sie begleiten.

Die Geschichtsschreibung über ländliches Judentum wird sich immer davor hüten müssen, bewußt oder unbewußt von einem zu klischeehaften oder zu romantischen Bild der Landjuden beeinflußt zu werden. Zu keiner Zeit ihrer Geschichte lebten Landjuden ohne Beziehungen zur Stadt, und sie waren weder durchweg fromm, ungebildet und arm noch gar „Wucherer“, wie das zweifellos wirkungsmächtige antisemitische Stereotyp es will. Die Komplexität ihrer Existenz zeigte sich gerade darin, daß sie als ehemalige Stadtbewohner im Laufe ihrer Geschichte kontinuierlich sie prägende städtische Verbindungen unterhielten – sei es durch Handelskontakte, Familienbeziehungen, Heirat oder durch das Bedürfnis nach religiöser Gemeinschaft. Nur in dieser Spannweite ihrer Existenz zwischen Land und Stadt ist ihre Welt zu verstehen.

¹⁵ Zahlreiche Beobachtungen zu diesem Vorgang finden sich bei Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871*, Düsseldorf 1977, S. 75–84.

¹⁶ Hierzu ausführlicher Monika Richarz, *Landjuden – ein bürgerliches Element im Dorf?*, in: *Idylle oder Aufbruch? Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert. Ein europäischer Vergleich*, hrsg. von Wolfgang Jacobeit u.a., Berlin 1990, S. 181–190.

II

Aus der Stadt auf das Land? Zur Vertreibung und Neuansiedlung der Juden im Heiligen Römischen Reich

von

J. FRIEDRICH BATTENBERG

I

„Das größte Forschungsdefizit besteht für die Frühgeschichte der Landjuden im 16. und 17. Jahrhundert“. So äußert sich noch 1992 Monika Richarz in einem Aufsatz über die „Entdeckung der Landjuden“¹. Sie bezieht sich dabei auf das Problem der Herkunft, Rekrutierung und Entstehung der landjudenschaftlichen Siedlungen in der beginnenden Neuzeit. Im Anschluß an Aron Tänzer² hält sie nur soviel für sicher, daß die Juden „zweifellos unfreiwillig durch die großen städtischen Vertreibungen“ aufs Land gekommen seien; allerdings sei der Gesamtprozeß der Vertreibung und ländlicher Wiederansiedlung noch weitgehend unerforscht.

Ob man sich zumindest diesem Minimalkonsens der einschlägigen Forschung anschließen kann, noch weitergehende Fragezeichen setzen muß oder aber einige sichere Anhaltspunkte zur frühneuzeitlichen Migrations- und Ansiedlungsgeschichte der Juden ermitteln kann, sollen die nachfolgenden Erörterungen zeigen. Diese dürfen indes keineswegs als abschließende Stellungnahme zur Frühgeschichte des ländlichen Judentums gewertet werden, sondern verstehen sich nur als erster Versuch einer Annäherung, der auf einer noch unvollständigen Quellenauswahl basiert. Ob er einer wissenschaftlichen Überprüfung standhält, kann erst nach einer umfassenden Aufarbeitung der einschlägigen, sehr verstreuten und nur mühsam zu ermittelnden Quellen festgestellt werden.

Zu den immer wieder in der Forschungsliteratur geäußerten Hypothesen zu dem hier interessierenden Problem gehört diejenige, daß durch die Vertreibung der Juden aus den Städten im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert das ländliche, nicht-urbane Judentum überhaupt erst entstanden sei, daß zwischen beiden Phänomenen ein unmittelbarer kausaler Zusammenhang bestehe. Allenthalben glaubt

¹ Monika Richarz, Die Entdeckung der Landjuden. Stand und Probleme ihrer Erforschung am Beispiel Südwestdeutschlands, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992, S. 11–21, hier S. 16.

² Aron Tänzer, *Die Geschichte der Juden in Hohenems und im übrigen Vorarlberg*, Meran 1905, S. 22–24.

man in der erstmaligen urkundlichen Nennung von Juden in frühneuzeitlichen Landgemeinden eine Folge städtischer Ausweisungspolitik erkennen zu können. Ernst Roth etwa behauptet, das Judentum sei in dieser Zeit aus seinen alten Kulturzentren ausgeschlossen und verarmt abgewandert, und zwar „zumeist in die noch unbedeutenden, aufstrebenden kleinen Landgemeinden“³. Und noch František Graus meint in einem 1991 posthum veröffentlichten Aufsatz, mit den Vertreibungen dieser Zeit seien die städtischen Judengemeinden, von geringen Ausnahmen abgesehen, „völlig zerstört“ worden⁴. Übrig geblieben seien wenig bedeutende Gemeinden in Kleinstädten und vereinzelt Landjuden. Immerhin aber ließ er offen, ob ein unmittelbares Kausalverhältnis zwischen städtischer Vertreibung und Entstehung der dörflichen Judentumskultur geknüpft werden könne.

Als Hintergrund dieser These kann die – im einzelnen durchaus quellenmäßig belegbare – Beobachtung gelten, daß sich offenbar im 15. Jahrhundert die Kapital- und Steuerkraft der Juden des Heiligen Römischen Reiches allgemein derart drastisch verminderte, daß urbane und marktbezogene Lebensformen in vielen Fällen nicht mehr sinnvoll erschienen und von Existenzgegebenheiten bescheideneren Zuschnitts auf der Basis des kleinen Darlehens- und Pfandleihgeschäfts abgelöst wurden. Allgemein hätten die Juden ihre alten Stätten in einer Zeit verlassen müssen, die eine Wandlung der alten (Wirtschafts-) Ordnung gebracht habe, um in ein System eingegliedert zu werden, das selbst noch im Aufbau stand und erst gefestigt werden mußte⁵. Die Lebensbedingungen für sie in den Städten hätten sich infolge des zunehmenden Steuerdrucks soweit verschlechtert, daß ein mehr oder weniger zwangsweiser Abzug aufs Land provoziert worden sei⁶. Zugleich seien sie eben dadurch an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden⁷, in jedem Fall aber einem sozialen Abstiegsprozeß erlegen⁸. Die Juden seien jetzt, am Ende des Mittelalters, wie es der Rechtshistoriker Otto Stobbe nicht frei von älteren Stereotypen formulierte, gezwungen worden, als „ewige Juden“ zu leben, „welche ruhelos von Ort zu Ort ziehen und fast nirgends eine bleibende Stätte finden“ können⁹. Der allgemein

³ Ernst Roth u. a., Die Geschichte der jüdischen Gemeinden am Rhein im Mittelalter. Von der Epoche der Kreuzzüge bis zur Auflösung der Großgemeinden im 15. Jahrhundert, in: Konrad Schilling (Hrsg.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*, Köln 1963, S. 60–130, hier S. 76.

⁴ František Graus, Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, in: Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal (Hrsg.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Wien 1991, S. 53–66, hier S. 60.

⁵ Renate Overdick, *Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Juden in Südwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert, dargestellt an den Reichsstädten Konstanz und Eßlingen*, Konstanz 1965, S. 163.

⁶ Rotraud Ries, *Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert*, Hannover 1994, S. 290, 299.

⁷ Alfred Haverkamp, Die Juden im Erzstift Trier während des Mittelalters, in: Ebenbauer/Zatloukal (wie Anm. 4), S. 67–90, hier S. 80.

⁸ Overdick (wie Anm. 5), S. 164.

⁹ Otto Stobbe, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, Braunschweig 1866 (Neudruck Amsterdam 1968), S. 193. Der Sache nach ähnlich bei Overdick (wie Anm. 5), S. 163, wonach die Juden hin- und hergestoßen worden seien; einmal

konstatierte Verarmungs- und Diversifikationsprozeß kann hier nicht weiter diskutiert werden. Wesentlich für den hier interessierenden Problemkreis erscheint, daß die angesprochenen Geschichtsprozesse mit der städtischen Judenvertreibung in Zusammenhang gebracht und als begleitende Umstände für die Entstehung der Landjudenschaft gewertet werden.

Spätestens durch die Arbeiten am historisch-topographischen Handbuch *Germania Judaica III*, durch die die jüdischen Siedlungen im deutschen Sprachraum für die Zeitspanne bis zum beginnenden 16. Jahrhundert völlig neu aufgearbeitet wurden¹⁰, ist es möglich geworden, die bisher gängigen Pauschalurteile über die Folgen der städtischen Judenvertreibung zu revidieren. Besonders aber ist sichtbar geworden, daß zwischen den Ausweisungen bzw. Abwanderungen an der Schwelle zur Neuzeit und der Entstehung eines ländlichen Judentums keine unmittelbare kausale Verknüpfung quellenmäßig belegbar ist. Zwei äußerliche Gründe lassen Zweifel an der Formel „Aus der Stadt auf das Land“ aufkommen, wenn diese im Sinne eines geradlinigen und durch keinerlei Zwischenglieder gestörten Wandlungsprozesses verstanden wird:

1. Offenbar gingen die Stadtvertreibungen nicht so vollständig vonstatten, wie man bisher angenommen hat. Eine gewisse Konzentration auf kleinere und größere städtische Zentren wirkte vielleicht sogar retardierend auf die Entstehung des ländlichen Judentums. Entgegen den bisherigen Vermutungen gab es etwa in den vier Wetterauischen Reichsstädten¹¹ Frankfurt am Main, Friedberg, Gelnhausen und Wetzlar, in den beiden mittelrheinischen Freistädten Speyer und Worms, in der fränkischen Reichsstadt Wimpfen sowie in den beiden oberrheinisch-pfälzischen Reichsstädten Hagenau und Landau keine oder nur kurzfristige Judenvertreibungen, und auch die Vertreibungen aus Wien und Prag waren teils nur von vorübergehender Dauer, teils unterblieben sie überhaupt. In anderen Reichsstädten, wie etwa in Aachen und in Dortmund, fand eine Vertreibung erst sehr spät, nämlich kurz vor bzw. kurz nach 1600, statt¹². Und schließlich gibt es zahlreiche Städte, in denen die dort wohnenden Juden nur deswegen in Mitleidenschaft gezogen wurden, weil es eine landesweit angeordnete, selten aber vollständig durchgeführte Vertreibung gab. Dies gilt etwa für die Ausweisungen der Juden aus Österreich und Tirol, aus Ober-

sollten sie auf dem Lande wohnen und ein andermal in den Städten: „Es wurde gleichsam mit ihnen experimentiert.“

¹⁰ *Germania Judaica Bd. 3: 1350–1519, Teilbd. 1: Ortschaftsartikel Aach-Lychen*, hrsg. von Arye Maimon, Tübingen 1987; *Teilbd. 2: Ortschaftsartikel Mährisch-Budwitz – Zwolle*, hrsg. von dems./Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim, Tübingen 1995. Die Publikation des 3. Teilbandes, die Gebietsartikel des Bearbeitungsraumes sowie Verzeichnisse enthaltend, ist noch nicht absehbar. Erst dieser Band wird die Wanderungsbewegungen der Juden in der Frühneuzeit deutlicher offenlegen können.

¹¹ Soweit im folgenden die Vertreibungen in einzelnen Städten angesprochen werden, wird generell auf die Ortschaftsartikel in *Germania Judaica III* (wie Anm. 10) verwiesen. Angaben hierzu finden sich jeweils unter Ziffer 13 der Einzelartikel.

¹² Karl Watz, *Geschichte der jüdischen Gemeinde in Wetzlar von ihren Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts 1200–1850*, Wetzlar 1966 (Neudruck Wetzlar 1988), S. 141; *Germania Judaica III* (wie Anm. 10), S. 1f., 245.

und Niederbayern 1442/1450, aus der Steiermark 1496 und aus dem Territorium Pfalz-Neuburg 1500/1553¹³. Hier gab es nicht eine Migration von der Stadt auf das Land, sondern allenfalls von einer Stadt in ein anderes Land.

2. Auf der anderen Seite gab es seit dem 16. Jahrhundert zahlreiche Neuansiedlungen in solchen Städten, in denen es zuvor keine Juden gegeben hatte. Dies gilt besonders für die außerhalb des engeren aschkenasischen Siedlungsraumes stehenden und nun mehr und mehr in den Blickpunkt kommenden niederdeutschen Handels- und Gewerbestädte wie Hamburg (dessen neue Judengemeinde mit den konkurrierenden Städten Altona und Wandsbek den Verband der „Dreigemeinde“ bildete) seit dem Ende des 16. Jahrhunderts¹⁴, um die gleiche Zeit auch Emden (vor allem seit 1570)¹⁵, Norden (um 1570)¹⁶ und Stade (sephardische Juden seit 1611, aschkenasische seit 1613 zugelassen)¹⁷. Hinzu kamen – jeweils mit gewisser zeitlicher Verschiebung – landesherrliche Neugründungen und die aus einem zeittypischen „Peuplierungsinteresse“ heraus entstandenen Kolonialstädte, die ein Nebeneinander verschiedener Konfessionen zuließen. Hier sind das kurpfälzische Mannheim¹⁸, das markgräfllich-badische Karlsruhe¹⁹ sowie die beiden schleswig-holstei-

¹³ Wilhelm Volkert, Die innere Entwicklung [Bayerns] bis 1745. Staat und Gesellschaft bis 1500, in: Max Spindler (Hrsg.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte, Bd. 2: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, München 1969, S. 476–593, hier S. 498f.; Artur Rosenberg, *Beiträge zur Geschichte der Juden in der Steiermark*, Graz 1914, S. 101ff.; Adolf Layer, Die Juden und ihre Niederlassungen [in Schwaben], in: Max Spindler (Hrsg.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte, Bd. 3: Franken, Schwaben, Oberpfalz bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Teilbd. 2, München 1971, S. 1055–1058, hier S. 1056f.

¹⁴ Günter Marwedel, *Geschichte der Juden in Hamburg, Altona und Wandsbek*, Hamburg 1982, S. 10; ders., Die aschkenasischen Juden in Hamburg, in: Arno Herzig (Hrsg.), *Die Juden in Hamburg 1590–1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung 400 Jahre Juden in Hamburg*, Hamburg 1991, S. 41–60, hier S. 44f.; knappe Zusammenfassung von Arno Herzig, Art. Hamburg, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums*, Gütersloh 1992, S. 180f.; zu Altona s. auch Miriam Gillis-Carlebach, Aus der Vorgeschichte der hochdeutschen-israelitischen Gemeindegemeinschaft zu Altona ca. 1583–1843, in: Peter Freimark/Alice Jankowski/Ina S. Lorenz (Hrsg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991, S. 15–35, hier S. 15f.

¹⁵ Jan Lokers, *Die Juden in Emden 1530–1801. Eine sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studie zur Geschichte der Juden in Norddeutschland vom ausgehenden Mittelalter bis zur Emanzipationsgesetzgebung*, Aurich 1990, S. 21ff.; Bernhard Brillung, Die Entstehung der jüdischen Gemeinde in Emden 1570–1613, in: Herbert Reyer/Martin Tielke (Hrsg.), *Frisia Judaica. Beiträge zur Geschichte der Juden in Ostfriesland*, Aurich 1988, S. 27–44, bes. S. 31ff.

¹⁶ Lina Gödeken, Die Frühzeit der Norder Juden, in: Reyer/Tielke (wie Anm. 15), S. 59–77, hier S. 62ff.

¹⁷ Zvi Asaria, *Die Juden in Niedersachsen von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Leer 1979, S. 180f.; Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750*, Oxford 1985, S. 44.

¹⁸ Karl Otto Watzinger, *Geschichte der Juden in Mannheim 1650–1945*, Stuttgart 1984, S. 13ff.

¹⁹ Ernst Otto Bräunche, Vom Schutzjuden zum Bürger zweiter Klasse. Die jüdische Gemeinde [in Karlsruhe] bis zum Erlaß des Judenediktes 1809, in: Heinz Schmitt (Hrsg.), *Juden in Karlsruhe. Beiträge bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung*, Karlsruhe 1988, S. 41–80, hier S. 41ff., 512ff.

nischen Planstädte Friedrichstadt und Glückstadt zu nennen²⁰. Einem fiskalischen Interesse verdanken auch die Neuansiedlungen von Juden in bereits bestehenden Städten kleinerer Landesherrschaften ihre Existenz, wie es im gräflich-erbachischen Michelstadt im Odenwald um 1640²¹ sowie im gräflich-öettingenschen Harburg an der Wörnitz 1671²² der Fall ist. Landesherrliche Judenvertreibungen im 15. und 16. Jahrhundert konnten geradezu eine Fluchtbewegung auf einzelne Ausweichstädte in der näheren Umgebung bewirken und zu einer zumindest kurzfristigen Befestigung urbaner Lebensweisen führen. Deutlich wird dies aus einer 1592 an den hessischen Landgrafen Wilhelm IV. gerichteten Bittschrift der Stadt Witzenhausen²³. Danach befürchtete der Stadtrat dieser inzwischen etwa 2.000 Einwohner zählenden Stadt²⁴ aufgrund der zwischen Juli und September 1591 durchgeführten Vertreibung der Juden aus dem angrenzenden Herzogtum Braunschweig-Lüneburg²⁵ eine „Übersetzung“ ihrer Stadt mit dieser Bevölkerungsgruppe, nachdem inzwischen 26 Familien Wohnung innerhalb der Stadtmauern genommen und dort das auf den Markt kommende Landvolk ganz vom Lebensmittelverkauf verdrängt hätten²⁶. Der Bitte um Ausweisung aus der Stadt wurde indes

(Dokumente 1 und 2); Christina Müller, *Karlsruhe im 18. Jahrhundert. Zur Genese und sozialen Schichtung einer residenzstädtischen Bevölkerung*, Karlsruhe 1991, S. 183.

²⁰ Hermann Kellenbenz, *Sephardim an der unteren Elbe*, Wiesbaden 1958, S. 61ff., insbes. S. 64 (Privileg von 1630 betr. Glückstadt) und S. 70f. (betr. Friedrichstadt); Klaus Gerteis, *Die deutschen Städte in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 1986, S. 21f.; kurz zusammengefaßt bei Jörg Deventer, Art. Friedrichstadt und Glückstadt, in: *Neues Lexikon* (wie Anm. 14), S. 159, 170.

²¹ S. dazu J. Friedrich Battenberg, Das Schutz- und Hofjudensystem der Grafschaft Erbach, in: *Archiv für hessische Geschichte NF 53* (1995), S. 101–143, hier S. 113f.; Rudolf Kunz, Die ersten Juden in Michelstadt, in: *Odenwald-Heimat. Monatliche Beilage der Odenwälder Heimatzeitung*, Jg. 55 (1980), S. 2f.; Jürgen Rainer Wolf, Michelstadt vor dem Dreißigjährigen Krieg bis zur Mediatisierung der Grafschaft Erbach, in: Reinhold Ruhr (Hrsg.), *Michelstadt – Vom Mittelalter zur Neuzeit*, Michelstadt 1986, S. 99–118, hier S. 101f.

²² Reinhard Jakob, *Die jüdische Gemeinde von Harburg 1671–1871*, Nördlingen 1988, S. 44ff.

²³ Uta Löwenstein (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Marburg 1267–1600*, Bd. 3, Wiesbaden 1989, S. 68f., Nr. 3394.

²⁴ Nach einer Amtsbeschreibung von 1588 wurden für dieses Jahr 370 Bürger gezählt, s. Karl August Eckhardt (Bearb.), *Quellen zur Rechtsgeschichte der Stadt Witzenhausen*, Marburg 1954, S. 184–198, hier S. 186; im gleichen Amtsbericht (ebda, S. 185), wurde das jährliche „Geleitsgelt oder Schutzgelt“ der städtischen Juden mit 3 Talern angegeben. Da zugleich vermerkt wird, daß im vergangenen Jahr ein Betrag von 7 Gulden 10 Albus von den Juden eingenommen worden sei, können 1587/88 also nur 2 mit je 3 Talern vollbesteuerte Judenfamilien (bei einem Verhältnis von 32 Albus pro Taler und 26 Albus pro Gulden, ebda, S. CVIII) in der Stadt ansässig gewesen sein. Die Zunahme der jüdischen Bevölkerung in Witzenhausen muß also aus der Zeit nach 1588 datieren.

²⁵ Ries (wie Anm. 6), S. 471. Danach datiert das Ausweisungsdekret Herzog Heinrich Julius' von Braunschweig-Lüneburg vom 28. Juni 1591, das mit Datum vom 15. Juli dieses Jahres verkündet wurde. Trotz aller Proteste mußten die Juden endgültig im September 1591 das Land verlassen und zogen zumeist in benachbarte Territorien (ebda, S. 473).

²⁶ Man beklagte sich darüber, daß die neu hinzugezogenen Juden mit „wuchern, schinden und schätzen ein unchristlich und ungöttlich Leben führen“ und die vom Landvolk zum Markt gebrachten Viktualien derart überteuerten, daß ein armer Handwerksmann nicht mehr zu seiner

nicht entsprochen, da die Anzahl der Witzenhauser Juden der vom Landgrafen festgesetzten Schutzjudentzahl entspreche. Damit kann als sicher gelten, daß die explosionsartige Zunahme der jüdischen Bevölkerung in Witzenhausen, vielleicht sogar die Neugründung der Gemeinde in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts, auf eine landesherrlich verfügte Judenvertreibung zurückgeht, die gleichermaßen städtische und ländliche Juden eines größeren Territoriums erfaßte²⁷.

Wenn nun die im Vorstehenden angedeuteten und beispielhaft erläuterten Zusammenhänge zutreffen, muß die eingangs referierte Hypothese der historischen Forschung neu überdacht und differenziert werden. Eine sachgerechtere Beurteilung der Entstehungsursachen frühneuzeitlicher, ländlicher Judensiedlungen muß von den folgenden vier Feststellungen ausgehen: (1) Es besteht offensichtlich kein unmittelbarer, durch andere Glieder nicht vermittelter Zusammenhang zwischen den spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Abwanderungen der Juden aus den Städten und ihrer Ansiedlung auf dem Lande. (2) Die Vertreibung der Juden aus den Städten führte überwiegend zu einer Migrations- und Re-Migrationsbewegung zwischen den Städten, daneben auch zu einer als vorübergehend gedachten quasi-urbanen Existenz am Rande der Städte. (3) Die ländliche Judensiedlung, wie sie sich im Laufe des späten 16. Jahrhunderts allmählich durchsetzte, war überwiegend das Ergebnis bewußter schutzherrlicher und territorialherrschaftlicher „Peuplierungspolitik“, die an das Faktum der Judenvertreibungen nur anknüpfte und diese nutzte, die aber nicht von ihm seinen Ausgangspunkt genommen hatte. (4) Die Verländlichung der Juden war ein lang andauernder historischer Prozeß. Er setzte spätestens in der Mitte des 14. Jahrhunderts mit den während der Pestwelle 1347–1350 erfolgten Judenvertreibungen ein²⁸, versiegte im beginnenden 17. Jahrhundert, kam aber nie ganz zuende. Die urbanen Siedlungsrelikte des mitteleuropäisch-

Nahrung komme und damit die Zünfte und die Gemeinde aufs höchste beschwert würden; vgl. Löwenstein (wie Anm. 23), S. 68.

²⁷ Im 17. Jahrhundert wurde Witzenhausen aufgrund seiner bedeutenden Stellung innerhalb der jüdischen Gemeinden der Landgrafschaft Hessen Sitz eines Landrabbiners und einer Jeschiva, die unter dem Landrabbiner Mordechai Süßkind Rotenburg (1665–1686) überregionale Bedeutung erlangte; vgl. Wolfgang Medding/I. Bechert, Witzenhausen, in: Erich Keyser (Hrsg.), *Hessisches Städtebuch*, Stuttgart 1957, S. 466–469, hier S. 469, Ziff. 15d; s. auch Herbert Reyer, Jüdische Wohnstätten und Synagogen in Witzenhausen, in: *Das Werraland* 33 (1981), S. 3–4.

²⁸ František Graus, *Pest-Geißler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987, S. 159ff.; J. Friedrich Battenberg, *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Bd. 1: Von den Anfängen bis 1650*, Darmstadt 1990, S. 123. Die jüngste Fallstudie zu den „Judenschlachten“ dieser Zeit stammt von Reinhard Schneider, Der Tag von Benfeld im Januar 1349: Sie kamen zusammen und kamen überein, die Juden zu vernichten, in: Susanna Burghartz u. a. (Hrsg.), *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus*, Sigmaringen 1992, S. 255–272; hierzu siehe aber jetzt kritisch Gerd Mentgen, *Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsaß*, Hannover 1995, S. 364ff. Im allgemeinen wird in der Literatur nur die quellenmäßig recht gut erschließbare und in ihrer Chronologie auch rekonstruierbare Ermordung der Juden während der Zeit des Schwarzen Todes besprochen. Da jedoch schon wenige Jahre nach den „Judenschlachten“ zahlreiche Juden zurückgerufen und Judengemeinden neu begründet wurden, muß eine beträchtliche Anzahl von Juden auch entflohen bzw. vertrieben worden sein.

aschkenasischen Raumes wurden jedoch nie vollständig verdrängt. Die Feststellung von Raphael Straus, daß die „Judenvertreibungen aus den Städten durchaus keine volle Vernichtung der städtischen Wirtschaftsexistenz der Juden gebracht“ haben²⁹, trifft genau diesen Sachverhalt. Die städtischen Judenvertreibungen konnten auf die Begründung einer ländlichen Existenz ebenso beschleunigend wie auch retardierend wirken. Aber auch im erstgenannten Fall bewirkten sie nur allmählich und sukzessiv wirksam werdende Veränderungen, da die urbanen Verknüpfungen der betroffenen Judenfamilien nicht sofort aufgegeben, vielmehr nur durch eine schwierige Umstellung in einem sich über Generationen hinziehenden Prozeß abgewickelt und umgeformt werden konnten.

Durch den bereits erwähnten Abschluß der Arbeiten an den Ortsartikeln des Projekts *Germania Judaica III* ist es nun möglich geworden, den Ablauf der städtischen Judenvertreibungen des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts typisierend zu beschreiben und die daraus resultierenden Migrationsbewegungen in ihren Grundzügen nachzuvollziehen. Da der die Gebietsartikel enthaltende Teilband noch aussteht, ist allerdings eine gleichmäßige Analyse aller Regionen des gesamten ehemaligen Reichsgebietes nicht möglich. Im folgenden sollen deshalb beispielhaft die Verlaufsformen von Vertreibung bzw. Auswanderung und Neuansiedlung anhand der Geschichte *einer* Reichsstadt vorgestellt werden, da diese für viele andere der hier interessierenden Umstrukturierungsprozesse repräsentativ zu sein scheinen. Ausgewählt wurde das Beispiel der Reichsstadt Heilbronn am Neckar (II), das vergleichsweise gut dokumentiert und in jüngster Zeit neu bearbeitet wurde³⁰. Im Anschluß an dieses Beispiel soll mittels einiger ergänzender Nachrichten eine gewisse Verallgemeinerung der gefundenen Ergebnisse versucht werden (III). Im Schlußabschnitt kann dann überprüft werden, inwieweit sich die vorstehend thesenhaft formulierten Aussagen als tragfähig erweisen (IV).

II

Der in den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts einsetzende Vertreibungs- und Abwanderungsprozeß stellte sich für die Heilbronner Juden nicht als ein plötzlich hereinbrechendes Ereignis dar. Vielmehr ist er nur das letzte Glied einer Ereigniskette, die mehr als dreißig Jahre vorher geknüpft worden war. Eine erste Ausweisungsaktion der Jahre 1437 und 1438, die vom Stadtrat nach dem Tode Kaiser Sigis-

²⁹ Raphael Straus, *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte einer Minorität*, Frankfurt/M. 1964, S. 80.

³⁰ J. Friedrich Battenberg, Heilbronn und des Königs Kammerknechte. Zu Judenschutz und Judennutzung in Stadt, Region und Reich, in: Christhard Schrenk (Hrsg.), *Region und Reich. Zur Einbeziehung des Neckar-Raumes in das Karolinger-Reich und zu ihren Parallelen und Folgen*, Heilbronn 1992, S. 271–305; eine Ergänzung hierzu bringt der Diskussionsband *Region und Reich. [...] Diskussionsbeiträge des gleichnamigen Symposiums vom 15. bis 18. März 1991 in Heilbronn*, hrsg. vom Stadtarchiv Heilbronn, Heilbronn 1993, S. 49–60 (Diskussion zum Vortrag Battenberg) und S. 102–111 (Schlußdiskussion).

munds (Dezember 1437) unter Ausnutzung der Reichsvakanz in die Wege geleitet wurde, konnte auf den Einspruch des den Ausfall seiner Vogteiabgaben fürchtenden Reichserbkämmerers Konrad VII. von Weinsberg hin schon 1439 wieder rückgängig gemacht werden. Sie bewirkte indes einen Mentalitätswandel der betroffenen Juden, die von nun ab – in Kenntnis ähnlicher Aktionen dieser Zeit wie in Konstanz 1432³¹, Zürich 1436³², Augsburg und Mainz 1438³³ – sich der Unsicherheit ihrer Lage bewußt wurden und nach Ausweichmöglichkeiten Ausschau hielten. Das günstige Privileg König Sigismunds von 1414, das die Juden Heilbronn in gleicher Weise wie die Juden zahlreicher anderer Reichsstädte nach Zahlung der eingeforderten Krönungssteuer erhalten hatten³⁴, hatte ihnen zwar die persönliche Gunst des mächtigen Reichserbkämmerers eingebracht und eine gewisse Stabilisierung ihrer Situation bewirkt, nach des Kaisers und bald darauf seines Günstlings Tod (1446) jedoch nichts mehr einbringen können.

Einzelne Heilbronner Juden – vornehmlich diejenigen, die schon vorher in Kapitalbeziehungen zu befreundeten und verwandten Juden anderer Städte gestanden hatten – verlegten schon in den folgenden Jahren, noch vor der endgültigen Vertreibung aus der Stadt, ihren Wohnsitz und den Schwerpunkt ihrer Geschäftstätigkeit in eine andere Stadt. In Betracht kam dabei die nahegelegene Reichsstadt Esslingen, die zwar schon 1392 offiziell ihre Juden aus dem Stadtgebiet ausgewiesen hatte, die aber angesichts der erneuten Duldung einzelner Juden besonders gute ökonomische Voraussetzungen anbieten konnte. Zwei dieser ausgewanderten Heilbronner Juden, nämlich Mosse und Joseph, wurden 1450 und 1451 in den Schutz der Stadt aufgenommen. Als sie in den folgenden Jahren ihre Außenstände bei Heilbronner Bürgern eintreiben wollten, wurden sie vom Eßlinger Stadtrat rechtlich unterstützt³⁵. Beide scheinen allerdings die Stadt schon nach wenigen Jahren wieder verlassen zu haben, da 1465 im städtischen Steuerbuch vermerkt wurde, daß in „vil iaren kain iud by uns gesessen ist“³⁶.

Wenn sich die Heilbronner Juden Mosse von Lauingen (möglicherweise der erwähnte Mosse, der sich wenig vorher in Eßlingen aufgehalten hatte) und Leo 1466

³¹ Hortense Hörbiger, *Judenvertreibungen im Spätmittelalter. Am Beispiel Eßlingen und Konstanz*, Frankfurt/M. 1981, S. 86.

³² Emil Bär, Die Juden Zürichs im Mittelalter, in: *Zürcher Taschenbuch* (1896), S. 119–150, hier S. 149; Susanne Burghartz, *Leib, Ehre und Gut. Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts*, Zürich 1990, S. 184; insgesamt hierzu s. Markus J. Wenninger, *Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert*, Wien 1981, S. 249.

³³ Wenninger (wie Anm. 32), S. 124f., 127, zum Augsburger Ratschluß über die Vertreibung (Abdruck); die Juden zogen allerdings erst ab 1440 aus der Stadt; zu Mainz s. Josef Menczel, *Beiträge zur Geschichte der Juden von Mainz im XV. Jahrhundert. Eine quellenkritische Untersuchung*, Berlin 1932 (Neudruck o.O. u. J.), S. 50f.

³⁴ Battenberg (wie Anm. 30), S. 275ff.

³⁵ Hörbiger (wie Anm. 31), S. 57, nach Eintragungen im sogenannten Missivenbuch der Stadt; zur Vertreibung von 1392 s. ebda, S. 52ff.

³⁶ Bernhard Kirchgässner, *Wirtschaft und Bevölkerung der Reichsstadt Eßlingen im Spätmittelalter nach den Steuerbüchern von 1360 bis 1460*, Eßlingen 1964, S. 160.

von Kurfürst Friedrich von der Pfalz einen zehnjährigen Geleitsbrief für das gesamte Kurfürstentum geben ließen³⁷, so wollten sie damit wohl nicht nur ihren Handel erleichtern, sondern auch ihre Mobilisierungschancen erhöhen. Wie berechtigt ihre Sorge war, zeigt ein 1469 vom gleichen Kurfürsten an die Stadt Heilbronn gerichtetes Schreiben³⁸: In ihm setzte er den Rat davon in Kenntnis, daß er allen Juden seines Landes Schirm und Geleit aufgekündigt und seinen Amtleuten zugleich befohlen habe, einen Handel fremder Juden in ihrem Gebiet nicht mehr zuzulassen. Nachdem der Mainzer Kurfürst Adolf II. sich mit einem Mandat vom September 1470, wonach die Juden im Mainzer Kurfürstentum „nit mee wohnen, wandlen oder sich enthalten sollen“³⁹, der pfälzischen Vertreibungspolitik angeschlossen hatte, schien eine allgemeine Vertreibungswelle am Mittelrhein ingang zu kommen, deren Druck sich die hier liegenden Reichsstädte kaum entziehen konnten. Der Weg „von der Stadt aufs Land“ konnte unter diesen Umständen für die betroffenen Juden kaum eine Lösung bieten: Mit den Städten waren ihnen auch die umliegenden Territorien und damit die ländlichen Siedlungsmöglichkeiten verschlossen.

Heilbronn entschloß sich angesichts der Verschuldung zahlreicher städtischer Bürger bei den dortigen Juden und zur Erhaltung der eigenen Kreditwürdigkeit zu einem stufenweisen, formalrechtlich einwandfreien Vorgehen gegen die städtischen Juden. Um diesen die Möglichkeit zur Eintreibung ihrer Schuldforderungen und zur Abwicklung bestehender Darlehensverträge zu belassen, verlängerte sie jeweils die befristeten Schutzverträge⁴⁰ und verwies sie erst für den Fall des endgültigen Fristablaufs aus der Stadt. Dies läßt sich in mehreren Fällen urkundlich nachweisen, wird aber besonders deutlich bei dem Financier Mosse von Augsburg. Noch 1469 war die Stadt bereit, in seinem Interesse wegen einer Schuldforderung gegen einen Landadeligen beim Kammergericht Kaiser Friedrichs III. Appellation einzulegen⁴¹. Es kann angenommen werden, daß der Stadtrat aufgrund seiner in den Schutzbriefen festgelegten Verpflichtung zur „Verantwortung“ seiner Bürger und Beisassen in gleicher Weise die von Mosse zahlreich erwirkten Urteile des kaiserlichen Hofgerichts in Rottweil gegen den überschuldeten Niederadel des Nekerkargebiets unterstützte⁴². Er konnte sich dadurch willkommene Handhaben zur Einwirkung auf das städtische Umland verschaffen.

³⁷ Eugen Knapfer (Bearb.), *Urkundenbuch der Stadt Heilbronn*, Bd. 1, Stuttgart 1904, Nr. 829.

³⁸ Ebda, Nr. 859; vgl. dazu M[eir] Wiener, *Zur Geschichte der Juden in Heilbronn*, in: *Achawa*, hrsg. vom Verein zur Unterstützung hilfsbedürftiger israelitischer Lehrer, Leipzig 1864 (Exemplar in der Library of Congress, DS/3S. E3 A 15), S. 56–77, hier S. 64f.

³⁹ Menczel (wie Anm. 33), S. 58; Karl Anton Schaab, *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung, mit Berücksichtigung ihres Rechtszustandes in den verschiedenen Epochen, aus größtenteils ungedruckten Urkunden bearbeitet*, Mainz 1855 (Neudruck Wiesbaden 1969), S. 129. Zu dieser wohl nicht in vollem Umfang durchgeführten Vertreibung s. Anm. 99.

⁴⁰ Zur Politik der befristeten Schutzverträge s. J. Friedrich Battenberg, Art. Schutzjuden, in: Adalbert Erler/Ekkehard Kaufmann (Hrsg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 4, Berlin 1990, Sp. 1535–1541.

⁴¹ Knapfer (wie Anm. 37), Nr. 869.

⁴² Ebda, Nr. 564, Buchstaben a, g, q, ff, gg und ww.

Im Juli 1471, wohl in Kenntnis der gleichzeitigen Judenvertreibung aus der Reichsstadt Reutlingen⁴³, schloß der Stadtrat mit Mosse einen auf drei Jahre befristeten Schutzvertrag, in dem ihm zusammen mit seiner Familie, seinem Hausgesinde, aber auch dem Schulklopfer und dem Totengräber der Gemeinde, ein befristetes Wohnrecht gewährt wurde. Dieses war ausdrücklich mit der Aufforderung verbunden, innerhalb von drei genannten Zahlungszielen seine Schuldforderungen in der Stadt einzutreiben⁴⁴. Mehrere Schuldscheine, die hier angesprochen wurden, haben sich im Original erhalten⁴⁵. Da die Vertragszeit nach dem Tode Mosses 1474 ablief, ohne daß die noch verbliebenen Außenstände eingetrieben werden konnten, erhielten die beiden das väterliche Geschäft fortführenden Söhne Salomon und Meyer die Erlaubnis, für die Abwicklung noch ein weiteres Jahr den Schutz der Stadt in Anspruch zu nehmen⁴⁶. Beide konnten sogar ein Mandat Kaiser Friedrichs III. an den Stadtrat erwirken, durch das die Eintreibung der Schuldforderungen erleichtert werden sollte⁴⁷.

Hinter der somit ab 1471 deutlich sichtbar werdenden Heilbronner Ausweisungspolitik stand freilich nicht nur der Druck der beiden mittelrheinischen Kurfürstentümer, sondern auch eine gemeinsame Städtepolitik der fränkischen und schwäbischen Reichsstädte, die durch Absprachen auf Städtetagen erleichtert wurde⁴⁸. Sie provozierte ein im Oktober 1471 verkündetes Mandat des Kaisers an die – gerade in dieser Zeit in Frankfurt versammelten – Reichsstädte Heilbronn, Wimpfen, Schwäbisch Gmünd, Aalen, Bopfingen und Reutlingen. Es mahnte die herkömmlichen Freiheiten der reichsstädtischen Juden an und sollte die an die Herrschaft Weinsberg verpfändete Judensteuer absichern⁴⁹. Daß es dem Kaiser hierbei weniger um den persönlichen Schutz der Juden ging, die ihm nach der Anschauung der Zeit als einem Herrn gegenüber seinen Kammerknechten besonders oblag⁵⁰,

⁴³ Herbert Kopp, Reutlingen, in: Erich Keyser (Hrsg.), *Württembergisches Städtebuch*, Stuttgart 1962, S. 408–417, hier S. 415, Ziff. 15e. Auch in Reutlingen schaltete sich der Kaiser ein, um eine Rückführung der vertriebenen Juden zu erzwingen (Nachweise ebda).

⁴⁴ Knapfer (wie Anm. 37), Nr. 887.

⁴⁵ Ebda, S. 508, Anm. 1. Eintragungen über die Schulden Heilbronner Einwohner an Juden finden sich auch im Privatvertragsbuch des Stadtrats, zusammengestellt bei Moriz von Rauch (Bearb.), *Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 2: 1476–1500*, Stuttgart 1913, S. 23f., Nr. 1006.

⁴⁶ Knapfer (wie Anm. 37), Nr. 887a.

⁴⁷ Urkunde von 1471 Oktober 10, ebda, Nr. 896, Ziff. 6.

⁴⁸ Ein erster allgemeiner Städtetag war im Sommer 1471 für den Oktober dieses Jahres nach Frankfurt anberaumt worden; s. dazu Georg Schmidt, *Der Städtetag in der Reichsverfassung. Eine Untersuchung zur korporativen Politik der Freien und Reichsstädte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1984, S. 24f. Dieser Städtetag bot auch dem Kaiser, der sich nach längerer Abwesenheit in diesem Jahr während seiner Aufenthalte auf den Hoftagen in Regensburg und Nürnberg wieder stärker in Reichsangelegenheiten engagierte, die Möglichkeit, gleichzeitig mehrere Städte anzusprechen.

⁴⁹ Knapfer (wie Anm. 37), Nr. 896, Ziff. 1.

⁵⁰ J. Friedrich Battenberg, Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: *Historische Zeitschrift* 245 (1987), S. 545–599, hier S. 572ff.

vielmehr eher um die Garantie eines einträglichen Steuerpotentials, macht ein zwei Jahre später ergangenes erneutes Mandat deutlich⁵¹: Nach diesem wurde die Stadt angewiesen, entweder die inzwischen vertriebenen Juden wieder bei sich aufzunehmen oder aber eine entsprechende Anzahl neu anzusiedeln. Die Juden waren zur fiskalischen Recheneinheit geworden.

Erst mit der Abwicklung der Geschäfte der beiden Brüder Salomon und Meyer von Augsburg entschloß sich der Heilbronner Rat, den Aufenthalt von Juden in der Stadt generell für die Zukunft zu verbieten. In einem Ratsstatut vom Juni 1476 beschloß er wörtlich, „furter zu ewigen zythen keinen Juden, der da wuchert, mit wesen mit mer alhie zu halten, sunder[n], sofer[n] wir megen, fleiß und ernst [zu] gebruchen, das zu verhuten“⁵². Die Rechtfertigung mit einer „mit sweren costen“ erlangten kaiserlichen Freiheit stand freilich auf schwachen Füßen: Kaiser Friedrich III. behielt sich weiterhin das Recht vor, kraft seiner unmittelbaren Schutzgewalt⁵³ einzelnen Juden das Wohnrecht in Heilbronn zu gewähren. So geschah es beispielsweise noch 1487 hinsichtlich des Juden Levi, zu dessen Gunsten die Stadt angewiesen wurde, ihn „wie ander Juden bey euch sicher wonen und handeln [zu] lassen, als von alter herkomen ist“⁵⁴. Die kurz darauf vom gleichen Kaiser gemachte Einschränkung, daß die in der Stadt wohnenden Juden „kein gesuch noch wucher mer nemen noch treiben sollen“⁵⁵, beinhaltete kein *privilegium de non tolerandis iudeis*, wohl aber die Anerkennung eines theoretisch noch bestehenden dahingehenden kirchenrechtlichen Verbots⁵⁶.

Wie aber reagierten nun die Juden selbst auf das vom Rat erlassene, vom Kaiser jedoch nicht bestätigte Aufenthaltsverbot in der Reichsstadt? Sie scheinen sich zwar im allgemeinen dem Druck des Rats gebeugt zu haben; doch wollten sie das überkommene Wohn- und Aufenthaltsrecht damit nicht aufgeben. Als der Kaiser 1490

⁵¹ Knapfer (wie Anm. 37), Nr. 896, Ziff. 7.

⁵² v. Rauch (wie Anm. 45), Nr. 1152.

⁵³ Kaiser Friedrich III. hat in seinen diesbezüglichen Mandaten stets die unmittelbare Beziehung der Juden zum Kaiser herausgestellt; vgl. J. Friedrich Battenberg, Die Ritualmordprozesse gegen Juden im Spätmittelalter und Frühneuzeit. Verfahren und Rechtsschutz, in: Rainer Erb (Hrsg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlin 1993, S. 95–132; ders., *Herrschaft und Verfahren. Politische Prozesse im mittelalterlichen Römisch-Deutschen Reich*, Darmstadt 1995, S. 30–38; ders., Kaiserlicher Rechtsschutz und Ritualmordlegende. Überlegungen zum Rechtsschutz der Juden in Spätmittelalter und Frühneuzeit, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), *Juden und Christen im Zeitalter der Reformation*, Frankfurt/M. (demnächst).

⁵⁴ v. Rauch (wie Anm. 45), Nr. 1434.

⁵⁵ Ebda, Nr. 1441.

⁵⁶ S. dazu Franz Xaver Funk, *Geschichte des kirchlichen Zinsverbots*, Tübingen 1876; Hans-Jörg Gilomen, Wucher und Wirtschaft im Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 265–301, hier S. 280ff.; Winfried Trusen, *Spätmittelalterliche Jurisprudenz und Wirtschaftsethik. Dargestellt an Wiener Gutachten des 14. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1961; Markus Bittmann, *Kreditwirtschaft und Finanzierungsmethoden. Studien zu den wirtschaftlichen Verhältnissen des Adels im westlichen Bodenseeraum 1300–1500*, Stuttgart 1991, S. 127ff.; für die Frühneuzeit s. Franz Mathis, *Die deutsche Wirtschaft im 16. Jahrhundert*, München 1992, S. 68ff.

die nicht mehr genutzte Syngagoge sowie den jüdischen Friedhof zu Heilbronn durch seinen Kammerfiskal einziehen und an den Stadtrat verkaufen ließ⁵⁷, protestierten die beiden inzwischen nach Neckarwestheim und Talheim südlich der Stadtgrenzen ausgezogenen Juden Abraham und Nathan⁵⁸. Sie erhoben diesen Protest ausdrücklich namens der gemeinen Judenschaft der Stadt und sahen Synagoge und Friedhof als ihr „gemeines Gut“ an, dessen Freiheit ihnen schon 200 Jahre vorher bestätigt worden sei. Zum Schutze ihrer Handelsrechte in der Stadt intervenierte 1493 ihr neuer Schutzherr, der Lauffener Vogt Gerhard von Talheim, als Sachwalter des Grafen Eberhard von Württemberg. Er forderte den Rat auf, den ihm unterstehenden Juden in Talheim, Neckarwestheim, Bönnigheim und Erligheim die Teilnahme an den wöchentlichen Märkten zu Heilbronn zu gestatten⁵⁹. Offiziell versuchte der Stadtrat zwar, auch diesen Handel zu unterbinden und den beteiligten Juden jeden Aufenthalt in der Stadt zu verbieten. Doch provozierte er damit immer wieder Gegenvorstellungen und Interventionen der Grafen von Württemberg⁶⁰, des Königs⁶¹ und der Lauffener Vögte⁶². Dennoch gibt es einige Quellenhinweise darauf, daß die der Vogtei Lauffen unterstehenden, meist ehemaligen Heilbronner Juden regelmäßig die Wochen- und Jahrmärkte der Stadt besuchten⁶³.

Erst 1521 änderte sich dies, vielleicht nicht zufällig in Ausnutzung der Reichsvakanz und des Regierungswechsels an der Spitze des Heiligen Römischen Reiches. Die Entwicklung steht wohl auch im Zusammenhang mit einer deutlich zunehmenden obrigkeitlichen Stellung des Rates⁶⁴, der sich dazu verpflichtet fühlte, in einer Flut von Ratsstatuten und Polizeiverordnungen jeden nur denkbaren Aspekt im Zusammenleben seiner Bürger und Einwohner zu reglementieren. Als die Edelherrn von Liebenstein, einer kleinen ritterschaftlichen Herrschaft südlich von Heilbronn, für ihren Schutzjuden Abraham die Marktbeteiligung in der Stadt absichern wollten, da sich dieser mit seiner Familie schon seit dreißig Jahren auf dem Land aufgehalten habe und in der Stadt regelmäßig ein- und ausgehe, reagierte der Stadtrat ablehnend. Er teilte den Supplikanten mit, er habe „aus bewegenden Ursachen ain Ordnung bey uns furgenommen, das wir der Juden absten wollen und sie nit bey uns noch zu uns weder wonen noch wandlen lassen“⁶⁵. Auch eine gleichzei-

⁵⁷ v. Rauch (wie Anm. 45), Nr. 1572, Ziff. g.

⁵⁸ Ebda, Nr. 1573, Ziff. k.

⁵⁹ Ebda, Nr. 1679.

⁶⁰ Ebda, Nr. 1679, Ziff. a.

⁶¹ Ebda, Nr. 1679, Ziff. b.

⁶² Moriz von Rauch (Bearb.), *Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 3: 1501–1524*, Stuttgart 1916, Nr. 1904.

⁶³ Ebda, Nr. 1904, 2356.

⁶⁴ Zu dieser im beginnenden 16. Jahrhundert sich durchsetzenden Entwicklung, die mit der zunehmenden Übernahme ehemals kirchlicher Aufgaben durch weltliche Institutionen (vor allem Armenfürsorge, Krankenwesen, „Judenpolitik“) im Zusammenhang steht, s. J. Friedrich Battenberg, *Obrigkeitliche Sozialpolitik und Gesetzgebung. Einige Gedanken zu mittelrheinischen Bettel- und Almosenordnungen des 16. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 18 (1991), S. 33–70, hier S. 37ff.

⁶⁵ v. Rauch (wie Anm. 62), Nr. 2643, Ziff. a.

tige Intervention des Eberhard von Frauenberg, ebenfalls Inhaber einer adeligen Herrschaft und gräflich-württembergischer Obervogt zu Lauffen, blieb ohne Resonanz⁶⁶. Sein Hinweis darauf, daß die dortigen Juden „in unsers Herrn Kayser's Schutz und Schirm“ stünden, machte keinen Eindruck. Vielmehr wurde nochmals ausdrücklich im Rat beschlossen, mit Ausnahme der Juden aus der benachbarten Reichsstadt Wimpfen, keine Juden mehr in der Stadt zu dulden⁶⁷. Eine 1523 von Kaiser Karl V. eingeforderte Judensteuer wurde mit der Begründung verweigert, die Stadt habe seit dem Tode Kaiser Friedrichs III. (1493) keine Juden mehr innerhalb der Stadtmauern aufgenommen⁶⁸. In einer Gesandtschaftsinstruktion dieses Jahres, die für einen Städtetag formuliert wurde, erklärte der Rat, daß man auf die Steuerforderung des kaiserlichen Sekretärs Nikolaus Ziegler das Folgende entgegenen solle: Sie hätten „aber seit Kayßer Friderichs hochloblicher Gedechtnus Absterben kain Juden in unser Stat gehapt, sonder[n]“ sie hätten sich „mit seiner kayserlichen Majestat Verwilligung [...] der Juden entschlagen“. Daher seien sie nicht verpflichtet, dem Kaiser Geld zu geben. „Darbey wir es noch bleyben lassen.“⁶⁹

Doch noch gaben die in den vornehmlich herzoglich-württembergischen Ortschaften südlich von Heilbronn, aber auch in der dem Deutschen Orden unterstehenden Stadt Neckarsulm wohnenden Juden ihren Anspruch auf Rückkehr in die Stadt nicht auf. Als Kaiser Karl V. im Mai 1530 der „Jüdischeit“ von Heilbronn ihre alten Freiheiten bestätigte⁷⁰, baten die Neckarsulmer Juden unter Berufung auf dieses Privileg um Wiederzulassung in die Stadt⁷¹. Aber auch jetzt änderte sich nichts, und die Diskrepanz zwischen rechtlichem Anspruch und tatsächlichem Zustand blieb bestehen. Der Rat nahm indes die Bemühungen um Wiederzulassung zum Anlaß, den offensichtlich florierenden Geschäftsverkehr zwischen Heilbronner Bürgern und den Juden stärker zu kontrollieren, wenn er schon nicht zu unterbinden war. Aus einem von benachbarten Städten und Herrschaften erbetenen Verzeichnis jüdischer Darlehensforderungen⁷² ergibt sich, daß sich Juden inzwischen vor allem in den Städten Neckarsulm und Weinsberg, in Sontheim und Talheim niedergelassen hatten, in weiterem Umkreis der Stadt auch in Marbach, Großbottwar, Beilstein, Brackenheim und Güglingen im Herzogtum Württemberg, um von dort aus mit Heilbronnern Handel zu treiben. Ob es sich bei ihnen um ehemals Heilbronner Juden handelt, kann freilich nicht nachgewiesen werden.

Es ist damit im Ergebnis festzuhalten, daß es eine Gruppe von Juden in der Umgebung Heilbronn's gab, die auch nach 1470 noch rechtlich an der Existenz der Judengemeinde Heilbronn festhielt und mit kaiserlicher Hilfe mehrfach die Wieder-

⁶⁶ Ebda, Nr. 2643, Ziff. c.

⁶⁷ Ratsstatut von 1523 Juli 23, ebda, Nr. 2710.

⁶⁸ Ebda, Nr. 2715.

⁶⁹ Ebda, Nr. 2727.

⁷⁰ Moriz von Rauch (Bearb.), *Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 4: 1525–1532*, Stuttgart 1922, Nr. 3129, Buchst. l.

⁷¹ Ebda, Nr. 3129, Buchst. m.

⁷² Oskar Mayer, *Die Geschichte der Juden in Heilbronn. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Synagoge in Heilbronn*, Heilbronn 1927, S. 40f.

zulassung in die Stadt durchzusetzen versuchte. Daß so lange an einem derartigen Anspruch festgehalten, und daß der Stadtrat seit den zwanziger Jahren zu entschiedeneren Gegenmaßnahmen bewogen wurde, läßt sich nur daraus erklären, daß die aufs Land gezogenen Juden sich noch nicht wirklich als ländliche Juden fühlten. Dies gilt erst recht für den Fall, daß sie eine „Ersatzstadt“ in der Nähe, wie Weinsberg und Neckarsulm, als Zufluchtsort aufsuchten, die ähnliche Verhältnisse wie Heilbronn bot. Die so exilierten Juden verlegten nur ihre Wohnung in einen Bereich außerhalb der Stadtmauern, zahlten herrschaftliche Schutzgelder an ritterschaftliche, hochadelige oder geistliche Schutzherren statt der vormaligen Judensteuern in der Stadt, nahmen aber allem Anschein nach weiter intensiv am städtischen Marktverkehr teil. Schuldforderungen gegenüber Heilbronner Bürgern versuchten sie über das kaiserliche Hofgericht in Rottweil durchzusetzen und nicht mehr über das Stadtgericht. So konnten etwa in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts die Juden Nathan von Talheim, Hirsch und Michel von Neckarsulm sowie Aaron von Untereisesheim Urteile an diesem Gericht erwirken und meist auch eine vergleichsweise Erledigung ihrer Streitsachen durchsetzen⁷³. Diese Juden blieben also „Quasi-Stadtjuden“ und hatten ihre wirtschaftliche und mentale Orientierung auf die Stadt durch die Vertreibung keineswegs aufgegeben. Ob sie unter dem Zwang der Verhältnisse ländliche Lebensformen annahmen und den Anspruch auf Urbanität als Fassade und zur Legitimation beibehielten, kann angesichts der nur dürftig fließenden Quellen kaum entschieden werden.

Der möglicherweise einsetzende, eher unbewußt wirksam werdende „Verländlichungsprozeß“ dürfte sich über mehrere Generationen hinweg hingezogen haben, bis er in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts den Lebensstil bestimmte⁷⁴. In einem anderen Zusammenhang konnte für die Zeit des Dreißigjährigen Krieges hinsichtlich des „Oberfürstentums“ der Landgrafschaft Hessen nachgewiesen werden, daß die dort neu sich bildenden Judengemeinden zwar immer noch in Stadt- und Marktnähe zentriert waren, ihre Identität jedoch nicht mehr von der Stadt her bezogen⁷⁵. Sie waren um ländliche Friedhöfe auf Amtsebene oder über die Ämter hinaus organisiert; ihr Legitimationsdefizit wurde von den seit den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts eingerichteten „Judenlandtagen“ (Landjudenschaften) aufge-

⁷³ v. Rauch (wie Anm. 62), Nr. 2221, Buchst. f; v. Rauch (wie Anm. 45), Nr. 1140, Buchst. z, aa, ee, ff, gg und hh.

⁷⁴ Zum Begriff des „Lebensstil“ s. Andreas Maisch, *Notdürftiger Unterhalt und gehörige Schranken. Lebensbedingungen und Lebensstile in württembergischen Dörfern in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1992, S. 9ff.: Definiert (nach A. Lüdtko und im Anschluß an Max Weber) als „unverwechselbare Struktur und Form eines subjektiv sinnvollen, erprobten Kontextes der Lebensorganisation eines privaten Haushalts, den dieser mit einem Kollektiv teilt und dessen Mitglieder deswegen einander als sozial ähnlich wahrnehmen und bewerten“.

⁷⁵ S. J. Friedrich Battenberg, *The Jewish Population in the Holy Roman Empire in the Earlier Modern Times. The Example of Upper Hesia during the 17th Century*, in: David Assaf (Hrsg.), *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Division B: Modern Times*, Jerusalem 1994, S. 61–68; ders., *Strukturen der jüdischen Bevölkerung in Oberhessen im 17. Jahrhundert*, in: *Memora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 7 (1996), S. 267–298.

fangen⁷⁶. Erst hier also war ein Stadium erreicht, das mit dem Begriff einer „ländlichen Judenschaft“ umschrieben werden kann.

Erst als der Stadtrat 1543 von Kaiser Ferdinand I. die Ungültigkeit jüdischer Darlehensgeschäfte und die Wirkungslosigkeit aller darüber erwirkten Urteile, besonders des kaiserlichen Hofgerichts in Rottweil, feststellen ließ und dieses Privileg flächendeckend verbreitete⁷⁷, scheint sich eine mentale und wirtschaftliche Neuorientierung der Heilbronner Umlandjuden angebahnt zu haben. Auffallenderweise aber, soweit sich aus dem Fehlen von Quellen Schlüsse herleiten lassen, verschwanden die Juden jetzt aus den Umlanddörfern wie Sontheim, Talheim und Neckarwestheim⁷⁸ und bildeten nur noch in Neckarsulm eine neue städtische Gemeinde, die an die Tradition der Heilbronner Gemeinde anknüpfte⁷⁹. Inwieweit die Wimpfener Judengemeinde, über die für das 16. Jahrhundert recht wenig bekannt ist⁸⁰, selbständig begründet wurde oder doch unter einem eigenen Rabbinat (so nach der Judenordnung von 1598)⁸¹ die Traditionen der Heilbronner Gemeinde fortsetzte, kann gegenwärtig noch nicht festgestellt werden. Lediglich der 1492 von Kurfürst Berthold von Mainz der Heilbronner und Wimpfener Judenschaft im schwäbischen Umland der beiden Reichsstädte zur Verfügung gestellte Friedhof bei Neudenu⁸² blieb ein Zentrum der in dieser Zeit noch überwiegend städtisch

⁷⁶ S. Daniel J. Cohen, Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt bis zur Emanzipation als Organe der jüdischen Selbstverwaltung, in: *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, red. von Christiane Heinemann, Wiesbaden 1983, S. 151–214, hier S. 156ff.; ders., *Die Landjudenschaften in Deutschland*, Bd. 1, Jerusalem 1996. Die im Rahmen des Projekts *Germania Judaica IV* für Oberhessen gesammelten Quellen lassen erkennen, daß die Landjudenschaften eher von den vier „Judenvorgängern“ des Oberfürstentums ihren Ausgang nahmen als von dem vom Landgrafen eingesetzten „Judenkonvent“. Dieser letztere umfaßte als Disziplinierungsmittel des Landesherrn zur Einrichtung von Zwangspredigten alle religionsmündigen Juden über 14 Jahre, während der Landtag von Anfang an nur die steuerpflichtigen Schutzjuden bzw. Haushaltungen vereinigte; insofern ist Cohen (S. 158f.) zu widersprechen.

⁷⁷ Mayer (wie Anm. 72), S. 41f.

⁷⁸ Wolfram Angerbauer/Hans Georg Frank, *Jüdische Gemeinden in Kreis und Stadt Heilbronn. Geschichte, Schicksal, Dokumente*, Heilbronn 1986, S. 117, 213.

⁷⁹ Ebda, S. 167.

⁸⁰ Einzelne Nachrichten sind gesammelt bei Otto Böcher, Eine hebräische Bauinschrift in Wimpfen [aus 1579/1580], in: *Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg*, Bd. 8, hrsg. vom Landesdenkmalamt Baden-Württemberg, Stuttgart 1983 (= zugleich *Regia Wimpina. Beiträge zur Wimpfener Geschichte*, Bd. 2, Bad Wimpfen 1983), S. 473–476. Eine 1598 verkündete und 1626 erstmals erneuerte städtische Judenordnung, die sich in ihren zahlreichen Einzelbestimmungen an traditionellen Mustern orientiert (ausführliches Regest bei Ludwig Frohnhäuser, *Geschichte der Reichsstadt Wimpfen, des Ritterstifts St. Peter zu Wimpfen im Thal, des Dominicanerklosters und des Hospitals zum Hl. Geist zu Wimpfen am Berg*, Darmstadt 1870, S. 208f.), läßt darauf schließen, daß in der Stadt eine Gemeinde vorhanden war. Schutzverträge sollten danach allerdings nur mit vier Juden geschlossen werden dürfen. Der Schluß auf das Vorhandensein von lediglich vier Judenfamilien in der Stadt ist jedoch unzulässig; so aber Reinhold Bührlen/Friedrich Wielandt, Bad Wimpfen am Neckar, in: Erich Keyser (wie Anm. 43), S. 307–311, hier S. 310, Ziff. 15e.

⁸¹ Nachweise wie Anm. 80.

⁸² Privileg Erzbischofs Berthold von Henneberg von 1492 März 12; vgl. J. Friedrich Batten-

orientierten Judenschaft. Nach württembergischen Amtsberichten des 16. Jahrhunderts wurde die Begräbnisstätte in dieser Zeit stark genutzt⁸³.

Diesem Gesamtbild entspricht die Beobachtung, daß eine weitere Gruppe von ehemals Heilbronner Juden in andere Städte auswich, in denen sich ebenfalls für sie Marktchancen eröffnen konnten. Während das für die Zeit ab 1471 nachgewiesene Seßhaftwerden von Heilbronner Juden in den Reichsstädten Weinsberg und Wimpfen⁸⁴ sowie auch in den Deutschordensstädten Mergentheim und Neckarsulm⁸⁵ aus der Nähe zur zentralen Gewerbe- und Marktstadt Heilbronn⁸⁶ erklärt werden kann und auch in der Königsnähe der teils dem Kaiser unmittelbar, teils dem Deutschen Orden unterstehenden Städte seine Ursache hatte, kann dies für die entfernteren städtischen Optionen ehemals Heilbronner Juden nicht mehr gelten. Der aus Heilbronn ausgewanderte Mosse von Lauingen ging weiter nach Speyer, und mindestens je ein weiterer Jude zog nach Nördlingen, Schweinfurt, Ulm und Worms⁸⁷. Auch für die eine große Judengemeinde beherbergende Stadt Frankfurt am Main kann aus einer Korrespondenz mit Heilbronn geschlossen werden, daß sich dort ehemals Heilbronner Juden niedergelassen hatten⁸⁸. Gewiß sind diese urkundlichen Nachrichten eher zufällig. Sie können aber doch eine immanente Migrationsbewegung vertriebener reichsstädtischer Juden innerhalb der Gruppe der Freien Reichsstädte und überregional bedeutsamen Territorialstädte belegen, die durch wohl schon vorher bestehende Geschäfts- und Familienverbindungen erleichtert worden sind. Sie haben jedenfalls den Verländlichungsprozeß der Zeit verzögert oder in Einzelfällen sogar ganz verhindert.

III

Die vorstehend dargestellte Situation des Heilbronner Raumes bildet keinen Sonderfall. Vielmehr ist sie recht repräsentativ für den Ablauf der städtischen Judenvertreibungen⁸⁹ und den sich aus ihnen keineswegs unmittelbar ergebenden und

berg (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt 1080 bis 1650*, Wiesbaden 1995, Nr. 1115.

⁸³ Angerbauer/Frank (wie Anm. 78), S. 179.

⁸⁴ v. Rauch (wie Anm. 45), Nr. 1006; Mayer (wie Anm. 72), S. 41.

⁸⁵ Nachweise wie Anm. 82.

⁸⁶ S. dazu besonders Willi A. Boelcke, Heilbronn. Von der mittelalterlichen Mühlenstadt zur ersten Gewerbestadt des Königreichs Württemberg, in: Schrenk (wie Anm. 30), S. 237–254, bes. S. 247ff.

⁸⁷ Hans Franke, *Geschichte und Schicksal der Juden in Heilbronn. Vom Mittelalter bis zur Zeit der nationalsozialistischen Verfolgungen 1050–1945*, Heilbronn 1963, S. 35.

⁸⁸ Mayer (wie Anm. 72), S. 41f.

⁸⁹ Zu den städtischen Judenaustreibungen s. insgesamt Wenninger (wie Anm. 32), bes. S. 54ff., mit Kartenübersichten S. 248f.; Zusammenstellungen der Vertreibungsaktionen in den Städten seit 1388 bei Anna-Dorothee von den Brincken, Das Rechtfertigungsschreiben der Stadt Köln wegen Ausweisung der Juden im Jahre 1424. Zur Motivierung spätmittelalterlicher Judenvertreibungen in West- und Mitteleuropa, in: Stadtarchiv Köln (Hrsg.), *Köln, das Reich und Europa. Abhandlungen über weiträumige Verflechtungen der Stadt Köln in Politik, Recht und Wirtschaft im Mittelalter*, Köln 1971, S. 305–339, hier S. 310f.

recht zögerlichen Beginn der ländlichen Siedlungen. Der Separierungsprozeß wurde generell dadurch erleichtert, daß die bestehenden Judengemeinden seit den Pogromen in der Mitte des 14. Jahrhunderts ihrerseits durch die rechtliche Fixierung in Einzelschutzverträgen und Geleitbriefen einem Individualisierungsprozeß unterlagen⁹⁰: Nicht mehr Stadtrat und Judengemeinde standen sich gegenüber, sondern jener und einzelne Schutzjuden, deren Nutzen für die städtische Wirtschaft durch die zeitliche Begrenzung der Schutzbriefe von Fall zu Fall überprüft werden konnte⁹¹. Konsequenterweise kam es deshalb seltener zu globalen Judenvertreibungen mit sofortigem Vollzug für eine ganze Gemeinde. Vielmehr wurden eher einzelne Judenfamilien, von denen man sich keinen Nutzen mehr versprach, ausgewiesen, auch wenn zur bürokratischen Erleichterung ein generelles Stadtverbot formuliert wurde. Vertreibungen und Abwanderungen gingen phasenhaft bzw. stufenweise vonstatten. Seit etwa der Mitte des 15. Jahrhunderts mußten die meisten noch bestehenden städtischen Judengemeinden mit jederzeitiger Auflösung durch Ausweisung oder Wegzug ihrer Mitglieder rechnen⁹².

Immer gab es, soweit sich nicht die Gemeinde aufgrund zunehmenden Steuerdrucks oder infolge einer Verminderung der Gewerbemöglichkeiten und Marktchancen⁹³ von selbst aufgelöst hatte, im Zuge der Ausweisungsprozesse und Stadt- bzw. Handelsverbote zwei mögliche Reaktionen der Betroffenen selbst:

1. Auf der einen Seite gab es Gruppen, die den rechtlichen Fortbestand der alten Stadtgemeinden mithilfe des Kaisers oder auch eines anderen Schutzherrn durch ihre Wiederzulassung in der Stadt reaktivieren wollten. Diese ließen sich in der Umgebung der Städte, in Vororten oder im weiteren Umland nieder, um von dort aus auf das städtische Marktgeschehen einwirken zu können⁹⁴ (die in der Literatur häufig so genannten „Vorstadtjuden“⁹⁵). Hierfür lassen sich zahlreiche Beispiele anführen. Dies war etwa bei den Juden der beiden Reichsstädte Schwäbisch Hall und Nördlingen der Fall, die Ende des 15. Jahrhunderts einerseits in den Herrschaftsgebieten der reichsritterschaftlichen Familie der Schenken von Limpurg und der Abtei Groß-Comburg, besonders im Dorf Steinbach bei Schwäbisch Hall, ansässig wurden⁹⁶, andererseits auch in der Grafschaft Öttingen, besonders in Klein-Erdlingen⁹⁷. Ähnliches kann für die beiden kurmainzischen Landstädte und ehemaligen

⁹⁰ J. Friedrich Battenberg, Zur Rechtsstellung der Juden am Mittelrhein in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 6 (1979), S. 129–183, hier S. 138f.

⁹¹ Peter Aufgebauer/Ernst Schubert, Königtum und Juden im deutschen Spätmittelalter, in: Burghartz u. a. (wie Anm. 28), S. 273–314, hier S. 286.

⁹² Wenninger (wie Anm. 32), S. 221f.

⁹³ Ebda, S. 227f.

⁹⁴ S. hierzu die Studie von Friedhelm Burgard, Zur Migration der Juden im westlichen Reichsgebiet im Spätmittelalter, in: Alfred Haverkamp/Franz-Josef Ziwes (Hrsg.), *Juden in der christlichen Umwelt während des Mittelalters*, Berlin 1992, S. 41–58, hier S. 53.

⁹⁵ R. Straus (wie Anm. 29), S. 80.

⁹⁶ Gerhard Taddey, *Kein kleines Jerusalem. Geschichte der Juden im Landkreis Schwäbisch Hall*, Sigmaringen 1992, S. 210.

⁹⁷ Wenninger (wie Anm. 32), S. 164.

Freistädte Erfurt und Mainz gelten, die 1458⁹⁸ und 1471⁹⁹ die Juden vertrieben. Beide Male reagierte der Mainzer Erzbischof erst auf den Druck des Stadtrats, behielt sich aber durch eine Ansiedlung in kurmainzischen Dörfern im Umkreis der beiden Städte seine Schutz- und Nutzungsrechte vor. Betroffen waren 1458 die Dörfer Hochheim und Daberstadt als Zufluchtsorte¹⁰⁰, 1471 das heute zur Stadt Mainz zählende Dorf Weisenau¹⁰¹. Als Beispiel einer einem weltlichen Landesherren unterstehenden Stadt sei Göttingen genannt, dessen Judengemeinde sich um 1460 durch Entziehung ihrer wirtschaftlichen Grundlage auflöste¹⁰². Für einige der Gemeindeglieder bot das unmittelbar vor den Toren der Stadt gelegene Dorf Weende einen vorläufigen Schutz, da dieses der Herrschaftsgewalt des Herzogs von Braunschweig-Calenberg und nicht der des Stadtrats unterstand. Schon 1460 verlegte der Göttinger Rabbiner dorthin seinen Wohnsitz, und es bildete sich in einer bemerkenswerten Siedlungskontinuität bis zum Jahre 1591 eine ansehnliche Gemeinde mit eigener Synagoge¹⁰³, die offensichtlich ganz die Rechtsnachfolge der Göttinger Gemeinde antreten konnte. Einen Sonderfall bildet die Vertreibung der Würzburger Judengemeinde aufgrund eines Ausweisungsdekrets Bischof Gottfrieds Schenk von Limpurg von 1453¹⁰⁴: Die in die benachbarte, ebenfalls bischöflich-würzburgische Stadt Heidingsfeld ausweichenden Juden blieben gewisserma-

⁹⁸ Adolph Jaraczewsky, *Die Geschichte der Juden in Erfurt nebst Noten, Urkunden und Inschriften aufgefundenener Leichensteine*, Erfurt 1868, S. 58f.

⁹⁹ Menczel (wie Anm. 33), S. 58. Die Durchführung dieser Austreibung ist allerdings unsicher. Gemäß Dekret vom 12. August 1470 kündigte der Mainzer Erzbischof Adolf von Nassau allen Judenbürgern seines Landes das Geleit auf (s. Battenberg [wie Anm. 82], Nr. 1072). Gleichzeitig erhielten vier namentlich aufgezählte Juden das Recht, sich ein weiteres Jahr im Rheingau aufhalten zu dürfen. Die ihnen gewährte Schutzgeldbefreiung und das Verbot des Darlehensgeschäfts (Handel auf Gesuch) lassen darauf schließen, daß es sich um vier im Mainzer Gebiet ansässige Financiers handelte, die lediglich noch ihre Geschäfte abwickeln sollten. Die Situation ist also die gleiche wie in Heilbronn hinsichtlich des Mosse von Lauingen. Doch noch mit Urkunde von 1492 März 26 nahm Erzbischof Berthold von Henneberg einen „Judenbürger“ zu Mainz (Isaak) in seinen Schutz, dem ausdrücklich auch das Darlehensgeschäft erlaubt, das Mainzer Judenbad zur Wohnung und als Herberge für fremde Juden zugewiesen und die Benutzung der Begräbnisstätte am Judensand gestattet wurde. Der wohl als Rabbiner tätige Isaak sollte mit jeweiliger Genehmigung auch Hochzeiten und Versammlungen abhalten können (ebda, Nr. 1116; Druck: Schaab [wie Anm. 39], S. 134–137). Zur Kurmainzer Judenpolitik dieser Zeit s. J. Friedrich Battenberg, *Judenschutz und Judenbürgerschaft im spätmittelalterlichen Kurmainz. Zur landesherrlichen Funktionalisierung einer Bevölkerungsgruppe*, in: Christof Dipper (Hrsg.), *Hessen in der Geschichte. Festschrift für Eckart G. Franz zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1996, S. 51–69.

¹⁰⁰ Jaraczewsky (wie Anm. 98), S. 58, 98f.

¹⁰¹ Friedrich Schütz, *Skizzen zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Weisenau bei Mainz*, in: *Mainzer Zeitschrift. Mittelrheinisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte* 82 (1987), S. 151–179, hier S. 152. Schon mit Urkunde von 1452 März 4 hatte der Mainzer Erzbischof Dietrich von Erbach eine Judenfamilie zu Weisenau (Moses von Weisenau) in seinen Schutz genommen; vgl. Battenberg (wie Anm. 82), Nr. 968.

¹⁰² Ries (wie Anm. 6), S. 429.

¹⁰³ Ebda, S. 174ff.

¹⁰⁴ Roland Flade, *Die Würzburger Juden. Ihre Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Würzburg 1987, S. 44ff.

ßen in der alten Umgebung; die schon bestehende Heidingsfelder Gemeinde hatte sich erst 1450 rechtlich von derjenigen der Stadt Würzburg gelöst; die Lösung wurde von der Muttergemeinde jedoch nicht anerkannt, so daß die Heidingsfelder Juden sich nur in der Rechtsform einer Chebra (Gemeinschaft) organisieren konnten¹⁰⁵. Die Auswanderung, soweit sie in dieser Zeit überhaupt erfolgt ist¹⁰⁶, war in diesem Fall also nicht mehr als eine Binnenmigration.

2. Auf der anderen Seite aber gab es weitere, von den Ausweisungen betroffene Gruppen von Juden, die auf eine Rückkehr von den Vororten aus nicht warten wollten und sich in andere Städte begaben, um von dort aus ihre Geschäftsbeziehungen weiterzupflegen oder neu aufzubauen. Es kann angenommen werden, daß dies regelmäßig Angehörige einer jüdischen Oberschicht waren, bei denen die emotionale Bindung an die alte Gemeinde keine ausschlaggebende Rolle mehr spielte, stattdessen aber eine nun wichtiger werdende Familien- und Geschäftssolidarität zum Zuge kam. Als bevorzugte Zufluchtsgemeinde kann dabei Frankfurt am Main ermittelt werden, wo schon 1424 vertriebene Juden aus Köln, 1438 solche aus Augsburg, 1499 einige aus Nürnberg und noch im 16. Jahrhundert Vertriebene aus Auerbach in der Oberpfalz und aus Wetzlar ansässig wurden¹⁰⁷. Die rheinischen Judengemeinden Mainz und Speyer scheinen eine ähnliche Rolle wie Frankfurt gespielt zu haben. Dies kann außer für einzelne Juden aus Heilbronn für Vertriebene aus Heidelberg nach 1390, aus Köln nach 1424 und Augsburg nach 1440 angenommen werden.

Im übrigen spielten die jeweils in der Nähe gelegenen oder dem gleichen historischen Raum angehörenden Städte als Refugien die zumeist bedeutendste Rolle. Dies gilt etwa für die 1420 aus den österreichischen Städten Herzogenburg und Klosterneuburg vertriebenen Juden, die meist in Wiener Neustadt, teilweise auch in Ödenburg Unterschlupf fanden. Die 1450 aus den damals niederbayerischen Städten Landshut und Lauingen ausgewiesenen Juden gingen zu einem Teil nach Regensburg und Heilbronn; die Augsburger Juden erreichten ab 1440 außer den schon genannten Städten noch die nächstgelegenen Reichsstädte Nördlingen, Rothenburg und Ulm. Die aus den böhmischen und schlesischen Städten Brüx und Brieg 1453 verwiesenen Juden gingen teilweise nach Leitmeritz und Krakau, und einige Juden aus Graz in der Steiermark fanden nach ihrer Vertreibung 1496 Zuflucht in Eisenstadt.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich für Städte aus dem Westen und Norden des Heiligen Römischen Reiches machen. Die 1418 von Koblenz flüchtenden Juden gingen teilweise nach Ahrweiler, diejenigen aus Köln nach 1424 in die gleiche Stadt und außerdem nach Deutz, Neuß, Bonn, Remagen und Linz am Rhein. Die 1457 die Stadt Hildesheim verlassenden Juden zogen, soweit urkundliche Nachrichten vorhanden sind, nach Braunschweig, Königslutter, Neubrandenburg und Peine.

¹⁰⁵ Moszek Awigdar Szulwas, *Die Juden in Würzburg während des Mittelalters*, Berlin 1934, S. 76f.

¹⁰⁶ Ebda, S. 79f.

¹⁰⁷ Auf Einzelnachweise wird hier verzichtet. Sie lassen sich aus den Ortsartikeln von *Germania Judaica III* (wie Anm. 10), jeweils zu Ziff. 4c, entnehmen. Eine systematische Übersicht ist für Teilband 3 (Gebietsartikel) geplant.

Nur selten lassen sich demgegenüber unmittelbare Verbindungen zu weiter entfernt liegenden Städten nachweisen, wobei hier allerdings noch ein erhebliches Forschungsdefizit besteht. Die Migrationswellen bewegten sich vor allem nach Osten in das vereinigte Königreich Polen-Litauen¹⁰⁸ und nach Süden in die oberitalienischen Republiken und Signorien. Venedig insbesondere, dessen Gemeinde im Ghetto Nuovo sich zum großen Teil aus deutschen Juden rekrutierte, wurde zu einem Zentrum der italienischen und auch insgesamt der aschkenasischen Judenschaft¹⁰⁹. Für Kölner Juden lassen sich für das späte 15. Jahrhundert die Zufluchtsorte Ferrara, Lemberg und Salzburg ausmachen, und für Regensburg läßt sich 1519 ein Emigrationsweg über Tirol nach Oberitalien belegen¹¹⁰. Zumeist allerdings ist nicht klar, ob Zwischenstationen gewählt wurden oder ob man sofort ein entfernteres Reiseziel ansteuerte.

Welcher der beiden beispielhaft belegten Lösungswege eingeschlagen wurde – ob man in einer abwartenden Haltung und in der Hoffnung auf baldige Rückkehr als „Vorstadtjude“ den Kontakt zur Heimatstadt aufrechterhielt, oder ob man lieber einen neuen Tätigkeitsbereich in einer näher oder entfernter gelegenen Stadt suchte – : Man blieb zumindest subjektiv der urbanen Tradition treu, auch weil sich damit am ehesten geschäftliche Betätigungschancen eröffneten. Die Vertreibung oder Emigration war jedenfalls kein unmittelbar auslösender Faktor für die Entstehung einer außerstädtischen, ländlichen Judenschaft. Sie bewirkte eher eine Konzentration der Judengemeinden auf einige wenige bedeutende Städte sowie eine Schwerpunktverlagerung gemeindlicher Aktivitäten an den Rand der Städte, in die Vororte und das Stadtumland, ohne daß deswegen die Traditionen der alten urbanen Gemeinden aufgegeben werden mußten. Das Heilbronner Umland und auch Göttingen-Weende sind dafür prägnante Beispiele.

Daß die zahlreichen Vertreibungen aus den Städten freilich langfristig eine Umorientierung auf das Land hin bewirkten, kann kaum bestritten werden. Diese Richtungsänderung war jedoch, worauf bereits hingewiesen wurde, weniger das Ergebnis eines bewußten und absichtsvollen Vorgehens als die Konsequenz eines von außen aufgezwungenen, neuen Lebensstils¹¹¹. Ein weiterer, diese Entwicklung befördernder Faktor muß jedoch zusätzlich in Rechnung gestellt werden: Die Ansiedlung von Juden auf dem Lande außerhalb geschlossener städtischer Siedlungsbereiche war vielfach das Ergebnis einer bewußten schutzherrlichen Politik kleinerer und größerer Feudalherren, die die sich bietenden Gelegenheiten zur Aktivierung und Ausnutzung des Judenregals entschlossen wahrnahmen, um dadurch ihre

¹⁰⁸ Hierzu Battenberg (wie Anm. 28), S. 208.

¹⁰⁹ Simon Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 6, Berlin 1927, S. 128f.; Ricardo Calimano, *Die Kaufleute von Venedig. Die Geschichte der Juden in der Löwenrepublik*, Düsseldorf 1988, S. 204ff.; Marion Steinbach, *Juden in Venedig 1516–1797. Zwischen Isolation und Integration*, Frankfurt/M. 1992, S. 81ff.

¹¹⁰ Mandat des Regiments in Innsbruck, die Juden unbehindert durch Tirol ziehen zu lassen, Raphael Straus (Bearb.), *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453–1738*, München 1960, Nr. 1071; hierzu s. Wenninger (wie Anm. 32), S. 178ff.

¹¹¹ S. Anm. 74.

Einnahmen zu steigern und einen jederzeitigen Zugriff auf potentielle Darlehensgeber zu ermöglichen. Da diese Ansiedlungspolitik als Teil der territorialen oder herrschaftlichen Verdichtungsprozesse in den Rahmen der frühmodernen Staatswerdung in Mitteleuropa gehört, ist sie als solche in der historischen Forschung längst bekannt und diskutiert¹¹². Um die Konsequenzen für die Verländlichung einer bisher überwiegend urbanen Bevölkerungsgruppe deutlich werden zu lassen, sollen drei gut dokumentierte Einzelbeispiele – zur Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach, zur Landgrafschaft Hessen-Darmstadt und zum Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel – herausgegriffen werden. Sie markieren zugleich drei Entwicklungsstufen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zu einer einheitlichen, sozialdisziplinierten Untertanenschaft.

1. 1528 entschloß sich der brandenburg-ansbachische Markgraf Georg der Fromme zur Aufnahme von Juden in seinen Marktorten und Städten Ansbach, Crailsheim, Fürth, Langenzenn, Roth und Windsbach¹¹³, durch die die bisher schon in Erlangen und Schwabach bestehenden Ansiedlungsmöglichkeiten erweitert wurden¹¹⁴. Im Laufe des Jahrhunderts kamen als weitere Zentren die Ortschaften Burgfarrnbach, Goldbach, Schnaittach, Ottensoos und Zirndorf hinzu¹¹⁵. Ähnliche Bemühungen der fränkischen Reichsritter von Seckendorff in den Dörfern Henfenfeld und Reichenschwand 1515, in denen ehemals Nürnberger Juden angesiedelt werden sollten, scheiterten allerdings am Widerspruch der Reichsstadt Nürnberg, die eine Schädigung ihrer Handelsinteressen befürchtete¹¹⁶. Auch soweit hier Städte betroffen waren, bildeten sie nun nicht mehr den eigentlichen sozialen Rahmen des Zusammenlebens der Juden; maßgebend war jetzt das Territorium oder die Herrschaft. Die für die Beziehungen zu den Christen maßgeblichen Rechtsvorschriften¹¹⁷ finden sich deshalb weniger in Ratsstatuten als in landesherr-

¹¹² Für den Bereich der Samtherrschaft Fürth, in der konkurrierend vom Domstift Bamberg und den Markgrafen von Brandenburg-Ansbach Juden angesiedelt wurden, s. J. Friedrich Battenberg, *Das Reichskammergericht und die Juden des Heiligen Römischen Reiches. Geistliche Herrschaft und korporative Verfassung der Judenschaft in Fürth im Widerspruch*, Wetzlar 1992, S. 8ff.; ders., *Juden am Reichskammergericht in Wetzlar. Der Streit um die Privilegien der Judenschaft in Fürth*, in: Bernhard Diestelkamp (Hrsg.), *Die Politische Funktion des Reichskammergerichts*, Köln 1993, S. 181–213, hier S. 191ff.; Hans Mauersberg, *Wirtschaft und Gesellschaft Fürths in neuerer und neuester Zeit. Eine städtegeschichtliche Studie*, Göttingen 1974, S. 26f., 44f.; für eine reichsgräfliche Herrschaft s. Claudia Ulbrich, *Sulamith und Margarete. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts*, Wien 1996.

¹¹³ Arnd Müller, *Geschichte der Juden in Nürnberg 1146–1945*, Nürnberg 1968, S. 92. Die Darstellung Müllers basiert zu einem großen Teil auf Originalakten des Stadtarchivs und des Staatsarchivs Nürnberg. Auf die dort detailliert nachgewiesenen Quellen sei verwiesen. Für Crailsheim detailliert jetzt Taddey (wie Anm. 96), S. 33ff.

¹¹⁴ Müller (wie Anm. 113), S. 99.

¹¹⁵ Ebda, S. 93, 95; Taddey (wie Anm. 96), S. 37, 86.

¹¹⁶ Müller (wie Anm. 113), S. 99.

¹¹⁷ S. dazu J. Friedrich Battenberg, *Rechtliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in der Frühneuzeit zwischen Reich und Territorium*, in: Rolf Kießling (Hrsg.), *Die Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995, S. 53–80, hier S. 69ff.

lichen Polizeiverordnungen und Dekreten. Für Brandenburg-Ansbach sind diese bereits 1508 in einer Judenordnung des Markgrafen Friedrich des Älteren enthalten¹¹⁸. Mit derartigen landesweiten Normen, die bald einen eigenständigen Rechtsbereich für ein Territorium bildeten¹¹⁹, schufen sich die interessierten Feudalherren schon bald ein Disziplinierungsinstrument, mit dem auch die Sozialgruppe der Juden in ein einheitliches Schema des Untertanenverbandes eingegliedert werden sollte. Markgraf Georg knüpfte deshalb 1528 an den Verbleib der Juden im Lande die Bedingung, daß diese statt des Wuchers „sich sonst erber Handwerk oder Handtierung mit redlichen Kaufen und Verkaufen nern, und dermassen, das dann dadurch die christenlichen Untertanen mit vervorteilt und beschwerd werden“¹²⁰.

2. Eine planmäßige Ansiedlungspolitik nach einer städtischen Judenvertreibung ist auch für die kleine hessische Teillandgrafschaft Darmstadt zu beobachten¹²¹. Von 1540 ab bis zum beginnenden 17. Jahrhundert wurden die Juden von der Residenzstadt Darmstadt ferngehalten. Die Kellereirechnungen der Landgrafschaft¹²² lassen erkennen, daß ab Mitte des 16. Jahrhunderts Judenfamilien einzeln in einem Kranz um Darmstadt herum angesiedelt wurden, von denen mindestens eine aus Darmstadt kam. Je eine Familie in den Dörfern Arheilgen und Eberstadt (beide heute Stadt Darmstadt) sowie Eberstadt, Pfungstadt und Nieder-Ramstadt im Pfungstädter Zentgerichtsbezirk sowie zeitweise auch Bessungen (heute Stadt Darmstadt) und Erzhausen wurde mit jährlichen Schutzgeldern zugunsten der landgräflichen Kellerei belegt. Auf diese Weise konnte der Landesherr den städtischen Konflikt zwischen Bürgerschaft und Judenschaft entschärfen, seinen Juden gleichzeitig aber eine quasi-urbane Stellung durch die Gewährung eines unmittelbaren Zugangs zum Darmstädter Jahr- und Wochenmarkt ermöglichen. Entscheidend aber war wohl der durch die planmäßige Ansiedlung entstandene fiskalische Vorteil: Die an die Schutzaufnahme nach den hessischen Judenordnungen von 1539 und 1585 geknüpfte Bedingung eines Vermögensnachweises in beträchtlicher Höhe¹²³ garantierte die Steuerkraft der landesherrlichen Schutzjudenschaft. Sie ließ nicht nur regelmäßig eingehende und damit für den Staatshaushalt kalkulierbare

¹¹⁸ Taddey (wie Anm. 96), S. 33ff.

¹¹⁹ S. etwa J. Friedrich Battenberg, *Judenverordnungen in Hessen-Darmstadt. Das Judenrecht eines Reichsfürstentums bis zum Ende des Alten Reiches*, Wiesbaden 1987.

¹²⁰ Taddey (wie Anm. 96), S. 35.

¹²¹ J. Friedrich Battenberg, Schutz, Toleranz und Vertreibung. Die Darmstädter Juden in der frühen Neuzeit (bis zum Jahre 1688), in: Eckhard G. Franz (Hrsg.), *Juden als Darmstädter Bürger*, Darmstadt 1983, S. 33–49; Adolf Müller, *Zur Geschichte der Judenfrage in den rechtsrheinischen Besitzungen der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt im 16., 17. und 18. Jahrhundert*, Leipzig 1937, S. 6ff. (antisemitische Tendenz).

¹²² Die Rechnungen gingen im Krieg verloren; doch hat der damalige Stadtarchivar Adolf Müller (s. Anm. 121) die die Juden betreffenden Eintragungen transkribiert. Sie haben sich als maschinenschriftliches Manuskript in seinem Nachlaß erhalten (Staatsarchiv Darmstadt, Bestand O 61 Müller); benutzt und ausgewertet in Battenberg (wie Anm. 82). Auf die dort über den Index leicht zu ermittelnden Nachweise wird verwiesen.

¹²³ Battenberg (wie Anm. 119), Nr. 39, 50, 54, 55, 69, 82, 102, 114, 120, 175, 218, 221, 232, 234, 240, 242, 265.

„Schirmgelder“ erwarten, sondern ermöglichte auch die Inanspruchnahme der Schutzjuden für kurzfristige Darlehen und sonstige von der Hofkanzlei erwartete Dienstleistungen. Der ab 1568 von Landgraf Georg I. in Eberstadt angesiedelte Jude Meyer war für diesen drei Jahrzehnte lang im Münz- und Wechselgeschäft tätig. Schließlich profitierten auch die in der Nachbarschaft ansässigen Reichsritter von Franckenstein von dieser Politik: Die von ihnen in die Burg Franckenstein bei Eberstadt aufgenommenen Juden nahmen ebenfalls am Handels- und Gewerbeleben der nahegelegenen Stadt Darmstadt teil. Die Zoll- und Geleitabgaben für den Weg zum Darmstädter Markt und zurück waren willkommene zusätzliche Einnahmen. Die Umgehung der Zollschräge – wie 1589 durch den Eberstädter Juden Meyer, der angeblich „bey Nacht neben den Schleggen bey Darmstadt durchgefahen und ungebürlich Wege gesucht“ hatte¹²⁴ – wurde deshalb mit vergleichsweise hohen Bußen geahndet.

3. Als letztes Beispiel sei auf die Judengemeinde im Dorf Meverode bei Braunschweig hingewiesen. In diesem Dorf ließ Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel 1578 nach Wiederzulassung der Juden in seinem Lande eine planmäßige Judensiedlung anlegen¹²⁵. Da seit 1546 die Juden aus der Stadt Braunschweig vertrieben waren¹²⁶, bestanden hier gute Chancen für eine Landsiedlung, die städtische Ersatzfunktionen übernehmen konnte. Eine Steuerliste von 1589/90 gibt Auskunft über die Herkunft der dort ansässig gewordenen Judenfamilien¹²⁷. Es waren dies vor allem nähergelegene Städte wie Alfeld, Bodenwerder, Brakel, Gronau, Hameln, Hannover, Lünge, Marburg und Verden, auffallenderweise jedoch nicht Braunschweig. Für die hier angeführten Neusiedler sowie für einige wenige andere Juden, deren Herkunft unbekannt oder nicht genau identifizierbar ist, ließ der Herzog zwölf Doppelhäuser errichten, die einer Zahl von etwa 100 Personen Platz boten¹²⁸. Freilich scheiterte dieses Experiment¹²⁹, als mit dem Tode des Herzogs 1589 der Hofrat und die Landstände des Herzogtums Wolfenbüttel an Einfluß gewannen und den jungen Herzog Heinrich Julius zur Ausweisung aller Juden aus dem Lande bewogen¹²⁹. Die Richtung der nur in Ansätzen verwirklichten landesherrlichen „Peuplierungspolitik“ aber wird deutlich: Durch modellhafte Ansiedlung einer kapitalkräftigen, politisch jedoch schwachen und disziplinierbaren Sozialgruppe in Stadtnähe sollte der Haushalt des Landes stabilisiert und der Kredit des Landesfürsten erhöht werden.

¹²⁴ Battenberg (wie Anm. 82), Nr. 1550.

¹²⁵ Ries (wie Anm. 6), S. 97ff.

¹²⁶ Ebda, S. 296f.; dies., Zum Zusammenhang von Reformation und Judenvertreibung. Das Beispiel Braunschweig, in: Helmut Jäger u.a. (Hrsg.), *Civitatium Communitas. Studien zum europäischen Städtewesen. Festschrift Heinz Stoob zum 65. Geburtstag*, Teil 2, Köln 1984, S. 630–654, bes. S. 638ff.; Hans-Heinrich Ebeling, *Die Juden in Braunschweig. Rechts-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von den Anfängen der jüdischen Gemeinde bis zur Emanzipation 1282–1848*, Braunschweig 1987, S. 23.

¹²⁷ Ebeling (wie Anm. 126), S. 126.

¹²⁸ Ries (wie Anm. 6), S. 98.

¹²⁹ Ebda, S. 319ff.

Die drei hier eher zufällig herausgegriffenen Beispiele belegen den im Laufe des 16. Jahrhunderts allmählich intensiver werdenden Zugriff des Landesherrn und Herrschaftsinhabers auf die ihm kraft Regalität¹³⁰ zugeordneten Juden. Da von der Territorialstaatslehre der Zeit die Regalität als Teil der Landeshoheit angesehen wurde und die *dignitas regalis*, die Regaliengewalt, ergänzend zum *merum imperium*, der hochgerichtlichen Jurisdiktionsgewalt, hinzutrat¹³¹, bestand auch beim Judenregal seit dem 16. Jahrhundert eine Tendenz zur Synchronisierung dieser Berechtigung mit der landeshoheitlichen Gewalt. Die am Beginn des Jahrhunderts noch eher zufällige „Ansiedlungspolitik“ wuchs unter dem Eindruck dieser Lehre allmählich zu einer planmäßigen „Peuplierungspolitik“ mit eindeutig fiskalischem Vorzeichen. Als Kennzeichen dieser Politik kann die möglichst gleichmäßige Besiedlung des dem Landesherrn und Herrschaftsträger unterstehenden Landes außerhalb der Stadtgrenzen mit kapitalkräftigen Juden angesehen werden, die dennoch kontrollierbar und für den „Gemeinen Nutzen“ in der Person des Schutzherrn verfügbar blieben. Erst in dem Augenblick, in dem auch die Städte in den Untertanenverband eingegliedert waren und ein Widerstand von der Bürgerschaft bzw. den zünftisch organisierten und die jüdische Konkurrenz fürchtenden Gewerben nicht mehr zu erwarten war, konnten auch die Stadtbereiche in die hier interessierenden „Peuplierungsmaßnahmen“ einbezogen werden. Dies aber geschah zumeist erst in einer späteren Zeit.

IV

Es hat sich gezeigt, daß die suggestive Formel „Aus der Stadt auf das Land“, die einen geradlinigen, durch keinerlei Zwischenglieder vermittelten Migrationsprozeß assoziieren läßt, nur als Umschreibung eines komplizierten historischen Prozesses verstanden werden kann. In diesem Beitrag konnte er nur anhand einiger repräsentativer Beispiele kommentiert, nicht aber in seinen Tiefendimensionen völlig ausgelotet werden. Die Frage nach den Änderungen in den Lebensformen mußte ausgeklammert bleiben, und es konnte insbesondere nicht beschrieben werden, was ländliche Existenz für Juden im 16. Jahrhundert ausmachte. Es mußte z.B. offenbleiben, ab wann der das 18. Jahrhundert für die Juden des Landes bestimmende Viehhandel zur typischen Erwerbsquelle wurde¹³². Mangels ausreichender Quellen mußte auch die Sichtweise der den Veränderungsprozeß erleidenden Juden selbst vernachlässigt werden; es bedürfte einer systematischen Auswertung der rabbinischen Responsen und der gemeindlichen Takkanot, um einschlägige Hinweise ermitteln zu können. Die Reaktionen der Juden konnten nur aus der Sicht der Herr-

¹³⁰ Hierzu Dietmar Willoweit, *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit*, Köln 1975, S. 47ff.

¹³¹ Ebda, S. 54ff.

¹³² Dazu Battenberg (wie Anm. 21); s. etwa auch Uri R. Kaufmann, Viehhandel und Viehhändler im Umkreis der hessischen Bergstraße 1780–1914, in: *Geschichtsblätter Kreis Bergstraße* 25 (1992), S. 67–83.

schaftsträger, die ihre Akten der Nachwelt hinterlassen haben, erschlossen werden. So müssen auch die Ergebnisse dieses Beitrags notwendigerweise unbefriedigend bleiben.

Dennoch aber ließen sich einige Tendenzaussagen aus den Akten und Äußerungen der Zeitgenossen herauskristallisieren, durch die der Verländlichungsprozeß der Juden des Heiligen Römischen Reiches an der Schwelle zur Neuzeit charakterisiert werden kann. In Anknüpfung an die vier einleitend als Leitlinien der vorstehenden Analyse vorläufig formulierten Thesen kann nun in Kenntnis der hier interessierenden Ereignisse und Geschehensabläufe das Folgende festgehalten werden:

1. Die in der historischen Forschung seit jeher als epochemachend charakterisierten städtischen Judenvertreibungen an der Schwelle zur Neuzeit waren für die Frage der Verländlichung der deutschen Juden nur *ein* Faktor in einem vielschichtigen Ursachenkomplex. Es ist nicht auszuschließen, daß einzelne Juden einen direkten Weg von der Stadt aufs Land fanden und gleichzeitig ihre Lebensformen an die neuen Bedingungen anpaßten. Quellenmäßig läßt sich dies aber in keinem Fall direkt beweisen, und es dürfte wohl auch kaum dem Normalfall entsprochen haben¹³³. Wenn einzelne Juden unter dem Druck der Verhältnisse in Dörfer abwanderten, so geschah dies immer in Stadtnähe und in der Hoffnung auf baldige Wiederzulassung in die Stadt oder wenigstens auf einen Anteil am Markt- und Gewerbeleben der von ihnen verlassenen Stadt. Diese „Vorstadtjuden“ waren also zunächst nichts anderes als „quasi-rurale“ (bzw., von einem anderen Blickwinkel betrachtet, „quasi-urbane“) Juden, die sich auch rechtlich der alten Gemeinde zugehörig fühlten und sich nur unter dem Zwang der Verhältnisse mit Ersatzorganisationsformen zufrieden geben mußten. Im Falle der Vertreibung aus Reichsstädten oder auch bei offensichtlicher Verletzung des Judenregals durch einen Stadtherrn¹³⁴ konnten sie sich der Hilfe des obersten kaiserlichen Schutzherrn und seiner Gerichte versichern, bisweilen sogar eine Wiederzulassung in die Städte erreichen. Normalerweise jedoch wurde aus dem Provisorium der Vorstadtexistenz allmählich ein Dauerzustand, der die Relikte der Urbanität sich verflüchtigen ließ und neue Lebensstile erzwang.

2. Dem aus dem Vorstadtjudentum resultierenden Verländlichungsprozeß stand eine diesen retardierende Migrationswelle gegenüber, die auf lange Sicht hin wieder stärker wurde, dem absolutistischen Landesherrn des 17. und 18. Jahrhunderts wohl auch zumeist entgegenkam. Es ist dies eine Wanderungsbewegung zwischen den Städten des Reiches und auch in die attraktiveren urbanen Zentren Polen-Litauens und Oberitaliens. Da die Städtevertreibungen des späten 15. und des frühen 16. Jahrhunderts selten abrupt und in vollem Umfang durchgeführt wurden, auch keineswegs alle Reichs- und Territorialstädte erfaßten, gab es für diejenigen Juden, die über weiterreichende geschäftliche, freundschaftliche und verwandtschaftliche

¹³³ Zum gleichen Ergebnis kommt jetzt auch Mentgen (wie Anm. 28), S. 72, 102ff., 594.

¹³⁴ S. etwa die von Sabine Frey, *Rechtsschutz der Juden gegen Ausweisungen*, Frankfurt/M. 1983, analysierten Prozesse von Juden vor dem Reichskammergericht und dem Reichshofrat.

Beziehungen verfügten, immer die Möglichkeit, in eine andere Stadt auszuweichen. Einige wenige Städte wie Hamburg und Emden, in denen vorher keine Juden geduldet waren, wurden in dem Augenblick zu bevorzugten Wanderungszielen, als die Stadträte den ökonomischen Nutzen der zuziehenden Juden erkannt hatten. Attraktivität gewannen auch solche Städte, die aus landesherrlichem Impuls heraus auf Kameralgut gegründet wurden, um eine kapitalkräftige Bevölkerung zum Nutzen des Staatshaushalts und zur „Peuplierung“ öder Landstriche anzuziehen. Das hier angesiedelte Judentum konnte allerdings an die alten Traditionen der autonomen Judengemeinden des Alten Reiches nicht mehr anknüpfen; es mußte vielmehr neue Formen urbanen Lebens entwickeln, die sich aus unterschiedlichen Wurzeln zusammensetzten.

3. Angesichts dieser beiden sich gegenseitig hindernden oder gar neutralisierenden historischen Prozesse kam dem seit dem 16. Jahrhundert immer stärker werdenden landesherrlichen Impuls die für die Zukunft entscheidende Rolle zu. War der Landesherr oder ein sonstiger Herrschaftsträger in der Lage, die Dominanz der gewerblichen, eine Konkurrenz der Juden zurückweisenden Organisationen in den Städten zurückzudrängen, und konnte er schließlich erreichen, daß diese in seinen Untertanenverband vollständig eingegliedert wurden, war für ihn eine neuerliche Ansiedlung von Juden in der Stadt wieder sinnvoll. Zunächst aber mußte er sich zu meist damit begnügen, den Juden, die er als kapitalkräftige Steuerzahler und Darlehensquellen an sich binden wollte, eine wirtschaftlich attraktive Wohnung auf dem Lande anzubieten. Das Interesse an einer Kontrolle und Disziplinierung der Untertanenschaft, das auch die Juden einbezog und einem Konformitätsdruck unterwarf, bewog ihn mehr und mehr zu einer planmäßigen Ansiedlungspolitik bis hin zur Gründung modellhafter Dorfsiedlungen. Das Interesse der Juden an einer Aufrechterhaltung städtischer Marktbeziehungen gebot vielfach eine Ansiedlung von Juden in Stadtnähe, bis schließlich das Vordringen des Viehhandels und neue ländliche Wirtschaftsformen auch diese Verbindung entbehrlich machten. Dieses landesherrliche Interesse war letztlich der entscheidende Faktor, der den Verländlichungsprozeß im Ancien Régime vor der Emanzipationszeit voranbrachte.

4. Schließlich muß noch einmal betont werden, daß die Verländlichung eines großen Teils der Juden, die zumindest bis ins 14. Jahrhundert hinein einer völlig urbanen Bevölkerungsgruppe angehörten, ein mehrphasiger, über mehrere Generationen sich hinziehender historischer Prozeß war, der auch durch die erzwungene Begründung eines Wohnsitzes auf dem Lande nicht zum Abschluß kam. Die „Judendörfer“¹³⁵ als typische Erscheinungen der Spätzeit des Alten Reiches waren das Ergebnis einer längeren Entwicklung. Der Vorstellungswelt des 16. Jahrhunderts hätte eine solche Erscheinung widersprochen, da die dörfliche Atmosphäre noch

¹³⁵ Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969. Allerdings kam es zu dieser Entwicklung nicht überall im Reichsgebiet. Für den Bereich des Oberfürstentums Hessen (s. Anm. 76) ist eher von einer auf mehrere Dörfer verteilten Siedlung auszugehen, die im Interesse einer planmäßigen landesherrlichen „Peuplierungspolitik“ die wirtschaftliche Versorgung räumlich ausgedehnter Flächen in Stadt und Land intendierte.

nicht eigentlich zur Lebenswelt der aus den Städten ausgewanderten Juden geworden war. Der Zug aufs Land brachte eher eine ungewollte, sich nur allmählich durchsetzende Verländlichung mit sich, und er wurde erst dann zu einem weiteren Entwicklungen auslösenden, geschichtsträchtigen Prozeß, als er von neuen Schutzherrn auf dem Lande bewußt zur „Peuplierung“ ihrer Dörfer und Märkte mit Juden zwecks Partizipation an den Judennutzungen vorangetrieben wurde. Auch diese neuzeitliche, fiskalisierte Schutzpolitik bedürfte im Hinblick auf das hier diskutierte Problem neuer Überlegungen.

Stadt und Land: Zur „inneren“ Situation der süd- und westdeutschen Juden in der Frühneuzeit

von

STEFAN ROHRBACHER

In der Geschichte der Juden in Deutschland vollzog sich im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit ein wenn auch nicht jäher, so doch tiefgreifender Umbruch¹. Die fortschreitende Vertreibung aus den traditionsreichen städtischen Zentren jüdischen Lebens an Rhein, Main und Donau, die bereits im 14. Jahrhundert einsetzte und mit dem Untergang der Gemeinde zu Regensburg (1519) im wesentlichen ihren Abschluß fand, führte zu einer starken Abwanderung nach Norditalien und insbesondere nach Osteuropa; die in Deutschland verbleibende jüdische Bevölkerung fand sich zunehmend in Existenznischen in vorwiegend ländlichem Milieu abgedrängt. Bedeutende städtische Gemeinden von überregionaler Ausstrahlung bestanden nach 1519 schließlich nur noch in Frankfurt am Main, Worms und Friedberg in der Wetterau. Zwar haben auch in früherer Zeit schon Juden in kleinen und kleinsten Gruppen und nicht selten wohl auch als Einzelne außerhalb der städtischen Gemeinden in einer Vielzahl von Dörfern und Flecken verstreut gesiedelt. Ungeachtet mancher Unsicherheiten im Hinblick auf die quantitativen Relationen² hat es sich bei der jüdischen Landbevölkerung des Spätmittelalters aber unzweifelhaft um eine qualitative Minorität an der Peripherie einer Siedlungsstruktur gehandelt, die durch die urbanen Zentren jüdischen Lebens bestimmt war. An der Schwelle zur Frühneuzeit wurde diese Peripherie nun in immer stärkerem Maß zum hauptsächlichen Rückzugsraum; vor allem in Süd- und Westdeutschland lebte die jüdische Bevölkerung im 16. und frühen 17. Jahrhundert mehrheitlich auf dem Land.

¹ Dieser Beitrag entstand im Zusammenhang mit Arbeiten an dem deutsch-israelischen, aus Mitteln der German-Israeli Foundation geförderten Gemeinschaftsprojekt *Germania Judaica IV* unter Leitung von Prof. Dr. Stefi Jersch-Wenzel (Berlin) und Prof. Dr. Mordechai Breuer (Jerusalem).

Im folgenden verwandte Abkürzungen:

b. = ben, „Sohn des...“

R. = Rabbi[ner]

² Angesichts der in dieser Zeit vielfach recht geringen Seelenzahl auch bedeutenderer städtischer jüdischer Gemeinden und unserer sehr begrenzten Kenntnis der Gegebenheiten auf dem Land ist der hypothetische Charakter der vom Quellenbefund her zunächst naheliegenden Auffassung zu betonen, wonach der zahlenmäßige Anteil der verstreut auf dem Land lebenden Juden an der jüdischen Gesamtbevölkerung im Spätmittelalter unbedeutend gewesen sei.

Nach ihrem überkommenen Selbstverständnis waren die Juden Stadtbewohner, war jüdisches Leben an die Stadt gebunden. Noch in der Frühneuzeit, als dies ganz unübersehbar längst nicht mehr der Wirklichkeit entsprach, spiegelt sich in den hebräischen Quellen deutlich die Vorstellung, daß der Gegensatz zwischen Stadt und Land gleichbedeutend sei mit dem Gegensatz zwischen Orten, an denen jüdische Gemeinden bestanden, und solchen, an denen keine oder allenfalls einzelne Juden lebten. Tatsächlich lassen die jüdischen, zumeist rabbinischen Autoren klare Begriffe vom „Dorf“ und von der „Stadt“ oft vermissen – von den für die ländliche jüdische Siedlung besonders wichtigen Marktflecken mit ihrem tendenziell städtischen Gepräge ganz zu schweigen. Ihr Wahrnehmungsinteresse war auf die Existenz und die Lebensfähigkeit der jüdischen Gemeinschaften gerichtet und weniger auf den Charakter der Orte, an denen sich diese Gemeinschaften fanden; und so erhellen ihre Aussagen in erster Linie die Persistenz eines traditionellen Stadt-Land-Schemas, anhand dessen sich die unterschiedlichen Qualitäten jüdischen Lebens von jeher idealtypisch hatten beschreiben lassen³. Demnach lebten die Juden auf dem Land ein Leben in Vereinzelung und Isolation, losgelöst von oder doch nur unzureichend verbunden mit jenen Regeln und Strukturen, die eine Gesetz und Brauch gemäße Existenz ermöglichten und bestimmten. Ungeachtet der unscharfen Prämissen und der groben Generalisierung charakterisieren solche Aussagen jedoch in mehr oder weniger zutreffender Weise die Gegebenheiten jüdischer Existenz auf dem Lande – in jenem Umfeld, in das die aus den Städten vertriebene Judenheit verwiesen war. Dieser Situation des Umbruchs und ihren Auswirkungen auf die „inneren“ Verhältnisse der Juden, auf die religiöse Lebensführung des Einzelnen, das Leben in der Gemeinschaft und den übergemeindlichen Zusammenhalt wendet sich dieser Beitrag zu.

I

Vor dem Neujahrsfest des Jahres 5348, im Frühherbst 1587, schickten die jüdischen Bewohner des Dorfes Acholshausen⁴ wie wohl jedes Jahr um diese Zeit zwei Männer in das einige Wegstunden entfernte Eibelstadt⁵, um von dort eine Thora-

³ Charakteristisch ist die Darstellung von R. Chajjim b. Bezalel von Friedberg (1575), wonach die Juden in Polen, anders als in Deutschland, „nicht auf dem Land“, sondern „alle in den Gemeinden“ lebten; s. u. S. 45f.

⁴ Etwa 20 km südlich von Würzburg gelegen. Einzelne Nennungen von Acholshäuser Juden als Gläubiger von Bürgern zu Ochsenfurt für 1580/94 bei Thomas Michel, *Die Juden in Gaukönigshofen/Unterfranken 1550–1942*, Wiesbaden 1988, S. 38. Juden haben in dem mediaten, dem Stift Haug gültbaren Dorf offenbar kontinuierlich bis ins 20. Jahrhundert gelebt.

⁵ Am Main, nahe Würzburg gelegen. Die Geschichte der jüdischen Gemeinde, im frühen 17. Jahrhundert Sitz des Würzburger Landesrabbinats, ist kaum erforscht; vgl. aber Markus Bohrer, *Die Juden im Hochstift Würzburg im 16. und am Beginne des 17. Jahrhunderts*, Ms. Dissertation, Freiburg i.Br. 1922, S. 103–106; Daniel J. Cohen, *Irgune Bne ha-Medinah be-Ashkenas ba-me'ot ha-shwa'-'esreh ve-ha-shmoneh-'esreh*, Ms. Dissertation, Jerusalem 1967, Bd. 1, S. 170, Bd. 3: Appendices, S. 382.

rolle zu holen, so daß wenigstens während der hohen Feiertage Gottesdienst gehalten werden konnte⁶. Denn in dem kleinen unterfränkischen Dorf besaß man kein einziges *Sefer Torah*; und auch die zweite Hauptvoraussetzung für den gemeinschaftlichen Gottesdienst, die Anwesenheit von mindestens zehn erwachsenen männlichen Betern, konnte wohl nur für die Festtage und nur durch Hilfe von auswärts sichergestellt werden⁷. Während sich Gäste zur Vervollständigung des *Minjan*, der Zehnzahl, in den Dörfern Frankens aber wohl in aller Regel finden ließen, wurden die kostbaren heiligen Schriftrollen den Nachbarn nicht immer ohne weiteres anvertraut; und Fälle wie dieser, in dem die Acholshäuser Emissäre es auf dem Heimweg tatsächlich an der gebotenen Ehrfurcht und Sorgfalt fehlen ließen und die entliehene Thorarolle sogar im Haus eines Christen abstellten, um sich sinnlos betrinken zu können, mußten die zögernde Bereitwilligkeit der Leihgeber vollends dämpfen.

Für einen Rabbiner aus der Provinz wie R. Abraham b. Simon ha-Levi Stang, in dessen Papieren sich dieses Beispiel für die oft schwierigen Bedingungen jüdischen religiösen Lebens auf dem Lande findet, war Acholshausen kein Einzelfall. Allenthalben wohnten in Süd- und Westdeutschland im ausgehenden 16. Jahrhundert Juden in kleinen und kleinsten ländlichen Ansiedlungen verstreut⁸, und häufig lebten diese Landjuden ohne jüdische Nachbarschaft am Ort. Wo sich in den Landorten jüdische Nachbarn fanden, waren sie wie in Acholshausen häufig zu wenig zahlreich, um eine Gemeinde bilden zu können; und so standen hier der Erfüllung selbst der elementarsten Erfordernisse religiöser Lebensführung immer wieder große Hemmnisse entgegen. Manchmal erlaubten die äußeren Bedingungen zumindest permanente Arrangements, die den größten Übelständen notdürftig Abhilfe zu schaffen versprachen, sich aber oft als konfliktträchtig erwiesen. So war es bei zwei anderen fränkischen Landorten, um deren Angelegenheiten sich R. Abraham Stang zu kümmern hatte: Hochhausen und Impfingen im Taubergrund⁹ waren einander nah genug benachbart, daß die wenigen jüdischen Bewohner des einen am Gottesdienst des anderen Ortes teilnehmen konnten. Auf sich allein gestellt, hätte man weder hier noch dort Gottesdienst halten können. So aber sollten beide Orte in allen Belangen als *eine* Gemeinde gelten und handeln – von der Abhaltung

⁶ Der Fall ist dokumentiert in Bodleian Library, Oxford, Ms. Oppenheim 321, fol. 15v.; vgl. Eric Zimmer, R. Awraham ha-Levi Stang. Perek be-toldot ha-rabbanut be-Ashkenas ba-me'ah ha-shesh-‘esreh, in: *Festschrift Joseph Dov Soloveitchik*, Jerusalem 1984, S. 907–926.

⁷ Von einer jüdischen Gemeinde in Acholshausen kann also für diese Zeit keine Rede sein; vgl. dagegen Michel (wie Anm. 4), S. 37.

⁸ Selbst die Niederlassung einzelner Juden abseits der Siedlungen ist auf dem Land gelegentlich bezeugt. So lebte 1594 ein Jude auf einer Einöde bei Horb im Schwarzwald; vgl. Wilfried Braunn (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden bis zum Jahr 1600 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart und im Staatsarchiv Ludwigsburg*, Stuttgart 1982, Nr. 835.

⁹ Unweit Tauberbischofsheim. Juden haben in beiden Orten offenbar kontinuierlich bis in die Zeit des Nationalsozialismus gelebt. Für Hochhausen war ihre Anwesenheit bislang erst seit dem 17. Jahrhundert bekannt; vgl. Franz Hundsnurscher/Gerhard Taddey, *Die jüdischen Gemeinden in Baden. Denkmale, Geschichte, Schicksale*, Stuttgart 1968, S. 271; Braunn (wie Anm. 8), Nr. 821, 827, 847.

regelmäßiger Gottesdienste bis hin zur Einrichtung eines Vereins zur Ausstattung mittelloser Bräute¹⁰.

Allerdings erwiesen sich die Möglichkeiten gemeinschaftlichen religiösen Lebens in der Praxis auch unter diesem Arrangement als eng begrenzt. Ohnehin kannte man ein institutionell gefestigtes Gemeindeleben in den wenigsten Landorten; oft war es letztlich den Mitteln und der Bereitschaft der wenigen Wohlhabenden, nicht selten des einzigen mehr oder weniger reichen Mannes am Ort anheimgestellt, nicht nur die Armen zu speisen, sondern auch einen Betraum mit allem nötigen Zubehör einzurichten und zu unterhalten, vielleicht auch für einen Vorbeter und Kinderlehrer zu sorgen. So waren diese Einrichtungen, Ausfluß frommen Gemeinsinns Einzelner und Ergebnis mühsam erzielter Übereinkünfte der Gemeinschaft, prinzipiell wenig belastbar; und mit jeder zusätzlichen Aufgabe und jeder Veränderung der Rahmenbedingungen stellte sich die Frage nach den Modalitäten ihres Funktionierens neu.

Auch in den beiden Orten im Taubergrund war es schwer, zusammenzufinden. Eine Synagoge existierte hier wie vielerorts nicht, sondern lediglich ein privater Betraum im Haus eines Gemeindegliedes, des gelehrten Beer Segal in Impfingen, dem auch die Thorarollen gehörten. Es war keineswegs selbstverständlich, daß beides unentgeltlich zur Verfügung gestellt wurde, wie es die Bewohner von Hochhausen wünschten. Ihr Hinweis auf solche uneigennütigen Wohltäter, denen der Lobpreis in Memorbüchern und allsabbatlichen Benediktionen Lohn genug sei, traf wohl die rauen Zeitverhältnisse nicht recht. „Denn in den meisten Gemeinden“, schreibt R. Abraham Stang, „muß man [sogar] Geldmittel aufwenden, um den Vorbeter dazu zu bringen, daß er aus seiner [eigenen] Thorarolle liest“¹¹ – weil nämlich die Gemeinden selbst häufig gar keine Thorarollen besaßen und das Amt des Vorbeters nurmehr als Einnahmequelle begriffen wurde.

Immerhin überzog in Franken im ausgehenden 16. Jahrhundert ein feines Netz jüdischer Siedlungen das Land, und neben Orten wie Acholshausen, Impfingen oder Hochhausen gab es hier auch solche mit recht beachtlichen, lebensfähigen jüdischen Gemeinden, die teilweise ein weites Umland an sich binden konnten. In anderen Gegenden Süd- und Westdeutschlands war dies kaum der Fall. So hatte die Landgrafschaft Hessen-Marburg im 16. und frühen 17. Jahrhundert überhaupt nur zwei oder drei jüdische Gemeinden von wahrnehmbarer Größe aufzuweisen, deren bedeutendste, jene zu Kirchhain, in dieser Epoche wohl niemals sehr viel mehr als zehn Familien umfaßte; ansonsten lebten über die ganze Landgrafschaft verstreut in einer Vielzahl von Orten bei starker Fluktuation ständig oder auch nur zeitweise einzelne Juden. Von einer regelrechten Siedlungsstruktur wird man hier wohl nur im Hinblick auf jene wenigen Orte sprechen können, an denen sich jüdisches Leben über die pure Anwesenheit von Einzelpersonen hinaus auf Dauer etablieren konnte. Der überwiegende Teil der jüdischen Bevölkerung lebte hier abgeschnitten

¹⁰ Bodleian Library, Oxford, Ms. Oppenheim 321, fol. 16v.

¹¹ Ebd. Übersetzungen aus dem Hebräischen hier und im folgenden, soweit nicht anders vermerkt, durch den Verf.

von jeder Möglichkeit gemeinschaftlichen religiösen Lebens. Allenfalls über die hohen Feiertage wird es den Bewohnern der entfernten Landorte möglich gewesen sein, nach Kirchhain zu kommen, wo „eine schlechte Kammer undt nichts weniger als einer Synagoge ähnlich“ als Betraum diente. Der Eigentümer, ein alter Mann, konnte sich nicht entsinnen, daß jemals ein Rabbiner „in dießer Schuhen profitirt haben“ sollte¹². Auch in Schotten, wo noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts erst einzelne Juden lebten, hat man damals „die schul angefangen und zuweilen heimlich dann auch zuzeiten öffentlich fortgeführt“, doch wurden die Gottesdienste hier durch den Amtskellner und den Pfarrer zeitweise ganz unterbunden¹³.

Einen Rabbiner scheint es im 16. und frühen 17. Jahrhundert in ganz Hessen-Marburg nicht gegeben zu haben¹⁴; in religiös-rechtlichen Zweifelsfragen wandte man sich wohl an das Rabbinat in Friedberg¹⁵. Doch grundsätzlich war den Schwierigkeiten, die einer religiösen Lebensführung fern der Gemeinden entgegenstanden, kaum abzuweichen. So konnte sicher nicht an jedem der vielen Orte, an denen sporadisch einzelne Juden und doch wohl auch Jüdinnen lebten, ein Tauchbad eingerichtet werden – und zumal eines, das allen rituellen Anforderungen exakt entsprach. Die Verfügbarkeit tauglicher Tauchbäder stellte auch andernorts im Süden und Westen Deutschlands ein erhebliches Problem für die verstreut auf dem Lande lebenden Juden dar. So erging an R. Isaak b. Elieser Lippmann Mise'a, der um 1580 in Aach im Nellenburgischen¹⁶ amtierte, eine Anfrage „wegen eines Einzelnen, der allein [d.h. als einziger Jude] in einer Ansiedlung wohnte und dessen Frau nirgendwo ihr Tauchbad nehmen konnte als im Fluß, ob es ihr erlaubt sei oder nicht, während des ganzen Jahres in den Fluß einzutauchen“. Die pragmatische

¹² Hauptstaatsarchiv Marburg, Protokolle II Marburg A Nr. 2, Bd. 44, fol. 48r.–49v. (1649). „Profitieren“: öffentlich lehren.

¹³ Zentralarchiv der Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau, Darmstadt, Schotten Nr. 143.

¹⁴ Angesichts des in dieser Hinsicht sonst ganz eindeutigen Befunds will es wenig besagen, daß der Pfarrer zu Kirchhain, der 1629 beredete Klage über das „Ruffen, Singen, Hornblasen“ der dortigen Juden führte und zu befürchten vorgab, daß der Ort „ein recht Judennest“ werde, einen Moyses als „Rabbi und Oberamtman“ der Juden bezeichnete; Hauptstaatsarchiv Marburg, 19b, Reg. Marburg, Schlagwortrepositor 30. Ich danke meiner früheren Kollegin Dr. Susanne Schlöser, jetzt Stadtarchiv Heilbronn, die mir das hessen-marburgische Quellenmaterial zur Verfügung stellte.

¹⁵ Vgl. Daniel J. Cohen, Die Entwicklung der Landesrabbinate in den deutschen Territorien bis zur Emanzipation, in: Alfred Haverkamp (Hrsg.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981, S. 221–242, hier S. 235.

¹⁶ Unweit Singen am Hohentwiel. Die jüdische Gemeinde dieses Städtchens war bis 1583 Sitz eines Rabbinats und einer offenbar wohlfrequentierten Talmudhochschule und damit ungeachtet ihrer offenbar geringen Größe eine der bedeutenderen Stätten jüdischen Lebens in Süddeutschland; vgl. Isaak Mise'a, *She'elot u-teshuwot Jefe'eh Nof*, Ed. Jerusalem 1986, Orach Chajjim Nr. 69, 74; Joreh De'ah Nr. 10, 101, 113, 141; Choshen Mishpat Nr. 3, 22. Frühere Angaben, wonach die Gemeinde auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung (1583) immerhin zehn Haushaltungen umfaßt habe (vgl. zuletzt *Germania Judaica*, Bd. 3: 1350–1519, Teil 1: Aach-Lychen, hrsg. von Arye Maimon, Tübingen 1987, S. 1), lassen sich durch eine Auswertung der erhaltenen Schutzbriefe nicht bestätigen. Diesen Hinweis verdanke ich Gisela Roming, Konstanz. Die Gemeinde erlosch 1604/08.

Antwort, bezeichnend für die Zeitumstände, erklärte diesen Notbehelf für zulässig¹⁷.

Auch eine weitere Grundfeste der religiösen Lebensführung, die peinlich genaue Beachtung der Schächtvorschriften, ist in den kleinen und kleinsten Ansiedlungen auf dem Lande offensichtlich ins Wanken geraten. Grundsätzlich war es zwar stets jedermann (und auch jeder Frau) erlaubt, für den eigenen Bedarf selbst zu schächten, sofern man über die nötigen Kenntnisse und Fertigkeiten verfügte; doch ist dies wegen mangelnder Voraussetzungen und aus Rücksicht auf die zweifelsfreie rituelle Unbedenklichkeit in der Frühneuzeit bereits die Ausnahme gewesen und das Schächtwesen angesichts verbreiteter Mißstände nach Möglichkeit unter rabbinische Aufsicht gestellt worden. Die zahlreichen jüdischen Metzger aber waren keineswegs allesamt approbierte Schächter, sondern wandten sich vielfach ausschließlich an eine christliche Kundschaft, der sie das Fleisch im Hausiererkorb ins Haus trugen. Die Versorgung der jüdischen Bevölkerung mit koscherem Fleisch konnten sie dagegen nicht gewährleisten; und nicht jeder entlegene Ort, an dem Juden wohnten, wurde regelmäßig von einem Schächter aufgesucht. Vereinzelt lebende Juden, die sich dies leisten konnten, stellten wohl gelegentlich einen eigenen Schächter an, der dann oft auch als Kinderlehrer fungierte¹⁸; aber der Regelfall konnte dies nicht sein.

Allerdings hatte man offenbar zumindest in bestimmten Gegenden ein Distributionssystem geschaffen, das freilich seine Gefahren barg. So wurde R. Isaak Mise'a wegen der zweifelhaften Tauglichkeit eines ganzen Stücks Vieh befragt, das in Einzelteile zerlegt und in einem Faß eingepökelt per Schiff über eine Entfernung von sechs Parasangen¹⁹ versandt worden war. Das Faß hatte man sorgfältig verschlossen, „wie es der Handwerker üblicherweise verschließt“; doch „es war nicht versiegelt, wie es sich gehört, sondern es waren die [hebräischen] Buchstaben *kasher* [d. h. rituell tauglich, rein] darauf geschrieben und ein Davidstern mitten auf den Deckeln, [doch] er hätte zur Hälfte auf den Deckeln und zur Hälfte auf den Seiten des Fasses sein sollen“. Zudem hatte man das Faß anschließend unbewacht in einem Lager-

¹⁷ Isaak Mise'a (wie Anm. 16), Joreh De'ah Nr. 113. Kernpunkt der halachischen Diskussion ist die Frage, ob der Fluß je nach Jahreszeit, insbesondere im Monat Nisan, nicht womöglich mehr Regen- oder Schmelzwasser als Quellwasser führt. Zur rituellen Reinigung ist fließendes Wasser aber nur dann tauglich, wenn es sich um Quellwasser handelt. Die Antwort von R. Isaak Mise'a verweist auch auf die unterschiedlichen Gegebenheiten in Aach, wo ein Quellbecken das Flußwasser sammelte und für die Reinigungsbäder benutzt werden konnte, und an R. Isaaks früherem Wirkungsort Hechingen, wo dagegen die Errichtung eines besonderen Tauchbads erforderlich war.

¹⁸ Von seinem Vater, der im frühen 15. Jahrhundert in Höchstädt an der Donau lebte, erwähnt dies bereits Josef b. Moses, *Sefer Leqet Josher kolel minhagim pesaqe halakhot u-teshuwot shel rabbo hagg'a'on Ba'al Trumat ha-Deshen* (= Israel Isserlein Aschkenasi), Ed. Berlin 1864, Joreh De'ah S. 97. Auch Ascher Reichshofen, der als Kinderlehrer über die Dörfer zog, erwarb die Approbation als Schächter und Fleischbeschauer; vgl. Moses Ginsburger (Hrsg.), *Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsaß 1598–1635*, Berlin 1913, S. 13, 16.

¹⁹ Das altpersische Längenmaß war bei den Juden teilweise bis ins 19. Jahrhundert im Gebrauch; für gewöhnlich entspricht eine Parasange einer Entfernung von ca. 6 km.

haus für ankommende Schiffsladungen abgestellt, wo die Zollabwicklung erfolgte, und es endlich auf einem Karren eine weitere Parasange zu seinem Empfänger transportiert²⁰. Aber selbst ein solcher Umgang mit geschächtem Fleisch, der keine Gewähr gegen unabsichtliche wie auch böswillige Verunreinigungen bot, wurde von den rabbinischen Autoritäten notgedrungen in Kauf genommen. Als ärger betrachtete man andere Mißbräuche, die sich auf dem Lande eingeschlichen hatten. So heißt es in den Verordnungen der Frankfurter „Rabbinerkonferenz“ von 1603:

„[...] dass etliche, sonderlich uf den Dörffern²¹, sich des Schechtens und Nachgreiffens²² ahnmassen, welches ihnen doch nitt gebürtt, ihrer auch ein Theill desselben unerfahren, und ob sie schon von einem Gelerten, der hier zu verordnet, gelernet haben, so üben sie sich doch nitt im Rechtten vom Schechten und Nachgreiffen, wie ihnen befohlen ist, wodurch dasselbig in Vergess kömpt und daher ervolgtt, dass sie der Gemeindte²³ gleich als von einem Aas zu essen geben²⁴; ferner besehen sie auch die Messer nitt recht nach unserer Ordnung.“²⁵

Eine effektive Kontrolle über die *Shechitah* „uf den Dörffern“ war von den Rabbinatssitzen aus nicht möglich. Nach dem Willen der „Rabbinerkonferenz“ sollte daher überall ein qualifizierter Emissär auf das Land entsandt werden, der „so viell ihm möglich ist“ die Messer besehen, Schächter und Prüfer unterweisen und ihnen Konzessionen erteilen sollte²⁶. Der einschränkende Zusatz macht freilich deutlich, daß man nicht darauf baute, solche Mißstände unter den verstreut lebenden Juden ganz beseitigen zu können.

Bei den Städtern stand die jüdische Landbevölkerung von jeher leicht im Geruch zweifelhafter Frömmigkeit und mangelnder Bildung. Der changierende Bedeutungsgehalt des biblischen Begriffs *‘Am ha-Arez*, der sowohl ganz allgemein die Landesbewohner als auch speziell das schlichte Landvolk und schließlich die unreinen Bewohner des heiligen Landes meinen kann, im nachbiblischen Gebrauch aber vorzugsweise jene bezeichnet, die unwissend sind und in Unkenntnis des Gesetzes leben, hat zweifellos entscheidend dazu beigetragen, daß dieses Bild zum feststehenden Topos wurde; und durch die konkrete Anschauung ließ es sich unschwer immer wieder befestigen. In der Tat lebte die jüdische Landbevölkerung größtenteils in einem Umfeld, in dem nicht nur den elementaren Erfordernissen religiöser

²⁰ Isaak Mise'a (wie Anm. 16), *Joreh De'ah* Nr. 80.

²¹ So in allen bekannten deutschen Fassungen der Verordnungen. Der in einer hebräischen Fassung gebrauchte Terminus *Jishuw* bezeichnet jene Orte, an denen nur wenige Juden ansässig waren und deshalb keine Gemeinde gebildet werden konnte.

²² „Nachgreifen“: *Bediqah*, die genau festgelegten Regeln folgende Fleischschau, insbesondere die Visitation der Lunge nach jeder Schächtung.

²³ In der erwähnten hebräischen und einer anderen deutschen Fassung unspezifisch: „Israel“.

²⁴ Der Genuß von Aas ist verboten und in ähnlicher Weise ein Greuel wie der von Schweinefleisch; das Fleisch geschächterter, aber für unrein befundener Tiere wird oft als „Aas“ bezeichnet.

²⁵ Zitiert nach dem vollständigen Abdruck dieser in Frankfurt beschlossenen Ordnung mit zwei weiteren deutschen Fassungen und einer hebräischen Version bei Eric Zimmer, *Jewish Synods in Germany During the Late Middle Ages 1286–1603*, New York 1978, S. 148–191, hier S. 160. Zu den Mißständen im Schächtwesen auf dem Lande s. u., S. 46.

²⁶ Zimmer (wie Anm. 25), S. 160.

Lebensführung, sondern auch – damit untrennbar verknüpft – jeglichem Bildungsanspruch nur schwer zu genügen war.

Die Unterrichtung der Kinder war in den kleinen ländlichen Ansiedlungen von der oft nur sporadischen Verfügbarkeit und den mehr oder weniger großen Fähigkeiten eines Wanderlehrers abhängig, sofern sie nicht ganz den Eltern überlassen blieb. Sollte der mit vollendetem dreizehntem Lebensjahr religiös mündig gewordene Sohn etwas lernen, so mußte man ihn notgedrungen in die Ferne ziehen lassen; denn Lehrhäuser, Talmudhochschulen, fehlten in weiten Landstrichen völlig. Oft genug mußte sich der gerade dem Knabenunterricht entwachsene Schüler auf seinen Wanderungen zu neuen Lehrern bereits selbst als Kinderlehrer verdingen, um sich über Wasser zu halten. So berichtet Ascher Levy aus dem elsässischen Reichshofen:

„Am 6. Ellul 372 (1612) ging ich fort aus dem Hause meines Vaters in Bizingen²⁷ und begab mich in ein anderes Land, ‚um Wasser zu schöpfen aus dem Brunnen des Lebens‘, um zu verkehren mit den Großen der Welt, mich an den Staub ihrer Füße zu heften. Und viele Leiden kamen über mich, bis ich nach Prag gelangte.“²⁸

Doch nachdem er dort einige Zeit studiert hatte, brach in Prag eine Seuche aus, und Ascher floh aus der Stadt. Offenbar zog er ziel- und mittellos umher, ehe er sich im Winter 1613/14 als Kinderlehrer in Heusenstamm²⁹ verdingte, „denn ich wollte nicht immer von einem Orte zum andern ziehen“³⁰. Mit einem Mitschüler alsbald wieder unterwegs, wurde er im Wald überfallen und ausgeraubt; sein Weggefährte ist bald nach der erneuten Ankunft in Prag gestorben. Ascher kehrte schon nach kurzer Zeit nach Franken zurück: „Im Sommer engagierte ich mich aus Armut als Hauslehrer bei Chajjim Thalmässing, im Jahre 374 (1614).“³¹ Bald darauf führte ihn sein Weg wieder nach Prag, nach Mähren, Wien, Austerlitz, abermals Prag, „und von Prag nach Deutschland über Schnaittach und Fürth in Mangel und ohne jegliche Mittel. Im Winter war ich Lehrer im Dorfe Olesheim³², meinem Geburtsorte. Und dort wohnten alle Angehörigen meines Vaters von jeher. Und die ganze Zeit war ich krank an Fieber. Im Jahre 377 (1617).“³³

Diese Schilderung einer permanenten Misere ist wohl gleichermaßen bezeichnend für die Lage der oft noch halbwüchsigen Lehrer wie der verstreut in ländlichen Ansiedlungen lebenden Juden, die sich ihrer – mehr oder weniger notgedrun-

²⁷ Bei Courcelles, unweit Metz.

²⁸ Zitiert nach der deutschen Fassung bei Ginsburger (wie Anm. 18), S. 11.

²⁹ Unweit Frankfurt am Main, im Besitz der Grafen Schönborn, die dem fränkischen Ritterkanton Odenwald angehörten; vgl. Karl Heinz Heberer (Bearb.), *Geschichte der jüdischen Kultusgemeinde Heusenstamm. Veröffentlichungen, Dokumente*, Heusenstamm 1985.

³⁰ Zitiert nach Ginsburger (wie Anm. 18), S. 12.

³¹ Ebda.

³² Offenbar Alesheim im Altmühltal, unweit Weißenburg/Bayern; vgl. Leopold Löwenstein, Zur Geschichte der Juden in Fürth, Teil 2: Rabbinatsbesitzer und sonstige hervorragende Persönlichkeiten, in: *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 8 (1910), S. 65–213, hier S. 180–182.

³³ Zitiert nach Ginsburger (wie Anm. 18), S. 15.

gen – zur Unterrichtung ihrer Kinder bedienten. Jüdische Scholaren jeden Alters fanden sich zahlreich auf den Landstraßen, Heranwachsende auf der Suche nach geeigneten Lehrern ebenso wie gestandene Männer, die nicht nur der Gang ihrer Studien, sondern auch die Hoffnung auf eine Anstellung in einer der Gemeinden vorwärtstrieb. „Es kommt täglich vor“, schrieb um 1578 R. Chajjim b. Bezalel von Friedberg, der Bruder des sagenumwobenen Hohen Rabbi Löw von Prag, „daß man gelehrte Männer von Stadt zu Stadt wandern sieht, ohne Ruhe zu finden, verzweifelt und hilflos“³⁴. Und wie das Beispiel des Ascher Reichshofen zeigt, war die Lage der jüngeren Talmudschüler oft nicht weniger desperat. Man wird wohl nicht ohne weiteres voraussetzen können, daß diese Scholaren unter solch kümmerlichen und immer wieder auch gefahrvollen Umständen auf ihrem im wahrsten Wortsinn weitläufigen Bildungsweg stets in der Lage waren, sich systematisch umfassendes Wissen anzueignen. Auf dem Lande waren sie jedoch vielfach die einzigen Vertreter des Gelehrtenstands – und sei es, daß sie ihn in der verachteten Position des Kinderlehrers verkörperten. Wahre Talmudgelehrsamkeit war hier wohl nur selten zu finden. Wenn 1538 in der Landgrafschaft Hessen die Juden erklärten, es gebe unter ihnen niemanden, der den Talmud besitze oder verstehe³⁵, so mochte dies zunächst eine Schutzbehauptung gegenüber der christlichen Obrigkeit sein, die ihnen vorschreiben wollte, künftig nur nach den Gesetzen der Thora und der Propheten und nicht nach jenen des Talmud zu leben; aber angesichts des allgemeinen religiös-kulturellen Profils der jüdischen Landbevölkerung dieser Zeit wird diese Aussage wohl ungeachtet ihrer Intention auch von der Wahrheit nicht allzu weit entfernt gewesen sein.

Selbst in verhältnismäßig großen Landgemeinden fanden sich nicht immer ein Rabbiner und ein rabbinisches Gericht. Zudem besaßen die wenigen Rabbinatssitze zwar in der Regel ein „natürliches“ Hinterland; doch handelte es sich hier zu meist eher um mehr oder weniger deutlich ausgeprägte Gravitationsfelder als um klar umrissene und von einander abgegrenzte Zuständigkeitsbereiche, so daß eine stabile Anbindung der im jeweiligen Umfeld lebenden Juden an diese Institutionen vielfach nicht vorauszusetzen ist. In seinem 1575 verfaßten *Sefer Vikuach Majjim Chajjim* beklagte R. Chajjim b. Bezalel die vielfach ungeordneten Verhältnisse in Deutschland, denen er die wohlgeordnete, stabile Situation in Polen idealtypisch gegenüberstellte:

„Dort [d.h. in Polen] lebt man nicht [verstreut] auf dem Land, sondern sie wohnen alle in den Gemeinden, und jede Gemeinde hat einen Rabbiner, der ihnen als Gesetzeslehrer dient, und nur er; und niemand erhebt sich, um an seiner Stelle zu lehren. Aber in diesen Ländern [d.h. in

³⁴ Chajjim b. Bezalel, *Sefer ha-Chajjim*, Ed. Jerusalem 1968, Abschn. 1,4; vgl. Byron L. Sherwin, In the Shadows of Greatness. Rabbi Hayyim ben Betsalel of Friedberg, in: *Jewish Social Studies* 37 (1975), S. 35–60; Eric Zimmer, *R. Chajjim b.R. Bezal'el mi-Friedberg. Achi ha-MaHaRaL mi-Prag*, Jerusalem 1987.

³⁵ Uta Löwenstein (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Marburg 1267–1600*, Bd. 1, Wiesbaden 1989, Nr. 1224.

Deutschland], wo die meisten der [jüdischen] Einwohner [verstreut] in Siedlungen³⁶ leben und fern von den Gemeinden sind, kommt es leicht dazu, daß sie darin straucheln; und deshalb muß man sehr darauf achten, daß nicht einer von uns lehrt, der nicht würdig ist zu lehren.“³⁷

In der Tat finden sich zu dieser Zeit Beispiele dafür, daß solche Warnungen vor extremen Auflösungserscheinungen nur zu berechtigt waren. So wandte sich R. Abraham Stang hilfeschend an das Frankfurter Rabbinerkollegium, weil in den Dörfern Unterfrankens ein gewisser Moses Toul als Rabbiner auftrat, der mit fragwürdigen Zeugnissen versehen war und völlig indiskutable Entscheidungen traf. Die Liste der Beschwerden über seine Verfehlungen ist lang und eindrucksvoll. So hatte er auch Schächter und Fleischbeschauer konzessioniert; und als einem dieser Fleischbeschauer (um 1587/88 wohl in Reichenberg bei Würzburg) ein Fehler unterlief, erklärte Moses Toul das Fleisch dennoch für tauglich und ließ sich für diese Gefälligkeit die Lunge des Tieres schenken. Die Sache wurde publik, weil eine der Dorfbewohnerinnen „schrie wie ein Kranich“ und ihn offen beschuldigte, daß er für erlaubt erkläre, was zweifelsfrei verboten sei. Tatsächlich verleitete er die jüdischen Dorfbewohner immer wieder zu nachlässigem Umgang mit den Gesetzen ihrer Religion, ließ einen zehnjährigen Knaben zum *Minjan* zählen und dergleichen. Auch das persönliche Betragen dieses angeblichen Rabbiners war skandalös: Er pflegte vor dem Gebet in der Öffentlichkeit Branntwein zu trinken und war auch an jener Zecherei auf halbem Weg von Eibelstadt nach Acholshausen beteiligt³⁸. Die jüdischen Landbewohner waren von seiner Laxheit allerdings offenbar vielfach sehr angetan und nur zu gern bereit, sich von einem sichtlich fragwürdigen Charakter mit höchst zweifelhafter Qualifikation allerlei bedenkliche praktische Erleichterungen und auch offenkundige Mißbräuche sanktionieren zu lassen. „Wenn ich seinen Nachbarn ins Gesicht Vorhaltungen mache wegen solcher Übertretungen wie der erwähnten“, klagt R. Abraham Stang, „so antworten sie ein um’s andere Mal und sagen in unverblümter Sprache wie ein Mann: Wird nicht auch dieser Toul Rabbiner genannt? Er erlaubt es uns, und er lehrt uns seine Wege, auf ihn hören wir.“³⁹

Bezeichnend für derartige Erscheinungen des Niedergangs der rabbinischen Autorität im ausgehenden 16. Jahrhundert ist auch der Konflikt zwischen R. Jakob b. Josef Reiner, der als schwäbischer Landesrabbiner in Günzburg amtierte⁴⁰, und den

³⁶ D.h. an Orten, an denen sich wegen der geringen jüdischen Einwohnerzahl keine Gemeinde bilden konnte.

³⁷ Chajjim b. Bezalel, *Sefer Vikuach Majjim Chajjim*, Ed. Amsterdam 1712, Vorrede, §8; vgl. Zimmer (wie Anm. 34), S. 5–8; Mordechai Breuer, *Ha-jeshivah ha-ashkenasit be-shilhe jeme habenajim*, Dissertation, Jerusalem 1967, S. 26f.

³⁸ Bodleian Library, Oxford, Ms. Oppenheim 321, fol. 14r.-16r.; vgl. Zimmer (wie Anm. 6), S. 916–920.

³⁹ Bodleian Library, Oxford, Ms. Oppenheim 321, fol. 15v.

⁴⁰ Vgl. Eric Zimmer, R. Ja‘aqow Reiner, raw ha-medinah shel Schwaben ba-me’ah ha-shesh-‘esreh, in: *Sinai* 87 (1980), S. 119–134; Stefan Rohrbacher, Medinat Schwaben. Jüdisches Leben in einer süddeutschen Landschaft in der Frühneuzeit, in: Rolf Kießling (Hrsg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995, S. 80–109, hier S. 99–101.

Juden in dem Marktflecken Neuburg an der Kammel, in der gleichnamigen Herrschaft derer von Vöhlin gelegen⁴¹. Als sich 1574 zwei schwäbische Juden nach langjähriger Fehde darauf einigten, ihre Sache vor ein jüdisches Gericht zu bringen, wies einer der beiden Kontrahenten ein Dokument vor, wonach ihm die Vöhlinische Herrschaft verboten hatte, sich an anderem Ort vor Gericht ziehen zu lassen. So kam der Fall nicht vor das Günzburger Rabbinatsgericht, sondern es wurde in Neuburg ein jüdisches Schiedsgericht gebildet, dem neben zwei ortsansässigen beisitzenden Rabbinatsrichtern das einflußreiche Gemeindeglied Mayer Backh angehörte. Zwar holte man diesmal der Form halber noch ein Gutachten des Landesrabbiners ein, aber trotz der eindeutigen Sachlage setzte man sich über sein Votum dann doch hinweg⁴².

Zur offenen Rebellion kam es im Herbst 1575, als der Günzburger Rabbiner dem frisch verwitweten Moses Krumbach aus Neuburg die Genehmigung zur erneuten Heirat verweigerte, weil seine erste Frau erst im Monat Ijjar (April/Mai) gestorben war und seither noch keine drei Wallfahrtsfeste vergangen waren⁴³. Für Moses bedeutete dies, daß er statt im Oktober frühestens im April des folgenden Jahres sollte heiraten dürfen. Er behauptete nun, einer der Neuburger Rabbinatsrichter habe den frühen Hochzeitstermin für zulässig erklärt⁴⁴. Jener Mayer Backh, der die Neuburger gegen R. Jakob Reiner aufwiegelte, sorgte dafür, daß der Beamte der Ortsherrschaft sich der Sache annahm. Für gewöhnlich beschränkte sich dessen Interesse an den Eheschließungen der Juden auf die dafür zu entrichtenden Abgaben⁴⁵; nun aber ließ er die beiden Beisitzer vor sich rufen, und nachdem diese erklärt hatten, daß nach ihrer Meinung gegen die Heirat nach jüdischem Gesetz nichts einzuwenden sei, wurde sie entgegen der eindringlichen Warnung des Lan-

⁴¹ Die Geschichte dieser recht beachtlichen jüdischen Landgemeinde ist noch unerforscht; vgl. aber Eric Zimmer, *Mi-toldot ha-rabbanut be-Germania ba-me'ah ha-shesh-'esreh. Ha-sikhsukh bejn rabbane Frankfurt le-rabbane Schwaben 324–325*, Jerusalem 1984, Index s.v. Jedidjah b.R. Ja'aqow ha-Levi, Shmu'el Neuburg; Moses Isserles, *She'elot u-teshuwot*, Ed. Jerusalem 1972, Nr. 91; Isaak Misse'a (wie Anm. 16), Choshen Mishpat Nr. 1, 18, 35, 36. Hierher gehören auch sämtliche Neuburg an der Donau zugeordneten Eintragungen bei Braunn (wie Anm. 8), im gleichen Sinn zu korrigieren ist Zimmer (wie Anm. 6), S. 908.

⁴² Zentralbibliothek Zürich, Ms. Heidenheim 65, fol. 97r.; vgl. Zimmer (wie Anm. 40), S. 122–125. Entgegen der Annahme bei Zimmer (S. 123) bestand in Neuburg damals offenbar kein Rabbinatsgericht. Das unter Mitwirkung von Laienrichtern gebildete Schiedsgericht konstituierte sich nur ad hoc zur Entscheidung des Einzelfalles.

⁴³ Vgl. Tur Joreh De'ah Abschn. 392.

⁴⁴ Die Begründung für diese Haltung ist nicht deutlich. Zimmer (wie Anm. 40), S. 129, vermutet, daß nach dieser Auffassung nicht nur Wochen-, Laubhütten- und Osterfest als Wallfahrtsfeste gegolten hätten, sondern Neujahrsfest, Versöhnungstag und Schlußtag des Wochenfestes insgesamt als ein weiteres Wallfahrtsfest gerechnet worden seien.

⁴⁵ Auf einem Mißverständnis der hebräischen Quelle beruht die Angabe bei Zimmer (wie Anm. 40), S. 126, wonach die christliche Obrigkeit bei Eheschließungen ihrer jüdischen Untertanen die Vorlage einer Heiratsgenehmigung des Rabbinats verlangt habe; die daran anknüpfenden Ausführungen über Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem Landesrabbiner und örtlichen Rabbinern sind hinfällig. Das Rabbinat zu Neuburg an der Kammel war zu diesem Zeitpunkt offenbar verwaist.

desrabbiners, aber gewissermaßen mit Sanktion der christlichen Ortsherrschaft alsbald vollzogen. Daraufhin verhängte der Landesrabbiner über Mayer Backh und Moses Krumbach den Bann und entzog den Beisitzern ihre Approbation. Diese wandten sich erneut an ihre Ortsherrschaft, und der Vöhlinsche Beamte kam nach Günzburg und ließ R. Jakob Reiner vor den Stadtrat zitieren, um ihn zu zwingen, den Bann aufzuheben und die Approbation zurückzugeben⁴⁶.

II

Dieser zunächst so banal erscheinende Konfliktfall, in dem Mitglieder einer kleinen Landgemeinde schließlich aus eigener Machtvollkommenheit eine äußerst fragwürdige Gesetzesauslegung vornahmen und ihr Geltung verschafften, indem sie ihre christliche Ortsherrschaft zu einer Intervention gegen den Autoritätsanspruch des Landesrabbiners bewegten, verweist uns auf die Bedeutung, die der eigentümlichen Siedlungsstruktur der ländlichen jüdischen Bevölkerung Süd- und Westdeutschlands im dichten Geflecht verschiedener Rechts- und Herrschaftsräume auch für ihre innere Verfassung zukam. Die im ausgehenden Mittelalter aus den Städten vertriebenen Juden hatten ja nicht überall auf dem Land gleichermaßen dauerhaft Zuflucht gefunden, sondern waren zunehmend in solche Gegenden zurückgedrängt worden, in denen sich in vielfach enger Nachbarschaft kleine und kleinste Räume unterschiedlicher, oft gemischter oder strittiger Rechts- und Herrschaftsverhältnisse fanden. So hatten sich im Übergang vom Mittelalter zur Frühneuzeit charakteristische Muster ländlicher jüdischer Siedlung mit Schwergewicht insbesondere im Streubesitz der Territorialstaaten und in den Gebieten der Reichsritterschaft und der kleinen Reichsstände ausgeprägt; Muster, die bis weit in das 19. Jahrhundert hinein Bestand hatten und deren Kenntnis für das Verständnis der Geschichte der jüdischen Landbevölkerung in Deutschland von zentraler Bedeutung ist⁴⁷. Gerade die unterschiedlichen Gemengelagen konkurrierender Ansprüche und Interessen boten hier einen gewissen Schutz gegen eine allzu repressive Behandlung oder gar weiträumige Vertreibungen, wie sie im Reformationszeitalter unter dem Vorzeichen der Konfessionalisierung in verschiedenen größeren Territorien erneut erfolgten.

Das Extrembeispiel einer günstigen Entwicklung jüdischer Siedlung in einer Mischherrschaft bietet der unweit Nürnbergs an der Fernhandelsstraße von Frank-

⁴⁶ Zentralbibliothek Zürich, Ms. Heidenheim 65, fol. 66r.-v.; vgl. Zimmer (wie Anm. 40), S. 129–131.

⁴⁷ Einen guten Eindruck von der in manchen Landstrichen überaus großen Bedeutung der Reichsritterschaft für die Etablierung ländlicher jüdischer Gemeinden vor allem nach dem Dreißigjährigen Krieg gibt die Karte bei Klaus Guth (Hrsg.), *Jüdische Landgemeinden in Oberfranken 1800–1942. Ein historisch-topographisches Handbuch*, Bamberg 1988, S. 398–399; vgl. Hartmut Heller, Die Peuplierungspolitik der Reichsritterschaft als sozialgeographischer Faktor im Steigerwald, in: *Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft* 17 (1970), S. 149–264, bes. S. 170–171, 241–245.

furt nach Regensburg, Prag und Wien überaus vorteilhaft gelegene Marktflecken Fürth. Unter dem Vorzeichen der scharfen Konkurrenz zwischen den Markgrafen von Brandenburg-Ansbach und der Bamberger Domprobstei in der Ausübung der Herrschaftsrechte und ihrer Rivalität gegenüber der Reichsstadt Nürnberg entstand hier aus kleinen Anfängen nach 1600 rasch die südlich des Mains bei weitem größte jüdische Gemeinde Deutschlands, Sitz der nächst Frankfurt bedeutendsten Talmudhochschule und seit 1690 auch einer florierenden hebräischen Druckerei; am Ende des Alten Reichs zählte die Fürther Judenschaft annähernd 2.500 Seelen⁴⁸.

Typisch für viele jener oft ganz unbedeutenden Landorte Süd- und Westdeutschlands, in denen sich größere jüdische Gemeinden hatten etablieren können, ist Georgensgmünd in Mittelfranken. Dieses Dorf war um 1600 überwiegend zum markgräflich brandenburg-ansbachischen Kastenamt Roth gültbar, während Crailsheim, Ellwangen, Nürnberg, Absberg und Spalt als Grundherren einzelner Haus- und Hofstellen in Erscheinung treten. Zwischen den wenigen Höfen des ursprünglichen Kleinweilers hatte Brandenburg-Ansbach im Lauf der Zeit immer mehr Söldengüter und Leerhäuser errichten lassen, von denen zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht weniger als acht von jüdischen Familien bewohnt wurden; und da auch die verschiedenen anderen Grundherren wegen der damit verbundenen Einnahmen längst dazu übergegangen waren, Juden in ihre Besitzanteile im Ort aufzunehmen, betrug der Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung von Georgensgmünd um 1600 bereits etwa 20%⁴⁹.

Eine andere typische Ausprägung desselben Grundmusters zeigen die Orte im nordöstlich Nürnbergs gelegenen Bezirk Rothenberg, der mit der gleichnamigen Bergveste 1478 als pfalzgräfliches Lehen an eine Ganerbergemeinschaft fränkischer Reichsritter gefallen war. Hier, in Schnaittach und Ottensoos und in den Landsassengütern Forth und Hüttenbach, entstanden gegen den zeitweise heftigen Widerstand des Lehnsherren inmitten einer Region, die Juden sonst keinerlei Unterkommen mehr bot, bedeutende jüdische Gemeinden, wobei jene in dem Marktflecken Schnaittach bald einen weit über die Region hinausstrahlenden Rang einnahm. Nachdem 1623 mit der Oberpfalz auch die Veste Rothenberg und 1661 auch die Ganerbschaft an Bayern gekommen war, waren Schnaittach und Ottensoos für mehr als ein Jahrhundert die einzigen Orte unter bayerischer Landeshoheit, die überhaupt eine jüdische Einwohnerschaft aufwiesen – da Bayern nur die halbe Kaufsumme aufgebracht hatte, hätten die Ganerben, denen deshalb weiterhin die Hälfte aller Einnahmen aus der Herrschaft zufließte, für eine Vertreibung der abgabepflichtigen Juden entschädigt werden müssen⁵⁰.

⁴⁸ Erst 1808/18 wurden dem Ort, der längst ganz und gar städtisches Gepräge trug, Stadtrechte verliehen.

⁴⁹ Friedrich Eigler, *Schwabach* (Historischer Atlas von Bayern: Teil Franken, Reihe I, Bd. 28), München 1980, S. 176; vgl. Mosche N. Rosenfeld, Ein Blick auf die Geschichte der Juden in Georgensgmünd, in: *Nachrichten für den jüdischen Bürger Fürths* (1981), S. 17–19; Friedrich Glenk, Die Juden in Georgensgmünd, in: *Heimatkundliche Streifzüge* (1983), H. 2, S. 17–28.

⁵⁰ Vgl. Magnus Weinberg, *Geschichte der Juden in der Oberpfalz, Bd. 3: Der Bezirk Rothenberg*

Auch die Verhältnisse in Ostschwaben sind bezeichnend für diese Grundsituation des Rückzugs in kleine und kleinste Rechts- und Herrschaftsräume. Neuburg an der Kammel war eine der zahlreichen kleinen, faktisch mehr oder weniger autonomen Herrschaften in der vorderösterreichischen Markgrafschaft Burgau, die formell die Landeshoheit in nahezu dem ganzen Gebiet zwischen Donau, Lech und Wertach beanspruchte, diesen Anspruch in diesem *territorium non clausum* aber außerhalb ihres Immediatbesitzes nur sehr begrenzt durchsetzen konnte. Neben den Vöhlin waren zahlreiche weitere Familien des Augsburger kaufmännischen Patriziats und des Militäradels wie die Fugger oder die Schertlin von Burtenbach, verschiedene Klöster, Deutschordenskommenden sowie das Hochstift und Domkapitel Augsburg als Herrschaftsträger in einzelnen Gebieten, Orten oder auch nur Ortsteilen in der Markgrafschaft „insässig“⁵¹, offenbar ohne daß die oberösterreichische Regierungskammer im fernen Innsbruck die komplizierten örtlichen Verhältnisse in solchen „insässischen“ Einsprengseln im Detail immer überblickt hätte⁵².

Die fortschreitende Verdrängung der jüdischen Bevölkerung in solche Enklaven, wie sie auch in anderen Gegenden Süd- und Westdeutschlands stattfand, läßt sich in diesem Gebiet besonders gut verfolgen. Nachdem jüdische Gemeinden zum Beginn des 16. Jahrhunderts nur in den Städten Günzburg und Burgau sicher nachweisbar sind und ansonsten Juden offenbar in kleinsten Gruppen und häufig auch vereinzelt über das Land verstreut lebten, hatten sich um die Jahrhundertmitte in verschiedenen, ausnahmslos „insässischen“ Landorten Gemeinden gebildet, deren Zahl und Größe in der zweiten Jahrhunderthälfte weiter wuchsen, während die vereinzelt lebenden Juden aus den anderen Orten allmählich ganz verschwanden. So bedeutete dieser in verschiedenen Gegenden Süd- und Westdeutschlands unterschiedlich stark ausgeprägte Rückzug auch einen der gänzlichen Atomisierung entgegenwirkenden Konzentrationsprozeß, der eine gewisse Konsolidierung der Siedlungsstruktur der ländlichen jüdischen Bevölkerung mit sich brachte.

(Schnaittach, Ottensoo, Hüttenbach, Forth), Sulzbürg 1909; Walter Tausendpfund/Gerhard Philipp Wolff, *Die jüdische Gemeinde von Schnaittach. Aus dem wechselvollen Leben der Juden im Herrschaftsgebiet Rothenberg*, Nürnberg 1981; Me'ir Hildesheimer, *Toldot Qehillat Schnaittach, Bd. 1: Ha-jishuw vedivre jamav*, Ms. Dissertation, Ramat Gan 1980. Die Landsassengüter Forth und Hüttenbach, deren Besitzer sich auch gegenüber Bayern als freie reichsunmittelbare Ritter zu behaupten wußten, blieben weitestgehend exterritorial.

⁵¹ „Insassen“ der Markgrafschaft waren also die Eigentümer der in das vorderösterreichische Territorium eingesprengten kleinen Besitzungen mit eigenen Herrschaftsrechten („insässische“ Gebiete); vgl. Wolfgang Wüst, *Günzburg* (Historischer Atlas von Bayern, Teil Schwaben, Bd. 13), München 1983, bes. S. 41–72, 105–190; Gerhart Nebinger, Entstehung und Entwicklung der Markgrafschaft Burgau, in: Friedrich Metz (Hrsg.), *Vorderösterreich. Eine geschichtliche Landeskunde*, 3. Aufl., Freiburg 1977, S. 753–772; Wolfgang Wüst, *Ius superioritatis territorialis. Prinzipien und Zielsetzungen im habsburgisch-insässischen Rechtsstreit um die Markgrafschaft Burgau*, in: Hans Maier/Volker Press (Hrsg.), *Vorderösterreich in der frühen Neuzeit*, Sigmaringen 1989, S. 209–228.

⁵² Als sich 1567/69 erstmals ein Jude aus Oberhausen bei Augsburg im benachbarten Pfersee niederließ, zeigte sich, daß die Hofkammer über die Besitzverhältnisse weder des einen noch des anderen Ortes informiert war; vgl. Staatsarchiv Augsburg: Vorderösterreichische Literalien Bd. 648, fol. 399v., Bd. 649, fol. 103r.-v.

Wie in Georgensgmünd, so waren auch in Schwaben vielfach die zersplitterten Rechts- und Herrschaftsverhältnisse innerhalb eines Ortes die wesentliche Voraussetzung für die Entstehung und Fortexistenz einer größeren jüdischen Gemeinde; zumeist war es hier die Landesherrschaft, die mit der Ansässigmachung von Juden ihre fiskalischen Interessen und ihren Herrschaftsanspruch gegenüber den Ortsherren durchzusetzen suchte⁵³. Neuburg an der Kammel repräsentiert wie der fränkische Herrschaftsbezirk Rothenberg die zweite, ebenso typische Variation desselben Musters. Auch hier waren die Ortsherren bestrebt, jeglichen in ihr Gebiet hineinwirkenden Anspruch zurückzuweisen; und wie den Inhabern anderer Herrschaften, die mit umfassenden Rechten und insbesondere mit der niederen und hohen Gerichtsbarkeit belehnt waren und somit weitgehend autonomen Charakter besaßen, mußte es den Vöhlin um eine möglichst eigenständige Handhabung des einträglichen Judenregals zu tun sein – zumal sie mit der Wahrnehmung des *ius recipiendi Judaeos*, das ihnen von der Markgrafschaft bestritten wurde, nicht nur beträchtliche Einnahmen erzielen, sondern auch vollends ihre Unabhängigkeit gegenüber deren landeshoheitlichen Ansprüchen dokumentieren konnten.

Die Auswirkungen dieses Bestrebens auf die inneren Verhältnisse der jüdischen Gemeinden in den Landorten sind gerade in jener Zeit, in der R. Jakob Reiner mit den Juden zu Neuburg in Konflikt geriet, recht deutlich zu erkennen. Die Bildung eines örtlichen jüdischen Schiedsgerichts als Folge einer Intervention der Ortsherrschaft, die in Wahrung ihr verliehener Privilegien oder auch nur im allgemeinen Interesse ihrer Souveränität weder ihre christlichen noch ihre jüdischen Untertanen vor fremde Gerichte ziehen lassen wollte, ist letztlich nur eine besondere Variante der überaus häufigen Gerichtsstandskonflikte dieser Epoche. Oft mußten sich Neuanässige gleich welcher Konfession bereits bei ihrer Aufnahme verpflichten, nur unter ihrer Ortsherrschaft Recht zu suchen; und bei jüdischen Neusiedlern wurde auf eine solche Selbstverpflichtung um so mehr geachtet, als die alten Privilegien der Judenheit, wonach sie sich in allen Angelegenheiten stets an den Kaiser selbst wenden durfte, ja niemals aufgehoben worden waren⁵⁴. Doch auch andere, permanente gemeindliche Institutionen verdankten ihre Entstehung mitunter dem Bedürfnis der kleinen Territorialherren, ihre jüdischen wie ihre christlichen Untertanen nach Möglichkeit aus allen überterritorialen Rechtsbindungen zu lösen. So war den Neuburger Juden spätestens 1561 bereits die Anlage eines eigenen Friedhofs auf dem Grund und Boden ihrer Ortsherren ermöglicht worden. Bis dahin hatten sie wie ihre Glaubensgenossen im weiten Umkreis ihre Toten auf dem einzigen jüdischen Friedhof der Markgrafschaft, jenem zu Burgau, bestatten müssen.

⁵³ So in Pfersee oder, ein besonders bizarrer Fall, ab 1570 in Kriegshaber, wo weder burgauische Grundholden noch markgräfliche Niedergerichtsrechte nachweisbar waren: Da die Markgrafschaft das *ius viarum* innehatte, konnte sie gegen den Willen der Ortsherren auf der breiten, unbefestigten Straße zwischen den stellenweise weit auseinanderliegenden Fahrspuren der Fuhrwerke Häuser für jüdische Neuansiedler errichten lassen.

⁵⁴ Vgl. etwa den Aufnahmevertrag für die Juden von Orsenhausen (bei Laupheim, Württ.) von 1534 bei Sabine Frey, *Rechtsschutz der Juden gegen Ausweisungen im 16. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1983, S. 156–157.

Wenn dies nach dem Willen der Vöhlin fortan unterbleiben sollte, so weniger wegen der damit verbundenen Unbequemlichkeit als wegen des Begräbnisguldens, der dem burgauischen Landamman gebührte und dessen Entrichtung neben dem Abfluß von Geldmitteln auch die Anerkennung eines die Souveränität der Ortsherren berührenden Rechtsanspruchs bedeutete. Bereits wenig später waren die benachbarten Herrschaften Ichenhausen und Thannhausen, die größere jüdische Gemeinden aufzuweisen hatten, diesem Beispiel gefolgt und hatten ungeachtet der burgauischen Einwände auch ihren Juden eigene Begräbnisstätten überlassen⁵⁵.

Auch die Einrichtung eigener Synagogen und die Aufnahme eigener Rabbiner oder Schulmeister wurde den jüdischen Untertanen nicht zuletzt deshalb mitunter ausdrücklich zugestanden, weil man sie nicht Gemeinden in Nachbarterritorien affiliert sehen wollte. Die wenigen jüdischen Familien in der schwäbischen Herrschaft Angelberg⁵⁶ hatten wohl niemals eine Gemeinde gebildet und offenbar zumindest während der hohen Feiertage an den Gottesdiensten in der benachbarten Herrschaft Irmathshofen auf dem Wald⁵⁷ teilgenommen; doch nachdem Irmathshofen 1578 durch Kauf an die Markgrafschaft Burgau gekommen war, sollten die Angelberger Juden nach dem Willen ihrer Herrschaft den dort ansässigen „Gumpp Juden für einen Raben, oder Schuelmaister, zue irer gottsdienstlichen Verrichtung, unnd was sie seiner sonst bedürffen, ahnnehmen, auch in einer aigen Schuel, oder Sinagog, sich darzue versamlen, unnd in iren Ceremonial- unnd andern Sachen allein mit Ime Gumpp Juden sich behelffen“⁵⁸. Es sollte ihnen somit untersagt sein, weiterhin die Gottesdienste in der Nachbarherrschaft zu besuchen und sich in religiös- und zivilrechtlichen Angelegenheiten, soweit letztere nicht ohnedies in die Zuständigkeit des Herrschaftsgerichts fielen, an auswärtige rabbinische Autoritäten zu wenden.

Unter dem Vorzeichen einer forcierten Peuplierungspolitik im Gefolge der Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges trat neben solche Erwägungen, die auf eine Beseitigung territorienübergreifender Bindungen der jüdischen Untertanen zielten, in verstärktem Maß das Bestreben, durch vorteilhafte Aufnahmebedingungen Neusiedler auch in verödete oder aus anderen Gründen wenig attraktive Orte zu ziehen. So wurde 1644 den Juden in der fränkischen Herrschaft Schwarzenberg neben weitgehender Handelsfreiheit auch zugebilligt, „eine Synagog zu halten und einen Rabbiner, Vorsinger und Schulmeister anzunehmen und zu ihren jüdischen Ceremonien zu gebrauchen, wie zu Wien, Prag, Frankfurt, Worms oder sonst in

⁵⁵ Vgl. zu den Konflikten um die 1566/67 in Thannhausen und Ichenhausen angelegten Friedhöfe Staatsarchiv Augsburg: Vorderösterreichische Literalien Bd. 648, 649 passim.

⁵⁶ Unweit Mindelheim, Bayerisch-Schwaben; die dortigen Juden lebten vermutlich in Tussenhausen; vgl. auch Louis Lamm, Urkunden zur Geschichte der Juden in Bayern, IV, in: *Blätter für jüdische Geschichte und Literatur* 5 (1904), S. 84–87.

⁵⁷ Juden lebten damals in den Orten Irmathshofen (heute: Markt Wald), Ober- und Mittelneufnach und vor allem in Immelstetten, wo für 1586/87 eine mit sieben Haushaltungen für damalige Verhältnisse und angesichts der Abgelegenheit des Ortes bereits recht ansehnliche jüdische Einwohnerschaft nachweisbar ist; vgl. Staatsarchiv Augsburg: Adel, Fugger-Babenhausen 369.

⁵⁸ Stadtarchiv Burgau, Karton 1, fol. 2r.

dem Römischen Reich und Lande zu Franken üblich und Herkommens ist“; Zivilrechtssachen zwischen Juden sollten der rabbinischen Gerichtsbarkeit unterworfen sein und die Selbstbesteuerung den Juden überlassen bleiben⁵⁹.

Beide Beispiele veranschaulichen eine allgemein zu beobachtende Tendenz dieser Zeit: Die fortschreitende Territorialisierung der Rechtsverhältnisse auch in kleinen und kleinsten Herrschaftsräumen, und damit die deutlichere Ausprägung unterschiedlicher Lebensräume entlang der Territorialgrenzen, führten einerseits zu einer stärkeren Zersplitterung auch der innerjüdischen Verhältnisse, zu einer Schwächung gewachsener territorienübergreifender Strukturen, und unterstützten andererseits innerhalb der Territorialgrenzen die Formierung und Stabilisierung tendenziell eigenständiger Gemeinschaften. So trugen im ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhundert neben den erwähnten demographischen Prozessen auch rechts- und herrschaftsgeschichtliche Gegebenheiten und Entwicklungen zu einer gewissen Konsolidierung jüdischen gemeindlichen Lebens auf dem Lande in kleinräumigen Zusammenhängen bei.

Allerdings sollten diese externen Faktoren in ihrer unmittelbaren Wirkung nicht überschätzt werden. Sie haben die Konsolidierung unterstützt und im Einzelfall auch Nischen für günstige Sonderentwicklungen entstehen lassen; doch wo die Zahl der Juden allzu gering war oder andere Voraussetzungen fehlten, ließ sich jüdisches Gemeindeleben auch nicht anordnen. Auch das mögen die hier gewählten Beispiele illustrieren: Wir wissen nicht, ob jener Gumpp tatsächlich jemals als Rabbiner in der Herrschaft Angelberg fungiert hat; im Schwarzenbergischen jedenfalls, wo die Entwicklung der jüdischen Gemeinden ungeachtet ihrer weitreichenden Freiheiten von 1644 keineswegs stürmisch verlief, wurde ein Rabbiner offenbar erst sehr viel später tätig.

III

Vor dem Günzburger Stadtrat berief sich R. Jakob Reiner, wegen des Bannspruchs gegen die Neuburger zur Rechenschaft gezogen, auf seine kaiserlich konfirmierten Amtsbefugnisse als schwäbischer Landesrabbiner⁶⁰, während der Neuburger Herrschaftsbeamte in seinem Handeln einen Eingriff in die Rechte derer von Vöhlin sehen wollte und erklärte, die in Neuburg gesessenen Juden sollten „sich nicht mit dem Rest des Landes Schwaben vermischen“⁶¹, sollten also inner-

⁵⁹ Gerhard Taddey, *Kein kleines Jerusalem. Geschichte der Juden im Landkreis Schwäbisch Hall*, Sigmaringen 1992, S. 150.

⁶⁰ Die kaiserliche Konfirmation seiner Bestellung und seiner Befugnisse war 1568 wie zuvor schon für seinen Amtsvorgänger im Zusammenhang mit dem langjährigen Konflikt zwischen den schwäbischen und den Frankfurter Rabbinern eingeholt worden; vgl. Rohrbacher (wie Anm. 40), S. 98–99. Eine Abschrift findet sich im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien: Reichshofrat, Denegata antiqua Karton 178 (alt 168); vgl. Cohen (wie Anm. 5), Bd. 3: Appendices, S. 121–122.

⁶¹ Zentralbibliothek Zürich, Ms. Heidenheim 65, fol. 66v.

halb der schwäbischen Judenheit eine autonome Einheit bilden und nicht dem Günzburger Landesrabbiner unterstehen. Das Souveränitätsstreben der Ortsherren gegenüber der Markgrafschaft traf sich mit den Bestrebungen der Neuburger Jüdenschaft, die eifersüchtig auf ihre Eigenständigkeit bedacht war und die Abwehrhaltung ihrer Herrschaft gegenüber jedem landeshoheitlichen Anspruch für ihre Zwecke zu instrumentalisieren verstand.

Diese vielfach festzustellende argwöhnische Wachsamkeit und schließlich die Verweigerung jüdischer Gemeinden gegenüber allem Hegemoniestreben, gegenüber jedem tatsächlichen oder vermeintlichen Eingriff in die Gemeindeautonomie, mußte jeglichen Versuch der Ausbildung und Stärkung gemeindeübergreifender Strukturen von vornherein zu einem schwierigen und stets von Scheitern bedrohten Unterfangen werden lassen. In einer Zeit der weitgehenden Atomisierung jüdischen Lebens, des weitgehenden Rückzugs in mehr oder weniger entlegene und tendenziell isolierte ländliche Ansiedlungen kam solchen Versuchen jedoch eine besondere Bedeutung zu. Anders als noch im ausgehenden Mittelalter und anders auch als im Zeitalter des Absolutismus waren die Synodalversammlungen der deutschen Judenheit auf Landes- und Reichsebene, in denen diese Bemühungen ihren stärksten Ausdruck fanden, im 16. Jahrhundert weitgehend frei von obrigkeitlicher Einflußnahme – tatsächlich wurden sie vielfach wohl ohne nähere Kenntnis der Obrigkeit abgehalten. Ihr Zustandekommen gehorchte in erster Linie akuten Notwendigkeiten und war dem nicht immer uneigennütigen Engagement der Initiatoren geschuldet, insbesondere des Frankfurter Rabbinerkollegiums, das damals eine in den deutschen Gemeinden zumindest im Grundsatz kaum noch bestrittene Vormachtstellung einnahm⁶². Nicht weniger war es aber von der Bereitwilligkeit der Eingeladenen abhängig, solchen Initiativen trotz des Argwohns der Fremdbestimmung Folge zu leisten. Für die Beschlußfassung konnte es demnach keinen anderen Modus als den allgemeinen Konsens geben; und auch die Umsetzung der gefaßten Beschlüsse war ganz dem guten Willen der Beteiligten überlassen.

Der Versuch der sogenannten „Rabbinerkonferenz“ von 1603, der deutschen Judenheit mit der (keineswegs erstmaligen) Verabschiedung einer umfassenden „Ordnung“, der Einführung eines einheitlichen Steuersystems und der Errichtung von fünf regionalen rabbinischen Appellationsgerichtshöfen in Frankfurt am Main, Worms, Friedberg, Fulda und Günzburg einen gemeinde- und territorienübergreifenden Organisationsrahmen zu schaffen⁶³, ist schließlich an den politischen Machtverhältnissen im Reich gescheitert; und so erübrigt sich die Spekulation, ob dieser Versuch intern jemals durchsetzbar gewesen wäre. In kleinräumigeren Zusammenhängen sind jedoch im ausgehenden 16. Jahrhundert bereits vielerorts im Süden und Westen Deutschlands Anzeichen für die Wirksamkeit übergemeindlicher Struktu-

⁶² Vgl. zum letzten Grundsatzstreit in dieser Frage (1564/65) Zimmer (wie Anm. 41).

⁶³ Vgl. Marcus Horowitz, *Die Frankfurter Rabbinerversammlung vom Jahre 1603*, Frankfurt/M. 1897; Volker Press, Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluß der deutschen Juden. Die sogenannte Frankfurter Rabbinerverschwörung von 1603 und ihre Folgen, in: Haverkamp (wie Anm. 15), S. 243–293. Zum Parallelabdruck mehrerer Versionen der in Frankfurt beschlossenen Ordnung vgl. Anm. 25.

ren der jüdischen Selbstorganisation auszumachen. Es handelte sich bei den Gebietskörperschaften, die stärkster Ausdruck dieser Entwicklung waren, freilich um äußerst lose Organisationsformen, die nicht mit den vergleichsweise wohlorganisierten Landesjudenschaften zu verwechseln sind, wie wir sie seit dem späten 17. Jahrhundert kennen⁶⁴. Während die Landesjudenschaften des absolutistischen Zeitalters sich – nicht selten auf direkte Veranlassung der Obrigkeit – innerhalb der jeweiligen Territorialgrenzen formierten und nicht zuletzt den politischen und fiskalischen Interessen der Landesherren dienten, waren die „Länder“ des 16. und frühen 17. Jahrhunderts regionale Zusammenschlüsse der Juden in Reaktion auf die desolaten „inneren“ Verhältnisse, wie sie infolge des Verlusts der überkommenen Siedlungsstruktur und der weitgehenden Zersplitterung jüdischen Lebens entstanden waren⁶⁵.

Die Entstehung dieser Gebietskörperschaften war demgemäß zunächst weniger an Herrschaftsgebieten und Territorialgrenzen als an den historisch gewachsenen Siedlungszusammenhängen der Judenheit orientiert. Insbesondere in Süddeutschland formierten sie sich in Anlehnung an die Einzugsbereiche der wenigen traditionsreichen und kontinuierlich besetzten Rabbinatssitze, die vermöge der Autorität ihrer Inhaber ein gewisses Hinterland an sich banden. So waren denn auch der Landesrabbiner und sein rabbinischer Gerichtshof die zentrale – und oft genug die einzig wirklich greifbare – Institution der „Länder“ dieser Epoche. Charakteristisch für diese Gebietskörperschaften alten Typs ist das „Land Altmühl“ um den Rabbinatssitz Pappenheim⁶⁶, dem um 1600 ungeachtet ihrer jeweiligen territorialen Zugehörigkeit die jüdischen Gemeinden weiter Teile Mittelfrankens zugerechnet wurden. Wenige Jahrzehnte später waren an seine Stelle bereits verschiedene Landesjudenschaften neuen Typs getreten, die nun als organisatorischer Überbau in den einzelnen Herrschaftsgebieten fungierten. Dem „Land Altmühl“ benachbart und anfänglich vielleicht auch teilweise zugehörig waren die Gemeinden im „Land Ries“ um den Rabbinatssitz Wallerstein⁶⁷, an dessen Entwicklung sich der Vollzug und die Folgen der Territorialisierung besonders deutlich ablesen lassen; denn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war die Zuständigkeit des Wallersteiner Landesrabbiners bereits auf die Gemeinden des Duodezfürstentums Oettingen-Wallerstein beschränkt, während für Oettingen-Spielberg und Oettingen-Oettingen eine eigene Landesjudenschaft ins Leben gerufen worden war.

⁶⁴ Vgl. zu diesen späteren Organisationsformen Cohen (wie Anm. 5 und 15).

⁶⁵ Wohl nur in Kurköln und Kurmainz handelte es sich um ein unmittelbares Fortleben älterer Traditionen und Institutionen territorialer Selbstorganisation; vgl. dazu Louis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924 (korrigierte Neuaufl. New York 1964); Zimmer (wie Anm. 25).

⁶⁶ Pappenheim an der Altmühl hatte als der Hauptort der gleichnamigen reichsunmittelbaren Herrschaft, deren Herren seit dem 12. Jahrhundert das Reichserbmarschallamt innehatten, eine alte und bedeutende jüdische Gemeinde aufzuweisen, deren Geschichte noch kaum erforscht ist; vgl. jedoch Wilhelm Kraft, Zur Geschichte der Juden in Pappenheim, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926), S. 277–283.

⁶⁷ Die Geschichte dieser bedeutenden jüdischen Landgemeinde, Geburtsort des großen Talmudisten R. Jomtow Lippmann Heller, ist bislang weitgehend unerforscht.

Das südlich angrenzende „Land Schwaben“ umfaßte im Kern die jüdischen Gemeinden in den vorderösterreichischen Gebieten zwischen Lech und Donau und hat sich in diesen Umrissen, die von Anbeginn weitestgehend dem Verlauf der Territorialgrenzen entsprachen, annähernd unverändert bis 1803/05 erhalten. Dennoch ist auch hier der Wesensunterschied zwischen dem losen Zusammenschluß der hier in Rede stehenden Zeit und der späteren Landesjudenschaft unschwer erkennbar: Obwohl das Amt des schwäbischen Landesrabbiners bereits im frühen 16. Jahrhundert existierte, scheint der Terminus in Quellen nichtjüdischer Provenienz vor der Mitte des 17. Jahrhunderts nur ein einziges Mal vorzukommen – bezeichnenderweise nicht in einem Dokument der vorderösterreichischen Administration, sondern in einem Urbar des Marktfleckens Thannhausen, wo der Landesrabbiner um 1610 seinen Sitz genommen hatte⁶⁸. Die Landesobrigkeit und ihre Beamten-schaft haben von den Strukturen und Institutionen der jüdischen Selbstorganisation in dieser Epoche kaum Kenntnis genommen; und wenn 1567 „Gemainer Judischait im Landt zu Schwaben“ eine kaiserliche „Confirmation ires Rabbi“ ausgefertigt wurde⁶⁹, so geschah dies nur auf besonderen Wunsch und nicht etwa, weil eine solche Bestätigung notwendig oder auch nur üblich gewesen wäre⁷⁰.

Eine wesentliche Aufgabe des regionalen Zusammenschlusses der Gemeinden war stets die Umlage der kollektiv zu entrichtenden Steuern und Abgaben auf die einzelnen Haushaltungen, die in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen Zusammenkünfte der Gemeindevertreter des „Landes“ erforderlich machte⁷¹. Es liegt auf der Hand, daß mit dieser Funktion bereits ein entscheidender Impuls für die später ganz allgemein zu beobachtende Selbstorganisation innerhalb der einzelnen Herrschaftsgebiete gegeben war. Wenn die Wirksamkeit übergemeindlicher jüdischer Selbstorganisation im 16. und frühen 17. Jahrhundert von der obrigkeitlichen Administration überhaupt genauer wahrgenommen wurde, so beschränkte sich dies in der Regel auf diesen fiskalischen Aspekt ihrer Tätigkeit. Dagegen haben die Landesrabbiner in dem Quellenmaterial behördlicher Provenienz nur wenige flüchtige Spuren hinterlassen. Unter den geschilderten Zeitumständen erscheinen

⁶⁸ Stadtarchiv Thannhausen, Urbar 1603/10. Der Marktflecken, damals unter der Herrschaft derer von Bicken, hatte eine jüdische Gemeinde von annähernd dreißig Haushaltungen aufzuweisen und beherbergte 1592/94 auch eine hebräische Druckerei. Der „Schulhof“ im Bachgassen-viertel umfaßte neben der Synagoge vermutlich weitere gemeindeeigene Gebäude. Schon vor 1610 fanden sich in dieser Landgemeinde ein Rabbiner, ein Vorsänger, ein Gemeindediener („Schulklopfer“) und ein Tefillin-Schreiber, der die Texte für die Kapseln der Gebetsriemen und die Mesusot verfertigte; vgl. Hans Bronnenmaier, *Thannhauser Heimatbuch*, Thannhausen o.J. (fehlerhaft); Mordechai W. Bernstein, *In labirintn fun tekufes*, Buenos Aires 1955, S. 293–294; Eric Zimmer, R. Eljaqim Gotschalq Rothenburg ve-vikucho ‘im ha-SHeLaH, in: *Sinai 88* (1981), S. 138–154; Rohrbacher (wie Anm. 40), S. 103–104, 106.

⁶⁹ Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Reichstaxbücher 1567, fol. 3r.

⁷⁰ Der Vorgang wiederholte sich im Folgejahr nach der Bestellung von R. Jakob Reiner zum Nachfolger des verstorbenen Landesrabbiners R. Isaak b. Josef Segal; vgl. Anm. 60.

⁷¹ Vgl. z.B. das 1628 unter Federführung des Landesrabbiners R. Eliakim Gottschalk Rothenburg für das „Land Schwaben“ beschlossene Statut, abgedruckt bei Zimmer (wie Anm. 68), S. 147–148.

jedoch gerade für die ländlichen jüdischen Ansiedlungen die vielgestaltigen „Alltagsgeschäfte“ des Landesrabbiners von besonderer Bedeutung.

Diese in den spärlichen Quellen sonst kaum jemals deutlich greifbaren „Alltagsgeschäfte“ frühneuzeitlicher Landesrabbiner werden in einer Niederschrift von R. Jakob Reiner über seinen Konflikt mit den Neuburger Juden schlaglichtartig erhellt. Im Herbst 1575 war er selbst nach Neuburg gekommen „in Angelegenheiten des Landes, um sie gemäß der jüdischen Tradition dazu zu bewegen, daß sie sich zu einer Ratsversammlung des Landes Schwaben einfänden wegen des schrecklichen Tages [gemeint ist: der Reichstag] in Regensburg, wie die Gelehrten Frankfurts schrieben“⁷². Doch statt ihre Teilnahme zuzusagen, hatten die Neuburger ihm den Gehorsam verweigert und ihm das Zugeständnis abgerungen, daß er den strittigen Fall in Günzburg abermals „mit den Gelehrten“ beraten, erneut die Schriften studieren und nach einer Möglichkeit suchen werde, jene verweigerte Heiratsgenehmigung doch noch zu erteilen. Nun rechtfertigte er sich dafür, daß er dazu nicht gekommen sei:

„Ich ging von dort zu einer Beratung in einer Ansiedlung außerhalb meines Wohnortes, und von dort war ich gezwungen in eine Ansiedlung bei Augsburg zu reisen wegen einer Meinungsverschiedenheit und Zwistigkeit, die es dort gab. Und ich kehrte am Freitag, dem 3. Cheschwan, nach Hause zurück. Dort fand ich alle Knaben vor, die in die Klasse gehen, und die Jünglinge [die die Talmudhochschule besuchen] – der Ewige, gepriesen sei er, möge sie beschützen –, und [nach der Sabbatruhe] war ich gezwungen, am Sonntag nach ihrer Ordnung zu sehen und für sie [bei den jüdischen Einwohnern Günzburgs Unterkünfte für die] Sabbattage zu bekommen und die Schüler [auf die Haushalte] zu verteilen, so daß ich keine freie Zeit hatte, mich dieser Sache zuzuwenden [...]“⁷³

Wie aus dieser eher zufälligen Nachricht erhellt, war der schwäbische Landesrabbiner nicht nur Vorsitzender des rabbinischen Gerichts des „Landes“ und Leiter der Talmudhochschule, sondern ganz allgemein in verschiedenster Weise tatkräftig um die Belange seines Sprengels besorgt. Sein wenige Tage umfassender Bericht gibt naturgemäß nur einen kleinen Einblick, keine Übersicht über seine Amtsgeschäfte. Er zeigt, daß im „Land Schwaben“ mit erheblicher organisatorischer Tatkraft verschiedene Einrichtungen geschaffen worden waren, die der Desintegration jüdischen Lebens entgegenwirkten; er legt aber auch den Schluß nahe, daß ihr Funktionieren ganz von dem persönlichen Einsatz, den Fähigkeiten und der Autorität des Landesrabbiners abhängig war. Der Misere der desorganisierten, mangelhaften und oft auch ganz fehlenden Unterweisung der Kinder, wie sie vielerorts und insbesondere in ländlichen Gegenden herrschte, hatte man hier ein einheitliches System des zentralisierten Knabenunterrichts unter seiner Aufsicht entgegengesetzt; und indem er das Land bereiste, stand er nicht nur den fernab des Rabbinatssitzes gelegenen jüdischen Gemeinden, sondern auch den verstreut in den Dörfern lebenden Juden bei Bedarf persönlich zur Verfügung. Zugleich wirkte er im

⁷² Zentralbibliothek Zürich, Ms. Heidenheim 65, fol. 66r.

⁷³ Zentralbibliothek Zürich, Ms. Heidenheim 65, fol. 66r.-v.; vgl. Zimmer (wie Anm. 40), S. 129–131.

Sinn des Frankfurter Rabbinerkollegiums, das im Vorfeld des Regensburger Reichstags um ein konzertiertes politisches Wirken der deutschen Judenheit bemüht war. Man wird dieses Engagement sicher nicht verklären wollen – R. Jakob Reiner selbst empfand seine vielfältigen Amtsobliegenheiten offenkundig gelegentlich als rechte Last –, aber vor dem Hintergrund der in dieser Zeit häufig eindringlich beklagten Auflösungserscheinungen war seine Wirkung ungeachtet der gerade in diesem Fall deutlich zutage tretenden Gegenkräfte sicherlich segensreich. In das Netzwerk der Einrichtungen jüdischen gemeindlichen Lebens, so legt es diese Darstellung nahe, waren auch jene aufgenommen, die außerhalb der Gemeinden, ja sogar ohne jede unmittelbare jüdische Nachbarschaft in einer rein christlichen Umgebung lebten – in völliger Vereinzelung, aber nicht in völliger Isolation.

IV

Der hier untersuchte Zeitraum gehört zu den bislang besonders spärlich beleuchteten und zugleich zu den besonders bedeutsamen Abschnitten in der Geschichte der Juden in Deutschland. Er stand ganz unter dem Vorzeichen des Verlusts der überkommenen, durch die städtischen Zentren dominierten Siedlungsstruktur und seiner unmittelbaren und mittelbaren Folgen, die das „Gesicht“ der neuzeitlichen deutschen Judenheit in wesentlichen Zügen nachhaltig prägten. Viele wichtige Aspekte der Formationsphase, die auf die weitgehende Zerstreuung und Zersplitterung folgte oder auch mit ihr bereits einherging, sind uns vorerst nur in vagen Schemen greifbar; und auch dieser Beitrag kann nur Hinweise auf jene Grundgegebenheiten und Wirkkräfte geben, die bei der „inneren“ Konsolidierung und der übergemeindlichen Reorganisation der großenteils auf das Land abgedrängten Judenheit von besonderer Bedeutung gewesen zu sein scheinen. Der ambivalente Charakter dieser Entwicklung ist offensichtlich: Während die großräumige Einbindung der deutschen Judenheit geschwächt wurde, festigten sich intern die kleinräumigen Bindungen, die sie in dieser Zeit des Umbruchs hatte entwickeln können. So sind die *Medinot Ashkenas*, die deutschen Lande, schließlich an die Peripherie der aschkenasischen Welt geraten, aus der sie erst im Zeitalter von Aufklärung, Akkulturation und Emanzipation wieder hervortreten sollten. Doch zugleich haben sich die Strukturen ausgeprägt, innerhalb derer sich jüdisches Leben in Deutschland nach dem Untergang der traditionsreichen städtischen Gemeinden trotz widriger äußerer Umstände und innerer Auflösungstendenzen erneut entfalten und seine eigene, charakteristische Färbung annehmen konnte.

Die ländliche Wirtschaftstätigkeit der Juden im frühmodernen Deutschland

von

MICHAEL TOCH

Wenn von ländlichen Juden in der Frühneuzeit gesprochen wird, denken wir, zumeist unwillkürlich, an das, was uns so gut an ihnen gefällt: an ihre von der gewöhnlichen Vorstellung von jüdischem Leben so ferne Bodenständigkeit, um nicht zu sagen Heimatverbundenheit; wohl auch an die Gemeinsamkeiten, die, so nehmen wir an, Juden und Christen in diesem einfacheren Leben so wohltuend miteinander verbunden haben müssen. Wenn wir dann wissenschaftlich werden, fügen wir unser „aber“ und „dennoch“ hinzu, bleiben aber immer noch fasziniert vom Anders-Sein dieser Existenzform, ganz gleich, ob wir in der jüdischen Geschichte die Entfaltung der Normalität suchen oder in ihr gerade das Gegenteil hochschätzen. In der Wirtschaftsgeschichte ist eine solche Vorliebe noch mehr als sonst ausgeprägt und vielleicht realitätsnäher als auf anderen Gebieten jüdischen Lebens. Waren denn diese dörflichen Juden nicht wirklich körperstarke Viehhändler und handfest zugreifende Metzger, Menschen, die, um eine Lebenserinnerung aus der Zeit vor der Katastrophe zu zitieren, „gesund, hart und stark sein mußten“¹?

Dieses Bild hat sich im historischen Bewußtsein über die Autobiographien und die *oral history* festgesetzt. Diesen ist aber für die Zeit vor der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht ohne weiteres zu trauen. Immerhin besitzen wir auch schon für frühere Perioden Zeugnisse, die in die gleiche Richtung weisen. Ein satirisches jiddisches Gedicht von etwa 1675 mit dem Titel *Di Beschreibung von Aschkenas und Polack* beschreibt mißbilligend das Verhalten in der Synagoge:

„wann man hebt Schma Israel an
schreit er sein Eysickl an
wann ich dir's schenk
warum hast du den gaul nit getrenkt?“²

Ein moralisches Gedicht der gleichen Zeit, das *Shire Jehuda* des Jehuda Leb von Selichov, verbindet in gleicher Weise müßiges Gerede in der Synagoge mit der Zucht von Pferden, Ochsen, Kühen, Schafen, Lämmern, Böcken und Ziegen:

¹ Eric Lucas, *Jüdisches Leben auf dem Lande. Eine Familienchronik*, Frankfurt/M. 1991, S. 22.

² Max Weinreich, Two Yiddish satirical songs about Jews, in: *YIVO, Philological Writings 3* (Wilna 1929), S. 540–551, hier S. 544 (jiddisch).

„und wert geret vil debhorim betelim ...
 [man spricht viel müßiges Gerede]
 vun masso umattan un sechorou
 [von Handel und Ware]
 vun behemoth sus schour uforoh
 [von Vieh, Pferd, Ochs und Kuh]
 ouch vun schaf lemmer boeck und zigen.“³

Klagelieder von Rabbinern über die religiöse Laschheit der Laien sind nichts Seltenes, ebensowenig Ausdrücke der Überheblichkeit der Gelehrten. Es erscheint jedoch von Bedeutung, daß man zur Charakterisierung des *Am Haaretz*, des jüdischen Ungelehrten, den viehzüchtenden Bauerntölpel heranzog, daß das ländliche Leben für typisch genug vorausgesetzt wurde, um es zum Bezugsrahmen von Satire und Moralpredigt zu machen.

Diesen Hintergrund der Ländlichkeit, wie er seit dem späteren 17. Jahrhundert begegnet, können wir nun leider nicht quantifizieren, auch nicht strukturieren. Ganz im Gegensatz zum Spätmittelalter, für das das Monumentalwerk der *Germania Judaica III* bereits abschließende Untersuchungen ermöglicht⁴, sind wir heute noch nicht in der Lage, einen auch nur annähernd umfassenden Überblick der Wirtschaftstätigkeiten der frühneuzeitlichen Juden Deutschlands zu bieten. Deshalb beschränke ich mich darauf, anhand der neuerdings beispielhaft aufgearbeiteten Quellen einer Region feststellen zu wollen, wie es um die Juden im Agrarbereich im Übergang vom Mittelalter zur Frühneuzeit, im 16. Jahrhundert, stand⁵. Dahinter steht das Interesse des Mediävisten an der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität, anders formuliert, das Problem der Periodenabgrenzung jüdischer Geschichte. Da die Wirtschaftsgeschichte nicht für sich allein dastehen kann, fügt es sich glücklich, daß das von mir berücksichtigte Hessen auch in weiteren Beiträgen dieses Bandes behandelt wird.

³ Jehuda Leb Selichov, *Shire' Jehudah*, Amsterdam 1697, zitiert nach Max Grunwald, *Hamburgs Deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinde 1811*, Hamburg 1904, S. 218–222, hier S. 219f.

⁴ Michael Toch, Siedlungsgeschichte der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Alfred Haverkamp/Franz-Josef Ziwes (Hrsg.), *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin 1992, S. 29–39; ders., Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters, in: Julius Carlebach (Hrsg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Heidelberg 1993, S. 37–48; ders., Geldleiher und sonst nichts? Zur wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden im deutschen Sprachraum des Spätmittelalters, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXII* (1993), S. 117–126.

⁵ Ich stütze mich hauptsächlich auf Uta Löwenstein (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Marburg 1267–1600*, 3 Bde., Wiesbaden 1989. Die damit abgedeckten Herrschaftsgebiete sind nach Löwenstein, Bd. 1, S. 10: die Landgrafschaft Hessen und die in ihr aufgegangenen Grafschaften Katzenelnbogen und Ziegenhain; für die Zeit nach der hessischen Teilung von 1567 drei der vier damit entstandenen Landgrafschaften, nämlich Hessen-Kassel mit Niederhessen (nach 1583 mit den Gebieten Herrenbreitungen und Schmalkalden), Hessen-Marburg mit Oberhessen, Hessen-Rheinfels; erfaßt sind die Reichsabteien Hersfeld und Fulda; die ober- und niederhessischen Klöster; die hessische Deutschordensballei in Marburg; die Grafschaft Hanau (ohne Amt Babenhausen); die Grafschaft Waldeck; die Adels- und Stadtarchive des alten Regierungsbezirkes Kassel (mit Hanau).

I

Aus dem verschließbaren Keller, den ein Jude in der Gemeinde Bischofsheim gemietet hatte, wurden 1540 Wein und etliche Fässer entwendet⁶. In der Stadt, heute Gemeinde, Assenheim wurden 1563 und 1564 in den Kellern der Juden böswillig die Zapfen aus den Fässern geschlagen, so daß Wein in großen Mengen in den Kot gelaufen ist. Bei gleicher Gelegenheit wurden auch zehn gemästete Gänse gestohlen⁷. Im Dorf Neukirchen kam eine Kuh abhanden, in Werlau bei einem Einbruch ein holländischer Käse, vier Speiskäse und ein Topf mit drei Maß Butter⁸. In Großenlüder wurde 1571 aus einem Haus eine Stange mit „rintfleisch und dur gensen“ entwendet⁹. Im gleichen Ort war es dagegen 1598 eine Tasche, die am helllichten Tag gestohlen wurde, und darinnen 20 Gulden, eine Goldwaage und ein Probierstein¹⁰. Bei einem dritten Einbruch im Jahre 1600 hat man das Oberteil des Kachelofens abgenommen, die „blassen und brandtkachel“ herausgenommen und Frucht (d.h. Getreide) sowie Äpfel, aber auch Tücher aus Barchant und grüner Wolle gestohlen¹¹. Ländliches Milieu und Waren- und Geldhandel, wie er sich in der zu Hause aufbewahrten Kaufmannsware manifestiert, lassen sich also im Tagtäglichen kaum trennen.

Versuchen wir deshalb, unsere Quellen auf die Begriffe zu bringen. Mit zahlreichen Einzelerwähnungen von Viehhaltung, Heumachen, der Pacht von Wiesen, entlaufenem Vieh, gemästeten Gänsen, gerupften Hühnern, und vor allem dem andauernden Kampf um die Allmende-Nutzung, ist das Agrarische ein klar ausgeprägter Aspekt dieses jüdischen Lebens. Ebenso klar ist, daß der agrarische Lebensstil, der sich in den kleineren und mittleren Städten Hessens ebenso findet wie in den eigentlichen Dörfern, im 16. Jahrhundert keinen Zweck für sich darstellte, nur ganz begrenzt der Selbstversorgung diente. Diese war ja, mindestens aus rechtlichen Gründen, nur teilweise möglich – Ackerbau zum Beispiel kommt bei Juden kaum vor. Mit vielen hunderten, ja tausenden Erwähnungen von geschäftlichen Transaktionen ist es gerade der kommerzielle Charakter dieses Agrarischen, der ins Auge fällt. Die Juden in Städten, Kleinstädten und Dörfern vermittelten Agrarprodukte als koschere Lebensmittel unter sich und nicht zuletzt an die städtischen Judenschafte, insbesondere an die in Frankfurt. Aber vor allem handelten sie mit den nichtjüdischen Bewohnern naher und entfernterer Gegenden. Was die dabei gehandelten Agrarprodukte betrifft, so ergibt sich nach der Häufigkeit der Erwähnung in den Quellen etwa die folgende Reihenfolge: Vieh, Pferde und allgemein Fleisch, sodann Wein und, in ähnlicher Größenordnung, Getreide. Alle anderen Produkte liegen weit dahinter, sind aber, soweit ich es übersehen kann, vollständig vertreten.

⁶ Löwenstein (wie Anm. 5), Bd. 1, Nr. 1276, S. 363.

⁷ Ebda, Bd. 1, Nr. 1588, S. 489f.

⁸ Ebda, Bd. 3, Nr. 3432, 3515a, S. 86, 125.

⁹ Ebda, Bd. 2, Nr. 2074, S. 166.

¹⁰ Ebda, Bd. 3, Nr. 3610, S. 163.

¹¹ Ebda, Bd. 3, Nr. 3684, S. 196.

Die Vorgehensweisen und Modalitäten dieses Handels bleiben allerdings etwas im Dunkeln. Wichtig erscheint neben dem Aufkauf von den bäuerlichen Produzenten vor allem das „zur Mast stellen“ von Vieh bei Nichtjuden, eine bereits früher bekannte und allgemein geübte Form des Teilbaus. Sie hängt in unserem Fall natürlich mit der ganz ungenügenden Ausstattung der Juden mit Weideland zusammen, ermöglichte andererseits eine im Vergleich mit dem zufälligen Einkauf rationellere Vorplanung. Hier liegen die Dinge ganz parallel zu anderen Gegenden Europas, wo Teilbau, *metayage*, *sharecropping* und *mezzadria* ja gerade vom anlagesuchenden städtischen Kapital forciert wurde. Erwähnt sei, der Kuriosität halber, daß Juden offensichtlich im Gänsemästen, „mit Kuchen, wie sie wissen“, besondere Expertise besaßen, die auch von den Grafen von Hanau zwangsweise genutzt wurde¹².

Die Produkte der Landwirtschaft machten im 16. Jahrhundert bei weitem den größten Teil des Handelsvolumens der hessischen Juden aus – 67% der Quellenerwähnungen. Es folgten die Textilien- und Ledererzeugnisse mit 15%, sodann hochwertige Feingüter (etwa Arzneien, Uhren, Brillen, Gold, Silber, Kleinodien) mit 10%. Metallgüter und Hausrat machen die übrigen 9% aus. Es ist dies also ein Handel, den Juden in zwei Richtungen ausführten, die Versorgung auch weiter entfernter Gebiete mit Agrarprodukten aus ihrer dörflich-kleinstädtischen Lebenssphäre, und die Einfuhr von fremden Rohstoffen und besonders gewerblichen Produkten in ihre Umgebung. Notwendig war dazu eine geographische und wirtschaftliche Freizügigkeit, die nach den rechtlichen und mentalen Rahmenbedingungen der Zeit nicht gegeben war bzw. unbarmherzig fiskal abgeschöpft wurde, ersichtlich etwa aus der ungemein starken Häufigkeit, mit der in den Quellen von Judenzoll gesprochen wird. Unklar bleibt vorläufig, welches Gesamtgewicht diesem Lebensmittelhandel von Juden in der wirtschaftlichen Bilanz der Region zukam. Diese im Vergleich zum Mittelalter als frühmodern zu bezeichnenden Zustände, die sich im Laufe des 16. Jahrhunderts ausgebildet hatten, sollten uns jedoch nicht den Blick verstellen auf das Fortbestehen älterer Wirtschaftsformen. Die Pfandleihe erscheint, ist aber längst nicht so häufig wie im Mittelalter und keineswegs die hauptsächliche Wirtschaftsform. Zinsen und Pfändungen als Teil des Handelssystems, beides Anzeichen dafür, daß es noch längst nicht eingespielt war, nehmen dagegen einen hervorragenden Platz ein. Wie im Mittelalter sorgen diese Aspekte für sehr viel böses Blut in den Beziehungen zur christlichen Bevölkerung. Wie im Mittelalter gab es auch weiterhin starke Bemühungen der christlichen Obrigkeiten, den Handel zu reglementieren. Es ist nicht mein Eindruck, daß sie damit großen Erfolg hatten.

Andere von Juden ausgeführte Tätigkeiten besaßen insgesamt gegenüber dem Handel nur sekundäres Gewicht. Am wichtigsten waren da wie früher die jüdischen Ärzte, auch Tierärzte, abzulesen aus den sehr zahlreichen Quellenerwähnungen. Die handwerklichen Tätigkeiten, Schächter, Bettfeger, Färber und andere Textilbearbeiter, Würfelmacher, und natürlich Goldschmiede, erscheinen dünn gestreut, eine quantitativ vielleicht ein wenig verstärkte Fortführung der Gewerbe-

¹² Ebda, Bd. 2, Nr. 2422, 2858, 3063, S. 323, 469, 531; Bd. 3, Nr. 3368, S. 53.

struktur, wie sie von mir an anderem Ort für das Mittelalter umrissen wurde¹³. Dazu kommt in Hessen noch ein Lebenserwerb, der schon im Spätmittelalter als ein typisch jüdischer anzusehen und nunmehr ganz häufig geworden ist: die Fenstermacherei und Glaserei. Wiederum sollten wir aber vorsichtig sein und unseren Befund nicht verabsolutieren. Kennzeichen der Zeit scheint gerade die Vermengung der Kategorien gewesen zu sein, auch was die wirtschaftliche Tätigkeit betrifft. Ein Beispiel: Im Zusammenhang mit dem Pogrom zu Assenheim wurde 1567 ein Inventar der am Orte geplünderten Gegenstände aufgenommen¹⁴. In zwei von vier ausgeraubten und verwüsteten jüdischen Haushalten wurden Glaserwerkzeug und Rohstoffe, darunter auch 300 venezianische Glasscheiben, entwendet bzw. mutwillig zerstört. Dazu aber noch Seide, Seidenschnur, Leinwand, also Kaufmannsware, wenn auch in bescheidenen Dimensionen, sowie Wein, Butter, Gänseschmalz, Rindshäute und Gänse.

Will man die Struktur insgesamt vereinfachend umreißen, kann man sich in gewisser Weise der Worte bedienen, die 1585 im Zusammenhang mit der Ausweisung der Juden aus der Grafschaft Hanau in einer Klageschrift von Schultheiß und Schöffen des Stadt- und Landgerichts Hanau und Windecken erscheinen:

„Wer unter den Juden viel Vermögen hat, leiht auf Wucher oder treibt eine Hantierung. [...] arme Juden, die kein Geld verleihen können, übernehmen Waren von Frankfurter Juden und verhandeln sie auf dem Lande. [...] sie kaufen Frucht, Wein, Rindshäute, Bock- und Hammelfelle, Weinstein [...] und verkaufen erst, wenn sich der höchste Preis erzielen läßt. [...] im Frühjahr kaufen sie magere Rinder, geben sie den armen Leuten bis Martini in die Mast.“¹⁵

II

Alle diese Tätigkeiten standen nicht allein da, sie waren eingewoben in über weite Räume gespannte Netze von Kontakten, die wirtschaftliche Strukturen mit den sozialen verknüpften und gleichzeitig die Grenzen des Systems sichtbar machen. Verfolgen wir dazu die Reisen eines einzelnen Juden im Laufe eines Sommermonats des Jahres 1571, wie sie sich anhand der Aussage dieses Mannes, niedergeschrieben nach seiner Festnahme, rekonstruieren lassen¹⁶.

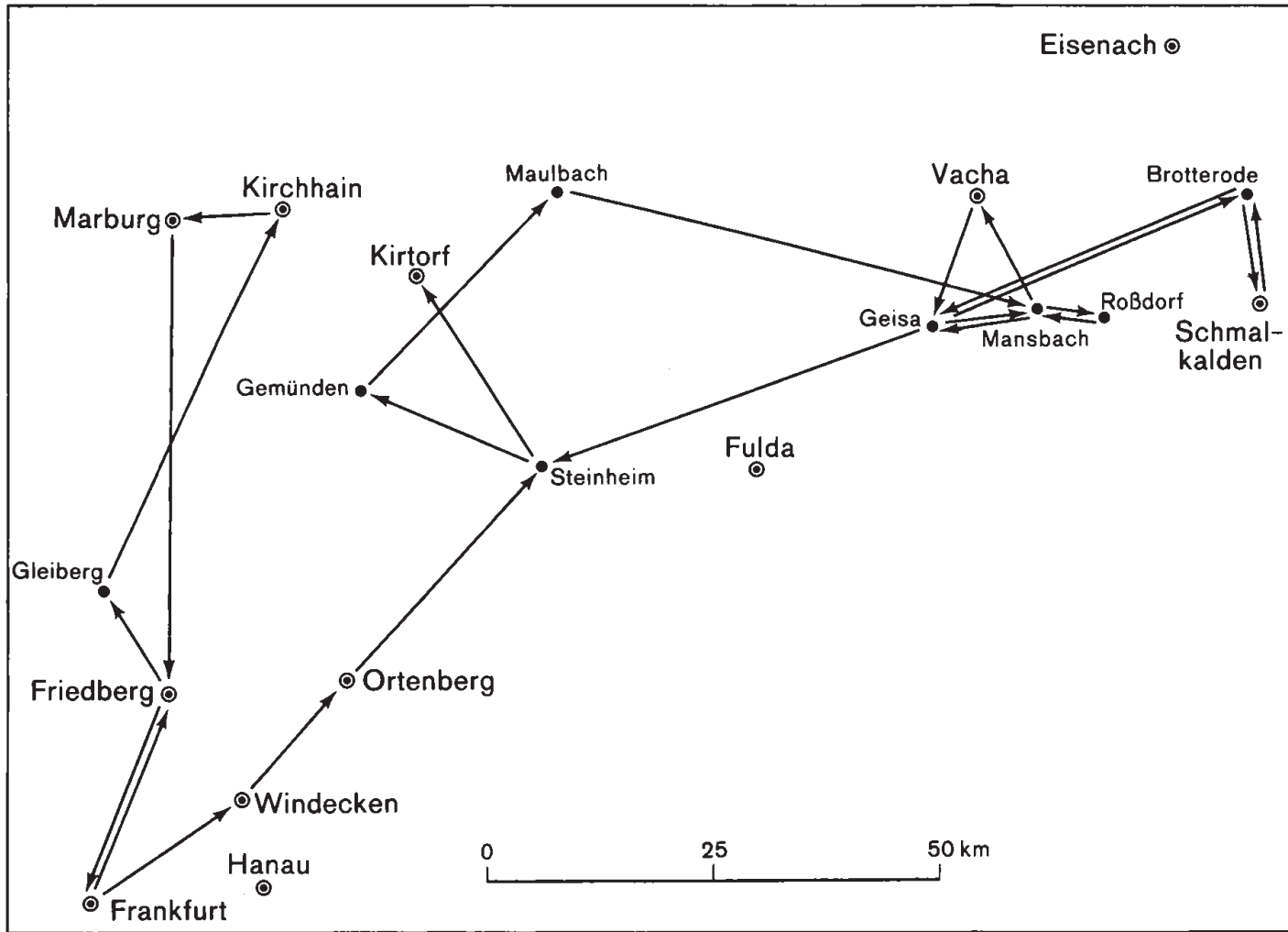
Im Spätmai 1571 verheiratete sich Menasche, im weiteren Manus von Steinhaus genannt, aus einem Dorf bei Fulda stammend, in Frankfurt am Main mit der Tochter eines anderen Dorfjuden. Am Sonntag, den 3. Juni, verließ er Frankfurt mit sei-

¹³ Vgl. Toch, *Geldleiher* (wie Anm. 4).

¹⁴ Zum Pogrom siehe J. Friedrich Battenberg, Assenheimer Judenpogrome vor dem Reichskammergericht, in: *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen*, Wiesbaden 1983, S. 123–149. Die Quelle bei Löwenstein (wie Anm. 5), Bd. 2, Nr. 1857a, S. 61.

¹⁵ Löwenstein (wie Anm. 5), Bd. 2, Nr. 3111, S. 558f.

¹⁶ Ebda, Bd. 2, Nr. 2092, S. 173–175. Eine detaillierte Auswertung dieser Quelle bei Michael Toch, *Aspects of Stratification of Early Modern German Jewry. Population History and Village Jews*, in: Ronnie Po-chia Hsia/Hartmut Lehmann (Hrsg.), „*In and Out of the Ghetto. Jewish Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*“, Cambridge 1995, S. 77–89.



Manus und seine Reisen, Hessen 1571

ner Frau auf dem Weg zur Stadt Friedberg. Dort verbrachte das Paar die Nacht. Dann ging es zum Dorf Gleiberg, wo die beiden bei Verwandten der Braut Unterkunft fanden. Das nächste Wegstück, am Dienstag, ging bis Kirchhain, eine Kleinstadt mit einigen Juden, auch unter ihnen wiederum Verwandtschaft. Manus ließ hier seine Frau bei seinem Bruder zurück und blieb einen Tag, um die Niederlassungsmöglichkeiten zu prüfen. Am nächsten Tag war er in Marburg, um die Einlösung etlicher Pfänder, auf die er vier Gulden geliehen hatte, zu betreiben. Dann ist er über Friedberg, wo er bei Salomon übernachtet hat, nach Frankfurt zurückgekehrt. Dort hat er in der Herberge zum Schloß, wo die Schwester seiner Mutter wohnt, von der beim jüdischen Herbergswirt hinterlegten Mitgift seiner Frau 30 Gulden in Pfennigen abgeholt, um damit Tücher zu kaufen. Außerdem hatte er, als er am Freitag, dem 8. Juni, von Frankfurt aufbrach, noch einen goldenen Ring mit Diamanten in der Tasche, sowie vier oder fünf verbotene Goldgulden zu 15 Batzen, etliche Dreibätzner, einen halben Engeloten und Taler. Den Sonnabend über ist er bei dem „alten Marckey“ in Windecken geblieben. Sonntags ist er dann in Begleitung eines jungen Juden aus Eschwege nach Ortenberg gezogen. Dort ist er bei einem der beiden Juden, und zwar „bei dem, der nicht taub ist“, eingekehrt, aber noch am gleichen Tag bis etwa 8 1/2 Meilen vor Steinheim gegangen. Die Nacht hat er wohl im Straßengraben verbracht. In Steinheim ist er zwei Tage geblieben. Mittwoch morgens ist er weitergezogen, und zwar in einer langen Schleife über Gemünden und Maulbach, wo er für etliche Pflegekinder 113 Gulden eingefordert hat¹⁷. Außer diesem Geld hatte Manus noch 16 Taler Vierbätzner in einem roten Beutelchen bei sich, für die er in Amöneburg der Frau seines Bruders Gewand und Stulptuch kaufen sollte.

Im Dorf Mansbach ist Manus bei Isaac den Sabbat über geblieben. Nach dem langen Weg hatte er die Ruhe sicher nötig gehabt, jedoch schon am Sonntag ging es weiter, zum Marktbesuch in Vacha, um Tuch zu kaufen. Doch wollte man dort seine Pfennige nicht. In Vacha hat er zusammen mit dem Juden Jacob aus Hohenfeld bei einem Mann gewohnt, dessen Namen er nicht kennt. Am Montag ist er über das Dorf Geisa, wo er vergeblich versucht hat, Geld einzutreiben, zu Isaac nach Mansbach zurückgekehrt. Dort ist er bis zum nächsten Sonntag (24. Juni 1571) geblieben, also eine volle Woche, er hat sich wohl nach all den Strapazen ausgeruht. Sonntags ging es wieder auf den Markt, nach Roßdorf. Er hat aber nichts gekauft, weil man auch dort die Pfennige nicht nehmen wollte. Abends ist er mit Mosche und Isaac nach Mansbach zurückgegangen. Anderntags ist er in Begleitung des Juden Charius wieder nach Geisa gezogen, wo ihn die Frau seines jüdischen Schuldners endlich bezahlte. Sein Weggefährte Charius war während dieses Geschäfts bei anderen Juden im Dorf, Manus hat also keine Zeugen für die Transaktion, die ihn in Kürze in die Beschuldigung des Falschgeldhandels verstricken sollte. Manus ist dann zusammen mit Charius nach Schmalkalden weitergezogen, wobei sie unterwegs im Dorf Brotterode bei einem alten Mann unbekanntem Namens

¹⁷ An dieser Stelle bringt die Quelle eine komplizierte Erklärung, wer ihm da wieviel in welchen Münzen gegeben habe.

übernachtet haben. In Schmalkalden haben sie am Dienstag vergeblich versucht, die Pfennige zu verhandeln, und sind dann nach einer erneuten Übernachtung in Brotterode wieder nach Geisa zurückgekehrt. Dort ist er bis Sonntag, den 1. Juli, geblieben. Am Sonntag ist Manus nach dem Dorf Steinheim gezogen, wo er sich bis Dienstag aufgehalten hat. Von dort ging es nach Angenrod, wobei es spät geworden ist. Zwischen Angenrod und Kirtorf ist er dem Schultheißen begegnet, der ihn beschuldigte, den Zoll umgangen zu haben, und ihn geschlagen hat. Bei der Verhaftung hatte Manus ein Leintuch um den Leib, darin Geld, der goldene Ring mit Diamant, die zehn Gebote, Gebetsriemen, und etliche Briefe. Manus hat 31 Tage auf der Straße verbracht und ist etwa 600 Kilometer gegangen. Wir wissen nichts weiteres über sein Schicksal.

Wir können uns aber vielleicht die Willenskraft und physische Ausdauer vorstellen, die ein solches Leben erforderte, die Enttäuschungen dieses Mannes, seine Ängste, Einsamkeiten und seltenen kleinen Freuden. Wir können versuchen, die Umstände zu verstehen, die einen jungverheirateten, hart arbeitenden und anscheinend nicht allzu gewissenhaften jungen Mann in ein unsicheres Schicksal getrieben haben. Es ist verführerisch, in unserem Manus die Verkörperung einiger wichtigerer Züge der frühneuzeitlichen jüdischen Existenz im ländlichen Deutschland zu sehen – die niedrige Herkunft, das knappe Auskommen, die individualistische Energie, die Mischung einer traditionellen wirtschaftlichen Betätigung – Geldleihe – mit der moderneren des Handels. Im Hintergrund bleiben die physischen Umrissse von Dörfern mit ein oder zwei jüdischen Familien, Verwandte und Gastgeber, die dünn über weite Gebiete gestreut sind, die Strukturen der ländlichen Judentum mit ihren Solidaritäten und Belastungen. Diese standen aber nicht allein da, sondern waren eingebunden in größere Netze, deren Hauptknotenpunkte natürlich in den großen städtischen Gemeinden lagen. Das Funktionieren dieses räumlich so ausgedehnten Systems erforderte nun ein ganz hohes Maß von Mobilität, eigentlich das Gegenteil von unserer Vorstellung vom bodenständigen Dorfbudentum.

Unser Material verweist uns auf verschiedene Schichten der wirtschaftlichen Tätigkeit, die auf einem Grundstock des ländlichen Lebensstils in ein teils noch traditionelles, mittelalterliches, teils jedoch schon moderneres Ganzes eingebunden ist. Die ländlichen Juden waren strukturell und funktional einem größeren System zugeordnet, dessen eigentliche Impulse von anderen Orten und anderen Bedürfnissen ausgingen. Von den späteren Hofjuden, bekannterweise die höchste Schicht der jüdischen Bevölkerung, wissen wir ja, daß ihr Wettbewerbsvorsprung etwa auf dem Gebiet der Heeresversorgung direkt in ihrer Fähigkeit gründete, regionale und lokale Versorgungsnetze zu aktivieren¹⁸. Was waren solche Zuliefernetze für Vieh, Getreide, Pferde und Wein, wenn nicht die Summe der tagtäglichen Mühen von kleinstädtischen und ländlichen Juden, wie wir sie im Hessen des 16. Jahrhunderts etwas näher betrachten können? Diese halb exotischen, halb befremdenden Au-

¹⁸ Vgl. Michael Graetz, Jewish Economic Activity between War and Peace. The Rise and Fall of Jewish Army Suppliers, in: *Zion* 56 (1991), H. 3, S. 255–273 (hebr.).

Benstellen jüdischer Existenz besaßen, in solcher Sicht, einen ausgesprochen hohen Stellenwert unter jenen wirtschaftlichen Strukturelementen, mit denen die deutschen Juden in die Moderne gegangen sind. Gleichzeitig haben sie, zahlenmäßig und mit ihrer breiten Streuung, Charakter und Wesen des frühneuzeitlichen Judentums wesentlich mitgeprägt. Die Vermutung drängt sich auf, daß sie mit ihren wirtschaftlichen Tätigkeiten auch ihre Umwelt, die größeren Volkswirtschaften, in noch zu erforschender Weise und Richtung mitgestaltet haben.

Jüdische Religion und Kultur in den ländlichen Gemeinden 1600–1800

von

MORDECHAI BREUER

Landjudentum und Stadtjudentum

Im Rahmen des hier zu behandelnden Themas ist eine typologische Unterscheidung zwischen Land- und Stadtjuden in mancher Beziehung schwer zu vertreten. In Deutschland gehörten seit dem Hochmittelalter der Jude und die Stadt zusammen; der Dorfjude war eine verhältnismäßig späte Erscheinung. Sie gewann an Bedeutung eigentlich erst nach der Verfolgung von 1348/49 und den sie begleitenden, freilich nur auf wenige Jahre in Kraft gesetzten Beschlüssen vieler Städte, in Zukunft keine Juden mehr zu dulden, sowie den bald danach einsetzenden endgültigen Vertreibungen der Juden aus Städten und Territorien. Seit dieser Zeit war das Judentum im Alten Reich über Jahrhunderte hinaus in entscheidendem Maß ein Landjudentum, wenn auch kein Bauernjudentum. Der Friedberger Rabbiner Chajim b. Bezalel (gest. 1588) schrieb von „diesen Gegenden, wo die meisten Juden Dorfbewohner und weit entfernt von den Gemeinden sind“¹. Von der hier angedeuteten Vorstellung, daß Juden in Dörfern keine Gemeinden bildeten, wird noch später die Rede sein. Im 17. und 18. Jahrhundert war der Prozentsatz der Juden auf dem Land innerhalb des Gesamtjudentums in deutschen Landen weit über 90%, und noch am Anfang des 19. Jahrhunderts wohnten 80% der deutschen Juden auf dem Land.

Die Unterscheidung zwischen Landjudentum und Bauernjudentum ist wesentlich. Cahnman betont mit Recht die Tatsache, daß die Dorfjuden in Wirklichkeit verpflanzte Städter waren². Darauf weist auch die Beobachtung hin, daß viele Dorfbewohner die Dorfjuden als „städtischer“ empfanden als die Bauern. Priebatsch fand, daß die Juden in den Dörfern seit dem Ende des 17. Jahrhunderts voll Neid auf ihre großstädtischen Glaubensgenossen blickten und zwar mit der Absicht, es ihnen baldmöglichst nachzutun³. Die Frage muß daher eingangs aufgeworfen wer-

¹ *Wikuach Majim Chajim*, Amsterdam 1712, f. 5b.

² Werner J. Cahnmann, *Village and Small-Town Jews in Germany. A Typological Study*, in: *Year Book XIX of the Leo Baeck Institute*, London 1974, S. 107–130, hier S. 127. Unter anderen von mir benutzten Schilderungen jüdischen Lebens in Landgemeinden sind folgende hervorzuheben: Jacob Picard, *Childhood in the Village*, in: *Yearbook IV of the Leo Baeck Institute*, London 1959, S. 273–293; Hermann Schwab, *Jewish Rural Communities in Germany*, London 1956.

den: Gab es überhaupt im religiösen und kulturellen Sinne ein spezifisches Landjudentum vor der Emanzipation?

„Ich bin geneigt“, schrieb Ernst Simon, „die Frage nach einer spezifischen jüdischen Bauernfrömmigkeit im Grunde zu verneinen oder doch ihren Raum sehr einzuengen [...]. ‚Am Haarez‘, Angehöriger des Landvolkes, wird im Talmud zum Schimpfnamen. Die jüdische Bauernfrömmigkeit dieses Typs besteht also in – Unfrömmigkeit.“⁴

Aber wenn das Landjudentum in Deutschland, jedenfalls zu einem sehr großen Teil, kein Bauernjudentum war, so war wohl auch seine Frömmigkeit keine spezifische Bauernfrömmigkeit. Hingegen bejahte Emil Schorsch von vornherein die Frage nach dem Vorhandensein einer ländlich-jüdischen Religiosität, die sich von der städtischen Frömmigkeit deutlich abhebe⁵. Diese Meinungsverschiedenheit zwischen Simon und Schorsch ist jedoch nur eine scheinbare. Sie meinen Verschiedenes: Simon spricht im allgemeinen und insbesondere von der Antike, Schorsch meint das Zeitalter der Emanzipation, als sich Reform und Orthodoxie, namentlich in den Stadtgemeinden, feindlich und scharf umrissen gegenüberstanden, während abseits vom Getümmel des Parteienkampfes eine „volkstümliche Orthodoxie“ ein verhältnismäßig ruhiges Leben führte und vor allem in den Landgemeinden anzutreffen war⁶.

Während also für den Zeitraum unserer Untersuchung beide Meinungen wenig relevant sind, unterliegt es kaum einem Zweifel, daß es damals in gewissem Sinne eine jüdische „Volkskultur“ gab, wobei vorerst dahingestellt bleiben muß, inwieweit dies eine Erscheinung war, die Land- und Stadtjudentum gegeneinander abgrenzte.

Was ist Volksreligion?

Auf der Suche nach präzisen und befriedigenden Definitionen von „Volksreligion“ und „Volkskultur“ trifft man manches, was auch für den jüdischen Sozialhistoriker brauchbar zu sein scheint. Volksfrömmigkeit, so heißt es, „ist Rankenwerk um das Kultisch-Liturgische. Je mehr Zeremonie, desto mehr Volksfrömmigkeit“. Jedoch ist Volksfrömmigkeit durchaus „nicht unterwertig“⁷. Anderswo lesen wir: Die „Volksreligion“ war eine Entdeckung des 18. Jahrhunderts. Sie stand in den Augen der aufgeklärten Kirchenkritik für geistige Rückständigkeit

³ Felix Priebatsch, Die Judenpolitik des fürstlichen Absolutismus im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift für Dietrich Schäfer*, Jena 1915, S. 598.

⁴ Ernst Simon, Jüdische Bauernfrömmigkeit in Palästina, in: *Der Morgen* 6 (1930), S. 36–37.

⁵ Emil Schorsch, Jüdische Frömmigkeit in der deutschen Landgemeinde, in: ebda, S. 44.

⁶ Vgl. Yeshayahu Wolfsberg, Popular Orthodoxy, in: *Year Book I of the Leo Baeck Institute*, London 1956, S. 237–254.

⁷ Art. „Volksfrömmigkeit“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, 3. Aufl., Tübingen 1962, Sp. 1451–1458.

und Unwissenheit breiter Volksschichten. Volksfrömmigkeit ist Laienreligiosität. Charakteristische Ausdrucksformen der Volksgläubigkeit sind Wallfahrtswesen, Heiligenverehrung, Zauber- und Aberglauben sowie Hexenglauben⁸. Eine andere, für unser Thema relevante Definition der „Volksreligion“ ist: Religion, wie sie praktiziert und erfahren wird, nicht nur eine Religion der Auslegungen und Vorschriften⁹.

Wallfahrten zu Gräbern gelehrter und frommer Männer waren auch in volkstümlichen jüdischen Kreisen keine Seltenheit, obgleich sie religionsgesetzlich nicht geboten waren und sogar von einigen der größten Devisoren beanstandet wurden. Es gab auch eine Art der Heiligenverehrung, wie es etwa die Legenden um R. Jehuda den Frommen erweisen, und das ihm zugeschriebene Testament ist nach der Meinung mancher anerkannter Rabbiner des Zauber- und Aberglaubens voll. Messianische Bewegungen waren zweifelsohne getragen von einer Volksreligiosität, denen die Gelehrtenkreise meist skeptisch gegenüberstanden. Die volkstümliche Literatur kennt „Propheten“ und „Tröster“, Asketen, Einsiedler, Nonkonformisten aller Art. Selbst Spuren des ketzerischen Karaismus finden sich im deutschsprachigen Raum, denn R. Jomtow Lippmann Mühlhausen aus Erfurt und Prag setzte sich in seinem *Sefer Nizzachon* des längeren mit karäischen Ketzergedanken auseinander.

Besondere Inbrunst im Gebet und das Rezitieren unverbindlicher Gebetsstücke waren auch typische Regungen einer Volksfrömmigkeit, ebenso wie gewisse Erschwerungen und Kasteiungen, beispielsweise das Fasten an nichtpflichtigen Tagen, etwa nach einem bösen Traum, oder das tagelange Stehen in der Synagoge am Jom Kippur. Dabei muß jedoch betont werden, daß das gewissenhafte tägliche „Schulgehen“ (Beteiligung am öffentlichen Gebet in der Synagoge) und das allmorgendliche Tefillinlegen (Gebetsriemen) keine Zeichen besonderer Frömmigkeit waren.

Nun lassen sich durchaus alle erwähnten Beispiele der Volksfrömmigkeit und der gesteigerten Frömmigkeit ohne wesentlichen Unterschied in der Stadt ebenso wie auf dem Land nachweisen. Die Bewegung der *chasside aschkenas* entstand in den Städten, in Regensburg und Worms, nicht auf dem Land. Die Volksfrömmigkeit, die aus der weitverzweigten Literatur der *chasside aschkenas* spricht, ist also nicht identisch mit Landfrömmigkeit¹⁰. Mir scheint, *Sefer Chassidim* ist der Versuch einer exklusiven Gruppe, gewisse Formen und Ausdrücke einer Volksfrömmigkeit zu idealisieren und zu normieren. Dieser Volksfrömmigkeit, die nicht unbedingt an das normative Gesetz gebunden war, mag wohl auch die wohlbekannte antinomistische Tendenz des *Sefer Chassidim* entstammen. Daher herrscht in diesem Buch ei-

⁸ Wolfgang Schieder (Hrsg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986, S. 7, 9f., 17.

⁹ Natalie Zemon Davis, From „Popular Religion“ to Religious Cultures, in: Steven Ozment (Hrsg.), *Reformation Europe. A Guide to Research*, St. Louis 1982, S. 322.

¹⁰ Diesbezüglich bin ich mit Ithamar Gruenwalds Aufsatz über *Sefer Chassidim* in dem von Karl-Erich Grözinger herausgegebenen Sammelband *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt/M. 1991, nicht einverstanden.

ne eigenartige Mischung von allgemeingültiger Halacha und eigenbrötlerischem frommen Tun, mit anderen Worten eine Mischung von Elite- und Volksreligion.

Religion und Gelehrsamkeit

Es ist wahrscheinlich, daß wir dem Begriff einer jüdischen Landfrömmigkeit näher kommen, wenn wir die Beziehung zwischen Religion und Gelehrsamkeit ins Auge fassen. Größeres Wissen ist nicht immer der Frömmigkeit förderlich. Darauf machte bereits der Talmud aufmerksam, und zwar mit Bezug auf den *am ha'arez*, den Unwissenden. Im Anschluß an die Meinungsäußerung, daß man die Pflicht des ständigen Thorastudiums schon allein damit erfüllen kann, daß man das *schema*-Gebet morgens und abends rezitiert, bemerkt der betreffende Gelehrte, daß man diesen Ausspruch einem *am ha'arez* verschweigen sollte¹¹. Fast wäre man versucht, dies mit anderen Worten so auszudrücken: Lasse den Unwissenden in seiner „heiligen Einfalt“. Auch der von Jacob Katz formulierte „Ritualinstinkt“ gehört hierher, d. h. die instinktive Frömmigkeit, die nicht vom Wissen genährt ist und sogar zur normativen Religiosität in einem gewissen Widerspruch steht¹². Der jüdische Gedanke hat zwar niemals die naive Einfalt und Unwissenheit idealisiert, doch war ihm immer Frömmigkeit ohne Gelehrsamkeit lieber als Gelehrsamkeit ohne Frömmigkeit¹³.

Auf dem Gebiet des Wissens und des Geistes standen sich auch bei den Juden eine Elitekultur und eine Volkskultur gegenüber. Zur Elitekultur gehörte vorrangig der Talmud, dann auch – obzwar nicht in Deutschland – die Philosophie und andere Wissenschaften und Künste. Die Volkskultur begnügte sich mit dem Studium des Pentateuch und Raschis Kommentar, narrativ-moralisierender Partien aus dem Talmud und der ihm parallelen Literatur, volkstümlicher Gesetzessammlungen, Erbauungsliteratur. Auch Teile der kabbalistischen Literatur gehörten nicht selten zur Volkskultur, jedoch nicht als Gegenstand intellektueller Vertiefung, sondern ritualistisch-mechanistischer Rezitation. Diese Volkskultur war für die Juden auf dem Land typischer als in der Stadt, wo sich ein jüdisches Bürgertum entwickelte, dem im Gegensatz zu vielen Landgemeinden die Mittel und die Lehrkräfte zur Verfügung standen, um für die Pflege eines auf höherem Niveau stehenden Thorastudiums Sorge zu tragen. „Rituelles Studium“, d. h. Studium als religiöse Pflichterfüllung und nur zu einem kleinen Teil zur Belehrung, gab es zwar auch in der Stadt, war jedoch für das Land typischer. Zudem brachte es die bewußt ungelehrte Volksfrömmigkeit auf dem Lande mit sich, daß die mittelalterlich-jüdisch-ashkenasische Flucht vor der Philosophie noch lange andauerte, nachdem in den Stadtgemeinden, im Hinblick auf die beschleunigte Säkularisierung der Stadtkultur, bereits längst die Beschäftigung mit Philosophie und Wissenschaft ihren Eingang gehalten hatte.

¹¹ *Babylonischer Talmud, Traktat Menachot*, f. 99b.

¹² Jacob Katz, *Goj schel Schabbat* (hebr.), Jerusalem 1984.

¹³ Vgl. *Sprüche der Väter*, Kap. III, 11, 12, 22.

Das jüdische Wissen des typischen Landjuden war sehr gering, abgesehen von dem das tagtägliche Leben regelnde Religionsgesetz und Brauchtum, und seine Fähigkeit, die literarischen Quellen des Judentums zu studieren, war noch geringer. Im Durchschnitt konnten Landjuden keinen unpunktierten hebräischen Text lesen. „Er kann gut lernen“, bedeutete, daß er jeden beliebigen hebräischen Text leidlich übersetzen konnte. Das Haus des Lehrers war gewöhnlich das einzige im Dorf, das eine vollständige Talmudausgabe besaß, wobei jedoch betont werden muß, daß selbst sehr kleine Dorfgemeinden gewöhnlich einen Lehrer hielten und daß gerade bei den ungebildeten Landjuden eine hohe Schätzung der Gelehrsamkeit zu finden war. Die größeren Landgemeinden hielten sich zum großen Teil einen Rabbiner; so waren 1828 in 69 Gemeinden in Württemberg 51 Rabbiner angestellt¹⁴. Jede Familie suchte wenigstens einem der Söhne eine mehr als elementare jüdische Bildung zu geben und setzte alles daran, einen gelehrten Schwiegersohn zu erhaschen¹⁵. Die winzigen Landgemeinden konnten sich natürlich keine ortsansässige Jeschiwa leisten, aber statt dessen vereinigten sich mitunter die jüdischen Steuerzahler eines Landes, um gemeinsam eine zentrale „Landesjeschiwa“ zu unterhalten, wie etwa die Jeschiwa in Witzenhausen (Hessen-Kassel) Ende des 17. Jahrhunderts¹⁶. Die „Volksreligion“ der Dorfjuden war ihnen in der Hauptsache mündlich tradiert, doch waren sie nicht illiterat wie die meisten ihrer christlichen Nachbarn.

Aus den Kreisen der Volksreligion und -kultur kamen diejenigen Kräfte, die am meisten für die Verbreitung und Erhaltung des Judentums im Volk leisteten. Sie bildeten die sogenannte „sekundäre Intelligenz“¹⁷: Lehrer, Vorsänger, Schächter, Prediger, Mystiker, lange bevor Einwanderer aus Polen und Litauen diese Stellen an vielen Orten besetzten, und auch späterhin wurden diese Berufe vielfach von Leuten ausgeübt, die auf dem Lande aufgewachsen waren. Vielleicht hing damit die Tatsache zusammen, daß die fromme Würzburger Lehrerbildungsanstalt im 19. Jahrhundert gerade inmitten der viele Jahrhunderte hindurch in Unterfranken seßhaften Landbevölkerung entstand. Es scheint also vorläufig so, daß der Hauptunterschied zwischen Land- und Stadtjudentum darin bestand, daß die Landgemeinde dem Volk die Möglichkeit, wenn nicht das Ideal einer relativ ungelehrten Religiosität vorlebte. Die Viabilität einer ungelehrten jüdischen Frömmigkeit ist in Vergangenheit und Gegenwart auch bei vielen nicht-ashkenasischen jüdischen Volksteilen erwiesen¹⁸.

¹⁴ Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969, S. 31.

¹⁵ Hugo Mandelbaum, *Jewish Life in the Village Communities of Southern Germany*, New York 1985, S. 34f.

¹⁶ Simcha Assaf, *Mekorot le Toledot haChinnuch beJisrael* (Quellen zur jüdischen Erziehungsgeschichte, hebr.), Bd. 4, Tel-Aviv 1948, S. 79–80, Nr. 75.

¹⁷ Jacob Katz, *Massoret u-Maschber* (hebr.), Jerusalem 1958, S. 251, 272, 278, 280.

¹⁸ Auf die Frage, wie sich bei den jemenitischen Juden eine Orthodoxie ohne Gelehrsamkeit erhalten konnte, erhielt ich von Rabbiner Josef Kapach, dem hervorragenden Gelehrten dieser Gemeinde in Jerusalem, die Antwort: Sie konnte sich erhalten, weil sie ihre Tage nur mit Gebet, Lehre und Arbeit verbrachten und keinen Versuchungen durch Zerstreung und Ablenkung ausgesetzt waren.

Gemeinschaft und Gemeinde

Ob das Exemplum im *Sefer Chassidim* von der Gemeinde, deren Mitglieder alle ungebildet waren und dennoch, oder vielleicht gerade deshalb, in Frieden, Eintracht und Überfluß lebten, von einer Landgemeinde handelt, ist ungewiß¹⁹. Zweifellos gab es Spannungen in den Landgemeinden unserer Periode, vor allem, wenn sich, was nicht selten vorkam, zwei „Dorfänger“ um das Vorrecht stritten, in einem gewissen Bezirk (Medine) von Ort zu Ort zu gehen und ihre Waren anzubieten. Jedoch war das religiöse Leben auf dem Land weit weniger als in der Stadt beherrscht von gesellschaftlichen Rücksichten, etwa auf die soziale Stellung, die Titel und die Würden einzelner Mitglieder. Zum Beispiel wurde beim „Aufrufen“ der Beter zur Thora meist so verfahren, daß jedes Mitglied nach der Reihe oder durch Verlosung drankam, unberührt von Privilegien und Ehrenstellungen. Stadtgemeinden, mit Vorstand und Rabbinat, wiesen mehr Objekte der Kritik und Kerne des Unfriedens auf. Außerdem erhöhte wohl die Abwesenheit von Rabbinern und Gelehrten das Verantwortungsbewußtsein der Mitglieder.

Dies mag auch einer der Gründe dafür gewesen sein, daß die Frau in Familie und Gemeinde eine sehr viel angesehenere und unabhängigere Stellung einnahm als ihre christliche Geschlechtsgenossin²⁰. Mehr als in der Stadt war auf dem Land gerade die Frau die Hüterin der Tradition. Die relative Ungelehrtheit der meisten Männer in den Dorfgemeinden verringerte in religiös-kultureller Beziehung den Abstand zwischen Männern und Frauen im Vergleich zu den Stadtgemeinden. Waren doch für die religiös-soziale Stellung der Frau nicht das Maß ihrer Aktivität beim öffentlichen Gebet ausschlaggebend, sondern das Gewicht, das sie auf die Einhaltung der Speise- und Ehegesetze im häuslichen Leben legte, sowie der Ernst, mit dem sie die religiöse Erziehung ihrer Kinder verfolgte.

Kleine Dorfgemeinden waren keine Gemeinden im städtischen Sinn, mit religiösen und sozialen Einrichtungen und Institutionen, einer Verwaltung und einem Rabbinat. Im 15. Jahrhundert und später wurden sie oft mit der Bezeichnung *chawurah* (Gemeinschaft, Bruderschaft) erwähnt, nicht *kehillah* (Gemeinde). In den Beschlüssen der Frankfurter Versammlung von 1603 ist viele Male die Rede von *kehillah u-schechunah*, wobei mit *schechunah* offenbar kleine dörfliche Judensiedlungen gemeint sind²¹. Dorfjuden waren im Mittelalter der Gerichtsbarkeit derjenigen Gemeinde unterworfen, auf deren Friedhof sie ihre Toten begruben²². In der Frühen Neuzeit schlossen sich die kleinen Gemeinden in „Landjudenschaften“ zusammen („Land“ im Sinne von Territorium), durch die sie auch ohne eigene Gemeindeorganisation der nötigsten gemeindlichen Funktionen teilhaftig werden konnten. Jedoch entwickelten gerade diese kleinen Dorfgemeinden einen hohen Grad von

¹⁹ *Sefer Chassidim*, Ed. Wistinetzky, Berlin 1891, Nr. 234.

²⁰ Jeggle (wie Anm. 14), S. 165.

²¹ Marcus Horowitz, *Die Frankfurter Rabbinerversammlung vom Jahre 1603*, Frankfurt/M. 1897, übersetzt „Bezirk“, offenbar ein Mißverständnis.

²² Louis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 2. Aufl., New York 1964, S. 193, 198, Nr. 7.

Gemeinschaftsgefühl und ausübender religiöser Gemeinsamkeit. Ein großer Teil ihres religiösen Tuns vollzog sich unter öffentlicher Teilnahme aller ortsanwesenden Juden, so beispielsweise das Verbrennen der Reste des ungesäuerten Brots (*chamez*) am Morgen vor dem Pessachfest. Man übte die jüdischen Bräuche offener und öffentlicher im Dorf aus als in der Stadt. Viele, die morgens „nach Schul“ gingen, legten ihre Tefillin (Gebetsriemen) zuhause an und trugen sie auf der Straße auf dem Weg zur Synagoge. Der Synagogenbesuch am Sabbat war so allgemein, daß, wenn jemand nicht erschien, jeder ihn besuchte, weil man annahm, daß er unwohl war. Mit dem religiösen Herkommen brechen war gleichbedeutend mit Selbstausschluß aus der Gemeinschaft. Die stärksten Faktoren der Zusammengehörigkeit waren wohl einerseits das Band der Familie und andererseits das Band der Generationen: der „Gute Ort“ (Friedhof) ist bis heute in zahlreichen Landschaften Deutschlands ihr stummer Zeuge. Jedoch schloß man sich keineswegs von der Gesamtjudentum ab: Nirgendwo fanden jüdische Wanderer eine wärmere Aufnahme als bei den Landjuden. In allen jüdischen Gemeinden war eingeführt, daß durchwandernde Arme „Pletten“ (Billetten) erhielten, d.h. schriftliche Anweisungen, die sie zu Übernachtung und Verpflegung bei Gemeindegliedern berechtigten. Diese waren der Reihe nach zur kurzfristigen gastlichen Aufnahme von Bedürftigen verpflichtet. Dieses „Plettenwesen“ war in vielen großen und kleinen Gemeinden eine gut organisierte und wirkungsvolle wohlthätige Einrichtung, bei der sich besonders die Landgemeinden hervortaten. Beispielsweise verteilte der zuständige Gemeindebeamte („Plettengabbe“) der jüdischen Gemeinde in Gochsheim bei Karlsruhe, die aus nicht mehr als 26 Familien bestand, in einem Jahr 1.650 „Pletten“, und die größere Gemeinde Schnaittach verteilte in einem Jahr nahezu 10.000²³.

Formen spezifischer ländlich-jüdischer Frömmigkeit

Gäste aus dem Ausland schrieben verwundert über die Überbewertung des Brauchtums, die sie in den Landgemeinden antrafen:

„Ich kenne sehr gut den Charakter der Gemeindeältesten in Deutschland [...]. Sie opfern sich auf für die Erhaltung eines jeden Brauchs, und selbst wenn er überhaupt weder einen vernünftigen Grund hat, noch sich auf eine Quelle in unserem Schrifttum stützen kann, hüten sie ihn mehr als eine in der Tora verankerte religiöse Pflicht [...]. Aber niemand im ganzen Land sorgt dafür, daß sein Sohn ordentlich im Torastudium unterwiesen wird und eine möglichst lange Zeit in einer Jeshiwa verbringt, um das Torawissen zu erhöhen und zu verstärken.“²⁴

Der hohe Stellenwert des Brauchtums im Bereich der ländlich-jüdischen Frömmigkeit hat wohl zu tun mit der „Atomisierung“ der Juden in Deutschland in Hunderten von Dörfern und Städtchen, weit entfernt von den Brennpunkten der sozia-

²³ Moses A. Shulvass, *From East to West*, Detroit 1971, S. 102.

²⁴ R. Samuel Halevy aus Meseritz (Rabbiner in Bamberg um 1661–1665), *Nachalath Schiw'ah*, Fürth 1692, Nr. 77.

len Wandlungen. Dies trug dazu bei, daß sie ihre Traditionen, Werte und Eigenarten mehr noch als in den Stadtgemeinden zu erhalten suchten. Dies war auch mit ein Grund, warum so wenige Studenten in der Zeit vor der Emanzipation jüdischen Landgemeinden entstammten²⁵. Die Ursache war nicht so sehr die Armut der Landjuden, sondern ihr Hängen am Althergebrachten und ihre Abneigung gegenüber Neuerungen wie Universitätsstudium und akademische Berufe.

Das Wesentliche an der spezifisch ländlich-jüdischen Frömmigkeit war wohl, daß sie mehr gefühlsmäßig empfunden als verstandesmäßig erfaßt war²⁶. Das enge Zusammenleben auf dem Lande verursachte eine gewisse Echtheit des religiösen Gefühls und die Vermeidung von Pathos und schwungvoller Rhetorik, die mitunter andere als religiöse Motive verdeckt. Andererseits jedoch verzichtete die ländliche Frömmigkeit nie auf religiöse Formen, denn das religiöse Verlangen einfacher Menschen führt in der Regel zur Konkretisierung geistlicher Inhalte. Daher war der Hang zur Mystik auf dem Land oft ausgeprägter als in der Stadt. Das Wirken eines „Baalschem“, eines charismatischen Wundertäters, der von vielen in der Not aufgesucht wurde, ist in der Stadt viel schwerer vorstellbar als auf dem Land. Die versachlichende Dynamik der Stadt wirkte hier störend, während die Innigkeit des intimen Landlebens der Mystik förderlich war. Dieser Hang zur Mystik brachte es mit sich, daß man lange und mit tiefer Überzeugung an der magischen Bedeutung und Wirkung gewisser Bräuche festhielt. Das religiöse Leben war beherrscht von großer Ehrfurcht vor allem Heiligen oder als heilig Angesprochenen. Besonders großen Wert legte man auf das für Zeiten der persönlichen oder allgemeinen Trauer eingeführte Brauchtum sowie auf die Entsagungen und Kasteiungen, die für die Bußtage vorgeschrieben waren. Ähnlich wie in außerjüdischen Kreisen sah man in der Religion einen Schutz gegen Naturgewalten.

Dorfjuden und christliche Dorfgemeinde

Wie Cahnmann und andere gezeigt haben, war der oben erwähnte „Gute Ort“ die Verkörperung einer tief symbolhaften Verknüpfung der jüdischen Heiligkeit und der nichtjüdischen, aber jüdisch empfundenen deutschen Heimat. Das deutsche Heimatgefühl der Landjuden war nicht reichsdeutsch, sondern provinzial, sogar eher lokal. Der führende orthodoxe, antizionistische Rabbiner Dr. Pinchas Kohn, den ich persönlich kannte, hatte offensichtlich das Gefühl einer tiefen Verbundenheit mit Deutschland und Deutschtum. Aber näher betrachtet, war es mehr die Verbundenheit mit dem kleinen bayerischen Dörfchen (Klein-Erdlingen), in dem er geboren und aufgewachsen war. Sein deutscher Patriotismus war in Wirklichkeit eine Art von „jüdischem Bajuarentum“²⁷.

Die jüdisch-christlichen Beziehungen waren auf dem Land oft erträglicher als in

²⁵ Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe*, Tübingen 1974, S. 67.

²⁶ Schorsch (wie Anm. 5), S. 132.

²⁷ Über Kohn siehe Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918*, Frankfurt/M. 1986, passim.

der Stadt. Zwar verweigerte die Außenwelt den Juden Würde und Stellung und ließ sie auch manchmal ihre Verachtung fühlen, doch kam sie ihnen selten mit Haß entgegen. In den Dörfern fiel meist die Konkurrenz mit den christlichen Kaufleuten und Handwerkern weg, und die Dorfbewohner waren in weiten Gebieten auf die jüdischen Hausierer angewiesen. Ein relativ enges geistiges Band zwischen Juden und Christen zeigte sich gerade dort, wo die Bindungen zu den von einander oft kraß abweichenden religiösen Traditionen am stärksten vorherrschten und wo man sich gegenseitig die angestammte Religion vorlebte. Der Glaube vereinte die Dorfjuden mit den Christen, selbst wenn es nicht derselbe Glaube war. So war der jüdische Kalender zwar grundverschieden von dem christlichen und doch ihm wieder ähnlich, und gerade er hatte eine hohe Bedeutung für die Landfrömmigkeit. Das enge Zusammenleben mit den Christen hatte zur Folge, daß diese in gewissem Maß eine religiöse Aufsicht und Kontrolle über ihre jüdischen Nachbarn ausübten und sich andererseits an jüdischen Gepflogenheiten nicht stießen. Juden, die öffentlich den Sabbat entweihten, waren auch in der christlichen Dorfgesellschaft nicht gern gesehen²⁸, und die „partielle Askese“ (Ernst Simon)²⁹ der Institution des „Schabbesgoj“ machte im Dorf – wenn die Zeiten ruhig waren – kein böses Blut. In ganz ähnlicher Weise bedienten die Juden ja ihre christlichen Nachbarn, wenn sie ihnen Geld auf Zinsen liehen, was den Christen untersagt war.

Hierher gehört auch die Aufnahme jüdisch-religiöser Redensarten und Vorstellungen im deutschen Volksmund. Christliche Nachbarn jüdischer Häuser waren mit jüdischen Regeln vertraut, nach denen gewisse Vorgänge in Natur und Landwirtschaft mit gewissen Jahreszeiten verknüpft sind, und diese Jahreszeiten wurden nach dem jeweiligen Wochenabschnitt des Pentateuch benannt, der gerade an der Reihe war. Sie wußten: „Schemini kommen die Schwalben“, oder ein Nachbar erkundigte sich, ob „die Barrikes“ (*behar bechukaussai*) schon da sei, weil er erst dann Bohnen in seinem Garten anpflanzen wollte³⁰. Cahnmann berichtet, daß der Jude auf seinen Wanderungen über Land gelegentlich in einem Wirtshaus im Dorf oder bei einem gastfreundlichen Bauern eine Pfanne finden konnte, die das Zeichen der *kaschrut* (von „koscher“) trug und ausschließlich für jüdische Gäste bestimmt war³¹.

Für die vielen Opfer, Entbehrungen und Verzichte, die sein jüdischer Nachbar in gewissenhafter Erfüllung seiner religiösen Pflichten auf sich nahm, hatte so mancher Bauer ein Gefühl der Bewunderung. Die jüdischen Hausierer, die über Land gingen, ernährten sich tagaus, tagein von hartem Brot, Rauchfleisch, getrockneten Früchten und ähnlichem. Ihre Religion war eine in vielen Prüfungen und Versuchungen erprobte und gestählte. Deshalb waren Übertritte vom Judentum zum Christentum äußerst selten, und auch „das Verbot der Mischehe war ein ehernes Gesetz, das von beiden Seiten genau überwacht wurde“³².

²⁸ Ebda, S. 279.

²⁹ Ebda, S. 241.

³⁰ Mandelbaum (wie Anm. 15), S. 47.

³¹ Siehe Anm. 2.

³² Jeggle (wie Anm. 14), S. 280.

Abschließend muß noch einmal betont werden, daß es auch nach allem hier Gesagten nicht leicht ist, eine Trennungslinie zwischen Land- und Stadtjuden in religiös-kultureller Beziehung zu ziehen. Natalie Zemon Davis berichtet³³, daß die ältere Forschung festgestellt habe, der Abstand zwischen der Religion der Gebildeten und der Religion der niederen Landbevölkerung sei durch die Reformation erheblich gestiegen. Die jüngere Forschung habe jedoch entdeckt, daß dieser Abstand bei weitem nicht so groß war, wie man annahm. Auch in denjenigen Kreisen, die eine „Volksreligion“ praktizierten, machte man sich Gedanken über Fragen des Glaubens und der Lehre und grübelte über Wesensfragen der Religion. Dies gilt auch für unser Thema: Der Abstand zwischen den jüdischen Städtern und den Landjuden war in religiös-kultureller Beziehung verhältnismäßig klein. Hier wie dort konzentrierte sich das religiöse Leben auf die Betätigung religiöser Praxis und Tradition sowie auf die Aufrechterhaltung des geheiligten Brauchtums. Gelehrsamkeit und Geisteswissenschaft waren auf eine dünne Eliteschicht beschränkt – auf dem Land wie in der Stadt.

³³ Siehe Anm. 9.

III

Ländliche Siedlungsformen und Wirtschaftstätigkeit der Juden östlich der Elbe

von

STEFI JERSCH-WENZEL

Die Funktionen, die die Juden in den Gebieten östlich der Elbe und vor allem östlich der Oder in der Wirtschaft des 18. und 19. Jahrhunderts erfüllt haben, sind bisher in erster Linie als stadtbürgerliche bezeichnet worden. Ihre Tätigkeit in Handel und Gewerbe zwischen Adel und Bauern wird als wichtig konstatiert, aber es fehlen Analysen mit neueren Fragestellungen, die sich auf den äußeren Rahmen, also die Beschaffenheit der Städte und Städtchen im östlichen Mitteleuropa beziehen.

Hinzukommt, daß die Gebiete östlich der Elbe, soweit sie jetzt zum polnischen Staat gehören, unter den Gesichtspunkten, die in der deutsch-jüdischen Geschichtsforschung in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt worden sind, nur selten Gegenstand der Forschung waren. Historiker der alten Bundesländer, die sich mit dieser Thematik beschäftigten, interessierten sich vor allem für die Geschichte der Juden in Hamburg, in Hessen, in Bayern, in Baden oder in anderen Gegenden ihres Umkreises; für Historiker der früheren DDR war die Geschichte der Juden bestenfalls ein Randthema – ausgenommen vielleicht die Geschichte von Verfolgung und Vernichtung im „Dritten Reich“ –, und die Beschäftigung mit den früheren preußischen Ostprovinzen galt nahezu als revanchistisch. Die polnischen Historiker schließlich waren primär damit befaßt, die polnische Geschichte aufzuarbeiten. Am ehesten finden sich noch Publikationen von Historikern zu dieser Thematik, die den Landsmannschaften oder Vertriebenenverbänden sei es gedanklich, sei es unmittelbar nahestehen. Deren Materialfunde kann man sich zwar zunutze machen, aber sie bieten keine weiterführenden Forschungsansätze.

Auf der Basis von Materialien, die quellenähnlichen Charakter haben, soll hier eine Annäherung an das Thema versucht werden¹. Es handelt sich zum einen um die Kontributionskataster, die nach der ersten Teilung Polens 1772/73 für die von Preußen annektierten polnischen Gebiete angelegt wurden, und zum zweiten um eine dreibändige, sehr detaillierte, statistisch-topographische Beschreibung von Westpreußen, Südprenen und Neuostpreußen aus den Jahren 1800 bis 1807. Damit ist zugleich klar, daß hier nur die ersten Jahrzehnte seit den Teilungen Polens, nicht der gesamte Zeitraum bis ins frühe 20. Jahrhundert behandelt werden kön-

¹ Michael Brenner und Sibylle Morgenthaler sei für die Unterstützung bei der Zusammenstellung der Basismaterialien gedankt.

nen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts existierten ländliche Siedlungsformen der Juden in diesen Gebieten praktisch nicht mehr. Sie verschwanden also früher als in anderen Regionen des damaligen deutschen Reiches. Ursache dafür waren zwei nicht klar voneinander zu trennende Entwicklungen: Zum einen die Ost-West-Binnenwanderung, die im Zuge der Industrialisierung Christen wie Juden in die wirtschaftlich attraktiveren Gebiete des deutschen Reiches abwandern ließ. Häufig war ihr der Zug in die Stadt vorausgegangen; beträchtlich war auch die Zahl der nach Übersee Auswandernden. Zum anderen gerieten die Juden zunehmend zwischen die Fronten des deutsch-polnischen Nationalitätenkampfes, für den der Antisemitismus aus je unterschiedlichen Gründen ein häufig genutztes Ventil war.

Eine zweite Abweichung von den Fragestellungen für die Gebiete westlich der Elbe ist bei diesem Thema unvermeidlich. Der Forschungsansatz, daß die kleinen ländlich geprägten Städte zwar nicht immer auszuschließen seien, der Schwerpunkt aber deutlich auf dem ländlichen Leben liegen solle, erweist sich für die ostelbischen Verhältnisse als unangemessen. Zu viele Grundherren, einschließlich der polnischen Adligen, versuchten, für ihre oft winzigen Ansiedlungen das Stadtrecht zu erlangen, um Märkte abhalten zu können. Eine exakte Trennung von Stadt und Dorf ist hier nicht möglich.

Um welche Territorien Ostelbiens handelt es sich? Wir haben im Norden von West nach Ost Mecklenburg, Pommern, West- und Ostpreußen. Im Süden schlossen sich Brandenburg mit der Neumark und Posen an; wiederum daran südlich bzw. südwestlich anschließend haben wir Schlesien und den ostelbischen Teil von Sachsen, also die Lausitz. Hier sollen nur wenige dieser Gebiete betrachtet werden, nämlich Westpreußen, Posen und Oberschlesien. Im Mittelpunkt wird Westpreußen stehen, allerdings mit gelegentlichen Vergleichen.

Um zunächst einen Eindruck vom Zustand der Städte in den durch die Teilungen Polens von Preußen erworbenen Gebieten zu vermitteln, sei der Königlich Preußische Geheime Justizrat und Regierungsdirektor zu Bialystok von Holsche zitiert. Er klagte im Jahr 1800:

„[Es ist] ein Fehler, daß die meisten Städte nicht auf Industrie, sondern auf Ackerbau angelegt sind. Die Bürger haben zu viel Ländereien zu cultivieren und werden dadurch vom bürgerlichen Gewerbe abgezogen. Es giebt hier Städte, welche hundert und mehrere Hufen an Acker, Wiesen und Waldung haben, worauf schon viele Dörfer angelegt sind. [...] Man findet allgemein, daß in Ackerstädten keine Industrie herrscht [...] und daß viele Bürger aus den Städten auf die Vorstädte oder Stadtdörfer gezogen, und mithin Bauern geworden sind. [...] Handlung wird von Christen beinahe gar nicht getrieben, und man findet unter ihnen nur wenige Professionisten, wogegen aber von den Juden alle mögliche Arten von Handwerken getrieben werden. [...] [Es ist] in polnischen Zeiten nicht dafür gesorgt worden, daß bürgerliche Nahrung nur in den Städten getrieben werde; sie hat sich daher auf das platte Land gezogen, besonders die Brennereien, Brauereien und Schenken, wodurch die Städte ihre Nahrung verloren haben, und diese ist auch wieder den Juden in die Hände gefallen, denn beinahe alle Krüge auf dem Lande sind mit Juden besetzt, welche brennen, brauen und schenken.“²

² A. C. von Holsche, *Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neuostpreußen*, Bd. 1, Berlin 1800, S. 138ff.

Man erkennt aus den Begriffen „Ackerstädte“, „Stadtdörfer“ usw. die ganze Ratlosigkeit des preußischen Beamten gegenüber dieser Form des Städtewesens, das eher einer Agglomeration von Dörfern glich und in dem die Juden ihren festen Platz hatten.

Generell kann man davon ausgehen, daß in den großen freien Städten Danzig, Elbing und Thorn, aber auch in Bromberg, Juden gar nicht oder nur befristet zu Handelszwecken geduldet wurden. Wechselnd und schwer kalkulierbar war die Bereitschaft königlicher Städte, Juden aufzunehmen, größer war sie bei geistlichen Stadtherren. Am bereitwilligsten zur Aufnahme von Juden aber waren polnische Adlige mit ihren Besitzungen und Starosten, also Adlige, die königliche Güter zum Lehen hatten und zumeist – ebenso wie die erblichen Grundherren auf ihrem Grund und Boden – die Gerichtsbarkeit über die Starostei ausübten.

Obwohl uns die Namen nur noch wenig sagen, seien einige dieser Güter genannt, um diese Aussage zu veranschaulichen³. Laut Kontributionskataster von 1772/73 gab es auf dem Gut Bochlin im Bezirk Neuenburg 87 Christen und 33 Juden, auf dem Gut Kolmaga 28 Christen und 23 Juden, auf dem Gut Klitzkau im Bezirk Tuchel 32 Christen und 27 Juden, im gleichen Bezirk auf dem Gut Rittel 88 Christen und 46 Juden, auf dem Gut Elsenthal 85 Christen und 49 Juden, in der Amtsfreiheit in Berent 38 Christen und 26 Juden, auf dem Gut Kokoschken 49 Christen und 20 Juden, auf dem Gut Heiligenbrunn 39 Christen und 20 Juden. Im Bezirk Michelau gab es sogar Güter, auf denen mehr Juden als Christen lebten, so in Kuriadi mit 27 Christen und 58 Juden und in der Starostei Brattian mit 34 Christen und 176 Juden. Aber das ist nur eine kleine Auswahl. Generell läßt sich sagen, daß die Juden „im früheren Ordensgebiet fast ausschließlich auf dem Lande“ lebten⁴.

Inwieweit diese Juden dörfliches Leben entwickelten, ist nicht bekannt, auch nicht, ob und wie sie mit den christlichen Nachbarn in Kontakt standen. Sicherlich gab es bei der engen Wohnnähe ganz selbstverständliche Kontakte und auch soziale Kontrolle. Man sah sich jeden Tag, man erlebte wechselseitig Familienfeierlichkeiten, wie Hochzeiten und Beerdigungen, mit. Aber darüber sagen die vorliegenden, von Beamten angefertigten Unterlagen nichts aus.

Das gleiche gilt für die Frage, wie sich jüdisches Leben hier abspielte. Zum Gottesdienst kamen sie, wenn sie genug an Zahl waren, wahrscheinlich in einem mehr oder weniger großen Betlokal zusammen. Für Südpreußen und Neustpreußen ist von 160 bzw. 100 Synagogen die Rede, die man sich als solche Beträume vorzustellen hat. Aber wo begruben sie ihre Toten? Wo holten sie sich Rat in Ehe- und Erbschaftsfragen, wer entschied rituelle Fragen und innerjüdische Rechtsfälle? Wie und von wem wurden die Kinder unterrichtet? Markus Brann hat diese Fragen für Schlesien in seinen Arbeiten über die Landgemeinde, die Landjuden und das Land-

³ Max Aschkewitz, Die Juden in Westpreußen am Ende der polnischen Herrschaft (1772), in: *Zeitschrift für Ostforschung* 6 (1957), S. 557–572, hier S. 562ff.; vgl. auch Max Bär, *Westpreußen unter Friedrich dem Großen*, 2 Bde., (Neudruck der Ausgabe von 1909), Bd. 1, Osnabrück 1965, S. 420–439.

⁴ Max Aschkewitz, *Zur Geschichte der Juden in Westpreußen*, Marburg 1967, S. 2f.

rabbinat berücksichtigt⁵, allerdings für eine Zeit, in der die Vierländersynode im benachbarten Polen, also quasi der jüdische Sejm, noch existierte und jederzeit um Rat und Unterstützung gebeten werden konnte. Die Funktionsfähigkeit dieser Vierländersynode nahm aber parallel zum Zerfall des polnischen Staates ab, bis sie schließlich 1764 aufgelöst wurde.

Mehr wissen wir über die Art und Weise, wie diese Juden ihren Lebensunterhalt verdienten. Es ist für Schlesien von Händlern die Rede, die Getreide, Vieh, Holz, Felle und andere Landesprodukte aufkauften und auf den Märkten weiter verkauften, auch von Handwerkern wie Schlächtern, Bäckern, Glasern, aber vor allem von Pächtern⁶. Sie pachteten Brauereien und Branntweinbrennereien, Molkereien, Bäckereien, Fleischereien, Mauthen, Zölle, Pottasch-Siedereien und vieles mehr, und sie verliehen Geld, sowohl an die christlichen Untertanen als auch an die Grundherren.

Über Spannungen, die durch Reibereien im Erwerbsleben entstanden, erfahren wir einiges aus Reiseberichten von Zeitgenossen. Sie sind sicher nicht objektiv, aber sie geben einen allgemeinen Eindruck. Georg Forster, späterer Jakobiner, schrieb 1784 während einer Reise durch Polen ohne alle aufklärerischen Bemühungen:

„Ein Jud gibt 200 Reichstaler Pacht für den elendsten Krug, weil er Schleichhandel treibt. Die Juden ruinieren die Bauern, lassen sie auf Credit saufen, das Korn das noch grün auf dem Halm steht versaufen, werfen Salz in den Branntwein, verderben die Gesundheit ganzer Generationen durch ihr elendes unausgebackenes Brot, vertoppen die jungen Bauernkinder in ihre Schenken und geben ihnen Branntwein zu saufen, um sie früh daran zu gewöhnen.“⁷

Forster schloß seinen Bericht mit der Bemerkung, daß die Juden „Factota der großen Herren, ihre Generalpächter [...]“ seien⁸.

Entschieden emotionsloser schrieb auch Heinrich Heine noch fast vier Jahrzehnte später, daß „bis auf wenige Ausnahmen [...] alle Wirtshäuser in den Händen der Juden“ seien, und: „Jeder Edelmann hat einen Juden im Dorfe oder in der Stadt, den er Faktor nennt, und der alle seine Kommissionen, Ein- und Verkäufe, Erkundigungen usw. ausführt.“⁹

Den Juden fielen also auf diesen Gütern, die zum Teil Dorfcharakter hatten, mehrere Funktionen zu. Sie waren die Zwischenhändler für die landwirtschaftlich tätige Bevölkerung, deren Produktion sie auf den Märkten absetzten. Häufig damit verbunden verkörperten sie als Kreditgeber die Geldwirtschaft am Ort: Ganze Bereiche der, wie wir heute sagen würden, Nahrungs- und Genußmittelproduktion wurden von ihnen in Form der Pacht betrieben: Meiereien, Molkereien, Fischerei-

⁵ Vgl. Markus Brann, Etwas von der schlesischen Landgemeinde, in: *Festschrift zum 70. Geburtstag Jakob Guttmanns*, Leipzig 1915, S. 225–255, hier S. 234ff.

⁶ Ebda, S. 226f.

⁷ Zitiert bei Joseph S. Gordon, Georg Forster und die Juden, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte VII*, Tel Aviv 1978, S. 215–253, hier S. 226f.

⁸ Ebda.

⁹ Heinrich Heine, Über Polen, in: ders., *Säkularausgabe*, Bd. 4, Berlin 1981, S. 171–193, hier S. 174.

en und Mühlen, Fleischereien und Bäckereien und vor allem die immer wieder genannten Bierbrauereien und Branntweimbrennereien. Zwar versorgten sich die Bauern gewiß zu einem großen Teil selbst, aber wenn etwas fehlte, war in der Regel der jüdische Produzent und/oder Händler derjenige, bei dem man es erwerben konnte. Für West- und Südpreußen sind ebenfalls auf dem zununftfreien flachen Land zahlreiche Handwerker – etwa ein Drittel aller jüdischen Erwerbstätigen – nachgewiesen, vor allem als Schneider, Kürschner, Schlächter und Bäcker¹⁰. Schließlich kam die Funktion als eine Art von Hoffaktor im Kleinstformat für die Grundherren oder Starosten hinzu.

Natürlich gab es all diese Erwerbsmöglichkeiten nicht an jedem der genannten kleinen Orte. Die Region war arm und dünn besiedelt. Wenn unter 51 Bewohnern 23 Juden waren, dürfte es sich dabei um 3, höchstens 4 Familien gehandelt haben, die angesichts der hohen Abgaben und des geringen Absatzmarktes nur ein ärmliches Dasein führten. Aber da es hier in erster Linie um die *Funktionen* der Juden in der ländlichen Wirtschaft Ostelbiens geht, scheint es wichtig, die verschiedenen Ebenen zu benennen.

Am Beispiel des sogenannten Netzedistrikts seien nun die fließenden Übergänge zwischen städtischem und ländlichem Leben veranschaulicht. Dieser Distrikt bestand von 1772, also der ersten Teilung Polens, bis zum Zusammenbruch des preußischen Staates 1806/07 als Kammerdepartement Bromberg. Nach 1815 gehörte das Gebiet zum einen Teil zu Westpreußen, der andere Teil kam zum Großherzogtum Posen, der späteren Provinz Posen. Die Bestandsaufnahme stammt vom Beginn des 19. Jahrhunderts¹¹. Insgesamt lebten im Netzedistrikt 180.000 Menschen, davon etwa 35% in Städten. Das ist ganz außergewöhnlich hoch, vergleicht man es mit den Stadt/Land-Verhältnissen in den anderen deutschen Territorien, wo die städtische Bevölkerung zu dieser Zeit etwa 20% ausmachte, obwohl dort z.T. die Frühindustrialisierung bereits eingesetzt hatte und sich erste Anzeichen einer Verstädterung abzeichneten.

Der Grund dafür liegt, wie eingangs erwähnt, in dem Bestreben, für jeden Flecken das Stadtrecht zu erhalten, um durch einen Markt die Produzenten aus dem Umland anzulocken und durch die Marktgebühren zusätzliche Einnahmen zu erzielen. Als Erwerbsquelle dieser Art von Stadtbewohnern wird in der hier als Basis benutzten statistisch-topographischen Beschreibung der einzelnen Orte immer wieder und zuerst der Ackerbau genannt, es folgen die Wollspinnerei und Wollweberei, die Tuchfärberei, die Fischerei, das Branntweimbrennen und Bierbrauen und im Bereich des Handels die Viehmärkte und der Getreidehandel. Einmal wird eine Salpeterfabrik erwähnt. Belebend wirkten in Städten wie Bromberg oder Schneidemühl, die aber ohnehin einen anderen Charakter hatten, Verwaltungsinstitutionen, Garnisonen, eine Poststraße, später die Eisenbahn.

¹⁰ Aschkewitz (wie Anm. 4), S. 69ff.; vgl. auch Stefi Wenzel, *Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preußischen Städten*, Berlin 1967, S. 158f.

¹¹ A. C. von Holsche, *Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neuostpreußen*, Bd. 3, Berlin 1807.

Wo war nun der Platz der Juden in diesen Ortschaften und ihrem Wirtschaftsleben? Zunächst zu den Zahlenverhältnissen: Es gab insgesamt 47 Städte im Netzedistrikt. In 13 von ihnen lebten keine Juden, in 16 adligen Städten betrug der Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung 33%, in 18 königlichen Städten nur 16,5%. Im Durchschnitt des Distrikts machten die Juden damit 22% der städtischen Bevölkerung aus. Das entsprach 73% der jüdischen Gesamtbevölkerung, die übrigen 27% lebten auf Grundherrschaften. Im gesamten Netzedistrikt bildeten sie etwa 10% der Bevölkerung.

Von ihrer Wirtschaftstätigkeit wird gesagt, daß sie „sich aller bürgerlichen Nahrung bemächtigt“ hätten, und natürlich wird der Handel im Umherziehen, also der Hausier- und Trödelhandel, angeprangert¹². In stärkerem Maße als auf den ländlichen Gütern fielen ihnen hier der Handel und die Ausübung von Handwerken zu, darüber hinaus der An- und Verkauf agrarischer Produkte für die ländlichen Produzenten und die Versorgung der ländlichen Bevölkerung mit nichtagrarischen Waren.

Sicher kann man hier nicht eindeutig davon sprechen, daß diese Juden auf dem Lande lebten, aber sie waren Bestandteil einer weitgehend agrarisch geprägten und agrarisch orientierten Gesellschaft und ergriffen diejenigen Möglichkeiten des Lebensunterhalts, die von der christlichen Bevölkerung nur ansatzweise wahrgenommen wurden, auch wenn sie davon kaum satt wurden. Noch 1861 schrieb der vor-malige Direktor des preußischen Statistischen Büros, Dieterici:

„Ganz kleine Städte haben in der Regel ganz ähnliche Lebensverhältnisse wie das platte Land, die meisten Einwohner sind Ackerbürger und treiben vorherrschend Landwirtschaft [...], wie z.B. die vielen kleinen Städte in den polnischen Provinzen eine arme Bevölkerung enthalten, die sich unnötig zwischen Konsumenten und Produzenten stellt.“¹³

Und aus der Sicht eines Berliner Juden, der Mitte des 19. Jahrhunderts nach Lesen, einer kleinen Stadt mit 1300 Einwohnern und Kram-, Vieh- und Pferdemarkten, kam, um Wolle für seinen Wollgroßhandel aufzukaufen, stellte sich die Situation so dar (er wohnte in einem Privatquartier):

„Denn einen Gasthof im Sinne des Wortes gibt es dort nicht. Es wohnen dort zwar ein Bäcker und ein Brauer, allein außer den gewöhnlichen Leuten im Ort, ist kein Mensch imstande, das dortige Gebäck zu essen, oder das Gebräu zu trinken. Anständige Menschen, die einmal dorthin verschlagen werden, lassen sich Brot von Graudenz [der Kreisstadt] kommen. [...] Die Juden, die in ziemlicher Zahl dort wohnen, sind auch in jeder Beziehung sehr weit zurück. [...] Vielleicht sind sie deshalb nicht rührig, weil sie so wenig Bedürfnisse haben. [...] Die Synagoge bietet einen schauerlichen Anblick dar und gibt im Innern einem Stalle wenig nach.“¹⁴

¹² A. C. von Holsche, *Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neustpreußen*, Bd. 2, Berlin 1804, S. 139.

¹³ C. F. W. Dieterici, *Handbuch der Statistik des preußischen Staats*, Berlin 1861, S. 167.

¹⁴ Zitiert nach Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland. Bd. 1: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871*, Stuttgart 1976, S. 231f.

Es ist unschwer zu erkennen, daß eine Diskussion über einen weiter gefaßten Begriff von „Landjuden“ oder „Juden auf dem Lande“ wünschenswert wäre, daß die Frage nach dem ländlichen Bewußtsein, d. h. der Verbundenheit mit ländlichem Leben und Wirtschaften¹⁵, wichtiger sein sollte als die Verleihung des Stadtrechts für kleine und kleinste Gemeinden. Und selbst wenn eine Ortschaft wie Flatow schließlich 1800 Einwohner, darunter 800 Juden, hatte, also nicht mehr ganz so klein war, zeichnet es sie aus meiner Sicht immer noch als ländlich aus, wenn die Judenschaft insgesamt noch lange neben den Abgaben in barem Geld jährlich „15 Stein Schafffüße“ entrichten mußten. Ein Stein entspricht ungefähr 10 kg. Das hieße bei einer durchschnittlichen Familiengröße von 5–6 Personen, daß von den 150 kg jede Familie etwa 1 kg dieser Schafffüße, vermutlich für die Herstellung von Seife oder anderen chemischen Produkten, abzuliefern hatte. Sicherlich geschah die Beschaffung auf der Basis von Sammelbestellungen bei Bauern in der ländlichen Umgebung; aber vor allem ist das noch andauernde Denken in Schafffüßen als Zahlungsmittel von Interesse. Aus anderen Gegenden sind Rindszungen, Gänse, silberne Löffel und anderes bekannt. Was die innerjüdischen Belange betrifft, so hatten sicher von den 34 Orten, in denen Juden lebten, 25 eine Synagoge oder – und das ist wahrscheinlicher – mehrere Betlokale, Schulen, z. T. eher Winkelschulen, einen Friedhof, den sie sich vielleicht mit einer anderen Gemeinde teilten, die üblichen Vereine zu gegenseitiger Hilfe und wohltätigen Zwecken, Einrichtungen für die Pflege von Kranken, die Aufnahme von durchreisenden Fremden.

Zum Schluß sei noch ein wichtiger Aspekt betont; er betrifft die vergleichende Minderheitenforschung. In Westpreußen gab es um 1850 neben 22.000 Juden, die noch 2,3% der Bevölkerung ausmachten, immerhin 13.000 Mennoniten, das waren 1,35% der Bevölkerung, die ausschließlich von der Agrarwirtschaft im Weichseldelta und in den Marienburger Werdern lebten. Sollte man nicht untersuchen, warum die eine Minderheit – die Mennoniten – völlig unter sich lebte, während die andere – die Juden – sich zerstreut niederließ und dennoch *neben* und nicht *in* der sie umgebenden Gesellschaft lebte? Gedacht ist hier nicht an die Schotten, die Armenier, die Griechisch-Orthodoxen und andere Minderheiten in der multi-ethnischen Gesellschaft Ostmitteleuropas, weil sie zahlenmäßig zu gering waren und meist als Kaufleute arbeiteten. Aber gäbe es nicht Vergleichsmöglichkeiten, z. B. mit den hugenottischen Niederlassungen in Hessen? Wie sieht es mit den Waldenser-Ansiedlungen in Süddeutschland aus? Wie ist es mit der Erhaltung von deren Identität bestellt gewesen? Wie fügten sie sich ein in das dörfliche Leben ihrer Umgebung? Welche Kontakte hatten sie zu ihr? Wann beginnt hier die Abwanderung

¹⁵ Jacob Toury konstatiert für Baden und Hessen wie für Westpreußen und Posen: „Die Juden in den Klein- und Landstädten wahrten eine starke wirtschaftliche Beziehung zu den Dörfern. Gerade diese Vermittlerrolle zwischen Stadt und Land, die ihnen häufig nur einen höchst dürftigen Lebensunterhalt gewährte, war eine der eigentlichen Wirtschaftsfunktionen der Juden im achtzehnten Jahrhundert [...]“; Jacob Toury, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800 – 1850* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 35), Tübingen 1977, S. 139–242, hier S. 140.

aus den Dörfern in die Städte? Es gäbe viele Möglichkeiten des Vergleichs, jedenfalls für das 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, der die jeweilige Form der Existenz von Juden auf dem Lande deutlicher werden ließe, als wenn man sie isoliert betrachtet.

Anhang

Städte mit dörflichem Charakter¹⁶ (bis zu 1.000 Einwohnern) mit überdurchschnittlich hoher jüdischer Bevölkerung um 1800 (Durchschnitt ca. 23%)

1) In Südpreußen¹⁷

a) Posensches Kammerdepartement

	Einwohner insgesamt (ohne Militär)	davon Juden	in %
<i>Fraustädtische</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Sandberg	332	127	38,25
<i>Meseritzsche</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Neubruk	673	162	24,07
<i>Posensche</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Czempin	788	182	23,1
Obornik	707	301	42,57
Rydzyszewol	521	161	30,9
Santomisl	870	183	24,03
<i>Peysernsche</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Jaroszewo	381	140	36,75
Jaroszyn	779	266	34,15
Neustadt	737	276	37,45

¹⁶ Die zeitgenössischen Ortsbezeichnungen wurden beibehalten.

¹⁷ Quelle: A. C. von Holsche, *Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neuostpreußen*, Bd. 2, Berlin 1804, S. 438–473. Die zeitgenössischen Zahlenangaben weichen zum Teil deutlich voneinander ab. Jacob Jacobson, Eine Generaltabelle über die wechselseitigen Privilegien der Juden, Städte und Zünfte im südpreußischen Kammerdepartement Posen 1797, in: *Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden* 4 (1913), S. 63–131, hier S. 71–121, übernahm die Angaben von Leopold Krug, *Beiträge zur Beschreibung Süd- und Neuostpreußens*, Teil 1, Halle 1803, die häufig niedriger liegen als die von Holsches, obwohl beide amtliches Material benutzt haben.

	Einwohner insgesamt (ohne Militär)	davon Juden	in %
<i>Gnesensche</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Rogowo	171	157	91,81
Skulsk	152	59	38,82
Zydowo	194	65	33,5
<i>Wraclawekische</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Brzesz	743	229	30,82
Izbice	725	297	40,97
Lubin	292	66	23,0
Przedecz	510	180	35,29
Pietrkowo	497	342	68,81
Sluszewo	929	533	57,37
 b) Kalischer Kammerdepartement			
<i>Kalische steuerrätliche</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Gollin	618	160	25,89
Rychwol	297	84	28,28
<i>Sieradzische</i>			
<i>steuerrätliche Inspektion:</i>			
Blaszki	640	356	55,63
Praszke	981	250	25,48
Widawa	976	374	38,32
Zloczewo	701	194	27,67
Lutomirsk	510	180	35,29
Rosprza	493	136	27,59
 c) Warschaisches Kammerdepartement			
<i>Warschaische</i>			
<i>steuerrätliche Inspektion:</i>			
Bialla	372	214	57,53
Grodzisk	363	301	82,92
Grojec	786	289	36,77
Ilow	240	128	53,33
Nadarszyn	444	174	39,19
Nowemiasto	1004	503	50,1
Nowidwor	656	178	27,13
Warka	679	359	52,87

	Einwohner insgesamt (ohne Militär)	davon Juden	in %
<i>Lowiczzer steuerrätliche</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Glowno	594	427	71,89
Sobotta	325	137	42,15
Ujazd	564	216	38,3
<i>Lenczicer steuerrätliche</i>			
<i>Inspektion:</i>			
Gostinin	621	151	24,32
Grabow	320	146	54,63
Krasniewice	413	131	26,63
Kiernoze	337	112	33,23
Parzenczew	755	352	46,62
Piontek	955	355	37,17
Zychlin	733	389	53,07

2) *In Neuostpreußen*¹⁸

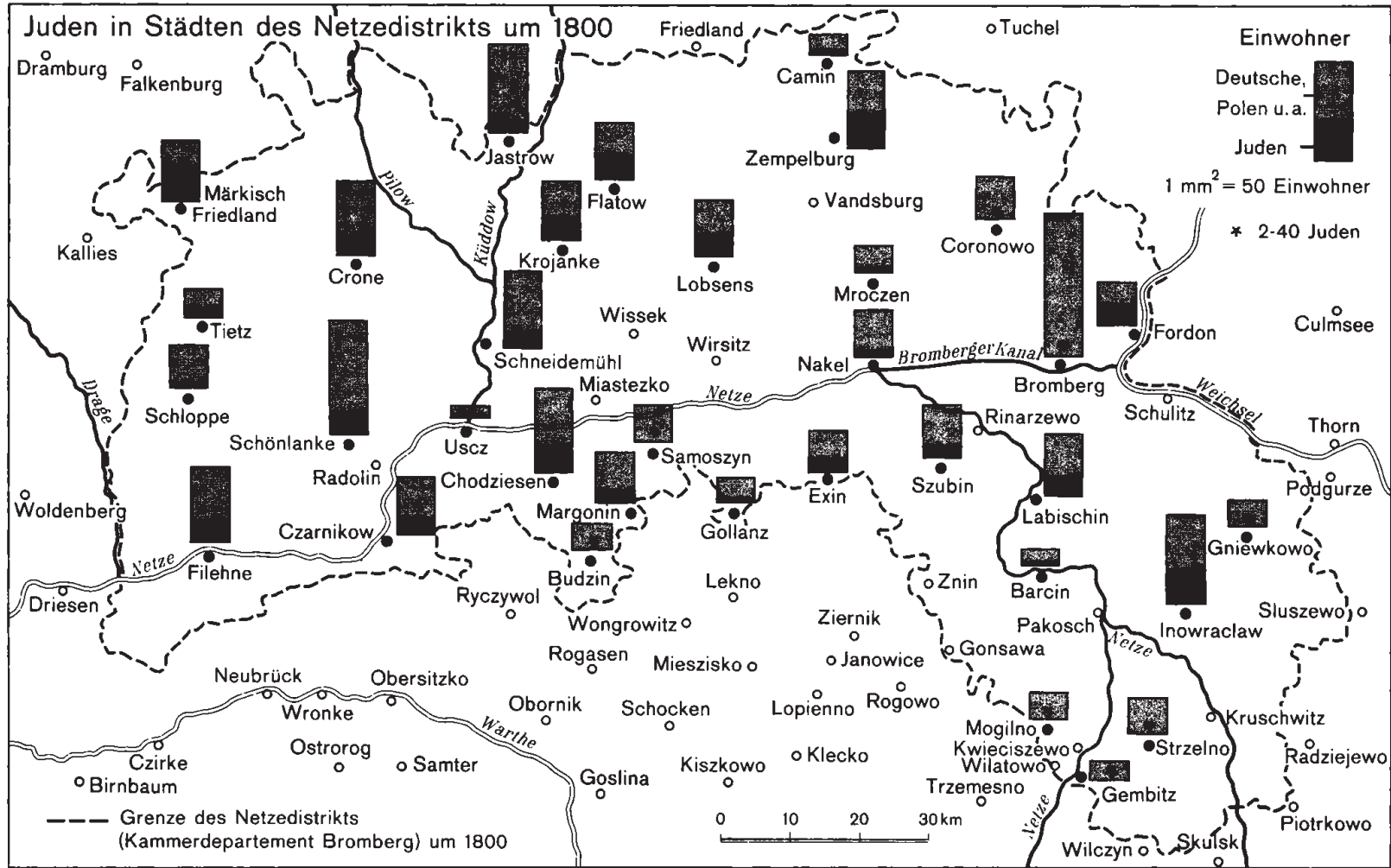
	Einwohner insgesamt (ohne Militär)	davon Juden	in %
Ludwinowen	312		größtenteils Juden
Poniemon	480		größtenteils Juden
Szaki	574		viele Juden
Holinka	225		größtenteils Juden
Sopackin	439		größtenteils Juden
Orle	486		viele Juden
Wysoki Masowiecki	864		viele Juden
Jedwabno	481		viele Juden
Raygrad	889		viele Juden

¹⁸ Quelle: A. C. von Holsche, *Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neuostpreußen*, Bd. 1, Berlin 1800, S. 428–504. Die Angaben von Holsches sind weitaus weniger differenziert als die für Südprenen.

3) Im Netzedistrikt¹⁹

	Einwohner insgesamt (ohne Militär)	davon Juden	in %
Tietz	865	241	27,86
Camin	743	163	21,93
Gollanz	827	221	26,72
Mroczen	797	142	17,81

¹⁹ Quelle: A. C. von Holsche, *Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neuostpreußen*, Bd. 3, Berlin 1807, S. 131–144.



Quellen: von Holsche (wie Anm. 19), S. 131–144; Karsten Bremer/Hans Theissen, Bevölkerung in Preußen um 1800, in: *Kartenwerk zur Preussischen Geschichte*, Lfg. 2, Berlin 1988. – Kartographische Darstellung: Karsten Bremer.

Landjuden – Stadtjuden.
Die Entwicklung in den preußischen Provinzen
Westfalen und Schlesien im 18. und 19. Jahrhundert

von

ARNO HERZIG

Im Gegensatz zu der Geschichte des süd- und südwestdeutschen Landjudentums, mit der sich in neuerer Zeit bedeutende Untersuchungen befassen, blieb die des norddeutsch-preußischen Landjudentums bislang weitgehend unbehandelt¹. Das Stadtjudentum, das sich nach dem preußischen Emanzipationsgesetz von 1812 bzw. den Emanzipationsedikten in den napoleonischen Modellstaaten zumindest in der Theorie ungehindert entwickeln konnte, bestimmte das Forschungsfeld. Tatsächlich hat in Norddeutschland das Landjudentum nie die Bedeutung besessen, wie das in süddeutschen Landstrichen der Fall war, auch wenn das norddeutsche Stadtjudentum wie das süddeutsche seine Wurzeln weitgehend im Landjudentum hatte. In unterschiedlichen Verstärkungsschüben entwickelte sich bis ins 20. Jahrhundert das preußische Landjudentum zum Stadtjudentum, das zurückbleibende Landjudentum führte kaum noch ein Eigenleben. Das gilt vor allem für die preußischen Provinzen, die sich zu Industrie-Provinzen entwickelten, wie das in Westfalen und Schlesien der Fall ist. Dennoch führte in den preußischen Ostprovinzen die Emanzipationsgesetzgebung in den Gegenden, in denen Juden bis dato nicht auf dem Lande wohnen durften, zur Entstehung eines Landjudentums, das sich bis in die Hochindustrialisierungsphase hielt. Wie dieser Prozeß verlief und daß er keineswegs gleichmäßig verlief, soll folgende Studie zeigen.

Westfalen war im Ancien regime in zahlreiche Einzelterritorien zersplittert, wobei der größte Anteil auf die geistlichen Territorien Münster, Paderborn-Corvey und die westfälischen Territorien Kurkölns entfiel. Von den weltlichen Territorien waren nur die preußischen Herrschaftsgebiete Mark, Ravensberg, Tecklenburg und Minden von Bedeutung. Kleinstterritorien wie Limburg-Rheda oder Rietberg fielen dagegen weniger ins Gewicht, auch wenn sich dort kleinere Judenschafte befanden. Städtische jüdische Gemeinden gab es in Minden, Paderborn und Hamm und in den kleineren Städten wie Warburg, Telgte, Geseke oder Brilon, die im 18. Jahrhundert in der Regel auch über einen Rabbiner verfügten. Städte wie Dortmund oder Münster blieben Juden bis ins 19. Jahrhundert verschlossen. In den

¹ Zum neuesten Forschungsstand siehe Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780–1933). Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992, S. 70ff.

Proto-Industriestädten wie Iserlohn oder Lüdenscheid spielten sie kaum eine Rolle². Die Dorf- und Kleinstadtjuden lebten weitgehend vom Handel mit Produkten der Agrarwirtschaft.

Die kurze Emanzipationsphase, die in den napoleonischen Modellstaaten Berg und Westfalen die völlige Gleichstellung der Juden mit der übrigen Bevölkerung brachte (1808–1813), sie in den zum französischen Kaiserreich gehörenden Teilen aber den Bestimmungen des „infamen Dekrets“ von 1808 unterwarf, brachte in der späteren Provinz Westfalen einen ersten Verstärkungsschub für die jüdische Minderheit. In den bisher „verbotenen“ Städten wie Münster und Dortmund, aber auch in den sich entwickelnden Industriestädten wie Iserlohn und Hagen konnten sich erste Gemeinden bilden. Die zwischen 1812 und 1815 neugebildete Provinz Westfalen beließ es zunächst bei den zahlreichen tradierten Judenordnungen, so daß erst nach 1848 einheitliche Bedingungen geschaffen wurden³.

Durch die Industrialisierung gehörte Westfalen zu den vorrangigen „Wachstumsprovinzen“ Preußens. Die preußische Provinz Westfalen erfuhr zwischen 1821/22 und 1925 eine Bevölkerungszunahme um 430%, während die Zunahme des jüdischen Bevölkerungsanteils nur ca. 208% betrug (1821: 0,87%; 1925: 0,45%; Preußen insgesamt: 1,24%). Den größten Anstieg hatte der Regierungsbezirk Arnsberg zu verzeichnen, da hier die Industriestädte des Ruhrgebiets liegen. Bis 1910 hatte der jüdische Bevölkerungsanteil in der Provinz eine höhere Abwanderungs- als Zuwanderungsrate, so daß der Zugewinn, der trotzdem zu verzeichnen ist (Bevölkerungszahlen 1825: 11.142; 1858: 16.063; 1910: 21.036), durch Geburtenüberschuß erzielt worden sein muß. Der Anteil der westfälischen an der preußischen Gesamtjüdischenschaft war von 1822 bis 1871 rückläufig und stieg dann bis 1925 leicht an (1822: 6,9%; 1858: 6,7%; 1871: 3,4%; 1900: 3,5%; 1925: 3,8%). Ein deutlicher Einbruch erfolgte hier erst mit dem Beginn der Hochindustrialisierungsphase, was darauf schließen läßt, daß Westfalen zunächst nicht von der Westwanderung der Ostjuden profitierte. 1858 betrug in Westfalen der Anteil der jüdischen Einwohner unter 14 Jahren 35% der jüdischen Gesamteinwohnerschaft. Im Vergleich dazu in Schlesien 37%, in Gesamtpreußen 37%. Unter den jüdischen Landbewohnern Westfalens machte der Anteil 36%, unter den jüdischen Stadtbewohnern 34% aus.

Der Urbanisierungsgrad des jüdischen Bevölkerungsanteils in Westfalen lag im 19. Jahrhundert konstant über dem der übrigen Einwohner, und zwar 1858 im

² Arno Herzig, *Judentum und Emanzipation in Westfalen*, Münster 1973, S. 1–11; ders., Berührungspunkte und Konfliktzonen von jüdischer Minderheit und christlicher Gesellschaft am Beispiel der beiden westfälischen Kleinstaaten Paderborn und Limburg, in: Peter Freimark/Helmut Richter (Hrsg.), *Gedenkschrift für Bernhard Brillung*, Hamburg 1988, S. 150–189.

³ Zur Emanzipation der Juden in den Rheinbundstaaten siehe Helmut Berding, *Judenemanzipation im Rheinbund*, in: ders., *Aufklären durch Geschichte*, Göttingen 1990, S. 247–264; zur Entwicklung der westfälischen Juden im 19. Jahrhundert siehe Arno Herzig, *Die westfälischen Juden im Modernisierungsprozeß*, in: Shulamit Volkov unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1993, S. 95–118, hier auch die Nachweise der aufgeführten Zahlen.

Hinblick auf die Einwohnerzahl der Städte über 5.000 Einwohner für die Gesamtheit der Einwohner bei 12,5%, für jüdische Einwohner bei 18,2%. Insgesamt lag die Relation jüdischer Landbewohner zu jüdischen Stadtbewohnern in Westfalen bei 6.930 zu 9.133 (= 43,2% zu 56,8%). In Schlesien betrug das Verhältnis 9.404 zu 29.438 (= 24,2% zu 75,8%), in Gesamtpreußen 52.707 zu 188.915 (= 22% zu 78%). Die Provinz Westfalen verfügte also 1858, gemessen am preußischen Durchschnitt, noch über einen relativ hohen Anteil an Landjuden.

1895 beläuft sich in Westfalen die Relation für Städte über 50.000 Einwohner (Dortmund, Bochum, Münster) auf 6,1% für die Gesamtbevölkerung, dagegen auf 14,6% für jüdische Einwohner. 1925 für Städte über 100.000 Einwohner (Dortmund, Gelsenkirchen, Bochum, Hagen, Münster): Gesamtbevölkerung 19,5%, jüdische Einwohner 35,4%. 1880 lag der Anteil der jüdischen Bevölkerung in Westfalen für Städte über 100.000 Einwohner noch bei 10,3% (in Preußen wegen Berlin bei 32,7%), 1910 bei 23,4% (in Preußen bei 59,3%).

Als Beispiel für die Entwicklung sei hier die größte (Industrie-) Stadt, Dortmund, dargestellt. Prozentual gesehen hat zwischen 1832 und 1925 der jüdische Bevölkerungsteil die Wachstumsschübe fast konstant mitgemacht. Während der Anteil der jüdischen Bevölkerung auf Provinzialebene in diesem Zeitraum auf die Hälfte zurückfiel (von 0,9% auf 0,45%), verminderte er sich in Dortmund nur von 1,4% auf 1,2%.

Nicht so positiv ist die Entwicklung in der zweitwichtigsten Ruhrgebietsstadt Bochum: 1852: 3,5%; 1871: 1,72%; 1895: 1,5%; 1910: 0,6% (der Anteil sinkt nach dem Ersten Weltkrieg weiter auf 0,53% (1925)). Kontinuierlich ansteigend bzw. gleichbleibend ist der jüdische Bevölkerungsanteil in der rapide wachsenden Ruhrgebietsstadt Gelsenkirchen: 1858: 0,3% (31 zu 9.174); 1910: 0,65% (1.261 zu 192.013); 1925: 0,695% (1.440 zu 207.158). Wie die großen Ruhrstädte zwischen 1850 und 1910, so verzeichnet auch Münster als Regierungs- und Verwaltungsstadt bis 1910 einen absoluten Anstieg (von 226 auf 637 jüdische Einwohner), insgesamt jedoch einen relativen Rückgang (von 1% auf 0,7%). Nach dem Ersten Weltkrieg gehen hier allerdings sowohl die absoluten Zahlen als auch der relative Anteil zurück (1913: 620 jüdische Einwohner = 0,65%; 1925: 560 jüdische Einwohner = 0,55%).

In Ostwestfalen gelingt es dagegen in Bielefeld, den prozentualen Anteil jüdischer Einwohner zwischen 1858 und 1905 von 1,1% auf 1,2% zu steigern, er ist aber 1925 trotz leichten absoluten Anstiegs rückläufig. In konkreten Zahlen bedeutet das einen Anstieg von 235 (1858) auf 865 (1925). Der Anteil in anderen Großstädten bleibt 1907 mit 0,7% (Gelsenkirchen), 0,6% (Bochum) und 0,8% (Hagen) über dem Provinzdurchschnitt. Das gilt 1910 auch für die mittleren Industriestädte (30.000 bis 100.000 Einwohner): Witten (ca. 1%), Iserlohn (ca. 0,7%), Hamm (0,9%), Recklinghausen (0,7%).

Während in der entscheidenden Urbanisierungsphase zwischen 1871 und 1895 der allgemeine Bevölkerungsanteil der westfälischen Stadtgemeinden um 575% (von 497.315 auf 2.686.379 Einwohner) anwächst, erlebt der Anteil der jüdischen Stadtbewohner nur einen Anstieg um 30,75% (von 10.955 auf 14.323 Einwohner).

Dagegen erfährt er in dieser Phase in den Landgemeinden eine Abnahme um ca. 20%, während die allgemeine Bevölkerungszunahme hier bei plus 34% liegt (von 1.276.347 auf 1.713.138; Juden: von 6.290 auf 5.036 Einwohner). Von Interesse ist für das Thema Land-/Landstadt-Juden die Entwicklung in den beiden ostwestfälischen Landkreisen Warburg und Höxter, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts, bedingt durch die historische Entwicklung in dem ehemaligen Fürstbistum Paderborn, einen hohen jüdischen Bevölkerungsanteil hatten (1821: Warburg: 4%, Höxter: 2,5%; Provinz Westfalen: 0,9%). Während der jüdische Bevölkerungsanteil im Kreis Warburg bis 1871 auf 3,36% (1.046 zu 31.061 Einwohner) und bis 1895 auf 2,35% (761 zu 32.308 Einwohner) zurückgeht, erlebt er im Landkreis Höxter bis 1871 sogar einen leichten Anstieg auf 2,56% (1.259 zu 49.022 Einwohner), fällt aber dann bis 1895 auf 1,8% (997 zu 55.549 Einwohner) zurück. Die Entwicklung der Urbanisierungsphase 1871 bis 1895 trifft vor allem die Landgemeinden. In denen Höxters geht der Anteil von 1,2% auf 0,6% zurück, in denen Warburgs von 2,8% auf 1,72%. Als Beispiel seien die beiden Landgemeinden mit dem (1871) höchsten jüdischen Bevölkerungsanteil angeführt. Im Kreis Höxter der Ort Amelunxen: 1871: 3,8% (35 zu 911 Einwohner); 1895: 1,5% (15 zu 975). Im Kreis Warburg die Landgemeinde Peckelsheim: 1871: 9,2% (138 zu 1.486); 1895: 5,5% (89 zu 1.626).

Besonders stark ist der Rückgang in den Landgemeinden, in denen nur vereinzelt jüdische Einwohner lebten, während die kleinen Landstädte mit einer traditionellen jüdischen Gemeinde, in denen die Juden im Wirtschaftsleben eine wichtige Rolle spielten, nicht so stark betroffen waren. So geht in der Stadt Warburg zwischen 1871 und 1895 der Anteil nur von 6,35% auf 5,3% zurück (280 zu 4.408 und 280 zu 5.256 Einwohner). In der Landstadt Beverungen (Landkreis Höxter) von 9,94% (1871: 165 zu 1.659) auf 5,3% (1895: 105 zu 1.983). Nieheim (Landkreis Höxter): 9,6% auf 6,1% (150 zu 1.563 und 105 zu 1.725 Einwohner). Steinheim (Landkreis Höxter): 6,14% auf 4,6% (144 zu 2.351 und 137 zu 2.957 Einwohner). Die jüdischen Einwohner dieser Landstädte sind durchaus mit zum Landjudentum zu rechnen. Auch wenn diese Städte im 19. Jahrhundert kleine Industrien ansiedelten und auch über bessere Verkehrsverbindungen als die Dörfer verfügten, wurden sie doch sehr stark durch die Agrarwirtschaft der umliegenden Dörfer bestimmt.

Relativ hoch ist der Anteilsverlust der Dorfgemeinden (ohne Landstädte) im ostwestfälischen Regierungsbezirk Minden mit einem Rückgang um ca. 36% (gegenüber ca. 20% Provinzialdurchschnitt). In den Stadtgemeinden dieses Regierungsbezirks erfolgte dagegen zwischen 1871 und 1895 ein geringfügiger Anstieg (von 3.541 auf 3.700 jüdische Einwohner), also um 4,5% (Gesamt-Westfalen dagegen 30,75%). Das bedeutet, daß der jüdische Bevölkerungsanteil zwischen 1871 und 1895 sowohl absolut als auch relativ vor allem in Ostwestfalen, wo die traditionellen jüdischen Landgemeinden lagen, rückläufig ist. Dabei ist davon auszugehen, daß der Verstädterungsgrad in dieser Region – von Bielefeld abgesehen – im Vergleich zum Regierungsbezirk Arnsberg relativ gering war. Wie also an den Entwicklungsdaten der beiden ostwestfälischen Landkreise Warburg und Höxter deutlich wird, bleibt der Anteil der Dorf- bzw. Kleinstadtjuden bis 1870 relativ konstant, um da-

nach in der entscheidenden Urbanisierungsphase von 1871 bis 1895 absolut und relativ zurückzugehen. Zu erklären ist dies durch die Abwanderung in die Großstädte oder aber durch einen Rückgang des Geburtenüberschusses. Die gesamte Entwicklung der westfälischen Juden bleibt dennoch, trotz des westfälischen Urbanisierungsschubs, hinter dem preußischen Durchschnitt zurück. Die jüdischen Einwohner erwiesen sich als relativ bodenständig, wechselten aber von den Dörfern in die Klein- und Mittelstädte.

Was die Entwicklung der westfälischen Juden in der modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts betrifft, so verhielten sie sich trotz des „Erfahrungsvorsprungs“ recht konservativ. Sie behielten ihre traditionellen Handelsberufe bei, entwickelten sie aber entsprechend den neuen Gegebenheiten weiter und begründeten damit ihren angemessenen Wohlstand. Das gilt für den Geldhandel, den Kleider- und Manufakturhandel und auch für den Vieh- und Kornhandel. Infolge der schlechten Verkehrsbedingungen und damit zusammenhängend der fehlenden größeren Speditions- und Kommissionsgeschäfte blieb bis 1850, verglichen mit dem Rheinland, das Bankgewerbe in Westfalen relativ unbedeutend. Wo es vorhanden war, ging es weitgehend auf jüdische Initiative zurück. Bis 1850 kam es zur Gründung zahlreicher Privatbanken durch jüdische Kaufleute, wobei der Übergang von der Geldleihe als Nebengeschäft zur Etablierung einer Bank durchaus fließend war und folglich aus den Berufsbezeichnungen der Land- und Kleinstadtjuden nicht immer feststellbar ist. Als typische Berufsbezeichnungen tauchen z.B. in der ostwestfälischen Land-Kleinstadt Steinheim die Angaben „Detailhändler“, „Mäkeler“, „Höker“, „Trödler“, „Schlächter“ bzw. „Metscher“ auf, wobei letztere Bezeichnung neben dem Metzgereigewerbe auch den Viehhandel mit einbezog. Alle diese Handelszweige schließen als Nebenerwerb den Geldhandel bzw. die Pfandleihe nicht aus. Als ausschließliche Bankiers bezeichneten sich 1858 in Westfalen nur 15 Juden, während es in Gesamtpreußen 468 Juden waren. Die kleinen jüdischen Geldleiher auf den Dörfern waren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stark von der Agrarkrise mitbetroffen, so daß 1834 der Landrat von Warburg bei der Diskussion um den jüdischen „Wucher“ in den ostwestfälischen Landkreisen trotz seiner Prämisse, die die alten Vorurteile aufnimmt, am Ende doch wohl zur richtigen Einschätzung kommt, wenn er schreibt:

„Die Juden sind Wucherer und für diese ist die Zeit der Not die beste Ernte, [...] es finden sich [indes] in der hiesigen Gegend noch wenige solche Juden, die sich in der Lage befinden, von ihrer leidigen Gewohnheit des Wuchers Gebrauch zu machen. Die meisten jüdischen Handelsleute haben durch die für den Landmann so traurigen neueren Zeiten bedeutende Verluste erlitten, andere sind dadurch selbst ihrem Banquerotte nahegebracht worden; auch sind der Beispiele schon viele aufzustellen, wo Handel treibende Israeliten, die sich noch vor einigen Jahren in leidlichen Vermögensumständen befanden, ihren Handel haben aufgeben müssen, weil die Armut der Gemeinden keinen Gewinn mehr erwarten ließ.“⁴

Was den angeblichen Wucher betraf, so folgte bei der gleichen Umfrage von 1835 der Paderborner Landrat auch eher der Vermutung als den beweisbaren Fak-

⁴ Staatsarchiv Münster, Oberpräsidium, Nr. 2860, Bl. 19f.

ten. Es seien zwar bei den jüdischen Geldleihern „keine Merkmale strafbarer Absicht nachzuweisen“, doch war er davon überzeugt, „daß der Reichtum der Gemeinden Altenbeken und Schwaney ausschließlich auf die Peckelsheimer und Pömbseener Juden übergegangen“ sei, die als „Geldverleiher und Viehhändler“ auftraten⁵.

1836 erwirkte die adlige Agrarlobby Ostwestfalens eine Kabinettsorder, die die Geschäftsbeziehungen zwischen Juden und bäuerlicher Landbevölkerung in den vier Landkreisen Büren, Höxter, Paderborn und Warburg unterbinden sollte⁶. Kein Jude durfte in den genannten Landkreisen mehr Grund und Boden erwerben. Geldgeschäfte mußten bei Abschluß vom Gericht bestätigt werden, um einklagbar zu werden. Sie wurden dann in ein offenes Schuldenregister eingetragen, womit jedes Geschäftsgeheimnis hinfällig wurde. Angeblich sollte dieses Gesetz die Bauern vor dem Aufkauf von Landbesitz durch Juden schützen. Zur Genese dieses Gesetzes äußerte recht ungeschminkt das demokratisch orientierte *Westfälische Dampfboot*: „seine [des Gesetzes] Tendenz war offenbar nur die, daß den Güterkäufen des Adels keine Hindernisse durch die Juden in den Weg gelegt werden sollten“⁷. Die Begründung für dieses Gesetz und die darin enthaltene Anschuldigung der Juden waren recht vordergründig. Bei einer vorangegangenen Vernehmung hatten die Bauern, die die Absicht der Regierung nicht kannten und auf eine Revision der Steuerrepartition hofften, ihr Abhängigkeitsverhältnis von jüdischen Geldleihern sehr drastisch geschildert. Als sie nach Inkrafttreten des Gesetzes vom Kapitalmarkt praktisch abgeschnitten waren, unterstützten 17 Landgemeinden das Bittgesuch der jüdischen Landbewohner um Aufhebung des Gesetzes mit der Versicherung, daß die Juden als loyale Kaufleute geachtet seien⁸. Dennoch wurde die Kabinettsorder erst 1847 aufgehoben.

Durch dieses Gesetz wurde das westfälische Landjudentum, das seine Zentren in diesen vier Landkreisen hatte, in seiner ökonomischen Entfaltung stark getroffen. Die kleinen jüdischen Geldleiher konnten auf dem Land kaum noch etwas verdienen. Zudem bot die industrielle Entfaltung in den Städten nun ganz andere Chancen. So waren die in Steinheim zurückgebliebenen Mitglieder der Familie Hirschland zwar gut situiert, allerdings war ihr Erfolg mit dem ihrer Vettern in Essen, die zu den größten Bankiers des Ruhrgebiets zählten, nicht im entferntesten zu vergleichen⁹. Doch zeigte sich auch, daß der große Kapitalbedarf, den die westfälische Industrie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte, von Kleinbanken nicht befriedigt werden konnte. Dies führte um die Jahrhundertwende zum Zusammenschluß zahlreicher Privatbanken jüdischer Besitzer zu Aktiengesellschaften.

Der wohl wichtigste Bereich, in dem das traditionelle westfälische Landjudentum seine Geschäftserfahrungen in den Modernisierungsprozeß des 19. Jahrhun-

⁵ Ebd., Bl. 25ff.

⁶ Herzig, *Judentum* (wie Anm. 2), S. 37ff.

⁷ *Westfälisches Dampfboot* (1847), S. 601.

⁸ Archiv des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe Münster, Provinzialverband A II, Nr. 229, Bl. 134–139.

⁹ Johannes Waldhoff, *Die Geschichte der Juden in Steinheim*, Steinheim 1980, S. 154.

derts einbringen konnte, war neben dem Geld- der Getreide- und Viehhandel. Schon im 18. Jahrhundert wurde der Warburger Getreidehandel weitgehend durch jüdische Händler betrieben, wobei sie immer wieder mit dem Merkantilssystem in Konflikt gerieten, da sie für den freien Handel nach Hessen und Köln eintraten, während die Paderborner Regierung in Notzeiten den Forderungen der „moralischen Ökonomie“ ihrer Untertanen nachzukommen suchte und den Export verbot. Auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts lag das Zentrum des Getreidehandels jüdischer Kaufleute in den ostwestfälischen Kleinstädten wie Brakel oder Steinheim. Ihr Getreidehandel war zunächst nach Bielefeld hin orientiert. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts reichten die Geschäftsbeziehungen Steinheimer Getreidehändler sogar bis Skandinavien und ins Baltikum. In der Zeit zwischen 1880 und 1900 erlangten die jüdischen Familien, vor allem die Vieh- und Getreidehändler, wirtschaftlich gesehen in dieser Stadt ihren Höhepunkt. Ihnen gehörten die größten und repräsentativsten Stadt- und Geschäftshäuser. Nach der Jahrhundertwende gaben die meisten jüdischen Viehhändler jedoch ihre Geschäfte auf. Auch aus dem Getreidehandel, der im 19. Jahrhundert in Steinheim eine „jüdische Domäne“ war, schieden die Besitzer in den 1920er Jahren weitgehend aus. Für die Entwicklung in Steinheim als Prototyp einer ostwestfälischen Landstadt ist bemerkenswert, daß die jüdischen Gewerbetreibenden nicht in die neuen Branchen überwechselten, die sich in den Gründerjahren in Steinheim herausbildeten, so die Möbelindustrie, Sägewerke, Papier- und Landmaschinenfabriken. Im Gegensatz zu Steinheim florierte in dem nicht weit entfernt gelegenen Brakel die Getreidehandlung der sogenannten „Drei Heiligen Könige von Brakel“, Weiler, Heineberg und Flechthelm, auch noch im 20. Jahrhundert, da Brakel seit 1860 einen günstigen Bahnanschluß besaß, während Steinheim erst 1871/72 an die nicht gerade zentrale Bahnlinie Altenbeken-Hannover angeschlossen wurde¹⁰.

Mit der Herausbildung des Ruhrgebiets verlagerte sich der Vieh- und Kornhandel jüdischer Händler nach Münster, Soest, Hagen und vor allem nach Dortmund, das seit 1888 das Zentrum des westfälischen Kornhandels bildete.

Um die Jahrhundertwende und vor dem Ersten Weltkrieg waren in fast allen westfälischen Städten und Kleinstädten, in denen es einen bedeutenden Viehhandel gab, die jüdischen Viehhändler dominierend. Sie stellten deshalb auch fast ausschließlich den Vorstand des Westfälischen Viehhandelsverbandes. 1906 schlugen die Handelskammern der einzelnen Regierungsbezirke dem westfälischen Oberpräsidenten weitgehend nur jüdische Mitglieder für den Vorstand vor¹¹. Bis auf die kleinen Landstädte und Dörfer gelang es den jüdischen Vieh- und Getreidehändlern, ihre ökonomische Stellung über den Ersten Weltkrieg hinaus zu behaupten, soweit die Söhne und Erben nicht eine akademische Karriere vorzogen. Rückläufig war, bedingt durch die Motorisierung, das Geschäft mit dem Pferdehandel.

Im Getreide- und Viehhandel kam es zu den engen und weitgehend konfliktfreien Kontakten zwischen der noch immer in ihrer Mehrzahl agrarisch bestimmten

¹⁰ Ebda, S. 189ff.

¹¹ Rheinisch-Westfälisches Wirtschaftsarchiv Köln, Handelskammer Münster, Abt. 5, 18/32.

christlichen Bevölkerung Westfalens und den jüdischen Einwohnern, die bis hinein in den Sprach austausch wirkten. So bildet zum Beispiel die sogenannte Viehhändlersprache von Isselhorst (bei Gütersloh) ein Gemisch aus Plattdeutsch und Jiddisch. Die auch heute noch im Westfälischen gebräuchlichen jiddischen Ausdrücke (*Ische, Boker, Penunse*) sind vermutlich durch die jüdischen Viehhändler vermittelt worden¹².

Ein dritter traditioneller Geschäftszweig des westfälischen Landjudentums lag im Konfektions- und Manufakturhandel. Auch hier bedingte eine Weiterentwicklung die Abwanderung in die Städte. Vom Textilhandel und -verlag aus gelang jüdischen Kaufleuten auch der Einstieg in die industrielle Produktion, während dergleichen im Kohle- und schwerindustriellen Sektor nicht erfolgte. Vor allem in Bocholt belegten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jüdische Industrielle Spitzenpositionen in diesem Industriezweig.

Insgesamt zeigt das westfälische Judentum im 19. Jahrhundert ein starkes Beharrungsvermögen. Es nimmt zwar an den Urbanisierungs- und Modernisierungsschüben teil, ergreift aber nicht die Chance, die die Industrie und der tertiäre Sektor in ihren zahlreichen Diversifikationen bieten. Auch die sich im 19. Jahrhundert in Westfalen stark entwickelnde Schwerindustrie blieb für die westfälischen Juden – im Gegensatz zu den schlesischen – ohne Bedeutung. In den neuen Branchen der Schwer- und Kohleindustrie ist kein Engagement jüdischer Bürger zu verzeichnen, es sei denn vereinzelt als Mitglieder in Aufsichtsräten, wo vor allem jüdische Bankiers zu finden sind. Die Mehrzahl der Juden Westfalens war um 1900 ökonomisch und sozial arriviert. Am gesellschaftlichen Leben, dem Vereins- und Sozietätswesen nahmen sie voll teil – worauf in Lebenserinnerungen und Gemeindechroniken immer wieder stolz hingewiesen wird –, desgleichen am politischen Leben in den Stadtversammlungen und Magistraten¹³.

Anders als in Westfalen war die Entwicklung in Schlesien verlaufen. Hier hatte es im 17./18. Jahrhundert links der Oder kein nennenswertes Dorfjudentum gegeben. Die 120 Juden, die um 1600 in Schlesien lebten, durften sich hier in den Städten Zülz und Glogau niederlassen. Doch hatten unmittelbar nach dem Dreißigjährigen Krieg vor allem die großen Standesherrschaften rechts der Oder Juden in ihren Herrschaftsgebieten angesiedelt und sich über alle Ausweisungsdekrete des Kaisers hinweggesetzt. Juden fungierten als Gutsinspektoren, Pächter, Müller, Bäcker, Schäferreiverwalter, Dorfkaufleute, vor allem aber als Schankwirte, Brauer und Schnapsbrenner. Dadurch hatten die schlesischen Landjuden eine Sozialstruktur, die sie deutlich von der übrigen Landjuden in Deutschland abhob¹⁴. Bereits 1660 waren ca. 100 Branntweingebäude an Juden verpachtet. Der Verkauf von Branntwein an die

¹² Hermann Hartwig, *Dreierlei Platt in einer Stadt. Sprachliche und volkskundliche Studien aus Alt-Minden*, Minden 1953, S. 10ff.

¹³ Herzig (wie Anm. 1), S. 113ff.

¹⁴ Markus Brann, Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, in: *Jubelschrift zum Siebzigsten Geburtstag des Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau 1887, S. 218–278; ders., Die schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812, in: *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'sche Stiftung für das Jahr 1912*, Breslau 1913, Beilage, S. 3–44.

polnischsprachige katholische Landbevölkerung stieß bei den aufgeklärten Zeitgenossen des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts auf herbe Kritik¹⁵. Auch Friedrich II. versuchte nach der Eroberung Schlesiens (1740), diese Entwicklung zu steuern und den jüdischen Landhandel bzw. die Tätigkeit der Juden in den Dörfern zu unterbinden. Dagegen protestierten jedoch die Oberstände in den Fürstentümern Opateln und Ratibor, die 1743 um die Wiederezulassung der jüdischen Landhändler baten¹⁶. Durch das Verbot war die Infrastruktur des Handels auf dem Lande zusammengebrochen. Nach der Darstellung der Stände mußten die Landsassen nun zu den 10–15 Meilen (ca. 70–100 km) weit entfernten Jahrmärkten reisen, um das Erforderliche einzukaufen. Zudem blieben die nun verarmten Landproduzenten auf ihren Erzeugnissen wie Honig, Wolle, Flachs, Garn sitzen. Der spätere Provinzialminister (1770–1807) Graf Hoym, dem Friedrich II. wohl zu Recht „eine geheime inclination vor die Juden“ nachsagte¹⁷, verfolgte vermutlich nicht sehr energisch den Plan des Königs, die „Juden abzuschaffen und an deren Stelle Christen zum Wirtschaften“ zu nehmen¹⁸. Bereits 1744 hatte Friedrich II. verfügt, aus der Hauptstadt Breslau das „überhand genommene unnütze Judenvolk“ binnen zwei Monaten auszuweisen, und nur „einige wenige zum Müntz-Wesen nötige wohlberüchtigte jüdische Familien aber geduldet und denenselben mit einiger wenigen Speciebus von Waren den Handel al grosso, keineswegs aber mit offenen Laden verstatet“¹⁹.

Diese Deklaration mußte sechs mal wiederholt werden, was davon zeugt, daß sie immer wieder unterlaufen wurde. Offiziell durften nur zwölf Juden mit ihrer Klientel in Breslau wohnen. Zeitweilig durften sich dort auch die in Glogau und Zülz privilegierten Juden aufhalten, vor allem aber die „würcklichen Pohnischen Handelsjuden“, die eine wichtige Funktion im preußischen Osthandel erfüllten. Allein im Jahr 1784 exportierten sie preußische Produkte im Wert von 508.603 Talern nach Polen-Rußland. Die polnischen Handelsjuden sollten deshalb in Schlesien nicht nur „geduldet“, sondern „benificirt“ werden, auch wurden ihnen „Offizianten zu Geistlichem und Leiblichem jüdischen Gebrauch“ zugestanden²⁰.

¹⁵ So auch der Innenminister Graf v. Dohna 1810 in einem Bericht an König Friedrich Wilhelm III. anlässlich von dessen Reise nach Schlesien: „Die Haupteinkünfte einiger Güter kommen aus der Getränkefabrikation. Die Krüge sind mitunter an Juden verpachtet, welche alles aufbieten, den gemeinen Mann zum Trinken zu verleiten, um desto mehr Absatz zu machen. Die Herrschaft sieht ihnen hierin nach, weil ihr Vortheil in der Vermehrung dieses Absatzes liegt. So müssen diese bedauerungswürdigen Menschen [die polnisch-sprachige Minderheit, A.H.] aus Mangel an Unterricht unwissend und abergläubisch [...] und verblendet durch die schändlichen Künste der Krugpächter Trunkenbolde werden.“ Zitiert nach Otto Linke, *Zur Reise des Königs Friedrich Wilhelms III. nach Schlesien 1810*, in: *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens* 39 (1905), S. 108–132, hier S. 127.

¹⁶ Selma Stern, *Der preußische Staat und die Juden*, 3. Teil: *Die Zeit Friedrichs des Großen*, 2. Abt.: *Akten*, 2. Halbbd., Tübingen 1971, S. 1159.

¹⁷ Kabinettsorder an v. Hoym (7. 5. 1780), in: ebda, S. 1376f., Nr. 1137.

¹⁸ Zitiert nach Brann, *Die schlesische Judenheit* (wie Anm. 14), S. 8.

¹⁹ Ebda, S. 9.

²⁰ Ebda, S. 8ff.; siehe auch Manfred Agethen, *Die Situation der jüdischen Minderheit in Schlesien unter österreichischer und unter preußischer Herrschaft*, in: Peter Baumgart (Hrsg.), *Kontin-*

Wie mit der Vertreibung der Juden aus Breslau scheiterte Friedrich II. auch 1779 mit seinem Versuch, den „Gebrauch“ abzuschaffen, „dass die Edelleute dorten [in Oberschlesien] sich der Juden bedienen und durch selbige teils ihren Branntwein brennen lassen, teils auch sie sonsten noch auf ihren Gütern zu diesen oder jenen Wirtschaftssachen bei ihrer Oekonomie zu gebrauchen“²¹.

1780 bestimmte der König per Gesetz, daß alle Juden das flache Land zu verlassen hätten und sich in den oberschlesischen Städten niederlassen sollten. Vier Dörfer, in denen sich ein Judenfriedhof befand, wurden davon ausgenommen. Doch nahm bis 1791 die Zahl vor allem der oberschlesischen Dorfjuden kontinuierlich zu und betrug zu diesem Zeitpunkt 1.913 Seelen²². Das waren 21% aller in Schlesien lebenden Juden (9.066). Nicht einbegriffen waren darin die 1.012 in der Kleinstadt Zülz lebenden Juden, die sich kaum von den Landjuden unterschieden. Der größte Teil der Juden, nämlich 5.287 Personen (= 58,3%), lebte in den drei ehemaligen konzessionierten Städten: allen voran in Breslau (2.484 = ca. 27%), Glogau (1.791 = ca. 20%), Zülz (1.012 = ca. 11%) und ferner auch in Brieg (198 = ca. 2,2%), Beuthen (115 = ca. 1,3%), Bernstadt (100 = ca. 1%). Ca. 20% verteilten sich auf die übrigen Städte.

Eher als sonst in Preußen und auch in anderen deutschen Staaten war durch Hoym's „Vorschrift, wie es künftig mit dem Judenwesen in Schlesien zu halten sey“ (1790) für Juden die Möglichkeit einer breiteren Berufswahl gegeben. Obgleich diese auch von den Haskilim propagiert wurde, blieb es dennoch bei der herkömmlichen Berufsstruktur der oberschlesischen Dorfjuden. Der Umzug in die noch kaum entwickelten Städte erwies sich als schwierig, weil zahlreiche Städte, die das *ius de non tolerandis Judaeis* besaßen, wie Cosel, Leobschütz, Neisse, Neustadt/OS, Oppeln und Ratibor, sich selbst noch nach Erlaß des preußischen Emanzipationsedikts sträubten, Juden als Bürger einzulassen²³.

Nach dem preußischen Emanzipationsgesetz von 1812 und der Neuorganisation der Provinz Schlesien unter einem Oberpräsidenten lebten 1817 von den 16.476 Juden (= 0,83% der Gesamtbevölkerung) 12.326 in den Städten (= 75%) und 4.150 auf dem Land (= 25%)²⁴. Im Regierungsbezirk Breslau mit 6.771 jüdischen Ein-

nuität und Wandel. *Schlesien zwischen Österreich und Preußen*, Sigmaringen 1990, S. 307–331, hier S. 318ff.

²¹ Stern (wie Anm. 16), S. 1369f.

²² Heinrich Silbergleit, *Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich, Bd. 1: Freistaat Preußen*, Berlin 1930, S. 3*; zur demographischen und sozialen Entwicklung siehe Stefi Jersch-Wenzel, Die Juden als Bestandteil der oberschlesischen Bevölkerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: dies. (Hrsg.), *Deutsche – Polen – Juden. Ihre Beziehungen von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin 1987, S. 191–209; die Angaben zu 1791 nach Bernhard Brillling, *Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens. Entstehung und Geschichte*, Stuttgart 1972, S. 8f.

²³ Zur rechtlichen Situation siehe Ludwig von Rönne/Heinrich Simon, *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landestheilen des Preußischen Staates*, Breslau 1843, S. 225ff.; zur Weigerung der Stadt Ratibor siehe das Schreiben des Domänen-Rats Baron v. Reiszewitz (Breslau, den 17.9.1811), Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin (bisher Merseburg), Rep. 77, Tit. 1009, Nr. 7.

²⁴ Silbergleit (wie Anm. 22), S. 11*; Jersch-Wenzel (wie Anm. 22), S. 194.

wohnern (= 41% der in Schlesien lebenden Juden) wohnten 5.823 (= 84,5%) in den Städten, vor allem in Breslau, während sich 948 jüdische Einwohner (= 16,5%) auf das Land verteilten²⁵. Bei der übrigen Einwohnerzahl des Regierungsbezirks war das Verhältnis geradezu umgekehrt: 70,1% lebten auf dem Land und 29,9% in den Städten.

In dem damals noch existenten, dann aber ab 1820 zum Regierungsbezirk Breslau geschlagenen Regierungsbezirk Reichenbach war das Verhältnis noch eklatanter: Von den 448 Juden lebten 33 (= 7,4%) auf dem Land und 415 (= 94,6%) in den Städten. Hier war das Verhältnis Landbewohner zu Stadtbewohner bei der Gesamtbevölkerung ebenfalls umgekehrt: 94,6% lebten auf dem Lande und 7,4% in den Städten. Kaum ein Landjudentum besaß 1817 mit 8 Landjuden (= 0,4%) und 1.641 Stadtjuden (= 99,6%) der Regierungsbezirk Liegnitz. Das Verhältnis der Gesamtbevölkerung war hier 81% Landbevölkerung zu 19% Stadtbevölkerung. Es gab also in Mittel- und Niederschlesien mit einem Anteil von 11,3% der jüdischen Bevölkerung kaum eine nennenswerte Landjudenschaft. Anders war die Situation in Oberschlesien (Regierungsbezirk Oppeln), wo 1817 von den 7.608 Juden 4.447 (= 58%) in den Städten und 3.161 (= 42%) auf dem Lande lebten.

Bis 1858 änderte sich das Verhältnis wie folgt²⁶: Von den insgesamt 38.842 damals in Schlesien wohnenden Juden lebten 14.736 (= 37%) im Regierungsbezirk Breslau, 4.128 (= 12%) im Regierungsbezirk Liegnitz und 19.978 (= 51%) im Regierungsbezirk Oppeln. Das Verhältnis Stadtjuden zu Landjuden verteilte sich in den einzelnen Regierungsbezirken wie folgt: Reg. Bez. Breslau: 13.775 zu 961 = 14.736 (93,5% zu 6,5%), Reg. Bez. Liegnitz: 3.544 zu 584 = 4.128 (ca. 86% zu ca. 14%), Reg. Bez. Oppeln: 12.119 zu 7.859 = 19.978 (ca. 61% zu ca. 39%). Insgesamt lebten 1858 in Schlesien 29.438 (= 75,8%) Juden in den Städten und 9.404 (= 24,2%) auf dem Lande.

Das bedeutet, daß in Schlesien in der Frühindustrialisierungsphase nicht nur die absolute Zahl der Landjuden, sondern auch ihr relativer Anteil um fast 8% gestiegen war. Nach der Freigabe des Niederlassungsrechts für Juden auf dem Lande hatte sich verstärkt ein Landjudentum herausgebildet. Diese Tatsache war auch in dem Bewußtsein der dort wohnenden Juden lebendig, deren Korrespondent 1858 stolz in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* mitteilte, daß in Oberschlesien „immer mehr Juden aufs Land“ ziehen und daß es „fast kein Dorf und keinen Weiler mehr [gäbe], wo nicht schon einige Familien unseres Stammes anzutreffen wären. In vielen Dörfern wird schon Minjan gebetet.“²⁷ Im selben Jahr erreichte allerdings mit 39,1% die jüdische Landbevölkerung das Maximum im Regierungsbezirk Oppeln. Danach war die prozentuale und bald auch absolute Zahl rückläufig.

²⁵ Angaben nach *Schlesische Provinzial-Blätter* 102 (1835), S. 442ff.; Silbergleit (wie Anm. 22), S. 11*ff.

²⁶ Angaben nach *Königliches Preußisches Statistisches Bureau: Tabellen und amtliche Nachrichten über den preußischen Staat für das Jahr 1858*, Berlin 1860, S. 129–145, hier auch die folgenden Angaben für 1858.

²⁷ Zitiert nach Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871*, Düsseldorf 1977, S. 39.

Für die weitere Entwicklung liegen für das Jahr 1880, in dem Schlesien mit 52.682 die höchste Zahl jüdischer Einwohner in seiner Geschichte zählte, Vergleichswerte nur für den Regierungsbezirk Breslau vor. Von den 23.176 jüdischen Einwohnern (= ca. 44% der Juden in Schlesien) lebten 940 (= 4%) auf dem Land und 22.236 (= 96%) in den Städten. Verglichen mit 1858 war die Zahl der Landjuden im Regierungsbezirk Breslau also rückläufig. Die höchste Zahl an Landjuden hatte mit 190 der Kreis Namslau (57,7% Stadtjuden und 42,3% Landjuden), gefolgt von dem Kreis Groß Wartenberg mit 180 Landjuden (96% Stadtjuden und 4% Landjuden) und dem Kreis Breslau mit 108 Landjuden (= 0,6%), die jedoch gegenüber den 17.543 Stadtjuden (= 99,4%) prozentual kaum ins Gewicht fielen²⁸.

Die Landjuden im Regierungsbezirk Breslau hatten sich zwischen 1817 und 1880 mit ca. 950 Einwohnern relativ konstant gehalten, während die Juden in den Städten ihre Zahl um ca. 330% steigern konnten. Im Regierungsbezirk Breslau gab es nur eine größere jüdische Landgemeinde, das war die von Städtel im Kreis Namslau. Zählte sie 1841 noch 241 Juden (= 30% der Einwohner), so ging sie bis 1913 auf 8 jüdische Einwohner (= 1,6% der Einwohner) zurück²⁹.

Auch in Oberschlesien war nach 1858 der Anteil der Landjuden rückläufig. 1871 betrug das Verhältnis Stadtjuden zu Landjuden: 70,2% zu 29,8%; 1895: 72% zu 28%; 1905: 88,5% zu 11,5%³⁰. Viele „kleine Landgemeinden schmolzen zusammen“. Wie im Regierungsbezirk Breslau die jüdische Dorfgemeinde Städtel, so waren in Oberschlesien jüdische Landgemeinden kaum noch existenzfähig³¹.

1913 lebten die 46.845 jüdischen Einwohner Schlesiens in ca. 150 Ortschaften und bildeten 68 Synagogengemeinden. Allein auf Breslau entfielen fast 50% dieser jüdischen Einwohner³². In vier weiteren Orten lebten mehr als 1.000 jüdische Einwohner: Beuthen (1914: 2.579; 1925 mit der höchsten jüdischen Einwohnerzahl: 3.600), Gleiwitz (1885: 1.874; 1927: 1.906), Zabrze/Hindenburg – seit 1922 Stadt (1928: 1.140), Glogau (1833: 1.107; 1880: 1.010; 1924: 600), Kattowitz – nach der Abtretung 1921 zu Polen gehörig (1910: 2.979; 1924/25: 4.000)³³.

In den meisten der 150 Orte mit jüdischen Einwohnern lebten 100 bis 1.000 jüdische Einwohner. In 31 Ortschaften waren es weniger als 100. Dies waren in erster Linie die Dörfer, aus denen die jüdischen Einwohner abgewandert waren. 1928 hatte nur noch Langendorf in Oberschlesien eine dörfliche Synagogengemeinde

²⁸ Angaben nach Brillling (wie Anm. 22), S. 20.

²⁹ Ebda, S. 22.

³⁰ Angaben nach Adelheid Weiser, Juden in Oberschlesien; ein historischer Überblick in: Peter Maser/Adelheid Weiser, *Juden in Oberschlesien, Teil I: Historischer Überblick. Jüdische Gemeinden (I)*, Berlin 1992, S. 13–63, hier S. 41.

³¹ Siegmund Reis, Die Juden in Oberschlesien, in: *Die Provinz Oberschlesien 3* (1928), S. 578–579.

³² Angaben nach Marcus Brann, Die Juden in Schlesien, in: Franz Kampers (Hrsg.), *Schlesische Landeskunde*, Leipzig 1913, S. 133–135.

³³ Angaben nach Peter Maser, Jüdische Gemeinden in Oberschlesien (I), in: Maser/Weiser (wie Anm. 30), S. 65–147, und Reis (wie Anm. 31); Franz D. Lucas/Margret Heitmann, *Stadt des Glaubens. Geschichte und Kultur der Juden in Glogau*, Hildesheim 1991, S. 145ff.

mit 45 Personen. Sie gehörte zu den 17 Synagogengemeinden, die zusammen nur noch 1.230 Personen zählten. In den meisten dieser Dorfgemeinden, die aufgegeben wurden, gab es Synagogen aus dem frühen 19. Jahrhundert³⁴. Die Abwanderung aus den Dorfgemeinden und damit der Substanzverlust hat auch in Oberschlesien erst in der Hochindustrialisierungsphase stattgefunden. Am deutlichsten wird der Wegzug jüdischer Einwohner aus den oberschlesischen Dörfern und auch aus den Kleinstädten am Beispiel von Zülz, der Wiege des oberschlesischen Judentums. Lebten hier 1827 noch 1.000 Juden, so waren es 1913 nur noch 2 jüdische Familien³⁵. Die Hälfte der bis 1843 in das mittelschlesische Glatz eingewanderten 104 Juden kamen aus Zülz³⁶. Nicht nur die schlesischen Mittel- und Großstädte zogen die Juden aus den Dörfern und Kleinstädten an. Ein großer Teil der Abwanderer ging vermutlich nach Berlin.

Hatte in seiner Schrift *Schlesien in mercantilischer, geographischer und statistischer Hinsicht* 1803 der Schmiedeberger Proconsul und Stadtdirektor J. C. Sinapius bei allen antijüdischen Vorurteilen, die auch er teilte, mit Dohm dafür plädiert, die Juden als Brüder, als „Mitglieder der großen, über alle Weltgegenden verbreiteten Familie“³⁷ zu sehen, so fiel der 1. schlesische Landtag von 1824 mit seinen „Vorschläge[n] über die Regulierung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden“ weit hinter diese Position zurück. Für seine Mitglieder war das Edikt von 1812 eine „philanthropische Täuschung der Zeit“, der Spätaufklärung also, das die „gehoffte Wirkung, den Charakter der Juden umzubilden und durch die Erteilung staatsbürgerlicher Rechte, Bürgersinn und Gemeinschaftsgeist in ihnen zu erwecken“³⁸, gänzlich verfehlt habe. Die Juden hätten von dem neuen Recht, Landbau betreiben zu dürfen, keinen Gebrauch gemacht, das neue Gesetz vielmehr dazu genutzt, Handel, Schacher und Wuchergeschäfte noch weiter auszubauen. Die „Vorschläge“, denen man in den Grundzügen allerdings die liberale Handschrift des Oberpräsidenten Merckel anmerkt, wurden von der Ständeversammlung in ihrer Kommentierung auf das in ihren Augen endgültige Ziel der Judenemanzipation, nämlich den „Übertritt zum Christentum“ hin interpretiert. Die vorgesehenen Verbesserungsvorschläge sollten letztlich zur Eingliederung in die christliche Gesellschaft führen. Merckel, obgleich Landtagsmarschall, distanzierte sich deshalb von dem Bericht der schlesischen Stände, der später als *Denkschrift vom 26. März 1825* publiziert wurde³⁹. Als Rahmen für die soziale und berufliche Entwicklung war die Einrichtung von jüdischen Elementar- und Gewerbeschulen in Breslau, Glogau und Brieg vorgesehen, da nicht zu leugnen sei, „daß Zunftgeist und eingewurzelt Vorurtheil den Juden die Erlernung der Handwerke vielfach erschweren“. Unter dem Aspekt der Erziehung „zu einem nützlichen Erwerb“ sollten die Chancen für Juden im Handel und Gewerbe

³⁴ Reis (wie Anm. 31), S. 578.

³⁵ Brann (wie Anm. 32), S. 138.

³⁶ Brillling (wie Anm. 22), S. 86f.

³⁷ J. C. Sinapius, *Schlesien in mercantilischer, geographischer und statistischer Hinsicht*, Sorau 1803, S. 92.

³⁸ Zitiert nach Lucas/Heitmann (wie Anm. 33), S. 146.

³⁹ Ebda, S. 145.

entschieden eingeschränkt werden. Der „Hausierhandel in Stadt und Land“ und generell der „Wucherhandel“ sollten verboten werden, nur noch einem Sohn oder einer Tochter in einer Familie der Handel gestattet sein; die Konzessionsvergabe für Kaufleute sollte an eine dreijährige Ausbildung und 1–2jährige Gesellenzeit gebunden werden. Verboten werden sollte für Juden der Besitz von „Rittergüthern, Erb- und Gerichts- Scholtzißeien“⁴⁰, um sie – nach offizieller Begründung – von allen obrigkeitlichen Funktionen, die damit verbunden waren, auszuschließen. Doch mochte wohl auch hier – wie in Westfalen – die Befürchtung des Adels, der auf dem Landtag die Hälfte der Stimmen hatte, mitspielen, jüdische Käufer könnten als Konkurrenten beim Spekulationskauf der Rittergüter auftreten.

Die sozialen und beruflichen Chancen, die die schlesischen Stände 50 Jahre nach Dohms Schrift den Juden einzuräumen bereit waren, orientierten sich an den tradierten Vorurteilen, vor allem aber am eigenen ökonomischen Interesse. Der „wahre sittliche Aussatz des jüdischen Volkes“ bestand für die Stände in der Präferenz der Juden für die Handelsberufe, eine Präferenz, die mit allen Mitteln unterbunden werden sollte⁴¹. Doch boten sie als Ersatz lediglich die Öffnung der Handwerksberufe, nicht aber die Möglichkeit zum Erwerb landwirtschaftlicher Güter an. Dort wo die traditionelle Erwerbsstruktur der Juden den Interessen des Adels entgegen kam, sollte sie keineswegs geändert werden, und das war die Pachtung – nicht der Kauf – der weitgehend in adligem Besitz befindlichen Branntweinbrennereien. Hier entdeckten die Stände in ihrer Begründung sogar einen sozialen Aspekt, daß nämlich

„ein gewaltsames Entziehen dieses Gewerbszweiges mehr als 700 jüdische Familien um die gewohnten und alleingeübten Mittel, sich den Unterhalt zu verschaffen, bringen würde, und so eine große Zahl zur Verpachtung kommende Brauereyen und Schankstätten, mit gänzlichen [!] Ausschluß derjenigen, welche dies Gewerbe bisher betrieben haben, vielfache Verlegenheit und auch wohl nicht unbedeutenden Nachtheil für die Besitzer derselben herbeiführen dürften“⁴².

Der „nicht unbedeutende Nachtheil“ für die zumeist adligen Besitzer mochte bei diesem Vorschlag wohl mehr wiegen als die Sorge um die Not von 700 jüdischen Familien.

Die „Vorschläge der schlesischen Stände“ blieben Vorschläge, denn zu einer generellen Regelung sah sich die preußische Regierung aufgrund der divergierenden Vorschläge der einzelnen Provinzlandtage zu diesem Problem nicht in der Lage; nicht einmal zu einer allgemeinen Inkraftsetzung des Emanzipationsediktes von 1812 für alle preußischen Provinzen. Es blieb bei den diversen Bestimmungen, die in den einzelnen Provinzen Gültigkeit hatten, und gelegentlichen Sondergesetzen für einzelne Distrikte, wobei für Schlesien die bedeutendste Bestimmung das Ge-

⁴⁰ Gemeint sind die Erbhöfe der ehemaligen Lokatoren, die mit der niederen Dorfgerichtsbarkeit privilegiert waren.

⁴¹ Zitiert nach Lucas/Heitmann (wie Anm. 33), S. 149.

⁴² Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin (bisher Merseburg), Rep. 77, Nr. 75, Bl. 210ff.; siehe auch Lucas/Heitmann (wie Anm. 33), S. 145ff.

setz vom 22. 12. 1826 war, das den Zuzug ausländischer Juden nach Schlesien untersagte.

Faktisch änderte sich durch den Beschluß des schlesischen Provinziallandtages nichts. Es blieb alles beim alten. Für die schlesischen Landjuden war weiterhin die Möglichkeit der Pacht der Brennereien und Brauereien, des Verkaufs von Alkohol und der Führung von Wirtshäusern gegeben. Diese Chance nutzten sie, und das unterschied sie in ihrer Erwerbsstruktur deutlich von den Landjuden in den übrigen preußischen Provinzen wie überhaupt in Deutschland⁴³. Die Berufsstatistik von 1858 zeigt das eindeutig⁴⁴. Von 5.138 auf dem Lande lebenden Juden und Jüdinnen zwischen 15 und 60 Jahren arbeiteten 613 (= 12%) als Schankwirte und in ähnlichen Berufen, 128 (= 2,5%) als Pächter von Brauereien und Brennereien. Auch muß wohl ein Großteil der 1.387 jüdischen Gehilfen (nicht mitgezählt sind die im Trödel und Handwerk Tätigen) dazugerechnet werden. Die jüdischen Speisewirte waren fast überwiegend in Oberschlesien tätig, nämlich 552 Schankwirte (= 13% der dort lebenden Juden und Jüdinnen zwischen 14 und 60 Jahren), während die jüdischen Brauerei- und Brennereipächter sich über alle drei Regierungsbezirke verteilten, aber analog zu der Gesamtzahl der in den betreffenden Regierungsbezirken lebenden Landjuden zwischen 15 und 60 Jahren einen unterschiedlich hohen Prozentualanteil an dieser Gruppe hatten. Und zwar waren im Regierungsbezirk Breslau 38 (= 6,7% der dortigen jüdischen Bevölkerung zwischen 14 und 60 Jahren), im Regierungsbezirk Liegnitz 25 (= 7,5%) und im Regierungsbezirk Oppeln 65 (= 1,5%) jüdische Brauer und Brenner tätig.

In den wenigen Quellen und Lebenserinnerungen, die uns von den jüdischen Dorfbewohnern Oberschlesiens überliefert sind, spielt die Branntweinbrennerei eine zentrale Rolle. Sie erforderte von den in diesem Fach Tätigen erhebliche Körperkräfte, so daß sie vielfach aus diesem Grund aufgegeben werden mußte. Als Ausweg blieb dann meist nur der Beruf des Kretschmers, das meint Schankwirt, wie das Vernehmungprotokoll des Löbel Moses Troplowitz aus dem Jahr 1821 zeigt⁴⁵.

Wenn auch bedeutende jüdische Persönlichkeiten Schlesiens wie die Pringsheim, Weigert oder Arnold Zweig von konzessionierten jüdischen Branntweinbrennern abstammen, so hat im 19. Jahrhundert keiner der ehemaligen Brenner, diese Voraussetzung nutzend, einen Industriezweig daraus entwickelt⁴⁶. Lediglich

⁴³ 1841 hatten sie in Schlesien 825 der insgesamt 1986 Gastwirtskonzessionen; siehe Kurt Schwerin, *Die Juden im wirtschaftlichen und kulturellen Leben Schlesiens*, in: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau* 25 (1984), S. 93–177, hier S. 120.

⁴⁴ *Statistisches Bureau* (wie Anm. 26), S. 129ff.

⁴⁵ Siehe Emanuel Kirschner, *Erinnerungen aus meinem Leben, Streben und Werken*, abgedruckt in: Monika Richarz (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Bd. 1: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871*, Stuttgart 1976, S. 196–213; Ernst Lustig, *Protokoll der Vernehmung von Löbel Moses Troplowitz* (30. 5. 1821), in: *Mitteilungen des Beuthener Geschichts- und Museumsvereins* 49 (1989), S. 119–121.

⁴⁶ Hermann Elias Weigert, *Meine Lebensgeschichte bis 1895, verbunden mit der meines Bruders, Kommerzienrat Salomon Weigert*, abgedruckt in: Richarz (wie Anm. 45), S. 317–334; Schwerin (wie Anm. 43), S. 121ff.

in Breslau eröffnete Louis Galewsky (1819–1895) 1844 eine Likörfabrik, die dann später auch Filialen in Berlin und Danzig hatte. In Zabrze/Hindenburg gründete Loebel Haendler um die Mitte des 19. Jahrhunderts die spätere Oberschlesische Bierbrauerei AG⁴⁷.

Kaum eine Bedeutung hatte unter den schlesischen Landjuden der Vieh- oder Getreidehandel. Während in der Statistik von 1858 immerhin 93 Juden (= 1,8%) als im Pferdehandel auf dem Lande tätig aufgeführt werden, ist eine Tätigkeit im ländlichen Vieh- und Getreidehandel nicht nachgewiesen. Die Bedeutung Breslaus für den Ost-Westhandel, bei dem im 19. Jahrhundert einen Großteil der Getreidehandel ausmachte, führte zur Gründung einer Reihe von Getreidehandelsfirmen durch jüdische Familien in dieser Stadt. So gehörten auch die bedeutendsten Mühlen in Schlesien den jüdischen Familien Bielschowsky und Weigert⁴⁸. Relativ stark ausgeprägt waren 1858 im Vergleich zu Westfalen unter den schlesischen Landjuden die Handwerksberufe. Zählt man die Juweliere mit dazu, so waren von den 9.404 auf dem Lande lebenden Juden 587 (= 6,2%) als Handwerker tätig. Bezogen auf die 2.400 männlichen Juden zwischen 14 und 60 Jahren auf dem Lande, auf die diese Berufsbezeichnung am ehesten bezogen werden muß, waren dies 24,5%.

Sehr viel weitreichender als bei den westfälischen Juden waren das wirtschaftliche Engagement und die wirtschaftliche Bedeutung der Juden in Schlesien in der sich entwickelnden Schwerindustrie. Die Agententätigkeit, die schlesische Juden im 17. und 18. Jahrhundert für den dortigen Adel ausübten, hatte – wie Selma Stern schlußfolgert – zu einem stärkeren industriellen Engagement im 19. Jahrhundert geführt, als dies sonst bei den deutschen Juden zu finden ist⁴⁹. Schlesische Juden waren nicht nur Mitbegründer der ersten Bergwerksgesellschaften, sondern trugen erheblich zur Entwicklung des Verkehrswesens und der ökonomischen Infrastruktur (Handelskammern etc.) bei. Dasselbe gilt für das Bankwesen.

Neben der Montanindustrie bildete in Schlesien die Textilindustrie eine der bedeutendsten Branchen jüdischer Unternehmer. Auch hier bauten diese, an erster Stelle der Unternehmer Meyer Kauffmann und sein Sohn Salomon Kauffmann, das Verlagsgeschäft zum Industriezweig aus⁵⁰.

Zieht man am Beispiel der preußischen Provinzen in Schlesien und Westfalen ein Fazit zur Entwicklung des preußischen Landjudentums im 19. Jahrhundert, so läßt sich Folgendes festhalten: Nicht infolge des preußischen Emanzipationsgesetzes (1812) oder der napoleonischen Gesetze (1808) erlebte das preußische Landjudentum durch Abwanderung in die Städte einen Substanzverlust, sondern erst durch den Hochindustrialisierungsprozeß. Die Abwanderung vom Lande kam sowohl den Klein- wie den Mittel-, vor allem aber den Großstädten zugute. Bis etwa 1870 konnte das Landjudentum seine Zahl mit der von 1815 in gleicher Höhe halten, in

⁴⁷ Schwerin (wie Anm. 43), S. 141; *Breslauer Juden 1850–1945*, Ausstellungskatalog, hrsg. von J. J. Menzel, St. Augustin 1990, S. 134.

⁴⁸ Schwerin (wie Anm. 43), S. 140; *Breslauer Juden* (wie Anm. 47), S. 134.

⁴⁹ Selma Sterns Schlußfolgerung nach Schwerin (wie Anm. 43), S. 119.

⁵⁰ Ebda, S. 131; siehe Salomon Kauffmann, Firma Meyer Kauffmann, abgedruckt in: Richarz (wie Anm. 45), S. 306–316.

Schlesien zwischen 1817 und 1858 sogar noch steigern. In den meisten Dörfern entstanden noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Synagogen, die am Ende dieses Jahrhunderts dann keine Funktion mehr hatten. Im Gegensatz zu dem süd- bzw. südwestdeutschen Landjudentum konnte das Dorfjudentum dieser beiden Provinzen seine Position weder im Vieh- noch im Getreidehandel auf dem Dorf ausbauen. Um hierin eine Position zu behaupten, war der Umzug in die Städte vonnöten. Dasselbe gilt auch für das Spezialbetätigungsfeld der schlesischen Landjuden, das Brennerei- und Brauereigewerbe. Auch auf diesem Gebiet kam es zu einem industriellen Ausbau lediglich in den Großstädten.

Überraschend sind die Ergebnisse der preußischen Statistik von 1858 im Hinblick auf die soziale Situation der Juden. Zählten nach Jacob Toury 1848 noch 40–50% zu den marginalisierten Schichten⁵¹, so sind es in Preußen 1858 nur noch 2,2% der jüdischen Bevölkerung, die von Almosen oder Bettelei lebten. Dabei tritt in Preußen die jüdische Armut mit 87,6%, bei einem allgemeinen Anteil der Stadtbevölkerung bei 78%, überdurchschnittlich in Städten auf. Dem entspricht das Ergebnis für Schlesien, wo 93,2% der jüdischen Armen Schlesiens in den Städten wohnen, während der Anteil jüdischer Stadtbewohner sonst nur 75,8% beträgt. Mit 2,8% Anteil der Armen an der jüdischen Gesamtbevölkerung liegt der Prozentanteil allerdings über dem preußischen Durchschnitt. In Westfalen war, gemessen an dem preußischen Gesamtdurchschnitt, die jüdische Armenschicht mit 1,2% nur halb so groß; in Preußen, insgesamt mit 47%, war sie bei dem allgemeinen Anteil von 43,2% auf dem Land deutlich überpräsentiert⁵². Das kann darin begründet liegen, daß die westfälischen Landgemeinden noch über ein intaktes Armenwesen verfügten, während das in Schlesien, in der kurzen Phase, da die Landgemeinden sich entfalteten, kaum entwickelt wurde, die Armen also auf die Unterstützung in den Städten angewiesen waren.

Hemmende Faktoren durch den Staat gab es in Westfalen auf dem Land durch partiell gültige Landaufkaufverbote für Juden, die von der einfachen Dorfbevölkerung nicht befürwortet wurden. Doch kam es im Vormärz und in der Revolution von 1848 vor allem in den westfälischen Dörfern im Zuge der Kreditnahme zugunsten der Gütereinlösung zu jüdenfeindlichen Aktionen, in Schlesien dagegen stärker in den Städten durch das Zunft Handwerk. Eine planmäßige antisemitische Propaganda erfolgte in den westfälischen wie den schlesischen Dörfern in der Kulturkampfzeit bzw. in den protestantischen Dörfern durch die Stoecker-Bewegung. Durch sie wurde das bis dahin weitgehend problemfreie Nebeneinander von jüdischen und christlichen Dorfbewohnern stark belastet, wurden selbst alte Vorurteile wie die Blutschuldflüge wieder reaktiviert.

⁵¹ Toury (wie Anm. 27), S. 100.

⁵² Angaben nach *Statistisches Bureau* (wie Anm. 26), S. 129ff.

Aus dem Dorf nach Amerika: Jüdische Auswanderung 1820–1914

von

AVRAHAM BARKAI

In der Geschichte der Juden Nordamerikas wird gewöhnlich die Zeit zwischen 1830 und 1882 als „The German Period“ bezeichnet. Die Mehrheit der wenigen Tausend Juden, die zur Revolutionszeit und bis um 1830 dort lebten, stammte zwar schon damals aus Holland, England, Polen und auch aus deutschen Ländern. Aber das religiöse und gesellschaftliche Milieu der wenigen jüdischen Gemeinden in Philadelphia, New York oder im südlichen Georgia war noch ausschlaggebend durch die in den Kolonien alteingesessenen sephardischen Familien bestimmt¹. Fünfzig Jahre später lebten eine Viertelmillion Juden in den USA. Die überwiegende Mehrheit davon waren Einwanderer aus den deutschsprachigen Ländern und ihre schon in Amerika geborenen Nachkommen. Sie hatten ihre in Jahrhunderten gewachsenen Traditionen und Riten in die „Neue Welt“ verpflanzt und waren die eigentlichen Begründer des modernen amerikanischen Judentums.

An der um 1816 einsetzenden deutschen Massenauswanderung nach Amerika waren die Juden drei- bis viermal stärker beteiligt, als ihrem Anteil an der deutschen Bevölkerung entsprach. Zwischen 1830 und 1910 emigrierten etwa 200.000 Juden aus dem Gebiet des Deutschen Reiches von 1871. Trotz der anerkannt konstitutiven Rolle der deutsch-jüdischen Immigration in Amerika wird ihre Bedeutung für die demographische und sozio-ökonomische Entwicklung der deutschen Judentheit im 19. und 20. Jahrhundert oft nicht genügend berücksichtigt. Dabei beweist die Analyse der statistischen und demographischen Daten ihre schon rein zahlenmäßige Bedeutung: Ohne die Auswanderung hätte die Zahl der 1912 im Reichsgebiet lebenden Juden anstatt ca. 620.000 um etwa ein Drittel mehr, also über 800.000 betragen².

¹ Eine gut lesbare, kurze Übersicht bietet Jonathan D. Sarna (Hrsg.), *The American Jewish Experience*, New York 1986, bes. S. 6–38; für die vorrevolutionäre Zeit vgl. Jacob R. Marcus, *The Colonial American Jew 1492–1776*, 3 Bde., Detroit 1970; neuerdings vgl. ders., *United States Jewry 1776–1985*, 4 Bde. (bes. Bd. 2 und 3: *The German Period*), Detroit 1991–1993.

² Avraham Barkai, *The German Jews at the Start of Industrialisation. Structural Change and Mobility*, in: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup (Hrsg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 39), Tübingen 1981, S. 117–149, bes. S. 146ff.

Günter Moltmann hat die deutsche Auswanderung des 19. Jahrhunderts etwas zurückhaltend als „Revolutionsersatz“ bezeichnet³. Die jüdische Auswanderung war in vieler Hinsicht fraglos ein Ersatz der verzögerten Emanzipation. Die jungen jüdischen Menschen, die während der ersten Jahrzehnte der massenweisen Amerikawanderung aus Deutschland nach den Vereinigten Staaten zogen, stammten fast ausschließlich aus ländlichen Gemeinden. Das ihnen vielerorts versagte Ansiedlungsrecht und die ihnen versperrten Berufe veranlaßten die Auswanderer jenseits des Ozeans zu suchen, was ihnen in der Heimat versagt blieb. Daher unterschied sich die jüdische Emigration, obwohl sie ein Teil der allgemein-deutschen war, nach ihrer sozialen Herkunft und demographischen Zusammensetzung deutlich von der nichtjüdischen. Diese bestand zum großen Teil aus selbständigen Bauern oder deren nachgeborenen, landlos gebliebenen Nachkommen, mit einem geringfügigen Anteil selbständiger Handwerker und politischer Emigranten. Nichtjüdische Emigranten waren allgemein etwas älter und reisten vielfach mit ihren Familien. Die Reisekosten deckten sie zumeist aus den Erträgen ihres veräußerten Besitzes, in der Hoffnung, sich in den neu erschlossenen Siedlungsgebieten Nordamerikas eine bessere Existenz als Farmer gründen zu können⁴. Dagegen waren die jüdischen Auswanderer in der Regel jünger und unverheiratet. Bis in die späten 1860er Jahre emigrierten bedeutend mehr jüdische Männer als Frauen. Sie waren auch ärmer, und die Kosten ihrer Überfahrt hatten sie oder ihre Familie, die hoffte, bald nachkommen zu können, mühselig erarbeitet und zusammengelegt⁵.

Die deutsch-jüdische Amerikawanderung des 19. Jahrhunderts vollzog sich in zwei deutlich voneinander verschiedenen Wellen. Die Zäsur liegt ziemlich genau, jedoch rein zufällig, in der Zeit des amerikanischen Bürgerkriegs der 1860er Jahre. Im Wesentlichen entsprangen die Unterschiede den politischen und sozialen Veränderungen in den deutschen Heimatländern und deren Einfluß auf eine neue Generation jüdischer Auswanderer. Zwischen 1820 und 1830 kamen die jüdischen Auswanderer in beträchtlichen Zahlen aus Bayern und Württemberg, etwas verzögerter und vorerst in kleinerem Umfang aus dem Rheinland und Hessen. Erst zwei oder drei Jahrzehnte später folgten größere Zahlen jüdischer Einwanderer aus Polen und Westpreußen, woher früher viel weniger Juden nach Amerika gekommen waren⁶.

³ Günter Moltmann, *Auswanderung als Revolutionsersatz?*, in: Michael Salewski (Hrsg.), *Die Deutschen und die Revolution*, Göttingen 1984, S. 272–297.

⁴ Mack Walker, *Germany and the Emigration 1816–1885*, Cambridge/Mass. 1964; Wolfgang Köllmann, *Bevölkerungsgeschichte 1800–1970*, in: Hermann Aubin/Wolfgang Zorn (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Bd. 2, Stuttgart 1976, S. 9–50, bes. S. 27–34.

⁵ Rudolf Glanz, *The Immigration of German Jews up to 1880*, in: *YIVO-Annual of Jewish Social Science II-III* (1947/48), S. 81–99; vgl. ders., *Studies in Judaica Americana*, New York 1970, passim.

⁶ Vgl. Avraham Barkai, *German-Jewish Migrations in the Nineteenth Century*, in: *Year Book XXX of the Leo Baeck Institute*, London 1985, S. 301–318; jetzt auch ders., *Branching Out. German-Jewish Immigration to the United States 1820–1914*, New York 1994. Wo nicht anders angegeben, stützen sich die folgenden Ausführungen auf dieses Buch und die dort nachgewiesenen Quellen.

Der überwiegende Teil der Juden Süd- und Südwestdeutschlands lebte damals auf dem Lande. Vornehmlich durch die Auswanderung erklärt sich daher der demographische Rückgang der ländlichen jüdischen Bevölkerung, der dort bereits im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts begann. Dies also noch vor der durch die Emanzipation gewährten Freizügigkeit, vor der Industrialisierung und vor der damit verbundenen, massiven Urbanisierung der jüdischen Bevölkerung und zu einer Zeit, in der die natürliche Wachstumsrate der Juden noch über dem Durchschnitt in der Gesamtbevölkerung lag, wie aus den folgenden Daten hervorgeht:

Natürliche Bevölkerungsbewegung 1850–1865⁷
(Durchschnittliche Jahresziffern auf 1.000 der Bevölkerung)

	1850–1855	1860–1865
<i>Gesamtbevölkerung (Reichsgebiet)</i>		
Geborene	34,6	36,8
Gestorbene	27,2	25,9
Zuwachs	7,4	10,9
<i>Juden (Preußen)</i>		
Geborene	35,4	33,2
Gestorbene	18,9	16,5
Zuwachs	16,5	16,7

Wer waren diese jungen Menschen, die sich zwischen 1830 und 1860 auf den beschwerlichen Weg nach Amerika begaben? Der auf möglichst korrekte und umfassende quantitative Daten versessene Sozialhistoriker steht dieser Frage ziemlich ratlos gegenüber. Wegen der in der amerikanischen *constitution* verankerten Trennung von Staat und Religion gibt es keine nach Konfessionen aufgeschlüsselten Immigrations- oder Volkszählungsstatistiken. Die zeitgenössischen Schätzungen der Zahlen der aus Deutschland nach den Vereinigten Staaten ausgewanderten Juden waren teilweise bis ins Phantastische übertrieben. So „zählte“ z.B. ein *German American Dictionary* 1871 nicht weniger als 600.000 aus Deutschland eingewanderte Juden auf. Im *New York Herald* vom 23. Juli 1879 sprach ein prominenter jüdisch-deutscher Rechtsanwalt sogar von „den zweieinhalb Millionen Juden in Amerika“, also von über zehnmal mehr als damals wirklich dort lebten⁸.

Noch schwieriger ist bis auf den heutigen Tag jeder Versuch, zuverlässiges quantitatives Material über die Sozial- und Berufsstruktur der amerikanischen Juden zu

⁷ Quelle: Usiel O. Schmelz, Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933, in: *Zeitschrift für Bevölkerungspolitik* 8 (1982), H. 1, S. 31–72, hier S. 42.

⁸ Barkai, *Branching Out* (wie Anm. 6), S. 8.

erarbeiten. Für die hier behandelte Zeit sind die zeitgenössischen Veröffentlichungen und die Aufzeichnungen und Memoiren der Einwanderer selbst, die in jüdischen Archiven erhalten sind, die fast einzigen Quellen einer sozialgeschichtlichen Darstellung. Jede Schätzung, einen wie großen Teil der damaligen Einwanderer diese Quellen repräsentieren, kann angefochten werden und ist angefochten worden. Fest steht auf jeden Fall, daß eine unbestimmbare Zahl jüdischer Einwanderer, vermutlich besonders solche aus der untersten sozialen Schicht, aus der damaligen jüdischen Gemeinschaft und damit aus dem Blickfeld des sie untersuchenden Historikers ausschied.

Wenden wir uns nun, nach dieser zur Vorsicht mahnenden Einschränkung, dem eigentlichen Objekt dieses Beitrags zu: den auswandernden Dorfjuden. Hier fällt vor allem der ausgesprochene Familien- und Gruppencharakter der Amerikawanderung ins Auge. Unter den gleichen rechtlichen und sozialen Verhältnissen, manchmal in nächster Nachbarschaft, finden wir umfangreiche jüdische Gemeinden, die im Laufe von ein oder zwei Generationen fast gänzlich verschwinden, während andere noch bis ins 20. Jahrhundert fortbestehen. In fast allen Fällen ist der kausale Zusammenhang mit der Amerikawanderung eindeutig nachweisbar. Der vielleicht bekannteste Fall ist das württembergische Jebenhausen, für das fast vollständige Daten über den Umfang und die soziale Zusammensetzung der Auswanderer vorliegen⁹. Im Jahre 1830 lebten dort 485 Juden, fast 45% aller Einwohner. 1871 waren es nur noch 127. Über 300 ehemalige Jebenhauser Juden sind für dieses Jahr in Amerika, besonders in New York und Chicago, nachgewiesen worden. Ähnliche Entwicklungen sind auch für Oberfranken, ein Hauptgebiet der frühen jüdischen Amerikawanderung, typisch. Aus Buttenheim, Reckendorf oder Altenkunstatt, um 1820 blühende Gemeinden, in denen über ein Viertel bzw. ein Drittel oder fast die Hälfte der Einwohner Juden waren, übersiedelten die jüdischen Bewohner fast vollständig nach Amerika, während nicht weit von ihnen entfernte Gemeinden viel weniger Auswanderer aufwiesen. Im Gesamtbild ging allerdings die jüdische Bevölkerung Oberfrankens konsistent zurück: von knapp 6.000 im Jahre 1840 auf 3.000 um 1910. Die Auswanderer der genannten Dörfer siedelten sich zum Teil gemeinsam in Amerika an, vor allem im mittelwestlichen, sogenannten „deutschen Dreieck“ zwischen St. Louis, Milwaukee und Cincinnati. Die anhaltende Verbindung mit den Heimatdörfern bezeugen noch erhaltene Grabsteine und Gedenktafeln auf längst verlassenen, manchmal neu entdeckten Friedhöfen, die die Spenden wohlhabender amerikanischer Familien bekunden, so z.B. von Levi-Strauss, dem Erfinder der Blue Jeans aus San-Francisco, auf dem Buttenheimer Friedhof¹⁰.

Was diese jungen Menschen zwischen 1830 und 1860 zur Auswanderung trieb, waren das bayerische Matrikelgesetz von 1813 und ähnliche Beschränkungen an-

⁹ Stefan Rohrbacher, *From Württemberg to America. A Nineteenth-Century German-Jewish Village on its Way to the New World*, in: *American Jewish Archives* 41 (1989), H. 2, S. 143–171.

¹⁰ Vgl. Klaus Guth (Hrsg.), *Jüdische Landgemeinden in Oberfranken 1800–1942. Ein historisch-topographisches Handbuch*, Bamberg 1988, passim.

derswo, die vielen die Seßhaftigkeit und damit die Möglichkeit, eine Familie zu gründen, erschwerten bzw. unmöglich machten. Eine Nachricht aus Amerika berichtete im Jahre 1841 über die Einweihung einer neuen Synagoge in New York durch Neueinwanderer aus Bayern und Baden: „[...] darunter viele verlobte Paare, die sich, sobald sie an unseren Ufern landeten, vermählten, für ihren weiteren Unterhalt auf den Gott Jakobs vertrauend“¹¹. Hinzu kam die verständliche, obwohl von damaligen jüdischen Notabeln und Publizisten oft entrüstet geäußerte, Motivation junger Männer, sich durch die Auswanderung dem Militärdienst zu entziehen. So z.B. der 1836 in Obbach (Bayern) geborene Henry Frank, der im Jahre 1854 mit seiner Braut und einer Gruppe junger Männer illegal die Grenze nach Sachsen überschritt, um von dort nach Amerika auszuwandern:

„If I remained at home it would mean military service for four years in time of peace and more in time of war. [...] At the border] I was stopped by the police. They had been notified to look out for young men [...] who were leaving without government permission. [...] With some [...] extra money it proved easy for me to be set free. The unscrupulous Gendarme even went so far to buy my railroad ticket to Hamburg, where our party had agreed to meet after travelling different routes.“¹²

Die begeisterten Berichte früher angekommener Auswanderer malten die bürgerliche Gleichberechtigung und die Freiheit wirtschaftlicher Betätigung in den USA in verlockendsten Farben. Zum „push“ der deutschen Verhältnisse kam somit der „pull“ des „Landes der unbegrenzten Möglichkeiten“. Die *Allgemeine Zeitung des Judentums* brachte im Mai 1842 einen sechs Seiten langen Bericht von Dr. Max Wiener, in dem er ein begeistert idealisiertes Bild der politischen Gleichberechtigung und religiösen Toleranz in Amerika zeichnete:

„Es ist bekannt, daß die in den Vereinigten Staaten lebenden Israeliten in politischer Beziehung ganz gleichgestellt sind. Es erwächst dem dort wohnenden Israeliten aus einem Übertritt zur christlichen Religion kein wirklicher Vorteil, den er nicht auch als Bekenner des mosaischen Glaubens erlangen könnte; eben so wenig gewinnt der Proselyt durch seinen Übertritt die Achtung derjenigen, deren Glauben er annimmt. [...] In der alten Welt leben wenige Christen, die nicht Vorurtheile, ja selbst Haß gegen die unter ihnen lebenden Nachkommen Israels mit der Muttermilch eingesogen hätten. [...] Der christliche Bewohner der Vereinstaa[n]ten [sic!], sobald er Eingeborener ist, ist daran gewöhnt, den Menschen nach seinem Wandel, nicht aber nach der Art und Weise zu beurteilen, in der er zu Gott betet. [...] Selbst der Begriff, den der nichtgebildete Eingeborene mit dem Namen ‚Jude‘ verbindet, ist ein ganz anderer als der in Europa übliche.“¹³

Die wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten zogen besonders die aktiveren und unternehmungslustigeren jungen Menschen an und bewegten sie zur Auswanderung. Jede freiwillige Emigration ist ein Selektionsprozeß. Dies erklärt den allgemein schnellen wirtschaftlichen Aufstieg der meisten Einwanderer in Amerika. Wieder ist hier jedoch Vorsicht geboten: Die oft wiederholten „from Rags to

¹¹ Max J. Kohler, *The German Migration to America*, in: *Publications of the American Jewish Historical Society* 9 (1901), S. 47–105, hier S. 96.

¹² American Jewish Archives, Cincinnati, Autobiographies file, Folder ME, Frank, Henry.

¹³ *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 6 (1842), S. 291ff.

Riches Stories“ von Familien wie Guggenheim, Loeb oder Seligmann waren natürlich Ausnahmen. Daneben gab es viele, die „es nicht schafften“, die enttäuscht nach Deutschland zurückkehrten oder irgendwo in Amerika verschwanden. Aber der Mehrheit der Einwanderer gelang es, nach harter Arbeit und öfterem Ortswechsel, die Möglichkeiten des sich schnell entwickelnden Landes wahrzunehmen. Im Laufe von nur einer Generation etablierten sich die dörflichen Klein- oder Viehhändler oder ihre Söhne als ein gut situierter, über ganz Nordamerika angesiedelter Mittelstand, der die Grundlagen für die organisatorische und religiöse Struktur der amerikanischen Judenheit schuf.

Bezeichnend ist dabei, daß dieser Erfolg sich fast ausschließlich im selbständig betriebenen Handel vollzog, zu dem in Amerika zumeist auch gelernte Handwerker bald nach ihrer Ankunft zurückkehrten. „Vielgeliebte Eltern“, schrieb Julius Stern, ein ausgebildeter Webergeselle aus Philadelphia, an seine Eltern in Mittenberg:

„Es war mein Vorsatz, Euch erst dann meine glückliche Ankunft anzuzeigen, wenn ich ein Unterkommen gefunden habe. Allein ich war bis jetzt noch nicht so glücklich, eine Stelle für mich auszuwirken. [...] Sobald ich ans Land kam, ging ich, um dem Allmächtigen für meine glückliche Einfahrt zu danken, in die Synagoge. Ich glaubte unter meinen Glaubensgenossen einige zu finden, die ich um irgend einen Rath fragen könnte. Aber ich fand einen Tempel voll herzloser Menschen. Nicht ein einziger wollte was wissen, noch weniger etwas für mich tun. [...] Ich ging mit dem Dampfschiff längs den Hudson Fluss nach Albany, machte eine Reise von 200 Meilen, besuchte mehrere Tuchfabriken, um Arbeit zu bekommen. Aber alle Mühe war umsonst. Man braucht hierzulande keine Gesellen, indem jede Arbeit [...] mit Maschinen gethan wird und [man] sich nur Mädchen von 10 bis 16 Jahren dabei bedient. [...] Vergebens war mein Bemühen, vergebens meine Empfehlungsschreiben. Man nimmt sie mir ab mit der Äußerung, ‚Sie müssen sehen, wie Sie sich helfen können‘. [...] Da ich Gottlob keine Rekommandationen mehr habe, will ich für meine noch übriggebliebenen Paar Groschen mir Waare kaufen und aufs Land hausieren gehen. Mit welcher Lust dies bei mir geschieht, könnt ihr Euch vorstellen [...].“¹⁴

Vier Jahre später berichtete Julius Stern seiner Familie über seine Vermählung mit einer aus deren Nachbarschaft stammenden jungen Frau; er unterstützte die Schwester und ließ seinen Bruder nach Philadelphia nachkommen. Diese Familiengeschichte war für viele andere typisch.

Die herumziehenden *peddlers* im Mittleren Westen und im Süden des Landes, die oft als Prototyp der deutsch-jüdischen Einwanderer dargestellt werden, waren keineswegs die Mehrheit. Ein weitaus größerer Teil der aus Deutschland eingewanderten Juden blieb in den Großstädten der Ostküste oder kehrte nach einigen Jahren dorthin zurück. Gleich den sich in den mittelwestlichen Grenzgebieten ansiedelnden Einwanderern trieben viele von ihnen dort oder in der ländlichen Umgebung zuerst Hausierhandel. Die erfolgreicheren unter ihnen etablierten sich jedoch bald in festen Läden. Die besonders Erfolgreichen gründeten Großhandels- und Bank-

¹⁴ American Jewish Archives, Cincinnati, Correspondence file, Folder ME, Stern, Julius.

firmen oder betätigten sich als Unternehmer in der neu aufkommenden Konfektionsindustrie.

Allgemein war die in Deutschland bestehende Konzentration der jüdischen Wirtschaftstätigkeit in den selbständigen kommerziellen Berufen bei den Einwanderern noch entschieden ausgeprägter. Im November 1849 veröffentlichte die *Allgemeine Zeitung des Judentums* die keineswegs freundliche Darstellung eines deutschen Reiseberichterstatters:

„Der Handel ist das Lebensprinzip der Israeliten, davon liefert Amerika den unleugbaren Beweis; dort wird ihnen keine Schranke gesteckt, in der sie sich bewegen müssen; dort sind sie durch Vorurteile oder Gesetz an keine Beschäftigung, an kein Gewerbe gebunden, sie stehen mit der ganzen übrigen Bevölkerung auf einer Stufe; was sie aber auch im Vaterlande getrieben haben mögen, welches Handwerk, welche Kunst, es bleibt sich gleich, in Amerika, wo sie wählen dürfen, greifen sie nach dem Handel und werden mit sehr wenigen Ausnahmen Kaufleute, oder geht das nicht, Krämer und Hausierer, wie man sie dort nennt ‚Pedlars‘. [...] Noch versteht der angehende Kaufmann keine Silbe von der Sprache des Landes ... yes und no ... very cheap ... very good und noch ein paar kleine Hilfswörter ausgenommen, mit einer lebenswürdigen Dreistigkeit aber sucht er vorzüglich die amerikanischen Häuser auf (denn die Deutschen selbst sind schlechte Kunden!) und knüpft hier mit der Hilfe von solch barbarischen Wörtern und lebensgefährlichen Gestikulationen ein Gespräch an, daß die Leute, wenn sie nicht den ohne alles Weitere Eintretenden beim ersten Anlauf aus der Thüre werfen, eine Kleinigkeit kaufen, die sie natürlich im Leben nicht benutzen können.“¹⁵

Trotz des gehässigen Tons des Berichtes mußte auch dieser Berichtersteller eingestehen, daß die *peddlers*, die zwischen den von Handelszentren entfernten, oft über weite Strecken verstreuten Farmen des Mittleren Westens oder des Südens herumzogen, eine notwendige wirtschaftliche Funktion erfüllten. Wie die christlichen *Yankee-peddlers*, die sich vorher in diesem Wirtschaftszweig betätigten und auch keinen besonders guten Ruf genossen, hatten sie eine Nische in der schnell expandierenden Wirtschaft des Landes erkannt und vorteilhaft genutzt. Die früheren, aus der alten Heimat mitgebrachten Erfahrungen und Fähigkeiten kamen ihnen dabei ebenso zugute wie die gruppeninternen und familiären Verbindungen mit etwas früher aus Deutschland eingewanderten Juden.

Diese erste Welle der dörflichen Auswanderer waren zumeist einfache, nur mäßig gebildete und oft sehr junge Leute mit wenig Mitteln, aber mit beträchtlichem Mut und viel Optimismus. Bei der Ankunft suchten sie früher ausgewanderte Verwandte oder Bekannte aus der heimatlichen Umgebung auf, die ihnen die ersten Schritte in der neuen Welt erleichterten. Es war auch nicht selten, daß dabei ihre Unkenntnis der Sprache und der Verhältnisse zum Vorteil der früher eingewanderten Verwandten ausgenutzt wurden. Einigermaßen in Amerika etabliert, machten die Neueinwanderer sich selbständig und ließen ihrerseits die jüngeren Geschwister nachkommen. Die Brüder gingen ihnen zuerst bei ihren Geschäften zur Hand, die Schwestern, die daheim die alternden Eltern betreut hatten und daher noch später

¹⁵ Gerstäcker, Amerikanische Wald- und Stromgeschichten, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 13 (1849), S. 649ff.

kamen, fanden in Amerika Familienfreunde oder andere Landsleute, mit denen sie sich vermählten.

Nachdem die Einwanderer zu einigem Vermögen gekommen waren und es sich leisten konnten, besuchten sie das Heimatdorf und demonstrierten ihren Erfolg. Die Eltern, die oft auch schon früher regelmäßige Unterstützung aus Amerika erhielten, zogen nur zum Teil in fortgeschrittenem Alter zu ihren Kindern und Enkeln nach Amerika. Dagegen war die jüngere Generation mobiler, und so entstand die familiäre und örtliche Kettenimmigration, die einen Teil der zweiten Welle der deutsch-jüdischen Auswanderung ausmachte. Aber die nach dem Bürgerkrieg angekommenen Einwanderer unterschieden sich auch in ihrer geographischen Herkunft und sozialen Zusammensetzung sehr wesentlich von den früheren Immigranten. Ein beträchtlicher Teil der über 100.000 Juden, die zwischen 1865 und 1910 aus den deutschsprachigen Ländern einwanderten, kam aus den östlichen deutschen und früher polnischen Ländern, besonders aus Posen und Westpreußen. Schon darum war der Anteil dörflicher Juden weitaus geringer als zuvor.

Inzwischen war auch in den westlichen und südwestlichen Ländern die Zeit nicht stehen geblieben. Das Matrikelgesetz war 1861 aufgehoben worden, und überall war die Emanzipation formal-rechtlich schon fast voll erreicht. Die Akkulturation der Juden war weit fortgeschritten, und fast alle Neueinwanderer, Männer wie Frauen, hatten eine elementare Schulbildung genossen. Die verbesserte wirtschaftliche Lage fand ihren Ausdruck in der jetzt viel bequemeren Überfahrt, in vielen Fällen in der Kabinenklasse von Dampfschiffen, während die früheren Immigranten zumeist im Zwischendeck von Segelschiffen gekommen waren. Diese süddeutschen Einwanderer fuhren zu ihren vorher eingewanderten Verwandten, die ihnen oft die Reisekosten geschickt hatten und ihnen das Einleben in eine bereits gut organisierte jüdische Gemeinschaft erleichtern konnten.

Dies war die vielleicht erstaunlichste Leistung der deutsch-jüdischen Einwanderer. Die „Gründergeneration“ der 1830er Jahre hatte nur ein geringes jüdisches Wissen mitgebracht. Selbst von der volkstümlichen Milieufrömmigkeit des elterlichen Hauses im Heimatdorf blieb bald nicht mehr viel übrig. Wenn die Immigranten nicht schon auf der beschwerlichen, wochenlangen Seereise die koschere Kost, die strengen Sabbatgesetze und die dreimal täglichen Gebetszeiten vernachlässigt hatten, so trat dies zumeist bald nach der Ankunft in Amerika ein. Streng religiöse Eltern und Rabbiner, die aus diesen Gründen die Auswanderung mit Besorgnis verfolgten, hatten nicht Unrecht. Trotzdem entstanden fast überall jüdische Gemeinden, die vorerst den religiösen, zunehmend jedoch auch wohlthätigen oder geselligen Bedürfnissen der Einwanderer dienten. Im wesentlichen Unterschied zu den in Deutschland gesetzmäßig verankerten jüdischen Gemeinden waren es in Amerika völlig freiwillige *congregations*, die anfänglich schätzungsweise nur ein Drittel bis die Hälfte der Neueinwanderer umfaßten. Aber das Bemerkenswerte im Amerikanisierungsprozeß der deutschen Juden war die sich bald herausbildende Gegenbewegung, in der sich die Gemeinschaft der Einwanderer wiederfand und ein neuorientiertes jüdisches Identitätsbewußtsein entstand. Das Wesentliche an diesem Prozeß war, daß die ersten Gründungen nicht von Rabbinern oder anderen

Intellektuellen, sondern von den dörflichen un- oder halbgebildeten Handelsleuten ausgingen. Die jüdische Bildungsschicht war in den ersten Wellen der deutschen Amerikawanderung kaum vertreten. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kam eine geringe Zahl ordinierter Rabbiner und Lehrer mit höherer jüdischer und allgemeiner Ausbildung nach Amerika. Rabbiner Max Lilienthal, der 1845 aus Deutschland eingewandert war, begann seine Karriere in Amerika als „Chief Rabbi“ von drei deutschen *congregations* in New York. Im April 1847 berichtete er über die religiöse Situation in Amerika:

„Man sieht [...] wie jung das Judentum hier noch ist. Nichtsdestoweniger steht ihm eine freudige Entwicklung bevor. Man darf nur an die Beurteilung desselben nicht mit deutschen Augen und deutschen Ansichten gehen. Denn wer von den hiesigen Gemeinden erwarten wollte, daß sie dasselbe leisten sollten, was die Gemeinden in Deutschland leisten können, der ginge weitaus irre. Denn es fehlt hier die reiche Klasse, da bisher nur Arme eingewandert sind, die sich erst hinaufzuarbeiten haben; es fehlt hier die große gebildete Klasse der Städter, da die meisten Leute vom Lande her sind. Dagegen fehlt auch die ekelhafte Klasse der Indifferenten, und die Juden Amerikas haben Herz und Willen für ihren Glauben. Das reformatorische Bestreben Deutschlands, das in aller erster Instanz in dem Streben nach Emanzipation wurzelte, findet daher auch hier weniger Anklang, da man frei von vorneherein ist, und es in den Augen des Amerikaners zur größten Zierde, und in allen Verhältnissen, als ein Zeugnis von Gewissenhaftigkeit gilt, wenn man strikt an den Vorschriften seiner Religion hält.“¹⁶

Lilienthals Lob der traditionstreuen Orthodoxie der amerikanischen Juden erwies sich bald als überholt. Er selbst wurde zu einem der hervorragendsten Führer der religiösen Reformbewegung, die in den USA zu extremen theologischen und liturgischen Neuerungen führte, die in Deutschland im gleichen Umfang nie an Boden gewannen.

Die späteren Einwanderer fanden bereits eine ansehnliche Zahl von über das ganze Land verstreuten *congregations* vor, die ein jüdischer Reisender (oder wandernder „Schnorrer“) namens Benjamin um 1860 sehr anschaulich beschrieben hat¹⁷. Benjamin bereiste zwischen 1859 und 1862 hauptsächlich die Westküste, Kalifornien und den Mittleren Westen Amerikas und suchte überall nach den jüdischen Ansiedlern. Wo er keine organisierte jüdische Gemeinde vorfand, versuchte er sie, mit nicht ganz uneigennütigen Zielen, zu gründen. Seine Beurteilung der religiösen Verhältnisse war stark von dem „Anklang“ bestimmt, den er bei den Mitgliedern fand und der ihm die Kosten seiner Weiterreise bestritt. Daneben war er ein aufmerksamer und einfühlungsfähiger Beobachter, dem wir wichtige Informationen über diese Jahre der deutsch-jüdischen Einwanderung und ihrer Amerikanisierung zu verdanken haben.

Diese jungen *congregations* verdankten ihre Gründung dem Drang nach wesensverwandtem Zusammenschluß und dem religiösen Heimweh. Kaum hatten sich einige Menschen oder Familien an irgend einem neu entstandenen, abgelegenen Flecken in Ohio, Colorado oder Dakota angesiedelt, errichteten sie als erstes einen

¹⁶ *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 11 (1847), S. 365.

¹⁷ Israel J. Benjamin, *Drei Jahre in Amerika 1859–1862*, 2 Bde., Hannover 1862.

jüdischen Friedhof, wenig später, sobald zehn männliche Juden aufzutreiben waren, eine bescheidene Betstube. Im Laufe der Wanderungsbewegungen, in denen viele Orte bald wieder von den jüdischen *peddlers* und Kaufleuten verlassen wurden, hatten manche dieser Gemeinden, wie oft der Ort selbst, nur kurze Lebensdauer. Aber die meisten bildeten den Kern fester und wachsender jüdischer Gemeinden, und viele von ihnen wurden im Laufe der zweiten Einwandererwelle oder der nach 1880 einsetzenden Masseneinwanderung aus Osteuropa zum Sammelpunkt tausender und zehntausender jüdischer Familien.

In den Städten der Ostküste, wo schon etablierte ältere Gemeinden, zumeist nach sephardischem Ritus, bestanden, bildeten sich die ersten deutsch-jüdischen *congregations* durch Abspaltungen der neuen Einwanderer, die den Gottesdienst nach ihrem heimatlichen Brauch und mit deutschsprachiger Predigt abhalten wollten. Bald entstand in und neben den Synagogen ein Netz von „Benevolent Societies“, gemeinnützigen Organisationen deutsch-jüdischer Philantropie und kultureller Geselligkeit. Die bedeutendsten – und Muster für viele andere – waren die, zuerst 1843 in New York gegründeten, Bnai-Brith Logen, die bald über das ganze Land verbreitet und 1882 auch nach Deutschland rück-exportiert wurden.

Das hervortretendste Merkmal aller dieser in schneller Folge entstehenden religiösen, gesellschaftlichen und wohltätigen Institutionen waren Spontaneität und Pluralismus. Die Initiative ergriffen kleine Gruppen von Juden, die zumeist aus derselben Gegend oder sogar demselben Dorf in Deutschland stammten. Es gab in Amerika keine allgemeine jüdische Organisation, keine öffentlich-rechtlichen Gemeinden und keine von allen anerkannte religiöse Autorität. Daher konnte jede noch so kleine *congregation* ihren religiösen Ritus, die Art ihres Gottesdienstes und die von den Mitgliedern erwartete Gesetzestreue frei nach eigenem Ermessen bestimmen. Wir können hier nicht die an sich interessante Frage erörtern, ob die religiöse Reform aus Deutschland importiert oder eine eigenständige amerikanische Entwicklung war. Fest steht, daß die aus der beschriebenen Situation entstandene organisierte Reformbewegung, in der sich 1873 über 40 *congregations* vereinigten, keine auch nur annähernd so umfangreiche Parallelorganisation in Deutschland hatte¹⁸.

Die Verselbständigung des amerikanischen Judentums wurde von manchem Beobachter in der alten Heimat, wie z. B. von Ludwig Philippson, mit Besorgnis verfolgt. Der Gründer, Redakteur und Herausgeber der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* begleitete die deutsch-jüdische Emigration nach Amerika anfänglich mit viel Sympathie und Verständnis. In den 1840er Jahren brachte er ausführliche Berichte seiner Korrespondenten über die junge amerikanische Judenheit und schlug Kandidaten zur Besetzung von Rabbiner- oder Vorbeterstellen der neu entstehenden deutsch-jüdischen *congregations* vor. Je mehr sich jedoch die religiöse Reformbewegung in Amerika verselbständigte und eigene Wege ging, umso schärfer wurde die Kritik am amerikanischen Judentum auf den Seiten der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*:

¹⁸ Vgl. allgemein Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988.

„Wir können es nicht verhehlen: dieses Haschen rein aus persönlichem Ehrgeiz, dieses Sich-Geltendmachen kleiner Männer, dieser Wechsel religiöser Ansichten, wie es der Vorteil verlangt, dieses heuchlerische und sophistische Spiel mit der Theologie, dieser Humbug, die da in Allem zu Tage treten, und von dem amerikanischen Judentum selbst zugelassen wird, ist nur widerwärtig. [...] Wenn ihr, [...] die ihr Euch zu Führern des Judenthums in Amerika aufgeworfen, nichts als Kleinlichkeit zeigt und nach Kleinlichkeiten strebet, so wird der Schwamm der Vergessenheit über Euch hinweggehen, ehe ihr es glaubet! Die deutsch-amerikanische Judenheit hat sich bis jetzt gegen ihre Mutter, das deutsche Judentum, nur undankbar erwiesen. Sie hat dieses in keiner seiner Bestrebungen, in keinem seiner Institute unterstützt.“¹⁹

Aber diese, auf der Oberfläche rein religiösen, Kontroversen waren nur *eine* Seite der sich vertiefenden Unterschiede in der Entwicklung des amerikanischen und des deutschen Judentums. Hier können diese nur kurz und etwas verallgemeinert zusammengefaßt werden: In Deutschland setzte mit Emanzipation und Modernisierung eine Assimilation ein, die, wenn sie sich ungestört hätte entwickeln können, bei vielen zur Aufgabe jeder jüdischen Identität geführt hätte. In Amerika förderten die politische Situation und das gesellschaftliche Klima eher eine Tendenz der gruppenbewußten Integration, bei gleichzeitiger Modernisierung der religiösen Kulte und Normen. Ein weiterer Unterschied war, daß sich in Deutschland ein erheblicher Teil der ursprünglichen Führungselite, der vermögenden und gebildeten Spitzengruppe, die zumeist aus Nachkommen der Hofjuden bestand, schon früh von der jüdischen Gemeinschaft dissoziierte. Die Führung der Gemeinden und Organisationen übernahm eine Schicht neu aufgestiegener, mittelständischer Kaufleute. In Amerika gab es bis zur Mitte des Jahrhunderts nur sehr wenige Vertreter der alten deutsch-jüdischen Wirtschaftselite und noch weniger akademisch gebildete Intellektuelle. Während der hier behandelten Zeit etablierte sich die Führungsschicht des amerikanischen Judentums aus den erst vor Kurzem aus Bayern oder Hessen eingewanderten Dorfjuden. Schon zur Zeit des Amerikanischen Bürgerkriegs nahm diese spontan gewachsene Führungsgruppe auch die politische Vertretung jüdischer Interessen auf sich.

Die deutsch-jüdische Einwanderergesellschaft war, trotz der verschiedenen Emigrationswellen, bis 1880 eine sozial und kulturell ziemlich homogene Gruppe. Als Gründer des religiösen und institutionellen Gebildes des amerikanischen Judentums hatten sie einen bleibenden Einfluß auf dessen Entwicklung, auch nach der 1882 einsetzenden osteuropäischen Masseneinwanderung. Die ostjüdischen Einwanderer, die im Gegensatz zu den früheren deutschen, ihre „Intelligentsija“ mitbrachten, entwickelten ihre eigenen gesellschaftlichen und kulturellen Verbände. Zu dem durch die kulturellen Unterschiede bedingten Unverständnis zwischen den amerikanisierten deutschen Juden und den „Ostjuden“ gesellte sich bald auch der soziale Konflikt zwischen den Besitzern und dem, bald in eigenen Gewerkschaften organisierten, ostjüdischen Proletariat der Konfektionsfabriken und *sweatshops*. Die deutsch-jüdische Gruppe wurde schon in den 1880er Jahren zur zahlenmäßig geringfügigen Minderheit innerhalb der amerikanischen Judenheit. Sie ent-

¹⁹ *Allgemeine Zeitung des Judentums* (wie Anm. 16), S. 365.

zog sich zwar nicht der Verantwortung für die erzieherische und soziale Betreuung der Neueinwanderer, aber darüber hinaus zog sie sich vorerst in die gesellschaftliche Absonderung ihrer Reformgemeinden und Logen zurück. Damit war jedoch die Konfrontation nicht beendet. Sie erwies sich als eine anhaltende Auseinandersetzung, aber auch gegenseitige Befruchtung in dem, nicht nur für das amerikanische Judentum bedeutenden, sondern auch nach Deutschland und anderen europäischen Ländern rückwirkenden, nie endgültig abgeschlossenen Prozeß der Herausbildung einer modernen jüdischen Identität²⁰.

²⁰ Vgl. ausführlicher dazu Jakob Katz, Vom Ghetto zum Zionismus. Gegenseitige Beeinflussung von Ost und West, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 64 (1983), S. 3–14; vgl. auch Avraham Barkai, Migration as an Emancipation Substitute? Jewish Group Identity across the Ocean, in: *Studia Rosenthaliana, Special Issue published together with vol. XXIII/2* (1989), S. 7–21.

IV

Die jüdische Landbevölkerung in den Emanzipationsdebatten süd- und südwestdeutscher Landtage

von

REINHARD RÜRUP

Für eine Untersuchung der Frage, wie die ländliche jüdische Bevölkerung in den parlamentarischen Debatten des Emanzipationszeitalters wahrgenommen und beurteilt wurde, scheinen die Königreiche Bayern und Württemberg sowie die Großherzogtümer Baden und Hessen besonders geeignet. Zum einen handelt es sich hier um „klassische“ Siedlungsgebiete ländlichen Judentums, und zum anderen gelten die Landtage dieser Staaten, die um 1820 „konstitutionell“ wurden, als die wichtigsten Experimentierfelder parlamentarischen Lebens in Deutschland. In den beiden deutschen Großstaaten, Preußen und Österreich, war die Möglichkeit zu parlamentarischen Debatten erst seit der Revolution von 1848 gegeben, und angesichts des zu diesem Zeitpunkt bereits erreichten Standes der Emanzipation spielten Fragen des ländlichen Judentums keine besondere Rolle mehr – im preußischen Landtag der fünfziger und sechziger Jahre ging es vielmehr hinsichtlich der Juden um die Zulassung zum Staatsdienst und zu politischen Ämtern, um Positionen in der Justiz und in der Verwaltung, in den Schulen und Universitäten¹.

Von „Landjuden“ ist, um das gleich eingangs festzustellen, in den Landtagsprotokollen nur sehr selten die Rede. Der Begriff findet sich gelegentlich, aber eher beiläufig, ohne besonderen systematischen Anspruch. In einer Zeit, in der sich der rapide Urbanisierungsprozeß der jüdischen Bevölkerung erst ankündigte, drängte sich eine besondere Kategorie „Landjuden“ schon deshalb nicht auf, weil die Juden in den hier behandelten Staaten ganz überwiegend in ländlichen Gebieten lebten, so daß eher die städtischen Juden als eine Besonderheit wahrgenommen wurden. Während in Preußen, sieht man einmal von den westlichen Provinzen (Rheinprovinz und Westfalen) ab, die Juden eine städtische, oft kleinstädtische Bevölkerung bildeten – 1843 lebten Juden in 836 (= 85%) der 980 preußischen Städte –, handelte es sich im deutschen Süden und Südwesten um eine ausgesprochen ländliche Bevölkerung, der auch im Zeitalter der Emanzipation viele Städte weiterhin verschlossen blieben. Allgemeine Aussagen über „die Juden“ beziehen sich in den Landtagsverhandlungen deshalb in der Regel auf ländliche Verhältnisse, die kleinen

¹ Zur Emanzipationspolitik in Preußen allgemein s. Albert A. Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen 1750–1820*, Frankfurt/M. 1991; Annegret Brammer, *Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1848*, Berlin 1987; zu den Diskussionen nach 1848 vor allem Barbara Streng, *Juden im preußischen Justizdienst 1812–1918*, München 1996, S. 85ff.

Landstädte eingeschlossen. „Wenn ich von der Emanzipation der Juden spreche“, argumentierte der Abgeordnete Gerbel im Herbst 1833 in Karlsruhe, „so denke ich nicht an die höheren Kreise, sondern an die untern Klassen des Volks. Ich will dem Landvolk das Mitleben und Zusammenleben mit den Juden erträglich machen [...]“.“²

In den Emanzipationsdebatten, die von den ersten Landtagssitzungen um 1820 bis in die sechziger Jahre andauerten, ging es während des gesamten Zeitraumes um die Grundfragen der Integration der Juden in die entstehende bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft³. Es waren Debatten zwischen Parlamentariern und Regierungsvertretern, zwischen Liberalen, Konservativen und Demokraten. Vor allem aber waren es so gut wie ausnahmslos Debatten von Nichtjuden über Juden. Jüdische Landtagsabgeordnete gab es bis 1848 überhaupt nicht; in Bayern gehörten seit 1848 zwei Juden der Abgeordnetenversammlung an, in Baden wurde 1862 der erste jüdische Abgeordnete gewählt. Beteiligt war die jüdische Bevölkerung an den Debatten ausschließlich auf dem Wege der Petitionen, die den Landtagen – seit den frühen dreißiger Jahren in rasch wachsender Zahl – von zentralen jüdischen Institutionen, Synagogen-Gemeinden, jüdischen Vereinen, aber auch Individuen vorgelegt wurden. Eine systematische Auswertung dieser Petitionen, die Auskunft über die Interessenlage und die Argumentationsmuster der jüdischen Bevölkerung – und deren Veränderungen – geben könnte, hat jedoch bisher nicht stattgefunden⁴.

Auffällig ist, daß die große Mehrheit der Abgeordneten sich in voller Übereinstimmung mit den Regierungen für eine enge Koppelung von rechtlicher Gleichstellung und „bürgerlicher Verbesserung“ der Juden aussprach⁵. Wer eine „bürgerliche Verbesserung“ wolle, müsse, so wurde argumentiert, die überlieferten

² Christian Wilhelm Gerbel, *Badische II. Kammer*, 27.9.1833, 14. H., S. 368.

³ Benutzt wurden die gedruckten Protokolle bzw. Verhandlungsberichte beider Kammern der Landtage in Baden, Bayern, Hessen und Württemberg, einschließlich der sehr materialreichen Beilagen (Petitionen, Gesetzentwürfe, Kommissionsberichte usw.): *Verhandlungen der zweiten [bzw. ersten] Kammer der Ständeversammlung des Großherzogtums Baden*, Karlsruhe 1819ff.; *Verhandlungen in der zweyten [bzw. ersten] Kammer der Ständeversammlung des Königreichs Baiern*, München 1919ff.; *Verhandlungen in der zweiten [bzw. ersten] Kammer der Landstände des Großherzogtums Hessen*, Darmstadt 1820ff.; *Verhandlungen in der Kammer der Abgeordneten [bzw. der Standesherrn] des Königreichs Württemberg*, Stuttgart 1820ff. Die Protokolle werden im folgenden abgekürzt zitiert als *Badische II. [I.] Kammer* usw.

⁴ Eine Ausnahme bildet R. Moldenhauer, *Jewish Petitions to the German National Assembly in Frankfurt 1848/49*, in: *Year Book XVI of the Leo Baeck Institute*, London 1971, S. 185–223.

⁵ Zu den hier angesprochenen konzeptionellen Fragen vgl. Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1975 (Neuausgabe Frankfurt/M. 1987); ders., *Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der „Judenfrage“ in Deutschland vor 1890*, in: Werner E. Mosse/Arnold Paucker (Hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, Tübingen 1976, S. 1–56; ders., *The Tortuous and Thorny Path to Legal Equality: Jew Laws' and Emancipatory Legislation in Germany from the Late Eighteenth Century*, in: *Year Book XXXI of the Leo Baeck Institute*, London 1986, S. 3–33. Für Hessen-Darmstadt liegt eine Spezialstudie über die Emanzipationsdebatten im Landtag vor: Anton Maria Keim, *Die Judenfrage im Landtag des Großherzogtums Hessen 1820–1849. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden im Vormärz*, Darmstadt 1983.

Rechtsbeschränkungen abbauen, während die volle Rechtsgleichheit von der tatsächlichen sozialen Angleichung der Juden an die nichtjüdische Bevölkerung abhängig zu machen sei. Darin, daß die Juden nicht so bleiben könnten, wie sie waren, stimmten die Emanzipationsbefürworter mit ihren Gegnern überein. Aus den vor- und außerbürgerlichen Existenzen, die in einer in sich geschlossenen jüdischen Welt lebten, sollten Bürger werden, und zwar in wirtschaftlich-sozialer ebenso wie in religiös-kultureller Hinsicht. Die für erforderlich gehaltenen Änderungen sollten einerseits durch die Öffnung bisher verschlossener Zugänge zur christlich-bürgerlichen Gesellschaft ermöglicht, andererseits durch behördliche Maßnahmen gegen ihre traditionelle Lebensweise und Erwerbstätigkeit erzwungen werden. Die von den Regierungen gewählte Politik von „Zuckerbrot und Peitsche“ fand im Prinzip in den Parlamenten eine eindeutige Unterstützung. Dem entsprach, daß die Mehrheit der Parlamentarier sich jahrzehntelang die Emanzipation ebenfalls nur als ein stufenweises Vorgehen, als einen zeitlich langgestreckten Vorgang vorstellen konnte. Eine entschieden liberale Argumentation auf der Grundlage von Menschen- und Bürgerrechten war bis zum Vorabend der Revolution von 1848 gar nicht oder höchst vereinzelt zu hören. Auch die Liberalen sahen die Emanzipation der Juden als einen kollektiven Erziehungsprozeß, der vom Staat zu lenken und in seinen Ergebnissen zu kontrollieren war. Obwohl Gesetzgebung und Politik in den einzelnen Staaten deutliche Unterschiede aufwiesen – in Baden setzte man mit dem „Konstitutionsedikt“ von 1809 einen bemerkenswert liberalen Anfang, während in Bayern mit dem Edikt von 1813 vor allem die Zwangsmaßnahmen, in Württemberg mit dem Gesetz von 1828 die Erziehungsabsichten in den Vordergrund gestellt wurden –, waren die Gemeinsamkeiten in den Emanzipationsdebatten der Landtage doch so groß, daß es zulässig erscheint, sie nicht nacheinander und in deutlicher Abgrenzung, sondern gemeinsam zu behandeln.

Die zentrale Aufgabe der Emanzipationspolitik wurde im April 1828 in der württembergischen Kammer der Standesherrn dahin bestimmt, daß es gelte, „den konsumierenden Juden zum producierenden Bürger um[zu]bilden“⁶, während im April 1846 in der bayerischen Abgeordnetenkammer dargelegt wurde, daß es darum gehe, „60.000 Einwohner des Landes zu utilisieren, sie zu brauchbaren nützlichen Bürgern heranzubilden“⁷. Die bisherige Politik kritisch kommentierend, forderte hier der Abgeordnete Freiherr von Gumppenberg:

„Die Erteilung der Rechte allein gewährt durchaus nichts. Die Umbildung eines Volkes und seines Nationalgeistes, seiner Denk- und Handlungsweise, ist vielleicht die schwerste Aufgabe in der Politik – und wir erwarten sie tatenlos von der bloßen Aufhebung einiger Schranken, vom Ausspruch einiger Worte!“⁸

⁶ Karl Friedrich Graf von Reischach als Berichterstatter der Petitionskommission, *Württembergische I. Kammer*, 25. 4. 1828, Bd. II, S. 514.

⁷ Wilhelm Eduard Freiherr von Gumppenberg als Referent des III. Ausschusses, *Bayerische II. Kammer*, 17. 4. 1846, VII. Beilagen-Bd., S. 131.

⁸ Ebd., S. 125.

In vielen Varianten finden sich solche Positionen nicht nur in Bayern und Württemberg, sondern auch in Baden und Hessen. Nicht selten wurde das Programm der „Umbildung“ in der Weise zugespitzt, daß mit den Mitteln der Emanzipationspolitik die jüdische Lebenswelt, so wie man sie bisher kannte, zum Verschwinden gebracht werden sollte.

In der württembergischen Zweiten Kammer wurde anlässlich der Diskussion des Gesetzentwurfs von 1828 die Formulierung gebraucht, daß es „den übrigen Staatsgenossen“ vor allem darauf ankomme, „daß der Jude entjudet werde“⁹. Im gleichen Zusammenhang sprach der Innenminister davon, daß der Übergang der Juden zu handwerklichen und landwirtschaftlichen Berufen unerläßlich sei, da „durch den Detailhandel dem Juden die Judennatur nicht so sehr ausgezogen wird, wie durch Feldbau und Handwerke“¹⁰. Der Abgeordnete von Autenrieth forderte das Übersiedlungsrecht für Juden in andere Gemeinden mit dem Argument: „Dadurch allein wird jede Spur von dem, was die angewohnte Lebensart mit sich bringt, verwischt. Die Vereinzelung müssen wir also begünstigen.“¹¹ Die Bürgerrechte sollten, wie der Innenminister ausführte, denjenigen vorbehalten sein, „welche das Judentum im bürgerlichen Sinne des Wortes, den Judenschacher, aufgeben“¹². In Bayern formulierte der liberale Abgeordnete Ignaz Rudhart 1831: „Das was den Juden *zum Juden* im schlechten Sinne macht, ist seine Behandlung durch die Christen.“¹³ Selbst hier, wo die Ursachen nicht bei den Juden, sondern bei den Christen gesucht wurden, erschien die Existenz von Juden „im schlechten Sinne“ als unbezweifelbare Tatsache. „Wodurch aber sollen sie sich würdig machen?“, fragte 1845 in Baden der Abgeordnete Zittel, der als Fürsprecher christlicher Oppositionsbewegungen hervortrat, und er antwortete: „Dadurch, daß sie das positiv Unterscheidende des Judentums aufgeben und dadurch eigentlich aufhören, Juden zu sein.“¹⁴

Es gehört in diesen Zusammenhang, daß in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts von vielen Seiten der teilweise erfolgreiche Versuch unternommen wurde, den Begriff „Jude“ zumindest im offiziellen Sprachgebrauch zu vermeiden und ihn durch „Israelit“ oder „Bekenner des mosaischen Glaubens“ zu ersetzen. In einem für die badische Regierung 1801 erstellten Gutachten hatte es bereits geheißen, es sei „der Name *Jude* in dem Munde eines Christen schon etwas, das einen Schimpf und Verachtung in sich faßt“¹⁵, und bei der Vorbereitung des „Konstitu-

⁹ Kommissionsbericht, verfaßt von dem Abgeordneten von Schliz, *Württembergische II. Kammer*, 1828, 2. außerordentliches Beilagenheft, S. 12.

¹⁰ Christoph Friedrich von Schmidlin, *Württembergische II. Kammer*, 25. 2. 1828, 4. H., S. 849.

¹¹ Johann Heinrich Ferdinand von Autenrieth, ebda, S. 860. Er formulierte in diesem Zusammenhang auch (S. 860): „Sie [die Juden] würden andere Ansichten gewinnen, wenn sie nicht mehr unter sich in ihrem eigenen Ideengang bleiben.“

¹² Christoph Friedrich von Schmidlin, *Württembergische II. Kammer*, 21. 2. 1828, 3. H., S. 727.

¹³ Ignaz Rudhart, *Bayerische II. Kammer*, 5. 11. 1831, Bd. 22, S. 122.

¹⁴ Karl Zittel, *Badische II. Kammer*, 18. 2. 1845, 12. H., S. 75.

¹⁵ Hofrat Philipp Holzmann, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden in den Fürstlich Badenschen Landen* (Februar/März 1801), Badisches Generallandesarchiv, Karlsruhe (künftig: GLAK), 74/3691.

tionsedikts der Juden“ von 1809 hatte der verantwortliche Geheime Rat Friedrich Brauer ausdrücklich den (vergeblichen) Versuch unternommen, den Begriff „Jude“ durch „Untertanen des mosaischen Religionsbekenntnisses“ zu ersetzen, um „den gehässigen Sektennamen zugleich mit der alten Idee des Volkes, die daran haftet, zu beseitigen und so im Gesetze selbst, das amalgamieren soll, keinen neuen Reiz zum Zwiespalt zu verewigen“¹⁶. Bezeichnete der Begriff „Jude“ im zeitgenössischen Verständnis den Angehörigen eines fremden Volkes, das zugleich eine Religionsgemeinschaft bildete und sich in Sprache, Kultur und Wirtschaftsweise deutlich von seiner Umgebung unterschied, so zielten die neuen Begriffe „Israelit“ oder „Mosaist“ auf ein Judentum, das eine bloße „Konfession“ sein sollte, bei allmählichem Verschwinden aller nicht religiösen Sondermerkmale. Der Idealtypus des „Israeliten“ war im Sinne der Landtagsdebatten der „entjudete Jude“: kein Christ, aber ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, das sich – abgesehen von einer „gereinigten“ Religion – von allen Besonderheiten jüdischer Existenz befreit hatte. Um Mißverständnisse auszuschließen, sei ausdrücklich betont, daß die Abgeordneten, mit wenigen Ausnahmen, von den Juden nicht die Taufe forderten. Wohl aber gingen die meisten von der unausgesprochenen Annahme aus, daß ein „modernisiertes“ Judentum auf die Dauer keine ausreichende Bindekraft mehr haben werde.

Obwohl die Aussagen in der Regel allgemein gehalten wurden, ergibt sich aus dem Kontext der Debatten, daß die Probleme der Emanzipationspolitik im wesentlichen bei den ländlichen Judengemeinden gesehen wurden. Jüdische Stadtbewohner galten als gebildeter und aufgeklärter, als nicht nur wirtschaftlichen, sondern auch religiösen und kulturellen Neuerungen gegenüber aufgeschlossener. „Es ist richtig, daß die Juden in den Städten denen auf dem Lande weit vorangeschritten sind“, formulierte 1836 in Darmstadt ein Abgeordneter der Zweiten Kammer: „In den Städten findet man eine Masse gebildeter Israeliten, welche wohlgeordnete Geschäfte treiben, die selbst dahin wirken, daß sie tüchtige Lehrer haben und dadurch ihre Mitbürger veredeln helfen. Auf dem Lande, meine Herren, ist es aber nicht so.“¹⁷ Ein Jahr früher hatte der Mannheimer Synagogenrat in einer Petition die allgemeine Feststellung getroffen: „Die Geschichte lehrt, daß alle neuen Ideen zuerst in den Städten Eingang fanden, daß erst von diesen das Land seine Bildung

¹⁶ Vgl. Adolf Lewin, *Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs 1738–1809*, Karlsruhe 1909, S. 102.

¹⁷ Abgeordneter Franz Joseph Brunck (Bürgermeister in Fürfeld, Rheinhessen), *Hessische II. Kammer*, 30. 5. 1836, 8. Protokoll-Bd., S. 50. Über die „Juden auf dem platten Lande“ führte Brunck u. a. aus (S. 51): „Auf dem Lande stehen sie weit zurück, sowohl hinsichtlich der Gewerbe, die sie betreiben, als auch durch den Unterricht, den sie genießen.“ Und er fügte hinzu: „Ihre Religionslehrer sind in der Regel wahre Landstreicher, welche auf 1/4 oder 1/2 Jahr angenommen werden. Die Eltern der schulpflichtigen Kinder müssen dieselben allein bezahlen, und diese sind meist wiederum unter sich uneinig und nehmen teilweise an einem solchen Lehrer keinen Anteil. Hinzu kommt noch, daß diese Lehrer hausierend die Kost erhalten, ebenso den Unterricht erteilen und sich hierbei Mißhandlungen aller Art gefallen lassen müssen, wodurch so der letzte Funke von Ehrgefühl in ihnen erstickt wird.“

erhält.“¹⁸ Wer eine in die Zukunft gerichtete Politik treiben wolle, müsse sich, das war der Kern des Arguments, an der jüdischen Bevölkerung in den Städten, nicht in den Dörfern orientieren. Noch 1860 sprachen badische Abgeordnete davon, daß man deutlich zwischen den städtischen und den ländlichen Juden unterscheiden müsse. In den Städten, besonders in den „Hauptstädten des Landes“ (gemeint sind Karlsruhe und Mannheim), seien viele den christlichen Bürgern völlig ebenbürtig, aber: „In den kleineren Städten und in den Dorfgemeinden verhält es sich ganz anders.“¹⁹

Die Juden auf dem „platten Lande“ (eine Formulierung, die in den Debatten immer wieder auftaucht) waren in der Regel sehr arm, und in ihrer Armut wurde ein Haupthindernis für einen raschen Übergang in bürgerliche Verhältnisse gesehen. Darüber hinaus aber galten die ländlichen Verhältnisse insgesamt als weniger günstig für den sozialen Wandel, der nicht nur die Juden, sondern auch die Christen erfassen sollte. Über die Möglichkeit der Integration der Juden äußerte sich Freiherr von Gagern schon 1821 im hessischen Landtag auf sehr anschauliche Weise:

„In mercantilen Staaten, wie in Holland, verschmelzen sie sich leichter mit der übrigen Bevölkerung. Sie mögen dort gute Staatsbürger sein und waren eifrige Anhänger des oranischen Hauses. Wir sind mehr ein ackerbauendes Volk. In unseren großen Städten aber werden sie sich eher bilden und eigene Schulen halten können, zu Wien, Berlin, Frankfurt, auch zu Mainz. Auf dem Land, wo sie in großer Zahl zerstreut sind, ist das ganz anders.“²⁰

Mit ausgeprägt antijüdischer Tendenz hatte ein württembergischer Oberamtmann schon 1806 erklärt, daß Württemberg ein „Agricultur-Staat“ sei, in dem, anders als in einem „Commerce-Staat“, die Juden immer „schädlich“ sein würden²¹. Gleichfalls abwehrend hieß es 1846 in der bayerischen Zweiten Kammer im Hinblick auf die schon lange bestehende Rechtsgleichheit der Juden in Frankreich, Holland und Belgien: „Den gutmütigen, redlichen teutschen Mann können wir mit jenen raffinierten Völkern, welche die Juden an Schlaueit, Kühnheit und Unternehmungsgestalt bereits übertreffen, nicht gleichstellen.“²²

Läßt man einmal die biedermeierliche Stilisierung des „teutschen Mannes“ beiseite, so war hier, wie schon bei Gagern, richtig bemerkt, daß die erfolgreiche Integration der Juden einen bestimmten Stand der allgemeinen gesellschaftlichen Ent-

¹⁸ Petition des Mannheimer Synagogenrats vom 26. 1. 1835, GLAK, 236/6052.

¹⁹ Abgeordneter Faller, *Badische II. Kammer*, 2. 8. 1860, handschriftliches Protokoll, GLAK, 231/33, S. 39f.

²⁰ Hans Freiherr von Gagern, *Hessische II. Kammer*, 21. 1. 1821, Bd. 4, S. 52.

²¹ Johann Karl Heinrich Fetzer, Oberamtmann in Weinsberg, in einem von der württembergischen Regierung angeforderten Gutachten vom 27. 8. 1806, Württembergisches Staatsarchiv, Ludwigsburg (künftig: WStAL), D 41, Bü 1467. Fetzer setzte hinzu, daß sich die Frage für einen „Commerce-Staat“ deshalb ganz anders stelle, „weil ein Commerce-Staat ein Staat [ist], wovon [!] Luxus und damit Betrug aller Art lebt, und worin gesteigerter Wucher gegen das Ausland die Seele und der Wohlstand des Staates wird, der Juden-Moral so nötig hat, als hier der Bauer die Samen zur Aussaat, zur Pflanze und zur gedeihlichen Nahrung“.

²² Abgeordneter Schlund, *Bayerische II. Kammer*, 7. 5. 1846, Bd. XI, S. 251.

wicklung voraussetzte. Je stärker Handel und Industrie aufblühten, je mehr sich eine kapitalistische Wirtschafts- und Lebensweise durchsetzte, je klarer die liberalen Prinzipien die Gesellschaft dominierten, desto problemloser, ja selbstverständlicher konnte sich die Integration der Juden vollziehen. Die Motoren dieser gesamtgesellschaftlichen Entwicklung waren in der Tat die Städte, vor allem die großen Städte, und die ländlichen Gebiete mußten im Vergleich dazu „rückständig“ erscheinen. Die in den Landtagen immer wieder wiederholte Behauptung, daß die besonderen Schwierigkeiten der Emanzipation auf dem Lande und nicht in den Städten zu suchen seien, war deshalb keineswegs aus der Luft gegriffen, auch wenn es falsch wäre, die städtischen Bevölkerungen in ihrer Gesamtheit als emanzipationsfreundlich zu charakterisieren. Da die ländlichen Verhältnisse nur sehr langsam in Bewegung gerieten, waren einem sozialen Wandel, der die Integration der Juden einschloß, enge Grenzen gesetzt. Daß die „bürgerliche Verbesserung“ der Juden dennoch auch auf dem Lande erhebliche Fortschritte machte, ist umso bemerkenswerter.

Im Zentrum der Emanzipationsdebatten standen jahrzehntelang die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden und deren Auswirkungen auf die christliche Landbevölkerung. Die Klagen über den Not- und Schacherhandel, den Hausierhandel, den Viehhandel, den Güterhandel und natürlich den Geldhandel waren geradezu allgegenwärtig, und die Schilderungen der „Schädlichkeit“ und „Immoralität“ dieses Handels waren auch bei Befürwortern der Emanzipationspolitik häufig überaus drastisch. Die überwiegend in bitterer Armut lebenden Juden wurden in endlosen Variationen als eine wahre „Landplage“ und der sichere „Ruin“ des braven christlichen Landmannes beschrieben. In der Polemik der eigentlichen Judenfeinde allerdings waren die wenigen wohlhabenden jüdischen Händler noch bedrohlicher:

„Sehen Sie“, rief 1831 der Diakon Fecht seinen Kollegen im badischen Landtag zu, „wie hier auf dem Lande die Israeliten, und zwar die wenigen Reichen, durch ihren Viehhandel, Vieheinstellen, Einfluß auf das Land ausüben, sehen Sie im Geiste diesen Israeliten, stolz auf sein Vermögen, voranreiten, und hinter ihm seine Satrapen, die bereit sind, das letzte Stück Vieh aus den Ställen der armen Bürger herauszuführen; mag auch der ausgezogene Bürger ihm nachfluchen, die Mutter ihm nachweinen – ihn rührt es nicht. Durch diesen Handel wird manche Gegend ganz ausgesogen [...].“²³

²³ Gottlieb Bernhard Fecht, *Badische II. Kammer*, 8. 7. 1831, 14. H., S. 230f. Ähnlich dramatische Schilderungen sind u. a. von Ignaz Döllinger überliefert, der sich auf seine Jugenderfahrungen in Franken berief (*Bayerische II. Kammer*, 7. 5. 1846, Bd. XI, S. 198f.): „Man muß es mit ansehen haben, dieses oft jahrelang fortdauernde und zuletzt doch vergebliche Ringen des umstrickten Landmannes, sich wieder frei zu machen von der künstlich gesteigerten Schuld und den erschöpfenden Zinsen, die ihn gleich unzerreißbaren Stricken an jeder freien Bewegung hemmen und zuletzt in den Abgrund hinabziehen. Man muß sie beobachtet haben, die kalten, lauernden Berechner, wie in jenen Gegenden der Jude sein Schlachtopfer langsam, aber sicher faßt, wie er, keinem Mitleid und keinem Erbarmen Raum gebend, den ihm Verfallenen so ruhig aussagt, wie der Anatom einen Leichnam zerlegt; man muß das alles in der Nähe erlebt haben, und man wird unwillkürlich erinnert an jene Schilderung des römischen Dichters, wie Laokoon, von der Schlange erreicht, sich vergebens bemüht, die Ringe, die sie um ihn geschlungen, zu zerreißen, wie sie nur fester seine Glieder einschnüre und ihn endlich zerdrücke.“ Zwar fanden sich in allen Landtagen Redner, die die Juden gegen solche Wucher-Anschuldigungen in Schutz nahmen und

Weit verbreitete Vorstellungen zusammenfassend – und Treitschkes berüchtigte Formulierung „Die Juden sind unser Unglück“ gleichsam vorwegnehmend – formulierte der judenfeindliche Berichterstatter der Petitionskommission in der Badischen Zweiten Kammer 1845 lapidar: „Die Landjuden sind des Landmanns Unglück.“²⁴

Es wäre wenig ergiebig, die mehrheitliche Auffassung von der Schädlichkeit des traditionellen jüdischen Handels in weiteren Details zu beleuchten. Lohnender dürfte es sein, den allmählichen Wandel der Auffassungen zu zeigen und auf die, zunächst vereinzelt, Stimmen zu achten, in denen eine differenziertere Einschätzung jüdischer Wirtschaftstätigkeit zum Ausdruck kam. So war zwar die Klage über einen angeblichen oder tatsächlichen „jüdischen Wucher“ auf dem Lande ein Gemeinplatz, doch fehlten auch nicht die Abgeordneten, die statt Ausnahmegesetzen gegen die Juden ein allgemeines Wuchergesetz forderten. Am eindrucksvollsten formulierte 1846 der Demokrat Friedrich Kapp diese Position im badischen Landtag:

„[...] und was den *Schacher* betrifft, so wären Gesetze nicht gegen die Juden, sondern gegen den Wucher etc. zu geben, was freilich nicht leicht und nur dann erfolgreich ist, wenn man Zustände schafft, welche den Nothandel und Wucher nicht selbst erzeugen, d. h. Zustände ohne *Bauernnot*, ohne *blutsaugende Steuern*, ohne *Teuerung* der ersten Lebensbedürfnisse, ohne Monopole etc. Sach- und zeitgemäß organisire man die Arbeit, schütze man die kleine Industrie, und mit dem christlichen Wucher werde auch der jüdische abnehmen.“²⁵

Was den Hausierhandel angeht, so wurde in den Landtagsdebatten verschiedentlich betont, daß es dabei keineswegs ausschließlich um die Juden, sondern auch um Italiener, Schweizer, Tiroler u. a. gehe²⁶. Und gelegentlich fand sogar die positive wirtschaftliche Funktion des Hausierhandels Anerkennung. So wurde schon 1819 im bayerischen Landtag argumentiert, daß der Hausier- und Tauschhandel der Juden „auch manche Erleichterung des Verkehrs“ für die „Bewohner des platten Landes“ bringe²⁷. Ganz grundsätzlich hieß es hier:

„Nicht der Handel als Sache leidet dabei, sondern nur der Handelsstand als Person. Die Verkaufenden mögen wohl Ursache haben, dem Hausierhandel abhold zu sein, die Kaufenden aber gewinnen dabei. Es ist unleugbar, daß mehrere Handels-Concurrenz wohl dem Verkäufer, nicht aber dem Publikum schade. Letzteres geht aber dem ersteren vor.“²⁸

auch darauf hinwies, daß der „christliche Wucher“ keineswegs geringer sei, doch minderte das offensichtlich die Popularität der gegen die Juden gerichteten Vorwürfe nicht.

²⁴ Franz Burkhard Fauth, *Badische II. Kammer*, 18. 2. 1845, 13. Beilagenheft, S. 359. In München formulierte der Dekan Würth (*Bayerische II. Kammer*, 7. 5. 1846, Bd. XI, S. 258): „Für manche Gegenden ist der Jude eine schlechte Gesellschaft; er ist der Blutegel des Landmannes.“

²⁵ Friedrich Kapp, *Badische II. Kammer*, 21. 8. 1846, 1. H., S. 69.

²⁶ So beispielsweise vom Abgeordneten von Schmitt als Berichterstatter des III. Ausschusses über den Hausierhandel der Juden, *Bayerische II. Kammer*, 28. 4. 1819, Bd. V, S. 149: „Die lauten und allgemeinen Klagen, welche gegen die auswärtigen Händler, gegen die Tiroler, Italiener, Württemberger, Badener, Schweizer etc. angebracht werden, scheinen allerdings begründeter als jene, welche gegen die inländischen Juden angeführt werden können.“

²⁷ Abgeordneter Dekan Clarus, *Bayerische II. Kammer*, 1. 5. 1819, Bd. V, S. 253.

²⁸ Ebd.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Diskussionen, in denen der Strukturwandel des jüdischen Handels auf dem Lande thematisiert wurde. In Bayern glaubte Freiherr von Eberz, ein entschiedener Befürworter der vollen Gleichstellung, schon 1831 in der Abgeordnetenversammlung feststellen zu können: „Das ehemalige Heer der Hausier- und Schacherjuden ist fast ganz aus unserer Mitte verschwunden; nur hier und da sieht man noch einen im Hausierhandel ergrauten Juden, gebeugt vom Alter, im Lande herumwandern [...]“²⁹ Anschaulich schilderte der konservative Abgeordnete Schaaff, lange Jahre ein Gegner der Judenemanzipation, drei Jahrzehnte später im badischen Landtag die inzwischen eingetretenen Veränderungen: „Diejenigen, die nicht genau mit der Sache bekannt sind, stellen sich immer einen Juden vor mit einem Sack auf dem Rücken, eine Geis am Bündel und das Angstrohr im Genick, wie er einem Bauern etwas abzwackt und ihn überlistet, gleich wie man sich einen Schacherjuden vorstellt. Solche Persönlichkeiten gibt es aber sehr wenige mehr auf dem Lande [...]“³⁰ In Württemberg legte die „Königlich-Israelitische Ober-Kirchen-Behörde“ 1846 einen Bericht vor, in dem der Zusammenhang mit den allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklungen deutlich herausgearbeitet wurde:

„Dabei hat der Hausierhandel der Israeliten auf dem Lande in neuerer Zeit notorisch einen von dem früheren abweichenden Charakter angenommen. Ein großer Teil der Vermögenden unter ihnen, wie die von Buchau, von Buttenhausen und anderen Orten, gehen keineswegs mit dem Zwerchsacke in den Ortschaften herum, hausierend von Haus zu Haus, die verschiedensten Artikel führend und alte Kleider oder Gerätschaften als Zahlung annehmend, wie das früher fast durchgängig bei den Schacherjuden der Fall war. Diese Art des Handelns wird immer seltener, je mehr die städtischen Gewerbe, also auch das kaufmännische, das platte Land besetzen, je mehr die Kommunikationsmittel verbessert werden und der allgemeine innere Verkehr sich hebt. Die bezeichneten Hausierer führen vielmehr ordentliche, zum Teil sogar bedeutende Warenlager, freilich meist mit wohlfeilen Stoffen, und besuchen damit Messen und Märkte des In- und Auslandes, wo sie in bestimmten Boutiquen feil haben. Ein seßhaftes Gewerbe ist das nun freilich nicht, aber doch sicherlich auch kein gemeinschädliches zu nennen, und unendlich verschieden von dem, was der Gesetzgeber unter Schacherhandel eigentlich verstand.“³¹

1861 konstatierte schließlich ein württembergischer Ministerialbeamter, daß einerseits die Zahl der jüdischen Schacherhändler abgenommen habe und sich andererseits die volkswirtschaftlichen Ansichten über den Nutzen dieses Handels geändert hätten, so daß eine besondere Gesetzgebung nicht mehr gerechtfertigt sei:

„Wirklich haben auch die Klagen über die Nachteile des Schacherhandels in der neueren Zeit entschieden abgenommen, und es neigt sich die Mehrzahl der in diesem Jahre in der Sache ver-

²⁹ Antrag des Abgeordneten Heinrich Wilhelm Freiherr von Eberz auf Revision des Judenedikts von 1813, *Bayerische II. Kammer*, 1831, XI. Beilagen-Bd., S. 32.

³⁰ Friedrich Theodor Schaaff, *Badische II. Kammer*, 2.8.1860, handschriftliches Protokoll, GLAK, 231/33, S. 96f.

³¹ Bericht der Königl. israelit. Ober-Kirchen-Behörde, Stuttgart, 26. 1. 1846 (Verfasser: Dr. Weil), WStAL, E 146, 1194.

nommenen Bezirksämter und Kreisregierungen der Ansicht zu, daß kein Grund vorliege, Beschränkungen der Schacherjuden neu einzuführen.“³²

Damit war auch in dieser Hinsicht ein Punkt erreicht, an dem es unvermeidlich schien, die volle Gleichstellung der Juden endlich auszusprechen.

Besondere Aufmerksamkeit galt in Süddeutschland – neben dem von Juden ausgeübten Güter-Handel, der als „Hofmetzgerei“ und „Guts-Zertrümmerung“ von den Abgeordneten heftig attackiert wurde³³ – stets der Stellung der Juden im Viehhandel. Die württembergische Regierung hatte ihn im Entwurf des Gesetzes von 1828 zu dem zu verbotenden bzw. zu diskriminierenden Schacherhandel gerechnet, doch war diese Bestimmung von der Zweiten Kammer verworfen worden. Einig war man sich jahrzehntelang darin, daß dieser Handel von den Juden beherrscht werde und daß es sich dabei um eine beklagenswerte Fehlentwicklung handele. In Bayern führte der Abgeordnete Rudhart 1831 aus,

„daß der Bauer in manchen Gegenden [gemeint waren vor allem Schwaben und Franken] ohne den Juden kein Stück Vieh kaufen oder verkaufen will. Niemand zwingt ihn, den Juden zum Mittelsmann zu nehmen; er schimpft über ihn, und dennoch, wie ein unmündiges Kind, ruft er nach dem Juden. Da hilft keine Gesetzgebung, wo der eigene Verstand nicht hilft.“³⁴

Als die württembergische Regierung im April 1853 in einer Verordnung den Viehhandel erneut zum Schacherhandel erklärte, was für die betreffenden Händler erhebliche Nachteile mit sich brachte, kam es zu einer ungewöhnlichen Demonstration zugunsten der jüdischen Viehhändler. Von nicht weniger als 88 Landgemeinden wurden dem württembergischen Landtag Erklärungen vorgelegt, in denen die wirtschaftliche Notwendigkeit und die soziale Unbedenklichkeit des jüdischen Viehhandels betont wurden³⁵. Der Gemeinderat der kleinen Gemeinde

³² Oberregierungsrat Friedrich Bitzer in seinem vom Innenminister übernommenen „Vortrag betreffend die Revision der gesetzlichen Bestimmungen bezüglich der isr. Glaubensgenossen“ vom 26. 9. 1861, WStAL, E 146, 1195. Bitzer wies außerdem darauf hin, daß die Zahl der jüdischen Schacherhändler in Württemberg von 858 im Jahr 1846 auf 459 im Jahr 1860 gesunken sei, ohne daß besondere gesetzliche Beschränkungen bestanden.

³³ Beispielsweise Prälat Johann Gottfried von Pahl als Berichterstatter der Petitionskommission, *Württembergische II. Kammer*, 26. 4. 1836, 2. Beilagenheft, S. 138 („Hofmetzgerei“); Abgeordneter Freiherr von Weinbach, *Bayerische II. Kammer*, 1. 5. 1819, Bd. V, S. 181 („Guts-Zertrümmerungen“). In seinem Antrag, „die Regierung möge gebeten werden, das bereits glücklich begonnene Werk der Juden-Emanzipation weiter fortzusetzen“, *Württembergische II. Kammer*, 7. 3. 1836, 1. Beilagenheft, S. 147, stellte Wolfgang Menzel fest, „daß die Entfernung der jüdischen Konkurrenz [1828 war in Württemberg der Güterhandel für Juden verboten worden] den christlichen Wucher im Güterhandel auf eine beklagenswerte Weise gesteigert hat.“

³⁴ Ignaz Rudhart, *Bayerische II. Kammer*, 5. 11. 1831, Bd. 22, S. 120.

³⁵ WStAL, LN, F 36,2: Eingabe der Königlich israelitischen Ober-Kirchenbehörde, Stuttgart, 25. 11. 1854; ebda, Kammer der Standesherrn: Akten über die Rechtsverhältnisse der Israeliten, darin finden sich auch die 88 „Protokolle von Gemeindebehörden, den Viehhandel der Israeliten betr., 1853“. Ein Teil der „Protokolle“ weist wesentliche Übereinstimmungen im Aufbau und in den Formulierungen auf, so daß hier eine gemeinsame Vorlage anzunehmen ist. In der Eingabe vom 25. 11. 1854 werden die Erklärungen der 88 Landgemeinden als „unverdächtige Stimmen aus

Stammheim (Oberamt Ludwigsburg) erklärte beispielsweise unter dem Datum des 1. Dezember 1853 „im Interesse seiner Bürgerschaft“:

„1) Das Hausieren mit Vieh, wie es seit undenkbarer Zeit von benachbarten Israeliten hier betrieben wird, ist namentlich für den Mittelstand, unter welchen die meisten der hiesigen Landwirte zu zählen sind, nicht nur nicht nachteilig, sondern *sogar unentbehrlich*, denn diese können auf diese längst gewohnte Art ihren Bedarf an Zug- und Stallvieh nach Belieben, unter Zuziehung von Verwandten und Freunden, vor dem Hause kaufen, haben fast jeden Tag Gelegenheit dazu und können die contrahierte Schuld in Raten abzahlen, erhalten auch sogar, wenn es gewünscht wird, das zu kaufende Vieh auf die Probe. Auf dem Jahrmarkt dagegen, welchen der Bauer, nach Aufhebung des Hausierhandels mit Vieh, nur mit Hemmung und Versäumnis wichtiger Feldgeschäfte abwarten und besuchen müßte, würde er trotz größerer Auswahl in der Regel von unbekanntem Verkäufern betrogen, müßte sein Vieh bar bezahlen und nach ungünstigem Kaufe dasselbe entweder mit Verlust verkaufen oder austauschen, wozu er abermals einen Jahrmarkt in der Nachbarschaft abwarten müßte. [...] 2) Die Klage wegen Übervorteilung der Käufer durch israelitische Viehhändler weiß man hierorts nicht zu teilen, die große Mehrzahl der Letzteren besteht aus achtbaren zuverlässigen Männern, die bei ihren Kunden beliebt sind; man hört selten eine Klage über Übervorteilung oder Täuschung und dergl[eichen].“³⁶

In Anlage und Argumentation wiesen die 88 Erklärungen große Unterschiede auf, die nicht zuletzt durch die besonderen Verhältnisse am jeweiligen Ort bestimmt waren. In ihrer Gesamtheit sind sie jedoch ein ungewöhnliches Dokument der nachdrücklichen Unterstützung jüdischer Mitbewohner und ihrer Erwerbstätigkeit. Im württembergischen Landtag sprach sich selbst Moritz Mohl, der 1848 in der Paulskirche als einziger gegen die Emanzipation der Juden gesprochen hatte, zugunsten des jüdischen Viehhandels und seiner wirtschaftlichen Bedeutung aus: „Jeder, der mit der Sache vertraut ist, wird bestätigen, daß die Israeliten mit dem Viehhandel ein ganz wesentliches Bedürfnis der Landwirtschaft im inneren Verkehr des Landes befriedigen, und daß von ihnen eine Masse Vieh nach dem Auslande ausgeführt wird.“³⁷

Wie beim Viehhandel, so setzte sich in den fünfziger und sechziger Jahren in den Landtagen allgemein die Überzeugung von der wirtschaftlichen Nützlichkeit des von den Juden betriebenen Handels durch. Unter den Vorzeichen einer anhaltend guten Agrarkonjunktur und einer raschen Entwicklung von Gewerbe und Industrie modernisierten sich die Auffassungen über wirtschaftliche Entwicklungen

dem Volk“ folgendermaßen zusammengefaßt: „Die Landbevölkerung, wird übereinstimmend gesagt, sei einmal an den Viehhandel gewöhnt und nach ihren Vermögensverhältnissen auf denselben angewiesen. Für den Mittelstand und vollends für den armen Mann, der nicht in der Lage sei, mit gespicktem Beutel auf den Markt zu gehen und den Kaufpreis auf einmal zu erlegen, sei er so, wie bisher die Israeliten ihn betrieben, unentbehrlich. Manches Feld läge un bebaut, wenn den Israeliten in den Dörfern der Viehhandel entrissen würde. Der Markthandel aber habe den Hausierhandel zur unerläßlichen Voraussetzung und Unterlage. Übervorteilungen kommen selten vor, weil der Handelsmann darauf bedacht sei, eine ständige Kundschaft zu erhalten.“

³⁶ WStAL, LN, F 36,2, Kammer der Standesherrn: Akten über die Rechtsverhältnisse der Israeliten.

³⁷ Moritz Mohl, *Württembergische II. Kammer*, 1. 12. 1854, 228. Sitzung, S. 147.

und Zusammenhänge, erschien auch die lange Zeit ins Riesenhafte übersteigerte Konkurrenz der Juden nicht mehr so gefährlich.

Ein weiteres Hauptthema der Debatten war von Anfang an die Frage, ob und unter welchen Bedingungen eine gesellschaftliche Integration der Juden möglich sei. Auch hier galt das Interesse in erster Linie den ländlichen Verhältnissen. Zu den Standardargumenten gegen die Emanzipation gehörten die Behauptungen, daß die Juden eine „in sich fest abgeschlossene“ fremde Nation bildeten; daß es sich bei ihnen um „Fremdlinge“ handele, die „mit unserem ganzen bürgerlichen Zustande in schneidendem Kontraste“ stünden; daß ihre Religion „ihren feindlichen Separationsgeist“ fördere und ihr Verhalten gegenüber den Christen durch „Antisozialität“, die Verweigerung von Gemeinschaft und das Fehlen von „Gemeinsinn“ gekennzeichnet sei³⁸. Bei den Juden handele es sich, so betonten die Emanzipationsgegner immer wieder, nicht eigentlich um eine Religionsgemeinschaft, sondern um einen „gesonderten Volksstamm“³⁹. Der Abgeordnete Fauth brachte das 1845 in der badischen Zweiten Kammer auf die knappe Formel: „Vor allem ist die *Nationalität*, die Quelle der *Antisozialität* der Juden, ein Haupthindernis ihrer völligen Gleichstellung.“⁴⁰ Illustrationen für solche Thesen wurden durchweg in den ländlichen Siedlungen gesucht, wo sich die Akkulturationsbestrebungen in der Tat schwerer und vor allem langsamer durchsetzten.

Solchen Vorstellungen entsprechend wurden immer wieder Reformforderungen laut, die an die Juden allgemein, insbesondere aber an die „Landjuden“ gerichtet wurden. In ihnen ging es um die jüdische Religion, um die Erziehung der Kinder, um den Gebrauch der hochdeutschen Sprache, um die Beteiligung an den allgemeinen Angelegenheiten in Staat und Gemeinde. Hinsichtlich der Religion kam es in den Landtagsdebatten wiederholt zu Diskussionen über den Talmud, die mit geringer Sachkenntnis, aber umso größerer Leidenschaft geführt wurden und mit großer Regelmäßigkeit in die Forderung mündeten, daß die Juden sich „offiziell“ vom Talmud distanzieren sollten. Vor allem in den zwanziger und dreißiger Jahren wurden Reformen gefordert, die tief in das religiöse Leben eingegriffen hätten. Wenn sie „unsere Mitbürger werden wollen“, argumentierte beispielsweise schon 1819 ein bayerischer Abgeordneter, müßten die Juden 1. Speise und Trank mit den Christen teilen („sie sollen essen, was Gott beschert“), 2. den Sabbath auf den

³⁸ Friedrich Christian Rettig als Berichterstatter der Petitionskommission, *Badische II. Kammer*, 3. 6. 1831, 8. H., S. 107 (eine „Nation“, die „in sich fest abgeschlossen ist“); Joseph Karl Kern als Kommissionsberichterstatter, *Badische II. Kammer*, 24. 5. 1822, Bd. 2, S. XXIX (die Mehrheit ist gewillt, „die christlichen Gemeinden gegen das Zudrängen dieser mit unserem ganzen bürgerlichen Zustande im schneidenden Kontraste stehenden Fremdlinge zu schützen“); Antrag des Abgeordneten Neeb, *Hessische II. Kammer*, 23. 2. 1833, 1. Beilagen-Bd., S. 571 („ihren feindlichen Separatistengeist“); „Antisozialität“, s. Anm. 40; Bernhard Dollmatsch als Kommissionsberichterstatter, *Badische II. Kammer*, 11. 1. 1823, Bd. 11, Beilage S. X („Ihnen mangelt noch der Gemeinsinn“).

³⁹ Ignaz Döllinger, *Bayerische II. Kammer*, 13. 12. 1849, Bd. II, S. 572.

⁴⁰ Franz Burkhard Fauth als Berichterstatter der Petitionskommission, *Badische II. Kammer*, 18. 2. 1845, 13. Beilagenheft, S. 355.

Sonntag verlegen, 3. die Ehe mit Christen erlauben, 4. ihren Gottesdienst in deutscher Sprache abhalten („denn in Deutschland leben sie“) und 5. ihre Unterrichtsanstalten durch den Staat beaufsichtigen lassen⁴¹. In Baden und Württemberg entschied man sich nach dem Vorbild Napoleons, eine Art „jüdischer Landeskirche“ mit einem Konsistorium („Oberrat der badischen Israeliten“ bzw. „Israelitische Ober-Kirchen-Behörde“) zu schaffen und die Ausbildung der Rabbiner (später auch ihre Funktionen und ihre Bezahlung) neu zu regeln. Das waren Akte der Gleichstellung im Hinblick auf die christlichen Kirchen, aber es waren zugleich tiefe Eingriffe in das religiöse Leben der Juden, die vor allem auf dem Lande, wo man deutlich traditioneller eingestellt war, auf zum Teil heftigen Widerstand stießen. Ohne solche Reformen jedoch, so wurde beispielsweise in Baden 1823 argumentiert, „kann die jüdische Kirche dem Staate nicht werden, was jede andere Kirche ihm ist und was jede andere ihm sein muß, eine Sittenbildungsanstalt“⁴². Mit den Fortschritten des Emanzipationsprozesses wurden einerseits die jüdischen Reformtendenzen auch auf dem Lande immer stärker, verzichteten andererseits auch die liberalen Abgeordneten zunehmend auf die ultimativen Reformforderungen.

Die besondere Aufmerksamkeit der Abgeordneten galt im Vormärz der Bildung der jüdischen Jugend, dem Aufbau eines jüdischen Elementarschulwesens und der Ausbildung der jüdischen Lehrer. Waren um 1820 die Urteile über den Bildungsstand jüdischer Kinder in den Landgemeinden durchweg negativ, so änderte sich das entschieden seit dem Beginn der dreißiger Jahre, als in allen Landtagen festgestellt wurde, daß die jüdischen Schulen oft besser als die christlichen seien und daß auch in den allgemeinen Ortsschulen jüdische Schüler in ihren Leistungen die christlichen oft überträfen. „Gewiß“, hieß es deshalb 1831 in der bayerischen Zweiten Kammer, „wegen Unwissenheit und Mangels an Bildung können die Christen die Juden nicht verwerfen“⁴³. Wenn in der badischen Kammer der Standesherren 1833 noch formuliert wurde: „Die fortschreitende Bildung der Juden muß, möchte ich sagen, sie von selbst emanzipieren“⁴⁴, so war um die Jahrhundert-

⁴¹ Abgeordneter Dekan Clarus, *Bayerische II. Kammer*, 1. 5. 1819, Bd. V, S. 254f. Clarus faßte seine Forderungen folgendermaßen zusammen (S. 256): „Erst dann, wenn unsere Israeliten auf die vorangegebene Weise zeigen, daß sie wirklich gern unsere Mitbürger werden wollen, dann erst wollen und können wir sie auch gern als solche anerkennen.“ Auch ein Befürworter der vollen rechtlichen Gleichstellung der Juden, wie der Abgeordnete Stephani, argumentierte ganz ähnlich (*Bayerische II. Kammer*, 25. 5. 1822, Bd. XI, S. 87): „Man erteile den Israeliten das volle Bürgerrecht, jedoch unter der Bedingung, daß sie dasjenige ablegen, was sie ewig hin als ein fremdes Volk unter uns auszeichnen und sie daher ewig verhindern wird, mit uns zu Einem Bürger-Volke zusammen zu wachsen.“ Stephani forderte deshalb die Aufhebung der jüdischen Speisegesetze, die Zulassung von jüdisch-christlichen Ehen und die Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag („welches unser gemeinschaftlicher bürgerlicher Ruhetag ist“). Mit Nachdruck erklärte er: „Unter diesen Bedingungen erteile man ihnen das volle Bürgerrecht. Wer diesen sich nicht unterziehen will, der wandere zum Lande hinaus!“

⁴² Bernhard Dollmättsch als Kommissionsberichterstatter, *Badische II. Kammer*, 11. 1. 1823, Bd. 11, Beilage S. I-XX (nach S. 164).

⁴³ Ignaz Rudhart, *Bayerische II. Kammer*, 5. 11. 1831, Bd. 22, S. 73.

⁴⁴ Prälat Hüffel, *Badische I. Kammer*, 4. 9. 1833, 3. H., S. 54.

mitte so gut wie allgemein anerkannt, daß diese Selbstemanzipation, von der auch jüdische Autoren sprachen, inzwischen stattgefunden hatte. „Die Israeliten aus dem letzten Decennium“, urteilte ein badischer Abgeordneter zusammenfassend im Jahre 1860, „sind auf dem Lande so gebildet, als ein christlicher Bürger und Bauer auf dem Lande gebildet ist, und ich behaupte deshalb, daß für Vorenthaltung der Rechte ein Grund hieraus nicht mit Recht entnommen werden kann“⁴⁵.

Eine wichtige Rolle spielte in diesem Prozeß, daß das traditionelle „Juden-Deutsch“ inzwischen ganz zurückgedrängt worden war. Hier ist eine Verordnung des badischen „Oberrats der Israeliten“ von 1834, „Den sogenannten jüdisch-deutschen Dialekt betreffend“, charakteristisch. Bei seinem Bemühen um „die allmähliche Beseitigung solcher Eigentümlichkeiten der untern Klasse der israelitischen Glaubensgenossen besonders auf dem Lande, welche mit der Verschiedenheit der Religion in keiner Verbindung stehen und nur aus ihrer eigenen ehemaligen bürgerlichen Stellung hervorgegangen sind“, galt dem Oberrat die Sprache als besonders wichtig⁴⁶. Über den nach seiner Überzeugung „entarteten [...] Dialekt“ schrieb er: „Er charakterisiert sich unter anderm durch eine unrichtige, zum Teil widerliche Aussprache und Betonung, unrichtige Konstruktionen, Untermischung von verdorbenen hebräischen Wörtern, wodurch die heilige Sprache nur entwürdigt und nicht selten Stoff zu Argwohn gegeben wird.“ Dieser „Dialekt“, der selbst bei den „eigenen Glaubensgenossen ein abstoßendes Gefühl“ erzeuge, sei von der Mehrheit der badischen Juden „durch die gewonnene Bildung“ längst überwunden worden, doch habe er sich leider „bei einem Teile der unteren Klassen [...] noch erhalten“. Für das negative Bild, das auf den früheren Landtagssitzungen durchweg von den ländlichen Juden gezeichnet wurde, war die längere Beibehaltung einer eigenen „Juden-Sprache“ gewiß von erheblicher Bedeutung. Doch war seit den dreißiger Jahren die Entwicklung auch in den jüdischen Landgemeinden so eindeutig, daß die Sprachenfrage in den späteren Emanzipationsdiskussionen keine Rolle mehr spielte.

Weniger unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten als vielmehr im Rahmen der den Juden gegenüber verfolgten Erziehungspolitik wurde in den Landtagen die von allen Seiten befürwortete Berufsumschichtung der Juden, ihre „Produktivierung“ durch den Übergang zu Ackerbau und Handwerk, diskutiert. Lange Jahre gab es überhaupt keine Meinungsverschiedenheiten darüber, daß die Abwendung der Juden von der mehr oder weniger ausschließlichen Beschäftigung mit dem Handel eine unabdingbare Voraussetzung ihrer Emanzipation und Integration sei. Einzelne Abgeordnete forderten ausdrücklich, daß je ein Drittel der erwerbstätigen Juden im Ackerbau, im Handwerk und im Handel beschäftigt sein solle⁴⁷, andere

⁴⁵ Friedrich Theodor Schaaff, *Badische II. Kammer*, 2. 8. 1860, handschriftliches Protokoll, GLAK, 231/33, S. 100f.

⁴⁶ Verordnung der Schulkonferenz des Großherzoglich Badischen Oberrats der Israeliten, Karlsruhe, 4. 4. 1834, in: *Sammlung der im Großherzogthum Baden in Bezug auf die Israeliten erschienenen Gesetze und Verordnungen. In chronologischer Folge herausgegeben*, Karlsruhe 1837, S. 113ff.; dort auch die im Text folgenden Zitate.

⁴⁷ So beispielsweise der Abgeordnete Freiherr von Weinbach, *Bayerische II. Kammer*, 1. 5. 1819, Bd. V, S. 180f.

unterstützten die Regierung beim Einsatz von Zwangsmitteln, um die Juden, vor allem in den Landgemeinden, vom Handel abzubringen. Bis um die Jahrhundertmitte wurden in den Landtagen immer wieder Berufsstatistiken diskutiert, wurden entsprechende Fortschritte gefeiert und Rückschritte beklagt. Die Niederlassungsrechte der Juden wurden mehrheitlich wie selbstverständlich an die Erlernung und Ausübung bürgerlicher Berufe geknüpft.

Von Anfang an gab es allerdings auch einzelne Stimmen, die darauf hinwiesen, daß bei mangelnder Freizügigkeit und fehlenden Niederlassungsrechten die Voraussetzungen für den gewünschten Übergang zu bürgerlichen Gewerben fehlten, und zwar selbst dann, wenn eine Gesellen- oder Meisterprüfung erfolgreich absolviert worden war. In Württemberg wurde darauf hingewiesen, daß die grundherrschaftlichen Orte, in denen die meisten Juden lebten, nur in den seltensten Fällen eine wirtschaftliche Grundlage für ein Handwerk bieten konnten, so daß es eine „Lächerlichkeit ohne Beispiel“ sei, von den Juden das Erlernen neuer Berufe zu erwarten, wenn man ihnen nicht gleichzeitig die Möglichkeit geben wollte, sich einen Ort zu suchen, an dem der neue Beruf auch ausgeübt werden konnte⁴⁸. Der „Rückfall“ in den unregelmäßigen Handel war durch die gesetzlichen Bestimmungen nahezu programmiert, wenn auch die Verhältnisse nicht immer so erschreckend wie im badischen Neckarkreis sein mochten, aus dem 1831 berichtet wurde, daß von den 79 Personen, die seit 1821 für die Erlernung eines Handwerks eine Unterstützung erhalten hatten, nur noch einer als Meister und 16 als Gesellen in den erlernten Berufen tätig waren⁴⁹.

Von den vierziger Jahren an spielte die Auswanderung nach Amerika eine besonders wichtige Rolle, die auch von den Abgeordneten diskutiert wurde. Eine Umfrage bei den württembergischen Oberämtern über den Verbleib und die Tätigkeit der geförderten jüdischen Lehrlinge brachte 1852 ernüchternde und beunruhigende Ergebnisse: Im Oberamt Mergentheim waren beispielsweise von 22 geförderten Lehrlingen inzwischen 13 in Amerika; in Aufhausen, Oberamt Neresheim waren, um ein anderes krasses Beispiel zu wählen, von 18 bereits 11 in Amerika⁵⁰. In der „Israelitischen Oberkirchen-Behörde“ in Stuttgart wurden die Umfrageergebnisse dahin zusammengefaßt, daß aus dem Donaukreis etwa ein Viertel, aus dem Schwarzwaldkreis und dem Neckarkreis jeweils etwa ein Drittel und aus dem Jagstkreis etwa die Hälfte nach Amerika ausgewandert seien⁵¹. Auch in Bayern wurde 1846 im Landtag berichtet, daß aus manchen Dörfern die gesamte jüdische Bevölkerung, bis auf wenige Greise, in die USA ausgewandert sei. Hier wies Freiherr von Gumpfenberg darauf hin, daß durch die dramatische Auswanderungsbewegung

⁴⁸ Ministerialvortrag zu dem „Königl. Gesetz-Entwurf über die öffentlichen Verhältnisse der Israeliten“, *Württembergische II. Kammer*, 4. 6. 1824, 4. außerordentliches Beilagenheft, S. 134f.

⁴⁹ Bericht des Direktoriums des Neckarkreises an den badischen Innenminister, Mannheim, 27. 7. 1831, GLAK, 236/6051.

⁵⁰ „Ergebnisse einer 1852 von der Königl. Württembergischen Israelitischen Oberkirchen-Behörde bei den württembergischen Oberämtern durchgeführten Umfrage“, *WStAL*, E 214, 22.

⁵¹ Konzept eines Aufsatzes von Rechtskonsulent Jordan jun. über die Förderung von jüdischen Lehrlingen (undatiert, wohl 1852), ebda.

die jüdische Berufs- und Gewerbestatistik verfälscht werde: „[...] verlassen doch seit mehreren Jahren die meisten jüdischen Jünglinge, die für Gewerbe, Landwirtschaft, Kunst und Wissenschaft sich ausgebildet haben, den vaterländischen Boden, um in Amerika ihr Heil zu suchen.“⁵² Mit einem kritischen Hinweis auf die Matrikelbestimmungen fügte er hinzu: „So stößt Bayern den Überfluß hinaus, ohne zu berücksichtigen, daß es die *Bessern* sind, welche gezwungen, das Vaterland zu verlassen.“ Damit war in einem relativ frühen Stadium bereits ein Problem benannt, das die weitere Entwicklung in den jüdischen Landgemeinden auch nach Abschluß der Emanzipationsdebatten bestimmte: Die jüngeren, besser ausgebildeten, unternehmungsfreudigeren Juden verließen die kleinen Orte, die ihnen keine Zukunftsaussichten eröffneten, und wanderten, wenn nicht ins Ausland, so doch in die großen Städte ab, sobald die rechtlichen Voraussetzungen dafür gegeben waren.

Für die emanzipationspolitischen Diskussionen in den Landtagen ist es kennzeichnend, daß man seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf die Berufsstatistiken zu verzichten begann. Als man sich endlich für die volle rechtliche Gleichstellung der Juden entschied, tat man es aus prinzipiellen Erwägungen – und weil die allgemeine Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft in diese Richtung drängte. Hatte man vorher stets – und gerade im Hinblick auf die ländlichen Verhältnisse – gefragt, ob die Juden schon „reif“ für die Emanzipation seien, begnügte man sich nun mit der allgemeinen Aussage, daß die „Zeit“ inzwischen „reif“ für den Abschluß der Emanzipationsgesetzgebung sei⁵³.

Zweifel an dem Beruf der Christen, die Juden „bürgerlich zu verbessern“, waren auch in den vorangegangenen Jahren gelegentlich geäußert worden, hatten aber nur geringen Widerhall gefunden. Es lohnt sich jedoch, hier noch einmal an eine Rede Ignaz Rudharts, des Führers der bayerischen Liberalen, aus dem Jahre 1831 zu erinnern. Dort heißt es:

„Seit langer Zeit beschäftigen sich die Christen mit der Aufgabe, die Juden bürgerlich zu verbessern. Wohl eine christliche Aufgabe, *wenn sie aus christlichem Gemüte kommt!* Allein ich möchte vor allem die Frage aufwerfen: worauf gründet sich unser Beruf zu diesem Geschäfte? [...] Sind *wir* durchaus so vollkommen, daß wir schon an der Verbesserung anderer zu arbeiten haben? Sind unsere Schulen in so gutem Zustande, daß sie nichts zu wünschen übrig lassen? Stehen wir schon auf dem Gipfel wahrer Aufklärung und reiner Religiosität? Sind wir so gute Familienväter, so uneigennützige Gemeindeglieder, so vorzügliche Staatsbürger, daß wir weiter nichts zu tun haben, als dafür zu sorgen, daß auch andere zu demselben Grade der Vollkommenheit gelangen? Ich fürchte, wir sehen den Splitter im Auge unseres Nächsten, und den Balken in unserem eigenen Auge

⁵² Wilhelm Eduard Freiherr von Gumpenberg als Berichterstatter des III. Ausschusses, *Bayerische II. Kammer*, 17. 4. 1846, 7. Beilagenheft, S. 113 (hier auch das im Text folgende Zitat).

⁵³ Vgl. die Ausführungen des liberalen Ministers August Lamey (*Badische II. Kammer*, 2. 8. 1860, zitiert nach dem Bericht der Karlsruher Zeitung, Nr. 189 vom 11. 8. 1860): „Es seien hauptsächlich zwei Gründe gegen die Emanzipation der Juden geltend gemacht worden: die einen meinten, die Juden seien noch nicht reif dafür, die andern, die Christen seien noch nicht reif.“ Ähnlich auch in der Sitzung der II. Kammer am 25. 4. 1862, handschriftliches Protokoll, GLAK, 231/39, S. 51f.; hier weist Lamey die so gestellten Fragen nach der „Reife“ grundsätzlich zurück.

nicht, und ein pharisäischer Hochmut ist es, der uns überwältigt, wenn wir ein solches Amt übernehmen wollen.“⁵⁴

Wilhelm von Humboldt hatte schon zu Beginn des Jahrhunderts ähnlich argumentiert, und gewiß nicht weniger eindrucksvoll⁵⁵. Die Mehrheit selbst der Liberalen verschloß sich jedoch solchen Erwägungen bis über die Jahrhundertmitte hinaus.

Man könnte an den Debatten über die Emanzipation der Juden nicht zuletzt aufzeigen, wie in den vormärzlichen Landtagen um das Selbstverständnis der parlamentarischen Arbeit, um das Verhältnis von Parlament und Regierung, um die Beziehungen zwischen den Abgeordneten und ihren Wählern (d.h. um das Mandat des Abgeordneten), um die Bedeutung der öffentlichen Meinung, um den Prozeß der parlamentarischen Willensbildung usw. gerungen wurde⁵⁶.

So wurde, um nur eines dieser Themen abschließend aufzunehmen, von den Gegnern der Emanzipation bis zum Schluß immer wieder der „Volkswille“, der als „öffentliche Meinung“ interpretiert wurde, ins Feld geführt, während die Befürworter darauf bestanden, daß es sich dabei keineswegs um eine aus dem herrschaftsfreien Abwägen der Argumente resultierende „öffentliche Meinung“, sondern um ein „altes Vorurteil“ handele, dem ein Abgeordneter sich nicht beugen dürfe, sondern entgegentreten müsse⁵⁷. Noch 1862 stellte Ludwig Häusser in einer großen Rede, mit der er in der badischen Zweiten Kammer die Annahme des abschließenden Emanzipationsgesetzes empfahl, fest, „daß in einem Teile unseres Volkes, namentlich auf dem Lande, eine lebhaft abneigende gegen die Israeliten besteht“⁵⁸.

⁵⁴ Ignaz Rudhart, *Bayerische II. Kammer*, 5. 11. 1831, Bd. 22, S. 108. In der gleichen Sitzung erklärte der Abgeordnete Scheuing (S. 82): „Übrigens glaube ich nicht, daß der Christ dem Israeliten vorzuschreiben hat, unter welcher Bedingung er sich der Emanzipation nähern darf und kann.“ Solche Äußerungen konsequenter Toleranz waren jedoch bis zum Vorabend der Revolution von 1848 in allen Landtagen sehr selten.

⁵⁵ Wilhelm von Humboldt, Gutachten zum Entwurf des preußischen Emanzipationsedikts, 17. 7. 1809, in: Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preußen*, Bd. 2, Berlin 1912, S. 269–282; auch in: Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, Berlin 1903, S. 97–115.

⁵⁶ Vgl. dazu Reinhard Rürup, *German Liberalism and the Emancipation of the Jews*, in: *Year Book XX of the Leo Baeck Institute*, London 1975, S. 59–68.

⁵⁷ So beispielsweise Carl Theodor Welcker, *Badische II. Kammer*, 15. 7. 1837, Bd. 6, S. 284f., und vor allem Friedrich Römer, *Württembergische II. Kammer*, 6. 6. 1845, 57. Sitzung, S. 49.

⁵⁸ Ludwig Häusser als Berichterstatter der Kommission, die den Entwurf des badischen Emanzipationsgesetzes zu beraten hatte, *Badische II. Kammer*, 25. 4. 1862, 6. Beilagenheft, S. 134. Die Ablehnung der rechtlichen Gleichstellung der Juden wurde weiterhin in erster Linie der Landbevölkerung zugeschrieben, und eine Analyse der Petitionsbewegungen in Baden und in Bayern scheint das zu bestätigen. Unter den 194 Petitionen mit rund 18.000 Unterschriften (bei 180 Petitionen handelte es sich um das gleiche Formular), mit denen 1862 in Baden gegen den Entwurf des Emanzipationsgesetzes protestiert wurde, stammten nur 6 aus Städten, alle übrigen aus Landgemeinden. Als 1849 in Bayern die Zweite Kammer ein Emanzipationsgesetz angenommen hatte, waren an den dagegen bei der Ersten Kammer eingereichten Petitionen (mit rund 80.000 Unterschriften) weit über 1.500 Landgemeinden (mehrheitlich aus Ober- und Niederbayern), aber nur gut 60 Marktgemeinden und etwa 50 Städte beteiligt. Vgl. dazu Karl-Thomas Remlein, *Der*

Zu diesem Zeitpunkt war das jedoch für die liberale Mehrheit der Kammer – auch für einen Teil der konservativen Abgeordneten – kein ausschlaggebendes Argument mehr. Selbst wenn die Behauptung zuträfe, daß eine allgemeine Volksabstimmung über die Emanzipation noch immer negativ ausgehen würde, so werde dadurch, argumentierte Häusser, nur die Weisheit der badischen Verfassung bestätigt, die die Entscheidung über die Gesetze den gewählten Repräsentanten des Volkes überlasse: „[...] der Segen einer Staatsverfassung ist der, daß nicht die Massen entscheiden, sondern die Erwählten des Volks, wo einer Beratung sich eine zweite anschließt und endlich ein letzter entscheidender Wille vorhanden ist.“⁵⁹ In der Tat war der Abschluß der Emanzipationsgesetzgebung in Deutschland nicht zuletzt auch ein Sieg des liberalen Repräsentativsystems.

Bayerische Landtag und die Judenemanzipation nach der Revolution von 1848, in: Harm-Hinrich Brandt (Hrsg.), *Zwischen Schutzherrschaft und Emanzipation. Studien zur Geschichte der mainfränkischen Juden im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1987, S. 139–203; jetzt vor allem James F. Harris, *The People Speak! Anti-Semitism and Emancipation in Nineteenth Century Bavaria*, Ann Arbor 1994.

⁵⁹ Ludwig Häusser, *Badische II. Kammer*, 25. 4. 1862, handschriftliches Protokoll, GLAK, 231/39, S. 66.

Kommunaler Antisemitismus. Christliche Landgemeinden und Juden zwischen Eder und Werra vom späten 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

von

ROBERT VON FRIEDEBURG¹

In jüngerer Zeit sind eine ganze Reihe zentraler Annahmen der Antisemitismusforschung kontrovers diskutiert worden. Das gilt für die Datierung der Entstehung des modernen Antisemitismus, für die Abgrenzung zum christlichen Antijudaismus und für die Bedeutung wirtschaftlicher Krisen im Vormärz und in den 1870er und 1880er Jahren zur Erklärung antisemitischer Unruhen bzw. der Wahlerfolge antisemitischer Parteien. Diese Kontroversen haben zwei Fragen erneut besondere Bedeutung verliehen, denen im folgenden nachgegangen werden soll. Gab es, erstens, trotz der fundamentalen gesellschaftlichen Umbrüche des 19. Jahrhunderts Ursachen antisemitischer Haltungen, die bis in das 18. Jahrhundert zurückreichten? Gab es, zweitens, antisemitische Haltungen der ländlichen Bevölkerung und besonders der ländlichen Unterschichten, die von Kirche und Gebildeten genährt und unterstützt worden sein mochten, aber unabhängig von deren Beeinflussung entstanden waren und bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts weiter bestanden?²

Zwei Zugriffe lassen sich kombinieren, um diesem Problem nachzugehen. Erstens: Die Ausschreitungen gegen Juden im Jahre 1819 und im Rahmen der Revo-

¹ Der vorliegende Aufsatz faßt Teilergebnisse eines Forschungsprojektes zusammen, das in den Jahren 1989–1992 durch die DFG, seit 1992 durch die Meyer-Struckmann Stiftung in Verbindung mit der Studienstiftung des deutschen Volkes und durch Mittel des Bennigsen-Foerder Preises des Wissenschaftsministeriums Nordrhein-Westfalen zur Förderung junger Wissenschaftler unterstützt wurde. Wesentliche Ergebnisse gingen in meine Habilitationsschrift ein, die im Dezember 1994 von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Universität Bielefeld angenommen wurde: *Traditioneller Gemeindeprotest: Ländliche Gesellschaft und Obrigkeit in Hessen, Baden und Franken im 18. und 19. Jahrhundert*, Göttingen 1997.

² Vgl. James F. Harris, *The People Speak! Anti-Semitism and Emancipation in Nineteenth Century Bavaria*, Ann Arbor 1994, S. 1–6, 209–230; Till van Rahden, Ideologie und Gewalt. Neuerscheinungen über den Antisemitismus in der deutschen Geschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in: *Neue Politische Literatur* 41 (1996), S. 11–29. Der Begriff der antisemitischen Haltung soll jede Ablehnung von Juden umfassen, soweit es sich nicht um Vorbehalte aufgrund christlicher Stereotype im engeren Sinne (wie das des Christismörders) handelt und soweit solche Haltungen der Definition Gavin I. Langmuirs der *chimerical assertion* entsprechen, also der Verdichtung negativer Behauptungen ohne jeden empirischen Rückhalt, vgl. Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990, S. 328. Die Behauptung, Juden seien für den Ackerbau ungeeignet, wäre, selbst wenn sie von einem Geistlichen käme, beispielsweise so ein antisemitischer Vorbehalt.

lutionen von 1830 und 1848 und die Erfolge antisemitischer Parteien in einzelnen Wahlkreisen des Kaiserreiches sagen zu dieser Frage zwar für sich genommen wenig aus, weil sie auch als punktueller Protest auf soziale und wirtschaftliche Krisen interpretiert werden können. Liegen solche spektakulären Ereignisse aber vor, kann umgekehrt nach Gründen für antisemitische Haltungen gesucht werden, die über den durch soziale und wirtschaftliche Krisen oder politische Umbrüche möglicherweise nur kurzfristig stimulierten Protest hinausgingen. Solche Unruhen ließen sich dann in der Tat auch als eigenständige Meinungsäußerung der ländlichen Bevölkerung deuten.

Zweitens war das Zusammenleben mit jüdischen Nachbarn keine Voraussetzung für antisemitische Haltungen. Für den Historiker, welcher der Haltung der ländlichen Bevölkerung nachspüren will und dazu bis in orts- und regionalgeschichtliche Akten vordringen muß, bietet dieses Zusammenleben jedoch eine Voraussetzung, Konflikte und Reibungen zu untersuchen, die öffentlichen Tumulten vorausgingen und möglicherweise eine Voraussetzung für die Beteiligung der Bevölkerung an ihnen waren.

Die Voraussetzungen für beide Zugriffe sind für das hessische Untersuchungsgebiet (Kurahessen bzw. bis 1803 Landgrafschaft Hessen-Kassel) insgesamt und für die Gemeinden der west- bzw. osthessischen Kreise Ziegenhain und Eschwege, für die ortsgeschichtliche Details sowie sozialstrukturelle und prosopographische Daten erhoben wurden, gegeben. In den hessischen Städten lebten bereits im 16. Jahrhundert jüdische Schutzbürger, in den Landgemeinden lassen sie sich seit dem Dreißigjährigen Krieg nachweisen³. Seit den Hep-Hep-Unruhen von 1819 wurden die jüdischen Nachbarn in den hessischen Gemeinden wiederholt, so erneut im Verlauf der agrarischen Unruhen von 1830 und 1848, verstreut noch in den 1880er Jahren, zu Opfern gewalttätiger Übergriffe der Christen. Die hessischen Wahlkreise zwischen Eder und Werra wurden zwischen 1887 und 1907 schließlich zu Hochburgen antisemitischer Parteien. Die NSDAP feierte hier in den frühen 1930er Jahren besonders bemerkenswerte Wahlerfolge. Weder an der Bereitschaft breiter Teile der ländlichen Bevölkerung, gewalttätig gegen ihre jüdischen Nachbarn vorzugehen, noch an ihrer Bereitschaft, Parteien mit antisemitischer Propaganda ihre Stimme zu leihen, kann gezweifelt werden.

³ Jürgen Ackermann, Die Juden in und um Birstein im 17. und 18. Jahrhundert. Ihre rechtliche, wirtschaftliche und religiöse Lage in einem ländlichen Raum, in: *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde* (künftig: *ZHG*) 93 (1988), S. 95–110; Paul Arnsberg, *Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang, Untergang, Neubeginn*, 2 Bde., Frankfurt 1971, S. 9–10, I 213, II 71, II 147, II 149, II 442; Diethard Aschoff, Simon von Kassel. Ein hessisches Judenschicksal in der Zeit Philipps des Großmütigen, in: *ZHG* 91 (1986), S. 31–48; Karl E. Demandt, *Bevölkerungs- und Sozialgeschichte der jüdischen Gemeinde Niedenstein 1653–1866. Ein Beitrag zur Geschichte des Judentums in Kurhessen*, Wiesbaden 1980; Wolf-Arno Kropat, Die Emanzipation der Juden in Kurhessen und in Nassau im 19. Jahrhundert, in: Christian Heinemann (Hrsg.), *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen*, Wiesbaden 1983, S. 325–349; Gerhard Hentsch, *Gewerbeordnung und Emanzipation der Juden im Kurfürstentum Hessen*, Wiesbaden 1979.

Den Fragen nach den Ursachen dieser Bereitschaft und nach ihren Wurzeln im 18. Jahrhundert soll im folgenden unter drei Gesichtspunkten nachgegangen werden. Erstens geht es um die Suche nach langfristig angelegten strukturellen Problemen dieser ländlichen Gesellschaften, zu deren Opfern die jüdischen Nachbarn wurden, die aber nicht in der Feindseligkeit gegen die Opfer selbst ihre letzte Ursache hatten⁴. Zweitens wurde die Landgrafschaft Hessen-Kassel während des gesamten 17. Jahrhunderts immer wieder schweren gesellschaftlichen Erschütterungen ausgesetzt, die mit den Verbesserungspunkten und der „Zweiten Reformation“ durch Landgraf Moritz zu Beginn des Jahrhunderts, den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges, den Auseinandersetzungen von Fürst und Ständen und schließlich der Einführung der Kontribution als ständiger Steuer zusammenhingen. Handgreifliche Auseinandersetzungen zwischen Obrigkeiten und Landbewohnern kamen immer wieder vor. Welche Bedeutung auch immer christlicher Antijudaismus oder antisemitische Haltungen unter der Bevölkerung gehabt haben mögen, die ortsansässigen Juden wurden, wenigstens soweit die häufig sehr detaillierten Untersuchungsprotokolle solcher Konflikte reichen, nicht zu Opfern dieser Auseinandersetzungen⁵. In dieser Hinsicht vollzog sich bis 1819 offenbar ein bemerkenswerter Wandel, der nahelegt, nach den Ursachen dieser Veränderung bereits im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu forschen. Drittens darf nicht undifferenziert von der ländlichen Bevölkerung gesprochen werden. Bäuerliche Hofbesitzer und land-

⁴ Zur Bedeutung antisemitischer Haltungen als entscheidender Ursache *sui generis* dagegen Stefan Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815–1848/49)*, Frankfurt/M. 1993; Jacob Katz, *Die Hep-Hep-Verfolgungen in Deutschland 1819*, Berlin 1994.

⁵ John Thebault, *Coping With the Thirty Years War. Village and Villagers in Hesse-Kassel 1600–1680*, Ann Arbor 1987; Gerhard Menk, Die „zweite Reformation“ in Hessen-Kassel. Landgraf Moritz und die Einführung der Verbesserungspunkte, in: Heinz Schilling (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „zweiten Reformation“*, Gütersloh 1986, S. 154–183; Robert von Friedeburg, Herren, Juden und Pfarrer. Die ‚Samuel-Stelle‘ (1. Sam. 8, 11 ff. und 1. Sam. 12) und antijüdische Ressentiments im sozialen Konflikt zwischen Pfarrer, Landgemeinde und adliger Herrschaft nach dem Dreißigjährigen Krieg, in: Dieter Breuer u. a. (Hrsg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barocks*, Wolfenbüttel 1995, S. 175–189; als Gegenbeispiel zu Franken vgl. Rudolf Endres, Ein antijüdischer Bauernaufstand im Hochstift Bamberg 1699, in: *Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 117* (1981), S. 67–87. Übergriffe in den 1880er Jahren sind dokumentiert beispielsweise im Hessischen Staatsarchiv Marburg, Bestand 180 Ziegenhain, Nr. 2944, Volksbelustigungen im Kreise (alle Belege entstammen dem Hessischen Staatsarchiv Marburg, künftig: StAM); vgl. zu den Hochburgen antisemitischer Parteien im Regierungsbezirk Kassel, dem früheren Kurhessen, Thomas Klein, *Provinz Hessen-Nassau und Fürstentum Waldeck-Pyrmont*, in: Walter Heinemeyer (Hrsg.), *Das Werden Hessens*, Marburg 1986, S. 565–696, hier S. 609–619; Herbert Nuhn, *Wahlen und Parteien im ehemaligen Landkreis Hersfeld. Eine historisch-analytische Längsschnittstudie*, Darmstadt 1990; David Peal, *Anti-Semitism and Rural Transformation in Kurhessen. The Rise and Fall of the Böckel-Movement*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York 1985; zu den frühen 1930er Jahren Jürgen W. Falter, *Hitlers Wähler*, München 1991, S. 160–161: In den Kreisen Frankenberg und Ziegenhain gaben der NSDAP in der Novemberwahl von 1932 je 58,1% der Wahlberechtigten ihre Stimme, im Kreis Ziegenhain im März 1933 70,8%.

arme Parzellenbesitzer waren in den hessischen Gemeinden zwar häufig gleichberechtigte Haushaltsvorstände, die Seite an Seite die Gemeindevorstände wählten. Sie befanden sich jedoch über die Nutzung der Gemeindeländereien und die Beanspruchung der Armenunterstützung der Gemeinden seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in zunehmend schärferen Konflikten. Die Bauern unterstützten daher Unbotmäßigkeiten gegenüber der Obrigkeit nur so lange, wie diese nicht auf ihren eigenen Besitzstand und ihre eigene Machtstellung innerhalb der Gemeinden überzugreifen drohten. Während in den Gemeinden des Kreises Ziegenhain zumeist genügend Bauern lebten, um eine bäuerliche Gemeindeführung zu gewährleisten, wurden die überwiegend von Landarmen bevölkerten Dörfer des Kreises Eschwege häufiger auch von diesen landarmen Haushaltsvorständen angeführt.

Vor diesem Hintergrund läßt sich nach den Gründen für die im 19. Jahrhundert gewachsene Bedeutung von Übergriffen gegen die jüdischen Nachbarn fragen. Die bayerischen und die badischen Gemeindebewohner, die sich in Petitionen gegen die Emanzipationsgesetzgebung des Königreichs Bayern bzw. die Reformbestrebungen im Großherzogtum Baden wandten, gaben nicht zuletzt als Grund für ihren Widerstand an, den ortsansässigen Juden dürfe nicht der Zugriff auf die Gemeindefressourcen ermöglicht werden. An diesen Hinweis wird im folgenden die Konkretisierung der oben gestellten Fragen geknüpft. Falls sich antisemitische Haltungen bereits im 18. Jahrhundert unter der breiten Bevölkerung entwickelten, welche die Beteiligung dieser Bevölkerung an den Ausschreitungen von 1819, 1830 und 1848 erklären können, speisten diese sich u. a. auch aus der Verteidigung gemeindlicher Ressourcen gegen Reformen der Obrigkeit, welche neuen Personengruppen den Zugriff auf diese Ressourcen ermöglichte? Läßt sich die Virulenz solcher Ressentiments auch als ein Aspekt der Auseinandersetzung zwischen Obrigkeit und Gemeinde verstehen⁶?

Die Landgrafschaft Hessen (seit 1803 Kurfürstentum) zählte zu den mittleren deutschen Territorien. Ihre *privilegia de non appellando* und ihre Armierung stärkten den Arm der Obrigkeit gegenüber einer durch Steuern und Dienste bis zum Beginn der Ablösung nach 1848 besonders stark belasteten Bevölkerung⁷. Die christ-

⁶ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M. 1955, S. 46; Peter Pulzer, *Jews and the German State. The Political History of a Minority 1848–1933*, Oxford 1992; James F. Harris, Public Opinion and the Proposed Emancipation of the Jews in Bavaria in 1849–1850, in: *Year Book XXXIV of the Leo Baeck Institute*, London 1989, S. 67–80, hier S. 76; R. Heuser, *Die Bedeutung des Ortsbürgerrechtes für die Emanzipation der Juden in Baden 1807–1831*, Heidelberg 1971.

⁷ Zum Ausgleich zwischen Ständen und Fürst von 1655 vgl. Günter Hollenberg (Hrsg.), *Hessen-Kasselische Landtagsabschiede 1649–1798*, Marburg 1989, Einleitung S. XXXII und Text Nr. 12, S. 57–66; zur Lage im 18. Jahrhundert vgl. Robert von Friedeburg, „Reiche“, „Geringe Leute“ und „Beamte“: Landesherrschaft, dörfliche „Factionen“ und gemeindliche Partizipationen 1648–1806, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 23 (1996), H. 2, S. 219–265; zum 19. Jahrhundert vgl. Rainer Koch, Die Agrarrevolution 1848. Ursachen – Verlauf – Ergebnisse, in: Dieter Lange-wiesche (Hrsg.), *Die deutsche Revolution von 1848/49*, Darmstadt 1983, S. 362–394; Dieter Lange-wiesche, Die Agrarbewegung in den europäischen Revolutionen von 1848, in: Jürgen Heideking u. a. (Hrsg.), *Wege in die Zeitgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerhard Schulz*, Berlin 1989, S. 275–289.

liche ländliche Bevölkerung wurde durch diesen Druck zusammengeschweißt. Sie bemühte sich insbesondere um die Verteidigung ihrer Zugriffsrechte auf die umfangreichen Wälder des Landes, deren Holzungen und Weidemöglichkeiten gerade für die ärmeren Dorfbewohner von existentieller Bedeutung waren. Die Bedeutung dieser dörflichen Ressourcen und des Zugriffsrechts auf diese nahm im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts dramatisch zu. Die Zunahme der Bevölkerung ließ den Anteil der Landarmen und Landlosen anschwellen. Gerade diese Gruppe bedurfte der dörflichen Ressourcen, und zwar umso mehr, als sich die wichtigste nichtagrarische Einkommensquelle, die Leinweberei, seit der Besetzung Hessens durch französische Truppen in einem von kurzfristigen Erholungen unterbrochenen Niedergang befand, der zwischen den 1830er und 1840er Jahren seinen Abschluß fand. Der Einfluß dieser Landarmen auf die Gemeindebelange, der bereits im 18. Jahrhundert nicht unterschätzt werden darf, wurde durch das Wahlrecht von 1831 bzw. 1848 erweitert. Bereits 1831 erhielten die – formal – selbständigen Hausbesitzer unter den Landarmen das Wahlrecht, 1848 sogar die landlosen Mieter⁸.

Obwohl sich durch die Zunahme der Landarmut der Streit zwischen Bauern und Landarmen um Armenhilfe und die Nutzung der Gemeindeländereien verschärfte, bestimmte dieser Streit doch nicht direkt die dörfliche Öffentlichkeit. Vielmehr standen sich die Angehörigen unterschiedlich privilegierter Gruppen innerhalb der Landgemeinde gegenüber. Die Unterscheidung in adlige und landesherrliche Gerichts- bzw. Grunduntertänige mit unterschiedlichen Verpflichtungen blieb mit Bezug auf die agrarischen Lasten bis zum Ende der Ablösung über 1848 hinaus von Bedeutung. Die Unterscheidung in die Beisitzer minderen Rechts und die vollberechtigten Haushaltsvorstände wurde durch die Gemeindereform nach der Revolution von 1830 aufgebrochen. Von großer Bedeutung blieb jedoch die Unterscheidung in die Nutzungsberechtigten der dörflichen Gemeinheiten, insbesondere des Waldbestandes, die sich als besonders privilegierte Gruppe aus den Ortsbürgern bereits zwischen dem Ende des 18. und dem Beginn des 19. Jahrhunderts herausgeschält hatten, und den Ortsbürgern ohne diesen Anspruch. Die Nutzungsberechtigten verteidigten zwischen den 1830er und 1880er Jahren ihr Privi-

⁸ Elisabeth Harder-Gersdorff, Leinenregionen im Vorfeld und als Vorläufer der Industrialisierung, in: Hans Pohl (Hrsg.), *Gewerbelandschaften vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1986, S. 203–253; Ottfried Dascher, *Das Textilgewerbe in Hessen-Kassel vom 16. zum 19. Jahrhundert*, Marburg 1968, S. 153–165; Robert von Friedeburg, Adel, Staat und ländliche Gesellschaft in den neupreußischen Gebieten. Das Beispiel des ehemaligen Kurhessen 1867–1914, in: Kurt Adamy (Hrsg.), *Adel und Staatsverwaltung in Brandenburg im 19. und 20. Jahrhundert. Ein historischer Vergleich*, Berlin 1996, S. 345–366; ders., Bauern und Tagelöhner. Die Entwicklung gesellschaftlicher Polarisierung in Schwalm und Knüll im Gewand der traditionellen Dorfgemeinde 1737–1855, in: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 39 (1991), S. 44–68; ders., Heimgewerbliche Verflechtung, Wanderarbeit und Parzellenbesitz in der ländlichen Gesellschaft des Kaiserreiches, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 36 (1996), S. 27–50; ders., Social Structure and Migration. The Case of the Schwalm Valley, Hesse, Central Germany, 1840–1866, in: *German History* 11 (1992), S. 131–148; zum Wahlrecht Manfred Bullik, *Staat und Gesellschaft im hessischen Vormärz*, Köln 1972, S. 119ff.

leg erfolgreich erst gegen die kurhessische und dann gegen die preußische Verwaltung, die den „Gemeindenutzen“ für alle Ortseinwohner öffnen wollten, und setzten es bis zur Teilung der Gemeinheiten in der Regel erfolgreich durch. Die minderprivilegierten Einwohner beobachteten ihren Ausschluß mit Erbitterung. Vor allem die Landarmen unter den Privilegierten wollten keine neuen Nutznießer zulassen. Gegenüber den jüdischen Nachbarn lieferten die religiös begründeten Ressentiments willkommene Argumente, ihren Ausschluß zu wünschen oder zu verteidigen. Die örtlichen Schutzjuden zählten um 1800 sowohl zu den Nutzungsberechtigten als auch zu den Minderberechtigten, da der Anspruch auf die Waldnutzung in der Regel an dem Besitz bestimmter Grundstücke innerhalb der Gemeinde haftete⁹. In einigen Fällen besaßen auf dem Lande auch ortsansässige Juden solche Grundstücke. Die Verknappung des Nahrungsspielraumes durch Bevölkerungswachstum, Gewerbe- und Agrarkrisen führte deswegen nicht ausschließlich zu Spannungen zwischen arm und reich in den Gemeinden, sondern auch zu Konflikten zwischen den rechtlich definierten Gruppen um die gemeindlichen Ressourcen und zur Suche der Gemeindebewohner nach einem neuen Konsens darüber, wer von dieser Nutzung auszuschließen sei. Auf ihre jüdischen Nachbarn konnten sich dabei zwischen dem Ende des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts alle Christen, ob arm oder reich, ob privilegiert oder nicht, einigen. In dem Maße, in dem die Obrigkeit die traditionellen rechtlichen Binnendifferenzen innerhalb der Gemeinden aufhob oder aufzuheben drohte, gewannen die längst vorhandenen religiösen Ressentiments eine neue Bedeutung im Kampf gegen die Obrigkeit und zwischen den dörflichen Konkurrenten untereinander.

Das Verhältnis von Christen und Juden in den Landgemeinden läßt sich nicht ohne Rückgriff auf diesen Aspekt der agrarischen Welt verstehen, in der die Juden lebten. Land war bis weit in das 19. Jahrhundert im Verständnis der ländlichen Bevölkerung keine Ware, sondern wenigstens bis zur Verkoppelung der Flur und der Teilung der Gemeinheiten zu Beginn des 20. Jahrhunderts – so lange zog sich dieser Aspekt agrarischer Reform in vielen Teilen Deutschlands hin – Teil eines Leistungs- und Berechtigungssystems, welches durch die soziale Differenzierung gegen Ende des 18. Jahrhunderts zwar zunehmend aus den Fugen geriet, aber gerade von den ländlichen Unterschichten verteidigt wurde. Wo die ortsansässigen Juden als rechtlich vielfach diskriminierte religiöse Minorität zu diesem Berechtigungssystem Zugang bereits besaßen oder zu erhalten drohten, konnte das auf den Widerstand der anderen Interessenten treffen, für die dann die alten Ressentiments gegen die lästigen Konkurrenten umso attraktiver werden mußten. Die Emanzipationsbestrebungen der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts drohten, die ortsansässigen Juden zu gleichberechtigten Gemeindebürgern und damit auch zu Berechtigten an den Land- und Waldressourcen der Gemeinden zu machen. Die christlichen Gemeinden – und in ihnen besonders die landarmen Ortsbürger – suchten diese Entwicklung nach Kräften zu verhindern. Dabei verbanden sich pragmatische

⁹ Christoph Grimm, *Die Rechtsverhältnisse des Gemeindenutzens in Oberhessen*, Marburg 1870; Friedeburg, *Bauern* (wie Anm. 8), S. 58f.

Abwehrversuche gegen noch mehr gemeindliche Armengeldempfänger, religiös begründete Ressentiments und die Bekämpfung der Juden als besondere Untertanen der Obrigkeit zu einem spezifisch gemeindlichen Antisemitismus. Das schließt andere, komplementäre Wurzeln antijüdischer Haltungen keineswegs aus. Ebenso wenig schließt es aus, daß der spezifisch gemeindliche Antisemitismus ohne diese komplementären Momente – seien es antijüdische Argumente von Seiten der Kirche, seien es antisemitische Parolen im beginnenden Parteienkampf – nie Wirkung gezeigt hätte. Dennoch erscheint es sinnvoll, ihn in seiner Entstehung genauer zu untersuchen.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich zu diesem Zweck zunächst auf die wirtschaftliche Lage der jüdischen im Vergleich zur christlichen Landbevölkerung und auf die Veränderung der sozialen Beziehungen zwischen Juden und Christen vor dem Hintergrund der Verteidigung der gemeindlichen Ressourcen.

I

Die Studien von J. Friedrich Battenberg über „Des Kaisers Kammerknechte“ und von Karl E. Demandt über die Geschichte der jüdischen Gemeinde der Landstadt Niedenstein bilden den rechtshistorischen und landesgeschichtlichen Ausgangspunkt jeder Beschäftigung mit den hessischen Schutzjuden¹⁰. Das Recht zur Aufnahme von Schutzjuden lag in der Landgrafschaft Hessen-Kassel beim Landesherren. Aber erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts kann man davon sprechen, daß die landesherrliche Verwaltung dieses Recht auch wirklich gegenüber dem landsässigen Adel monopolisiert hatte. Die im August 1722 erstellte Liste der „unter dem Adel sitzenden Juden“ und die hessische Judenstätigkeit von 1744 sind Ausdruck dieses Bemühens der Landesherrschaft, das landesherrliche Judenregal in der Praxis durchzusetzen und zu diesem Zweck einen Überblick über diejenigen Juden zu erhalten, die als adlige Schutzjuden in den Dörfern lebten¹¹.

Auf dem Lande fand die Ansiedlung jüdischer Anwohner häufig im Verlauf des 17. Jahrhunderts statt. Dabei spielten adlige Schutzherren eine entscheidende Rolle, die entweder durch ihre Niedergerichtsbarkeit oder durch den Besitz von Land auf der Gemeindegemarkung Einfluß im Dorf besaßen. In Merzhausen und Oberaula in der alten Grafschaft (seit 1821 Kreis) Ziegenhain bestanden darüber hinaus eine Schule und eine Synagoge¹².

¹⁰ J. Friedrich Battenberg, *Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, in: *Historische Zeitschrift* 245 (1987), S. 545–599; Demandt (wie Anm. 3).

¹¹ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1104; Karl E. Demandt, *Die hessische Judenstätigkeit von 1744*, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 23 (1953), S. 292–332; A. Cohn, *Beiträge zur Geschichte der Juden in Hessen-Kassel im 17. und 18. Jahrhundert*, Marburg 1933, S. 27–28.

¹² Arnsberg (wie Anm. 3), I 213, II 71, II 147, II 149, II 442; in Frielendorf lebten bereits um 1744 Juden, nicht erst, wie Arnsberg sagt, um 1800, vgl. Demandt (wie Anm. 11).

Viele der zu Beginn des 18. Jahrhunderts auf dem Lande lebenden Juden waren wohl mit solchen verwandt, die einen Schutzbrief besaßen, hatten jedoch selber nie einen erhalten. Die Liste von 1722 führt 23 Juden auf, die einen adligen Schutzbrief besaßen, und 89 weitere, die keinen Schutzbrief beantragt oder erhalten hatten. Als von Weitershausischer Schutzjude findet sich z.B. Meyer Katz aus Merzhausen in der Liste. Die Überführung aller adligen Schutzjuden in den Status landesherrlicher Schutzjuden blieb eine Aufgabe der landesherrlichen Verwaltung im 18. Jahrhundert. Sie war schwierig, so lange die Gemeinden, und in ihnen besonders die formell landesherrlich Beauftragten, die Greben, dem Aufenthalt von Juden ohne Schutzbrief keinen Widerstand entgegensetzten. Ebenso wie bäuerliche Greben in manchen Fällen christliche Übeltäter entkommen ließen, die als Nachbarn oder ehemalige Knechte vor der Landesherrschaft geschützt wurden¹³, störte es beispielsweise die Gemeinde Willingshausen ebensowenig wie ihre adlige Herrschaft, die von Schwertzell, daß der ehemalige Schutzjude Simon Michael, dem der Schutzbrief entzogen worden war, sich dennoch bei seinem Bruder in Willingshausen aufhielt¹⁴. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts waren der Kaiser ebenso wie der Kasseler Landesherr aus der Sicht vieler ländlicher Juden weit, die adligen Schutzherren und ihre christlichen Nachbarn näher und wichtiger. Wenigstens die Willingshäuser Dorfbewohner nahmen an dieser Nachbarschaft weniger Anstoß als die Kasseler Räte.

Einen ersten Überblick über die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden bieten die Kataster der 1730er und 1840er Jahre der hessischen Landesverwaltung, die alle Haushalte – auch die ohne Land –, deren Vieh- und Landbesitz, „Hanthierung“ und Besteuerung aufnahmen¹⁵. Mit der Hilfe dieser Listen läßt sich ein grober Überblick über die wirtschaftliche Lage der Landjuden gewinnen, der durch Nachlässe einzelner Landjuden ergänzt wird. Die Judenstätigkeit von 1744 zählte beispielsweise in der alten Grafschaft Ziegenhain in Willingshausen und Merzhausen sieben Juden, fünf in Oberaula und drei in Frielendorf. In der Landstadt Ziegenhain waren ebenfalls nur sieben Ortsjuden gezählt worden. Nur ein Teil dieser Juden war auch in den Katastern verzeichnet.

Einmal abgesehen von der Ausnahme Oberaula, in der die Ortsjuden sogar kleinbäuerliche ländliche Besitztümer mit bis zu 14 Acker besaßen¹⁶, zählten die Juden in der Regel zu den Landarmen. Immerhin besaßen aber einige Parzellen, deren Besitz Zugang zum örtlichen Gemeindennutzen, also Gemeindewiesen und -wäldern, eröffnete¹⁷. In Oberaula erhielten die Juden, die entsprechende Grund-

¹³ StAM, Bestand 17e Caldern, Nr. 20: Bericht des Greben Backes an den Landrat.

¹⁴ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1258; Bestand 340 Schenk zu Schweinsberg Loshausen I: von Lüdersche Akten, Nr. 499 zum Loshausener Schutzjuden.

¹⁵ Klaus Greve/Kersten Krüger, *Steuerstaat und Sozialstruktur. Finanzsoziologische Auswertung der hessischen Katastervorbeschreibungen für Waldkappel 1744 und Herleshausen 1748*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 8 (1982), S. 295–332.

¹⁶ Ein Kasseler Acker entsprach ca. einem Viertel Hektar, vgl. Friedeburg, *Bauern* (wie Anm. 8).

¹⁷ Vgl. StAM, Bestand Kataster B1 Willingshausen, Steuertabelle 1737, Position Nr. 36 des jüdischen Viehhändlers und Parzellenbesitzers Issaac Michell.

stücke besaßen, zwei Klafter Brennholz im Jahr und durften Vieh auf der Gemeindegewiese weiden. Noch 1794, 1798 und 1799 wurde der Kauf von Grund und Boden durch Ortsjuden von Greben und Vorstehern in Oberaula, Willingshausen und Merzhausen unterstützt¹⁸. Dieser spärliche Landbesitz diente der familiären Selbstversorgung, die angesichts der Bevölkerungszunahme in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Mißernten und der Teuerungen immer wichtiger wurde¹⁹.

Der Kauf von Grund und Boden war für die Schutzjuden durch die Landesherrschaft grundsätzlich verboten worden. Von diesem Verbot konnte jedoch ein Dispens erwirkt werden, sofern ein Antrag an die Regierung in Kassel gestellt wurde, in dem insbesondere die christliche Gemeinde ihre Zustimmung zu dem Kauf dokumentierte. Die wachsende Bedeutung der naturalen Absicherung für die jüdischen Familien wird durch den rapiden Anstieg solcher Anträge auf Dispens vom Verbot des Haus- und Grundstückskaufs deutlich.

Anzahl der Anträge auf Dispens vom Verbot des Grunderwerbs²⁰

Jahrzehnt	Anzahl der Anträge auf Dispens vom Verbot des Grunderwerbs	
	absolut	pro Jahr
1751–1760	1	0,1
1761–1770	–	–
1771–1780	–	–
1781–1790	15	1,5
1791–1800	58	5,8
1800–1804	56	14,0
1813–1815	38	12,6

Die Kataster der 1840er Jahre belegen, daß die Zahl der Ortsjuden mit Grundbesitz zwar zunahm, sich aber nicht ebenso vervielfachte wie die Zahl der entsprechenden Anträge, die überdies zum großen Teil aus den Landstädten Rotenburg, Witzenhausen, Eschwege und Gudensberg kamen. In der Zeit des Königreichs Westfalen führte die Emanzipation der Juden zur Aufhebung der Haus- und Grundstückskaufverbote. Dennoch blieb die Zahl der jüdischen Grundbesitzer klein. Ihr Landbesitz übertraf nie die Größe kleinbäuerlicher Anwesen. Der Kern

¹⁸ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1138, 1139 und 1140 zu Oberaula 1794, Willingshausen 1798 und Merzhausen 1799.

¹⁹ Zu dieser Begründung für den Kauf von Landparzellen durch Juden auf dem Lande vgl. StAM, Bestand 17 II, Nr. 1139, 1796, Lohra, Amt Felsberg; zu den Mißernten und Teuerungen vgl. Ulrich Möker, *Entwicklungstheorie und geschichtliche Wirtschaft. Makroökonomische Erklärungen wirtschaftlicher Zustände und Entwicklungen der Landgrafschaft Hessen-Kassel vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, Dissertation, Universität Marburg 1971, S. 105–106, 143–145, 152–153.

²⁰ Quelle: StAM, Bestand 17 II, Nr. 1137–1144.

des Lebenserwerbs der auf dem Lande lebenden Juden blieb die „händlerische Warenvermittlung“, die auch christliche Landarme betrieben²¹.

*Landbesitz von Juden in Merzhausen, Willingshausen und Oberaula 1736–1841*²²

	Kataster 1737/47		Kataster 1841	
	N	Besitzgrößen	N	Besitzgrößen
Willingshausen	1	0,25 A	4	5 R – 3 3/8 A
Merzhausen	1	1 A	5	5 R – 4 1/2 A
Oberaula (1776)	11	5 R – 14 A	21	5 R – 9 A

N = Grundgesamtheit, R = Rute, A = Acker = ca. 0,25 ha.

Der Blick auf den Landbesitz gibt die Vermögensverhältnisse der jüdischen Bevölkerung daher nur unzureichend wieder. Die Veranlagung für die Kontribution in den Katastern der 1740er und 1840er Jahre umfaßte als Einkommens- und Besitzsteuer aber auch nichtagrarisches Einkommen. Kersten Krüger hat nachhaltig auf die Möglichkeiten hingewiesen, die die Kataster in dieser Hinsicht bieten: „Steuerkataster erfaßten die Leistungsfähigkeit im Zeitpunkt der Steuererhebung“²³. In den Katastern ist für alle ansässigen Haushaltsvorstände das Steuerkapital festgesetzt, also das steuerpflichtige Vermögen. Dessen Grundlage waren sowohl Land- und Hausbesitz als auch Vieh und nichtagrarisches Tätigkeiten. Händler und Gewerbetreibende hatten ihren Verdienst offenzulegen. Dieser sollte im Verhältnis 1:5 in Steuerkapital umgewandelt werden, genauso wie bei der Veranlagung von Einkommen aus Landbesitz. Um den Handel zu unterstützen, sollten merkantilistischen Grundsätzen gemäß Gewinne aus händlerischer Tätigkeit nur zu rund einem Zehntel als Steuerkapital herangezogen werden. Tatsächlich wurden aber z.B. in der Landstadt Waldkappel auch die Häuser nur zu einem Sechstel ihres Wertes, nicht zu einem Viertel, wie eigentlich vorgeschrieben, veranschlagt, weil die zugrundeliegenden Steuerklassen von 1680 nicht dem Anstieg der Preise für Grund und Boden entsprachen. Das veranlagte Steuerkapital in den hessischen Katastern nahm in sich also bereits Unterschiede in der Steuerbelastung auf, ist aber trotzdem ein Fingerzeig auf die wirtschaftliche Lage der verschiedenen Gruppen in den Dörfern. Die zur genaueren Untersuchung herangezogenen Gemeinden repräsentieren die Arme-Leute-Dörfer der kargen Mittelgebirge (Oberaula) und die wohlhabenderen Bauerndörfer der fruchtbaren Niederungen (Willingshausen und Merzhausen)²⁴.

²¹ Eckart Schremmer, Der südhessische Odenwald. Ein Beispiel für ein wirtschaftliches Randgebiet während der Zeit der Industrialisierung 1871–1913, in: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 27 (1979), S. 1–18, zum Begriff „händlerische Warenvermittlung“ S. 14.

²² Quelle: StAM, Kataster I, Reihen B und C Merzhausen, Willingshausen, Oberaula.

²³ Greve/Krüger (wie Anm. 15), S. 301.

²⁴ Ebda, S. 302–306; zur Typisierung und Repräsentativität der herangezogenen Gemeinden vgl. Friedeburg, *Social Structure* (wie Anm. 8); ders., *Bauern* (wie Anm. 8).

Steuerkapital von Juden und Christen in Oberaula, Willingshausen und Merzhausen 1776–1841, in Reichstalern²⁵

	Juden				Christen			
	N	range	AM	Median	N	range	AM	Median
Oberaula								
Kataster 1776								
Ortsbürger	11	37–256Rt	117Rt	94Rt	89*	11–556Rt	158Rt	143Rt
Kataster 1841								
Ortsbürger	17	45–213Rt	113Rt	116Rt	114*	1–1122Rt	176Rt	110/113Rt
Ob.+Beisitzer	21	1–213Rt	93Rt	114Rt	162*	1–1122	128Rt	83/85Rt
Willingshausen								
Kataster 1837–1841								
Ortsbürger	4	15–50Rt	35Rt	31/43Rt	71	7–1212Rt	169Rt	59Rt
Ob.+Beisitzer					85	1–1212	143Rt	42Rt
Merzhausen								
Kataster 1837–1841								
Ortsbürger	5	19–70Rt	38Rt	38Rt	82	5–1250Rt	133Rt	47/50Rt
Ob.+Beisitzer	–				96	1–1250	113Rt	39/40Rt

N = Grundgesamtheit, AM = Arithmetisches Mittel, gerundet, * = Von 116 Ortsbürgern 1776 wurde nur bei 89 das Steuerkapital angegeben; von 138 Ortsbürgern 1841 nur bei 114, von 52 Beisitzern nur bei 48.

²⁵ Quelle: StAM, Bestand Kataster (wie Anm. 22).

Es versteht sich, daß aufgrund der Veränderung des Realwertes des Geldes Vergleiche auf der Grundlage des veranlagten Steuerkapitals zwischen der Mitte des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts nur mit Vorsicht vorgenommen werden können. Es versteht sich weiter, daß aufgrund der Veranlagung von Einkommen und Besitz in Steuerklassen, wie oben berichtet und von Kersten Krüger in seinen Untersuchungen betont, Kapital und Steuerkapital nicht bei allen Besteuerten in der gleichen Relation zueinander standen. Eine grobe Einordnung der Ortsjuden in die Hierarchie aus Reichtum und Besitz in den Dörfern kann aber vorgenommen werden – vorbehaltlich der eben gemachten Einschränkungen²⁶.

In dem knappen Jahrhundert zwischen den Katasteraufnahmen fand nicht nur ein Prozeß sozialer Differenzierung, sondern geradezu sozialer Polarisierung in den Landgemeinden statt²⁷. Lebten beispielsweise in einigen Gemeinden der Grafschaft Ziegenhain schon nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges kaum mehr Kleinbauern, weil durch die Verwerfungen des Krieges die Masse des Landes an wenige Großbauern gefallen war, so verschwand auch in den anderen ober- und nordhessischen Gemeinden bis zum Vormärz die Gruppe der Kleinbauern mit 12–40 Acker weitgehend aus den Gemeinden²⁸. Dagegen nahm im Verlauf des Bevölkerungswachstums seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vor allem die Zahl der Unterschichtenhaushalte sprunghaft zu. Zwischen 61% und 84% aller Haushalte in mehreren Gemeinden des Kreises Ziegenhain besaßen 1855 weniger als vier Acker Land oder waren Mieter. Nur mehr 2–11% ließen sich der kleinbäuerlichen Besitzgruppe zurechnen. In einem Arme-Leute-Dorf wie Oberaula lebten noch die meisten Kleinbauern. Hier blieb der Anteil der kleinbäuerlichen Haushalte und der Parzellisten mit 5–39 Acker bei 11% bzw. 22%. In den wohlhabenderen Gemeinden der fruchtbaren Niederungen lagen deren Anteile nur mehr bei 2–8% bzw. bei 6–19%, zusammen nie über einem Viertel der Haushalte. Bis zu einem Viertel der Haushalte zählte dort zur Gruppe der Großbauern, die Hälfte bis zu 84% der Haushalte zählte zur Gruppe der Landarmen oder der Mieter. Die Entwicklung der Steuerkapitale der ländlichen Haushaltsvorstände spiegelt diese Entwicklung wider. Im kleinbäuerlichen Oberaula glichen sich noch 1776 das arithmetische Mittel und der Median der veranlagten Steuerkapitale, Zeichen einer gleichmäßigen Einkommensverteilung. Bis 1841 hatte die Zahl der Armen zugenommen. Das arithmetische Mittel der veranlagten Steuerkapitale lag nun höher als der Median. Noch wesentlich deutlicher war diese Differenz in besonders stark sozial differenzierten Gemeinden,

²⁶ Friedeburg, *Social Structure* (wie Anm. 8); ders., *Bauern* (wie Anm. 8).

²⁷ George Thomas Fox, *Studies in the Rural History of Upper Hesse 1650–1830*, Ph.D. Dissertation, Vanderbilt University, Nashville (TE) 1976; Cameron Munter, „Das Land der armen Leute“, *Poverty in the Marburg Region of Hesse in the Nineteenth Century*, Ph.D. Dissertation, John Hopkins University, Baltimore 1984.

²⁸ Vgl. hierzu Friedeburg (wie Anm. 5); Martin Born, *Wandlung und Beharrung ländlicher Wirtschaft. Untersuchungen zur frühneuzeitlichen Kulturlandschaftsgenese im Schwalmgebiet*, Marburg 1961; Eckart G. Franz, Von der Grafschaft zum Kreis, in: Albert Pfuhl (Hrsg.), *Der Landkreis Ziegenhain*, Stuttgart 1971, S. 39–68; zu den folgenden Zahlen zur Verteilung des Landes unter die verschiedenen ländlichen Gruppen vgl. Friedeburg, *Bauern* (wie Anm. 8).

den wohlhabenden Bauerndörfern wie Merzhausen und Willingshausen. Der Median der veranlagten Steuerkapitale lag hier bei 59 bzw. 42 Reichstalern, das entsprach jeweils dem Steuerkapital eines Parzellenbesitzes von vier bis sechs Acker (1–1,5 ha). Das arithmetische Mittel lag dagegen dreimal so hoch, gesteigert durch die Steuerkapitale der großen Bauern dieser Dörfer, die mit Gütern zwischen 75 bis 140 Acker (19–34 ha) mit 800 bis 1250 Reichstalern veranlagt wurden.

Weder bei den großen Bauern noch bei den Händlern läßt sich nun direkt vom Steuerkapital auf das tatsächlich verfügbare Einkommen schließen, und angesichts der unterschiedlichen Tätigkeiten, vor allem aber angesichts der ganz unterschiedlichen Belastungen der Bauern der großen Fahrgüter, z.B. durch Fahrdienste, bedürfte ein solcher Vergleich auch noch der Berücksichtigung zahlreicher weiterer Komponenten²⁹. Gleichwohl können einige annähernde Aussagen über die jüdischen Haushaltsvorstände gemacht werden. Deren Steuerkapital, selbst wenn man die vergleichsweise geringere Besteuerung von Händlern durch die Katasterkommissionen einbezieht, lag deutlich unter dem der Bauern. Selbst das Steuerkapital der jeweils kapitalkräftigsten jüdischen Haushaltsvorstände ging in Oberaula im 19. Jahrhundert über 200, in Merzhausen und Willingshausen über 50 Reichstaler kaum hinaus. Schon kleinbäuerliche Besitzungen von 20–30 Acker entsprachen nun, immer eingedenk der sehr unterschiedlichen Bonität der Böden, einem Steuerkapital von 200 bis 300 Reichstalern. 50 Reichstaler entsprachen dagegen einem Parzellenbesitz von vier bis sechs Acker. Selbst wenn man annähme, Steuerkapital aus Landbesitz entspräche konsequent einem Viertel des durch den Landbesitz gesicherten Einkommens, Steuerkapital aus Handel aber nur einem Siebtel des zu Grunde liegenden Vermögens³⁰, läge der wohlhabendste jüdische Einwohner in Oberaula 1776 seinem Vermögen nach etwa auf dem Niveau eines Vollbauern mit 65 Acker, 1840 aber nurmehr eines Kleinbauern mit 36 Acker. Die 50 bzw. 70 Reichstaler der wohlhabendsten Juden in Willingshausen und Merzhausen dagegen entsprachen Parzellenbesitzungen, die nicht einmal mehr kleinbäuerlich genannt werden können. Die Juden in Oberaula fristeten im besten Falle eine kleinbäuerliche, in Merzhausen und Willingshausen aber eine unterbäuerliche Existenz. Im Durchschnitt lag das jüdische Steuerkapital, umgerechnet für den Vergleich mit den christlichen Landbesitzern, kaum höher als das arithmetische Mittel in Willingshausen, nämlich bei 61 und 66 Reichstalern. Soweit diese Beispiele reichen, fristeten die Juden auf dem Lande eine ebenso marginale Existenz wie die große Mehrheit ihrer christlichen Nachbarn. Soweit an Oberaula ablesbar, verschlechterte sich die wirtschaftliche Situation der Juden auf dem Lande sogar zwischen der Mitte des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Befunde Karl E. Demandts und Paul Arnsbergs gehen in die gleiche Richtung³¹.

²⁹ Vgl. George Thomas Fox, *Peasant Incomes and Rural Social Stratification in Eighteenth Century Ebsdorf*, unveröff. Manuskript, Mc Kneese State University, Lake Charles (LA) 1993; ders., *Land Tenure, Feudalism, and the State in Eighteenth Century Hesse*, in: Richard Herr (Hrsg.), *Themes in the Rural History of the Western World*, Ames 1993, S. 99–139.

³⁰ Greve/Krüger (wie Anm. 15), S. 304–305.

³¹ Demandt (wie Anm. 3), S. 64–83 zur sozialen Differenzierung der Niedensteiner Juden; zum

Die Gründe für die Verarmung der Juden sind vielfältig. Es handelte sich bei den Juden auf dem Lande gerade nicht um jene kleine Minderheit von Hofjuden, welche von Geschäften mit dem Hofe und dem Fürsten lebten. Aus dem 18. Jahrhundert läßt sich durch zwei Nachlässe von Juden aus ländlichen Gemeinden ein Eindruck von einem Teil ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit gewinnen. Die Nachlässe des Willingshäuser Schutzjuden Hirtz Levi von 1747 und eines Loshausener Schutzjuden von 1706 geben Auskunft über ihre Kreditgeschäfte. 22 Gläubiger sind bei dem Willingshäuser Juden aufgeführt. Davon kamen zwölf aus Willingshausen, fünf aus Merzhausen und Holzburg, die restlichen fünf aus Röllshausen, Mengsberg, Flörshain, Ransbach und Wiera, alles Orte der unmittelbaren Umgebung seines Heimatortes. Drei Schuldner waren Juden, nur zehn waren männliche christliche Haushaltsvorstände, der Rest Witwen und Schwestern (6), ein Sohn und eine Tochter sowie ein Knecht, die jeweils nur geringe Summen von weniger als einem Reichstaler oder etwas Getreide geliehen hatten. Die Mehrheit der Schuldner waren Personen, die einerseits selbst für kleine Beträge auf Kredit angewiesen waren, andererseits aber nicht als Betriebsführer in der Landwirtschaft tätig waren und das Geld dafür auch nicht benötigten. Von den drei identifizierten christlichen Haushaltsvorständen waren zwei Kleinbauern mit 12 bzw. 36 Acker und ein Vollbauer mit 45 Acker. Im Gegensatz zu dem Willingshäuser Juden und seinen kleinen Krediten verlieh der Loshausener Jude an Offiziere, seinen Schutzherren von Lüder und einige Bauern und Kleinbauern Summen nie unter 12 Reichstalern, darunter mehr als 120 Reichstaler an einen Oberst und sogar 1150 an die Familie von Lüder³².

Mit der Ausnahme der von Lüder und des Offiziers gingen die Kredite beider Juden an Mitglieder der ländlichen Gesellschaft, zu der sie selbst gehörten. Der 1743 in Willingshausen verstorbene Schutzjude Hirtz Levi taucht in den Katastern von 1747 in Willingshausen leider nicht mehr auf. Der Viehhändler Isaac Michell im gleichen Ort wurde bereits 1747 kaum besser versteuert als sein tagelöhnernder

Rechenexempel des Vergleichs, bei dem das Steuerkapital der Ortsjuden mit sieben multipliziert und durch vier dividiert wird, um das entsprechende Steuerkapital eines aufgrund seines Landbesitzes besteuerten Bauern oder Parzellenbesitzers zu erhalten:

Ort	Steuerkapital des wohlhabendsten Juden	errechnetes Kapital	entsprechender Landbesitz am Ort zum gegebenen Zeitpunkt
Oberaula 1776	250	437	436 = 65 Acker
Oberaula 1840	213	373	357 = 36 Acker
Willingshausen	50	87	86 = 7 Acker
Merzhausen	70	122,5	128 = 11 Acker

Quelle: StAM, Bestand Kataster (wie Anm. 22).

³² StAM, Bestand 17 II, Nr. 1259 zu Hirtz Levi; 340 Schenk zu Schweinsberg Loshausen I: von Lüdersche Akten, Nr. 499 zum Loshausener Juden.

Nachbar³³. Legt man Dienstleistungen wie Handel und Kleinkredit vor allem für die christlichen Nachbarn der näheren Umgebung als wichtigste Tätigkeit der Juden zu Grunde, dann mußte die Verarmung der christlichen Bevölkerung auf dem Lande im Gefolge der Verheerungen des Siebenjährigen Krieges, nicht zuletzt durch Kriegskontributionen der Franzosen³⁴, der Mißernten der 1770er Jahre, der westfälischen Zeit mit ihren vielfältigen Kontributionen und Sonderbelastungen³⁵ auch die jüdischen Gemeinden treffen, die mit ihrem Einkommen mittelbar auf die Einkommensverhältnisse der Christen angewiesen waren.

Dazu kamen die vielfachen Sonderbelastungen der jüdischen Gemeinden. Sofern zu den Handelstätigkeiten der Dorfjuden schließlich auch Handel im Zusammenhang mit der Leinenverarbeitung gehört hatte, mußte auch deren schubweiser Zusammenbruch die jüdischen Händler in den 1830er bis 1840er Jahren hart treffen. Für diese Beteiligung spricht, daß es bereits 1725 zu einem Streit zwischen den Rotenburger Leineweberzünften – Rotenburg war der Kern der hessischen Leinenverarbeitung – und den örtlichen Juden um das Recht gekommen war, Handel mit Leinen zu betreiben³⁶.

Bemerkenswert ist schließlich, daß die jüdischen Gemeinden zwar ebenso wie die christlichen Gemeinden in sich sozial differenziert waren, diese Differenzierung zumindest in den drei oben aufgeführten Beispielen aber deutlich weniger stark war als unter den Christen. Gerade in einem Zeitraum der Gewerbestockungen und Mißernten erwies sich umfassender Landbesitz, trotz aller feudalen Belastungen und Dienste, als sicherere Einkommensquelle im Vergleich zu Kleinhandel oder Tagelöhneri³⁷. Die soziale Differenzierung unter den christlichen Haushaltsvorständen vollzog sich daher zwar unterschiedlich scharf, und zwar offenbar umso schärfer, je eher aufgrund der unterschiedlichen Bodenbonitäten und des variierenden Erbrechts große Höfe in einer Gemeinde entstanden und sich hielten³⁸, aber

³³ Issaac zahlte 18 Albus 3 Heller, der Tagelöhner Johann Henrich Helfferich 14 Albus 8 Heller (StAM, Kataster I Willingshausen, Steuervorbeschreibung 1737).

³⁴ Vgl. beispielsweise zur Verarmung Loshausens durch die Verheerungen des Siebenjährigen Krieges StAM, Bestand 340 Schenk zu Schweinsberg Loshausen II, Akten der Schenk zu Schweinsberg, Nr. 575: Bericht über die wirtschaftliche Not Loshausens während des Krieges 1761; zur Verschuldung der oberhessischen Gemeinde Caldern durch Kontributionsleistungen während des Siebenjährigen Krieges vgl. die Berichte des Greben Backes in StAM, Bestand 17e Caldern, Nr. 29 von 1776: Repertition wie die von dem Schulmeister Wagner zu Caldern erhobenen 301 Reichsthaler in drei Zielen bezahlt werden sollen.

³⁵ Vgl. StAM, Bestand 5, Hessischer Geheimer Rat, Nr. 144776, intus Steuern, Abgaben und Schulden der Ämter Ziegenhain, Frankenberg und Eschwege 1806 und 1815.

³⁶ Demandt (wie Anm. 3), S. 26; Emil Gröbel, Die Leineweber des Amtes Rotenburg und ihre Gewerbe in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: *ZHG* 94 (1989), S. 331–341; StAM, Bestand 17 II, Nr. 2428, Streitigkeiten der Judenschaft in Rotenburg mit der dortigen Leinenwebergilde, 1679–1725.

³⁷ Eihachiro Sakai, *Der kurhessische Bauer im 19. Jahrhundert und die Grundlastenablösung*, Melungen 1967, S. 46–60; Munter (wie Anm. 24), S. 274–279.

³⁸ Zur Typologie ländlicher Siedlungen mit Bezug auf die im 18. und 19. Jahrhundert herausgebildete Sozialstruktur vgl. Friedeburg, *Bauern* (wie Anm. 8).

doch jeweils deutlich schärfer als in der jüdischen Gemeinde. Keiner der Juden auf dem Lande reichte an die Reichsten der Dörfer, die wohlhabenderen christlichen Bauern, heran³⁹.

Der Umfang der Auswanderung zwischen den 1840er und 1860er Jahren war nicht groß genug, um grundsätzlich etwas an der ländlichen Sozialstruktur zu ändern⁴⁰. Auch in den Klassensteuerrollen der 1870er Jahre blieben 60–70% der Haushaltsvorstände gerade in den wohlhabenderen Bauerndörfern der Niederungen Landarme mit weniger als 1,25 ha oder Mieter, nur rund 20% waren Bauern oder Kleinbauern. Die jüdischen Haushaltsvorstände wurden fast ausnahmslos in der untersten Steuerklasse besteuert⁴¹. Die große Mehrheit der Landjuden sank mithin zwischen dem späten 18. Jahrhundert und der Mitte des 19. Jahrhunderts zu Landarmen ab. Vor dem Hintergrund der hier nur in groben Zügen geschilderten Entwicklung ist nun auch das Verhältnis von Juden und Christen zu verstehen, so wie es sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts veränderte.

II

Die soziale Differenzierung innerhalb der jüdischen Gemeinden war mit gemeindeinternen Konflikten verbunden, die in der Regel innerhalb der jüdischen Gemeinden ausgetragen wurden⁴². Die wesentlich schärfere soziale Differenzierung innerhalb der christlichen Landgemeinden entlud sich dagegen in Konflikten, welche die gesamte Landgrafschaft erschütterten und deren Höhepunkt die ländlichen Erhebungen von 1830 und 1848 waren. In ihnen verband sich der soziale Protest der unterbäuerlichen Schichten mit dem Wunsch der Bauern nach Ablösung der feudalen Lasten. Innerhalb der christlichen Landgemeinden führte bereits bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Besetzung des Grebenamtes mit wohlhabenderen Bauern zu einer Welle von Klagen der ärmeren Dorfbewohner gegen die Bedrückungen durch diese Dorfgreben⁴³. Vor allem die Kleinbauern klagten, die großen Bauern würden die Gemeinheiten mit ihren Schafen überweiden⁴⁴. In der Grafschaft Ziegenhain war die Monopolisierung der Gemeinheiten durch die reicheren Bauern beispielsweise schon so weit fortgeschritten, daß die Kleinbauern die Teilung der Gemeinheiten forderten. So hieß es in einer Beschwerde gegen die reicheren Bauern aus dem Amt Neukirchen 1803/04, die Beschwerdeführer seien „aufgemuntert durch das Beispiel mehrerer Gemeinden, wo die Vertheilung solcher wüsten Orte von dem ärmeren Theile gegen die reicheren Gutsbesitzer durchgesetzt wurde“, weil „dahingegen wir als der ärmere Theil der Gemeinde zwar die darauf haftenden öffentlichen Abgaben

³⁹ Fox (wie Anm. 24), S. 362–387.

⁴⁰ Friedeburg, *Social Structure* (wie Anm. 8).

⁴¹ Vgl. z.B. die Klassensteuerlisten in StAM, Bestand 180 Ziegenhain, Nr. 24 Schrecksbach, Nr. 34 Frielendorf, Nr. 67 Merzhausen, Nr. 75 Willingshausen, Nr. 8 Oberaula.

⁴² Demandt (wie Anm. 3), S. 64–83.

⁴³ Hierzu vgl. Friedeburg (wie Anm. 7).

⁴⁴ Vgl. beispielsweise StAM, Bestand 17 II, Nr. 3007.

mitentrichteten mußten, ohne jedoch auch nur den geringsten Vortheil davon zu erhalten“. Die Antragsteller machten sich durch ihr Gesuch „die reicheren Mitglieder der Gemeinde zu Feinden. Uns auf mancherley Art [dies] entgelten zu lassen, dazu fehlt es ihnen weder an Gelegenheiten noch an Mitteln“⁴⁵. Die Träger dieses öffentlichen Protestes gegen die reicheren Bauern, die Kleinbauern, verschwanden bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts jedoch aus den Gemeinden. Zurück blieben Bauern und Tagelöhner, die den Kampf um die Nutzung der Gemeinheiten und die Beanspruchung der örtlichen Armenkassen durch einen nächtlichen Kleinkrieg eingeworfener Fensterscheiben fortführten⁴⁶. Die Zugehörigkeit zu den wenigen privilegierten Nutzungsberechtigten innerhalb der Gemeinden, die sich den Anspruch auf Wald und Weide gesichert hatten, und der Ausschluß der großen Mehrheit der Gemeindebewohner von dieser Nutzung wurden zu einem Kern des Konfliktes.

Die Kataster des frühen 18. Jahrhunderts registrierten wohl die Differenzierung zwischen Ortsbürgern und Beisitzern, nicht aber die zwischen nutzungsberechtigten Ortsbürgern und dem Rest der Ortsbürger. Diese Unterscheidung bürgerte sich erst bis in die 1840er Jahre ein. Sie reflektiert die institutionelle und gewohnheitsrechtliche Absicherung der privilegierten Nutzung der gemeinen Wälder und Wiesen durch eine Minderheit, in der Regel rund ein Drittel der Ortsbürger. Die Nutzungsberechtigung haftete üblicherweise an einer Hausstätte, und schloß diejenigen Ortsbürger aus, die im Zuge des Bevölkerungswachstums hinzugekommen waren und in neuerbauten Häusern und Katen oder einfach zur Miete wohnten. Die Nutzungsberechtigten waren nicht identisch mit den reichen Bauern im Dorf, der Anteil Nutzungsberechtigter war aber unter den Bauern und Kleinbauern in der Regel wesentlich größer als unter den Unterschichtangehörigen. Der kurhessische Staat akzeptierte diesen Ausschluß vieler Ortsbürger von den Gemeinheiten keineswegs, sondern versuchte mit Polizeigewalt die Nutzung der gemeinen Wiesen durch arme Ortsbürger durchzusetzen. Er traf dabei zuweilen auf den gewalttätigen Widerstand der privilegierten Bauern⁴⁷. Die „Israelitenordnung“ von 1833, die den jüdischen Ortsbürgern ihr Anrecht auf Armenunterstützung zugestand, reihte die Juden gerade in den Augen der christlichen Unterschichten auf dem Lande in die Reihe der Konkurrenten um diese existentielle Ressource ein.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert waren die Zünfte der hessischen Landstädte die wichtigsten Gegner der Juden in der Landgrafschaft⁴⁸. Im Verlauf des gesamten 18. Jahrhunderts vollzog sich ein zäher Kampf zwischen den Räten der Landstädte und der Landesherrschaft um die Genehmigung von Kaufdispensen für Ortsjuden, die Häuser in den Landstädten erwerben wollten. Die Räte versuchten, deren Genehmigung unter allen möglichen Vorwänden zu hintertreiben⁴⁹. Ihr Ziel war, den Hausbesitz der ortsansässigen Juden

⁴⁵ Vgl. StAM, Bestand 17 II, Nr. 2966.

⁴⁶ Friedeburg, *Bauern* (wie Anm. 8); Munter (wie Anm. 24), S. 234–250, 280–291.

⁴⁷ Munter (wie Anm. 24), S. 277–281.

⁴⁸ Demandt (wie Anm. 3), S. 39–40.

⁴⁹ Vgl. die zahlreichen Beispiele aus dem StAM, Bestand 17 II, Nr. 1137–1141, z.B. aus Eschwege im November 1795 (1138), Witzenhausen 1796 (1138), Witzenhausen 1801 (1140),

auf das Ghetto der ihnen zugewiesenen Straßen zu beschränken, wenn sie die völlige Vertreibung der Juden schon nicht erreichen konnten⁵⁰.

Auf dem Lande fehlte zunächst die gewerbliche oder händlerische Konkurrenz, die in den Städten sicherlich eine, wenn auch vermutlich nicht die einzige Rolle für diese Haltung spielte. In der hessischen Landschaft an der Schwalm wurden beispielsweise Anträge auf Dispens vom Hauskaufverbot noch 1787 in Frielendorf, 1789 in Oberaula und 1791 in Merzhausen anstandslos von den dörflichen Vorstehern und Greben befürwortet. Es waren eher die Räte in Kassel, die solchen Käufen skeptisch gegenüberstanden. Bereits 1768 formulierten sie in einer Verordnung: „Nachdem sich an einigen Orten bisher geäußert, daß die Juden auf dem Lande von christlichen Einwohnern Häuser gekauft, und sich dabey deren damit verknüpften Nutzungen, gleich anderen christlichen Gemeindegliedern, anmaßen wollen, darüber dann verschiedene Irrungen und Beschwerden entstanden“, solle dieses generell verboten werden⁵¹.

Illustriert werden diese Probleme z.B. im Fall der Ablehnung eines Antrages auf Dispens in der Landstadt Gudensberg, wo von den Räten in Kassel zur Bedingung gemacht wurde, das Recht des Zugriffs auf den Gemeindnutzen, der nur den Christen zu Gute kommen solle, von Häusern zu trennen, die an Juden verkauft werden sollten. Das aber wollten die Räte in Gudensberg nicht, weil, käme es erst einmal zu einer Trennung von Hausstätte und Zugriffsrecht,

„der Fall befürchtet würde, daß besonders die ärmere Classe ihre Antheile an die angrenzenden Dorfbewohner, deren Fluren sich ohnehin besonders seit den Jahren der bisherigen Theuerung durch den allmählichen Ankauf der städtischen Grundstücke beträchtlich vermehrt haben, wiederum veräußern und dadurch die auf ihre Unterstützung gerichtete Absicht wieder vereiteln würden.“⁵²

Kurz, der Magistrat von Gudensberg fürchtete um den Erhalt des sozialen Absicherungssystems Gemeindeland, welches durch den Aufkauf von Land durch die wohlhabenderen Christen bereits gefährdet worden war. Für die Regierung Kassel waren die Landgemeinde und ihr Gemeindnutzen bis ins 19. Jahrhundert hinein ebenfalls ein Teil dieses sozialen Sicherungssystems, welches sie – erfolglos – sowohl gegen die Bauern der Gemeinden als auch – erfolgreicher – gegen die Versuche der Juden, Land zu erwerben, für die christlichen Armen reservieren wollte.

mit Rückgriff auf die „unbestrittene alte Stadtobservanz“, Gudensberg 1800 (1141), Niedenstein 1815 (1144).

⁵⁰ Vgl. StAM, Bestand 17e, Nr. 142 Frankenberg: Beschwerde der Frankenberger Kaufleute gegen den ihnen von den Juden zugefügten Schaden, Ms. Ende 17. Jahrhundert; StAM, Bestand 17 II, Nr. 2428: Streitigkeiten der Judenschaft in Rotenburg mit der dortigen Leinenwebergilde, 1679–1725; vgl. die Argumentation der Witzenhäuser Amtsschultheißen im Widerstand gegen das Gesuch auf Dispens vom Kaufverbot durch Jakob Levi, es gäbe in Witzenhausen eine „besondere Judenstraße und mehrere Nebenstraßen [...], wo eigentlich die Juden wohnen sollten“ (StAM, Bestand 17 II, Nr. 1139, 1796); sowie zum Widerstand Witzenhausens gegen den Bau von Buden durch die Juden auf dem Jahrmarkt der Stadt (StAM, Bestand 17 II, Nr. 1145).

⁵¹ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1138: Verordnung von 1768.

⁵² StAM, Bestand 17 II, Nr. 1141: 1803 Gudensberg.

Aber auch andere Gründe bewegten die Räte, Zurückhaltung bei der Bewilligung von Kaufdispensen an den Tag zu legen. Juden sollten nicht zuletzt deshalb weder Ackerland noch Anteil am Gemeinland erhalten,

„da, 1, ein Jude zum Ackerbau untauglich ist, 2, dadurch von ihnen die acquisition der Feldgüter verstattet wird und diese ohne Not im Preise gesteigert werden, und den christlichen Einwohnern deren Ankauf erschwert wird, 3, in jenem Fall der auf den Gütern lastende Dienst den christlichen Einwohnern zuwächst, und wenigstens in dem Maße zur Last fällt, daß sie dadurch desto länger und öfter von ihren Landarbeiten abgehalten werden.“⁵³

Diese Behauptungen wurden 1793 und 1796 wiederholt. 1796 wurde nach langem hin und her und eindringlicher Fürbitte des christlichen Grebe und des Vorstehers dem jüdischen Petenten Herz Levi in Lohra, Amt Felsberg, erlaubt, ein Stück Land zu erwerben, um dort wenigstens seine Kuh weiden lassen zu können. Die Räte beugten sich hier dem gegen Ende des 18. Jahrhunderts mehrfach Parzellenkäufen von Juden zugrundeliegenden Argument, der Kauf von Gemüse sei unmöglich oder zu teuer und das Halten einer Kuh oder von Ziegen für den Erhalt der Familie unentbehrlich.

„Indeßen bleibt es doch bedenklich“, so die Räte zum Abschluß ihrer Bewilligung von Herz' Bitte, „den Juden den Ankauf derer Feldgüter zu gestatten, weil die Juden zum Ackerbau unfähig sind und die Feldgüter ohne Noth im Preise gesteigert werden, wenn man sie zum Ankauf derselben zulaßen wollte.“⁵⁴

Vergleichsweise wenig berührt von den aufklärerischen Überlegungen der Zeit um eine „bürgerliche Verbesserung“ der Juden⁵⁵ waren die Räte bemüht, den sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts verengenden Nahrungsspielraum auf dem Lande zu sichern und vom Lande fernzuhalten, wer immer davon fernzuhalten war. Ihre Haltung wurde dabei auch von den Reaktionen der Orts- und Amtsverwaltungen auf den Versuch der jüdischen Gemeindebewohner bestimmt, wenigstens Parzellen zu kaufen. Diese konnten noch bis ins späte 18. Jahrhundert, wie die Beispiele Friedendorf, Oberaula, Merzhausen und Lohra zeigen, trotz der zunehmenden sozialen Differenzierung auch in diesen Gemeinden, lange positiv bleiben. In vielen Gemeinden der Grafschaft Ziegenhain hatten Ortsjuden schon immer Anteil am Gemeinndenutzen gehabt⁵⁶. Isaac Michell, Viehhändler in Willingshausen, besaß beispielsweise ein solches Grundstück mit Anteil am Gemeinndenutzen⁵⁷.

Die Akzeptanz dieser teilweise aus dem 17. Jahrhundert überkommenen Beteiligung konnte unter der örtlichen christlichen Bevölkerung mit der Verknappung der Nahrung zurückgehen und war regional ohnehin unterschiedlich groß. Auf dem Lande grassierten ungebrochene abergläubische Vorstellungen von der Verun-

⁵³ Vgl. StAM, Bestand 17 II, Nr. 1138: Bescheid von 1792 an Meyer Wallach zu Ottrau.

⁵⁴ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1139, 1796.

⁵⁵ Vgl. Robert Liberles, *From Toleration to Verbesserung*. German and English Debates on the Jews in the Eighteenth Century, in: *Central European History* 22 (1990), S. 3–32.

⁵⁶ Oberschultheiß Schantz in Oberaula 1794 (StAM, Bestand 17 II, Nr. 1138).

⁵⁷ StAM, Bestand Kataster B1 Willingshausen 1737.

reinigung der christlichen Nahrung durch jüdische Nachbarn. Die nordhessische Gemeinde Herleshausen tat 1799 „unterthänig Vorstellung wegen der Judenhäuser anhäuffung“⁵⁸. Ein zum Verkauf an einen Ortsjuden anstehendes Haus stehe

„auf dem schönsten Platz allhier und hoch über der Gemeindeschenke, und dieselbige durch die Judenschlachtung und Unreinheit Schaden leidet, dieweilen der Geruch von der Schlachtung ins Bier ziehet und selbiges davon verdirbet. Zum 2. sind 6 Schutzjuden allhier und haben in letzter Zeit vier Häuser angekauft, da allemahl die Christen darum gehandelt, die Juden aber jedes Mal die Christen übersetzt [...]“

Darüber hinaus brächen in den jüdischen Häusern ständig Feuersbrünste aus und ehemalige Soldaten würden durch die Juden um ihre Häuser gebracht. Der Bericht des zuständigen Justizars Scheffer widerlegte alle diese Behauptungen. In keinem Fall seien Christen beim Kauf überboten worden, alle Hausverkäufe an Juden seien ordnungsgemäß zuvor veröffentlicht worden, es gäbe keine ehemaligen Soldaten in Wohnungsnot, Feuer seien nur in den christlichen Wohnungen ausgebrochen, das in Frage stehende Haus stehe zwar mitten im Dorf, besitze aber Ableitungen genug, um beim Schlachten abfallendes Blut zu entsorgen, eine Verunreinigung sei in keinem Falle zu befürchten, kurz,

„wenn die Unreinigkeiten vom Schlachten dem Bier und Schenke Nachtheil bringen sollte, so müßte dieses von der zu dieser Gemeindeschenke gehörigen Miststelle geschehen, selbige lieget gerade vor der Kellertüre, darinnen alle Unreinigkeiten von des Wirths seinen Ställen und Schweinekoben fließt“.

Abscheu und Widerwillen des aufgeklärten Beamten gegen die unreinliche und abergläubische ländliche Bevölkerung sprechen aus seinem Bericht. In die Enge getrieben, äußerten Grebe und Vorsteher auf seine Befragung, „die Absicht der Gemeinde gehe lediglich dahin, daß der Preis der Wohnhäuser von den Juden nicht vergrößert werde“. 1793 meinte ein Jude über den dörflichen Widerstand gegen seinen Dispensantrag:

„Die meisten Einwohner dieses Ortes sind verarmt und nur einige wenige davon im Stande, auf Güter adquisitieren zu können – diese wenigen bereden sich untereinander, ein ieder nimmt 1/16 Teil – und debitor und creditores werden durch den geringen Verkauf betrogen“.⁵⁹

Möglicherweise spielte er hier auf Fälle an, in denen der Verkauf eines Hauses die Schulden seines Besitzers decken sollte und der Gläubiger ein Jude war. Diese Konstellation ist aus den Quellen freilich nur aus dieser einen Anspielung ersichtlich. Zentral war in jedem Falle der immer problematischer werdende Wunsch der Schutzjuden, sich durch Erwerb von Grund und Boden in einer Zeit steigender Nahrungsmittelpreise eine relativ sichere Existenz zu verschaffen. Die landesherrlichen Verordnungen sahen ohnehin vor, kaufwillige Christen dürften nicht überboten werden, und der Nachweis hierfür mußte durch die Juden jeweils geführt und

⁵⁸ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1140, hier auch die folgenden Zitate.

⁵⁹ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1138, 1793 in Dillich.

durch die Ortsbeamten überprüft werden. Zu einer echten Konkurrenz zwischen Christen und Juden konnte es mithin ohnehin nicht kommen.

III

Bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts führten die sozialen Spannungen auf dem Lande zur Auseinandersetzung rechtlich unterschiedlich situierter Gruppen um die Beteiligung an den Besitzständen der Gemeinden. Vorurteile gegen die jüdische Minderheit, Aberglauben und Blutsmagie wie im Fall von Herleshausen verbanden sich dann sofort. Die westfälische Zeit verschärfte alle diese Konflikte. Aufstände gegen die Konskriptionen für die westfälische Armee und der Zusammenbruch des Leinenexports sowie Hungersnöte in den davon besonders betroffenen Ämtern zwischen Eder und Werra kennzeichnen die besonders unruhige Lage in dieser Zeit⁶⁰. Das Königreich Westfalen führte parallel den Versuch einer Judenemanzipation durch, die durch die Kurhessische Regierung gleich wieder zurückgenommen und von ihr nie wieder vollständig verwirklicht wurde – die vollständige Gleichstellung der kurhessischen Juden blieb Preußen bzw. dem Norddeutschen Bund überlassen⁶¹. 1813 hob die kurhessische Regierung die Emanzipation wieder auf, 1814 verkündete sie eine eigene Emanzipationsgesetzgebung, 1816 machte sie dazu wieder Einschränkungen, vor allem Heiratsbeschränkungen gegen sogenannte „Nothändler“, 1833 wurden weitgehende Angleichungen an den christlichen Rechtsstatus vorgenommen – es blieb aber bei Maßnahmen gegen den vermeintlichen „Nothandel“ –, und 1852 wurde diese Gleichstellung wieder zurückgenommen⁶².

Dieses Hin und Her erklärte sich nicht zuletzt aus dem Lavieren der kurhessischen Regierung zwischen den Vorstellungen ihrer in der westfälischen Zeit geschulten Beamten mit aufgeklärten Zielen und den Ständen, die, ohnehin oppositionell gestimmt, im Hinblick auf die Judenemanzipation nicht zusätzlich verstimmt werden sollten. Die hessische Ritterschaft sprach sich bereits 1815 für eine Einschränkung der Emanzipation aus, allen voran die ansonsten liberalen Ritter des Schwalm-distrikts⁶³. Die Zünfte und damit die Landstädte traten ebenfalls für eine Rücknahme der westfälischen Gesetzgebung ein⁶⁴.

⁶⁰ Dascher (wie Anm. 8), S. 125–165, bes. S. 156–158; Helmut Heitzer, *Insurrectionen zwischen Weser und Elbe. Volksbewegungen gegen die französische Fremdherrschaft im Königreich Westfalen 1806–1813*, Berlin 1959, S. 106–107.

⁶¹ Demandt (wie Anm. 3), S. 25–26; Hentsch (wie Anm. 3), S. 14–17, 78–90.

⁶² Hentsch (wie Anm. 3), S. 2–17, 41–45, 50; Kropat (wie Anm. 3), S. 325–349.

⁶³ Vgl. zu deren Forderungen Helmut Seier (Hrsg.), *Akten zur Entstehung und Bedeutung des kurhessischen Verfassungsentwurfes von 1815–1816*, Marburg 1985, S. XXXVI–XXXVII und S. 42ff.

⁶⁴ Vgl. zur ähnlich gelagerten Situation in Waldeck Bernhard Brilling, *Der erste jüdische Goldschmied im Fürstentum Waldeck: Nathan Schwerin (1792–1859). Ein Kapitel aus dem Kampf um die Zulassung zum zukünftigen Handwerk*, in: Heinemann (wie Anm. 3), S. 303–324, hier S. 313–316 zum Widerstand der Briloner Bürger gegen die Aufnahme eines Juden als Bürger

Unter den ehemaligen landgräflichen, dann westfälischen, nun kurfürstlichen Beamten mehrten sich demgegenüber die Stimmen, welche einer rechtlichen Verbesserung der Juden zumindest aufgeschlossen gegenüberstanden und die in dieser Haltung möglicherweise durch ihre Erfahrungen in der westfälischen Zeit beeinflusst waren. Das äußerte sich weniger im Rahmen der offiziellen Verlautbarungen und gesetzlichen Regelungen als in der Haltung der Kasseler Beamten bei Bitten hessischer Juden um Dispens zum Kauf von Grund und Boden. Angesichts der neuen kurhessischen Beschränkungen hieß es dann in einem Gutachten von 1814, daß angesichts der bürgerlichen Rechte, die den Juden nun überall zugesprochen würden, die neuen alten Gesetze „wenigstens nicht mehr mit der Strenge wie sonst“ zu handhaben seien⁶⁵:

„Die Schritte, welche fast in ganz Deutschland zur Zivilisierung der Juden gethan, sind zu verfolgen, und durch aufmerksame Erziehung in Verbindung mit der Zulassung zu den bürgerlichen Gewerben, eine so zahlreiche mit natürlichen Fähigkeiten begabte Menschen Classe“ einzugliedern, hieß es im gleichen Jahr in einem anderen Gutachten⁶⁶.

Demgegenüber hatte sich im Zeichen der sozialen Krise auf dem Lande der Widerstand der rechtlich privilegierten Gemeindeglieder, seien sie nun selber bemittelt oder nicht, gegen jeden Zugriff anderer auf die Gemeinderessourcen verstärkt. Das galt zuallererst für die Landstädte, in denen sich wie in Niedenstein oder Gudensberg das traditionelle Ressentiment gegen die jüdischen Mitbürger nur noch verschärft hatte⁶⁷. In der Visitation des Amts Ziegenhain von 1818–1820⁶⁸ führten die Metzgermeister über die jüdische Fleischverkaufskonkurrenz Beschwerde, durch die ihnen die „Nahrung entzogen“ würde⁶⁹. Daneben erschienen elf Beschwerden wegen jüdischen Wuchers⁷⁰ und eine wegen der Beteiligung von Juden am Gemeindeland⁷¹. Sogar in Gemeinden mit einer traditionell besonders offenen Haltung gegenüber jüdischen Grundstückskäufen im 18. Jahrhundert kam es nun zu Spannungen⁷². In Oberaula waren die jüdischen Mitbewohner beispielsweise trotz der zurückhaltenden Einstellung der Kasseler Räte „von jeher“ Haus- und Grundbesitzer und hatten deshalb auch einen Zugriff auf die Gemeinheiten. Noch 1837 wurde dort der Bau einer neuen Synagoge vollendet⁷³. Als die Ehefrau

und Handwerker. Der vom Hof begünstigte jüdische Handwerker mußte schließlich als preußischer Staatsbürger geführt werden. Vgl. auch Volker Berbüsse, *Geschichte der Juden in Waldeck. Emanzipation und Antisemitismus vor 1900*, Wiesbaden 1990.

⁶⁵ Vgl. StAM, Bestand 17 II, Nr. 1144, 1814, Ms., S. 26.

⁶⁶ Ebda, S. 18.

⁶⁷ Demandt (wie Anm. 3); StAM, Bestand 17 II, Nr. 1744, S. 296–297.

⁶⁸ Vgl. StAM, Bestand 17 II, Nr. 2916.

⁶⁹ Ebda, S. 50.

⁷⁰ Ebd., *protocollum speciale* 30, S. 146.

⁷¹ Ebda, *protocollum speciale* 40, S. 158.

⁷² Vgl. beispielsweise Cohn (wie Anm. 11), S. 17 zu den erst 1798 beginnenden Streitigkeiten um die Nutzung der Gemeindeländereien in Oberaula.

⁷³ Arnsberg (wie Anm. 3), S. 149.

des Meyer Wallach 1848 um Armenunterstützung nachkam, wandte der Ortsvorstand ein,

„will also Meyer Wallach nur von den Christen ernährt seyn und nicht von den Juden, die es wegen ihrer Vermögensverhältnisse besser wie die Christen können [eine Behauptung, die schlicht nicht der Wahrheit entsprach], so muß er sich auch nach den Christen richten und das Anerbieten der Gemeinde annehmen, die jetzt schon viele elternlose Kinder zu erhalten hat und noch mehrere Juden nährt, die ebenfalls sich lieber ernähren lassen, als arbeiten.“⁷⁴

Diese Argumentation war nicht spezifisch antijüdisch, sondern entsprach dem Widerstand der Ortsvorstände gegenüber allen neuen Empfängern auf der Armenliste. In einem anderen Fall trat eine christliche Gemeinde allerdings in einen Streik, um die Unterstützung der ortsansässigen Juden mit Gemeinderessourcen zu verhindern⁷⁵.

Öffentliche antijüdische Ausschreitungen kamen in jenen Gebieten vor, die besonders von dem schubweisen Zusammenbruch der Leinenverarbeitung betroffen waren und in denen die Spannungen zwischen verarmten Leinewebern und bäuerlichen Landbesitzern eine besondere Schärfe gewonnen hatten. Das waren vor allem die osthessischen Ämter. Das läßt sich bereits am Beispiel einer Gemeinde verdeutlichen, deren Vorsteher sich gegen den Synagogenbau der Juden wandten. Von den 78 Haushaltsvorständen in dem osthessischen Realteilungsdorf Völkershäusen im Kreis Eschwege war 1855 nur einer ein Vollbauer (1,3%), 11 waren Kleinbauern (14,1%), ebenfalls 11 waren Parzellisten (14,1%), aber 55 waren Landarme und Landlose (70,5%), die sich als Maurer, Tagelöhner und Leineweber durchschlugen. Das Gewicht dieser Unterschichten in der Gemeinde wird dadurch deutlich, daß von den 74 Haushaltsvorständen von 1836 nur 12 Beisitzer waren. Die Masse der Landarmen zählte also zu den politisch vollberechtigten Ortsbürgern und hatte sich zu Ortsvorstehern keinen Vollbauern, sondern einen Kleinbauern und einen Parzellenbesitzer erkoren, wählte als Bürgermeister dann aber einen von ihnen, den Landarmen Tobias Fischer⁷⁶. Neben diesem Druck auf die Besitzenden des Dorfes in der Frage der Gemeindeführung sah sich auch der Pfarrer möglicherweise vor einem Legitimationsproblem. Während es nämlich im Dorf selbst nach Meinung der Katasterbeamten „mehr Arme als Wohlhabende“ gab, war die Kirche in Völkershäusen „ziemlich wohlhabend“⁷⁷. Obwohl weder die Katasterbeamten 1836 noch die Berichterstatter des Vereins für hessische Landeskunde 1855, die jeweils einen Fragepunkt zur dörflichen Verschuldung in ihren Fragelisten mitbrachten,

⁷⁴ Vgl. StAM, Bestand 180 Ziegenhain, Nr. 2076, Oberaula, Nr. 1848.

⁷⁵ Munter (wie Anm. 24), S. 277–281.

⁷⁶ StAM, Bestand H3, Nr. 75 Wanfried; vgl. die Vorbeschreibung zu StAM, Bestand Kataster I Völkershäusen 1836, C1: Im Ort lebten 74 Handwerker, darunter alleine 35 Tagelöhner und 16 Maurer; die Informationen wurden den Katastern I Völkershäusen, 1836, C1ff., entnommen. Der Kleinbauer war Georg Schellsache, Kataster Position 11, 27 Acker, der Parzellist auf Position 59, 8 Acker. Die Angaben über die Namen von Vorstehern und Bürgermeister sind der Vorbeschreibung zu entnehmen.

⁷⁷ Vgl. die Vorbeschreibung in Kataster I, Völkershäusen, C1.

eine Verschuldung der Einwohner bei den Juden feststellten, machten sich Pfarrer und Vorsteher 1815 zu Vertretern der Unterschichten gegen die Ortsjuden:

„Die Juden sind Handelsleute und Wucherer, der Ort Völkershausen besteht größtenteils aus Handwerkern und Tagelöhnern, welche während derer Kriegsjahre sehr viel durch Einquartierung und die französische Retirade gelitten, daß mancher Einwohner seine Wohnung hat verschulden müssen [...] allein wo die Juden [...] einen so großen Tempel bauen dürfen, lehrt und bestätigt die tägliche Erfahrung unserer Nachbarschaft, daß wo dieselbe einen Tempel haben, sich viele Juden hinziehen und niederlassen, die Juden durch ihren bekannten Wucher [Wohnungen] ankaufen oder durch Miethe überteuern, und gewiß die Christen Einwohnerzahl in wenigen Jahren weit übersteigen werden.“⁷⁸

Der Pfarrer aus Völkershausen wurde noch deutlicher: „Die Anmaßungen der jüdischen Religion und ihr reger Eifer, sich besonders in Religionssachen nicht einzuschränken zu lassen sind bekannt.“⁷⁹ Der zuständige Beamte, der Amtmann von Vacha, gab sich jedoch nicht mit dem Votum von Pfarrer und Dorfoberen zufrieden, sondern ging im Fall Völkershausen sogar dem Widerstand auf den Grund, und äußerte über die Eingabe gegen den Synagogenbau:

„Man sieht es dem ganzen Machwerk unverkennbar an, daß die Beschwerde vom Zaun gebrochen ist, um Privatrücksichten dahinter zu verstecken. Um dem Kinde den Namen zu geben, bemerke ich nur: Daß die ganz unchristliche [!] von einem einzigen Mann herrührt, welcher der Judenschaft das Local zu der beabsichtigten Synagoge gern verkaufen wollte und des Handels nicht einig werden konnte.“⁸⁰

Der Fall Völkershausen läßt sich für das osthessische Bergland insgesamt verallgemeinern. In den östlichen Mittelgebirgskreisen Hessens wie Rotenburg, Spangenberg, Felsberg oder Eschwege trafen eine Reihe von Bedingungen zusammen, die die soziale Krise verschärften und die Unruhe schürten. Diese Mittelgebirgskreise waren das Zentrum der hessischen Leinenverarbeitung gewesen und daher von deren Zusammenbruch in der westfälischen Zeit und im Vormärz besonders betroffen⁸¹. Durch die Rechtsverhältnisse in den Besitzungen der hessischen Seitenlinien in der Rotenburger Quart waren administrative Maßnahmen besonders schwierig durchzuführen⁸². Die beiden zuständigen Reservatenkommissare Möller und Arstenius, Gegenstücke zu den Amtmännern in den eigentlichen kurhessischen Ämtern, suchten diese Lage durch die gezielte Verfolgung jüdischer „Nothändler“ zu steuern und der Bevölkerung zugleich einen Gegner zu präsentieren. Als „Nothändler“ galten jüdische Viehhändler, die Vieh sogleich weiterverkauften. Der Paragraph 15 der Verordnung vom 14. 3. 1816 über die Rechte der Juden kriminali-

⁷⁸ StAM, Bestand 17 II, Nr. 1144, S. 319ff.: Beschwerde der Gemeinde Völkershausen gegen den Bau einer Synagoge am Ort.

⁷⁹ Ebda, S. 385–386.

⁸⁰ Ebda, Stellungnahme des Amtmanns von Vacha, S. 424.

⁸¹ Vgl. Geißel (wie Anm. 33); Dascher (wie Anm. 8), S. 11, 123ff., 153, 160ff.

⁸² Vgl. StAM, Bestand 17 II, Nr. 1137 den Brief des Reservatenkommissars Martin vom 13. 9. 1791 mit seinen Klagen über die besonderen Arbeitshemmnisse dort.

sierte damit den bislang üblichen Viehhandel von Juden, der wie jeder andere Handel nicht auf Produktion und Selbstverbrauch, sondern auf Distribution ausgerichtet war⁸³. Daß gesetzliche Regelungen des Viehhandels für die landarmen und landlosen osthessischen Leineweber, Maurer und Tagelöhner ohnehin keine Erleichterung ihrer durch Gewerbekrise und später Zollkrieg marginalisierten Existenz versprachen, zeigt der Fall der gegen den jüdischen Synagogenbau opponierenden Gemeinde Völkershäuser im Kreis Eschwege. Dort waren von 78 Haushalten nur 19 spannfähig (24,4%). Drei Viertel der Haushalte waren vom Viehhandel nicht betroffen. Dennoch begannen gerade die Reservatenkommissare Möller und Arstenius ab 1816 die Jagd auf die jüdischen Händler. Von den 41 Fällen von Festnahmen und Strafen zwischen 1817 und 1819 wegen des nun, je nach Bewertung der Beamten, kriminellen Viehhandels, wurden allein 23 in den Ämtern Eschwege (11) und Rotenburg (12) durch Möller und Arstenius verfolgt⁸⁴. Nur 4 der 41 Anklagen und Verhaftungen erfolgten außerhalb des osthessischen Leinenbezirks mit seinen landarmen und vieharmen Unterschichten. Die großbäuerliche Gegend der ehemaligen Grafschaft Ziegenhain mit ihren Fahr- und Viehbauern und jüdischen Händlern in Ziegenhain, Merzhäuser, Willingshausen usw. erlebte nicht eine einzige Anzeige. Reservatenkommissarius Möller verstand seine Aufgabe dennoch als eine besondere Mission. Seiner Meinung nach „wimmelt[e es] vom Morgen bis zum Abend“ von jüdischen Händlern in seinem Bezirk, und „die Unterthanen sind nach wie vor der Zudringlichkeit der Juden preisgegeben“⁸⁵. Möller ging so weit, einen durch einen Bauern auf dessen Hof bestellten Juden anzuklagen, obwohl es zu einem Viehhandel dann gar nicht gekommen war. Dies ging der Kasseler Regierung dann doch zu weit. Es „steht zwar die gute Absicht des Reservatenkommissarius Rat Möller bei der von ihm getroffenen Verfügung nicht zu verkennen“, ein nach vorheriger Bestellung des Händlers durch einen Bauern erfolgter Verkauf sei aber in keinem Falle strafbar⁸⁶.

Das Motiv von Möller mag missionarischer Eifer oder Hoffnung auf Avancement gewesen sein, dem Wolfhäger „Landbereuter“ Justus Ritter ging es vor allem um seinen Anteil an den von den Juden einzuziehenden Strafgeldern, um den er sich mit dem zuständigen Amtmann stritt⁸⁷. Neben solchen fiskalischen Gründen gaben die osthessischen Beamten durch ihre Verfolgungen den Unterschichten gegenüber unmißverständlich den traditionellen landesherrlichen Judenschutz auf und präsentierten stattdessen einen Schuldigen an der sozialen Misere. Bald sollte sich zeigen, daß sie die dadurch geweckten Geister nicht mehr zu bändigen vermochten.

⁸³ Vgl. die Beschwerde durch Geisel David Hesse zu Rotenburg, eines jüdischen Händlers, gegen diese Verordnung (StAM, Bestand 17 II, Nr. 1167, S. 61ff.).

⁸⁴ Es folgten Felsberg (5), Spangenberg (4), Wolfhagen (3), Nentershausen und Melsungen je 2, Carlshafen (1), ein Fall wurde nicht zugeordnet (StAM, Bestand 17 II, Nr. 1167).

⁸⁵ Ebda, Bericht Möllers vom November 1819.

⁸⁶ Ebda, Nr. 1167: Bescheid der Kasseler Räte vom November 1818 auf Petition des Beschuldigten Kayser Mayburg.

⁸⁷ Ebda; der Streit zog sich im Dezember 1819 hin.

Bereits 1819 gingen von Osthessen antisemitische Unruhen aus. Den Auftakt bildeten Flugblätter in Fulda, die sich auf die Würzburger und Frankfurter Hep-Hep-Krawalle bezogen und in denen es hieß, „ihrewohl die Bürger der Stadt Frankfurt und Würzburg handelten, daß sie ihre Betrüger und Juden vertrieben, so halten wir für gut und diese Gelegenheit zu Nutz zu machen und sie ebenfalls hinaus zu prügeln“⁸⁸. Drohungen gerade von Unterschichtmitgliedern folgten. Ein Tagelöhner in Fulda äußerte zu einem jüdischen Kaufmann: „Wenn jetzt die Würzburger Geschichte hier losgeht, so spalte ich Dir den Kopf auseinander.“ Die Ehefrau des Kaufmanns wurde mit Steinen beworfen und Trupps junger Handwerksgesellen rotteten sich in der Nähe der Judengasse zusammen. Die Steinwürfe gingen in den folgenden Augusttagen in Fulda weiter, und ein Ladendiener äußerte, „die Juden würden bis zum nächsten Donnerstag alle fortmüssen“. Die Fuldaer Juden mußten sich in die dritten Stockwerke ihrer Wohnhäuser flüchten, um sich vor den fortgesetzten Steinwürfen zu schützen. Die Hep-Hep-Krawalle⁸⁹ breiteten sich im September bis Rotenburg aus, wo es in einem Flugblatt hieß: „Es wird öffentlich bekannt gemacht, daß die hiesigen Betrüger binnen 8 Tagen die Stadt räumen; oder es wird ein Feuer kommen, wo die Justiz nicht im Stand sein wird, es zu hemmen. Im Namen der verschworenen Bürgerschaft. Der oberste des Senats vom Fuldaström.“ Offenbar waren die antisemitischen Ressentiments in der Lage, Anschluß an Vorstellungen kollektiver politischer Repräsentation, wie utopisch diese auch immer waren, zu finden. Die Rede vom „Senat vom Fuldaström“ jedenfalls bietet einen Hinweis auf die Präsenz solcher Vorstellungen überlokalen Zusammenschlusses gegen die herrschende Ordnung. Offenbar verliehen antijüdische Ressentiments den sozialen Spannungen der Zeit bei den Unterschichten „sozialen Gehalt, Stringenz und Massenwirkung“⁹⁰, möglicherweise nicht zuletzt deswegen, weil sie im Gegensatz zu anderen Protestzielen die Unterschichten weder mit den eigenen landstädtischen oder dörflichen Honoratioren noch mit der Landesherrschaft sofort in Konflikt brachten. Ende September erreichten die Übergriffe auch das Kasseler Umland. In der Nähe Kassels drohte ein Tagelöhner in einer Schenke, „er käme bloß um deswillen hier herein, um bekannt zu machen, daß der 18. Oktober eine Schlacht sein solle, wo alle Juden geschlachtet werden sollten, er wolle auch noch in alle Wirtshäuser gehen, um es bekannt zu geben“. Auch in Nordhessen begannen Drohungen und Fensterwürfe gegen Juden um sich zu greifen. Berichte aus den Ämtern Hofgeismar, Volkmarshausen, Zierenberg, und sogar Schaum-

⁸⁸ StAM, Bestand 24a, Nr. 28 vom August 1819; hier auch die folgenden Berichte.

⁸⁹ Vgl. zu Begriff und Gegenstand Reinhard Rürup, *Die Emanzipation der Juden in Baden*, in: ders., *Emanzipation und Antisemitismus*, Göttingen 1975, S. 37–73, hier S. 51 ff.; Michael Behnen, *Probleme des Frühantisemitismus in Deutschland 1815–1848*, in: *Blätter für Deutsche Landesgeschichte* 112 (1976), S. 244–279, hier S. 268–273; Rainer Erb/Werner Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1866*, Berlin 1989, S. 217–233; Rohrbacher (wie Anm. 4).

⁹⁰ Vgl. StAM, Bestand 24a, Nr. 28; Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Heidelberg 1981, S. 372.

burg im Niedersächsischen belegen die Ausbreitung der Ausschreitungen nach Nordhessen. Sogar in Barchfeld in Ziegenhains Nachbaramt Treysa wurde neben Hep-Hep-Rufen am 18. Oktober ein Flugblatt gefunden, das drohte: „Gewisse Umstände zwingen uns, den Hundssäuen der Juden eine Galgenfrist zu gestatten. Furchtbar und alles vertilgend wird alsdann der Würgeengel über Euch schweben wie an jenem Tage zu Jerusalem.“

Die Haltung der Beamten spielte zweifellos für die Intensität offener Gewalttätigkeiten eine wichtige Rolle. Wo, wie in Volkmarsen, die Beamten sich eindeutig gegen Angriffe auf Juden einsetzten, kam es auch nicht zu solchen, obwohl die Einwohner selbst „zu deren Verhinderung doch nicht wirken werden“. Die Juden ihrerseits getrauten sich nicht, vermutete Täter anzuzeigen, um nicht neue Angriffe zu provozieren⁹¹. Wo die Beamten wie in Rotenburg und Eschwege selber den Angriff auf die Juden indirekt eröffneten, waren die Ausschreitungen am schärfsten. Die vereinzelt Hinweise auf die Täter verweisen regelmäßig auf Tagelöhner (in Fulda, Breitenbach), Ladendiener (Fulda), Gesellen (Fulda) oder Soldaten auf der Rückkehr vom Manöver (Schaumburg), also Mitglieder der Unterschichten.

1848 kam es in Osthessen erneut zu antisemitischen Ausschreitungen. In den Ämtern Rotenburg, Allendorf, Sontra und Asterode wurden im März und April Gravamina gegen die Juden formuliert, in Herleshausen, Witzenhausen und Völkershausen kam es sogar zu antisemitischen Krawallen. In Allendorf, laut Bericht der Beamten zu „zwei Drittel aus Proletariern“ bestehend, führten Tagelöhner die Fenstereinwürfe gegen die örtlichen Juden an⁹². In Witzenhausen waren „zwei rohe Schiffsknechte in die Wohnung von Israeliten eingedrungen und hatten dort Erpressungen vorgenommen, wodurch ein Volksauflauf herbeigeführt worden war“⁹³. Ebenso wie in Rotenburg wurden Fenster eingeworfen, in Rotenburg wurden darüber hinaus Häuser überfallen und geplündert. Die Bürgergarde sah den Ausschreitungen – wie bereits 1830 in Sontra – zu und schritt nicht ein. Immerhin warnte ein Bekannter den Rotenburger Juden Marius Ling. Der wurde aber bei seiner Flucht entdeckt, „überfallen, geschlagen und fortgeschoben“. Vier hinzukommende Personen suchten ihm zu helfen, konnten aber gegen die Menge nicht ankommen. Man trieb ihn „fort bis an ein Wasser, [er] wurde hineingeworfen und wieder herausgeholt und dieses wurde mehrere Male fortgesetzt“. Bei den Tätern handelte es sich aber ebensowenig wie bei den anderen Ausschreitungen um verschuldete Bauern, sondern um einen Müllerknecht, zwei Buchbinder, einen Schneidersohn, einen Seifensieder, die Tochter eines Hosenmachers und den Sohn eines Maurers, also jugendliche Unterschichtmitglieder oder Einzelhandwerker. Auch in Schwarzenborn im Amt Neukirchen in der Nähe von Ziegenhain wurden

⁹¹ So 1819 in Zierenberg.

⁹² Eckhart G. Franz, Vormärz und Revolution in den kurhessischen Landen am Werra-Strom, in: Otto Perst (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte der Werralandchaft und ihrer Nachbargebiete. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl A. Eckhardt*, Marburg 1961, S. 246–283, hier S. 263–271; Sakai (wie Anm. 34), S. 112 zu antisemitischen Unruhen in Werrakreisen; StAM, Bestand 16 VII Kl.12, Nr. 52 zu den Unruhen in Allendorf.

⁹³ Vgl. StAM, Bestand 16 VII Kl.12, Nr. 52; hier auch die folgenden Berichte.

im März 1848 die Fenster von Juden eingeworfen. Das war allerdings auch der einzige Vorfall dort. Dagegen war der Kreis Hünfeld in Osthessen ebenfalls ein Zentrum antisemitischer Ausschreitungen. Nur mit Mühe gelang es den Behörden, die Ruhe wieder herzustellen. In Burghaun, einem Handwerkerort im Kreis, konnten sogar Widersetzlichkeiten gegen die Verhaftung von Randalierern erst durch einrückendes Militär überwunden werden. Erneut verbreiteten sich die Unruhen bis nach Niederhessen. Im April kam es in Eschwege und Herleshausen wieder zu Ausschreitungen: „Die in 60 Mann aufmarschierte Bürgergarde hat, statt dem Unfug zu steuern, dabei eigenhändig mitgewirkt.“ Eine Ausnahme stellte nur die Hauptstadt der alten Grafschaft Ziegenhain dar. Hier waren die ortsansässigen Juden selbst Mitglieder der Bürgergarde, und einer von ihnen verteidigte sich mit seinem Bürgergardengewehr gegen einen vereinzelt Angriff⁹⁴. Die aktive Beteiligung der nach der Revolution von 1830 aufgestellten Bürgergarden, die von der Verfassungsbewegung als Gegengewicht zum Militär des Fürsten gedacht waren, an antijüdischen Ausschreitungen in Sontra und anderen Orten zeigt jedoch, welches Ausmaß die antijüdischen Einstellungen inzwischen gewonnen hatten⁹⁵.

IV

Bis zur Revolution von 1848 waren antijüdische Krawalle zu einer ständigen Begleiterscheinung der Auseinandersetzungen zwischen ländlicher Bevölkerung und Obrigkeit nicht nur in Hessen, sondern beispielsweise auch in Baden und Franken geworden. Unterschiedliche Motivstränge trugen zu dieser Entwicklung bei. Angesichts der traditionellen Frömmigkeit der ländlichen und kleinstädtischen Bevölkerung, katholischer wie protestantischer, spielte christlicher Antijudaismus sicherlich eine bedeutende Rolle. Aufgrund der besonderen Konzentration der Ausschreitungen in einzelnen Gebieten, ihrem Ausbleiben oder weitgehenden Fehlen in anderen, muß aber auch nach anderen Ursachen gesucht werden.

In der Auseinandersetzung zwischen den korporativ verfaßten Landgemeinden und der Obrigkeit um Steuern und Wälder verliehen Angriffe auf ortsansässige Juden, die Symbole des Eingriffs der Herrschaft in den Gemeindeverband, den Zielen der Gemeinden offensichtlich „sozialen Gehalt, Stringenz und Massenwirkung“⁹⁶. Traditionen antijüdischer kollektiver Aktionen gab es bereits lange innerhalb der Landstädte, welche in der ländlichen Gesellschaft den relativ größten verfassungsrechtlichen Spielraum besaßen, um gegen die Einschränkungen ihrer Eigenständigkeit durch die Landesherrschaft zu protestieren. In ihnen kam es auch 1830 und 1848 zu den augenfälligsten Krawallen. Heiko Obermann hat für das

⁹⁴ Zu den Unruhen 1848 in Ziegenhain vgl. Karl-Heinz Wallach, *Erinnerungen an die Jugendjahre in Treysa*, in: Alfred Höck (Hrsg.), *Judaica Hassiaca*, Gießen 1979, S. 14–18, hier S. 14; zu Schwarzenborn vgl. StAM, Bestand 16 VII Kl.12, Nr. 52.

⁹⁵ Vgl. die Habilitationsschrift des Verfassers (wie Anm. 1).

⁹⁶ Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel Lippe*, Heidelberg 1981, S. 372.

Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit auf die „Strukturparallelitäten“ von Obrigkeitskritik – hier an der Landesherrschaft – und antijüdischen Ressentiments hingewiesen⁹⁷, und diese lassen sich durchaus auch noch in den Landstädten der Landgrafschaft nachweisen.

Die Rhetorik dieser Angriffe integrierte insbesondere die Unterschichten in die Besitzhierarchien ihrer Gemeinden. In Kurhessen standen die durch den Niedergang der Leinenverarbeitung besonders betroffenen Gebiete und ihre Unterschichten im Brennpunkt des Geschehens, nicht die viehbesitzenden Bauern der alten Grafschaft und des späteren Kreises Ziegenhain. Vor allem, wenn leitende Beamte durch ihr Verhalten den landesherrlichen Judenschutz aufgaben und wie die Reservatenkommissare zur Jagd auf jüdische Händler vorangingen, war dies nicht zuletzt für die Unterschichten in Stadt und Land offenbar ein Zeichen, daß diese gesellschaftliche Gruppe mit verhältnismäßig geringerer Gefahr zu plündern sei als andere.

In diesem Zusammenhang ist vor allem daran zu erinnern, daß die ländliche Bevölkerung in sich vielfach rechtlich und sozial scharf differenziert war und daß die Gemeindereformen und besonders die Reform des Wahlrechts nach 1830 die daraus resultierenden Konflikte noch verschärfte, indem sie verschiedenen Gruppen der Landarmen einen größeren Handlungsspielraum gab. Auf dem Lande herrschte zwischen Bauern, Kleinbauern und Tagelöhnern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ein erbitterter Kleinkrieg um die Gemeinheiten, und die Juden bildeten in diesem Zusammenhang eine Gruppe, deren Beteiligung an diesen, selbst wenn sie bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts auf keinen Widerstand gestoßen war, nun von allen Christen gemeinsam abgelehnt wurde. Der soziale Konflikt auf dem Lande wurde in den Bahnen ausgetragen, die durch die traditionelle Agrarverfassung vorgegeben waren, und in diesen Bahnen bedeuteten die rechtliche Privilegierung der Teilnahme an den Gemeinheiten bzw. der Ausschluß von ihnen eine bedeutende Scheidelinie zwischen arm und reich. Die Juden mußten daher gerade für die ärmeren Mitglieder der Landgemeinde zu Konkurrenten um die ohnehin knappen Ressourcen werden.

Vor allem kleinstädtische Gemeinden und Gebiete, die durch gewerbliche Krisen und eine Übersetzung des traditionellen Handwerks geprägt waren, wurden zu Zentren antijüdischer Gewalttätigkeiten. Wie läßt sich der jüdische „Viehwucher“, der vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine so bedeutende Rolle in der Publizistik spielte, mit diesem Befund vereinbaren? Der Kreis Ziegenhain war ein Gebiet, in dem Viehzucht aufgrund der guten Wiesen eine bedeutende Rolle spielte⁹⁸, in dem es aber nicht zu Unruhen kam. Sieht man einmal von verstreuten Nachlässen ab, ist die Rolle des von ländlichen Juden getragenen Kreditwesens schwer abzuschätzen. Für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts läßt sich an

⁹⁷ Heiko A. Obermann, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981.

⁹⁸ Carl Heßler, *Hessische Landes- und Völkskunde. Das ehemalige Kurhessen und das Hinterland am Ausgang des 19. Jahrhunderts*, 2 Bde., Marburg 1906/07, Bd. 2, S. 331, 394–407.

Hand der Unterlagen des Landratsamtes Ziegenhain jedenfalls nachweisen, daß Zwangsversteigerungen landwirtschaftlicher Güter in der Überschuldung von Haus und Boden durch ihre unterbäuerlichen Besitzer bei Kauf oder Erbe der Parzellen wurzelten, nicht aber etwa in „jüdischem Wucher“⁹⁹.

Trotz der Erfolge des politischen Antisemitismus auf dem Lande muß man sich also davor hüten, die Gründe hierfür ausschließlich oder in erster Linie im Handels- oder Geldverleihgewerbe der Landjuden zu suchen. Auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren es im Kreis Ziegenhain gerade jene Gemeinden, in denen Juden tatsächlich lebten, wie in Oberaula, Merzhausen oder Willingshausen, die mit geringeren Mehrheiten und für weniger Wahlperioden dem politischen Antisemitismus ihre Stimme gaben als jene Gemeinden, in denen nie oder nicht mehr Juden wohnten. Die Präsenz jüdischer Nachbarn wirkte sich offenbar als Hemmung für die Wahl einer offen antisemitischen Partei aus. Anders jedoch in Frielendorf: Juden waren in Frielendorf Mitglied des örtlichen Kriegervereins, Christen hielten die Feuer ihrer jüdischen Nachbarn am Sabbat an, Juden und Christen feierten zusammen Feste¹⁰⁰. Dennoch erhielt der politische Antisemitismus dort 1898 und 1903 84% und 74% der abgegebenen Stimmen. In Oberaula dagegen, wo christliche Einwohner den jüdischen Nachbarn beim Matze-Backen halfen, blieb der politische Antisemitismus vergleichsweise schwach. Als aber der christliche Lehrer dort ein Experiment jüdisch-christlicher Koedukation in Gang setzte, kam es zum Eklat. Eine jüdische Schülerin erinnert sich an den ersten und einzigen gemeinsamen Strickunterricht in der Schule von Oberaula, der nach einer Weile von einer Kinderstimme unterbrochen wurde: „Bornella [Name der Lehrerin], es stinkt, es stinkt“. Bornella tat, als höre sie es nicht. Da schrie die ganze Mädchenschar zusammen. „Bornella, das ham die Judde getan, das ham die Judde getan“.¹⁰¹ Beim Turnunterricht der Jungen riefen die christlichen Kinder, „alle jüdischen Stinker haben den Platz zu verlassen“¹⁰¹. Wohl gemerkt, die Gemeinde war keine antisemitische Hochburg, obwohl die Antisemiten dort nur dreimal Mehrheiten erhielten, aber bald durch Konservative und Bauernbündler ersetzt wurden. Jü-

⁹⁹ Vgl. hierzu vor allem Friedrich Fabian, *Die Verschuldung der deutschen Landwirtschaft vor und nach dem Krieg*, Dissertation, Universität Leipzig 1931; Carl Hubach, Ein Beitrag zur Statistik der Verschuldung des ländlichen Grundbesitzes in Niederhessen, in: *Landwirtschaftliche Jahrbücher* 23 (1894), S. 1035–1043; daneben bietet StAM, Bestand 180 Ziegenhain, Nr. 3176 und Nr. 2335 die Grundlage für eine biographische Rekonstruktion von Karrieremustern überschuldeter Landbesitzer, welche an anderer Stelle ausführlich vorgestellt wird. Bereits jetzt läßt sich freilich sagen, daß es sich bei verschuldeten „Bauern“ tatsächlich überwiegend um parzellenbesitzende Mitglieder der ländlichen Unterschicht handelte, welche sich bereits beim Kauf der Parzelle verschuldet hatten oder diese schon überschuldet von ihren Eltern geerbt hatten.

¹⁰⁰ Leo Baeck Institute, New York (Archiv): Nachlaß Hans Brandes ME 255, Glückliche Jugend im Dorf, Ms. Manuskript, S. 28. Zu den Kriegervereinen vgl. Robert von Friedeburg, *Klassen-, Geschlechts- oder Nationalidentität? Handwerker und Tagelöhner in den Kriegervereinen der neupreußischen Provinz Hessen-Nassau 1890–1914*, in: Ute Frevert (Hrsg.), *Militär und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, S. 229–244.

¹⁰¹ Nachlaß Hans Brandes (wie Anm. 100); zur jüdisch-christlichen Koexistenz vgl. Friedeburg (wie Anm. 1).

disch-christliche Nachbarschaftlichkeit schloß die Wahl einer antisemitischen Partei nicht aus, doch wurde die Wahl einer solchen Partei im Wahlkreis Fritzlar-Homburg-Ziegenhain vor allem von solchen Gemeinden bevorzugt, in denen keine Juden lebten, in denen aber die sozialen Spannungen zwischen Bauern und Tagelöhnern im politischen Antisemitismus offenbar ein Ventil politischer und sozialer Radikalität fanden, welches die größeren Bauern gerade noch zu tolerieren vermochten¹⁰².

V

Einige Ergebnisse lassen sich aus dem bisher Dargestellten resümieren. Erstens muß die Diskussion über das Verhältnis von Juden und Christen auf dem Lande zwischen antijüdischen Ressentiments, die nach wie vor in traditionellem Aberglauben wurzeln mochten – in der Landstadt Treysa glaubten die Schüler des dortigen Gymnasiums noch 1920, daß Juden in Christenblut badeten, und das Verschwinden der christlichen Dienstmagd eines jüdischen Haushaltes löste 1905 Gerüchte über einen jüdischen Ritualmord aus, bis die geistig Verwirrte auf einem Dachboden wohlbehalten vorgefunden wurde¹⁰³ –, und den Bedingungen der Instrumentalisierung solcher Ressentiments zur Organisation gesellschaftlichen Protests unterscheiden. Traditionelle Ressentiments gab es in der städtischen ebenso wie in der ländlichen Bevölkerung ohne Zweifel, sie hinderten die Ziegenhainer Bauern bis ins späte 18. Jahrhundert jedoch nicht, den Zugriff jüdischer Ortsbürger auf den Gemeindevorteil zuzulassen und verhinderten auch nicht nachbarschaftliche Hilfeleistungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

Dagegen schuf, zweitens, in den Landstädten und im osthessischen Bergland die soziale Krise des Vormärz das Bedürfnis nach der Organisation kollektiven Protests. Eine entscheidende Strukturbedingung dieser Artikulation der scharfen sozialen Gegensätze innerhalb der christlichen Landgemeinden war, daß nicht nur die Landgemeinden, sondern auch die Landstädte mit ihren Ackerbürgern bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein rechtliche Korporationen darstellten, durch die der Zugriff auf die Gemeinderessourcen geregelt war, d.h. auf Wälder

¹⁰² Thomas Klein (Hrsg.), *Die Hessen als Reichstagswähler. Tabellenwerk zur politischen Landesgeschichte 1867–1933*, Bd. 1, Marburg 1989, S. 194: 1898 in Frielendorf 73 von 87 gültigen Stimmen, S. 199/201 von 164, S. 184 und 206 zu den Wahlen in Treysa 1887 und 1907; StAM, Bestand 180, Nr. 3227 zum Frielendorfer Kriegerverein, in dem Handelsmann David Plaut, freilich ein Veteran, Moses Moses II, auch ein Veteran, Salom Bachrach, Salom Wolff und Abraham Moses I sowie Mantel Levi, ebenfalls ein Veteran, Mitglieder waren. Möglicherweise verhalf nicht zuletzt dieser Status den Ortsjuden zur Mitgliedschaft. Zur christlich-jüdischen Nachbarschaftlichkeit vgl. H. Aschenbrenner u. a. (Hrsg.), *Spurensicherung jüdischen Lebens in Frielendorf*, o. O. 1988, S. 23–32; zu den Ausschreitungen vgl. StAM, Bestand 165, Nr. 6827: Berichte der Landräte, Band 21, Dez. 1886–Feb. 1887, Kreis Ziegenhain: Die preußische Gendamerie schüchterte die „Erregtheit“ der Menge aber laut Bericht des Landrates sofort wieder ein.

¹⁰³ Alfred Heilbronn, *Leben und Gestalten der hessischen Juden*, in: Höck (wie Anm. 96), S. 1–17, hier S. 17.

und Wiesen, auf die gerade die Landarmen besonders angewiesen waren. Diese Konstellation führte in Verbindung mit den langen Traditionen kollektiver antijüdischer Ressentiments in den Landstädten dazu, daß sich der kollektive Protest auf die Juden entlud, gegen die Übergriffe vergleichsweise schad- und gefahrlos möglich schienen und waren.

Das galt, drittens, auch für das platte Land im engeren Sinne, obschon es dort Zünfte, die in den Städten häufig die Träger öffentlicher antijüdischer Ressentiments waren, nicht gab, und die eigentlichen Viehbauern häufig ein gutes Verhältnis zu ihren jüdischen Handelspartnern hatten. Dennoch kam es auch auf dem Lande zu einer Verschärfung antijüdischer Ressentiments, und zumindest in Völkershausen waren vor allem die Unterschichten deren Träger.

Viertens stellt sich abschließend die Frage, ob angesichts der Bedeutung antijüdischer Ressentiments in der Auseinandersetzung zwischen Gemeinde und Obrigkeit von einem eigenen „gemeindlichen Antisemitismus“ gesprochen werden sollte. Ohne Frage bedarf es guter Gründe, in einer an Denominationen ohnehin reichen Forschungslandschaft neue hinzuzufügen zu wollen. Folgende Überlegung spricht dafür: Die in erster Linie ideengeschichtlich gewonnene Unterscheidung zwischen religiös motiviertem Antijudaismus und biologistisch-rassistisch begründetem modernen Antisemitismus ist durch den Nachweis zahlreicher Schattierungen und Mischformen nicht analytisch, wohl aber chronologisch problematisch geworden. Jüngere Definitionsversuche suchen sich dem Problem möglicherweise auch deshalb durch eine phänomenologische Differenzierung der unterschiedlichen Verdichtung ganz unterschiedlicher Stereotypen gegen Juden zu nähern, ohne auf die Begründungen für diese Stereotypen im Einzelnen einzugehen¹⁰⁴. Für das 19. Jahrhundert müßten möglicherweise die antisemitischen Argumentationsmuster unterschiedlicher Sozialgruppen bzw. unterschiedlicher sozialer Zusammenhänge unterschieden werden, etwa ein katholischer Antisemitismus, ein protestantisch-orthodoxer Antisemitismus, ein protestantisch-moderner Antisemitismus usw.

Es ist bekannt, daß nicht nur die *expressis verbis* antisemitischen Splitterparteien des Kaiserreiches, sondern auch die Deutsch-Konservativen und der Bund der Landwirte, aber auch die Deutschnationale Volkspartei und die NSDAP nach 1928 ihre Wählerbasis insbesondere unter der ländlichen Bevölkerung fanden. Der z. T. militante Antisemitismus dieser Gruppierungen wirkte wenigstens nicht hinreichend abschreckend auf ihre ländlichen Wähler, um sie von ihrer Wahlentscheidung abzuhalten¹⁰⁵. Wie bedeutend der Antisemitismus dieser Gruppierungen für

¹⁰⁴ Vgl. Langmuir (wie Anm. 2), S. 328 zum Antisemitismus als gespeist durch *chimerical assertions*; mit Bezug auf Langmuir jüngst Rainer Walz, Der vormoderne Antisemitismus. Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?, in: *Historische Zeitschrift* 260 (1995), S. 719–748.

¹⁰⁵ Vgl. zu diesem Problemkomplex für Hessen, Baden und Franken Robert von Friedeburg, Traditionelle Obrigkeitskritik und Antiliberalismus im modernen Parteienstaat. Ländliche Bevölkerung und die Parteien des deutschen Kaiserreiches, in: *Noticiario des historia agraria* (1997); zu Pommern Susan Baranowski, *The Sanctity of Rural Life. Nobility, Protestantism and Nazism in Weimar Prussia*, New York 1995.

die Wählerwerbung dieser Parteien tatsächlich im Einzelnen war und in welchem Verhältnis er zu den antisemitischen Ressentiments der ländlichen Bevölkerung stand, ist eine offene Frage. Ihrer Beantwortung wird jedoch nur durch eine Klärung der antijüdischen Ressentiments dieser ländlichen Wähler nahe zu kommen sein. Diese Ressentiments und ihr Kontext lassen sich als „gemeindlicher Antisemitismus“ zusammenfassen. Wenigstens in Hessen, aber auch in Baden und Franken stand die parteipolitische Aktualisierung und Instrumentalisierung traditioneller antijüdischer Ressentiments in direktem Zusammenhang mit dem Versuch der betreffenden Parteien, sich zum Sachwalter der Gemeinden gegen angebliche oder tatsächliche Feinde ihrer Lebensweise zu machen. Handfeste Konflikte der Gemeinden mit der Staatsverwaltung um Steuern und Staatsforsten zogen sich in diesem Zusammenhang bis zur Wende zum 20. Jahrhundert hin.

Die zunehmend radikaleren Protestparteien von rechts knüpften in ihrer Mobilisierung der ländlichen Bevölkerung bewußt an ältere politische Positionen an – die Böckelbewegung im hessischen Raum suchte durch die Nutzung schwarz-rot-goldener Fahnen beispielsweise an die Revolution von 1848 gegen die Obrigkeit und die Juden anzuknüpfen. Sie wandte sich dabei an Bauern und Tagelöhner gleichermaßen. Der moderne Antisemitismus der kleinen Gruppe der Funktionäre und Aktivisten dieser Parteien ist möglicherweise scharf von dem Antisemitismus in vielen Landgemeinden und Kleinstädten Mittel-, Süd- und Südwestdeutschlands zu unterscheiden, der auch im späten 19. Jahrhundert noch im Rahmen der Auseinandersetzung dieser korporativen Verbände mit dem werdenden Staat zu sehen ist. James F. Harris' Feststellung zum katholischen Bayern, „if we are to understand the origins of modern political antisemitism on the grass-roots level in the middle of the nineteenth century we must place it within the context both of the centralized state and individualized community, the former growing, the latter declining“¹⁰⁶, ist auch für das überwiegend katholische Baden und für das protestantische Kurhessen oder die protestantischen Gebiete Frankens wegweisend. Diese Auseinandersetzung ging gegen Ende des 19. Jahrhunderts allerdings ihrem Ende entgegen, hinterließ jedoch eine schwere Bürde des wie selbstverständlichen Antietatismus und Antisemitismus in den ländlichen Gemeinden. Die Entstehung dieser Konstellation geht auf die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts zurück¹⁰⁷. Die Auseinandersetzung zwischen Gemeinde und werdendem Staat im deutschsprachigen Mitteleuropa und die Rolle der Schutzjuden der Obrigkeit in diesem Konflikt spielte für die Virulenz antisemitischer Parteiparolen auf dem Lande auch gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch eine zentrale Rolle¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Harris (wie Anm. 6), S. 76.

¹⁰⁷ Harris (wie Anm. 2); Robert von Friedeburg, „Kommunalismus“ und „Republikanismus“ in der frühen Neuzeit? Überlegungen zur politischen Mobilisierung sozial differenzierter ländlicher Gemeinden unter agrar- und sozialhistorischem Blickwinkel, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 21 (1994), S. 65–91; Jürgen Kocka, Kommentar, in: Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft*, München 1993, S. 417–422, hier S. 419.

¹⁰⁸ Friedeburg (wie Anm. 104).

Antisemitismus auf dem Lande: Der Fall Hessen 1881–1895

von

JACOB TOURY

Die Themenstellung setzt voraus, daß ein Unterschied bestehe zwischen dem Antisemitismus auf den Dörfern und dem in den Städten; andererseits werden auch gewisse lokale Gegebenheiten angedeutet, die mit denen in anderen Gegenden Deutschlands nicht voll übereinstimmen. Letzteres ergibt sich schon aus der Periodisierung des Themas, in welcher eindeutig die Ära des sogenannten Bauernkönigs von Hessen, Dr. Otto Böckel, umrissen ist. Die geographische Fixierung auf Hessen ist vielleicht am fraglichsten, denn erst im Jahre 1866 wurden die Grenzen Hessens so festgelegt, wie sie zu Zeiten Böckels bestanden. Vorher gab es bis zu fünf gesonderte Staaten, einschließlich der Freien Stadt Frankfurt; zur Zeit Böckels aber bestand nur noch das Großherzogtum Hessen-Darmstadt mit seinen drei Provinzen¹, während alle anderen ehemaligen hessischen Gebiete zu Preußen gekommen waren und nun die beiden Regierungsbezirke Kassel und Wiesbaden bildeten.

Hiermit ist bereits eine Eigenheit Hessens angedeutet, nämlich der Charakter eines innerlich uneinheitlichen Flickengebietes, welches sich regional in divergierende Landschaften von Flußtälern und Mittelgebirgen (vom Odenwald im Süden bis zum Reinhardswald im Norden) unterteilt, also auch wirtschaftlich von differenzierten Charaktermerkmalen – von armseligsten bis zu recht wohlhabenden Gegenden – geprägt war.

Böckels Antisemitismus schuf sich nun gerade in den Grenzgebieten zwischen Preußen und Hessen-Darmstadt, also insbesondere um das Lahntal in den Kreisen Gießen (Hessen-Darmstadt) und Marburg (Preußen), seine hauptsächlichen Stützpunkte. Die Großstadt Frankfurt, obwohl niemals besonders judenfreundlich, stand dabei hinter den Provinzorten zurück, war sie doch weder preußischer Verwaltungssitz noch Universitätsstadt. Marburg und Gießen aber waren zumindest Universitätsstädte, und Kassel war Verwaltungssitz. Damit soll gesagt sein, daß der hessische Dorf-Antisemitismus, jedenfalls zum Teil, von den Städten auf das Land exportiert wurde und Beamte und Studenten oder minder erfolgreiche Akademiker zu seinen Verbreitern zählte.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die Dörfer im allgemeinen judenfreundlicher waren als die Städte. Man vergißt gern in relativ friedlicheren Zeiten, daß bis zur Emanzipation, also bis 1848 oder gar 1869/71, weite Landstriche und viele bedeutende Städte von ihren Obrigkeiten und/oder ihren Einwohnern ganz einfach „judenrein“ gehalten wurden und daß an Orten, an denen sie sich ansiedeln durften,

¹ Oberhessen, Starkenburg, Rheinhessen.

jedes einzelne Zugeständnis an sie², oder überhaupt ein Niederlassungsrecht, nur durch jahrzehntelanges Petitionieren, Antichambrieren und durch materielle „Ver-gütungen“³ ertrotzt werden mußte. War das Antisemitismus? Oder nur Brotneid und Schikane? Oder Ausfluß von Wirtschaftsnot?

Letztere spielte sicherlich auf dem Lande eine nicht geringe Rolle, und es bleibe unbestritten, daß die Ablehnung der jüdischen Dorfbewohner durch die bäuerliche Bevölkerung, analog ihrer wirtschaftlichen Situation, vom gutmütigen „Leben und Lebenlassen“, über Indifferenz und schweigende Ablehnung bis zur wütenden Ver-folgung periodisch mit der Konjunktur schwankte.

Insbesondere, wenn im Jahresturnus von der Fastenzeit bis zum Auferstehungs-fest die „starrsinnigen“ Juden und die Kreuzigung in den Mittelpunkt des kirchli-chen Lebens und der Predigten rückten, wenn Ritualmordgerüchte so manches weggelaufene Kind umwitterten und zu lokalen Erregungen Anlaß gaben – war das Antisemitismus? Oder religiöse Exaltiertheit oder einfach Aberglaube?

Eines jedenfalls steht fest: den Dorfgeistlichen an ihren Orten kommt zumindest ebensoviel Einwirkung auf die pro- oder antijüdische Stimmung ihrer Gemeinden zu wie dem Hofprediger Stoecker auf die Berliner Straßenszene. Das bedeutet aber, daß die konfessionelle Zusammensetzung der Dörfer und Regionen nicht ohne Einfluß auf das christlich-jüdische Verhältnis blieb. Es mag also auch von gewisser Wirkung auf die Nuancierung des Judenhasses sein, wenn die Bevölkerung eines Ortes rein katholisch, rein protestantisch oder konfessionell gemischt war. Mögli-cherweise kam auch dem prozentualen Verhältnis von Protestanten und Katholiken am Platze einiges Gewicht dabei zu; doch beim momentanen Stand der Forschung kann nichts Genaues ausgesagt werden.

Jedenfalls drückte die Konfession sich im Wahlverhalten der Bevölkerung nach-weislich soweit aus, daß Katholiken einem Antisemiten im ersten Wahlgang fast nie ihre Stimme gaben, solange ein Zentrumsmann oder ein vom Priester befürwor-te-ter Kandidat gegen ihn auftrat. In der Stichwahl jedoch zeigen die Zahlen aus Hes-sen, daß selbst in Dörfern, die nicht von Juden bewohnt waren, antisemitische Kan-didaten eine Vielzahl, wo nicht gar Mehrzahl, katholischer Stimmen auf sich verei-nigen konnten⁴.

Ein dem Zentrum nahestehender judenfeindlicher Journalist, Otto Glagau, schrieb in diesem Sinne ausdrücklich in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Der Kulturkämpfer*, daß der natürliche Kulturkampf ein Zusammengehen deutscher Katholiken und deutscher Protestanten gegen undeutsche Art und Sitte erfordere⁵. Also antiliberaler und antijüdischer Kulturpolitik oder Antisemitismus?

² In der Stadt: z.B. offene Läden, Zunftmitgliedschaft, Gewerbefreiheit; auf den Dörfern: Wei-de-, Wasser-, Holz-, Backofenrechte u.a.

³ Zuletzt (1833) das sogenannte Emanzipationsgesetz in Hessen-Kassel, das aber die mit „Not-handel“ Befäßigten ausschloß.

⁴ Ottfried Dascher, *Der politische Antisemitismus im Marburger Raum von 1887 bis 1893*, Ms. Exa-mensarbeit, Marburg 1960, Anhang, S. 94.

⁵ *Der Kulturkämpfer*, Nr. 1 (1880), hier nach der zu wenig beachteten Übersicht von Hermann Greive, *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*, Darmstadt 1983, S. 57.

Wohlgemerkt, das geschah kurz nach 1879, dem „Namenstag“ des „Antisemitismus“, nachdem die Zentrumsparlei unter Windthorst sich durch Kulturkampf und darauffolgenden „Ausgleich“ zu einer „Schlüsselstellung“ im Reichstag vorgearbeitet hatte⁶. Wird durch diese Kongruenz der Daten und Entwicklungen nicht ganz eindeutig angezeigt, daß der moderne „Antisemitismus“ – im Entfaltungsprozeß des historischen „Judenhasses“ – zum ausgesprochenen Politikum geworden ist?

Darum darf man wohl auch fragen, was denn eigentlich das Kriterium sei, durch das gelegentliche Haßreden im Dorfkrug oder gelegentliches Eindringen und Beschädigen oder Steinewerfen beim jüdischen Dorfnachbarn – alkoholisiert oder nicht – in einen „Exzeß“⁷ oder gar in den „wissenschaftlich“ explizierten und gesellschaftlich arrivierten „Antisemitismus“ umgewandelt werden.

Die Antwort lautet: Es ist die organisierte *Massen-Manipulation*, die sich durchsetzt, sobald der breiten Menge Einfluß auf politische Entscheidungen zufällt, sei es bei Unterstützung des herrschenden Systems, sei es in Opposition gegen die bestehende Ordnung. Seit der Einigung Deutschlands waren es die Wahlkämpfe, in denen Regime und Opposition einander begegneten, also quasi demokratisch und auf festgelegte Termine hin ausgerichtet agierten. Die Wahlen des Jahres 1887 in Hessen lieferten ein schlagendes Beispiel für die Wirksamkeit antisemitischer Wahlmanipulation. Während es bis dahin üblich gewesen war, daß Kandidaten hauptsächlich die Honoratioren ihres Bezirks „bearbeiteten“ und höchstens noch kurz vor den Wahlen in ein oder zwei (oft geschlossenen) Versammlungen sprachen, hatte der bis dahin fast unbekannte Böckel den Bezirk Kirchhain und Umgebung wochenlang von Dorf zu Dorf und von Versammlung zu Versammlung persönlich bearbeitet, unterstützt von Ludwig Werners Kasseler *Reichsgeldmonopol* und einer Flut von Flugblättern und Handzetteln aus dessen Druckerei. Daß Böckels Sieg seiner immer aggressiver werdenden Agitation nur noch größeren Auftrieb verlieh⁸, ergibt sich aus den Wahlergebnissen des Jahres 1890, als Hessen fünf antisemitische Kandidaten in den Reichstag entsandte. Dies war wohl der erste Sieg einer großräumig angelegten modernen, sozial und politisch gezielten Propagandawelle, zu deren wahrscheinlich wichtigster Komponente – als Generalnenner vieler divergierender Interessen – eben die integrative Parole des Antisemitismus erhoben wurde.

⁶ So kurz bei Golo Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1958, S. 416.

⁷ So der geläufige Ausdruck seit den Hep-Hep-Stürmen des Jahres 1819, wie auch später bei den Dutzenden von Judenpogromen auf den Dörfern im Frühjahr 1848.

⁸ Kurzbericht mit guten Literaturangaben bei Jacob Borut, *Jewish Defense Agitation in Germany 1890–1895*, in: *Year Book XXXVI of the Leo Baeck Institute*, London 1991, S. 65f. Für die Wahlkämpfe vgl. die reichhaltigen Sammlungen von Flugblättern und Zeitungen in der Universitätsbibliothek (künftig: UB) Marburg, VIII A 7220a, und dem Staatsarchiv Marburg, Best. 165. Werners *Reichsgeldmonopol* wurde 1890 von Böckel übernommen und *Reichsherold* benannt.

II

Politik auf dem Lande wird zwar im Dorfkrug besprochen, aber von der Stadt her gelenkt, d. h. von Beamten oder Intellektuellen, von Universität und Presse inspiriert. Auch in Hessen waren die Dörfer und die dort wohnenden Juden der Saatboden für die Einflüsse, die von außen kamen. Wie stand es nun um das eigentliche, persönliche und sachliche, Verhältnis zwischen Bauern und Juden in Hessen?

Beim Versuch, den Tatbestand durch Beispiele zu belegen, gehen die Zeugen aussagen derart auseinander, daß sich zwei einander völlig widersprechende Konzepte von hessischen (und anderen deutschen) Dorfverhältnissen aufzeigen lassen. Ein Konzept stammt aus der Feder des Pfarrers Ludwig Rudolf Oeser, der im Jahre 1859 unter dem Pseudonym Otto Glaubrecht eine Schrift unter dem Titel *Das Volk und seine Treiber* veröffentlichte. In Erzählform à la Gustav Freytag kommt da ein „guter alter“ Hofjude, Löb Hirsch, als Fürsprecher der Bauern in Konflikt mit dem „neuen“ jüdischen Einfluß auf dem Dorf, verkörpert in dem dämonischen, skrupellosen Faist, der sich zum Berater und Lenker der Bauern aufwirft, um sie zu seinem Vorteil auszunutzen. Seine Opfer, die biedereren Bauersleute Hartmann, werden schließlich vom alten Hirsch gerettet und bei sich als Auszügler aufgenommen⁹. Also *hard-luck story* mit *happy-end*? Oder geschickte Propaganda gegen den „neuen“ Juden à la Bruno Bauer oder Hermann Wagener in der *Kreuzzeitung*¹⁰? Letzteres ist insofern wahrscheinlicher, als Böckel, sobald er Ludwig Werners Zeitung unter dem Namen *Reichsherold* übernommen hatte, sofort von Glaubrechts Erzählungen einige nachdruckte.

Das war allerdings erst 1890, und inzwischen hatten ja die Juden durch die Ausdehnung der preußischen Herrschaft auf Kurhessen (1866) und durch die Nachwehen der Revolution von 1848/49 in den anderen hessischen Gebieten¹¹ zumindest theoretischen Anteil an den vollen Staatsbürgerrechten erhalten. Aber hatte es bereits zu Glaubrechts Zeiten, also vor 1859, wirklich „neue“ Juden auf den hessischen Dörfern gegeben?

In gewissem Sinne gab es sie schon seit 1848, und jetzt soll einem von ihnen das Wort erteilt werden, da seine Aussagen dem Judenbild des protestantischen Pfarrers aus Lindheim ziemlich gründlich widersprechen. Es bezeugt der auf einem Dorf bei Marburg geborene spätere Lehrer und Rabbiner Isaak Rülff, der Sohn eines Viehhändlers und Kleingrundstückbesitzers, der über die jüdische Dorfschule schließlich von der Universität Marburg approbiert und nach Memel in Amt und

⁹ Hier dargestellt nach Karl E. Demandt, Leopold v. Sacher-Masoch und der oberhessische Volksverein, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte XVIII*, Marburg 1968, S. 160ff., hier S. 178f.

¹⁰ Über Bauer und Wagener vgl. Nathan Rotenstreich, *The Bruno Bauer Controversy*, in: *Year Book IV of the Leo Baeck Institute*, London 1959, S. 3ff. und inbes. S. 27–36.

¹¹ Vgl. Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871*, Düsseldorf 1977, Tabelle M im Anhang, S. 384ff. und Index.

Würden berufen wurde¹², die neue Mobilität des Landjuden, seine Intelligenz und seine Anhänglichkeit an die Tradition¹³.

Vor der preußischen Zeit – so schreibt er¹⁴ – „hatten 90% der Juden mit schweren Sorgen zu kämpfen und vermochten nur [...] durch eine Lebensweise von der größten Einfachheit [...] die Familie zu ernähren“. Zwischen ihnen und den Dorfbewohnern bestand kaum „geselliger Verkehr“, da die beiderseitige strenge Religiosität und die Trennung „von Sprache, Sitte [...] und Gebaren“ einen solchen „kaum aufkommen“ ließen. Trotzdem bildeten sich einzelne „Freundschaften, die selbst [...] vom Vater auf den Sohn sich forterbten“. Dafür waren aber „Ehrlichkeit und Redlichkeit“, also was man im jüdischen Volksmund als „Thakif bei Goj und Jüd“ bezeichnete, die Grundbedingung. Die hessischen Juden waren jedenfalls „nicht besser und nicht schlechter, als sonstwo in Deutschland“. Vor 1866 lebten die „äusserst wenigen, teilweise sehr vermögenden Kapitalisten oft bereits in kleineren Städten, wo sie auch bedeutenden Manufaktur- und Produktenhandel betrieben, insbesondere aber dem Viehandel im Großen oblagen. Die Masse der Dorfjuden nährte sich mühselig vom Klein- und Nothandel“¹⁵, soweit das Staatsgesetz es zuließ. Mochten also in den Städten bereits einige „neue“ Kapitalisten (wie Rülff sie anstandslos nennt) unter den Juden auffallen, hatte sich der Eintritt der jüdischen Bewohner ins Bürgertum auf den Dörfern noch kaum angebahnt, obwohl sie als Hauptquelle von Kredit- und Bargeldtransaktionen eine Rolle spielten, manchmal auch dem Bauern mehr schuldeten als er ihnen.

Wenn aber

„alle Jahrzehnt ein-, zwei-, höchstens dreimal in der ganzen Gegend ein Bauerngut zur Substation kam, dann hieß es, sowohl unter Juden als auch unter Christen, das hat keiner weiter verschuldet als [...] der jüdische Kapitalist [...]. Möglich, daß die öffentliche Meinung Recht hatte, möglich, aber auch nicht; denn gewöhnlich hatte der Bauer [...] aber auch ganz unverantwortlich gewirtschaftet; er war ein Trunkenbold“, den es in die Stadt zog und der sein Gut vernachlässigte. Denn wenn er „auch nur fünf Morgen in guter Lage besaß, so war er ein vermögender Mann“¹⁶.

Das ist unbestreitbar. Aber unbestreitbar ist auch, daß in den ärmlichen Gegenden, und selbst in reicheren Regionen, hauptsächlich durch Erbteilungen eine Vielzahl nicht-lebensfähiger Kleinstgrundstücke geschaffen wurde, die einerseits Landhunger erregten, andererseits aber ungerechtfertigter Kreditgewährung bzw.

¹² Lt. Nachrufen in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Gemeindebote Nr. 40 (1. 10. 1902) und Nr. 43 (22. 10. 1902).

¹³ Ebda. Obwohl in liberalem Geist in Memel amtierend, akzeptierten ihn die russisch-jüdischen Flüchtlinge, die er jahrzehntelang umsorgte, und ließen ihn sogar vorbeten – von seinem Protozionismus ganz zu schweigen.

¹⁴ Rabbiner Dr. Isaak Rülff (Memel), Entstehung und Bedeutung des Antisemitismus in Hessen, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Nr. 19 und Nr. 20 (1890), S. 263–266, 273–277.

¹⁵ Über den „Nothandel“ vgl. Toury (wie Anm. 11), S. 75–79.

¹⁶ Rülff (wie Anm. 14), S. 264. Die Akten des ehemaligen Gesamtarchivs der deutschen Juden (jetzt in der Stiftung „Neue Synagoge Berlin Centrum Judaicum“, künftig: CJA, 1, 75 A) weisen allerdings diese Behauptung Rülffs nicht aus, wohl aber ständige gegenseitige Verrechnungen, z. B. das Rechenbüchlein des Isaak Levi (ebda, 75 A Ho 2, Nr. 1).

Kreditaufnahme Vorschub leisteten¹⁷. Um den gemeinsamen Nenner zwischen Glaubrechts dämonischen Juden und Rülfs fromm-fleißigen Dorfjuden zu finden, muß angenommen werden, daß im Grunde jede Kapitaltransaktion, die dem Bauern einen Ausweg aus der Kleinstwirtschaft ermöglichen konnte, dem Dorfpastor als Modernismus verdächtig erschien. Auch die Antisemiten sahen es später in diesem Licht, obwohl gerade Böckel anfangs auch soziale und demokratische Elemente in seine Bewegung zu inkorporieren strebte. Es ist darum vielleicht unverfänglicher, statt „Modernismus“ die Tendenz der „Verstädterung“ als Kennzeichen der jüdischen Sozialaktivität auf den Dörfern anzusetzen¹⁸.

Jedenfalls bezeichnete Rabbiner Rülff das Jahr 1866, d.h. die preußische Regierungsübernahme in Kurhessen, als den gegenüber Glaubrecht verspätet angesetzten Startpunkt für die Entfaltung von Modernismus, Kapitalismus und Verstädterung. So oder so gelangten allerdings beide zur Feststellung einer deutlich günstigeren Ausgangsposition für die nunmehr vor dem Gesetz gleichberechtigten Juden als für die hessischen Kleinbauern, deren Lage sich eher noch verschlimmerte. Es standen ihnen Steuererhöhungen ins Haus, die allgemeine Militärpflicht, der preußische Beamtenhochmut – und dann kam die deutsche Einheit, und mit ihr kamen die freien, gleichen und geheimen Wahlen. „Mit den Wahlen aber“ – schreibt Rülff – „begann das Wühlen.“¹⁹

Auch im Wirtschaftsbereich war es nun mit dem „patriarchalisch-genügsamen [...] stumpfen und trägen Ruheleben [...] zu Ende“. Neubau-Investitionen und Renovationen, auch städtische Allüren in Wohneinrichtungs- und Kleidermoden führten – bei steigenden Löhnen und höheren Haushaltskosten, bei anziehenden Kapitalzinsen und energischerer Besteuerung – zur Erschöpfung der „klingenden Münze“ in den „eisernen Kisten mit fünf Schlössern“ der Bauern. Aus Landhunger und Mithaltenwollen wurden Kredite, oft bei Juden, aufgenommen, die in der Agrarkrise seit 1876 zu wachsender Verschuldung der Bauern führten.

Zunächst lastete man der Preußenherrschaft manches von der Verantwortung dafür an. Aber da den Juden unter preußischer Herrschaft nun Handels- und Berufsfreiheit sowie Freizügigkeit und relative Sicherheit vor Beamtenwillkür garantiert schien, wurde es bald bei ihrer sparsamen Lebensweise feststellbar, daß ihr Wohlstand zunahm und ihr wirtschaftlicher Aufstieg, gegenüber dem Rückgang des Kleinbauernstandes, desto mehr ins Auge fiel. Wenn also gleichzeitig die

¹⁷ Am 5. 4. 1888 wurde im *Reichsgeldmonopol*, Nr. 302, die Regierungsstatistik der Zwangsverkäufe im Reg. Bez. Kassel 1886/87 veröffentlicht. Die 103 zwangsverkauften Grundstücke hatten eine Durchschnittsgröße von 5,1 ha, was Rülfs Ansatz rechtfertigt. Aber 43 waren Kleinstparzellen von 0,75–2 ha, während 15 über 10 ha groß waren, so daß für den Rülfschen Durchschnittssatz nur 45 übrigbleiben. Es scheint, daß das Antisemitenblatt die Statistik nicht verfälscht hat. So mag auch stimmen, daß in 30 Fällen als Grund der Subhastation „Wucher und Übervorteilung im Handel“ angegeben wurde. Kein Beweis für jüdisches Verschulden, außer dem Innuendo, wird angeführt.

¹⁸ So auch Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969, sowie die von ihm ausgehende Forschung.

¹⁹ Rülff (wie Anm. 14), S. 265.

Zwangs- und Freihandversteigerungen von Bauerngütern merklich zunahmen, konnte man nur allzu leicht diese Entwicklung gerade den Juden anlasten und das Eigenverhalten so entschuldigen²⁰.

Tatsächlich gesteht Rülff zu, daß bei Güterverkäufen „gewöhnlich Juden die Hände im Spiel“ hatten, zwar oftmals nur als Vermittler, aber zu allermeist als Selbstkäufer, um zu „parzellieren und in einzelnen Stücken zu verkaufen“. Das war zwar „ein sehr lohnendes“ und „weder ein ungerechtes noch ein wucherisches“ Geschäft, für die Juden aber „ein wahrhaft unseliges“, da es „Unwillen“, „Mißstimmung“ und „Gehässigkeit“ gegen die Juden als Gesamtheit hervorrief²¹.

Tatsächlich spielte die sogenannte „Güterschlächtere“ in der antisemitischen Propaganda auf dem Lande die große Hauptrolle, obwohl klar sein mußte, daß die Zahl der Betroffenen gering²², die der bäuerlichen und grundherrlichen Nutznießer aber recht beträchtlich war²³. Um das Bild so ausgewogen wie möglich zu halten, sei jetzt eine nichtjüdische, wohl katholische, Quelle aus Hessen zitiert. Nach den preußischen Landtagswahlen von 1888, die Böckel – wohl z.T. aufgrund des Dreiklassenwahlrechts – knapp verlor, schrieb man in der *Kölnischen Zeitung* vom 14. November 1888 wie folgt:

„[...] es ist gewiß eine Tatsache, daß hier in Hessen auf dem Lande arg gewuchert wurde, und den sehr starken Anteil der Juden mußte der Rabbiner von Kassel [...] kürzlich selber zugestehen. [...] Daran] war vor allem der Charakter der hessischen Bauern schuld, schlaff, im schlimmen Sinne konservativ, allen Unternehmungsgestes bar, ein Erbteil langer Mißregierung, vielleicht nebenbei auch des Volksstammes. Und Böckel [...] ist wie ein Feuerbrand unter die hessischen Bauern gefahren.“²⁴

Der Vorwurf des „Wuchers“ auf dem Lande, der insbesondere beim Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert – viel stärker als gegen die (damals oft verbotenen) Ländereimanipulationen – gegen das sogenannte Viehverstellen und das Viehleihen gerichtet war²⁵, wendete sich zu Ende des 19. Jahrhunderts gegen das Viehverstel-

²⁰ Ebda, S. 264–266.

²¹ Ebda, S. 273–274. Im Quellentext liegt wohl ein Druckfehler vor, der hier berichtigt ist.

²² S. Anm. 17, wo von 30 Fällen im Reg. Bez. Kassel die Rede ist. Die Antisemiten jedoch arbeiteten mit namentlichen Listen, die teils Verkäufe anprangerten, die vor Jahrzehnten erfolgt, teils aber frei erfunden waren und auch Namen von nichtjüdischen „Güterschlächtern“ enthielten; vgl. *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (1891), Nr. 5, S. 5f., (1893), Nr. 6, S. 41–44 u.v.a.

²³ Über das bäuerliche Verhalten vgl. Rülff (wie Anm. 14), S. 274.

²⁴ Zitiert bei Eugen Schmahl im Sammelband *Entwicklung der völkischen Bewegung*, Gießen 1933/34, S. 48; vgl. auch Erwin Knauß, *Der politische Antisemitismus im Kaiserreich (1871–1900)* unter besonderer Berücksichtigung des mittelhessischen Raumes, in: *Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins Gießen*, NF 53/54 (1969), S. 62 und passim.

²⁵ Vgl. insbes. Monika Richarz, *Viehhandel und Landjuden im 19. Jahrhundert*, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1* (1990), S. 66–88. Dazu (z.T. spezifisch für Hessen): *Der Wucher auf dem Lande. Berichte und Gutachten*, veröffentlicht vom Verein für Socialpolitik, Bd. 35, Leipzig 1887. Lt. letzterer Quelle, S. 220–225, scheint die Viehleihe ganz aus der Übung gekommen zu sein. Über den jüdischen „Wucherer“ im allgemeinen vgl. J. Toury (wie Anm. 11), Anhang K, S. 371–381.

len, aber auch gegen den Kauf der Ernte auf dem Halme, sozusagen nur noch peripherisch und wie aus Gewohnheit²⁶. Es scheint, daß der Nutzen, den die kapital schwächsten Bevölkerungsschichten von diesen jüdischen Wirtschaftsaktivitäten zogen, größer war als ihr Nachteil. Selbst Tagelöhner und Kleinhandwerker konnten zu Zeiten hoher Löhne einiges Kleinvieh oder eine Milchkuh bei ihrem Häuschen halten²⁷; der Kleinbauer mit Kuh strebte danach, „Ochsenbauer“ zu werden, dieser aber „will mit Pferdegespann fahren“²⁸. Der (jüdische) Viehversteller (= Kleinhändler) und Vieh(groß)händler machte es ihnen durch Kredite und Ratenkauf möglich. Allerdings mochte man es dem Juden anlasten, wenn seine Kunden ihre Zins- und Abzahlungsverpflichtungen nicht einhielten. Daß der Jude dabei – ebenso wie bei der Güterparzellierung – als Förderer der sozialen Mobilität und eines modernen Kapitalmarkt- und Kreditwesens wirkte, interessierte die Kleinbauern und Kleinhandwerker nicht im geringsten, und Böckel wollte es nicht verstehen.

So versuchte Böckel auch, Handwerkervereine in den Städten zur Stärkung seiner Bewegung ins Leben zu rufen. Gesellen und Meister sollten zu Protesten gegen jüdische Schuhfabriken und Fabrikläden in Gießen und Marburg (Fa. K. Grünbaum) sowie gegen andere nicht zunftmäßig organisierte Herstellungs- und Vertriebsmethoden aufgeboten werden. Der Erfolg entsprach aber, z.T. wegen der sozialdemokratischen Gegenparolen, in keiner Weise den Erwartungen²⁹.

III

Viel überzeugender waren dagegen die Erfolge Böckels auf dem Lande. In den Dörfern begann man nämlich, durch seine Agitation angeregt und unter Mithilfe einer zweiten charismatischen Führerpersönlichkeit, Philipp Köhler³⁰, den „Mit-

²⁶ Z.B. Flugblatt mit Karikaturen: „Wie der Deutsche sieben Mal arbeitet und der Jude neunmal dabei verdient“ (UB Marburg, Flugblattsammlung, VIII A 722oa). Über den Fruchthandel s. z.B. Austriacus (pseud.), *Österreich – ein Juwel – in jüdischer Fassung*, 2. Aufl., Berlin 1880, S. 18: [... nun hat er als Hausierer genug verdient,] „um sich auf größere Unternehmen einzulassen. Er wird Fruchthändler, [...] d.h. das Getreide auf dem Felde wird dem Bauern [...] zum halben Werte abgepreßt. Und was ist der Fruchthändler als Verkäufer? Ein ausgesprochener Betrüger.“

²⁷ Vgl. die Rechnung und Gegenrechnung von B. Flörsheim und Schreiner Ludw. Wössner in Romrod, betreffs Stallvieh und Kuhverkauf (1896), CJA, 1, 75 A R o 3, Nr. 4; Flörsheims Beruf ist als „Bankier“ in der Gemeindeliste eingetragen.

²⁸ *Der Wucher* (wie Anm. 25), S. 223, betr. Reg. Bez. Kassel.

²⁹ Das *Reichsgeldmonopol*, Nr. 200 (24. 4. 1886), polemisierte gegen Grünbaums Filialeröffnung in Marburg. Über Böckel und den Handwerkerverein vgl. *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (1892), S. 249f. Als spezifischer Handwerksagitor trat Schuhmachermeister J. Kaiser aus Hanau auf (ebda, S. 89).

³⁰ Köhler „war einer der Ersten, die furchtlos und treu zu Dr. Böckel übergangen, [...] der ihn vom Pflug hinweggeführt [...] im Kampfe um die Vorherrschaft des Deutschen Bauernbundes im Vaterlande“. Flugblatt, gez.: „einige Bauern“ (UB Marburg, VIII A 722oa, Bd. II); dort auch das im Text folgende Zitat.

teldeutschen Bauernverein“ ins Leben zu rufen und an manchen Orten auch Konsumvereine und insbesondere Darlehenskassen zur bäuerlichen Selbsthilfe zu gründen: „Kein Landrat [...] hat Gevatter gestanden zu den [...] Vereinen, [was nicht ganz den Tatsachen entsprach, J.T.] [...] die den Schrecken des Namens Böckel schon weit in das ‚Darmstädtische‘ hineintragen, [...] das ist sein bleibender Verdienst.“ Die Darlehens- und Konsumvereine konnten aber weder besonders günstige Bedingungen für ihre Mitglieder, noch dem Bauern gemäße Lieferungs- und Zahlungsstermine, und insbesondere keine Geheimhaltung der bäuerlichen Transaktionen bieten³¹, die beim jüdischen Händler und gleichzeitigem Kreditgeber ohne weiteres gewahrt schienen.

Mehr noch als manches andere schmerzte aber wohl die antisemitischen Propagandisten die fast monopolistische Stellung der hessischen Juden im kleinen und großen Viehhandel. So organisierte man auch hier etwas Originelles zur Abhilfe: „judenreine“ Viehmärkte. Der erste fand wohl am 3. Juni 1890 in Lang-Göns bei Gießen statt³², und bald darauf, im August, war Langsdorf über Gießen, der Sitz Philipp Köhlers, an der Reihe, wo auch im kommenden Jahr noch zwei weitere Märkte abgehalten wurden³³.

Bei diesen Veranstaltungen erschien Böckel gewöhnlich mit einem Gefolge Marburger Studenten und „junger Bauernburschen“ als Leibwache, die dann bei Versammlungen auch als Saalschutz dienten³⁴. Die Viehmärkte ohne Juden wurden zu Volksfesten und boten Gelegenheit zur Massenpropaganda, denn bis zu 15.000 Menschen sollen sich zuzeiten dazu eingefunden haben³⁵. Belegt sind allerdings nur sechs solcher Märkte zwischen 1890 und 1892, ausnahmslos in Oberhessen, in der Umgebung von Gießen, und damit mag sich die Bewegung wohl totgelaufen haben. Denn trotz des Propagandaerfolgs scheint es geschäftlich ohne die jüdische Beteiligung recht flau gewesen sein. Der „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ berichtete schadenfroh, daß nur etwa ein Drittel des angetriebenen Viehs verkauft wurde, daß gegenseitige Übervorteilungen nicht fehlten und daß einige der angebotenen „antisemitischen Kühe noch im Eigentum eines Juden“ standen³⁶.

Trotz dieser relativen Mißerfolge gab es noch einmal, bei den Reichstagswahlen des Jahres 1893, einen fast überraschend anmutenden Sieg von siebzehn antisemitischen Kandidaten in deutschen Wahlbezirken, von denen acht allein in Hessen³⁷, wenn auch meist erst in Stichwahlen, ihren Sitz eroberten. Doch beweist vielleicht

³¹ *Kölnische Zeitung* zitiert bei Schmahl (wie Anm. 24); vgl. auch *Der Wucher* (wie Anm. 25).

³² Schmahl (wie Anm. 24), S. 78. Er erwähnt auch Hochweisel als Erneuerung eines eingegangenen Viehmarktes – jetzt „judenrein“. In den *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (1892), S. 314, ist dazu noch ein Böckel-Viehmarkt in Düdelsheim erwähnt. Schmahl begeistert sich bei der Schilderung des zweiten Marktes in Lang-Göns (4. 11. 1890) über Böckel, der dort „auf dem Höhepunkt seines Glanzes“ angelangt sei.

³³ Köhler wurde 1894 Böckels Nachfolger; vgl. Knauß (wie Anm. 24), S. 62ff.

³⁴ Ebda, S. 58f.

³⁵ Schmahl (wie Anm. 24), S. 78.

³⁶ *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (1892), S. 172, 314.

³⁷ Fünf in Kurhessen, drei in Hessen-Darmstadt.

gerade das Stichwahl-Verhalten der breiten Schichten, die zunächst für andere Kandidaten gestimmt hatten, daß *unterschwellig* bereits eine antisemitische Präkonditionierung Wurzeln geschlagen hatte, deren politische und geistige Früchte erst eine Generation später zur Reife gelangen sollten.

Allerdings bezeichnet diese erste Klimax, an der in Hessen auch die Mißernte des Vorjahres (1892) ihren Anteil haben mochte³⁸, bereits gleichzeitig den Anfang von Böckels Niedergang. In seiner Bewegung nahmen innerparteiliche Reibereien überhand und vereitelten durch Umgruppierungen und Spaltungen eine Fortentwicklung zur Massenpartei – was hier nicht weiter von Interesse ist. Was jedoch von allgemeiner Bedeutung für ein Verständnis der ersten sozio-politischen antisemitischen *Bewegung* sein dürfte, ist – neben dem Persönlichkeitseinfluß von Böckel und Köhler und zusätzlich zu allen wirtschaftlichen Krisenfaktoren – eine zwischen 1888 und 1893, insbesondere in Mittel- und Oberhessen auf dem Lande sich ausbreitende Gefühlswelle des *Miteinander*, die auf Lebensbereiche übergriff, welche außerhalb der rein politischen oder ökonomischen Sphäre lagen und sich auf die Konfrontation von „Einheimischen“ und „Volksfremdem“ stützen konnte. Zu dem „Nationalen“ im engsten Sinne gesellte sich, insbesondere bei einigen der Führungspersönlichkeiten, aber auch bei Mitläufern, eine Neigung zum „Sozialen“ in nebulösen Vorstellungen, die bei den Regierungen eine sonst den Sozialdemokraten vorbehaltene Abwehrhaltung gegen die Bewegung zu stärkerem Ausdruck kommen ließ.

Im Großherzogtum Hessen-Darmstadt ging man fast von Anfang an (1887) auf ministerielle Weisung gegen Böckels Propagandaveranstaltungen mehr oder weniger energisch vor – wobei sich herausstellte, daß Lokalbehörden, insbesondere in Alsfeld und Umgebung, und natürlich in den Dörfern des Kreises Gießen, oft genug durch die Finger sahen, um nicht gegen die Bewegung einschreiten zu müssen³⁹. Es erweist sich also, daß in Oberhessen (und nicht nur dort!) lokale Sympathien stärker als die Staatsräson wirkten⁴⁰. Eine Ausnahme bildete nur Rheinhessen, wo die Böckelianer über Ansätze nicht hinauskamen⁴¹, z.T. wohl auch deshalb, weil dort seit der französischen Einflußnahme zu Beginn des Jahrhunderts die jüdische Gleichberechtigung auch auf dem Lande mehr oder weniger akzeptiert worden war.

Gegenüber dem Großherzogtum war in den preußischen Regierungsbezirken Wiesbaden und Kassel die lokale Beamtenschaft, bei fehlender Initiative seitens der Regierung in Berlin, ohne spezifische Direktiven, was ja, solange Bismarck am Ru-

³⁸ Dascher (wie Anm. 4), S. 54.

³⁹ Schmahl (wie Anm. 24), S. 51ff., S. 56, 81; vgl. auch die nächste Anmerkung.

⁴⁰ *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (1895), S. 188f.: „Die Gehälter, die der Staat zahlt, sind meistens knapp bemessen, [unverhältnismäßig] zu den gesteigerten Lebensansprüchen und zu dem Aufwand. [...] In unbehaglicher Situation blicken die Beamten neidvoll auf die besitzende Klasse. [...] Es zeigt sich, daß die Note des Leitenden Ministers ganz erfolglos geblieben ist.“

⁴¹ Schmahl (wie Anm. 24), S. 80. Die Stadt Worms wird aber vom Berichterstatter ausgenommen.

der war, ganz seinem sonstigen Verhältnis zum Antisemitismus entsprach. Mehr noch, die Beamten ließen in ihren Berichten für die Veröffentlichungen des „Vereins für Socialpolitik“⁴² eine starke antijüdische Voreingenommenheit bei Benutzung der vielen Stereotypen über den schädlichen „Judenwucher“ ohne Scheu durchblicken⁴³.

Das Verhalten der Regierungen und ihrer höheren und niederen Lokalbeamten war also nicht ohne Einfluß auf die Ausbreitung antisemitischer Parteien: Je energischer die Behörden einschritten, desto geringer waren die massenwirksamen Einflüsse des Antisemitismus. Als Beispiel sei die Stagnation, ja die Niederlage, politisch-antisemitischer Agitation im Großherzogtum Baden angeführt. Gegenbeispiele, d.h. Förderung durch Verhalten der Beamtenschaft, bieten der preußische Reg. Bez. Kassel und die großherzogliche Provinz Oberhessen, die zum eigentlichen Tummelplatz der Böckel-Initiativen wurden, während andere hessische Bezirke weniger, oder gar nicht, betroffen erscheinen.

IV

Hier soll aber weniger die Dynamik des Antisemitismus, als das jüdische Verhalten gegenüber der Haßwelle von vorrangigem Interesse sein.

Von dem jüdischen Wirtschaftserstarken seit 1866 war bereits die Rede. Es mag nun hinzugefügt werden, daß daraus für die jüdische Gesamtheit, und insbesondere für die Dorfjuden, keinerlei organisatorische oder politisch-manipulative Konsequenz erwuchs. An einzelnen Orten⁴⁴ baute man neue Synagogen, reparierte Frauenbäder, ja, man plante wohl auch neue Schulgebäude, ohne daß die eigenen Kräfte zur Finanzierung ausgereicht hätten. Aber immerhin hoffte man auf die Zukunft... Dabei blieb die Verwaltung der jüdischen Gemeinden fast unverändert, d.h. die wohlhabenden Familien, die seit zwei oder mehr Generationen leitende Gemeindepotionen innehatten, verfügten auch weiterhin über die Ehren und Mühen, die mit der Geschäftsführung unter Regierungsaufsicht verbunden waren. Gelegentlich kamen sich Familien ins Gehege, öfter noch diente der (Religions-) Lehrer und Vorbeter – auch zum Schächten approbiert – als Zankapfel der Gemeindefaktionen. Manchmal lösten sich dann solche „weltbewegenden“ Fragen durch den Wegzug des einen oder anderen der Streitenden.

⁴² *Der Wucher* (wie Anm. 25); vgl. auch ebda, Bd. 22, Leipzig 1883: *Bäuerliche Zustände in Deutschland* und insbes. den dortigen Bericht v. Baumbach-Cassels über den Reg. Bez. Kassel.

⁴³ Eine rühmliche Ausnahme machte nur der Bericht des Lehrers Schardt über den Reg. Bez. Wiesbaden; vgl. ebda, Bd. 35, S. 213–225.

⁴⁴ Es ist hier nicht möglich, das folgende, aus vielen zufälligen Beispielen zusammengesetzte, Mosaik im einzelnen zu belegen. Die Angaben stützen sich zumeist auf die Reste des Gesamtarchivs der deutschen Juden, die jetzt im Archiv der Stiftung „Neue Synagoge Berlin Centrum Judaicum“ wieder einsehbar sind. Hier sind Beispiele aus Niederaula, Rhina, Romrod, Groß-Steinheim u. a. m. benutzt. Siehe auch die folgenden Anmerkungen.

Denn das wirtschaftliche Aufblühen seit 1866 lief parallel mit einer Wanderungsbewegung, die gewissermaßen in einer Haupt- und zwei Nebenrichtungen vor sich ging. Der Hauptstrom floß in die größeren Städte – vom nahen Frankfurt bis zum fernen Berlin. Der eine Nebenstrom kreuzte die Landesgrenzen in Richtung England oder gar Amerika, während die kleinere Nebenströmung zu einer Ausbreitung in nahe Eisenbahnstationen oder in andere Dörfer mit besseren Lebensbedingungen führte. Bekannt ist, in letzterer Hinsicht, die Zunahme der Juden im Kreis Hünfeld (unweit Fulda, Reg. Bez. Kassel), in dem dann 1886 die jüdischen Einwohner einen Anteil von über 18% hatten und das kleine Rhina (insgesamt kaum 600 Einwohner) eine jüdische Bevölkerungsmehrheit von 55,8% aufwies⁴⁵. Ob der Zuzug in diese Gegend damit zusammenhängt, daß die vorwiegend katholische Lokalbevölkerung relativ immun gegen den politischen Antisemitismus war (s. oben), kann in diesem Rahmen nicht weiter untersucht werden. Auch im Darmstädtischen gab es Gegenden mit 4% und mehr jüdischen Einwohnern, doch fällt ein solcher Prozentsatz im Vergleich mit Hünfeld kaum ins Gewicht. Jedenfalls ergibt sich keine klare Beziehung zwischen der Dichte jüdischer Einwohner und der Intensität des Antisemitismus (die stark antisemitischen Gegenden von Sachsen und Schleswig, die fast judenleer waren, beleuchten die andere Seite des Bildes).

Relative Konzentrierung bedeutet aber noch lange keine konzentrische Organisation der Judenschaft. Immerhin gab es im ehemaligen Kurhessen offizielle Provinzialrabbinate und eine regierungsseitige Beaufsichtigung ihrer Besetzung sowie des gemeindlichen Steuer- und Kassengebarens – letzteres auch im Großherzogtum Hessen-Darmstadt, wo man sogar recht streng dabei verfuhr⁴⁶. Was die Rabbinate der Städte und Provinzen für die Dorfgemeinden bedeuteten, war – außer Bestätigung der (Religions-) Lehrer und Schächter sowie sonstiger technischer Amtshandlungen – kaum erwähnenswert. Im Gegenteil, ihre Verlautbarungen zeugen von wenig Gespür für den Alltag der Dorfjuden und sind voll der Rücksicht auf die nichtjüdischen Interessen. So findet sich keine mutige Reaktion auf die Bestürzung, die die geballte antisemitische Agitation bei den hessischen Juden hervorgerufen hatte. Die Aussage des Rabbiners von Kassel (1888) über den Wucher auf dem Lande wurde schon erwähnt⁴⁷. Noch ungehemmter drückte sich der Provin-

⁴⁵ Die Zahlen lt. amtlicher Statistik, die im *Reichsgeldmonopol*, Nr. 396 (25. 1. 1890) wiedergegeben ist.

⁴⁶ Interessant ist der Einspruch des Großherzoglichen Kreisamts Offenbach zum Voranschlag der jüdischen Gemeinde Groß-Steinheim für 1887/88 gegen eine fünfprozentige Anleihe der Gemeinde. Das Kreisamt merkt an, daß Sparkassen nur 4,5% nähmen und meint, daß andere Quellen (jüdische?!) wohl noch günstigere Anleihen gäben. Tatsächlich erhielt die Gemeinde von der „Israelitischen Krankenkasse“ ein vierprozentiges Darlehen. Das Pikante ist aber, daß die Regierung wissen wollte, woher die teure Anleihe stammte. Und siehe, es war „die katholische Kirche Lämmerspiel“ (CJA, 1, 75 A, Gr. 6, Nr. 1, vom 12. 1. 1887). Die Akten weisen auch ein anderes Beispiel auf, nach welchem Isaak Levi Grund- und Kapitalzinsen an die Kirche in Waldeck zahlte (ebda, 75 A Ho 2, Nr. 1, „Rechenbuch“, Eintrag für 1851). Daß Juden mit Kirchenkapital arbeiteten, ist bereits manchmal vermutet – vgl. Toury (wie Anm. 11), S. 378 –, kaum aber urkundlich bewiesen worden.

⁴⁷ *Kölnische Zeitung*, zitiert bei Schmahl (wie Anm. 24).

zialrabbiner Dr. Munk in Marburg aus, dessen Worte hier kurz wiedergegeben werden sollen, da sie ein Bild der Landjuden bieten, das Böckel nur erfreuen konnte:

„Wir verlangen nicht [...] von den Angehörigen unseres Rabbinatsbezirks [...], daß sie in den Kampf gegen unsere Gegner eingreifen sollen, aber wir fordern, daß jeder einzelne sein Verhalten so einrichte, daß daraus keine Anklagen und Verfolgungen hergeleitet werden können.“⁴⁸

Man solle unlautere Juden „im gesellschaftlichen Umgange“ isolieren, man solle endlich diesem „Jargon, ein trauriges Überbleibsel trauriger Zeiten – vielfach noch die *Umgangssprache* eines großen Teiles der Angehörigen unseres Rabbinatsbezirkes“ – und allem „ungebührlichen [...] überlauten [...] Gebahren“ ein Ende bereiten.

Es bleibe dahingestellt, ob solche Ermahnungen eine Wirkung haben konnten. Jedenfalls drückte der „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ seine volle Zustimmung aus und monierte nur Munks Parole der jüdischen Passivität bei der Abwehr: Es sei „nicht bloß das gute Recht, sondern die *Pflicht*, daß Juden in der Verteidigung ihrer Rechte nicht zurückstehen“⁴⁹.

Damit haperte es aber, besonders in Kurhessen, ganz offensichtlich. Die einzigen Gruppen, deren Material in einigen Gemeindeakten auftaucht, sind die Berliner streng-orthodoxen Kreise und die Unterstützungsvereine für russisch-jüdische Flüchtlinge und für Juden im Heiligen Lande⁵⁰. Natürlich waren die Dorfjuden strenggläubig, wenigstens in formalem Sinn und nach außen hin. In den Städten spottete man ihrer manchmal als „Koscherwächter“, „Töpfegucker“ oder auch als „Schüttler“, wegen ihrer Schaukelbewegungen beim Beten, aber religiöses Wissen besaß zu Ende des 19. Jahrhunderts, wenn überhaupt jemand, nur noch der Lehrer⁵¹, der ja auch als Schächter approbiert war und das Vorbeteramt versah, gelegentlich sogar eine Predigt hielt.

Was die Aktivität der Juden auf den Dörfern bei der Abwehr des Antisemitismus anlangt, so erwähnt zwar Rülff in seinem bereits zitierten Aufsatz, daß insbesondere der jüdische Viehhändler, selbst mit Faust oder Knotenstock, „sein Recht und seine Person zu verteidigen wußte“⁵², allein außer vereinzelt individuellen Prügeleien – wie vielleicht in Witzenhausen⁵³ – ist als *Gruppe* nur ein Trupp Marburger jüdi-

⁴⁸ Rundschreiben vom 27. 1. 1891, hier zitiert nach *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus II*, Nr. 52 (25. 12. 1892).

⁴⁹ Ebda.

⁵⁰ Z.B. CJA, 1, 75 A Ho 2, Nr. 1: Petition an den Reichstag gegen Schächtverbot, unterschrieben am 3. 1. 1887, aber anscheinend nicht abgesandt.

⁵¹ Persönliche Erinnerungen des Verf. über Lehrer; vgl. jetzt insbes. Monika Richarz, Jüdische Lehrer auf dem Lande im Kaiserreich, in: *Sozialgeschichte der Juden in Deutschland. Festschrift zum 75. Geburtstag von Jacob Toury*, hrsg. von Shulamit Volkov/Frank Stern, Gerlingen 1991, S. 181–194.

⁵² Rülff (wie Anm. 14), S. 264; auch Borut (wie Anm. 8) berichtet von solchen einzelnen Fällen.

⁵³ Dort hatte ein gewählter Gemeindefunktionär eine Freiheitsstrafe wegen Körperverletzung

scher Studenten, also wahrscheinlich Städter und Auswärtige dazu, belegt, die manchmal mit den Rednern des „Vereins zur Abwehr des Antisemitismus“ auf die Dörfer zogen, um – parallel zu den Böckelgarden – ihrerseits die Ordnung aufrechtzuerhalten. Allerdings berichtet der *Reichsherold* von einer Versammlung des „Vereins zur Abwehr des Antisemitismus“ in Schönstadt (nahe Marburg), daß die Ordnungshüter „aus zwei (oder drei) Marburger St...reberjuden nebst zwei Lehrern“ bestanden, daß aber sonst noch „einige Semiten mit bedenklichen Gesichtern“, dazugehörten, „deren einer [...] als Typus des *Landjuden* [Hervorhebung J.T.] von den Bauern emporgehoben“, also gehänselt wurde⁵⁴. In der Stadt Gießen dagegen bezogen die Böckelianer auch einmal kräftige Prügel, möglicherweise mit Hilfe organisierter Sozialdemokraten⁵⁵, deren Versammlungsteilnahme gelegentlich belegt ist⁵⁶, aber konsequent heruntergespielt wird.

Zuweilen veröffentlichten auch jüdische Zeitungen einige aus Hessen angelangte Berichte mit Vorschlägen zur Bekämpfung der antisemitischen Hetze. Interessant ist, daß die allermeisten Vorschläge weder Namen noch Wohnort des Verfassers enthielten. Doch ist wahrscheinlich, daß sie von städtischen Kreisen und nicht von Dorfjuden ausgingen⁵⁷.

Für die Dörfer liefern zufällige, in die Akten geratene, Belege folgendes Bild: Eine Vorstandsperson – mit oder ohne Zustimmung weiterer Kreise – abonnierte eine Abwehrzeitschrift, nämlich *Die Schmach des Jahrhunderts*⁵⁸ und verbuchte auch die Zahlung von 4,25 Mark aus der Gemeindekasse „für Abwehr der Antisemiten“, die er am 6. Juni 1892 ans Büro des „Vereins zur Abwehr des Antisemitismus“ nach Frankfurt am Main überwies. Ähnliche Inkassobelege für den Verein durch Gemeinderendanten tauchen auch an anderen Orten auf⁵⁹, und in Groß-Steinheim⁶⁰

abgesehen, wurde aber vom Vorstand weiter im Amt belassen, da er „dies für eine entehrende Strafe nicht halte“ (CJA, 1, 75 B/Wi 1, Bl. 169, wahrscheinlich um 1895). Das ist übrigens der einzige Foliant, in dem sich eine Bitte um Gemeindesteuerermäßigung befindet mit der ausdrücklichen Begründung: „[...] bei dem heutigen Geschäftsstande, [...] der durch die antisemitische Zeitströmung keineswegs gehoben wird [...]“ (aus Harmuthsachsen, auf Bl. 35f.). Der Antrag wurde bestätigt.

⁵⁴ *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (1892), S. 142.

⁵⁵ Knauß (wie Anm. 24), S. 60. Köhler konnte später im Wahlkreis Gießen/Nidda Philipp Scheidemann besiegen, obwohl letzterer in der Stadt Gießen mehr Stimmen als sein Gegner erhielt (1896–1898); vgl. ebda, S. 62.

⁵⁶ Belegt ist ein sozialdemokratischer Diskussionsteilnehmer bei einer Marburger Versammlung des „Vereins zur Abwehr des Antisemitismus“; vgl. *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (1892), S. 80.

⁵⁷ Z.B. ein Vorschlag, daß der Deutsch-Israelitische Gemeindebund anti-antisemitische Wanderredner ausbilde und nach Hessen abordne; vgl. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Gemeindebote (19. 4. 1890), S. 3; Aufforderung zur Gründung von Rechtsschutzvereinen (gegen Boykottpropaganda) vgl. *Israelitisches Gemeindeblatt* (Mülheim-Köln), Nr. 4 und Nr. 6 (1891).

⁵⁸ CJA, 1, 75 A Ro(mrod) 3, Nr. 4, Bl. 9. Über diese Zeitschrift vgl. Jacob Toury, „Anti-Anti“, in: *Year Book XXXVI of the Leo Baeck Institute*, London 1991, S. 57f.

⁵⁹ CJA, 1, 75 A Fr(ankenber) 1, Nr. 1; Go(dern) 1, Nr. 1; He(rborn) 4, Nr. 1. In all diesen Fällen handelt es sich nur um Minimalbeiträge zwischen 0,50 und 0,75 Mark pro Einzelmitglied.

⁶⁰ CJA, 1, 75 A Gr(oß-Steinheim) 6, Nr. 2.

findet sich als einziger Hinweis auf eine Verbindung zum Verein dessen geschmücktes Gedenkblatt zum Tode Heinrich Rickerts (3. 11. 1902) bei den Akten.

Was als besonders merkwürdig auffällt, ist das Fehlen jeglicher Spur einer Verbindung zum „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, der seit 1893 bestand, obwohl die Akten bis nach 1900 durchgesehen wurden. Sollten etwa orthodoxe Gegenparolen aus Frankfurt oder Berlin die Dorfgemeinden und ihre Vorsteher von der größten rein jüdischen Abwehrorganisation ferngehalten haben?

In diesem Zusammenhang ist es immerhin bemerkenswert, daß eine kleine lokale, sehr liberale und anti-antisemitische Vereinigung – welche der Schriftsteller Leopold v. Sacher-Masoch in seinem Wohnort Lindheim unter dem Namen „Oberhessischer Volksbildungsverein“ (1893–1895) zu organisieren versuchte – stark von Juden der Umgegend unterstützt worden sein soll⁶¹, ohne daß jedoch aktenmäßig etwas davon belegbar wäre.

So wie Sacher-Masoch ein Fremder am Ort war und blieb, also nicht mit offener und aktiver Förderung der Mehrheit des Dorfes rechnen konnte, blieben wohl auch die jüdischen Dorfbewohner in einer Außenseiterposition in den hessischen Landen. An das Lebensniveau der Dörfler konnte und wollte man sich nicht angleichen⁶², die Religionsverschiedenheit blieb wohl eine letzte, unüberwindbare Trennwand, und so sehr die Juden auch in das Wirtschaftsgeflecht der Dörfer eingebunden waren – ihre Wirtschaftsentwicklung orientierte sich mehr und mehr in Richtung Stadt mit ihren kapitalistischen Strukturen, war also in praxi der des Kleinbauernstandes fast diametral entgegengesetzt.

Selbst wenn die Juden nicht, wie Rülff es wahrhaben wollte⁶³, ein ausgesprochener Segen für die hessischen Dörfer waren, entsprach ihr Wirtschaftsgebaren aber auch nicht den antisemitischen Wucher-Stereotypen. Der Ökonomierat v. Baumbach-Cassel, der den Juden nicht sonderlich zugetan war, schätzte ihren Anteil an der Gesamtverschuldung des Bauernstandes um 1880, also inmitten der hier geschilderten Wirtschaftsprozesse, auf 5% oder allerhöchstens 10%⁶⁴. Allerdings wird dieses beinahe idyllische Bild dadurch beeinträchtigt, daß bei der Verschuldung an *Private* (also ohne Banken, Darlehenskassen etc.) der jüdische Anteil an der Schuldsumme zweieinhalb- bis fünfmal höher war⁶⁵. Da die Dörfler jedenfalls, wie dargestellt, die Privatanleihen bevorzugten, blieb das Odium des „Wuchers“ gerade an den jüdischen Dorfnachbarn haften.

⁶¹ Vgl. Demandt (wie Anm. 9).

⁶² Alex Bein s.A., nachgelassenes Typoskript, zitiert bei Richarz (wie Anm. 51), S. 192.

⁶³ *Allgemeine Zeitung des Judentums* (1890), S. 264.

⁶⁴ Vgl. die Tabellenbeispiele v. Baumbach-Cassels in: *Der Wucher* (wie Anm. 25), S. 130–131; vgl. auch nächste Anmerkung.

⁶⁵ Prozente lt. Angaben der Tabellen v. Baumbach-Cassels (wie Anm. 64), berechnet von Klemens Felden, *Die Übernahme des antisemitischen Stereotyps als soziale Norm durch die bürgerliche Gesellschaft*, Heidelberg 1963, S. 78, nebst Anm. 569. Dort auch Hinweis auf die Möglichkeit, den gesetzlichen Maximalzinssatz von 5% durch Verpflichtung des Schuldners zum Warenbezug vom Geldgeber, bei dessen willkürlicher Preisfestsetzung, zu überschreiten.

So war der Boden für eine antisemitische Massenbeeinflussung recht wohl vorbereitet durch die gesellschaftlich-wirtschaftlichen und religiösen Existenzbedingungen von Dörflern und Juden. Ein aus dörflicher Umgebung stammender jüdischer Historiker hat die Lage kurz und treffend wie folgt zusammengefaßt: „Wir gehörten zum Dorf, und gehörten doch nicht ganz zu ihm“⁶⁶, und ein jüngerer, nichtjüdischer Historiker paraphrasierte diesen Befund etwa so, daß die Juden „im Dorfe, aber nicht vom Dorfe“⁶⁷ waren. Denselben Schluß läßt das hier gezeichnete Bild der hessischen Dorfjuden zu. Es bleibt nur übrig, dem Fazit hinzuzufügen: Im Grunde war es also leichter, die Juden aus der Dorfgemeinschaft auszusondern und abzustößeln, als sie im Dorfe zu assimilieren. Jedenfalls erklärt sich daraus in gewissem Maße auch die beschleunigte Stadtwanderung und Auswanderung der Dorfjuden noch vor dem Einsetzen des Nationalsozialismus.

⁶⁶ Bein (wie Anm. 62), für Unterfranken.

⁶⁷ Jeggle (wie Anm. 18), für Württemberg.

Synagogenausstattungen als Dokumente jüdischen Lebens auf dem Lande in Franken und Schwaben im 18. Jahrhundert

von

ANNETTE WEBER

Während die Synagogen und Friedhöfe in Franken und Schwaben in den letzten beiden Jahrzehnten intensiv erforscht worden sind, hat den Synagogenausstattungen und insbesondere dem Kultgerät bislang wenig Aufmerksamkeit gegolten. Dies ist dadurch bedingt, daß die Zerstörung der Synagogen 1938 das Kultgerät in besonderem Maße getroffen hat und daß noch vorhandenes, in viele Museen der Welt zerstreutes Kultgerät bislang keiner Gemeinde zugeordnet werden konnte.

Anhand der von Theodor Harburger zusammengetragenen Fotosammlung, die sich heute in den Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem befindet, läßt sich diese Forschungslücke wenigstens zum Teil schließen¹. Theodor Harburger hat in den Jahren zwischen 1926 bis 1930 in mehreren Kampagnen annähernd 1.000 Photos von Synagogen, Friedhöfen, Mikwen und vor allem von Kultgerät im Auftrag des Verbandes der Bayerisch-Israelitischen Kultusgemeinden aufgenommen, um die „jüdischen Kultur- und Kultusdenkmäler“ in Franken, Ostschwaben und der bayerischen Pfalz zu dokumentieren². Sein Projekt, das der Sammler Heinrich Feuchtwanger unterstützte und begleitete, hatte das Ziel, die Zeugnisse der traditionellen Kultur des Landjudentums vor der Emanzipation in einer Art Bildinventar zu erfassen. Demgemäß liegt der Schwerpunkt der Photodokumentation auf den Monumenten des 17. und 18. Jahrhunderts, während die zahlreichen synagogalen Neubauten und Synagogenausstattungen des 19. Jahrhunderts vergleichsweise unterrepräsentiert sind. Die qualitativ hervorragenden Photos werden durch detaillierte Angaben wie Herkunftsort, Entstehungsdatum, Objektmaße, Stifterinschrif-

¹ Vgl. Annette Weber, Rekonstruktion von Synagogenausstattungen des 18. Jahrhunderts anhand der Fotosammlung Harburger und die Rolle des Kultgerätes für die Tempelvorstellung, in: *Akten des 28. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte*, hrsg. von Thomas W. Gaethgens, Berlin 1992, S. 455–465 und Eva Groiss-Lau, *Jüdisches Kulturgut auf dem Land. Synagogen, Realien und Tauchbäder in Oberfranken*, hrsg. von Klaus Guth, München 1995, S. 105, die erstmals die Fotosammlung Harburger, Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (künftig: Fotosammlung Harburger), zur Dokumentation von Synagogenausstattungen heranziehen. Auf die Bedeutung der Fotosammlung Harburger hat auch Bernward Deneke, *Jüdisches Zeremonialgerät in Bayern*, in: *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*, Ausstellungskatalog, Bd. 2, München 1988, S. 51–67, hingewiesen.

² Vgl. Beschluß des Verbandes der Bayerisch-Israelitischen Gemeinden anläßlich seiner dritten Tagung in Würzburg 1925, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 9. 5. 1925.

ten und die Aufzeichnung der Meistermarken bei Silberobjekten zu einer einzigartigen Quelle für die Kultur des Landjudentums, da sie Rückschlüsse auf Gemeindestruktur und -organisation sowie auf das Bildungsniveau zulassen. Dadurch werden der Erforschung des süddeutschen Landjudentums neue Wege eröffnet.

Schon bei der flüchtigen Durchsicht der Photos fällt der Gegensatz zwischen den meist bescheiden anmutenden Synagogenbauten und dem überaus prächtigen Kultgerät auf. Während sich die Synagogenbauten ihrer dörflichen Umgebung anpaßten und sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, als etwas stattlichere Bauernhäuser darstellten, konnten Thoravorhänge und Thoraschmuck aus kostbaren Materialien gefertigt sein. In ihrer Qualität und in ihrem ikonographischen Anspruch stehen diese Objekte dem Kultgerät der großen städtischen Gemeinden wie Frankfurt, Berlin oder Mainz keineswegs nach – im Gegenteil, es läßt sich anhand der Photosammlung Harburger zeigen, daß die überaus prachtvollen Thoraaufsätze des Frankfurter Goldschmieds Jeremias Zobel von ca. 1720, die sich heute im Jewish Museum, New York befinden³, nicht aus der Synagoge der Frankfurter Judengasse stammen, sondern aus der Dorfsynagoge der kleinen fränkischen Gemeinde Mönchsroth. In dieser Gemeinde befand sich außerdem noch ein Thoraschild, das dem Nürnberger Meister Thomas Ringler zugewiesen wird und nach 1675 entstand. Es befindet sich heute ebenfalls im Jewish Museum, New York (Abb. 5)⁴. Das gleiche Museum besitzt außerdem einen überaus aufwendig und kostbar gearbeiteten Vorhang des jüdischen Stickers Jakob Koppel Gans⁵, dessen silber- und goldgestickter Adler auf der Brust ein Wappen mit zwei im Gegensinn übereinandergeordneten Fischen zeigt – das Stadtwappen der schwäbischen Gemeinde Fischach, in der eine große Landjudengemeinde saß.

Daß solche, zu den Spitzenwerken jüdischen Kultgerätes gerechneten Objekte aus Landsynagogen stammen, widerspricht den Angaben über die alles dominierende Armut im Landjudentum und seinem daraus resultierenden geringen kulturellen Stand. Im folgenden soll daher anhand zweier Objektgattungen der Synagogenausstattung, dem Thoravorhang und dem Thoraschild, exemplarisch analysiert werden, welchen Aufschluß Kultgerät über die religiöse und soziale Verfassung der Landjudengemeinden in Franken und Schwaben zu geben vermag.

³ Photosammlung Harburger, Nr. 501, heute Jewish Museum, New York, Inv.Nr. F 3685: Thoraaufsätze Mönchsroth von J. Zobel; vgl. Vivian B. Mann, in: *Treasures of the Jewish Museum*, New York 1986, S. 84; Rafi Grafman/Vivian B. Mann (Hrsg.), *Crowning Glory. Silver Torah Ornaments of the Jewish Museum New York*, Boston 1996, Kat.Nr. 257.

⁴ Photosammlung Harburger, Nr. 500, heute Jewish Museum, New York, Inv.Nr. F 3686: Thoraschild Mönchsroth, Silber, vergoldeter Zierrat, Nürnberger Stadtbeschau 1650–1700, Meister wahrscheinlich Thomas Ringler, H. 26 cm, Br. 30 cm. Ein Thoraschild von Jeremias Zobel, das sich einmal in der Synagoge in Arnstein befand, ist heute im Mainfränkischen Landesmuseum Würzburg ausgestellt (Photosammlung Harburger, Nr. 692). Ein dem Mönchsrother Schild eng verwandtes Thoraschild hat sich aus der Synagoge Gunzenhausen bzw. zuletzt in der Synagoge Markt Berolzheim erhalten, das sich heute im Jüdischen Museum Mittelfranken, Fürth, befindet (diese freundliche Auskunft verdanke ich Frau Berthold-Hilpert/Fürth); vgl. Photosammlung Harburger, Nr. 150.

⁵ *Treasures* (wie Anm. 3), S. 108, Inv.Nr. F 1285 a,b.

Die Thoravorhänge

Der zu Sabbat und zu Festtagen ausgehängte, gestickte Thoravorhang bildete das kostbarste Ausstattungsstück einer Synagoge. Seine in Sprengtechnik ausgeführte, plastische Gold- und Silberstickerei hatte zusammen mit den kostbaren Seidensamten in Purpurfarben oder dunklen Grün- und Blautönen Bildwirkung. Die in der Photosammlung Harburger dokumentierten gestickten Vorhänge aus Kriegshaber, Krumbach, Veitshöchheim und Höchberg⁶ (Abb. 1, 2, 3) zeigen alle das gleiche Bildschema: zwei tordierte, von Weinlaub umwundene Säulen flankieren einen durch Stickerei oder Andersfarbigkeit abgesetzten Spiegel. Über den Säulen halten zwei steigende Löwen die Krone der Thora. Zusätzlich können auf den Säulen Blumenvasen stehen. Der Vorhang wird in der Regel durch den „Kapporet“ genannten Überwurf ergänzt, auf dessen fünf oder sieben Lambrequins Tempelgeräte in Stickerei dargestellt sind, sowie drei Kronen in Anlehnung an die Sprüche der Väter (IV, 17), die am Sabbatnachmittag in der Synagoge vorgetragen werden. Wie Bracha Yaniv gezeigt hat⁷, verweisen die beiden tordierten Säulen der Vorhänge auf zwei Säulen des Salomonischen Tempels, genannt Jachin und Boas, und sie stellen zugleich eine Art Tor dar, das auf das Tor des Psalms 118, 19–20 anspielt, durch das am Tag des Gerichts die Gerechten eintreten werden. Die die Krone tragenden Löwen sind einerseits die Sinnbilder des Stammes Juda, aber auch Metaphern für die Cherubim, die auf der Bundeslade im Tempel saßen. Die Krone versinnbildlicht die Würde der Thora. Auch dem zwischen die Säulen gespannten Spiegel kommt eine Bedeutung zu: er verweist auf den Vorhang, der im Tempel das Allerheiligste mit der Bundeslade verdeckte und von seinem Vorraum abtrennte, in dem die übrigen Geräte standen. Fünf bzw. sieben der wichtigsten Tempelgeräte wie siebenarmiger Leuchter, Schaubrottisch, Räucheraltar, Gesetzestafeln, ehernes Meer etc. sind in den Überwürfen abgebildet, so daß Vorhang und Überwurf am Sabbat, d. h. an dem Tag, an dem liturgisch an den Opfertempeldienst des Tempels erinnert wird, diesen auch im Bild zur Anschauung brachten. Dabei berücksichtigen die Darstellungen auf dem Thoravorhang und seinem Überwurf sehr wohl das talmudische Verbot der Nachbildung des Tempelgerätes, indem die Geräte, die zum Vollzug des Gottesdienstes im Tempel notwendig waren, nur in Stickerei dargestellt werden. Das Bildkonzept des Thoravorhangs ist somit eine Metapher für den Tempelgottesdienst, und in dieser Eigenschaft verweist der Vorhang voraus auf das messianische Zeitalter, da bei der Ankunft des Messias der Tempel wiedererrichtet und sein Gottesdienst wiederaufgenommen werden wird. Als Träger dieser Zu-

⁶ Photosammlung Harburger, Nr. 104: Vorhang aus Kriegshaber, datiert 1733, gestiftet von Abraham, Sohn des bekannten Hofjuden Elia Ansbach, und seiner Frau Pesele, Sticker: Elkone Naumburg aus Fürth; Nr. 15: Krumbach, gestiftet von dem Parnas Ansel und seiner Frau Miriam 1723, Stickerei Elkone Naumburg oder Jakob Koppel Gans zuzuweisen; Nr. 16: Krumbach, gestiftet 1727 von Leib, Sohn des Parnas Abraham Eliezer aus Kriegshaber, und seiner Frau Hindele, Tochter des Nathan Segal, Sticker gleichfalls Elkone Naumburg; zu den Vorhängen aus Veitshöchheim und Höchberg vgl. Anm. 8 und 10.

⁷ Bracha Yaniv, *The Origin of the Two Column Motif in European Parochot*, in: *Journal of Jewish Art XV* (1989), S. 26–43.

kunftshoffnung ist der Thoravorhang mit seinem Überwurf das wichtigste Ausstattungsstück der Synagoge und der heiligste Gegenstand nach der Thorarolle.

Dem sakralen Charakter der Ikonographie scheinen die deutlich sichtbar angebrachten Stifterinschriften zunächst zu widersprechen. Sie beziehen sich immer auf die Stiftung des Thoravorhanges, d. h. auf das konkrete Ausstattungsstück, dessen Verweis- und Memorialfunktion sie manchmal ausdrücklich betonen. Als expliziter Hinweis auf die Bedeutung und die Würde der Thora gewinnen diese Stifterinschriften ihre Berechtigung. Indem sie auch die Titel bzw. Gemeindeämter der Stifter angeben sowie ihren Herkunftsort und Familienstand nennen, vermitteln sie wichtige Aufschlüsse über die soziale Position der Stifter und lassen manchmal die Rekonstruktion einer Familiengeschichte zu. Dafür liefern zwei der insgesamt fünf überlieferten Vorhänge aus Veitshöchheim und Höchberg⁸ ein gutes Beispiel. Sie stammen aus zwei Landgemeinden mit einer relativ großen jüdischen Bevölkerung nahe bei Würzburg, zu der auch bedeutende Hofjuden wie Abraham Höchberg⁹ gehörten, die für die Würzburger Residenz als Finanzagenten tätig waren. Die Vorhänge hingen in den Dorfsynagogen, die etwa gleichzeitig im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts errichtet worden waren und eine sehr aufwendige Ausstattung besaßen¹⁰. Die Ikonographie dieser Vorhänge folgt dem bereits geschilderten Schema der tordierten Säulen und Löwen, welche die Krone der Thora halten. Der Spiegel des Höchberger Vorhangs aus dem Jewish Museum, New York (JM 125–47) zeigt jedoch statt Ornamentik das Säulenschema selbst und eine umfangreiche Stifterinschrift, die besagt, daß der Vorhang von „dem angesehenen [...] Reb Leiser [Eliezer], Sohn des ehrenwerten Simeon Segal s[eligen] A[n]gedenkens] aus Hechburg [= Höchberg] und seiner Frau, der bedeutenden [...] Dame Breinla, Tochter des Chaim aus der Gemeinde Bamberg im Jahr 1731 [Chronogramm]“ gestiftet wurde. Sein stilistisches und zeitliches Gegenstück ist der ein Jahr später vom gleichen Meister fertiggestellte Veitshöchheimer Thoravorhang, dessen Inschrift im Spiegel besagt, daß „diesen Parochet die Jungfrau [...] Kile Sara, Tochter des angesehenen [...] Nathan aus Höchheim [= Veitshöchheim] und ihre Mutter Festele, Frau des Nathan, zusammen mit ihrem Bruder, dem angesehenen Leib und seiner Frau Reinche, Tochter des angesehenen [...] Simeon Segal s[eligen] A[n]gedenkens] im Jahr 1732 [Chronogramm]“ gestiftet hat.

⁸ Photosammlung Harburger, Nr. 138: Veitshöchheim; zur Höchberger Synagoge muß laut Stifterinschrift auch der Vorhang JM 125–47, Jewish Museum, New York, gehört haben, vgl. Stephen Kayser/Guido Schoenberger, *Jewish Ceremonial Art*, Philadelphia 1959, Kat.Nr. 11, Pl. VII.

⁹ Vgl. Nachum T. Gidal, *Juden in Deutschland*, Gütersloh 1988, S. 100.

¹⁰ Zu den Synagogen vgl. Ludwig Wamser, *Die Synagoge in Veitshöchheim*, in: *Zeugnisse Jüdischen Lebens in Unterfranken*, Würzburg 1987, S. 59–77; Israel Schwierz, *Steinerne Zeugnisse jüdischen Lebens in Bayern. Eine Dokumentation*, München 1988, S. 65–66 (Höchberg), S. 122 (Veitshöchheim); für den Zustand vor 1938 vgl. Photosammlung Harburger, Nr. 131–133, 137, 138: Synagoge und Kultgerät (Veitshöchheim); Nr. 494, 495: Kultgerät; Nr. 597, 598: Synagoge (Höchberg). Aus Höchberg sind aus dem 18. Jahrhundert noch vier der Synagogentextilien erhalten, was bislang das umfangreichste, erhaltene Ausstattungsvolumen einer süddeutschen Dorfsynagoge überhaupt darstellt.

Über die Veitshöchheimer Stifterfamilie gibt das ebenfalls von Theodor Harburger photographierte Memorbuch derselben Gemeinde weiteren Aufschluß¹¹. Danach war der Stifter des Vorhangs von 1732 auch der Stifter des Memorbuchs im Jahr 1741. Sein Titel lautete: „der Landes- und Ortsvorgeher Judah Leib, Sohn des Nathan, des Landes- und Ortsvorgeher aus Höchheim S[eligen] A[ngedenkens]“. D.h. es muß sich um eine einflußreiche und wichtige Familie aus der Landjudenschaft des Hochstiftes Würzburgs handeln, die aufgrund ihrer finanziellen Situation offensichtlich in der Lage war, das Amt des Gemeindevorgehers über zwei Generationen zu behaupten und der Synagoge kostbare Stiftungen zu machen. Es muß vorerst eine Vermutung bleiben, ob nicht Simon Höchheimer, der Freund Moses Mendelssohns, der 1791 als erster jüdischer Mediziner an der Universität Freiburg sein Doktorexamen ablegen konnte¹² und der aus Veitshöchheim kam, aus dieser angesehenen Landjudenfamilie stammte. Seine Namen legen dies jedenfalls nahe. Aufgrund der engen stilistischen, zeitlichen und typologischen Verwandtschaft des Veitshöchheimer mit dem Höchberger Vorhang scheint die Annahme berechtigt, in dem Vater von Leib Höchheims Frau, dem Simeon Segal s. A., auch den Vater des Leiser, jenes Stifters des Höchberger Thoravorhangs zu sehen. Der zweimal in den Vorhängen aufgeführte Simeon aus Höchberg wird sehr wahrscheinlich auch derjenige sein, der in einem dritten synagogalen Ausstattungsstück in Höchberg erneut inschriftlich genannt war: ein Simeon Segal hat als Vorgeher 1721 die steinerne Bemah der Synagoge in Höchberg gestiftet¹³. Diese ausnehmend sorgfältig und prächtig gestaltete Bemah hatte ihr genaues stilistisches und zeitliches Gegenstück wiederum in der Bemah der Synagoge von Veitshöchheim. Die jüngst erfolgte Restaurierung der Veitshöchheimer Bemah ergab, daß die Steinmetzarbeit von Handwerkern ausgeführt worden sein muß, die an der Würzburger Residenz arbeiteten¹⁴. Das bedeutet, daß die Stifter dieser überaus aufwendig gestalteten Bemah über gute Kontakte zum Würzburger Hof verfügt haben müssen und daher mit großer Wahrscheinlichkeit Hofjuden gewesen sind. Diese Überlegung wird durch die Nachricht gestützt, daß jüdische Hofagenten Gelder zum Bau der Würzburger Residenz vorgeschossen haben, d.h. also in die Bautätigkeit der Fürstbischöfe Schönborn, die wiederum ihre Sommerresidenz in Veitshöchheim hatten, involviert waren¹⁵. Der Vorgeher Simon Höchberg, der eine solche Bemah stiften konnte, hat ebenso zu diesem Kreis gehört wie vermutlich auch der Landesvorgeher Nathan aus Veitshöchheim. Simeon aus Höchberg ist laut Eintrag des Höchberger Memorbuchs der Vater des Würzburger Hofjuden Abraham Höchberg, der seinerseits auch Landesvorgeher gewesen ist. Die Oberschicht der Landjudenschaft versuchte also, ihre Machtpositionen durch entsprechende geschäftliche und verwandtschaftliche Verbindungen für die Familie zu erhalten.

¹¹ Photosammlung Harburger, Nr. 469, 470: Memorbuch Veitshöchheim.

¹² Leopold Löwenstein, *Zur Geschichte der Juden in Fürth*, 2. Aufl., Hildesheim 1974, S. 68f. unter „Jüdische Ärzte“; Wamser (wie Anm. 10), S. 77.

¹³ Photosammlung Harburger, Nr. 599: Bemah Höchberg mit Stifterinschrift.

¹⁴ Diese Auskunft verdanke ich Frau Karen Heußner, Veitshöchheim.

¹⁵ *Die Grafen von Schönborn. Kirchenfürsten, Sammler, Mäzene*, Ausstellungskatalog, Nürnberg 1989, S. 98, s. Biographie zu Fürstbischof Johann Philipp Franz von Schönborn.

Als Orts- und Landesvorgeher (Parnas ve Manhig) hatten Nathan und sein Sohn Judah Leib Höchheim sowie auch Simon Höchberg die höchsten Gemeindeämter inne und vertraten die Interessen der Landjudenschaft gegenüber dem Hochstift Würzburg. Sie waren in dieser Eigenschaft für die Einziehung der Steuern in den Landjudengemeinden verantwortlich, hafteten dafür gegenüber der Landesherrschaft mit ihrem Vermögen und mußten außerdem für Recht und Ordnung sorgen¹⁶. Ihre umfassenden Vollmachten als Parnas ihrer jeweiligen Gemeinde schlossen auch die Betreuung der Synagoge und ihrer Ausstattung mit ein, und es ist daher kein Zufall, wenn diese Gruppe der Landes- und Ortsvorgeher vergleichsweise häufig auf synagogalen Objekten als Stifter vermerkt ist.

Neben den Parnassim der Gemeinden sind es vor allem Bruderschaften, die als Stifter von Kultgerät vermerkt sind, wie z. B. die Bruderschaft Talmud-Thora von Höchberg, die 1783 der Synagoge laut Inschrift einen gestickten Thoravorhang samt zugehörigem Mantel erneuert hat¹⁷ (vgl. Abb. 2). Diese Institution muß die Vorgängerin der berühmten, von Lazarus Ottensoser 1828 gegründeten israelitischen Präparandenschule in Höchberg gewesen sein¹⁸. Die Gemeinde Höchberg war bis 1786 Sitz des Landesrabbiners, und daher ist die Einrichtung einer Talmud- und Thoraschule in Höchberg verständlich. Daß solche Bildungsinstitutionen nicht nur in den großen Zentren wie Frankfurt und Fürth existierten, sondern auch an den Orten, die Sitz des Landes- oder Distriktsrabbiners waren, wie in Baiersdorf, Ansbach, Schwabach und Harburg, belegt, daß es auch auf dem flachen Land Möglichkeiten gab, Bildung zu erwerben. Daß eine solche Institution wie die Höchberger Thora- und Talmudschule in der Lage war, einen so aufwendigen Beitrag zu leisten, indem sie einen Thoravorhang samt Mantel durch goldgestickte Teile erneuerte, deutet darauf hin, daß es in manchen Landjudengemeinden in ihren öffentlichen Institutionen genügend Wohlhabende gab, die solche Stiftungen ermöglichten. Daß wohlhabende Gemeindeglieder nicht nur der Chewra Kadischa angehörten, welche die sozialen Belange der Gemeinde wahrnahm, sondern auch den Bildungsinstitutionen, zeigt den hohen Stellenwert, welcher der religiösen Bildung auch im Landjudentum zukam.

Die Stiftung eines gold- und silbergestickten Thoravorhangs muß im 18. Jahrhundert mit beträchtlichen Kosten verbunden gewesen sein, wie eine Notiz aus Fürth von 1751 belegt¹⁹. Die jüdische (vermutlich aschkenasische) Gemeinde Amsterdams hatte beim Chasan der Fürther Gemeinde, dem Goldsticker Elkone Naumburg, einen Vorhang mit Überwurf arbeiten lassen, dann aber als zu kostspielig zurückgewiesen. Er wurde daraufhin von der Fürther Hofjudenfamilie Gomperz für 1.200 Gulden gekauft und der Alten Synagoge in Fürth gestiftet. 1.200 Gulden sind ein enormer Betrag, verglichen mit den von der gesamten Judenschaft

¹⁶ David Wegner, *Juden im Hochstift Würzburg*, Maschinenschrift, Würzburg 1920, S. 32–45.

¹⁷ Photosammlung Harburger, Nr. 494: Thoravorhang; Nr. 495: Thoramantel Höchberg.

¹⁸ Hans Peter Baum, Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Höchberg, in: Naftali Bar Giora Bamberger (Hrsg.), *Der Jüdische Friedhof in Höchberg*, Würzburg 1991, S. 444–445.

¹⁹ Löwenstein (wie Anm. 12), S. 134–135.

des Hochstiftes Würzburg aufzubringenden Abgaben. So betrug um die Mitte des 18. Jahrhunderts das jährliche Schutzgeld 10 bzw. 12 Gulden pro Familienoberhaupt. Als Extragelder waren von der Judenschaft im Hochstift einmal der Betrag von 744 Gulden aufzubringen und das Neujahrgeld von 827 Gulden und 27 Kreuzern²⁰. D.h. die Materialkosten und die Herstellung eines gold- und silbergestickten Thoravorhangs verschlangen eine Summe, die einem guten Teil des Steueraufkommens der gesamten Judenschaft im Hochstift Würzburg entsprach.

Der Fürther Vorhang ist nicht erhalten, wohl aber derjenige, den der bayerische Hofagent Judah Leib ben Simon Ulma(n) aus Pfersee 1724 stiftete und der zuletzt in der Synagoge der Nachbargemeinde Kriegshaber gewesen sein soll. Elkone Naumburg hat hier sein Werk mit dem Hinweis auf Fürth selbst bezeichnet. Heute befindet sich dieser wunderbar erhaltene Vorhang in der Moldovan Family Collection, New York²¹. Außerdem überliefert die Photosammlung Harburger noch fünf Thoravorhänge und zwei Mäntel aus den Synagogen von Kriegshaber (vgl. Abb. 3) und Krumbach sowie ein Fragment aus Treuchtlingen, die Elkone Naumburg entweder inschriftlich oder aber stilistisch zugewiesen werden können²². Weitere Thoravorhänge von Elkone Naumburg sind aus Bad Königswart, aus Hildesheim und aus der Hambro-Synagoge in London überliefert²³. Fritz Landsberger hat in seinem Aufsatz über antike und alte Thoravorhänge²⁴ die Bedeutung der Stickerwerkstatt Elkone Naumburgs aufgezeigt, der er insgesamt fünf Vorhänge aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zuweist, ohne jedoch die Photosammlung Harburgers schon zu kennen. Aufgrund der Anzahl und der Qualität der ihm zugewiesenen Vorhänge muß der Goldsticker Elkone Naumburg zu den herausragenden jüdischen Künstlern des 18. Jahrhunderts gehört haben. Für den kulturellen Stand des süddeutschen Landjudentums ist es bezeichnend, daß ein solcher Künstler in Fürth arbeitete und dort offenbar jahrzehntelang Aufträge erhielt, die aus ganz Europa kamen.

Elkone Naumburgs Werkstatt wurde, wie Fritz Landsberger plausibel gezeigt hat, von Jakob Koppel Gans, der vermutlich nicht weit von Fürth in Höchststadt an der Aisch saß, bis ins letzte Viertel des 18. Jahrhunderts weitergeführt. Fritz Landsberger weist ihm drei Thoravorhänge zu, darunter den Vorhang aus Fischach im Jewish Museum, New York (vgl. Anm. 5). Früher als die Vorhänge von Elkone

²⁰ Wegner (wie Anm. 16), S. 95–99.

²¹ Ich danke Mr. Alfred Moldovan für die Freundlichkeit, daß ich diesen überaus prachtvoll gestickten Vorhang selbst in Augenschein nehmen konnte; Abb. bei Yaniv (wie Anm. 7), S. 26.

²² Photosammlung Harburger, Nr. 103, 104, 105: Kriegshaber; Nr. 15, 16, 269: Krumbach (vgl. Anm. 6); Nr. 327: Treuchtlingen.

²³ Vorhang aus Bad Königswart: Photosammlung B. Brilling; aus der Hambro-Synagoge, London, vgl. Fritz Landsberger, *Old Time Thora Curtains*, in: Joseph Gutmann (Hrsg.), *Beauty in Holiness*, New York 1972, S. 137, Abb. 10; aus der Synagoge Hildesheim, gestiftet vom Schwiegersohn des kaiserlichen Hoffaktors Samson Wertheimer: Photo Stadtmuseum Hildesheim – ich danke den Mitarbeitern des Stadtmuseums Hildesheim, mir ein Photo zur Verfügung gestellt zu haben. Die Verf. arbeitet derzeit an einer Zusammenstellung der erhaltenen und überlieferten Synagogen-textilien aus Böhmen und Süddeutschland und ihrer ikonographischen Entwicklung.

²⁴ Landsberger (wie Anm. 23), S. 146–163.

Naumburg und Jakob Koppel Gans sind der Höchberger Vorhang von 1716 und sein zugehöriger Mantel entstanden, welche die bislang ältesten erhaltenen Synagogentextilien aus einer deutschen jüdischen Gemeinde darstellen. Der Vorhang befindet sich heute im Sir Isaac and Lady Wolfsson Museum in Jerusalem²⁵.

Eine eigene Gruppe von Thoravorhängen vertreten der Höchberger Vorhang von 1731 im Jewish Museum, New York, und der Veitshöchheimer Vorhang von 1732 (vgl. Anm. 8), die durch ihre sticktechnische Präzision und die Feinheit ihrer Konturen auffallen. Im Vorhang aus der Synagoge Ansbach haben sie eine weitere stilistische Parallele²⁶. Das „Markenzeichen“ dieser Stickerwerkstatt scheint die unmittelbar unter der Krone der Thora eingefügte Schleife zu sein. Sie erscheint außerdem noch auf einem Vorhang aus der Synagoge Köln-Deutz, der wohl noch im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts gefertigt wurde²⁷, sowie auf einem Thoravorhang-Mittelteil aus Demmelsdorf von 1761²⁸, das sich heute in der Gross Family Collection in Tel Aviv befindet. Aus der gleichen Werkstatt wie der Demmelsdorfer Vorhang stammen auch das Mittelteil des dritten Höchberger Vorhangs von 1764 und ein weiteres Mittelteil für einen Vorhang in Memmelsdorf 1766²⁹. Damit zeichnet sich hier eine weitere jüdische Stickerwerkstatt im fränkischen Raum ab, die über zwei Generationen tätig war. Neben den besonders aufwendigen, ganz gestickten Vorhängen produzierte sie offensichtlich auch kostengünstigere Teil- oder Mittelstücke, welche in größere Vorhänge eingesetzt wurden, wie dies für die Vorhänge aus Höchberg, Demmelsdorf und Memmelsdorf zutrifft. Bislang kann dieser Stickerwerkstatt noch kein Meisternamen zugeordnet werden, wenn auch ein dritter bedeutender jüdischer Sticker aus Franken aus der Mitte des 18. Jahrhunderts überliefert ist: 1738 erhielt der jüdische Goldsticker Gerson Mayer den Auftrag, das Wappen der Sargdecke für die Kaisergräber von Heinrich und Kunigunde im Bamberger Dom neu zu sticken³⁰. Offensichtlich war diese Art der Stickerei eine so außergewöhnliche und aufwendige Arbeit, daß man einen hochspezialisierten und qualifizierten Handwerker, wie es die jüdischen Goldsticker waren, herangezogen hat.

Die Anzahl und die Qualität der Aufträge etabliert diese Stickerwerkstätten aus Fürth und anderen Landjudengemeinden Frankens als Zentren einer speziellen, jüdischen Handwerkskunst von weit überregionaler Bedeutung. Diese Werkstätten wurden offensichtlich über mehrere Generationen erfolgreich und kontinuierlich geführt, wobei sie eigene Techniken der Goldstickerei und -weberei entwickelten.

²⁵ Vgl. Yehuda Bialer/Estelle Fink, *Jewish Life in Art and Tradition*, Jerusalem 1980, S. 103. Sein zugehöriger Mantel wurde vor drei Jahren in einer Auktion bei Sotheby's in Tel Aviv versteigert.

²⁶ Photosammlung Harburger, Nr. 45: Thoravorhang der Synagoge Ansbach.

²⁷ Liesl Franzheim, *Judaica – Stadtmuseum Köln*, Köln 1980, S. 36; Kapporet von S. 52 zugehörig.

²⁸ Eva Grabherr (Hrsg.), *Geschichte von Gegenständen. Judaica aus dem Beziehungsraum der Hohenemser Juden. The Gross Family Collection, Tel Aviv*, Jüdisches Museum Hohenems 1994, S. 121f.

²⁹ Vgl. Photosammlung Harburger, Nr. 496: Vorhang aus Höchberg von 1764; er befand sich noch 1988 in der Gingold Collection, New York. Zum Memmelsdorfer Mittelteil vgl. Grabherr (wie Anm. 28), Kat.Nr. 28, S. 122, Anm. 2.

³⁰ Landsberger (wie Anm. 23), S. 147.



Abb. 1: Thoravorhang aus der Synagoge Veitshöchheim, gestiftet 1732.
Photosammlung Harburger, Central Archives, Jerusalem, Nr. 138.

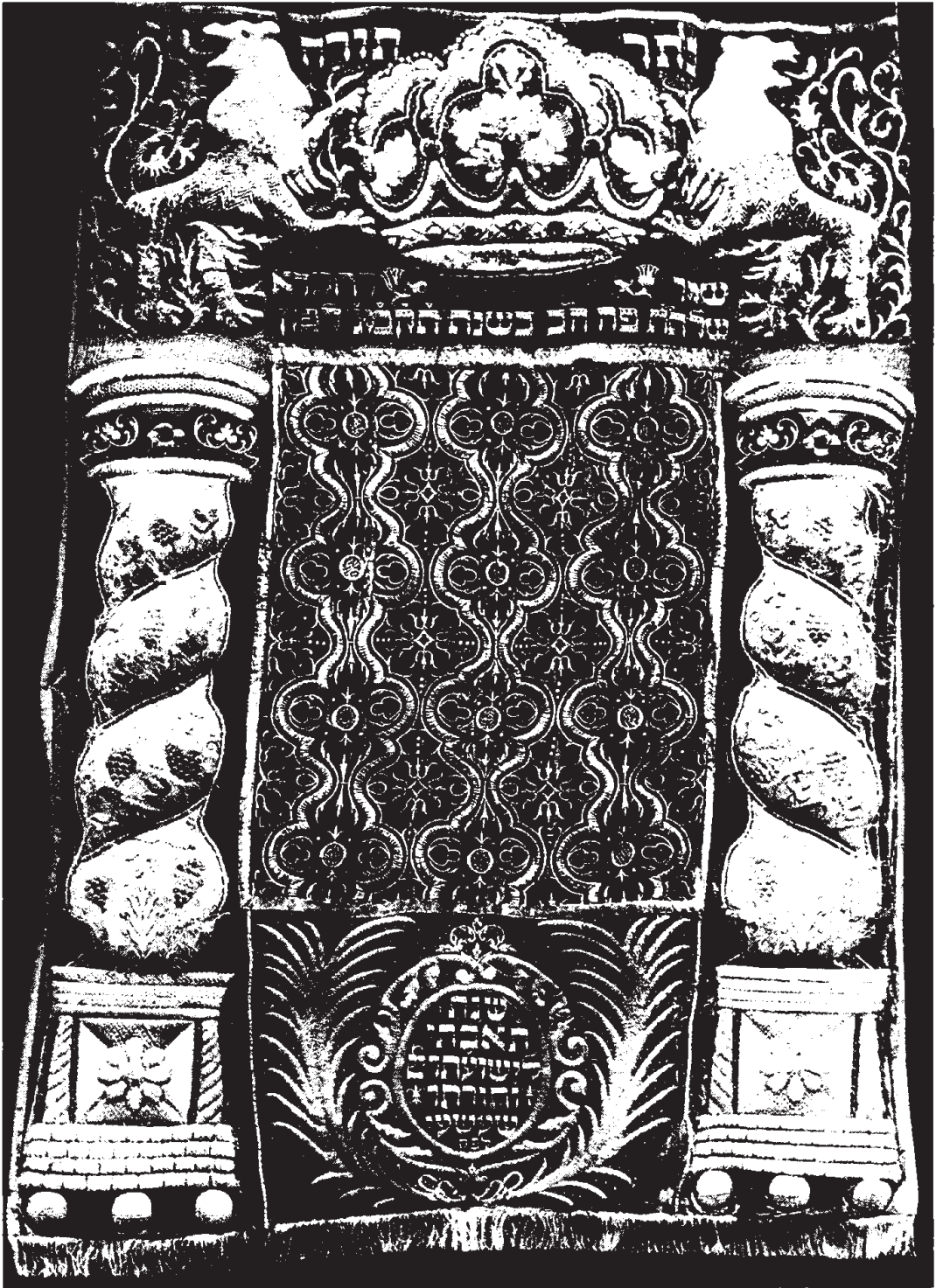


Abb. 2: Thoravorhang aus der Synagoge Höchberg, gestiftet 1716, erneuert 1783.
Heute im Sir Isaac and Lady Wolfson Museum, Jerusalem; Photosammlung Harburger,
Central Archives, Jerusalem, Nr. 494.

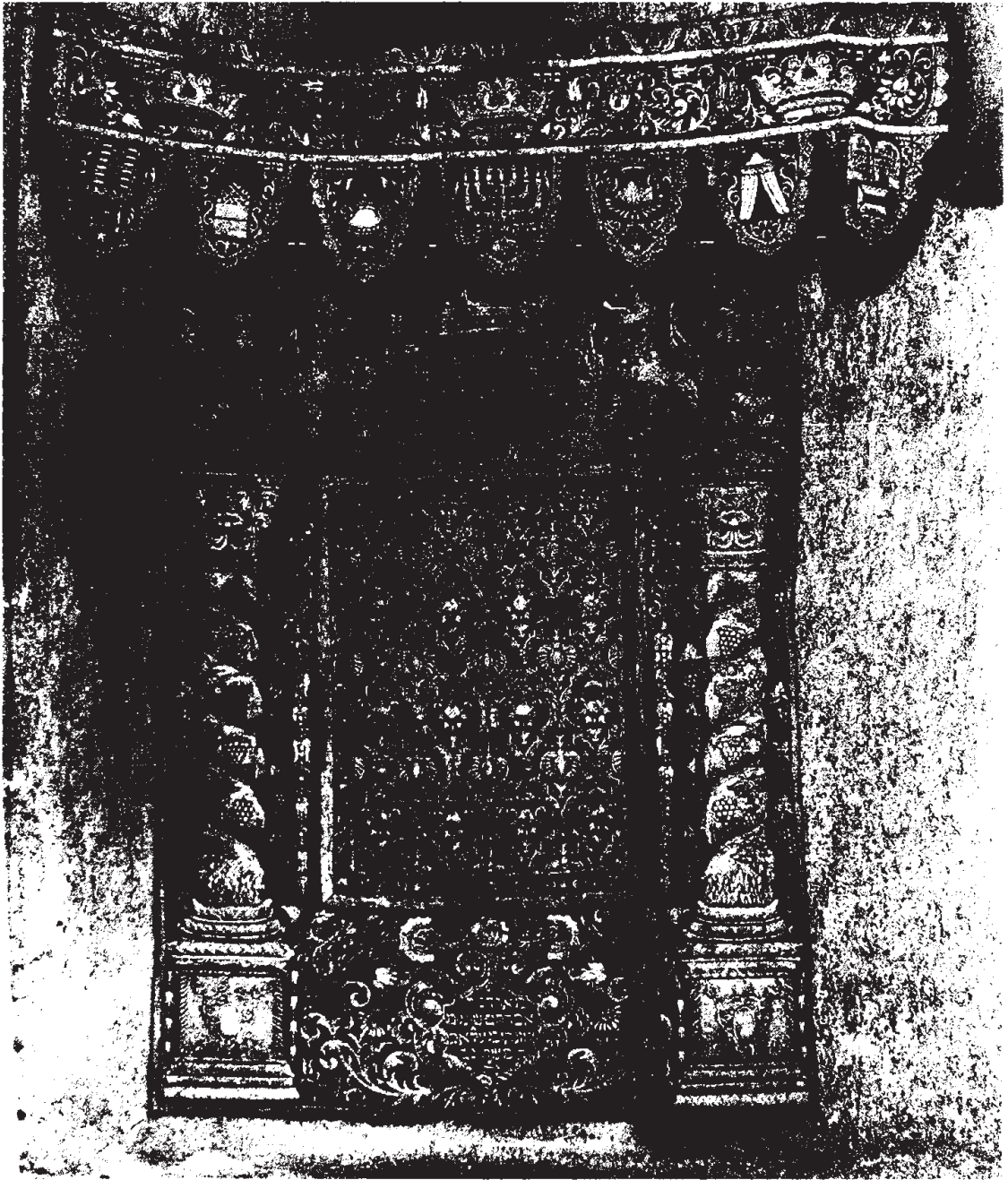


Abb. 3: Thoravorhang aus der Synagoge Kriegshaber, gestiftet 1733, gestickt von
Elkone Naumburg aus Fürth.
Photosammlung Harburger, Central Archives, Jerusalem, Nr. 104.

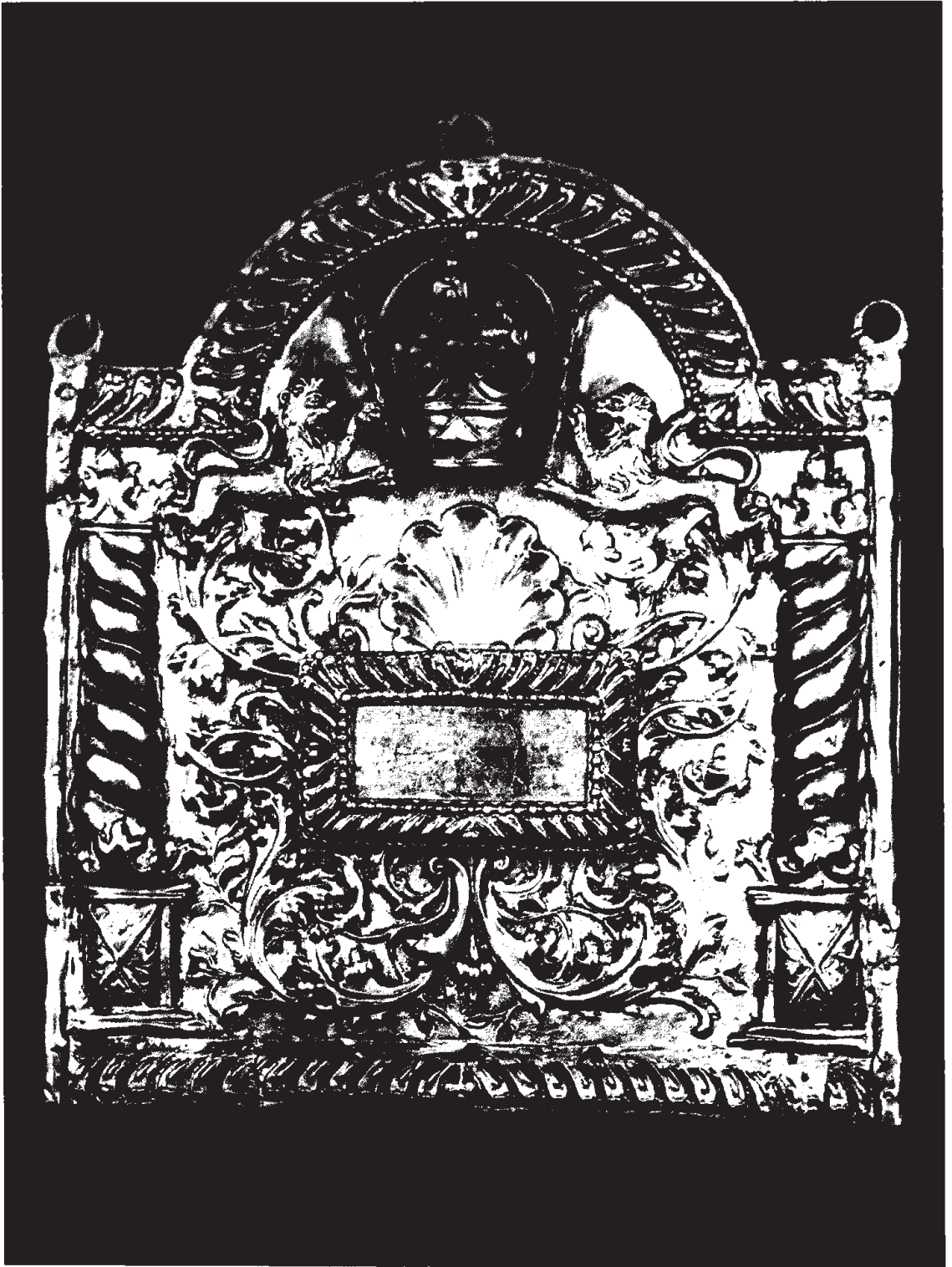


Abb. 4: Thoraschild aus der Synagoge Gunzenhausen, Silber, Nürnberger Stadtbeschau 1675–1700. Heute im Jüdischen Museum Mittelfranken, Fürth; Photosammlung Harburger, Central Archives, Jerusalem, Nr. 149.



Abb. 5: Thoraschild aus der Gemeinde Mönchsroth, Silber, Nürnberger Stadtbeschau 1650–1700, Meister wohl Thomas Ringler. Heute im Jewish Museum, New York; Photosammlung Harburger, Central Archives, Jerusalem, Nr. 500.

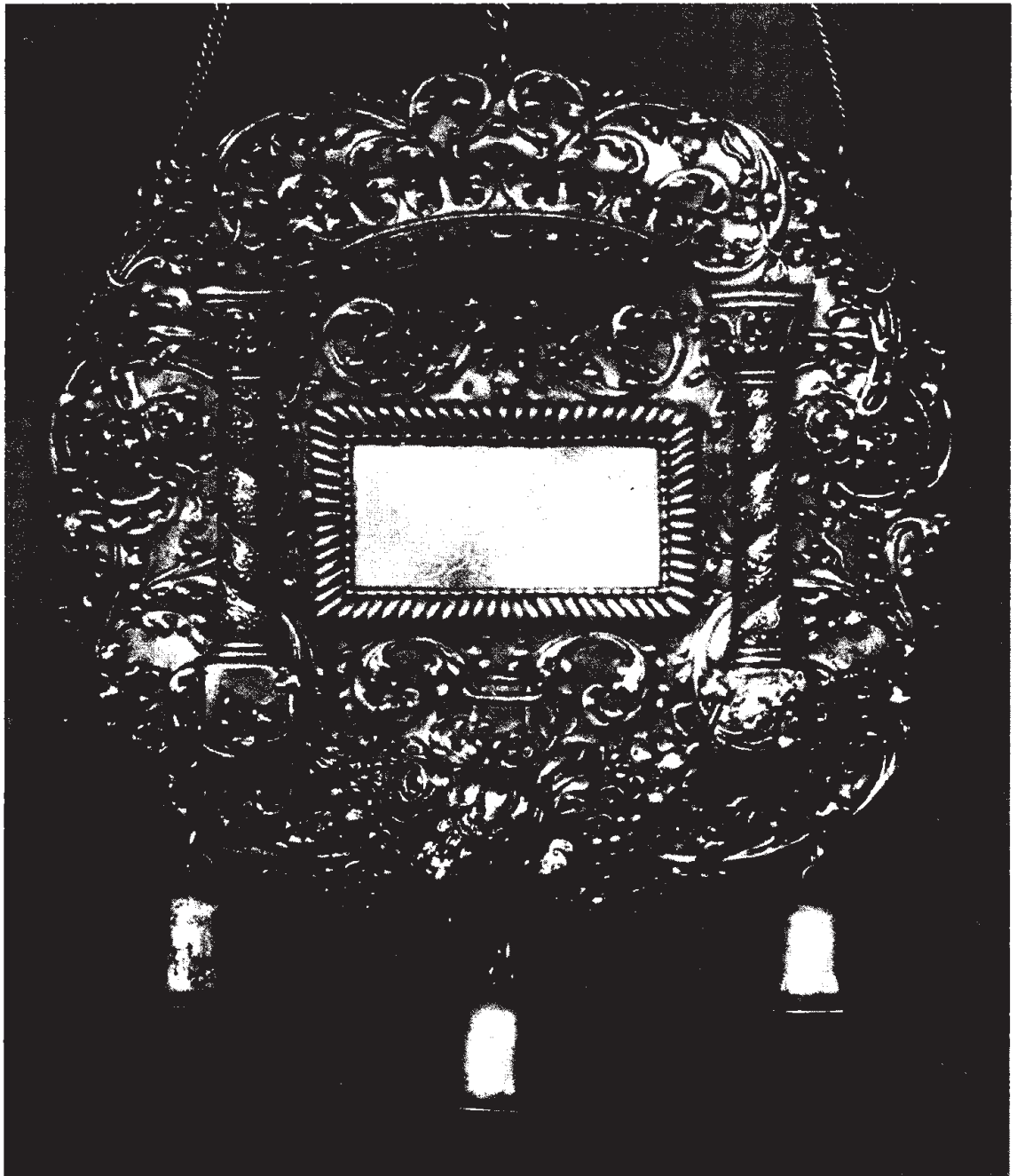


Abb. 6: Thoraschild aus der Synagoge Adelsdorf, Silber, Augsburger Stadtbeschau 1695–1705,
Meister Domenikus Saler.
Heute im Jewish Museum New York; Photosammlung Harburger,
Central Archives, Jerusalem, Nr. 308.



Abb. 7: Thoraschild, zuletzt in der Gemeinde Augsburg, Silber, Augsburger Stadtbeschau
1755–1757.

Heute im Jüdischen Kulturmuseum Augsburg; Photosammlung Harburger,
Central Archives, Jerusalem, Nr. 106.



Abb. 8: Thoravorhang aus der Synagoge Kriegshaber, gestiftet 1751.
Photosammlung Harburger, Central Archives, Jerusalem, Nr. 99.

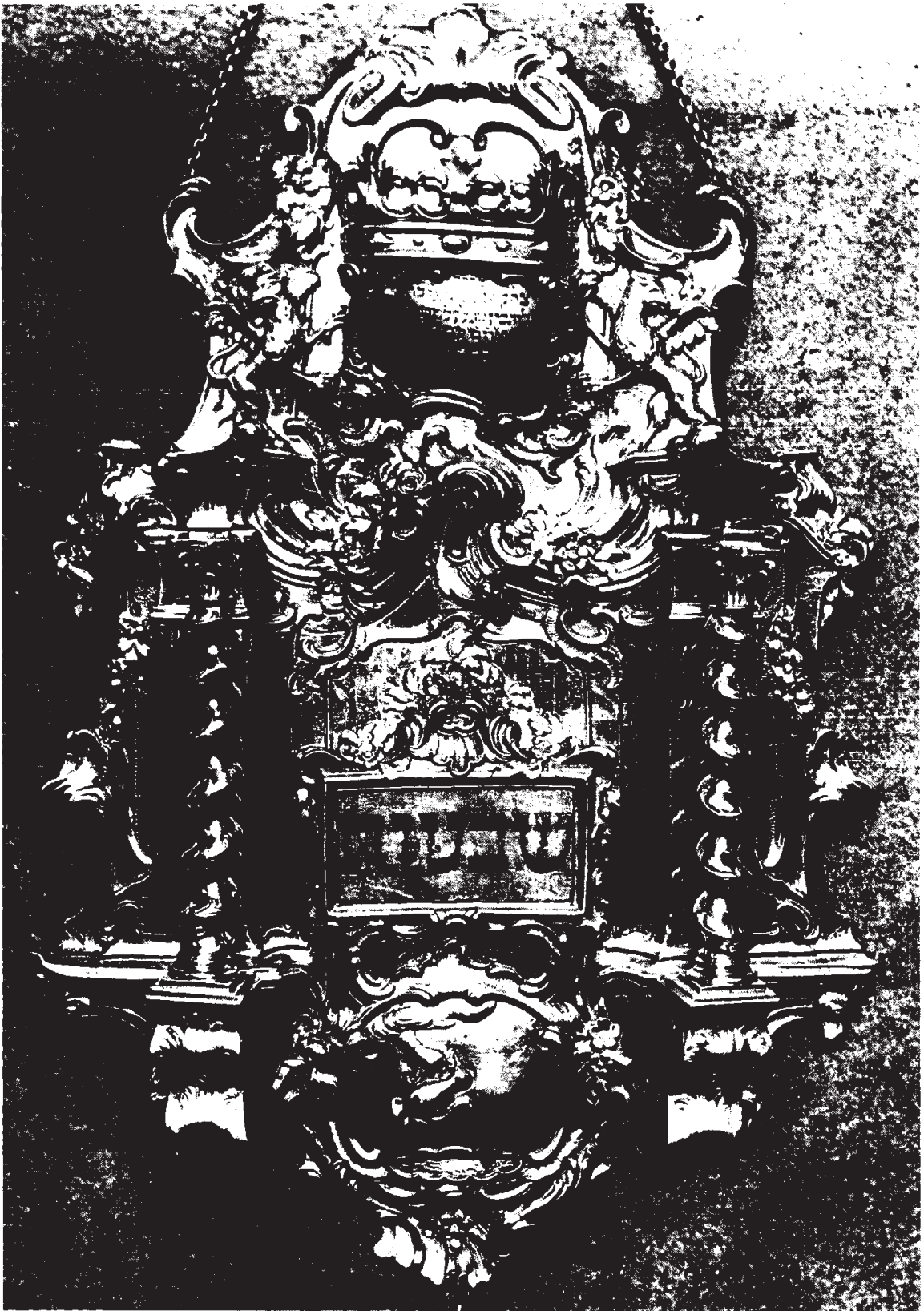


Abb. 9: Thoraschild aus der Synagoge Kriegshaber, gestiftet 1761, Silber, Augsburger Stadtbeschau 1759–1761, Meistermarke Johann Valentin Gevers. Photosammlung Harburger, Central Archives, Jerusalem, Nr. 105.

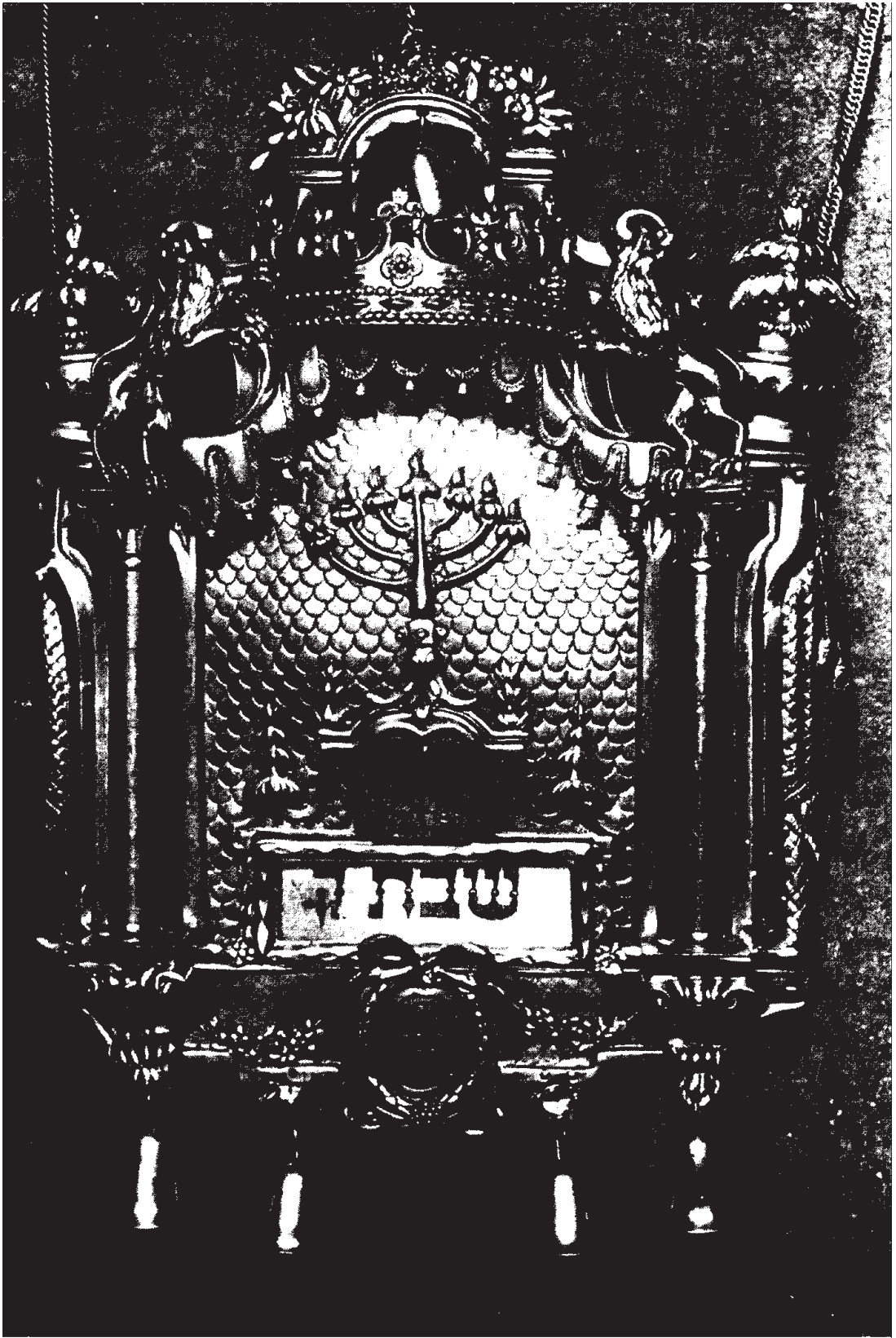


Abb. 10: Thoraschild aus der Synagoge Harburg an der Wörnitz, gestiftet 1804.
Photosammlung Harburger, Central Archives, Jerusalem, Nr. 3.

Damit hat es in den Landjudengemeinden Frankens, ausgehend von seinem geistigen Zentrum Fürth, ein autonomes jüdisches Kunsthandwerk gegeben, das auch ikonographisch sein eigenes Gepräge hatte.

Die Photosammlung Harburger überliefert aber für insgesamt 120 schwäbische und fränkische Landsynagogen nicht mehr als insgesamt 18 kostbar gestickte Thoravorhänge, die aus nur 11 Landjudengemeinden Süddeutschlands stammen. Das verdeutlicht, daß sich wiederum nur ein Zehntel der bayerischen Landjudengemeinden diese so kostspieligen, von jüdischen Stickern gefertigten Synagogentextilien leisten konnte. Ärmere Gemeinden besaßen Synagogentextilien, die aus den Resten alter Seidenkleider- und Tapetenstoffe zusammengestückt waren und von den Frauen der jeweiligen Gemeinden überstickt und mit Litzen und Borten verziert wurden. Diese Thoravorhänge, von denen sich besonders schöne Beispiele aus Franken und Schwaben in der Kahn Collection im Londoner Jewish Museum erhalten haben, können Einflüsse der regionalen Volkskunst zeigen, und das unterscheidet sie von den professionell gestickten Thoravorhängen und -mänteln Elbkone Naumburgs.

Die Thoraschilder

Die Thoraschilder gehören in der Photosammlung Harburger zu dem mit Abstand am häufigsten vertretenen Kultgerät. Die auf den Photos verzeichneten Orte erlauben den Rückschluß, daß knapp die Hälfte der 120 jüdischen Gemeinden Frankens und Schwabens ein silbernes Thoraschild besessen hat. Offensichtlich wurde es als ein so wesentliches Element des Thoraschmuckes angesehen, daß sich jede Gemeinde um einen solchen Besitz bemühte. Thoraufsätze und Thorakronen sind in der Photosammlung Harburger in weit geringerer Anzahl überliefert, so daß es so aussieht, als wäre diesen Elementen des Thoraschmucks weniger Bedeutung zugemessen worden. Damit unterscheidet sich die Kultgerätetypologie der aschkenasischen Gemeinden deutlich von der sephardischen, wo vor allem Aufsätze und Krone als Thoraschmuck verwendet werden, während das Thoraschild seltener ist.

Für die Anfertigung eines Thoraschildes wandten sich die jüdischen Auftraggeber aus Franken und Schwaben, von einigen Ausnahmen abgesehen, bei denen lokale Goldschmiede bevorzugt wurden, nach Augsburg oder nach Nürnberg, den Zentren der deutschen Goldschmiedekunst im 17. und 18. Jahrhundert. Dabei läßt sich anhand der Photosammlung Harburger ablesen, daß die fränkischen Landjudengemeinden Schilder aus dem nähergelegenen Nürnberg bevorzugten, während die schwäbischen Gemeinden sich an Augsburger Goldschmiede wandten. Dennoch gibt es auch in fränkischen Landjudengemeinden Augsburger Thoraschilder, was als ein Zeichen der Überlegenheit der Augsburger Goldschmiede verstanden werden kann, die seit dem 17. Jahrhundert Nürnberg in der Produktion überrundet hatten.

Eine Anzahl der von Theodor Harburger aufgenommenen Thoraschilder hat Stifterinschriften, und diese dokumentieren etwa den gleichen Stifterkreis wie die

Thoravorhänge auch. Insgesamt treten jedoch Bruderschaften, insbesondere die Chewra Kadischa, als Stifter stärker in den Vordergrund, während bei den Vorhängen eindeutig die Parnassim als Einzelpersonen dominieren. Die Art der Stifterinschriften legt die Annahme nahe, daß die Beerdigungsbruderschaft in den Landgemeinden einen weit über die sozialen Belange hinausreichenden Aufgabenkreis hatte, der sowohl die interne Finanzorganisation³¹ berührte als offensichtlich auch die Betreuung der Synagoge und ihrer Ausstattung. Der Chewra Kadischa dürften ähnliche Aufgaben zugefallen sein wie dem Ortsvorgeher, wobei in vielen Fällen eben jener Parnas wegen seines Reichtums und seiner Stellung auch der Vorsitzende der Chewra war.

Wenn auch Thoravorhang und Thoraschild aus gleichem Anlaß und vom gleichen Personenkreis gestiftet wurden, so besteht doch ein prinzipieller Unterschied in der Auftragsituation. Thoravorhänge wurden von Juden für Juden gefertigt auf Basis einer gemeinsamen religiösen Vorstellung und Ikonographie. Thoraschilder wurden dagegen in aller Regel von christlichen Goldschmieden gearbeitet, da Juden von den Goldschmiedezünften, die das Handwerk kontrollierten, ausgeschlossen waren. Während für die jüdischen Goldsticker die Symbolik immer dominierte und das Ornament nur eine untergeordnete Rolle spielte, war es für die christlichen Goldschmiede genau umgekehrt. Sie suchten die ihnen unvertrauten, vom Auftraggeber gewünschten Symbole als vertraute Schemata zu gestalten und dem jeweils vom Zeitgeschmack bestimmten Dekor anzupassen. Daher wird die stilistische Entwicklung des Thoraschildes stärker von der Ornamentik und damit auch von kunstlandschaftlichen Kriterien bestimmt.

Vielleicht ist diese Situation auch Ursache dafür, daß sich, deutlicher als bei den gestickten Thoravorhängen, bei den Thoraschildern eine Entwicklung in der inhaltlichen und der damit verbundenen formalen Gestaltung beobachten läßt. Sie verläuft von der Darstellung vereinzelter jüdischer Symbole hin zu einem festen ikonographischen Schema, das sich am Thoravorhang orientiert. Die frühesten erhaltenen Thoraschilder aus dem deutschsprachigen Bereich überhaupt, aus dem späten 16. und aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, zeigen als Symbol zunächst die Krone der Thora³². Sie ist das dominierende Element der Thoraschild-Ikonographie, weil sie den königlichen Rang der Lehre symbolisiert. Im letzten Viertel des

³¹ Inwieweit das Thorasilber auch als eine Art Finanzsicherheit einer Gemeinde betrachtet wurde, was den Vorschriften für Heilige Gerätschaften zwar widerspricht, aber in der Praxis sicher nicht immer auszuschließen ist, wurde bislang noch nicht untersucht. Einen Hinweis darauf, daß Thorasilber durchaus dem persönlichen Vermögen und nicht nur der Thorarolle als Schmuck zugerechnet wurde, gibt die Glückl von Hameln bei ihrer Einschätzung der Vermögensverhältnisse ihres zukünftigen Schwiegersohnes, des Sohnes von Baruch ben Menachem Manes Rausnitz in Berlin. Unter das Vermögen wird hier nicht nur Bargeld und ein halbes Haus, sondern auch das Thorasilber gerechnet, s. *Denkwürdigkeiten der Glückl von Hameln*, hrsg. von Alfred Feilchenfeldt, Berlin 1913, S. 189.

³² Zur Entwicklung der frühen Thoraschilder vgl. William L. Gross, Jüdisches Kultgerät von Emden 1639–1806, in: *Zeugnisse einer Zerstorten Vergangenheit*, hrsg. vom Ostfriesischen Landesmuseum, Emden 1992, S. 10–15.

17. Jahrhunderts, zu dem Zeitpunkt, als die erste „Bauwelle“ von Synagogen in schwäbischen und fränkischen Landgemeinden nach dem Dreißigjährigen Krieg einsetzt, taucht ein neuer Thoraschildtypus auf (vgl. Abb. 4). Seine Ikonographie mit Säulen und Löwen orientiert sich so deutlich an derjenigen der gleichzeitigen, gestickten Thoravorhänge, daß man annehmen muß, daß die jüdischen Auftraggeber den christlichen Goldschmieden dieses Vorhangschema für die Gestaltung der Thoraschilder übermittelten, denn die christlichen Handwerke dürften kaum Gelegenheit gehabt haben, diese nur zu Sabbat und Feiertagen in der Synagoge ausgehängten Thoravorhänge zu sehen. Wenn man davon ausgehen kann, daß sich in Fürth und einigen benachbarten Gemeinden seit dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts parallel zur Errichtung von neuen Landsynagogen die jüdische Goldstikerei entwickelte, die Thoravorhänge mit einer genuin jüdischen Ikonographie herstellte, dann ist es vorstellbar, daß diese in Franken und insbesondere in Fürth ausgebildete Ikonographie an nichtjüdische Handwerker im benachbarten Nürnberg weitergegeben wurde, die hier einen eigenen neuen Schildtypus schufen.

Stilistisch und ikonographisch ergibt sich für die Nürnberger Schilder, von zwei frühen Exemplaren abgesehen, ein sehr einheitliches Bild, das die Produktion, die sich auf verschiedene Werkstätten über 120 Jahre verteilt, fast ein wenig monoton erscheinen läßt. Kurz vor 1700 wird der hochrechteckige Schildumriß, der oben in einem oder drei Bogensegmenten enden kann, festgelegt, wie das Thoraschild aus Gunzenhausen verdeutlicht³³ (Abb. 4). Auf der Schildrückwand sind die nahezu rundplastischen Säulen auf hohen Postamenten montiert. Die auf ihnen stehenden Löwen sind immer aus Modeln gedrückt und gesondert montiert, und sie halten die weit vorragende, aus einzelnen Bändern zusammengesetzte halbe Bügelkrone. Der Schildgrund weist entweder Ranken- oder Bandlwerk auf, kann aber nach 1760 auch ganz frei und glatt bleiben. Gelegentlich kann das Schild von einer durchbrochen gearbeiteten Leiste eingefasst sein. Ein häufig anzutreffendes Kennzeichen der Nürnberger Schilder ist außerdem der gegossene, gesondert über dem zentralen Kästchen aufgesetzte kaiserliche Doppeladler. Das Gunzenhausener Schild verdeutlicht, daß die Anordnung der Bildelemente die Form der Rückplatte bestimmt, die entsprechend der Säulenhöhe hochrechteckig angelegt ist, während das Bogensegment in der Mitte die Krone hinterfängt. Daß für den Umriß der Rückplatte die Ikonographie und nicht eine architektonische Vorstellung ausschlaggebend gewesen sein muß, verdeutlicht das Zungenornament, welches unten und oben die Platte abschließt. Es ist keine Architekturform, sondern ein Schmuckelement der Goldschmiedekunst des ausgehenden 17. Jahrhunderts, das häufig als Randdekoration vor allem bei Tafelsilber gewählt wurde. Die Rückplatte dieses Nürnberger Thoraschildes ist damit buchstäblich nur Träger der vorgegebenen Motive. Der künstlerische Anteil des Goldschmiedes beschränkte sich somit auf den Entwurf der Ornamentik des Schildgrundes, sowie die Detailgestaltung der Ikonographie.

³³ Photosammlung Harburger, Nr. 149, 1927 noch Synagogenbesitz Gunzenhausen: Silberstempel Nürnberg zwischen 1675–1680, Meister noch nicht identifiziert, H. 22 cm, Br. 19 cm.

Über die Entstehung dieser spezifisch Nürnberger, für fränkische Thoraschilder angewandten Produktionsweise kann die Analyse des früheren Gunzenhausener Schildes und desjenigen aus Mönchsroth³⁴ (vgl. Abb. 5) Auskunft geben, die noch im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts entstanden. Ihrer glatten, im Umriß geschweiften Grundplatte aus Silber bzw. versilbertem Zinn sind zahlreiche aus Modellen gedruckte Kleinsilbermotive einzeln aufgeschraubt oder -genietet. Offensichtlich sind die Dekorationsteile wie die Löwen, die Blumen- und Fruchtgebilde, die teilweise den Schildumriß überschneiden oder aneinanderstoßen, nicht ursprünglich für diese Schilder entworfen worden. Stilistische und motivische Parallelen lassen sich denn auch bei Nürnberger Zunftsilber, z.B. bei Sargschildern finden, die einen ähnlich geschweiften Umriß und vergleichbare Ornamentik aufweisen können. Die Technik der einzeln aufgesetzten Motive ist charakteristisch für Nürnberger Schilder in ihrer Blütezeit im 18. Jahrhundert. Sie erlaubte wohl ein sehr rationelles Arbeiten, da im Gegensatz zur zeitaufwendigen Treibarbeit bereits vorgefertigte Kleinsilberteile, wie z.B. die Löwen oder der Doppeladler, einfach aufgeschraubt werden konnten. Außerdem konnte der Goldschmied das kostbare Material Silber sparen, indem er einzelne Teile oder sogar die Grundplatte aus einem unedlen Metall wie z.B. Kupfer, Zinn oder Messing herstellte und dann versilberte.

Im Vergleich zu den großen prunkvollen Pokalen der Zünfte oder dem Nürnberger Ratssilber fallen die Nürnberger Thoraschilder in der Herstellung und im Aufwand bescheiden aus. Man gewinnt den Eindruck, daß ihre jüdischen Auftraggeber über keine großen Mittel verfügten. Auch die schematische Festlegung des Einzeldekors auf einen einzigen Schildtypus bei späteren Nürnberger Beispielen spricht dafür, daß finanzielle Rücksichten die Anfertigung eines Thoraschildes bestimmten. D.h. die zahlreichen Landjudengemeinden Mittel- und Oberfrankens mußten den Erwerb eines Thoraschildes wohl sehr sorgfältig planen, was den Rückschluß auf eine eher bescheidene Finanzsituation zuläßt.

Betrachtet man die Stifterinschriften auf den Nürnberger Thoraschildern, so fällt gegenüber den Augsburger Beispielen aus schwäbischen Landjudengemeinden die vergleichsweise häufigere Nennung der Chewra Kadischa auf. Das spricht gleichfalls für eine andere, schwächere Sozialstruktur als in den schwäbischen Gemeinden, in denen Einzelpersonen wie die Parnassim, die häufig als Hofagenten über eine entsprechende Finanzmacht verfügten, dominieren konnten. Es scheint, daß in den mittel- und oberfränkischen Landgemeinden, die vom Vieh-, Getreide- und Hausierhandel lebten, die Chewra Kadischa oft die einzige finanzstarke Gemeindeinstitution darstellte.

³⁴ Photosammlung Harburger, Nr. 150, heute Heimatmuseum Schnaittach: Gunzenhausen, Zinnplatte mit silbervergoldeten Tier- und Blumenornamenten, H. 26 cm, Br. 23,5 cm, nach Harburger ungemarkt, stilistisch dem Mönchsrother Schild so ähnlich, daß man den gleichen Meister Thomas Ringler und die gleiche Entstehungszeit annehmen muß; Nr. 500, heute Jewish Museum, New York, F 3686 (vgl. Anm. 4): Mönchsroth, Silber, vergoldeter Zierrat, Meister wohl Thomas Ringler, H. 26 cm, Br. 30 cm (Angaben nach Harburger).

Verglichen mit den Nürnberger Thoraschildern sind die Augsburger Schilder in der Photosammlung Harburger mit 30 gegenüber 16 Stück zahlreicher vertreten, in ihrer Ikonographie typologisch vielfältiger und prächtiger gearbeitet. Diese umfangreichere Produktion deutet auf eine weitere Verbreitung der Augsburger Thoraschilder, aber auch auf eine zahlreichere und wohlhabendere Klientel, die eher aus schwäbischen Landjudengemeinden als aus den fränkischen Orten kam. Eine besonders reiche Klientel stellten offensichtlich die Gemeinden in der Nachbarschaft von Augsburg, d.h. Pfersee, Steppach und Kriegshaber. In ihnen hatten sich wegen des Residenzverbotes zahlreiche Hofagenten niedergelassen, die von den nur wenige Kilometer von Augsburg entfernten Ortschaften aus ihre Handelstätigkeit mit der Goldschmiedestadt betrieben³⁵. Aber auch die im in den Burgauer Gemeinden Krumbach-Hürben, Illereichen-Altenstadt und Ichenhausen ansässigen Juden waren in der Lage, ihren Synagogen aufwendiges Thorasilber zu stiften. Auf die Bedeutung der Juden als Handelspartner der Augsburger Goldschmiede hat Richard Cohen aufmerksam gemacht³⁶ und man muß davon ausgehen, daß nicht nur jüdische Hofagenten den fürstlichen Bedarf an Luxusgütern in Augsburg deckten, sondern daß neben wohlhabenden, schwäbischen Landjudengemeinden selbst weitentfernte jüdische Gemeinden, wie z.B. die portugiesisch-jüdische Gemeinde in Amsterdam, Kultgerät aus Augsburg bezogen³⁷ und daß außerdem auch einzelne reiche Familien ihr synagogales und häusliches Kultgerät in Augsburg arbeiten ließen. Daher müssen die Beziehungen zwischen den Augsburger Goldschmieden und ihrer jüdischen Klientel eng und vielfältig gewesen sein, und die Auftraggeber dürften sich in der Silberproduktion, vor allem dann, wenn sie beruflich immer wieder damit befaßt waren, gut auskennen haben. Zwar nimmt sich die Zahl des in Augsburg gearbeiteten jüdischen Kultgerätes im Verhältnis zur Augsburger Gesamtsilberproduktion des 17. und 18. Jahrhunderts bescheiden aus, sie ist aber, wie die Photosammlung Harburger dokumentiert, weit umfangreicher, als bisher angenommen. Man kann daraus schließen, daß es sich bei Augsburger jüdischem Kultgerät nicht um disparate, eher zufällige Einzelanfertigungen handelt, sondern um einen kleinen, speziellen Sektor der Augsburger Silberproduktion.

Angesichts einer vergleichsweise limitierten Klientel ist es logisch, daß sich die Produktion von Judaica im 17. und 18. Jahrhundert auf einige Augsburger Werkstätten konzentrierte, wie z.B. auf die von Domenicus Saler und Marx Weinold,

³⁵ Wolfram Baer, Zwischen Vertreibung und Wiederansiedlung. Die Reichsstadt Augsburg und die Juden vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, in: Rolf Kießling (Hrsg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995, S. 110–128.

³⁶ Richard Cohen, Thora Breastplates from Augsburg in the Israel Museum, in: *The Israel Museum News* 14 (1978), S. 75–85, hier S. 76.

³⁷ Im Besitz der portugiesischen Gemeinde Amsterdams befindet sich eine prachtvolle Levitentengarnitur aus Augsburg um 1650 (als Leihgabe im Joods Historisch Museum, Amsterdam, vgl. Edward van Voolen/Irene Faber/Annette Weber, Judaica deutscher Gold- und Silberschmiede, in: *Kunst und Antiquitäten* 10 (1993), S. 34–38, Abb. 2; vgl. auch diess., Jewish Ceremonial Silver from Germany in the Jewish Historical Museum Amsterdam, in: *Year Book XL of the Leo Baeck Institute*, London 1995, S. 265–288.

der Familien Mittnacht und Drentwett in der ersten Jahrhunderthälfte, der von Samuel Bardet und Franz Anton Gutwein in der zweiten Hälfte³⁸. In seinem Aufsatz über die Augsburger Thoraschilder hat Richard Cohen die Formentwicklung anhand erhaltener Beispiele in den Museen der USA, Londons und Israels dargestellt³⁹. Nach seinen Überlegungen entwickelt sich das Augsburger Thoraschild aus einer barocken Kartuschenform, wie sie auch die silbernen Zierkalender oder die Rückplatten silberner Wandleuchter aufweisen. Für die Umfunktionierung silberner Wandkalender in Thoraschilder liefert die Photosammlung Harburger einige Beispiele⁴⁰, die als Ursprungsort Ulm vermuten lassen. Bei den Ulmer wie bei den Augsburger Schildern bleibt die Darstellung der jüdischen Symbolik vom Ende des 17. Jahrhunderts bis ca. 1760 vollständig in die lebhaft getriebene Ornamentik des Schildgrundes eingebunden (vgl. Abb. 6), ja sie ist ihr teilweise untergeordnet⁴¹. Damit ergibt sich ein deutlicher Gegensatz zu den Nürnberger Schildern, bei denen das ikonographische Schema dominiert. Es scheint, als seien die Augsburger Thoraschilder stärker von ihrer ästhetisch-dekorativen Wirkung her konzipiert worden. Für die jüdischen Auftraggeber bedeutet das, daß sie die dekorative Wirkung der Augsburger Schilder zu schätzen wußten und daß der Erwerb eines solchen Kultgerätes in Augsburg durchaus auch von ästhetischen Kriterien mitbestimmt sein konnte.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sieht Richard Cohen in Augsburg den Wandel zu einem mehr architektonisch orientierten Schildaufbau. Die Thoraschildarchitektur erfährt im Klassizismus ihre Vollendung und wird danach bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts von der Gutwein-Werkstatt und deren Nachfolgern wie Schmedding und anderen fast unverändert fortgeführt. Aus diesen Werkstätten stammt eine große Anzahl von Thorasilber für schwäbische Gemeinden vor allem

³⁸ Die Weinold-Werkstatt hat über mindestens zwei Generationen vom Ende des 17. Jahrhunderts bis vor der Mitte des 18. Jahrhunderts zahlreiches Kultgerät für Synagoge und Haus geschaffen und dabei eine eigene Typologie besonders für Thoraschilder entwickelt; vgl. dazu Rafi Grafmans Artikel *Torah-Ornaments*, in: ders. (wie Anm. 3), S. 24 f. und Kat.Nr. 3. Ich danke Rafi Grafman für die Erlaubnis, sein Manuskript vor Drucklegung eingesehen haben zu dürfen.

Die Werkstätten der Mittnacht-Familie sind vor allem für ihre sechs- oder achteckigen Kidduschbecher bekannt, die in großer Zahl existieren. Diese facettierte Cuppaform soll auf einen Augsburger bzw. Nürnberger Minhag zurückgehen, wonach sich die Kidduschbecher von der immer runden Cuppa des Abendmahlskelches der christlichen Kirche unterscheiden müssen (diese Auskunft verdanke ich Dr. A. R. Horwell, London). Der Typus der facettierten Cuppa taucht in der Spätrenaissance am Ende des 16. Jahrhunderts auf bei kleineren Pokalen, die für profane Zwecke, z.B. beim Zunft-Umtrunk, benutzt wurden. Es scheint, als habe sich diese Cuppaform danach im aschkenasischen Judentum als traditionelle Form für den Kidduschbecher durchgesetzt.

³⁹ Cohen (wie Anm. 36), S. 75–85.

⁴⁰ Photosammlung Harburger, Nr. 107: Ulmer Arbeit (?); Nr. 337: aus Gaukönigshofen, Augsburger Arbeit; Nr. 384: aus Regensburg, Ulmer Arbeit.

⁴¹ Photosammlung Harburger, Nr. 308: aus Adelsdorf, Augsburger Stadtbeschau 1695–1705, Meister vielleicht Domenikus Saler; Nr. 40: aus Buttenwiesen, Augsburger Stadtbeschau 1751/53, Meister wohl Johann Mittnacht II.

in der Marktgrafschaft Burgau. Leider ist dieses Kultgerät, das oft erst nach 1800 entstand, in der Sammlung Harburger kaum mehr vertreten, so daß seine Bestandsrekonstruktion mühselig ist.

Mit der Architektonisierung des Schildaufbaus verändert sich die Ikonographie in einigen Details, indem einzelne Tempelgeräte wie Menorah und Gesetzestafeln, die schon seit einem halben Jahrhundert auf dem Überwurf des Thoravorhangs dargestellt wurden, nun auch im Zentrum des Thoraschildes abgebildet werden, wie es ein Augsburger Beispiel von 1755/57 zeigt⁴² (Abb. 7). Die zentrale Anordnung der Gesetzestafeln zwischen den Säulen erscheint nun wiederum zuerst auf dem Spiegel eines Thoravorhanges, und zwar auf dem zweiten Vorhang aus der Gemeinde Kriegshaber⁴³ (Abb. 8). Laut Inschrift hat ihn der Parnas Feiweil ben Jakob von Kriegshaber zusammen mit seiner Frau Blümele, Tochter des Parnas Ansel, im Jahr 1751 gestiftet. Man fragt sich, ob dieses nahezu gleichzeitige Auftauchen von ikonographisch neuen Motivkonstellationen auf Thoravorhang und Thoraschild in Augsburg bzw. wenige Kilometer von Augsburg entfernt, ein Zufall ist und ob eine solche Veränderung nicht eher auf gewandelte religiöse Anschauungen jüdischer Auftraggeber als auf neue Formintentionen christlicher Goldschmiede zurückzuführen ist.

Das nach der Augsburger Stadtbeschau 1759/61 entstandene Thoraschild ebenfalls aus Kriegshaber (Abb. 9) erscheint auf den ersten Blick als eine ganz außergewöhnliche Schöpfung⁴⁴. Laut Inschrift wurde es im Jahr 1761 vom Parnas Jizchak Eisig, Sohn des verstorbenen Parnas Seligman Steppach aus der Gemeinde Kriegshaber, und seiner Frau Erele, Tochter des Parnas Reisl, der Gemeinde Kriegshaber gestiftet. Es zeigt einen für ein Augsburger Thoraschild ungewöhnlich komplexen, plastischen architektonischen Aufbau, der unmittelbar an Altäre des schwäbischen Rokoko erinnert. Tordierte Säulen auf Postamenten stehen frei vor einer perspektivisch und plastisch abgestuften Pilasterarchitektur mit schwingendem, verkröpftem Gesims. Darüber erhebt sich ein kartuschenartiger Aufbau, vor dem zwei geflügelte Greifen das gewölbte Medaillon mit der Stifterinschrift und der Krone tragen. Im Zentrum, dort wo sich beim Altar gewöhnlich die Mensa befindet, ist das Kästchen mit den Festtagsnamen angebracht. Das von Rocailles umgebene Medaillon mit der Darstellung der Levitengarnitur bildet den unteren Abschluß des Schildes. Der Umriß des Schildes wird durch die sich emporwindenden, lebhaft geschweiften Rocailles bestimmt. In der Feinheit der Ausführung gehörte dieses Thoraschild zu

⁴² Photosammlung Harburger, Nr. 106: ehem. Augsburger Gemeindebesitz, Augsburger Stadtbeschau 1755/57; Nr. 268: aus Krumbach, Augsburger Stadtbeschau 1765/67; Nr. 3: aus Harburg a.d. Wörnitz, datiert 1804.

⁴³ Photosammlung Harburger, Nr. 99: aus Kriegshaber. Die Menorah als zentrales Motiv zeigt der Vorhang aus der Gemeinde Fischach von Jakob Koppel Gans von 1772/73, der sich heute im Jewish Museum in New York befindet (vgl. Anm. 5). Menorah und Gesetzestafeln werden die am häufigsten auf Thoravorhängen dargestellten Tempelgeräte im 19. Jahrhundert.

⁴⁴ Photosammlung Harburger, Nr. 99: Augsburger Stadtbeschau 1759/61, Meistermarke nach Harburger IVG = Johann Valentin Gevers, H. 41,5 cm, Br. 27,5 cm.

den Spitzenwerken der Judaica überhaupt und zu den schönsten und besten Werken der Augsburger Goldschmiedekunst um die Mitte des 18. Jahrhunderts.

Es scheint wenig plausibel, daß eine so elaborierte, von den bisherigen Augsburger Thoraschildern abweichende Ikonographie ohne Zutun des Auftraggebers in einem so perfekten Konzept von einem christlichen Goldschmied geschaffen worden sein soll. Ein ikonographisches Detail stützt diese Vermutung: der Goldschmied hat statt der üblichen Löwen, welche die Krone halten, Greifen geschaffen. Dieses Detail kann nur vom jüdischen Auftraggeber vorgegeben worden sein, da nur ihm die (jüdische) Vorstellung vertraut war, daß die Cherubim statt als Löwen auch als Greifen vorgestellt werden können. Zusammen mit den Greifen deutet die ausgeprägte architektonische Durchbildung des Thoraschildes auf den Wunsch des Auftraggebers, die Situation im Tempel auf neue Weise zu veranschaulichen. Man kann die Ikonographie dieses Thoraschildes in der Tat als den Blick in das Allerheiligste mit der Bundeslade verstehen, über der die Cherubim thronen. Gemäß des Verbotes einer Nachbildung ist auch hier diese Raumsituation nur angedeutet. Diese Schildarchitektur hätte damit eine ähnliche Verweisfunktion wie die Gesetzestafeln auf dem Augsburger Thoraschild (Abb. 7) und auf dem Spiegel des zweiten Thoravorhangs von Kriegshaber (Abb. 8), die ihrerseits den Ort der Bundeslade im Tempel metaphorisch darstellen. Da der Vorhang aus Kriegshaber dem Thoraschild (Abb. 9), das für die gleiche Gemeinde gefertigt wurde, um zehn Jahre vorausgeht, ist anzunehmen, daß diese neue Vorstellung vom Tempel auf einen neuen geistigen Impuls im Landjudentum zurückzuführen ist, der wiederum zuerst im Thoravorhang Bildqualität gewann und danach auf das Thoraschild übertragen wurde. Diesmal aber hat der Augsburger Goldschmied für die neue Vorstellung nach einer adäquaten Bildformel gesucht und sie im Altarmodell gefunden, das er virtuos in Silber nachbildete.

Diese neue Form der Thoraschild-Ikonographie setzte sich nach der Jahrhundertmitte sehr rasch, noch im ausgehenden Rokoko durch, wie das von Samuel Bardet geschaffene, nahezu identische Gegenstück von 1776 beweist, das sich heute im Londoner Jewish Museum befindet⁴⁵. In zahlreichen weiteren Thoraschildern wie z.B. aus Krumbach von 1783/85 und aus Fischach von 1765/67 wird diese Ikonographie vereinfacht wiederholt⁴⁶. Im Klassizismus verwandeln Augsburger Goldschmiede dieses ikonographische Schema in eine frühklassizistische Architektur, wie es das 1804 datierte Thoraschild⁴⁷ zeigt, das von der Chewra Talmud ve Kadischa der Gemeinde Harburg gestiftet wurde (Abb. 10). Hier erscheint die Menorah als Symbol des göttlichen Lichts⁴⁸ über den Gesetzestafeln, die auf dem Käst-

⁴⁵ Richard D. Barnett, *Catalogue of the Permanent and Loan Collection of the Jewish Museum London*, London 1974, S. 33, Nr. 143, Augsburger Stadtbeschau 1773–75, datiert 1776.

⁴⁶ Photosammlung Harburger, Nr. 47: aus Krumbach, Augsburger Stadtbeschau 1783/85, Meister wohl Samuel Bardet; Nr. 268: aus Fischach, Augsburger Stadtbeschau 1765/67, Meister vielleicht Tobias Drescher.

⁴⁷ Photosammlung Harburger, Nr. 3; vgl. Anm. 42.

⁴⁸ Victor Klagsbald, *La symbolique dans l'art Juif*, in: *Revue des études Juives CXLIV* (1985), S. 420–421.

chen wie auf der Bundeslade stehen. Die Draperie, welche das gesamte Schild einfaßt und unterhalb der Krone in Lambrequins endet, erscheint wie der Vorhang des Allerheiligsten, der zurückgezogen wurde, um den Blick auf die Lade mit den Gesetzestafeln freizugeben. Eine solche, von den religiösen Vorstellungen der einsetzenden Emanzipation geprägte Konzeption kann wiederum nicht allein die formale Erfindung eines christlichen Goldschmieds sein, sondern muß von einem hochgebildeten, jüdischen Auftraggeber vermittelt worden sein.

Es erscheint als spezielle Leistung der Augsburger Goldschmiede, daß sie für die sich wandelnden religiösen Vorstellungen ihrer jüdischen Klienten im späteren 18. und beginnenden 19. Jahrhundert adäquate Bildmetaphern gefunden haben. Dabei ist es ihnen gelungen, eigenständige und einprägsame Bildformeln zu schaffen, denn dieser letzte, klassizistische, Typus von Augsburger Thoraschildern wurde so oft wiederholt und war so bekannt, daß er selbst außerhalb Augsburgs, z.B. in vielen Städten k. u. k. Österreichs bis ans Ende des 19. Jahrhunderts nachgeahmt wurde.

Zusammenfassung

Die anhand der Photosammlung Harburger mögliche, exemplarische Analyse von Thoravorhängen und Thoraschildern aus den Synagogen fränkischer und schwäbischer Landjudengemeinden deutet auf eine hochentwickelte eigenständige Kultur, die jedoch große kulturelle und soziale Unterschiede zwischen den Gemeinden nicht ausschließt. Wenn man nach den Angaben der Photosammlung Harburger davon ausgehen muß, daß überhaupt nur die Hälfte aller bayerisch-jüdischen Landgemeinden des 18. Jahrhunderts über ein silbernes Thoraschild verfügte, und wenn man weiß, daß in vielen Gemeinden das Thoraschild aus Bronze⁴⁹ oder Zinn war, der Thoravorhang zusammengestückt aus den Resten eines alten Seidenkleides und die Thorakrone aus vergoldetem Pappmaché, dann wird die große materielle Armut, die in den meisten Gemeinden herrschte, deutlich. Andererseits gab es vor allem in einzelnen Gemeinden Unterfrankens und Schwabens, und zwar in denjenigen, die in Residenz- oder Stadtnähe lagen, wie z.B. Veitshöchheim und Höchberg bei Würzburg sowie Kriegshaber, Pfersee und Steppach bei Augsburg, sehr reiche Parnassim, die für die Ausstattung der Synagogen Summen aufbringen konnten, die einem beträchtlichen Teil des Steueraufkommens der gesamten Judenschaft des Hochstiftes entsprachen. Diese Auftraggeber verfügten offensichtlich über eine hohe religiöse Bildung und Kenntnisse in der Silberproduktion, die sie in die Lage versetzten, die ikonographische Gestaltung der Objekte genau zu bestimmen. Da gerade diese Gemeinden den Hofjuden, die oft zugleich die Parnassim stellten, als „Operationsbasis“ dienten, kann man wohl ihre im Vergleich zu den übrigen Landjudengemeinden üppigen Synagogenausstattungen als von den Hofjuden geprägt ansehen.

⁴⁹ Photosammlung Harburger, Nr. 42: Rokoko-Thoraschild aus Bronze aus der Synagoge Buttenwiesen, ungemarkt und undatiert, H. 22,5 cm, Br. 17 cm.

Wichtigster Schmuck solcher reich ausgestatteter Synagogen waren die von jüdischen Stickern wie Elkone Naumburg gefertigten Thoravorhänge, die in den Werkstätten Fürths und seiner Nachbargemeinden entstanden. Von ihrem ikonographischen Konzept hing offenbar auch die inhaltliche Gestaltung der Thoraschilder in Nürnberg und Augsburg ab, da deren ikonographische Entwicklung derjenigen der Thoravorhänge folgt. Die Übermittlung der Bildschemata an die christlichen Goldschmiede muß durch die jüdischen Auftraggeber erfolgt sein.

Der Vergleich von Nürnberger und Augsburger Thoraschildern und die Analyse ihrer Stifterinschriften lassen Rückschlüsse auf die jeweilige finanzielle Situation ihrer Auftraggeber zu, und da erweisen sich viele Gemeinden Mittel- und Oberfrankens als deutlich bescheidener ausgestattet als z.B. selbst die stadtfernen schwäbischen Landjudengemeinden der Markgrafschaft Burgau.

Die Analyse der Stifterinschriften ergibt die Gemeindeparnassim als wichtigste Stiftergruppe, die sich manchmal mit den Hofjuden deckt. Die zweitwichtigste Trägerinstitution war die Chewra Kadischa, gefolgt von der Bildungsinstitution Talmud-Thora. Damit dokumentieren die Kultgeräte die mächtige Position der Orts- und Landesvorgeher, aber auch die Bedeutung der sozialen Institutionen in den Landjudengemeinden, wobei besonders bemerkenswert erscheint, wieviele Bildungsinstitutionen es auch auf dem flachen Land in den Bezirksrabbinaten gegeben hat.⁵⁰

Insgesamt läßt die große Anzahl von aufwendig gestaltetem Kultgerät des 18. Jahrhunderts in den Synagogen der Landjudengemeinden Frankens und Schwabens auf eine entwickelte, eigenständige Kultur schließen, die ein Prädikat sicher nicht verdient: ländlich. Im Gegenteil, wie die klassizistischen Augsburger Thoraschilder und die zugehörigen Vorhänge beweisen, gehen von dem für die Landjudenschaft geschaffenen Kultgerät gestalterische Impulse aus, die im ausgehenden 18. und im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts die Judaica-Herstellung in verschiedenen Städten Europas beeinflussen. Erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts weisen Silberproduktion und Vorhangherstellung für das Landjudentum jene inhaltlich und formal simplifizierten Strukturen auf, die neue geistige Impulse vermissen lassen. Erst das in seiner konservativen Haltung erstarrte Judentum in Franken und Schwaben des 19. Jahrhunderts ist auch in seinem religiösen Ritus, im Minhag, zum „Landjudentum“ geworden.

⁵⁰ Die vorliegenden Betrachtungen zum Landjudentum wurden seit 1992 überarbeitet und ergänzt; vgl. Annette Weber, Jüdische Sachkultur in burgauischen Landgemeinden vor der Emanzipation, in: Rolf Kießling/Sabine Ullmann (Hrsg.), *Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit*, Augsburg 1998 (in Vorbereitung).

Die Genisot als Geschichtsquelle

von

FROWALD GIL HÜTTENMEISTER

In den letzten Jahren sind wiederholt bei Renovierungen oder Restaurierungen von Synagogen, die in der „Kristallnacht“ oder nach dem Krieg nicht zerstört bzw. abgerissen worden sind, kleinere oder größere Mengen von vorwiegend religiösem Material gefunden worden, die wir in der Regel als Genisa-Funde bezeichnen.

Was ist eine Genisa? Vielleicht ist hier eine kurze Begriffsklärung angebracht. Genisa ist ein persisches Fremdwort und bedeutet soviel wie „Schatzkammer“. Auch wenn die Genisot für uns oft genug eine wahre Schatzkammer sind, so ist die *ursprüngliche* Bedeutung die eines Aufbewahrungsortes für Geld, Schmuck usw. Erst sekundär wird die Genisa zu einem Aufbewahrungsort für nicht mehr benutzbare religiöse Schriften und Gegenstände.

Hinweise auf eine solche Genisa finden sich in der frühen rabbinischen Literatur. So heißt es zum Beispiel in MSchab 9,6: „Angenagte Torarollen werden aufbewahrt“, „*legonesan*“ – „um sie zu verbergen“. Der Grund dafür ist uns allen bekannt: Über Schriften, auf denen sich ein Gottesname befindet, gibt es eine Fülle von Vorschriften, angefangen vom Schreiben des Gottesnamens bis hin zur Rettung von Schriftstücken mit Gottesnamen am Sabbat und ihres Verbergens in einer Genisa. Der Leitgedanke ist dabei, daß der Gottesname vor Mißbrauch und Verunglimpfung geschützt werden muß.

Daß die Einrichtung von Genisot alt ist, bezeugen die rabbinischen Quellen. Wie sie aber ausgesehen haben und was man im einzelnen in sie hineintat, das wissen wir nicht. Die bedeutendste Genisa ist die Kairoer Genisa in einer im 7. Jahrhundert erbauten Synagoge.

Die Genisot in deutschen Synagogen sind jung. Sie stammen zumeist aus dem 19. Jahrhundert und gehen bis in das Ende der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts. Sie enthalten aber wesentlich älteres Material. Es handelt sich dabei in der Regel nicht um Genisot im eigentlichen Sinn. Streng genommen dürfte man nur einen zu diesem Zwecke bestimmten eigenen Raum oder zumindest eine kleine Kammer als Genisa bezeichnen. Eine solche ist m.E. bisher nicht gefunden worden. Man war wohl noch orthodox genug, um solche Schriften und Gegenstände nicht wegzuworfen, aber nicht mehr orthodox genug, für sie einen eigenen Raum bereitzustellen oder sie, wie früher in Deutschland üblich, auf dem Friedhof zu begraben. Ein solches Grab ist z.B. von dem jüdischen Friedhof in Altengronau im Main-Kinzig-Kreis und in Adelsheim-Sennfeld (Neckar-Odenwald-Kreis) bekannt: Der Grab-

stein trägt die Aufschrift: *Sifre Tora* (Thorarollen) bzw. *Schemot* ((Gottes)namen). Allerdings war es wohl eher üblich, die Stelle nicht näher zu bezeichnen.

Was machte man nun mit dem Material? Es wurde zunächst wohl in einer Kiste o.ä. in der Synagoge gesammelt und dann an einer Stelle der Synagoge abgelegt, wo es am wenigsten störte, meist auf dem Dachboden. Bei einem späteren Umbau konnte es dann zwischen die Dielen der Decke gestopft werden, wie wir es von Hechingen, Baisingen und anderen Synagogen wissen. Das wird wohl die übliche Methode gewesen sein. In Freudental blieb das Material auf den Balken des Dachstuhls liegen bis in unsere Tage.

Bevor ich nun zum eigentlichen Thema, der Genisa als Geschichtsquelle, komme, möchte ich eine kleine Warnung vorausschicken: Wir stehen erst am Anfang der Genisa-Forschung. Es sind erst wenige Genisot entdeckt worden, und ihre Auswertung steckt noch in den ersten Anfängen. Alles, was ich als mögliche Ergebnisse aufzeigen werde, ist also mit großer Vorsicht und Zurückhaltung aufzunehmen.

Wie können wir eine deutsche Genisa aus dem vorigen Jahrhundert beschreiben? Lassen Sie mich Berthold Auerbach zitieren:

„Wohin kommen die alten zerlesenen Gebetbücher? Man darf doch aus einem mit der heiligen Schrift bedruckten Blatt keine Düte machen oder etwas drein wickeln, wohin kommen also die Gebetbücher?

Du hast immer so dumme Fragen.

So sag doch, weißt du's?

Nein, vielleicht werden sie verbrannt und in den Neckar geworfen oder vergraben. Frag einmal deinen Vater.

Meinen Vater darf ich so was nicht fragen.

[...]

Ich fragte meine Mutter, und sie sagte: Kind! Wohin gehen deine Gedanken immer! Aber ich kann dir's sagen. Unter der Decke der Synagoge da ist ein Speicher und da liegen die Gebetbücher von hundert und hundert Jahren und der Atem der Lebenden steigt auf zu den Blättern, worauf der Atem der Verstorbenen gehaucht war und manche Träne hineinfiel, und die Worte der Verstorbenen und der Lebenden gehen miteinander hinauf zu Gott.“¹

Sowohl in der Antike als auch in dieser Beschreibung von Berthold Auerbach ist der Zweck der Genisa klar zu erkennen: Aufenthaltsort für nicht mehr benutzbare religiöse Schriften und Gegenstände. Und hier möchte ich meine zweite Warnung vorbringen: Eine Sammlung von religiösen Gegenständen wirft kein objektives Licht auf das Alltagsleben einer Gemeinde. Wir mögen aus diesem Material Rückschlüsse auf das religiöse Leben ziehen können, nicht aber auf das Berufsleben, auf das Verhältnis zu den nichtjüdischen Nachbarn, auf die persönlichen Interessen und so fort.

Kann eine Genisa also überhaupt als Geschichtsquelle ausgewertet werden?

Wie ich schon sagte, waren die Juden hier zwar noch so orthodox, das verbrauchte religiöse Material zu sammeln und nicht fortzuwerfen, aber in der Regel

¹ Zitiert nach Anton Bettelheim, *Berthold Auerbach. Der Mann. Sein Werk – Sein Nachlaß*, Stuttgart 1907, S. 24f.

nicht mehr so orthodox, das angesammelte Material auf dem Friedhof zu beerdigen. Und, das ist der entscheidende Punkt für uns, sie nahmen es auch nicht so genau bei der Auswahl der für die Ablage bestimmten Gegenstände.

Das Material aus einer Genisa besteht zu über 90 Prozent aus Gebetbüchern und religiöser Literatur. Ich will hier keine Aufzählung der verschiedenen aufgefundenen Bücher geben, doch soll eine kurze Aufzählung der verschiedenen Gattungen folgen: Neben Siddurim, Gebetbüchern für das tägliche Gebet, gibt es vor allem Machsorim, Gebetbücher für die Feiertage. Dazu kommen Bücher aus der Erbauungsliteratur (Techinnot), darunter für die Frauen bestimmte Werke wie Zene-rene, eine Nacherzählung der biblischen Geschichte, vermengt mit Midraschim aus der rabbinischen Literatur und meist geschmückt mit Holzschnitten, Sammlungen von Legenden und Märchen (Meschal ha-qadmoni, Sefer ha-jaschar, Maase-Bücher usw.), jüdische Volksliteratur usw. Ferner gibt es die Mussar-Literatur mit ethisch-religiösen Abhandlungen. Dann gibt es selbstverständlich auch Bibelausgaben, oft nur Chumasch mit Haftarot oder Tillimbenscher (Psalmenbücher), Mischna- und Talmud-Ausgaben sowie Schulchan Arukh usw.

Neben den gedruckten Werken finden sich auch Manuskripte, angefangen von einzelnen Segenssprüchen bis hin zu kompletten Gebetbüchern und halachischen Abhandlungen.

An religiösen Gegenständen gibt es neben Mesusot und Tefillin Tefillin-Säckchen, Arbe Kanfes, Tallitot, das Barett eines württembergischen Rabbiners, dann Lulav-Ringe, Reste von Thoravorhängen, Teitel und ein Schofar. Sehr wichtig sind für uns die Mappot, Beschneidungswimpel, die in fast allen Genisot gefunden wurden. Reste von Thorarollen wurden m.W. nicht gefunden; diese sind wohl doch begraben worden.

Diese Gegenstände aus dem religiösen Bereich sind ein Spiegel des religiösen Lebens. Lassen Sie mich einige Schlüsse aus ihnen ziehen.

Das religiöse Leben

Zunächst einmal das einfachste Ergebnis: Es hat ein stark ausgeprägtes religiöses Leben gegeben. Die Menge der gefundenen Gebetbücher mag man in eine Relation zur Anzahl der Juden im Ort setzen, doch bezweifle ich, daß daraus exakte Schlüsse gezogen werden können. Ich erinnere mich an eine Beibringungsakte aus dem 19. Jahrhundert, die sich im Tübinger Stadtarchiv befindet. Bei der Aufzählung des Vermögens des Bräutigams heißt es: „1 Buch (Gebetbuch)“, und bei der Aufzählung des Vermögens der Braut: „1 Buch (Kochbuch)“.

Die Gebetbücher sind teils rein hebräisch, teils zweisprachig. Hebräischkenntnisse sind also vorauszusetzen. Wieweit diese gingen und wieweit sie verbreitet waren, ist schwer zu beurteilen. Daß die Kinder Hebräischunterricht bekamen, geht aus großen, gedruckten Buchstabietafeln hervor, bedruckt mit dem hebräischen Alphabet in Kombination mit allen vorkommenden Vokalzeichen, sowie hebräischen Grammatiken, die hier und da aufgetaucht sind. Auch reine Schreibübungen, teils

einzelne Buchstaben ohne Sinnzusammenhang, teils Teile von Gebeten in Schönschrift oder vokalisiertem Tenach-Texten, sind erhalten. Ferner gehören zum Unterricht die Teitel, Holzstäbchen, mit denen der Melammed, der Kinderlehrer, den Kindern beim Lesen Hilfestellung gab. Wer zur Thora aufgerufen wurde, mußte einen Segensspruch sprechen. Solche hebräischen Segenssprüche haben wir verschiedentlich von Hand in großer Schrift geschrieben gefunden. Da man nicht immer davon ausgehen konnte, daß der Betreffende den Segensspruch fehlerfrei sagen konnte, legte man ihm ein solches Blatt zum Ablesen vor. Interessant ist, daß kein solcher Segensspruch in deutscher Umschrift gefunden wurde, ein Zeichen, daß man des Hebräischen zumindest in Grundzügen mächtig war. Allerdings besitze ich ein Gebetbuch, in dem die wichtigsten Gebete mit Bleistift in deutscher Umschrift über den hebräischen Text geschrieben worden sind.

Verschiedentlich finden sich kleine, handbeschriebene Zettel mit den hebräischen Bezeichnungen der für einen bestimmten Gottesdienst vorgeschriebenen Gebete in ihrer Reihenfolge. Das läßt auf die Unsicherheit des Vorbeters schließen, der einen solchen Spickzettel brauchte, um sicher zu sein, daß er kein Gebet ausläßt. Da auf den Dörfern das Amt des Vorbeters, wie in der Regel auch die meisten anderen Ämter, als Ehrenamt im Nebenberuf ausgeübt wurde, ist das verständlich.

Unter den gedruckten oder auch handgeschriebenen halachischen Texten finden sich mehrfach Schächtvorschriften wie sie vom Schochet, dem Schächter, benutzt wurden. Andere handgeschriebene Textfragmente kabbalistischen Inhaltes sind wohl nur von Einzelpersonen benutzt und verstanden worden. Wieweit kabbalistisches Gedankengut das Gemeindeleben beeinflußt hat, ist von Fall zu Fall zu entscheiden und sicher nicht leicht festzustellen. Es ist durchaus möglich, daß man diese Texte las, weil „man“ als frommer Jude sich damit beschäftigen sollte. Dieser allgemeinen Vorschrift kam man nach, auch wenn man nichts von der Materie verstand. Dies ist ein Kapitel, das noch gründlicher Recherche bedarf.

In diesen Kontext gehören auch die handgeschriebenen oder gedruckten Amulette, vorwiegend für die Wöchnerin und gegen den „bösen Blick“. Hier handelt es sich um eine uralte Tradition, deren Ursprung wir vielleicht in Babylonien suchen können. Auf jeden Fall waren die abergläubischen Vorstellungen weit verbreitet, wie es auch nicht anders bei den Christen der Fall gewesen ist.

Ein kleiner mit Haferkörnern gefüllter Beutel aus grober Sackleinwand war als Symbol der Fülle und des Lebens in der Synagoge aufgehängt gewesen. Auch dies ein Brauch, dessen Ursprung mir unbekannt ist.

Die Menge der Techninot- und Mussar-Literatur ist groß. Das bedeutet einmal, daß es einen nicht zu kleinen Kreis von Juden gab, der genügend Hebräisch verstand und Jiddisch lesen konnte, und zum zweiten, daß diese Literatur nicht nur zur Zierde im Bücherschrank stand, sondern auch gelesen wurde, was wiederum Rückschlüsse auf die Religiosität der Gemeinde, zumindest bis um die Jahrhundertwende, zuläßt.

Das Problem der Datierung ist übrigens nur schwer zu lösen. Ist das Titelblatt eines Buches erhalten, kennen wir das Erscheinungsjahr, wissen aber nicht, wann es ausgemustert wurde. Bei der religiösen Literatur – nicht aber den Gebetbüchern –

gibt es so gut wie keine Ausgaben mehr aus dem 20. Jahrhundert, ein Zeichen der zunehmenden Assimilation und damit auch der Abkehr von der Religion. Die Synagoge wird jetzt mehr als sozialer und gesellschaftlicher Mittelpunkt gesehen denn als religiöses Zentrum. Allerdings muß festgestellt werden, daß viele Dorfgemeinden gegen Ende des vorigen und zu Beginn dieses Jahrhunderts einen starken Mitgliederschwund durch Abwanderung in die Städte oder durch Auswanderung nach Amerika erlitten, wodurch manche Gemeinden sich gänzlich auflösten. Auch dadurch ist ein Rückgang in der religiösen Literatur bedingt, der sich natürlich auch auf den Inhalt der Genisot auswirkt. Die Geschichte der Juden am Ort muß also immer als Raster herangezogen werden, in das die einzelnen Funde zeitgerecht eingesetzt werden müssen. Nur so ergeben sie ein einigermaßen objektives Bild.

Aufgrund der erhaltenen Titelblätter wird es möglich sein, einigermaßen lückenlose Bibliographien der Gebetbücher und der religiösen Literatur zu erstellen, ein Desiderat erster Ordnung. Nur mit Hilfe einer solchen Bibliographie, die unbedingt auch Angaben über das Format und eine Seite in Faksimile enthalten sollte, lassen sich die zahllosen Einzelblätter identifizieren. Das wäre ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der hebräischen Drucke.

Wiederholt finden sich christliche Druckerzeugnisse wie Polyglottenbibeln oder kommentierte Bibel- oder Psalmenausgaben aus dem 18. Jahrhundert, eine Psalmenübersetzung („Der 62. Psalm, Melodie: Jesu, meine Freude“), ein christliches Gebetbuch („Morgen-Segen am Donnerstag: Herr Jesu Christe ...“) und auch ein Traktat über die Judenmission. Das zeigt, wie eng die Beziehungen zwischen Juden und Christen waren und auch, daß es offensichtlich Bekehrungsversuche von seiten der Kirche gegeben hat. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf einen Eintrag in das offizielle jüdische Sterberegister von Wankheim bei Tübingen hinweisen, das vom Pfarrer als Amtsperson (vor Einrichtung der Standesämter) geführt wurde. Er schreibt: „Tod: 18. 5. 1860, 42 Jahre 8 Monate 12 Tage, Lungenentzündung nach 21jährigem Lager als Gichtbrüchiger und nachdem er in Jesus ‚den Heiland‘ kennen gelernt hatte.“² Nach rabbinischer Vorschrift darf man bei einem Feuer am Sabbat solche Bücher nicht retten, auch wenn in ihnen der Gottesname steht. Bei einem Feuer in der Woche soll man die Gottesnamen ausschneiden und sie verstecken (*ganas*), den Rest läßt man verbrennen (bSchab 116a). In die Genisot wurden sie allerdings komplett eingelagert.

Gegenüber der großen Zahl von Gebetbüchern und religiöser Erbauungsliteratur ist die Zahl von Mischna- und Talmud-Ausgaben oder des Schulchan Arukh sehr klein. Diese Bücher waren wohl eher im Besitz von Rabbinern und allenfalls Religionslehrern. In der jüdischen Bevölkerung in Deutschland gab es dafür wenig Interesse und wohl auch keine Zeit, sich mit solchen Dingen zu befassen. Anders war es in Osteuropa, wo das Studium dieser Literatur für einen recht großen Teil der männlichen Bevölkerung Tagesbeschäftigung und Lebensaufgabe war.

² *Todten-Register für die israelitische Gemeinde zu Wankheim*, S. 49f.; vgl. Frowald Gil Hüttenmeister, *Der jüdische Friedhof in Wankheim*, Tübingen 1995, S. 10, 85.

Das gleiche gilt für die vorwiegend jiddisch geschriebene, religiöse Literatur für Frauen. Die große Anzahl von Buchresten dieser Gattung zeigt, daß die Frauen Jiddisch lesen konnten. Daß in Deutschland auch Jiddisch gesprochen wurde, läßt sich aus diesen Funden nicht ableiten. Auch hier gibt es keine Ausgaben mehr aus dem 20. Jahrhundert.

Die nicht geringe Anzahl von Tefillin und Mesusot bezeugt ebenfalls ein reges religiöses Leben. Allerdings wissen wir nicht, aus welchen Gründen beispielsweise Mesusot-Texte ausgemustert wurden. Es kann ein Zeichen dafür sein, daß die Mesusot, wie vorgeschrieben, regelmäßig alle sieben Jahre zweimal überprüft worden sind, wobei festgestellt wurde, daß sie *passul*, untauglich, geworden sind durch Verblässen von Buchstaben, Beschädigungen o.ä., was ein Austauschen zur Folge hatte. Es kann aber auch ein Zeichen dafür sein, daß man bei einem Umbau oder bei einer Renovierung die Mesusot entfernte und keine neuen mehr anbrachte. Die Scheu, solche Dinge fortzuwerfen, ist auch bei voll assimilierten Juden oft anzutreffen, und so brachte man sie in die Synagoge. Was nun wirklich der Grund war, können wir nicht nachvollziehen und sind auf Spekulationen angewiesen.

Die erhaltenen Tefillin-Säckchen sind keine für diesen Zweck gekauften Täschchen. Sie wurden aus nicht mehr brauchbaren Textilien hergestellt, abgetragenen Kleidern, Vorhängen o.ä. In der Regel wurden dafür bessere, gestickte oder bedruckte, Stoffe benutzt, ein Zeichen der Sparsamkeit oder auch der Armut.

Besonders wichtig und interessant sind die Mappot, die Beschneidungswindeln oder Thorawimpel. Neben dem festliegenden Text bieten sie Vornamen, Vatersnamen, Geburtsdatum und eventuell auch den Familiennamen des Neugeborenen. Diese Wimpel, die aus der in vier Streifen geschnittenen und aneinandergenähten Beschneidungswindel bestehen, wurden von künstlerisch begabten Familienangehörigen bemalt oder bestickt, wobei der Text von einem Sofer vorgeschrieben werden konnte. In der Regel im Alter von zwei Jahren wurde der Junge in die Synagoge gebracht. Seine Beschneidungswindel wurde um eine Thorarolle gewickelt als Symbol dafür, daß er „zur Thora aufwachsen möge“, wie es in ihrem Text heißt. „Schultragen“ nannte man diesen Akt. Der – hebräische – Text ist oft ausgeschmückt mit Darstellungen des Tierkreiszeichens, unter dem das Kind geboren wurde, einer Thorarolle sowie einer Trauungsszene unter der Chuppa, dem Traubaldachin. Rückschlüsse auf die Bekleidung lassen sich aus diesen kleinen Abbildungen aber kaum ziehen. Manche Mappot bieten Darstellungen, die sich auf die Zeit, in der sie hergestellt wurden, beziehen. Auf einer Mappa aus dem Elsaß aus dem Jahr 1881 sind französische Soldaten unter der Trikolore abgebildet, ein Zeichen von jüdischem Patriotismus unter deutscher Besatzung. Zu Beginn dieses Jahrhunderts findet sich häufiger ein Magen David. Da ein Teil der vom Reichssippenamt fotografierten jüdischen Register – die Originale sind fast vollständig verschollen – auch auf Film nicht mehr existiert und auf den Grabsteinen, wenigstens auf den älteren, nur hebräisch geschriebenen Inschriften, nur in ganz seltenen Ausnahmefällen das Geburtsdatum mitgeteilt wird, haben wir in ihnen eine echte genealogische Quelle.

Zur gleichen Quellenart gehören auch die Heirats-, Scheidungs- und Chalizaurkunden, die in Einzelfällen erhalten sind. Die Texte halten sich im traditionellen

Rahmen, aber Namen und Daten sind wichtig, zumal diese Urkunden in der Regel aus einer Zeit stammen, als es noch keine Standesämter gab, und auch die jüdischen Register oft genug nicht in die Zeit der Urkunden zurückreichen.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Genisot bis etwa zum Ende des vorigen Jahrhunderts das Bild einer religiös aktiven Gemeinde zeichnen. Hebräischkenntnisse waren für den religiösen Bereich fast selbstverständlich, und die Beschäftigung mit religiös-ethischer oder religiöser Erbauungsliteratur in Hebräisch und Jiddisch war weit verbreitet. Darüber hinaus gab es Einzelne, die sich mit halachischen Problemen befaßten und sich für kabbalistische Gedanken interessierten. Die religiösen Vorschriften wurden auch im Alltag vielfach beachtet. Offensichtlich aber ließ diese Haltung mit zunehmender Assimilierung nach.

Der profane Bereich

Wenden wir uns nun dem profanen Bereich zu. Es ist problematisch, zwischen Religion, Kultur, Geschichte und dem Alltagsleben zu trennen, alles geht ineinander über, ohne daß eine klare Grenze gezogen werden kann. Dennoch werde ich im folgenden zwischen religiösem und profanem Bereich zu trennen versuchen. Der Schwerpunkt des Themas, die Genisa als historische Quelle, liegt nun einmal im profanen Bereich.

Ich erwähnte bereits, daß die Juden es bei der Auswahl der für die Ablage bestimmten Gegenstände nicht so genau nahmen. Und gerade dadurch werden für uns die Genisot so wertvoll. Das über 90 Prozent religiöse Material bringt für das tägliche, profane Leben wenig. Aber die restlichen etwa 5–10 Prozent sind dafür umso wichtiger. Hier handelt es sich um Dinge, die oft aus Versehen in die Genisa gekommen sind, Dinge, die ganz und gar nichts in einer doch für religiöse Gegenstände bestimmten Ablage zu suchen haben, Dinge, die man üblicherweise fortwerfen würde und auch fortgeworfen hat. Aber gerade diese Zeugnisse sind uns besonders wertvoll, da sie tendenzfrei über das tägliche Leben berichten.

Wann man dazu überging, nicht nur religiöse Schriften, sondern auch profane, hebräische Druckerzeugnisse in die Genisa zu tun, wissen wir nicht. Doch scheint dies im 19. Jahrhundert allgemein üblich gewesen zu sein. So kommt es, daß sich auch Reste profaner Literatur finden sowie die bereits erwähnten Buchstabiartafeln und vor allem auch zahlreiche Kalender.

Diese Kalender, deren ältester aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts stammt, gab es als Wandkalender oder als geheftete Taschenkalender. Bis etwa in die Mitte des vorigen Jahrhunderts sind sie rein hebräisch, dann werden sie zweisprachig, und die Kalender aus diesem Jahrhundert können rein deutsch sein. Sie enthalten – leider – keine Möglichkeit, private Eintragungen zu machen. Dann hätten sie für uns weit größeren Wert. Aber wer weiß, ob sie dann in die Genisot gelangt wären? Diese Kalender enthalten neben einem Wetterkalender das jüdische Kalendarium parallel zum christlichen. Neben den jüdischen Feiertagen, den Wochenabschnitten, den Mondphasen usw., enthalten sie die christlichen Feiertage einschließlich der wich-

tigsten Heiligenfeste sowie Angaben darüber, wann wo Markt oder Messe ist. Diese Angaben umfassen den gesamten deutschsprachigen Raum, vom Elsaß bis nach Böhmen. Ein solcher Kalender war für die jüdischen Händler und Hausierer unentbehrlich. Sie konnten nach ihm ihre Route festlegen, wußten, in welcher Stadt wann Markt abgehalten wurde oder Messe war und an welchen Tagen sie wegen eines christlichen Feiertages nicht hausieren gehen durften. Daß sie früher rein hebräisch gedruckt waren, beweist, daß auch der einfache Hausierer so viel Hebräisch kannte, daß er sie benutzen konnte. Überdies werfen sie ein interessantes Licht auf die Beziehungen zwischen Christen und Juden. Die ersten Kalender aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden vor dem Druck von amtlicher Stelle dem Zensor vorgelegt. Ein solches Gutachten ist erhalten³. Der Zensor bemängelt darin unter anderem, daß bei den Marienfeiertagen nicht das Wort *betula* (Jungfrau) verwendet wird, sondern *ischa* (Frau). Die Juden fanden eine gute Lösung: Bei den Marienfesten, die ein Ereignis vor Maria Empfängnis feiern, also z.B. Mariä Geburt, benutzten sie in späteren Kalendern das Wort *betula* (Jungfrau), bei den späteren Festen das Wort *ischa* (Frau). Und erst nach der Französischen Revolution finden wir wieder *ischa* bei allen Marienfesten.

Die Anzahl dieser Kalender ist sehr groß, und es fehlt kaum ein Jahr, von dem kein Exemplar vorhanden ist. Zudem sind sie sehr oft noch vollständig, da nicht der abgenutzte Zustand, sondern die abgelaufene Zeit sie unbrauchbar machte.

Gedruckt wurden diese Kalender vorwiegend in Sulzbach. Später erschienen sie auch in Fürth als sogenannte Pseudo-Sulzbacher Drucke. Sie trugen den Vermerk: „Gedruckt wie in Sulzbach“. Da es sich bei dem Drucker aber um einen Verwandten des Sulzbacher Druckers handelte, kann man dessen Einverständnis wohl voraussetzen. Kurzfristig wurden auch in anderen Orten Kalender gedruckt, nicht zuletzt wohl wegen des Einfuhrzolls. (So findet sich auf einem Kalender ein Zollstempel.) Solche Kalender sind aus Ellwangen oder Frankfurt gefunden worden, sie konnten sich aber nicht durchsetzen.

Bleiben wir bei den Druckerzeugnissen. Neben der bereits erwähnten religiösen Erbauungsliteratur gibt es auch profane Literatur, meist in Jiddisch. Dazu gehören Werke oft historischen Inhalts (Hinrichtung Ludwigs XVI. in leicht jiddisch gefärbtem Deutsch, aber in aschkenasischer Druckkursive), Reisebeschreibungen, eine Bezirksbeschreibung, Sagen und Märchen (Sigmund un' Magdalena; Ritter Widuwilt, „ein schen maasse fon kenig artis hof“, also aus der Artussage), aber auch Schulbücher, deutsche Grammatiken usw. Auch wenn es nur vereinzelte Bücher sind, lassen sie doch Rückschlüsse zu auf das, was in den Familien gelesen wurde und wofür man sich interessierte, auf die Art der besuchten Schulen und des dort durchgenommenen Stoffes usw. Vor allem aber zeigen sie, welchen hohen Stellenwert die deutsche Sagen- und Märchenliteratur bei den Juden besaß.

Dazu gehören auch Manuskripte, wie z.B. die Anekdote *Der weise Ausspruch* von einem türkischen Kaufmann, der seinen Beutel mit Goldstücken verloren hatte.

³ Magnus Weinberg, Der Sulzbacher Wandkalender für das Schöpfungsjahr 5483 (1722/23), in: *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 17 (1926), S. 94–98.

Handgeschriebene Noten für Klavier zeugen von musikalischem Interesse.

Hin und wieder verirren sich auch Tageszeitungen in eine Genisa, ohne daß aus ihrem Inhalt irgend ein Bezug zur jüdischen Bevölkerung ersichtlich wäre. Dazu gehören Zeitungen aus dem 18. Jahrhundert, wie die *Carlsruher Zeitung* vom Juli 1799, bis zu einer Zeitung aus dem Zweiten Weltkrieg, die aber wohl nicht von Juden dorthin gelegt worden ist.

An Handschriftlichem gibt es manches Persönliche. So finden sich oft auf den Einbanddeckeln von Gebetbüchern Eigentumsvermerke sowohl in Hebräisch wie in Deutsch. So z.B. „diese tefille gehert den ploni ben ploni“ (= NN). Beachten Sie die Grammatik: Gehört *den* Sowieso. Ist es Dialektform? Konnte der Schreiber nicht gut Deutsch? Im ersten Fall wäre es ein Zeichen für gute Integrierung, im zweiten Fall ein Zeichen dafür, daß der Schreiber zugewandert ist.

Aber auch andere Eintragungen finden sich in Einbanddeckeln von Gebetbüchern, so z.B. eine Addition von einer längeren Zahlenreihe. Wie kommt diese in das Gebetbuch? Sie wird wohl kaum zuhause oder irgendwo unterwegs eingetragen worden sein, denn dort hätte sich immer ein anderes Stück Papier gefunden. Die Rechnung wird also wohl in der Synagoge gemacht worden sein, wobei nicht auszuschließen ist, daß sie am Sabbat gemacht wurde. Wer einmal einen Gottesdienst in der Synagoge mitgemacht hat, der weiß, daß neben dem Gottesdienst auch die private Konversation nicht zu kurz kommt. Ich erinnere mich an ein Zitat aus der Sammlung von Monika Richarz, wo Charlotte Popper (geb. 1898, aufgewachsen in Westpreußen) schreibt: „Die Damen kamen vom Festgottesdienst jedesmal ange-regt und mit neuen Kochrezepten nach Hause.“⁴ Was liegt also näher als anzunehmen, daß der Gebetbuchinhaber mit einem Kollegen oder Geschäftsfreund in der Synagoge ein Geschäft durchgesprochen und sich die Rechnung mangels eines geeigneteren Stückes Papier ins Gebetbuch schrieb? Die Synagoge war nun mal der Ort, an dem man sich regelmäßig traf und Dinge bereden konnte, zu denen man unter der Woche keine Zeit oder Gelegenheit hatte. Bei einem anderen Gebetbuch wurde um 1844 als Vorsatzblatt ein Blatt aus einem *Correspondenz-Kurier* benutzt mit Rubriken über Auslagen, Porto, Einschreibbriefe usw. Also auch der Buchbin-der verband Religion und Geschäft auf seine Weise und sparte beim Einbandpapier.

Ein anderes Beispiel, wie weit Religion und tägliches Leben ineinandergriffen, ist eine Haushaltsliste, wohl aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, die sich über acht Wochen erstreckt. Sie ist mit hebräischen Buchstaben in einem Gemisch aus Hebräisch und Deutsch geschrieben. Penibel hat der Verfasser oder die Verfasserin aufgelistet, wieviel er oder sie für *lechem* (Brot), *schemen* (Öl), *jen saraf* (Branntwein), *chosem wachs* (Siegelack), Schnupftabak oder den Schabbesgoi ausgegeben hat, wobei übrigens die Summe für den Schabbesgoi am höchsten war. Und als Datum wurde nicht der christliche Kalender angewandt und auch nicht der jüdische, sondern ausschließlich die Angabe des Wochenabschnittes (leider ohne Jahresangabe).

⁴ Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland. Bd. 2: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich*, Stuttgart 1979, S. 527.

Über Sorgen und Nöte geben eine Korrespondenz mit der Bezirksregierung (1836) sowie Geschäftskorrespondenz Auskunft.

Bescheinigungen über Seuchenfreiheit des Bezirkes, wie wir sie von 1776 und 1831 gefunden haben, zeugen vom Viehhandel und waren wichtig für die Viehhändler.

Auch Schuldscheine fanden den Weg in die Genisot, und zwar über neu aufgenommene Schulden wie über Abzahlung von alten Schulden. Und wichtig dabei: Es finden sich auch Schuldscheine von Juden, die bei einem Christen Geld geliehen hatten. Hier wäre es besonders interessant, über die Hintergründe etwas in Erfahrung zu bringen.

Die Abwanderung aus den Dörfern in die Städte und die Auswanderung nach Amerika wurden bereits erwähnt. Aus dieser Zeit stammt ein Bündel Briefe, Korrespondenz zwischen einem Juden aus Schnaittach und einem von dort nach Amerika Ausgewanderten. Wieweit die Auswertung dieser Korrespondenz gediehen ist, kann ich nicht sagen, aber es handelt sich dabei sicher um eine hochinteressante Quelle zur damaligen Zeitgeschichte.

Neben gedrucktem oder handschriftlichem Material gibt es auch Gegenstände des täglichen Lebens. Neben Tabakspfeife und Parfümfläschchen finden sich jede Menge Stoffreste, von denen sicher einiges von in der Synagoge verwendeten Textilien sein kann. Das meiste aber dürfte von ganz normalen Kleidern stammen. Ihr Weg in die Genisa ist rätselhaft.

Ein weiteres Rätsel ist die große Anzahl von Schuhen aus der Hechinger Genisa. Während in anderen Genisot nur vereinzelt Schuhe gefunden wurden, gibt es hier eine ganze Menge von den verschiedensten Schuhsorten, hochhackige Pumps, Kinderschuhe, Straßenschuhe mit dickem Lehm an den Sohlen usw. Die Erklärung liegt in dem schon im antiken Griechenland nachgewiesenen Brauch, Neuvermählten ein Paar Schuhe als Fruchtbarkeitssymbol nachzuwerfen⁵.

Es muß noch geklärt werden, ob ein solcher Brauch bei den Christen in Württemberg im vorigen Jahrhundert beachtet wurde. Dann hätten wir ein schönes Beispiel von der Übernahme eines christlichen Brauches in das jüdische Brauchtum. Nebenbei sind die Schuhe natürlich interessant für die damalige Mode.

Ich habe nur einige Aspekte zum Thema Genisa als Geschichtsquelle gestreift, im wesentlichen beeinflusst durch diejenigen Genisot, die ich aus eigener Anschauung kenne. Aber im wesentlichen dürften die anderen Genisot ein ähnliches Bild bieten.

Wenn ich die Ergebnisse zusammenfasse, so ist festzustellen, daß die Genisot für Religion und Kultur sehr viel, für das tägliche Leben aber wenig aussagen. Und als Geschichtsquelle bieten sie nur vereinzelt Material. Anders als bei einem jüdischen Friedhof, an dem man durchaus die Geschichte der Gemeinde ablesen kann, ist dies bei einer Genisa nicht möglich.

⁵ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli, Bd. 7, Berlin 1935/1936, Sp. 1317; Astrid und Joachim Knuf, *Amulette und Talismane. Symbole des magischen Alltags*, Köln 1984, S. 146f.

Ich möchte noch einmal meine beiden Warnungen wiederholen. Erstens: Wir stehen erst am Anfang der Genisa-Forschung. Wenn erst einmal weitere Genisot entdeckt und das meiste Material gesichtet ist, wird man die gestellten Fragen sehr viel konkreter angehen können, vielleicht mit anderen Ergebnissen. Zweitens: Die Genisot sind Ablagen für religiöse Gegenstände. Die profanen Gegenstände sind zumeist Zufallsfunde und umfassen nur einen verschwindend kleinen Prozentsatz. Schlüsse zu ziehen auf das profane Leben ist also sehr problematisch. Diesen beiden Warnungen möchte ich eine dritte und letzte hinzufügen: Sie steht bereits im Talmud (b BM 96b) und lautet: „Je größer der Scharfsinn, desto größer der Irrtum.“ Ich glaube, bei der Auswertung der Genisot ist diese Warnung ganz besonders angebracht.

Liste von umfangreicheren Genisa-Funden¹

Altenkunstadt (Oberfranken)

Jüdisches Regionalmuseum Fürth-Schnaittach

Baisingen (Württemberg, Landkreis Horb)

Stadtarchiv Rottenburg am Neckar

Detmold (Westfalen-Lippe)

Etwa 100 Blätter in ehem. Synagoge von Detmold 1982 entdeckt.

Dormitz (Oberfranken)

Staatsarchiv Bamberg und Fränkische Schweiz-Museum, Tüchersfeld

Ermreuth (Oberfranken)

Ehemalige Synagoge Ermreuth

Freudental (Württemberg)

Pädagogisch Kulturelles Centrum ehemalige Synagoge Freudental

Goßmannsdorf (Unterfranken)

Stadtarchiv Goßmannsdorf

Hechingen (Württemberg)

Ehemalige Synagoge Hechingen

Hochberg (Remseck-H.) (Württemberg, Landkreis Ludwigsburg)

Archiv der Gemeinde Remseck

¹ Zusammengestellt nach: Falk Wiesemann (Hrsg.), *Genizah – Hidden Legacies of the German Village Jews. Genisa – Verborgenes Erbe der deutschen Landjuden*, Wien 1992.

Memmeldorf (Unterfranken)
Stadtarchiv Würzburg

Mönchsroth (Mittelfranken)
Jüdisches Regionalmuseum Fürth-Schnaittach

Oberdorf (Bopfingen-O.) (Württemberg, Landkreis Aalen)
Kreisarchiv Aalen

Odenbach (Pfalz)
Förderverein Ehemalige Synagoge Odenbach und Privatsammlung

Schnaittach (Mittelfranken)
Jüdisches Regionalmuseum Fürth-Schnaittach

Urspringen (Unterfranken)
Spessart-Museum in Lohr

Veitshöchheim (Unterfranken)
Jüdisches Dokumentationszentrum in Veitshöchheim

Weisenheim am Berg (Pfalz)
Privatsammlung

Westheim bei Hammelburg (Unterfranken)
Privatsammlung

Zirndorf (Mittelfranken)
Jüdisches Regionalmuseum Fürth-Schnaittach

Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert

von

STEVEN M. LOWENSTEIN¹

Der mir zunächst vorgeschlagene Titel „Wandel und Kontinuität in Gemeindeleben und Frömmigkeit“ war wohl bedacht, denn er verfällt nicht in den in der Literatur über deutsche Landjuden sonst üblichen Fehler, ihnen eine unveränderliche, gleichförmig „orthodoxe“ ländliche Frömmigkeit zu unterstellen. Obwohl jüdische Traditionen generell eher in Dörfern und Kleinstädten bewahrt wurden, war das keineswegs immer der Fall. Es gab große Unterschiede in der religiösen Praxis und in den religiösen Einstellungen, wie auch Veränderungen, die im Zuge der zeitlichen Entwicklung entstanden. Die Wandlungen, die im Laufe der Zeit stattfanden, tendierten in den meisten Gebieten zu einer fortschreitenden Säkularisierung, aber in einigen Gegenden Süddeutschlands kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Umkehrung dieses Prozesses. Einige ländliche Gemeinden, die zu den frühen Anhängern des liberalen Judentums gehörten, kehrten bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zu stärker traditionellen Verhaltensmustern zurück.

Die Erforschung der jüdischen Frömmigkeit auf dem Lande wird durch mehrere Faktoren erschwert. Zum Teil ergeben sich die Schwierigkeiten aus der beschränkten Verfügbarkeit von Quellen, zum Teil liegen sie in der Interpretation der erhaltenen Quellen. Obwohl es viel Quellenmaterial über das Leben der Landjuden in Deutschland gibt, einschließlich zahlreicher Dokumente der Gemeinden und amtlicher Papiere, die sich auf die örtlichen Juden beziehen, sagen diese Dokumente meist wenig über das interne religiöse Leben der Gemeinden aus. Sie geben höchstens Auskunft über solche institutionellen Aspekte des religiösen Lebens wie das Vorhandensein und die Form von Synagogen, jüdischen Organisationen und Mikwen (rituellen Bädern). Manchmal berichten sie über Veränderungen in der Liturgie, aber nur selten verraten sie etwas über die tatsächliche religiöse Praxis der Einzelpersonen in einer Gemeinde. Um darüber etwas zu erfahren, sind wir auf persönliche Erinnerungen angewiesen, sei es in Form von schriftlichen Autobiographien, sei es in Form von „anthropologischen“ Interviews und *oral history*.

Obwohl solche Berichte reich an spezifischen Informationen über das religiöse Leben von Juden sind, muß man sorgfältig unterscheiden zwischen verlässlichem Datenmaterial und den Werturteilen der Auskunftspersonen. Besonders vorsichtig

¹ Aus dem Englischen übersetzt von Ingrid Strobl.

muß man sein, wenn das religiöse Verhalten der Landjuden als orthodox beschrieben wird, wie es häufig geschieht. Dieser Begriff wird oft ungenau gebraucht, und die verschiedenen Auskunftspersonen verstehen darunter jeweils etwas anderes. Im allgemeinen bedeutet diese Aussage meist nur, daß die Landjuden und die älteren Generationen vergleichsweise traditioneller waren als die städtischen und jüngeren Autoren, von denen die Berichte stammen. Häufig war das vermeintlich orthodoxe Phänomen, von dem berichtet wird, in Wahrheit das Produkt einer erheblichen Modernisierung. Die Begriffe „liberal“ und „orthodox“ haben, wenn man sie auf das Land anwendet, nur ungefähre Bedeutung. Tatsächlich stellt das religiöse Leben der Landjuden ein Kontinuum von vielschichtigen Formen dar, die von sehr strengem Traditionalismus über fortschreitende Lockerungen bis zu einer beinahe vollständigen Aufgabe der Tradition reichen.

Anstatt in den städtischen Begriffen von „liberal“ und „orthodox“ zu denken, wäre es vermutlich hilfreicher, das religiöse Leben der Landjuden unter dem Blickwinkel einer Volksreligion zu betrachten, die sich selbst nicht an den Standards des rabbinischen Rechts maß. Es gibt viele Gründe für diese Betrachtungsweise. Erstens handeln die erhaltenen Quellen, die das religiöse Leben auf dem Lande beschreiben, kaum von persönlichen Glaubenshaltungen, sondern beziehen sich auf volkstümliche und familiäre Praktiken. Erinnerungen, aber auch wissenschaftliche Analysen² äußern sich eher zum Jahreszyklus, zu den Zeremonien in Verbindung mit Geburt, Heirat und Tod oder zu jüdischen Speisen und Eßgewohnheiten als zum religiösen Gesetz oder zu Gebeten. Das Leben der Landjuden war in den meisten Gemeinden eindeutig jüdischer als das Leben der städtischen Juden, weil es den jüdischen Jahreszyklus und die Nahrungsrituale einhielt (die keineswegs auf die Befolgung von Kaschrut beschränkt waren), nicht aber auf Grund großer persönlicher Frömmigkeit.

Zweitens paßt die Betrachtung der ländlichen jüdischen Religion als Volksreligion gut zu zwei Tatsachen, die im Leben der Landjuden in Deutschland auffallen. Die erste ist ein Mangel an formalen Kenntnissen der jüdischen religiösen Texte, von dem die große Mehrheit der Quellen berichtet. Landjuden werden meist als Menschen dargestellt, die sich an die Sitten und Gebräuche ihrer Vorfahren halten, die aber nur wenig Hebräisch können und nicht in der Lage sind, den Talmud und

² Zum Beispiel Werner J. Cahnmann, *Village and Small-Town Jews in Germany. A Typological Study*, in: *Year Book XIX of the Leo Baeck Institute*, London 1974, S. 107–130; Utz Jeggle, *Juden-dörfer in Württemberg*, Tübingen 1969, bes. S. 219–291. Cahnmann geht in großer Ausführlichkeit auf die Speisen ein, die an Feiertagen und am Sabbat gereicht werden (S. 121–122) und geht sogar so weit, zu schreiben (S. 118): „Man kann sagen, daß sich das interne jüdische Leben zwischen den emotionalen Sphären von Ansehen [Kawod] und Essen [Achila] bewegte.“ Solche Erörterungen von Nahrungsmitteln, Kochen und Feiertagsmahlzeiten sind auch sehr gebräuchlich in den Erinnerungen von Landjuden. Nicht alle stimmen mit der Hervorhebung des folkloristischen Elements gegenüber dem innerlichen religiösen Element des jüdischen Lebens in Kleinstädten überein; siehe z. B. Emil Schorsch, *The Rural Jew. Observations on the Paper of Werner J. Cahnmann*, in: *Year Book XIX of the Leo Baeck Institute*, London 1973, S. 131–133, der die Ansicht vertritt, daß die Landjuden „eine echte Religiosität“ hatten.

andere rabbinische Texte zu lesen oder zu verstehen. Obwohl es Zeugnisse dafür gibt, daß in einigen Regionen das Niveau der jüdischen Erziehung auf dem Lande in früheren Jahrhunderten höher gewesen ist, gewinnt man allgemein den Eindruck, daß die deutschen Landjuden nie für ein weit verbreitetes talmudisches Wissen bekannt waren. Der eher volkstümliche als auf Erlerntem beruhende religiöse Charakter der deutschen Landjuden macht verständlich, warum die vor-emanzipatorischen rabbinischen Texte regelmäßig darüber klagen, daß in den Jischuwim (den kleinen Ansiedlungen) Nachlässigkeit in religiösen Dingen weit verbreitet war³. Diese größere Lockerheit der Landjuden im 18. Jahrhundert paßt aber zu dem Bild der größeren Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, sobald wir erkennen, daß die Landjuden in beiden Perioden weniger von den intellektuellen Strömungen der Hochkultur beeinflußt und mehr den lokalen volkstümlichen Einflüssen verbunden waren. So wurden sie im 18. Jahrhundert weniger berührt vom Schulwissen der Rabbiner, dafür aber auch in der Folgezeit weniger von den verweltlichenden Einflüssen durch die formale deutsche Bildung.

Obwohl die Frömmigkeit der deutschen Landjuden eher eine Volksfrömmigkeit war, war sie nicht frei von den Einflüssen der formalen jüdischen Tradition und ihrer Texte. Da die meisten Landjuden in neuerer Zeit nicht in der Lage waren, die heiligen Texte selbst zu studieren, bezogen sie ihre Kenntnisse der offiziellen jüdischen Religion aus zwei Quellen – von den Rabbinern und den Lehrern. Während des 19. Jahrhunderts hatten noch viele Gemeinden auf dem Lande oder in Kleinstädten ihren eigenen amtlichen Rabbiner. Die meisten dieser Rabbiner standen Bezirken mit mehreren Gemeinden vor, die sie nur ein oder zwei Mal im Jahr besuchen konnten. Dennoch hatten sie beträchtlichen Einfluß, zumindest auf ihre eigene Gemeinde. Diesen Einfluß übten sie nicht nur durch das formale Lehren des talmudischen Gesetzes aus, sondern in einigen Fällen auch durch mystische Praktiken und Wundertätigkeit. (Siehe zum Beispiel den Einfluß des Baal Schem von Michelstadt, der 1846 starb.) Die Bedeutung der ländlichen Rabbiner nahm im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ab, als die meisten der ländlichen Rabbinate in die größeren Städte verlegt wurden⁴.

Im Allgemeinen sahen die kleinen Gemeinden des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts Rabbiner nur zu seltenen Gelegenheiten. Ihr Zugang zur offiziellen Tradition erfolgte primär über den Lehrer am Ort. Es ist schon viel geschrieben

³ Azriel Shohet, *Im Chilufe Tekufot. Reshit Hahaskala Beyahadut Germania* [An der Epochenwende. Anfänge der Haskala im deutschen Judentum], Jerusalem 1960.

⁴ So wurde zum Beispiel das Rabbinat von Burgebrach in Oberfranken 1906 aufgelöst; die meisten seiner Dorfgemeinden wurden dem Rabbinat von Bamberg unterstellt; siehe Klaus Guth (Hrsg.), *Jüdische Landgemeinden in Oberfranken 1800–1942. Ein historisch-topographisches Handbuch*, Bamberg 1988, S. 119. In Württemberg wurde das Rabbinat von Lehrensteinfeld 1864 nach Heilbronn verlegt; siehe Joseph Walk (Hrsg.), *Pinkas HaKehilloth. Württemberg-Hohenzollern-Baden*, Jerusalem 1986, S. 105. Das Rabbinat von Berlichingen wurde 1851 dem von Bad Mergentheim einverleibt (ebda, S. 69), das von Weikersheim wurde 1914 aufgelöst (ebda, S. 89), das Rabbinat von Braunsbach wurde 1914 nach Schwäbisch Hall verlegt (ebda, S. 67), das von Laupheim 1922 nach Ulm (ebda, S. 102) und das von Mühlingen 1911–1914 nach Horb (ebda, S. 111).

worden über den jüdischen Lehrer auf dem Lande in Deutschland, der, gewöhnlich unterbezahlt, häufig großen Einfluß hatte. Allerdings scheint das Ausmaß der Autorität eines jüdischen Lehrers von Region zu Region sehr verschieden gewesen zu sein. Normalerweise war sein Einfluß da am größten, wo die religiöse Tradition am stärksten war, und am geringsten dort, wo die Gemeinden die meisten religiösen Praktiken aufgegeben hatten. Es ist schwer zu bestimmen, was hier Ursache und was Wirkung war: Führten schwache Lehrer zu einer Schwächung der Tradition oder bewirkte die Aufgabe von Tradition, daß die Gemeinde ihren Lehrer nicht ernst nahm? In vielen ländlichen Regionen verband sich mit der Rolle des Lehrers zugleich die des Kantors und des rituellen Schächters (des Schochet). Viele Lehrer sahen in der Aufgabe, Tiere zu schlachten, eine Erniedrigung. Das scheint allerdings für die Regionen, in denen die Tradition stark war und die Bereitstellung von koscherem Fleisch als heilige Pflicht betrachtet wurde, weniger gegolten zu haben. In solchen traditionellen Gemeinden konnte die Autorität des Lehrers enorm sein. Er erfüllte dann die traditionellen Funktionen des Rabbiners, wie Auskunft in rituellen Fragen zu erteilen, er vertrat die Gemeinde nach außen und war der informelle Führer seiner Gemeinde. In mindestens einer Gemeinde betrachteten ihn die Christen als den Judenpfarrer⁵.

Die jüdischen Lehrer wurden in eigenen jüdischen Lehrerseminaren ausgebildet; die bedeutendsten von ihnen befanden sich in Münster, Kassel, Köln und Würzburg. Die Würzburger Schule verfügte über eine Reihe von vorbereitenden Einrichtungen (Präparandenschulen), die in den Dörfern die Schüler zum Studium am Seminar befähigen sollten⁶. Obwohl sich die Seminare in Großstädten befanden, stammten die meisten Schüler aus ländlichen Familien. Der Lehrer vereinte so ein bescheidenes Bücherwissen über die jüdischen Grundlagentexte⁷ mit einem starken häuslichen Hintergrund von jüdischer Praxis und dörflicher Frömmigkeit. Obwohl sie die Autorität des jüdischen Gesetzes im Dorf vertraten, waren sie selbst so sehr von den lokalen Traditionen beeinflusst, daß sie oft einfach nur das gewohnte Leben ihrer Gemeinde fortsetzten. Sie saßen zwischen den beiden Stühlen der offiziellen und der volkstümlichen Tradition.

Trotz der Nähe des Lehrers zu seinem ländlichen Milieu gibt es zahlreiche Zeugnisse sowohl für die Fähigkeit der Lehrer, die Religiosität in ihren Wohnorten zu formen, als auch dafür, daß es zwischen ihnen und den Gemeinden zu Konflikten kommen konnte. Wenn Mandelbaum den höheren Wissensstand der Mitschüler am Lehrerseminar, die aus dem Dorf Thüngen kamen, beschreibt, führt er ihn auf ihren besseren Hebräischlehrer zurück. Und er schreibt die Tatsache, daß der Norden Württembergs viel traditioneller war als der Rest des Landes dem Einfluß der

⁵ Hugo Mandelbaum, *Jewish Life in the Village Communities of Southern Germany*, New York 1985, S. 30.

⁶ Die Präparandenschulen waren in Höchberg, Veitshöchheim und Burgpreppach.

⁷ Mandelbaum (wie Anm. 5) stellt auf S. 35 fest, daß nur wenige der Lehrer, die das Seminar in Würzburg besuchten, fähig waren, alleine eine Seite des Talmud zu studieren. Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918*, Frankfurt 1986, weist darauf hin, daß das Lernniveau an dem orthodoxen Seminar in Köln sogar noch niedriger war (S. 136–137).

Bezirksrabbiner von Mergentheim und Braunsbach zu. Ähnlich zeigen Memoiren und andere Zeugnisse, wie der starke und oft diktatorische Einfluß des Rabbiners Michael Cahn in Fulda dafür sorgte, daß dieser gesamte rabbinische Bezirk einer der traditionellsten in ganz Deutschland wurde. Selbst im assimilierten Lemgo gelang es dem Lehrer, einige seiner Schüler dazu zu überreden, daß sie sich ihrer Christbäume entledigten und statt dessen Chanukka-Kerzen anzündeten⁸.

Der Konflikt zwischen Lehrer und Gemeinde konnte viele Formen annehmen. Manchmal vertrat der Lehrer den Liberalismus, während die Mitglieder seiner Gemeinde Traditionalisten waren. In einem Fall, dem des Lehrers Stern von Buttenhausen, führte der Konflikt beinahe zum Ausbruch des Volkszorns gegen den Lehrer. In anderen Fällen gerieten orthodoxe Lehrer in Auseinandersetzungen mit ihren eher liberalen Gemeinden⁹.

Die Konflikte zwischen Lehrern und Gemeinden sind ein kleiner Beleg dafür, daß die Kräfte des Wandels, die von außen kamen, die Dorfbevölkerung nicht unberührt ließen. Oft veränderte sich das Kräfteverhältnis innerhalb der Gemeinden im Laufe der Zeit. Von demselben Buttenhausen, das sich in den 1870er Jahren gegen seinen liberalen Lehrer erhoben hatte, heißt es in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, daß nur zwei von vierzig Familien den Sabbat hielten¹⁰. Auch andere Kleinstädte, die sich massiv gegen die Einführung von Reformideen gestäubt hatten, akzeptierten später einen Lebensstil, der dem des liberalen Judentums entsprach. Andererseits gab es viele Gemeinden in Süddeutschland, in denen im 19. Jahrhundert die liberalen Kräfte stark gewesen waren, in denen sich im 20. Jahrhundert jedoch wieder eine Vorherrschaft des Traditionalismus etablierte. Einige ländliche Rabbinatsbezirke, die um 1850 reformorientierte Amtsinhaber gehabt hatten, wiesen im 20. Jahrhundert nur orthodoxe Rabbiner auf¹¹. Gemeinden wie Niederstetten in Württemberg, die im 19. Jahrhundert der Streit über die Reform zerrissen

⁸ Mandelbaum (wie Anm. 5), S. 21, 40. Die Fähigkeit des Lehrers Siegmund Goldbaum, zumindest einige Juden dazu zu überreden, ihre Christbäume aufzugeben und statt dessen Chanukka-Kerzen anzuzünden, und zwar in behelfsmäßigen Menoras („Wir hatten keine Chanukka-Leuchter“) wird erwähnt in Jürgen Scheffler, Zwischen ständischer Ausschließung und bürgerlicher Integration. Juden in Lemgo im 19. Jahrhundert, in: *Juden in Lemgo und Lippe. Kleinstadtleben zwischen Emanzipation und Deportation*, Bielefeld 1988, S. 47, 52. Zum Einfluß von Rabbiner Cahn siehe die Erinnerungen von Samuel Spiro in: Monika Richarz (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Bd. 2: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich*, Stuttgart 1979, S. 148–149.

⁹ Siehe z.B. Jeggle (wie Anm. 2), bes. S. 133–142. Andererseits erörtert Bruno Stern in *Meine Jugenderinnerungen an eine württembergische Kleinstadt und ihre jüdische Gemeinde*, Stuttgart 1968, die Vorwürfe, die der orthodoxe Lehrer Oberdörfer seiner Gemeinde machte, und wie diese nicht immer gut aufgenommen wurden. Jeggle schildert die Kritik, die der jüdische Lehrer von Freudenthal, Ludwig Stern (1824–1890), in seinen Schriften unter dem Pseudonym „Gabia ben Psisa“ am jüdischen Leben in Württemberg übte.

¹⁰ Mandelbaum (wie Anm. 5), S. 88, 93. Im *Pinkas* (wie Anm. 4), S. 60, wird erwähnt, daß die Gemeinde bereits 1886 einen Gemeindevorsteher wählte, der den Sabbat nicht hielt.

¹¹ Z.B. Randegg in Baden, Burgkunstadt in Bayern. In Buchau in Württemberg, das im 19. Jahrhundert liberale Rabbiner gehabt hatte, war der konservative Rabbiner Schlesinger im 20. Jahrhundert Mitglied von Mizrahi (der religiösen Zionisten).

hatte, waren im 20. Jahrhundert stark traditionell. Nicht wenige ländliche Gemeinden in Baden zum Beispiel, die in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts einen teilweise liberalen Gottesdienst abhielten, schlugen sich 1908 im Streit um ein leicht reformiertes Gebetbuch auf die Seite der Orthodoxen¹². Sogar Bad Buchau, das bekannt war für seine in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts gebaute Synagoge mit einer Kirchenglocke, war im 20. Jahrhundert eine relativ traditionelle Gemeinde¹³.

Die Verwandlung von ehemals liberalen in mehr traditionelle Gemeinden scheint erklärungsbedürftiger zu sein als die Verwandlung von traditionellen ländlichen Synagogen in liberale. Ein wichtiger Faktor war der Prozeß der Urbanisierung, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Charakter des Landjudentums veränderte. Als Anhänger des Fortschritts, die früher durch restriktive Gesetze an die Dörfer gebunden gewesen waren, in die Städte abwanderten, wandten sich die Zurückbleibenden wieder mehr der Tradition zu. Die Tendenz ländlicher Gemeinden, traditioneller zu sein als die städtischen, scheint so eher typisch für das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert als für frühere Perioden.

Das religiöse Leben in den Kleinstädten veränderte sich nicht nur im Laufe der Zeit, es variierte auch von Region zu Region, von Ort zu Ort, und sogar von Familie zu Familie. Obwohl die Belege nicht ausreichen, um präzise Grenzen zu ziehen zwischen traditionellen und säkularisierten Regionen, gibt es doch klare Hinweise auf allgemeine Tendenzen. Jüdische Gemeinden in Gegenden wie Westfalen, der Rheinpfalz, Rheinhessen, Pommern und großen Teilen Mitteldeutschlands (die Provinz Sachsen, Anhalt, Brandenburg) tendierten sogar in Kleinstädten und Dörfern dazu, viele Anteile der Tradition aufzugeben. Andererseits stellten solche Regionen wie Nordhessen (sowohl Hessen-Darmstadt als auch Hessen-Kassel), Ostfriesland, Unterfranken und die nördlichsten Teile von Baden und Württemberg (nördlich des Neckar) Zentren des ländlichen Traditionalismus dar. Einige Gegenden, wie große Teile der Rheinprovinz, das südliche Baden, Württemberg und Oberfranken sind irgendwo zwischen den beiden Extremen zu finden. Generell kann man sagen, daß in den Gegenden, in denen die Landflucht am größten war, die Juden weniger traditionell blieben.

Man hat versucht, zwischen Orten mit bis zu 2.000 Einwohnern und ländlich geprägten Städten mit 2.000–10.000 Einwohnern zu unterscheiden. Es gibt allem Anschein nach keine einheitliche Tendenz zu mehr Traditionalismus bei den Dorfjuden als bei den Juden in Kleinstädten (man sehe sich nur so herausragende Beispiele traditionalistischer Landstädte wie Ichenhausen in Bayern oder Bad Mer-

¹² Siehe z.B. Daniel Einstein, *Die Einrichtung des Gottesdienstes bei den israelitischen Gemeinden des Großherzogtums Baden*, Karlsruhe 1890, S. 2–9, in dem Sinsheim und Lörrach zu den Gemeinden mit teilweise reformiertem Gottesdienst gezählt werden. Im *Pinkas* (wie Anm. 4), S. 348 und 368, werden beide Gemeinden als in scharfer Opposition zum Badener Gebetbuch von 1908 stehend beschrieben (auf S. 187 scheinen widersprechende Informationen zu Lörrach vorzuliegen).

¹³ Im *Pinkas* (wie Anm. 4), S. 56, 57, werden drei koschere Metzger erwähnt, die Mazzenfabrik, die zwei koscheren Speiselokale und die Mikwe im Buchau des 20. Jahrhunderts als Zeichen für den traditionellen Charakter der Gemeinde.

gentheim in Württemberg an). In einigen der weniger traditionellen Regionen wie Westfalen waren im 20. Jahrhundert Dorfgemeinden selten, während Gemeinden in kleineren Städten häufiger waren. Im traditionalistischen Hessen und Unterfranken dagegen lebten sogar noch 1933 viele Juden in Orten mit weniger als 2.000 Einwohnern¹⁴. Aber ein Gutteil der Unterschiede hat anscheinend weniger mit der Größe des Ortes zu tun als mit der Region, den ökonomischen Verhältnissen und den lokalen Einflüssen. So hatte Geroda in Unterfranken nur 43 Juden unter weniger als 1.000 Einwohnern, war aber sehr viel traditioneller als Buttenhausen in Württemberg mit einer ähnlich geringen Gesamtpopulation, aber 89 jüdischen Einwohnern. Julius Frank aus dem Dorf Steinach an der Saale bekam streng orthodoxe Juden erst zu Gesicht, als er in der nur etwas größeren Stadt Mainstockheim in die Lehre kam¹⁵.

Ein genauerer Blick auf den Lebensstil in den verschiedenen jüdischen Kleinstadt-Gemeinden vermittelt uns einen Eindruck von der breiten Palette der Möglichkeiten. Ein gut dokumentiertes Beispiel für eine Gemeinde, die sich weit von der Tradition entfernt hat, ist die kleine Stadt Lemgo in Lippe. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts schlossen die meisten Juden dort ihr Geschäft nur an den hohen Feiertagen und gingen in die Synagoge, nicht aber am Sabbat. Die Synagoge hatte eine Orgel, und in ihr wurde ein liberaler Gottesdienst abgehalten. Die traditionelleren Juden in der Stadt führten einen gelockert „koscheren“ Haushalt, feierten Pessach, aßen dabei allerdings auch Brot, und entzündeten die Sabbatkerzen nicht. Weniger traditionelle Juden aus Lemgo berichten, daß sie ohne weitere Probleme nicht koschere Speisen wie Schinken (und Hummer) aßen; von ihnen wird auch berichtet, daß sie die Synagoge nur zu Hochzeiten und Begräbnissen besuchten. Ein Jude aus Lemgo, der bei einem traditionelleren Juden in einem Dorf in Lippe in die Lehre ging, hatte überhaupt keine Ahnung, was Tefillin (Gebetsriemen) sind, so daß er die seines Arbeitgebers verwendete, um sich die Stiefel zu schnüren¹⁶.

¹⁴ 1933 gab es in Unterfranken mindestens 70 jüdische Gemeinden in Orten mit weniger als 1.000 Einwohnern und 28 andere in Orten von 1.000–2.000 Einwohnern. An die 2.000 Juden lebten in den kleineren Dörfern und 1.200 in den größeren. Es gab etwa 23 Gemeinden in Städten mit 2.000–10.000 Einwohnern mit einer Gesamtzahl von beinahe 1.800 jüdischen Bewohnern. Im Gegensatz dazu gab es in Westfalen weniger als 5 überlebende Gemeinden in Orten unter 1.000 Einwohnern, ein wenig mehr als ein Dutzend in solchen mit 1.000–2.000 Einwohnern und beinahe 50 Gemeinden in Städten mit 2.000–10.000 Einwohnern.

¹⁵ Erinnerungen von Julius Frank, in: Richarz (wie Anm. 8), S. 198f. In Steinach an der Saale führte Franks Familie einen koscheren Haushalt und arbeitete nicht am Sabbat; in Mainstockheim aber lebte er bei einer Familie, die Bräuche einhielt, von denen er noch nie gehört hatte. Sie läuteten keine Glocke am Sabbat und trugen auch nichts. Die Männer trugen zu Hause Käppchen und die verheirateten Frauen Perücken. Als er zurück in Steinach war, ärgerte er sich darüber, daß sein Vater am Sabbat Gegenstände trug, daß er sich rasierte und am Sabbat für sein Bier bezahlte. Mainstockheim hatte 1.200 Einwohner, Steinach um die 800. Selbst in ein und derselben Region gab es noch bedeutende Unterschiede zwischen den jüdischen Gemeinden in den einzelnen Dörfern. Franks Steinacher Gemeinde lag keine 15 Kilometer von der sehr viel strenger orthodoxen Gemeinde von Geroda entfernt, die Mandelbaum (wie Anm. 5) beschreibt.

¹⁶ Willy Hochfeld, der in Lemgo geboren wurde, beschreibt in seinen „Erinnerungen eines

Als etwas traditioneller wird das jüdische Leben in einigen Städten in Westfalen beschrieben. Obwohl die jüdischen Bewohner der kleinen Stadt Anröchte keine Tefillin anlegten, entzündeten sie die Sabbatkerzen, besuchten am Sabbat die Gottesdienste, enthielten sich „unnötiger“ Arbeit am Sabbat, kascherten für Pessach und hoben auch die Opfergabe, die Challa, vom Teig ab¹⁷.

Spürbarer war der traditionelle Rhythmus des jüdischen Lebens in dem im mittleren Südbaden gelegenen Dorf Nonnenweier, obwohl dessen Gemeinde bei weitem nicht orthodox war. Die Männer legten die Tefillin an und besuchten die täglichen Gebets-Gottesdienste. Alle jüdischen Familien führten einen koscheren Haushalt mit getrenntem Geschirr für Fleischiges und Milchiges, obwohl eine Minderheit der Familien außerhalb ihres Hauses die Dinge nicht so streng nahm. Alle Männer und die meisten Frauen besuchten die Sabbat-Gottesdienste wöchentlich, aber die meisten Familien hielten die traditionellen Sabbat-Vorschriften nicht mehr streng ein. Nur eine Minderheit enthielt sich am Sabbat des Kochens und Lichtanzündens und vermied die Annahme von Geld vom Geldbriefträger. Die Mehrheit der jüdischen Schüler fuhr am Sabbat mit dem Zug zum Gymnasium und zurück. Der Gottesdienst in der Synagoge war traditionell, enthielt aber einige Neuerungen, und der Rabbiner des Bezirkes war ein Liberaler¹⁸.

81-jährigen“ (in: *Juden in Lemgo* (wie Anm. 8), S. 125) sein Hochzeitsfest (in Hamburg), auf dem Ochenschwanzsuppe, Kaviar und Hummer gereicht wurden, ohne die kleinste Andeutung, daß dies gegen die jüdische Tradition verstieß. Auch die Geschichte mit den Tefillin, die in Oerlinghausen spielt, wird von Hochfeld erzählt (S. 129f.). In den „Erinnerungen an Lemgo, die Großeltern Lenzberg und die Emigration“ (ebda, S. 159), schreibt Kurt May, er könne nicht viel sagen über die Jüdischkeit seiner Großeltern, denn „sie hatten sich von allen jüdischen Traditionen völlig entfernt“ und besuchten die Synagoge nur zur Trauung ihrer Tochter und zur Einsegnung ihres Enkels. Etwas traditionellere Familien werden von Karla Raveh in „Jüdisches Kleinstadtleben in Deutschland und Polen. Ein Erinnerungsbericht über Lemgo und Demblin“ (ebda, S. 154–158) beschrieben. Sie erzählt, daß es in ihrer Familie zwei Sorten Geschirr gab, die aber nicht ernsthaft gehandhabt wurden, daß die Sabbat-Kerzen nicht entzündet wurden und daß man Mazzen, aber, zum Verdruß ihrer Großmutter (die nicht aus Lemgo kam), auch Brot aß. Und in „Ich sage Ihnen die Wahrheit und nur die Wahrheit: an die Dinge habe ich seit Ewigkeiten kaum mehr gedacht“ (ebda, S. 165–186), beschreibt Mordechai Gumpel, wie er in der Synagoge von Lemgo Orgel spielte, schildert den Gottesdienst und spricht über seine Familie als eine der religiösesten in der Stadt: „Unsere Familie hat den religiösen Teil von unserer Gemeinde bestritten.“ Obwohl seine Mutter nur koscher aß, genoß sein Vater gelegentlich ein „Schinkenbutterbrot“.

¹⁷ Max Fritzlar, *Erinnerungen an Anröchte und Wanne-Eickel*, in: Hans Chanoch Meyer, *Aus Geschichte und Leben der Juden in Westfalen. Eine Sammelschrift*, Frankfurt/M. 1962, S. 111–113. Anröchte hatte 1933 eine Einwohnerzahl von insgesamt 2.423 Einwohnern und 53 jüdische Einwohner (ebda, S. 172). Werner Weinberg, *Self Portrait of a Holocaust Survivor*, Jefferson, North Carolina 1985, erwähnt in seinen Erinnerungen an die Gemeinde in der Kleinstadt Rheda in Westfalen, daß im frühen 20. Jahrhundert niemand in der Gemeinde Tefillin anlegte, obwohl alte, ausgeleierte Tefillin in der Synagoge gelagert waren und die Jungen der Gemeinde manchmal damit spielten. In Rheda aß man traditionelle jüdische Kost, aber die Trennung von Milchigem und Fleischigem wurde nicht beachtet. Zu Tischa be-Aw aßen Mitglieder der Gemeinde, anstatt zu fasten, ein spezielles Bohnengericht. An diesem Mahl nicht teilzunehmen, wurde als religiöse Nachlässigkeit empfunden.

¹⁸ Elfie Labsch-Benz, *Die jüdische Gemeinde Nonnenweier. Jüdisches Leben und Brauchtum in einer*

Die Beschreibung der Gemeinde von Geroda in Unterfranken in den Jahren kurz vor und nach dem Ersten Weltkrieg zeichnet das Bild eines sehr viel traditionelleren Dorfes als Nonnenweier, aber sogar hier gibt es Zeugnisse für ein Eindringen der Verweltlichung. Die jüngeren Leute, die „nicht so fromm“ waren, verletzten zwar nicht öffentlich den Sabbat oder aßen nicht koscheres Essen, aber sie rasierten sich mit einer Rasierklinge (anstatt den Bart chemisch zu entfernen), und sie nahmen nicht an den Selichot teil, den Gebeten am frühen Morgen vor den hohen Feiertagen. In Geroda besuchten alle Männer, die am Ort anwesend waren, täglich den Gottesdienst; alle Familien besorgten sich zu Sukkot Palmzweige und Paradiesäpfel (Lulaw und Etrog) und bauten Laubhütten (Sukkot). Es gab eine Mikwe im Dorf, die von den Frauen regelmäßig benutzt wurde. Die Leute trugen nicht am Sabbat, es sei denn innerhalb der Sabbatschranken (Eruw), und sie brachten alle Freitagabend ihr Essen zum jüdischen Bäcker, damit das Aufwärmen der Mahlzeit nicht das religiöse Gesetz über das Wärmen von Speisen verletzte.

Aber selbst so traditionelle Gemeinden wie Geroda praktizierten eher eine Art volkstümliches Judentum, als daß sie sich streng an den Buchstaben des jüdischen Gesetzes hielten, wie es in den orthodoxen Gemeinden in Frankfurt, Hanau oder Fulda zu beobachten war. Obwohl die Gebote des jüdischen Gesetzes das gemeinsame Tanzen von Männern und Frauen nicht erlaubten, organisierten Gemeinden wie Geroda ganz offiziell Bälle an jüdischen Feiertagen wie Simchat Tora und Purim, und sie hielten solche Ereignisse sogar für verdienstvoll (für Mizwot). Selbst sehr traditionelle Landjuden ignorierten oft das rabbinische Verbot, Wein mit Nichtjuden zu trinken; sie schmückten ihre Häuser anlässlich von christlichen Feiertagen wie Fronleichnam, und sie beteiligten sich auch am Sabbat an der Arbeit der Freiwilligen Feuerwehr – all das Verletzungen der streng orthodoxen Gesetze. Andererseits befolgten die traditionalistischen Landgemeinden sehr streng volkstümliche Bräuche, die von der städtischen Orthodoxie kaum beachtet oder ganz ignoriert wurden, wie etwa Holekrasch, die Namensgebungs-Zeremonie für das neugeborene Kind, den Gebrauch von Amuletten, wenn ein Kind geboren wurde, spezielle Fastentage und andere asketische Bräuche; auch befolgten sie die halachischen Gesetze, die sich auf die Landwirtschaft beziehen¹⁹. Der hebräische Schriftsteller Samuel Josef Agnon stellt in seiner Kurzgeschichte *Ben Shtäi Arim* (*Zwischen zwei Städten*) der Volksfrömmigkeit der fränkischen Landjuden satirisch das, wie er es sieht, gefühllose Bücher-Judentum der Frankfurter Orthodoxie gegenüber²⁰.

Selbst die traditionellsten Landjuden waren vor dem Eindringen der Moderne nicht völlig gefeit. Das wird deutlich in der Zunahme des Vereinslebens in ver-

badischen Landgemeinde zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Freiburg i.Br. 1981, bes. S. 31, 81–88, 109, 120, 122; siehe auch *Pinkas* (wie Anm. 4), S. 412–414. Labsch-Benz schätzt, daß nur der Lehrer und noch zwei Familien den Sabbat streng einhielten und daß nur zwei Familien so liberal waren, daß sie die Speisegesetze mißachteten. Die Mehrheit lag irgendwo dazwischen.

¹⁹ Kein Obst vor dem vierten Wachstumsjahr verwenden, kein erstgeborenes Tier verwenden.

²⁰ Die in der Geschichte Katzenau genannte Stadt ist in Wirklichkeit das Dorf Bad Brückenau in Unterfranken; siehe Baruch Zwi Ophir (Hrsg.), *Pinkas HaKehilloth. Germania-Bavaria*, Jerusalem 1972, S. 432.

gleichsweise kleinen Orten. Mehrere Kleinstädte hatten im frühen 20. Jahrhundert Zweigstellen von nationalen Organisationen wie dem Central-Verein und dem Reichsbund Jüdischer Frontsoldaten. Im 20. Jahrhundert gründeten viele kleine Gemeinden auch Jugendorganisationen. Diese waren häufig ideologisch neutral, manche aber waren der Orthodoxie, dem Zionismus oder liberalen Richtungen verbunden. Oft folgten die lokalen Vereine nur in groben Zügen der offiziellen Ideologie der nationalen Organisation. So waren zum Beispiel die Ortsgruppen der Agudat Israel häufig wesentlich weniger streng in ihrer Religionsausübung als die städtischen Verbände²¹.

Stärker als von jedem anderen Wandel waren die Dorfgemeinden von der beschleunigten Abwanderung in die Städte betroffen. Obwohl sich in einigen Dörfern und Kleinstädten sogar noch in der Weimarer Republik große Gemeinden mit über 150 Mitgliedern hielten²², stellten diese zunehmend eher die Ausnahme als die Regel dar. Die durchschnittliche Größe einer jüdischen Gemeinde in einem nordbadischen Dorf zum Beispiel betrug 1933 zwischen 30 und 40 jüdische Einwohner, eine Zahl, die vermutlich in etwa auch auf die meisten Teile Süddeutschlands zutrifft.

Es ist bemerkenswert, daß derart kleine Gemeinden überhaupt als unabhängige Einheiten überleben konnten. Obwohl die meisten Gemeinden früher größer gewesen waren (und nun darunter litten, daß ihre Synagogen zu groß und die meisten ihrer Mitglieder ältere Menschen waren), hatten viele von ihnen nie mehr als 100 Mitglieder gehabt. Trotzdem besaßen sogar solch kleine Gemeinden, vor allem in den traditionellen Gebieten in Süddeutschland, oft nicht nur eine Synagoge, sondern auch einen Religionslehrer, eine Mikwe, eine Beerdigungs-Gesellschaft und manchmal noch andere Organisationen. Sie hatten oft einen ausgeprägten Sinn für ihre Identität als Gemeinde, und diese Identität gaben sie nur preis, wenn es unabdingbar war. Obwohl es zahlreiche Berichte darüber gibt, daß Gemeinden ihre Schule aufgaben, ihren Lehrer mit anderen Gemeinden teilten, ihre Mikwe schlossen, und manchmal ihre Synagoge verkauften, ist es bemerkenswert, mit welcher Hartnäckigkeit sich sogar kleine Gemeinden derartigen Aktionen widersetzen. Oft bestanden sie auch dann noch darauf, ihre Synagoge zu behalten, wenn sie die

²¹ An dieser Stelle lohnt es vielleicht, auf eine Erinnerung meiner Großmutter hinzuweisen, die in Ermershausen in Bayern aufwuchs, und die von einem Ball von Agudat Israel in ihrer Gemeinde berichtet. Auf nationaler Ebene hätte sich Agudat Israel wohl gegen eine solche Tanzveranstaltung ausgesprochen.

²² In Württemberg war Rexingen die einzige Gemeinde mit weniger als 2.000 Einwohnern, die mehr als 150 Juden hatte (262). In Baden war die einzige derartige Gemeinde Gailingen (314 Juden), aber zwei andere Dörfer, Kippenheim (144) und Schmieheim (121) erreichten beinahe die Größe. In Bayern hatte außer Thüngen (152) kein Dorf unter 2.000 Einwohnern mehr als 150 Juden. In Orten mit 2.000–10.000 Einwohnern hatten die folgenden über 150 jüdische Einwohner: In Württemberg: Öhringen (163 Juden), Bad Mergentheim (196), Bad Buchau (162), Laupheim (231), Crailsheim (160); in Baden: Emmendingen (296), Breisach (231); in Bayern: Ichenhausen (309), Nördlingen (186), Gunzenhausen (184), Bad Kissingen (344) und Bad Neustadt a. d. Saale (158).

erforderliche Anzahl von zehn Männern für den Gottesdienst nicht mehr aufbrachten. Eine städtische Gemeinde von nur 30 oder 40 Mitgliedern wäre schwerlich lebensfähig gewesen, doch die meisten ländlichen Gemeinden dieser Größenordnung versuchten, ihre Aktivitäten fortzusetzen, selbst wenn sie sich einschränken und um finanzielle Hilfe von außen bitten mußten. Viele solcher Gemeinden mußten, um ihre Einrichtungen erhalten zu können, die Beitragsteuer für ihre Mitglieder in einer Höhe veranschlagen, die die reguläre staatliche Steuerabgabe weit überstieg. Natürlich konnte sich eine Gemeinde, die aus zwei, drei Schulkindern und 20 erwachsenen Mitgliedern bestand, und deren Synagoge halb leer blieb, keine großartigen Aktivitäten mehr leisten, aber es ist doch bemerkenswert, wie viele sich bemühten, zumindest einen Rest jüdischen Lebens aufrecht zu erhalten.

Das religiöse Leben der Juden auf dem Lande war weder einheitlich noch unveränderlich. Es wandelte sich tendenziell in seinen Grundzügen langsamer als das jüdische Leben in den Städten, es bewahrte eher eine jüdische Atmosphäre und es tendierte – zumindest in quantitativer Hinsicht – zu einem raschen Rückgang im 20. Jahrhundert. Aber keines dieser Phänomene trifft auf alle Gemeinden gleichermaßen zu. Wie so vieles in der Geschichte des deutschen Judentums erweist sich auch die Geschichte der ländlichen Religiosität bei genauerem Hinsehen als sehr viel komplizierter als es zunächst den Anschein hat.

Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik

von

JACOB BORUT¹

Die Erforschung von Dorfgemeinden und ländlicher Bevölkerung ist ein sich rasch entwickelndes Gebiet in der modernen deutschen Historiographie. Das wachsende Interesse an jüdischen Dorfgemeinden in Deutschland bezeichnet in diesem Zusammenhang eine weitere, sich in den letzten Jahren abzeichnende Entwicklung. (Beide Entwicklungen sind selbstverständlich Manifestationen eines Trends innerhalb der modernen Sozialgeschichte, sich weniger auf die Machtzentren oder nationalen Eliten zu konzentrieren und eher die „kleinen Leute“ und die verschiedenen, die Gesellschaft formenden Gruppen zum Objekt der historischen Untersuchung zu machen.) Das Interesse an der jüdischen Landbevölkerung entspricht einer wichtigen Entwicklung innerhalb der Historiographie über das deutsche Dorf: dem Übergang von der exklusiven Konzentration auf den Agrarsektor zu einer Betrachtung des Dorfes als eines Sozialsystems mit verschiedenen sozioökonomischen Gruppen. Zu diesen Gruppen zählen u. a. die Dorfbewohner, die das „Dorfbürgertum“ stellen, also die lokalen Kaufleute, Ärzte, Lehrer, Administratoren usw. Die Gruppe des Dorfbürgertums spielte in der Sozialgeschichte des Dorfes in der postindustriellen Epoche eine signifikante Rolle, da sie als „Trägergruppe“ moderne, urbane Normen in das Dorf übertrug und die für das postindustrielle Zeitalter typischen sozialen Institutionen entwickelte².

Juden in Dörfern und kleinen Städten gehörten zu den für das Dorfbürgertum charakteristischen Berufsgruppen: Juden waren hauptsächlich als Kaufleute, in vielen Ortschaften als Lehrer, in einigen sogar als Ärzte und eventuell als Rechtsanwälte tätig. Dieser Umstand bildet einen gemeinsamen Hauptnenner der deutschen und der deutsch-jüdischen Geschichte, wenn die Juden nicht als eine separate Gruppe, sondern als Beteiligte des dynamischen Sozialprozesses im Dorf und des

¹ Mein Dank geht an dieser Stelle an Prof. Moshe Zimmermann für seine Unterstützung bei der Teilnahme an dem Symposium. Darüber hinaus danke ich Prof. Josef Walk für die kritische Lektüre des Manuskriptes und Herrn Matthias Schmidt für die vom Koebner-Zentrum der Hebräischen Universität Jerusalem ermöglichte Übersetzung des Manuskriptes.

² Bernhard Deneke, Fragen zur Rezeption bürgerlicher Sachkultur bei der ländlichen Bevölkerung, in: Günter Wiegelmann (Hrsg.), *Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1973, S. 50–71; Ernst M. Wallner, Die Rezeption stadtbürgerlichen Vereinswesens durch die Bevölkerung auf dem Lande, in: ebda, S. 160–173.

sich ändernden und entwickelnden Sozialsystems der Landgemeinde betrachtet werden³.

Die gegenwärtig zu beobachtende historiographische „Welle“ der Arbeiten über die jüdische Landbevölkerung behandelt in den seltensten Fällen die Zeit der Weimarer Republik. Es liegt bisher keine Einzelstudie über Dorfjuden in dieser Epoche vor, während Monographien, die das Thema unter verschiedenen Aspekten behandeln (meistens sind es historische Lokalstudien über Juden in einem bestimmten Dorf), früheren Perioden oder der Zeit des Nationalsozialismus sehr breiten Raum widmen, die Weimarer Epoche bestensfalls jedoch auf einigen Seiten abhandeln. Historiker, die sich mit der jüdischen Landbevölkerung in Deutschland beschäftigen, sind in der Regel an Zeiträumen vor dem 20. Jahrhundert interessiert, in denen relativ entwickelte Systeme jüdischer Institutionen und jüdischen Soziallebens existierten. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts durchliefen jüdische Dorfgemeinden schwere Krisen, indem z.B. die Migration der Landbevölkerung in die Städte im Kontext modernistischer Einflüsse einen starken Rückgang (in manchen Orten sogar ein völliges Verschwinden) institutionalisierten jüdischen Lebens – wie regelmäßige Synagogengottesdienste, tägliche Erziehung oder jüdische Vereine – verursachte⁴. Aus diesem Grunde werden die Jahre der Weimarer Republik in vielen Monographien vernachlässigt, während andere Arbeiten nur die antisemitischen Aspekte der Frage behandeln.

Für den Forscher jedoch, der sich mit dem Thema der „deutsch-jüdischen Symbiose“ beschäftigt, also mit der Intergration von Juden in die deutsche Gesellschaft, sollte eigentlich genau diese Zeit von besonderem Interesse sein. Gerade in den Dörfern und Kleinstädten der Weimarer Republik konnte man exakt erkennen, in welchem Maße Juden – ohne eigene spezifische soziale Institutionen und fast ohne jüdische Gesellschaft – innerhalb der Dorfinstitutionen integriert und in das soziale Leben des Dorfes eingegliedert waren.

Das Thema des religiösen Lebens von Juden in kleinen Gemeinden, das im vorliegenden Aufsatz behandelt werden soll, dient gewissermaßen als Illustration dieses Aspektes. Wenn es einen Bereich gab, in dem Juden als separate Gruppe auftraten und sich von allen ihren Nachbarn im Dorf unterschieden, dann war es der Bereich der Religion. Daher ist dies einer der kritischen Punkte, der aufgrund der Perspektive der Beziehungen zwischen Deutschen und Juden analysiert werden muß. In diesem Bereich ist auch die Interaktion zwischen verschiedenen sozialen Kräften,

³ Bisher wurde diese Forschungsrichtung wenig berücksichtigt: Deutsche Untersuchungen über Dorfgemeinden erwähnen Juden entweder überhaupt nicht oder ausschließlich im Zusammenhang von Antisemitismus oder Diskriminierung, denen Juden ausgesetzt oder nicht ausgesetzt waren – d.h. als deutlich separierte Gruppe und nicht als Teilhaber an der Sozialdynamik des Dorfes. Andererseits ignorieren Arbeiten über die jüdische Bevölkerung auf dem Lande – von einigen lobenswerten Ausnahmen, wie z.B. der Arbeit von Monika Richarz, abgesehen – den dörflichen Hintergrund und die Entwicklungen innerhalb der Dorfgemeinde.

⁴ Siehe die Beschreibung dieses Prozesses „von innen“ durch einen Lehrer in einer kleinen zeitgenössischen Gemeinde: Heinemann Stern, *Warum hassen Sie uns eigentlich?*, Düsseldorf 1970, S. 61–67.

wie der jüdischen Tradition auf der einen Seite, den aus den Städten übernommenen Werten der bürgerlichen Existenz auf der anderen Seite, und der Rolle des lokalen dörflichen Wertesystems sowie der öffentlichen Meinung vor Ort zu beobachten und zu fragen, wie alle diese Faktoren jüdischen Lebensstil und jüdisches Selbstverständnis auf lokaler Ebene geprägt haben⁵.

In vielen Artikeln über das deutsche Judentum und in Gesprächen mit deutschen Juden, die in Städten aufgewachsen sind, werden die „Dorfjuden“ als durchweg traditionalistische Juden dargestellt. Die Dörfer werden als Bastionen der jüdischen Religion bezeichnet, in denen die Orthodoxie die heftigen Attacken des Modernismus überlebt hat und die Bevölkerung die jüdischen Religionsgesetze von ganzem Herzen, jedoch nicht dem Buchstaben nach – denn Dorfjuden galten nicht als Experten für jüdische Halacha – gehalten hat⁶.

Diese Charakterisierungen stehen im Widerspruch zu den Beschreibungen, die in der jüdischen Presse während der Weimarer Zeit selbst zu lesen waren. Hier wurde bisweilen der Eindruck vermittelt, in den Dörfern gäbe es so gut wie keine Orthodoxie mehr. Ein jüdischer Berufsberater schrieb in einer Schrift über die Schwierigkeiten für Kaufleute, den Sabbat zu halten, es sei auf dem Lande prinzipiell einfacher, den Sabbat zu halten. Doch, so fügte er hinzu, gebe es nur noch wenige Dorfjuden, die die Sabbatvorschriften streng einhielten⁷.

In den Äußerungen der Vertreter der Orthodoxie und der jüdisch-orthodoxen Presseorgane über die Situation der Religion in den Dörfern war stets ein klagender Ton zu hören. Sogar in Bayern, das gewöhnlich als die stärkste Bastion der Orthodoxie in den Dörfern galt, beurteilten die Rabbiner die Positionen des religiösen Lebens negativ und übten harte Kritik. So hörte man auf einer orthodoxen Versammlung, „in manchen Kreisen auf dem Lande scheint fast alles jüdische Leben erloschen“⁸. Ein anderer orthodoxer Rabbiner, Dr. Wohlgemuth aus Kitzingen, ging in seiner Beschreibung der Situation der kleinen Gemeinden sogar so weit, von einem „Zeitalter des Achas“ zu sprechen⁹ – d.h. von einer Zeit, in der das Volk Israel dem Götzendienst (*Avoda zara*) erlegen war¹⁰. Orthodoxe Zeitungen wie *Der Israe-*

⁵ Zum Hintergrund der Verbindung von Identität und Religion siehe Hans Mol, Introduction, in: ders. (Hrsg.), *Identity and Religion. International Cross-Cultural Approaches*, London 1978, S. 1–17.

⁶ Diese Ansicht wird in zahlreichen Büchern und Artikeln über das ländliche Judentum vertreten, siehe bes. Hermann Schwab, *Jewish Rural Communities in Germany*, London 1956. Ein gemäßigerer Ansatz findet sich bei Werner Cahnmann, *Village and Small-Town Jews in Germany*, in: ders., *German Jewry. Its History and Sociology*, Oxford 1989, S. 53–55. Trotz des Titels beziehen sich Cahnmanns Erläuterungen nur auf Baden und Württemberg. Der vorliegende Aufsatz erzielte für die von uns untersuchten Gebiete in etlichen Aspekten andere Ergebnisse.

⁷ Sally Neuburger, Spezialfragen jüdischer Berufsberatung, in: *Gemeindeblatt Aachen*, 1. Jg., Nr. 1 (1. 6. 1930), S. 2.

⁸ *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 1. Jg., Nr. 7 (18. 8. 1925), S. 116.

⁹ *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 3. Jg., Nr. 12 (13. 12. 1927), S. 11.

¹⁰ Bemerkenswert ist, daß Wohlgemuth nicht den Ausdruck „Zeitalter des Manasse“ benutzt, mit dem im Talmud ein Zeitalter bezeichnet wird, in dem jeder an der *Avoda zara* teilnimmt; vgl. Traktat *Sanhedrin* 102b.

lit in Frankfurt (das Hauptpresseorgan der deutschen Austrittsorthodoxie) und der *Jüdische Beobachter* in Köln behandelten in den frühen zwanziger Jahren ausführlich die, wie sie es nannten, Krise der Religion in den Dörfern¹¹. Die orthodoxen Organisationen initiierten sogar Geldsammlungen, um zur Aufrechterhaltung oder Wiederbelebung des jüdischen Lebens in Landgemeinden beitragen zu können, aber die Ergebnisse waren wenig beeindruckend¹².

Im folgenden möchte ich das religiöse Leben der jüdischen Bevölkerung in Dörfern und Kleinstädten während der Zeit der Weimarer Republik analysieren. Die Analyse stützt sich auf Angaben und Daten, die auf lokaler Ebene über das Leben von Juden in zahlreichen Dörfern der Rheinprovinz, Westfalens und der Bayerischen Pfalz gesammelt werden konnten. Die Rheinprovinz ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig, da sich in dieser Provinz, die gewöhnlich als ein Symbol der raschen Industrialisierung und Urbanisierung gilt, die höchste Konzentration von Dorfjuden in Preußen fand. Die Volkszählung von 1925 ergab, daß in der Provinz 18.966 Juden in Landkreisen lebten (gegenüber 16.966 in Hessen-Nassau). Dies waren 4,7% der gesamten Landkreisbevölkerung in der Provinz. In Preußen lag dieser Prozentsatz allgemein bei 3,4%. In Westfalen fand sich der höchste Anteil von Landkreis-Juden innerhalb der jüdischen Bevölkerung, nämlich 42,5%¹³.

In geographischer Hinsicht lebte ein großer Anteil der jüdischen Dorfbevölkerung in der südlichen Rheinprovinz (Regierungsbezirke Trier und Koblenz) und in Nord- und Ost-Westfalen (das Münsterland eingeschlossen). Doch jüdische Landgemeinden fanden sich auch in industrialisierten Gebieten. Diese Gemeinden wurden in der vorliegenden Untersuchung ebenfalls berücksichtigt. Selbstverständlich bestanden Unterschiede zwischen dem Dorfleben in industrialisierten Regionen und dem Leben in agrarischen Gebieten. Darüber hinaus waren wesentliche Differenzen zwischen den verschiedenen Regionen im Westen selbst auszumachen. Diese spielen für die Ebene, auf der sich die vorliegende Diskussion bewegt, allerdings keine ausschlaggebende Rolle.

Es muß an dieser Stelle ausdrücklich betont werden, daß Landjuden im Westen, oder Landjuden jeder anderen Region, nicht als typische deutsche Landjuden betrachtet werden dürfen. Landjuden, wie Juden und Deutsche überhaupt, unter-

¹¹ *Der Israelit*, 60. Jg., Nr. 49/50 (18. 12. 1919), S. 4–5; 61. Jg., Nr. 1 (8. 1. 1920), S. 3–4; Nr. 3 (22. 1. 1920), S. 7; Nr. 5 (5. 2. 1920), S. 3–4; Nr. 13/14 (1. 4. 1920), S. 4; Nr. 18 (6. 5. 1920), S. 9; Nr. 20/21 (20. 5. 1920), S. 4–5. *Jüdischer Beobachter*, 1. Jg., Nr. 4 (18. 2. 1921), S. 2; 2. Jg., Nr. 13 (31. 3. 1922), S. 1. Speziell zur Rheinprovinz siehe die dramatische Eröffnung der Diskussion auf dem Jahrestreffen des „Vereins für die jüdischen Interessen des Rheinlands“, in der die tiefe Sorge um das Schicksal der Landgemeinden als ein Faktor, der alle Referate und Diskussionen der Versammlung durchzogen habe, betont wird: *Jüdischer Volksfreund*, 16. Jg., Nr. 1 (4. 3. 1920), S. 1, angeschlossen an: *Der Israelit*, 61. Jg., Nr. 9 (4. 3. 1920).

¹² Über den „Rettungstag für die jüdischen Landgemeinden“ im April 1920 siehe *Der Israelit*, 61. Jg., Nr. 11 (18. 3. 1920), S. 1, 3; Nr. 12 (25. 3. 1920), S. 1. Zur relativ kleinen Summe, die orthodoxe Organisationen für die Landgemeinden sammeln konnten, siehe *Der Israelit*, 61. Jg., Nr. 30 (29. 7. 1920), S. 5; Nr. 40 (7. 10. 1920), S. 4.

¹³ Siehe Max Birnbaum, Die jüdische Bevölkerung in Preußen, in: *Gemeindeblatt für die jüdischen Gemeinden Preußens*, 12. Jg., Nr. 4 (1. 7. 1934), S. 7–9.

schieden sich je nach Region. Daher können Verhältnisse in einer spezifischen Region keineswegs als typisch für Deutschland insgesamt gelten.

Die über die Dörfer in den oben genannten Regionen gesammelten Angaben weisen deutlich daraufhin, daß in den meisten Dörfern und Kleinstädten Juden nicht religiös orthodox lebten. Sie beachteten nicht alle jüdischen Religionsgebote (Mitzwot) und vernachlässigten einige der wichtigsten. Andererseits war diese Bevölkerung keineswegs säkular oder assimiliert. Die jüdische Dorfbevölkerung war nicht homogen – in fast jeder Dorfgemeinde konnte man auch orthodoxe Juden finden, die versuchten, die jüdischen Religionsvorschriften so genau wie möglich zu beachten. Daneben gab es in einigen Gemeinden extrem assimilierte Juden, die sich selber nicht zur jüdischen Bevölkerung zählten. Die große Mehrheit, so scheint es, lebte irgendwo in der Mitte, bewahrte Teile der Mitzwot und der Traditionen und versuchte, ihren Weg als Juden, patriotische Deutsche und loyale Mitglieder der lokalen Gesellschaft zu gehen.

Ein wichtiges Kriterium für die Frage, in welchem Maße jüdische Gemeinden die Halacha beachteten, ist das Vorhandensein von jüdischen Ritualbädern (Mikwaot). Die Mikwe ist eine extrem wichtige religiöse Institution, da ein jüdisches Ehepaar sich nach der Menstruation der Frau erst wieder berühren darf, wenn die Frau in der Mikwe gewesen und sich selbst rituell im Wasser des Ritualbads gereinigt hat (*Tahara* – Reinigung). Die Beachtung der Tahara-Vorschriften ist außerordentlich entscheidend. Ein Verstoß gegen diese Vorschriften ist eines der schwersten Vergehen im Judentum, das durchaus mit dem Brechen des Fastens am Versöhnungstag oder dem Essen von Gesäuertem (*Chametz*) am Pessachfest verglichen werden kann.

Ein Beachten der Tahara-Vorschriften ist jedoch relativ unbequem. Außerdem ist der Unterhalt von Ritualbädern eine kostspielige Angelegenheit für die Gemeinde. Daher gehörten die Tahara-Vorschriften zu den ersten Religionsgeboten, die mit Verbreitung religiöser Indifferenz und den Ideen der religiösen Reform abgelegt wurden. Zunächst betraf dies den privaten Bereich, da immer mehr Ehepaare diese Regeln nicht mehr beachteten; später waren auch die Gemeinden als solche betroffen, da von Reformern kontrollierte Gemeinden die Unterhaltung ihrer Ritualbäder einstellten. Daher ist die Existenz von Ritualbädern ein ausgezeichnetes Kriterium für den Grad der Orthodoxie in einer bestimmten Region.

Für Bayern 1926 publizierte Zahlen zeigen, daß die meisten Dorfgemeinden trotz der schwierigen ökonomischen Situation ihre Ritualbäder weiterhin unterhielten. In Mittelfranken unterhielten 45 Gemeinden insgesamt 38 Ritualbäder. In Unterfranken unterhielten 112 Gemeinden 97 Ritualbäder. In Schwaben waren 13 Gemeinden für 11 Ritualbäder verantwortlich. In den Gemeinden in Oberfranken hatten dagegen 23 Gemeinden nur 8 Ritualbäder. In der Pfalz fand sich in 74 Gemeinden sogar nur ein einziges Ritualbad¹⁴.

Für die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts ergibt sich in der Pfalz ein ganz anderes Bild. 1830 hatten die Regionalbehörden auf Anweisungen aus München hin die

¹⁴ *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 2. Jg., Nr. 5 (7. 5. 1926), S. 151.

Schließung der meisten jüdischen Ritualbäder – es gab in der Pfalz einige Dutzend – angeordnet, nachdem die Bäder offiziell als unhygienisch und unsicher eingestuft worden waren. In den Dörfern, in denen die lokale jüdische Bevölkerung das für die geforderten Renovierungen und baulichen Verbesserungen notwendige Geld nicht aufbringen konnte, kam es zu heftigen Reaktionen. Da Juden nicht auf die Ritualbäder verzichten konnten (von einigen Dörfern in der nördlichen Pfalz abgesehen, in denen Frauen in die benachbarten Bäder der Rheinprovinz fuhren), wurden die Lokalbehörden unter starken Druck gesetzt. In einigen Fällen wurden die offiziell geschlossenen Bäder gewaltsam geöffnet¹⁵. Bis zur Zeit der Weimarer Republik jedoch hatten die meisten Gemeinden ihre Bäder freiwillig geschlossen, so daß es zu dieser Zeit in der Pfalz kein Dorf mit einem Ritualbad mehr gab.

Für die Rheinprovinz und Westfalen liegen keine zuverlässigen Angaben vor, doch darf man mit großer Gewißheit davon ausgehen, daß in kleinen Gemeinden kaum Ritualbäder mehr existierten. Es gab wohl einige Bäder, die durch die finanzielle Hilfe städtischer orthodoxer Organisationen, wie den Kölner „Verein für die jüdischen Interessen des Rheinlands“, weiterhin unterhalten werden konnten, doch es ist ganz offensichtlich, daß das Verhältnis von Ritualbädern und Gemeinden hier eher den Verhältnissen in der Pfalz als in Unterfranken entsprach.

Eine weitere religiöse Vorschrift, die in Dörfern nicht gehalten wurde, war das Arbeitsverbot am Sabbat. In sehr vielen Dörfern öffneten nahezu alle jüdischen Geschäftsbesitzer ihre Läden und verkauften am Sabbat Waren. In vielen Fällen wurden Zugeständnisse an die Tradition gemacht: Das Geschäft war nicht offiziell geöffnet, doch die Ware wurde neben dem Laden oder im Laden hinter verschlossenen Türen verkauft. In anderen Fällen blieben die Geschäfte während des Morgengebets am Sabbat geschlossen. Auf jeden Fall wurden die Sabbatvorschriften gebrochen – und dies sogar öffentlich –, da jeder wußte, was innerhalb des Ladens vor sich ging.

Die meisten Landjuden beachteten auch in ihrem Privatleben die Mitzwot nicht. Sie beteten nicht regelmäßig, wie es die Halacha fordert – es gab kaum eine kleine Gemeinde im Westen, in der an Werktagen das Gebet öffentlich in der Synagoge gehalten wurde, selbst wenn in den Gemeinden die für die Durchführung eines öffentlichen Gebets erforderlichen zehn Männer (Minjan) vorhanden waren. Viele Dorfjuden legten keine Tefilin, sprachen nicht die Segenssprüche vor und nach den Mahlzeiten und kümmerten sich wenig um das Studium der religiösen Texte des Judentums, obwohl viele von ihnen an deutscher Literatur und den Schriftstellern der Klassik interessiert waren.

Abgesehen von der religiösen Laxheit schienen Landjuden auch ihren so berühmten Sinn für jüdische Solidarität verloren zu haben, wenn man mit den vielen Geschichten und Erinnerungen an die überwältigende Gastfreundschaft, mit der sie in früheren Zeiten auswärtige jüdische Besucher in ihrem Dorf bewirteten, vergleicht. Liest man die jüdischen Zeitungen während der Weimarer Republik, so

¹⁵ Quellen zu diesem Thema finden sich in einigen Akten des Landesarchivs Speyer, Bestand H 3, wobei Nr. 8237 wohl die wichtigste Information bieten dürfte.

kann man durchaus noch Beschreibungen der Gastfreundschaft von Dorfjuden finden – im belletristischen Teil, in romantischen Geschichten oder in Anekdoten über das Dorfleben. Doch im aktuellen Nachrichtenteil der Zeitungen konnte man auf die Geschichte des Juden aus Frankfurt stoßen, der in einem Dorf (wahrscheinlich in Hessen) nur eine einzige jüdische Familie fand, die bereit war, ihn selbst gegen Bezahlung mit koscherem Essen zu versorgen¹⁶. Diese Geschichte entspricht Informationen, die ich in den Akten der kleinen Gemeinde Böhl-Iggelheim in der Pfalz gefunden habe. Diese Gemeinde hatte keine zehn männlichen Mitglieder und mußte daher in jedem Jahr zu den hohen Feiertagen zwei oder drei Juden und einen Vorbeter aus den benachbarten Städten einladen. Die Finanzberichte der Gemeinde ergeben, daß diese gebetenen Gäste keineswegs auch eingeladen wurden, während ihres Aufenthaltes im Dorf bei jüdischen Familien zu wohnen: Das Geld für Kost und Logis der Gäste wurde an einen (oder zwei) christliche Wirte gezahlt. Und es handelte sich jedes Jahr um einen anderen Wirt, so daß es nicht um einen Wirt ging, der jüdische Gäste prinzipiell beherbergte. Erst ab 1931 wurde ein Teil des Logiergeldes an eine jüdische Frau aus dem Dorf gezahlt – eine weitere Einnahmequelle in jenen harten Zeiten¹⁷.

Wo lagen die Gründe für „Das jüdische Problem auf dem Lande“¹⁸? Die verschiedenen Artikel, die sich in der orthodoxen Presse mit diesem Problem beschäftigten, nannten in der Regel den „Bevölkerungsrückgang“ der jüdischen Dorfbewölkerung als Hauptgrund. Die Gemeinden, geschwächt durch den Rückgang der Steuerzahler, hätten es sich nicht länger leisten können, die traditionellen jüdischen Institutionen, insbesondere die pädagogischen Einrichtungen, aufrechtzuerhalten. Die jüdische Erziehung sei zurückgegangen, Schulen seien geschlossen, Lehrer entlassen worden, und da die finanziell schwachen Gemeinden nur niedrige Gehälter hätten aufbringen können, seien gute Lehrer nicht zu gewinnen gewesen. Dieser allgemein bekannte Prozeß, der bereits in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts begonnen habe, sei die Ursache dafür, daß die junge Generation der Dorfjuden ohne oder mit nur sehr geringer jüdischer Erziehung aufgewachsen sei, weshalb sie dem Judentum entsprechend ignorant und indifferent gegenüber stehe.

Diese Erklärung war direkt mit dem Problem der „Lehrernot“ verbunden – eines der Hauptprobleme der deutschen Judenheit während der Weimarer Zeit, das Juden fast aller religiösen und politischen Strömungen große Sorge bereitete. Aufgrund der Wirtschaftskrise konnten jüdische Lehrer in den meisten Gemeinden, besonders während der Inflation, nicht mehr ausschließlich von ihrem Gehalt leben. Nahezu jede jüdische Zeitung veröffentlichte Artikel, in denen in düsteren Farben die Armut des jüdischen Lehrers geschildert wurde, der noch nicht einmal in der Lage sei, seine Familie zu ernähren. Die Dorflehrer, die die niedrigsten Gehälter bezogen, seien von diesem Notstand am stärksten betroffen. Sie müßten Zu-

¹⁶ *Der Israelit*, 62. Jg., Nr. 38 (22. 9. 1921), S. 3–4.

¹⁷ Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, Rep. Pf. III, 2a-2j.

¹⁸ So der Titel eines Aufsatzes von Dr. Theo Heymann, in: *Jüdischer Beobachter*, 1. Jg., Nr. 4 (18. 2. 1921), S. 2.

flucht zu anderen Arbeiten nehmen oder in einigen Fällen sich sogar der Wohlfahrt (Zedaka) zuwenden. Selbst wenn ein Lehrer noch in der Lage sei, seinen Unterricht zu erteilen, welchen Einfluß, so fragten solche Zeitungsartikel aufgeregt, könne er dann noch auf seine Schüler ausüben, die vor ihm keinerlei Respekt mehr hätten? Die Lösung sah man im wesentlichen im finanziellen Bereich: Kleine Gemeinden sollten finanzielle Hilfsmittel erhalten, so daß sie ihren Lehrern entsprechende Gehälter auszahlen konnten. Auf diesem Wege würden gute Lehrer den Weg in die Dörfer finden, und das Problem sei gelöst.

Einige Zeitungsartikel schauten jedoch hinter diese geläufigen Erklärungsversuche und fragten nach komplexeren Gründen für das religiöse Problem. Natürlich wurden auch hier der Bevölkerungsrückgang und die nachfolgenden finanziellen und pädagogischen Probleme nicht übersehen, doch offensichtlich spürten einige der Verfasser, daß diese Faktoren allein den Rückgang der Religiosität und des jüdischen Denkens und Fühlens in kleinen Gemeinden nicht erklären konnten. Die Lehrernot in den Dörfern z.B. resultierte nicht allein aus einem Mangel an finanziellen Ressourcen. Nach den oft scharfen Erklärungen vieler Lehrer und anderer Verfasser wurde diese Lehrernot auch durch die mangelnde Bereitschaft der Bevölkerung hervorgerufen, den Lehrer zu bezahlen¹⁹, da die Eltern meinten, das Geld sei in anderen Bereichen besser angelegt als ausgerechnet in einer jüdischen Erziehung der Kinder. Nicht nur Mangel an Geld, sondern auch Mangel an Interesse am Judentum verursachten also die Lehrernot – mit anderen Worten, sie war die Folge, nicht nur die Ursache der schwindenden Religiosität.

Ein Zeitungsartikel fand den Grund in der Verbreitung modernistischer Ideen, die sich zuerst in den Städten bemerkbar gemacht hätten, jedoch langsam auch in ländliche Regionen vorgedrungen seien. Doch während das Judentum in den Städten des 19. Jahrhunderts einflußreiche Verteidiger gefunden hätte, die den modernistischen Einfluß mit ihren eigenen wissenschaftlichen Waffen bekämpft hätten, wie z.B. die Rabbiner S. R. Hirsch und Hildesheimer, sei auf dem Land niemand gewesen, der sich des Judentums habe annehmen können²⁰. Werner Cahnmann bot eine entgegengesetzte Interpretation: Der Rückgang jüdischer Observanz (nicht des jüdischen Lebens insgesamt) stehe nicht im Zusammenhang mit der Verbreitung modernistischer Ideen. Die rückläufige Entwicklung habe schon viel früher eingesetzt – nämlich in der Zeit der messianischen Bewegung Sabbatai Zwis (d.h. im späten 17. Jahrhundert). Ursache sei die Unfähigkeit junger Generationen zu einem authentischen religiösen Gefühl im Zusammenhang der Beachtung der Mitzwot gewesen – ein Gefühl, zu dem frühere Generationen noch fähig gewesen seien²¹. „Was den Großvätern noch göttliches Gebot war, wurde den Vätern ein leerer Brauch, den man nur oberflächlich und mechanisch vollzog, weil die öffentliche Meinung darauf bestand.“²² Diese Erklärung konnte jedoch nicht begründen, war-

¹⁹ Siehe zum Beispiel „Über die Hartherzigkeit jüdischer Landgemeinden“, in: *Jüdischer Beobachter*, 2. Jg., Nr. 9 (3. 3. 1922), S. 1.

²⁰ Heymann (wie Anm. 18).

²¹ Cahnmann (wie Anm. 6), S. 54–55.

um ausgerechnet im 20. Jahrhundert und besonders während der Zeit der Weimarer Republik dieser 250jährige Prozeß einen derartigen Höhepunkt erreichte. Hing dies nicht mit den Entwicklungen in Deutschland während jener Zeit zusammen? Und darüber hinaus erwecken die oben angeführten, schockierten Reaktionen der Vertreter der Orthodoxie den Eindruck, daß die Situation in den zwanziger Jahren keine Kulmination eines langsam verlaufenden Prozesses, sondern eher ein neues, völlig unerwartetes Phänomen war.

Eine der wichtigsten Erklärungen zur Frage nach den Gründen für die schwierige Situation des religiösen jüdischen Lebens in Landgemeinden wurde von Rabbiner Wolf abgegeben, einem Mitglied der orthodoxen Austrittsgemeinde in Köln und Rabbiner des „Vereins für die jüdischen Interessen des Rheinlands“. In seiner Rede auf der Mitgliederversammlung dieses Vereins am 2. Februar 1920 – der ersten derartigen Mitgliederversammlung nach dem Ersten Weltkrieg – sprach Wolf von den großen Schäden, die der Krieg dem jüdischen Leben in den Dörfern zugefügt habe²³. Aufgrund seiner Äußerungen kann man die Gründe für das, was (auf der Versammlung) als ein Niedergang der religiösen Verhältnisse in den Dörfern bezeichnet wurde²⁴, besser verstehen.

Es sollte in diesem Zusammenhang zwischen zwei Problemkreisen unterschieden werden. Der erste Problembereich betraf die Juden, die in den Dörfern verblieben waren. Da die männliche Bevölkerung einschließlich der Lehrer größtenteils zur Armee eingezogen worden war, kam das jüdische Leben zum Stillstand. Es gab keinen Minjan für die öffentlichen Gebete, der Unterricht konnte nicht mehr stattfinden. Lehrer aus größeren Gemeinden konnten nicht in die Dörfer kommen, da es auf dem Lande zu dieser Zeit so gut wie keine öffentlichen Verkehrsmittel gab. (Dieser Umstand wird von verschiedenen Lokalhistorikern bezeugt, die über eine Unterbrechung des Unterrichts aus diesem Grunde berichten.) Der orthodoxe Verein selbst konnte nicht helfen, da er sich mit anderen Problemen beschäftigt sah – die wichtigste Aufgabe des Vereins während des Krieges war die Versorgung der Soldaten mit koscheren Nahrungsmitteln – und seine gewöhnlichen Aktivitäten einstellen mußte.

Schwerwiegender war der Umstand, daß die ökonomischen Bedingungen eine kontinuierliche Fortsetzung religiösen jüdischen Lebens erschwerten. Die Grenzen, die den Verkaufsaktivitäten, besonders an Verkaufstagen, gesetzt waren, machten es Kaufleuten und Kunden fast unmöglich, den Sabbat zu halten. Die Schwierigkeiten bei der Nahrungsmittelproduktion und -versorgung betrafen auch die koscheren Nahrungsmittel, die nicht im Haushalt selbst hergestellt werden konnten, wie z.B. Margarine. Der Mangel an Schächtern und die regierungsbehördlichen Beschränkungen der Quantität ritueller Schlachtungen machten es vielen

²² Ebda, S. 18, basierend auf: Erich Rosenthal, Eine jüdische Kleinstadtgemeinde, in: *Der Morgen* 9 (1933), S. 372–378.

²³ Wolfs Ansprache wurde abgedruckt in: *Jüdischer Volksfreund*, 16. Jg., Nr. 1 (4.3.1920), S. 2–3, angeschlossen an: *Der Israelit*, 61. Jg., Nr. 9 (4.3.1920).

²⁴ Ebda, S. 1.

Dorfjuden unmöglich, koscheres Fleisch zu erwerben. Rabbiner Wolf isolierte die „Magenfrage“, wie er es nannte, als das Problem, das den jüdischen Geist besiegt habe, da diese Frage einen erschreckend großen Teil der Bevölkerung in religiöse Verzweiflung getrieben habe.

Der zweite Problemkreis betraf die jüdischen Soldaten an der Front. Die Orthodoxie hatte gehofft, dem Krieg werde eine religiöse Erweckung unter den deutschen Juden folgen²⁵. Zur Verwirklichung dieser Hoffnung rechneten die orthodoxen Vertreter besonders auf die heimkehrenden Soldaten, die die Wunder und die Macht des Allmächtigen mit eigenen Augen gesehen hatten. Aber die Hoffnungen erfüllten sich nicht. Die Soldaten, die lange abgeschnitten von jeder jüdischen Gesellschaft gelebt hatten, zeigten nach ihrer Rückkehr keinerlei Tendenzen einer stärkeren Religiosität. Ganz im Gegenteil – in der Meinung, sie verdienten eine Kompensation der leidvollen Jahre in den Schützengräben, waren sie von einer „dekadenten Parole“ – wie Wolf es nannte – und von einem Verlangen nach „unsinnigem Vergnügen“ ergriffen worden. Dieses Verhalten widersprach den Anforderungen der jüdischen Religion, insbesondere da die Probleme der Versorgung mit koscheren Nahrungsmitteln auch nach dem Krieg nicht behoben werden konnten, so daß orthodoxe Juden etliche Vergnügungen, die das Leben bot (insoweit davon im Zusammenhang mit der Landbevölkerung nach dem Krieg überhaupt die Rede sein kann), aufgeben mußten, um koscher essen zu können.

Auf ideologischer Ebene zeigte sich, daß die zurückkehrenden Soldaten den Krieg nicht als eine Demonstration göttlicher Macht erfahren hatten, sondern als eine Ursache religiöser Zweifel. Aus den Antworten, die Rabbiner Wolf den Zweiflern in seiner Rede anbietet, kann man auf die gestellten Fragen zurückschließen. Es scheint, daß wenigstens einige der jüdischen Soldaten das Gefühl hatten, Deutschlands Kriegsniederlage sei ein ungerechtes Handeln Gottes oder vielleicht sogar der Beweis, daß Gott nicht existiere.

Liest man Rabbiner Wolfs Ausführungen vorsichtig, so kann man ihnen entnehmen, daß dieser religiöse Niedergang kein gänzlich neues Phänomen war, das allein durch die Kriegsverhältnisse heraufbeschworen worden war. Wolf meinte z. B., viele Probleme könnten von offiziellen Stellen, die der orthodoxe Verein bereits angesprochen habe, gelöst werden. Doch die Dorfjuden hätten keine Geduld und zeigten keinerlei Bereitschaft zum Opfer. Hier wird deutlich, daß der religiöse Niedergang bereits vor dem Krieg eingesetzt hatte. Dieser Punkt wird von etlichen Lokalhistorikern bestätigt, die grobumrissen den Beginn des 20. Jahrhunderts als den Zeitpunkt nennen, an dem die lokale jüdische Bevölkerung nicht länger orthodox war. Es darf nicht vergessen werden, daß Rabbiner Wolf von Landgemeinden spricht, die mit dem orthodoxen „Verein für die jüdischen Interessen des Rhein-

²⁵ Als illustrierendes Beispiel dieser Hoffnung kann eine ganzseitige Anzeige gelten, die der orthodoxe Verein des Rheinlandes in den jüdischen Zeitungen aufgegeben hatte. In dieser Anzeige rief der Verein Juden auf, zum Weg des Idealismus zurückzukehren, da die alte Welt nun untergegangen sei und die materialistische Außenkultur der Welt nur Leid, Elend und Hunger gebracht habe; vgl. *Israelitisches Familienblatt*, 21. Jg., Nr. 34 (21. 8. 1919), S. 13.

lands“ in Verbindung standen. Es gab zahlreiche andere Dorfgemeinden, von denen man vermuten darf, daß ihre Mitglieder noch weniger der Orthodoxie zugeneigt waren.

Faßt man die Gründe für die beobachteten Phänomene zusammen, so kann der Niedergang des religiösen jüdischen Lebens in den Dörfern nicht durch den Bevölkerungsrückgang allein erklärt werden. Es scheint, daß der Modernismus sehr wohl einen gewissen Einfluß auf Dorfjuden gehabt hat, die bürgerlicher orientiert waren als die meisten Dorfbewohner und bessere Verbindungen zum städtischen Leben und Treiben hatten²⁶. Diese Einflüsse führten bezüglich des religiösen Lebens nicht zu Reformen in den Landgemeinden (die Ursachen hierfür können im vorliegenden Rahmen nicht erörtert werden), sondern verursachten bei etlichen Juden völlige religiöse Gleichgültigkeit und, in breiteren Kreisen, einen Verlust des ehemals authentischen Gefühls bei der Erfüllung der Mitzwot und des traditionellen Respekts für die religiösen Schriften und ihr Studium. (Respekt für das Studium wurde, zumindest unter den gebildeteren Landjuden, durch den Respekt vor der säkularen Literatur ersetzt.) Was zuvor als heilige Handlung begriffen wurde, die den Menschen näher zu Gott bringt, galt nun als Durchführung traditioneller Pflichten oder sozialer Verpflichtungen. Darüber hinaus waren ehemals religiöse und geistliche Eliten – Rabbiner, Thorastudenten, lokale Zaddikim, also Personen, die religiöse Handlungen über die Vorschriften hinaus erfüllten, wie z.B. Tikkun Chatzot (mitternächtliches Gebet als Trauerzeichen über die Zerstörung des Tempels) oder freiwilliges Fasten – nun nicht mehr Ziel allgemeiner Verehrung oder Modell zur Nachahmung. Manchmal wurden sie zur Zielscheibe von Spott und Witzelei. Orthodoxe Juden aus der Stadt, die während ihrer Aufenthalte in Dörfern den Gebeten und Thoralesungen beiwohnten, bemerkten die Gleichgültigkeit und die Teilnahmslosigkeit, die die Einstellung der lokalen Teilnehmer charakterisierten²⁷.

Unter dieser Grundvoraussetzung des ohnehin abnehmenden religiösen Interesses hatte der Bevölkerungsrückgang schwere Konsequenzen. Bei rückläufiger Mitgliederzahl der Gemeinden mußte jedes verbleibende Mitglied höhere finanzielle Beiträge zahlen, um Lehrer und Schule weiterhin unterhalten zu können; außerdem wurde es immer schwieriger, den erforderlichen täglichen Minjan zusammenzubekommen. Gemeindemitglieder mußten Opfer, insbesondere finanzieller Art, erbringen, um das religiöse Leben aufrechterhalten zu können. Auf dem Hintergrund des abnehmenden religiösen Interesses waren jedoch immer weniger Mitglieder der Gemeinden bereit, diese erforderlichen Opfer zu erbringen.

Dann begann der Erste Weltkrieg, der weitaus härtere Forderungen an jeden Einzelnen stellte, Forderungen, die sich für manchen Juden auf dem Lande als zu hart erwiesen. Juden im 19. Jahrhundert wären vielleicht den anstehenden Problemen, wie z.B. der oben erwähnten „Magenfrage“, gewachsen gewesen. Doch in

²⁶ Dieser Punkt wird überzeugend dargestellt von Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969, bes. S. 219–257.

²⁷ *Der Israelit*, 61. Jg., Nr. 31 (5. 8. 1920), S. 3; Nr. 32 (12. 8. 1920), S. 3; *Jüdischer Beobachter*, 2. Jg., Nr. 13 (31. 3. 1922), S. 1.

den kleineren Gemeinden mit vielen völlig oder teilweise religiös desinteressierten Mitgliedern waren die Folgen schwerwiegend und führten zu der von den orthodoxen Repräsentanten in der Stadt als Krise oder Niedergang bezeichneten Situation.

Aber hatte die religiöse Gleichgültigkeit wirklich die Landgemeinden heimgesucht? Gab es wirklich keine Spur religiösen jüdischen Lebens in den kleinen Gemeinden? Unsere Befunde zeigen, daß die Mitglieder der Dorfgemeinden keineswegs als „säkular“ oder „religiös indifferent“ in der vollen Wortbedeutung bezeichnet werden können. Sie bewahrten einige Formen des religiösen Lebens – manchmal sogar sehr hingebungsvoll.

Welche Mitzwot wurden in den Dörfern des Westens gehalten? Hier sollen einige Kategorien unterschieden werden. Zunächst waren es die Mitzwot, die zu den *rites de passage* gehörten – Gebote an den Übergängen zu neuen Lebensabschnitten. An derartigen Punkten im Leben, so besagt die soziologische Theorie, benötigen Menschen bevorzugt Unterstützung durch einen gemeinsamen Glauben. Daher sprächen religiöse Rituale in diesem Kontext die Menschen besonders an. Diese Theorie hat ihre Grenzen, aber es ist bekannt, daß andere Gruppen der deutschen Gesellschaft, wie das Bürgertum oder die Arbeiterschaft, die auch Prozesse der Modernisierung und Säkularisierung durchliefen, ebenfalls die religiösen Rituale in Verbindung mit *rites de passage*, wie Taufe oder Heirat, länger und in größerem Umfang bewahrt haben als andere religiöse Gebote. Gerhard A. Ritter z.B. spricht von einer „Verankerung von Taufe, kirchlicher Heirat und Begräbnis in der allgemeinen Sitte und im sozialen Leben“²⁸.

In den jüdischen Dorf- und Kleinstadtgemeinden wurden alle religiösen Rituale, die mit derartigen Übergängen im Lebenszyklus zusammenhängen, vollständig, nach alter jüdischer Tradition und mit enthusiastischer Teilnahme aller – oder fast aller – Gemeindeglieder vollzogen. Zu derartigen Ritualen gehören die Brit Mila (Beschneidung) am achten Tag nach der Geburt eines männlichen Nachkommen; die Bar-Mitzwa am Übergang zum Erwachsenenalter im 13. Lebensjahr, die Hochzeitszeremonie und das Begräbnis. Entsprechend den demographischen Bedingungen in den Dörfern während der Weimarer Republik waren Begräbnisse außerordentlich häufig, während die übrigen festlichen Anlässe quantitativ zurücktraten.

Die religiösen Zeremonien bei Todesfällen beschränkten sich nicht auf das Begräbnis im engeren Sinne. Seit den Tagen Moses Mendelssohns begruben deutsche Juden ihre Toten erst am dritten Tag nach dem eingetretenen Tod. Darüber hinaus bestand die Frage der Reinigung der Leiche. Diese Zeremonien wurden in den Städten und in einigen der Kleinstädte von besonderen religiösen Vereinen ausgeführt. In kleineren Gemeinden, in denen derartige Vereine nicht existierten oder

²⁸ Gerhard A. Ritter, *Staat, Arbeiterschaft und Arbeiterbewegung in Deutschland*, Bonn 1980, S. 30. Siehe auch die Informationen über die hohe Anzahl von religiösen Zeremonien in Werner Conze, *Sozialgeschichte 1850–1914*, in: Hermann Aubin/Wolfgang Zorn (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Bd. 2, Stuttgart 1976, S. 668.

diese zu klein waren, um alle religiösen Pflichten auszuführen, nahmen alle Gemeindemitglieder, Männer und Frauen, an den Begräbnisvorbereitungen teil. Das Wachen bei der Leiche für drei Tage und Nächte wurde in abwechselnden Schichten durchgeführt. Alle Gemeindemitglieder beteiligten sich an dieser heiligen Pflicht, was auch dazu beitrug, die sozialen Verbindungen innerhalb der jüdischen Bevölkerung zu stärken.

Die Begräbnisse selbst fanden ebenfalls unter Teilnahme aller Gemeindemitglieder nach den Regeln der alten Tradition statt. Erwähnungen von Feuerbestattungen in einer Dorf- oder Kleinstadtgemeinde liegen für diese Zeit, in der es zu heftigen religiösen Debatten über diese Begräbnisart in den größeren jüdischen Gemeinden kam, nicht vor. (Hier ist nicht die Rede von katholischen Dörfern im Süden des Rheinlandes, in denen niemand eine Feuerbestattung bekommen konnte, selbst wenn er es gewollt hätte, sondern auch von Dörfern und Kleinstädten im Ruhrgebiet, in denen es durchaus die Möglichkeiten einer Feuerbestattung gab.) In einigen Dörfern verließen die Frauen die Begräbnisprozession am Ausgang des Dorfes und kehrten mit der Witwe des Verstorbenen zurück in ihr Haus. Dabei wird es sich um einen sehr alten lokalen Brauch (Minhag) gehandelt haben, der den meisten Gemeinden unbekannt war. Doch war dieser Brauch bis in die NS-Zeit hinein noch anzutreffen²⁹.

Die zweite Kategorie religiöser Gebote, die von kleinen Gemeinden gehalten wurden, stand im Zusammenhang mit öffentlichen Gebeten zu bestimmten Anlässen. Die wichtigsten Anlässe dieser Art, bei denen selbst große Opfer keine Rolle spielten, waren die öffentlichen Gebete an den sogenannten Hohen Feiertagen. Etliche Gemeinden luden zu diesen Festtagen einen besonderen Vorbeter ein. Gemeinden, die nicht zehn Männer für einen Minjan selbst zusammenbringen konnten, holten Minjan-Männer aus den Nachbarstädten und bezahlten für diesen Dienst. Juden in Böhl-Iggelheim in der Pfalz holten für die Hohen Feiertage einen Vorbeter aus Frankfurt und zwei bis drei Minjan-Männer aus den Nachbarstädten. Die Ausgaben erreichten manchmal bis zu 40% des Jahresbudgets der Gemeinde. Obwohl sich die ökonomische Situation im Jahre 1931 noch verschlechterte und alles unternommen wurde, um die Ausgaben zu senken, holte die Gemeinde in diesem Jahr zu den Feiertagen einen neuen Vorbeter zu einem höheren Kostensatz herbei. Der alte Vorbeter wurde auch geladen, geringer bezahlt und offensichtlich als Hilfsvorbeter eingesetzt. Dies war also ein Bereich, in dem niemand finanzielle Einsparungen vornehmen wollte³⁰.

Nach allen vorliegenden Berichten versäumten die Gemeindemitglieder die Festtagsgebete nicht. Üblicherweise ist die Anschauung verbreitet, daß Juden in den

²⁹ Hubert Gessinger, *Die Juden von Zeltingen-Rachtig*, o.O. u. J., S. 35; Elisabeth Haas-Reck, Juden in Kobern, in: *Kobern-Gondorf – von der Vergangenheit zur Gegenwart*, Kobern-Gondorf 1980, S. 246. Ich habe keine Erwähnung dieses Brauchs in den Standardwerken über die Bräuche (Minhagim) in Aschkenas gefunden. Der Brauch wird kabbalistischen Ursprungs sein und sich daher auf den Zohar stützen lassen; siehe *Beit Yosef*, Yore De'a, 359 sowie *Shulchan Aruch*, Yore De'a, 359, R. Yechiel Michal Tikozinski, *Gesher Ha-Chaim*, Bd. 1, Jerusalem 1960, Kap. 14, Nr. 15, Anm. 6.

³⁰ Siehe Anm. 17.

Großstädten zahlreich zu den Gebeten an den Hohen Feiertagen erschienen, so daß die großen Gemeinden besondere Räume anmieten und dort provisorische Synagogen einrichten mußten, da der Raum in den existierenden Synagogen für die zum Gebet kommenden Juden nicht ausreichte. Doch eine zeitgenössische Untersuchung über den prozentualen Anteil der an den Festtagsgebeten teilnehmenden Gemeindemitglieder in den großen Städten zeigt ein anderes Bild. In Hamburg gingen 52% der männlichen und nicht weniger als 74% der weiblichen Gemeindemitglieder an den Hohen Feiertagen nicht in die Synagoge. In Frankfurt nahmen 50% der Männer und 67% der Frauen nicht an den Festtagsgebeten teil. In Berlin kamen 51% der Gemeindemitglieder nicht in die Synagoge (hier liegen keine getrennten Angaben für Männer und Frauen vor), und in Breslau waren 39% der Männer und 45% der Frauen nicht bei den Festtagsgottesdiensten vertreten³¹. Die Situation in den Dörfern sah in diesem Zusammenhang völlig anders aus.

Zu welchen Gelegenheiten fanden darüber hinaus öffentliche Gebete statt? In den meisten Dorfgemeinden gab es einen Minjan am Sabbat, so lange es in dem Dorf genug Juden gab, um einen Minjan zu bilden. Siegfried Ucko, der über die kleinen Gemeinden in Württemberg gearbeitet hat, bemerkte, daß es in Dörfern nahezu an jedem Sabbat einen Minjan gab, in Kleinstädten die Situation jedoch anders war³². Unsere Nachforschungen entsprechen diesem Befund, wenigstens für das Rheinland und die Pfalz. In Stolberg z.B. entschlossen sich die Gemeindemitglieder anlässlich der Einweihung einer neuen Synagoge, fortan regelmäßig am Freitagabend ein Gebet durchzuführen. Am Sabbatmorgen sollte nur einmal in vier Wochen ein Gottesdienst stattfinden, so daß Vorbeter und Prediger aus dem nahen Eschweiler kommen konnten³³.

Wenn es in den Kleinstädten am Sabbat keine Gebete gab, so ist zu fragen, zu welchen Gelegenheiten hier Gebete stattfanden? In Dierdorf im südlichen Rheinland hielten Juden Gottesdienste an den jüdischen Festtagen und am Beginn eines jeden jüdischen Monats – dem jüdischen Rosh Chodesh. Hatte ein Gemeindemitglied eine Jahrzeit (Todesstag der Mutter oder des Vaters, an dem der Sohn der Tradition entsprechend als Vorbeter in der Gemeinde auftrat und das Kaddisch, ein kurzes Gebet für den Toten, sprach), so galt dies ebenfalls als ein signifikanter Tag für ein Gebet. Bei dieser Gelegenheit benötigte das Gemeindemitglied, das eine Jahrzeit beging, einen Minjan. Die anderen Mitglieder der Gemeinde waren aus Solidarität und aufgrund des Wissens, daß sie zu ihrer Jahrzeit ebenfalls einen Minjan benötigen würden, stets bereit, einen Minjan zu bilden³⁴. Die Bedeutung der Jahrzeit entspricht praktisch der Bedeutung, die der Behandlung der Toten zukam, was bereits oben dargestellt wurde.

³¹ *Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin*, 19. Jg., Nr. 6 (Juni 1929), S. 292–293.

³² Siegfried Ucko, *Die Kleingemeinde*; siehe Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, Inv. 1418.

³³ *Gemeindeblatt Aachen*, 1. Jg., Nr. 6 (1. 9. 1926), S. 4.

³⁴ Gespräch mit Ruth Galor, Jerusalem, 24. 12. 1990.

Ein weiterer Aspekt religiösen Lebens im Judentum betrifft den Respekt, mit dem die Gemeinden ihre Synagogen behandelten, selbst wenn sie sie nicht benutzten. In Böhl-Iggelheim, wo offensichtlich nur an den Hohen Feiertagen Gottesdienste stattfanden, investierte die Gemeinde 1920 die relativ hohe Summe von 220 Mark in bauliche Verbesserungen der Synagoge. 1932 wurde elektrisches Licht installiert. In Anröchte, Westfalen, gelang es den Gemeindemitgliedern – unter den Bedingungen des Sommers 1938 –, genug Geld zur Instandsetzung der von Nazi-Randalierern beschädigten Synagoge zu sammeln. Einige Wochen später wurde die Synagoge dann in der sogenannten „Kristallnacht“ zerstört³⁵.

Eine weitere Kategorie jüdischer Gebote und Vorschriften, die von den meisten Juden in den Dörfern und Kleinstädten beachtet wurden, hatte die Gebote im Zusammenhang von Haus und Familienleben, die überwiegend von Frauen ausgeführt wurden, zum Inhalt. Juden aßen koschere Lebensmittel, aßen die festlichen Mahlzeiten am Sabbat und den Feiertagen wie vorgeschrieben. Zum Pessachfest vermied man Gesäuertes und aß Matze – die auch an christliche Nachbarn verteilt wurden, wofür man als Gegengabe Ostereier erhielt.

Dies mag nahelegen, daß Marion Kaplans These, jüdische Frauen seien im Kaiserreich traditionsbewußter als jüdische Männer gewesen³⁶, vielleicht auch auf die Situation in den Dörfern der Weimarer Republik zutrifft (jedoch wohl nicht auf die Frauen in den Städten, wenn man sich der Angaben über die Teilnahme an den Synagogengottesdiensten während der Hohen Feiertage erinnert). Einige Berichte aus Dorfgemeinden bestätigen diese Vermutung. So weist ein Bericht aus Anröchte z.B. daraufhin, daß die Frauen, im Gegensatz zu den nicht sehr gesetzestreuen Männern, das Gebot der *Hafrashat Chala* befolgten – ein festliches Entnehmen einer kleinen Portion Teig vor dem Backen³⁷. Dieses Gebot wird eigentlich nur von sehr traditionsbewußten Jüdinnen befolgt. Dies darf jedoch nicht zu der Annahme verleiten, jüdische Frauen in den Dorfgemeinden seien orthodox gewesen, denn man weiß, daß sie die Tahara-Gebote nicht beachtetten und auch den Sabbat nicht streng hielten. Einige Frauen halfen sogar während des Sabbats ihren Ehemännern im Geschäft. Jüdische Frauen hatten außer der Frömmigkeit einen weiteren Grund, die rituellen Speisegesetze einzuhalten: Sie wollten ihren Eltern ermöglichen, bei ihnen zuhause essen zu können.

Die ersten beiden Kategorien – Gebote im Zusammenhang der *rites de passage* und Gebote, Synagogen und öffentliche Gebete betreffend –, haben m.E. einen gemeinsamen Nenner, der mit den sozialen und religiösen Normen innerhalb des Dorfes verknüpft ist. Juden waren ein Teil einer Dorfgemeinschaft, in der Religion und religiöse Rituale eine wesentliche Rolle innerhalb der sozialen Normen, der Selbstidentifikation und auch des sozialen Lebens spielten – besonders in den ka-

³⁵ Zu Böhl-Iggelheim siehe Anm. 17; zu Anröchte siehe Franz Blanke, *Juden in Anröchte seit 1614*, Anröchte 1991, S. 127.

³⁶ Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York 1991, bes. Kap. 2.

³⁷ Blanke (wie Anm. 35), S. 185.

tholischen Dörfern des Rheinlandes und Westfalens. Die lokale öffentliche Meinung sah religiöse Indifferenz nicht mit Wohlwollen. Ebenso wie von Katholiken erwartet wurde, die Vorschriften der katholischen Kirche zu beachten, erwartete man von Juden die Beachtung der Gebote der jüdischen Religion.

Beide Kategorien der von Juden beachteten Religionsvorschriften entsprachen den Vorschriften der Kirche, die von den meisten christlichen Dorfbewohnern befolgt wurden. Die Rituale im Kontext der *rites de passage* wurden, wie bereits angemerkt, von den meisten Deutschen durchgeführt. Hierbei lag der prozentuale Anteil in den Dörfern höher als in den Städten³⁸. Während der sonntägliche Gottesdienstbesuch in den Städten stark abgenommen hatte, wurden die gottesdienstlichen Veranstaltungen in den Dörfern und besonders in den katholischen Dörfern weiterhin stark frequentiert. Katholische Dorfbewohner bezeichneten selbst in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts den sonntäglichen Gottesdienstbesuch als die „Sonntagspflicht“³⁹. Unter diesen Umständen fühlte die jüdische Bevölkerung deutlich, daß auch sie ihre *rites de passage* nach den traditionellen rituellen Mustern durchzuführen und ihre „Samstagspflicht“ nicht zu vernachlässigen hatte. Diese Normen gehörten schlichtweg zur Weltanschauung der Dorfbewohner. In vielen Kleinstädten wurden Sabbatgottesdienste nicht regelmäßig gehalten, da hier der Druck der öffentlichen Meinung geringer war. Wo in Dorf und Städtchen derartige Gottesdienste stattfanden, da, so berichtet manche jüdische Erinnerungsschrift, galt der „Schwätz“ – das Geplaudere im Synagogenhof – und nicht das Gebet als die Hauptattraktion des Tages. Dies zeigt, daß die Gebete für etliche Landjuden eher eine soziale als eine religiöse Angelegenheit waren. Es war in erster Linie eine soziale Pflicht auf dem Hintergrund der lokalen Gesellschaft und der jüdischen Tradition, in der sich soziale und religiöse Verpflichtungen vermengten. Es wurde verlangt, daß beiden Bereichen Genüge getan werde.

Juden in Dörfern der Weimarer Republik, insbesondere in katholischen Dörfern, fühlten sich in dem Maße als Teil der lokalen Gemeinschaft, daß die jüdische Bevölkerung an katholischen Feierlichkeiten teilnahm. Etliche Berichte liegen uns vor, nach denen Juden ihre Häuser an katholischen Feiertagen und Festen geschmückt, einzelne sogar an katholischen Prozessionen teilgenommen hätten⁴⁰. Auch bei der Gelegenheit des Besuches des katholischen Bischofs in Kobern dekorierte die jüdische Bevölkerung des Ortes ihre Häuser, und einer hingte ein Schild auf mit den Worten: „Bin ich auch ein Israelit, ehre ich doch den Bischof mit.“⁴¹

³⁸ Vgl. die Informationen über die Region Aachen bei Günter Plum, *Gesellschaftsstruktur und politisches Bewußtsein in einer katholischen Region 1928–1933*, Stuttgart 1972, S.217, Anm.88; S.229, Anm.4; S.282, Anhang Nr.9.

³⁹ Günter Golde, *Catholics and Protestants. Agricultural Modernization in Two German Villages*, New York 1975, S.171.

⁴⁰ Siehe zum Beispiel Manfred van Rey, *Leben und Sterben unserer jüdischen Mitbürger in Königswinter*, Königswinter 1985, S.89.

⁴¹ Haas-Reck (wie Anm.29), S.267. Für ähnliche Beispiele in Betzdorf bzw. Wulfen siehe Günter Heuzeroth, *Jüdisch-deutsche Bürger unserer Heimat*, Teil 3, in: *Heimat-Jahrbuch des Kreises*

Wir hören von jüdischen Mädchen (jedoch nicht von Jungen), die mit ihren christlichen Freunden die Kirchengottesdienste besuchten. Eines dieser Mädchen in Kröv erhielt sogar einen Verweis des Priesters, als sie einen Gottesdienst versäumte. Diese Kirchenbesuche fanden mit Wissen der jüdischen Eltern statt⁴².

Juden beteiligten sich immer mit großzügigen Spenden an Kollekten für Kirchengebäude oder Renovationen kirchlicher Bauten. Im Dorf Gey bei Düren spendete ein reicher jüdischer Einwohner des Dorfes, dem ein Sohn im Kindesalter gestorben war, bei der Geburt eines zweiten, gesunden Kindes 100 Mark für die Synagoge und 100 Mark für die Kirche⁴³.

Landjuden im westlichen Deutschland hatten ein recht kompliziertes Selbstverständnis. Sie verstanden sich nicht nur als Juden und loyale Deutsche, sondern auch als Mitglieder der lokalen Gemeinde⁴⁴, die bereitwillig die besonderen Normen und Einstellungen der Gemeinde – oder eher, da die Gemeinde selbst nicht eine homogene soziale Einheit war, die Normen und Einstellungen der lokalen Elite – übernahmen. Das religiöse Leben bot eine Sphäre, in der diese Tendenz zum Ausdruck kam, neben der Teilnahme an Aktivitäten der lokalen Vereine, der Freizeitgestaltung u. a. m. Sobald etliche Mitglieder der jüdischen Gemeinden in die Städte übersiedelten und die Gemeinden kleiner wurden, verlor die Kraft der jüdischen öffentlichen Meinung ihre Bedeutung als Medium einer sozialen Kontrolle. Doch die öffentliche Meinung der christlichen Dorfbevölkerung als ebenfalls effektives Medium sozialer Kontrolle blieb bestehen; die lokalen Normen spielten weiterhin eine entscheidende Rolle in der Formung des öffentlichen Verhaltens der jüdischen Bevölkerung. So übernahm nicht nur die jüdische Tradition, sondern auch die Ausrichtung an christlichen Werten eine wichtige Funktion bei der Formung des religiösen jüdischen Lebens in kleinen Gemeinden. Durch die Verbindung von Teilen der eigenen Tradition mit jener Ausrichtung an christlichen Werten mögen sich die Landjuden wirklich gleichzeitig als loyale Juden, gute Deutsche und treue Gemeindemitglieder verstanden haben.

Überall in Deutschland unternahmen Juden verschiedener geographischer und sozialer Herkunft Anstrengungen, um Deutschtum mit Judentum zu vereinbaren und die sogenannte „deutsch-jüdische Symbiose“ zu schaffen. Diese Anstrengungen basierten im allgemeinen auf einem Verhalten, das man vielleicht mit dem Begriff einer „Selektion aus der Tradition“ bezeichnen kann: Man wählte aus der reichen jüdischen Tradition die Elemente, die den Anschauungen der umgebenden

Altenkirchen 19 (1977), S. 128 bzw. Wolf Stegemann/Johanna Eichmann, *Juden in Dorsten und in der Herrlichkeit Lembeck*, Dorsten 1989, S. 260.

⁴² Gessinger (wie Anm. 29), S. 27. Bemerkenswert ist die Reaktion des Vaters auf die Worte des Priesters.

⁴³ Heinrich Köller, Über die Juden in Gey im 20. Jahrhundert, in: *Dürener Geschichtsblätter* 75 (1986), S. 67.

⁴⁴ Zur Identifikation mit der lokalen Gemeinde als einem sozialen Faktor siehe John Theibault, Community and Herrschaft in the Seventeenth Century German Village, in: *Journal of Modern History* 64 (1992), S. 1–21.

Gesellschaft entsprachen⁴⁵. Im religiösen Leben der Landjuden kann man ein Beispiel für diese Bemühungen sehen – Bemühungen, die endgültig mit dem Brand der Synagogen im November 1938 zu Ende gingen.

⁴⁵ Eine andere Facette dieses Prozesses waren die zahlreichen Vorlesungen über „Jüdische Geschichte und Literatur“, die sich auf die Aspekte der jüdischen Tradition und Geschichte konzentrierten, die mit der Weltanschauung des städtischen Bürgertums in Einklang standen; siehe Jacob Borut, *Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century*, in: *Yearbook XLI of the Leo Baeck Institute*, London 1996, S. 89–114.

VI

Jüdische Familie und kulturelle Kontinuität im Elsaß des 19. Jahrhunderts

von

PAULA E. HYMAN¹

Die Historiographie des modernen Judentums hat die rechtlichen, institutionellen und ideologischen Aspekte der jüdischen Integration in die europäische Gesellschaft in den Mittelpunkt gestellt. Indem sie sich auf ideologische Programme, politische Strategien und institutionelle Entwicklungen konzentrierten, haben moderne jüdische Historiker notgedrungen die Proklamationen und Aktivitäten der jüdischen Eliten erforscht. Das führte zu einer Hervorhebung der Diskontinuitäten in der jüdischen Geschichte und der Geschwindigkeit des kulturellen Wandels in den Jahren, die auf die französische Revolution folgten, denn die Eliten waren unter den Juden die ersten, denen die Chancen der modernen westlichen Gesellschaft eröffnet wurden und die davon profitierten. Diese Methode hat weiterhin eine Konzentration auf die großstädtischen politischen und ökonomischen Machtzentren gefördert, in denen sich die Eliten erfolgreich als das Modell des modernen Judentums darstellen konnten.

Die meisten Juden in Mittel- und Westeuropa waren aber bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durchaus nicht städtisch. Wenn sie auch keine Bauern waren, wie die Mehrheit der europäischen Bevölkerung, lebten sie doch in großer Nähe zur ländlichen Gesellschaft, in Dörfern und Kleinstädten. Ihr Leben in den beiden Generationen, die auf die erste Emanzipation europäischer Juden im Verlauf der französischen Revolution folgten, war eher durch Kontinuität als durch Wandel gekennzeichnet. Die Erforschung der Familienstrukturen der Landjuden stellt uns ein wichtiges Instrument zur Verfügung, um die allmähliche und komplexe Natur des sozialen Wandels unter den Massen der europäischen Juden aufzuzeigen².

Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt auf den elsässischen Juden in der Zeit vom Ende der napoleonischen Ära bis zum deutsch-französischen Krieg, unter besonderer Berücksichtigung der Zensus- und Heiratsregister der jüdischen Bevölkerung von Bischheim, Niederroedern und Itterswiller, dreier Bas-Rhin-Gemeinden von unterschiedlicher Größe, und von Straßburg, das gleichfalls im Départe-

¹ Aus dem Englischen übersetzt von Ingrid Strobl.

² Als neuen Sammelband, in dem die Kontinuität in der modernen jüdischen Geschichte betont wird, siehe Jack Wertheimer (Hrsg.), *The Uses of Tradition. Jewish Continuity in the Modern Era*, New York 1992.

ment Bas-Rhin liegt³. Die elsässischen Juden zu Beginn dieser Periode lebten traditionell und weitgehend unberührt von der weltlichen Kultur, wie auch die meisten Gemeinden in den süddeutschen Staaten oder im östlichen Preußen. Sie hielten die religiösen Vorschriften ein, sprachen ihren eigenen jiddischen Dialekt und lebten in Dörfern und Kleinstädten auf dem Lande⁴. Bis zu ihrer Emanzipation war es Juden nicht erlaubt, sich in den großen Städten des Elsaß, einschließlich Straßburg und Colmar, niederzulassen. Wirtschaftlich fungierten sie in großer Anzahl als kommerzielle Mittler zwischen Land und Stadt: Sie waren Hausierer, Gebrauchtgüterhändler und Handelsvertreter ebenso wie Vieh- und Pferdehändler; viele verliehen auch Geld an ihre Kunden. Entgegen den Erwartungen der Emanzipationsbefürworter, die Juden würden sich ökonomisch an die allgemeine Bevölkerung anpassen, also Bauern und Handwerker werden, ermutigte die Expansion von Handel und Industrie im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Juden, weiter in den kaufmännischen Berufen zu arbeiten, in denen sie bereits über Geschick und Kapital verfügten. Das ökonomische Profil der elsässischen Juden, vor allem auf dem Lande, änderte sich nur sehr allmählich, und der Handel blieb während des gesamten 19. Jahrhunderts vorherrschend. Doch obwohl sich die wirtschaftliche Stellung der Juden nicht veränderte, veranlaßten die fehlenden Expansionsmöglichkeiten junge Juden, die nach größeren Chancen suchten, in die größeren Städte abzuwandern⁵.

Ebenso wenig wie ihr ökonomisches Profil änderte sich in Folge der Emanzipation auch die Familienstruktur der elsässischen Juden. Die traditionelle jüdische Familie erwies sich im Hinblick auf die neuen ökonomischen und kulturellen Möglichkeiten im Frankreich des 19. Jahrhunderts als ebenso stabil wie anpassungsfähig. Das ist nicht erstaunlich, denn sie hatte viele Elemente dessen, was später „bürgerliche Häuslichkeit“ genannt wurde, schon entfaltet, ehe die meisten Juden wohlhabend oder akkulturiert genug waren, um als vollwertige Mitglieder des europäischen Bürgertums gelten zu können. Als in Frankreich zu Ende des 18. Jahrhun-

³ Die entscheidenden archivalischen Quellen befinden sich in den Archives départementales du Bas-Rhin; 4E 226: Heiratsregister Itterswiller, 1793–1830, 1831–1862; 4E 330: Heiratsregister Niederroedern, 1793–1830, 1831–1862; 5M1 852, 853: Heiratsregister Bischheim, 1813–1832, 1833–1842, 1843–1852, 1853–1862; 5M1 1663: Heiratsregister Straßburg, 1823–1824, 1825–1826, 1827–1828, 1844–1845, 1846–1847, 1860, 1861, 1862; 7M 266, 267: Handschriftlicher Zensus Bischheim, 1836–1846, 1856–1866; 7M 459: Handschriftlicher Zensus Itterswiller, 1836–1866; 7M 562: Handschriftlicher Zensus Niederroedern, 1836–1866; 7M 719, 726, 733, 740: Handschriftlicher Zensus Straßburg, 1846; 7M 720, 727, 734, 741: Handschriftlicher Zensus Straßburg, 1856; 7M 722, 729, 736, 743: Handschriftlicher Zensus Straßburg, 1866. Zusätzlich wurden vereinzelte Zensusdaten und Heiratsregister aus anderen Städten und Dörfern in beiden elsässischen Départements verwendet. Die Straßburger Heiratsregister dokumentieren in den ausgewählten Jahren alle Heiraten, in denen wenigstens ein Partner jüdisch war.

⁴ Nach dem Usus des französischen Zensus definiere ich als Dorf alle Gemeinden mit einer Gesamtbevölkerung unter 2.000. In der Mitte des 19. Jahrhunderts befanden sich 76% der jüdischen Gemeinden in Haut-Rhin und 62% der jüdischen Gemeinden in Bas-Rhin in Dörfern. Für eine ausführlichere Erörterung der jüdischen Bevölkerung des Elsaß siehe Paula E. Hyman, *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, New Haven 1991.

⁵ Ebda, S. 30–49, 86–97.

derts eine lebhafteste Debatte über die Natur der Juden entbrannte, bewunderten selbst diejenigen, die ihr ökonomisches Verhalten, ihr religiöses Ritual und ihre kulturelle Rückständigkeit scharf kritisierten, die Juden wegen der Qualität ihres Familienlebens. Abbé Grégoire, ein Befürworter der jüdischen Emanzipation und gleichwohl ein Kritiker der Juden, überschüttete in einer berühmten, 1789 veröffentlichten Abhandlung die Juden mit Lob für ihre häuslichen Tugenden:

„Sie errichten starke Barrieren gegen die sexuelle Freizügigkeit. Nichts kommt seltener unter ihnen vor als der Ehebruch; ihre eheliche Gemeinschaft ist wahrhaft erbaulich; sie sind gute Eheleute und gute Eltern. Ich muß auch erwähnen [...] ihren] tiefen Respekt für ihre Erzeuger; sie wären verzweifelt, wenn sie sterben müßten, ohne vom Vater gesegnet zu werden, ohne selbst ihre Kinder segnen zu können.“⁶

In Ermangelung einer größeren Sammlung von Briefen, Memoiren und Tagebüchern ist es schwierig, die emotionale Qualität des Familienlebens einzuschätzen, aber die Tatsache, daß die Christen nichts zu kritisieren fanden, läßt darauf schließen, daß die äußeren Anzeichen für familiäre Auflösung – wie eine hohe Zahl von außerehelichen Geburten, körperliche Mißhandlung von Ehefrau und Kindern oder jugendliche Kriminalität – am Vorabend der Emanzipation unter den jüdischen Familien im Elsaß nicht festzustellen waren oder verheimlicht wurden. Sicher trugen die Bande der Familien- und Gemeindesolidarität – Grégoire zitierte auch die traditionelle Sorge der Juden für ihre Armen⁷ – zur Schaffung eines Bildes von häuslichem Glück und häuslicher Stabilität bei.

Obwohl von jüdischer Seite bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum Betrachtungen über das Familienleben angestellt wurden, fällt auf, daß zeitgenössische Juden die Qualität ihrer Familien als besonders zwingenden Beweis für den grundsätzlichen Wert der jüdischen Kultur hervorhoben, wie auch dafür, daß Juden die volle Gleichberechtigung verdienten⁸. Nachdem Deutschland 1871 das Elsaß annektiert hatte, blickten elsässische Juden im Exil nostalgisch zurück auf die Welt, die sie verloren hatten, und richteten dabei ihren sentimentalischen Blick oft auf die Familie. So schrieb 1886 Léon Cahun mit einiger Übertreibung in *La vie juive*, seinen Erzählungen über das jüdische Leben im Elsaß:

„Es sind nicht die Rabbiner, und auch nicht die Synagoge oder der Talmud, es sind noch nicht einmal das Gesetz oder die Verfolgung, die die jüdische Religion aufrecht erhalten haben. Es ist die Liebe der Eltern zu den Kindern, die Liebe der Kinder zu den Eltern. [...] es ist die Familie. [...] Man sollte über diese Religion nicht spotten, in der es kaum Dogmen gibt und in der die Familie alles ist, denn läßt man der Verehrung der Juden für ihre Vorfahren freien Lauf, ebnet man auch ihrer alten instinktiven leidenschaftlichen Liebe zum Gemeinwesen den Weg.“⁹

⁶ Henri Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, Metz 1789, S. 36.

⁷ Ebda.

⁸ Zur Erörterung der verschiedenen Ansichten, die westliche Juden des 19. Jahrhunderts von der jüdischen Familie hatten, und zu der zentralen Rolle, die die Familie in den Debatten über die Assimilation spielte, siehe Paula E. Hyman, *The Modern Jewish Family. Image and Reality*, in: David Kraemer (Hrsg.), *The Jewish Family. Myth and Metaphor*, Oxford 1989, S. 179–193.

⁹ Léon Cahun, *La vie juive*, Paris 1886, S. 97–98.

Cahun und andere, die Geschichten über das Leben im Elsaß erzählten, beschrieben die Familie als den Nährboden für die traditionellen jüdischen Gebote und Gefühle. Daniel Stauben schrieb in einem 1860 publizierten Band:

„Im allgemeinen spüren die Juden den Verlust eines Elternteils stärker als andere Menschen. [...] Verfolgt über Jahrhunderte, vom Rest der Gesellschaft durch unüberwindliche Barrieren getrennt, mußten sie fortwährend in den Freuden der familiären Gemeinschaft Trost und Zuflucht suchen vor den Ungerechtigkeiten der Welt draußen.“¹⁰

Die Tatsache, daß ein Gutteil des jüdischen Rituals zuhause stattfand, verlieh der Häuslichkeit selbst in den Augen derjenigen, deren traditioneller Glaube bereits ausgehöhlt war, eine Aura religiösen Gefühls. Die Besonderheit des Sabbat zum Beispiel lag in seinem häuslichen Kontext begründet. Zu Ehren des Sabbat wurde das Haus geputzt, die Familienmitglieder legten festliche Kleidung an. Die Hausfrau stand am Freitag früh auf, um die Speisen für das Abendessen und das Mittagmahl am Samstag vorzubereiten. Für viele jüdische Familien auf dem Lande war der Sabbat der einzige Tag, an dem die ganze Familie zusammen kam¹¹. Um es in den Worten von Edouard Coypel auszudrücken, eines ansonsten feindseligen Beobachters des jüdischen Lebens: „Die Feier des Freitag Abend war in jeder Familie eine Art Fest.“¹² Nachdem der Vater den Kiddusch gesagt hat (den Segen, der über dem Wein gesprochen wird) und die Eltern die Kinder gesegnet haben, serviert die Mutter ein Mahl aus mehreren Gängen, für das „sogar die weniger gut Bemittelten geknauert haben, um sich Fleisch leisten zu können“.¹³ Am Samstag nach den Morgengebete holten die elsässischen jüdischen Frauen um die Jahrhundertmitte ihre „Gesetsi-Sup“, das Sabbat-Essen aus Erbsen oder weißen Bohnen, Kartoffeln und Wurst oder anderem Fleisch, das meistens die Nacht über im Ofen des Bäckers gekocht hatte, oder, so die Familie über einen verfügte, in einem speziellen Ofen zu Hause. Die Samstagnachmittage wurden mit Besuchen verbracht¹⁴. Sabbat, Familie und Geselligkeit waren so eng miteinander verflochten.

Der Sabbat war nicht der einzige Aspekt der religiösen Tradition, den die elsässischen Landjuden mit dem Familienleben verbanden. Die Regeln des Kaschrut, die Speisegesetze, scheinen weitgehend eingehalten worden zu sein. Sogar Schüler, die

¹⁰ Daniel Stauben (Auguste Widal), *Scènes de la vie juive en Alsace*, Paris 1860, S. 87.

¹¹ Ein Artikel eines Schullehrers über die mühevollen Arbeit, die jüdische Erziehung im Haut-Rhin bedeutete, erwähnt nebenbei, daß „normalerweise der Vater die ganze Woche über abwesend ist“. Siehe *Univers israélite* 17 (1861–1862), S. 33–34. Siehe auch Stauben (wie Anm. 10), S. 223–225 und Freddy Raphael/Robert Weyl, *Juifs en alsace. Culture, société, histoire*, Toulouse 1977, S. 336–338.

¹² Edouard Coypel, *Le Judaïsme. Esquisse des moeurs juives*, Mulhouse 1876, S. 188.

¹³ Ebda, S. 185–186. Siehe auch Alexandre Weill, *Ma jeunesse*, Bd. 1, Paris 1870, S. 41–42; Raphael/Weyl (wie Anm. 11), S. 302–303, 336.

¹⁴ Cahun (wie Anm. 9), S. 21–22; Freddy Raphael/Robert Weyl, *Regards nouveaux sur les Juifs d'Alsace*, Straßburg 1980, S. 209–210; Raphael/Weyl (wie Anm. 11), S. 338. Zu anderen Beschreibungen der traditionellen Einhaltung des Sabbat, wie sie in elsässischen Dörfern in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts üblich war, siehe auch Coypel (wie Anm. 12), S. 173–179 und S(imon) Debré, *L'Humour judéo-alsacien*, Paris 1933, S. 291.

um die Jahrhundertmitte in Straßburg das Lycée besuchten, beschafften sich koscheres Essen¹⁵. Fest verwurzelt blieben auf dem Lande die volkstümlichen Bräuche in Zusammenhang mit Geburt, Hochzeit und Tod, obwohl sie in den Städten um die Jahrhundertmitte schon abzunehmen begannen. Elsässische Juden hielten weiterhin die „Wachnacht“ ab, die Wache in der Nacht vor der Beschneidung des Knaben¹⁶. Das „Hollekreisch“, eine lebhaft feierte Geburt, die am ersten Sabbat, an dem die Mutter in die Synagoge zurückkehrte, stattfand, hielt sich bis zum Vorabend des Zweiten Weltkriegs¹⁷.

Trotz gelegentlicher Hinweise in jüdischen Zeitungen auf die religiöse Gleichgültigkeit unter den Jungen¹⁸ wurde das jüdische Leben auf dem Lande weiterhin durch den jüdischen Kalender bestimmt. Der regelmäßige Besuch der Synagoge war weitverbreitet. In einigen Städten wurden die Synagogen erweitert oder neu gebaut, um der Menge der Gläubigen gerecht zu werden¹⁹. In der Beschreibung seiner Kindheit in Ingwiller in den 70er und 80er Jahren bemerkte Edmond Uhry, der als junger Mann in die Vereinigten Staaten emigrierte: „Zu meiner Zeit folgte die jüdische Religionsausübung in unserem Land der strengsten Orthodoxie.“²⁰ Bräuche wie Kappores-Schlagen, das Übertragen der eigenen Sünden auf ein lebendes Huhn, das am Abend vor dem Versöhnungstag über dem Kopf geschwungen wird, hielten sich auf den Dörfern selbst dann noch, als akkulturierte bürgerliche Juden derlei Praktiken bereits mit Abscheu betrachteten²¹.

Die Frömmigkeit elsässischer Juden war schon an der Einrichtung ihrer Häuser ersichtlich. Misrachim, die Tafeln, die an der östlichen Wand hängen, um die korrekte Richtung für die Gebete anzugeben, und Becken für die rituelle Reinigung der Hände waren feste Bestandteile des Haushalts²². Mehrere Quellen erwähnen, daß elsässische Juden in Dörfern wie Städten regelmäßig eine Sukka (Hütte) bauten und einen Lulaw banden (ein rituelles Objekt aus einem Palmwedel, Myrthe- und

¹⁵ *Archives Israélites* 15 (1854), S. 529.

¹⁶ Zu jüdischen Geburtsbräuchen siehe Coppel (wie Anm. 12), S. 94; Raphael/Weyl (wie Anm. 11), S. 234–235; Freddy Raphael, Rites de naissance et médecine populaire dans le judaïsme rural d'Alsace, in: *Ethnologie française* 1 (1971), H. 3–4, S. 83–87. Die Ausstellung „Memories of Alsace: Folk Art and Jewish Tradition“ im Jewish Museum, New York (18. Mai bis 14. August 1989) zeigte mehrere Amulette für Wöchnerinnen und ein Amulett-Messer, ein Krasmesser. Zu Beschwörungsformeln gegen Lilith und ihre Heerscharen siehe Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (künftig: CAHJP), P/102. Zur Analyse der historischen Entwicklung eines jüdischen Geburtsbrauches siehe Elliot Horowitz, The Eve of the Circumcision. A Chapter in the History of Jewish Nightlife, in: *Journal of Social History* 23 (1989), S. 45–69.

¹⁷ Raphael/Weyl (wie Anm. 11), S. 236–237; Raphael (wie Anm. 16), S. 88–90.

¹⁸ *Archives Israélites* 6 (1845), S. 879; *Lien d'Israël* 1 (1855), S. 101.

¹⁹ Zur Einweihung der neuen Synagoge siehe *Lien d'Israël* 7 (1861), S. 152; *Archives Israélites* 29 (1868), S. 887 und *Archives Israélites* 30 (1869), S. 572.

²⁰ Edmond Uhry, *Galleries of Memory*, Typoskript, 2 Bde., Leo Baeck Institute, New York.

²¹ Stauben (wie Anm. 10), S. 160; Cahun (wie Anm. 9), S. 96.

²² Mehrere mit Blumensträußen, dem typischen Motiv elsässischer Volkskunst dekorierte Misrachim wurden in der Ausstellung von 1989 im Jewish Museum, New York gezeigt (siehe Anm. 16).

Weidenzweigen), um das Laubhüttenfest zu feiern. In einem Textbuch mit moralischen Lektionen taucht in einer Geschichte, die im Herbst spielt, folgende Passage auf:

„In allen jüdischen Häusern in Bionville war man eifrig damit beschäftigt, die mit Zweigen bedeckten Zelte zu schmücken, in denen die Juden während dieses [...] Feiertages ihre Mahlzeiten einnehmen.“²³

Durch die Konzentration von Juden in Dörfern und Marktflecken, innerhalb derer sie deutlich sichtbar in Erscheinung traten, wurden traditionelle religiöse Praktiken noch verstärkt. Selbst in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts stellten Juden in etwa der Hälfte der Gemeinden mindestens zehn Prozent der Bevölkerung²⁴. Wie die Schtetl-Juden in Polen und Rußland erfuhren die elsässischen Juden die starken Bande des Zusammenhalts und der Zwänge der Gemeinschaft, die mit solchen Siedlungsstrukturen verbunden sind und die zum Traditionalismus innerhalb der Familie beitragen.

Wenn auch die vorhandene Memoiren-Literatur und die literarischen Zeugnisse nicht ausreichen, um die nostalgische Sicht auf das traditionelle jüdische Familienleben auf dem Lande im Elsaß zu belegen oder einzuschätzen, können wir doch statistisches Material heranziehen, um die Struktur der jüdischen Familie im Elsaß in den zwei oder drei Generationen seit der Emanzipation darzustellen. Demographische Informationen wie das Heiratsalter, das Alter bei der ersten und der letzten Geburt und die Beschaffenheit eines Haushalts können einiges darüber aussagen, wie Juden in einer Zeit der erweiterten gesellschaftlichen Möglichkeiten ihr Privatleben organisierten.

Obwohl Grégoire das Fehlen von sexueller Freizügigkeit dem frühen Heiratsalter zuschrieb, waren im späten 18. Jahrhundert frühe Heiraten unter den Juden West- und Mitteleuropas allem Anschein nach unüblich. Im Elsaß des 19. Jahrhunderts waren sie gar nicht verbreitet. Die Auswertung von Zensus-Daten ergibt, daß das durchschnittliche Heiratsalter jüdischer Frauen im Elsaß und in Lothringen an der Wende zum 19. Jahrhundert offenbar bei 23 Jahren lag²⁵. Staatlichen Heiratsregistern ist zu entnehmen, daß von den 20er Jahren bis in die 40er Jahre die Bräute bei der ersten Vermählung 26,7 Jahre alt waren. In den 50er und 60er Jahren stieg ihr durchschnittliches Heiratsalter auf 28,1 Jahre. Die Männer waren im Durchschnitt zwei bis drei Jahre älter als ihre Frauen²⁶. Dieses Heiratsverhalten findet sich

²³ Isaac Lévy, *Les Veillées du vendredi*, Verdun 1863, S. 158. Siehe auch Debré (wie Anm. 14), S. 84; Alexandre Weill, *Histoires de village*, Paris 1860, S. 300; Cahun (wie Anm. 9), S. 102; Raphael/Weyl (wie Anm. 11), S. 309.

²⁴ Hyman (wie Anm. 4), S. 32.

²⁵ Nach meinen Berechnungen aus dem Zensus von 1808, Archives Nationales F19 11.009, F19 11.010. Die Schätzung des Heiratsalters wurde berechnet nach dem Alter bei der Geburt des ersten Kindes.

²⁶ Nach meinen Berechnungen aus den Heiratsregistern, die in Anm. 3 genannt sind, wie auch aus den Heiratsregistern in den Archives départementales du Haut-Rhin; 5E 105: Colmar, 1822–1828, 1845–1848; 5M1 66R. 50: Colmar, 1860–1862.

später auch unter der christlichen Bevölkerung des Elsaß, aber während des Zweiten Kaiserreichs heirateten die jüdischen Elsässer noch später als die christlichen²⁷. Bei 23% der jüdischen Heiraten war die Braut mindestens ein Jahr älter als der Bräutigam. In Straßburg und Colmar tauchen demographische Muster auf, die zu einer gewissen Verbürgerlichung passen. Die ganze Zeit über waren jüdische Bräute in den Städten jünger (24,9 in den 20er und 30er Jahren, 26,3 in den 40er und 26,2 in den 50er und 60er Jahren) als die auf dem Lande, und ihre Männer waren seit den 40er Jahren älter (31,3 in den 40er und 30,6 in den 50er und 60er Jahren)²⁸.

Die niedrigen Raten von unehelichen Geburten, die Grégoire am Ende des 18. Jahrhunderts konstatierte, hielten sich bis weit in das 19. Jahrhundert. Von 2.109 Beschneidungen, die von zwei Mohalim (rituelle Beschneider), Vater und Sohn, zwischen 1819 und 1870 vor allem in Straßburg und Bischheim vorgenommen wurden, betrafen 88 (oder 4,2%) illegitime Söhne. Bis 1860 schwankte die Zahl der unehelichen Geburten zwischen 2 und 4% der Geburten, was etwa der Hälfte der französischen Rate entspricht. Nur in dem Jahrzehnt zwischen 1861 und 1870 stieg die Rate rasant auf 6,6% an, was 87% der französischen Rate ausmachte²⁹. Dieser Anstieg wird bestätigt durch einen Bericht über jüdische Geburten, Heiraten und Todesfälle 1860 in Colmar. Von den 284 Lebendgeburten und Totgeburten waren 5,3% unehelich³⁰. Da die Mütter der unehelichen Söhne, die in dem Beschneidungs-Register aufgeführt werden, fast alles Frauen waren, die vom Lande nach Bischheim und Straßburg gekommen waren, um hier zu gebären, ist es möglich, daß die aus den Registern der Mohalim hervorgehende Häufigkeit von unehelichen Geburten etwas übertrieben ist. In meiner Auswahl von Heiratsregistern sind nur 1,4% der 1.214 Bräute und Bräutigame selbst unehelicher Herkunft (eine untertriebene Zahl, da einige uneheliche Kinder, die zwischenzeitlich legitimiert worden waren, vermutlich der Aufmerksamkeit entgangen waren und uneheliche Totgeburten oder im Kindesalter Gestorbene nicht erfaßt wurden), und 1,9% hatten selbst vor kurzem ein uneheliches Kind zur Welt gebracht³¹.

Der Heiratsmarkt im Elsaß erstreckte sich auf die gesamte Region und überschritt auch die nationalen Grenzen. Die Konturen dieses Heiratsmarktes lassen auf eine überlebende einheitliche aschkenasische Kultur schließen, die das Elsaß mit den südwestdeutschen Staaten und den, allerdings weniger bedeutenden, angrenzenden Schweizer Kantonen verband. Von 1820 bis 1862 waren mehr als 60% der

²⁷ Etienne Van de Walle, Marriage and Marital Fertility, in: *Daedalus* 97 (1968), H. 2, S. 486–501, hier S. 497. 1866 lag in den elsässischen Départements Haut-Rhin und Bas-Rhin das durchschnittliche Heiratsalter (von Frauen wie Männern) bei 27,9 bzw. 27,3 Jahren. Diese Zahlen lagen bedeutend höher als die französische Norm.

²⁸ Meine Berechnungen nach den in Anm. 15 genannten Heiratsregistern.

²⁹ Pierre-Yves Touati, Le Registre de Circoncision de Moshe et Simon Blum, in: *Revue des études juives* 142 (1983), H. 1–2, S. 119–121. Nach der Jahrhundertmitte lag die Rate der unehelichen Geburten bei den elsässischen Protestanten bei ca. 7%. Siehe *Histoire de l'alsace rurale*, hrsg. von Jean-Michel Boehler u. a., Straßburg 1983, S. 424.

³⁰ CAHJP, ZF 953: Mouvement de Population, Colmar, 1860.

³¹ Meine Berechnungen aus den in Anm. 15 genannten Heiratsregistern.

Bräutigame, die im Département Bas-Rhin heirateten, auch dort geboren, aber 11 bis 20% (je nach Jahrzehnt) stammten aus dem Département Haut-Rhin und 7 bis 12% aus anderen Départements. In den 20er, 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts waren mehr als 16% der Bräutigame auswärts geboren, vor allem in den deutschen Staaten und in der Schweiz, aber in den 60er Jahren verringerten sich, vielleicht durch den Einfluß des Nationalismus, die internationalen Dimensionen des Heiratsmarktes, so daß nur noch 4% der Bräutigame im Ausland geboren waren. Die Bräute waren eher Ansässige als die Bräutigame, an die drei Viertel von ihnen waren im Département geboren, und 9 bis 20% am Oberrhein. Im Ausland geboren waren in den 20er und 30er Jahren mehr als 7%, in den 40er Jahren beinahe 16% und in den 60er Jahren mehr als 5%. Äußerst aufschlußreich ist die Tatsache, daß unter 368 jüdischen Heiraten, die zwischen 1820 und 1862 in Bischheim, Niederroedern und Itterswiller geschlossen wurden, die Braut und der Bräutigam nur in 26% der Fälle aus demselben Ort stammten. In einem Sample von 176 Heiraten, die in Straßburg zwischen 1823 und 1862 geschlossen wurden, hatten nur zehn Bräute und Bräutigame denselben Geburtsort, nämlich Straßburg. Und unter 63 jüdischen Heiraten, die von 1822 bis 1862 in Colmar stattfanden, stammten keine einzige Braut und kein Bräutigam aus demselben Geburtsort³².

Obwohl die heiratswilligen Männer und Frauen im Elsaß ihre Netze geographisch gesehen weit auswarfen, verhielten sie sich religiös endogam. Unter den 607 Heiraten in meinem Sample sind nur drei Mischehen (alle in Straßburg), die auf einen hohen Grad von sozialer Integration schließen lassen. 1827 heiratete ein jüdischer Arzt die Tochter eines Kollegen. Die zweite Heirat fand 1828 zwischen einer ungebildeten jüdischen Braut von 34 Jahren und einem 33jährigen christlichen Zollangestellten statt. 1860 schließlich heiratete ein jüdischer Schauspieler eine christliche Schauspielerin, die 1855 eine Tochter von ihm zur Welt gebracht hatte³³.

Heiraten über die Klassenschranken hinweg waren beinahe so selten wie diejenigen, die die religiösen Bindungen überwandten. Obwohl es schwierig ist, aus den vorhandenen Informationen – vorzugsweise die Berufe der Väter – auf den sozioökonomischen Status der Brautleute zu schließen, ist es doch möglich, einige vorsichtige Schlüsse zu ziehen. Am unteren Ende und an der Spitze der sozialen Leiter waren die Klassenschranken rigide festgelegt. Die Kinder von Tagelöhnern, Handelsvertretern und Hausierern heirateten in der Regel einander, wie auch die Kinder der Großhändler, Bankiers und Rentiers. In 26% der Heiraten waren die Berufe der Väter des Brautpaares identisch, in weiteren 34% auf vergleichbarem Niveau. In 16% der Fälle scheint die Braut sozial aufgestiegen zu sein, während in 25% offenbar der Bräutigam eine vorteilhafte Partie machte. Krasse Unterschiede gab es selten, etwa wenn ein Barbier, Sohn eines Tagelöhners, die Tochter eines Kaufmannes heiratete – aber da wir über keine Informationen über das Einkommen der zahlreichen Händler und Geschäftsleute, die die jüdische Gesellschaft prägten, verfügen, bleibt

³² Ebda.

³³ Ebda.

die tatsächliche Bedeutung des durch die Berufsbezeichnung suggerierten sozialen Unterschieds offen. Die Mittelschicht von Kaufleuten, Handelsvertretern und Viehhändlern, die die Mehrheit der elsässischen Juden stellte, scheint einen undifferenzierten Heiratsmarkt gebildet zu haben, zumindest erscheint es dem außenstehenden Betrachter so, der auf die in den staatlichen Heiratsregistern vorhandenen Informationen angewiesen ist.

Jüdische Heiraten im Elsaß wurden traditionell durch den Schadchen arrangiert, den Heiratsvermittler, der dafür einen bestimmten Prozentsatz von der Mitgift erhielt. Literarischen Quellen zufolge erfüllte der Schadchen seine Aufgabe bis mindestens zur Jahrhundertmitte³⁴. Auch ein Gebetbuch in französischer Sprache, das von dem Straßburger Rabbiner Arnaud Aron herausgegeben und 1848 von der „Consistorial-Gesellschaft für gute Bücher“ veröffentlicht wurde, ging davon aus, daß sogar in bürgerlichen jüdischen Kreisen Heiraten arrangiert wurden. Ein Gebet für ein Mädchen, das verlobt werden soll, lautet:

„O Herr, erleuchte meine Eltern in ihren Bemühungen, auf daß ihre Wahl ihren Wünschen und auch meinen Genüge tue und der Mann, dem sie mich anverloben werden, mir ein treuer Beschützer werde.“³⁵

Tenaim (die offizielle Verlobungsurkunde, die, in hebräischer Sprache verfaßt, die finanzielle Beteiligung beider Parteien festlegt und der Braut Chaliza garantiert – die Befreiung von der Verpflichtung, den Bruder des Mannes zu heiraten –, für den Fall, daß sie als kinderlose Witwe zurückbleibt) von den 1810er Jahren bis 1840 sind in Archiven erhalten. Überdies sahen elsässische Juden in dem notariell beglaubigten Vertrag, der vor der Ehe abgeschlossen wurde, eine Art moderner Version der Tenaim³⁶.

Die Mitgift taucht als fester Bestandteil traditioneller jüdischer Heiraten auf, vor allem auf dem Lande. So wurde in Hegenheim 1834 einem Samuel Braunschweig das jüdische Begräbnis für seinen kleinen Sohn verweigert, weil er der jüdischen Gemeinde nicht die Steuer gezahlt hatte, die auf seine Mitgift veranschlagt worden war³⁷. David Schornsteins Geschichte *La Dîme*, die 1864 in Fortsetzungen er-

³⁴ Stauben (wie Anm. 10), S. 41–53, 179–180; Coypel (wie Anm. 12), S. 110; Alexandre Weill, *Couronne*, Paris 1857, S. 117; Cahun (wie Anm. 9), S. 38, 87; Raphael/Weyl (wie Anm. 11), S. 249–250. Zur Beschreibung und Analyse jüdischer Hochzeitsbräuche im Elsaß siehe auch Freddy Raphael, *Le Mariage juif dans la campagne alsacienne dans la deuxième moitié du XIXe siècle*, in: *Folklore Research Center Studies 4: Studies in Marriage Customs*, hrsg. von Issachar Ben-Ami/Dov Noy, Jerusalem 1974, S. 181–198.

³⁵ Arnaud Aron, *Prières d'un coeur israélite*, Straßburg 1848, S. 278.

³⁶ Beispiele für Tenaim aus der zweiten Hälfte dieser Periode: Wissembourg 1826 (CAHJP, P90i); Straßburg 1834 (Archives of the Jewish Theological Seminary of America, French documents, Box 23, Nr. 23); Ettersbach 1840 (Leo Baeck Institute, New York); Verlöbnisvertrag zwischen Marc Dreyfus und Minette Coblentz, 27. November 1867 (Privatsammlung), gezeigt in der Ausstellung von 1989 im Jewish Museum, New York (siehe Anm. 16).

³⁷ *Procès-verbal de l'affaire Samuel Braunschweig* (jiddisch mit französischer Übersetzung), Hegenheim 1834, Archives of the Jewish Theological Seminary of America, French documents, Box 18, Abt. 1.

schien, aber in einer früheren Zeit spielt, kreist um einen gierigen Mann, der versucht, die Gunst einer armen elsässischen Jüdin zu gewinnen, die mit einem anderen verlobt ist, nachdem er entdeckt hat, daß sie von ihrer Tante eine beträchtliche Mitgift erhalten wird³⁸. Ein Verlöbnis-Vertrag, der 1867 zwischen einem jungen Mann aus der Kleinstadt Marmoutier im Bas-Rhin und einer jungen Frau aus dem Dorf Romanswiller im selben Département abgeschlossen wurde, setzte eine Mitgift von 3.500 Francs fest³⁹. Chewrot (wohltätige Vereinigungen), die mittellose junge Frauen mit einer Mitgift versahen, existierten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Eine modernisierte Chewra, die „Gesellschaft für die Ausstattung und Ausbildung armer Mädchen“, wurde 1858 in Straßburg gegründet und stieß, gemäß den „Lien d’Israël“, auf große Sympathien. 1868 rief Rabbiner Aron zu einer öffentlichen Spendensammlung auf, um die verwaisten Töchter des armen Talmudgelehrten Rabbiner Moise Bloch mit einer Mitgift auszustatten⁴⁰. Freddy Raphael, Soziologe und Experte für das Brauchtum der elsässischen Juden, merkt an, daß jüdische Mädchen auf dem Lande, die von ihren Vätern keine Mitgift erhielten, mit 13 Jahren die Schule verließen, um sich als Hausangestellte ihre Mitgift selbst zu verdienen, sofern sie nicht ihre Brüder um Unterstützung baten. Ohne Mitgift waren sie nur für auswärtige Juden oder Witwer interessant⁴¹. (Tatsächlich offenbarten die Heiratsurkunden wesentlich mehr Wiederverheiratungen von Witwern als von Witwen.) Angesichts der jüdischen Tradition und der Sorge des europäischen Bürgertums um die finanzielle Stabilität der Familie ist anzunehmen, daß der Brauch der Mitgift unter den elsässischen Juden das ganze 19. Jahrhundert über verbreitet war, wie es auch in Deutschland der Fall war⁴². Dennoch wissen wir nicht, wie sich die Heiratsbräuche im Laufe der Zeit wandelten, vor allem in den Städten, und wie rasch im städtischen wie im ländlichen Umfeld informelle Kontakte und ein beaufsichtigtes gesellschaftliches Miteinander-Verkehren den formalen Rückgriff auf den Heiratsvermittler ersetzten.

Die Größe jüdischer Familien im Elsaß hat sich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum verändert. Aus den Daten des Zensus von 1808 geht hervor, daß jüdische Frauen im Alter von 41 bis 45 Jahren, die im Elsaß und in Lothringen lebten, zur Zeit der Erhebung im Durchschnitt 3,78 lebende und im Hause wohnende Kinder hatten. Die durchschnittliche Kinderzahl aller jüdischen Haushalte in den

³⁸ David Schornstein, *La Dime*, in: *Archives Israélites* 25 (1864), S. 617–624, 718–724, 758–764, 804–809, 944–949, 992–997. Schornstein (1826–1879) nahm später den Künstlernamen Georges Sterne an. Siehe auch Stauben (wie Anm. 10), S. 46 und Weill (wie Anm. 23), S. 219.

³⁹ Verlöbnisvertrag zwischen Marc Dreyfus und Minette Coblentz (siehe Anm. 36).

⁴⁰ Raphael (wie Anm. 34), S. 183; *Lien d’Israël* 4 (1858–1859), S. 74; *Archives Israélites* 29 (1868), S. 715.

⁴¹ Raphael (wie Anm. 34), S. 182–183; Raphael/Weyl (wie Anm. 11), S. 248–249.

⁴² Marion Kaplans hervorragende Studie über die Mitgift bei den deutschen Juden zeigt die Beibehaltung dieses Brauches während der Wilhelminischen Periode: Marion Kaplan, *For Love and Money. The Marriage Strategies of Jews in Imperial Germany*, in: *Year Book XXVIII of the Leo Baeck Institute*, London 1983, S. 263–300; dies., *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York 1991.

beiden Départements betrug 3,37. Der handgeschriebene Zensus von 1846 ergibt, daß vollzählige Familien in Straßburg im Durchschnitt 3,7 Kinder zählten und in Bischheim, Niederroedern und Itterswiller 4,2. Der Anstieg in der Größe von vollzähligen Familien auf dem Lande spiegelt vermutlich eine Verminderung der Sterblichkeitsrate wieder. In Straßburg hatte ein Haushalt von Verheirateten aller Altersstufen im Durchschnitt 2,8 Kinder. Ein aus dem selben Zensus gezogenes größeres Sample, das ein breites Spektrum von jüdischen Gemeinden in den Provinzen Elsaß und Lothringen abdeckt, kommt auf einen Durchschnitt von 2,9 Kindern. Die altersspezifische Fruchtbarkeit von verheirateten Frauen um die Jahrhundertmitte, aus mehreren Erhebungen errechnet, zeigt eine Verschiebung des Gebärverhaltens von jüdischen Frauen in Straßburg zu dem der Frauen auf dem Lande: Auf dem Lande hatten zum Beispiel die Frauen im Alter von 26 bis 30 Jahren eine Fruchtbarkeitsrate von 2,1 Kindern, in Straßburg lag sie bei 1,8 Kindern⁴³. Angesichts des hohen Heiratsalters und der immer noch vergleichsweise hohen Kindersterblichkeit scheint Familienplanung unter den elsässischen Juden vor der zweiten Hälfte des Jahrhunderts nicht weit verbreitet gewesen zu sein⁴⁴.

Jüdische Haushalte im Elsaß waren von mittlerer Größe und variierten in Größe und Struktur im Verlauf des Lebenszyklus⁴⁵. 1846 lebten in einem jüdischen Haushalt in Straßburg im Durchschnitt 4,6 Personen, in den Städten und Dörfern wird die Zahl auf durchschnittlich 4,8 geschätzt. Diese Durchschnittswerte verschleiern allerdings ebenso die Veränderungen innerhalb der jeweiligen Gegebenheiten wie auch die Unterschiede zwischen ihnen. Sowohl in der Großstadt als auch auf dem Lande bestanden insgesamt knapp 40% der Haushalte aus mehr als 6 Personen (36% auf dem Lande, 37% in Straßburg). Besonders in Straßburg macht sich die Zahl der Dienstboten, die sich in 32%, und der Kostgänger, die sich in 13% der Haushalte finden, bemerkbar. (In Bischheim, Niederroedern und Itterswiller finden sich Dienstboten in 9% und Kostgänger in 3% der Haushalte.) Am anderen Ende des Spektrums bestanden in Straßburg 17% der Haushalte aus einer Person, meistens einem jungen Mann, der in die Stadt gekommen war, um sein Glück zu machen, während auf dem Lande nur 3% der Haushalte derart verfaßt waren.

Lokale Abweichungen waren üblich. So lebten 1850 in der aus 38 Haushalten bestehenden jüdischen Gemeinde von Uffheim (Haut-Rhin) im Durchschnitt 5,8

⁴³ Haushaltsdaten wurden gezogen aus den Akten der Archives départementales du Bas-Rhin für den 1846er Zensus von Straßburg, Bischheim, Niederroedern und Itterswiller (siehe Anm. 3) und aus den Akten des CAHJP, ZF 478: Uffheim 1850; ZF 683: Herrlisheim 1850. Zensusdaten über Haushalte können natürlich keine exakte Übersicht über das Fruchtbarkeitsverhalten geben, da Kinder, die gestorben oder weggezogen waren, darin nicht berücksichtigt wurden; sie sind aber für vergleichende Zwecke wie hier nützlich.

⁴⁴ Siehe Paula E. Hyman, *Jewish Fertility in Nineteenth-Century France*, in: *Modern Jewish Fertility*, hrsg. von Paul Ritterband, Leiden 1981, S. 78–93.

⁴⁵ Die Erörterungen der Größe und Struktur der Haushalte basieren auf der Analyse aller jüdischen Haushalte in Straßburg, Bischheim, Niederroedern und Itterswiller, die im handschriftlichen Zensus von 1846, im Zensus von 1856 und 1866 vorkommen (nur im Zensus von 1846 wird die Religion jedes Individuums aufgelistet).

Personen in einem Haushalt; in der aus 37 Haushalten bestehenden Gemeinde von Herrlisheim (Bas-Rhin) betrug der Durchschnittswert nur 5,2 Personen. Dabei lebten in 14% der Herrlisheimer Haushalte Diensthofen, während das in Uffheim in weniger als 3% der Haushalte der Fall war⁴⁶.

Haushalte, die auch im Zensus von 1856 nachweisbar sind (240 in Straßburg und 197 auf dem Lande) waren zu einem Durchschnitt von 5,1 Personen in Straßburg und 5,3 Personen auf dem Lande angewachsen. 1856 hatten die Junggesellen, die 1846 gezählt worden waren, schon Familien gegründet oder die Stadt verlassen, der Prozentsatz der Ein-Personen-Haushalte war folglich in Straßburg auf 7% gefallen. Dagegen hatten auf dem Lande das zunehmende Alter in den Familien und der daraus folgende Anstieg von Witwenschaft den Anteil von Ein-Personen-Haushalten auf 4% steigen lassen. In beiden Fällen war der Anteil von großen Haushalten (6 und mehr Personen) gestiegen, in Straßburg insgesamt auf 41%, und auf dem Lande auf 46%. 1866, als erwachsene Kinder das Haus verlassen und eigene Haushalte gegründet hatten, sank der Anteil an großen Familien wieder ab, auf 34% der (180 nachweisbaren) Haushalte in Straßburg und 39% der (154 nachweisbaren) Haushalte auf dem Lande, aber der Trend zu Ein-Personen-Haushalten wurde bestärkt. In Straßburg bestanden 6, auf dem Lande 5% der Haushalte aus einer Person. Als die in Straßburg niedergelassenen Familien älter wurden, nahmen sie auch an Wohlstand zu und mehr Diensthofen und weniger Kostgänger bei sich auf. So stieg die Zahl von Haushalten mit Personal 1856 auf 33% und 1866 auf 50%; die Anzahl der Kostgänger sank 1856 auf 9% und 1866 auf 4%. Die wirtschaftliche Stagnation unter den Juden auf dem Lande spiegelt sich im umgekehrten Prozeß – der Verminderung der Haushalte mit Personal (von 8% im Jahre 1856 auf 5% im Jahre 1866) und, im selben Zeitraum, dem Anstieg der Haushalte mit Kostgängern (von 6% auf 7%).

Die meisten jüdischen Familien im Elsaß waren, wie auch die meisten anderen westeuropäischen Familien, ihrer Struktur nach Kleinfamilien, bestehend aus einem verheirateten Paar mit Kindern oder einem einzelnen Elternteil mit Kindern⁴⁷. 1846 waren 64% der jüdischen Familien in Straßburg Kleinfamilien, sowie 84% der Familien in Bischheim, Niederroedern und Itterswiller. Innerhalb dieser weitgefaßten Kategorie bestanden knapp 10% der Haushalte in Straßburg aus einem verheirateten Paar ohne Kinder, knapp 44% aus zwei Elternteilen mit Kindern und 11% aus einem Elternteil mit Kindern. In den Städten und Dörfern auf dem Lande war das Verhältnis von kinderlosen Familien und Alleinerziehenden ähnlich. An die 10% der Familien waren kinderlose Paare und 12% Alleinerziehende. Der Rest der Kleinfamilien – 62% – bestand aus zwei Elternteilen und ihren Kindern.

Trotz der in Straßburg wie auf dem Lande vorherrschenden Kleinfamilie lassen sich ausgedehntere Familienbande aus den Zensusdaten ablesen. Eine signifikante Minderheit von jüdischen Haushalten nahm, zumindest zeitweise, Verwandte auf.

⁴⁶ CAHJP, ZF 478: Uffheim; ZF 683: Herrlisheim.

⁴⁷ Als anregenden Überblick über die Literatur zu Familiengeschichte siehe Lawrence Stone, *Family History in the 1980s. Achievements and Future Trends*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 12 (1981), H. 1, S. 51–87.

Meistens lebten die verwitwete Mutter oder der verwitwete Vater bei einem verheirateten Kind. Aber es tauchen auch andere Verwandte auf, ein unverheiratetes Geschwister oder eine Nichte oder ein Neffe eines der Elternteile. In Straßburg wuchsen diese erweiterten Familien von 15% der Gesamtzahl der jüdischen Familien von 1846 und der 1856 noch nachweisbaren Familien auf 19% der verbliebenen Familien im Jahre 1866. In Bischheim, Niederroedern und Itterswiller stieg in dieser Periode des wirtschaftlichen Niedergangs die Zahl der verwandtschaftlich erweiterten Familien von 10% 1846 auf 22% 1856 und 26% 1866. 1850 lebten in 21% der Familien in Uffheim Verwandte, während das in dem wohlhabenderen Herrlisheim im selben Jahr nur in 5% der Fall war. In Hochfelden (Bas-Rhin) hatte 1860 nur eine von 48 jüdischen Familien einen Diensthofen, 25% der Familien waren erweiterte Haushalte⁴⁸.

Der Prozentsatz der erweiterten Haushalte wird jedoch der Bedeutung der verwandtschaftlichen Bande nicht völlig gerecht. Obwohl die große Mehrheit der elsässischen Juden den Großteil ihres Lebens in Kleinfamilien verbrachte, hatten viele von ihnen Verwandte in der nächsten Umgebung wohnen. Aus den Zensusdaten etwa wird deutlich, daß mindestens 29% der jüdischen Haushalte in Bischheim, Niederroedern und Itterswiller im Jahre 1846 Verwandte im selben oder in einem benachbarten Gebäude hatten. In Straßburg hatten mindestens 20% Verwandtschaft im selben Viertel, die große Mehrheit im selben Gebäude. Außerdem wurden auf Grund der Ausrichtung der elsässischen Juden auf den Handel die Familienbände oft durch geschäftliche Verbindungen verstärkt. Väter und Söhne oder Brüder betrieben gemeinsam ein Unternehmen. Der Familienbetrieb von Hauptmann Alfred Dreyfus' Vater und Brüdern z.B. ist keinesfalls einzigartig. Raphael Dreyfus begann als Hausierer und kleiner Geldverleiher, ehe er 1862 eine Baumwollspinnerei in Mülhausen aufbaute. Als die zu einer großen Textilfabrik gedieh, nahm er mehrere seiner Söhne in das Geschäft auf⁴⁹. Ein Geldverleiher namens Brunschwig, der offenbar in Altkirch (Haut-Rhin) lebte und dessen Kontobücher aus den 30er und 40er Jahren erhalten sind, verlieh die größte Einzelsumme an seinen Bruder. Henry und Eve Albert Dreyfus aus Wissembourg wandten sich 1817 an Henrys Bruder Isaac Dreyfus wegen eines Kredits von 500 Francs (zu 5% Zinsen), als sie ihr Geschäft erweitern wollten. Ihr Sohn Israel und seine Frau Sara Kossmann, die verzweifelt Bargeld brauchten, um eine ausstehende Schuld zu begleichen, verkauften 1856 ihre Einrichtung an einen Verwandten von Sara⁵⁰.

Die Rolle der jüdischen Frau im Wirtschaftsleben der Familie ist schwer zu dokumentieren. Die Berufe aller männlichen Erwachsenen werden in den Erhebungen angeführt, Ehefrauen werden nach ihren Männern aufgeführt, in der schlichten Rubrik „seine Frau“. Es ist aber nicht anzunehmen, daß die Frauen ihren Män-

⁴⁸ CAHJP, ZF 478: Uffheim; ZF 683: Herrlisheim; ZF 695: Hochfelden.

⁴⁹ Michael Burns, *The Dreyfus Family*, in: *The Dreyfus Affair. Art, Truth and Justice*, hrsg. von Norman Kleeblatt, Berkeley 1987, S. 140–152, hier S. 145–146; ders., *Dreyfus. A Family Affair 1789–1945*, New York 1991.

⁵⁰ CAHJP, ZF 154: Sefer Heshbonot, Altkirch; P90f: Dreyfus Family Archives.

nern nicht bei ihrer meist kaufmännischen Arbeit geholfen haben. Da praktisch kein jüdischer Mann im Elsaß in der Industrie beschäftigt war, konnten die Frauen im Handel, in den Warenlagern, die sich in ihren Häusern oder in der Nähe befanden, oder im Kleingewerbe mitarbeiten. Wie aus einem Satz notarieller Urkunden aus Mutzig hervorgeht, verliehen die Frauen und Witwen von Großhändlern, Kaufleuten, Geschäftsinhabern, Viehhändlern und Handelsvertretern auch Geld gegen Zinsen und übernahmen Hypotheken⁵¹. Wie Louise Tilly und Joan Scott betont haben, suchen verheiratete Frauen die Art von Arbeit, die die geringste räumliche Entfernung von ihrem Zuhause erfordert⁵².

David Schornsteins Beschreibung der wirtschaftlichen Rolle der Frau eines armen Sofer (Schreibers) in seiner Geschichte *La Dîme* charakterisiert wohl ein allgemeines Phänomen:

„Die Mutter arbeitete eifrig an der Herstellung von Gegenständen, die zum Teil zur Arbeit ihres Mannes gehörten, zum Teil für den religiösen Kult benötigt wurden, und durch deren Verkauf sie das so nötige zusätzliche Einkommen für die Familie erwirtschaftete.“⁵³

Alfred Dreyfus' Mutter Jeanette arbeitete nach ihrer Heirat so lange weiter als Näherin, bis der geschäftliche Erfolg ihres Mannes es ihr ermöglichte, sich zur Ruhe zu setzen⁵⁴. Diese Frauenarbeit wurde von den Statistikern ignoriert. Und auch in den Familien, die Kostgänger aufnahmen, ergänzte die Hausfrau das Familieneinkommen durch die Bedienung und Verpflegung der Kostgänger, ohne daß sie damit öffentliche Anerkennung fand. Eine Begabung zur Haushaltsführung wurde an der zukünftigen Braut als vorteilhaft erachtet. Schornsteins gieriger Junggeselle wird von Perle, der Tochter des armen Schreibers, nicht nur auf Grund ihrer Schönheit und ihres Charmes angezogen, sondern weil sie „hart arbeitet und sparsam [ist], ein schieres Nichts wäre nötig, sie zu zieren, und [...] ein Gatte würde in ihr eine wahre Perle der Wirtschaftlichkeit finden“⁵⁵. Zumindest gelegentlich wurden Frauen, die sich an den Geschäften ihrer Ehemänner beteiligten, auch rechtlich ermächtigt, Geschäfte zu führen. Im Ersten Kaiserreich übertrug Henry Dreyfus, „Geschäftsmann aus Wissembourg“, seiner Frau als seiner faktischen Partnerin offiziell eine erhebliche ökonomische Selbständigkeit:

„[Sie war] ermächtigt, für ihn und in seinem Namen durchzuführen, anzuerkennen, auszuführen, zuzustimmen und zu unterzeichnen, [...] alle Angelegenheiten, die ihn betreffen können, und auch [...] seinen Besitz und seine Geschäfte zu verwalten, alle Pakete und eingeschriebenen Briefe von allen Postämtern abzuholen, [...] die Eintreibung aller Summen, die fällig sind oder sein werden, weiter zu betreiben, [...] zu verhandeln, abzuschließen und abzurechnen mit allen

⁵¹ Notarielle Dokumente, Gericht von Mutzig, 1855–1864, Archives départementales du Bas-Rhin.

⁵² Joan W. Scott/Louise A. Tilly, *Women, Work and Family*, New York 1978, S. 124.

⁵³ Schornstein (wie Anm. 38), S. 619.

⁵⁴ Burns, *The Dreyfus Family* (wie Anm. 49), S. 143, 146.

⁵⁵ Schornstein (wie Anm. 38), S. 623.

Schuldnern und Gläubigern, [...] alle Darlehen zu geben und Verträge über alle Kredite abzuschließen, sei es in Form von Privatverträgen, sei es in Form von notarieller Beglaubigung.“⁵⁶

In den Erhebungen werden im allgemeinen nur die Frauen als berufstätig aufgeführt, die unabhängig sind und keine Unterstützung erhalten – die unverheirateten Frauen und die Witwen. Die beruflichen Möglichkeiten für Frauen waren in der französischen Wirtschaft dieser Zeit begrenzt, und die meisten Frauen brachten sich als Dienstmädchen, Wäscherinnen und Näherinnen durch. In den Heiratsregistern bezeichnen sich die meisten Bräute als „ohne Beruf“. Nur 42 bezeichnen sich als berufstätig, eine klare Untertreibung der sozialen Realität. 18 von ihnen, die größte Gruppe, arbeiteten als Dienstmädchen, 9 als Näherinnen und 7 als Händlerinnen (mit Kleidung und Kurzwaren aller Art). Der Rest bestand aus einer Rentière, einer Metzgerin, einer Tagelöhnerin, einer Wäscherin, einer Verkäuferin und einer Büglerin. Zwei Witwen übernahmen das Geschäft ihres Mannes, die eine als Viehhändlerin, die andere, indem sie ein Variété führte.

Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erreichten die wenigsten jüdischen Familien im Elsaß bürgerlichen Status, weder durch Abwanderung in die Großstädte, noch durch Kontakt mit dem urbanen Stil, der in den Städten verbreitet war. Wo dies jedoch der Fall war, und beinahe ein Drittel der jüdischen Haushalte in Straßburg verfügte 1846 über mindestens einen Diensthilfen, war es die Aufgabe der Frauen, einen vielschichtigen Haushalt mit erwartungsgemäßer Sparsamkeit und Effizienz zu führen.

Wie die wirtschaftliche Rolle der Frau innerhalb der Familie findet auch vieles andere in den Zensusdaten keinen Ausdruck, so wird auch die Rolle der halbwüchsigen und gerade erwachsenen Kinder in der Familienwirtschaft von den Statistiken nur teilweise erhellt. Der handgeschriebene Zensus von 1846 führt unter den 200 jüdischen Familien mit Kindern in Straßburg nur bei 129 Kindern einen Beruf an. Wie zu erwarten, waren 60% dieser berufstätigen Jugendlichen Handelsangestellte oder Handwerker. Weitere 16% arbeiteten in niedrigeren Berufen wie Hausierer oder Tagelöhner. Über die Situation auf dem Lande gibt es weniger Informationen, aber angesichts des wirtschaftlichen Verhaltens der Juden ist es wahrscheinlich, daß die meisten Heranwachsenden, sobald sie ihre Grundschulausbildung beendet hatten, in den Familienbetrieb einbezogen wurden. Und wenn Familien in Not gerieten, konnten sie ihre erwachsenen Kinder um Unterstützung bitten. So teilte Henry Dreyfus, damals 61, als er versuchte, sich eine neue Existenz aufzubauen und seine umfangreiche Familie zu unterstützen, die Verantwortung für den Unterhalt seines großen Haushalts mit seinem Sohn Jonas, der damals 26 Jahre alt und Schuster war⁵⁷.

Als die Juden in Westeuropa sich akkulturierten, in das Bürgertum eintraten und viele ihrer religiösen Bräuche aufgaben, richteten die Führer der Gemeinden in den

⁵⁶ Notariell beglaubigtes Dokument mit Stempel „Emp. Fran.“, CAHJP, P90/bl: Dreyfus Family Archives.

⁵⁷ Verlautbarung des Bürgermeisters von Wissembourg, 25. Juli 1816, CAHJP, P90/b: Dreyfus Family Archives.

städtischen Zentren ihre Aufmerksamkeit auf die Familie und insbesondere auf die Rolle der Mutter bei der Formung jüdischer Identität⁵⁸. Es gibt in den 50er und 60er Jahren einige Anzeichen von Verbürgerlichung in den Gemeindeaktivitäten und dem öffentlichen Verhalten jüdischer Frauen. In Straßburg zum Beispiel vereinte 1858 eine „Société de Bienfaisance des Dames Israélites“ moderne Aspekte weiblicher Philanthropie mit Charakteristiken der traditionellen Chewrot der Frauen. Die Frauen der Gesellschaft verteilten Lebensmittel, Brennholz und Geld an die Kranken, an Witwen und an arme Wöchnerinnen. Bei einem Todesfall in einer bedürftigen Familie besorgten sie Frauen, die die Totenwache hielten und die Gebete über dem Leichnam sprachen, und sie stellten der „Congrégation dite Metharet“, das heißt der Chewra Kaddischa (Begräbnisgesellschaft) der Frauen Wagen zur Verfügung⁵⁹. Sie übernahmen allerdings nicht die Aufgabe, sich selbst um den Toten zu kümmern, wie es die Frauen der Elite in der traditionellen jüdischen Gesellschaft getan hatten. Die jüdische Presse bezog sich des öfteren auf die Mildtätigkeit der jüdischen Frauen, die in Straßburg ein neu gegründetes Waisenhaus verwalteten und in Mülhausen in der Unterstützung des jüdischen Krankenhauses aktiv waren⁶⁰. Gelegentlich wurde „der unselige Hang zum Luxus“ kritisiert, der „sich vor allem unter den Angehörigen des weiblichen Geschlechts ausbreitete, ein Fehlverhalten, das in den Dörfern umso gefährlicher [ist], als es einen abscheulichen Gegensatz zur ländlichen Schlichtheit bildet“.

Sowohl führende Rabbiner als auch andere Führungspersönlichkeiten im Elsaß nahmen Notiz von dem Beitrag, den die Frauen zum jüdischen Leben leisteten und anerkannten ihre Rolle als Übermittlerinnen der jüdischen Kultur an ihre Kinder. Anders als die Sprecher der weltstädtischen Zentren jüdischen Lebens wie Paris, London und Berlin, in denen sich die Assimilation um die Jahrhundertmitte deutlich bemerkbar machte, wiesen sie den Frauen weder die Schuld an der zunehmenden Assimilation zu, noch die primäre Verantwortung für die jüdische Erziehung der Kinder. Dennoch waren sie sich dessen bewußt, daß die Anforderungen ihrer Zeit nach einer Erweiterung der religiösen Erziehung der Mädchen und Frauen verlangten. In Hagenau wurde 1847 ein eigens für Mädchen konzipiertes Textbuch veröffentlicht, *La Fille d'Israël*. Als Begründung für neue Erziehungsprogramme, die sich an Mädchen richteten, führten einige jüdische Sprecher an, gebildete Frauen seien die besseren Mütter⁶¹. Sie räumten ein, daß sie Gebetbücher in französischer Sprache deshalb herausgaben, weil die Frauen die hebräischen Gebete nicht konnten und auch, weil sie die Tkhines ersetzen wollten (die persönlichen Gebete für Frauen in Jiddisch), die „in einem verdorbenen Deutsch geschrieben“ seien (gemeint ist Jiddisch)⁶².

⁵⁸ Siehe Hyman (wie Anm. 8), S. 179–193.

⁵⁹ *Lien d'Israël* 4 (1858–1859), S. 73–74.

⁶⁰ Siehe z.B. *Univers Israélite* 20 (1864–1865), S. 274–276, 598.

⁶¹ Siehe z.B. *L'Ami des israélites. Revue mensuelle, religieuse, morale et littéraire* 1 (1847–1848), S. 41–44.

⁶² Das Zitat stammt aus Aron (wie Anm. 35). Joel Anspach, Herausgeber von *Rituel des Prières*, das erstmals 1820 in Metz erschien und bis 1848 vier weitere Auflagen erlebte, erwähnt in der Ein-

Tatsächlich vertrat die 1846 vom Straßburger Konsistorium neu gegründete, aus dem Rabbiner Aron und zwei fortschrittlichen örtlichen Notabeln bestehende, „Kommission für die Förderung von Büchern über Moral und Religion“ die Meinung, die Verbreitung von religiösen Büchern mit erbaulichen Gebeten, die den Bedürfnissen des Alltags entsprächen, sei das beste Mittel, um die religiöse Gleichgültigkeit der jüdischen Elite im Elsaß zu bekämpfen, denn „ein Buch flößt ganz von selbst der Familie seinen Inhalt ein“. Der vierseitige Vorschlag schloß mit der Bemerkung:

„Kurz und gut, die fromme und gut erzogene Frau, und sogar der fromme Mann finden bei uns kein einziges Buch, das die Religion in das Heim trägt, das die häusliche Frömmigkeit fördert. [...] In dieser Hinsicht waren die Juden früherer Zeiten weiter fortgeschritten; ihre Rabbiner machten sich die Mühe, in den mundartlichen Büchern zu veröffentlichen, die man Tkhines nannte [in hebräischen Buchstaben eingefügt], und bewiesen so, daß sie die Bedürfnisse ihrer Zeit erkannten.“⁶³

Obwohl die Kommission Frauen an erster Stelle erwähnt, legt sie doch keinen Nachdruck auf ihre spezielle religiöse Verantwortung innerhalb des Hauses. Wie zu erwarten, nahm das Straßburger Konsistorium den Bericht der Kommission enthusiastisch auf und gründete daraufhin die Gesellschaft, die 1848 den von Rabbiner Aron geschriebenen und herausgegebenen Band *Prières d'un Coeur Israélite* veröffentlichte.

Ob diese Sammlung von Gebeten in französischer Sprache die gewünschten Auswirkungen auf die religiösen Empfindungen der elsässischen Juden zeitigte, ist unmöglich festzustellen. Daß das Buch populär war, steht außer Zweifel, denn es erlebte in der nächsten Generation mehrere Auflagen. Aus den persönlichen Gebeten, die fast die Hälfte des Umfangs ausmachen, kann man sich eine Vorstellung machen von der Idealfamilie, die ein akkultrierter und gemäßigter Rabbiner für das jüdische Bürgertum seiner Zeit konstruierte und als Modell für alle jüdischen Familien im Département und im restlichen Frankreich propagierte.

Die Familie dieses neuen Gebetbuchs richtet sich nach den herrschenden Vorstellungen von bürgerlicher Häuslichkeit. Ihre Mitglieder übernehmen komplementäre Rollen und Eigenschaften. Vom männlichen Haushaltsvorstand, der mit Stärke und Vernunft ausgestattet ist, den Qualitäten einer Führerpersönlichkeit, wird ausdrücklicher als in den mehr traditionellen Texten erwartet, daß er seine Frau beschützt und versorgt. In dem für ihn geschriebenen Gebet sagt er:

„Mein Gott, der du mir in deiner Güte ein Weib gegeben hast, die unzertrennliche Gefährtin meines Lebensweges. [...] Möge ich nie vergessen, daß, wenn Stärke und Verstand das Vorrecht

leitung zur ersten Ausgabe (S. I), daß ihn die Tatsache, daß seine Frau und seine Töchter gezwungen waren, mechanisch in einer Sprache zu beten, die sie gar nicht verstanden, dazu motiviert habe, diesen „Mißbrauch“ zu korrigieren, der, wie er er zugibt, „auch einen Gutteil der Männer betraf, die die heilige Sprache nicht studiert hatten“.

⁶³ „Commission de la propagation des livres de morale et religion“, Straßburger Konsistorium 1846, Archives of the Jewish Theological Seminary of America, French documents, Box 18, Abt. 2.

meines Geschlechts sind, das ihre den Schwächen des Körpers und den Gefühlen der Seele unterworfen ist; erlaube mir nicht, oh Herr, daß ich ihr gegenüber ungerecht bin und Fähigkeiten von ihr verlange, über die sie von Natur aus nicht verfügt. [...] Möge sogar ihre Schwäche ihr Schild gegen meine Stärke sein; denn es wäre grausam, diese gegen ein schwaches und zartes Geschöpf auszunutzen, das Liebe und Gesetz meinem Schutz unterstellt haben.“⁶⁴

Diese Vorstellung von weiblicher Zerbrechlichkeit macht die Akkulturation an das westeuropäische Weiblichkeitsideal des 19. Jahrhunderts deutlich. Die Frau wiederum akzeptiert für sich die Rolle eines abhängigen Wesens, das einen häuslichen Hafen der Ruhe gegen die Stürme des Lebens draußen, in der großen weiten Welt, schafft:

„Herr, du hast mir einen Gemahl als Gefährten meines Lebens gegeben, damit er meine Schritte lenke und mein Schicksal teile. Ihm verdanke ich mein Auskommen; mache mich würdig Herr, die Härten seiner Arbeit zu mildern durch Ausgeglichenheit und Herzenszärtlichkeit, [und hilf mir, daß] ich nicht den Lebensunterhalt, den er für mich und meine Kinder verdient, mit Bitterkeit erfülle. Möge ich nie vergessen, daß die harte Arbeit des Mannes seine Seele mit Kummer und Sorgen beschwert, und daß es die Pflicht der Frau ist, ja ihre heiligste Aufgabe, heitere Ruhe und Gelassenheit im Herzen ihres Gemahles wieder herzustellen durch ihre Zuvorkommenheit, ihre Ergebenheit, ihr nachsichtiges Wesen.“⁶⁵

Die Gebete machen auch deutlich, daß die Frau und Mutter verantwortlich war für die Aufrechterhaltung der familiären Harmonie. Von der „unglücklichen Ehefrau“ wurde erwartet, daß sie alle Mühe auf sich nahm, um die Zuneigung ihres Gatten wiederzugewinnen. Zu ihrem Gebet gehört die folgende Bitte:

„Oh mein Gott, erleuchte mich, auf daß ich mich ernsthaft prüfe, vielleicht ist das Verhalten meines Gemahles die Folge meiner Fehler und Schwächen. [...] [L]ehre mich, in seinem Herzen zu lesen, seine Gedanken zu errahnen, seine Wünsche vorwegzunehmen, ihm zu gefallen und seine Gleichgültigkeit mit meiner Liebe, seinen Zorn mit meiner Freundlichkeit zu überwinden. [...] Bewahre mich, Gott, vor allen Haßgefühlen [...]; und wenn mein Gemahl sich als dem Mitleid nicht zugänglich erweist, [...] mache doch, daß meine Gefühle für ihn sich niemals ändern.“⁶⁶

Es gab kein Gebet für einen unglücklichen Ehemann, der wohl auch die Fortsetzung einer schwierigen Ehe nicht unterstützt hätte.

Der Mutter wurde auch die Hauptverantwortung für die Aufzucht der Kinder und deren Erziehung zu moralisch hochwertigen Menschen und Juden aufgebürdet. Zum Gebet des Vaters gehört in bezug auf die Kinder eine allgemeine Bitte um die Weisheit, sie „zum Guten hin zu führen und von dem Schlechten fernzuhalten, Güte und Freundlichkeit in ihnen zu fördern und ihren Verstand durch edle und wahrhaftige Dinge zu bilden“. Die Mutter anerkennt, daß ihr heilige und gottgegebene Pflichten obliegen und bittet um Hilfe bei ihren disziplinierenden Aufgaben:

⁶⁴ Aron (wie Anm. 35), S. 263.

⁶⁵ Ebda, S. 264–265.

⁶⁶ Ebda, S. 266–267. Es gab auch ein Gebet für eine Witwe, aber keines für einen Witwer. Offenbar hielt man Abhängigkeit für einen guten Grund, zu beten.

„[...] [B]ewahre mich vor aller Schwäche, die ihrer Erziehung schaden würde, vor Blindheit oder Nachsichtigkeit ihren Fehlern gegenüber, auf daß ich fähig sei, sie in Strenge und Ausdauer auf den Pfad der Tugend zu führen und ihnen von klein auf Ergebenheit in dein Gesetz und Glauben an deine göttliche Voraussicht einzuflößen.“⁶⁷

Diese Vorschriften für ein jüdisches Familienleben berücksichtigen die soziale Realität der meisten elsässischen Juden des Jahres 1848 ganz und gar nicht. Sie wären, da in französischer Sprache verfaßt, für die meisten Juden der Jahrhundertwende, und schon gar die Frauen, die in den Dörfern und Kleinstädten der Provinz lebten, nicht einmal lesbar gewesen⁶⁸. Diese Juden, die in der traditionellen Wirtschaft und Gesellschaft verankert waren, bewahrten zweifellos eine Form der Beziehung zwischen Frau und Mann, die der im Gegensatz zur städtischen bürgerlichen Gesellschaft größeren ökonomischen Bedeutung und härteren Arbeit der Frau entsprach. Wie die Quellen belegen, waren die traditionellen Familienmuster sogar drei Generationen nach der französischen Revolution noch nicht durch Akkulturation an das Wertesystem des französischen Mittelstands aufgeweicht. Obwohl Veränderungen im religiösen Verhalten, in den erzieherischen und den kulturellen Werten in den städtischen jüdischen Gemeinden im Elsaß der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts offenkundig waren und in den 60er Jahren durch persönliche Kontakte unter den Juden, die außerhalb der Großstädte lebten, verbreitet wurden⁶⁹, stellten Familien auf dem Lande eine Quelle der Kontinuität im regionalen jüdischen Leben dar.

⁶⁷ Aron (wie Anm. 35), S. 260–262. Diese Vorstellung von der bedeutenden Rolle der Mutter als Erzieherin, ein zentrales Thema im bürgerlichen Gedankengut des 19. Jahrhunderts, kam einige Jahrzehnte später in dem Bildungsprojekt des französischen Judentums für die Juden in Nordafrika und dem osmanischen Reich durch die „Alliance Israélite Universelle“ zur Geltung, siehe Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews*, Bloomington 1990, S. 78–79.

⁶⁸ In den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts waren 37% der jüdischen Frauen, die in den Gemeinden des Bas-Rhin, die ich untersucht habe, heirateten, unfähig, auch nur ihren Namen in lateinischen Buchstaben zu schreiben. In Straßburg und Colmar lagen die entsprechenden Zahlen bei 14 und 10%, siehe Hyman (wie Anm. 4), S. 109.

⁶⁹ Ebda, S. 98–137.

Haushalt und Familie auf dem Lande im Spiegel südbadischer Nachlaßakten

von

GISELA ROMING

Als Ephraim Willstätter 1855 als Bezirksrabbiner von Bühl (Baden) nach Gailingen am Hochrhein versetzt wurde, äußerte er sich sehr abschätzig über seinen neuen Wirkungskreis. Beim Oberrat der badischen Israeliten beantragte er ein höheres Aversum für „Schreibereikosten“, Bücher und Zeitungen mit folgender Begründung:

„[...] daß der Unterzeichnete, seit seiner unfreiwilligen Versetzung hierher, das Unglück hat, auf einem Dorfe leben zu müssen, wo er, wenn er nicht ganz vertrauern, verbauern und versauern will und für alle wissenschaftliche Fortbildung absterben will, selbst im wohlverstandenen Interesse des Dienstes genöthigt ist, wissenschaftliche Zeitschriften, Zeitungen und dgl. auf seine alleinigen Kosten zu halten und hie und da ein neues Buch sich anzuschaffen.“¹

Ein badischer Beamter hingegen gewann im Jahre 1882 einen völlig anderen Eindruck von der gleichen Gemeinde:

„Der Ort Gailingen trägt eine von den meisten der größeren Landgemeinden der Bodenseeegend schon äußerlich abweichende Physiognomie. Diese Signatur gibt ihm die zahlreiche jüdische Einwohnerschaft, welche nahezu die Hälfte der Bevölkerung bildet. Eine Anzahl stattlich aussehender Gebäude, vielfach mit modernen Ladeneinrichtungen und Geschäftsauslagen versehen, zahlreiche städtisch aufgeputzte Mädchen, unbeschäftigt auf den Straßen und vor den Häusern neugierig und kokett zugleich sich vordrängend, und anderes mehr, geben dem Dorfe einen halbstädtischen Anstrich, und äußerlich wenigstens tritt die Eigenschaft einer hauptsächlich ackerbau-treibenden Landgemeinde sehr zurück. Uebrigens ist das jüdische Element der Einwohnerschaft nach Vermögensbesitz dem christlichen ganz bedeutend überlegen.“²

Ein verschlafenes Bauerndorf oder eine Landgemeinde mit städtischem Charakter? Möglicherweise handelt es sich bei den zitierten Äußerungen um Beispiele einer unterschiedlichen Selbst- und Fremdwahrnehmung der Juden auf dem Lande³.

¹ Generallandesarchiv Karlsruhe (künftig: GLAK), Abt. 359 Zug 1941/30, Nr. 107.

² Ortsbereisungsprotokoll vom 26. 6. 1882, GLAK, Abt. 359 Zug 1932/15, Nr. 9.

³ Beobachtungen über den für eine Landgemeinde ungewöhnlichen Kleiderluxus der Juden gehören zum stereotypen Bild jüdischen Lebens auf dem Lande; siehe dazu Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969, S. 164f. Als im Jahr 1820 der Gailinger Grundherr die Eintreibung rückständiger Judenschutzgelder durch das Bezirksamt forderte, schrieb er: „[...] daß wenig Zahlungsunfähigkeit vorliegt, läßt sich schließen aus dem allgemeinen führenden Kleider Luxus ansichtlich an ihren Feyertagen“. (GLAK, Abt. 244/180).

Zudem liegt der Verdacht nahe, daß der Blick des Rabbiners durch seine Verärgerung über die unfreiwillige Versetzung nach Gailingen getrübt wurde. Doch auch der badische Beamte scheint sich seines Urteils keineswegs sicher gewesen zu sein. Es klingen Zweifel durch, ob alles nicht nur äußerlicher Anstrich, nur Fassade sei. Unter welchen Rahmenbedingungen also lebten die Juden in Gailingen? Wie sah es in den Häusern hinter der halb-städtischen Fassade wirklich aus?

Die Attraktivität von Gailingen für jüdische Händler beruhte nicht zuletzt auf der eigentümlichen Grenzlage des Ortes am Hochrhein, unweit eines so bedeutenden Handelsplatzes wie Schaffhausen. Auf drei Seiten von schweizerischem Territorium umgeben und im Norden nur über einen Bergrücken hinweg unmittelbar mit Baden verbunden, bildete die Gailinger Gemarkung im 19. Jahrhundert gleichsam eine Enklave⁴. Bei den badischen Zollbehörden stand der Ort im Verdacht, eine „Schmuggelcolonie“ zu sein. Die Gailinger selbst bezeichneten ihr Dorf als „Vorstadt“ des auf der gegenüberliegenden Rheinseite gelegenen schweizerischen Städtchens Diessenhofen, mit dem sie durch historisch gewachsene Beziehungen eng verbunden waren⁵.

Die Verwandtschaftsbeziehungen der Gailinger Juden beschränkten sich keineswegs auf die umliegenden jüdischen Gemeinden (Randegg, Wangen, Worblingen), sondern es bestand ein weitverzweigtes Verwandtschaftsnetz über den Hegau hinaus – um nur die wichtigsten Orte zu nennen – nach Endingen und Lengnau im Kanton Aargau, nach Hohenems in Vorarlberg, ins Württembergische nach Buchau und Kappel am Federsee sowie nach Laupheim, Buttenhausen, Hechingen und Esslingen, aber auch ins Elsaß (Weißenburg) und nach Italien (Livorno, Mailand und Triest)⁶. Nach Gailingen einheiratende junge Frauen brachten städtische wie auch fremdländische Moden in den Ort, ebenso rückkehrende ältere Frauen, wie zum Beispiel Rachel Bloch, die Witwe des Secca Silva von Livorno. Sie verbrachte die letzten Lebensjahre in ihrem Geburtsort Gailingen, wo sie 1812 im Alter von 76 Jahren verstarb. Ein Auszug aus dem Nachlaßinventar vermittelt eine gewisse Vorstellung von dem äußeren Erscheinungsbild der Verstorbenen:

„Eine Schachtel mit Spitzhauben [...] 1 Kragen mit Spitzen [...] 3 Stück muselin Hauben 1 paar seidene Strümpf [...] 3 seidene Kleider [...] 1 paar rothseidene Hosen [...] 2 paar seidene Schuh [...] 2 Ring mit Diamand [...] 2 goldene Ketten [...]“⁷

⁴ Vgl. dazu *Amtliche Kreisbeschreibung Konstanz*, Bd. 3, Sigmaringen 1979, S. 187–206.

⁵ Die Ausdrücke „Vorstadt“ und „Schmuggelcolonie“ fielen im Zusammenhang mit den Bestrebungen der Gemeinde Gailingen, den Status eines Zollausschlußgebietes zu erhalten; vgl. Gemeindearchiv Gailingen (künftig: GAG), XIII.6/1123 und GLAK, Abt. 237/32399.

⁶ In den israelitischen Standesbüchern von Gailingen sind nur die Herkunftsorte der nach Gailingen einheiratenden Frauen vermerkt, wobei von einer Dunkelziffer auswärtiger Bräute aufgrund fehlender Ortsangaben auszugehen ist. Der Prozentsatz auswärtiger Frauen lag in der Zeit von 1811–1869 bei 45% (insgesamt 304 Eheschließungen); vgl. GLAK, Abt. 390, Nr. 4661–4665. Der Heiratskreis, der aufgrund der Herkunftsangaben in den israelitischen Standesbüchern rekonstruiert werden kann, gibt nur einen Teil des weitverzweigten Verwandtschaftsnetzes wieder. Die Nachlaßakten enthalten viele Informationen über die Wohnorte ausheiratender Kinder und weiterer Verwandter.

⁷ Kleider und Hausrat wurden ohne Wertangaben verzeichnet, doch allein „Praetiosen, Perlen,

Aus der Perspektive großherzoglich-badischer Regierungsbehörden befand sich Gailingen zwar in einer vollkommen peripheren, verkehrungünstigen Lage, doch der Entwicklung der jüdischen Gemeinde scheint das in keiner Weise abträglich gewesen zu sein. Im 19. Jahrhundert war Gailingen nach Mannheim und Karlsruhe nicht nur lange Zeit die drittgrößte jüdische Gemeinde Badens⁸, sondern der Ort zeichnete sich darüber hinaus durch einen besonders hohen jüdischen Bevölkerungsanteil aus. Auf dem Höhepunkt der demographischen Entwicklung der jüdischen Gemeinde (1858) waren knapp über 50% der insgesamt 1978 Einwohner Juden⁹. Ursprünglich Sitz eines Landrabbiners, wurde Gailingen im Zuge der Neuorganisation der badischen Israeliten 1827 Sitz eines Bezirksrabinats, dem die Juden in Randegg, Wangen, Worblingen, Tiengen und Donaueschingen zugeordnet waren.

Im Großherzogtum Baden waren durch die Konstitutionsedikte der Jahre 1807–1809 und die Einführung des Neuen Badischen Landrechts (1810) die staatlichen Verhältnisse neu geregelt und erste Schritte auf dem Weg zur Emanzipation der Juden getan worden¹⁰. Von nun an waren die staatlichen Behörden auch für die Familien- und Erbangelegenheiten der Juden zuständig, die vor der Emanzipation durch die Rabbiner nach jüdischem Recht geregelt worden waren. Die damit einsetzende Überlieferung staatlicher Nachlaßakten über Juden ist eine bislang kaum erschlossene, sehr umfangreiche und heterogene Quellengattung¹¹. Gegenstand der Nachlaß- oder Verlassenschaftsakten sind Vermögensübergaben bei Lebzeiten sowie die Regelung von Erbangelegenheiten nach Todesfällen. In den betreffenden Faszikeln finden sich unter anderem Verträge über Verpfändungen, Testamente, Erbvergleiche und Inventare sowie Eheverträge und Aussteuerverzeichnisse. Der beiliegende Schriftverkehr gibt ferner Aufschluß über Familienverhältnisse und Verwandtschaftsbeziehungen.

Die Nachlaßverhandlungen führte ein vom Amtsrevisorat beauftragter Teilungskommissär, unter Beiziehung des Bürgermeisters und eines Waisenrichters¹², in Anwesenheit der Familienmitglieder durch. Zur Ermittlung des Gesamtwertes der Erbschaft wurde ein Verzeichnis der vorhandenen Immobilien und Mobilien sowie

Gold, Silber, Granaten und Geld“ zusammen auf 833 Gulden 52 Kreuzer geschätzt (GAG, B 1a/1932).

⁸ *Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren*, hrsg. vom Badischen Statistischen Landesamt, Freiburg 1928, S. 118–126.

⁹ Siehe dazu den Überblick in Franz Hundsnurscher/Gerhard Taddey, *Die jüdischen Gemeinden in Baden. Denkmale, Geschichte, Schicksale*, Stuttgart 1968, S. 98–106.

¹⁰ Hierzu Reinhard Rürup, Die Emanzipation der Juden in Baden, in: ders., *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1987, S. 46–92.

¹¹ Bisher wurden die Nachlaßakten aus dem Gemeindearchiv Gailingen, Bestand Bürgerliche Rechtspflege B 1a/1907–2585, ausgewertet. Im Zeitraum von 1812 bis 1861 betreffen insgesamt 186 Fälle jüdische Einwohner. Zeitliche Verteilung: 1812–1819: 10 Fälle; 1820–1829: 16; 1830–1839: 27; 1840–1849: 44; 1850–1859: 73; 1860–1861: 16.

¹² Es gab in Gailingen einen christlichen und einen jüdischen Waisenrichter. Zugezogen wurde derjenige, der gerade im Ort anwesend war und zur Verfügung stand.

der Aktiva und Passiva angefertigt¹³. Soweit es die Verzeichnisse der Mobilien betrifft, sind drei Typen von Inventaren zu unterscheiden: Die ungeordnete Auflistung von Gegenständen findet sich hauptsächlich bei unbedeutenden Nachlässen; umfangreichere Besitzstände hingegen wurden entweder nach Sachgruppen oder nach Räumen inventarisiert¹⁴. Zu bedenken ist, daß es sich bei den Inventaren um Akten aus der allgemeinen Rechts- und Verwaltungspraxis handelt, weshalb die für einen jüdischen Haushalt typischen Objekte nicht ohne weiteres zu erkennen sind. Eindeutig in ihrer Funktion bestimmt ist lediglich die in nahezu jedem Inventar aufgeführte Sabbatlampe; andere einschlägige Termini kommen nicht vor, so daß über die mögliche Funktion aufgeführter Gegenstände für die koschere Haushaltsführung oder religiöse Feste nur Vermutungen möglich sind. Ebenso wenig können in aller Regel die in einem Haushalt vorhandenen Bücher näher identifiziert werden, weil sich die Angaben für gewöhnlich auf Anzahl und Wert der Bücher beschränken. Exemplarisch dafür sind die Informationen über den Buchbestand im Haushalt des 1840 verstorbenen Religionslehrers Veit Cahn. Der Beamte machte 1840 lediglich die summarische Angabe: 78 hebräische Bücher von verschiedener Gattung im Wert von 30 Gulden. Das nach dem Tod der ersten Ehefrau des Religionslehrers im Jahre 1819 gefertigte Inventar gibt etwas spezifischer Auskunft: der Talmud in 12 Bänden, 4 Gesetzbücher, 4 große Gesetzbücher, 25 Religionslehrbücher verschiedenen Inhalts, 12 Gebetbücher, 5 Bücher Mose in einem Band, zusammen im Wert von 112 Gulden¹⁵. Ins einzelne gehende Informationen über Art und Umfang des Buchbesitzes von Juden auf dem Lande sind von Nachlaßakten also nicht zu erwarten¹⁶.

Eine quantifizierende Auswertung der Nachlaßinventare scheidet nicht zuletzt daran, daß es sich in den seltensten Fällen um eine vollständige Inventarisierung des Vermögens handelt. Aufgrund besonderer Regelungen durch Eheverträge und Testamente wurde oft nur ein Teil des Vermögens inventarisiert, wenn nicht, sogar ganz auf eine Inventarisierung verzichtet werden konnte. Häufig war wegen Vermögenslosigkeit ohnehin nichts zu verzeichnen, und die Akte schließt mit dem la-

¹³ Allgemein zu Inventaren siehe Peter Löffler, *Inventare. Historische Entwicklung und rechtliche Grundlagen*, in: *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 23 (1977), S. 120–131.

¹⁴ Von den ausgewerteten Inventaren sind 46 ungeordnet, 37 nach Sachgruppen und 4 nach Räumen gegliedert. Die Mobilien im Haushalt des Simon Levinger wurden 1840 in folgenden Rubriken verzeichnet: Bücher, Mannskleider, Frauenkleider, Bettwerk von Zeug und Getüch, Schreinwerk, Faß- und Landgeschirr, Kupfer, Messing, Eisen etc., Wein, Allerley, Porzellan und Glas (GAG, B 1a/2185). Die Inventarisierung des Haushaltes von Daniel Levinger erfolgte 1856 entsprechend der Lage der Gegenstände im Haus: Im Wohnzimmer, im Nebenzimmer rechts, im Nebenzimmer an der Küche, im Nebenzimmer links von dem Wohnzimmer, in der Küche, im Nebenzimmer am Hausgang (GAG, B 1a/2476).

¹⁵ GAG, B 1a/1963, 2186.

¹⁶ Zu den Schwierigkeiten, den Buchbesitz in einem jüdischen Haushalt auch bei differenzierteren Angaben im Inventar näher zu bestimmen, siehe Karl H. Mistele, *Jüdische Sachkultur auf dem Lande. Der Nachlaß des Mosche Wolf aus Reckendorf*, in: *Bericht des Historischen Vereins für die Pflege des ehemaligen Fürstbistums Bamberg* 120 (1984), S. 589–596.

pidaren Vermerk: „war nothorisch arm und lebte von Unterstützung“¹⁷. Die Witwe eines in Konkurs gegangenen Pferdehändlers erklärte dem Teilungskommissär: „Was bei mir zu theilen ist, ist nichts als Kummer, Sorgen und Elend.“¹⁸

Quellenkritische Überlegungen stehen bei der Interpretation von Inventaren zunächst im Vordergrund¹⁹. Eine wichtige Rolle spielen dabei die spezifischen ehe- und erbrechtlichen Regelungen, die im folgenden näher erörtert werden. Erst in einem weiteren Schritt können dann aus der Verbreitung bestimmter Gegenstände Rückschlüsse auf die religiöse Einstellung und die Verbürgerlichung von Juden auf dem Lande gezogen werden. Dies kann hier jedoch nur ansatzweise geschehen. Das Erkenntnisinteresse richtet sich vielmehr in erster Linie auf die Familien- und Wohnverhältnisse der Gailinger Juden²⁰. Dabei ist zu bedenken, daß die Lebensverhältnisse der wohlhabenden, hausbesitzenden Juden durch die Quellen besser belegt sind als die der armen Juden. Nur selten ergibt sich anhand der Nachlaßakten ein so facettenreiches Bild wie im Fall der abschließend vorgestellten Gebrüder Levinger.

1. Rechtliche und materielle Faktoren der Familiengründung

1.1 Die Eheverträge

Im Großherzogtum Baden konnten Brautleute ihre Vermögensverhältnisse durch einen Ehevertrag innerhalb der gesetzlichen Rahmenbedingungen individuell regeln, wollten sie nicht der im neuen badischen Landrecht als Norm festgesetzten ehelichen Gütergemeinschaft unterliegen²¹. Die Nachlaßakten zeugen davon, daß die Gailinger Juden der sogenannten Nichtgemeinschaft der Güter, einer dem traditionellen jüdischen Brautschatzrecht entsprechenden ehelichen Güterrechtsform, den Vorzug gaben²².

¹⁷ So im Fall der 1854 im Alter von 85 Jahren verstorbenen Witwe Babette Ulmann, geborene Hasgall (GAG, B 1a/2456).

¹⁸ 1848 bei der Erbteilung des Pferdehändlers Moses Weil, der einige Jahre vor seinem Tod in Konkurs gegangen war (GAG, B 1a/2315).

¹⁹ Vgl. dazu Werner Pankoke, *Hinterlassenschaften von Landjuden. Alltagsleben im Spiegel von Nachlaßinventaren aus Aldenhoven (Krs. Jülich) 1820–1867*, Siegburg 1991.

²⁰ Vgl. den Forschungsüberblick von Hans J. Teuteberg, *Betrachtungen zu einer Geschichte des Wohnens*, in: ders. (Hrsg.), *Homo habitans. Zur Sozialgeschichte des ländlichen und städtischen Wohnens in der Neuzeit*, Münster 1985, S. 1–23.

²¹ Das neue badische Landrecht trat mit dem 1. 10. 1810 in Kraft; im folgenden zitiert nach: *Land-Recht für das Großherzogthum Baden, nebst Handelsgesetzen*, Karlsruhe 1814. Zu beachten waren vor allem die gesetzlichen Erbrechte der Kinder (ebda, LRSe 1387–1398). Bei der gesetzlichen Gütergemeinschaft gehörten die eingebrachten Mobilien und alle während der Ehe erworbenen Liegenschaften zum Gemeinschaftsvermögen der Eheleute. Eingebrachte oder während der Ehe durch Schenkung oder Erbschaft erhaltene Liegenschaften fielen jedoch nicht in die Gemeinschaft; vgl. ebda, LRSe 1399–1496.

²² In den Nachlaßakten werden aus den Eheverträgen oft nur die für die Regelung der Erbschaft relevanten Passagen zitiert. 63 Eheverträge sind vollständig vorhanden.

Einbringen oder Beibringen²³, auch Heiratsgut oder Ehesteuer, sind die üblichen Bezeichnungen in den Heiratsverträgen der Gailinger Juden für das in die Ehe eingebrachte Vermögen beider Brautleute. Dabei ist das Heiratsgut im engeren Sinn – das eingebrachte Vermögen an Bargeld, Aktivforderungen und Immobilien – von der eigentlichen Aussteuer oder Ausstattung an Kleidung, Schmuck und Wäsche zu unterscheiden. Bereits die Terminologie bringt also eine gewisse Gleichrangigkeit von weiblichem und männlichem Einbringen zum Ausdruck, die bislang keine Beachtung gefunden hat²⁴.

Bei der Nichtgemeinschaft der Güter stand das Vermögen der Frau zwar für die Dauer der Ehe unter der Verwaltung des Ehemannes, doch nach dessen Tod sollte die Witwe ihr Einbringen wieder schuldenfrei zurückerhalten²⁵. Aus diesem Grund mußte der Ehevertrag genaue Angaben über Umfang und Wert der weiblichen Mitgift enthalten. Weil überdies die Aussteuerstücke in natura der Frau vorbehalten blieben, war auch die Aussteuer der Braut Stück für Stück zu verzeichnen. Um den Erhalt der Aussteuer zu gewährleisten, enthalten die Eheverträge die Klausel, das Aussteuerverzeichnis dürfe nicht zum Verkauf der Aussteuerstücke an (!) den Mann dienen.

Aus einem weiteren Grund waren präzise Angaben über das in die Ehe eingebrachte Vermögen der Frau erforderlich: vom baren Heiratsgut einer Braut ging der Zehnte an die israelitische Gemeinde. Eine rückläufige Zahl von Eheschließungen hatte daher unmittelbare Folgen für die israelitischen Gemeindekassen. Nur auf diesem Hintergrund ist verständlich, warum die israelitische Kultusgemeinde Gailingen jahrelang einen Prozeß gegen den in Paris lebenden Lederhändler Max Lang wegen des Zehnten vom weiblichen Heiratsgut führte. Max Lang, dessen Braut aus München stammte, hatte Gailingen bereits in seinem 14. Lebensjahr verlassen. Als er sich 1891 verheiratete, hinterbrachten in München lebende Gailinger dem Synagogenrat Gerüchte über die Höhe der bedeutenden weiblichen Mitgift, die in München offenbar Wirtshausesgespräch war. Zu guter Letzt mußte der Prozeß mangels Beweisen eingestellt werden²⁶.

Eltern konnten das ihren Kindern mitgegebene Heiratsgut als Vorschuß auf das väterliche oder mütterliche Erbe betrachten, in welchem Fall das Heiratsgut als „Vorempfang“ bei einer künftigen Erbteilung angerechnet („eingeworfen“) wurde²⁷. Nicht betroffen von der Einwurfspflicht waren jene Teile des Heiratsgutes, die im Heiratsvertrag ausdrücklich als „einwurfsfreie“ Geschenke, als Entschädigung

²³ Die übliche Formel in den Eheverträgen lautet: „Der Bräutigam (bzw. der Brautvater oder die Braut) bringt in diese Ehe ein [...]“

²⁴ Vgl. zur Bedeutung der weiblichen Mitgift Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York 1991, hier S. 85–108.

²⁵ Land-Recht (wie Anm. 21), LRSe 1530–1535b.

²⁶ Alle Bemühungen des Synagogenrates um beweiskräftige Auskünfte blieben erfolglos; vgl. GLAK, Abt. 359 Zug 1940/28, Nr. 29.

²⁷ Die Mitgift bestand vielfach in der Auszahlung eines bereits angefallenen Erbes. Einem verwitweten Elternteil stand nur bis zur Volljährigkeit oder Standesveränderung der Kinder (durch Heirat) das elterliche Nutznießungsrecht am väterlichen oder mütterlichen Erbteil der Kinder zu.

für geleistete Dienste im väterlichen Geschäft oder als selbst erworbenes Vermögen ausgewiesen waren. Wegen der Einwurfspflicht von Vorempfängern kam es bei Nachlaßverhandlungen oft zu heftigen Streitigkeiten zwischen den Erben. Durch Erbverzicht konnten sich bereits ausgestattete Kinder indessen der Einwurfspflicht ihrer Heiratsgüter leicht entziehen, so daß andere Erben oder eventuelle Gläubiger das Nachsehen hatten.

Die Implikationen der genannten ehe- und erbrechtlichen Bestimmungen für die Aussagekraft von Nachlaßinventaren liegen auf der Hand. Zum einen konnte nach dem Tod einer Ehefrau in der Regel unter Verweis auf den Ehevertrag auf eine vollständige Inventarisierung verzichtet werden. Zum anderen gingen bei Familienvätern große Teile des Vermögens bereits zu Lebzeiten an die Kinder über. In welcher Phase des Familienzyklus ein Inventar errichtet wurde, ist daher ein wichtiger Aspekt für die Interpretation.

1.2 Das Einbringen der Braut

Den Gailinger Nachlaßakten zufolge bestand die Mitgift jüdischer Frauen – unabhängig von ihrem Gesamtwert – in einem Heiratsgut und einer Aussteuer. An erster Stelle wird in den Eheverträgen das bare Heiratsgut genannt. Es wurde im Idealfall noch vor dem Hochzeitstage bar ausbezahlt; weniger günstig war die Auszahlung in Raten oder in Form versicherter Aktivforderungen. Weiterer wichtiger Bestandteil des Einbringens war eine „standesgemäße Ausstattung“. Ferner erhielten die Brautleute am Hochzeitstage von Freunden und Verwandten noch „Ehrengeschenke“, auch „Einwürfe“ genannt, die für Braut und Bräutigam getrennt verzeichnet wurden. Die beliebtesten Hochzeitsgeschenke waren silberne Kaffeelöffel und Eßlöffel als Einzelstücke. Auch vergoldete oder silberne Becher, silberne Salzbüchsen und zinnene Teller gehörten neben Münzen – z.B. Züricher Gulden, Schweizer Batzen, Dukaten – zu den üblichen Geschenken. Etwas ganz Besonderes waren Schokoladentassen. Indessen sind Verzeichnisse von Ehrengeschenken weit- aus seltener überliefert als Aussteuerverzeichnisse²⁸, weil sie erst am Hochzeitstag gefertigt werden konnten und bei künftigen Ersatzforderungen nicht ins Gewicht fielen²⁹.

Was aber gehörte bei den Gailinger Juden zur „standesgemäßen Ausstattung“ einer Braut? Im wesentlichen bestand eine Aussteuer aus Bett- und Tischzeug, Kleidung für Sabbat und Werkstage sowie Schmuck. Anzahl und Qualität³⁰ der Stücke zeugen vom sozialen Status einer Braut. Unabdingbar war ein „gericht Bett“ mit Kissen, Ober- und Unterbett samt Bettbezügen, Leintüchern und einem Stroh-

²⁸ Die Nachlaßakten enthalten 33 vollständige Aussteuerverzeichnisse aus dem Zeitraum 1806–1857. Die Aussteuerverzeichnisse wurden im Unterschied zu den Inventaren von den Juden selbst gefertigt.

²⁹ Nur 14 Heiratsverträgen liegen die Verzeichnisse der Ehrengeschenke bei.

³⁰ Bei den Kleidern wurde die Stoffart angegeben, bei Mantel und Schuhen wurde z.T. vermerkt, ob sie getragen oder neu waren.

sack³¹. Hinzu kam noch eine größere Anzahl Handtücher, Tischtücher und Servietten.

Die persönlichen Kleidungsstücke der Braut machten freilich den weitaus größten Teil jeder Ausstattung aus. Kleider aus Seide und anderen Stoffen, Übröcke, Unterröcke, Hemden, Schuhe und Strümpfe, Jacken und Mäntel, zahlreiche Schürzen, auch Vortücher genannt, eine größere Auswahl an kleinen und großen Halstüchern, Schals, Spitzenkragen und Chemisettes³² – nicht zu vergessen eine Vielfalt an Kopfbedeckungen, darunter: einfache Hauben, schöne Hauben, weiße Hauben, gestickte Hauben, Hauben mit Spitzen und Hauben mit „Aufsätz“, Unterhauben, Schlafhauben bzw. Nachthauben sowie eine Brauthaube. Zu einer guten Ausstattung gehörten im Durchschnitt zehn bis fünfzehn Hauben, eine Braut brachte es sogar auf 23 Hauben und 8 Nachthauben. Hingegen wurden Scheitel³³ – ebenso wie „Kappen“ und „Haarlocken“ – den Aussteuerverzeichnissen zufolge nur von wenigen Frauen getragen³⁴. Die Aussteuer einer aus Wangen einheiratenden Braut mit „12 Kappen, ein paar Haarlocken und ein paar baumwollene[n] Haarlocken“³⁵ stellt eine Ausnahme dar. Hüte finden sich neben zahlreichen Hauben in der Aussteuer zweier Bräute mit sehr großer Mitgift³⁶.

Die reiche Auswahl an Kopfbedeckungen läßt keinen Zweifel daran, daß verheiratete jüdische Frauen in Gailingen ihr Kopfhaar bedeckten, wie es frommem jüdischen Brauch entsprach. Scheitel scheinen in Gailingen im frühen 19. Jahrhundert allerdings kaum getragen worden zu sein. Der Wert eines Scheitels lag mit ein bis zwei Gulden unter dem von kostbaren Hauben (3–12fl.)³⁷, weshalb höhere An-

³¹ Die Bettstatt war bei einem „gericht“ oder „aufgerüstet“ Bett anscheinend nicht immer inbegriffen. Die Formulierungen in den Aussteuerverzeichnissen und Inventaren sind hier nicht eindeutig. Im Jahr 1819 wurde das bare Heiratsgut der zweiten Ehefrau des Religionslehrers Veit Cahn ausdrücklich um 25fl. erhöht, weil in der Aussteuer noch das Bett fehlte (GAG, B 1a/2186).

³² Eine Art Krageneinsatz.

³³ Perücken aus echtem Haar oder aus Garn. Frauen (Verheiratete, Geschiedene und Witwen) mußten wegen der erotischen Wirkung ihrer Haare stets eine Kopfbedeckung tragen. Zu den weit verbreiteten Hochzeitsbräuchen gehörte das Abschneiden des Haupthaars. Scheitel waren bei ihrem Aufkommen zunächst sehr umstritten und wurden erst mit der Zeit zum Erkennungsmerkmal der Ultraorthodoxen. Vgl. Arthur Rubens, *A History of Jewish Costume*, London 1967, S. 20. Zu den verschiedenen Kopfbedeckungen ostjüdischer Frauen siehe Tamar Somogyi, *Die Schejnen und die Prosten. Untersuchungen zum Schönheitsideal der Ostjuden in Bezug auf Körper und Kleidung unter besonderer Berücksichtigung des Chassidismus*, Berlin 1982, S. 213–231.

³⁴ In vier Verzeichnissen aus den Jahren 1842, 1844, 1847 und 1854 werden Haarscheitel genannt. Eine Braut verfügte über drei Scheitel, die anderen über je einen (GAG, B 1a/2298, 2509, 2415, 2463).

³⁵ Aussteuerverzeichnis von 1834, GAG, B 1a/2317.

³⁶ Beide Bräute brachten in den Jahren 1824 und 1844 neben zahlreichen Hauben je drei Hüte in die Ehe mit (GAG, B 1a/2510, 2464). Das Aussteuerverzeichnis der Fanny Sommer aus dem Jahr 1857 ist das einzige (und zeitlich letzte), in dem außer einem seidenen Hut keine Kopfbedeckung aufgeführt wird. Die Braut hatte vor ihrer Heirat in Bern gelebt, stammte ursprünglich jedoch aus Sierentz im Elsaß. Das Paar ließ sich nicht in Gailingen nieder (GAG, B 1a/2530).

³⁷ Einfache Hauben kosteten ca. 1fl., die besseren 3–12fl.; die Brauthaube war mit 16fl. die teuerste.

schaffungskosten als Grund für die geringe Verbreitung von Scheiteln auszuschließen sind. In Süddeutschland waren Scheitel vermutlich nur unter Einwanderern aus dem Osten verbreitet³⁸, wohingegen Hauben die fromme Tradition einheimischer Juden repräsentieren dürften. Städtischer Einfluß machte sich bei den Jüdinnen auf dem Lande in der ersten Jahrhunderthälfte ganz vereinzelt im gelegentlichen Tragen von Hüten bemerkbar, ohne die traditionellen Hauben gleich ganz abzulösen. Weitaus diffiziler ist die Frage, ob das Kopfhair verheirateter Frauen geschoren wurde. Einziger Kronzeuge hierfür ist der Schriftsteller Jacob Picard (1883–1967), der aus Kindheitstagen das Bild seiner Großmutter in Wangen in Erinnerung ruft:

„Verschieden von der fernen Großmutter [in Tiengen, G.R.] jedoch trug sie noch fromm einen Scheitel. Und eines der frühesten Erlebnisse, dessen ich mich erinnere, war es, als ich sie, die ich nur mit den glänzenden schwarzen Haaren um das schon faltige Gesicht zu sehen gewohnt war, eines Morgens im natürlichen Schmuck ihrer Jahre silberweiß stehen sah ohne die künstliche Bedeckung.“³⁹

Ohringe, Ketten und Fingerringe aus Gold sowie anderer Schmuck durften bei einer reich ausgestatteten Braut ebenfalls nicht fehlen. Meist handelte es sich dabei um Geschenke des Bräutigams. Besondere Brautgeschenke waren neben silbernen Balsamfläschchen auch silberne Schlüsselhaken – ein Symbol für die Verfügungsgewalt der Hausfrau über Wäsche und Vorräte.

Die Nachlaßakten und Heiratsverträge vermitteln einen Eindruck von dem hohen Stellenwert, den die standesgemäße Ausstattung von Töchtern für eine Familie hatte. Auch Brüder waren nach jüdischer Sitte verpflichtet, ihre Schwestern nach Kräften auszusteuern⁴⁰. Klagen über nicht in voller Höhe ausbezahlte Heiratsgüter und fingierte Aussteuern zeugen von der großen Bedeutung des Einbringens für den sozialen Status einer Familie. Die Höhe des Heiratsgutes stand vielfach in keinem Verhältnis zu den realen finanziellen Verhältnissen des Vaters, weil aus Prestigegründen die zuerst heiratenden Kinder besonders gut ausgestattet wurden, während sich die zuletzt heiratenden mit einer weitaus bescheideneren Mitgift begnügen mußten, wenn sie nicht sogar leer ausgingen. Töchter aus unbemittelten Familien brachten es bestenfalls durch eigenen Verdienst oder mit Hilfe einer Brautaussteuerstiftung wenigstens zu einer bescheidenen Mitgift⁴¹. Dies traf zum Beispiel

³⁸ So die Annahme von Falk Wiesemann, in: *Genizah – Hidden Legacies of the German Village Jews. Genisa – Verborgenes Erbe der deutschen Landjuden*, Ausstellungskatalog von Falk Wiesemann, mit Beiträgen von Fritz Armbruster u.a., Wien 1992, S. 100.

³⁹ Jacob Picard, Erinnerung eigenen Lebens, in: ders., *Werke*, Bd. 2, hrsg. von Manfred Bosch, Konstanz 1991, S. 193.

⁴⁰ Im Fall der Familie Metzger, die nicht zu den wohlhabenden des Ortes gehörte, erkannten die Söhne bei der Vermögensübergabe im Jahre 1819 diese Verpflichtung ganz selbstverständlich an (GAG, B 1a/1968).

⁴¹ In Gailingen gab es seit 1842 die Brautaussteuerstiftung des Salomon Oettinger für weibliche arme Verwandte des Stifters und seiner Frau. Die von der Stiftung gereichte Heiratsunterstützung betrug 550 Gulden (GAG, B 1a/2254).

für die erste Frau des Religionslehrers Salomon Lihsberger zu, die 1847 von einem Verein zur Unterstützung armer Brautleute eine Schenkung von 84 Gulden erhielt, während der Brautvater überhaupt nichts zum Einbringen beisteuerte. Lehrer Lihsberger konnte bei seiner Heirat weder eine Wohnung noch Synagogenstände⁴² sein eigen nennen und lebte mit seiner Familie zeitlebens in sehr bedrängten Verhältnissen⁴³.

Die standesgemäße Ausstattung einer jüdischen Braut enthielt im Unterschied zu einer bäuerlichen Brautausstattung keine Möbel⁴⁴, auch Hausrat spielte, von Tisch- und Bettzeug abgesehen, nur eine untergeordnete Rolle. Unter den Brautgeschenken finden sich lediglich Einzelstücke an Geschirr und Besteck, bei denen es sich vermutlich um besondere Gegenstände für die häuslichen religiösen Feiern an Sabbat und den hohen jüdischen Feiertagen (u.a. Kidduschbecher) handelte. Überhaupt wurden Möbel und Haushaltsgegenstände für den täglichen Gebrauch bei den Juden normalerweise vom Mann mit in die Ehe eingebracht – vermutlich wegen der oft weit entfernten Herkunftsorte der jüdischen Bräute⁴⁵. Der vom Gailinger Grundherrn bereits 1820 beobachtete „Kleider Luxus“⁴⁶ war Ausdruck der spezifischen sozioökonomischen Lage der jüdischen Minderheit in der christlichen Gesellschaft: Aufgrund der restriktiven Bestimmungen beim Erwerb von Immobilien und der unsicheren Rechtslage bestand das Vermögen der Juden größtenteils in Bargeld und Mobilien. Kostbare Kleidung und Schmuck repräsentierten den Wohlstand einer jüdischen Familie⁴⁷.

1.3 Das Einbringen des Bräutigams

Beim Mann ging der Heirat in vielen Fällen eine lange Phase der Mitarbeit im väterlichen Handelsgeschäft voraus, so daß Verhelichung und Beginn der geschäftlichen Selbständigkeit meist zusammenfielen. Das Heiratsgut wurde dann als Entschädigung für die Dienste im väterlichen Geschäft betrachtet. So erhielt zum

⁴² Die Plätze in der Synagoge wurden von den Familien käuflich erworben und stellten einen wichtigen Teil des Familienvermögens dar.

⁴³ Mit Hilfe der Aussteuerstiftung und durch eigenen Verdienst brachte es die Braut immerhin zu einem baren Heiratsgut von 400fl., samt einer Ausstattung im Wert von 390fl. (GAG, B 1a/2415).

⁴⁴ Vgl. Ruth-E. Mohrmann, Wandel und soziale Unterschiede im ländlichen Wohninventar des 19. Jahrhunderts. Das Beispiel Greene, in: *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa*, hrsg. von Günter Wiegmann, Münster 1979, S. 137–151; Heidi Müller, *Volkstümliche Möbel aus Nordschwaben und den angrenzenden Gebieten*, Berlin 1975, S. 130; Dietmar Sauer mann, Brautschatzverschreibungen als Quelle für die Veränderungen der bäuerlichen Kultur im 18. Jahrhundert. Das Beispiel Lienen, in: *Westfälische Forschungen* 29 (1978/79), S. 199–222.

⁴⁵ In einem Heiratsvertrag aus dem Jahr 1818 wird z.B. erwähnt, daß der Bräutigam „Hausgerätschaften und Betten etc“ im Wert von 150 Gulden einbrachte (GAG, B 1a/2578). Im Heiratsvertrag des Religionslehrers Veit Cahn von Gailingen mit Babette Seligmann aus Altenstadt in Bayern vom 26. 4. 1819 wurde vereinbart, daß der Brautvater Reise- und Frachtkosten allein zu tragen habe (GAG, B 1a/2186).

⁴⁶ GLAK, Abt. 244/180.

⁴⁷ Vgl. Somogyi (wie Anm. 33), S. 253.

Beispiel der 34jährige Jakob Kaufmann, der seinem Vater vom 16. Lebensjahr an als Handelsgehilfe gedient hatte, erst bei seiner Heirat im Jahre 1840 eine Entschädigung für seine Mitarbeit. Anstelle des Lohnes, der mit 150 Gulden im Jahr angesetzt wurde, übergab der Vater dem Sohn sein zweistöckiges Wohnhaus samt Synagogenständen⁴⁸. Von der unselbständigen Stellung unverheirateter Kinder zeugen auch die Nachlaßakten ledig verstorbener Söhne. David Dettelbach besaß mit 27 Jahren lediglich einen alten Rock und ein paar blaue tuchene Hosen. Der Sohn habe weder ein eigenes Geschäft betrieben noch eigenes oder ererbtes Vermögen besessen, weil beide Eltern noch lebten, erklärte der Vater dem Teilungskommissär⁴⁹.

Eine „standesgemäße Ausstattung“ an Bettzeug sowie Kleidung für Sabbat- und Werktage durften beim Bräutigam ebenfalls nicht fehlen. Über Wert und Zusammensetzung sind jedoch keine näheren Aussagen möglich, weil für die Erstellung eines Aussteuerverzeichnisses beim Bräutigam aufgrund des ehelichen Güterrechts keine Notwendigkeit bestand. Zum eingebrachten Vermögen des Mannes gehörten häufig noch Handelswaren, Forderungen und Bargeld. Den wichtigsten Teil des männlichen Einbringens stellten aber zweifellos die Liegenschaften dar, so daß sich der Wohnsitz eines jungen Paares in der Regel nach dem des Bräutigams richtete. Außer einem Haus oder Hausanteil zählten zu den Liegenschaften auch die Stände in der Männer- und Weibersynagoge, deren Wert von der Lage zum Almemor abhängig war⁵⁰. Die Ehefrau erhielt das erste Unterpfandreht⁵¹ auf die Immobilien des Mannes zur Absicherung ihres Heiratsgutes. Außerdem wurde ihr im Heiratsvertrag immer das unentgeltliche Wohnrecht auf Lebenszeit nach dem Tod des Mannes zugesichert, ebenso durfte sie den Stand in der Weibersynagoge für gewöhnlich auch nach Übergabe der sonstigen Liegenschaften an die Erben bis zu ihrem Tode benutzen. Wohn- und Nutzungsrechte bestanden jedoch nur für die Zeit ihres Witwenstandes, im Falle einer Wiederverheiratung verlor sie diese Ansprüche.

Rückschlüsse von Mietverhältnissen auf den sozialen Status sind nur bedingt möglich, weil aufgrund des starken Bevölkerungswachstums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Gailingen Wohnungsmangel herrschte. Für Nachkommen, die keinen Anteil am elterlichen Haus erhielten, war der Erwerb einer geeigneten Wohnung oft schwierig. Jungvermählte Paare, die zur Miete wohnten, zählten also nicht unbedingt zu den Ärmsten. Bei dem Viehhändler Joseph Salomon Guggenheim zum Beispiel, der im Jahre 1840 seiner Frau im Heiratsvertrag „den lebtäglichen unentgeltlichen Wittwensitz in dem alsdann vorhanden seyn werdenden Hause“⁵² verschrieb, brachte die Braut außer einem stattlichen baren Heiratsgut

⁴⁸ GAG, B 1a/2309–2311.

⁴⁹ David Dettelbach starb 1851, vermutlich auf einer Handelsreise, in Freiburg (GAG, B 1a/2342). Auch der 1833 im Alter von 34 Jahren ledig verstorbene Seligmann Dettelbach hatte kein eigenes Vermögen. Sein Vater hatte ihn zum Handel mitgenommen (GAG, B 1a/2092).

⁵⁰ Der Wert eines Standes lag in der Gailinger Synagoge bei 100–200 Gulden. Der reiche Kunst- und Antiquitätenhändler Dettelbach z.B. besaß den dritten Synagogenstand neben dem Almemor, der erhöhten Estrade in der Synagoge zur Verlesung der Tora (GAG, B 1a/2458).

⁵¹ D.h. ihre Forderungen wurden bei einem Verkauf oder einer Versteigerung zuerst befriedigt.

von 1.150 Gulden eine Ausstattung im Wert von 500 Gulden in die Ehe ein. In diesem Fall dürfte der Erwerb eines eigenen Hauses wohl kaum aus finanziellen Gründen gescheitert sein. Nach dem Tod des Joseph Guggenheim im zweiten Ehejahr wohnte die Witwe mit einem kleinen Kind gegen einen jährlichen Mietzins von 50 Gulden noch immer in einer gemieteten, wenn auch sehr geräumigen Wohnung, bestehend aus einer Stube, zwei Stubenkammern, einer Hauskammer, einer Küche mit Küchekammer und Keller. Laut Mietvertrag durften die Guggenheims im Stall des Vermieters eine Geiß einstellen, wobei die Beschaffung der Streu durch den Mieter und die Nutzung des anfallenden Düngers durch den Vermieter ausbedungen wurde⁵³.

Eheverträge wie auch Vereinbarungen bei Vermögensübergaben und Verpfändungen lassen eine klare Trennung der Wohnungen von Eltern und verheirateten Kindern sowie der jeweiligen Anteile an Keller, Stallung, Dachboden und Garten erkennen. Im Detail geregelt wurden ferner die Wohnrechte lediger Geschwister, denen normalerweise bis zu ihrer Verheiratung eine Hauskammer und das Mitbenützungrecht der Küche zustand. Den minutiösen vertraglichen Regelungen zufolge war bei den Juden in Gailingen die Kernfamilie die gewohnte Lebensform, sofern materielle Verhältnisse und Gesundheitszustand der Eltern eine getrennte Haushaltsführung erlaubten. Vertragsgegenstand war selbst die Benützung der Sukka – der „Lauberhütte“ – am Laubhüttenfest⁵⁴. Dem Samuel Erlanger etwa wurde ausdrücklich „die Mitbenutzung der Lauberhütte während dieses Fests mit seinem Vater und Bruder“⁵⁵ zugesichert, als ihm der Vater 1829 anlässlich seiner Heirat das obere Stockwerk im väterlichen Haus verschrieb.

Die geschlechtsspezifische Zusammensetzung des Einbringens jüdischer Brautleute ist Ausdruck der sozialen Normen in einer ländlichen Judengemeinde. Patri-lokalität war bei den Juden in Gailingen die Regel, weshalb Haus und Synagogenstände den Söhnen vererbt und wichtigster Bestandteil des männlichen Einbringens waren. Das Vermögen der Gailinger Juden – überwiegend Groß- und Kleinhändler mit Ellenwaren⁵⁶ – bestand darüber hinaus im wesentlichen aus Bargeld und Schuldforderungen. Töchtern ein bares Heiratsgut mitzugeben, entsprach sowohl den Gegebenheiten und Erfordernissen in Händlerfamilien als auch der heiratsbedingten hohen Mobilität jüdischer Frauen.

⁵² GAG, B 1a/2209.

⁵³ Ebda.

⁵⁴ Zur Erinnerung an die vierzigjährige Wüstenwanderung soll jeder Haushalt eine Laubhütte errichten, um darin das siebentägige Fest zu verbringen. Durch das Dach der Sukka soll der Himmel hindurchscheinen.

⁵⁵ GAG, B 1a/2391. Im Ehevertrag des bereits erwähnten Kunsthändlers Dettelbach von 1818 wird die Mitbenützung der „Lauberhütte“ am Laubhüttenfest ebenfalls erwähnt (GAG, B 1a/2458). Auch Vorhänge zur Lauberhütte finden sich in einem Inventar von 1859 (GAG, B 1a/2530).

⁵⁶ 1813/14 waren 70% der Gailinger Juden im Ellenwarenhandel tätig, die meisten davon im Kleinhandel. Von den acht Großhändlern waren vier zugleich Verleger (GLAK, Abt. 359 Zug 1906/20, Nr. 53).

2. Zur Topographie Gailingens

Die Siedlung Gailingen bildete sich längs einer von West nach Ost verlaufenden Hauptsiedlungsachse am Südhang des Hochrheins. Im heutigen Ortskern von Gailingen, zwischen Kirche und Rathaus entlang der Hauptstraße, ließen sich nach 1800 mehr und mehr Juden nieder, indem sie von Christen gebaute Häuser einschließlich der Oekonomiegebäude erwarben oder neue Häuser erbauten⁵⁷. Im Laufe der Zeit entstanden in diesem Viertel durch Vererbung und Verschreibung von Wohnrechten sehr zersplitterte Wohn- und Besitzverhältnisse; charakteristisch sind ferner die vielen Ladengeschäfte entlang der Hauptstraße. Die typische Hausform der Region – quergeteilte Einhäuser mit Scheuer und Stallung unter einem Dach – war in Gailingen ebenso verbreitet wie zwei- oder dreistöckige Walmdachhäuser, ein in Seenähe ebenfalls häufig anzutreffender Haustyp⁵⁸.

Das Außerdorf bei der Synagoge hatte im frühen 19. Jahrhundert mehr den Charakter eines Arme-Leute-Viertels. Durch den Neubau von Synagoge (1836) und jüdischem Gemeinde- und Schulhaus (1847) entstanden anstelle der alten Gebäude in diesem Viertel dann allerdings repräsentative jüdische Gemeindeinstitutionen, welche die christlichen lange Zeit in den Schatten stellten. Im Außerdorf war geteilter Hausbesitz vorwiegend auf Veräußerungen infolge von Überschuldung und Konkursverfahren zurückzuführen. Geradezu typisch war die Wohnsituation im „Blauen Haus“, einem dreistöckigen Wohnhaus mit Stallung, angebautem Schopf und Metzgerei, das zu Beginn der 1830er Jahre von drei, am Ende des Jahrzehnts von vier jüdischen Familien bewohnt wurde. Von ihrem Vater hatten die Gebrüder Ries das dritte Stockwerk geerbt, untereinander aufgeteilt und ihren Gläubigern verpfändet. Ein jeder von ihnen habe in seinem Hausanteil „hinlänglichen und ganz befriedigenden Platz“, versicherten sie dem Bezirksamt. Dabei bestand eine Stockwerkshälfte gerade aus einer Stube, zwei Kammern und einer Küche, in der die kinderreiche Familie des Baruch Ries – zwischen 1829 und 1846 gebar seine Frau 13 Kinder, von denen acht das Säuglingsalter überlebten – doch sehr beengt gelebt haben dürfte⁵⁹.

Entlang der Straße nach Diessenhofen entstand im 19. Jahrhundert ein Ausbaubezirk mit linearer Häuserzeile, der als jüdisches Villenviertel bezeichnet wurde. Oekonomiegebäude und landwirtschaftliche Grundstücke direkt hinter den Häusern – Eigenbewirtschaftung war laut Kauf- und Übergabeverträgen durchaus üblich – verraten aber doch den ländlichen Charakter des Gailinger „Villenviertels“.

3. Die Gebrüder Levinger

Die Nachkommen des Landrabbiners Salomon Wolf Levi, die sich Levinger nannten⁶⁰, zählten zweifellos zur jüdischen Oberschicht in Gailingen. Um einen

⁵⁷ Die Aussagen zur Topographie stützen sich auf eine Auswertung der Grundbücher (GAG, C IV, 24–30; C VII, 130).

⁵⁸ *Amtliche Kreisbeschreibung Konstanz*, Bd. 2, Sigmaringen 1969, S. 94–100.

⁵⁹ Israelitische Standesbücher (wie Anm. 6).

⁶⁰ Der Landrabbiner hatte 1813 den Familiennamen Spiro angenommen. Sein Gesuch, den

Einblick in das Leben wohlhabender Juden auf dem Lande im frühen 19. Jahrhundert zu gewinnen, seien ihre Lebensverhältnisse, die durch Nachlaßakten vergleichsweise gut dokumentiert sind, im folgenden exemplarisch dargestellt.

Um 1800 hatte der Landrabbiner an der Hauptstraße, in unmittelbarer Nähe des Rathauses und nicht bei der Synagoge, ein für damalige Verhältnisse recht stattliches dreistöckiges Wohnhaus gebaut. Von den vier Söhnen führte keiner die Rabbinertradition der Familie Levi fort, weshalb Salomon Levi seine Amtstracht, bestehend aus einem „schwarzen Sammet Kleid“, einem schwarzseidenen Mantel, einem großen Hut und „Sammetkappen“⁶¹, einem seiner Schwiegersöhne, Rabbiner Wolf Dreyfuß in Lengnau, testamentarisch vermachte. Eine weitere Tochter hatte nach Wallerstein in Bayern geheiratet. Als der Landrabbiner 1825 starb, war sein jüngster Sohn Handlungsgehilfe in Augsburg, alle anderen männlichen Nachkommen blieben zeitlebens in Gailingen wohnhaft. Die beiden ältesten Söhne zählten bereits im Jahre 1814 zu den damals acht jüdischen Großhändlern im Ort⁶².

Eine Inventarisierung des Haushaltes unterblieb sowohl beim Tod des Gailinger Landrabbiners als auch nach dem seiner Witwe Mariam Daniel. Allein das Einbringen von Mariam Daniel, darunter Juwelen, Gold und Silber, hatte angeblich einen Wert von 6.000 Gulden gehabt⁶³, der Nachlaß des Salomon Wolf Levi wurde 1825 indessen nur noch auf knapp 2.000 Gulden geschätzt⁶⁴. Sein Vermögen hatte der Landrabbiner zum großen Teil bereits zu Lebzeiten in Form von Schenkungen, Heiratsgütern und Ausstattungen seinen sechs Kindern übertragen⁶⁵.

Simon, der älteste Sohn, hatte im Jahr 1800 vom Vater eine standesgemäße Ausstattung samt den traditionellen Brautgeschenken – einem silbernen Gürtel, einem silbernen Becher und einem goldenen Ring – erhalten. Das bare Heiratsgut bestand aus 275 Gulden Bargeld und Forderungen im Wert von 300 Gulden. Der Landrabbiner wollte seinem ältesten Sohn ferner ein Drittel seines neuen dreistöckigen Hauses an der Hauptstraße vererben und räumte ihm bis zum Anfall des Erbes das unentgeltliche Wohnrecht in einer Etage ein. Zunächst sollte das junge Paar zehn Jahre lang den obersten Stock bewohnen, später konnte ihm der Landrabbiner auch eine andere Etage zuweisen, so die im Ehevertrag des Simon Levinger getroffene Übereinkunft⁶⁶.

traditionsreichen Namen Levi als Geschlechtsnamen beibehalten zu dürfen, war abgelehnt worden (GLAK, Abt. 359 Zug 1906/20, Nr. 53).

⁶¹ GAG, B 1a/2003.

⁶² GLAK, Abt. 359 Zug 1906/20, Nr. 53 (vgl. Anm. 56).

⁶³ Ein Aussteuerverzeichnis liegt für die Frau des Landrabbiners nicht vor, der Wert ihres Einbringens wird in den Nachlaßakten nur summarisch angegeben. Der angegebene Wert erscheint außerordentlich hoch. Die höchsten weiblichen Einbringen lagen sonst bei 2–3.000 fl.

⁶⁴ Nach dem Tod der Witwe Mariam Daniel unterblieb die Inventarisierung, weil sich die volljährigen Erben untereinander einigten (GAG, B 1a/2003, 2168).

⁶⁵ Die Eheschließung der beiden ältesten Söhne fiel noch in die Zeit vor der badischen Emanzipationsgesetzgebung. Die hebräischen Eheverträge wurden später für die Nachlaßverhandlungen vom Bezirksrabbiner übersetzt.

⁶⁶ GAG, B 1a/2185.

Daniel hatte 1803 nicht nur eine Aussteuer samt Bett und den üblichen Brautgeschenken sowie ein bares Heiratsgut von 700 rheinischen Gulden und ein Drittel des väterlichen Hauses erhalten; dem zweitältesten Sohn verschrieb der Landrabbiner darüber hinaus einen Gewinnanteil an seinem Handel auf zwei Jahre und gab ihm noch weitere Zulagen, wie das Kostgeld für ein Jahr und 150 Gulden für den Erwerb von Synagogenstühlen. Kurz vor seinem Tod äußerte der Landrabbiner dann den Wunsch, seinem Sohn Daniel – vermutlich sein Lieblingssohn – möge das Gebet Kol Nidre am Versöhnungstag, welches er ihm schon öfters übertragen habe, auch künftig von der Gemeinde überlassen bleiben⁶⁷.

Elias hatte sich erst 1824 verehelicht. Seine älteren Brüder hatten bereits im Alter von 26 (Simon) und 24 Jahren (Daniel) einen eigenen Hausstand gegründet, wohingegen er mit 33 Jahren wesentlich später in den Ehestand getreten war. Ob er gegenüber seinen Brüdern benachteiligt wurde und darin ein Grund für das vergleichsweise hohe Heiratsalter liegt, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Dem Ehevertrag ist nur zu entnehmen, daß das Einbringen des Bräutigams aus selbsterworbenem und vom Vater früher erhaltenen Vermögen bestand. Auch diesem Sohn verschrieb der Landrabbiner bei der Heirat einen Hausanteil, doch handelte es sich dabei um den unteren Stock, den er damals noch selbst bewohnte. Laut Ehevertrag sollte das junge Ehepaar „sogleich“ nach dem Tod des Vaters einziehen dürfen, wobei es jedoch die Nutzungsrechte der Mutter zu respektieren hatte. Dies bedeutete, daß die Witwe des Landrabbiners auf Lebenszeit eine Kammer für sich alleine bewohnen sowie Stube und Küche mitbenutzen durfte. An ein harmonisches Zusammenleben glaubte man bei Abschluß des Ehevertrages anscheinend nicht so recht, weshalb vorsorglich folgende Klausel eingefügt wurde: „daß wenn die jungen Eheleute mit der Mutter sich im Frieden nicht vertragen könnten und ausziehen müssen, die Mutter gehalten wäre, denselben als Beytrag zum Hauszins jährlich zwanzig zwey Gulden zu bezahlen“⁶⁸.

Mit drei Stockwerken war das Haus des Landrabbiners zu klein, um allen männlichen Erben einen Hausanteil verschreiben zu können. Der 1825 noch unverheiratete Sohn, der als Handlungsgehilfe in Augsburg lebte, hatte das Nachsehen. Als Erbteil fiel ihm lediglich der Garten hinter dem Haus zu. Dabei war es der Wunsch des Landrabbiners gewesen, sein Sohn Abraham möge sich nicht in Augsburg verehelichen. Für den jüngsten Sohn des Landrabbiners aber war ein Gartenstück ein zu geringer Anreiz, nach Gailingen zurückzukehren; er ließ sich später in Emmendingen nieder⁶⁹.

Simon Levinger, der Ellenwaren „in ganzen Stücken und im Detail verkaufte“⁷⁰, war mit der ältesten Tochter des Ellenwarenhändlers Abraham Gut verheiratet, dessen Haus mit Ladengeschäft unmittelbar neben dem des Landrabbiners lag. Judith Gut brachte in die Ehe außer einem baren Heiratsgut von 1.100 Gulden eine Aus-

⁶⁷ GAG, B 1a/2177.

⁶⁸ GAG, B 1a/2510.

⁶⁹ GAG, B 1a/2003, 2186.

⁷⁰ GLAK, Abt. 359 Zug 1906/20, Nr. 53 (vgl. Anm. 56).

steuer samt silbernem Gürtel und silbernem Becher in die Ehe ein. Ihr künftiger Erbanteil, versicherte der Brautvater, sollte die Hälfte von dem eines männlichen Erben betragen, wie es jüdischer Sitte entsprach. Der hebräische Ehevertrag zwischen Simon Levinger und Judith Gut enthält ferner pragmatische Bestimmungen für künftige Streitfälle zwischen den Ehegatten:

„Sollte sich aber der Ehemann Simon gegen seine Ehefrau Judith so unverträglich benehmen, daß Letztere des richterlichen Einschreitens bedürfte, so muß er ihr sogleich zu ihrer Verköstigung f [Gulden, G.R.] 10 nebst ihrer Kleidung und ihrem Schmucke verabreichen, und sofort allmonatlich f 10, bis der Zwist gerichtlich entschieden sein wird. Nach erfolgter richterlichen Entscheidung hat die Ehefrau wieder in ihres Ehemannes Haus einzutreten, und Alles, was sie noch besitzt, mitzubringen.“⁷¹

Es entzieht sich unserer Kenntnis, ob die Ehefrau jemals Gebrauch von diesem Recht gemacht hat. Ungewöhnlich waren derartige Bestimmungen in den älteren Heiratsverträgen durchaus nicht.

Als Simon Levinger 1851 im Alter von 76 Jahren starb, war er im Besitz von zwei Dritteln des väterlichen Hauses, denn er hatte noch den Hausanteil seines Bruders Daniel erwerben können, nachdem jener sich ein neues Haus in der Gailinger Hauptstraße erbaut hatte⁷². Von den Töchtern war eine in Gailingen, eine im Elsaß (Mackenheim) und eine im Aargau (Endingen) verheiratet. Von den zwei Söhnen war keiner in Gailingen geblieben: einer lebte, wie sein Onkel Abraham, in Emmendingen, der andere in Bingen bei Mainz⁷³. Der Schwiegersohn aus dem Elsaß erklärte bei der Nachlaßverhandlung, daß die Vermögensverhältnisse seines verstorbenen Schwiegervaters gering gewesen seien. Die Liegenschaften machten mit 1.400 Gulden den größten Teil des Vermögens aus, die Fahrnisse waren nur von geringem Wert. Zum Nachteil ihrer Geschwister entzogen sich die drei verheirateten Töchter, deren Einbringen zusammen den väterlichen Nachlaß bei weitem übertraf, durch Erbverzicht der Einwurfspflicht ihrer Heiratsgüter⁷⁴. Die gesetzlichen Erbansprüche der noch ledigen Kinder konnten deshalb nicht befriedigt werden. Um ein Konkursverfahren abzuwenden, erklärte sich der in Emmendingen lebende Sohn bereit, die gesamte Erbschaft einschließlich der Schulden und Erbansprüche der bisher leer Ausgegangen zu übernehmen. Ein Stockwerk des väterlichen Hauses verkaufte er 1853, das andere dann im Jahre 1858 an die in Gailingen verheiratete Schwester. Die beiden ledigen Töchter des Simon Levinger hatten durch „Putzhandel“ eigenes Geld verdient, von dem sie laut Schuldenverzeichnis ihrem

⁷¹ GAG, B 1a/2185.

⁷² Ein Stockwerk bestand aus einer Stube, zwei Stubenkammern, einer Küche und einer Küchenkammer.

⁷³ Die Frau des Simon Levinger hatte insgesamt neun Kinder geboren, die alle das Erwachsenenalter erreichten. Zwei Töchter waren schwachsinnig, zwei weitere Töchter waren beim Tod des Vaters noch ledig.

⁷⁴ Die Töchter hatten Einbringen in Höhe von 1.100, 1.386 und 1.650fl. erhalten. Einer Tochter war auf fünf Jahre die freie Wohnung zugesichert worden. Der jährliche Mietzins wurde in der Einbringensberechnung mit 30fl. angegeben.

Vater etwas geliehen hatten. Ausstehende Forderungen werden nicht angeführt, womit jeglicher Hinweis auf eine eigene Geschäftstätigkeit des Verstorbenen fehlt⁷⁵.

Der Haushalt des Simon Levinger war erstmals 1840 nach dem Tod der Ehefrau inventarisiert worden, eine zweite Inventarisierung erfolgte nach dem Tod des Hausherrn. Der Gesamtwert der Fahrnisgegenstände hatte sich zwischen 1840 und 1851 von 347 Gulden auf 216 Gulden reduziert. Bei der ersten Inventarisierung, die nach Sachgruppen erfolgt war, stellte die Ausstattung von fünf Betten samt Strohsäcken sowie 16 Tischtüchern und acht Servietten den wertvollsten Teil des Fahrnisvermögens (=34%) dar. Die einundsechzigjährige Frau hatte außer einem besseren seidenen Kleid, einem alten Mantel und fünf Hauben nur noch minderwertige Kleidungsstücke besessen, und Schmuckstücke fanden sich überhaupt nicht unter ihren Habseligkeiten. Anzahl und Wert der Haushaltsgegenstände – vor allem des Zinngeschirrs – sowie des Tisch- und Bettzeuges waren zwischen erster und zweiter Inventarisierung deutlich zurückgegangen. Am gravierendsten sind die Unterschiede im Buchbesitz, der 1851 gerade noch aus 15 hebräischen Büchern bestand – gegenüber 107 Büchern im Jahre 1840. Weniger eindeutig ist der Befund bei den Möbeln und anderen Einrichtungsgegenständen. Insgesamt blieb die Anzahl der Möbelstücke zwar unverändert, doch aufgrund unterschiedlicher Bezeichnungen ist nicht eindeutig festzustellen, ob es sich wirklich um die gleichen Gegenstände handelt. Neben den Schlafmöbeln finden sich Tischmöbel und verschiedene Bewahrmöbel wie Tröge, Koffer, Kästen und Kommoden. Das wertvollste Möbelstück stellte 1851 eine Kommode mit vier Schubladen im Wert von sechs Gulden dar. An Sitzmöbeln waren sechs Stühle (1840) bzw. sechs Sessel (1851) vorhanden, sowie ein altes (!) Kanapee (1851), von dem im ersten Inventar jede Spur fehlt. Zur Einrichtung gehörten ferner vier Messingleuchter, ein Gießfaß mit Becken und als Prunkstück eine Stockuhr. Die Wohnungsdekoration bestand den Inventaren zufolge 1840 lediglich aus sechs Fenstervorhängen, während 1851 immerhin ein Spiegel, eine Blumenvase und 41 nicht näher beschriebene Portraits vorhanden waren. Eine Vorstellung von den in jüdischen Haushalten oft in großer Zahl vorhandenen Bildern gibt ein in einem anderen Fall überliefertes Versteigerungsprotokoll aus dem Jahre 1848. Damals wurden versteigert: „6 Portraits Josephs Geschichte“, 1 Portrait Gailingen, „6 Portraits Vier Jahreszeiten“, 1 Misrach⁷⁶, 12 verschiedene Portraits und 1 paar Tafeln⁷⁷. Bei den nicht näher definierten Portraits könnte es sich um Bildnisse berühmter jüdischer Gelehrter und Rabbiner handeln, die damals bei den Juden offenbar sehr beliebt waren⁷⁸.

⁷⁵ GAG, B 1a/2185, 2358.

⁷⁶ Ein Wandschmuck, der in den Wohnungen die Gebetsrichtung Richtung Jerusalem anzeigt.

⁷⁷ GAG, B 1a/2328.

⁷⁸ Vgl. *Juden im Elsaß. Ausstellung 1992/93. Begleitpublikation des Museums für Völkerkunde und Schweizerischen Museums für Volkskunde*, Basel 1992, S. 36–37, Abb. 29–35: Rabbinerportraits; S. 31–34, Abb. 7–16, 18, 19: Misrach-Tafeln; S. 34, Abb. 20, 21: Zwei Szenen aus der Josephs-Geschichte.

Sehr energisch hatte Simon Levinger nach dem Tod seiner Frau gegen eine Teilung nach den Regeln der gesetzlichen Gütergemeinschaft Einspruch erhoben:

„Bekanntlich ist dieses nicht die Art, nach welcher bei uns Jsraeliten geteilt wird, sondern immer kommt bei uns, nach vorheriger Bedingung die ‚Nichtgemeinschaft‘ als Theilungs Norm in Anwendung, wonach der Ehefrau ganzes Einbringen den Erben derselben ungeschmälert zufällt.“⁷⁹

Aus diesem Grund wurde 1840 wahrscheinlich keine umfassende Inventarisierung vorgenommen, und viele Gegenstände gingen in der Folge wohl als Erbstücke, Geschenke oder durch Verkauf an die Kinder über. Keines der beiden Inventare dürfte daher die vollständige Einrichtung eines jüdischen Familienhaushaltes widerspiegeln. Alle Anzeichen sprechen zudem dafür, daß Simon Levinger im Alter zunehmend verarmte und keinen Handel mehr betrieben hat.

Anders sein erfolgreicher Bruder Daniel. Die Berufsstatistik der Jahre 1813/14 vermerkt über ihn nicht nur, daß er Bücher führte, sondern auch: „läßt Waaren selbst fabrizieren und verkauft solche en gros“⁸⁰. Durch zwei Heiraten war Daniel Levinger eng mit Lengnau verbunden, wo seine Schwester Babette mit Rabbiner Dreyfuß verheiratet war. Seine erste Ehefrau war die Tochter des Vorstehers Götsch Guggenheim von Lengnau. Ein knappes Jahr nach ihrem Tod ging der 61jährige Witwer im Mai 1840 eine zweite Ehe mit seiner 22jährigen Nichte Zelina Dreyfuß ein⁸¹.

Als Daniel Levinger 1856 im Alter von 77 Jahren starb, hinterließ er vier minderjährige Kinder aus zweiter Ehe⁸² und ein reines Vermögen von ca. 15.500 Gulden, das im wesentlichen (56,5%) aus Forderungen und Staatspapieren bestand. Allein die Mobilien hatten mit 2.091 Gulden nahezu den zehnfachen Wert der Hauseinrichtung, die sein Bruder Simon hinterlassen hatte. Die Familie bewohnte in dem von Daniel Levinger erbauten zweistöckigen Haus den obersten Stock, bestehend aus fünf Zimmern und einer Küche. Das Waisengericht und der Familienrat hielten die Witwe nicht für fähig, die Vormundschaft und Vermögensverwaltung zu übernehmen. Sämtliche Mobilien – Betten, Bettzeug und persönliche Kleidungsstücke der Frau ausgenommen – wurden sofort versteigert. Nach dem Willen der Vormünder sollten die Liegenschaften, Staatspapiere und Aktien ebenfalls zur Versteigerung ausgeschrieben werden, um die verschiedenen Erbteile bestimmen und erneute Verhandlungen bei eintretender Volljährigkeit der Kinder vermeiden zu können. Die Witwe aber wollte lieber aus ihrem eigenen Vermögen den Kindern Opfer bringen, als einem voreiligen Verkauf des Hauses und der Staatspapiere zuzustimmen. Auf Drängen der Vormünder verzichtete sie schließlich auf ihr Wohnrecht im obersten Stock, und das Haus wurde im *Höhgauer Erzähler* für 5.000 Gul-

⁷⁹ GAG, B 1a/2185.

⁸⁰ GLAK, Abt. 359 Zug 1906/20, Nr. 53 (vgl. Anm. 56).

⁸¹ Die Angaben beruhen im folgenden auf GAG, B 1a/2476.

⁸² Der einzige Sohn aus erster Ehe war mit 20 Jahren gestorben. Die zweite Ehefrau hatte rasch hintereinander sieben Kinder geboren.

den zum Verkauf ausgeschrieben, jedoch ohne Erfolg. Schließlich blieb das gesamte Vermögen doch ungeteilt, wie es dem Willen der Witwe entsprach.

Die Inventarisierung der Mobilien erfolgte von Raum zu Raum. Im Wohnzimmer standen die wertvollsten Möbelstücke: zwei Tische, ein Spiegeltisch, fünf Sessel, ein Kanapee und ein harthölzerner Kasten. Vervollständigt wurde die Einrichtung des Wohnzimmers durch eine Sabbatlampe, ein Gießfaß mit Becken, 136 Religionsbücher, mehrere kleine und große Spiegel, sieben Tafeln sowie ein Speitrog. Außerdem fanden sich fünf schwarze baumwollene Kappen, vermutlich Kopfbedeckungen für Männer, wie sie auch im Testament des Landrabbiners erwähnt werden. Vom Wohnzimmer aus waren zwei weitere Zimmer zugänglich. Bei dem Raum rechts vom Wohnzimmer handelte es sich wahrscheinlich um das Zimmer des Hausherrn: außer einem Bett, einem kleinen Tisch, einem alten Kanapee und einem Sekretär befanden sich darin ein Rauchtakbehälter und eine Goldwaage mit Gewicht sowie auffallend viele Gold- und Silbergegenstände. In dem Raum links vom Wohnzimmer hingegen wurden Kleidungsstücke, Tisch- und Bettzeug sowie Geschirr in größerer Anzahl aufbewahrt. Bei den 17 nicht näher beschriebenen Vorhängen könnte es sich entweder um Fenster- oder Bettvorhänge oder gar um Vorhänge für eine Laubhütte handeln. Die Einrichtung dieses Zimmers bestand aus einem Tisch, einem Spiegeltisch, sechs harthölzernen Sesseln, einem Strohsessel, einer Kommode, zwei Nachtstühlen und einer Stockuhr. Zur Wohnungsdekoration gehörten eine Blumenvase, ein Wandkorb, ein Spiegel, ein Messingleuchter, zwei Lichtstöcke und zehn Portraits.

In der Küche befanden sich laut Inventar lediglich ein Tisch sowie diverse Küchengeräte. Weitere Küchenutensilien sowie Geschirr, Tisch- und Bettzeug wurden in einem Nebenraum bei der Küche aufbewahrt, in dem zwei Betten, ein Nachttischle und vier Bewahrmöbel standen⁸³. Überaus vielseitig genutzt wurde ein weiterer Raum, der vom Hausgang aus zugänglich war. Für die Funktion als Geschäfts- und Lagerraum sprechen ein Ladentisch, ein Lagerfaß, verschiedene Tröge, ferner eine größere Anzahl an Kleidungsstücken, Hauben, Hüten, Tisch- und Bettdecken, Stoffen, Schmuck sowie eine größere Summe Bargeld. Merkwürdigerweise standen in dem gleichen Raum auch noch zwei große Betten und ein kleines Bett, ein Nachttisch, zwei Strohsessel, eine bessere Kommode und zwei Kästen, Möbelstücke also, die auf eine Nutzung als Schlafraum schließen lassen. Doch damit nicht genug. Zwei Knetbecken, eine Wasserstande und ein Badzuber vervollständigten das merkwürdige Ensemble des sechsten und letzten Raumes der Wohnung des Daniel Levinger.

Von Ansätzen einer bürgerlichen Wohnstruktur, mit Trennung von Geschäfts-, Wohn- und Schlafbereich und einem Kinderzimmer, ist im Haushalt des wohlhabenden Daniel Levinger noch nichts zu erkennen. Der zentrale Raum, der mit den besten Möbelstücken versehen war, diente als Wohnzimmer und gelegentlich wohl auch als Betraum für eine kleinere Gruppe. Die Anzahl der Betten ist mit der der Familienmitglieder identisch, und es gibt keinerlei Hinweise auf im Haushalt le-

⁸³ Eine Kommode, ein doppelter und ein einfacher Wandkasten sowie ein Koffer.

bende Dienstboten. Im Schuldenverzeichnis wird allerdings ein aus Gailingen stammendes jüdisches Dienstmädchen erwähnt.

Von den inventarisierten Stücken sind nur wenige eindeutig als spezifisch jüdische Gegenstände zu erkennen: die Sabbatlampe, die Gewürzbüchse für die häusliche Sabbatfeier, das Beschneidungsmesser⁸⁴ sowie die Tefillin oder Thorarolle („1 paar Zehngebott“)⁸⁵. Beim Gießfaß mit Becken liegt die Verwendung für rituelle Waschungen nahe, doch findet sich dieser Gegenstand auch in christlichen Haushalten. Nicht unbedingt repräsentativ für jüdische Haushalte auf dem Lande ist die Anzahl der Bücher, die aber dem Sproß einer Rabbinerfamilie, der sich durch einen gewissen Grad an Gelehrsamkeit auszeichnete und als Beschneider fungierte, durchaus angemessen war, hatten sich doch im Besitz des Religionslehrers Cahn bereits 78 hebräische Bücher befunden.

Erst eine Analyse des Mobiliarnachlasses nach Sachgruppen bringt den Mangel an täglichen Haushaltsgegenständen und persönlicher Habe im Inventar des Daniel Levingerschen Haushaltes zutage. Im Vergleich mit anderen Inventaren fällt vor allem die karge Ausstattung mit Küchenutensilien und Haushaltsgegenständen auf, auch Schuhe kommen überhaupt nicht vor⁸⁶. Ein ungewöhnlich hoher Anteil am Gesamtwert des Mobiliarnachlasses entfällt mit 43,5% auf Gegenstände aus Gold und Silber, bei denen es sich möglicherweise um Pfandstücke handelte⁸⁷, zumal das Forderungsverzeichnis⁸⁸ ebenfalls auf Geld- und Pfandleihe als eine der Haupttätigkeiten des Daniel Levinger schließen läßt.

Eine vollständige Inventarisierung wurde 1858 bei Elias Levinger mit Sicherheit nicht vorgenommen⁸⁹. Die aus Fellheim in Bayern gebürtige Ehefrau des Elias Levinger hatte in die Ehe neben einem baren Heiratsgut von 2.200 Gulden eine stattliche „standesgemäße Brautfahrt“ im Wert von 665 Gulden eingebracht. Der Witwer erklärte 1858 nach dem Tod seiner Frau sehr selbstbewußt, „daß er zur Deckung des eheweiblichen Beibringens Vermögen genug besize, sowohl Liegenschaften als Fahrniße und Forderungen“. Daher konnte von einer umfassenden Vermögensaufnahme abgesehen werden, und man begnügte sich mit der Inventarisierung von Vermögenswerten in Höhe von 3.250 Gulden. Kleidungsstücke, Tisch- und Bettzeug machten über 50% des Wertes der verzeichneten Mobilien aus, darunter:

⁸⁴ Daniel Levinger wird in den Standesbüchern oft als Beschneider erwähnt.

⁸⁵ Der Begriff „Zehngebott“ wird im 18. Jahrhundert in nichtjüdischen Quellen aus dem nordwestlichen Bodenseeraum sowohl für die Tefillin als auch für die Thorarolle verwendet. Die eigentliche Bedeutung geht in diesem Fall aus dem Kontext nicht hervor.

⁸⁶ Unter den Schulden findet sich jedoch eine Forderung des Schusters für ein Paar Stiefel.

⁸⁷ Durch das Nachlaßverzeichnis des Religionslehrers Veit Cahn wird diese Interpretation bestätigt. Dort wird die Verpfändung von zwei silbernen Schalen bei Daniel Levinger sowie weiterer Gegenstände bei zwei anderen Gailingen Juden erwähnt (GAG, B 1a/2186).

⁸⁸ Unter den Forderungen werden hauptsächlich rückständige Kaufschillinge, Darlehen auf Schuldkunden und Zinsrückstände aufgeführt. Die Schuldner stammten größtenteils nicht aus Gailingen.

⁸⁹ GAG, B 1a/2510. Als die Frau des Elias Levinger nach 35jähriger Ehe starb, lebten von insgesamt neun Kindern noch fünf, davon waren zwei noch minderjährig.

60 Männer- und 24 Frauenhemden, 60 Paar Männer- und 50 Paar Frauenstrümpfe, 24 Servietten, 39 Tischtücher, 48 gefärbte und 24 weiße Sacktücher. Aufgrund der hohen Stückzahlen handelt es sich dabei zweifellos um Handelsware und nicht um persönliche Kleidungsstücke.

4. Zusammenfassung

Die Auswertung von Nachlaßakten bedarf eines sehr differenzierten methodischen Instrumentariums, das hier nur in Ansätzen entwickelt werden konnte. Mit Nachdruck ist auf die zentrale Bedeutung von Eheverträgen für das Verständnis geschlechtsspezifischer Rollen und familiärer Verhältnisse bei Juden auf dem Lande im frühen 19. Jahrhundert hinzuweisen. Ferner sind Kenntnisse des ehelichen Güterrechts unabdingbare Voraussetzung für eine kritische Beurteilung der Aussagekraft von Nachlaßverzeichnissen.

Vorschnell wird aus den spezifischen güterrechtlichen Regelungen in Heiratsverträgen von Juden auf eine unabhängigere Stellung der jüdischen Ehefrau im Vergleich zu christlichen Ehen geschlossen⁹⁰. Bei näherem Zusehen erweist sich die Materie als weitaus komplexer. Das neue badische Landrecht sprach der Ehefrau nur bei völliger Vermögensabsonderung⁹¹ die Verwaltung ihres eingebrachten Vermögens zu, nicht jedoch bei der von den Juden gewählten Nichtgemeinschaft der Güter, bei der Verwaltung und Nutznießung des weiblichen Einbringens allein dem Ehemann oblag. Geschäftsfähig war eine Ehefrau ohnehin nur mit Ermächtigung ihres Ehemannes oder Vormundes⁹². Im Unterschied zur gesetzlichen Fahrisgemeinschaft gewann die Ehefrau bei der Nichtgemeinschaft auch keinen Anteil an den während der Ehe erworbenen Gütern, vielmehr sollten – theoretisch zumindest – Gewinn und Verlust allein zu Lasten des Mannes gehen. Der Ehefrau mußte als Sicherheit für ihre Mitgift lediglich das erste Unterpfandrecht auf die Liegenschaften des Mannes verschrieben werden, einer Verwendung ihres baren Heiratsgutes im Handelsgeschäft stand jedoch nichts entgegen. Im Falle geschäftlicher Mißerfolge konnte die Ehefrau eine Vermögensabsonderung beantragen⁹³, um so wenigstens einen Teil des Vermögens dem Zugriff der Gläubiger zu entziehen und die Existenz der Familie notdürftig zu sichern.

Die Nachlaßakten der Gailinger Juden enthalten keine Indizien für die Mitarbeit oder selbständige Geschäftstätigkeit von Ehefrauen und Witwen. Nur für ledige Frauen sind Erwerbstätigkeiten als Dienstmädchen, Putzmacherin, Modistin, Klei-

⁹⁰ Jeggle (wie Anm. 3), S. 165.

⁹¹ Land-Recht (wie Anm. 21), LRSe 1536–1539.

⁹² Die Regelung des ehelichen Güterrechts nach dem BGB erfolgte in der Weise, daß die Verwaltung und Nutznießung des Ehemanns am eingebrachten Gut der Frau zum ordentlichen Güterstand bestimmt wurde. Die Güter des Mannes und der Frau blieben also dem Eigentum nach getrennt, verschmolzen aber zu einer Verwaltungseinheit in der Hand des Mannes; siehe Heinrich Mitteis/Heinz Lieberich, *Deutsches Privatrecht*, 9. erg. Aufl., München 1981, S. 67.

⁹³ Land-Recht (wie Anm. 21), LRSe 1563.

dermacherin und Strickerin belegt. Auch aus der berufsbedingten häufigen Abwesenheit jüdischer Familienväter⁹⁴ ist nicht unbedingt auf eine Mitarbeit der Ehefrau im Handelsgeschäft zu schließen. Größere Händler, die Geschäftsniederlassungen und Warenlager in anderen Orten hatten, betrieben ihr Geschäft entweder mit Hilfe von Angestellten oder zusammen mit Verwandten auf der Grundlage eines Gesellschaftsvertrages. Überhaupt spricht vieles dafür, daß im frühen 19. Jahrhundert bei den Gailinger Juden die Ehefrau weitgehend auf Haushalt und Familie beschränkt war: zum einen ist selbst bei wohlhabenden jüdischen Familien noch keine bewußte Beschränkung der Kinderzahl festzustellen, zum andern besaßen in Gailingen auch die jüdischen Einwohner Krautgarten und Oekonomiegebäude. Kleintierhaltung und Vorratswirtschaft waren auf dem Lande für jüdische Frauen selbstverständlich, von der zusätzlichen Belastung durch die koschere Haushaltsführung ganz abgesehen⁹⁵. Für Müßiggang dürfte daher selbst in Haushalten mit Dienstboten kaum Zeit geblieben sein.

Mehrgenerationenhaushalte waren bei den Gailinger Juden die Ausnahme. Getrennte Haushaltsführung war auch dann die Regel, wenn Eltern und verheiratete Kinder unter einem Dach zusammenwohnten; selbst der Integration lediger Geschwister oder gebrechlicher, verwitweter Eltern in einen Haushalt lagen genaue Absprachen in Form von Verpfändungsverträgen zugrunde.

Die Heiratschancen von Töchtern und Söhnen waren nicht zuletzt von ihrem Einbringen, bestehend aus einem Heiratsgut und einer standesgemäßen Ausstattung, abhängig. Große Teile des Vermögens gingen in jüdischen Familien daher schon zu Lebzeiten der Eltern in Form von Heiratsgütern und Aussteuern an die Kinder über. Oft stellte sich dann erst beim Tod eines Familienvaters heraus, daß die Einbringen der bereits verheirateten Kinder in keinem Verhältnis zu seinem tatsächlichen Vermögen standen und die noch ledigen Erben das Nachsehen hatten. Für die Interpretation von Nachlaßinventaren bedeutet dies, daß ihre Aussagekraft hinsichtlich der Vermögens- und Wohnverhältnisse – neben dem ehelichen Güterrecht – entscheidend davon abhängig ist, in welcher Phase des Familienzyklus der Erblasser verstarb, und es ist immer kritisch zu prüfen, ob überhaupt das gesamte Vermögen inventarisiert wurde. Eine weitere Schwierigkeit liegt bei Nachlaßinventaren jüdischer Händler in der Unterscheidung zwischen Handelsware und persönlichem Besitz.

Wo jüdische Lebensverhältnisse auf dem Lande aus christlich-bäuerlicher Perspektive beurteilt werden, sind Beobachtungen über den Müßiggang und Kleiderluxus der jüdischen Frauen sehr kritisch zu hinterfragen⁹⁶. In Anbetracht der spezi-

⁹⁴ Z.B. hatte ein Händler sein Geschäft in Stockach und kehrte nur über Sabbat zu seiner Familie nach Gailingen zurück; vgl. auch Picard (wie Anm. 39), S. 208, dessen Vater die Woche über in Zürich einen Grundstückshandel betrieb.

⁹⁵ Vgl. hierzu Kaplan (wie Anm. 24), S. 28f.; Beate Bechtold-Comforty, Jüdische Frauen auf dem Dorf – zwischen Eigenständigkeit und Integration, in: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 18 (1989), H. 3, S. 157–162; dies., Spätzle und Tscholent. Aspekte schwäbisch-jüdischer Eßkultur, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 3 (1992), S. 121–142.

⁹⁶ Vgl. Jeggle (wie Anm. 3), S. 164f.

fischen jüdischen Berufsstruktur, des weiten Heiratskreises und nicht zuletzt der Normen für eine jüdische Brautausstattung erscheinen städtisch gekleidete jüdische Frauen auf dem Lande weitaus weniger befremdlich.

Die einleitend zitierten Zeitgenossen schätzten die Verhältnisse in Gailingen sehr unterschiedlich ein. Die mehrstöckigen Häuser entlang der Hauptstraße, die im 19. Jahrhundert überwiegend in jüdischem Besitz waren, gaben dem Ort zweifellos einen besonderen Charakter. Doch es war eben nur ein „halbstädtischer Anstrich“, wie der badische Beamte richtig bemerkte. Das Mobiliar in jüdischen Haushalten vermittelt nicht den Eindruck, besonders umfangreich oder kostspielig gewesen zu sein, auch machten sich soziale Unterschiede kaum in der Wohnungseinrichtung bemerkbar. Stichproben in Inventaren christlicher Haushalte ergaben zudem, daß in Nachlaßverzeichnissen jüdischer Haushalte eine vergleichsweise geringe Anzahl von Möbelstücken aufgeführt wird. Inventare von Christen und Juden weisen hinsichtlich der vorhandenen Möbeltypen keine markanten Unterschiede auf. Typische Elemente der städtisch-bürgerlichen Wohnkultur wie Kommode, Kanapee und Sekretär, deren Verbreitung auf dem Lande für andere Regionen erst nach der Mitte des 19. Jahrhunderts nachgewiesen wurde⁹⁷, sind für Gailingen schon früher belegt, ohne in der Verbreitung an die Konfession gebunden zu sein. Für das frühe 19. Jahrhundert ist eine Innovationsfunktion der Juden im Bereich der Wohnkultur nicht zu erkennen. Die Gailinger Juden lebten infolge der politischen und wirtschaftlichen Veränderungen noch in sehr ungesicherten Verhältnissen; vorrangig war zunächst der Hauserwerb, wohingegen auf die Wohnausstattung vermutlich erst mit wachsendem Wohlstand in der zweiten Jahrhunderthälfte mehr Wert gelegt wurde.

Das abschätzige Urteil von Rabbiner Willstätter über Gailingen entstand vermutlich aufgrund völlig anderer Kriterien. Ob es allein die periphere Lage innerhalb des Großherzogtums und der aus städtischer Sicht doch sehr provinzielle Charakter des Ortes waren, oder ob er die Emanzipationsbestrebungen und innerjüdischen Reformkontroversen im Blick hatte, kann hier nicht mehr untersucht werden. Mit Sicherheit aber war seine Befürchtung, in Gailingen „ganz vertrauern, verbauern und versauern“ zu müssen, völlig unbegründet.

⁹⁷ Vgl. Peter Höher, Kleinstadt und Dorf. Ein Vergleich der Wohnausstattung von Handwerkern und Bauern im 18. und 19. Jahrhundert, in: *Wandel der Volkskultur in Europa*, hrsg. von Nils-Arvid Bringéus u. a., Bd. 2, Münster 1988, S. 561–583; Uwe Meiners, Zur Wohnkultur der münsterschen Bevölkerung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Eine Fallstudie anhand von Nachlaßverzeichnissen, in: *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 25 (1979/80), S. 80–103.

VII

Das jüdische Schulwesen auf dem Lande. Baden und Elsaß im Vergleich 1770–1848

von

URI R. KAUFMANN¹

Die Geschichte des modernen jüdischen Schulwesens im mittel- und osteuropäischen Raum beginnt in Deutschland in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts². Das traditionelle jüdische Schulwesen basierte meist auf privatem Hauslehrerunterricht. Die religiösen Inhalte waren stark dominierend oder sogar einzige Unterrichtsthemen. Die Lehrer rekrutierten sich meist aus dem Kreise von Rabbinatsstudenten, die keine Allgemeinbildung hatten. Oft schwankten sie zwischen höheren jüdischen Studien an einer Jeschiwa (Talmudhochschule) und dem Broterwerb, dem Unterricht, hin und her. Vor 1770 besuchte ein jüdisches Kind sehr selten eine allgemeine Schule und dann auch nur, wenn es aus den wenigen vermögenden Familien stammte. Häufig waren Juden prinzipiell nicht zugelassen, zudem gab es keine Aussicht auf einen adäquaten Erwerb. Staatsstellen waren Juden verschlossen und sollten es bis weit ins 19. Jahrhundert hinein auch bleiben. Zum Studium der Medizin wurden sie im 17. Jahrhundert schon an gewissen Orten in Deutschland zugelassen³. 1721 promovierte der erste Jude an einer deutschen Universität. Doch als Ärzte sollten sie vor allem für jüdische Patienten praktizieren: Eine höhere allgemeine Schulbildung oder gar ein Studium lohnte sich für einen deutschen Juden bis zu Beginn der Emanzipation nicht⁴.

¹ Prof. Mordechai Eliav (Jerusalem) sei für Anregungen bestens gedankt.

² Im Ghetto Venedigs organisierte die deutsch-jüdische Landsmannschaft (*tedesci*) schon 1714 eine Talmud-Thora Schule mit profanen Fächern wie italienischer Sprache, Geographie und Arithmetik, s. Ricardo Calimani, *Storia del Ghetto di Venezia*, Milano 1985, S. 388–394. Auch die Einbeziehung eines systematischen Grammatikunterrichts in der hebräischen Sprache war damals neu. Zwei italienische Rabbiner verfaßten sogar ein Lehrbuch, das sie auf Italienisch publizierten (*Grammatica ebraea spiegata in lingua italiana*, Venedig 1751). Dies wäre in Deutschland kaum möglich gewesen. Hier sind nach Moritz Güdemann, *Quellen zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden*, Berlin 1891, nur mit hebräischen Buchstaben geschriebene – also für ein jüdisches Publikum bestimmte – jüdisch-deutsche Grammatiken im 18. Jahrhundert belegt. Es ist wohl vor allem dem Einflußbereich der deutschen Sprache und der Verbreitung deutscher Kultur unter einem Teil der Elite Osteuropas zuzuschreiben, daß dort die deutsche Entwicklung phasenverschoben rezipiert wurde. Die Vorgänge in Italien blieben auf diesen Kulturraum eingeschränkt.

³ Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe*, Tübingen 1974, S. 28–43.

⁴ Ebd., S. 75f. Einzelfälle des Gymnasiumsbesuchs sind um 1640 belegt. Um 1745 soll dies „vielleicht nicht ganz vereinzelt“ mehr vorgekommen sein.

Unter „modern“ verstehen wir die Integration damals als fortschrittlich angesehener Lehrmethoden in den Unterricht, sowie die systematische Berücksichtigung aus jüdisch-religiöser Perspektive „profaner“ Fächer (Rechnen, Schreiben, deutsche Hochsprache und Französisch, sowie deren Literatur, allgemeine und jüdische Geschichte (bis zur Gegenwart!), Geographie, Naturkunde, Zeichnen, Singen, Turnen) als integralen Teil des Schul-Curriculums und eventuell die Beauftragung nichtjüdischer Lehrer. An den traditionellen Schulen wurde kaum spezifischer hebräischer Grammatikunterricht betrieben. Neu war auch, daß die Konzeption der Schulen auf Anregung oder zumindest in enger Abstimmung mit der nichtjüdischen Obrigkeit geschah. Vor 1770 gibt es nach dem jetzigen Forschungsstand keine Belege für staatliche Eingriffe in die inneren Schulverhältnisse der autonomen jüdischen Gemeinden.

Entwicklungen im allgemeinen Schulwesen

Das zeitgenössische Vorbild Ende des 18. Jahrhunderts waren die Philantropinisten um Johann Bernhard Basedow (1723–1790) und Johann Heinrich Campe (1746–1818) und nach 1800 die Reformpädagogik des Schweizer Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827). Diese modernen Schulen kritisierten das mechanische Lernen und versuchten, auf das Kind individuell einzugehen und die kreativen Fähigkeiten wie Zeichnen und Singen, oder auch den Körper durch Turnen, zu entwickeln. Besonders die Landschulen schienen den deutschen Aufklärern vernachlässigt zu sein⁵. Oft hielten die Schulmeister Unterricht nur während der Wintermonate. Friedrich Eberhard Rochow (1734–1805) konzipierte sogar ein spezifisch ländlichen Verhältnissen angepaßtes Schulsystem und verfaßte dazu ein Lehrmittel mit dem Titel *Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute* (1772)⁶.

Der Staat hatte ein Interesse, die Kinder in loyalem Sinne zu erziehen, und legte Wert auf die Beachtung der Standesunterschiede. Merkantilistisch eingestellte Staatsbeamte und Aufklärer wollten Jugendliche im „positiven Christentum“ zu „nützlichen“ Bürgern heranziehen und Kindern armer Familien durch Ausbildung einen zumindest kargen Erwerb sichern. Nach der neueren Forschung wurde um 1800 nur rund die Hälfte eines Jahrgangs durch den Schulbesuch erfaßt⁷. Die Lehrer waren finanziell meist schlecht gestellt und auf Nebeneinkünfte angewiesen (im christlichen Bereich Kantoren-, Organisten- und Küsterdienste etc.). Teilweise erhielten sie Naturalienzuwendungen der politischen Gemeinde (Getreide, Brennholz etc.)⁸.

⁵ Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815*, 2. Aufl., München 1989, S. 284.

⁶ Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815–1845/49*, 2. Aufl., München 1989, S. 483.

⁷ Wehler (wie Anm. 5), S. 287; ders. (wie Anm. 6), S. 478.

⁸ Wehler (wie Anm. 6), S. 488.

Im 18. Jahrhundert entstanden die ersten Lehrerseminare, in den 1780er Jahren sogar spezifische Landschullehrer-Seminare⁹, doch erst in den 1820er Jahren wurde ihr Besuch in Süddeutschland als Pflicht vorgeschrieben. Neben den theoretisch orientierten Gymnasien des Bildungsbürgertums gab es Realschulen für die Söhne von Handwerkern und Kaufleuten in den Städten¹⁰. Die Eltern sahen die Durchsetzung der Schulpflicht nicht überall gerne, hatten sie doch für sechs bis acht Jahre auf die Arbeitskraft der Kinder zu verzichten¹¹. Dies waren die Rahmenbedingungen, die natürlich auch auf jüdische Schulgründungen zutrafen und sie bis um 1848 prägen sollten.

Wie war die Ansiedlung der Juden links und rechts des Oberrheins um 1800 strukturiert? Auf dem später badischen Gebiet gab es altetablierte städtische Ansiedlungen (in Mannheim, Karlsruhe und Heidelberg), die auf der elsässischen Seite nicht vorhanden waren. In unserem Zusammenhang verstehen wir unter „städtisch“ das Vorhandensein einer höheren Bildungsinfrastruktur¹². Weiter spielen wirtschaftliche und administrative Zentrumsfunktionen eine Rolle. Das quantitative Kriterium (10.000, 5.000 oder 2.000 Einwohner) kann nicht das einzig geltende sein. Die städtische Ansiedlung rechts des Rheins geht darauf zurück, daß die Fürsten und Stadtherren der Kurpfalz und der Markgrafschaft Baden ein Interesse an den Dienstleistungen jüdischer Handelsleute hatten, wohl um ein Gegengewicht zum christlichen Bürgertum zu schaffen. Das Patriziat der Elsässer Städte in Straßburg und Mülhausen versuchte die Juden als Konkurrenten in der wirtschaftlichen Tätigkeit zu behindern und verbot ihnen bis 1791 sogar das Übernachten. Die städtische Ansiedlung von Juden im Elsaß geht somit auf ihre formale Gleichberechtigung in diesem Jahr zurück und war um 1800 noch sehr neu – die „städtischen“ jüdischen Einwohner waren fast alle auf dem Land geboren und aufgewachsen – und unbedeutend. Im Elsaß wohnten um 1838/41 27.856 Juden. In Baden betrug ihre Anzahl 1842 22.609 Personen¹³. 1831 wohnten in Straßburg, Colmar und Mül-

⁹ Wehler (wie Anm. 5), S. 288.

¹⁰ Ebda, S. 289.

¹¹ Wehler (wie Anm. 6), S. 491.

¹² Hier wäre zum Beispiel Bruchsal als „Stadt“ einzubeziehen (1825: 6.853 Einwohner, s. Badisches Statistisches Landesamt (Hrsg.), *Die Religionszugehörigkeit in Baden*, Freiburg 1928, S. 184), weil es ein Lyceum aufwies und als ehemalige Residenzstadt über einen Beamtenapparat verfügte, mithin ein anderes Milieu als eine isolierte Landstadt darstellte. Der in Bruchsal aufgewachsene Naftali Epstein (1782–1852, Oberratsekretär und später „theologisches“ Mitglied des Oberrats) erhielt Privatunterricht von Rastatter Lyceumslehrern in klassischen Fächern der Allgemeinbildung, s. Sigmund Reichenberger, Oberrat Naftali Epstein. Ein Lebensbild, in: *Gedenkbuch zum 125-jährigen Bestehen des Oberrates der Israeliten Badens*, Frankfurt 1934, S. 105–123, hier S. 108f.; Selma Stern, Die Emanzipation der Juden in Baden, in: ebda, S. 48; Berthold Rosenthal, *Heimatgeschichte der badischen Juden*, Bühl 1927, S. 363f.; Richarz (wie Anm. 3), S. 149.

¹³ Zosa Szaikowski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, New York 1970, S. 75–100. Leider ist die Zahl der französischen Juden nicht immer eindeutig belegt: Die *consistoires* führten eigene Zählungen durch, die oft deutlich höher waren als die staatlichen Berechnungen, s. dort S. 80f. Die im Text oben angegebenen Zahlen sind wohl als Minimalgrößen zu betrachten. Durch natürliche Vermehrung wäre wohl kaum ein Zuwachs auf 36.966 im Jahr 1851 (s. dort

hausen zehn Prozent aller Elsässer Juden. In Mannheim, Karlsruhe und Heidelberg wohnten 1825 schon 15,4% aller badischen Juden. Der ländliche Charakter der Elsässer Juden sollte sich trotz Abwanderung aus den Dörfern bis weit ins 19. Jahrhundert halten, länger als in Baden, und Auswirkungen auf die Besetzung der Rabbinate¹⁴ und wohl auch der Lehrerstellen haben. Im Norden des Elsaß und Badens gab es sehr zerstreute Landgemeinden, die auf die zersplitterten feudalen Herrschaftsverhältnisse zurückgingen, während im Süden eher große Gemeinden dominierten. Dies hängt allem Anschein nach mit der Handelstätigkeit der südbadischen und südelssässischen Juden in der nahen Schweiz zusammen, die einer relativ großen Gruppe pro Ort ein Auskommen ermöglichte. Im elsässischen Hegenheim bei Basel wohnten um 1838 845, im südbadischen Gailingen 1825 596 Juden, die mit 43,3% und 47,6% einen bedeutenden Anteil an der Gesamtbevölkerung ausmachten¹⁵. Insgesamt darf man also die Siedlungsstruktur grundsätzlich miteinander vergleichen, allerdings wiesen die badischen Juden eine urbanere Tradition auf.

Die ersten jüdischen Schulen im deutschsprachigen Raum entstanden – abgesehen von Berlin und später Breslau – bis 1801 in Kleinstädten, wo Hofbankiers, die soziale Trägerschicht der modernen Schulexperimente, einen großen Einfluß ausüben konnten. Diese müssen schon vor der Emanzipation dem Milieu der bürgerlichen Oberschicht zugerechnet werden. Forschungen von Azriel Shohet beweisen, daß in den Kreisen der jüdischen Haute Volée schon Ende des 17. Jahrhunderts nichtjüdische Hauslehrer wirkten und profane Fächer wie Französisch, Korrespondenz und Rechnen lehrten¹⁶. Auch „höhere Töchter“ erhielten im 18. Jahrhundert in einigen vermögenden Familien eine Ausbildung¹⁷. Allerdings blieb es der Initiative der Hausväter überlassen, private Lehrer anzustellen. Auf dem Lande war dieser profane Unterricht allem Anschein nach, abgesehen vielleicht von einfachem Rechnen- und Schreibunterricht bei begüterten Familien, nicht üblich. Sogar im sozial

S. 92), nur zehn Jahre nach dem letzten Datum, entstanden. Eine bei einer Vermehrung von einem Prozent im Jahr sich ergebende Zuwanderung in der Größenordnung von 6.000 Personen erscheint unwahrscheinlich. Vgl. zu Baden: *Die Religionszugehörigkeit* (wie Anm. 12), S. 119.

¹⁴ Ein großer Teil der Oberrabbiner, wie auch der Ortsrabbiner des Haut- und Bas-Rhin, ist auf dem Land geboren und aufgewachsen. Die beiden Kontrahenten der 1840er und 1850er Jahre im Oberelsaß, Salomon Klein (konservativ-orthodox) und Moses Nordmann (gemäßigt fortschrittlich) stammten beide aus Viehhändlerfamilien und erwarben sich Allgemeinbildung in zum dörflichen Wohnort nahen Städten: Die vermögendere Schicht von Landjuden in geographischer Nähe zu urbanen Zentren (Nordmann in Hegenheim nahe zu Basel, Klein in Bischheim nahe zu Straßburg) stellte die Pioniere allgemeiner Bildung im ländlichen Raum des Elsaß.

¹⁵ Leo Baeck Institute, New York: *Alsace-Lorraine Collection*, Tabelle 10: *État de Synagogues* 1838, 10. Blatt; *Die Religionszugehörigkeit* (wie Anm. 12), S. 138.

¹⁶ Azriel Shohet, *Anfänge der Aufklärung unter der deutschen Judenheit* (hebr.), Jerusalem 1960, S. 58–62. Städtische Rabbiner wie Raphael Stadthagen beherrschten in Metz im 17. Jahrhundert Französisch. Es finden sich zu dieser Zeit schon Klagen rabbinischer Autoritäten (Jair Chaim Bacharach und Jechiel Michel Epstein, ebda, S. 61) über die Vernachlässigung der jüdischen im Vergleich zur allgemeinen Ausbildung. Allerdings betrafen diese nur eine sehr kleine Elite der damaligen Juden.

¹⁷ Ebda, S. 62.

schwachen, streng traditionellen städtischen Milieu der deutschen Juden gab es Männer, die Ende des 18. Jahrhunderts nicht die lateinischen Buchstaben beherrschten: Der aus armen Verhältnissen aus Koblenz stammende spätere Oberrabbiner Frankreichs, Emanuel Deutz (geb. 1760), mußte diese – wohl als Heranwachsender – selbst erlernen.

Wenn schon das Schreiben in lateinischen Buchstaben nicht unter allen deutschen Juden verbreitet war, bedeutete es einen weiteren Schritt, sich über eine systematische Allgemeinbildung von Juden Gedanken zu machen. Die zentrale Figur der deutsch-jüdischen Geistesgeschichte, Moses Mendelssohn, stand anfänglich Plänen profaner allgemeiner Schulbildung von Juden, wie aus einem Briefwechsel mit dem Schulreformer Basedow hervorgeht, negativ gegenüber¹⁸. Die Allgemeinbildung würde jüdischen Jünglingen die Augen für ihre Diskriminierung öffnen und negativ auf die Psyche wirken. Diese Vorbehalte scheint Mendelssohn Mitte der 1770er Jahre aufgegeben zu haben. Auf Initiative David Friedländers nahm er sogar an der Abfassung des ersten modernen jüdischen Lehrmittels Anteil¹⁹. Der Hofbankier und Aufklärer Friedländer errichtete 1778 in Berlin die erste jüdische Schule namens *Chinuch Ne'arim* (d.h. „Erziehung der Jungen“). Sie war eine private jüdische Institution für Kinder armer Familien, die kein Schulgeld erhob, deshalb der zeitgenössische Ausdruck „Frei-Schule“. Während die Berliner Schule von den Aufklärern dominiert wurde, stellte die 1798 gegründete Schule in Dessau einen Kompromiß zwischen dem traditionalistischen und dem modernen Lager dar²⁰. Von staatlicher Initiative war die 1791 in Breslau gegründete Schule geprägt²¹. In der Kleinstadt Seesen am Harz führte der Hofbankier Jacobson 1801 ein besonders modernes Schulexperiment durch. Hier wurden, bedingt durch die Konzeption der direkten Integration, christliche Schüler eingeladen²². In Wolfenbüttel wurde das existierende traditionelle Lehrhaus 1807 von Samuel Meier Ehrenberg neu konzipiert: Profane Fächer wurden nun ebenfalls unterrichtet²³. Weiter wäre auf Schulgründungen in Hamburg, Frankfurt und Halberstadt hinzuweisen. Im kurzlebigen Königreich Westfalen entstanden staatliche jüdische Schulen: die erste

¹⁸ Mordechai Eliav, *Jüdische Erziehung in Deutschland zur Zeit der Aufklärung und Emanzipation* (hebr.), Jerusalem 1960, S. 26. Leider liegen die wichtigen Werke von Eliav und Shohet immer noch nicht in deutscher Übersetzung vor. Vgl. die gute Einführung bei Monika Richarz, *Jüdische Lehrer auf dem Lande im Kaiserreich*, in: *Sozialgeschichte der Juden in Deutschland. Festschrift zum 75. Geburtstag von Jacob Toury*, hrsg. von Shulamit Volkov/Frank Stern, Gerlingen 1991, S. 181–194.

¹⁹ Eliav (wie Anm. 18), S. 71–79; s. auch Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Philadelphia 1973, S. 352 und Anm. 50, S. 815; s. auch den Nachdruck von Friedländers Lesebuch durch Zohar Shavit (Frankfurt 1991).

²⁰ Eliav (wie Anm. 18), S. 80–87. Nur eine Stunde Talmudunterricht durfte nach Auffassung der Regierung pro Tag gegeben werden (S. 86).

²¹ Ebda, S. 80–87.

²² Ebda, S. 96–102.

²³ Ebda, S. 103f.; s. den kurzen Ausschnitt aus seinen Erinnerungen bei Monika Richarz (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Bd. 1: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871*, Stuttgart 1976, S. 342–347, hier S. 346.

1809 in Kassel, weitere 1810 in Braunschweig und Halberstadt, sowie 1811 in Paderborn²⁴. Während dreier Jahre (1810–1813) existierte in Kassel sogar ein staatliches Lehrer- und Rabbinerseminar unter Leitung von Rabbiner Menachem Mendel Steinhardt, ebenfalls das erste dieser Art überhaupt in der jüdischen Geschichte²⁵.

Der Anteil der jüdischen Fächer in diesen Schulen war je nach Orientierung unterschiedlich²⁶: Im traditionalistischen Dessau waren es in der 3. Klasse 15 von 39 Lektionen (38%), in Breslau waren es nur 4 von 27 Wochenstunden (15%). In der staatlichen Schule nach Kasseler Modell waren es in derselben Klasse 14 von 34 Lektionen (41%). Besonders stark wirkte die traditionelle Konzeption im Wolfenbütteler Lehrhaus weiter, dort wurden 24 Lektionen von 54 der Religion (44%) gewidmet. Die bekanntesten Absolventen dieser Schule waren der Begründer der modernen Judaistik, Leopold Zunz (1794–1886)²⁷, und der Begründer der modernen jüdischen Historiographie Isaac Marcus Jost (1763–1860)²⁸. Neben diesem quantitativen Aspekt muß auch ein qualitativer berücksichtigt werden. Ein untrüglicher Indikator für die aufklärerische Tendenz einer jüdischen Schule war der Anteil des Talmudunterrichtes innerhalb der religiösen Fächer. Vom linken Flügel der Reformler wurde er für die jüngeren Jahrgänge ganz abgeschafft und allenfalls auf freiwilliger Basis für ältere Schüler angeboten. Meist war er hier für Lehramts- oder Rabbinatskandidaten gedacht. In der traditionalistischen Konzeption machte der Talmudunterricht neben dem Studium der Bibel einen bedeutenden Anteil aus, war aber im Vergleich zum altjüdischen Cheder (oder „Zimmer-Schule“) an den neuen Instituten doch mit anderen Fächern wie „Sitte“, „Moral“ oder biblischer Geschichte konfrontiert. Weiter bildete die moderne jüdische Schule oft das Experimentierfeld für religiöse Neuerungen. In der Dessauer Schule ist wohl im Jahre 1803 der Ursprung der jüdischen Konfirmation anzusiedeln²⁹. In der Seesener Schule des Hofbankiers Israel Jacobson spielte man im Schulgottesdienst um 1810 schon eine Orgel, hielt erbauliche deutsche Predigten, betete teilweise auf Deutsch

²⁴ Eliav (wie Anm. 18), S. 102–108, 119–126.

²⁵ Das erste, das länger als drei Jahre bestand, befand sich 1829 in Padua, s. Nicolaus Vielmetti, *Das Collegio Rabbinico von Padua*, in: Julius Carlebach (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums*, Darmstadt 1991, S. 23–35; die Debatten in Österreich über eine moderne Rabbinerausbildung begannen allerdings schon 1820, s. S. 24f.

²⁶ Eliav (wie Anm. 18), S. 126–128.

²⁷ *Leopold Zunz. Jude, Deutscher, Europäer. Ein Gelehrtschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde*, hrsg. von Nachum Norbert Glatzer, Tübingen 1964, S. 4.

²⁸ Reuven Michael, *Jost – Der Begründer der modernen jüdischen Historiographie* (hebr.), Jerusalem 1983, S. 4f. Hier war es wiederum Israel Jacobson, der den Besuch des Braunschweiger Gymnasiums für Jost (1809f.) ermöglichte. S. auch Salo W. Baron, *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, S. 240–262; Georg Herlitz, *Three Jewish Historians: I. M. Jost – H. Graetz – E. Täubler*, in: *Year Book IX of the Leo Baeck Institute*, London 1964, S. 69–90; Michael A. Meyer, *Ideas of Jewish History*, Detroit 1987, S. 175–186.

²⁹ Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988, S. 38.

und kürzte die Liturgie. Hier wurden Entwicklungen innerhalb der deutschsprachigen Juden um Jahrzehnte antizipiert³⁰.

Um 1809 existierten somit folgende moderne jüdische Schultypen: private Knabenschulen aufklärerischer und gemäßigt-traditionalistischer Tendenz, jüdisch-christlich gemischte private Schulen und staatliche öffentliche „israelitische“ Volksschulen³¹.

Die erste programmatische Schrift entstand nach der Eröffnung der ersten modernen jüdischen Schule. Naftali Herz Weisel (oder Wessely, 1725–1805) verfaßte von 1782 bis 1784 in vier „Briefen“ seine *Worte des Friedens und der Wahrheit (Diwrei Schalom we Emet)*³². Darin verlangte er die Erlernung von allgemeiner Bildung für Schulkinder, aber auch für den rabbinischen Gelehrten (Talmid Chacham)³³. Sein polemischer Stil und die Kritik an den Gelehrten forderte den Protest traditioneller Rabbiner heraus, schrieb Weisel doch „Aas sei besser, als jeder Gelehrter ohne Allgemeinbildung“³⁴. Die Schrift soll im Zentrum der litauischen Juden, in Wilna, sogar verbrannt worden sein. Seiner Auffassung zufolge sollten sich die Juden genaue Grammatikkenntnisse des Hochdeutschen erwerben, denn „dies würde dem Verdienst und den Geschäften mit den Nichtjuden helfen“. Jüdische Gelehrte könnten zudem aus dem Gedankenaustausch mit christlichen Kollegen nützliche Erkenntnisse für das Verständnis des jüdischen Schrifttums gewinnen. Schulkindern sollte auch die hebräische Grammatik beigebracht werden, doch müsse dies stufenweise geschehen und den individuellen Fähigkeiten angepaßt sein. Nur besonders Begabte sollten Talmud lernen. Er konzipierte ein Programm, das in der Tradition der Philantropisten stand, fühlte sich aber gezwungen, dieses immer wieder pragmatisch-utilitaristisch zu begründen. Nach den Angriffen der Rabbiner aus dem pössischen Lissa³⁵, aus Prag und aus Wilna schreckte er zurück, mäßigte seinen Ton und distanzierte sich vorsichtig von gewissen Positionen³⁶. Um sich abzusichern, suchte er nach rabbinischer Unterstützung und fand diese bei italienischen, nicht bei deutsch- oder jiddisch-sprachigen Rabbinern. Wichtig ist es, Wessely bei aller Kritik am altfrommen Milieu im aufklärerisch-religiösen Kontext zu begreifen.

Wie wirkten sich diese Ideen und Beispiele auf das jüdische Volksschulwesen in Baden und dem Elsaß aus? Gab es Vorläufer staatlich reglementierter Allgemeinbil-

³⁰ Ebda, S. 38.

³¹ Arthur Galliner irrt, wenn er nur das Frankfurter Philantropin als staatlich unterstützte Schule bezeichnet, s. *Year Book III of the Leo Baeck Institute*, London 1958, S. 171.

³² 1. Brief von David Friedländer unter dem Titel „Worte der Wahrheit und des Friedens“ übersetzt, Berlin 1782. Einfacher konsultierbare Auszüge befinden sich bei Paul Mendes-Flohr, *The Jew in the Modern World*, New York 1985, S. 62–67; auf Deutsch s. Julius Höxter, *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur*, Teil 4, Nachdruck, Zürich 1983, S. 160–162.

³³ Eliav (wie Anm. 18), S. 39–51, hier S. 43.

³⁴ „Kol talmid chacham sche' ein bo de' ah, newelah towa himennu“: Diese Stelle erscheint in der Replik des Prager Oberrabbiners Ezechieh Landau, s. Eliav (wie Anm. 18), S. 42, nicht aber in den Quellensammlungen von Höxter und Mendes-Flohr (beide wie Anm. 32).

³⁵ S. die Übersetzung der Replik von Rabbiner David ben Nathan aus Lissa in Mendes-Flohr (wie Anm. 32), S. 67–69.

³⁶ Eliav (wie Anm. 18), S. 48f.

dung? Wie griff der Staat ein? Wo entstanden die ersten jüdischen Volksschulen, und mit welcher Geschwindigkeit breiteten sie sich aus? Wie bildeten sich die Lehramtskandidaten aus? Welche pädagogischen Diskussionen führten sie? Wie war ihre soziale Lage? Am Schluß möchten wir die für Baden und das Elsaß zusammengestellten Angaben vergleichen und die Ursachen für Unterschiede und Gemeinsamkeiten diskutieren.

Das jüdische Schulwesen in Baden

Trotz alteingesessener städtischer Gemeinden spielten die badischen Landjuden eine Vorreiterrolle. Der erste belegte Fall staatlicher Initiative zugunsten einer Allgemeinbildung von Juden geht auf den im markgräflich-badischen Oberamt Höchberg mit Sitz in Emmendingen tätigen Johann Georg Schlosser (1739–1799) zurück³⁷. Er veranlaßte mit den Vorstehern der Gemeinden Ihringen, Emmendingen und Eichstetten den Unterricht im Lesen und Schreiben durch nichtjüdische Lehrer im Jahr 1775, drei Jahre vor der städtischen neuen Schule in Berlin³⁸! Er ordnete dies auch im Bewußtsein an, etwas Neues geschaffen zu haben, nannte er sein Experiment doch „Teutsche Juden Schule“³⁹. Auch die österreichische Regierung des Breisgau ordnete im Oktober 1781 den Schulbesuch von jüdischen Kindern in christlichen Ortsschulen an. Ob und wie lange dies durchgeführt wurde, ist nicht klar⁴⁰. In Karlsruhe wurden die Realschulen für „Judenburschen“ nach Vorschlag des Kirchenrates Tittel 1774 geöffnet. Sie sollten dort „Naturhistorie“ hören dürfen⁴¹. In Karlsruhe wurden 1798/99 jüdische Kinder sechs Stunden in der Woche von einem nichtjüdischen Lehrer in Schreiben, Rechnen, Buchstabieren und Lesen unterrichtet. Anfängliche Widerstände der jüdischen Familienväter wurden überwunden, und sogar Mädchen besuchten auf freiwilliger Basis den Unterricht⁴².

Nur sehr wenige badische Juden qualifizierten sich zu einem Studium. Erst nach 1800 besuchten Juden überhaupt in größerer Zahl Universitäten. Nun standen ih-

³⁷ Adolf Lewin, *Geschichte der badischen Juden*, Karlsruhe 1909, S. 15; Eliav (wie Anm. 18), S. 139.

³⁸ Dies geschah außerhalb der christlichen Schule. Schlosser wollte im Gegensatz zu Basedow entweder keine gemischte Schule oder er sah keine praktische Möglichkeit zur Verwirklichung. Die evangelische Geistlichkeit wandte sich 1775 gegen den allgemeinen Schulbesuch von jüdischen Kindern auf dem Lande, da diese werktags (nicht am Sabbat) von Betteljuden nicht zu unterscheiden seien (s. Lewin (wie Anm. 37), S. 14f.). Ob diese Unterrichtsform länger als 1786, dem Jahr des letzten belegten Berichts existierte, ist nicht bekannt. Jüdische Kinder aus Emmendingen sollen ab 1812 für allgemeine Fächer die christliche Schule besucht haben, s. ebda, S. 218.

³⁹ Ebda, S. 15.

⁴⁰ Ebda, S. 18f.

⁴¹ Stern (wie Anm. 12), S. 44.

⁴² Esther Ramon, *Geschichte der jüdischen Erziehung in Karlsruhe von 1730–1933*, in: Heinz Schmitt (Hrsg.), *Juden in Karlsruhe*, Karlsruhe 1988, S. 301–319, hier S. 302f. Lehrmittel war der *Kleine Kinderfreund*, s. Badisches Generallandesarchiv 357/4218. Es fanden staatliche Prüfungen statt: ein Novum. Die Schule scheint sich aber nicht gehalten zu haben. Um 1814 ist eine bloße Religionsschule belegt, 1817 wird eine jüdische Volksschule neu gegründet.

nen auch andere Fächer als dasjenige der Medizin offen. Um 1809 gibt es einen Beleg für einen badischen Landjuden mit Universitätsbildung⁴³.

Die Haltung des Staates

Mit der Reorganisation der badischen Juden durch die Konstitutionsedikte der Jahre 1808 und 1809, die sich stark am französischen Vorbild orientierten (s. unten), wurde auch das Schulwesen zum ersten Mal in fünf Paragraphen staatlich geregelt⁴⁴. Hofrat Philipp Holzmann hatte schon 1801 gefordert, daß der Staat Einfluß auf die Erziehung der Juden nehme⁴⁵. Die allgemeine Schulpflicht sollte auch für die jüdischen Untertanen gelten, war ihre Religion doch als „vom Staat aufgenommene“ bezeichnet worden. Das bisher existierende private Hauslehrersystem sollte abgeschafft werden. An den Orten, wo keine jüdische Schule organisiert wurde, mußten jüdische Kinder die christlichen Schulen besuchen. Dies scheint ohne größere Konflikte geschehen zu sein, falls die Anordnung wirklich vollzogen wurde⁴⁶. Die städtischen Gymnasien standen Juden nun offen: Für Mannheim ist dies spätestens für das Jahr 1806 belegt⁴⁷. Der Religionsunterricht wurde zur staatlichen Pflicht erklärt⁴⁸. Allgemein sollten „Sittlichkeit, Unterwürfigkeit zum Staat und der bürgerlichen Ordnung“ und die Religion „nach den Grundsätzen Mosis und der Propheten“ (nicht etwa nach der rabbinischen Tradition) gelehrt werden⁴⁹.

Eine Programmatik für konfessionell getrennte Volksschulen in Baden entwickelte Kirchenrat Johann Ludwig Ewald (1747–1822) in einer 1816 erschienenen Schrift⁵⁰. Einerseits sollte die Erziehung der Juden ganz im Sinne einer Berufsumschichtung wirken, was für die Christen seiner Konzeption zufolge nicht notwendig war⁵¹. Zudem seien die allgemeinen Lehrbücher „zum Teil intolerant“, da sie

⁴³ Stern (wie Anm. 12), S. 45. Sein Name lautete David Marx. Er stammte aus dem Oberamt Breisach und hatte zuvor in Erlangen Medizin studiert; zu Erlangen als Studienort für Juden s. Richarz (wie Anm. 3), S. 64f., 120f.

⁴⁴ Eliav (wie Anm. 18), S. 190–192.

⁴⁵ Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, Göttingen 1975, S. 44.

⁴⁶ Ebda, S. 47.

⁴⁷ Joseph Walk (Hrsg.), *Pinkas HaKehilloth. Württemberg-Hohenzollern-Baden*, Jerusalem 1986, S. 377. Der 1809 verstorbene Rabbiner Michael Scheuer wandte sich in einer nicht näher datierten Predigt gegen den Lyceumsbesuch, den er besonders am Sabbat als anstößig empfand, s. Stern (wie Anm. 12), S. 46 und Isaak Unna, Michael Scheuer als Kritiker seiner Zeit, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* (1929), S. 322–328.

⁴⁸ Vorbildwirkung auf Württemberg in Bezug auf die starke Stellung des Staates und den Einfluß christlicher Geistlicher, s. Siegfried Däschler-Seiler, *Die Errichtung jüdischer Volksschulen in Württemberg im 19. Jahrhundert*, Unpubl. Diplomarbeit, Ludwigsburg 1985, S. 83f.

⁴⁹ Lewin (wie Anm. 37), S. 94.

⁵⁰ Johann Ludwig Ewald, *Ideen über die nötige Organisation der Israeliten in christlichen Staaten*, Karlsruhe 1816; betr. Ewald s. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, 3. Aufl., Tübingen 1986, S. 799.

⁵¹ Ebda, S. 39.

anderen Gläubigen die Seligkeit absprechen würden⁵². Texte zum Memorieren oder biblische Geschichten seien oft dem Neuen Testament entliehen, im Fach Singen würden christliche Lieder angestimmt, zudem gäbe es Platzprobleme, da die Ortsschulen nicht hinsichtlich einer Aufnahme jüdischer Kinder gebaut worden seien⁵³. Ewald fand es unredlich, christliche Texte in den Unterricht von Juden „einzuschmuggeln“, und forderte insbesondere einen getrennten Religionsunterricht: Gemischte Schulen seien nicht „rätlich“⁵⁴. Für die Juden sollten „ächte“ Rabbiner zur Verfügung stehen, die weder vom Deismus, noch vom Mosaismus geprägt seien, denn im Grunde wären beide zur Religion indifferent eingestellt⁵⁵. Es scheint dazu nicht im Widerspruch zu stehen, wenn er dazu aufforderte, „liberal denkende“ Lehramtskandidaten bei einer Einstellung zu bevorzugen⁵⁶. Die Lehrer sollten vom Staat besoldet und ein eigenes jüdisches Lehrerseminar errichtet werden⁵⁷. Die Lehrmittel sollte der Staat genau kontrollieren. Sogar Auszüge aus dem Talmud sollten unterrichtet werden⁵⁸. Erst der Nachweis von Bildung qualifiziere Juden zu Bürgerrechten⁵⁹. Als Theologe und Vertreter der badischen politischen Elite befürwortete er im Rahmen der Konzeption des christlichen Staates separate jüdische Schulen. Als besonders geglückte Beispiele verwies er auf drei Landschulen.

Interessanterweise waren es gerade größere *Landgemeinden*, die die ersten „israelitischen“ Volksschulen in Baden eröffneten⁶⁰. Spätestens 1815 ist dies für die südbadischen Orte Gailingen und Randegg sowie für Heidelberg belegt⁶¹. In Randegg mag wohl die Hoffaktoren-Familie Levi-Neumann die Triebkraft gewesen sein, begründeten die Familienmitglieder doch eine Stiftung, durch die 1833 ein fortschrittlicher Ortsrabbiner angestellt wurde⁶². Es ist zu vermuten, daß diese Familie auch Leopold Moos (1795–1866) unterstützte, der vor 1813 die vorgeschriebene allgemeine Bildung im etwa zehn Kilometer entfernten Singen erwor-

⁵² Ebda, S. 45.

⁵³ Ebda, S. 54.

⁵⁴ Ebda, S. 52, 54.

⁵⁵ Ebda, S. 24.

⁵⁶ Ebda, S. 60.

⁵⁷ Ebda, S. 62, 71; auf S. 49 spricht er von aktuellen Plänen in Mannheim.

⁵⁸ Ebda, S. 69.

⁵⁹ Ebda, S. 45.

⁶⁰ Diese Tatsache fiel schon Berthold Rosenthal 1934 auf, s. *Die jüdischen Volksschulen in Baden*, in: *Gedenkbuch* (wie Anm. 12), S. 127–165, hier S. 137. Er selbst war auf dem Land, in Liedolsheim bei Bruchsal aufgewachsen.

⁶¹ Für Randegg wird das Jahr 1810 erwähnt, leider fehlen Belege, s. Samuel Moos, *Geschichte der Juden im Hegaudorf Randegg*, Gottmadingen 1986. Dies würde bedeuten, daß Baden sogar Bayern bei der Gründung jüdischer Volksschulen vorausging, s. Claudia Prestel, *Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1884–1933*, Göttingen 1989, S. 92.

⁶² Moos (wie Anm. 61), S. 46. Hier ist vom Gründungsjahr 1810 die Rede. Leider ist die Darstellung von Moos, die auf seine Zeit in der Emigration in Australien zurückgeht, ungenügend redigiert worden. Es finden sich viele nicht aufgelöste Widersprüche. Archivbelege sucht man trotz einer Bearbeitung durch den Kreisarchivar Franz Götz und Karl Schatz (s. ebda, S. 8) vergeblich.

ben und sich damit für den staatlich anerkannten Schuldienst qualifiziert hatte⁶³. Er war somit einer der ersten modernen jüdischen Lehrer Badens und stammte vom Lande. Vorher waren nach einem Bericht des Oberamtes Rottweil aus dem Jahre 1809 in Randegg vier Hauslehrer tätig gewesen, die von den Eltern der Schulkinder auf privater Basis angestellt wurden. Als Nebenfächer unterrichteten auch diese „jüdisch“ und deutsch Lesen und Schreiben⁶⁴. Dies belegt eine Offenheit der süddeutschen Landjuden zur Mehrheitskultur⁶⁵.

Das jüdische Schulwesen wurde um 1820 der Kontrolle der beiden Kirchensektionen (evangelisch/katholisch) je nach Mehrheitskonfession des Ortes unterstellt⁶⁶. Der 1809 gegründete Oberrat der Israeliten Badens wie auch die Rabbiner wurden von dieser Kontrolle bis 1826 fast ganz und bis nach 1834 teilweise ausgeschaltet. Hohe badische Beamte waren auf Rabbiner nicht gut zu sprechen, d. h. von den jüdenfeindlichen Stereotypen der damaligen evangelischen Theologie geprägt⁶⁷. 1823 hatte der für den Oberrat zuständige Ministerialkommissär Rettig den Rabbinern „Stupidität und Eigensinn“ unterstellt⁶⁸. Der Oberrat begutachtete nur die prinzipielle Befähigung von Lehrern. Der Staat ernannte sie und verwies ungeprüfte nach 1826 des Landes⁶⁹. Die Gehälter hatten die jüdischen Gemeinden selbst zu bezahlen. 1837 wurde eine Verordnung erlassen, die die politischen Gemeinden zwang, an Orten, wo ein Beitrag aus der Gemeindekasse an die Ortsschu-

⁶³ In Singen gab es ein 1788 neben der Kirche eigens errichtetes Schulgebäude. Um 1810 wirkte ein Lehrer namens Helff, dessen Qualifikationen nicht näher bekannt sind. Ob die Abtretung des Ortes an Baden am 2. 10. 1810 in dieser Hinsicht eine Rolle spielte, ist nicht abzuklären, s. F. Sättele, *Geschichte der Stadt Singen am Hohentwiel*, Singen 1910, S. 80, 129. Moos besuchte den Unterricht in Singen nur von Montag bis Freitag und kehrte über Sabbat nach Hause zurück. Nach fünfzigjähriger Diensttätigkeit erhielt Leopold Moos 1863 die „großherzoglich-badische silberne Verdienstmedaille“, s. Moos (wie Anm. 61), S. 52–54, 128; s. auch die neueste Studie von Gisela Roming, *Religiosität und Bildung in jüdischen Landgemeinden*, in: Abraham P. Kustermann u. a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben im Bodenseeraum*, Ostfildern 1994, S. 91–108.

⁶⁴ Ebda, S. 54. Unter „jüdisch“ Lesen und Schreiben sind wohl der jüdisch-deutsche Dialekt und die hebräische Kurrentschrift zu verstehen.

⁶⁵ Richarz (wie Anm. 18), S. 18: Vorbehalte bezüglich des Erlernens lateinischer Buchstaben charakterisierten wohl stärker osteuropäische Juden dieser Zeit. Allerdings gab es auch im Westen ein traditionalistisches Lager, das um 1840 aber nur 15% umfaßte und meist wohl aus älteren Männern bestand, die nur die hebräische Kursive beherrschten, s. weiter unten.

⁶⁶ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 158, 151. An Orten gemischter Konfession wurden beide Geistliche berücksichtigt.

⁶⁷ Ein Beispiel für die damaligen Anschauungen der badischen evangelischen Kirche stellte der einflußreiche Heidelberger Professor Heinrich Eberhard Gottlob Paulus dar, der in seiner Hauszeitschrift *Sophonizon* zwischen 1817 und 1831 jüdenfeindliche Invektiven gegen die talmudische Tradition und die Rabbiner veröffentlichte, die der Forschung bisher weitgehend entgangen sind. Diese orientierte sich nur an seiner Schrift *Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln*, Heidelberg 1831, die eine Replik auf Äußerungen Gabriel Riessers darstellte.

⁶⁸ Lewin (wie Anm. 37), S. 230. Rettig tritt auch in Landtagsdebatten der 1830er Jahre als Judenfeind auf, s. Rürup (wie Anm. 45), S. 56.

⁶⁹ Lewin (wie Anm. 37), S. 217.

le üblich war, dasselbe proportional auch zu Gunsten jüdischer Schulen zu tun⁷⁰. Teilweise wurden jüdische Lokalgemeinden auch von einem Schulfonds des Oberrates unterstützt. An einigen Orten entwickelten sich Konflikte in Bezug auf die Umwidmung religiöser Stiftungen zugunsten der neuen „israelitischen“ Volksschulen⁷¹. Das Ministerium des Inneren veröffentlichte am 26. 1. 1826 Lehrpläne. Zwei Varianten sollten nebeneinander existieren: Für kleine Schulen war nur ein beschränkter Fächerkanon vorgesehen, der im wesentlichen nicht über den Sprachunterricht, Lesen und Schreiben (Deutsch und Hebräisch), Aufsatzschreiben, Rechnen, Religion (Bibel „verbunden mit jüdischer Geschichte“, also kein Talmud und kein Schulchan Aruch), Gesundheitslehre, Naturkunde und -geschichte sowie Singen hinausging. Für „größere Orte“, d.h. in der Folge wohl vor allem städtische und allenfalls größere ländliche Schulen, sollten Französisch, Geographie, sowie für Jungen Handwerk und – „wo möglich“ – allgemeine Geschichte, Mathematik und Zeichnen unterrichtet werden⁷².

Mit der Reorganisation des Oberrates 1826 wurde eine Schulkonferenz geschaffen, die sich monatlich traf und die Einrichtung der Schulen, die Angestellten (Anstellung, Pensionierung) und die Schulbildung (Lehrpläne) beaufsichtigen sollte⁷³. Sie setzte sich aus den weltlichen Mitgliedern des Oberrats, zwei Referenten der Kirchensektionen, einem Rabbiner und dem Ortsältesten von Karlsruhe zusammen. Die Religionskonferenz prüfte die Lehrer in religiösen Fächern, wobei nur die drei rabbinischen Mitglieder stimmberechtigt waren. Rosenthal interpretiert diese Änderung dahingehend, daß zum ersten Mal jüdische Männer in jüdischen Belangen mitwirken durften⁷⁴. Die Inspektoren vor Ort waren aber immer noch christliche Geistliche. Jetzt erst (1826) wurde die Möglichkeit geschaffen, daß jüdische Schulen öffentlich anerkannt werden konnten. Nach 1827 wurden an drei städtischen Orten Rabbiner in den örtlichen allgemeinen Schulvorstand gewählt. Zusätzlich wurde ein lokaler Schulvorstand für die jüdische Schule gegründet, der sich aus dem Inspektor, dem Bürgermeister und dem Synagogenrat zusammensetzte. Auch jetzt sollte der Rabbiner nur den Religionsunterricht kontrollieren. Dies mußte er mit dem weltlichen Synagogenvorstand zusammen tun. Erst 1834 wurde der Oberrat offiziell zur obersten Schulbehörde erklärt⁷⁵. Doch waren christliche Geistliche weiterhin als Inspektoren zugelassen. Sie hatten die Notengebung im jüdischen Religionsunterricht an Gelehrten- und höheren Bürgerschulen zu kontrollieren und dabei auf „Fleiss, Fortschritt und Betragen“ zu achten⁷⁶. Vor allem

⁷⁰ (Naftali) Epstein, *Die Rechtsverhältnisse der öffentlichen israelitischen Schulen im Grossherzogtum Baden*, Karlsruhe 1843, S. 4 (Verordnung vom 1. 5. 1837, § 3).

⁷¹ Beispiele: Karlsruhe um 1818 (Rosenthal [wie Anm. 60], S. 138, 141) und Mannheim (*Pinakas* [wie Anm. 47], S. 377: Ein Teil des Gebäudes der Klaus wurde für die Schule benutzt und 300 fl. aus der Stiftung an die Lehrergehälter bezahlt).

⁷² Rosenthal (wie Anm. 60), S. 145.

⁷³ Ebda, S. 149; Lewin (wie Anm. 37), S. 225–233.

⁷⁴ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 150.

⁷⁵ Epstein (wie Anm. 70), S. 3.

⁷⁶ Ebda, Erlaß vom 5. 8. 1842.

inländische Lehrer sollten an den badisch-jüdischen Schulen wirken⁷⁷. 1832 monierte der Staat, daß zuviel hebräischer Unterricht gepflegt würde. Dieser „würde die Eigentümlichkeiten der Juden fördern und das Zusammenleben behindern“⁷⁸. Seitens des Staates wurde der traditionalistische Charakter der Volksschulen sukzessive eingeschränkt. Nach 1833 wurde der Unterricht im jüdisch-deutschen Dialekt verboten, 1848 wurde das Erlernen der deutsch-jüdischen Kursivschrift abgeschafft⁷⁹. Wie schnell dies verwirklicht wurde, wäre abzuklären. Diese eingehende staatliche Regelung an sich wurde von einem Mitarbeiter der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* als präzedenzlos für Deutschland gewertet⁸⁰.

Trotz dieser zur rabbinischen Tradition negativ eingestellten Politik stieß sich die deutsch-jüdische Orthodoxie nicht weiter daran: Gerade die von Karlsruhe weit entfernten Landschulen Nordbadens ließen dem Lehrer wohl viel Freiraum. So berichtete allem Anschein nach Rabbiner Jacob Löwenstein, einer der führenden Köpfe der badischen Orthodoxie, in der streng-religiösen Zeitschrift *Jeschurun* stolz darüber, daß an den ländlichen Schulen der „Main-Tauber-Gegend“ ausführlich Raschi, ein mittelalterlicher Bibelexeget, und die Bestimmungen des Schulchan Aruch, des aus dem 16. Jahrhundert stammenden maßgeblichen Codex, ausführlich unterrichtet werden. Letzteres war durchaus nicht vorgesehen⁸¹!

Die zwei bekanntesten Promotoren des badischen jüdischen Schulwesens stammten vom Lande. Beide erhielten den Dokortitel der Universität Heidelberg. Diese Qualifikation eines jüdischen Lehrers war in den 1820er respektive 1830er Jahren wohl für ganz Deutschland außerordentlich. Simon Wolff (1789–1860) stammte aus dem hohenzollerschen Hechingen, wo er seine jüdische Ausbildung erhielt, gab es doch dort eine Jeschiwa, eine Talmudhochschule, die bis 1850 funktionierte⁸². Karl Rehfuss (1792–1842) wuchs bei seinem gelehrten Onkel, einem

⁷⁷ Ebda, S. 27 (prov. Verordnung vom 1. 9. 1835).

⁷⁸ Stern (wie Anm. 12), S. 101.

⁷⁹ Der Unterricht im Dialekt war wohl auch auf christlichen Landschulen üblich. Die hochdeutsche Unterrichtssprache wäre demnach eine Besonderheit der jüdischen Schulen gewesen. Inwieweit der Anteil hebräischer Ausdrücke im jüdisch-deutschen Dialekt von Judenfeinden nicht überzeichnet wurde (s. die Zitate bei Rürup (wie Anm. 45), S. 56 und Anm. 124, S. 151), müßten Sprachforscher abklären. Tatsache ist, daß sich schon im 18. Jahrhundert Juden darüber beschwerten, daß ihre Schulkinder das osteuropäische Jiddisch der von dort stammenden Hauslehrer nicht verstehen würden, s. Shohet (wie Anm. 16), S. 42. Wie wenig hebräische Wörter sich in einem privaten Briefwechsel befanden, belegt eindrücklich ein Beleg der Jahre 1812/13 aus dem pfälzischen Otterstadt, s. Berthold Rosenthal, *Hinter der großen Armee*, in: Alfred Hans Kuby (Hrsg.), *Pfälzisches Judentum – Gestern und Heute*, Neustadt a.d. Weinstraße 1992, S. 109–142.

⁸⁰ *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Nr. 9 (1843), S. 127.

⁸¹ *Jeschurun* (1855), S. 108.

⁸² Rosenthal (wie Anm. 60), S. 139f. (Promotion 1814). Im *Pinkas* (wie Anm. 47) ist unklar formuliert, ob vor 1803 die 1770 von Benjamin Diespeck gegründete Jeschiwa noch existierte, s. S. 172. S. dazu die *Autobiographie* Wolffs im Stadtarchiv Mannheim, Bestand Karl-Friedrich-Gymnasium, Zugang 40/1971, Nr. 222: Er lernte dort „Talmud und Hebräisch“ vor 1803, d. h. die Jeschiwa hat schon vorher existiert.

Privatrabbiner, in Schmieheim auf⁸³. Rehfuß besuchte 1807 sogar das weit entfernte, damals international bekannte Institut Pestalozzis im schweizerischen Yverdon, wo er die Grundsätze der Reformpädagogik kennenlernte⁸⁴. Wolff und Rehfuß gehörten der linken Strömung der jüdischen Reformbewegung an, d.h. sie befürworteten deutsche Gebete, das Choralsingen und hielten erbauliche deutsche Predigten. Wolff gehörte als „Prediger⁸⁵ und Lehrer“ sogar zum kurzlebigen Karlsruher „Tempelverein“ der Bankiersfamilie von Haber (1819–1823)⁸⁶, der zu den Vorläufern der jüdisch-liberalen Strömung im deutschen Judentum, neben ähnlichen Gruppen in Hamburg und Berlin gehörte. Rehfuß war der erste Lehrer, der die Konfirmation 1830 in badisch-jüdische Schulen einführte⁸⁷: Die Schule sollte auch hier als Einfallstor für religiöse Neuerungen dienen. Es ist wohl der staatlichen Einflußnahme auf das jüdische Schulwesen zuzuschreiben, daß die beiden Pädagogen als Schuldirektoren, Wolff 1824 für Mannheim und Rehfuß 1822 für Heidelberg, angestellt wurden. Beide waren jahrzehntelang tätig und haben somit einen großen Einfluß auf die Sozialisation der badischen Juden ausgeübt.

Rehfuß hatte weitreichende Pläne und wollte eine moderne jüdische Generation mit einer privaten Schule in Heidelberg erziehen. Diesem Anliegen schloß sich sogar die Universität Heidelberg an und verlieh ihm 1834 den Dokortitel⁸⁸. Rehfuß führte auch eine pädagogische Diskussion mit dem in den 1830er Jahren sehr konservativ eingestellten Oberrat der Israeliten Badens⁸⁹. Der Lehrplan einer Landschule nahe Heidelbergs, die ihm nicht unterstand, erschien ihm unpraktisch, da angeblich von 46 Wochen-Lektionen 31 der Religion gewidmet seien⁹⁰. In der elsässisch-deutschen zweisprachigen Zeitschrift *Régénération* unterzog er das traditionelle Schulwesen einer ätzenden Kritik und stritt sich mit dem Direktor der Rabbinerschule von Metz, dem er eine mangelnde Bereitschaft, allgemeine Fächer lehren zu lassen, unterstellte⁹¹. Wolff arbeitete an einer kurzlebigen privaten jüdischen „Knabenlehranstalt“ in Mannheim (1816–1819) mit⁹². Der Mathematiker Wilhelm Adolf Diesterweg (gest. 1835) ließ sich von Wolff am Mannheimer Lyceum vertreten und stellte ihm ein günstiges Zeugnis aus⁹³. Zu Wolffs großer Ent-

⁸³ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 141.

⁸⁴ Ebda, S. 142.

⁸⁵ Ein typischer Ausdruck der Reform im Judentum.

⁸⁶ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 140.

⁸⁷ Ebda, S. 155f. Die Konfirmation wurde auch in ländlichen Orten in den 1840er Jahren allmählich eingeführt.

⁸⁸ Hans-Martin Mumm, Denket nicht, wir wollen's beim Alten lassen, in: Norbert Giovannini u. a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Heidelberg*, Heidelberg 1992, S. 21–59, hier S. 32f.

⁸⁹ Wohl vor allem die orthodoxen Konferenzrabbiner Jacob A. Ettlinger und Hirsch Traub werden den pädagogischen und religiösen Auffassungen von Rehfuß ferngestanden haben.

⁹⁰ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 145.

⁹¹ Karl Rehfuß, Über Schulanstalt und Schulunterricht, in: *Régénération* (1836), S. 19–22.

⁹² Rosenthal (wie Anm. 60), S. 140. Diesterweg wirkte zwischen 1811 und 1813 in Mannheim und Worms: Ob Wolff ihn zur Zeit seines Studiums vertrat? S. Schneider, Adolf Diesterweg, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 5, Leipzig 1877, S. 150.

⁹³ Ebda, S. 120; [Rabbiner Hayum] Wagner, Nekrolog, in: *Mannheimer Anzeiger*, Nr. 293

täuschung wurde er nicht an Diesterwegs Stelle definitiv angestellt. In seiner 1857 verfaßten Autobiographie weist er darauf hin, daß er dadurch in der Verbreitung seiner modernen Pädagogik eine größere Sicherheit gehabt hätte⁹⁴. Wolff unterrichtete später neben seiner Tätigkeit als Schuldirektor (bis 1856⁹⁵) zugereiste jüdische Schüler vom Lande in deutscher Hochsprache und Allgemeinbildung. Einer seiner prominentesten und einflußreichsten Schüler war der spätere pfälzische Bezirksrabbiner von Landau, Elias Grünebaum (1807–1893), ein Vorkämpfer der Reform im Judentum. Auch Grünebaum war auf dem Lande, im Dorf Münchweiler an der Alsenz (heutige Nordpfalz), aufgewachsen⁹⁶. In einer in Mannheim gedruckten Schrift äußert sich Grünebaum, obwohl dem linken Flügel der Reform zugehörig, durchaus positiv zum Prinzip der jüdischen Schule. Die allgemeinen Schulen, wie auch deren Lehrmittel, erschienen ihm zu sehr nach „dem christlichen Prinzip“ ausgerichtet⁹⁷.

Trotz des staatlichen Einflusses, insbesondere der Kontrollen durch christliche Geistliche, nahmen die jüdischen Gemeinden die Modernisierung des jüdischen Schulwesens positiv auf. 1835, 20 Jahre nach der Gründung der ersten Pionierschulen, finden wir in 33 Orten jüdische Volksschulen⁹⁸. 1842 sind es schon 42 Schulen auf 22.609 Juden⁹⁹, obwohl nun seit sieben Jahren die Zustimmung der politischen Gemeinde vorliegen mußte. Später kamen noch acht öffentliche Schulen hinzu¹⁰⁰. Da benachbarte Gemeinden ihre Kinder ebenfalls schickten, ist davon auszugehen, daß die Mehrheit der badisch-jüdischen Schulkinder bis etwa 1876 die jüdischen Schulen offizieller und inoffizieller Provenienz besuchte¹⁰¹. Meist wiesen diese nur einen Lehrer auf. Nur in Mannheim finden wir vier, in Karlsruhe, Breisach und

(8. 12. 1860), S. 2; s. auch die Unterlagen im Staatsarchiv Mannheim, Bestand Karl-Friedrich-Gymnasium, Zugang 40/1971, Nr. 93 (freundliche Hinweise von Stadtarchivar Friedrich Teutsch).

⁹⁴ Wolff (wie Anm. 82). Daß diese in der eindeutig als Vorlage dienenden handschriftlichen Autobiographie zu findende Tatsache in der offiziellen gedruckten Schulgeschichte des Jahres 1857 von J. P. Behagel weggelassen worden ist, sagt viel über den Umgang dieser Zeit mit der früheren Diskriminierung der Juden aus, s. dessen *Geschichte und Statistik des Lyceums zu Mannheim von der Gründung desselben im Jahr 1807 bis Herbst 1857*, Mannheim 1857, S. 60f.

⁹⁵ Pinkas (wie Anm. 47), S. 377: Die Angabe hier (1856) ist nach obiger Quelle zu korrigieren.

⁹⁶ Uri R. Kaufmann, Zu den geistigen Kämpfen unter den pfälzischen Juden: Die Position des Bezirksrabbiners Elias Grünebaum (1807–1893), in: *Pfälzisches Judentum* (wie Anm. 79), S. 25–32, hier S. 25 und Anm. 2, S. 31.

⁹⁷ (Elias Grünebaum), *Zustände und Kämpfe der Juden mit besonderer Berücksichtigung der bayerischen Rheinpfalz*, Mannheim 1843, S. 57. Er stellt unter den pfälzischen Landjuden besonderen Eifer hinsichtlich der Gründung eigener Schulen fest. Sie seien in dieser Hinsicht zu mehr Opfern bereit als die christlichen Bauern, s. S. 58f.

⁹⁸ Epstein (wie Anm. 70), S. 37; Rosenthal (wie Anm. 60), S. 134; Rürup (wie Anm. 45), S. 54, nennt die Zahl von 35 Schulen.

⁹⁹ Pinkas (wie Anm. 47), S. 179.

¹⁰⁰ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 154.

¹⁰¹ Für den Unterrheinkreis sind noch 1843 in neun Orten solche inoffiziellen Privatschulen belegt, ebda, S. 154.

Gailingen drei, in Heidelberg zwei Lehrer. Gerade für die kleineren Landgemeinden bedeutete die Errichtung einer Schule große Auslagen.

Der Status des badisch-jüdischen Lehrers

Das Gehalt eines Lehrers sollte zwischen 150 und 450 Gulden betragen¹⁰². Räumlichkeiten mußten gefunden oder neu gebaut werden, Lehrmaterial angeschafft und der Lehrer meist ohne große Beihilfe des Oberrates und schon gar nicht der politischen Gemeinde entlohnt werden¹⁰³. Erst 1837 wurde eine Bestimmung erlassen, wonach in Orten mit jüdischen Schulen jüdische Familienväter nicht auch noch zum Unterhalt der christlichen Ortsschule herangezogen werden dürften, wie dies anscheinend vorher üblich war: Die Rechte der jüdischen Gemeinden seien zu „wahren“¹⁰⁴. Die Entlohnung für den Lehrer war meist kärglich¹⁰⁵. Auch er mußte, wie sein christlicher Kollege, einen Nebenverdienst suchen. Oft diente er als Vorbeter und Kultusbeamter, in kleineren Orten übte er wohl noch lange auch das nicht sonderlich prestigieöse Amt des Schächters, des Koscher-Schlächters, aus. Letzteres wurde von der Regierung gar nicht gerne gesehen – ein Verbot erfolgte am 11. 2. 1824¹⁰⁶ –, doch waren die Bedürfnisse der Wirklichkeit oft stärker als Konzepte von Karlsruher Amtsstuben. Ein jüdischer Lehrer hatte kaum Anspruch auf Brennholz aus den Gemeindewaldungen: Der Gemeindebesitz sollte Juden gerade in Baden bis nach ihrer Gleichberechtigung im Jahr 1862 verwehrt bleiben, obwohl Lehrer als staatlich geprüfte Amtsträger schon vorher Anspruch darauf hatten. Ein Konflikt im Dorf Neudenstein wurde zum Anlaß einer weiteren Oberratsbestimmung des Jahres 1841¹⁰⁷. Christliche Dorflehrer bekamen oft Pflanzbeete zugesprochen. Auch dies war bei jüdischen Gemeinden kaum der Fall. Gerade in den Landgemeinden stellte die Zuwendung von Naturalien eine weitere Möglichkeit der Unterstützung einer Schule dar. Der Dorflehrer wurde von sich jeweils abwechselnden Familien zum Mittagessen eingeladen. Die Einrichtung dieses „Wandertischs“ erschien dem Oberrat 1839 unvereinbar mit der „gebührenden Achtung und der Selbständigkeit“ der Lehrer zu sein¹⁰⁸. Sie sollte aufgehoben werden, auch

¹⁰² Ebda, S. 152. Bei Sättele (wie Anm. 63), S. 130, erhält ein christlicher Hauptlehrer in Singen 450 Gulden, ein Unterlehrer 290fl.

¹⁰³ 1834 wurde der israelitische Schulfonds geschaffen, s. Siegfried Wolff, *Das Recht der israelitischen Religionsgemeinschaft des Großherzogtums Baden*, Karlsruhe 1913, S. 35.

¹⁰⁴ Epstein (wie Anm. 70), S. 10.

¹⁰⁵ S. die allgemeine Hypothese von Jochanan Ginat, *The Jewish Teacher in Germany*, in: *Year Book XIX of the Leo Baeck Institute*, London 1974, S. 71–75, hier S. 71f. (leider ohne Belege). Eine Jeremiade verfaßte der Lehrer Lion Wolff, *50 Jahre Lebenserfahrungen eines jüdischen Lehrers und Schriftstellers*, Leipzig 1919. Seine in Baden verbrachte Zeit schätzte er allerdings positiv ein.

¹⁰⁶ Lewin (wie Anm. 37), S. 215.

¹⁰⁷ Epstein (wie Anm. 70), S. 43f. (Beschluß Schulkonferenz Nr. 184 vom 29. 4. 1841).

¹⁰⁸ Ebda, S. 30 (Beschluß Nr. 10.968 vom 11. 10. 1839). Ausnahmen waren nur im „dringendsten“ Notfall gestattet.

wenn der betroffene Lehrer damit einverstanden war. Andererseits hatte der jüdische Lehrer wohl weniger Kinder zu betreuen als der christliche. Teilweise beschritt man den Weg der Selbsthilfe: 1839 wurde eine Witwen- und Waisenkasse für badisch-jüdische Lehrer gegründet¹⁰⁹. Es soll auch vorgekommen sein, daß in kleinen Gemeinden die Vorsteher nicht bereit waren, ein staatlich reguliertes Volksschullehrer-Gehalt zu bezahlen. Sie waren nur bereit, das geringere frei festzusetzende Entgelt für einen Religionslehrer aufzubringen, verlangten aber dennoch den Unterricht allgemeiner Fächer¹¹⁰. Diese „Privatschulen“ waren bis in die 1840er Jahre noch verbreitet¹¹¹. Die gesellschaftliche Situation war keine einfache, da der Lehrer sich mit dem Synagogenrat gut verstehen mußte und den bis 1836 sehr konservativen badischen Konferenzrabbinern nicht als Neuerer auffallen durfte¹¹².

Lehrerbildung

Die höhere jüdische Bildung, d.h. beispielsweise die jüdischen Fächer für Lehrer- und Rabbinatskandidaten, wurde vom badischen Staat weder reglementiert noch unterstützt. Zwar waren jüdische Studenten schon 1823 am evangelischen Lehrerseminar Karlsruhe, allerdings unter zuerst diskriminierenden Umständen (hinter separaten „Judenbänken“)¹¹³, zugelassen, doch ein Dozent für jüdische Fächer sollte erst nach dem Abschluß der Emanzipation (1862/72) angestellt werden. Auf quasi privater Basis erteilte der von einer jüdischen Stiftung bezahlte Rabbinatskandidat Elias Willstätter Unterricht¹¹⁴.

Man kann mit Recht vermuten, daß hier private Lernkreise diese Lücke füllten. Neben dem Karlsruher Landrabbiner Ascher Löw (gest. 1837), existierten „Klausen“ (private Lehrhäuser, die meist durch Stiftungen finanziert wurden) in Mannheim und Karlsruhe, die über weithin bekannte Lehrer verfügten¹¹⁵. Aus der

¹⁰⁹ Ebda, S. 15–20; Rosenthal (wie Anm. 60), S. 152. Wir finden keine Belege für einen badisch-jüdischen Lehrerverein. Ob die Verbote der allgemeinen Vereine, z.B. 1832 in Bayern, abschreckend wirkten? S. Wehler (wie Anm. 6), S. 490.

¹¹⁰ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 154.

¹¹¹ Ebda.

¹¹² Lewin (wie Anm. 37), S. 230. Der von 1826–1836 als „Konferenzrabbiner“ des badischen Oberrates amtierende Jacob Aaron Ettlinger gehörte schon vor 1819 zum Lernkreis von Abraham Bing (tätig bis 1839) in Würzburg, s. Judith Bleich, *Jacob Aron Ettlinger. His Life and Works. The Emergence of Modern Orthodoxy in Germany*, New York 1974, S. 9f.; Richarz (wie Anm. 3), S. 116–118.

¹¹³ *Israelit*, Nr. 4 (1866), Bericht vom 24.1., S. 65; Rosenthal wußte davon nichts oder diese Tatsache paßte nicht in sein Geschichtsbild, s. Rosenthal (wie Anm. 60), S. 143. Direktor war der Pietist Dr. Wilhelm Stern.

¹¹⁴ Ebda, S. 143.

¹¹⁵ S. den Bericht in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Nr. 49 (1843), S. 721–723 über die Mannheimer Klaus, an der 1843 zehn Gelehrte studiert haben sollen. Sie wurde vom Korrespondenten als „reich dotierte“ Stiftung im gesamtdeutschen Kontext bezeichnet. Zu Karlsruhe (ab 1774), s. *Pinkas* (wie Anm. 47), S. 445; Marie Salaba, Soziale Lage der Karlsruher Juden im 18. und

Schweiz und dem Elsaß reisten Schüler noch in den 1830er Jahren an¹¹⁶. Der vom elsässischen Dorf Jungholtz stammende spätere langamtierende Bruchsaler Rabbiner (1819–1847) Elias Präger galt in Mannheim um 1790 als der erste Bachur (Talmudhochschulstudent), der über weltliche Kenntnisse verfügte¹¹⁷. Besonders wichtig war später der Mannheimer „Klausprimator“ Jacob Aaron Ettlinger, der während einer Spanne von elf Jahren (1825–1836) eine intensive Lehrtätigkeit entfaltete und zum führenden Kopf der deutsch-jüdischen Neo-Orthodoxie wurde¹¹⁸. Neben so berühmten Studenten wie 1829 Samson Raphael Hirsch¹¹⁹ werden viele Rabbinats- und Lehrerkandidaten von ihm Unterricht erhalten haben. Für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts soll auch die Jeschiwa von Rabbiner Daniel Jacob Rothenburger (gest. 1846) im nordbadischen Bödighheim bei Buchen angesehen gewesen sein¹²⁰.

Der jüdische Lehrer hatte den üblichen Kursus für Volksschullehrer zu absolvieren. Dieser dauerte zwei Jahre. Anschließend wurde er von der christlichen Schulkonferenz geprüft und vom Oberrat ernannt¹²¹.

Badisch-jüdische Autoren betätigten sich prominent als Schulbuchautoren. Ein wichtiges Thema historischer Lehrbücher war die noch fehlende Gleichberechtigung der Juden in Baden. Der Karlsruher „Rabbinatskandidat und Prediger“ Ephraim Willstätter stellte dies sehr ins Zentrum seines Buches¹²². Die Widmung

19. Jahrhundert. Wohlfahrtseinrichtungen und Stiftungswesen, in: Schmitt (wie Anm. 42), S. 273–295, hier S. 287f.: Zu den Aufgaben des Stiftungsrabbiners gehörte der Religionsunterricht für 6–8 arme Kinder.

¹¹⁶ Betr. Marcus Getsch Dreifus, s. Augusta Weldler-Steinberg, posthum hrsg. von Florence Guggenheim, *Geschichte der Juden in der Schweiz*, Bd. 1, Zürich 1966, S. 182; Uri R. Kaufmann, Ein schweizerisch-jüdisches Leben für moderne Bildung und Emanzipation. M. G. Dreifus (1812–1877) aus Endingen, in: Kustermann (wie Anm. 63), S. 109–132, hier S. 109.

¹¹⁷ *Univers Israélite* (1847), S. 216f. Auch hier war es eine vermögende und wohl aufklärerisch eingestellte Familie, die Nauens, die den Studenten förderte. Ein weiterer Beleg für die frühen Anfänge der jüdischen Aufklärung in Mannheim findet sich in den leider nicht genauer datierten Predigten von Rabbiner Michael Scheuer, Stern (wie Anm. 12), S. 45 (Klage über die Äußerungen Michael Sinzheimers).

¹¹⁸ Bleich (wie Anm. 112), S. 22–32.

¹¹⁹ Ebda, S. 26.

¹²⁰ *Treuer Zionswächter* (Altona), Nr. 23 (9. 6. 1846), S. 197–199 (Nekrolog). Nach diesem war die Jeschiwa „über Deutschland hinaus“ bekannt, s. auch die *Archives Israélites* (1846), S. 476f. Rothenburger war an der Talmudhochschule in Metz ein Studienkollege des Oberlandrabbiners von Karlsruhe, Ascher Löw (gest. 1837). Nach den Erinnerungen von Max Eschelbacher (*Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher, 1848–1916*, Leo Baeck Institute, New York, Memoiren-Sammlung ME 8, S. 2, Typoskript) war diese Jeschiwa „weithin“ berühmt. Die besten Köpfe unter den jungen Juden „in diesem Teile Süddeutschlands“ hätten dort „Gemara, Schulchan Aruch, Midrasch und Kabbalah“ gelernt.

¹²¹ Lewin (wie Anm. 37), S. 230.

¹²² Ephraim Willstätter, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes ... für die ersten Klassen der israelitischen Elementarschulen und zum Selbststudium bearbeitet*, Karlsruhe 1836, S. IX, XVI, XVIII, S. 188: ein „naturwidriger“ Zustand für die Juden in Frankreich vor der Revolution; Interventionen Frankreichs zu Gunsten der Gleichberechtigung: S. 192–195; Aufzählen von Teilschrittchen

an den Oberrat verlieh dem Schulbuch offiziellen Charakter. Willstätter weist auf die Bürgertugenden und -pflichten hin und fordert Anhänglichkeit an Fürst und Vaterland¹²³. Diese Konzeption läßt sich nur auf dem Hintergrund der Anwürfe seitens der Redner der 2. Kammer des badischen Landtags verstehen. Man meint, eine direkte Replik auf den früher erwähnten Heidelberger Theologen¹²⁴ zu vernennen, wenn Willstätter die Juden nur als Gottesvolk gelten läßt: im „weltlichen Verkehr“ seien sie weder ein Volk, noch eine Nation¹²⁵. Die badischen Juden hätten kein anderes Vaterland und teilten Sprache, Gesetze, Luft und Boden und die Loyalität zum Fürstenhaus mit allen anderen Untertanen¹²⁶. Besonderes Lob spendet Willstätter dem französischen Konsistorialsystem, aber auch dem badisch-jüdischen Schulwesen¹²⁷. Hier seien der jüdisch-deutsche Dialekt und „polnische“ Erzieher entfernt und die Lehrer fachgemäß ausgebildet worden¹²⁸.

Die Phase des badischen jüdischen Volksschulwesens im 19. Jahrhundert endet mit der Einführung von Simultanschulen 1876. Es waren nun städtische – nicht ländliche – Gemeinden, die die Initiative zu gemischten Schulen ergriffen (z.B. Mannheim 1870)¹²⁹. Es wäre sehr interessant, die Reaktion der Landgemeinden auf diesen Schritt kennenzulernen. Doch kann dies nicht im Bereich dieses Aufsatzes liegen. Im ländlichen Bereich hatte seit der Erteilung der Freizügigkeit 1862 eine Abwanderung eingesetzt, die den Erhalt eigener Schulen immer mehr erschwerte.

Die Verhältnisse im Elsaß

Vorbild für den badischen Oberrat war, wie erwähnt, das französische Konsistorialsystem. Die eher weltlich eingestellten Notabeln dominierten die *consistoires* (seit 1808) und prägten die innerjüdische Politik im 19. Jahrhundert¹³⁰. Allerdings

in Baden: S. 203–205; Auszüge aus der Einleitung wurden in der Elsässer Zeitschrift *Régénération* abgedruckt, s. dort 1836, S. 299f.

¹²³ Willstätter (wie Anm. 122), S. XII f. (Einleitung).

¹²⁴ Paulus (wie Anm. 67); s. Rürup (wie Anm. 45), S. 56f.

¹²⁵ Willstätter (wie Anm. 122), S. XVIII.

¹²⁶ Ebda, S. XVI.

¹²⁷ Ebda, S. 192, 196, 207: Der Oberrat der Israeliten Badens wird als Vorbild für andere jüdische Religionsgemeinschaften gepriesen.

¹²⁸ Ebda, S. 228.

¹²⁹ Rosenthal (wie Anm. 60), S. 158.

¹³⁰ Simon Schwarzfuchs, *Du Juif à l'Israélite. Histoire d'une mutation 1770–1870*, Paris 1989; zur Entstehung der *consistoires* s. ders., *Napoleon and the Jews*, London 1979, S. 130–194. Zwei nützliche historiographische Überblicke verfaßte der Pariser Archivar Georges Weill, *French Jewish Historiography*, in: Frances Malino (Hrsg.), *The Jews in Modern France*, Hanover 1985, S. 313–327, und ders., *Les Juifs d'Alsace: Cent ans d'historiographie*, in: *Revue des Études Juives* (Paris) 139 (1980), S. 81–108. Für die Geschichte der *consistoires* zentral ist das Buch von Phyllis Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry*, Hanover 1977. Widerstände gegen die erreichte Gleichberechtigung im Elsaß belegt eindrücklich David Feuerwerker, *L'Émancipation des Juifs en France*, Paris 1976. Wertvolles sozialgeschichtliches Material hat Paula Hyman, *The Emancipation of the Jews of*

galten die Juden des Oberelsaß als besonders konservativ. Der französische Zentralismus herrschte auch innerhalb der Départements-Konsistorien. Es gab keine Synagogenvorstände in Frankreich, nur eine „Verwaltungskommission“ (*commission administrative*). Die Verbindung zum *consistoire* schuf der *commissaire surveillant*, der von diesem ernannt wurde. Es entwickelten sich Konflikte zwischen konservativen Gemeindegliedern und fortschrittlicheren *commissaires surveillants*, seltener gab es den umgekehrten Fall. Doch ist noch zu wenig erforscht, inwieweit die Konsistoriumsmitglieder trotz ihrer Kompetenzen den Ausgleich mit der ländlichen jüdischen Oberschicht suchten, der sie gerade im Elsaß entstammten, und so doch ein zumindest „inoffizieller“ Synagogenvorstand mit gewissem lokalem Einfluß bestand. Alexandre Weill, ein 1811 in einem unterelsässischen Dorf geborener französischer Literat, verwendet in seinen Jugenderinnerungen durchweg den Begriff *commune*, wenn er die damalige ländliche jüdische Gemeinde beschreibt¹³¹. Seitens der Regierung bestand zwar 1812 der Wunsch, jüdische Schulen einzurichten, doch sollte dies auf Kosten der jüdischen Gemeinden, ohne staatliche Unterstützung, entstehen¹³².

Im lothringischen Metz, dem einzigen älteren urbanen jüdischen Zentrum, entstand eine eigene Schule im Jahr 1818, doch wurde dieses Vorbild im Elsaß, außer im selben Jahr in Straßburg, kaum nachgeahmt¹³³. Die auf die 1790er Jahre zurückgehenden Erinnerungen eines jüdischen Hausierers aus Lothringen besagen, daß in den dortigen Dörfern kaum Bücher und keine Zeitung verbreitet waren: Allgemeine Bildung war im ländlichen Gebiet Lothringens bei Juden *und* Christen kaum vorhanden¹³⁴. Dies sollte sich sehr stark in den Jahrzehnten darauf verändern. Schon um 1808 ist der allgemeine Schulbesuch im Elsaß belegt. Allerdings besuchten nur zehn Prozent der jüdischen Kinder in diesem Jahr öffentliche Schulen¹³⁵. Die große Mehrheit scheint allenfalls nach dem privaten Cheder-System unterrichtet worden zu sein. Zumindest im Bezug auf die Beherrschung der lateinischen Buchstaben gab es Analphabeten unter Juden. Alexandre Weill beschreibt anschaulich die Schulverhältnisse der Zeit nach 1815, als im Dorf Schirrhofen sechs vermögendere Familien einen Lehrer anstellten, der Hochdeutsch und Französisch beherrschte¹³⁶. Dieser stand im Gegensatz zu den zwei weiteren Privatlehrern, von denen einer nur hebräische Buchstaben lesen konnte und vom konservativen Lager begünstigt wur-

Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century, New Haven 1991, erarbeitet.

¹³¹ Alexandre Weill, *Histoire de ma Jeunesse*, Bd. 1, Paris 1870, passim.

¹³² Schwarzfuchs, *Napoleon* (wie Anm. 130), S. 137f.

¹³³ Jay Berkovitz, *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth Century France*, Detroit 1989, S. 156, 158. Vorbild für Straßburg sollen Metz und Bordeaux gewesen sein, s. Leo Baeck Institute, New York: Alsace-Lorraine Collection V 7/8, fol. 745r.; s. den Überblick in *Archives Israélites* (1848), S. 610.

¹³⁴ Gerade Hausierern ist durch ihre berufsbedingte Vertrautheit mit ländlichen Verhältnissen Authentizität zuzubilligen, s. *Mémoires d'un colporteur juif, écrits par lui-même*, in: *Archives Israélites* (1842), S. 686–691, hier S. 688.

¹³⁵ Berkovitz (wie Anm. 133), S. 151.

¹³⁶ Weill (wie Anm. 131), S. 34.

de. Dies stellt die m.E. früheste Quelle für den „Kulturkampf“ um die Erziehung der Juden auf dem Lande dar. Hier sei darauf hingewiesen, daß auf dem Lande eine geographisch faßbare „Demarkationslinie“ zwischen der jüdischen und der christlichen Schuljugend existierte¹³⁷. Die jüdischen Knaben unterschieden sich von den Katholiken durch ihre Mützen. Trotzdem flirtete Alexandre Weill als Schüler um 1820 mit einem katholischen Mädchen. Er wertete ihre Zuneigung deshalb besonders hoch, weil sie sich in einen Gegensatz zu ihrer Mutter stellte. Die gesellschaftlichen Barrieren scheinen in dieser Alterskohorte sogar im Dorf nicht so hoch gewesen zu sein, wie man gemeinhin annimmt. Das Verhältnis von Juden und Christen auf dem Lande muß deshalb sehr differenziert gesehen werden: Kollektive Gegenüberstellungen konnten gerade auf dem Lande durch nachbarschaftliche Beziehungen individuell überwunden werden. Zudem waren die religiösen *rites de passage* gerade auf dem Dorf ein gemeinsamer Anlaß für Juden und Christen: Bei der 1811 erfolgten Beschneidung Alexandre Weills waren alle Dorfeinwohner anwesend, und der Priester sprach sogar einen Segensspruch¹³⁸.

Im Bezug auf höhere Schulbildung weisen Notabeln aus dem Oberelsaß 1824 darauf hin, daß jüdische Schüler die *collèges* besuchen und sich auch in der Armee ausbilden lassen¹³⁹. 1826 wurde das *consistoire* des Oberelsaß vom Präfekten gerügt, weil es bezüglich der Gründung moderner Schulen untätig geblieben war. In der Tat gab es in diesem Jahr am Hauptort des Départements in Colmar nicht einmal eine jüdische Schule¹⁴⁰. Nach einem Bericht von 1826 gab es im Unterelsaß an sechs Orten, darunter vier Dörfern respektive Landstädtchen, jüdische Schulen. Dies ist in Anbetracht von etwa 14.000 dort wohnenden Juden eine geringe Zahl. Im Oberelsaß sind es in den Jahren 1828 bis 1831 nur vier¹⁴¹. Die Straßburger jüdische Schule erfaßte 1831 gerade 60 Schüler. Ein großer Teil der städtisch-jüdischen Familien schickte die Kinder entweder in die allgemeinen Schulen oder begnügte sich immer noch mit dem Hauslehrersystem. Mit der Gleichberechtigung des Kultus 1831 und dem Guizot-Gesetz vom 28. 6. 1833 wurden die finanziellen Verhältnisse der Schulen neu geregelt¹⁴². Jüdische Gemeinden, die mehr als 200 Personen zählten, sollten nun eine eigene Schule gründen. Der Staat, der jeweilige *conseil général* des Départements und die politischen Gemeinden sollten Beiträge zu dem jüdischen Schulwesen analog zu den anderen leisten. Ein Teil der Elsässer Meinungs-
presse sprach sich für separate jüdische Schulen aus: Die soziale Verschmelzung

¹³⁷ Ebda, S. 90. Der militärische Terminus stammt von Weill.

¹³⁸ Ebda, S. 47, 37, 25.

¹³⁹ Gedruckte Petition mit dem Titel: *A Son Excellence Monseigneur le Ministre secrétaire d'État*, Colmar 1824, S. 35.

¹⁴⁰ Es existierten 1827 allerdings Pläne dazu, s. Leo Baeck Institute, New York: *Alsace-Lorraine Collection V 7/8*, fol. 994r.: 24 Familien planten, einen Lehrer für 800,- Francs anzustellen. Er sollte zwei Sprachen, wohl Deutsch und Französisch, unterrichten.

¹⁴¹ Ebda, fol. 1139v. (26. 10. 1828: Die Zuwendung von 1725,- Francs kann kaum vier Lehrergehältern entsprochen haben), fol. 1195r. (1829), fol. 1199r. (1831).

¹⁴² Jean Tulard, *Frankreich im Zeitalter der Revolutionen*, Stuttgart 1989, S. 404f.

durch ein gemischtes Schulwesen sei ein Hirngespinnst¹⁴³. Auch der konservative Publizist Simon Bloch, der ein modernes Schulsystem mit allgemeinbildenden Fächern vehement befürwortete und die alten Chederschulen scharf verurteilte, sprach sich für getrennte Schulen aus¹⁴⁴. Er benutzte ein Zitat Meir Islers, um eine „Veredlung der Eigentümlichkeiten“ zu fordern. Bloch fügte hinzu, daß Lehrer, Lehrmittel und der Unterricht in den christlichen Schulen als Mittelpunkt die christliche Religion hätten¹⁴⁵. Die Entfernung jüdischer Schüler während des Religionsunterrichts böte zu vielen Fragen Anlaß, denen die Schüler nicht gewachsen seien. Er distanzierte sich von der platten Verstandesreligion und befürwortete das Element des Gemüts. Zudem ging Bloch von einem latenten Judenhaß bei christlichen Lehrern und Schülern aus¹⁴⁶. Zusätzlich befürchtete er missionarische Bestrebungen christlicher Lehrer.

Es ist ein Desiderat, die damals gebräuchlichen Lehrmittel mit „jüdischen Augen“ zu sichten. Sogar in dem nach 1830 durch die Liberalen geprägten schweizerischen Kanton Aargau, wo man ein eher säkular geprägtes Schulsystem wie im liberalen Frankreich erwarten würde, verfaßte der Seminardirektor und spätere Parlamentarier (ab 1856 sogar Regierungsmitglied) Augustin Keller christlich geprägte Lesebücher. Eine Buchstabierübung im allgemeinen *Lehr- und Lesebüchlein*, das vom Kleinen Rat (Regierung) des Kantons Aargau für den Unterricht in den Gemeindeschulen bestimmt wurde, handelt davon, daß die Juden Jesus gekreuzigt hätten¹⁴⁷. So findet sich in seiner „Anleitung zum katechetischen Unterricht, verbunden mit einem sprachlichen Lesebuch für die verschiedenen Stufen der Volksschule“ eine Erzählung von Guido Görres (1805–1852) über den Ewigen Juden, die die klassischen judenfeindlichen Stereotypen der älteren christlichen Theologie beinhaltet¹⁴⁸. An anderer Stelle sind „Schweizergenossen“ mit „Christenbrüdern“ gleichgesetzt¹⁴⁹. Daneben finden sich Stellen, die Kinder mahnen, Juden als Menschen zu betrachten, die Anspruch darauf hätten, vom Feuertod gerettet zu werden¹⁵⁰.

¹⁴³ S. den Bericht in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Nr. 26 (1843), S. 512f.; Zitat aus „L'Alsace“.

¹⁴⁴ (Simon Bloch), Über Schulanstalt und Religionsunterricht, in: *Régénération* (1836), S. 19–23, hier S. 21. Die Schulen alten Typs bezeichnet er als „eng, finster und schmutzig“. Die Gesinnung der Lehrer sei ebenfalls „schmutzig“, ebda, S. 19f. Diese Äußerungen haben deshalb eine zusätzliche Bedeutung, da ihr Verfasser später das konservative Organ *Univers Israélite* begründete, also kein „Progressiver“ war. Zudem sprach er aus Berufserfahrung, wirkte er doch zuvor als Lehrer im unterelsässischen Reichshoffen, vgl. *Nouveau Dictionnaire de Biographie Alsacienne*, Bd. 1, Strasbourg 1983, S. 258f.

¹⁴⁵ Bloch (wie Anm. 144), S. 22.

¹⁴⁶ Ebda.

¹⁴⁷ *Lehr- und Lesebüchlein*, vom Kleinen Rat (für die Gemeindeschulen) bestimmt, Sarmenstorf 1837, S. 44.

¹⁴⁸ Bd. 2, Aarau 1850, S. 332–334 (effektivvoll am Schluß des Bandes plaziert).

¹⁴⁹ Bd. 1, Aarau 1850, S. 55.

¹⁵⁰ Ebda, S. 167 (verfaßt von A. Keller selbst; er scheint diese Aufforderung als notwendig erachtet zu haben).

Politische Gremien lehnten aus fiskalischen Interessen jüdische Schulen ab. Auf dem Lande war der Kampf um die öffentliche Anerkennung von jüdischen Schulen sehr hart. Begrenztere Ressourcen als in den Städten mögen bei den Erwägungen eine Rolle gespielt haben. In den 1840er Jahren wird von ländlicher (nichtjüdischer) Opposition im *Univers Israélite*, fünfzig Jahre nach der Emanzipation der französischen Juden, berichtet¹⁵¹. So weigerte sich der Gemeinderat von Hegenheim, dem israelitischen Lehrer Brennholz aus den Gemeindewaldungen zu bewilligen, und war nur bereit, zweihundert Francs zu den Aufwendungen der Schule zu bezahlen, obwohl die Juden über vierzig Prozent der Steuerzahler des Ortes ausmachten¹⁵².

Erst 1844 wurde die Kontrolle des Religionsunterrichtes – nicht diejenige der weltlichen Fächer – ins Pflichtenheft des französischen Rabbiners aufgenommen¹⁵³.

1833 war die Zahl der Schulen im Elsaß auf 23 gestiegen, in Anbetracht von rund 4000 Kindern im Schulalter eine kleine Zahl¹⁵⁴. Dies ist auch der Eindruck von Zeitgenossen¹⁵⁵. Von diesen Schulen galten elf als „offizielle“, acht als geheime und daher illegale, sowie vier als zweifelhafte. Nur gerade zwei Lehrer hatten 1833 eine amtliche Lizenz für den Unterricht¹⁵⁶. 1846 nahm die Zahl der Schulen weiter zu: Im Unterelsaß sind nun 18, 1854 schon 28 „öffentliche“ Schulen in Gemeinden mit über 200 Personen belegt. Zu letzteren kamen sieben nicht staatlich anerkannte. In jüdischen Gemeinden unter 200 Personen waren ebenfalls 1854 vier öffentliche und 19 private Schulen entstanden. Hier zeigt sich noch einmal die ausgesprochen niedrige Anerkennungsrate für kleine Landschulen. In den somit 58 Schulen wird wohl ein großer Teil der Schulkinder aus den rund hundert jüdischen Gemeinden des Unterelsaß unterrichtet worden sein. Das Oberelsaß war im Vergleich zur kleineren jüdischen Bevölkerungszahl (nur 60% der Juden des Unterelsaß) zurückhaltender: 1851 sind 29 Schulen auf 34 Gemeinden mit über 200 Personen belegt. Nur vier waren anerkannt worden. Sogar im Hauptort Colmar mußten die Vorsteher der Gemeinde (*commission administrative*) dafür kämpfen, bis die jüdische Schule 1853 als öffentliche anerkannt wurde¹⁵⁷. Während in den größeren jüdi-

¹⁵¹ *Univers Israélite* (1844), S. 264–267. Schon 1837 monierte Bloch, daß ein Zuschuß von politischen Gemeinden zu jüdischen Schulen kaum zu erhalten sei. Die Kommunen möchten die Juden am Fortschritt hindern, s. *Régénération* (1837), S. 21.

¹⁵² *Ami des Israélites* (1847), S. 261.

¹⁵³ Die früheren Bestimmungen, beispielsweise das kaiserliche Dekret vom 10. 12. 1806, erwähnen die Funktion in einem (zukünftigen) jüdischen Schulwesen nicht, s. Roger Berg, *Histoire du rabbinat français*, Paris 1992, S. 213–217.

¹⁵⁴ Hyman (wie Anm. 130), S. 102.

¹⁵⁵ Bloch (wie Anm. 151), S. 20.

¹⁵⁶ Hyman (wie Anm. 130), S. 102f. (dies betraf die Schulen von Hagenau und Straßburg). Zitat von Paul Lévy („Les écoles juives d’Alsace et de Lorraine d’il y a un siècle“) aus der *Tribune Juive* vom 15. 9. 1933, S. 624.

¹⁵⁷ Der Stadtrat hatte allerdings zuvor schon einen kleinen Beitrag von 200,- Francs zum Budget bewilligt, s. *Archives Israélites* (1847), S. 829. 1868 gab es im Unterelsaß 52, im Oberelsaß 27 Primarschulen mit insgesamt rund 3.300 Schülern, s. Schwarzfuchs, *Juif* (wie Anm. 130), S. 270.

schen Gemeinden eine getrennte Mädchenschule existierte, war dies in den kleineren Landgemeinden nicht möglich¹⁵⁸.

Einen Sonderfall stellte die *école publique mixte* Mülhausens dar, deren jüdischer Teil unter dem Einfluß des Ortsrabbiners Samuel Dreyfuss konzipiert wurde¹⁵⁹. Sie existierte seit 1831 und garantierte eine adäquate Berücksichtigung der Bedürfnisse jüdischer Schüler. Der Religionsunterricht dauerte fünf Jahre und war organisch in das Fächerangebot integriert. Eine eigene Lehrkraft war für das Fach Hebräisch angestellt worden. 1847 besuchten diese Schule 150 jüdische Kinder, was in Anbetracht der jüdischen Bevölkerung Mülhausens (1851: 1224 jüdische Personen) durchaus einer bedeutenden Anzahl entspricht¹⁶⁰. Weitere 30 lernten am *collège* der Stadt. Rabbiner Dreyfuss wird wohl recht haben, wenn er diese Schule als einmaligen Fall für das Elsaß bezeichnet. Vorbild der Mülhausener Schule respektive für das jüdische Curriculum war Nancy. Ob hier nicht doch die Tatsache eine Rolle spielte, daß die Mehrheitsbevölkerung Mülhausens evangelisch war und als Minderheit im mehrheitlich katholischen Elsaß eine Sensibilität für die Bedürfnisse einer anderen minoritären Gruppe besaß?

Die Schule des urbanen Zentrums Straßburg war 1837 stark religiös geprägt: Von 34 Lektionen waren 14 dem Religionsunterricht gewidmet¹⁶¹.

Es ist ein Paradox, daß im Elsaß, wo kein gesetzlicher Druck auf einer „Produktivierung“ der Juden bestand, zwei Handwerks- und Gewerbeschulen erfolgreich wirken konnten. In Deutschland gab es allenfalls im Rahmen jüdischer Privatschulen oder auf Basis individueller Förderung Handwerksunterricht. Eigentliche Institutionen vermochten sich nicht zu halten. Die 1824 gegründete Straßburger Schule wies 1845 32 Zöglinge auf, die 1842 neu gegründete *école des arts et métiers* in Mülhausen 1843 sechs¹⁶². Allerdings wurden diese beiden Schulen vom jüdischen Publikum eher als philanthropisches Werk für Kinder von ländlichen Hausierer- und Bettlerfamilien aufgefaßt¹⁶³. Die ideologische Konzeption der „Produktivierung“, wie sie in Deutschland verbreitet war, scheinen die jüdischen Spender nur sehr beschränkt geteilt zu haben¹⁶⁴.

¹⁵⁸ S. das Beispiel von Hagenthal-le-bas 1847 bei Antoine Gerthoffer, *La communauté israélite de Hagenthal*, in: *Annuaire de la société sundgauvienne* (1987), S. 185–196, hier S. 189.

¹⁵⁹ *Archives Israélites* (1847), S. 241.

¹⁶⁰ René Hirschler, *Les Juifs à Mulhouse*, Mulhouse 1938, S. 5–9.

¹⁶¹ Schwarzfuchs, *Juif* (wie Anm. 130), S. 271.

¹⁶² *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Nr. 20 (1843), S. 297. In Mülhausen dauerte die Lehre drei Jahre. Durch Vereinbarung wurden die jüdischen Schüler an allen Feiertagen extra freigestellt. Direktor der Schule war Rabbiner Dreyfuss; s. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Nr. 10 (1845), S. 135f. Die Straßburger Schule existierte bis zur Zwischenkriegszeit, s. M(oise) Ginsburger, *L'École de travail israélite de Strasbourg*, Strasbourg 1935, und auch Hyman (wie Anm. 130), S. 113–115; zu ihrer Blütezeit sollen beide Institutionen je 50 bis 60 Schüler aufgewiesen haben, s. ebd., S. 114.

¹⁶³ S. die zahlreichen Jahresberichte in den *Archives Israélites de France*.

¹⁶⁴ Gerade die Mülhausener Schule wurde stark von christlichen Spendern unterstützt (Hyman [wie Anm. 130], S. 114), und der Bürgermeister von Straßburg bewilligte einen Beitrag an

Eine Besonderheit des elsässisch-jüdischen Schulwesens stellt das Gewicht dar, das dem Französisch-Unterricht beigemessen wurde. Paula Hyman begründet dies mit der Erteilung der Emanzipation in Paris und deren Verbindung mit französischer Kultur in den Augen der deutschsprachigen Elsässer Juden¹⁶⁵. In der Tat fand die Emanzipation in der Elsässer politischen Elite fast nur Gegner. Es ist belegt, daß die Delegierten des Elsaß in der Nationalversammlung zwischen 1789 und 1791 zu den vehementesten und hartnäckigsten Opponenten der Gleichberechtigung der Juden gehörten (Reubell, Hell, Broglie etc.)¹⁶⁶.

Angriffe gegen das Judentum in der Elsässer Presse waren in den 1840er Jahren oft Gesprächsthemen in den französisch-jüdischen Presseorganen. Der Mülhause-ner Rabbiner Samuel Dreyfuss wehrte sich vehement gegen den Vorwurf, die Elsässer Juden hätten sich nicht ihrer Emanzipation würdig gezeigt, da sie keine „produktiven“ Berufe ausüben würden¹⁶⁷. Dreyfuss wies auf die Wirkung der jahrhundertelangen Verfolgung hin, die nicht in wenigen Jahren rückgängig gemacht werden könne: Drei Fünftel der Elsässer Juden könnten heute (1837) Hochdeutsch und Französisch lesen und schreiben, „mehr als die Hälfte unter ihnen“ spreche beide Sprachen gleichzeitig: Dies sei ein großer Fortschritt (sc. des Erziehungswesens), da noch vor dreißig Jahren (also um 1807) gegen die Lektüre nichthebräischer Bücher Bedenken bestanden hätten¹⁶⁸. Besonders das Hofgericht von Colmar zeichnete sich durch eine reaktionäre Haltung aus¹⁶⁹: Noch nach sechzig Jahren war die Emanzipation im Elsaß nicht überall rezipiert worden.

Der Status des elsässisch-jüdischen Lehrers

Auch im Elsaß gab es eine Diskussion über das Curriculum des jüdischen Schulwesens. Ein Autor in der *Régénération* beklagt sich 1837 darüber, daß vor 1830 bei einem Anstellungsgespräch der Nachweis der Unkenntnis profaner Fächer hilfreich

das dortige Institut. Ähnliches sucht man auf deutscher Seite vergeblich. Die vielen Handwerksge-sellschaften/-vereine scheinen hier eine ausschließlich jüdische Sache gewesen zu sein.

¹⁶⁵ Hyman (wie Anm. 130), S. 103.

¹⁶⁶ Robert Badinter, *Libres et égaux*, Paris 1989, S. 147, 157–160, 205. Zu Reubell s. Jean Claude Richez, *Un adversaire de l'émancipation des Juifs*, in: *Juifs en Alsace et la Révolution Française*, hrsg. von Société d'Histoire des Israélites d'Alsace et de Lorraine, Strasbourg 1990, S. 45–53.

¹⁶⁷ Samuel Dreyfuss, Einige Betrachtungen über den jetzigen Zustand der Israeliten des Elsass, in: *Régénération* (1836), S. 178–183, hier S. 181.

¹⁶⁸ Ebda, S. 181. Dies schloß das Erlernen der lateinischen Buchstaben, wie schon angemerkt, aber nicht aus.

¹⁶⁹ Das Hofgericht hatte 1809 den Judeneid wieder eingeführt und dessen Ableistung des öfte-ren verlangt. Der Judeneid wurde erst 1846 in Frankreich durch das Pariser Kassationsgericht ab-geschafft (Feuerwerker [wie Anm. 130], S. 565–650). Die Anführer der Pogrome des Jahres 1848 wurden vom Colmarer Hofgericht größtenteils freigesprochen. Niemand ist den Klagen der *Archives Israélites* vom Jahr 1848 bis jetzt nachgegangen, s. ebda, S. 413, 434, 353: „jour néfaste pour la tolérance religieuse et la liberté de conscience“. Die Pogromopfer wurden nun beschuldigt!

gewesen sei¹⁷⁰. Vor dieser Zeit wäre es ein achtetes Weltwunder gewesen, einen elsässisch-jüdischen Lehrer zu treffen, der Kenntnisse des (Hoch-) Deutschen und des Französischen aufgewiesen hätte. Um die Jahrhundertwende (also 1800) hätten einige Lehrer begonnen, sich heimlich Allgemeinbildung zu verschaffen. In typisch aufklärerischer Manier lobt er die Absichten des Gesetzgebers und spricht ihnen eine große Wirkung zu: Erst jetzt, in den 1830er Jahren, seien „Wand- und Lesetafeln“ zu finden. Die Räume seien nun hell und sauber, die Kinder reinlich gekleidet. Allerdings herrsche inzwischen (1837) ein Mangel an jüdischer Bildung bei den Lehrern¹⁷¹. Es fehlten auch Lehrmittel. Oft würde nur die Luther-Übersetzung der Bibel im Unterricht verwendet. Der Rabbiner könne die Schüler nicht mehr in Raschi, dem wichtigsten jüdischen Bibelexegeten des Mittelalters, prüfen, da selbst dem Lehrer diese Kenntnisse mangeln würden. Ein israelitischer Katechismus sei verbreitet, worin nicht einmal die Beschneidung als Grundgesetz des Judentums erwähnt sei¹⁷².

Alexandre Weill beschreibt die ländlichen Schulverhältnisse der Zeit nach 1816: Zwölf Schüler aus sechs Familien habe der Privatlehrer zu unterrichten gehabt. Die fortgeschritteneren erhielten am Abend noch zusätzlich vier Stunden Talmudunterricht: Letztere hätten insgesamt an die 66 Lektionen in der Woche zu besuchen gehabt. Der Grundschullehrer erteilte 46 Lektionen, der Talmudlehrer 20. Den Lehrern wurden Naturalien zusätzlich zum Lohn angeboten: Im Unterelsässer Dorf Schirhoffen waren dies Kost, Logis und „Geschenke zu den Feiertagen“¹⁷³. Damit konnten die ländlichen jüdischen Familien die Bargeldbezüge der Lehrer minimieren. Dies kam der allgemeinen Bargeldknappheit auf dem Lande sehr entgegen. Während der Heizperiode waren die Schüler verpflichtet, ein großes Holzschicht mitzubringen: Die Eltern hatten sich somit direkt an den Heizkosten, wiederum mittels Naturalien, zu beteiligen.

Eine Quelle zur Geschichte des elsässisch-jüdischen Lehrers bildet Auguste Widals Schrift *Szenen aus dem jüdischen Leben im Elsass*, die er wohl Ende der 1840er Jahre zu verfassen begann¹⁷⁴. Dieses Bild dürfte typisch für die größeren Orte sein,

¹⁷⁰ (Simon Bloch), Die jüdischen Schullehrer im Elsass, in: *Régénération* (1837), S. 1–5.

¹⁷¹ Diese Feststellung tritt auch noch 1847 auf, s. *Ami des Israélites* (1847), S. 217.

¹⁷² Hier kann es sich nur um die „Religionslehre“ des Frankfurter Aufklärers Joseph Johlson (1773–1851) gehandelt haben, die 1813 vom französischen *consistoire* als zu radikal bezeichnet und abgelehnt wurde, s. Schwarzfuchs, *Napoleon* (wie Anm. 130), S. 134–136. Johlson ließ sein Werk trotzdem (auf Deutsch) drucken (*Schorsche ha-Dat. Unterricht in der mosaïschen Religion für die israelitischen Schüler beiderlei Geschlechts*, Frankfurt 1814), und dessen hier belegte Verbreitung trotz des Widerstands des Pariser *consistoire central* zeigt an, wie groß der Mangel an Lehrmitteln für jüdische Schulen war. Die französischen Schulbücher waren demnach lange nicht so verbreitet, wie andere Autoren annehmen, s. z. B. *Archives Israélites* (1843), S. 191. Entweder existierte eine deutsche Version des *Précis élémentaire* ... von Samuel Cahen oder die Verordnung des Unterelsässer *consistoire* war unpraktikabel, s. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Nr. 2 (1843), S. 24f. Schwarzfuchs, *Juif* (wie Anm. 130), S. 269 weist auf begleitende deutsche Übersetzungen hin.

¹⁷³ Weill (wie Anm. 131), S. 37.

¹⁷⁴ Im Gegensatz zur von Vidal (Stauben, vgl. Anm. 176) selbst angeführten Datierung von 1857/59 (s. sein Vorwort, S. 5 der deutschen Übersetzung) ist darauf hinzuweisen, daß er in den

wo ein jüdischer Lehrer relativ gut entlohnt wurde¹⁷⁵. Er sei auf dem Lande der selbsterklärte Kenner der französischen Literatur, Träger aufklärerischer Kultur (er zitiert aus Voltaire!), trage bei familiären Hochzeitsfeierlichkeiten im Gegensatz zu den anderen keine Kopfbedeckung und übe eine Reihe von wichtigen Funktionen in der Landgemeinde aus:

„In großen Gemeinden spielt der israelitische Schullehrer eine wichtige Rolle: Er ist Mentor so mancher Familie; seiner großen Bildung, der Tiefgründigkeit seiner Aussprüche und seines umfangreichen Schatzes an Weisheiten wegen wird er hochgeschätzt. Er ist über alle Neuigkeiten auf dem laufenden, gibt sie weiter und erläutert sie – weitere Gründe für seine Beliebtheit. Dank seiner zahlreichen Beziehungen nimmt er mit Erfolg die Heiratsvermittlung in die Hand.“¹⁷⁶

Die Bemühungen dieser Lehrer mögen nun Ende der 1840er Jahre ihre Früchte getragen haben. Es ist dennoch überraschend, daß auf dem Lande immer noch 15%, nach einer anderen Quelle im traditionalistischen Lager sogar 20% der – wohl eher älteren – Männer noch immer nicht in der Lage waren, lateinische Buchstaben für ihre Unterschrift zu verwenden¹⁷⁷. Zudem erscheint in vielen Fällen die hebräische Kursive sehr ungeübt. Wohl vornehmlich ältere Frauen beherrschten in drei unterelsässischen Dörfern in den Jahren 1840–1849 zu mehr als einem Drittel ebenfalls keine lateinischen Buchstaben¹⁷⁸. Es muß also auch in Betreff der jüdischen wie der allgemeinen Bildung enorme Differenzen auf dem Lande gegeben haben.

Lehrerbildung

Wie konnte sich der ländliche jüdische Lehrer höhere pädagogische und jüdische Kenntnisse erwerben? Das Lehrerseminar in Colmar blieb ihm bis 1845 verschlossen. Dasjenige von Straßburg soll sich früher für jüdische Studenten geöffnet haben. In Colmar waren „Judenbänke“ üblich, was im *Ami des Israélites* zu einem geharnischten Protest führte¹⁷⁹. Der Oberelsässer *conseil général* weigerte sich auch 1847

Archives Israélites 1849 selbst von einem einwöchigen Aufenthalt im Dorf B. (Bollwiller?) bei Müllhausen spricht und dann eine dem Duktus der späteren *Szenen* eng verwandte Geschichte anfügt, s. *Archives Israélites* (1849), S. 643–656.

¹⁷⁵ S. die Angaben von Rabbiner Arnaud Aron in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Nr. 26 (1843), S. 384f. (600–950 Francs/Jahr).

¹⁷⁶ Daniel Stauben (Pseudonym für Auguste Widal, Mitarbeiter der eher progressiven *Archives Israélites*, s. beispielsweise seinen Leserbrief in den *Archives Israélites* [1848], S. 413): *Eine Reise zu den Juden auf dem Lande*, Augsburg 1987 (Übersetzung von Claude-Alain Sulzer), S. 60. Die Erzählung spielt in Wintzenheim, ehemals Sitz des *consistoire* des Haut-Rhin. Der Ort hatte einen ländlichen Charakter. S. die analogen Verhältnisse im deutschen Kaiserreich, Richarz (wie Anm. 18), S. 189–191, 194.

¹⁷⁷ Leo Baeck Institute, New York: Alsace-Lorraine Collection, 7/8, fol. 175r.–224r. (1846). Fast nur Landgemeinden beteiligten sich an einer Petition gegen einen Fragebogen, der dem Kandidaten für das französische Oberrabbinat vorgelegt werden sollte.

¹⁷⁸ Hyman (wie Anm. 130), S. 68. Sie mußten deshalb keine Analphabeten sein, beherrschten sie doch die deutsch-jüdische Kurrentschrift mit hebräischen Lettern.

¹⁷⁹ *Ami des Israélites* (1847), S. 263f. Dies war gleichzeitig im Unterelsaß nicht üblich.

beharrlich, Gelder für einen Dozenten für jüdische Fächer zu bewilligen¹⁸⁰. Belegt ist die Tätigkeit von drei Lernkreisen im Oberelsaß zwischen etwa 1816 und 1845, die als *écoles de théologie* vom *consistoire* Mittel bewilligt erhielten und somit einen offiziellen Status hatten¹⁸¹. Hier wurden vor allem die Lehrer und Kantoren ausgebildet. Rabbinatsstudenten konnten sich hier auf die höheren Studien an der Metzger Jeschiwa respektive der modernisierten *école centrale rabbinique*, wie sie nach 1829 bezeichnet wurde, vorbereiten. Diese Lernkreise in Sierentz, Ribeauvillé und Bergheim waren sehr an die Persönlichkeit des jeweiligen Dozenten gebunden. In Sierentz wirkte Baruch Wahl, in Ribeauvillé Lippmann (Lazare) Meyer und in Bergheim Michel Cerf¹⁸².

In der traditionellen ländlichen jüdischen Gesellschaft begann der Talmudunterricht schon im Alter von sieben Jahren¹⁸³. Im unterelsässischen Hatten ist ein weiterer Fortbildungskreis belegt, den Alexandre Weill besuchte. Rabbiner Israel zählte damals (ca. 1825) schon zu den teilweise fortschrittlichen Lehrern, da er in Nancy Französisch erlernt hatte, seine Schüler in Hatten in dieser Sprache, aber auch in Hochdeutsch unterrichtete und sie sogar Schwimmen lehrte¹⁸⁴: Die „Akkulturation“ hatte schon innerhalb der rabbinisch gebildeten Elite auf dem Lande begonnen. Allerdings stellte der Talmudunterricht natürlich die Hauptsache dar. Rabbiner Israel soll auf dem Lande über eine Bibliothek verfügt haben, deren Inhalt teilweise nicht orthodox war. Da Alexandre Weill anfänglich von seiner Familie zum Rabbiner bestimmt war, nahm er auch am Unterricht von Rabbiner Aron Lazarus teil, der nach Schirhoffen zu wohnen kam¹⁸⁵: Dieser wurde später offizieller Konsistorial-Rabbiner. Die talmudische Weiterbildung scheint nicht immer dem Alter der Kinder angepaßt gewesen zu sein: Alexandre Weill störte sich in Retrospektive daran, als Dreizehnjähriger die Innereien von Tieren oder sogar das Menstruationsblut von Frauen geprüft haben zu müssen¹⁸⁶.

Im Unterelsaß trug man sich 1826 schon mit Plänen zu einer ähnlichen Vorberereitungsschule, wie sie im Oberelsaß existierte¹⁸⁷. In der Kleinstadt Hagenau initiierte der Lehrer Meyer Cahun 1835/36 ein Projekt, das als durchaus modern anzusehen ist¹⁸⁸. Fächer wie Rhetorik, französische und deutsche Sprache und Literatur, Naturwissenschaften, Geographie, Latein und allenfalls Griechisch sollten unter-

¹⁸⁰ *Ami des Israélites* (1847), S. 261.

¹⁸¹ Leo Baeck Institute, New York: *Alsace-Lorraine Collection*, fol. 1184r. Eine Schule soll 1816 – also nach Abschluß der Kriegswirren – acht Monate geöffnet gewesen sein.

¹⁸² Ebda, fol. 1063r.-1064r. (3. 3. 1823). Die Summe von 1200,- Francs für alle drei Lehrkräfte mag einer Art Lehrauftrag entsprochen haben. Zur Verköstigung der Schüler scheint ein Wandertisch üblich gewesen zu sein.

¹⁸³ Weill (wie Anm. 131), S. 36.

¹⁸⁴ Ebda, S. 72.

¹⁸⁵ Lazarus beherrschte weder das Französische noch das Hochdeutsche. Die Familien Schirhoffens zahlten ihm 300 Francs, s. ebda.

¹⁸⁶ Ebda, S. 75f.

¹⁸⁷ Leo Baeck Institute, New York: *Alsace-Lorraine Collection*, 7/8, fol. 740r.

¹⁸⁸ Ebda, fol. 244r.

richtet werden. Natürlich finden sich auch die klassischen jüdischen Fächer. Nicht zufällig werden ethische Texte hervorgehoben, und die Verwendung der apologetischen Schrift *Stärkung des Glaubens* (*Chisuk Emunah*) von Isaak Troki deutet auf ein Rechtfertigungsbedürfnis gegenüber der nichtjüdischen Öffentlichkeit, vielleicht auch auf Belästigungen durch Judenmissionare, hin¹⁸⁹. Der Lehrplan stellt eine wichtige Quelle dar, wie weit man von kleinstädtisch-jüdischer Seite her bereit war, auf die Forderung nach Allgemeinbildung einzugehen. Das reformfreundlichere Unterelsässer *consistoire* sprach Cahun sogar eine Unterstützung zu. Ob es zur Realisierung kam, ist nicht bekannt¹⁹⁰. Cahun entwarf Leitziele einer Pädagogik des Volksschul-Unterrichtes bei den Juden, den er ganz der Religion zugewandt wissen wollte. Höchste Maxime sei „Sittlichkeit“¹⁹¹. Für Kinder sei das Gefühlselement in der Religion zu betonen, aber mit dem Verstand müsse man gegen den Egoismus arbeiten¹⁹². Aus der Bibel gälte es, sorgfältig den Lektürestoff auszuwählen¹⁹³. Häufiger Lehrerwechsel nach der Willkür der ihn Anstellenden sei für die Kinder sehr schädlich¹⁹⁴. Er scheint somit im Elsaß ebenfalls im Bereich des privaten Schulwesens verbreitet gewesen zu sein. In Ingwiller war ein wohl traditionelleres Projekt von Privatrabbiner Sarrasin nur kurzlebig¹⁹⁵.

An den *collèges* scheint sich ein *modus vivendi* herausgebildet zu haben. In Colmar und Straßburg hatten die jüdischen Gymnasiasten einen eigenen geistlichen Betreuer, einen Betsaal und erhielten koschere Verpflegung¹⁹⁶.

Zusammenfassung

Dem Vorbild moderner jüdischer Freischulen der Spätaufklärung wurde in unserem Raum erst Jahrzehnte später nachgeeifert. Zwischen der Gründung der Berliner „Freischule“ im Jahre 1778 und den ersten Schulgründungen in Baden und in Straßburg, die kontinuierlich weiter existierten, lagen vierzig Jahre (1818). Interessant ist, daß es in einem Landkreis in der Nähe von Freiburg im Breisgau schon drei Jahre vor 1778 zu einem Experiment im Unterricht von Landjuden in allgemeiner

¹⁸⁹ *La Vérité Israélite* (1861), supplément S. 152f. (15. 8. 1861). Hier beschwert sich Rabbiner Mook aus Thann über die protestantische Judenmission, die wohl schon früher präsent war. S. beispielsweise die *Missionslieder für Israel*, die 1836 in Basel ein Albert Knapp im Auftrag des „Vereins der Freunde Israels“, einer judenmissionarischen Gesellschaft von Basler Pietisten nach englischem Vorbild, herausgab. Alexandre Weill berichtet, um 1824 von Protestanten in Metz mit dem Neuen Testament in missionarischer Absicht versorgt worden zu sein, s. Weill (wie Anm. 131), S. 68f.

¹⁹⁰ *Régénération* (1836), Bericht vom 12.6., S. 220f.

¹⁹¹ Erziehungs- und Schulwesen, in: *Régénération* (1836), S. 91.

¹⁹² Ebda, S. 122f.

¹⁹³ Ebda, S. 125.

¹⁹⁴ Ebda, S. 126.

¹⁹⁵ Hyman (wie Anm. 130), S. 112.

¹⁹⁶ Ebda, S. 117. Der Anführer der oberelsässischen Orthodoxie, Salomon Klein (1814–1867), schickte nach 1850 sogar mindestens einen seiner Söhne auf das Gymnasium.

Bildung kam. Dieses Beispiel ist wohl für den ganzen deutschsprachigen Raum singular. Ein weiteres kurzlebige Experiment wurde in Karlsruhe unternommen, wo um 1800 sogar auch Mädchen während sechs Stunden freiwilligen Unterricht in allgemeinen Fächern erhalten konnten. Doch die dominierende Erscheinung dieser Zeit waren die Privatlehrer, die von einigen Familienvätern angestellt wurden und neben den jüdischen Fächern wohl auch elementare Dinge wie Lesen und Schreiben unterrichteten. Dieses Privatlehrersystem hat sich allem Anschein nach trotz der späteren Schulgründungen noch bis in die 1840er Jahre halten können. Gleichzeitig setzte sich jedoch das moderne Schulwesen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch, im Elsaß allerdings in deutlicher Verzögerung im Vergleich zu Baden. Weder in Baden noch im Elsaß wurden gemischte Grundschulen errichtet. Die „gemischte öffentliche Schule“ in Mülhausen ist als Sonderfall wohl auf dem speziellen konfessionellen Hintergrund der Stadt zu erklären. Die evangelische Bevölkerung von Mülhausen stellte eine Minderheit im mehrheitlich katholisch geprägten Elsaß dar. Sowohl jüdischen Lehrern als auch staatlichen Beamten und regierungsnahen Persönlichkeiten schwebte eine getrennte konfessionelle Volksschule als Modell vor. Zugleich gab es eine Menge praktischer Hindernisse, da das Schulwesen bis dahin christlich geprägt und die Lehrmittel in christlichem Geist abgefaßt worden waren. Frankreich und Baden schlossen die Rabbiner von der Kontrolle des jüdischen Volksschulwesens aus und wollten ihnen allenfalls die Aufsicht über die religiösen Fächer übertragen. Hier zeigt sich das Stereotyp aufklärerischer Judenfeindschaft deutlich, das im Rabbiner die Verkörperung jüdischer Eigensinnigkeit und Absonderung sah. In Baden wurde anfänglich sogar die jüdische Landesvertretung von der Wahl der Lehrer ausgeschlossen und die Inspektion der Schulen christlichen Geistlichen zugeteilt. Erst 1826 und 1834 erhielten die badischen Juden mehr Rechte, ihr eigenes Schulwesen zu bestimmen. Im Elsaß war allem Anschein nach die obrigkeitliche Regelungsdichte geringer. Dies mag mit der Entfernung von Paris, dem Zentrum französischer Politik, zusammenhängen. Während der französische Staat 1831 die jüdische Religion den christlichen Konfessionen gleichstellte, war das Großherzogtum Baden deutlich exklusiv christlicher geprägt. Hier waren allenfalls Zuschüsse zu Lehrergehältern zu erwarten. Insbesondere die ländliche Gesellschaft war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch lange nicht so weltlich, wie sie sich städtische Aufklärer vorstellten. Das Schulwesen in Baden wurde stark von den beiden christlichen Konfessionen geprägt, aber auch im Elsaß hatte die katholische Kirche in den 1820er Jahren wieder einen zunehmenden Einfluß. Im Rahmen des normalen Schulunterrichtes – nicht des Religionsunterrichtes – wurden Gebete rezitiert und der Katechismus eingeübt¹⁹⁷. In den Räumen katholisch geprägter Schulen hingen Kruzifixe, die für traditionell eingestellte Juden einen religiösen Anstoß (Bilderverehrung) darstellten¹⁹⁸. In brei-

¹⁹⁷ Berkovitz (wie Anm. 133), S. 161.

¹⁹⁸ Hermann Fechenbach, *Die letzten Mergentheimer Juden*, Stuttgart 1972, S. 58f. Das katholische Schulgebet hat sich Fechenbach „unvergesslich“ eingeprägt. Die jüdischen Kinder mußten

ten katholischen Kreisen galten die Juden – auch die damals lebenden – als Gottesmörder, gedachte man ihrer doch bis nach dem Massenmord an den europäischen Juden in der feierlichen Karfreitagsliturgie als „treuloser“ Geschöpfe (*perfidii iudaei*). Die Einweihung neuer Synagogen konnte zur Belastungsprobe der christlich-jüdischen Beziehungen werden: Sogar im Elsaß nach der Emanzipation – in den 1820er Jahren – kam es zu Pogrom- und Vernichtungsandrohungen¹⁹⁹.

In Baden war nach 1835 die Zustimmung der politischen Gemeinde zur Errichtung einer jüdischen Volksschule notwendig. Im Elsaß bestimmte das Gesetz 1844, daß mindestens 200 jüdische Einwohner an einem Ort ansässig sein mußten, bevor eine öffentliche Schule, die alleine berechtigt war, einen Zuschuß von der Kommune zu erhalten, gegründet werden konnte. Viele Landgemeinden konnten deshalb nur eine Privatschule ohne Staatsbeitrag errichten oder insgeheim das vom Staat als illegale *école talmudique* verpönte Hauslehrersystem weiterführen.

Jenseits staatlicher Konzeptionen sind große Ähnlichkeiten struktureller Veränderung in den Landgemeinden beiderseits des Rheins festzustellen. Zu einer Aufnahme allgemeiner Bildung bei ländlichen jüdischen Lehrern kam es schon um 1800, wie Simon Bloch belegt. Alexandre Weill spricht für die 1820er Jahre von einer Politisierung der ländlichen Gesellschaft: Die Juden blieben überzeugte Republikaner, während die junge katholische Generation romantisch-katholischem Gedankengut nachzuhängen begann. In dieser Hinsicht ist Jacob Tourys These von der späten Politisierung der deutschen Juden kritisch zu hinterfragen. Man müßte nach ähnlichen Belegen für Deutschland suchen. Eine Hinwendung von Landjuden zur Moderne läßt sich für die Pädagogen Karl Rehfuss und Simon Wolf belegen. Beide nahmen als Direktoren der jüdischen Schulen von Heidelberg und Mannheim von den 1820er Jahren an einflußreiche Positionen ein. Daß sie als Schulvorsteher beide promoviert waren, mag einen Sonderfall in der Geschichte des jüdischen Schulwesens darstellen.

Auf der Basis des oben Erwähnten hat man es nicht als Paradox zu verstehen, daß gerade diese zwei Landjuden als hervorragende Promotoren des modernen jüdischen Schulwesens in Baden gelten dürfen. In durchaus ähnlichem Sinne sind die Vorschläge Meyer Cahuns aus der Landstadt Hagenau zu verstehen, der einen durchaus modernen Lehrplan für eine Vorbereitungsschule zum Metzger Rabbinerseminar entwarf. Gemäß der Politik der „bürgerlichen Verbesserung“ der Juden standen Juden Gymnasien, im Elsaß die *collèges*, und Realschulen offen. In diesem Zusammenhang muß man auch die Karrieren der beiden Viehhändlersöhne, Moses Nordmann aus dem Dorf Hegenheim und Salomon Klein aus dem Dorf Bischheim, verstehen, die zu Promotoren der Moderne wurden, der eine als Ortsrabbiner im fortschrittlichen, der andere als *Grand-Rabbin* des Oberelsaß im traditionel-

zum christlichen Morgengebet ebenfalls aufstehen. Die Verhältnisse in den katholischen Gegenden Badens werden wohl kaum anders gewesen sein.

¹⁹⁹ Weill (wie Anm. 131), S. 57–59. Es ist von „exterminer“ die Rede. Ähnliche Vorgänge gab es im selben Jahrzehnt auch in Hagenau, s. *Univers Israélite* (1845), S. 131 (Rezension der jüdenfeindlichen Schrift von Théophile Haliez, *Les Juifs en France*, Paris 1845).

len Lager. Es mag auch kein Zufall sein, daß beider Heimatorte in unmittelbarer Nähe urbaner Zentren (Basel, Straßburg) gelegen waren.

Wenn man also nachweisen kann, daß eine kulturelle Neuorientierung schon auf dem Land und schon in den 1820er Jahren stattfinden konnte, stellt sich die Frage, wie der Unterschied im Tempo der Schulgründungen zwischen Baden und dem Elsaß zu erklären ist. Das Argument der im Elsaß weniger stark vertretenen städtischen jüdischen Bevölkerung kann, wie oben geschildert, nur bedingt angeführt werden. Sicher war das Förderungspotential für moderne jüdische Schulen in Colmar und Straßburg geringer als unter den schon vor 1800 alteingesessenen und gut etablierten Familien in Mannheim und Karlsruhe. Mit dazu beigetragen hat wahrscheinlich auch die Sogwirkung der französischen Kapitale Paris, die ja allen Elsässer Juden seit 1791 offenstand. Dieser Verlust an Modernisierern läßt sich an den Biographien von Simon Bloch und Alexandre Weill illustrieren, die wir beide in den 1840er Jahren in Paris finden. Die deutschen Staaten waren zur selben Zeit noch sehr restriktiv gegen die Zuwanderung von Juden eingestellt. Man mußte noch meist im kleinen Heimatstaat bleiben oder nach Übersee auswandern. Ein Strukturmerkmal war in Baden ganz anders: Die badischen Juden waren noch nicht emanzipiert. Dies mag sie motiviert haben, den bildungsbürgerlichen Idealen mehr nachzueifern als die Elsässer Juden, die ja trotz des „infamen Dekrets“ (1808–1818) auf eine deklarierte Gleichberechtigung (1791) zurückschauen konnten. Ob sie mehr als die christliche ländliche Oberschicht bildungsbürgerliche Kultur verinnerlichten, kann nur ein Vergleich belegen, der bis jetzt noch nicht unternommen worden ist.

Die Verwirklichung der Emanzipation vor Ort, auf dem Lande, d.h. hier die Gleichstellung des jüdischen Volksschulwesens, war schwierig. Die ländliche politische Elite sah die Juden meist nicht als gleichberechtigten Teil der Bevölkerung an, der zu Handel, Wandel und Steueraufkommen erheblich beitrug und deshalb Anspruch auf einen Zuschuß aus der Gemeindekasse, wie für die christlichen Ortsschulen, hatte. Die Knappheit kommunaler Ressourcen auf dem Lande mag den Konflikt verstärkt haben, doch lassen sich Streitigkeiten wie diejenige um das Brennholz für einen jüdischen Lehrer in Hegenheim nicht mehr auf bloß wirtschaftliche Argumente zurückführen. Hier wollte die politische ländliche Elite den neuen, emanzipierten Status der Juden nicht anerkennen. In diesem Zusammenhang wird auch die stillschweigende Duldung von Ausschreitungen gegen Juden zwischen Februar und April 1848 verständlich: Die Juden sollten dafür gestraft werden, daß sie sich in der Perspektive der ländlichen christlichen Elite zu weit vorgewagt hatten. Dies mag auch für Baden gelten, wo sich zur selben Zeit der Großteil der Unruhen vor allem gegen Landjuden und weniger gegen Rentämter etc. richtete.

Trotz der aufklärerischen Postulate über die notwendige Allgemeinbildung von Juden, sperrten sich betroffene Institutionen gegen ihre Aufnahme oder ließen sie nur unter diskriminierenden Bedingungen zu. Dies war in den Lehrerseminaren von Colmar in den 1840er Jahren und von Karlsruhe Ende der 1820er Jahre der Fall. Jüdische Seminar-Dozenten waren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in beiden Regionen nicht offiziell zugelassen. Der französische und der badische Staat

verließen sich auf eine traditionelle jüdische Weiterbildungsstruktur, die sich aber in den 1840er Jahren – nach jetzigem Forschungsstand – zusehends verdünnte.

Eine weitere Gemeinsamkeit war der relativ freie Gestaltungsraum für Schulen auf dem Lande. Hier war die Kontrolle nicht so streng wie in den Provinzhauptstädten Straßburg und Colmar oder der Residenzstadt Karlsruhe. Lokal scheinen die jüdischen Lehrer meist das unterrichtet zu haben, was ihnen wichtig erschien. So ist es zu erklären, daß ein nordbadischer Rabbiner stolz vom Unterricht des Schulchan Aruch in der jüdischen Presse berichtet, während dies vom Ministerium durchaus nicht vorgesehen war. Zudem waren in Baden die christlichen Geistlichen als Schulinspektoren wohl nur teilweise in der Lage zu erkennen, welche hebräischen Texte unterrichtet wurden. Die Kontrolle war hier zwar vorgesehen, de facto jedoch nur sehr eingeschränkt durchführbar. Allgemein herrschte ein Lehrbuchmangel an jüdischen Schulen. In Baden betätigten sich einige Lehrer als Schulbuchautoren, während wir im Elsaß vergeblich nach ähnlichen Werken Ausschau halten. Es ist anzunehmen, daß man innerhalb der damals deutschsprachigen Elsässer Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Gegensatz zu den Beschlüssen des Pariser Zentralkonsistoriums deutsche Lehrmittel benutzte.

Kleinere Landgemeinden hatten in beiden Landstrichen gleich große Probleme, ein Lehrergehalt zu bezahlen. Dies galt besonders, wenn ihnen die Regierungen verboten, den Lehrer auch als Schächter anzustellen oder ihm einen Nebenerwerb (beispielsweise im damals populären Versicherungs- und Lotteriegeschäft) zu gestatten. Unter diesen Umständen ist die Existenz eines ländlichen jüdischen Volksschulwesens an sich eine erstaunliche Tatsache. Die zunehmende Säkularisierung führte unter der Vorreiterrolle der Städte in Baden 1876 zur Einführung von Simultanschulen und zur staatlich verordneten Auflösung des jüdischen Volksschulwesens bis zur antijüdischen Politik des Nationalsozialismus.

Wie man sich auf dem Lande zu diesen Simultanschulen stellte, hat noch niemand erforscht. Im Elsaß führte der Wegzug vieler Familien vom Lande zu einer Reduktion der Anzahl jüdischer Schulen, die jedoch bis ins 20. Jahrhundert prinzipiell weiter existieren konnten²⁰⁰.

Württemberg²⁰¹, Hessen-Kassel²⁰² und Bayern²⁰³ ließen ebenfalls jüdische

²⁰⁰ Sie hielten sich an ländlichen Orten teilweise bis in die 1920er Jahre, s. Jean Daltroff, *Les polémiques soulevées par la construction de la nouvelle école communale israélite de Quatzenheim sous le second empire*, in: *Kocherschbari* (Sommer 1988), S. 48–52, hier S. 51 für Quatzenheim. Die „Schule“ zählte am Schluß anscheinend noch fünf Schüler.

²⁰¹ Aron Tänzer, *Die Geschichte der Juden in Württemberg*, Nachdruck, Frankfurt 1983, S. 83. Dort ist von zehn staatlich anerkannten Schulen die Rede – im Vergleich zur jüdischen Bevölkerung Württembergs eine geringe Anzahl. Dies liegt wohl in der staatlich verlangten Minimalzahl von 60 jüdischen Familien pro Ort begründet. Vor dem Anerkennungsverfahren sind 1834 38 Schulen nachgewiesen, s. Claudia Prestel (wie Anm. 61). Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871*, Düsseldorf 1977 zitiert den *Israelitischen Lehrer* [Darmstadt-Mainz] des Jahres 1866, der von 14 Schulen ausgeht, S. 165, Anm. 5.

²⁰² Toury (wie Anm. 201), S. 165. Zu Kassel s. Dorothee Schimpf, *Emanzipation und Bildungswesen der Juden im Kurfürstentum Hessen 1807–1866. Jüdische Identität zwischen Selbstbehauptung und Assimilationsdruck*, Wiesbaden 1994.

Volksschulen einrichten. Diese süddeutsche, aber auch die hannoversche Politik unterschied sich von der preußischen, die anfänglich eher Simultanschulen befürwortete²⁰⁴. Im Vergleich zu Osteuropa waren diese Unterschiede gering²⁰⁵. Hier hielt sich das Cheder-Schulwesen, wenn auch teilweise schon in reformierter Form (*Cheder metukan*) bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts, auch wenn ein Teil der russisch-jüdischen Intelligenzia nach den 1860er Jahren Gymnasien und westeuropäische Universitäten besuchte. Die frühen staatlichen „Umerziehungspläne“ im österreichischen Galizien aus der Zeit nach 1780 setzten sich bis nach 1848 gegen das streng-traditionelle chassidische Milieu nicht durch²⁰⁶. Bürgerliche allgemeine Bildung sollte zu einem Unterscheidungsmerkmal der deutschen Juden von anderen Religionsgenossen, ja sogar zu einem Religionsersatz werden. Der Lehrer Lion Wolff wies darauf hin, daß den deutschen Juden der Dokortitel eines Rabbiners wichtiger als dessen talmudisches Wissen gewesen sei²⁰⁷.

Tatsache bleibt, daß ländliche jüdische Schulen eine Pionierrolle in der Ausbildung eines modernen jüdischen Schulwesens ausübten und durch ihre beträchtliche Zahl einen großen Teil der jüdischen Bevölkerung im 19. Jahrhundert prägten.

²⁰³ Claudia Prestel (wie Anm. 61), S. 92–94, passim. Klaus Guth, Jüdisches Schulwesen auf dem Lande. Religions-, Elementar- und Feiertagsschulen in Franken 1804–1870, in: *Archiv für Geschichte von Oberfranken* 70 (1990), S. 231–249.

²⁰⁴ Wolfgang Marienfeld, Jüdische Lehrerbildung in Hannover 1848–1923, in: *Hannoversche Geschichtsblätter NF* 36 (1982), H. 1–2, S. 3–35; s. Richarz (wie Anm. 18), S. 181–184.

²⁰⁵ In der bevölkerungsreichsten Provinz Österreich-Ungarns, in Galizien (inkl. Bukowina) mit mindestens 250.000 jüdischen Einwohnern, gab es im Zeitraum von 1813–1845 gerade drei moderne jüdische Real-Schulen (in Tarnopol, Brody und Lemberg), s. Evyatar Friesel, *Atlas of Modern Jewish History*, Oxford 1988, S. 48f.; s. Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, Leipzig 1900, S. 88.

²⁰⁶ Haim Hillel Ben Sasson, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 3, München 1980, S. 77; Joseph Karniel, *Die Toleranzpolitik Josef II.*, Gerlingen 1985, S. 511f. Herz Homberg, der verantwortliche Pädagoge, ein Mendelssohn-Schüler, stammte vom ländlichen Ort Lieben bei Prag, s. ebda, S. 453f.

²⁰⁷ Wolff (wie Anm. 103), S. 100.

Jüdische Erziehung auf dem Lande seit Beginn der Emanzipation im Königreich Hannover 1831–1866

von

RAINER SABELLECK*

Vorbemerkung

Zwischen den Bemühungen um die Gleichstellung der Juden im Königreich Hannover und den Anstrengungen für eine Verbesserung ihrer Erziehung und Bildung bestanden enge Verbindungen. In beiden Fällen zeichneten sich einfache Schutzjuden in den Landstädten und kleinen Landgemeinden des Königreichs Hannover durch ein besonderes Engagement aus. Als Vertreter ihrer Gemeinden traten sie mit ihren Forderungen an die Regierung und die Ständeversammlung in Hannover heran. Sie waren es auch, die die Verbesserung des jüdischen Schul- und Erziehungswesens nicht nur in ihren Petitionen forderten, sondern vor allem in der Folgezeit durch praktische Arbeit in ihren Gemeinden wesentliche Grundlagen für den Aufbau von Gemeindeeinrichtungen wie Schulen und Synagogen schufen.

Im einzelnen soll geprüft werden, wie das jüdische Erziehungs- und Schulwesen in der Zeit vor der Emanzipation aussah, welche Formen des Unterrichts es gab, wie und wann der Übergang vom Privat- zum Gemeindeschulunterricht stattfand. In einem weiteren Schritt soll danach gefragt werden, welche Impulse von den Emanzipationsbemühungen für die Erziehung in den jüdischen Gemeinden ausgingen und welche Ergebnisse bis zum Ende des Königreichs Hannover erzielt wurden. In diesem Zusammenhang ist es unerlässlich, nach der Rolle der Regierung und der Behörden zu fragen und die Einflußmöglichkeiten zu untersuchen, die dem Landrabbiner, den Lehrern und den jüdischen Gemeinden blieben. Neben den Rahmenbedingungen für die Entwicklung des jüdischen Schulwesens kommt der Ausgestaltung und der Ausrichtung der Erziehung an den jüdischen Schulen eine besondere Bedeutung zu. Über ihre Geschichte und Entwicklung geben nicht allein die autobiographischen Aufzeichnungen und Erinnerungen ehemaliger Lehrer Auskunft, sondern vor allem Schulakten der Regierung und der Mittelbehörden sowie Schulchroniken und Petitionen der jüdischen Gemeinden.

Bildung und Emanzipation

Eine besondere Rolle spielte die Frage der Bildung in der Diskussion um die Emanzipation der Juden spätestens ab 1781. Christian Wilhelm Dohm sah gerade

* Für Rudolf Vierhaus zum 75. Geburtstag in Dankbarkeit.

in der Hebung der jüdischen Bildung eine entscheidende Voraussetzung für die Verbesserung ihres moralischen und Bildungszustandes:

„Sechstens mueste es ein besonderes angelegnes Geschaeft einer weisen Regierung seyn, fuer die sittliche Bildung und Aufklaerung der Juden zu sorgen, und dadurch wenigstens die kommenden Geschlechter einer mildern Behandlung und des Genusses aller Vortheile der Gesellschaft empfaenglicher zu machen.

Zwar mueste sich der Staat um ihren Religionsunterricht weiter nicht bekuemmern, als etwa noethig waere, zu verhindern, daß nicht ungesellige Gesinnungen wider die Andersdenkenden durch ihn fortgepflanzt wuerden. Aber er koennte dafuer sorgen, daß neben den geheiligten Lehren seiner Vaeter auch der Verstand der Juden durch das helle Licht der Vernunft, der Erkenntniß der Natur und ihres grossen Urhebers, erleuchtet, und sein Herz durch die Grundsaeetze der Ordnung, Rechtschaffenheit, der Liebe aller Menschen und der grossen Gesellschaft in der er lebt, erwaermt wuerde; er koennte dafuer sorgen, daß auch der Jude frueh zu den Wissenschaften, die sein kuenftiger Beruf mehr oder weniger fordert, angeleitet wuerde. Dies mueste entweder in den juedischen Schulen geschehn, oder wenn hiezu zunaechst noch Lehrer und Fond fehlen duerften, so wuerde den Juden erlaubt werden muessen, ihre Kinder in die christlichen Schulen (die zum Religionsunterricht bestimmten Stunden ausgenommen) zu schicken.“¹

Konkrete Schritte zur Verbesserung des jüdischen Schulwesens unternahmen in der Folgezeit jüdische Reformer (Israel Jacobsohn/Benedict Schott). In rascher Folge wurden jüdische Reformschulen gegründet, die eine starke Ausstrahlung besaßen: die Freischule in Berlin durch David Friedländer und Isaak Daniel Itzig 1778; die Königliche Wilhelmsschule/Breslau 1791; die Herzog-Franz-Schule/Dessau 1799; die Jacobssohnschule/Seesen 1801; die Industrieschule für israelitische Mädchen/Breslau 1801; das Philanthropin/Frankfurt 1804; die Samsonschule/Wolfenbüttel 1806; die Konsistorialschule/Kassel 1809; die Israelitische Freischule/Hamburg 1815².

Wenn allerdings die Forderung nach Verbesserung des jüdischen Bildungswesens erst 1832 von den Judenschaften des Landes Hannover erhoben wurde, so muß angenommen werden, daß wenigstens im Bereich des Kurfürstentums und späteren Königreichs Hannover keine entscheidende Veränderung eingetreten war. Immerhin gab es, obwohl in vielen kurhannoverschen Gemeinden die Voraussetzungen für die Einrichtung von Schulen fehlten, auch Beispiele für Eigeninitiativen. Nur annähernd läßt sich an einzelnen Beispielen rekonstruieren, von welchem Zeitpunkt, in welcher Form, in welchem Umfang und von wem im 18. Jahrhundert Schule auf dem Land gehalten wurde³. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelte es

¹ Christian Wilhelm von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 2 Teile in einem Band, (Nachdruck der Ausgabe Berlin und Stettin 1781/83), Hildesheim 1973, S. 120f.

² Andreas Reinke, Zwischen Tradition, Aufklärung und Assimilation. Die Königliche Wilhelmsschule in Breslau 1791–1848, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 43 (1991), H. 3, S. 193–214; Inge Schlotzhauer, Erziehung zur Emanzipation. Das Frankfurter Philanthropin in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: ebda, S. 233–247; Sybille Baumbach, Die israelitische Freischule von 1815, in: Peter Freimark/Arno Herzig (Hrsg.), *Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase 1780–1879*, Hamburg 1989, S. 214–233.

³ Ausführlich zur Entwicklung des jüdischen Schulwesens am Beispiel Nienburg/Weser vgl.

sich im 18. und noch im 19. Jahrhundert um den im Rahmen des *Cheder* abgehaltenen Unterricht in den elementaren jüdisch-religiösen Fächern, der von zumeist nur unzureichend ausgebildeten und ungeprüften Lehrern den jüdischen Knaben bis zum 13. Lebensjahr erteilt wurde⁴. Fehlten Erziehungsmöglichkeiten in den Wohnorten der jüdischen Familien, wurden die Kinder in auswärtigen Cheder-Schulen untergebracht. Dort lebten und lernten sie als Externe⁵.

Anhand verschiedener Fälle wird erkennbar, daß die Schulen auf den Hauslehrerunterricht in den Familien zurückgingen⁶. Der Hausierer und spätere Lehrer Isaac Thannhäuser berichtet in seinen Aufzeichnungen:

„Mein Vater, ein Mann von Vernunft, gab mir eine gute Erziehung, ließ mich erlernen, was zur damaligen finstern Zeit zu erlernen war, ließ mich von zwei Rabbinern unterrichten. Beim ersten erlernte ich alle gemeinnützigen Gegenstände und später dann Gemara (Talmud), beim zweiten anfangs Raschi auf die Tora, nachher die anderen vierundzwanzig Bücher mit Raschi.“⁷

Aus den für das hannoversche Gebiet vorhandenen Judenlisten ist zu entnehmen, daß 1776 eine Reihe von Arbeitskräften in fast jedem Haushalt der Schutzjuden in Nienburg beschäftigt war. Offensichtlich lebten diese Schutzjuden durchaus in wirtschaftlich gesunden Verhältnissen⁸, die es den meisten erlaubten, auch eigene

Rainer Sabelleck, *Jüdisches Leben in einer nordwestdeutschen Stadt: Nienburg*, Göttingen 1991; zu den Gemeinden in der Grafschaft Hoya vgl. ders., *Synagogen, Schulen und Friedhöfe. Über die Entstehung und das Ende jüdischer Gemeindeeinrichtungen im Gebiet des heutigen Landkreises Nienburg 1843–1938*, Eystrup 1988, S. 17ff.; zu Bovenden (bei Göttingen) vgl. ders., *Die Chronik der israelitischen Volksschule zu Bovenden. Text und Anmerkungen zur Geschichte des jüdischen Schulwesens in Bovenden*, in: *Plesse Archiv* 27 (1991), S. 99–143.

⁴ Vgl. F. Cohn, *Die Entwicklung des jüdischen Unterrichtswesens von Moses Mendelssohn bis auf die Gegenwart*, Magdeburg 1880, S. 8f.; Baruch Straßburger, *Geschichte der Erziehung und des Unterrichtswesens bei den Israeliten. Von der talmudischen Zeit bis auf die Gegenwart*, Stuttgart o.J. [1885], S. 164f.; Caesar Seligmann, *Geschichte der jüdischen Reformbewegung. Von Mendelssohn bis zur Gegenwart*, Frankfurt 1922, S. 38f.; vgl. Julius Carlebach, *Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation*, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 35), Tübingen 1977, S. 55–93, bes. S. 58f.

⁵ In der Lebensgeschichte des 1805 in Gronau geborenen Hirsch Oppenheimer wird etwa darauf hingewiesen, daß dieser nicht in Gronau unterrichtet, sondern „nach Wunstdorf [=Wunstorf, bei Hannover, R.S.] aufs Cheder in Pension gegeben wurde, wo er auch bis zu seiner Bar Mizwa verblieb“. Louis Oppenheimer, *Lebensgeschichte unseres seligen Vaters Hirsch Oppenheimer*, Hannover 1922, abgedruckt in: Monika Richarz (Hrsg.), *Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945*, München 1989, S. 104.

⁶ Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3); ders., *Die Chronik* (wie Anm. 3), ders., *Synagogen* (wie Anm. 3), S. 17ff.

⁷ Kurze Lebensbeschreibung von Isaac Thannhäuser, Religionslehrer zu Fellheim, von seiner frühesten Jugend bis in sein spätes Alter. Bearbeitet von ihm selbst, abgedruckt in: Richarz (wie Anm. 5), S. 89.

⁸ Vgl. Stadtarchiv Nienburg (künftig: StadtA NI), AA 3–30: Bericht des Magistrats an die Regierung vom 2. 1. 1776.

Privatlehrer in ihren Haushalten zu halten⁹. Diese Form der Beschäftigungsverhältnisse konnte notwendig werden, wenn es noch keine jüdische Gemeinde gab, die einen Lehrer hätte beschäftigen können.

Allgemein zählten die Lehrer zu den jüdischen Einwohnern, die nicht mit Schutz versehen waren und aus diesem Grund keine stimmberechtigten Mitglieder ihrer Gemeinden sein konnten¹⁰. Da sie immer nur für kurze Zeit Anstellung bei den um ihre Existenz fürchtenden Gemeinden finden konnten, waren sie gezwungen, von Gemeinde zu Gemeinde zu ziehen. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts vollzog sich eine Entwicklung, die zunächst darauf hinauslief, daß sich mehrere Familien zusammenschlossen und ihre Kinder zusammen durch Privatlehrer unterrichten ließen. Mit diesen mußten wenig später die von einer Gemeinde angestellten Lehrer heftig um die Natural- und Geldeinnahmen konkurrieren. Es steht fest, daß spätestens ab 1796 in der Landstadt Nienburg ein von der Gemeinde für ein halbes Jahr angestellter Lehrer Unterricht erteilte, der die meisten jüdischen Kinder erreichte¹¹.

Auf die Tätigkeit eines von der Gemeinde beauftragten Schulmeisters verweisen in der Folgezeit Dokumente aus dem Jahr 1797, in denen die Auseinandersetzungen um die Zahlung von Unterhaltungsgeldern an den Lehrer behandelt werden¹². Überwiegend stammten die im 18. Jahrhundert und noch während des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts tätigen Lehrer aus Polen¹³, da den Gemeinden häufig keine ausgebildeten heimischen Lehrer zur Verfügung standen. Wahrscheinlich handelte es sich bei den „polnischen Rabbis“ um herumziehende Talmudschüler¹⁴.

Mit Hilfe dieser ausländischen Lehrkräfte wurden im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts Gemeindeschulen etabliert, die sich erst allmählich gegen das Privatschul-

⁹ Der Schutzjude Isaac Heine (34 Jahre alt) beschäftigte für seine vier Kinder im Alter von 2–12 Jahren den aus Polen stammenden 50jährigen „Schulmeister“ Nathan. Im Haushalt des Salomon Meyer (48 Jahre alt) unterrichtete der 28jährige Lehrer Kauffmann Levi fünf Kinder im Alter von 1 1/2–14 Jahren. Den Unterricht im Hause des Aaron Abraham (42 Jahre alt), der sechs Kinder im Alter von 1 1/2–12 Jahren hatte, versah der 36jährige polnische „Schulmeister“ Salomon Abraham; vgl. StadtA NI, AA 3–30: Bericht (mit Anlage) des Magistrats an die Regierung vom 2. 1. 1776.

¹⁰ Vgl. Rudolf Glanz, *Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland. Eine Studie über historisches Gaunertum, Bettelwesen und Vagantentum*, New York 1968, S. 153f.

¹¹ Vgl. StadtA NI, AA 7–28. In dem undatierten Dokument, das 1796 ausgestellt wurde, heißt es: „Die hiesige Judengemeinde hält zu ihrem gemeinsamen Besten einen besonderen Schulmeister, den daher alle mit besonderen Schutz versehene Mitglieder der Gemeinde unterhalten [...]“

¹² Das Gehalt, das die Gemeinde durch Umlage von allen Schutzjuden für den Lehrer aufbrachte, reichte nicht aus, um diesem eine genügende materielle Lebensgrundlage zu schaffen. Aus einer Kostenübersicht für das Jahr 1797 wird ersichtlich, daß die verleiteten Juden in einem Halbjahresrhythmus Beiträge für dessen Entlohnung aufzubringen und außerdem seine Verköstigung sicherzustellen hatten (Reihetisch); ausführlich dazu Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3), S. 100f.

¹³ Vgl. Michael Günther, *Die Juden in Lippe von 1648 bis zur Emanzipation 1858*, Detmold 1973, S. 130; Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3), S. 87f., 193ff.

¹⁴ Allgemein zur Lage der polnischen Lehrer vgl. Heinz Mosche Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1969, S. 120.

wesen durchsetzen konnten¹⁵. Auf diese Weise wurde dem Bildungsanspruch der weniger vermögenden Juden Rechnung getragen, die darauf angewiesen waren, ihre Kinder in den Unterricht des Gemeindelehrers zu schicken¹⁶. Trotz dieser Ansätze zu einem Gemeindeschulwesen waren die Mitglieder der Gemeinden weder von der Form noch von der Qualität des Unterrichts überzeugt. Eine Weiterentwicklung erschien dringend notwendig.

Erziehung und Emanzipation: die Petitionen von 1832

Das Interesse an einer Verbesserung der schon vorhandenen Erziehungseinrichtungen und ihres Angebots im Königreich Hannover machten die Angehörigen jüdischer Gemeinden in ihren gemeinsamen Eingaben im Rahmen ihrer allgemeinen Bemühungen um die Durchsetzung der Emanzipation deutlich.

Die 4. Allgemeine Ständeversammlung bat 1831, nachdem sie mit der Forderung der jüdischen Gemeinde Hannover nach Gleichstellung der Juden konfrontiert worden war, in einem Vortrag das Kabinetts-Ministerium um eine Prüfung der Verhältnisse, in denen die Juden lebten:

„Stände haben geglaubt, diesem Gesuche eine sorgfältige Prüfung nicht versagen zu dürfen. Wenn sie nun auch die erheblichen Schwierigkeiten nicht verkennen, welche die Religions-Grundsätze, Sitten und gesellschaftlichen Verhältnisse der Israeliten jenem Gesuche entgegenzustellen scheinen; so können sie doch nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, dass im Allgemeinen auf eine Verbesserung des Zustandes der Israeliten Bedacht genommen werden möge. Bei dem grossen Einflusse aber, den die Ausdehnung der Rechte derselben auf das Gemeinwesen und auf die Verhältnisse der christlichen Landes-Einwohner haben kann, beschränken sich Stände auf die Bitte, dass Königliches Cabinets-Ministerium geneigen wolle, mit Berücksichtigung der dormalen in den verschiedenen Provinzen bestehenden Verhältnisse die Frage, wie jene Verbesserung des Zustandes der Israeliten in Ausführung zu bringen, einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen und die desfallsigen Vorschläge baldthunlichst an die Stände gelangen zu lassen.“¹⁷

¹⁵ Die Aufsichtsbehörde begünstigte die Anstellung von Gemeindelehrern. In Braunschweig erlaubten die Bestimmungen der Religionsschulordnung die Erteilung von Privatunterricht nur den Religionsschullehrern selbst oder einem vom Rabbiner autorisierten Schulmeister. Es kam hinzu, daß nur die Kinder einer Familie von dem Privatlehrer unterrichtet werden sollten; vgl. Hans-Heinrich Ebeling, *Die Juden in Braunschweig. Rechts-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von den Anfängen der Jüdischen Gemeinde bis zur Emanzipation 1282–1848*, Braunschweig 1987, S. 364. In Nienburg wurde eine Vereinbarung zwischen dem Landrabbiner und der Gemeinde Nienburg getroffen, durch die auch die Besoldungsfrage geregelt wurde. Es blieb dabei, daß neben einem Gemeindelehrer keine Privatlehrer Schule hielten; vgl. StadtA NI, III 2d Nr. 1: Bericht des Magistrats an die Landdrostei vom 15. 3. 1844. Noch in den 1840er Jahren sahen sich jüdische Publizisten veranlaßt, gegen den Privatunterricht zu argumentieren. In einem Artikel hieß es, daß er nur den Kindern reicher Juden zugute käme, insgesamt aber „mangelhaft“ sei und dem „Gemeindeleben“ und „Gemeindesinn“ schade; vgl. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Nr. 19 (4. 5. 1846), S. 274.

¹⁶ In der Gemeinde Steyerberg (bei Liebenau) wurde 1830 der zunächst in den Diensten eines Schutzjuden stehende Lehrer Heinemann Hirsch aus Margonin/Posen als Gemeindelehrer verpflichtet; vgl. Sabelleck, *Synagogen* (wie Anm. 3), S. 18.

¹⁷ „Vortrag der allgemeinen Stände-Versammlung, die Verhältnisse der Israeliten im Königrei-

Die hannoversche Regierung kam der Bitte nach und ließ sich von den aufsichtführenden Behörden – den Landdrosteien – Bericht erstatten. So kam die Lüneburger Landdrostei zu dem Ergebnis, daß die Verbesserung der Lage der Juden auch mit einer Verbesserung ihres Schulwesens einhergehen müsse. Sie räumte ein, daß zunächst das Schutzverhältnis aufgelöst werden müsse, um eine Grundlage für die Gleichstellung zu schaffen. Die Juden sollten mehr Möglichkeiten und Freiheiten erhalten, Gelder für die eigenen Belange (Armen-, Synagogen- und Schulwesen) ausgeben zu können. Das Schulwesen sollte „zweckmäßig“ eingerichtet und unter die Aufsicht des Staates gestellt werden¹⁸. Auch die Landdrostei Hildesheim, in deren Aufsichtsbereich fast 2600 Juden lebten¹⁹, legte besonderen Wert auf die Verbesserung des Schulwesens. Sie setzte sich zwar für eine Änderung der herrschenden Verhältnisse ein, sperrte sich aber gegen eine sofortige Gleichstellung²⁰. Nach ihrer Vorstellung sollten die Juden erst besser gebildet und unterrichtet werden, um so den Bürgern ebenbürtig zu werden:

„Es ist also fürs erste und vor allen Dingen dafür zu sorgen, dass die Juden besser werden. Die Hauptsache dürfte dabei sein, dass man durch *Verbesserung des jüdischen Schulwesens* das Uebel in der Wurzel zu heben sucht. Es ist kaum glaublich, wie ungebildet der grösste Teil der jüdischen Lehrer sei, die daneben meistens den Schächterdienst versehen müssen und wie schlecht daher der Unterricht der Judenkinder ausfallen muss. Vieles ist schon für Verbesserung des Schulwesens geschehen; es ist namentlich in Hildesheim eine gut eingerichtete und mit mehreren Lehrern (unter denen auch Christen sind) besetzte Schule etablirt, und es ist im ganzen Landrabbiner-Bezirke die Verfügung getroffen, dass nur geprüfte Lehrer angenommen werden dürfen. Aber es muss noch mehr geschehen, und es wird auch mehr geschehen, wenn die angeseheneren Juden und die Landrabbiner in ihrem, seit den letzten Jahren bewiesenen lobenswerthen Eifer fortfahren. Dies dürfte aber hauptsächlich den Juden selbst überlassen bleiben müssen; es wird der Zweck schneller und besser erreicht, wenn die Juden selbst das Bedürfniss fühlen und die Regierung nur durch nach helfende Verfügung unterstützt, wo es nöthig ist, als wenn die Regierung direct einschreitet

che betr.“ an das Königliche Cabinets-Ministerium vom 30. 4. 1831, zitiert in: *Die Vorarbeiten der Hannoverschen Regierung zur Emanzipation der Juden im Königreiche Hannover. Nach den Akten des Königlichen Staatsarchivs zu Hannover dargestellt von M. Zuckermann*, Hannover 1909, S. 57.

¹⁸ „Als die wesentlichen Voraussetzungen einer jeden, auf die Beilegung staatsbürgerlicher Rechte für die Israeliten gerichteten Bestimmung dürfte anzusehen sein, dass ihr Kirchen-, Schul- und Armenwesen daneben zweckmässig gebildet *und unter die Aufsicht der Regierung gestellt* und [...] dass – wie sich von selbst verstehen wird – das Schutz-Ertheilungs-Verhältniss, wo möglich aber auch die Abgaben eines besonderen Schutzgeldes aufhöre, damit der Israelit in jener Beziehung sich *freier, wie bisher*, bewegen darf und damit er um so mehr angehalten werden könne, für *Kirchen-, Schul- und Armen-Einrichtungen* das Nöthige zu leisten.“ Bericht der Landdrostei Lüneburg vom 24. 2. 1829, zitiert in: *Die Vorarbeiten der Hannoverschen Regierung* (wie Anm. 17), S. 43f.

¹⁹ Zur Zeit der Abfassung des Berichts der Landdrostei Hildesheim lebten in ihrem Gebiet 433 Familien mit 2.598 Angehörigen; vgl. Bericht der Landdrostei Hildesheim vom 5. 9. 1831, zitiert in: *Die Vorarbeiten der Hannoverschen Regierung* (wie Anm. 17), S. 30.

²⁰ „Eine sofortige völlige Gleichstellung der Juden mit den christlichen Untertanen ist untunlich; dazu ist der grosse Teil derselben für jetzt noch zu schlecht. Als Beweis dafür darf man nur anführen, dass man unter den Juden, so wie sie jetzt sind, kaum Wenige finden wird, denen man einen Staatsdienst mit Vertrauen übertragen, oder die man zu einer Officierstelle qualificirt finden kann.“ Vgl. Bericht der Landdrostei Hildesheim vom 5. 9. 1831, zitiert in: ebda, S. 52.

und dann vielleicht in den Vorurtheilen der Juden Hindernisse findet. So wie nun die Juden allmählich besser gebildet und unterrichtet werden, so werden sie auch mit der Zeit den christlichen Unterthanen ähnlicher werden und dann könnte allenfalls die Zeit kommen, wo die Juden den christlichen Unterthanen gleich zu stellen seyn möchten.“²¹

Am Ende eines solchen Vorgangs, der die Juden auch von bestimmten Handelszweigen wegführen sollte, sollte eine Statusverbesserung stehen:

„Als allgemeines Princip würde festzusetzen sein, dass derjenige Jude, welcher an dem bisherigen Verkehre dieses Volkes festhält, nach wie vor unter den jetzigen Verhältnissen als Schutzverwandter bleibt, dass dagegen aber derjenige, welcher sich selbst zu etwas Besserem emporheben will, dadurch in eine bessere Lage versetzt wird. Hinsichtlich der ersteren würde daher das Schutzjuden-Verhältniss ganz unverändert bleiben. Sie würden regelmässiger Erneuerung der stets revocabeln Schutzbriefe bedürfen und würden – wie bisher – Schutzgeld bezahlen. Dabei würde denn aber zum Besten der christlichen Unterthanen der Grundsatz streng festzuhalten sein, dass eine Vermehrung der Schutzjuden nicht Statt findet und dass nur *ein* Sohn den väterlichen Schutz wieder erhält. Ueber solche Strenge könnten die Juden nicht klagen, da es ihnen überlassen bliebe, aus der Classe der Schutzjuden herauszutreten, sobald sie sich selbst dazu fähig machen. Die Unterscheidungs-Zeichen der Juden, die nach wie vor Schutzjuden blieben, wären in der Lebensart und dem Gewerbe zu suchen. Wer bei dem bisherigen Juden-Verkehr bleibt (Geldgeschäfte, Lotterie-Collecteur, Trödelhandel oder Schacher auf den Märkten), der bedarf zur selbständigen Betreibung seiner Geschäfte eines Schutzbriefes; wer aber andere Gewerbe, soweit sie nach den weiter unten folgenden Vorschlägen den Juden zu gestatten sein dürften, betreibt, der ist nicht mehr Schutzjude, sondern steht in seinen Rechten den christlichen Unterthanen gleich.“²²

Nur ein Jahr später wandten sich 26 Judenschaften aus dem Königreich Hannover an die 4. Allgemeine Ständeversammlung (für den 30. 5. 1832 einberufen), um ihrerseits die Forderungen nach Übertragung der bürgerlichen Rechte vorzutragen²³. Zu den Bittstellern zählten nun aber nicht nur die Judenschaften in den Städten. Es handelte sich vielmehr um einfache Schutzjuden, die in kleinen Städten und Flecken, in kleinen verstreuten Gemeinden lebten²⁴. Diese aber erwiesen sich nicht als ungebildete Schutzjuden aus der Provinz, sondern als selbstbewußte Angehörige einer Minderheit, die sich individuell um die Verbesserung der eigenen Situation und kollektiv um die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und Situation kümmerten²⁵. In ihren Petitionen, also den gemeinsam erarbeiteten Resulta-

²¹ Bericht der Landdrostei Hildesheim vom 5. 9. 1831, zitiert in: ebda, S. 52f.

²² Ebda, S. 53f.

²³ Vgl. *Die Vorarbeiten der Hannoverschen Regierung* (wie Anm. 17), S. 61ff.

²⁴ Die Petitionen werden vom Verfasser in einer kommentierten Ausgabe publiziert.

²⁵ Übereinstimmend erklärten sie, daß sie zwar nicht mehr verfolgt, aber nach wie vor unterdrückt würden; vgl. Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover (künftig: NHStAH), Hann. 108 G Nr. 129 I: „Vorstellung der Judenschaft der Stadt Nienburg“ vom 22. 6. 1832. In der Petition der jüdischen Gemeinde in Göttingen (NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I) heißt es: „Die Lage dieser Classe der Unterthanen, welche nicht durch Geburt im Vaterlande, sondern erst durch einen sowohl in seinem Anfang als auch in seiner Fortdauer von der Gnade der Regierungs Behörde abhängigen Schutzbrief Unterthanenrechte erlangt, welche durch das Gesetz vom 13. Apr. 1723 von allen Gewerben, durch die Unmöglichkeit des Erwerbs von Grundstücken vom Acker-

ten ihrer Überlegungen, argumentierten sie auf der Grundlage der aktuellen Emanzipationsdiskussion und in Kenntnis der Entwicklung in den verschiedenen Staaten²⁶, gingen aber über die kritische Würdigung einzelner Reformkonzepte durchaus hinaus. Um Verständnis bei den nichtjüdischen Abgeordneten zu finden, bemühten sie sich im besonderen Maße um die Korrektur von Fehleinschätzungen und Vorurteilen²⁷. Vor allem ging es ihnen aber um die Anerkennung als Bürger und als Juden²⁸. Ausdrücklich wurden Bedingungen zurückgewiesen, von deren Erfüllung die Verbesserung ihrer Situation abhängig gemacht werden sollte²⁹.

bau, daneben von der Advocatur und allen Aemtern ausgeschlossen, auf kümmerlichen Nothhandel gesetzlich beschränkt ist, welche sogar in Privatrechtsstreitigkeiten durch die falschen über ihren Eid angenommenen Grundsätze vielen Ungerechtigkeiten und Vexationen ausgesetzt ist, ist sattsam bekannt.“ In der Hoyaer Petition (NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I) wurde deutlich herausgestellt, daß man sich nicht mit dem Leben unter einem Sonderrecht abgefunden hatte. Vielmehr erhoben die Juden den Anspruch auf Gewährung der „völligen Gleichstellung mit unsern christlichen Mitbrüdern, in Hinsicht der politischen und bürgerlichen Rechte“. Um Verständnis für ihre Forderungen zu finden, boten sie in einem Überblick die Geschichte ihrer Unterdrückung seit dem Ende des jüdischen Staates dar. Der Exkurs läßt erkennbar werden, in welchem Maß man sich auch in der Judenschaft einer abgelegenen Gemeinde mit der eigenen Geschichte beschäftigt hatte. Diese Geschichte seit dem Mittelalter (Beilegung eines Sonderstatus als *servi camerae*, Königliche Kammerknechte) bis zum Königreich Hannover erschien – abgesehen von der westfälischen Zeit – als eine Zeit, in der sich zwar Verbesserungen ergeben hätten, aber sich dennoch nichts Grundsätzliches geändert habe. Mit diesen Feststellungen trafen die Juden sicher die historische Realität. Ihren Anspruch auf Gewährung der gleichen Rechte, die den Bürgern zustanden, unterstützten sie mit dem Hinweis, daß sie sich bisher als loyale Einwohner verhalten hätten, gleiche und größere Lasten als die Bürger trügen. Neben dem fiskalpolitischen Argument führten sie an, daß das auf dem Wiener Kongreß mit dem Artikel 16 der Bundesakte gegebene Versprechen noch eingelöst werden müsse.

²⁶ Mit Blick über die Grenzen des eigenen Landes stellten etwa die Hoyaer Juden fest, daß in anderen deutschen Staaten und im Ausland die Entwicklung durchaus zugunsten der Juden fortgeschritten war. Sie stand in einem deutlichen Kontrast zu der Lage im Königreich Hannover: „Bey den Beispielen aber, welche Frankreich und Holland lieferten, – bey den etwas späteren Beispielen, welche Preußen, Baiern, Würtemberg, Baden und Hessen darlegten; – konnte aber eine solche Besorgniß nie weiter entstehen. Im Gegentheile mußte selbige stets als höchst eitel und unbegründet sich darstellen; indem in allen diesen Staaten, unsere emancipirten Glaubensgenossen nicht nur zu gar keiner Beschwerde Veranlassung gaben; sondern durch freie Entwicklung ihrer Kräfte, dem Staate das Vertrauen, welches man ihnen geschenkt, reichlich lohnten. Statt des Handels überließen sie sich unaufhaltsam dem Ackerbaue, den Gewerben, und gelehrtem Stande, und erfüllten auf diese Weise die Pflichten eines guten Staatsbürgers so gut wie die Christen.“ Vgl. NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: Petition der Juden in Hoya.

²⁷ Um den Kritikern der Judenemanzipation im eigenen Land entgegenzuarbeiten und ihre Einwände gegen die Beteiligung der Juden an den bürgerlichen Rechten auszuräumen, wurden die Vorurteile, die gegen die Juden geäußert wurden, einer näheren Prüfung unterzogen. Der hannoverschen Administration machte man in diesem Zusammenhang den Vorwurf, daß sie den Juden nicht einmal eine Chance gäbe, sich als Bürger zu bewähren. Die Hoyaer Juden unterstrichen, daß der moralische Zustand, wenn er anderen als bedenklich erschiene, als Folge der herrschenden „Bedrückungen“ zu gelten habe; vgl. ebda.

²⁸ Mit Nachdruck verwiesen die jüdischen Einwohner aus Göttingen darauf, daß sie gewillt waren, alle Auflagen gegenüber der Obrigkeit zu erfüllen, insbesondere alle Aufgaben ihrer christ-

Das „Erziehungskonzept“, das seit Dohm einzelnen deutschen Regierungen bei ihren Bemühungen um eine Emanzipation der Juden als Richtschnur gedient hatte³⁰, wurde – und das zeigt die Hoyaer Petition deutlich – auf seine Wirksamkeit hin geprüft:

„Gerne wollen wir dem sogenannten Schacherhandel, den der geringere Israelit nur aus Noth treibt, um sein kümmerliches Leben zu fristen, für die Zukunft entsagen; – gerne wollen wir unsere Kinder, vorzüglich für die Landwirtschaft, für den gelehrten Stand, und Treibung eines Handwerks erziehen; – gerne wollen wir alles dasjenige leisten, was jeder andere christliche Staatsbürger leistet. – Hat es uns aber bisher geholfen, wenn wir diese Wege zu unserer Vervollkommnung und besserer Entwicklung unserer Geisteskräfte, einschlugen? Ließen wir unsere Kinder die Rechte studiren; so wollte man sie zur Ausübung ihrer Kenntnisse nicht lassen, man schloß sie von der Advocatur und dem Richterstande aus. Ließ man sie Handwerker werden; so ließ man sie zur Meisterschaft und Gewinnung des Bürgerrechts nicht. – Wollten wir Grundstücke kaufen, und Ackerbau treiben; so wies man uns auch hier zurück. Einer unser hiesigen Glaubensgenossen, D a n i e l E l i a s, ließ den einen seiner Kinder das Goldschmiede-Handwerk, den anderen die Färberey erlernen. Was war aber die Folge davon? Als sie um das Meisterrecht anhielten, und p r a e s t a n d a praestiren wollten, erklärte man, sie hiezu nicht lassen zu können. Diese geschickten jungen Leute sitzen nun brodlos daher, und haben Mühe, Arbeit und Kosten ganz unnütz verschwendet; wenn sie nicht den Glauben ihrer Väter meiden, und um zeitlichen Gewinnes wegen ihren bessern Gefühlen entsagen wollen.“³¹

Auf den Vorwurf, daß es den Juden noch an Bildung mangle, reagierten die Nienburger Juden mit dem Hinweis, daß die ihnen auferlegte Last der Abgaben zu groß sei, um die Mittel für Ausbildungszwecke zur Verfügung zu stellen³². Den Ob-

lichen Nachbarn zu übernehmen (Militärdienst, Engagement in Handwerk und Bodenbewirtschaftung). Allerdings bestanden sie zugleich darauf, daß dann die bisher errichteten Hindernisse auf dem Weg zur Emanzipation abgebaut werden müßten; vgl. NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: Petition der Gemeinde der Juden in Göttingen.

²⁹ Nach dem Verständnis der Nienburger Juden konnte erst durch die Mitwirkung am bürgerlichen Leben eine staatsbürgerliche Gesinnung entstehen. Völlig undenkbar erschien, daß sich diese unter den Bedingungen des Schutzrechts entfalten könnte: „Wie kann man unter solchen Umständen von uns jene Liebe und Anhänglichkeit und jenen Patriotismus fordern, die sich zu verschaffen größtenteils der Staatsdienst, die freie Ausübung der Künste und Gewerbe – die Freiheit – Reiz und Aufforderung gibt!“ Vgl. NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: Petition der Nienburger Judenschaft. Dagegen zeigten sich die Juden von Hoya in ihrer Petition bereit, dem Schacherhandel, „den der geringere Israelit nur aus Noth treibt“, zu entsagen und die Erziehung der Kinder so auszurichten, daß sie später in der Landwirtschaft, im Handwerk und in der Wissenschaft ihr Auskommen finden sollten, wenn man diese Anstrengungen honorierte; vgl. NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: Petition der Juden in Hoya.

³⁰ Das preußische Edikt von 1812 geht noch von dem Erziehungsgedanken aus und gewährt nur die begrenzte Gleichstellung; vgl. Arno Herzig, Die Emanzipationspolitik Hamburgs und Preußens im Vergleich, in: Freimark/Herzig (wie Anm. 2), S. 261–278, hier S. 265.

³¹ „Petition der Mosaischen Glaubensgenossen zu Hoya betreffend deren bürgerliche Emancipation und Gleichstellung mit denen übrigen Einwohnern des Königreichs, Hoya, den 22. Junius 1832“, abgedruckt in: Sabelleck, *Synagogen* (wie Anm. 3), S. 59.

³² „Demnach fordert man von uns Bildung, Aufklärung, Fortschreiten in geistiger und bürgerlicher Hinsicht! Wie ist es möglich, sich so zu vergessen, wie konnte man an uns Anforderungen

rigkeiten wurde vorgeworfen, daß die Verhältnisse, in denen die Juden lebten, hauptsächlich durch ihre Politik bestimmt werden. Den Juden werde jede Möglichkeit zu handeln genommen. Deutlich auf Dohm anspielend, forderten die Verfasser der Petition: „Man klage doch nicht die Erscheinung, sondern die Ursache der Erscheinung an!“³³

In dem Gefühl, sich schon selbst um die Erziehung in den Gemeinden bemüht zu haben, erklärten sich die Juden bereit, ihre Anstrengungen in diesem Bereich fortzusetzen. Auch wenn einzelne Judenschaften (Hoya) in ihren Petitionen anboten, die Erziehung der Kinder so auszurichten, daß sie später in der Landwirtschaft, im Handwerk und in der Wissenschaft ihr Auskommen finden sollten, wenn man diese Anstrengungen honorierte³⁴, sollte die Verbesserung der Erziehung³⁵ auch dem Ziel dienen, die jüdische Identität zu wahren.

Bei ihren Bemühungen um die Durchsetzung der Emanzipation im Königreich Hannover verwiesen die jüdischen Gemeinden darauf, daß sie nicht die Rechte der Bürger genießen dürften, wohl aber Abgaben an den Staat zu leisten hätten, ohne aber davon, wie jene, in irgendeiner Weise profitieren zu können:

„Wir müssen alle Lasten und Staatsbeiträge wie die übrigen Unterthanen tragen und nicht nur, daß uns Vortheile und Rechte dafür versagt werden, wir sehen auch nicht einmal, daß von allen den ungeheuren Summen, die wir an direct und indirecten Abgaben, an Gewerbe-, Einkommen- und Personen- und wie die Steuern alle heißen mögen, daß für die Locallasten, die wir tragen, für Schutz und Schutzgeld, welches wir alljährlich in schmerzlichen Summen erlegen, auch nur etwas für uns, für die *Erziehung und Bildung unserer Kinder*, für unser Gemeinde- und Kirchenwesen geschieht!“³⁶

Die Verfasser der Nienburger Petition rechneten im einzelnen vor, welche zusätzlichen Abgaben zu entrichten waren (Aufwendungen für den Landrabbiner, die Abgaben an die lutherische Kirche [jura stolae] und vor allem die Bestreitung der Gemeinde-Kosten für Lehrer, Vorsänger, Schule und Synagoge)³⁷.

machen, so lange man nichts für uns that, so lange man nur Geld und nichts als Geld von uns forderte!“ „Vorstellung der Judenschaft der Stadt Nienburg den Zustand der Israeliten betreffend und Bitte gegen Uebernahme aller staatsbürgerlichen Pflichten die Israeliten des Königreichs Hannover mit den übrigen Unterthanen gleiche Rechte angedeihen zu lassen.“ (Nienburg, 22. 6. 1832), NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I.

³³ NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: „Vorstellung der Judenschaft der Stadt Nienburg“ vom 22. 6. 1832. In der Formulierung von Dohm (wie Anm. 1), S. 34, heißt es: „[...] aber ich muß hinzusetzen, daß diese einmal vorausgesetzte groeßre Verdorbenheit der Juden eine nothwendige und natürliche Folge der drückenden Verfassung ist, in der sie sich seit so vielen Jahrhunderten befinden.“

³⁴ Vgl. NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: Petition der Juden in Hoya, abgedruckt in: Sabelleck, *Synagogen* (wie Anm. 3), S. 58f.

³⁵ „Wir wenden alles nur Mögliche zur Vervollkommnung unserer Schulen und Gottesdienste an. Wir entziehen uns keiner Last, die der Staat uns auflegt.“ Vgl. NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: Petition der Juden in Hoya, abgedruckt in: ebda, S. 60.

³⁶ NHStAH, Hann. 108 G Nr. 129 I: „Vorstellung der Judenschaft der Stadt Nienburg“ vom 22. 6. 1832.

³⁷ Ebda.

Mit ihren Bittschriften konnten die jüdischen Gemeinden bei der Regierung zunächst wenig erreichen. Auch in der Folgezeit änderten sich die Verhältnisse nicht grundsätzlich, soweit das Schul- und Synagogenwesen betroffen war. Immerhin sahen die im Jahr 1831 erlassene „Instruction“ und die „Bestimmungen wegen des jüdischen Schulwesens“ vor, daß die Schulpflicht eingeführt und das Schulwesen dem Landrabbiner unterstellt wurden. Im Abstand von 14 Tagen sollte außerdem der Vorsteher der Gemeinde oder ein „würdiges Mitglied des Schul-Districts“ eine Visitation vornehmen und dabei auf die Einhaltung der Schulbesuchspflicht sowie die Erfüllung der Dienstobliegenheiten durch den Lehrer achten³⁸.

Der Entwurf zum „Gesetz über die Rechtsverhältnisse der Juden“ sah vor, daß Schul-, Synagogen- und Armenverbände bestehen sollten. Jüdische Kinder sollten wie die nichtjüdischen Altersgenossen einer Schulpflicht unterliegen, der sie in christlichen oder jüdischen Schulen nachkommen sollten. Es sollte den Juden freistehen, eigene Schulen einzurichten. Von den Gemeinden wurde aber erwartet, daß sie für angemessenen Unterricht in allgemeinen Kenntnissen durch geprüfte Lehrer ebenso sorgten wie für die Bezahlung des Lehrers und die materielle Ausstattung der Schulen:

„Art. 22. Den Juden steht frei, ihre Kinder in besonderen jüdischen Schulen unterrichten zu lassen, sofern sie der Obrigkeit nachweisen, dass für gehörigen Unterricht in allgemeinen Kenntnissen durch einen befähigten und geprüften Lehrer, für angemessene Dienstentnahme desselben und für sonstige Bedürfnisse der Schulanstalt gehörig gesorgt sei.“³⁹

Wenn die Regierung einerseits solche Anforderungen – im Sinne des Erziehungsgedankens – an die Juden richtete, ignorierte sie andererseits ihre Forderungen aus dem Jahr 1832, die darauf hinausliefen, daß die Regierung Mittel für den Aufbau und die Aufrechterhaltung von Schulen zur Verfügung stellte. Die Juden sollten für ihre Einrichtungen selbst aufkommen:

„Art. 26. Im Uebrigen haben die Juden die Kosten ihres Gottesdienstes, Schul- und Armenwesens allein zu bestreiten, sind dagegen zu Beiträgen für das christliche Kirchen-, Schul- und Armenwesen nicht verbunden.“⁴⁰

Entwicklungen im jüdischen Schulwesen nach 1832

Obwohl die Juden weitgehend auf sich gestellt blieben und wenig Unterstützung bei der Regierung fanden, ergriffen sie die Initiative. Die Erfahrungen, die die jüdischen Gemeindeglieder bei ihren politischen Bemühungen als Unterzeichner der gemeinsamen Petition von 1832 gemacht hatten, führten dazu, daß sie die Be-

³⁸ Vgl. „Bestimmungen wegen des jüdischen Schulwesens“ (1831), §27, S. 76.

³⁹ „Entwurf zum Gesetz über die Rechtsverhältnisse der Juden“, zitiert in: *Die Vorarbeiten der Hannoverschen Regierung* (wie Anm. 17), S. 67.

⁴⁰ Ebda.

reitschaft aufbrachten, zusammen die Lasten zu tragen⁴¹, um Einrichtungen wie die Schule und die Synagoge⁴² zu verwirklichen, um die es ihnen bei der Petition gegangen war. Es entstanden gerade in den kleinen ländlichen jüdischen Gemeinden Elementar- und Religionsschulen. Bei ihren Bemühungen um die Verbesserung des Bildungswesens hatten die Gemeinden mit mehreren Problemen zu kämpfen: Es mangelte an Mitteln, Schulen einzurichten und auf Dauer zu unterhalten⁴³. Hinzu kam, daß es an qualifizierten Lehrern fehlte, die den neuen Anforderungen entsprechen konnten. Das Ausmaß der miserablen Lage wurde 1846 untersucht und durch einen Aufruf bekannt, den eine Kommission der hannoverschen Regierung zur Errichtung einer jüdischen Lehrerbildungsanstalt an die Öffentlichkeit brachte⁴⁴:

„Fast die Hälfte der Synagogengemeinden, theilweise eben die bedeutenderen, haben bisher noch gar Nichts beigetragen. [...] Von 136 Synagogengemeinden entbehren 61 des Lehrers gänzlich, die anderen müssen vielfältig, zum Verderb der Kinder, entweder mit weniger guten Lehrern sich begnügen oder stets mit denselben wechseln, weil Ausländer keine feste Anstellung erlangen können und weil die besseren Lehrer so sehr gesucht werden, daß jede Gemeinde, der das Wohl ihrer Kinder am Herzen liegt, zittern muß, wenn ihr Lehrer sie verläßt. – An manchen Orten fehlt den Kindern schon seit Jahren der Religionsunterricht.“⁴⁵

Einrichtung der Lehrerbildungsanstalt in Hannover

Eine Verbesserung in der Unterrichtsversorgung trat durch die Gründung einer Ausbildungsstätte für jüdische Lehrer in Hannover ein. Am 7. 11. 1848 nahm die jüdische Lehrerbildungsanstalt⁴⁶ ihre Arbeit auf, die künftige Religions- und Elementarlehrer ausbildete. Diese Institution trug dazu bei, daß der Ausbildungsstand der jüdischen Lehrer – wenn auch mit einer zeitlichen Verzögerung – spürbar ver-

⁴¹ In den Gemeindehaushalten stellte der Bereich Schule den größten Einzelposten dar. Der Gemeindehaushalt in Nienburg sah im Jahr 1858 200 von 350 Reichstalern allein für Aufwendungen für die Schule vor; vgl. NHStAH, Hann. 131 Nr. 15: Statistische Uebersicht der Synagogengemeinden pp. in der Landdrostei Hannover. Bei der Inspection 1858 aufgenommen.

⁴² Vgl. Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3), S. 181f.

⁴³ In der Synagogengemeinde Lehe, der mehrere Orte der Umgebung angeschlossen waren, konnte die Schulstelle jahrelang nicht mit einem qualifizierten Lehrer besetzt werden, da immer wieder Auseinandersetzungen um die Aufbringung der Ausgaben für Schule und Lehrer aufkamen; vgl. Angelus Refinger, *Das jüdische Schulwesen in den Unterweserorten*, in: *Jahrbuch der Männer vom Morgenstern* 54 (1974), S. 193–204, hier S. 194f.

⁴⁴ Der Aufruf wurde in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Nr. 7 vom 9. 2. 1846, S. 99–100 publiziert, die sich das Anliegen zu eigen machte.

⁴⁵ Ebda. Diese Mangelsituation beschreibt auch Refinger in seiner Untersuchung über die Unterweserorte Lehe und Geestemünde, wo die Initiative, Zentralschulen für mehrere Synagogengemeindebezirke zu gründen, in den 1840er Jahren am Widerstand der betroffenen Gemeinden scheiterte; vgl. Refinger (wie Anm. 43), S. 195ff.

⁴⁶ Vgl. Wolfgang Marienfeld, *Jüdische Lehrerbildung in Hannover 1848–1923*, in: *Hannoversche Geschichtsblätter NF* 36 (1982), H. 1–2, S. 3–35.

bessert wurde. In den staatlich beaufsichtigten Religionsschulen, die seit den 1830er Jahren im Königreich eingerichtet wurden, standen nicht die Vermittlung jüdisch-religiösen Wissens durch Talmud-Studium und Übersetzungsübungen im Vordergrund, sondern der Unterricht in profanen Lehrfächern. Neue Fächer wie „Biblische Geschichte“ und „Religionsunterricht“ kamen hinzu⁴⁷.

Die Veränderungen in Ausgestaltung und Zielsetzung des Unterrichts müssen in Verbindung mit den Forderungen nach einem „zeitgemäßen“ Erscheinungsbild der jüdischen Schule gebracht werden⁴⁸. Die praktisch orientierten Fächer drängten die traditionellen religiösen Fächer in den Hintergrund. Aus den vorliegenden Visitationsergebnissen geht hervor, daß diese Veränderungen von den Schülern positiv aufgenommen wurden⁴⁹. Die „Schulordnung für jüdische Schulen“ (1854) ging davon aus, daß von 33 wöchentlichen Unterrichtsstunden mindestens 11 Stunden für die Religionsgegenstände vorgesehen sein sollten⁵⁰. Dem Landrabbiner fiel die Aufgabe zu, die Verteilung der Stunden auf die verschiedenen Lehrgegenstände vorzunehmen⁵¹.

Neben dem Lehr- und Unterrichtsplan bieten Richtlinien für Lehrbücher Hinweise auf die Ausrichtung der Erziehung an den jüdischen Schulen. Seit 1831 bestanden für den Landrabbinatsbezirk Hannover Vorschriften über die im Religionsunterricht heranzuziehenden Lehrbücher⁵². Da bekannt ist, welche Lehrbücher im Unterricht zu verwenden waren⁵³, und andererseits Listen und Beurteilungen der an den Religionsschulen benutzten Schulbücher⁵⁴ vorliegen, ergibt sich ein deutliches Bild vom Umfang und von der Qualität der noch lange Zeit knappen Lern-

⁴⁷ Vgl. Mordechai Eliav, Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 11 (1960), S. 207–215, hier S. 208f.

⁴⁸ Auch die Nienburger Judenschaft machte sich dieses Anliegen in ihrer Petition zu eigen; vgl. NHStAH, Hann. 108 G 129 I: „Vorstellung der Judenschaft der Stadt Nienburg“ vom 22. 6. 1832.

⁴⁹ Vgl. Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3), S. 200.

⁵⁰ Vgl. „Schulordnung für jüdische Schulen“ vom 5. 2. 1854, abgedruckt in: *Gesetz-Sammlung für das Königreich Hannover*, I. Abtheilung Nr. 7, Hannover 1854, S. 49ff.

⁵¹ § 33: „Der Unterricht in den jüdischen Religionsschulen umfaßt folgende Lehrgegenstände: a. hebraeisch Lesen und jüdisch Schreiben, b. hebraeische Sprüche und Gebete, so wie die Übersetzung derselben, c. Übersetzung und Erklärung der Heiligen Schrift, d. hebraeische Grammatik, e. biblische und juedische Geschichte, f. systematische Religionslehre und wo thunlich g. rabbinische Schriften und Gesang.“

§ 34: „In den juedischen Elementarschulen kommen zu diesen Gegenständen noch deutsch Lesen und Schreiben, deutsche Sprache, Rechnen, Geographie, Geschichte, Naturkunde, so wie Denk- und Sprechübungen.“ Schulordnung von 1854 (wie Anm. 50), S. 55 (IV. Einrichtung der Schulen).

⁵² Vgl. „Bestimmungen wegen des jüdischen Schulwesens“ (wie Anm. 38), § 12, S. 78.

⁵³ Die Lehrbücher sollten „mit Genehmigung des Ministeriums des Innern, von den Landrabbinern gemeinsam bestimmt“ werden. Schulordnung von 1854 (wie Anm. 50), § 35, S. 56.

⁵⁴ Der Landrabbiner forderte die Lehrer seines Amtsbezirks auf, einen Bericht über die benutzten Lehrbücher abzufassen; vgl. NHStAH, Hann. 131 8: Schreiben des Landrabbiners Samuel Meyer, Mai 1877; NHStAH, Hann. 131 8: Bericht Eckmanns an den Landrabbiner vom 29. 5. 1877.

mittel⁵⁵. Es dauerte Jahrzehnte, bis neue Lehrbücher entwickelt und publiziert wurden⁵⁶. Den Lehrkräften blieb nichts anderes übrig, als auf solche Schulbücher zurückzugreifen, die nicht mehr den Erfordernissen der Zeit entsprachen, oder eigene Unterrichtsmaterialien in den Unterricht einzubringen⁵⁷. Diese Situation stellte die Lehrer vor schwierige Aufgaben.

Nach der Errichtung des jüdischen Lehrerseminars, das sich langsam positiv auf die Ausbildung der Lehrer auswirkte, entstanden den Gemeinden neue und größere Probleme: Häufig reichten ihre Mittel nicht aus, um aus eigener Kraft aufwendige Einrichtungen – wie Schulen und Synagogen – zu schaffen und auf Dauer zu unterhalten⁵⁸. Verschärft wurde die Situation dadurch, daß durch die um die Jahrhundertmitte einsetzende Abwanderung von Gemeindegliedern den ohnehin schon kleinen ländlichen Gemeinden ein erheblicher Beitragsverlust entstand. Aus diesem Grund war die Unterhaltung der Schule in vielen Fällen kaum mehr zu leisten. Da die Abwanderungsbewegung anhielt, war es für die Gemeindevorstände schwierig vorauszusehen, ob über einen längeren Zeitraum eine ausreichende Anzahl von Schülern vorhanden sein würde. Das hatte zur Folge, daß, wenn überhaupt Lehrer eingestellt wurden, mit diesen nur kurzfristige Beschäftigungsverträge abgeschlossen wurden. In anderen Fällen behielten sich die Gemeinden in den Anstellungsverträgen ein Kündigungsrecht vor, das mehrere Jahre ausschließlich ihnen zustehen sollte⁵⁹. Bei einem Rückgang der Kinderzahl drohte eine langandauernde Vakanz oder die Schließung der Schulen. Gerade auf dem Land gab es Gemeinden, die es sich nicht leisten konnten, einen Lehrer anzustellen oder gar eine Schule zu errichten.

Zwar sahen die Bestimmungen der „Schulordnung für jüdische Schulen“ (1854) vor, daß in Schulverbänden, in denen die Juden zerstreut lebten, Filialschulen ein-

⁵⁵ Den Angaben der Lehrer (Beispiel: Nienburg) zufolge mußten die Schulen mit einer geringen Anzahl von Büchern auskommen, d.h. mit einem Buch pro Lehrfach bis 1873; vgl. NHStAH, Hann. 131 8: Bericht Eckmanns an den Landrabbiner vom 29. 5. 1877.

⁵⁶ Nachdem der jüdische Lehrerverband die Einrichtung einer Kommission (1895) beschlossen hatte, konnte nach dem erfolgreichen Abschluß der Arbeiten mehrerer Lehrer aus Stade, Aurich, Hildesheim und Hannover das entsprechend den Bedürfnissen jüdischer Schulen veränderte *Lesebuch für Bürgerschulen* erscheinen (*Lesebuch für Bürgerschulen I-II*, hrsg. vom Lehrerverein der Stadt Hannover, für jüdische Schulen umgearbeitet von Levy, Reuß, Spanier, Stern, Hannover 1900/1901); vgl. *Geschichte des Vereins jüdischer Lehrer in der Provinz Hannover. Aktenmäßig dargestellt und dem Verein zur Feier seines 50jährigen Bestehens gewidmet von seinem Vorsitzenden Sally Katz*, Nienburg/Weser 1913, S. 46.

⁵⁷ In seinem Bericht erklärte z. B. der Lehrer B. Wolff aus Neustadt am Rübenberge, man diktiere „nach einem Auszug des in der Lehrerbildungsanstalt zu Hannover durchgenommenen Pensums“; vgl. NHStAH, Hann. 131 8: Bericht B. Wolffs vom 28. 5. 1877.

⁵⁸ Einen Einblick in die Entwicklung und Probleme jüdischer Landgemeindeschulen am Beispiel Bovenden bietet Sabelleck, *Die Chronik* (wie Anm. 3), S. 99–143.

⁵⁹ Noch im Jahr 1868 bewilligte die jüdische Gemeinde Nienburg im Fall des Lehrers J. Rothschild eine auf drei Jahre befristete Anstellung. Der Schulmann mußte für zwei Jahre auf seine „Kündigungsbefugniß“ verzichten, während die Gemeinde ein halbjähriges Kündigungsrecht für sich in Anspruch nahm; vgl. NHStAH, Hann. 80 Ha I Ch 319: Anstellungsurkunde für den jüd. Lehrer J. Rothschild vom 20. 1. 1868.

gerichtet werden sollten. Die Alternative sollte darin bestehen, daß der Unterricht abwechselnd in verschiedenen Orten erteilt werden konnte⁶⁰. Nur bestanden diese Möglichkeiten nicht in allen Schulverbänden. Die einzelnen betroffenen Gemeinden mußten selbst dafür sorgen, die eigenen Kinder in anderen Gemeinden unterzubringen. In solchen Fällen bemühten sich Landrabbiner und die Landdrosteien mit den Ämtern um Lösungen, um die nach der „Schulordnung für jüdische Schulen“ bestehende Schulpflicht durchzusetzen⁶¹. In Adelebsen einigten sich die Synagogengemeinden Adelebsen und Barterode auf eine Übergangslösung, nach der die Barteroder ihre Kinder unentgeltlich in die Schule der Adelebser Gemeinde schicken konnten, solange sie zahlungsunfähig waren:

„Wir wissen, daß die Gemeinde Barterode zur Zeit kein einziges solventes Mitglied zählt, und sind deßhalb bereit jetzt den schulpflichtigen Kindern zu Barterode den Besuch der hiesigen jüdischen Schule, sowohl der Elementar- als der Religions-Schule, unentgeltlich zu gestatten. Dagegen behalten wir uns ausdrücklich vor, daß bei späterer Solvenz der in Barterode wohnenden Israeliten, wenn sie ihre Kinder in die hiesige Schule schicken, ein jährliches Schulgeld von zwei Thalern entrichtet werde, wofür sie für alle Zweige des hier erteilt werdenden Unterrichts zugelassen werden sollen.“⁶²

Offensichtlich waren mit dieser Regelung die Grenzen des Entgegenkommens erreicht. Die Synagogengemeinde Adelebsen ging nicht so weit, die arme Gemeinde in den eigenen Synagogen- und Schulverband aufzunehmen. Augenscheinlich sollte die Zusammenlegung ausgeschlossen werden. Die Vertreter des Amts Adelebsen, die in die Verhandlungen eingeschaltet waren, beurteilten die Möglichkeiten einer Vereinigung der beiden Gemeinden als nahezu aussichtslos:

„[...] wobei ich mir die gehorsamste Bemerkung erlaube, daß eine förmliche Aufnahme der Synagogengemeinde *Barterode* in den hiesigen Schulverband schwerlich zu erreichen sein wird. Es hat die hiesige Synagogengemeinde bereits bei andern Gelegenheiten erklärt, daß sie jeden ausdrücklichen Anschluß mit der sehr armen *Barteroder* Gemeinde möglichst vermeiden werde, und dürften nach meinen Berichten vom 29ten v.M. die hiesigen und Barteroder Schulangelegenheiten als erledigt angenommen werden können.“⁶³

⁶⁰ § 5: „In Schulverbaenden, welche von zerstreut wohnenden Juden gebildet werden, soll der Religionsunterricht entweder in einer Filialschule oder in naeher festzusetzender Weise, abwechselnd an verschiedenen Orten erteilt werden, sofern die weite Entfernung oder der sonstige Schulbesuch eine regelmäßige Theilnahme aller Kinder an dem Religionsunterrichte nicht gestattet.“ Schulordnung von 1854 (wie Anm. 50), S. 51 (I. Allgemeine Bestimmungen).

⁶¹ § 1: „Die jüdischen Eltern und Vormünder sind verpflichtet, ihre Kinder und Pflegebefohlenen während des schulpflichtigen Alters (§ 2) in der jüdischen Religion und in den Elementarkenntnissen unterrichten zu lassen.“

§ 2: „Das schulpflichtige Alter für jüdische Elementar- und Religionsschulen (§§ 3–6) beginnt mit dem vollendeten sechsten und endet mit dem zurückgelegten vierzehnten Lebensjahre.“ Schulordnung von 1854 (wie Anm. 50), S. 51 (I. Allgemeine Bestimmungen).

⁶² NHStAH, Hann. 80 Hildesheim I N Nr. 143: Protokoll des Amts Adelebsen vom 18. 9. 1854.

⁶³ Ebda: Das jüdische Schulwesen zu Barterode. Bericht des Amts Adelebsen an die Landdrostei Hildesheim vom 2. 6. 1854.

Das Verhalten der Synagogengemeinde Adelebsen blieb kein Einzelfall. Die in der Praxis häufig sinnvoll erscheinenden Zusammenlegungspläne stießen auch in anderen Gemeinden auf Ablehnung. Diese glaubten sich in dem Fortbestand der eigenen Einrichtungen gefährdet. So weigerte sich die Gemeinde Bovenden beharrlich, mit den Nachbargemeinden zu einem Schulverband zusammengeschlossen zu werden, und nahm es hin, daß ihr Lehrer über lange Zeit schlecht bezahlt wurde und jahrelang um Zuschüsse betteln mußte⁶⁴. In manchen Landgemeinden kam es erst zu Vereinbarungen, nachdem sich der zuständige Landrabbiner massiv eingeschaltet hatte, um sicherzustellen, daß die Kinder armer Gemeinden wenigstens von den Nachbargemeinden mitversorgt werden sollten⁶⁵. Die Kinder aus der Landgemeinde Güntersen wurden erst nach Verhandlungen in der benachbarten Gemeinde Dransfeld (bei Göttingen) untergebracht und unterrichtet⁶⁶:

„Schon seit dem Jahre 1843 haben die Kinder der Israeliten zu *Güntersen* auf den speciellen Wunsch des vormaligen Landrabbiners *Adler* zu *Hildesheim* an dem hiesigen Schulunterrichte Theil genommen. Es ist zu jener Zeit von dem Landrabbiner *Adler* in Uebereinstimmung mit der hiesigen Synagogen-Gemeinde festgestellt, daß für jedes Kind der bemittelten Juden zu *Güntersen*, ein jährliches Schulgeld von 1 Rhr. [Reichstaler] 12gg. [gute Groschen] und 1 Rhr. sg. [Silbergroschen] Monatsgeld an den hiesigen jüdischen Lehrer bezahlt werden solle. Von einer Vergütung für den Unterricht armer Kinder ist zu jener Zeit niemals die Rede gewesen, und ist auch eine solche bis jetzt von dem hiesigen jüdischen Lehrer nicht beansprucht. Da die Israeliten zu *Güntersen* einer bestimmten Synagogen-Gemeinde und einem Schulverbannde nicht angehören, den armen jüdischen Kindern daselbst von der hiesigen Synagogen-Gemeinde aus Mitleiden die Erlaubniß ertheilt ist, an dem Schulunterrichte zu partizipiren, dieselben außerdem während des Schulbesuchs auf Kosten der hiesigen jüdischen Gemeinde unterhalten werden [...]“⁶⁷

Die Einrichtung von Religionsschulen für mehrere Gemeinden wurde nur dann vom Landrabbiner befürwortet, wenn diese groß genug waren⁶⁸. Im Fall sehr kleiner Landgemeinden hatten einzelne Lehrer für mehrere Gemeinden zu arbeiten

⁶⁴ Vgl. Sabelleck, *Die Chronik* (wie Anm. 3), S. 130f.

⁶⁵ Den Kindern der als „arm“ eingestuften südhannoverschen Gemeinde Rüdershausen (bei Duderstadt) sollte, auch auf Drängen des Landrabbiners, gestattet werden, in den benachbarten Schulorten Ebergötzen oder Duderstadt in Kost zu gehen und unterrichtet zu werden. An den Ausgaben sollten sich Mitglieder dieser beiden Gemeinden beteiligen („die wohlhabenden Juden zu Ebergötzen und Duderstadt der Bildung der armen jüdischen Kinder hilfreich die Hand bieten werden“). Vgl. NHStAH, Hann. 180 Hildesheim 398: Bericht des Magistrats von Duderstadt an die Landdrostei Hildesheim vom 16. 11. 1854; ausführlich dazu Rainer Sabelleck, *Die Entwicklung jüdischer Religions- und Volksschulen im 19. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel der Verhältnisse in den Landrabbinatsbezirken Hannover und Hildesheim*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 43 (1991), S. 215–232, hier S. 222.

⁶⁶ Vgl. Sabelleck (wie Anm. 65), S. 221.

⁶⁷ NHStAH, Hann. 80 Hildesheim I N Nr. 143: Das jüdische Schulwesen zu Güntersen. Bericht des Amtes Dransfeld vom 3. 6. 1855. Über die Folgeprobleme vgl. Sabelleck (wie Anm. 65), S. 221f.

⁶⁸ Gegen die Errichtung einer Schule in Duderstadt votierte 1854 der zuständige Landrabbiner; vgl. Sabelleck, (wie Anm. 65), S. 222.

und den Unterricht in den verschiedenen Ortschaften abwechselnd abzuhalten⁶⁹, die dem Schulverband angehörten⁷⁰.

Einige ländliche Synagogengemeinden im Bereich des Landrabbinate Hannover (Diepenau, Liebenau, Stolzenau und Rehburg⁷¹) schafften es in den 1850er Jahren unter erheblichen Schwierigkeiten, Elementarschulen einzurichten. Welchen Stellenwert das Schulwesen für die Gemeinden besaß, wird erkennbar an der Höhe der Ausgaben, die dafür zur Verfügung gestellt wurden. Im Rechnungsjahr 1858 hatten in Rehburg 10 Familien insgesamt für die Gemeinde 210 Reichstaler auszugeben, von denen allein 150 Reichstaler auf die Schule entfielen (71,42%). In Stolzenau hatte die Gemeinde (24 Familien) zusammen 280 Reichstaler zur Verfügung. Davon waren 150 Reichstaler für die Schule aufzuwenden (53,57%)⁷².

Jüdisches Erziehungs- und Schulwesen am Ende des Königreichs Hannover

Während der drei Jahrzehnte, die auf die Petitionen von 1832 folgten, sorgten die jüdischen Gemeinden, der Landrabbiner sowie die Lehrerschaft in Verbindung mit den staatlichen Behörden und den lokalen Obrigkeiten dafür, ein Erziehungs- und Schulwesen aufzubauen, das eine feste Struktur annahm. Obwohl die Juden 1832 noch nicht die Gleichstellung erreichen konnten, versuchten sie gerade im Bereich des Synagogen- und Schulwesens die Forderungen ihrer Petitionen zu realisieren. Es gelang in der Folgezeit jedoch nicht, alte Probleme ganz zu überwinden und die neuen Schwierigkeiten völlig unter Kontrolle zu bringen:

– Starke Migrationsbewegungen sorgten dafür, daß hauptsächlich kleine Landgemeinden Mitglieder verloren⁷³, die in die nächstgrößeren Städte zogen. Der Landrabbiner Dr. Meyer stellte 1867 fest:

„In jeder Synagogen-Gemeinde, wo keine jüdische Elementarschule ist, soll mindestens eine jüdische Religionsschule sein. Doch ist eine Anzahl von Synagogen-Gemeinden so klein und aus zerstreuet wohnenden Mitgliedern gebildet, daß der gesetzlichen Vorschrift nicht genügt werden kann.“⁷⁴

⁶⁹ Über Wanderlehrer vgl. Chaim Schatzker, *Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich. Sozialisations- und Erziehungsprozesse der jüdischen Jugend in Deutschland 1870–1917*, Frankfurt/M. 1988, S. 101.

⁷⁰ Im Fall Duderstadt empfahl der Landrabbiner Landsberg: „[...] dahingegen sollte der anzustellende Lehrer gehalten sein nach näherer Anweisung des Landrabbiners u. des Schulvorstandes den schulpflichtigen Kindern in ihren resp. Wohnorten den nothwendigen Religions-Unterricht zu ertheilen.“ Vgl. NHStAH, Hann. 180 Hildesheim 3986: Bericht des Landrabbiners Landsberg/Hildesheim an die Landdrostei Hildesheim vom 31. 8. 1854.

⁷¹ Vgl. NHStAH, Hann. 131 Nr. 15: Statistische Uebersicht der Synagogengemeinden pp. in der Landdrostei Hannover. Bei der Inspection 1858 aufgenommen.

⁷² Ebda.

⁷³ Über die Entwicklungen in der Grafschaft Hoya vgl. Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3), S. 213ff.

⁷⁴ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin, Rep. 76 III Sekt. 21 Abt. X Nr. 1,

– Den Gemeinden fehlten die finanziellen Möglichkeiten, wesentliche Einrichtungen wie Schulen aufrechtzuerhalten. Die vom Land ab 1852 gewährte Beihilfe, mit der u.a. arme Gemeinden bei der Bezahlung von schlecht entlohnenden Lehrern in Höhe von insgesamt 2.500 Talern pro Jahr unterstützt wurden, reichte 1866 längst nicht mehr aus. Offensichtlich hatte sich die Zahl der bedürftigen Gemeinden stark erhöht, so daß es notwendig erschien, diese Beihilfe auf 5.000 Taler aufstocken zu lassen:

„Die Besoldung erfolgt aus den Mitteln der Gemeinde; doch ist seit 1852 aus Landesmitteln eine Beihilfe von *pl. minus* 2500 Tr. jährlich zur Hebung des jüdischen Schulwesens erfolgt, woraus, außer dem Beitrage für das jüdische Seminar [...], an ärmere Gemeinden Beihilfen zur Besoldung ihrer Lehrer und an verdiente und schlecht besoldete Lehrer Gehaltszulagen bewilligt sind. Diese Beihilfe sollte im vorigen Jahre, nach übereinstimmendem Beschluß der Regierung und der Stände auf 5000 Tr. erhöht werden, weil notorisch die Gemeinden fast über ihre Kräfte belastet sind.“⁷⁵

– Obwohl Unterstützungszahlungen geleistet worden waren, verschärfte sich die Situation der Unterversorgung. Im Jahr 1865 entfielen nur insgesamt 79 Schulen im Gebiet des ganzen Königreichs Hannover (darunter 59 Elementarschulen und 20 Religionsschulen) auf 129 Schulverbände (bei etwa 130 Synagogengemeinden)⁷⁶.

– Noch in den ersten Jahren der preußischen Herrschaft stellten die Lehrer fest, daß sich an ihrer unsicheren Lage (unzureichende Besoldung, fehlende Altersversorgung, Abhängigkeit der Lehrer von den Gemeindevorständen usw.) nichts geändert hatte⁷⁷.

Trotz der beschriebenen Probleme standen die jüdischen Gemeinden zu den Resultaten ihrer Bemühungen um das Synagogen- und Schulwesen, indem sie es als wichtiges Ergebnis herausstellten, daß das Synagogen- und Schulwesen auf einer gesetzlichen Grundlage beruhe und alle Gemeinden umfasse. Die Tatsache, daß es im Königreich trotz aller Schwierigkeiten, unter denen es noch zu leiden hatte, aufgebaut und entwickelt werden konnte, bestärkte die Gemeinden darin, für seine Aufrechterhaltung im preußischen Staat einzutreten:

„Das gesammte jüdische Synagogen- und Schulwesen hat sich hier bislang, abweichend von dem in den altpreußischen Provinzen geltenden Verfahren, der staatlichen Anerkennung und Leitung zu erfreuen gehabt. Dasselbe hat sich dabei nach und nach zu seinem jetzigen gesetzlich geregelten Bestande entwickelt und ist nunmehr zu einer altbewährten, historisch gegliederten, sämtliche Gemeinden umfassenden Ordnung erwachsen, deren Beibehaltung und kräftige Förderung Seitens Hohen Königlichen Staats-Ministerii einer unserer dringendsten Wünsche ist. Denn wenn wir auch nicht verkennen, daß dieselbe, wie alles Menschenwerk nicht ohne Mängel ist, und daß sie einer steten weiteren Fortbildung bedarf, um den steigenden Anforderungen der

Bd. 1, Blatt 84: „Pro Memoria des Landrabbiners Dr. Meyer zu Hannover vom 5. 5. 1867 die Verhältnisse des jüdischen Schulwesens im ehemaligen Königreich Hannover betreffend.“

⁷⁵ Ebda.

⁷⁶ Vgl. Sabelleck (wie Anm. 65), S. 223.

⁷⁷ Auf der 1868 in Hannover stattfindenden Versammlung der jüdischen Lehrer der Provinz in Hannover wurden entsprechende Klagen erhoben; vgl. *Geschichte des Vereins jüdischer Lehrer* (wie Anm. 56), S. 19.

Zeit zu genügen, so ist sie doch der großen Mehrzahl der Gemeinden lieb und werth geworden; eine Eigenthümlichkeit, deren Beibehaltung sie im Schutze des Königlichen Wortes um so zuversichtlicher erwarten, als ihre religiösen Gefühle eng damit verwachsen und die Mittel und Wege zur Verbesserung in ihr selbst gegeben sind. Daß sie im großen Ganzen segensreich gewirkt und daß die dem Judenthum angewiesene geachtete und vom Staate anerkannte Stellung, dem Letzteren nur zum Gewinn gereicht hat, das werden uns auf Verlangen unsere sämtlichen bisherigen Behörden bezeugen können.“⁷⁸

Nach der Eingliederung des hannoverschen Staates in das Königreich Preußen (1866)⁷⁹ blieb die „innere Organisation“ des jüdischen Schulwesens unverändert erhalten⁸⁰. In der Folgezeit gelang es den kleinen jüdischen Landgemeinden, die noch über eigene Schulen verfügten, – allen widrigen Umständen und begrenzten Möglichkeiten zum Trotz – Lehrer zu verpflichten, die auch unter den Bedingungen der verstärkten Abwanderung von Gemeindegliedern in größere Städte das Niveau des Unterrichts hoben und als Funktionäre des „Vereins jüdischer Lehrer der Provinz Hannover“ um eine Verbesserung des jüdischen Schulwesens in der ganzen hannoverschen Region bemüht waren⁸¹.

Gerade in einer Zeit, in der durch die massiven Migrationsbewegungen jüdische Gemeinden verkümmerten, Schulen als die traditionellen Orte jüdischer Erziehung aufgelöst wurden, kam der Vermittlung jüdischen Wissens eine besondere Bedeutung zu. Diese Aufgabe übernahmen jüdische Lehrer und ihre Organisationen im Königreich Hannover bzw. seit 1866 in der Provinz Hannover⁸². Unter den Bedingungen des erstarkenden Antisemitismus im Kaiserreich leisteten sie eine bedeutende Hilfestellung bei der Suche nach der jüdischen Identität und bei der Vermittlung spezifisch jüdischer Bildung⁸³.

⁷⁸ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin, Rep. 76 III Sekt. 21 Abt. X Nr. 1, Bd. 1, Blatt 66ff: „Gehorsamstes Gesuch des Vorstandes und des Gemeinde-Ausschusses der Synagogen-Gemeinde Hannover, Namens und im Auftrage von 92 Synagogen-Gemeinden des ehemaligen Königreichs Hannover vom 2ten Mai 1867, die Verhältnisse der Juden betreffend.“

⁷⁹ Vgl. allgemein dazu Rainer Sabelleck (Hrsg.), *Hannovers Übergang vom Königreich zur preußischen Provinz: 1866. Beiträge zu einer Tagung am 2. November 1991 in Göttingen*, Hannover 1995.

⁸⁰ „Die gesetzliche Grundlage der ganzen Organisation [des jüdischen Schulwesens, R.S.] ist das gehorsamst angelegte Gesetz vom 30. September 1842 über die Rechtsverhältnisse der Juden. Dasselbe ist allerdings in allen den Punkten, welche sich auf die bürgerlichen und politischen Rechte der Juden beziehen, durch § 6 des Verfassungs-Gesetzes von 1848 aufgehoben. Die Punkte aber, welche die innere Organisation betreffen, bestehen bis jetzt in unbezweifelnder gesetzlicher Geltung.“ Vgl. „Pro Memoria des Landrabbiners Dr. Meyer“ (wie Anm. 74).

⁸¹ Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3), S. 248; vgl. *Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege (Statistisches Jahrbuch)*, hrsg. vom Bureau des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, 20. Jg., 1911, S. 64.

⁸² Vgl. *Geschichte des Vereins jüdischer Lehrer* (wie Anm. 56); Sabelleck, *Jüdisches Leben* (wie Anm. 3), S. 248f.

⁸³ Zu den größeren jüdischen Vereinigungen muß der „Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur“ gerechnet werden, der 1893 in Hannover gegründet wurde; vgl. Max P. Birnbaum, *Staat und Synagoge 1918–1938. Eine Geschichte des preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden 1918–1938* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 38), Tübingen 1981, S. 5; vgl. *Israelitisches Familienblatt*, Nr. 2 (9. 1. 1919).

„Faule Geschichten“? Über „Landjuden“ und deutsche Literatur

von

MICHAEL SCHMIDT

I

Aufgefordert, aus der eigenen fachlichen Perspektive heraus und auf der Basis des von ihm verwalteten Quellenmaterials, der schönen Literatur, zu Historikern über eine bestimmte, sozial definierte Gruppe von Menschen zu sprechen, wird ein Literaturwissenschaftler vielleicht gut daran tun, sich zunächst möglichst umfassend darüber zu informieren, was die Geschichtswissenschaft über diese Gruppe weiß und aus welcher Perspektive die Historiographie sie bislang betrachtet hat. Denn andernfalls läuft er, will er sich nicht auf einen mehr oder minder kommentierten Katalog seines – literarischen – Materials beschränken, Gefahr, sein geschichtswissenschaftliches Publikum zu verfehlen. Diese Gefahr liegt nicht nur darin, daß Literaturwissenschaftler sich oft einer – zumindest auf den ersten Blick – anderen Darstellungssprache bedienen. Sie besteht vor allem auch in Irritationen über Differenzen und Gemeinsamkeiten der beiden Wissenschaften.

Wer wie angedeutet verfährt, stößt beim Thema „Landjuden“ auf einen verblüffenden Befund. Pointiert formuliert, läßt sich sagen, daß „Landjuden“ im Figurenensemble der deutschsprachigen Literaturen keine besondere Rolle spielten und daß Schilderungen vom ländlichen Judentum, von einigen Ausnahmen abgesehen, kaum existieren. Bezeichnend genug registriert Jakob und Wilhelm Grimms großes *Deutsches Wörterbuch*, das den Wortschatz der neuhochdeutschen Literatursprache vor allem zwischen Luther und Goethe, aber auch zurück in ältere Sprachformen und in Einzelfällen eben auch bis hinein in die Zeit des literarischen Frührealismus nachweist, in den 1860 und 1885 erschienenen, einschlägigen Bänden weder „Dorfjude“ noch „Landjude“ als Stichwort¹.

Dieser Befund, daß das Motiv „Landjude“ oder „Dorfjude“ eine Leerstelle in der deutschsprachigen Literatur bezeichnet, gilt jedenfalls dann einigermaßen uneingeschränkt, wenn man vom literarischen Modell der sogenannten Ghetto-Ge-

¹ Vgl. Jakob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 2 [Biermörder-Dwatsch], Leipzig 1860, Sp. 1281, dort folgt „Dorfjugend“ auf „Dorfjahrmarkt“; vgl. ebda, Bd. 12 [L-Mythisch], hrsg. von Moritz Heyne, Leipzig 1885, Sp. 120, dort folgt „Landjungfer“ auf „Landjägermeisterin“.

schichte als einem Spezialfall des literarischen Regionalismus² im 19. und 20. Jahrhundert absieht. Die deutschsprachige Ghetto-Erzählung aber ließe sich, was die Herkunft der Autoren, was die Schauplätze der Handlung und, nicht zuletzt, was ihre Fortschreibung in die Moderne, etwa bei Joseph Roth, angeht, poiniert als ein Stück Habsburger-Mythos in der deutschen Literatur ansprechen; sie ist, von einigen Vorläufern bei Heinrich Heine und Karl Gutzkow abgesehen, die ihre Handlungen bezeichnenderweise in ferne, mittelalterliche Vergangenheiten verlegten³, als eine oft ins Landstädtchen versetzte Art von realistischer Dorfgeschichte ein Stück österreichischer Literatur in deutscher Sprache, die auch von deutsch sprechenden Populationen im damaligen östlichen Mitteleuropa und in den USA rezipiert wurde. In beiden Rezeptionsräumen ging sie eine Beziehung mit der ostjüdisch-jiddischen Erzählkunst ein, in der sie sich angesichts der großartigen Entwicklungslinien osteuropäisch-jüdischer und amerikanisch-jüdischer Erzähltraditionen bald nicht mehr behaupten konnte. Die österreichische Ghetto-Erzählung liegt also, denke ich, allenfalls am Rande oder außerhalb der Grenzen der Konferenz, deren Ergebnisse im vorliegenden Band abgedruckt werden.

Historisch und systematisch auf den Punkt bringen läßt sich das hier angesprochene Problem am Beispiel des Schriftstellers Jacob Picard (1883–1967), der in seinen vom Verfolgungsdruck des Vorkriegs-Nationalsozialismus geprägten Aufzeichnungen gegen den „oberflächlich[en]“ Begriff der „Ghettogeschichte“ polemisiert und gleichzeitig eine Apologie des – von ihm durchaus als Typus im Sinne der seinerzeitigen Lebensphilosophie gesehenen – „Landjuden“ versucht: „Jetzt erst [1937] heißt es, sich bekennen, jetzt hilft kein Verbergen mehr; jeder sagt stolz ‚ich bin ein Jude‘, wie der Landjude es immer getan hat.“⁴ Picards Polemik gegen das oberflächliche Etikett „Ghetto-Geschichte“ orientiert sich sehr konkret an einer enthusiastischen Besprechung, die seine eigene, Ende 1936 in Deutschland nur für jüdische Leser unter dem Titel *Der Gezeichnete* erschienene Sammlung von Erzählungen aus dem badischen Dorfjudentum gefunden hatte. Kurt Pinthus, der bald nach dem Ersten Weltkrieg mit *Menschheitsdämmerung* die wohl bis heute wichtigste Anthologie expressionistischer Lyrik herausgegeben hatte, leitete seine Besprechung der Erzählungen Picards mit den Worten ein:

² Vgl. Norbert Mecklenburg, *Erzählte Provinz. Regionalismus und Moderne im Roman*, 2. Aufl., Königstein/Ts. 1986.

³ Vgl. die schöne Anthologie *Geschichten aus dem Ghetto*, hrsg. von Jost Hermand, Frankfurt/M. 1987; vgl. weiter in dem Sammelband *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutsche Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Zweiter Teil*, hrsg. von Hans Otto Horch/Horst Denkler, Tübingen 1989, folgende literaturwissenschaftliche Fallstudien zu einzelnen Autoren des Genres: Thomas Winkelbauer, Leopold Kompert und die böhmischen Landjuden; Margarita Pazi, Karl Emil Franzos' Assimilationsvorstellung und Assimilationserfahrung; Julius H. Schoeps, Bilder aus dem Ghetto. Aron Bernsteins Novellen *Vögele der Maggid* und *Mendel Grüber*; Gerhard Kurz, Widersprüchliche Lebensbilder aus Galizien. Zu Leopold Herzberg-Fränkels Roman *Polnische Juden*; Hans Otto Horch, Der Außenseiter als „Judenraphael“. Zu den Judengeschichten Leopolds von Sacher-Masoch.

⁴ Vgl. Jacob Picard, Erinnerung eigenen Lebens, in: ders., *Werke*, Bd. 2, hrsg. von Manfred Bosch, Konstanz 1991, S. 171–257, S. 249, 252.

„Tausende von Ghettoesgeschichten gibt es aus dem Osten, bisher kaum solche aus dem Westen: aus der Gegend an den Ufern des Rheins und an der Donau entlang, wo die aus den großen Städten Ende des Mittelalters ausgewiesenen Juden saßen in Dörfern und winzigen Städtchen, als Bauern, als Kaufleute, als Viehhändler und Agenten, manchmal die Hälfte der Bevölkerung eines Ortes ausmachend, treu in der strengen Achtung des Gesetzes dahinlebend. Zu diesen Landjuden führt uns Jacob Picard, selbst einer solchen Familie entstammend, die seit Jahrhunderten am Bodensee als Bauern ansässig war.“⁵

Einen eigenen literarischen Ausdruck fanden „Landjuden“ in Deutschland also erst im Untergang, unmittelbar vor der Vertreibung und Vernichtung der so bezeichneten sozialen Gruppe. Im Zentrum des literarischen Konzepts „Landjuden“ steht innerhalb der deutschen Literatur das schmale, eben ein Dutzend Erzählungen und eine Handvoll poetologischer Reflexionen umfassende Werk Jacob Picards, also eines vergleichsweise unbekanntes Autors. Picard entstammte einerseits tatsächlich jüdischen Familien, die seit Jahrhunderten in südwestdeutschen Dörfern gelebt hatten. Andererseits war er als Akademiker mit Kontakt zu Berliner literarischen Zirkeln in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, als hochdekoriertes deutscher Frontoffizier und als Jurist in der Weimarer Republik eben doch ein Vertreter der modernen urbanen Bildung. Sein „Landjuden“-Konzept ist erkennbar geprägt von einem starken Selbstbehauptungswillen in der Zeit der Verzweiflung, aber auch von durchaus anti-urbanen Heimatkonzepten, denen sich die traditionelle Ghetto-Erzählung als gekünstelt und unnatürlich darstellt.

II

Verblüffen muß gegenüber diesem doch eher im Detail denn in der Tendenz zu falsifizierenden Befund, daß Historiker, die sich bislang mit „Landjuden“ beschäf-

⁵ Pinthus' Besprechung erschien am 15. 12. 1936 im *Gemeindeblatt* (Berlin), S. 15. Ich zitiere hier nach dem schönen Ausstellungskatalog *Jacob Picard 1883–1967. Dichter des deutschen Landjudentums*, hrsg. von Manfred Bosch/Jost Grosspietsch, Freiburg i.Br. 1992, S. 56. Pinthus hatte seinerseits gegen die „ostjüdische“ Ghettoesgeschichte polemisiert: „Picard hat mit diesem ersten Versuch, das Leben der südwestlichen Landjuden zu gestalten, ein hochwertiges, endgültiges Buch geschaffen, das künstlerisch weit über den meisten ostjüdischen Geschichten steht. Da ist nichts von der Rührseligkeit und Süßlichkeit vieler älterer Ghettoerzählungen aus dem Osten, nichts von dem Gedrücktsein und der Verslossenheit gegen die Umwelt, sondern das ist, trotz Tora und Mizwoth, ein weltoffenes, lebensstüchtiges Judentum, innig verbunden mit dem Boden, auf dem diese gutartigen Menschen seit vielen Generationen lebten, aufrecht und sich selbst achtend als Juden, deshalb geachtet von dem christlichen Volk um sie [...]“ (Ebda.) Unübersehbar ist diese von Ferne den berühmten Vers 11580 vom freien Volk auf freiem Grund aus Goethes *Faust* alludierende Besprechung eher ein auf massiver kultureller Deterritorialisierung basierendes diskursives Konzept als eine Zustandsbeschreibung; vgl. auch ebda, S. 55, die Besprechung von Picards *Der Gezeichnete* durch Bertha Badt-Strauß, ursprünglich erschienen in *Jüdische Rundschau* vom 11. 12. 1936, die ebenfalls zunächst die „geschlossene jüdische Welt im ostjüdischen Städtel“ be-ruft. Eine weitere Rezeption war wenigstens der Titelgeschichte erst beschieden, als Saul Bellow sie 1963 in amerikanischer Übersetzung (*The Marked One*) in seine Anthologie *Great Jewish Short Stories* aufnahm.

tigt haben, in ihren Arbeiten zuweilen auf literarische Figuren oder Episoden – und zwar nicht aus dem bis vor wenigen Jahren wissenschaftlich noch weitgehend unbekanntem Genre der Ghetto-Erzählung – als Quellen ihrer Darstellung verweisen. Damit deutet sich ein Zusammenhang zwischen schöner Literatur und deutscher „Landjuden“-Historiographie an, der vorab zu klären ist. Diese „Landjuden“ wären in deutschen Wörterbüchern unter den Stichwörtern „Schacher“ und „Wucher“ zu suchen⁶.

Die Behauptung, daß auch Klio dichtet, haben die deutschen Übersetzer einer Aufsatzsammlung zur *Tropologie des historischen Diskurses* des amerikanischen Historikers Hayden White⁷ geradezu zum Schlagwort gemacht. Gemeint ist, daß Geschichte sich traditionell als Geschichte, also narrativ konstituiert: sie wird erzählt, und im Prozeß des Erzählens bedienen sich Historiker, als seien sie Autoren fiktionaler Texte, nicht allein rhetorischer, sondern auch poetischer Sprachelemente.

Die Thesen des amerikanischen Historikers lassen sich durchaus auch auf die Verhältnisse im deutschsprachigen Wissenschaftsraum übertragen. In seine bereits in den siebziger Jahren erstellte Analyse der literaturwissenschaftlichen Beschreibungssprache hatte der Literaturwissenschaftler Harald Fricke aus Gründen des Vergleichs auch historiographische Arbeiten mit einbezogen. Er kam zu dem statistisch abgesicherten Ergebnis, daß die Aufsätze „von Historikern eine ganz ähnliche relative Verteilung von Typen poetischer Sprachelemente auf[weisen] wie im literaturwissenschaftlichen Textmaterial: rhetorische Figuren sind etwa gleich stark vertreten wie poetische Figuren, während Formen der uneigentlichen Rede noch um rund 30% häufiger vorkommen und mit den Metaphern auch die bei weitem belegreichste aller Einzelkategorien stellen“⁸. Absolut freilich bedienen sich die von Fricke ausgezählten Historiker sehr viel seltener als die offensichtlich oft von einem selbstverhängten Originalitätsdiktat geknechteten Literaturwissenschaftler dichtungssprachlicher Elemente. Aus diesem Befund schloß Fricke auf „einen direkten oder indirekten Einfluß des verschiedenartigen Gegenstandsbereiches in den beiden Fächern; denn die Objekte der historischen Forschung liegen zwar ebenfalls meist in sprachlicher [...], aber eben nur ausnahmsweise einmal in dichtungssprachlicher Vermittlung vor, während diese Konstellation für die Arbeit des Literaturwissenschaftlers konstitutiv ist“⁹.

⁶ Vgl. Grimm (wie Anm. 1), Bd. 8 [R-Schiefe], hrsg. von Moritz Heyne, Leipzig 1896, Sp. 1959: „Schacher [...]. *kleinhandel, besonders gewinnstüchtiger hausirhandel, gewöhnlich von den juden, in verächtlichem sinne gebraucht*“; vgl. ebda, Bd. 14, 2 [Wilb-Ysop], bearb. unter Leitung von Ludwig Sütterlin, Leipzig 1960, Sp. 1689ff.: „Wucherjude“, Sp. 1705f.; vgl. auch Michael Schmidt, Schacher und Wucher. Ein antisemitisches Stereotyp im Spiegel christlicher und jüdischer Autobiographien der Goethezeit, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1 (1990), S. 235–277.

⁷ Vgl. Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986; der amerikanische Titel lautet sachlicher: *Tropics of Discourse*.

⁸ Harald Fricke, *Die Sprache der Literaturwissenschaft. Textanalytische und philosophische Untersuchungen*, München 1977, S. 163.

⁹ Ebda, S. 163f.

Die Darstellungssprache von Geisteswissenschaftlern wird demzufolge zu einem nicht unerheblichen Teil von der Sprache ihrer Gegenstände vorgegeben. Hayden White ist sogar überzeugt, daß die „Sprache selbst“, also nicht nur die in Quellen und anderen Objekten verwendete Sprache, „auf Gebieten wie der Geschichte *topologisch* verfährt, um ein Wahrnehmungsfeld in einer bestimmten Modalität von Beziehungen *vorzustrukturieren* (*prefigure*)“¹⁰.

Tropen sind konventionalisierte Zeichen oder Zeichenkomplexe im Spannungsfeld von Semantik und Stilistik, die als Mittel der Ausdrucksvariation im Bereich des uneigentlichen oder bildhaften Sprechens fungieren: sie malen aus, was begrifflich nicht oder nicht so anschaulich dargestellt werden kann. Sie fungieren mithin als Medium einer Leserlenkung oder einer rhetorischen Manipulation. Sie sind aber auch Ausdruck einer „Verbindlichkeit der Sprache“. Diese bezieht sich auf die „Auseinandersetzung“, „die ein Gedanke dadurch erfährt, daß seine Artikulation unter die Vorentscheidungen einer bestimmten Sprache tritt“¹¹. Sie sind also nicht nur Ausdruck eines Herrschaftsanspruchs des Sprechers dem Hörer gegenüber, sondern auch Ausdruck der Unterworfenheit des Sprechers unter die bestimmten kulturellen Bindungen einer Sprache. Tropen sind also Träger von kulturellem Gedächtnis: von Metaphern als den wohl häufigsten Tropen im geisteswissenschaftlichen Bereich läßt sich daher – mit einer Eisbergmetapher – sagen: „Jede Metapher ist die Spitze eines untergetauchten Modells.“¹²

III

Was zunächst, bei der Eröffnung meiner Fragestellung, irritiert haben mag, sollte unter dem Gesichtspunkt dieses knappen methodologischen Exkurses nicht mehr verblüffen. Historiker des „Landjudentums“ beziehen sich in expliziter oder impliziter Argumentation, wissenschaftlich zitierend oder poetisch alludierend, auf Darstellungen der schönen Literatur, weil sie darin das „Modell“ einer Interpretation vorfinden. Und sie tun dies, obwohl „Landjuden“ in der Literatur kaum eine Rolle spielen.

So schreibt Barbara Suchy in einem populärwissenschaftlichen, aus einer Rundfunksendung hervorgegangenen Aufsatz über „Landjuden“ in Hessen, dem von einem wichtigen, zuweilen freilich auch apodiktisch-übergewichtigen Forschungsbericht unlängst bescheinigt wurde, eine „anschauliche [sic!] Skizze jüdischen Lebens in hessischen Dörfern und Kleinstädten“¹³ zu leisten:

¹⁰ White (wie Anm. 7), S. 95.

¹¹ Hans Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache, in: ders., *Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1958, S. 107–120, hier S. 114.

¹² Max Black, Mehr über die Metapher, in: *Theorie der Metapher*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Darmstadt 1983, S. 379–413, hier S. 396.

¹³ Vgl. Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland 1780–1933. Neue Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992, S. 79.

„Unermüdlich schlepten die Händler und Hausierer den schweren Packen ‚übern Berg‘, ‚übern Wald‘ und verkauften den ebenfalls armen Bauern billige Tuche und der Frau und der Magd wohl auch ein paar feine Strümpfe, einen Räuberroman, eine gute Schere – manchmal, wenn die Leute zahlungsunfähig blieben, gegen Kredit, gegen den Halm auf dem Felde, gegen die Kuh im Stall.“¹⁴

Hier wird offensichtlich Sozialgeschichte als eine Geschichte erzählt, in der zwischen Anfang und Ende eine Verwandlung stattfindet. Es mag sich also lohnen, sie zu interpretieren, als sei sie ein Stück Literatur. Als Tropen treten etwa Metonymien auf, wenn der Ausdruck „Bauern“ pars pro toto für das breite soziale Spektrum der Landbevölkerung steht oder „Halm auf dem Felde“ für „Ernte“, was seinerseits ein Archaismus für den Jahresertrag eines landwirtschaftlichen Betriebes im Bereich der Getreideproduktion ist. Indessen lassen sich nicht nur einzelne Tropen nachweisen; vielmehr kann das gesamte Zitat als tropische Redeweise aufgefaßt werden, insofern es poetisch schillernd erzählt, was die Zeitgenossen der jüdischen Hausierer im 18. und 19. Jahrhundert auf den Begriff „Noth-Handel“ brachten. Nothandel bezeichnete den alltäglichen Gelegenheitshandel der armen jüdischen Bevölkerung vor allem mit der notorisch unterversorgten, erst ansatzweise und sporadisch monetarisierten Landbevölkerung, die räumlich und zeitlich entfernt von den wenigen festen, zumeist auf die etwas dichter besiedelten Gebiete konzentrierten Lokalmärkten lebte¹⁵.

Im Zentrum der zitierten Geschichtserzählung steht eine Verwandlung, die kaum weniger ambitioniert erscheint als die des Angestellten Gregor Samsa in ein käferartiges Wesen in Franz Kafkas bekannter Erzählung, nämlich die Verwandlung kleiner alltäglicher Dinge – Buch, Schere, Strümpfe – in Gegenstände von existentieller Bedeutung, nämlich ein Stück Großvieh oder eine Ernte. Bemerkenswert ist weiterhin, daß gerade Frauen dieser Verführung zum Konsum erliegen, denn dieser Aspekt entlarvt die kleine Episode als quasi heilsgeschichtliches Exempel und bindet sie figurativ an die berühmte Konsumverführung im Paradies.

Barbara Suchys Darstellung bedient sich also ausgesprochen obsoleter historiographisch-narrativer Verfahren, um das Problem eines jüdischen Wuchers metaphorisch zu formulieren, ohne den Ausdruck „Wucher“ zu gebrauchen. Andere Historiker, berühmte Wissenschaftler ebenso wie unbekannte Heimatforscher, sind weniger zurückhaltend. So schrieb Wilhelm Treue in Gebhardts *Handbuch der deutschen Geschichte* lapidar: „Der Wucher jeder Form befand sich auch nach der Emanzipation hauptsächlich in Händen von Juden.“¹⁶ In einer unlängst erschienenen Ge-

¹⁴ Barbara Suchy, Zwischen Geborgenheit und Gefährdung. Jüdisches Leben in hessischen Kleinstädten und Dörfern, in: *Die Geschichte Hessens*, hrsg. von Uwe Schulz, Stuttgart 1983, S. 145–159, hier S. 155f.

¹⁵ Vgl. Michael Schmidt, Handel und Wandel. Über jüdische Hausierer und die Verbreitung der Taschenuhr im frühen 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 83 (1987), S. 229–250; vgl. jetzt auch Monika Volaucnik-Defrancesco, *Arme und Hausierer in der jüdischen Gemeinde von Hoheneims 1800–1860*, Dornbirn 1993.

¹⁶ Wilhelm Treue, Gesellschaft, Wirtschaft und Technik Deutschlands im 19. Jahrhundert, in: *Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 2, hrsg. von Herbert Grundmann, 9. Aufl., Stuttgart 1970, S. 437–545, hier S. 481.

schichte der Juden im Kreis Viersen ist über „die schändlichen Praktiken der Juden auf dem Land“ im Rahmen eines langen Kataloges antijüdischer administrativer Maßnahmen im preußischen Rheinland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gleichsam als Begründung zu lesen: „Die Erfahrung mit dem Wucher um die Mitte der 20er Jahre saß tief.“¹⁷ Bemerkenswert sind die Begründungsverfahren für den den Juden „unterstellten Wucher [...]“. Die Behauptung findet sich so häufig, daß sie nicht einfach als Verleumdung der antisemitischen Propaganda abgetan werden kann. Der Wucher war ein ernstes soziales Problem, das auch zu häufigen Rechtsstreitigkeiten führte. Besonders verbreitet war er in Gegenden mit einer armen Bevölkerung“¹⁸.

Was das Argument der Häufigkeit des *Wuchervorwurfs* angeht, sei hier nur darauf hingewiesen, daß in derselben Region und im selben Zeitraum die jüdische Bevölkerung häufig auch mit *Ritualmordvorwürfen* konfrontiert und den daraus resultierenden Verfolgungen ausgesetzt war¹⁹. Wer nun erwartet, daß ein Lokalhistoriker derart gewichtige Behauptungen mit Quellen aus den ihm zur Verfügung stehenden örtlichen oder regionalen Archiven belegt, also etwa aus Akten zitiert, in denen sich die erwähnten „häufigen Rechtsstreitigkeiten“ niederschlugen, wird hier (wie andernorts) enttäuscht. Als Beleg für einen „jüdischen Wucher“²⁰ dient stattdessen ausgerechnet der Hinweis auf einen Artikel von Maria Blömer, der ebenso gründlich wie kenntnisreich gegen das Klischee vom „jüdischen Wucher“ argumentiert²¹.

Die Ambiguität des Ausdrucks „Wucher“ in der deutschen Sprache ermöglicht es Historikern gar – ein schönes Beispiel dafür, was oben als die „Verbindlichkeit der Sprache“ bezeichnet wurde –, von jüdischem Wucher zu sprechen, ohne ihn explizit zu benennen. Man bedient sich einfach der vegetativen Konnotation des Wortes, gebraucht es so, wie man im Deutschen etwa vom Wuchern der Stilblüten sprechen kann:

„So herrschte im Hochstift und Domkapitel [Augsburg] in der Mandatspolitik eine unzweideutige Ausgrenzungsthematik gegenüber der Judenschaft bis 1802 vor, die in der Realität aufgrund der Billigung zahlloser Geschäftsbeziehungen [der geistlichen Herren] zu jüdischen Viehhändlern allerdings unterlaufen wurde. [...] Um diese Grauzone der hochstiftisch-domkapituli-

¹⁷ Arie Nabrings, *Das rheinische Judentum unter preußischer Herrschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Geschichte der Juden im Kreis Viersen*, Viersen 1991, S. 51–80, hier S. 60.

¹⁸ Ebda, S. 70.

¹⁹ Vgl. Stefan Rohrbacher/Michael Schmidt, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek 1991, S. 304–368.

²⁰ Nabrings (wie Anm. 17), S. 70.

²¹ Vgl. Maria Blömer, *Wucher auf dem Lande*, in: *Westfalens Wirtschaft am Beginn des „Maschinenzeitalters“*, hrsg. von Hans-Jürgen Teuteberg, Dortmund 1988, S. 23–56, bes. das Resümee S. 56: „Der stark mit Emotionen befrachtete Wucherbegriff führte immer wieder zu Vorurteilen gegenüber einer religiös-ethnischen Minderheit. Die Mängel des älteren personal-organisierten Kreditsystems auf dem Lande wurden selten bei der eigenen Unfähigkeit oder einzelnen Schuldigen, sondern ganz unreflektiert bei allen handeltreibenden Juden gesucht. Der wiedererstarrende Antisemitismus fand hier eine seiner tiefreichenden Wurzeln.“

schen Wirtschaftspolitik im Zeitalter des Merkantilismus allerdings nicht grenzenlos wuchern [sic!] zu lassen, erließen die Augsburger Fürstbischöfe in diesem Bereich die schärfsten Protokollierungsbestimmungen im gesamten administrativen Feld.“²²

Meine Beispiele belegen – hoffentlich – eine historiographische Tendenz von längerer Dauer, die den Blick der Geschichtswissenschaften auf die verlorenen Welten der Juden auf dem Lande in Mitteleuropa bislang eher verstellt. Trotz einer seit Jahren anhaltenden Hochkonjunktur der Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutschland deutet sich ein wissenschaftshistorischer Paradigmenwechsel in diesem Bereich erst jetzt an. Dieser neue Ansatz kritisiert die traditionell am Schacher- und Wucher-Klischee orientierten Aussagen zum „Wirtschaftsgebahren der Juden“, die sich selbst als Strukturgeschichte mißverstehen, aus einer wissenschaftshistorischen Perspektive, die auch die Ideologie-, Mentalitäts- und Institutionengeschichte der Forschung mit einbezieht. Und man beruft sich auf wirtschaftshistorische Fakten, auch, indem deren Fehlen in älteren Darstellungen zu diesem Thema moniert wird. Im speziellen Bezug auf den Viehhandel schreibt Uri R. Kaufmann:

„Man spricht zwar häufig vom ‚Beinahe-Monopol‘, das jüdische Kaufleute in dieser Branche innegehabt hätten, doch niemand hat diese Verhältnisse näher untersucht. [...] Dies muß um so mehr erstaunen, als in mehreren hessischen Gemeinden Protokolle über den Viehhandel erhalten geblieben sind, die detaillierte Informationen enthalten. Der Schluß liegt nahe, daß die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden in der Forschung der Bundesrepublik [Deutschland] zu den Tabu-Themen gehört. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß sich bei der Erwähnung des Vorhandenseins jüdischer Viehhändler oft Bemerkungen über angeblich wucherische Handelsgewohnheiten finden. [...] Es erstaunt, daß ein Autor 1983 die dichterischen Gegenüberstellungen von Juden und Christen im Werk Gustav Freytags verklausuliert als historische Wirklichkeit gelten läßt.“²³

IV

Im letztzitierten Satz ist das auf meine engere Themenstellung zurückführende Problem der literarischen Legitimation historischer Aussagen angesprochen. Gerade mit jüdischen Handelsgewohnheiten beschäftigte Historiker beziehen sich nicht ganz selten auf die schöne Literatur des Bürgerlichen, insbesondere des programmatischen Realismus, also auf Autoren wie Gustav Freytag, Fritz Reuter oder Wilhelm Raabe. Das Problem besteht indessen nicht allein darin, daß die literarischen Darstellungen so als historische Wirklichkeit vereinnahmt werden. Verfehlt wird überdies oft die literarische Wirklichkeit der alten Texte, wie gerade eine diskursanalytisch über die ihr traditionell eigenen Arbeitsfelder hinausschauende Literaturwissenschaft zu zeigen vermag.

Dieser hier als These postulierte Sachverhalt ermöglicht es, literarische „Landjuden“-Konzepte des 19. Jahrhunderts unmittelbar auf aktuelle historiographische

²² Wolfgang Wüst, Die Judenpolitik geistlicher Staaten im Augsburger Umland. Ein Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte im Hochstift und Domkapitel Augsburg, in: *Jahresbericht 1989/90 des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg*, o.O. 1992, S. 142–162, hier S. 157.

²³ Uri R. Kaufmann, Viehhandel und Viehhändler im Umkreis der hessischen Bergstraße 1780–1914, in: *Geschichtsblätter Kreis Bergstraße 25* (1992), S. 67–83, hier S. 70.

„Landjuden“-Konzepte zu beziehen. Dabei unterstelle ich vor dem Hintergrund des vorausgehenden Abschnitts, daß solche historiographischen „Landjuden“-Konzepte, die sich ausdrücklich auf die bürgerlich-realistische Literatur beziehen, nicht gravierend von den „Landjuden“-Konzepten abweichen, die auf eine literarische Legitimation verzichten. Historiker eines „jüdischen Wuchers“, die sich nicht auf Belletristik beziehen, stützen sich stattdessen keineswegs auf pragmatische Quellen. Vielmehr bedienen sie sich, wie oben gezeigt wurde, selbst poetischer Mittel oder führen als Referenz wissenschaftliche Arbeiten an, deren Aussage der eigenen Tendenz widerspricht.

Barbara Suchy erwähnt die gleichsam unter dem Motto „Die Juden sind unser Unglück“ stehende „Volkserzählung“ *Das Volk und seine Treiber* des sich hinter dem sprechenden Pseudonym „Otto Glaubrecht“ verbergenden protestantischen Geistlichen Ludwig Rudolf Oeser aus dem Jahre 1859. Sie bezeichnet die Erzählung zwar als „antisemitisch“, doch in der Abfolge ihrer Argumentation fungiert ihr kritisches Oeser-Referat ausgerechnet als Einleitung eines Abschnitts, der die Verbindung von „Handelsgeist und Habgier“ und das „rücksichtslose [...] Geschäftsbahnen“ von Juden als „Sachverhalte“ und „historische [...] Erkenntnisse“ postuliert. Da sie weitere Quellen nicht anführt, müßte die antisemitische Erzählung Oesers als primäre Quelle ihrer Erkenntnis selbst dann gelten, wenn diese nicht, was jüdischen Landhandel betrifft, ohnehin den Charakter eines Dogmas hätte²⁴.

In der Erzählung des hessischen Landpfarrers findet sich, als „uralte Sage“, tatsächlich die teuflische Schlange, die einst in der biblischen Schöpfungsgeschichte die mythologische Urmutter zum Konsum verführt hat, nicht nur erwähnt, sondern im Zentrum einer komplexen Metapher:

„Die Schlange aber, das fremde Gewürm, ist das Judenvolk, erstarrt in der Fremde, verlassen am Wege, dabei äußerlich glatt, geschmeidig, scheinbar harmlos, jedenfalls hilflos. [...] Sein Schlangengstich geht tief ins Mark des deutschen Volkslebens hinein.“²⁵

Erwin Knauß verweist in einem Aufsatz, der ebenfalls der Geschichte der Juden und des Antisemitismus in Hessen im 19. und frühen 20. Jahrhundert gewidmet ist, im Zusammenhang mit jüdischem Wucher neben Oeser-Glaubrecht noch auf Gustav Freytags Roman *Soll und Haben* aus der Mitte der fünfziger und auf Wilhelm Raabes Roman *Der Hungerpastor* aus der Mitte der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts: drei Prosawerke, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts tatsächlich häufig aufgelegt und wohl auch viel gelesen wurden.

„Da gerade in Mittel- und Nordhessen der Handel mit landwirtschaftlichen Erzeugnissen und Gerätschaften, sowie das Kreditgeschäft fast ausschließlich in den Händen von Juden lag, war in diesem von Realteilung kleinbäuerlich strukturierten Gebieten der Boden vorbereitet, auf dem

²⁴ Suchy (wie Anm. 14), S. 157f. Vgl. zu Glaubrecht-Oeser auch den Beitrag von Jakob Toury in diesem Band. Zum literarhistorischen Kontext vgl. Klaus Müller-Salget, *Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1984.

²⁵ Otto Glaubrecht, *Das Volk und seine Treiber. Erzählung*, hrsg. von dem christlichen Vereine im nördlichen Deutschland, Eisleben 1859, S. 24f.

die antisemitischen Agitatoren auf Erfolg und Zuspruch hoffen durften. Sachberichte in Pfarrchroniken wie literarische Publikationen (z. B. Gustav Freytags ‚Soll und Haben‘, Wilhelm Raabes ‚Hungerpastor‘ und Ludwig Rudolf Oesers ‚Das Volk und seine Treiber‘) machen deutlich, daß der Wucher jüdischer Handelsleute dort zu einem ernststen Problem geworden war, wo weder der Staat durch soziale Maßnahmen oder Gesetze eingriff, noch die Bauern durch Selbsthilfeorganisationen schon so weit waren, ihre schwierige Lage zu meistern.“²⁶

Bezeichnend genug werden die pragmatischen Quellen für einen jüdischen Wucher, die angesichts einer langen judenfeindlichen Tradition im Christentum freilich ihrerseits einem gewissen Tendenzverdacht ausgesetzten Pfarrchroniken, hier ebenfalls nicht zitiert. Doch auch die belletristischen Referenzen sind fragwürdig. Zwar finden sich dort übel gezeichnete jüdische Figuren, doch die sind nur schwer als „Landjuden“ anzusprechen. Moses Freudenstein, die sehr stigmatisierte jüdische Figur in Raabes Roman, ist vor allem ein Mensch der Salons und schöngeistigen Zirkel in den Metropolen Paris und Berlin, seine Verbindung zum Wucher in nordhessischen Dörfern also wenig offensichtlich. Auch sein aus Galizien kommender Vater, der sich, wie eher nebenbei erwähnt wird, in der napoleonischen Zeit als Hausierer auf dem flachen Land durchs Leben geschlagen hatte, ist als finsterer und verdächtiger vorstädtischer Trödler in der Tradition von Dickens und Sue eine eher urbane Gestalt, die sich ebenfalls nicht im Handel mit Landprodukten und bäuerlichen Geräten betätigt. Freytags *Soll und Haben* schildert freilich, in einer üblen Nebenrolle, den anrühigen, spekulativen und betrügerischen Wucherjuden Schmeie Finkeles. Der Roman spielt indessen, erkennbar auf die dortige Situation bezogen, vor allem in der großen Stadt Breslau, in Schlesien und Posen, Regionen also, die sich nicht nur hinsichtlich der Struktur der jüdischen Bevölkerung ganz wesentlich von den hessischen Verhältnissen unterschieden. Durch jüdische Güterschlächtereieruiert werden nicht etwa kleine Bauern mit putzsüchtigen und lesehungrigen Frauen, sondern ein Adliger, der selbst einiges zu seinem wirtschaftlichen Untergang beiträgt.

Allein Oesers antisemitische Erzählung bezieht sich also auf hessische und kleinbäuerliche Verhältnisse. Als sie vor einigen Jahren eine literaturwissenschaftliche Untersuchung erfuhr, schloß sich der Zirkel der Beweise für einen jüdischen Wucher auf dem (hessischen) Lande. Mit Verweis auf Barbara Suchy, deren vermutlich durch Erwin Knauß vermittelte Quelle Oeser war, schrieb nämlich der Germanist Klaus Müller-Salget über Oeser, der seinerzeit, wie Freytag und Raabe auch, heftig bestritten hatte, antijüdisch zu sein: „Neueren [historischen] Untersuchungen zufolge ist die Situation in Oberhessen damals in der Tat prekär gewesen, insofern der Handel mit landwirtschaftlichen Produkten und das ländliche Kredit-

²⁶ Erwin Knauß, Der politische Antisemitismus vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs unter besonderer Berücksichtigung des nord- und mittelhessischen Raumes, in: *Juden in Kassel 1800–1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig*, Kassel 1987, S. 15–31, S. 21. Knauß' Formulierung, „fast ausschließlich in den Händen von Juden“, dürfte ein stillschweigendes Zitat nach Wilhelm Treue (wie Anm. 16) sein. Eine ältere Fassung des Aufsatzes von Knauß findet sich wiederum im Literaturverzeichnis von Suchy.

wesen fast gänzlich in jüdischer Hand lagen [...].“²⁷ Dabei übersah Müller-Salget, daß die erwähnten neueren historischen Untersuchungen ihr Wissen der von ihm selbst analysierten literarischen Quelle – Oeser – verdankten.

Wichtiger noch erscheint mir in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß sowohl Oesers Erzählung wie Freytags Roman, an dessen Erfolg Raabe anzuknüpfen versuchte, ganz ausgesprochen den Charakter einer „Tendenzkolportage“²⁸ aufweisen. Auf einem narrativen Modell „quasi geometrischer Parallelführung und Entgegensetzung“²⁹, also auf Schwarz-Weiß-Malerei basierend, gehorchen Handlungsführung wie Figurendarstellung vor jedem literarischen Anspruch einer politischen Tendenz.

Oeser war ein schreibender protestantischer Pastor christlich-konservativer Ausrichtung im Umfeld des *Volksblatt für Stadt und Land*³⁰, Freytag war – neben Droysen, Rudolf Haym und Max Dunker – führendes Mitglied einer 1852 gegründeten liberalen Geheimpartei, die unter dem Protektorat Ernst II. von Sachsen-Coburg-Gotha mit publizistischen und literarischen Mitteln für eine Einigung Deutschlands als konstitutionelle Monarchie unter preußischer Führung eintrat. Der vor 1848 konzipierte und begonnene Roman des geschafften Breslauer Germanistik-Privatdozenten und *Grenzboten*-Herausgebers änderte, wie Klaus Köhnke³¹ überzeugend nachgewiesen hat, nach der gescheiterten Revolution opportunistisch seine zunächst stärker pointiert antifeudale Tendenz zugunsten von Polenfeindschaft und nun noch verstärktem Antisemitismus: bereits vorher hatten freilich Adel und Juden im Unterschied zum Bürgertum als „unproduktive“³² Gruppierungen gegolten.

Gustav Freytag war nicht nur, gerade mit *Soll und Haben*, einer der erfolgreichsten Romanciers des 19. Jahrhunderts, sondern auch ein äußerst einflußreicher Literaturtheoretiker des Bürgerlichen Realismus und überdies ein normenbildender

²⁷ Klaus Müller-Salget, Das Bild des Juden im protestantischen Volksschrifttum des 19. Jahrhunderts, in: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutsche Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Erster Teil*, hrsg. von Hans Otto Horch/Horst Denkler, Tübingen 1988, S. 259–270, hier S. 266. Außer Suchy zitiert Müller-Salget noch einen Aufsatz von Rüdiger Mack, Otto Böckel und die antisemitische Bauernbewegung in Hessen 1887–1894, in: *Wetterauer Geschichtsblätter* 16 (1967), S. 113–147, den auch Suchy und Knauß anführen. Zur Kritik an Mack vgl. Uri R. Kaufmann (wie Anm. 23).

²⁸ Max Hermann-Neiße, Eine Satire auf den Antisemitismus, in: *Kölner Tageblatt*, 59. Jg., Nr. 393 (11. 9. 1921).

²⁹ Hans Otto Horch, Judenbilder in der realistischen Erzählliteratur. Jüdische Figuren bei Gustav Freytag, Fritz Reuter, Berthold Auerbach und Wilhelm Raabe, in: *Juden und Judentum in der Literatur*, hrsg. von Herbert A. Strauss/Christhard Hoffmann, München 1985, S. 140–171, hier S. 148.

³⁰ Vgl. Müller-Salget (wie Anm. 24), S. 41–68.

³¹ Vgl. Klaus Christian Köhnke, Ein antisemitischer Autor wider Willen. Zu Gustav Freytags Roman *Soll und Haben*, in: *Conditio Judaica* (wie Anm. 3), S. 130–147.

³² Zur frühen Geschichte der Mißbilligung der Unproduktivität vgl. Jacques Le Goff, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988.

Historiker³³. Der Vorwurf, ein antisemitischer Autor zu sein, ist kein Produkt einer durch die spätere deutsche Geschichte beeinflussten literarischen Rezeption, er wurde in aller Schärfe bereits von Zeitgenossen und überdies im Zusammenhang mit einer scharfen Kritik der Realismusauffassung Freytags erhoben. 1859, nur vier Jahre nach dem Erscheinen von *Soll und Haben*, veröffentlichte Robert Prutz, sich unmittelbar auf den „jüdischen Wucherer“ beziehend, in einer Monographie zur damaligen Gegenwartsliteratur einen vernichtenden Verriß, der auf eine ältere Besprechung zurückgeht:

„Indessen kann ja der Roman ein böses Prinzip so wenig entbehren wie das Drama, und da die Freunde des Dichters uns überdies belehrt haben, daß die Juden sich eigentlich geschmeichelt fühlen müssen durch die moralischen Fußtritte, die ihnen hier zugetheilt werden, so wollen wir dem Dichter diesen seinen Judenhaß (der natürlich einem großen Theil des Publicums wiederum sehr glatt einging) nicht weiter anrechnen. Auch ist es wirklich der einzige Schatten, der auf diese sonst so sonnige Landschaft fällt. Hier ist Alles Friede, Freude, Fidelität; alle Menschen sind so schrecklich gut (immer mit Ausnahme der bösen Juden und natürlich auch der Polen, die der Dichter mit Jenen ungefähr in gleichen Rang stellt und für deren Nationalgefühl er grade so viel Achtung hat, wie für die von den Christen aufgezwungenen Schattenseiten des jüdischen Charakters) [...], daß wir gar nicht recht absehen, warum sie einander nicht gleich Anfangs um den Hals fallen, statt sich mit lauter Großmut und Edelsinn noch erst so viel vergebliche Kümmerniß zu bereiten.“³⁴

V

Der literarische Vorwurf der Güterschlächtereie als eine besondere Form von jüdischem Wucher beschäftigte die deutsche Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts noch häufiger. Zwei markante Belege scheinen den Historikern des Landjudentums bislang entgangen zu sein.

In die Reihe der Tendenzkolportage gehört der um die Jahrhundertwende entstandene Roman *Der Büttnerbauer* des der Heimatkunstabewegung zuzurechnenden Schriftstellers Wilhelm von Polenz, der eine jüdische Güterschlächtereie schildert und in der ersten Jahrhunderthälfte oft nachgedruckt wurde³⁵. Auch von dieser Prosa ließe sich sagen, was von Oesers und Freytags Texten behauptet wurde: daß sie eigentlich nicht antisemitisch seien, da sie immer auch positiv gezeichnete jüdi-

³³ Diesen letzten Punkt erhellt schlaglichtartig, daß ein seinem Selbstverständnis nach derart moderner Schriftsteller wie Arno Schmidt noch 1958 einfach Gustav Freytag zitierte, um Dummheit, Faulheit und Vergnügungssucht als Ursachen der Krise der feudalen Gutswirtschaft zu postulieren: „Die Begründung steht wiederum beim alten Gustav Freytag, so passend, daß ich sie nur abzuschreiben brauche: „Diese Leute sind gewöhnt, wenig Arbeit zu haben und viel Vergnügen, alles wird ihnen zu leicht gemacht im Leben von klein auf [...] ist so Einer höchstens zweimal im Tage durch seine Wirtschaft gelaufen, so denkt er, er habe gearbeitet, während der Amtmann das Beste tut, und manchmal noch die Dummheiten des Herrn ausbessern muß.““ Arno Schmidt, *Fouqué und einige seiner Zeitgenossen. Biographischer Versuch*, 2. verbesserte und beträchtlich vermehrte Aufl., Darmstadt 1958, S. 67f.

³⁴ Robert Prutz, *Die deutsche Literatur der Gegenwart 1848 bis 1858*, Bd. 2, Leipzig 1859, S. 110f.

³⁵ Vgl. Wilhelm von Polenz, *Der Büttnerbauer*, Hamburg o.J.

sche Figuren in die Handlung aufnahmen, daß sie gewissermaßen, je nach Einschätzung der Autoren durch die Literaturwissenschaft, „Konstruktionsfehler“³⁶ enthielten. Bemerkenswert ist aber weiterhin, daß diese Texte zwar jüdische Güterschlächtereien und damit Güterschlächtereien als eine typisch jüdische Verfahrensweise schildern. Bezeichnenderweise werden die Güterschlächtereien indessen nicht als ökonomisches Verfahren dargestellt, sondern als Intrige, wie sie allemal zum Arsenal der literarischen Kolportage gehört.

Von literarischer Hintertreppe wird man angesichts eines, freilich unscheinbar in einer narrativ dichtgestalteten Episode³⁷ versteckten, Güterschlächtereien-Vorwurfs in Theodor Fontanes Roman *Der Stechlin* gewiß nicht sprechen können. Vielmehr läßt sich diese Schilderung als eine intelligente und genaue Persiflage auf ein einem literarischen „bösen Prinzip“ verpflichtetes Dogma vom jüdischen Wucherer und Güterschlächter lesen. In seinem Versuch, eine *comédie prussienne* in einem nicht allzu umfangreichen Roman zu gestalten, hatte Fontane den Handlungs- und Erzählstrukturen seines letzten Prosawerkes zahlreiche Episoden integriert, die Schlaglichter auf die soziale Wirklichkeit in Berlin und dessen märkisches Umland werfen. So ist etwa auch der als elendes Dienstbotenquartier berüchtigte Zwischenboden in den Berliner Mietwohnungen zu literarischen Ehren gekommen.

Als adlige „Leute von schwachen Mitteln“ sind die Stechlins auf Kredite angewiesen, sofern sie nicht reiche Frauen heiraten. Die Titelfigur des Romans, der alternde Gutsherr Dubslav Stechlin, steht offensichtlich seit langer Zeit in einer geschäftlich-freundschaftlichen Beziehung zu dem jüdischen Tuchhändler Baruch Hirschfeld in der seinem „Haus“ benachbarten Landstadt. Die gelegentlichen Schuldverschreibungen führen freilich nicht zu Konflikten zwischen dem jüdischen Kreditgeber und dem adligen Schuldner, sondern zwischen Vater Hirschfeld und dessen arg als Tölpel gezeichneten Sohn Isidor, der immer wieder moniert, daß der alte Stechlin seine Schulden nicht bezahlt. Der jüdische Gläubiger sammelt also Schuldverschreibungen, ohne sie zu exekutieren, denn er weiß, im Notfall („wenn kippt“), „da haben wir das Objekt: Mittelboden und Wald und Jagd und Fischfang“. Würde er diese Sicherheit nicht eindeutig deshalb vorbringen, um die Kritik seines Sohnes abzuwehren, könnte man das Verfahren als eine auf Güterschlächtereien abzielende Spekulation bezeichnen, als Versuch, sich durch Nicht-Exekution einzelner Forderungen in den Besitz des gesamten Objekts zu bringen. Angesichts einer auch humoristischen Schicht in der Episode, die in den wortspielerischen Mißverständnissen zwischen Vater und Sohn Hirschfeld zutage tritt, darf man freilich deren präzise Pointe nicht übersehen: die persönliche Beziehung zwischen den beiden alten, habituell konservativen Männern, eine das „Geschäftliche“ begleitende „Art Zärtlichkeit“ wird die als Möglichkeit angedeutete Güterschlächtereien jedenfalls verhindern. Hirschfeld täuscht nicht seinen adligen Schuldner, sondern den eigenen Sohn, indem er eine auf das gesamte „Objekt“ zielende geschäftliche „Per-

³⁶ Horch (wie Anm. 29), S. 151.

³⁷ Theodor Fontane, *Der Stechlin*, Roman, mit einem Nachwort von Hugo Aust, Stuttgart 1978, S. 9f.

spektive“ vorgibt. Fontane stellt den Vorwurf der Güterschlächtereier also in eine konkrete soziale Figuration, die er noch erweitert. Sehr viel weniger gut als mit seinem jüdischen Gläubiger versteht der alte Stechlin sich nämlich mit der eigenen Schwester, der wohlhabenden Domina im Kloster Wutz, die trotz ihrer Aversion gegenüber dem weltlichen und ironischen Bruder doch immer wieder verhindert, daß der Familienbesitz in andere Hände übergeht. Aufgrund einer zwar gestörten, aber letztendlich doch funktionierenden familiären Solidarstruktur kann der Herrsitz Stechlin nicht dem Wucher anheimfallen. Auch hier gilt also: „Auf den Wucherer greift man zurück, wenn alle Ressourcen der gegenseitigen Familienhilfe erschöpft sind.“³⁸

Nicht allein aufgrund von teils dogmatischen politischen Bindungen der Autoren erweist sich ein Realismus, wie ihn Freytag, Oeser und auch noch Polenz im Umfeld der Heimatkunstabewegung der Jahrhundertwende vertraten beziehungsweise fortschrieben, als durchaus vergleichbar mit den parteiamtlichen Realismen unseres Jahrhunderts. Die trübe Patenschaft des Bürgerlichen Realismus für den Sozialistischen Realismus beschränkte sich nicht allein auf den Punkt der Parteilichkeit, sondern gilt sicher auch für das gemeinsame Strukturmuster einer normativen Allegorisierung der jeweiligen politischen Ziele, verbunden mit der Tendenz einer ausgesprochenen Idyllisierung der eigenen Gruppe („Klasse“)³⁹.

Wie ein medizinisches Kontrastmittel vermag gerade eine literaturwissenschaftliche Antisemitismusforschung die ganz ursprüngliche Fragwürdigkeit des Anspruchs dieser Literatur sichtbar zu machen, als „politisches Instrument“⁴⁰ Wirklichkeit nicht nur darzustellen, sondern auch zu entwerfen. Die auf Intrigen und ein „böses Prinzip“ gestützte literarische Güterschlächtereier entlarvt einen deutschen realistischen Gesellschaftsroman, der sich in dieser Hinsicht weiterhin romantisch-phantastischer Elemente bedient: Der für die Zeitgenossen unübersehbare Aufstieg der jüdischen Gruppe in Deutschland aus einem oft unvorstellbaren Elend heraus wird vorgestellt, als sei „die Entstehung großer Vermögen nicht ganz mit rechten Dingen zugegangen und [als seien] ihre Besitzer als etwas unheimliche Persönlichkeiten zu denken [...] und zwar nicht nur im Sinne moralischer Zweideutigkeit, sondern in abergläubischer Weise, als wäre eine dämonische Macht im Spiel“⁴¹.

Die Aussagekraft solcher Quellen ist daher eher im literar- und mentalitätshistorischen Bereich zu vermuten. Sozialhistoriker, die über das Alltagshandeln bestimmter Gruppen arbeiten, sollten derartigen Dokumenten jedenfalls nicht nur skeptisch begegnen, sondern vor allem auch die ihnen immanente literarische Logik reflektieren.

³⁸ Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, S. 384.

³⁹ Vgl. Bernhard Greiner, *Von der Allegorie zur Idylle. Die Literatur der Arbeitswelt in der DDR*, Heidelberg 1974.

⁴⁰ Vgl. Hartmut Steinecke, *Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann. Entwicklungen und Probleme der „demokratischen Kunstform“ in Deutschland*, München 1987, S. 101ff., bes. S. 147–179.

⁴¹ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, hrsg. von David P. Frisby/Klaus Christian Köhnke, Frankfurt/M. 1989, S. 318.

Unter dem sozialhistorischen, das Alltagshandeln jüdischer Menschen auf dem Lande betreffenden Aspekt ist darauf hinzuweisen, daß keineswegs nur Meister der Ironie wie Theodor Fontane ein kritisches Bild von der angeblichen jüdischen Güterschlächtereier und vom jüdischen Wucher auf dem Lande zeichneten. Ausgesprochene Pragmatiker, Autoren, die Verhältnisse auf dem flachen Lande aus eigener Arbeit und Anschauung kannten, waren in diesem Punkt vorangegangen. Dies gilt etwa für Fritz Reuter, der als Sohn eines mecklenburgischen Landstadtbürgermeisters und als langjähriger landwirtschaftlicher Beamter ebenso spät und tendenziell nebenberuflich zur Literatur fand wie der bis zu seiner Wiederentdeckung durch Arno Schmidt⁴² vergessene Heinrich Albert Oppermann, der zeitlebens als landstädtischer Advokat und politisch-juristischer Publizist in Nienburg an der Unterweser tätig und so mit den Tricks der dörflich-ländlichen Klientel vertraut war.

Beide Autoren, die die realistisch-kleinmalerische Dorfgeschichte skeptisch und spöttisch betrachteten, wenngleich es ihnen nicht gelang, sich von deren Vorbild wirklich zu emanzipieren, entwarfen in ihren Romanen ein Bild vom ländlichen Judentum, das der oben behandelten Tendenzliteratur entschieden widerspricht.

Nicht nur kleine jüdische Hausierer werden in ihrem Überlebenswillen mit Respekt bedacht, sondern gerade erfolgreiche Landprodukthändler, Geld- und Gutmäkler werden als akzeptierte Angehörige ländlich-landstädtischer Eliten und im Gegenentwurf zu einem dumpfen Traditionalismus der Bauern und Gutsbesitzer dargestellt. Insbesondere das Schacherer- und Wuchererstereotyp wird konterkariert, indem diese – politisch übrigens gleichfalls nationalliberalen – Autoren zeigen, wie das antijüdische Klischee einem christlichen Wucher auf dem Lande als Deckung dient. Freilich enthalten auch diese Bücher Seitenhiebe gegen „typisch Jüdisches“ oder doch zumindest gegen das, was die Autoren und deren Leser dafür halten mochten⁴³. Wenn indessen der renommierte deutsche Wirtschaftshistoriker Wilhelm Treue für seine bereits oben zitierte Behauptung, der Wucher auf dem Lande sei noch im 19. Jahrhundert hauptsächlich in den Händen von Juden gewesen, ausgerechnet auf die Figur des Moses in Reuters *Stromtid* verweist⁴⁴, so illustriert dies keineswegs nur die sprachwissenschaftliche These, daß Lesen ein psycholinguistisches Glücksspiel darstelle. Es stellt vielmehr eine tendenziöse Fehlrezeption dar; denn dieser landstädtische jüdische Geldverleiher, literar- und motivgeschichtlich somit ein Ahne des Fontaneschen Baruch Hirschfeld, genießt das keineswegs mißbrauchte Vertrauen seiner ländlichen Umwelt. Er ist durchaus der von Reuter favorisierten und idealisierten ökonomischen Funktionselite der fachlich versierten Inspektoren, fleißigen Pächter und patriarchalischen Gutsherren zuzurechnen, indem er die in der Landwirtschaft immer wieder benötigten Kredite

⁴² Vgl. Arno Schmidt, Hundert Jahre. Einem Mann zum Gedenken, in: ders., *Nachrichten von Büchern und Menschen 2. Zur Literatur des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1971, S. 137–185; Heinrich Albert Oppermann, *Hundert Jahre 1770–1870. Zeit- und Lebensbilder aus drei Generationen*, neun Theile in drei Bänden, Leipzig 1871.

⁴³ Vgl. zu Reuter und Oppermann ausführlich Rohrbacher/Schmidt (wie Anm. 19), S. 82ff.

⁴⁴ Treue (wie Anm. 16), S. 64, Anm. 41. Vgl. Fritz Reuter, *Leben auf dem Lande (Ut mine Stromtid)*, (hochdeutsche Übertragung), München 1977.

kurzfristig besorgt und langfristig stehen läßt, durch welches Verfahren er innerhalb von zehn Jahren sein Vermögen verzehnfacht. Daß dieser Moses seinen langfristigen Kredit auf ein Rittergut ausgerechnet in dem Augenblick kündigt, da dem jungen und unreifen Gutsherrn das Wasser aufgrund seiner persönlichen Mißwirtschaft ohnehin bis zum Hals steht, vermittelt der Roman dem Leser als vernünftige, ehrenvolle Handlung: nicht als Wucher, sondern als Reflex auf das Stereotyp vom jüdischen Wucher in der christlichen Umwelt:

„Wie würd's heißen unter de Leut? Der Jud, würden sie sagen, hat sich hintergesteckt hinter den jungen Mann, hat ihn Vorschuß gemacht zu's Spiel, daß er gehen soll kapores, damit der Jud kann fischen in den Trüben [...] Nein, der Jud hat auch seine Ehr! Und keiner soll kommen und auf mein Grab zeigen und sagen: der da hat gemacht faule Geschichten.“⁴⁵

VI

Im 18. und auch noch im frühen 19. Jahrhundert hatte die große Mehrheit der in Deutschland lebenden Juden ihre Existenz durch einen kümmerlichen Nothandel vor allem im dörflich-landstädtischen Bereich fristen müssen. Von den Antisemiten der Frühmoderne war dieser als „Schacher“ denunzierte Hausierhandel immer wieder als schlagender Beweis für das Scheitern, für die Unmöglichkeit des aufklärerischen Konzepts einer „bürgerlichen Verbesserung der Juden“ vorgebracht worden; harte und teils abstruse Gesetze sollten diese jüdische Überlebensmöglichkeit kontrollieren, einschränken und verhindern⁴⁶.

Die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts unübersehbar gewordene Verbürgerlichung der jüdischen Gruppe, die sehr erfolgreichen Anstrengungen von Juden, das Elend des auch ihnen verhaßten und als demütigend empfundenen, ihre sozioökonomische Randposition festschreibenden Nothandels zu überwinden, wurde freilich nicht gesamtgesellschaftlich anerkannt. Zu Recht bittere Sätze in der Autobiographie des deutsch-jüdischen Publizisten Bernhard Guttman (1869–1959) bringen die Sachlage knapp auf den Punkt:

„Indem sich die Juden immer mehr eindeutschten, wurden sie gerade deshalb verhaßt. Man beschwerte sich, die höheren Berufe seien von ihnen überschwemmt; den Hausierer hatte man leichter ertragen als den weltmännischen Anwalt oder Politiker.“⁴⁷

Den Hausierer könnte man als den typischen Vertreter eines „Land-“ und „Dorfjudentums“ in einer Zeit vor der Industrialisierung bezeichnen, als es nur sehr wenige größere Städte in Deutschland gab. Die schöne Literatur entdeckte ihn ziemlich genau in dem Augenblick, als er im Rahmen einer jüdischen Stadtwandlungsbewegung zunehmend aus dem gesellschaftlichen Raum verschwand. Um 1840 tauchen jüdische Hausierer als sympathisch gezeichnete Nebenfiguren in der

⁴⁵ Reuter (wie Anm. 44), S. 465.

⁴⁶ Vgl. Rohrbacher/Schmidt (wie Anm. 19), S. 1–150.

⁴⁷ Bernhard Guttman, *Schattenriß einer Generation 1888–1919*, Stuttgart 1950, S. 184.

frührealistischen Dorfgeschichte auf, um bald darauf, aus Gründen, die es nachzuzeichnen gilt, in der Belletristik wieder marginalisiert zu werden. Gezeichnet wird ein nostalgisch verklärtes Bild, was das Tempus Präsens im folgenden Zitat nicht wirklich verdecken kann:

„Die jüdischen Hausierer sind eigentümliche Erscheinungen in den böhmischen Dörfern. Fremde durch Religion, Manieren, Physiognomie und leicht erkennbares Idiom, wissen sie sich doch durch Schlaueit und Geschick einheimisch und beliebt in diesen Dörfern zu machen, wo doch alles Fremdartige so schwer Eingang findet. Sie kommen gewöhnlich Montag früh aus den benachbarten Städten und verweilen in den Dörfern bis Freitag, da der angehende Sabbat sie in ihre Gemeinde ruft. Jedes große Dorf hat seinen gleichsam adoptierten Hausierer, von dem man allein seinen Hausbedarf kauft, den nicht Hof und Feld liefert. Die schmucke Braut glänzt in Stoffen, die er vor kurzem auf dem Rücken in das Dorf getragen hat; die Trauringe hat er herbeigeschafft, der große Pfeifenkopf mit silbernem Deckel und die dicke Taschenuhr, welche den wohlhabenden Bauernsohn so sehr beglücken, kamen aus seinem Warensack. Der Handel mit ihm macht sich um so leichter, als er seine steten Kunden nicht betrügt und übervorteilt und überdies kein bares Geld verlangt, das so rar ist in der Hütte des böhmischen Mannes; denn an ihn verkauft man wieder die Schafwolle, die etwaigen Felle von Schafen und Kälbern und manches andere, was das Dorf liefert. Nebenbei mischt er sich geschickt in die kleinen Angelegenheiten der Landleute, versöhnt erbitterte Nachbarn, stiftet Ehen, empfiehlt Ärzte und Advokaten aus seiner Geburtsstadt.“⁴⁸

Der Blick, der hier auf das offenbar vornehmlich von behaglichem Wohlstand geprägte Leben der böhmischen Dorfbevölkerung fällt, ist sicher kaum weniger verklärt als Freytags Darstellung der Breslauer Handelsherren. Wie erbarmungslos hart und elend dürftig das Leben der jüdischen Hausierer in den böhmischen Dörfern wirklich war, bezeugen die Klagen Herrmann Kafkas, die sich in den Tagebüchern seines Sohnes Franz niedergeschlagen haben. Auch Sigmund Freuds Vorfahren stammten aus diesem Milieu der kleinen jüdischen Händler in der K.K.-Monarchie, das ganz sicher keine Idylle war⁴⁹.

Dem Dorfgeschichtenautor Heller gelingt es jedenfalls, die Struktur des Hausierhandels transparent zu machen; er verklärt, wie Oeser, die Bauern, aber er dämonisiert die Juden nicht. Fritz Reuter hat einen mecklenburgischen Hausierer ganz nach diesem böhmischen Vorbild gezeichnet, bezeichnenderweise freilich nicht in schöner und fiktionaler, sondern in pragmatischer Prosa; nämlich in einer literarisch durchaus ambitionierten, doch am Beispiel zeitgenössischer historisch-statistischer Beschreibungen orientierten Kindheitserinnerung an seine Vaterstadt Stavenhagen:

„In dem alten abgeschafften Hausirhandel liegt ein heimlicher Reiz, den alle Romanschreiber von Walter Scott und Cooper bis herab auf unsere Räuber-Romantiker in Scene zu setzen ver-

⁴⁸ Isidor Heller, Ein böhmischer Bauer, in: *Dorfgeschichten aus dem Vormärz*, hrsg. von Helmut Kircher, Bd. 1, Köln 1981, S. 159–193, S. 167f.

⁴⁹ Vgl. Franz Kafka, *Tagebücher 1910–1923*, hrsg. von Max Brod, Frankfurt/M. 1973, S. 135 (26. 12. 1911); vgl. auch Marianne Krüll, *Freud und sein Vater. Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung*, mit einem Geleitwort von Helm Stierlin, München 1979, S. 92–175.

sucht haben, und das weise Landesgesetz, welches ihm ein Ende machte, hat mit ihm ein gutes Stück Handels-Poesie begraben, von welchem Artikel überhaupt nicht viel vorrätig ist.“⁵⁰

Solche Beschreibungen von „Landjuden“ stellt die deutsche Literatur den Geschichtswissenschaften ebenfalls als Quelle zur Verfügung. Daß sie sich ausdrücklich als „Handels-Poesie“ zu erkennen geben, disqualifiziert sie keinesfalls. Vielmehr kann Reuters Satz als kritische Anspielung auf die Dominanz Gustav Freytags gelesen werden: *Meine Vaterstadt Stavenhagen* erschien 1855 bzw. 1861, parallel zu bzw. bald nach *Soll und Haben*⁵¹.

Daß Berthold Auerbach, der von Margarita Pazi so genannte „jüdische [...] Autor der deutschen Dorfgeschichte“⁵² und der vielleicht wichtigste, jedenfalls seinerzeit international anerkannteste Verfasser deutschsprachiger Dorfgeschichten überhaupt, eine bemerkenswerte Zurückhaltung gegenüber jüdischen Figuren zeigte, ist von der literarischen Kritik bereits frühzeitig erkannt und moniert worden. So schrieb die *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1875, in einer vom Antisemitismus der Gründerjahre geprägten Zeit vorwurfsvoll:

„Hier und da fügt er als ein geringfügiges Ornament die Erwähnung eines jüdischen Lehrers an und giebt diesem in liebenswürdiger Weise den Charakter edler Bescheidenheit und gütigen Wirkens... Da er die Tendenz verfolgt, alles mögliche zeitgenössische Material hineinzuarbeiten, dürfen auch die Juden nicht fehlen. Aber es müssen pikante Juden sein.“

Und zu den sozialen Romanen Auerbachs heißt es weiter:

„Dort ist es eine heimliche, hier eine getaufte Jüdin, dort eine Art Mendelssohn'scher Banquier, der nach der Emancipation schmachtet, hier ein jüdischer Advokat, der die Confessionslosigkeit auf den Lippen trägt. Ja, die Confessionslosigkeit, diese ist es, die Auerbach am Herzen liegt.“⁵³

Auerbach war zunächst als Literaturkritiker mit einschlägigen Interessen hervorgetreten, bevor die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* ihn seit 1842 über Nacht berühmt machten. 1836 veröffentlichte er den „kritische[n] Versuch“ *Das Judentum und die neueste Literatur*. Und er begleitete das Entstehen seiner Dorfgeschichten mit einer ästhetischen Programmschrift *Schrift und Volk. Grundzüge der volksthümlichen Literatur, angeschlossen an eine Charakteristik J.P. Hebels*, erschienen 1846. Dies macht zweierlei deutlich. Wie seine literarischen Zeitgenossen, wie auch Freytag, Oeser und

⁵⁰ Fritz Reuter, *Meine Vaterstadt Stavenhagen*, in: ders., *Sämtliche Werke. Volksausgabe in sieben Bänden*, Bd. 6, Wismar 1878, S. 84–187, bes. S. 107–112, hier S. 107. Im Begriff der pragmatischen Textsorte „historisch-statistische“ oder „statistische Beschreibung“, wie sie vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und auch als Hilfsmittel einer selbstbewußten Bürokratie gepflegt wurde, meint „statistisch“ den „Status“ bzw. „Zustand“ beschreibend, nicht unbedingt mathematische Verfahrensweisen der Statistik.

⁵¹ Vgl. zum Judenbild in der Prosa des Bürgerlichen Realismus auch Horch (wie Anm. 29).

⁵² Margarita Pazi, Berthold Auerbach – dem jüdischen Autor der deutschen Dorfgeschichte zum 100. Todestag, in: *Neue deutsche Hefte* 29 (1982), H. 1, S. 95–109.

⁵³ Hier zitiert nach *Berthold Auerbach 1812–1882, Ausstellungskatalog*, bearb. von Thomas Scheuffelen, Marbach 1986, S. 2.

Raabe, war Auerbach ebenso dem romantischen Schlagwort vom Volksbuch verpflichtet, das ursprünglich populäre Lesestoffe der frühen Neuzeit wie das Faust-Buch und den Eulenspiegel bezeichnet hatte, im Laufe des 19. Jahrhunderts aber eine bis heute nicht ausgelotete semantische Erweiterung in der Anwendung auf seinerzeitige Gegenwartsliteratur erfuhr⁵⁴. Und Auerbach bezieht sich, was ihn von seinen antijüdischen Zeitgenossen unterscheidet, auf jenen Bauern-Aufklärer und Kalenderschriftsteller des Jahrhundertbeginns, Johann Peter Hebel, von dem Theodor Adorno in seiner Polemik gegen Heidegger schrieb, er habe „in einem der schönsten Prosastücke zur Verteidigung der Juden, das deutsch geschrieben wurde, die Hausierer Scheitele und Nausel“ gleichsam als literarische Prototypen gestaltet⁵⁵. Freilich haben auch in Hebels Prosa jüdische Figuren, „Landjuden“, nur eine marginale Stellung inne.

Dies war indessen eine Tendenz, die sich in der deutschen Literatur bis zum Ende des 19. Jahrhunderts und noch darüber hinaus verfolgen läßt. Was die *Allgemeine Zeitung des Judentums* beim Autor der Dorfgeschichten konstatiert hatte, gilt nicht nur für ihn; während der Wandel der Juden zu einer urbanen Gruppe literarisch genau und nicht selten gehäßig beobachtet wird, spielen „Landjuden“ Nebenrollen, fungieren als gewissermaßen zeithistorische Versatzstücke, verschwinden mit symbolischer Signifikanz in den Texten selbst.

Das sei an zwei Beispielen vom Jahrhundertende gezeigt. In Theodor Fontanes 1891 erschienenem, aber kurz vor dem dänisch-deutschen Krieg in der Nähe von Glücksburg spielendem Roman *Unwiederbringlich*⁵⁶ erscheint in einer Nebenrolle ein – freilich konvertierter, also im Christentum verschwundener – jüdischer Tierarzt, der das Vieh homöopathisch kuriert und von der gräflichen Familie Holk nur im Inspektorenhaus, nicht im Schloß empfangen wird. Da er aus Sachsen stammt und also vermutlich sächsisch spricht, könnte Fontane hier – stereotype Leserwartungen persiflierend – das in der deutschen Literatur oft erprobte Verfahren variieren, Juden durch sprachliche Eigenheiten, den nicht sehr glücklich so genannten Jargon⁵⁷, zu charakterisieren.

Wilhelm Raabes letzter, Fragment gebliebener und erst postum veröffentlichter Roman *Altershausen* enthält eine ängstlich-aggressive Attacke gegen „ein- und andringendes Semiten-, Welschen- und Slawentum“⁵⁸, die in einem bezeichnenden

⁵⁴ Vgl. aber Hans Joachim Kreutzer, *Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik*, Stuttgart 1977.

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, 10. Aufl., Frankfurt/M. 1984, S. 48.

⁵⁶ Vgl. Theodor Fontane, *Unwiederbringlich*, Roman mit einem Nachwort und Anmerkungen von Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart 1971, S. 10ff.

⁵⁷ Vgl. Hans Joachim Neubauer, *Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1994.

⁵⁸ Wilhelm Raabe, *Altershausen*, in: ders., *Sämtliche Werke. Braunschweiger Ausgabe*, Bd. 20, Göttingen 1968, S. 203–312, hier S. 268. Vgl. dazu auch Horst Denkler, Wohltäter Maienborn. Ängste und ihre Bewältigung im Werk Wilhelm Raabes, in: ders., *Neues über Wilhelm Raabe. Zehn Annäherungsversuche an einen verkannten Schriftsteller*, Tübingen 1988, S. 48–65.

Kontrast zur geringen Visibilität von Juden in diesem selben Text steht. Einzig in einer Bahnhofsszene wird ein „Landjude“ ganz en passant erwähnt: „Zwei oder drei Handelsreisende, ein jüdischer Viehhändler, mehrere behäbige Stadtbürger“, zwei Beamte warten auf den Zug: die damals nicht selten antisemitischen Handlungsreisenden sind also in der Überzahl⁵⁹. Man muß diese Texte schon recht genau lesen, um Figuren, die als „Landjuden“ bezeichnet werden können, nicht zu übersehen. Eben dies ließe sich von gleichzeitigen jüdischen Gestalten in städtischen Erzählräumen nicht sagen.

VII

Friedrich Sengle, der bedeutende Literaturhistoriker des deutschen Biedermeier, hat in einem durchaus polemisch pointierten Aufsatz für die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts eine Opposition „Wunschbild Land“ versus „Schreckbild Stadt“ ausgemacht⁶⁰. Es wäre verkürzt, diese Opposition ausschließlich auf die Prozesse der Urbanisierung und Industrialisierung im Zusammenhang mit der industriellen Revolution zu beziehen. Bereits Boccaccios *Decamerone* stellt ein Stück großartiger Stadtflucht-Weltliteratur dar, Barock und Rokoko entwarfen gegen die Zwänge der höfischen Gesellschaft ihre ländlich-leichten Schäfer-Idyllen, und längst vor der Entwicklung des Schrebergartens bauten sich die wohlhabenden Stadtbürger des 18. und 19. Jahrhunderts Gartenhäuschen vor den Toren der Stadt.

Tatsächlich aber strukturiert die Opposition „Wunschbild Land und Schreckbild Stadt“ seit etwa 1840 die Judendarstellungen der deutschen Literatur. Das „Landjudentum“ wurde einerseits, in den Figurationen des Hausierers und des erfolgreichen, angesehenen landstädtischen Händlers einem Trend zur Akzeptanz, zur realistisch genauen und sogar zur heiter verklärenden Darstellung unterworfen, um das „Wunschbild Land“ der bürgerlichen Leserschichten nicht zu verstören. Andererseits wurden, im selben Interesse an einer literarisch heilen, idyllischen Dorfwelt jüdische Figuren als „Schacherjuden“ dämonisiert. In diesem Zusammenhang ist das einflußreiche Werk des Kulturwissenschaftlers Wilhelm Heinrich Riehl zu erwähnen, der mit den oben kritisierten Autoren Antisemitismus zum kulturellen Code ausschrieb⁶¹.

Genau in diesem Zusammenhang wurde eine Gruppe städtischer Juden, die Trödler nämlich, um 1840 zum Ziel literarischer Aggression in Deutschland⁶². Li-

⁵⁹ Raabe (wie Anm. 58), S. 232.

⁶⁰ Friedrich Sengle, Wunschbild Land und Schreckbild Stadt. Zu einem zentralen Thema der neueren deutschen Literatur, in: *Studium Generale* 16 (1963), S. 619–631.

⁶¹ Wilhelm Heinrich Riehl, *Land und Leute*, Stuttgart 1854; ders., *Die bürgerliche Gesellschaft* [1851], hrsg. und eingeleitet von Peter Steinbach, Frankfurt/M. 1976, bes. S. 231, 257f.; vgl. auch Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code, in: dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays*, München 1990, S. 13–36.

⁶² Vgl. Michael Schmidt, Urväter-Hausrat. Das Bild des jüdischen Trödlers in Publizistik und Literatur des 19. Jahrhunderts, in: *Sowi. Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium* 18 (1989), S. 141–147.

terarhistorisch gesehen, ist der in seinem vorstädtischen Keller wie eine Spinne im Netz lauernd gestaltete, mitten im pauperistischen Elend prosperierende jüdische Trödler wohl keine deutsche Erfindung, er stammt vielmehr aus dem London Charles Dickens'⁶³. Ist der stets als „the Jew“ apostrophierte, ausgerechnet Schweinswürste bratende, jüdische Trödler mit dem eher irischen Namen Fagin Drahtzieher einer Bande von Kinderdieben in Dickens' Sensationsroman *Oliver Twist* (1837/38) schon abstoßend genug gezeichnet, so gelang dem deutschen Fabrikautor und Leihbibliothekar Ladislaus Tarnowski, der wahrscheinlich Gottfried Schulze hieß, bei der Adaption des Motivs eine Steigerung ins Widerliche. Seine 1843 erschienene Erzählung *Die jüdische Gaunerbande* beginnt mit der Schilderung eines jüdischen Trödler- und Diebshehlerkellers in der berüchtigten Berliner Armensiedlung „Vogtland“. Während der Sohn sich bei Tisch in einen „Kübel“ entleert, huldigt der Vater ihm als „des Messias' Vorläufer“. Diese abstoßende Episode ist so ziemlich der einzige originale Gedanke des Textes, der Rest stellt weitgehend eine Zitatenskollage aus einer Falldarstellung des preußischen Juristen Thiele dar⁶⁴. Die Erzählung erschien, kurz bevor Heinrich Heine von Paris aus seine berühmte Deutschlandreise antrat, die den Stoff für das Versepos *Deutschland ein Wintermärchen* (1844) abgab, an dessen Schluß sich eine andere, ungleich witzigere Nachstuhlprophetie findet. Ich möchte eine gelungene literarische Rache nicht ausschließen.

Derart dumpf und widerlich sind die Trödelkeller und deren jüdische Inhaber in Raabes *Hungerpastor* oder später noch in manchen deutschen Kolportageromanen Karl Mays⁶⁵ nicht geraten. Doch auch sie enthalten sehr viel literarische Aggressivität gegen den städtischen Typus des jüdischen Trödlers, die als Hehler, Betrüger, Aussauger der Ärmsten der Armen charakterisiert und denunziert werden. Freilich gelingt es dieser Trödlerliteratur ebensowenig wie der Güterschlächterliteratur, im Detail zu zeigen, wie eigentlich die Juden das Kunststück fertigen, durch die

⁶³ Vgl. Pauline Paucker, *Jüdische Gestalten im englischen Roman des 19. Jahrhunderts*, in: *Juden und Judentum* (wie Anm. 29), S. 106–139, bes. S. 116ff.

⁶⁴ Ladislaus Tarnowski, *Die jüdische Gaunerbande. Criminalgeschichte aus neuerer Zeit*, Leipzig 1843; zu Tarnowski vgl. die etwas kryptische Bemerkung in dem Autorenlexikon von Franz Brümmer, *Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jahrhunderts*, Bd. 3, 5. Aufl., Leipzig o.J., S. 191: „gehörte der ehemals in Böhmen seßhaften Zwergenfamilie [...] an und besaß selbst eine Zwergengestalt, in der aber ein reicher Geist wohnte.“ Vgl. auch als Tarnowskis Quelle A. P. Thiele, *Die jüdischen Gauner in Deutschland, ihre Taktik, ihre Eigenthümlichkeiten und ihre Sprache nebst ausführlichen Nachrichten über die in Deutschland und an dessen Grenzen sich aufhaltenden berüchtigten jüdischen Gauner. Nach Prozeßakten und sonstigen zuverlässigen Quellen und zunächst praktischen Kriminal- und Polizeibeamten gewidmet*, 2 Bde., Berlin 1841–1843. Der altertümliche Titel trägt der Tatsache Rechnung, daß das nie abgeschlossene Werk das vermutlich letzte Beispiel einer in Deutschland seit dem frühen 18. Jahrhundert häufig auftretenden pragmatischen Literaturgattung „Gaunerliste“ ist; diese Steckbrief-Biographien waren ein wichtiges Fahndungsinstrument der frühen Polizei.

⁶⁵ Vgl. [Karl May], *Waldröschchen oder Die Rächerjagd rund um die Erde. Großer Enthüllungsroman über die Geheimnisse der menschlichen Gesellschaft von Capitain Ramon Diaz de la Escosura*, 6 Bde., Dresden 1882–1884, S. 2103ff.

Ausbeutung der Armut der bedrückten vorstädtischen Bevölkerung – bzw. der Landarmut – reich zu werden. Daß es sich hier erstens um Aggression und zweitens um antijüdische Aggression handelt, zeigt der Vergleich mit dem liebevoll licht gestalteten Trödelkeller der aus der christlichen Landarmut stammenden Frau Marthe in Gottfried Kellers Roman *Der Grüne Heinrich* aus der Mitte der fünfziger Jahre. Er spielt zwar in der Schweiz, wurde aber in Deutschland geschrieben, verlegt und gelesen. Dieser christliche Trödelkeller ist zugleich, wenn dort von den einfachen Leuten Ritualmordbeschuldigungen und die Ahasverlegende kolportiert werden, ein Ort der literarischen Kritik an einer volkstümlich-subliterarischen Judenfeindschaft⁶⁶.

VIII

Das vorige Jahrhundert war, literarhistorisch gesehen, nicht zuletzt ein Jahrhundert des historischen Erzählens. Die Suche nach den Bildern von „Landjuden“ in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, die hier notwendig Versuch einer Problem- und Strukturskizze bleiben muß und sich nicht in textlichen Einzelheiten verlieren darf, wäre daher noch unvollständiger, ignorierte sie die Vergegenwärtigung von Geschichte als Komplement einer seinerzeitigen Gegenwartsliteratur.

Daß es zumindest in der Vergangenheit jedenfalls sehr riskant sein konnte, als hausierender Jude im Handel mit der christlichen Landbevölkerung überleben zu müssen, zeigt Annette von Droste-Hülshoff in ihrer Erzählung *Die Judenbuche*. Vor allem macht sie auch deutlich, daß die ländliche Bevölkerung aus der eigenen Not heraus bereit und in der Lage war, auf den eigenen Vorteil zu achten, ohne sich dabei um Recht und Moral zu scheren. Ihr Text formt gleichsam ein Stück Familiengeschichte der Autorin zu frührealistischer Prosa um, die sichtbar nicht das Ziel hat, dörfliches Leben idealistisch-idyllisch zu verklären. Der Amtmann auf dem Gut ihres Urgroßvaters hatte im späten 18. Jahrhundert einem Knecht, vielleicht scherzhaft, geraten, einen jüdischen Händler, der auf Bezahlung drang und seine Forderung sehr wohl zu beweisen wußte, „vörm Kopp“ zu schlagen: „Ei wat wust du denn dat bethalen, eck schlöge ja leiver den Jauden vörm Kopp, dat hei den Himmel vor'n Dudelsack anseihe, et is ja man'n Jaude“, heißt es in einer Falldarstellung aus der Feder eines Onkels der Droste, die bereits 1818 in der kurzlebigen romantischen Zeitschrift *Die Wünschelrute* erschienen war⁶⁷. Der Knecht hat den Händler totgeschlagen.

⁶⁶ Vgl. Gottfried Keller, *Der Grüne Heinrich* [Erste Fassung], hrsg. und mit einem Nachwort von Clemens Heselhaus, München 1978, S. 85ff.

⁶⁷ August von Haxthausen, Geschichte eines Algerier-Sklaven, hier zitiert nach: *Erläuterungen und Dokumente. Annette von Droste-Hülshoff. Die Judenbuche*, hrsg. von Walter Hüge, Stuttgart 1979, S. 32–43, hier S. 33; vgl. jetzt auch Michael Schmidt, Hinter den Spiegeln: Mergels Uhr und Aarons Risiko. Aufsatz ohne Untertitel, in: *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, hrsg. von Johannes Heil/Bernd Wacker, München 1997, S. 171–191.

Die Droste veränderte, wenn man ihre Erzählung im Vergleich zur *Wünschelruten*-Fassung lesen mag, diese Umstände und stellt den Konflikthanlaß so dar, als demütige der Händler den Landarmen, indem er die Schuld auf einer ländlichen Festivität einfordert. Die Umstände, unter denen die Forderung erfolgt, lassen diese als einen Vorstoß gegen das symbolische Kapital der Ehre des Knechts erscheinen. Dieses Verhalten provoziert eine kollektive Rüge, indem man Aaron, einer abstoßenden antijüdischen Tradition folgend, symbolisch zur Sau macht⁶⁸, ihn also gemeinsam handelnd hinsichtlich seiner kulturellen Identität annihiliert.

„Eine große, unerträgliche Schmach hatte ihn getroffen, da der Jude Aaron, ein Schlächter und gelegentlicher Althändler aus dem nächsten Städtchen, plötzlich erschienen war und nach einem kurzen, unbefriedigenden Zwiegespräch ihn laut vor allen Leuten um den Betrag von zehn Talern für eine schon um Ostern gelieferte Uhr gemahnt hatte. [...] Die Tenne tobte von Gelächter; manche hatten sich auf den Hof nachgedrängt: ‚Packt den Juden! Wiegt ihn gegen ein Schwein!‘ riefen einige.“⁶⁹

Annette von Droste-Hülshoff hatte ihre Erzählung Ende 1836 begonnen, in dem Jahr also, in dem in ihrer westfälischen Heimat ein nur für diese Provinz, nicht für ganz Preußen geltendes Gesetz gegen jüdische Güterschlächtere⁷⁰ erlassen worden war. Ihr Text ist gewiß keine die soziale Wirklichkeit verklärende Dorfgeschichte, er weiß vielmehr um die Armut und Dumpfheit des Lebens auf dem Lande, schildert die deprimierende mentale Mischung von Religiosität und Aberglauben, rekonstruiert ausführlich organisierten Waldfrevel als eine Form von Sozialprotest und den Mord an einem Forstbeamten. Auch die Einstellung der Landbevölkerung den Juden gegenüber wird durch einen pointierten Dialog zwischen dem späteren Mörder und dessen Mutter als ein Stück ländlicher Sozialisation schlaglichtartig dargestellt:

„Mutter, Hülsmeier stiehlt.“ – „Hülsmeier? Gott bewahre! Soll ich Dir auf den Rücken kommen? Wer sagt Dir so schlechtes Zeug?“ – „Er hat neulich den Aaron [das spätere Mordopfer] geprügelt und ihm sechs Groschen genommen.“ – „Hat er dem Aaron Geld genommen, so hat ihn der verfluchte Jude gewiß zuvor darum betrogen. Hülsmeier ist ein ordentlicher angesessener Mann, und die Juden sind alle Schelme.“⁷¹

Trotzdem ist die Erzählung die Geschichte eines Opfers, des Täters nämlich, der in bedrückenden familiären Verhältnissen in einem weltabgelegenen Dorf aufwächst und aus dem Zorn nach einer Demütigung, aber auch aus einem sozialisier-

⁶⁸ Vgl. Isaiah Shachar, *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, London 1974; Rohrbacher/Schmidt (wie Anm. 19), S. 157ff., bes. S. 28ff.

⁶⁹ Annette von Droste-Hülshoff, *Die Judenbuche. Ein Sittengemälde aus dem gebirgichten Westfalen*, in: dies., *Werke in einem Band*, hrsg. von Clemens Heselhaus, 4. Aufl., Darmstadt 1989, S. 629–683, hier S. 665.

⁷⁰ Vgl. Rainer Erb, „Jüdische Güterschlächtere“ im Vormärz. Vom Nutzen des Stereotyps für wirtschaftliche Machtstrukturen, dargestellt an einem westfälischen Gesetz von 1836, in: *International Review of Social History* 30 (1985), S. 312–341.

⁷¹ Droste-Hülshoff (wie Anm. 69), S. 636.

ten Anspruch auf Selbstjustiz den Juden gegenüber heraus zum Totschläger wird, fliehen kann, in algerische Sklaverei gerät, nach vielen Jahren in die Heimat zurückkehrt und am Schauplatz seiner Tat den Tod findet. Die Geschichte wird erzählt als Parabel vom verlorenen Sohn, den der Gott der katholischen Autorin straft. Tatsächlich spielt das eigentliche Opfer, ein „Landjude“, auch in dieser Dorfgeschichte nur eine Nebenrolle, er bleibt als Figur eigentümlich konturlos. Eben dieser Umstand aber kann eine denkbare vorschnelle Identifikation von Lesern mit dem jüdischen Opfer verhindern und ermöglicht, erzwingt sogar bei genauer Lektüre, so eine Auseinandersetzung mit der Täterperspektive als einer eigenen Perspektive des impliziten Lesers.

Ein verlorener Sohn⁷², der von der Universität Helmstedt relegierte Student Lambert Tewes, steht auch im Zentrum Wilhelm Raabes historischer Erzählung *Höxter und Corvey* (1875), die ich für eine der analytisch eindrucksvollsten Aussagen zur Entstehung von Pogromen überhaupt halte. Denn genau darum, um die konkrete Gefährdung nicht nur einzelner Juden durch Mörder und Totschläger, sondern um die Gefahren, denen ganze jüdische Gemeinden durch spontan organisierte Gewalttäter-Kollektive immer wieder ausgesetzt waren, geht es in diesem im ausgehenden 17. Jahrhundert spielenden Text. Eine Gruppe sozial entwurzelter Männer, Tagediebe und Trunkenbolde allesamt, trifft sich zunächst zu einer Katzenmusik vor dem Hause des protestantischen Pfarrers in der vom Dreißigjährigen Krieg her noch arg geschundenen, ökonomisch in ihrer Fortexistenz bedrohten Landstadt Höxter auf dem Territorium des Bischofs von Münster, aus der eben erst die dort 1673 einquartierten französischen Truppen abgezogen waren.

Dieser Krawall entwickelt sich zu einer nächtlichen Prügelei zwischen den verfeindeten konfessionellen Parteien, die die überdies in den Konflikt involvierten Ordnungskräfte nicht beenden können. In dieser historisch sehr genau geschilderten Situation einer über die Folgen eines lokalen Bürgerkrieges hinaus durch ein drohendes Machtvakuum und durch die Ansprüche konkurrierender absolutistischer Landesherrschaften auf die Stadt und deren Rechte extrem gefährdeten kommunalen Gemeinschaft kommt das Geschrei auf: „Nun auf die Juden.“⁷³ Mit dem Judensturm wird das in der Krisensituation latente Aggressionspotential gebündelt und auf ein klar definiertes, ebenso hilfloses wie bequem erreichbares, durch den Mythos vom wucherischen Reichtum der tatsächlich in Dürftigkeit und Elend lebenden Juden für die Plünderer besonders attraktives Ziel gelenkt. So wird die für die Stadt insgesamt bestehende Gefahr abgewendet, durch die eigene Uneinigkeit schweren Schaden zu nehmen und eine Selbstvernichtung durch Zerstörungen und landesherrliche Exekutionen zu riskieren. Der Pogrom fungiert also ganz ein-

⁷² In der Tradition des Motivs vom verlorenen Sohn steht übrigens auch der Pogromist in Joseph Roths Erzählung *Tarabas. Ein Gast auf dieser Erde*, hrsg. von Fritz Hackert, o.O. 1987.

⁷³ Wilhelm Raabe, *Höxter und Corvey. Eine Erzählung*, nach der Handschrift von 1873/74 hrsg. von Hans-Jürgen Schrader, Stuttgart 1981, S. 64; vgl. hierzu auch ausführlicher Michael Schmidt, Marginalität als Modus der ästhetischen Reflexion. Juden und unehrliche Leute im Werk Wilhelm Raabes, in: *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*, hrsg. von Rainer Erb/Michael Schmidt, Berlin 1987, S. 381–405, hier S. 399ff.

deutig als innenpolitisches Krisenkalkül: nach dem Ende der Gewalttätigkeiten und der mit der Störung der öffentlichen Ordnung begründeten Sistierung der nunmehr ihrerseits als Sündenböcke fungierenden Gewalttäter machen sich nämlich die Bürger mit dem Mob gemein. Die Bevölkerung beider christlicher Konfessionen organisiert sich zu einem erneuten Auflauf vor den gestürzten, geplünderten und teilweise niedergebrannten Judenhäusern, um die wiedergewonnene und neu firmierte kommunale Einheit unter der erbärmlichen Parole zu demonstrieren: „Die Juden aus der Stadt! [...] Fort mit den Juden [...]. Unser Recht! Unser Recht. Unser Recht.“⁷⁴ Die voranmarschierenden städtischen Würdenträger, der protestantische Bürgermeister, der katholische Gubernator, die Geistlichen beider christlichen Konfessionen, begründen die Forderung nach Vertreibung der Juden mit dem städtischen „Jüdengeleit“. Auf dieses historische Asylrecht wollen die Bürger nicht verzichten, nachdem der territorialstaatliche Absolutismus ihnen nahezu alle anderen alten Privilegien genommen hat. Die Judenfeindschaft stellt ein Stück Ökumene dar, auf das sich die verfeindeten Konfessionen allemal einigen konnten.

Raabes ästhetische Reflexion eines Pogroms, der tatsächlich nie stattgefunden hat, skizziert überzeugend eine historische Krisensituation. Auf das Stereotyp vom jüdischen Wucher verzichtet sie freilich. Der wird vielmehr als christliche Habgier und Niedertracht entlarvt. Das unterscheidet diese Prosa angenehm und intellektuell anregend von einer modernen Sozialprotestforschung in Deutschland, die die antijüdische Gewalt im 19. Jahrhundert, in dem Raabe seine Erzählung schrieb, dem Rubrum „ökonomisch (auch antisemitisch)“ unterwarf, indem sie unterstellt:

„Die antisemitischen Protestfälle wurden unter ökonomisch subsumiert, da sich der Konflikt primär nicht gegen eine ethnische Gruppe richtete, sondern gegen die Ausübung bestimmter Gewerbe durch Juden oder gegen mögliche finanzielle Belastungen im Fall der rechtlichen Gleichstellung der Juden.“⁷⁵

Hinter der Formulierung von der „Ausübung bestimmter Gewerbe“ versteckt sich erkennbar das Stereotyp vom jüdischen Schacher und Wucher. Und dieser Tropus verengt und verstellt bis heute in Deutschland weitgehend den Blick der historischen Wissenschaften auf einstiges jüdisches Leben auf dem Lande.

⁷⁴ Raabe (wie Anm. 73), S. 90.

⁷⁵ Rainer Wirtz, „Widersetzlichkeiten, Excesse, Crawalle, Tumulte und Skandale.“ Soziale Bewegung und gewalthafter sozialer Protest in Baden 1815–1848, Frankfurt/M. 1981, S. 52f. Vgl. jetzt die ebenso kritische wie gründliche und kluge Monographie zum Thema von Stefan Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution 1815–1848/49*, Frankfurt/M. 1993.

VIII

Verfolgung und Alltagsleben der Landjuden im nationalsozialistischen Deutschland

von

CHRISTHARD HOFFMANN

Der Alltag jüdischen Lebens unter nationalsozialistischer Herrschaft ist erst spät in das Blickfeld von Wissenschaft und Öffentlichkeit gerückt. Dies gilt noch mehr für die Lebensbedingungen und Schicksale der deutschen Landjuden im „Dritten Reich“. Zwar ist die ältere Forschung¹ in den letzten Jahren durch einige fundierte und materialreiche lokal- und regionalhistorische Darstellungen zu jüdischen Landgemeinden im Nationalsozialismus ergänzt worden², in der allgemeinen Literatur zur Geschichte der Juden in Deutschland nach 1933 findet die besondere Situation dörflicher und kleinstädtischer Juden aber nach wie vor nur selten Berücksichtigung³, und es gibt auch nur wenige Beiträge, die das Thema gesondert, systematisch oder zusammenfassend behandeln⁴. Überregionale Darstellungen, die die Fülle lokalthistorischer Detailinformationen nach methodisch entwickelten Fragestellungen auswerten, oder vergleichende Studien, die mögliche Differenzen der jüdischen Verfolgungserfahrung zwischen (Groß-) Stadt und Land bzw. zwischen verschiedenen Regionen Deutschlands untersuchen, fehlen bisher ganz⁵.

¹ Vgl. Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969.

² Vgl. Dieter Hoffmann, „...wir sind doch Deutsche.“ *Zu Geschichte und Schicksal der Landjuden in Rheinhessen*, Alzey 1992; Baruch Z. Ophir/Falk Wiesemann, *Die jüdischen Gemeinden in Bayern. Geschichte und Zerstörung*, München 1979; Werner Meiners, *Geschichte der Juden in Wildeshausen*, Oldenburg 1988; Joachim Meynert, *Was vor der „Endlösung“ geschah. Antisemitische Ausgrenzung und Verfolgung in Minden-Ravensberg*, Münster 1988; Thomas Michel, *Die Juden in Gaukönigshofen/Unterfranken 1550–1942*, Wiesbaden 1988; Herbert Schultheis, *Juden in Mainfranken 1933–1945 unter besonderer Berücksichtigung der Deportation Würzburger Juden*, Bad Neustadt a.d. Saale 1980.

³ So wird die spezifische Lage der Landjuden in dem grundlegenden Werk von Wolfgang Benz (Hrsg.), *Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*, 3. Aufl., München 1993, z.B. nur auf wenigen Seiten dokumentiert (S. 297–304).

⁴ Vgl. Falk Wiesemann, *Juden auf dem Lande. Die wirtschaftliche Ausgrenzung der jüdischen Viehhändler in Bayern*, in: Detlev Peukert/Jürgen Reulecke (Hrsg.), *Die Reihen fast geschlossen. Beiträge zur Geschichte des Alltags unterm Nationalsozialismus*, Wuppertal 1981, S. 381–396; Steven M. Lowenstein, *The Struggle for Survival of Rural Jews in Germany 1933–1938. The Case of Bezirksamt Weissenburg, Mittelfranken*, in: Arnold Paucker (Hrsg.), *Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland – The Jews in Nazi Germany 1933–1943* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 45), Tübingen 1986, S. 115–124; Menahem Kaufman, *The Daily Life of the Village and Country Jews in Hessen from Hitler's Ascent to Power to November 1938*, in: *Yad Vashem Studies* 22 (1992), S. 147–198.

⁵ Zum Forschungsstand vgl. Monika Richarz, *Die Entdeckung der Landjuden. Stand und Pro-*

Angesichts dieser Forschungslage versuche ich im folgenden, eine zusammenfassende überregionale Bestandsaufnahme auf der Basis der vorhandenen Literatur zu geben und die Besonderheiten des antisemitischen Ausgrenzungs- und Verfolgungsprozesses auf dem Lande, sowie die jüdischen Reaktionen darauf, anhand der wichtigsten Stationen herauszuarbeiten.

1. Soziale Ausgrenzung, Terror und Gewalt im Alltag

Anders als ihre weitgehend akkulturierten und verbürgerlichten Glaubensgenossen in den Städten bildeten die Landjuden noch im 20. Jahrhundert eine soziale Gruppe, die sich von der nichtjüdischen Umgebung in beruflicher, gesellschaftlicher und religiöser Hinsicht prägnant unterschied⁶. Die Beziehungen zur christlichen Landbevölkerung basierten auf Handel und Nachbarschaft, blieben jedoch infolge der religiösen Differenz, die auf dem Lande viel stärker ausgeprägt war als in den Städten, meist deutlich distanziert. Die Lebensbereiche von Landjuden und Agrarbevölkerung waren im wesentlichen getrennt, Mischehen kamen so gut wie niemals vor. Der jüdische Händler wurde gebraucht, um Geschäfte abzuschließen, über Neuentwicklungen auf dem Markt zu informieren oder in wirtschaftlichen oder persönlichen Angelegenheiten einen Rat zu erteilen – zur eigentlichen Dorfgemeinschaft zählte er, obwohl er den Dialekt seiner Umgebung sprach und sich mit der Landbevölkerung „duzte“, dennoch nicht⁷. Allerdings ergaben sich über den ökonomischen und nachbarschaftlichen Rahmen hinaus soziale Kontakte im Vereinsleben, in der Gemeindepolitik und der Freizeitgeselligkeit. Die Juden waren häufig Mitglieder der lokalen Sport-, Schützen- und Kriegervereine und der freiwilligen Feuerwehr, sie wirkten, wenngleich meist nicht an exponierter Stelle, an den kommunalen Aufgaben, besonders im Bildungs- und Sozialbereich, mit und trafen sonntags in den Wirtshäusern mit ihren christlichen Nachbarn zum Kartenspiel zusammen⁸. Kinder und Jugendliche besuchten an vielen Orten die gleiche Schule, junge Männer wurden zusammen zum Militär eingezogen, die Erfahrung des Ersten Weltkrieges bedeutete für viele ein verbindendes Element. Christliche

bleme ihrer Erforschung am Beispiel Südwestdeutschlands, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992, S. 11–21.

⁶ Vgl. Monika Richarz, Die soziale Stellung der jüdischen Händler auf dem Lande am Beispiel Südwestdeutschlands, in: Werner E. Mosse/Hans Pohl (Hrsg.), *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, S. 271–283, bes. 280ff.

⁷ Vgl. Heiko Haumann, „Lieber n' alter Jud verrecke als e Tröpfle Schnaps verschütte.“ Juden im bäuerlichen Milieu des Schwarzwaldes zu Beginn des Nationalsozialismus, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 3 (1992), S. 143–152, bes. 150f.

⁸ Vgl. Klaus Guth, Alltagsleben auf dem Land. Zum Zusammenleben von Juden und Christen am Ausgang der Weimarer Republik, in: Burmeister (wie Anm. 5), S. 190–196; Kaufman (wie Anm. 4), S. 151ff.; Regina Schmid, *Verlorene Heimat. Gailingen – ein Dorf und seine jüdische Gemeinde in der Weimarer Zeit*, Konstanz 1988, S. 111ff.; Michel (wie Anm. 2), S. 412ff.

und jüdische Kriegsoffer eines Ortes wurden auf Denkmälern gemeinsam aufgeführt und an Gedenktagen erinnert.

Inwieweit diese sozialen Beziehungen bereits vor 1933 durch den Antisemitismus beeinträchtigt wurden, läßt sich im nachhinein nur schwer feststellen, da die Erinnerungen der Zeitzeugen diese Phase häufig im Lichte der späteren Ereignisse sehen und dadurch positiv oder negativ verzeichnen. Als sicher kann gelten, daß in der Landbevölkerung traditionelle Vorbehalte gegenüber dem „unproduktiven“ jüdischen Händler oder gegenüber dem Judentum als einer dem Christentum unterlegenen Religion lange lebendig waren. Auch hatten sich mancherorts alte judenfeindliche Demütigungsrituale, zu denen u.a. Spottrufe, Steinewerfen, Prügel gehörten, erhalten und wurden besonders von Jugendlichen gelegentlich noch praktiziert⁹. Der politische Antisemitismus konnte an diese traditionelle Judenfeindschaft anknüpfen und fand gerade in der ökonomischen Unzufriedenheit der Landbevölkerung ein Einfallstor für seine Propaganda. Im Rahmen der verschärften Wahlagitation der NSDAP nach 1930 kam es bereits in der Endphase der Weimarer Republik zu einzelnen judenfeindlichen Übergriffen¹⁰. Eine direkte Korrelation zwischen den Wahlerfolgen der NSDAP auf dem Lande, die in protestantischen Regionen überproportional hoch, in katholischen dagegen besonders gering waren¹¹, und dem Antisemitismus in der Bevölkerung läßt sich jedoch nicht herstellen, da die Motive zur Wahl bzw. Nichtwahl der Nationalsozialisten vielfältig waren und der antisemitische Faktor dabei nicht isoliert werden kann¹².

Nach der „Machtergreifung“ zielte die nationalsozialistische Judenpolitik darauf, den seit Beginn des 19. Jahrhunderts vollzogenen Prozeß der Judenemanzipation rückgängig zu machen, die rechtliche Gleichstellung der Juden aufzuheben, ihre wirtschaftlich-soziale Position zu schwächen und sie durch innere Segregation oder Auswanderung möglichst vollständig von der „deutschen“ Bevölkerung zu isolieren¹³. Die Maßnahmen zur Erreichung dieses Ziels waren nicht planvoll koordiniert und bisweilen widersprüchlich. Phasen des Straßenterrors wechselten mit legislatorischen Bestimmungen, wie den „Nürnberger Gesetzen“, die den Anschein eines rechtsstaatlich geordneten Vorgehens erweckten. Typologisch kann man in der nationalsozialistischen Politik zwei verschiedene Formen der Judenfeindschaft unterscheiden: den unsystematisch-spontanen, aggressiven Aktionismus und individuellen Terror „von unten“ und die durch Gesetzgebung und Verordnungen systematisch „von oben“ betriebene Ausgrenzungspolitik. In der Praxis wirkten jedoch beide Vorgehensweisen zusammen und ergänzten sich gegenseitig: Die recht-

⁹ Vgl. Eric Lucas, *Jüdisches Leben auf dem Lande. Eine Familienchronik*, Frankfurt/M. 1991, S. 56ff.

¹⁰ So z.B. im fränkischen Gunzenhausen, vgl. Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 188f.

¹¹ Vgl. Jürgen Falter, *Hitlers Wähler*, München 1991, S. 256–266.

¹² Vgl. Heinrich August Winkler, Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus, in: Bernd Martin/Ernst Schulin (Hrsg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München 1981, S. 271–289, hier S. 286f.

¹³ Vgl. Reinhard Rürup, Das Ende der Emanzipation. Die antijüdische Politik in Deutschland von der „Machtergreifung“ bis zum Zweiten Weltkrieg, in: Paucker (wie Anm. 4), S. 97–114.

liche Schlechterstellung senkte die Hemmschwelle für jüdenfeindliche Übergriffe, und der vermeintliche „Volkszorn“ diente als Rechtfertigung zur weiteren Verschärfung der antisemitischen Gesetzgebung¹⁴.

Der Alltag jüdischen Lebens auf dem Lande wurde in den Anfangsjahren des „Dritten Reiches“ vor allem durch den ersten Typus der Verfolgung, den individuellen Terror gegen jüdische Personen und Einrichtungen, geprägt¹⁵. Da diese „Einzelaktionen“ meist nicht zentral geplant und organisiert waren, sondern von lokalen Parteistellen oder Individuen ausgingen, gab es eine große Variationsbreite von Handlungsmustern und Verlaufsformen. Dabei kann man zwischen *gewalttätigen Übergriffen*, *psychischem Terror* und *behördlichen Schikanen* unterscheiden.

Direkt nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ war es in ganz Deutschland zu *brutalen Gewalttätigkeiten* gegen politische Gegner und Juden gekommen. Diese Phase des Terrors schien im Sommer 1933 mit Hitlers Erklärung, daß die „nationalsozialistische Revolution“ nun beendet sei¹⁶, offiziell abgeschlossen zu sein. Anders als in den größeren Städten kamen jüdenfeindliche Gewaltakte auf dem Lande jedoch weiterhin relativ häufig vor. In einigen Orten gab es sogar pogromartige Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung. Nach einer Hetzrede des örtlichen SA-Obersturmführers zog am Palmsonntag 1934 eine johlende Menschenmenge von über 1000 Personen durch das mittelfränkische Gunzenhausen und forderte „Die Juden müssen raus!“. Juden wurden aus ihren Häusern gezerrt, 35 ins Gefängnis gebracht und dort schwer mißhandelt. Zwei Männer kamen auf ungeklärte Weise ums Leben¹⁷. Im hessischen Dorf Rhina, in dem der jüdische Bevölkerungsanteil (1932) mit 33% besonders hoch lag, erfolgten 1934 und 1935 mehrere Übergriffe: Jüdische Häuser wurden mit einem schmutziggelben Kalkanstrich beschmiert, Personen durch Steinwürfe verletzt, Fensterscheiben eingeworfen, Zäune umgestürzt. Im März 1935 drangen zwei Dutzend maskierte und verkleidete Männer nach dem Gottesdienst in die Synagoge und schlugen mit Knüppeln auf die dort anwesenden Männer ein; elf Juden wurden verletzt, einige davon schwer¹⁸.

Antisemitische Exzesse wie in Gunzenhausen oder Rhina hatten häufig spezifische lokale Entstehungsbedingungen und blieben aufs Ganze gesehen bis zur „Reichskristallnacht“ die Ausnahme. Auf einem niedrigeren Niveau waren jüden-

¹⁴ Vgl. Friedrich Pohlmann, *Ideologie und Terror im Nationalsozialismus*, Pfaffenweiler 1992, S. 457–462; Avraham Barkai, *Vom Boykott zur „Entjudung“*. *Der wirtschaftliche Existenzkampf der Juden im Dritten Reich*, Frankfurt/M. 1988, S. 33; Wolf-Arno Kropat, *Kristallnacht in Hessen. Der Judenpogrom vom 9. November 1938*, Wiesbaden 1988, S. 17.

¹⁵ Vgl. Lowenstein (wie Anm. 4), S. 116f.; Kaufman (wie Anm. 4), S. 173ff.

¹⁶ Vgl. Helmut Genschel, *Die Verdrängung der Juden aus der Wirtschaft im Dritten Reich*, Göttingen 1966, S. 63.

¹⁷ Vgl. Ian Kershaw, *Antisemitismus und Volksmeinung. Reaktionen auf die Judenverfolgungen*, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich (Hrsg.), *Bayern in der NS-Zeit*, Bd. 2, München 1979, S. 281–348, hier S. 295f.; Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 189f.

¹⁸ Wolf-Arno Kropat, *Die hessischen Juden im Alltag der NS-Diktatur 1933–1939*, in: Christiane Heinemann (Bearb.), *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, Wiesbaden 1988, S. 411–445, hier S. 436.

feindliche Gewalttaten jedoch wesentlich weiter verbreitet. Sie richteten sich vornehmlich gegen jüdische Händler und Geschäftsleute und waren ökonomisch motiviert. Auf Anstiftung eines Bauern, der seinen Zahlungsverpflichtungen gegenüber einem jüdischen Viehhändler nicht nachkommen wollte, drang z. B. im März 1933 im hessischen Hungen ein SA-Trupp nachts in das Haus des Händlers ein und erpreßte den Verzicht seiner Geldforderungen. Nach einer Anzeige des Geschädigten wurde allerdings die Ungültigkeit des erzwungenen Schuldenerlasses konstatiert, und der Bauer mußte bezahlen¹⁹. Das Schuhgeschäft einer jüdischen Familie im rheinhessischen Gau Odernheim wurde allein dreimal von verschiedenen nationalsozialistischen Verbänden überfallen. Dabei kam es zu Plünderungen und zur Erpressung von Geldzahlungen²⁰. Besonders im Zusammenhang mit verschärften Boykottagitationen, etwa zur Weihnachtszeit, wurden immer wieder jüdische Läden und Ladenbesitzer tätlich angegriffen, Verkaufsräume demoliert und z. T. Waren geplündert²¹. Daneben gab es eine Vielzahl von kleineren Übergriffen: Fensterscheiben von Privathäusern, Geschäften oder Synagogen wurden häufig durch Steinwürfe zerstört, so daß die Glasscheiben an manchen Orten durch Gitter geschützt oder durch Holzplatten ersetzt werden mußten²². Wandergewerbetreibende, die allein über Land zogen, oder Schulkinder mußten besonders mit tätlichen Angriffen, Drohungen und Pöbeleien rechnen²³. Die Gewalt machte auch vor den Toten nicht halt. Zahlreiche jüdische Friedhöfe wurden bereits vor 1938 geschändet²⁴.

Hinzu kam der *psychische Terror* durch Demütigungen, Drohungen, Denunziationen und Hetzkampagnen. Viele Gemeinden postierten an den Ortseingängen Schilder mit Aufschriften wie „Juden nicht erwünscht“, „Juden betreten den Ort auf eigene Gefahr“ oder „Juden genießen in diesem Dorf keinen Schutz“. In den Orten selbst, oft in unmittelbarer Nähe jüdischer Geschäfte oder Wohnhäuser, wurden antisemitische Plakate und Schilder aufgestellt, „Stürmer“-Kästen errichtet und „Prangertafeln“ angebracht. Darin wurden einzelne Juden des Ortes wegen angeblicher Verfehlungen und einzelne Nichtjuden wegen ihrer geschäftlichen oder privaten Kontakte zu Juden öffentlich gebrandmarkt²⁵. Auch in der lokalen Parteipresse gab es Schmähangriffe gegen einzelne, namentlich genannte jüdische Bürger. Gegen einen Getreidehändler im rheinländischen Kommern, dem mit anderen Schikanen offenbar nicht beizukommen war, entfesselte der „Westdeutsche Beobachter“ im Februar 1935 eine Hetzkampagne wegen angeblicher „sexueller Delikte“²⁶. Der Vorwurf „rassenschänderischen Treibens“ findet sich bereits vor

¹⁹ Vgl. Klaus Moritz/Ernst Noam, *Justiz und Judenverfolgung II. NS-Verbrechen vor Gericht 1945–1955*, Wiesbaden 1978, S. 44–53.

²⁰ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 191.

²¹ Vgl. z. B. Meynert (wie Anm. 2), S. 83f.

²² Meynert (wie Anm. 2), S. 85.

²³ Kropat (wie Anm. 18), S. 437; Michel (wie Anm. 2), S. 467.

²⁴ Meynert (wie Anm. 2), S. 85; Schultheis (wie Anm. 2), S. 143ff.

²⁵ Vgl. Michel (wie Anm. 2), S. 465; Hoffmann (wie Anm. 2), S. 203ff.

²⁶ H.-Dieter Arntz, *Judenverfolgung und Fluchthilfe im deutsch-belgischen Grenzgebiet*, Euskirchen 1990, S. 183ff.

den „Nürnberger Gesetzen“ häufig in der lokalen antisemitischen Propaganda und trug wesentlich zur Diskriminierung der Juden auf dem Lande bei²⁷. Auch wenn sich diese Beschuldigungen als völlig haltlos herausstellten, wurden sie offiziell nicht zurückgenommen oder revidiert. An den öffentlichen Schulen waren jüdische Kinder und Jugendliche gerade in der Provinz nicht selten Demütigungen durch ihre Lehrer und Mitschüler ausgesetzt²⁸.

Die kommunalen Behörden trugen durch *schikanöses Verhalten* und *eigenmächtige Anordnungen* ebenfalls zur Verschlechterung der jüdischen Lebensbedingungen bei. Wegen kritischer Bemerkungen, geringfügiger Vergehen oder auf bloße Verdächtigungen hin konnten Juden von der Polizei jederzeit in „Schutzhaft“ genommen und z.T. in Konzentrationslager überführt werden²⁹. Jüdische Geschäfte, vor allem Metzgereien, wurden häufig schikanösen Kontrollen unterworfen³⁰. Ein Viehhändler stand zwischen 1933 und 1936 31 Mal wegen angeblicher Verstöße gegen die Gewerbeordnung vor Gericht³¹. In mehreren Orten erließen die Ortspolizeibehörden oder die Gemeinderäte eigenmächtig Verordnungen, die die Rechte der Juden weiter einschränkten. Im rheinhessischen Dorf Eppelsheim wurde zwölf jüdischen Stimmberechtigten bereits im November 1933 die Ausübung des Wahlrechts verboten, indem man sie einfach von der Wahlliste strich³². In anderen Orten verfügten nationalsozialistische Ortsgruppenleiter, die häufig in Personalunion Bürgermeister waren, den Ausschluß jüdischer Händler von den Wochen- und Jahrmärkten³³. Im Sommer 1935, auf dem Höhepunkt der vom Propagandaministerium gezielt inszenierten Welle von „Einzelaktionen“, wurde Juden häufig der Zutritt zu öffentlichen Bädern und Vergnügungsstätten verboten³⁴. Gemeinderäte verabschiedeten im Sommer 1935 ortspolizeiliche Vorschriften, nach denen Juden der Zuzug in den Ort und der Erwerb von Haus- und Grundbesitz untersagt sein sollten³⁵.

Ausmaß und Intensität der judenfeindlichen „Einzelaktionen“, soweit sie aufgrund der schlechten Quellenlage und der hohen Dunkelziffer überhaupt einigermaßen zuverlässig rekonstruiert werden können, waren von Ort zu Ort unterschiedlich ausgeprägt. In einigen, insgesamt wenigen Dörfern scheint es vor den Novemberpogromen überhaupt keine nennenswerten Übergriffe gegen Juden ge-

²⁷ Vgl. u.a. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 194f.; Michel (wie Anm. 2), S. 462ff.

²⁸ Vgl. Meynert (wie Anm. 2), S. 117–125; Kaufman (wie Anm. 4), S. 193f.; Hoffmann (wie Anm. 2), S. 214; Werner T. Angress, *Generation zwischen Furcht und Hoffnung. Jüdische Jugend im Dritten Reich*, Hamburg 1985, S. 15–19; Hans Winterfeldt, Ein Kind erlebt die Ausgrenzung, in: Margarete Limberg/Hubert Rübsaat (Hrsg.), *Sie durften nicht mehr Deutsche sein. Jüdischer Alltag in Selbstzeugnissen*, Frankfurt/M. 1990, S. 212–216.

²⁹ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 198ff.

³⁰ Vgl. Wiesemann (wie Anm. 4), S. 388.

³¹ Arntz (wie Anm. 26), S. 173.

³² Hoffmann (wie Anm. 2), S. 193.

³³ Vgl. Joseph Walk (Hrsg.), *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien*, Heidelberg 1981, Nr. I/628.

³⁴ Vgl. Kropat (wie Anm. 18), S. 438f.; Hoffmann (wie Anm. 2), S. 207.

³⁵ Michel (wie Anm. 2), S. 454; Hoffmann (wie Anm. 2), S. 209.

geben zu haben³⁶, während es in benachbarten Orten zu gewaltsamen antisemitischen Aktionen kommen konnte. Es waren häufig ganz individuelle Motive, wie persönliche Konkurrenzsituationen und Feindschaften, Profilierungsversuche von lokalen Parteiführern etc., die den Ausschlag für judenfeindliche Aktivitäten gaben. Darüber hinaus lassen sich einige allgemeinere Einflußfaktoren beobachten: In Orten, die bereits vor 1933 Hochburgen der Nationalsozialisten gewesen waren und über eine entsprechende Infrastruktur lokaler Parteiorganisationen verfügten, d.h. vor allem in den protestantischen ländlichen Regionen, waren das Ausmaß antijüdischer Gewalt und die Beteiligung von Einheimischen offenbar höher als in den katholischen Gebieten, in denen die Partei weniger fest verankert war³⁷. In Mittelfranken, wo Julius Streicher die antisemitische Agitation außerordentlich militant und rücksichtslos betrieb, gab es besonders viele und brutale judenfeindliche Aktionen auf lokaler Ebene³⁸. Auch die Ortsgröße spielte eine Rolle: Im Hinblick auf das Vorkommen und die Intensität antijüdischer Gewalt im Alltag gab es ein Gefälle – mit abnehmender Tendenz – vom Dorf zur Kleinstadt und von der Kleinstadt zu den mittleren und größeren Städten³⁹. Die Ursachen für den höheren Grad von antijüdischer Gewalt auf dem Lande dürften vor allem in der Sichtbarkeit und Wehrlosigkeit der Opfer, die nicht erst kenntlich gemacht werden mußten, um als Juden identifiziert zu werden, in der geringeren polizeilichen Präsenz und der daraus resultierenden Aussicht auf Straffreiheit, in der Möglichkeit zur spontanen Mobilisierung gewaltbereiter Kräfte – etwa im Anschluß an einen Wirtshausbesuch – und hier und dort auch in spezifischen Traditionen judenfeindlicher Gewalt gelegen haben⁴⁰. Hinzu kommt, daß die Überschaubarkeit der dörflichen und kleinstädtischen Verhältnisse für die Hegemonie beanspruchende nationalsozialistische Partei einen starken Zwang zu konsequentem, d.h. ideologiekonformem Handeln ausübte. Widersprüche zwischen Propaganda und Realität der Judenpolitik, die auf dem Lande deutlich ins Auge fielen, wurden als Machteinbuße empfunden und weniger leicht ertragen als in der Anonymität und Pluralität der Großstädte. Die Bereitschaft lokaler Parteiführer, das antisemitische Ausgrenzungsprogramm durch gewaltsame Aktionen und sozialen Terror eigenmächtig zu verwirklichen, um durch sichtbare „Erfolge“ auf diesem Gebiet (hohe Auswanderungszahlen, „Judenreinheit“) nach außen die Macht der Partei und intern ideologische Zuverlässigkeit zu demonstrieren, war daher in der Provinz besonders stark.

Organisatorisch wurden die gewaltsamen „Einzelaktionen“ überwiegend von lokalen Parteistellen, namentlich der SA, durchgeführt. Doch auch Teile der einheimischen Bevölkerung, die nicht der NSDAP angehörten, beteiligten sich an gewaltsamen Übergriffen, Hetzkampagnen und Denunziationen⁴¹. Versuche von

³⁶ Vgl. z.B. Kaufman (wie Anm. 4), S. 158f.; Kropat (wie Anm. 18), S. 437; Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 287, 327.

³⁷ Kaufman (wie Anm. 4), S. 160; Kershaw (wie Anm. 17), S. 298.

³⁸ Ebda; Wiesemann (wie Anm. 4), S. 382.

³⁹ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 184; Kropat (wie Anm. 14), S. 16.

⁴⁰ Vgl. Kaufman (wie Anm. 4), S. 173ff.

⁴¹ Das Bild einer heilen Dorfgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden, die durch den von

Bürgermeistern, die nach der „Machtergreifung“ losbrechende antijüdische Gewalt im eigenen Ort zu verhindern, waren äußerst selten und blieben meist erfolglos⁴². Die antisemitischen Aktionen dürften in der breiten Landbevölkerung zwar weitgehend unpopulär gewesen sein, dennoch gab es, von seltenen Ausnahmen abgesehen⁴³, keinen öffentlichen Protest gegen die gewaltsame Ausgrenzung der jüdischen Nachbarn⁴⁴.

Für die Staatsführung stellten die Mobilisierung des „Volkszorns“ und die zeitweilige Duldung rechtswidriger Gewalttaten, wie sie bei den „Einzelaktionen“ vorkamen, eine zweiseitige Politik dar, weil dabei stets die Gefahr einer ernsthaften Störung der öffentlichen Ordnung und – damit verbunden – eines staatlichen Autoritätsverlustes bestand. Außerdem drohte der Terror der Straße außenpolitischen Schaden anzurichten, den die nationalsozialistische Regierung in der Phase zwischen Herbst 1935 und Herbst 1937 weitgehend zu vermeiden suchte. Es gab daher wiederholte Versuche verschiedener Regierungsstellen, die antisemitischen Übergriffe unter Kontrolle zu halten und möglichst ganz zu unterbinden. Am 20. August 1935 sprach der Reichsinnenminister in einem Geheimerlaß ein Verbot antijüdischer „Einzelaktionen“ aus, das im Dezember durch das Reichswirtschaftsministerium erneuert wurde⁴⁵. Im Vorfeld der Olympischen Spiele von 1936 wurden dann auf Anordnung der Behörden in vielen Orten die „Stürmer“-Kästen und antisemitischen Schilder entfernt und der judenfeindliche Terror im Alltag abgeschwächt. Nicht überall waren diese Bändigungsversuche jedoch effektiv. Lokale Parteistellen waren oft nur zögernd bereit, sich von den staatlichen Behörden Vorschriften in „ihrer“ Judenpolitik machen zu lassen, und die nicht immer eindeutig formulierten Verbote ließen hinreichenden Interpretationsspielraum, um unterlaufen werden zu können⁴⁶.

Die Isolierung der jüdischen Bevölkerung in den Dörfern und Kleinstädten vollzog sich, abhängig von der Stärke des Drucks durch lokale antisemitische Propaganda, militante Aktionen und aggressive soziale Kontrolle, unterschiedlich rasch. Als erstes wurde den Juden die formale Zugehörigkeit zur Ortsgemeinschaft abgesprochen, indem man sie aus den Schützen-, Sport- und Gesangsvereinen, der Gemeindepolitik sowie der Freiwilligen Feuerwehr ausschloß und öffentlichen Kontakt zu ihnen (z.B. im Wirtshaus, bei Beerdigungen) mied. Dies geschah häufig schon im Jahre 1933. Daß Juden noch 1935 Mitglieder des örtlichen Fußballvereins

außen hereinbrechenden Nationalsozialismus zerstört wurde, hält einer kritischen Überprüfung nicht stand, vgl. Jeggle (wie Anm. 1), S. 306.

⁴² Vgl. Kaufman (wie Anm. 4), S. 174.

⁴³ Vgl. z.B. den Lagebericht des hannoverschen Regierungspräsidenten an den Reichsinnenminister vom 4. 10. 1935, in: Klaus Mlynek (Hrsg.), *Gestapo Hannover meldet... Polizei- und Regierungsberichte für das mittlere und südliche Niedersachsen zwischen 1933 und 1937*, Hildesheim 1986, S. 431.

⁴⁴ Vgl. Jeggle (wie Anm. 1), S. 306; Kershaw (wie Anm. 17), S. 286ff. Zur Rolle der Kirchen vgl. ebda, S. 309–317; Kaufman (wie Anm. 4), S. 179–182.

⁴⁵ Walk (wie Anm. 33), Nr. I/621, II/70.

⁴⁶ Vgl. Meynert (wie Anm. 2), S. 90–95.

waren⁴⁷, dem gleichgeschalteten Gemeinderat angehörten⁴⁸ oder für ihre Verdienste im Weltkrieg öffentlich geehrt wurden⁴⁹, waren ungewöhnliche Ausnahmen. Private und nachbarschaftliche Beziehungen konnten dem massiven Druck in Einzelfällen länger standhalten, wurden vor der Öffentlichkeit jedoch möglichst geheimgehalten. Am widerstandsfähigsten erwiesen sich vielfach die Geschäftsverbindungen zwischen ländlicher Bevölkerung und jüdischen Händlern, weil sie von ökonomischen Interessen getragen wurden. Der Ausschluß der Juden aus dem ländlichen Wirtschaftsleben bedarf daher einer genaueren Betrachtung.

2. Die „Ausschaltung“ des jüdischen Landhandels

Der nationalsozialistische Kampf gegen den „jüdischen Einfluß“ in der Landwirtschaft war mit besonders hohen ideologischen Ansprüchen verbunden. Seit den 1890er Jahren hatte der politische Antisemitismus in Deutschland seine größten Erfolge in ländlichen Regionen erzielt, und bereits vorher gehörten die Feindbilder des „Viehjuden“, des jüdischen „Wucherers“ und „Güterschlächters“ oder des „tierquälenden“ jüdischen Schlachters zum festen Arsenal judenfeindlicher Propaganda auf dem Lande⁵⁰. Der hessische „Bauernkönig“ Otto Böckel hatte in der Agrarkrise des späten 19. Jahrhunderts die landwirtschaftliche Misere auf „jüdische Ausbeutung“ zurückgeführt und Forderungen nach „judenfreien“ Märkten und nach einer Eliminierung des jüdischen Zwischenhandels populär gemacht⁵¹. Diese Zielsetzungen wirkten über das Ende der Böckel-Bewegung hinaus und prägten die Politik agrarischer Verbände, wie z. B. des Bundes der Landwirte, in antisemitischem Sinne⁵². Der Nationalsozialismus konnte an diese Tradition anknüpfen. Die Partei präsentierte sich als Interessenvertretung des durch Verschuldung und ökonomische Abhängigkeiten „entwurzelten“ Bauernstandes, forderte eine Ausschaltung des „größtenteils in der Hand der Juden“ liegenden Groß- und Zwischenhandels und versprach für den agrarischen Sektor eine neue Wirtschaftsordnung, die die Prinzipien des freien Marktes aufheben und den Bauern von der Sorge um Absatz und Preise entledigen sollte⁵³. Ideologisch wurden diese wirtschaftli-

⁴⁷ Kaufman (wie Anm. 4), S. 158.

⁴⁸ Paul Sauer, Die „Reichskristallnacht“ in Baden, Württemberg und Hohenzollern, in: Herbert A. Strauss u. a. (Hrsg.), *Lerntag über Gewalt gegen Juden. Die Novemberpogrome von 1938 in historischer Perspektive*, Berlin 1989, S. 69.

⁴⁹ Michel (wie Anm. 2), S. 474.

⁵⁰ Vgl. Stefan Rohrbacher/Michael Schmidt, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek 1991, S. 99ff.; Rainer Erb, „Jüdische Güterschlächter“ im Vormärz, in: *International Review of Social History* 30 (1985), S. 312–341.

⁵¹ Vgl. Rüdiger Mack, Otto Böckel und die antisemitische Bauernbewegung in Hessen 1887–1894, in: Heinemann (wie Anm. 18), S. 377–410; David Peal, *Anti-Semitism and Rural Transformation in Kurhessen. The Rise and Fall of the Böckel Movement*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York 1985.

⁵² Vgl. Hans-Jürgen Puhle, *Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im wilhelminischen Reich 1893–1914*, Bonn-Bad Godesberg 1975, S. 125ff.

⁵³ Adolf Hitler, Parteiamtliche Kundgebung über die Stellung der N.S.D.A.P. zum Landvolk

chen Programmpunkte durch rassistische Konstrukte, die im Landvolk den „Hauptträger volklicher Erbgesundheit, den Jungbrunnen des Volkes und das Rückgrat der Wehrmacht“ sahen⁵⁴, begründet. In der „Blut-und-Boden“-Weltanschauung Richard Walter Darrés, der seit 1930 als Leiter des agrarpolitischen Apparats der NSDAP und als späterer Reichsbauernführer und Minister die nationalsozialistische Landwirtschaftspolitik entscheidend prägte, figurierte das „Judentum“ aufgrund seiner „nomadischen“ Rassenstruktur als „der geschworene und grundsätzliche Feind [...] des Bauern“⁵⁵. Die angestrebte „Wiedergeburt des Bauerntums“ – und in der agrarromantischen Vorstellungswelt vieler Nationalsozialisten war dies die entscheidende Voraussetzung für eine „Wiedergeburt“ der Nation bzw. der „nordischen Rasse“⁵⁶ – setzte folglich eine Abkehr vom „jüdischen“ Prinzip des Handels und eine Entfernung der Juden aus dem bäuerlichen Wirtschaftsleben voraus. Auch wenn diese antisemitische Zielrichtung des Parteiprogramms vor 1933 nicht unbedingt im Mittelpunkt der nationalsozialistischen Wahlagitation auf dem Lande gestanden hatte⁵⁷, war sie bei den Mitgliedern und Anhängern der „Bewegung“ doch stets präsent geblieben und hatte Erwartungen an ein radikales Vorgehen in der „Judenfrage“ geweckt. Unmittelbar nach der „Machtergreifung“ gab es denn auch eine Reihe spontaner Maßnahmen und Aktionen, die das Ziel hatten, die Juden aus dem ländlichen Wirtschaftsleben, besonders aus ihrer eigentlichen Domäne, dem Viehhandel, zu verdrängen: Jüdische Händler und ihre Familien wurden von der SA bedroht und eingeschüchtert, Viehmärkte mit jüdischer Beteiligung „gesprengt“⁵⁸. Einzelne Bürgermeister und Bauernführer erließen allgemeine Handelsverbote und schlossen Juden eigenmächtig von den Märkten und Messen aus⁵⁹. In einer Verordnung „zur Wiederherstellung der Ehrlichkeit beim Viehhandel“ untersagte die badische Landesregierung im April 1933 den Gebrauch des Jiddischen auf Viehmärkten⁶⁰. Die radikale Verdrängungspolitik wurde häufig von den Genossenschaften und Viehverwertungsgesellschaften, die bisher eine bescheidene Rolle in der Viehwirtschaft gespielt hatten, sich nun aber eine Stärkung ihrer Position auf Kosten des (jüdischen und nichtjüdischen) Einzelhandels erhofften, unterstützt und vorangetrieben⁶¹.

und zur Landwirtschaft vom 6. März 1930, in: Gottfried Feder, *Das Programm der N.S.D.A.P. und seine weltanschaulichen Grundgedanken*, 25.–40. Aufl., München 1930, S. 6–12.

⁵⁴ Ebda, S. 7.

⁵⁵ R. Walther Darré, *Unser Weg* (1934), in: ders., *Um Blut und Boden. Reden und Aufsätze*, München 1940, S. 71; zu Darré vgl. Anna Bramwell, *Blood and Soil. Richard Walther Darré and Hitler's 'Green Party'*, Abbotsbrooke 1985.

⁵⁶ Vgl. dazu Klaus Bergmann, *Agrarromantik und Großstadtfeindschaft*, Meisenheim am Glan 1970, bes. S. 327ff.; Friedrich Grundmann, *Agrarpolitik im Dritten Reich. Anspruch und Wirklichkeit des Reichserbhofgesetzes*, Hamburg 1979, S. 20ff.

⁵⁷ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 161.

⁵⁸ Kropat (wie Anm. 18), S. 412f., 420f.

⁵⁹ Vgl. Walk (wie Anm. 33), Nr. I/94, I/180.

⁶⁰ Ebda, Nr. I/61.

⁶¹ Vgl. Günter Plum, *Wirtschaft und Erwerbsleben*, in: Benz (wie Anm. 3), S. 268–313, hier S. 298f.; Wiesemann (wie Anm. 4), S. 392.

Der antisemitische Rigorismus von Partei und einzelnen wirtschaftlichen Interessengruppen fand jedoch in den praktischen Erfordernissen der Wirtschafts-, Finanz-, und Außenpolitik, die von den zuständigen Ressorts zur Geltung gebracht wurden, und in den realen Wirtschaftsbeziehungen zwischen Bauern und jüdischen Händlern, die aller Propaganda zum Trotz traditionell gut waren, eine deutliche Grenze. Die staatlichen Behörden bevorzugten eine rechtlich abgesicherte, „geordnete“ Judenpolitik, die mit den ökonomischen Interessen Deutschlands vereinbar war. Entsprechend wurde die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden offiziell zunächst weitgehend unangetastet gelassen. Die auf lokaler Ebene erlassenen Wirtschaftsbeschränkungen, wie das Verbot, in jüdischen Geschäften zu kaufen, oder der Ausschluß jüdischer Händler von den Märkten, wurden vom Reichswirtschaftsministerium im September und Oktober 1933 ausdrücklich aufgehoben, weil sie gegen die Reichsgewerbeordnung verstießen⁶². Jüdische Viehhändler, die dem Viehhandelsverband bereits vor 1933 angehörten, durften Mitglieder bleiben und wurden bei der Zwangsvereinigung der agrarischen Verbände und Genossenschaften Anfang 1934 automatisch auch Angehörige des „Reichsnährstandes“⁶³. Da die große Mehrheit der Landjuden selbständige Gewerbetreibende waren, konnten sie also, wenngleich unter erschwerten Bedingungen, weiterhin arbeiten und schienen von der systematischen antisemitischen Ausgrenzungspolitik zunächst weniger betroffen als etwa die Angehörigen des öffentlichen Dienstes oder der freien Berufe in den Städten.

Auch die Bauern hielten trotz der massiven Boykottforderungen durch die Partei lange Zeit am Handel mit Juden fest. Die Gründe dafür waren vielfältig: Der Marktanteil der jüdischen Viehhändler lag in manchen Gegenden Süd- und Südwestdeutschlands so hoch, daß sie nicht rasch durch „arische“ Händler ersetzt werden konnten. Außerdem verfügten sie durch ihre überregionalen Marktbeziehungen, ihre langjährigen Erfahrungen und ihre höhere Risikobereitschaft über eine bessere Preiskalkulation. Die jüdischen Viehhändler kamen selbst auf die entlegensten Höfe, bezahlten sofort und bar, kauften auch minderwertiges Vieh auf, tauschten Nutz- und Zuchtvieh gegen Schlachtvieh ein, und – vor allem – sie gewährten Kredit⁶⁴. Bei den Verkaufsgenossenschaften mußten die Bauern dagegen lange auf ihr Geld warten, hohe Abzüge in Kauf nehmen und erzielten am Ende einen wesentlich schlechteren Preis⁶⁵. Es waren also primär wirtschaftliche Gründe, die für das Fortbestehen der Geschäftsbeziehungen maßgeblich waren.

Die Diskrepanz zwischen ideologischem Anspruch und wirtschaftlichem Interesse, die in der Politik gegenüber dem jüdischen Viehhandel besonders deutlich hervortrat, war vielen Parteiaktivisten ein Ärgernis. Der Leiter der Staatspolizeistelle Kassel, von Pfeffer, beschrieb die Stimmung im Frühjahr 1934 folgendermaßen:

⁶² Walk (wie Anm. 33), Nr. I/250, I/280.

⁶³ Vgl. Plum (wie Anm. 61), S. 300; Walk (wie Anm. 33), Nr. I/235.

⁶⁴ Vgl. Wiesemann (wie Anm. 4), S. 389; Michel (wie Anm. 2), S. 469f.

⁶⁵ Thomas Klein (Hrsg.), *Die Lageberichte der Geheimen Staatspolizei über die Provinz Hessen-Nassau 1933–1936*, Köln 1986, S. 310; Kershaw (wie Anm. 17), S. 438.

„Die ganze Judenfrage krankt an dem Widerspruch zwischen der Judenpolitik der Wirtschaftsministerien und der Bewegung. In allen Veranstaltungen wird entsprechend dem Parteiprogramm gegen das Judentum mit aller Schärfe Propaganda gemacht. [...] Dadurch wird die Stimmung gegen die Juden in der Bevölkerung, insbesondere in der SA, so gereizt, daß immer wieder, besonders in kleineren Orten, Ausschreitungen vorkommen. Auf der anderen Seite wird von Staats wegen die wirtschaftliche Gleichstellung der Juden verkündet, und es muß gegen Übergriffe eingeschritten werden. Die gesamte Öffentlichkeit steht diesem Mißverhältnis in der Judenpolitik völlig verständnislos gegenüber. Der einfache Kämpfer versteht nicht, daß er für Handlungen, die aus der Propaganda der Bewegung erwachsen sind, zur Rechenschaft gezogen wird.“⁶⁶

Auch wenn man in Rechnung stellt, daß in diesem Bericht, wie in zahlreichen anderen der regionalen Staatspolizeistellen, die Situation – aus der Perspektive der Partei – übertrieben ungünstig dargestellt wurde, um dadurch dem Kompetenzstreit mit dem Wirtschaftsministerium neue Nahrung zu geben, wird man kaum bezweifeln können, daß die Grundstimmung der untergeordneten Parteistellen richtig wiedergegeben worden ist. Die Unzufriedenheit machte sich vielfach in den bereits beschriebenen „Einzelaktionen“ gegen jüdische Händler Luft. Außerdem versuchten lokale Parteistellen und Gemeinderäte solche Personen unter Druck zu setzen, die noch mit Juden Handel trieben oder in jüdischen Geschäften kauften. „Boykottbrecher“ wurden fotografiert, öffentlich in Zeitungen und Schaukästen angeprangert, Geschäftsleuten unter ihnen wurden kommunale Aufträge entzogen, Unterstützungsempfängern keine Hilfeleistungen mehr bezahlt⁶⁷. Die Kreisbauernführer organisierten in vielen Orten „Aufklärungsversammlungen“, in denen die Bauern durch massive Propaganda, z.B. durch Vorführung des antisemitischen Films „Die Saat geht auf“ oder Verteilen des „Stürmer“, vom Handel mit Juden abgeschreckt werden sollten⁶⁸. Aber für die Partei blieb das Manko, daß dieser Handel offiziell nicht verboten war und daß der bloße ideologische Appell an das „Rassenbewußtsein“ die ökonomischen Nachteile des Boykotts nicht zu kompensieren vermochte. Man ging daher dazu über, boykottunwillige Bauern zu melden, sie von Vergünstigungen des „Reichsnährstandes“ auszuschließen und ihnen finanzielle Sanktionen anzudrohen⁶⁹.

Um die jüdischen Händler weiter zu diskriminieren und Geschäfte mit ihnen zu erschweren, wies man ihnen auf einigen Viehmärkten getrennte Verkaufsplätze zu oder kennzeichnete das von Juden angebotene Vieh mit gelben Kennkarten⁷⁰. Außerdem wurden penible Kontrollen der Ein- und Verkaufsbücher durchgeführt, um genauen Aufschluß über die oft heimlich abgewickelten Handelsaktivitäten und über die Geschäftspartner zu erhalten⁷¹.

⁶⁶ Klein (wie Anm. 66), S. 111.

⁶⁷ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 209f.

⁶⁸ Vgl. Wiesemann (wie Anm. 4), S. 386f.; Hoffmann (wie Anm. 2), S. 211.

⁶⁹ Vgl. Wiesemann (wie Anm. 4), S. 391f.

⁷⁰ Vgl. ebda, S. 386; Arntz (wie Anm. 26), S. 165f.

⁷¹ Vgl. Lagebericht der Staatspolizeistelle Kassel vom 5.9.1935, in: Klein (wie Anm. 65), S. 310.

Die endgültige Verdrängung der Juden aus der Viehwirtschaft erfolgte dann durch die gesetzliche Einschränkung ihrer Berufstätigkeit: Die Zulassung zum Viehhandel bedurfte einer besonderen Konzession, die von den Behörden und ab 1935 vom „Reichsnährstand“ erteilt wurde und die jährlich erneuert werden mußte. Einige Bürgermeister, Landräte und Kreisbauernführer nutzten diese Gelegenheit, um jüdischen Händlern, bloß weil sie Juden waren, die Gewerbelegitimationskarte zu verweigern. Gegen diese behördliche Willkür hatten Juden die Möglichkeit zu klagen, und in offensichtlich unbegründeten Fällen hoben die Verwaltungsgerichte den Entzug der Konzession auch wieder auf⁷². Mit der vom Landwirtschaftsministerium erlassenen „Verordnung über den Handel mit Vieh“ vom 25. Januar 1937, in der die Zulassung zum Viehhandel an die Bedingung einer nicht näher definierten „persönlichen Zuverlässigkeit“ geknüpft wurde⁷³, verschärfte sich dann die Situation, weil die zuständigen Behörden jüdischen Händlern die persönliche Eignung vielfach pauschal absprachen. In Hessen-Nassau waren 1937 z.B. unter 291 Viehhändlern, denen die Konzession entzogen wurde, 219 Juden⁷⁴. Das „Gesetz zur Änderung der Gewerbeordnung“ vom 6. Juli 1938, das Juden u.a. den Hausierhandel und die Ausübung eines Gewerbes außerhalb ihres Wohnortes untersagte⁷⁵, schränkte die Geschäftsbeziehungen weiter ein, so daß die meisten jüdischen Händler auf dem Lande ihre Berufstätigkeit bereits aufgeben mußten, bevor diese mit den Novemberpogromen von 1938 und den sich anschließenden Verordnungen „zur Ausschaltung der Juden aus dem Wirtschaftsleben“⁷⁶ ganz unmöglich gemacht wurde.

Die Verdrängung der Juden aus dem ländlichen Wirtschaftsleben war ein Prozeß, der sich in den einzelnen Orten und Regionen Deutschlands unterschiedlich rasch vollzog. In manchen Gegenden Bayerns, Hessens oder Nordwestdeutschlands, in denen der jüdische Viehhandel traditionell seine Hochburgen hatte, gelang es einzelnen Händlern, sich bis zur Jahreswende 1937/1938 im wesentlichen zu behaupten⁷⁷. In anderen Regionen dagegen, wo die jüdischen Händler einen wesentlich geringeren Marktanteil hielten, mußten sie manchmal schon 1934, spätestens aber 1936 aufgeben⁷⁸. In Mittelfranken, wo Streicher die antisemitische Ausgrenzungspolitik mit brutaler Rücksichtslosigkeit vorantrieb, war der jüdische Viehhandel bereits 1934 „ausgeschaltet“⁷⁹. Das in vielen Lageberichten der Staatspolizei und

⁷² Wiesemann (wie Anm. 4), S. 393ff.

⁷³ Walk (wie Anm. 33), Nr. II/255.

⁷⁴ Hoffmann (wie Anm. 2), S. 273.

⁷⁵ Walk (wie Anm. 33), Nr. II/500.

⁷⁶ Walk (wie Anm. 33), Nr. III/8.

⁷⁷ Vgl. Michel (wie Anm. 2), S. 483ff.; Beatrix Herlemann, *Bäuerliche Verhaltensweisen unterm Nationalsozialismus am Beispiel Niedersachsens*, in: Frank Bajohr (Hrsg.), *Norddeutschland im Nationalsozialismus*, Hamburg 1993, S. 109–122, hier S. 115f.

⁷⁸ Vgl. Karl-Heinz Jahnke, *Die Vernichtung der Juden in Mecklenburg*, in: Arno Herzig/Ina Lorenz (Hrsg.), *Verdrängung und Vernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus*, Hamburg 1992, S. 293–298.

⁷⁹ Vgl. Kershaw (wie Anm. 17), S. 300f.

der Regierungspräsidenten vermittelte Bild eines fortgesetzt blühenden jüdischen Landhandels ist größtenteils tendenziös verzeichnet und bedarf jeweils der kritischen Überprüfung. Es spiegelt, von Ausnahmen abgesehen, nicht die reale wirtschaftliche Lage der Landjuden wider, die sich meist wesentlich ungünstiger darstellte⁸⁰. Im unterfränkischen Bitthofsreda z.B. waren im Mai 1937 alle jüdischen Bewohner des Ortes unterstützungsbedürftig, gleichzeitig teilte aber der Bürgermeister den Behörden mit, nur wenige Bauern und Landwirte unterhielten keinen geschäftlichen Verkehr mit den Juden⁸¹.

Außerdem muß berücksichtigt werden, daß die Situation in anderen Sparten des Landhandels noch wesentlich ungünstiger war als in der Viehwirtschaft. Jüdische Getreide- oder Futtermittelhändler verloren durch Kontingentierungen des „Reichsnährstandes“ relativ rasch ihre Erwerbsmöglichkeiten. Die Boykottmaßnahmen wirkten sich in der Provinz härter aus, so daß viele Ladeninhaber noch in den „ruhigen Jahren“ 1935/36 aufgeben mußten⁸². Die wirtschaftlichen Pressionen führten zu einer raschen Verarmung der jüdischen Landbevölkerung, da die jüdische Wirtschaftshilfe auf dem Lande kaum wirksam wurde⁸³. Der Ruin wurde allenfalls dort gemildert, wo die Bewirtschaftung eigener Felder den Lebensunterhalt noch deckte. Ansonsten waren viele Landjuden auf die Unterstützung der jüdischen Wohlfahrtsorganisationen angewiesen⁸⁴.

3. Jüdische Reaktionen auf die Verfolgung

Die objektive Bedrohung der eigenen Situation durch die antisemitische Regierungspolitik nach 1933 und die neue Qualität der nationalsozialistischen Judenfeindschaft wurden von den Juden auf dem Lande erst allmählich registriert. Wie andere Zeitgenossen glaubten auch viele Landjuden zunächst, daß das Hitler-Regime schnell am Ende sein werde, und zogen von daher eine Auswanderung nicht sofort in Erwägung. Die Unterschätzung der Gefahr hatte eine Reihe von Ursachen: 1. Die uneinheitliche und z.T. widersprüchliche Judenpolitik in den Anfangsjahren des „Dritten Reiches“ nährte die Hoffnung, daß die radikale antisemitische Ideologie sich an den Sachzwängen der Wirtschafts- und Außenpolitik abschleifen und es „so schlimm nicht kommen“ werde. Solange den Landjuden eine wirtschaftliche Betätigung offiziell und praktisch möglich war, also stellenweise bis 1937/38, blieb diese Hoffnung bestehen und beeinflusste die Wahrnehmung der Realität. 2. Die nationalsozialistische Judenfeindschaft manifestierte sich auf dem Lande zunächst überwiegend in traditionellen Formen – wie z.B. durch einzelne Übergriffe, Steinwürfe, Pöbeleien – und wurde oft von Personen durchgeführt, die

⁸⁰ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 237f.

⁸¹ Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 283; ähnlich S. 361 und 422.

⁸² S. Adler-Rudel, *Jüdische Selbsthilfe unter dem Nazi-Regime 1933–1939*, Tübingen 1974, S. 154f.

⁸³ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 238.

⁸⁴ Ebda, S. 157.

den Betroffenen bekannt waren. Die Verfolgungssituation schien von daher bis zu einem gewissen Grade vertraut, sie wurde als besonders schwer, nicht aber als grundsätzlich neu erfahren. 3. Die Mehrheit der Landjuden war durch die Orthodoxie geprägt und in ein intaktes Netz religiöser Gemeinschaft und Solidarität eingebunden. Die jüdische Tradition ermöglichte es, die aktuelle Bedrängnis in religiösen Kategorien zu deuten und von daher leichter zu ertragen. 4. Durch Land- und Hausbesitz, Tierhaltung und ihre lange Ansässigkeit war die jüdische Landbevölkerung besonders bodenständig und heimatverbunden. Die Emigration hätte vor allem für die Älteren von ihnen eine völlige Aufgabe ihres Berufes bedeutet und konnte schon deshalb nur als *ultima ratio* gelten⁸⁵.

Die Reaktion der deutschen Landjuden auf die 1933 einsetzende Verfolgung lag also überwiegend darin, dem antisemitischen Druck möglichst lange standzuhalten und die eigenen Erwerbs- und Lebensmöglichkeiten zu verteidigen. Judenfeindschaft im Alltag war für die meisten von ihnen keine neue Erfahrung, und sie hatten gelernt, sich gegen Angriffe und Schmähungen auch körperlich zur Wehr zu setzen und sich so Respekt zu verschaffen⁸⁶. Diese Möglichkeit entfiel unter den Bedingungen des „Dritten Reiches“. Die Fälle, in denen Juden sich gegen tätliche Übergriffe erfolgreich verteidigten und die Angreifer in die Flucht schlugen, endeten fast immer damit, daß sie selbst als Täter verhaftet und in ein Gefängnis oder Konzentrationslager überführt wurden oder fliehen mußten⁸⁷. Gleichwohl nahmen viele Landjuden den Terror der „Einzelaktionen“ zunächst nicht tatenlos hin. Bei offensichtlichen Rechtsbrüchen – wie Körperverletzungen, Sachbeschädigungen, Erpressungen, Plünderungen – klagten sie vor den Gerichten, und in den Anfangsjahren des „Dritten Reiches“ gab es durchaus noch einzelne unabhängige Richter, die ihnen Recht zuteil werden ließen und z.B. erpreßte Schuldenerlasse nicht akzeptierten⁸⁸. Allerdings war eine Anzeige gegen Parteimitglieder oder gar führende Funktionäre oft von vornherein aussichtslos und für die jüdischen Kläger außerdem mit erheblichen Risiken behaftet, da sie damit die Aufmerksamkeit und mögliche Vergeltungsmaßnahmen der Nationalsozialisten auf sich zogen. Gegen behördliche Willkürmaßnahmen und Schikanen gerichtlich vorzugehen oder Beschwerde einzulegen, war aussichtsreicher, da Verwaltungsmaßnahmen in größerem Maße legalistischer Kontrolle unterworfen blieben als Parteiaktionen. Zahlreiche Landjuden setzten sich denn auch gegen ihren pauschalen Ausschluß von den Märkten oder den Entzug ihrer Gewerbelegitimationskarten gerichtlich zur Wehr. Ein Erfolg vor den Verwaltungsgerichten bedeutete allerdings noch nicht, daß sie ihren Beruf auch tatsächlich weiter ausüben konnten. Es gab Fälle, wo ihnen der erfolgreich eingeklagte Gewerbeschein von der Gestapo gleich wieder abgenommen wurde. Gegen diese Entscheidung, die als „Notstandsmaßnahme“ nicht begründet werden

⁸⁵ Vgl. Kaufman (wie Anm. 4), S. 188ff.; Kropat (wie Anm. 18), S. 434; Michel (wie Anm. 2), S. 491ff.

⁸⁶ Vgl. Lucas (wie Anm. 9), S. 56f.

⁸⁷ Vgl. Meynert (wie Anm. 2), S. 86.

⁸⁸ Vgl. Kaufman (wie Anm. 4), S. 176.

mußte, gab es keine Rechtsmittel⁸⁹. Das Beispiel zeigt, daß der den Landjuden verbleibende Handlungsspielraum sehr begrenzt war und sich zunehmend weiter verengte. Angesichts des Terrors und der Ausgrenzung im Alltag erscheinen der Mut und die Zähigkeit, mit der viele Juden ihre Lebensmöglichkeiten verteidigten, beeindruckend.

Die Bedrohung von außen führte im Innern zu einer Intensivierung des religiösen und kulturellen Lebens. Anders als in den Großstädten, wo sich bis 1938 eine vielfältige jüdische Binnenkultur mit zahlreichen Vereinen und Veranstaltungen entfalten konnte, blieben die Möglichkeiten dazu in den Kleinstädten und besonders in den Dörfern allerdings sehr begrenzt. Das innerjüdische Leben war hier fast ganz auf die Synagoge und private Kontakte beschränkt. Für größere Veranstaltungen fehlte es an Teilnehmern, kleinere Treffen, z.B. zum Kartenspiel in Privathäusern, wurden wegen der fehlenden Überwachungsmöglichkeiten von der Gestapo offiziell nicht genehmigt⁹⁰. Trotz des im April 1933 per Gesetz erlassenen Schächtverbotes versuchten viele Landjuden, die Verpflichtungen des Religionsgesetzes weiterhin einzuhalten, indem sie z.B. heimlich schlachteten und das koschere Fleisch untereinander verteilten⁹¹. Einzelne Kleingemeinden halfen sich abwechselnd aus, um das nötige Quorum von zehn Männern – den *Minjan* – für einen Gottesdienst zustande zu bekommen. In vielen Kreis- oder Bezirksstädten wurden jüdische Schulen errichtet, die die aus den öffentlichen Schulen herausgedrängten Kinder und Jugendlichen aufnahmen. Da diese Schulen häufig weit entfernt lagen, mußten viele Schüler vom Lande während der Woche auswärts getrennt von ihren Eltern wohnen⁹².

In manchen Dörfern, in denen Juden Landwirtschaft betrieben, fanden vor 1938 Ausbildungskurse für auswanderungswillige Jugendliche statt. So kam eine zionistische Jugendgruppe aus dem Kibbuz Altona-Blankenese im Frühjahr 1937 in das unterfränkische Oberthulba, um sich einer landwirtschaftlichen Schulung zu unterziehen⁹³. Es wurden auch eigene landwirtschaftliche Ausbildungslager, wie z.B. das Gut Groß-Breesen, eingerichtet, um jüdische Jugendliche durch Vermittlung landwirtschaftlicher und handwerklicher Kenntnisse auf die Auswanderung vorzubereiten⁹⁴.

4. Die „Reichskristallnacht“ in der Provinz

Die Pogrome⁹⁵, die im November 1938 als „Vergeltungsaktion“ für den Mord des polnischen Juden Herschel Grünspan an dem deutschen Legationssekretär in

⁸⁹ Vgl. Kurt Jakob Ball-Kaduri, *Vor der Katastrophe. Juden in Deutschland 1934–1939*, Tel Aviv 1967, S. 60.

⁹⁰ Vgl. Schultheis (wie Anm. 2), S. 217f.

⁹¹ Vgl. Lucas (wie Anm. 9), S. 134; Schultheis (wie Anm. 2), S. 232ff.

⁹² Vgl. Meiners (wie Anm. 2), S. 257f.

⁹³ Vgl. Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 381.

⁹⁴ Vgl. Angress (wie Anm. 28), S. 51–88.

⁹⁵ Zu den Novemberpogromen vgl. u.a. Hermann Graml, *Reichskristallnacht. Antisemitismus*

Paris, vom Rath, durch Goebbels ausgelöst wurden, müssen im Kontext der verschärften antijüdischen „Arisierungs“- und Vertreibungspolitik gesehen werden, die im Herbst 1937 mit der Entscheidung zur wirtschaftlichen Vorbereitung des Krieges einsetzte und sich im Laufe des Jahres 1938 immer weiter radikalisierte⁹⁶. Im Zuge dieser Politik war es in einigen kleineren Orten Süddeutschlands bereits im März und September 1938 – im Zusammenhang mit dem „Anschluß“ Österreichs bzw. der Sudetenkrise – zu Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung und teilweise zur Zerstörung von Synagogen gekommen⁹⁷. Manche Bürgermeister hatten den jüdischen Gemeinden Ultimaten von wenigen Wochen zu ihrer Selbstauflösung gesetzt und sie gezwungen, ihren Besitz weit unter dem Marktwert zu verkaufen⁹⁸. In Mittelfranken, wo der antisemitische Terror besonders stark wütete, hatten sich 8 von 22 jüdischen Dorfgemeinden und 9 von 17 Kleinstadtgemeinden bereits vor dem 9. November 1938 aufgelöst oder waren in Auflösung begriffen; 10 von 22 Dorfsynagogen und 6 von 15 Kleinstadtsynagogen waren dort verkauft bzw. zerstört oder zwangsweise anderen Nutzungen zugeführt worden⁹⁹. Manche Bürgermeister wetteiferten geradezu darum, ihren Ort zuerst als „judenrein“ melden zu können. Die Novemberpogrome, die nach dem Attentat in Paris aus der Gelegenheit heraus kurzfristig angezettelt wurden, hatten also konkrete Vorbilder und beschleunigten nur eine Politik, die spätestens seit Eichmanns „Erfolg“ bei der Vertreibung der Wiener Juden im März 1938 vorgeprägt war¹⁰⁰. Auch wenn der Aufruf zur Mobilisierung des „Volkszorns“ auf einem Alleingang von Goebbels beruhte – der die Umstände ausnutzte, um seine angeschlagene Stellung bei Hitler zu verbessern –, wurde die einmal in Gang gesetzte Aktion auch von den rivalisierenden Parteiführern, namentlich von Himmler und Heydrich, kooptiert und in ihre Richtung zu lenken versucht. Während Goebbels in erster Linie eine Rache- und Zerstörungsaktion im Auge hatte, ging es der Gestapo und der SS darum, durch Verhaftungen wohlhabender jüdischer Männer den „Arisierungs“- und Auswanderungsdruck zu erhöhen¹⁰¹.

Die Pogrome des 9. und 10. November 1938 waren eine reichsweite Aktion, die von der SA, der SS und anderen Parteiorganisationen sowie Teilen der Bevölkerung

und Judenverfolgung im Dritten Reich, München 1988; Dieter Obst, „Reichskristallnacht“. *Ursachen und Verlauf des antisemitischen Pogroms vom November 1938*, Frankfurt/M. 1991; Walther H. Pehle (Hrsg.), *Von der „Reichskristallnacht“ zum Völkermord*, Frankfurt/M. 1988; Kropat (wie Anm. 14); Strauss (wie Anm. 48); Wolfgang Benz, Der Novemberpogrom, in: ders. (wie Anm. 3), S. 499–544.

⁹⁶ Vgl. Uwe Dietrich Adam, Wie spontan war der Pogrom? in: Pehle (wie Anm. 95), S. 74–93; Avraham Barkai, „Schicksalsjahr 1938“. Kontinuität und Verschärfung der wirtschaftlichen Ausplünderung der deutschen Juden, in: ebda, S. 94–117.

⁹⁷ Allein in Unterfranken waren davon 15 Orte (13 Dörfer und zwei Städte) betroffen, vgl. Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 247–451.

⁹⁸ So z.B. in Hammelburg; vgl. ebda, S. 312.

⁹⁹ Zahlen nach den Angaben bei Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 155–245.

¹⁰⁰ Vgl. Obst (wie Anm. 95), S. 40; Norbert Kampe (Hrsg.), *Jewish Emigration from Germany 1933–1945*, München 1992, S. 409–428.

¹⁰¹ Vgl. Obst (wie Anm. 95), S. 82ff.; Kropat (wie Anm. 14), S. 17f., 51ff.

flächendeckend und tendenziell unterschiedslos in allen Orten gegen jüdische Einwohner und Einrichtungen durchgeführt wurde. Fast überall wurden die Innenräume der Synagogen verwüstet, deren Mobiliar und Ritualien zertrümmert und auf Straßen und öffentlichen Plätzen angezündet, die Gebäude z.T. völlig abgebrannt oder gesprengt, Geschäfte und Wohnhäuser demoliert, Wertgegenstände nicht selten entgegen dem ausdrücklichen Befehl geplündert, Schuldenerlasse oder Zwangsverkäufe erpreßt. Die männlichen Juden wurden verhaftet, zusammengetrieben und in Gefängnisse oder Konzentrationslager abtransportiert. Dabei kam es häufig zu sadistischen Quälereien und brutalen Mißhandlungen, über 100 Juden wurden ermordet. Eine Freilassung der Verhafteten erfolgte oft erst nach Wochen, wenn die Betroffenen sich verpflichtet hatten, Deutschland so bald wie möglich zu verlassen.

In dieser Grundstruktur unterschieden sich die Ausschreitungen auf dem Lande kaum von denen in den mittleren und größeren Städten. Es gab jedoch einige Besonderheiten in der Durchführung des Pogroms, die tendenziell für die Provinz typisch waren, auch wenn sie sich natürlich nicht in allen Dörfern und Kleinstädten finden lassen:

1. Aufgrund der längeren Kommunikationswege erfolgte die Mobilisierung der Parteimitglieder auf dem Lande relativ spät, so daß die Krawalle hier meist erst im Laufe des 10. November, manchmal nicht vor dem Abend, als die Aktion offiziell bereits für beendet erklärt worden war, stattfanden. In einigen Orten gaben NSDAP-Kreisleiter oder Landräte, die ihren Bezirk während des Tages „besichtigten“, konkrete Anweisungen, welche Zerstörungen vorzunehmen seien¹⁰². In einigen wenigen ländlichen Gegenden scheint es allerdings überhaupt nicht mehr zu den befohlenen Aktionen gekommen zu sein¹⁰³.

2. Da viele Dörfer nicht über entsprechende Parteiverbände verfügten, wurde der Pogrom von auswärtigen SA- oder SS-Leuten, die auf Lastwagen aus der nächsten Kreisstadt anreisten, durchgeführt, wobei sich häufig einheimische Parteimitglieder und andere Einwohner der Aktion anschlossen. In den 32 Dörfern Unterfrankens, über die genauere Berichte zu den Tätern der Pogrome vorliegen, wurden die Ausschreitungen in 17 Fällen von auswärtigen, in 9 Fällen von einheimischen Parteikräften, in 6 Fällen von beiden gemeinsam durchgeführt. In 19 dieser Dörfer nahmen Teile der Einwohnerschaft aktiv an den Krawallen teil¹⁰⁴. In den Kleinstädten wurden häufig auch Schüler und Jugendliche von ihren Lehrern und HJ-Führern eingesetzt und an den antisemitischen Angriffen beteiligt, um die Demonstration des „spontanen Volkszorns“ wirkungsvoller zu inszenieren¹⁰⁵.

3. Die Synagogengebäude auf dem Lande wurden während des Pogroms meist nicht vollständig vernichtet. Von den 76 Dorfsynagogen Unterfrankens, zum Bei-

¹⁰² Vgl. Obst (wie Anm. 95), S. 177, 190ff.; Meynert (wie Anm. 2), S. 211f.

¹⁰³ Vgl. Kershaw (wie Anm. 17), S. 328.

¹⁰⁴ Zahlen nach den Angaben bei Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 247–451.

¹⁰⁵ Vgl. Obst (wie Anm. 95), S. 263–270; Kropat (wie Anm. 14), S. 68–71; Sauer (wie Anm. 48), S. 71f.

spiel, blieben 67 Gebäude, z.T. allerdings leicht beschädigt, erhalten, nur sieben wurden vollständig zerstört¹⁰⁶. In Hessen hielten sich ca. 60% des Synagogenbestandes, die meisten in der Provinz¹⁰⁷. Dies hängt damit zusammen, daß die Synagogen auf dem Lande meist nicht freistehend, sondern eng mit Nachbarhäusern verbunden waren, so daß eine Brandstiftung zu gefährlich schien¹⁰⁸. Außerdem waren wegen der Auflösung der Landgemeinden zahlreiche Synagogen bereits an Nichtjuden verkauft worden, die eine Beschädigung ihres Besitzes zu verhindern suchten¹⁰⁹. Daß die Zurückhaltung bei der Zerstörung der Gebäude nicht auf Ehrfurcht gegenüber den jüdischen Gotteshäusern zurückzuführen ist, wird auch an der Brutalität und dem Zynismus deutlich, mit denen vielerorts die Ritualien und Inneneinrichtungen zertrümmert und die sakralen Bauwerke später z.B. als Markthallen, Getreidespeicher oder Holzlager benutzt wurden¹¹⁰.

4. Die Tatsache, daß Täter und Opfer des Pogroms sich auf dem Lande persönlich kannten, konnte sich in ganz unterschiedlicher Weise auf das Geschehen auswirken. Es gab einige wenige Fälle, in denen einheimische Parteimitglieder es ablehnten, gegen die Juden ihres Ortes vorzugehen und die Zerstörungen lieber auswärtigen Kräften überließen¹¹¹. Im rheinischen Gindorf brach ein SA-Führer die Wohnungszerstörung eines ihm bekannten Viehhändlers ab, nachdem dieser ihn mit der Frage „Kannst Du mir sagen, was ich damit [dem Attentat in Paris] zu tun habe?“ argumentativ in die Enge getrieben hatte¹¹². Ein gewisses Unrechtsbewußtsein findet sich auch bei solchen Tätern, die sich jüdischen Bekannten gegenüber von der Aktion vorsichtig distanzieren oder die in ihrem Tun unerkannt bleiben wollten und sich deshalb z.B. verummten, die Straßenbeleuchtung ausschalteten, Zuschauer fortscheuchten oder den Juden rieten, sich still zu verhalten, bis die Zerstörungen vorüber seien¹¹³. Ist in diesen Verhaltensweisen noch ein Rest mitmenschlichen Umgangs zu erkennen, so konnten auf der anderen Seite die Überschaubarkeit der dörflichen Verhältnisse und die allgemeine Bekanntheit der jüdischen Nachbarn auch verfolgungsverschärfend wirken. Wenn der gewaltsame Pogrom in den kleinen Orten erst einmal begonnen hatte, wurde die jüdische Bevölkerung von ihm meist totaler erfaßt und stärker getroffen als in den Großstädten. Die Möglichkeiten, sich den Verfolgungen durch Verstecken und Flucht zu entziehen oder einfach ‚vergessen‘ zu werden, waren deutlich geringer. Zwar gab es auch in den Dörfern einzelne Christen, die ihren jüdischen Nachbarn Zuflucht gewährten, aber die Gefahr, daß die Versteckten von den ortskundigen Tätern aufgespürt

¹⁰⁶ Zahlen nach den Angaben bei Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 247–451.

¹⁰⁷ Richarz (wie Anm. 5), S. 12; Kropat (wie Anm. 14), S. 152.

¹⁰⁸ Vgl. Jeggel (wie Anm. 1), S. 307; Michel (wie Anm. 2), S. 512f.

¹⁰⁹ Vgl. Meiners (wie Anm. 2), S. 262.

¹¹⁰ So z.B. in Gunzenhausen (Markthalle), Königshofen (Getreidespeicher) und Unsleben (Holzlager); vgl. Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 191, 345, 413.

¹¹¹ Vgl. Sauer (wie Anm. 48), S. 70, 76f.

¹¹² Obst (wie Anm. 95), S. 257.

¹¹³ Vgl. ebda, S. 242ff.; Lucas (wie Anm. 9), S. 136f.

und mitsamt ihren Helfern schikaniert und mißhandelt wurden, war relativ groß¹¹⁴. Hinzu kam, daß die Angreifer auf dem Lande, weil sie die Besitzverhältnisse ihrer Opfer kannten, oft planmäßig vorgingen, indem sie z.B. gezielt die Ladeneinrichtungen von Konkurrenten zerstörten, Geschäftspapiere verbrannten, Tresore aufbrachen oder Waren, Lebensmittel, Schmuck, ja selbst Futtermittel, landwirtschaftliche Maschinen und Vieh plünderten¹¹⁵.

5. Viele jüdische Landgemeinden befanden sich im November 1938 bereits mitten im Prozeß der Auflösung. Gerade die jüngeren Gemeindemitglieder hatten die Dörfer verlassen und waren in die Großstädte abgewandert oder emigriert. Die Pogrome in der Provinz trafen also vor allem alte, besonders wehrlose und isoliert lebende Menschen. Dies hat die Aktionstrupps jedoch kaum zur Mäßigung veranlaßt. Im Gegenteil, gerade die wenigen verbliebenen Juden wurden häufig besonders brutal mißhandelt und gedemütigt. Entgegen den Anweisungen wurden auf dem Lande öfter auch Frauen und Kinder zusammen mit den Männern verhaftet und abtransportiert¹¹⁶. Bürgermeister und Ortsgruppenleiter übten massiven Druck aus, um die letzten jüdischen Einwohner zum sofortigen Verlassen der Gemeinde zu veranlassen¹¹⁷. Hier hat offenbar die verschärfte Vertreibungspropaganda des Jahres 1938 mit der Zielvorgabe, der Ort müsse „judenrein“ werden, die Aktionen beeinflußt und radikalisiert. Je näher man sich diesem Ziel wähnte – und dies war gerade in den kleinen Landgemeinden der Fall –, desto rücksichtsloser wütete häufig der Terror gegen die übriggebliebene jüdische Bevölkerung.

Was die Beteiligung der Landbevölkerung an den Novemberpogromen und ihre Einstellung dazu betrifft, ergibt sich ein uneinheitliches Bild. Auf der einen Seite zeigen viele Zeugnisse, daß die Provinzbewohner – wie die deutsche Bevölkerungsmehrheit überhaupt – deutliche Kritik an den sinnlosen Zerstörungen, an dem brutalen, unmenschlichen Vorgehen und manchmal auch an der „Barbarei“ der Synagogenschändung übten¹¹⁸. Gerade wenn die Ausschreitungen überwiegend von auswärtigen Kräften durchgeführt wurden, kam es vor, daß die Einheimischen sich von den Verwüstungen in „ihrem“ Ort klar distanzieren, hier und dort den Aktionskommandos sogar entgegentraten und beim Löschen der Synagoge oder der Rettung der Ritualien halfen¹¹⁹. Auf der anderen Seite lassen die Berichte

¹¹⁴ Vgl. z.B. Kropat (wie Anm. 14), S. 84–86.

¹¹⁵ Vgl. u.a. Michel (wie Anm. 2), S. 515–517; Hoffmann (wie Anm. 2), S. 260ff.

¹¹⁶ Vgl. Obst (wie Anm. 95), S. 280; Hoffmann (wie Anm. 2), S. 260.

¹¹⁷ Vgl. z.B. Alfred Sitzmann, Der Novemberpogrom in Edenkoben, in: Alfred Hans Kuby (Hrsg.), *Juden in der Provinz. Beiträge zur Geschichte der Juden in der Pfalz zwischen Emanzipation und Vernichtung*, 2. Aufl., Neustadt a.d. Weinstraße 1989, S. 141–146, hier S. 143f.; Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 176 (Ermetzhofen), S. 379 (Oberlauringen); Moritz/Noam (wie Anm. 19), S. 231–237 (Usingen).

¹¹⁸ Vgl. Kershaw (wie Anm. 17), S. 334ff.; Heinz Boberach, Quellen für die Einstellung der deutschen Bevölkerung zur Judenverfolgung. Analyse und Kritik, in: Ursula Büttner (Hrsg.), *Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich*, Hamburg 1992, S. 31–49, hier S. 42f.; Wolfgang Benz, Die Deutschen und die Judenverfolgung. Mentalitätsgeschichtliche Aspekte, in: ebda, S. 51–65.

¹¹⁹ Sauer (wie Anm. 48), S. 76ff.

der jüdischen Zeitzeugen, die Ermittlungen der Gerichte nach 1945 und die Recherchen der Lokalhistoriker keinen Zweifel daran, daß sich gerade in den kleineren Gemeinden oft erhebliche Teile der Bevölkerung aktiv an den Ausschreitungen – vor allem an Plünderungen und Zerstörungen – beteiligt haben¹²⁰. Dort, wo die einheimischen Autoritätspersonen den Pogrom unterstützten, die soziale Kontrolle damit ausfiel und es keine einflußreichen Gegeninstanzen – wie z.B. die Kirche – gab, war die Hemmschwelle gegenüber ungesetzlichen Handlungen offenbar gering, zumal wenn diese gemeinschaftlich begangen wurden und sich konkrete materielle Vorteile damit verbanden.

5. Binnenwanderung und Emigration

Die Novemberpogrome haben den Auflösungsprozeß der jüdischen Landgemeinden weiter beschleunigt, aber nicht hervorgerufen. Die Abwanderung der Juden aus den Dörfern hatte sich – wie die allgemeine Landflucht – schon in der Weltwirtschaftskrise, also vor der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ verstärkt und war dann – verfolgungsbedingt – von 1933 bis 1938 in Schüben immer weiter angewachsen¹²¹. Nur ein geringer Teil der Landjuden emigrierte direkt ins Ausland, die meisten siedelten zunächst in die nahegelegenen mittleren Provinzstädte über, wo sie der unmittelbaren Verfolgung etwas entzogen waren, gleichzeitig aber noch Kontakt zur Heimat halten konnten¹²². Den Weg vom Dorf in die Stadt hatten viele Landjuden seit dem 19. Jahrhundert beschritten, er bildete ein vertrautes Muster, an dem man sich in der Verfolgungssituation orientieren konnte. Zahlreiche Dorfjuden hatten Verwandte in den Städten, die jetzt als Anlaufstellen fungierten und Hilfe boten. Junge Leute gehörten zu den ersten, die die Landgemeinden verließen, um z.B. eine jüdische Schule zu besuchen, eine Ausbildung zu absolvieren oder sich in einem von der „Reichsvertretung der deutschen Juden“ eingerichteten Umschichtungskurs auf die Emigration vorzubereiten. Aber auch Arbeitslose, Fürsorgeempfänger oder Händler verlegten ihren Wohnort in die Stadt, wo die wirtschaftlichen Möglichkeiten bis 1938 besser waren und es vielfach noch ein intaktes jüdisches Gemeinschaftsleben gab. Hatte erst einmal ein gewisser Prozentsatz der jüdischen Bevölkerung einen Ort verlassen, ergab sich für die Zurückgebliebenen eine Sogwirkung, die den Abwanderungsprozeß weiter beschleunigte. Mitte 1933 lebten rund 130.000 Juden in mehr als 1.500 Kleingemeinden (weniger als 500 Mitglieder), Ende 1937 waren es nur noch 50.000 in 1.349 Gemeinden. Der Rückgang der jüdischen Bevölkerung in den Kleingemeinden betrug also über 60%, während sich die Zahl der Juden insgesamt nur um ca. 30% verringert hatte. In Berlin oder Köln war die jüdische Bevölkerung sogar um weniger

¹²⁰ Vgl. Kropat (wie Anm. 14), S. 72–74; Benz (wie Anm. 95), S. 524f.

¹²¹ Zur jüdischen Binnenwanderung im nationalsozialistischen Deutschland vgl. Adler-Rudel (wie Anm. 82), S. 135f.

¹²² Vgl. Kropat (wie Anm. 18), S. 434; Arntz (wie Anm. 26), S. 284.

als 10% zurückgegangen, sie setzte sich 1937 aber anders zusammen als 1933: Die großen Emigrationsverluste wurden zahlenmäßig fast vollständig durch die starke jüdische Binnenwanderung in die Großstädte kompensiert¹²³.

Hatten sich zahlreiche jüdische Klein- und Kleinstgemeinden trotz der hohen Abwanderungsrate zunächst noch halten können, so bedeuteten die Aufhebung der Steuerbefreiung für Synagogengemeinden im März 1938 und die verstärkten antisemitischen Pressionen oftmals schon vor den Novemberpogromen die Auflösung. Ende 1939 waren dann über 90% der jüdischen Gemeinden von der Liquidierung betroffen: Von den 743 Gemeinden, die dem preußischen Landesverband jüdischer Gemeinden angehörten, waren 109 bereits völlig aufgelöst und 572 im Stadium der Vermögensliquidation. Trotz der Auflösung der Gemeinden blieben jedoch noch Juden in den kleinen Orten zurück. Im Oktober 1939 lebten in 2.600 Orten des Altreichs noch Juden, in 2.444 davon lag ihre Zahl unter 50¹²⁴.

Für die zentralen jüdischen Wohlfahrtsorganisationen, die wesentliche Aufgaben der aufgelösten Gemeinden übernommen hatten, stellte die räumliche Zersplitterung der in Deutschland verbliebenen Juden ein Problem dar. Um effektivere Hilfe leisten zu können, bemühten sie sich darum, die Übersiedlung aus der dörflichen Isolation in größere Gemeinden zu fördern. Die Eingliederung der unbemittelten Migranten stellte aber bereits vor 1938 ein großes Problem dar, da manche Großstädte, wie z.B. Berlin, Hamburg oder Bremen, eine Zuzugssperre verhängt hatten und andere Kommunen an der Aufnahme von jüdischen Fürsorgeempfängern, die bis 1938 in gleichem Maße wie Nichtjuden aus öffentlichen Mitteln unterstützt wurden, wenig interessiert waren¹²⁵.

Mit der Übersiedlung in die größeren Städte gingen die Landjuden in der allgemeinen jüdischen Bevölkerung auf. Ihre spezifische Emigrationsgeschichte läßt sich daher nicht rekonstruieren¹²⁶. Allgemein kann man sagen, daß sich die Mehrheit der Landjuden erst relativ spät – 1937/38 – zur Auswanderung entschloß. Diejenigen, die vorher emigrierten, waren meist junge Leute und Familien, die am Anfang ihres Berufslebens standen. Durch Vermittlung und Unterstützung der verschiedenen – auch internationalen – jüdischen Hilfsorganisationen gelang es häufig, den jungen Auswanderern eine angemessene Beschäftigung im Aufnahmeland zu sichern. Juden vom Lande verfügten z.T. bereits über landwirtschaftliche oder handwerkliche Fertigkeiten, die großstädtische Juden in den Umschichtungslagern zur Vorbereitung ihrer Auswanderung erst erlernen mußten¹²⁷. Die Siedlerkolonien in Palästina und Argentinien waren die wichtigsten Zielpunkte für die land-

¹²³ Vgl. ebda, S. 150–158.

¹²⁴ Vgl. Adler-Rudel (wie Anm. 82), S. 158.

¹²⁵ Vgl. ebda, S. 158.

¹²⁶ Zur allgemeinen Geschichte der deutsch-jüdischen Emigration nach 1933 vgl. Juliane Wetzel, *Auswanderung aus Deutschland*, in: Benz (wie Anm. 3), S. 412–498; Herbert A. Strauss, *Jewish Emigration from Germany. Nazi Policies and Jewish Response*, in: *Yearbook XXV of the Leo Baeck Institute*, London 1980, S. 313–361 und in: *Yearbook XXVI of the Leo Baeck Institute*, London 1981, S. 343–409.

¹²⁷ Vgl. dazu Adler-Rudel (wie Anm. 82), S. 47ff.

wirtschaftlich ausgebildeten jüdischen Auswanderer vor 1938. Die Wanderhilfsorganisationen versuchten auch, die Gruppenmigration zu fördern und Gemeinschaften kollektiv zu transferieren. Dies gelang jedoch nur selten. Der Fall des württembergischen Dorfes Rexingen, dessen Juden im Frühjahr 1938 fast geschlossen nach Palästina gingen und dort den Kibbutz Schavej Zion gründeten, war singulär¹²⁸.

Nach dem „Anschluß“ Österreichs und den Novemberpogromen hatten sich die Einreisebedingungen für jüdische Flüchtlinge in vielen Ländern wesentlich verschlechtert. Durch die von der britischen Regierung erlassenen Zuwanderungsbeschränkungen war Palästina praktisch nur noch „illegal“ zu erreichen. Andere Länder, wie z.B. die USA, hatten die Zuwanderung quotiert, was lange Wartezeiten nötig machte, und verlangten Garantien, daß die Einreisenden finanziell abgesichert waren. Erschwerend kam hinzu, daß die auswanderungswilligen Juden durch die Zwangsverkäufe ihres Eigentums, die „Judenvermögensabgabe“ und steuerliche Schikanen (wie z.B. die „Reichsfluchtsteuer“) kaum etwas von ihren finanziellen Mitteln in das Aufnahmeland transferieren konnten. War die Auswanderung vor dem Herbst 1938 – nicht zuletzt durch die Tätigkeit der jüdischen Hilfsorganisationen – noch in relativ geordneten Bahnen verlaufen, so bedeutete sie danach vielfach nur Flucht. Angesichts des massiven Vertreibungsdrucks versuchten viele Juden, erst einmal aus Deutschland herauszukommen, und zogen z.B. in die unmittelbaren Nachbarländer (Niederlande, Belgien, Frankreich, Schweiz) oder nach England, um von dort weiter zu emigrieren. Um wenigstens die Kinder und Jugendlichen zu retten, wurden eigene Kindertransporte nach England zusammengestellt. Die wichtigsten Zufluchtländer in dieser Phase waren die USA, Südamerika, aber auch Shanghai oder Kuba. Mit Kriegsbeginn im September 1939 waren die Auswanderungsmöglichkeiten weiter eingeschränkt. Ende 1941, als der Entschluß zur „Endlösung der Judenfrage“ gefallen war, wurde die Emigration von Juden aus dem Deutschen Reich ganz verboten.

6. Das Ende jüdischen Lebens auf dem Lande

Die Juden, die nach den Novemberpogromen in den Dörfern und Kleinstädten zurückblieben, befanden sich meist in einer elenden Situation. Ihre Rechte und Existenzmöglichkeiten wurden durch zahlreiche Verordnungen, Schikanen und Übergriffe immer weiter eingeschränkt, und anders als in den Großstädten fehlte das jüdische Gemeinschaftsleben, das in der Verfolgung wenigstens Hilfe und Solidarität bieten konnte. Isoliert, verarmt, eingeschüchtert und der Willkür ihrer Umwelt völlig ausgesetzt, verbrachten die überwiegend alten Menschen die letzten Jahre in der ihnen vertrauten Heimat, bevor sie in die Ghettos und Vernichtungslager verschleppt und dort größtenteils ermordet wurden.

¹²⁸ Vgl. Paul Sauer, *Die jüdischen Gemeinden in Württemberg und Hohenzollern. Denkmale, Geschichte, Schicksale*, Stuttgart 1966, S.152f.; Jeggle (wie Anm. 1), S.290; Adler-Rudel (wie Anm. 82), S.105.

Von den zahlreichen antijüdischen Verordnungen, die nach den Novemberpogromen erlassen worden waren, wirkten sich besonders das Verbot der wirtschaftlichen Betätigung und die Zwangs-„Arisierung“ des Immobilienbesitzes für die jüdische Landbevölkerung verheerend aus. Durch die „Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben“ vom 12. November 1938 war ihnen jede selbständige Tätigkeit im Handel oder Handwerk verboten¹²⁹. Die „Verordnung über den Einsatz des jüdischen Vermögens“ vom 3. Dezember 1938 lieferte zusammen mit den entsprechenden Ausführungs- und Ergänzungsbestimmungen¹³⁰ die gesetzliche Grundlage für die „Entjudung“ des Haus- und Landbesitzes, die in kleineren Orten von Bürgermeistern und Ortsgruppenleitern durch massive Pressionen oft bereits im Alleingang eingeleitet worden war¹³¹. Jetzt ging man systematisch vor: Die betreffenden Immobilien und Liegenschaften wurden genau erfaßt, „arische“ Kaufinteressenten notiert. Im Laufe des Jahres 1939 erging dann an die jüdischen Eigentümer die Anordnung, ihren Besitz unverzüglich einer öffentlichen Institution (Gemeinde, Siedlungsgesellschaft etc.) zum Verkauf anzubieten. Im Weigerungsfall wurde ein Treuhänder eingesetzt¹³². Da die Verkaufserlöse in der Regel deutlich unter dem Marktwert lagen und zudem 20% der Verkaufssumme als „Judenvermögensabgabe“ einbehalten wurde, verloren die Juden innerhalb kurzer Zeit einen Großteil ihres Vermögens. Sie wurden zu Mietern in den eigenen Häusern, ohne festes Bleiberecht. Auch der Verlust der landwirtschaftlichen Nutzflächen war für die Landjuden besonders einschneidend, weil ihnen damit die Möglichkeit der Ernährungssicherung genommen war. Die „arisierten“ Besitztümer wurden meist an verdiente Parteimitglieder oder „zuverlässige Volksgenossen“ veräußert, wobei der NSDAP ein entscheidendes Mitspracherecht zukam¹³³. Auf diese Weise gelang es dem Regime, seine Klientel an der Judenverfolgung profitieren zu lassen und zu Komplizen der verbrecherischen Politik zu machen.

Die soziale Lage der jüdischen Landbevölkerung, die nicht selten bereits vor den Novemberpogromen kritisch gewesen war, verschlechterte sich im Laufe des Jahres 1939 zusehends. Viele lebten buchstäblich von den letzten Ersparnissen oder waren auf die Unterstützung der jüdischen Wohlfahrtseinrichtungen angewiesen. Außer gelegentlichen Hilfsarbeiten in der Landwirtschaft gab es kaum Erwerbsmöglichkeiten, um den Lebensunterhalt zu sichern¹³⁴, und selbst diese Tätigkeit wurde von Parteistellen argwöhnisch angesehen, weil man befürchtete, daß die Juden von den Bauern, mit denen sie vorher Geschäftsverbindungen unterhalten hatten, zu anständig behandelt würden¹³⁵. Nach Kriegsbeginn wurden die Juden auf dem Lande

¹²⁹ Walk (wie Anm. 33), Nr. III/8.

¹³⁰ Ebda, Nr. III/46, III/92, III/99, III/107, III/132, III/139, III/146, III/166, III/168, III/187, IV/35, IV/66, IV/78, IV/111.

¹³¹ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 279.

¹³² Konrad Kwiet, Nach dem Pogrom. Stufen der Ausgrenzung, in: Benz (wie Anm. 3), S. 545–659, hier S. 551f.

¹³³ Vgl. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 300f.

¹³⁴ Vgl. ebda, S. 301f.

¹³⁵ Vgl. Kwiet (wie Anm. 132), S. 575.

– auch Kranke und Alte – zur Zwangsarbeit für die Gemeinde und in der Landwirtschaft herangezogen, wobei es nicht selten zu besonderen Härten und persönlichen Schikanen gegen die vermeintlichen „Drückeberger“ kam¹³⁶. Die Ernährungssituation war besonders für die alten Menschen schwierig, da manche nationalsozialistische Geschäftsinhaber sich weigerten, Lebensmittel an Juden zu verkaufen¹³⁷. In einigen Orten kam es auch nach den Novemberpogromen noch zu gewaltsamen antisemitischen Übergriffen: Jugendliche und andere Dorfbewohner warfen Juden die Fensterscheiben ein, Passanten wurden bespuckt, Wehrlose schikaniert¹³⁸. Nachbarschaftliche Kontakte zwischen Juden und Christen, wie z.B. die christliche Sabbathilfe, gab es nur noch in Ausnahmefällen, sie wurden angesichts von Bespitzelungen und Denunziationen möglichst geheimgehalten¹³⁹. Ein pensionierter Gefängniswärter, der sich am 28. Februar 1942 im fränkischen Gerolzhofen mit einem jüdischen Zwangsarbeiter auf offener Straße unterhielt, wurde von einem Parteimitglied denunziert und erhielt eine mehrtägige Arreststrafe, der Jude wurde vorzeitig deportiert¹⁴⁰.

Das kultische Leben war in den meisten Dörfern und Kleinstädten mit der Zerstörung der Ritualien und Synagogen, der Betstuben und Mikwen während der „Reichskristallnacht“ ganz zum Erliegen gekommen. In einigen Orten, in denen es gelungen war, die Thorarolle zu retten, und es noch einen Minjan gab, wurden jedoch manchmal bis zur Deportation Gottesdienste in Privathäusern abgehalten¹⁴¹.

Während des Krieges wurden die Juden systematisch weiter isoliert: Sie mußten ihre Telefone und Rundfunkgeräte abgeben, in besondere „Judenhäuser“ ziehen, durften öffentliche Verkehrsmittel nicht mehr benutzen, nur zu bestimmten Zeiten einkaufen, keine Zeitungen mehr lesen und waren Ausgangsbeschränkungen unterworfen. Die ersten Deportationen setzten – in Baden, der Pfalz und dem Saarland – bereits 1940 ein. Die Mehrheit der auf dem Lande zurückgebliebenen Juden wurde im ersten Halbjahr 1942 in die Ghettos des Ostens deportiert. Das völlige Verschwinden der jüdischen Nachbarn hat in der christlichen Landbevölkerung keine deutlich erkennbaren Reaktionen hervorgerufen. Manchmal wurden Schadenfreude und Häme öffentlich demonstriert, wie in dem mainfränkischen Dorf, wo die Abreisenden auf dem Weg zum Bahnhof von einer johlenden Schulklasse unter Anführung ihres Lehrers verhöhnt wurden¹⁴². Allgemein überwogen aber Gleichgültigkeit und Passivität gegenüber dem jüdischen Schicksal¹⁴³. Daß man die „Evakuierung“ für endgültig hielt, zeigte sich an dem Eifer, mit dem man kurz dar-

¹³⁶ Vgl. z.B. Hoffmann (wie Anm. 2), S. 297f.

¹³⁷ Vgl. z.B. ebda, S. 275f.

¹³⁸ Vgl. Jeggler (wie Anm. 1), S. 308.

¹³⁹ Vgl. Michel (wie Anm. 2), S. 576ff.

¹⁴⁰ Kwiet (wie Anm. 132), S. 607f.

¹⁴¹ Vgl. Michel (wie Anm. 2), S. 583f.

¹⁴² Vgl. Schultheis (wie Anm. 2), S. 465ff.

¹⁴³ Vgl. Ursula Büttner, Die deutsche Bevölkerung und die Judenverfolgung, in: dies. (wie Anm. 118), S. 67–88, hier S. 77f.

auf Hausrat und Hinterlassenschaft der Verschleppten ersteigerte¹⁴⁴. Vereinzelt gab es jedoch auch Verhaltensweisen des Mitleids und der versteckten Solidarität. Im fränkischen Gaukönigshofen bewiesen einzelne Christen ihre Verbundenheit mit den jüdischen Nachbarn, indem sie ihnen zum Abschied positive Arbeitszeugnisse ausstellten, persönliche Gegenstände und Ritualien in Verwahrung nahmen und selbst nach der Deportation noch Kontakt hielten und Pakete nach Theresienstadt schickten¹⁴⁵.

Das Beispiel der Gaukönigshofener zeigt, daß trotz der massiven antisemitischen Propaganda in Einzelfällen mitmenschliche Solidarität bis zum Ende erhalten blieb. Die Tatsache, daß über die Hälfte der Gaukönigshofener Juden deportiert und ermordet wurden, verweist aber auch auf das „tragische Paradox“, daß gerade in den wenigen Orten, in denen die Beziehungen zwischen Christen und Juden traditionell gut waren, Antisemitismus eine geringe Rolle spielte und die Juden sich relativ sicher fühlten, der Anteil der jüdischen Opfer besonders hoch lag¹⁴⁶. Gegen den planmäßigen Terror der staatlichen Vernichtungsmaßnahmen bot Mitmenschlichkeit keinen Schutz. Das Ende jüdischen Lebens auf dem Lande ist daher nicht im Kontext der Ortsgeschichte, sondern nur im Zusammenhang der allgemeinen nationalsozialistischen Judenpolitik zu verstehen. Die systematische Verfolgung, die sich nach 1938 vollends durchsetzte, machte lokale Differenzen bedeutungslos. Landjuden und Stadtjuden wurden gleichermaßen von der Katastrophe des Holocaust getroffen.

¹⁴⁴ Michel (wie Anm. 2), S. 601–603.

¹⁴⁵ Ebda, S. 585–608.

¹⁴⁶ Vgl. Ophir/Wiesemann (wie Anm. 2), S. 28.

IX

Nachrede: Erinnerungen an die Dorfjuden heute

von

UTZ JEGGLE

Es gibt in Deutschland fast keine Juden mehr, die auf dem Dorf wohnen, es gibt jedenfalls keinen Traditionszusammenhang von angestammten ländlichen jüdischen Gemeinden, der die NS-Zeit überdauert hätte. Die Nazis haben die Juden – gleich ob vom Dorf oder aus der Stadt – vertrieben und ermordet; auch die Dörfer konnten und wollten (das ist nicht ganz unabhängig voneinander zu sehen) ihre Juden nicht vor der Verfolgung schützen. Dörfliche, sozial vererbte Denkweise und Angst vor dem NS-Terror arbeiteten zusammen: Die Juden „kamen weg“, wie das im ländlichen Jargon Südwestdeutschlands heißt. Es gibt genügend Hinweise, daß man auch auf dem Dorf ahnte, wo diese Reise „in den Osten“ endete. „Da wo ihr hinkommt, braucht es kein Gesangbuch“, so der überlieferte Kommentar einer Rexingerin aus dem Jahr 1942, als eine jüdische Nachbarin ihr Gebetbuch ins Reisegepäck packte. Die Juden „kamen weg“, und sie sind bis auf wenige Ausnahmen weg geblieben. Sie leben noch in Erinnerungen verschiedenster Art, in Gegenständen, Archivalien, Tatorten, Fotos, Anekdoten, Geschichten, Friedhöfen, ehemaligen Synagogen, Mahnmalen, Gedenktafeln, Museen, Monographien, Memorbüchern und – wie ich zeigen möchte – in bewußten und unbewußten Schuldgefühlen.

Es gibt für die Dorfjuden gegenwärtig ein Interesse, das größer und freundlicher ist, als es zu ihren Lebzeiten war. Zumindest was die öffentliche Aufmerksamkeit angeht, gibt es eine Erinnerungskultur, deren Ursachen, Formen und Funktionen wir im folgenden beschreiben und analysieren wollen. Freilich war das nicht immer so nach dem Ende der Nazi-Zeit, und es gilt zudem nicht gleichermaßen für alle sozialen und räumlichen Milieus. In den „Judendörfern“, um den problematischen Ausdruck für Dörfer mit einer früheren jüdischen Gemeinde der Kürze halber aufzugreifen, besteht zumindest auf den ersten Eindruck ein eher kümmerlicher Erinnerungsbedarf. Synagogen wurden reihenweise noch nach 1945 abgerissen, umgebaut, dem Zeitgeist gehorchend in Parkplätze oder Tankstellen verwandelt; Initiativen, der toten Juden zu gedenken, wurden und werden vielfach mit Mißachtung gestraft; es gibt zumeist nur auf Druck von außen Bereitwilligkeit, sich an der offiziellen Erinnerungskultur formal zu beteiligen. Es scheint so, daß diese halbherzige Gedächtnisarbeit vor allem das eigene Desinteresse an diesen Formen städtischer Identitätssicherung kaschieren soll.

Ich will den Bewohnern der sogenannten „Judendörfer“ jedoch keine überröhmliche Amnesie unterstellen, sondern ich möchte der Vermutung nachgehen,

daß es in den „Judendörfern“ andere Bezugsrahmen des Erinnerns und Vergessens gibt, als in der professionellen und vorwurfsvollen Erinnerungsarbeit von städtischen Intellektuellen. Es geht dabei weniger um ein Fortschreiten der Gedächtniskultur im Sinne von Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, es geht mehr um das Nebeneinander von kommunikativem Gedächtnis, als dem erinnerten und lebensnahen, praktischen Wissen einer Gruppe, und dem kulturellen Gedächtnis (Jan Assmann), das sich in formalisierten Zeichen und der Bemühung um soziale Identität ausdrückt.

Ich gehe in meinen Überlegungen von Dörfern in Südwestdeutschland aus, in denen vor der NS-Zeit eine jüdische Gemeinde existierte. Die Materialien sind nicht repräsentativ, zumindest nicht in einem vordergründigen Sinn; ich versuche aber, die Fragen an das Material so transparent zu stellen, daß Erfahrungen aus anderen Gegenden und anderen Zusammenhängen mit meinen Befunden verglichen und so meine Überlegungen ergänzt werden können.

I

Im April 1945 war es unerwartet warm, als die Franzosen den Süden von Baden und Württemberg, Stuttgart eingeschlossen, besetzten, befreiten, eroberten – je nach Situation und Position des Betrachters. Heutige Erinnerungen, wie sie in manchen Monographien nachgezeichnet sind, gehen von der imaginären Prämisse aus, „wir wären gerne befreit worden, da wir die Nase von den Nazis voll hatten, aber wir sind besetzt worden, vor allem die Franzosen haben uns – trotz der Leintücher als Friedensangebot – wie Feindesland behandelt“. So war – zumindest in der Erinnerung – nicht mit dem Einmarsch alles vorbei, sondern jetzt begann erst der Krieg zu Hause, mit Sorgen um Leib und Leben, Angst vor Hunger und Plünderungen, Vergewaltigungen, Demütigungen.

Man hatte wohl in den „Judendörfern“ ein besonders ungutes Gefühl, war doch schon immer eine Beziehung zwischen dem verbrecherischen Umgang mit den Juden und dem Kriegsverlauf hergestellt worden. Eine ganze Reihe von solchen Angstvorstellungen zählt die Regionalstudie „Bayern in der NS-Zeit“ auf, die vor allem die Berichte des SD der SS ausgewertet hat. Da heißt es aus Unterfranken, es seien in bezug auf den Bombenkrieg im Sommer 1943 Äußerungen zu hören gewesen, „daß dies die Vergeltung für unser Vorgehen im November 1938 gegen die Juden sei“¹. Die „Judenrache“ ist in diesen Geschichten ein verbreitetes Motiv; eine Münchnerin gestand vor dem Sondergericht: „Judenfrauen und Kinder haben’s in einen Waggon verladen und aus der Stadt gefahren und mit Gas vernichtet, die Judenrache bleibt nicht aus.“² Sie habe das von einem Soldaten gehört. Die Frau er-

¹ Ian Kershaw, Antisemitismus und Volksmeinung. Reaktionen auf die Judenverfolgungen, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich (Hrsg.), *Bayern in der NS-Zeit*, Bd. 2, München 1979, S. 281–348, hier S. 341.

² Ebd., S. 340.

hielt drei Jahre Gefängnis. Die SD-Außenstelle Schwabach notierte am 10. November 1942 Gerüchte über Erschießungen:

„Nach Ansicht weiter Kreise der Landbevölkerung steht es heute noch nicht fest, daß wir den Krieg gewinnen und daß dann einmal, wenn die Juden wieder nach Deutschland kommen, [diese] fürchterliche Rache an uns nehmen.“³

Die Vorstellung von fürchterlicher Rache zeigt an, daß kollektive Schuldgefühle die Bevölkerung geängstigt haben, die allerdings nur dann Konsequenzen zu haben schienen, wenn der Krieg verloren ginge. Er ging verloren.

In Baisingen, das Franziska Becker subtil erforscht hat⁴, hatte man – wie anderswo im übrigen auch – gelobt, eine Marienkapelle zu errichten, wenn noch einmal alles „gut“ ginge. Als diese fromme Stätte am 19. Mai 1946 geweiht wurde, notierte der Pfarrer in seiner Chronik: „Vielleicht darf es der Muttergottes zugeschrieben werden, daß nichts Schlimmes geschah.“⁵ Man hatte vermutlich einiges erwartet und war erleichtert, daß man relativ ungeschoren davon kam. Aus welcher Richtung man Schlimmes befürchtete, darüber gibt der Standort der Kapelle zu Vermutungen Anlaß, sie wurde nämlich an einem Waldrand gegenüber dem jüdischen Friedhof gebaut. Offenkundig ohne eine bewußt geplante Beziehung, aber doch nah, immerhin so nah, daß es eine Geschichte im Dorf gibt, in das Fundament der Marienkapelle seien Grabsteine vom jüdischen Friedhof eingemauert. Die Botschaft der Legende ist nicht ihr falscher Inhalt, sondern die Phantasie, die sich in ihr äußert: Die jüdischen Gräber sind das Fundament der Kirche, aber sie benützt sie eben auch als Bausteine und schändet sie damit aufs Neue. Das Zirkulieren dieser Geschichte im dörflichen Erzählzusammenhang ist ein weiteres Indiz dafür, vor welcher untergründigen Schuld diese Kapelle Schutz bieten sollte. Man hatte, alltagsmäßig gesprochen, ein überaus schlechtes Gewissen.

Dieses schlechte Gewissen wurde sicher nicht erleichtert, als im Sommer 1945 fünf Überlebende aus den Konzentrationslagern nach Baisingen zurückkamen. Das waren absolut unerwartete „Gäste“, ihre Häuser waren anderweitig bewohnt, ihr Besitz war durch die Versteigerungen gleich nach der Deportation in alle Winde zerstreut, ihr Vermögen war eingezogen, ihre Familienangehörigen waren umgebracht. Ein Foto, aufgenommen am 12. September 1945 in einem Gasthof in Haigerloch, zeigt zwölf Überlebende aus der Umgegend. Sie lachen, prostern dem Fotografen zu, sind erleichtert, mit dem Leben davon gekommen zu sein. Aber was blieb ihnen auch anderes? Das Überleben der Lagererfahrung war ein lebensgefährdender Balance-Akt, Jean Améry und Primo Levi bezeugen das als Intellektuelle, und man kann ihren Tod kaum als Scheitern bezeichnen. Der Viehhändler Harry

³ Ebd., S. 339.

⁴ Franziska Becker hat verschiedene Beiträge über die Erinnerungen an die Juden in Baisingen publiziert; vgl. u. a. Franziska Becker, *Gewalt und Gedächtnis. Erinnerungen an die NS-Verfolgung einer jüdischen Landgemeinde*, Göttingen 1994.

⁵ Projektgruppe des Ludwig-Uhland-Instituts, *Der NS im Landkreis Tübingen. Eine Heimatkunde*, Tübingen 1987, S. 102.

Kahn, der in Baisingen als einziger Überlebender blieb und sich eine neue Existenz aufbaute, demonstrierte diese Gefährdung mit seinen ihm angemessenen, anderen Mitteln auch. Er trug nur noch Schaftstiefel, er schrieb nur noch mit der Faust, und er benützte die ehemalige Baisinger Synagoge, die im November 1938 geschändet worden war, als Stall für die von ihm zu verhandelnden Kühe – auf seine Weise eine Ausdrucksform eines zerbrochenen Traditionszusammenhangs, der aber nicht einfach vergessen, sondern der so elementar zerstört worden war, daß jede Erinnerung an ihn heftig abgewehrt werden mußte⁶.

Die provokative Nutzung als Stall wird heute vom Dorf als Argument gegen eine Restaurierung der Synagoge benützt; es bleibt unverstanden, daß Harry Kahn nach vier Jahren Lageraufenthalt, die er auf Grund seiner landwirtschaftlichen Qualifikation und vielen – ja was? – sagen wir glücklichen Zufällen überlebt hatte, vieles für ungeschehen erklären mußte, um sein Leben überhaupt im alten Milieu fortsetzen zu können. Das Alte mußte insgesamt neu definiert werden, an das „Früher“ sollte so wenig wie möglich erinnern. Die überlebenden Juden hatten durch ihre Lagererfahrungen eine Grenze überschritten, die eine Rückkehr im Wortsinn unmöglich machte. Aber auch die Christen hatten Grenzen überschritten, sie waren zumindest als Mitläufer in die Verbrechen so verwickelt, daß es ihnen ebenfalls unmöglich war, am alten Zustand einfach anzuknüpfen. Das Alte war durch die Dehumanisierung der Opfer und der Täter, bei diesen allerdings in einem ganz anderen Sinn, zerstört worden. Jede Erinnerung an ein gemeinsames Miteinander von Christen und Juden sowie an eine angestammte symbolische Ortsbezogenheit der Deportierten, vulgo „Heimat“ genannt, war aus dem Erinnerungsvermögen getilgt. Vermutlich ist es auch deshalb so selten, daß Überlebende in ihre „Heimat“ zurückkehrten, zumal in eine dörfliche. Sie war ein für allemal verloren⁷.

Es waren ja nicht nur die Gotteshäuser verwüstet, auch die „Judenhäuser“ waren alle an neue Besitzer gelangt; die langen Listen der versteigerten Besitztümer zeigten, mit welcher Radikalität eine mögliche Rückkehr bestritten wurde. Alles kam in neue Hände, vom Tisch bis zum Weißzeug aus dem Aussteuerschrank. Auch das ist nicht nur Bereicherung im Sinn von „Schnäppchen machen“, sondern bedeutete auch eine „Assimilierung“ der Güter und eine Annullierung ihrer einstigen Be-

⁶ „Erinnern bedeutet Sinnstiftung für Erfahrungen in einem Rahmen; Vergessen bedeutet Änderung des Rahmens, wobei bestimmte Erinnerungen beziehungslos und also vergessen werden, während andere in neue Beziehungsmuster einrücken und also erinnert werden.“ Jan Assmann, *Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik*, in: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hrsg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/M. 1991, S. 337–355, hier S. 347.

⁷ Jean Améry, *Wie viel Heimat braucht der Mensch?* in: Joachim Kruse/Klaus Juhl (Hrsg.), *Heimat*, Schleswig 1978, S. 193–218. Es berührt einen auch merkwürdig, wenn auf Gedenktafeln der Begriff „Heimat“ verwendet wird, wie in Mosbach (1985/86): „Dieser Platz ist dem Andenken der jüdischen Bürger von Mosbach gewidmet. In zwölf unheilvollen Jahren wurden sie ihrer Menschenwürde beraubt, aus der Heimat vertrieben oder in Vernichtungslager abtransportiert.“ Vgl. Joachim Hahn, *Erinnerungen und Zeugnisse jüdischer Geschichte in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1988, S. 389.

sitzer. Mit der Deportation der Juden sollten auch ihre Spuren aus dem Alltag gelöscht werden, in dem das Verhältnis zu den Sachen, im Dorf etwas Fundamentales, zerstört wurde. Die Rührung, die einen ergreift, wenn man von seltenen Fällen hört, in denen etwas „aufbewahrt“ wurde, Bettwäsche in Oberdorf am Ipf, schön gebündelt („vielleicht kommt noch mal jemand und wills“) ist die emotional anrührende Kehrseite des destruktiven Aktes, den Besitzer und den Nutzer einfach auszuwechseln, ein im Dorf – wie gesagt – dramatischer Vorgang; denn, was einer hat, kennzeichnet auch, wer er ist. Scheinbar erleichternd kam hinzu, daß der bürokratische Vorgang von deutschen Behörden (Finanzämtern) und deutschen Beamten als im Rahmen von Recht getarnt ablief.

Die im Grundbuch und im Kataster verwischten Spuren führten freilich oftmals in die Häuser der Nachbarn, die sich bereichert hatten und die der „Judenrache“ sicherlich bang entgegensahen. Freilich auch da kein Spalt von Schuldeinsicht, die Schuld wog wohl zu schwer. Im Gegenteil, das von den überlebenden Rückkehrern überraschte Dorf entwickelte eine Geheimnisdynamik, die die Kommune, die ansonsten in vielen Fragen zerstritten war, gegen die Überlebenden plötzlich einte. Man empfand die Rückkömmlinge als Störenfriede und begrüßte sie nicht als Heimkehrer. Das Entsetzen über die durch die totgeglaubten Rückkehrer wachgerufenen Erinnerungen, von denen man sich ja gerade befreien wollte, hallt nach in der Geschichte über Harry Kahn, der, um seine persönliche Habe wieder in Besitz nehmen zu können, in die Wohnungen eingedrungen sei, um sich die Möbel seiner elterlichen Wohnung zurück zu holen. Ob Worte des Bedauerns gefallen sind, über das, was ihm in den KZ's widerfahren war, ist nicht bekannt geworden, die Akten sprechen dagegen. Sie beschreiben die Überlebenden als zudringlich und rechthaberisch; die Restitutionsverfahren taten ein übriges, die eigentlichen Opfer waren die „Ariseure“, die ihrer Erinnerung nach zumeist „den Juden zuliebe“ deren Güter übernommen hatten und sie jetzt noch einmal bezahlen sollten.

Auch die öffentliche Erinnerungskultur fand nach dem Zusammenbruch wenig Formen der Reue und der Einsicht, von mißlungenen Zwangsversuchen abgesehen, wie den spontanen Strafaktionen, mit denen die Tübinger Nazis von der französischen Besatzungsarmee in das Ölschiefer-Lager Bisingen gebracht wurden, um mit eigenen Augen das Unglaubliche zu sehen, das sie ebenso wenig aushalten konnten, wie die Bürger Weimars in Buchenwald. Oder die bereits am 12. Mai 1946 beginnende Geschichte des Konstanzer Gedenksteins, der auf Grund eines Zerstörungsakts vom Platz der früheren Synagoge in der Stadt auf den jüdischen Friedhof deloziert wurde – ein Weg ins Asyl, den die meisten frühen Gedenksteine dann freiwillig nahmen.

Die zeitlichen Verlaufsformen des Erinnerungs- und vor allem des Vergessensprozesses sind unter diesen traumatisierenden Bedingungen auf den Kopf gestellt und funktionieren reziprok zu dem Procedere, das die Metaphern des Vergessens nahe legen: Vergehen, verlöschen, verblassen – davon kann keine Rede sein. Im Gegenteil, es gibt ein Initial, das so intensiv erscheint, daß es blendet und man sich seines durchdringenden Eindrucks zu erwehren hat, indem man, um im Bild zu bleiben, die Augen verschließt. Peinliche Erfahrungen werden verharmlost, Schuld

wird ausgeschlossen, wovon die Zeugenaussagen in den Synagogenbrand-Prozessen ausführlich und facettenreich erzählen. Etwas ist zuviel, und man macht sich nicht an die Arbeit, es langsam abzutragen, man leugnet seine Existenz, man kapituliert vor dem Ausmaß, indem man es im eigenen Bewußtsein tilgt. Laplanche/Pontalis definieren Verleugnung als Abwehrform, „die in einer Weigerung des Subjekts besteht, die Realität einer traumatisierenden Wahrnehmung anzuerkennen“⁸.

Unter den Gründen, die zu Verleugnungen führen, zählt Anna Freud auch die Gewissensangst auf⁹. Quälende Schuldgefühle können zu Aus-Blendungen führen, die nicht bei der Qualität der Lüge verharren, sondern, um die Pein zu erleichtern, wird das, was schon einmal gewußt war, vorübergehend aus dem Bewußtsein gelöscht. Es ist wie verschwunden, aber an dieses Verschwundene erinnert eine Spur, ein Merk-Mal, in der individuellen Neurosenlehre Symptom genannt, in dem das ausgeschlossene Wissen um das verdrängte Ereignis weiter lebt.

Ich kenne die Problematik, mit den Erkenntnissen der Psychoanalyse im kulturellen Feld zu arbeiten; aber die Akzeptanz eines Unbewußten und bestimmter auch in der Kultur und speziell im Gedächtnis verschlüsselter Erfahrungen scheinen mir die einzige Chance, die mörderische Energie des Nazismus und die irrationalen Momente im Umgang mit der NS-Zeit, auch im Erinnern durch uns, begreiflich zu machen – ohne voreilige moralische Bewertung und ohne jenes blanke Entsetzen übermächtig werden zu lassen, das uns ja manchmal auch ergreift, wenn wir von der gewissenlosen Beiläufigkeit hören, mit der speziell in den Dörfern geschichtliche Erfahrung annulliert, Verbrechen und Schuld bestritten werden.

II

Ich möchte meine Überlegungen fokusartig auf den Umgang mit den früheren Synagogen beschränken und an diesem Beispiel die Formen des Verdrängens und Vergessens entwickeln. Die Erinnerung ist so schwer auszuhalten, daß Verleugnungen stattfinden, die sich in einer ersten Phase des unbewußten Wiederholens im Fortsetzen des Zerstörungswerks äußern. Dieser Kampf um die Erinnerung geht den Weg des NS weiter und tarnt sich durch den jedermann – zumal nach dem Krieg und in den 50er Jahren – einleuchtenden Utilitarismus, der die Mächtigkeit der Erinnerung zweckrational kaschiert: Ein Parkplatz ist in diesem System natürlich vernünftiger als die Ruine einer Synagoge. Wir selbst sind verführt, nur moralisch, nicht analytisch dagegen zu argumentieren. Ich ziehe deshalb Indizien hinzu und versuche, dabei die Unsicherheiten eines Indizienbeweises nicht zu übersehen.

Ein erstes Indiz wurde bereits genannt, der Umgang mit der Zeitlichkeit. Wenn es nur um zweckrationale Nutzung gegangen wäre, wären am Anfang nicht Synagogen systematisch abgeräumt worden, die heute als Denkmal Achtung gefunden

⁸ Jean Laplanche/Jean Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1973, S. 595f.

⁹ Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München 1977, S. 73.

hätten. Es ist da nichts langsam verblaßt oder hinabgedämmert, sondern abrupt wurde weiter zerstört und abgerissen. Was gleich nach den traumatisierenden Erfahrungen der NS-Zeit unnütz, ja lästig erscheint und im kollektiven Dorf-Gedächtnis als störend interpretiert wird, tritt im zeitlichen Danach erst in seinem Zusammenhang und Zeichencharakter deutlich hervor. Die Erinnerung erfolgt also nach dem scheinbaren Vergessen – ein Indiz dafür, daß etwas untergründig existiert, das erst nach einiger Zeit hoffähig für das Bewußtsein wird.

Während des Novemberpogroms 1938 wurden in Baden und Württemberg von 151 jüdischen Synagogen und Betsälen 60 niedergebrannt, völlig zerstört und während der NS-Zeit beseitigt, weitere 77 sind demoliert bzw. geplündert worden, aber in ihrer baulichen Substanz erhalten geblieben. Nur 14 Synagogen bzw Betsälen ist nichts geschehen¹⁰. Nach 1945 wurden von den beschädigten Synagogen noch einmal 28 abgerissen. Die hessischen Zahlen sind ähnlich: Von 363 jüdischen Gotteshäusern sind 145 in der „Reichskristallnacht“ zerstört und 59 nach 1945 abgerissen worden. Der Rest wurde umgenutzt und unbekümmert umgebaut¹¹. Das läßt sich mit Gleichgültigkeit erklären – aber womit läßt sich diese erklären? Ein Indiz für die Logik dieser „Gleichgültigkeit“ sind die Neunutzungen, die zwar als zweckrational begründet und geglaubt wurden (und werden), die aber die Geschichte negieren, ihr zumindest eine Bedeutungslosigkeit zuschreiben, die angesichts dessen, was passiert ist, als höchst bedeutsam anzusehen ist.

In jeder dieser Umnutzungen steckt ein zumeist unbewußtes Vertreibungs- oder Überlagerungsprogramm, das die Geschichte durch etwas Neues ersetzt und dadurch nicht nur symptomatischen Indizien-Charakter hat, sondern auf eine Bedeutungsebene verweist, die ich als symbolisch bezeichnen möchte, weil diese nämlich nicht nur ersatzweise für etwas anderes steht, sondern selbst etwas bedeutet und anzeigt, wie weit und in welche Richtung sich der Sensibilisierungsprozeß im Umgang mit der Verfolgungsgeschichte der Juden entwickelt hat bzw. wo und wie er blockiert wird.

Als erstes wäre nach der Planierungsphase – und parallel zu ihr – eine von Joachim Hahn so benannte „Christianisierung“ zu registrieren. Es wurden in den 50er Jahren nicht nur Synagogen abgerissen, sondern einige auch in Kirchen umgebaut. Das hat gleichfalls mehrere Bedeutungsebenen, auch eine vordergründige und unverfängliche. Es wird in der Diskussion immer wieder auf das Vorbild der ehemaligen Synagoge von Hochberg hingewiesen, die 1914 nach Auflösung der jüdischen Gemeinde von der evangelisch-methodistischen Kirchengemeinde gekauft wurde und seitdem dieser protestantischen Freikirche als Gotteshaus dient. Dies war freilich, wie auch die Erwerbungen von Kirchen durch jüdische Gemeinden in Baden, die nach der Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen zur evangelischen Landeskirche 1821 verkauft wurden, lange vor der Nazi-Zeit.

Nach der Vernichtung der Juden in Europa ist eine solche Neunutzung deuthingungsbedürftig, wie gesagt auf mehrfacher Ebene. Immerhin hat die Nutzung als

¹⁰ Joachim Hahn, *Synagogen in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1987, S. 46.

¹¹ Thea Altaras, *Synagogen in Hessen – Was geschah seit 1945?*, Königstein/Ts. 1988, S. 6.

religiöser Ort eine gewisse Traditionslogik, aber eben auch in einem spezifischen Sinn: Die Ecclesia siegt über die Synagoge, das ist ein beliebtes Motiv gotischer Kathedralen. So wurde in Merchingen 1951 mit einem Glockenturm und einem großen Kreuz „christianisiert“, letzteres wurde an der Ostfassade angebracht, genau an der Stelle der 1938 zerstörten Apsis des Thoraschreines. Ein weiteres Indiz, daß der Zufall, gerade diesen Tatort zu wählen, gewissen unbewußten Regeln folgte, ist die Umbesinnung, die durch den Text einer Gedenktafel offenkundig wird, die, 1983 errichtet, das eigene Fehlverhalten bekennt, in dem nämlich die Tafel die paulinische Mahnung an die Römer zum respektvollen Umgang mit dem Judentum aufnimmt: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“¹²

Ein Großteil der beschädigten Synagogen wurde zu Wohnzwecken umgebaut, viele davon nach Ende des Zweiten Weltkriegs als provisorische Unterkünfte für Flüchtlingsfamilien. Auch da gibt es zwei Handlungsrechtfertigungen, eine materiell-praktische, die unbestreitbar logisch in ihrer Zweckmäßigkeit ist, und eine im oben genannten Sinn symbolische, die beinhaltet, daß die Dinge, die notwendig oder zufällig erscheinen, noch einen anderen Sinn in sich tragen. Das Verhältnis zwischen dieser Zweck-Ebene und der Symbol-Ebene, die sich stets beide finden lassen, und die nicht auseinander dividiert werden sollten, ist von verschiedenen Variablen bestimmt: von der Nutzung, aber auch von der Geschichte und der Bewertung dieser Geschichte durch verschiedene Gruppen. Eine besondere Spannung entsteht, wenn diese Variablen verschiedenen, widersprüchlichen Verweisungszusammenhängen angehören: profan – heilig, „Kristallnacht“ – Feuerwehrhaus, Gotteshaus – Scheune, meditativ – nützlich etc. Diese möglichen Spannungen machen jedenfalls ehemalige Synagogen zu einem besonderen Objekt, denn in ihre Reste und ihre Ruinen, ihre Standorte sind extreme geschichtliche Erfahrungen eingegangen und eingebrannt: „Pforte des Himmels“ – so stand es auf hebräisch über dem Portal der Walldorfer Synagoge, die zuvor eine Kirche war¹³ – und zugleich ausgewiesener Tatort massiver Zerstörungslust, der die Schmach hemmungsloser menschlicher Destruktivität ebenso bezeugt wie die Schwäche der danebenstehenden Nicht-Nein-Sager.

Die Zerstörung der Synagogen 1938 galt offenkundig vor allem diesem Bereich des Symbolischen: Kultgegenstände, Thorarollen wurden zerstört und verbrannt, als seien heilige Texte Feinde, die man vernichten mußte; Fenster wurden eingeschlagen, Bänke zertrümmert; Feuer spielte – wenn es die topographische Lage zuließ – eine wichtige Rolle. Gleich nach der Zerstörung wurde vielfach in der NS-Zeit ein „nützlicher“ Gebrauch gegen den religiösen gestellt, der aus der zeitlichen Distanz, die wir heute haben, seinen Charakter als Kontrastprogramm offenlegt und das Symbolische im scheinbar bloßen Nutzen enthüllt. Ob als HJ-Heim (Ellwangen) oder als Außenstelle der Gewehrfabrik Mauser (Rexingen), als Rekrutie-

¹² Römer 11,18; vgl. Hahn (wie Anm. 10), S. 89.

¹³ Als die jüdische Gemeinde Walldorf 1861 die frühere reformierte Kirche kaufte, stand über dem Eingangsportal in Hebräisch und Deutsch der Vers aus Genesis 28,7: „Dieses ist nichts anderes als ein Gotteshaus und die Pforte des Himmels“; vgl. Hahn (wie Anm. 10), S. 41.

rungsbüro oder als Gefangenenlager (Ettenheim–Altdorf) – hinter der Nutzung und der Nützlichkeit verbarg sich ein Gedanke von Schädigung und Schande, um eben der jüdischen Religion, der Erinnerungen besonders heilig sind, eine Lektion in Vergessen zu erteilen.

Was in der NS-Zeit durchsichtig war und blieb, daß nämlich die Zerstörung dem Symbol galt und daß danach die scheinbar noch so nützliche Nutzung eine destruktive (und damit auf einer anderen Ebene angesiedelte) symbolische Bedeutung besaß, wurde in der Zeit nach 1945 verdeckt. Die Mehrfachdeterminierung der Nutzung wurde geschickt chiffriert – und sie wird erst dann als Indiz deutlich, wenn man den Vergleich zu anderen Umgangsformen mit Zerstörung und Vernichtung heranzieht, wie den geradezu kultischen Umgang mit den deutschen Kriegsoffizieren: Da war die Stiftung von Identität durch ritualisierte Totenbräuche ebenso notwendig, wie die Erinnerungen an die toten Juden ihr hätten gefährlich werden können.

Dazu gehört, daß das Symbolische der Metamorphose eines einstigen Gebetsorts und eines Tatorts der Zerstörung in einen Parkplatz (Horb–Mühlingen), in ein Feuerwehrhaus (Archshofen, Ichenhausen, Hohenems) oder eine Tankstelle (Masenbach, Künzelsau) bestritten wurde und wird. Das Denken in Gebrauchswerten und materieller Nützlichkeit hat im Dorf ein größeres Ausmaß als in der bürgerlichen Welt, deshalb wurden die Synagogen weitgehend als leerstehende Gebäude oder Flächen – „einfach so“ – genützt. Aber dem „einfach so“ widerspricht, wie gesagt, die Botschaft der „Kristallnacht“, die ja sehr wohl von den Dörflern verstanden wurde als Vernichtung von Tradition, als unzumutbare Handlung, als Brandfackel, die mehr als Räume zerstörte.

III

Nach dieser ersten Periode der Nutzbarmachung von Synagogen als Kirchen, Wohnhäuser, Fabriken und Werkstätten, Ställe und Scheunen, also der Betonung eines räumlichen Utilitarismus, verwandelte sich die Umgangsform mit den ehemaligen Synagogen in der zweiten Hälfte der 70er Jahre in ein Restaurierungsprogramm, das wiederum verschiedene Phasen aufwies. Ging es zunächst um die authentische Rekonstruktion der früheren Bausubstanz – wie in Sulzburg –, entwickelte sich daraus ein realistisches Programm mehrschichtiger Denkmalpflege, die in Baden–Württemberg vor allem Hubert Krins aktiv und provokativ vertritt. Für ihn sind die Synagogen Denkmale in einem dreifachen Sinn: Historisch bezeugen sie jüdisches religiöses Leben in einer christlichen Umwelt, zeitgeschichtlich bekunden sie die NS-Gewalt durch ihre Zerstörung, und schließlich dokumentieren sie durch ihren heutigen Zustand und die aktuelle Nutzung die Umgangsformen mit der NS-Geschichte und dem jüdischen Erbe. In diesem Sinne ist jede Synagoge zunächst und vor allem ein Denkmal der deutschen Geschichte¹⁴ und das in einem

¹⁴ Hubert Krins, in: Hahn (wie Anm. 10), S. 65.

differenzierten Sinn, nämlich, wie man je mit der Vergangenheit umzugehen bereit und fähig ist. Das ist ein Denkmalbegriff, der in seiner unverschönten Realistik prekär ist für die Dörfer und ihre Bewohner, würde einem doch im Denkmal vorgehalten, an was man nicht erinnert werden wollte, was man ja nicht ohne psychischen Aufwand verleugnet hatte. Denkmale sollen möglichst Rühmlisches, zumindest nichts Negatives festhalten. Deshalb wehren sich Dörfer und Kleinstädte gegen die Erinnerung an die Zerstörung, weil sie eigene Schwächen bewahrt. Wenn schon ehemalige Synagoge, dann anständig und adrett, Typus: Schmuckstück. Als die Hechinger „Alte Synagoge“ am 19. November 1986 fertig wurde, kommentierte ein jüdischer Emigrant, „so schön war es hier noch nie“. Ein durchaus zwiespältiges Lob, denn die Hochglanzversion klammert alle bedenklichen Erinnerungen aus – als könne man den Zustand vor der Pogromnacht wiederherstellen, ja übertreffen.

Aber auch die Schönheit Hechingsens war nur gegen heftige Widerstände zu erreichen, der Bürgermeister Roth, Landtagsabgeordneter der CDU, wehrte sich mit Händen und Füßen gegen eine Restaurierung, so lange die Nutzung nicht geklärt und die Trägerschaft für die „Folgekosten“ gesichert sei.

Bei den meisten Initiativen zeigten sich ein ähnliches Bild und ein vergleichbarer Ablauf. Nach dem Krieg wurde das Gebäude abgerissen oder praktisch genutzt, in Hechingen beispielsweise als Lager einer Malerwerkstatt – ein gespenstisches Bild: lauter Farbeimer und -büchsen unter der blauen Himmelskuppel mit den zwölf Sternfeldern für die zwölf Stämme Israels. In den 60er Jahren wurden jüdische Emigranten aktiv, die jedoch zumeist nur indirekt mit dem Ort verbunden waren¹⁵, in Hechingen ein Industrieller, der schon vor 1938 in die Schweiz ging, und ein amerikanischer Soziologe, Professor Cahnmann, der einen wichtigen Aufsatz über den Dorfjuden als Typus schrieb¹⁶. Diese Anstöße wurden von regionalen Initiativen aufgegriffen, wobei dies in den Kleinstädten zumeist örtliche Pfarrer oder Schullehrer waren, in den Dörfern auswärtige Gruppen kirchlicher Provenienz oder Intellektuelle mit linkem Selbstverständnis. Zumeist mit hochmoralischen Argumenten wurde die dörfliche Lebenswelt als gleichgültig und trauerunfähig apostrophiert, wurden städtische Vorstellungen mit missionarischem Eifer aufs Dorf übertragen.

Die Konflikte, die dabei auftraten, und die wir systematisch in Baisingen miterlebten, sind symptomatisch für zwei Erinnerungskulturen, die Gottfried Korff, an Schiller anknüpfend, als naive und sentimentalische unterschied. Die naive lebt in den Erinnerungstücken, ohne sie als solche wahrzunehmen, die Synagoge wird Scheune oder Feuerwehrhaus, sie trägt die Narben der Vergangenheit, die zugemauerten Fenster, das Scheunentor als Zeichen des Wandels, der eben auch Zerstö-

¹⁵ „Die Bemühungen um den Erhalt der Sulzburger Synagoge gehen in die Zeit Anfang der 60er Jahre zurück. 1964 nahm sich ein Freundeskreis um den aus Sulzburg stammenden jüdischen Bürger Hugo Bloch, München, der Synagoge an.“ Vgl. ebda, S. 69.

¹⁶ Werner J. Cahnmann, Der Dorf- und Kleinstadtjude als Typus, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 70 (1974), S. 166–193.

rung und Umnutzung mit einschließt. Die sentimentalische Form kann zu dieser Naivität nicht mehr zurück, sie reflektiert auf die Erinnerung, sie weiß um sie, pflegt und bewahrt sie, baut Museen, Gedenkstätten und enthüllt Gedenktafeln.

Die Diskussion um das kollektive Gedächtnis hat zwei Pole herausgearbeitet: das kommunikative Gedächtnis, das in den „Situationen des Alltagslebens“ Kompetenz hat und ihm gegenüber das „kulturelle Gedächtnis“:

„[...] als Kommunikationsraum für die Zirkulation kulturellen Sinns kommen in erster Linie Feste, Feiern und andere Anlässe rituellen und zeremoniellen Handelns in Frage. In dieser zeremoniellen Kommunikation wird die kulturelle Erinnerung in der ganzen Multimedialität ihrer symbolischen Formen inszeniert. [...] Vorrangiger Zweck dieser kulturellen Mnemotechnik ist jeweils die Sicherung und Fortsetzung sozialer Identität.“¹⁷

Dieser sehr weite Definitionsversuch von Jan Assmann leistet für unser Problem, soweit es das Erinnern angeht (und nicht das Vergessen bzw. das Verleugnen), Erklärungshilfe und kann vielleicht einige Widersprüche speziell zwischen dörflich interner und genereller Erinnerungskultur beiseite räumen. Die Baisinger leben ihren Alltag in den Spuren der Erinnerungen; nach einem gewissen Schock am Anfang, der sich in Verleugnungen und Banalisierungen der Geschichte der Opfer äußerte, hat sich Routine, ein Stillhalteabkommen mit der Geschichte eingependelt. Sie akzeptieren die Ereignisse, soweit sie sich in Objekten ausdrücken, in einer für das Dorf aushaltbaren Verkleidung der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit. Aber jede elaborierte Form des Sprechens über die Geschichte, des Eingreifens in die mühsam justierte Balance, wird heftig abgelehnt. Die Dörfler wehren sich gegen formalisierte Formen des Erinnerns, wie sie die Denkmalpflege vertritt und wie sie im Prinzip der Erinnerungstafel, des Gedenksteins einen Ausdruck finden, der zwar dauerhaft, aber nicht unbedingt lebendig ist.

Die Tafel verkörpert die Erinnerung, sie gibt ihr eine Form, einen sprachlichen Ausdruck und einen Ort, den sie bezeichnet. Sie müßte Dörflern mit ihrem tradierten Sinn für Rituale, speziell bei Abschieden, eigentlich akzeptabel, ja erleichternd erscheinen. Das ist jedoch nicht der Fall. Entweder die toten Juden bedeuten ihnen zu wenig, aber dagegen spricht die Affektivität, mit der die Diskussion um das Abreißen und den Nichtsnutz des „alten Glumps“ geführt wird, oder aber die Ereignisse sind durch die Verleugnung unverarbeitet geblieben und deshalb insgeheim bedrängend – weshalb auch jede Veränderung so gefährlich erscheint.

So kann man eigentlich nicht von einem kommunikativen Gedächtnis sprechen, denn es zeichnet sich ja gerade durch seine mangelhafte Artikulationsfähigkeit aus; man könnte eher von einem Verschweigniszusammenhang sprechen, der in der dörflichen Binnenzirkulation die Ereignisse trivialisiert, wie das Franziska Becker in ihrer Arbeit über Baisingen gezeigt hat. In der Außendarstellung wird durch dieses Nicht-Artikulieren ebenfalls die Harmlosigkeit gewährleistet, die ja nicht nur die Dorferinnerungen prägte und prägt. Zu dieser selbstgenügsamen Borniertheit gehört die Vorstellung, in der „Kristallnacht“ von Fremden wie ohnmächtig über-

¹⁷ Assmann (wie Anm. 6), S. 343.

wältigt worden zu sein, während heutige Eingriffe von außen als kolonisatorische Einmischungsversuche in innerörtliche Regelwerke abgetan werden – ein in Baisingen oft gehörter Abwehrzauberspruch gegen die „Akademer“ aus Tübingen: „Davon versteht ihr nix.“ Das kulturelle Gedächtnis im Assmannschen Sinn ist ja ein höchst formales, das im Gegensatz zum kommunikativen (und verschweigenden) kaum emotionale, sondern vor allem zeremoniale Aktivitäten kennt. Man könnte also aus der dörflichen Zurückhaltung gegenüber den Verwandlungen der Zeugnisse jüdischen Lebens in Zeugen auch eine Abwehr von Vertafelung und Versteinerung heraushören. So waren und sind die Baisinger zwar gegen eine Restaurierung der früheren Synagoge, aber gegen ihren 40jährigen Schlaf als Scheune hatte niemand etwas einzuwenden. „Die stoht mir gut“, meinte eine Nachbarin, die täglich auf das vernarbte Gebäude blicken muß.

Sicherlich ist die Gedächtnisarbeit in den „Judendörfern“ eine spezielle, die allerdings nicht in einem romantisierenden Relativismus Halt finden kann, denn dieser dörfliche Eigensinn hat ebenso wenig diskursive wie objektbezogene Formen der Erinnerungsarbeit entwickeln können; weshalb auch außer den Geschichten – und die gehen mit den Stammtischen auch unter – wenig auf die jüngere Generation tradiert wurde. Es darf also zusammenfassend für die „Judendörfer“ gefolgert werden, daß nach einem Schock, der sich in Verleugnungen äußerte, das – bildlich gesprochen – Parkplatz-Zeitalter noch immer nicht zu Ende gegangen ist. Es hat sich eine ausbalancierte Duldung von Erinnerungen entwickelt, die aber äußerst instabil ist, nicht verändert werden darf und nicht tradiert werden kann. Immerhin hat das Dorfgedächtnis den ehemaligen Synagogen eine Art Bleiberecht in nützlichem Gewand angeboten. Was uns Städter stört, die Vermischung von Gedenken und Nutzen, das ermöglichte es den Dörflern, die Geschichte ihrer jüdischen Dorfgenosser auf ihre Art und Weise als Objekte im lokalen Gedächtnis zu bewahren, ohne sich innerlich auf die Geschichte einzulassen. So werden die Synagogen nicht als Mahnmale, die an deutsche Geschichte erinnern, betrachtet, sondern der jüdischen Geschichte exklusiv zugewiesen.

Die verständliche Reserve, die die israelitische Religionsgemeinschaft Württembergs vor der Ära des jetzigen Rabbiners Berger an den Tag legte, war gleichfalls ein willkommenes Argument für die dörfliche Gleichgültigkeit – „wenn nicht einmal die Juden dafür sind“. Zu dieser passiven Haltung paßt, daß Aktivitäten häufig von Zugezogenen initiiert werden, die nicht naiv in dieser Geschichte und im dörflichen Machtzusammenhang leben. So ist der Vertreter Baisingens im überörtlichen Iniativ-Verein ein zugezogener Evangelischer oder der passionierte Hüter und Pfleger des Judenfriedhofs in Buttenhausen ein ebenfalls erst seit fünfzehn Jahren auf der Alb Ansässiger. Auch das ein Signal für die Schwierigkeiten der „Judendörfer“, die Erinnerung selbst in die Hand zu nehmen.

Auf der anderen Seite geht es nach der Vernichtung der europäischen Juden in erster Linie nicht um die Identität dieser Dörfer und ihrer Bewohner, sondern genau um formale Sicherungen im kollektiven Gedächtnis. Dies bedeutet Rekonstruktion, aber auch Verankerung im Bewußtsein durch Denkmale, Museen und Orte, an denen Erinnerungen nicht nur gepflegt, sondern geformt werden. Die

Gedenktafelkultur, die ja vielfach als Entäußerung und Entlastung von innengeleiteter Trauerarbeit kritisiert wird, wäre so gesehen ein Signal, daß die deutsche Öffentlichkeit bereit ist, die Verbrechen einer Generation dem kulturellen Gedächtnis anheim zu geben, aber eben dort auch zu bewahren.

Die Formen, Orte, Texte dieser Tafeln sind bezeichnend, Symptome in unserem Sinn für den Stand der historischen Auseinandersetzung: Täter weggelassen, hinter Bibelsprüchen versteckt, auf den Judenfriedhof ausgelagert, am Nachbarhaus angebracht, weil die Besitzer der Synagoge dagegen sind, friedlich plätschernde Synagogen-Brunnen, harmlose Inschriften, beliebige Symbole aus dem jüdischen Ritual (Menorah, Davidstern), das sind die Stichworte in der kritischen Auseinandersetzung, die anzeigen, daß jede Form dieser Gedächtniskultur problematisch ist, da sie in Metall gießt, was eigentlich lebendiger Auseinandersetzung bedarf.

So gesehen sind die verbrecherischen Schändungen durch Neo-Nazis, wie 1988 in Hechingen und Ihringen, Zeugnisse der Unabgeschlossenheit des Transformationsprozesses aus dem kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis, denn in der Ungeheuerlichkeit ihrer Taten ist ja auch festgehalten, daß sie (wir) mit der Ungeheuerlichkeit der Schuld nicht fertig werden.

Verleugnungen sind Indizien für Unauhaltbares. Gedenktafeln drücken den Versuch aus, Erinnerung zu äußern, aber die Emotionen auch zu versteinern in einer rituellen Trauerform, die man dem Epitaph, dem Erinnerungsstein für eine einzelne Lebensgeschichte, nachgebildet hat – und die schon deshalb in einem Mißverhältnis zur Massenhaftigkeit und zur Unfaßbarkeit der Taten steht. Daß sie den Toten und ihrem Schicksal nicht gerecht wird, das gehört zum Konzept der Ritualisierung dazu. Jedes kulturelle Gedächtnis ist eine Kompromißbildung zwischen unaushaltbaren menschlichen Erfahrungen und dem Wunsch, Identität auch durch eine geschichtliche Dimension zu sichern. Daß dieser Kompromiß noch in vielem sprachlos ist und daß die Sprache, die er in den Erinnerungen fand, in unserem Fall besonders unzulänglich ist, liegt weniger am Erinnerungsvermögen selbst als an der Zumutung, das Unfaßbare zu bewahren.

Ausgewählte Literatur

- Ackermann, Jürgen, Die Juden in und um Birstein im 17. und 18. Jahrhundert. Ihre rechtliche, wirtschaftliche und religiöse Lage in einem ländlichen Raum, in: *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde* 93 (1988), S. 95–110.
- Agethen, Manfred, Die Situation der jüdischen Minderheit in Schlesien unter österreichischer und unter preußischer Herrschaft, in: Peter Baumgart (Hrsg.), *Kontinuität und Wandel. Schlesien zwischen Österreich und Preußen*, Sigmaringen 1990, S. 307–331.
- Altaras, Thea, *Synagogen in Hessen – Was geschah seit 1945?*, Königstein/Ts. 1988.
- Angerbauer, Wolfram/Hans Georg Frank, *Jüdische Gemeinden in Kreis und Stadt Heilbronn. Geschichte, Schicksal, Dokumente*, Heilbronn 1986.
- Arnsberg, Paul, *Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang, Untergang, Neubeginn*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1971.
- Asaria, Zvi, *Die Juden in Niedersachsen von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Leer 1979.
- Aschenbrenner, H. u.a. (Hrsg.), *Spurensicherung jüdischen Lebens in Frielendorf*, o.O. 1988.
- Bahr, Thomas (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte jüdischen Lebens in Thüringen*, Jena 1996.
- Barkai, Avraham, *Vom Boykott zur „Entjudung“. Der wirtschaftliche Existenzkampf der Juden im Dritten Reich*, Frankfurt/M. 1988.
- Barkai, Avraham, *Branching Out. German-Jewish Immigration to the United States 1820–1914*, New York 1994.
- Barkai, Avraham, The German Jews at the Start of Industrialisation. Structural Change and Mobility, in: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup (Hrsg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 39), Tübingen 1981, S. 117–149.
- Barkai, Avraham, Migration as an Emancipation Substitute? Jewish Group Identity across the Ocean, in: *Studia Rosenthaliana, Special Issue published together with vol. XXIII/2* (1989), S. 7–21.
- Battenberg, J. Friedrich, *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, 2 Bde., Darmstadt 1990.
- Battenberg, J. Friedrich, *Judenverordnungen in Hessen-Darmstadt. Das Judenrecht eines Reichsfürstentums bis zum Ende des Alten Reiches*, Wiesbaden 1987.
- Battenberg, J. Friedrich, Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: *Historische Zeitschrift* 245 (1987), S. 545–599.
- Battenberg, J. Friedrich, Rechtliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in der Frühneuzeit zwischen Reich und Territorium, in: Rolf Kießling (Hrsg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995, S. 53–80.
- Battenberg, J. Friedrich, Zur Rechtsstellung der Juden am Mittelrhein in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 6 (1979), S. 129–183.
- Battenberg, J. Friedrich, *Das Reichskammergericht und die Juden des Heiligen Römischen Reiches. Geistliche Herrschaft und korporative Verfassung der Judenschaft in Fürth im Widerspruch*, Wetzlar 1992.
- Battenberg, J. Friedrich, Das Schutz- und Hofjudensystem der Grafschaft Erbach, in: *Archiv für hessische Geschichte NF* 53 (1995), S. 101–143.
- Battenberg, J. Friedrich, Strukturen jüdischer Bevölkerung in Oberhessen im 17. Jahrhundert, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 7 (1996), S. 267–298.
- Battenberg, J. Friedrich (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt 1080 bis 1650*, Wiesbaden 1995.

- Bechtold-Comforty, Beate, Jüdische Frauen auf dem Dorf – zwischen Eigenständigkeit und Integration, in: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 18 (1989), H. 3, S. 157–162.
- Bechtold-Comforty, Beate, Spätzle und Tscholent. Aspekte schwäbisch-jüdischer Eßkultur, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 3, München 1992, S. 121–142.
- Becker, Franziska, *Gewalt und Gedächtnis. Erinnerungen an die NS-Verfolgung einer jüdischen Landgemeinde*, Göttingen 1994.
- Behnen, Michael, Probleme des Frühantisemitismus in Deutschland 1815–1848, in: *Blätter für Deutsche Landesgeschichte* 112 (1976), S. 244–279.
- Bein, Alex, „Hier kannst Du nicht jeden grüßen“ – *Erinnerungen und Betrachtungen*, Hildesheim 1996.
- Benz, Wolfgang (Hrsg.), *Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*, 3. Aufl., München 1993.
- Berbüsse, Volker, *Geschichte der Juden in Waldeck. Emanzipation und Antisemitismus vor 1900*, Wiesbaden 1990.
- Berding, Helmut, *Aufklären durch Geschichte*, Göttingen 1990.
- Birnbaum, Max P., *Staat und Synagoge 1918–1938. Eine Geschichte des preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden 1918–1938* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 38), Tübingen 1981.
- Bleich, Judith, *Jacob Aron Ettlinger. His Life and Works. The Emergence of Modern Orthodoxy in Germany*, New York 1974.
- Blömer, Maria, Wucher auf dem Lande, in: *Westfalens Wirtschaft am Beginn des „Maschinenzeitalters“*, hrsg. von Hans-Jürgen Teuteberg, Dortmund 1988, S. 23–56.
- Bosch, Manfred/Jost Grosspietsch (Hrsg.), *Jacob Picard 1883–1967. Dichter des deutschen Landjudentums*, Freiburg i.Br. 1992.
- Brammer, Annegret, *Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1848*, Berlin 1987.
- Brandt, Harm-Hinrich (Hrsg.), *Zwischen Schutzherrschaft und Emanzipation. Studien zur Geschichte der mainfränkischen Juden im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1987.
- Breuer, Mordechai, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918*, Frankfurt/M. 1986.
- Brilling, Bernhard, *Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens. Entstehung und Geschichte*, Stuttgart 1972.
- Bruer, Albert A., *Geschichte der Juden in Preußen 1750–1820*, Frankfurt/M. 1991.
- Burmeister, Karl-Heinz (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992.
- Cahnmann, Werner J., Der Dorf- und Kleinstadtjude als Typus, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 70 (1974), S. 166–193.
- Cahnmann, Werner J., Village and Small-Town Jews in Germany, in: ders., *German Jewry. Its History and Sociology*, Oxford 1989, S. 53–55.
- Carlebach, Julius (Hrsg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Heidelberg 1993.
- Cohen, Daniel J., Die Entwicklung der Landesrabbinate in den deutschen Territorien bis zur Emanzipation, in: Alfred Haverkamp (Hrsg.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981, S. 221–242.
- Cohen, Daniel J., Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt bis zur Emanzipation als Organe der jüdischen Selbstverwaltung, in: *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, red. von Christiane Heinemann, Wiesbaden 1983, S. 151–214.
- Cohen, Daniel J., *The Organisations of the Landjudenschaften [Jewish corporations] in Germany during the XVII and XVIII centuries* (hebr., Summary in English), Ms. Dissertation, Jerusalem 1967.
- Daxelmüller, Christoph, *Jüdische Kultur in Franken*, Würzburg 1988.
- Demandt, Karl E., *Bevölkerungs- und Sozialgeschichte der jüdischen Gemeinde Niedenstein 1653–1866. Ein Beitrag zur Geschichte des Judentums in Kurhessen*, Wiesbaden 1980.

- Demandt, Karl E., Die hessische Judenstätigkeit von 1744, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 23 (1953), S. 292–332.
- Eliav, Mordechai, *Jüdische Erziehung in Deutschland zur Zeit der Aufklärung und Emanzipation* (hebr.), Jerusalem 1960.
- Endres, Rudolf, Ein antijüdischer Bauernaufstand im Hochstift Bamberg 1699, in: *Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg* 117 (1981), S. 67–87.
- Erb, Rainer, „Jüdische Güterschlächtere“ im Vormärz. Vom Nutzen des Stereotyps für wirtschaftliche Machtstrukturen, dargestellt an einem westfälischen Gesetz von 1836, in: *International Review of Social History* 30 (1985), S. 312–341.
- Erb, Rainer, Persistenz und Wandel antijüdischer Vorurteile im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Rolf Kießling (Hrsg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995.
- Erb, Rainer (Hrsg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlin 1993.
- Erb, Rainer/Werner Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1866*, Berlin 1989.
- Freimark, Peter/Alice Jankowski/Ina S. Lorenz (Hrsg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, Hamburg 1991.
- Frey, Sabine, *Rechtsschutz der Juden gegen Ausweisungen im 16. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1983.
- Friedeburg, Robert von, Herren, Juden und Pfarrer. Die ‚Samuel-Stelle‘ (1. Sam. 8, 11ff. und 1. Sam. 12) und antijüdische Ressentiments im sozialen Konflikt zwischen Pfarrer, Landgemeinde und adliger Herrschaft nach dem Dreißigjährigen Krieg, in: Dieter Breuer u. a. (Hrsg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barocks*, Wolfenbüttel 1995, S. 175–189.
- Germania Judaica*, Bd. 3: 1350–1519, Teilbd. 1: Ortschaftsartikel Aach-Lychen, hrsg. von Arye Maimon, Tübingen 1987; Teilbd. 2: Ortschaftsartikel Mährisch-Budwitz – Zwolle, hrsg. von dems./Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim, Tübingen 1995.
- Gilomen, Hans-Jörg, Wucher und Wirtschaft im Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 265–301.
- Ginat, Jochanan, The Jewish Teacher in Germany, in: *Year Book XIX of the Leo Baeck Institute*, London 1974, S. 71–75.
- Glanz, Rudolf, *Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland. Eine Studie über historisches Gaunertum, Bettelwesen und Vagantentum*, New York 1968.
- Glanz, Rudolf, The Immigration of German Jews up to 1880, in: *YIVO-Annual of Jewish Social Science II-III* (1947/48), S. 81–99.
- Goldstein, Alice, *Determinants of Change and Response among Jews and Catholics in a Nineteenth Century German Village*, New York 1984.
- Goldstein, Alice, Some Demographic Characteristics of Village Jews in Germany. Nonnenweier 1800–1931, in: Paul Ritterband (Hrsg.), *Modern Jewish Fertility*, Leiden 1981, S. 112–143.
- Grabherr, Eva (Hrsg.), *Geschichte von Gegenständen. Judaika aus dem Beziehungsraum der Hohenemser Juden. The Gross Family Collection*, Tel Aviv, Jüdisches Museum Hohenems 1994.
- Graetz, Michael, Jewish Economic Activity between War and Peace. The Rise and Fall of Jewish Army Suppliers (hebr.), in: *Zion* 56 (1991), H. 3, S. 255–273.
- Graupe, Heinz Mosche, *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1969.
- Graus, František, *Pest-Geißler-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987.
- Grözinger, Karl-Erich (Hrsg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt/M. 1991.
- Groiss-Lau, Eva, *Jüdisches Kulturgut auf dem Land. Synagogen, Realien und Tauchbäder in Oberfranken*, hrsg. von Klaus Guth, München 1995.
- Günther, Michael, *Die Juden in Lippe von 1648 bis zur Emanzipation 1858*, Detmold 1973.
- Guth, Klaus, Alltagsleben auf dem Land. Zum Zusammenleben von Juden und Christen am Ausgang der Weimarer Republik, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen-*

- und Bodenseeraum. *Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992, S. 190–196.
- Guth, Klaus, Jüdisches Schulwesen auf dem Lande. Religions-, Elementar- und Feiertagsschulen in Franken 1804–1870, in: *Archiv für Geschichte von Oberfranken* 70 (1990), S. 231–249.
- Guth, Klaus (Hrsg.), *Jüdische Landgemeinden in Oberfranken 1800–1942. Ein historisch-topographisches Handbuch*, Bamberg 1988.
- Hahn, Joachim, *Erinnerungen und Zeugnisse jüdischer Geschichte in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1988.
- Hahn, Joachim, *Synagogen in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1987.
- Harris, James F., *The People Speak! Anti-Semitism and Emancipation in Nineteenth Century Bavaria*, Ann Arbor 1994.
- Harris, James F., Public Opinion and the Proposed Emancipation of the Jews in Bavaria in 1849–1850, in: *Year Book XXXIV of the Leo Baeck Institute*, London 1989, S. 67–79.
- Haumann, Heiko, „Lieber n’ alter Jud verrecke als e Tröpfle Schnaps verschütte.“ Juden im bäuerlichen Milieu des Schwarzwaldes zu Beginn des Nationalsozialismus, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 3, München 1992, S. 143–152.
- Haverkamp, Alfred (Hrsg.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981.
- Haverkamp, Alfred/Franz-Josef Ziwes (Hrsg.), *Juden in der christlichen Umwelt während des Mittelalters*, Berlin 1992.
- Heberer, Karl Heinz (Bearb.), *Geschichte der jüdischen Kultusgemeinde Heusenstamm. Veröffentlichungen, Dokumente*, Heusenstamm 1985.
- Heilbronn, A., Leben und Gestalten der hessischen Juden, in: Alfred Höck (Hrsg.), *Judaica Hassiaca*, Gießen 1979, S. 1–17.
- Heinemann, Christiane (Bearb.), *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, Wiesbaden 1988.
- Hentsch, Gerhard, *Gewerbeordnung und Emanzipation der Juden im Kurfürstentum Hessen*, Wiesbaden 1979.
- Herzig, Arno, Berührungspunkte und Konfliktzonen von jüdischer Minderheit und christlicher Gesellschaft am Beispiel der beiden westfälischen Kleinstaaten Paderborn und Limburg, in: Peter Freimark/H. Richterling (Hrsg.), *Gedenkschrift für Bernhard Brillling*, Hamburg 1988, S. 150–189.
- Herzig, Arno, Die westfälischen Juden im Modernisierungsprozeß, in: Shulamit Volkov unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1993, S. 95–118.
- Herzig, Arno, *Judentum und Emanzipation in Westfalen*, Münster 1973.
- Heuser, Robert, *Die Bedeutung des Ortsbürgerrechtes für die Emanzipation der Juden in Baden 1807–1831*, Heidelberg 1971.
- Hörbiger, Hortense, *Judenvertreibungen im Spätmittelalter. Am Beispiel Eßlingen und Konstanz*, Frankfurt/M. 1981.
- Hoffmann, Dieter, „...wir sind doch Deutsche.“ *Zu Geschichte und Schicksal der Landjuden in Rheinhessen*, Alzey 1992.
- Horovitz, Marcus, *Die Frankfurter Rabbinerversammlung vom Jahre 1603*, Frankfurt/M. 1897.
- Hsia, Ronnie Po-chia/Hartmut Lehmann (Hrsg.), *„In and Out of the Ghetto.“ Jewish Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge 1995.
- Hundsnerscher, Franz/Gerhard Taddey, *Die jüdischen Gemeinden in Baden. Denkmale, Geschichte, Schicksale*, Stuttgart 1968.
- Hyman, Paula E., *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, New Haven 1991.
- Israel, Jonathan I., *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750*, Oxford 1985.
- Jahnke, Karl-Heinz, Die Vernichtung der Juden in Mecklenburg, in: Arno Herzig/Ina Lorenz

- (Hrsg.), *Verdrängung und Vernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus*, Hamburg 1992, S. 293–298.
- Jeggle, Utz, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969.
- Jersch-Wenzel, Stefi (Hrsg.), *Deutsche – Polen – Juden. Ihre Beziehungen von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin 1987.
- Kaplan, Marion, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York 1991; deutsch: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997.
- Karniel, Joseph, *Die Toleranzpolitik Josef II.*, Gerlingen 1985.
- Katz, Jacob, *Die Hep-Hep-Verfolgungen in Deutschland 1819*, Berlin 1994.
- Kaufman, Menahem, The Daily Life of the Village and Country Jews in Hessen from Hitler's Ascent to Power to November 1938, in: *Yad Vashem Studies* 22 (1992), S. 147–198.
- Kaufmann, Uri R., Landjudentum und Emanzipation 1831 bis 1850: Ein Gegensatz?, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992, S. 102–113.
- Kaufmann, Uri R., Ein schweizerisch-jüdisches Leben für moderne Bildung und Emanzipation. M. G. Dreifus (1812–1877) aus Endingen, in: Abraham P. Kustermann u. a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben im Bodenseeraum*, Ostfildern 1994.
- Kaufmann, Uri R., Viehhandel und Viehhändler im Umkreis der hessischen Bergstraße 1780–1914, in: *Geschichtsblätter Kreis Bergstraße* 25 (1992), S. 67–84.
- Keim, Anton Maria, *Die Judenfrage im Landtag des Großherzogtums Hessen 1820–1849. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden im Vormärz*, Darmstadt 1983.
- Kershaw, Ian, Antisemitismus und Volksmeinung. Reaktionen auf die Judenverfolgungen, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich (Hrsg.), *Bayern in der NS-Zeit*, Bd. 2, München 1979, S. 281–348.
- Kießling, Rolf (Hrsg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995.
- Knauß, Erwin, Der politische Antisemitismus vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs unter besonderer Berücksichtigung des nord- und mittelhessischen Raumes, in: *Juden in Kassel 1800–1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig*, Kassel 1987, S. 15–31.
- Kraemer, David (Hrsg.), *The Jewish Family. Myth and Metaphor*, Oxford 1989.
- Kropat, Wolf-Arno, Die Emanzipation der Juden in Kurhessen und in Nassau im 19. Jahrhundert, in: Christian Heinemann (Hrsg.), *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen*, Wiesbaden 1983, S. 325–349.
- Kuby, Alfred Hans (Hrsg.), *Juden in der Provinz. Beiträge zur Geschichte der Juden in der Pfalz zwischen Emanzipation und Vernichtung*, 2. Aufl., Neustadt a.d. Weinstraße 1989.
- Kuby, Alfred Hans (Hrsg.), *Pfälzisches Judentum – Gestern und Heute*, Neustadt a.d. Weinstraße 1992.
- Kustermann, Abraham P. u. a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben im Bodenseeraum*, Ostfildern 1994.
- Labsch-Benz, Elfie, *Die jüdische Gemeinde Nonnenweier. Jüdisches Leben und Brauchtum in einer badischen Landgemeinde zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, 1. Aufl. Stuttgart 1980; 2. überarb. Aufl., Freiburg i.Br. 1981.
- Langmuir, Gavin I., *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990.
- Layer, Adolf, Die Juden und ihre Niederlassungen [in Schwaben], in: Max Spindler (Hrsg.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, Bd. 3: *Franken, Schwaben, Oberpfalz bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Teilbd. 2, München 1971, S. 1055–1058.
- Liberles, Robert, From Toleration to *Verbesserung*. German and English Debates on the Jews in the Eighteenth Century, in: *Central European History* 22 (1990), S. 3–32.
- Liebeschütz, Hans/Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 35), Tübingen 1977.

- Lowenstein, Steven M., The Rural Community and the Urbanisation of German Jewry, in: *Central European History* 13 (1980), S. 218–236.
- Lowenstein, Steven M., The Struggle for Survival of Rural Jews in Germany 1933–1938. The Case of Bezirksamt Weissenburg, Mittelfranken, in: Arnold Paucker (Hrsg.), *Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland – The Jews in Nazi Germany 1933–1943* (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 45), Tübingen 1986, S. 115–124.
- Löwenstein, Uta (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Marburg 1267–1600*, 3 Bde., Wiesbaden 1989.
- Lucas, Eric, *Jüdisches Leben auf dem Lande. Eine Familienchronik*, Frankfurt/M. 1991.
- Mack, Otto, Böckel und die antisemitische Bauernbewegung in Hessen 1887–1894, in: *Wetterauer Geschichtsblätter* 16 (1967), S. 113–147.
- Mandelbaum, Hugo, *Jewish Life in the Village Communities of Southern Germany*, New York 1985.
- Mariensfeld, Wolfgang, Jüdische Lehrerbildung in Hannover 1848–1923, in: *Hannoversche Geschichtsblätter NF* 36 (1982), H. 1–2, S. 3–35.
- Maser, Peter/Adelheid Weiser, *Juden in Oberschlesien, Teil 1: Historischer Überblick. Jüdische Gemeinden (I)*, Berlin 1992.
- Maurer, Trude, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland 1780–1933. Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992.
- Meiners, Werner, *Geschichte der Juden in Wildeshausen*, Oldenburg 1988.
- Meyer, Michael A., *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988.
- Meyer, Michael A. (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 1: 1600–1780, Bd. 2: 1780–1871*, München 1996.
- Meynert, Joachim, *Was vor der „Endlösung“ geschah. Antisemitische Ausgrenzung und Verfolgung in Minden-Ravensberg*, Münster 1988.
- Michel, Thomas, *Die Juden in Gaukönigshofen/Unterfranken 1550–1942*, Wiesbaden 1988.
- Mistele, Karl H., Jüdische Sachkultur auf dem Lande. Der Nachlaß des Mosche Wolf aus Reckendorf, in: *Bericht des Historischen Vereins für die Pflege des ehemaligen Fürstbistums Bamberg* 120 (1984), S. 589–596.
- Moos, Samuel, *Geschichte der Juden im Hegaudorf Randegg*, Gottmadingen 1986.
- Müller-Salget, Klaus, Das Bild des Juden im protestantischen Volksschrifttum des 19. Jahrhunderts, in: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutsche Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Erster Teil*, hrsg. von Hans Otto Horch/Horst Denkler, Tübingen 1988, S. 259–270.
- Obermann, Heiko A., *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981.
- Ophir, Baruch Zwi (Hrsg.), *Pinkas HaKehilloth. Germania-Bavaria*, Jerusalem 1972.
- Ophir, Baruch Zwi/Falk Wiesemann, *Die jüdischen Gemeinden in Bayern. Geschichte und Zerstörung*, München 1979.
- Overdick, Renate, *Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Juden in Südwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert, dargestellt an den Reichsstädten Konstanz und Eßlingen*, Konstanz 1965.
- Pankoke, Werner, *Hinterlassenschaften von Landjuden. Alltagsleben im Spiegel von Nachlaßinventaren aus Aldenhoven (Krs. Jülich) 1820–1867*, Siegburg 1991.
- Peal, David, *Anti-Semitism and Rural Transformation in Kurhessen. The Rise and Fall of the Böckel-Movement*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York 1985.
- Picard, Jacob, Childhood in the Village, in: *Year Book IV of the Leo Baeck Institute*, London 1959, S. 273–293.
- Prestel, Claudia, *Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1884–1933*, Göttingen 1989.
- Press, Volker, Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluß der deutschen Juden. Die sogenannte Frankfurter Rabinerverschwörung von 1603 und ihre Folgen, in: Alfred Haverkamp (Hrsg.),

- Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981.
- Priebatsch, Felix, Die Judenpolitik des fürstlichen Absolutismus im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift für Dietrich Schäfer*, Jena 1915.
- Puhle, Hans-Jürgen, *Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im wilhelminischen Reich 1893–1914*, Bonn-Bad Godesberg 1975.
- Raphael, Freddy, Le Mariage juif dans la campagne alsacienne dans la deuxième moitié du XIXe siècle, in: *Folklore Research Center Studies 4: Studies in Marriage Customs*, hrsg.von Issachar Ben-Ami/Dov Noy, Jerusalem 1974, S. 181–198.
- Raphael, Freddy/Robert Weyl, *Juifs en alsace. Culture, société, histoire*, Toulouse 1977.
- Raphael, Freddy/Robert Weyl, *Regards nouveaux sur les Juifs d'Alsace*, Straßburg 1980.
- Reyer, Herbert/Martin Tielke (Hrsg.), *Frisia Judaica. Beiträge zur Geschichte der Juden in Ostfriesland*, Aurich 1988.
- Richarz, Monika, Die Entdeckung der Landjuden. Stand und Probleme ihrer Erforschung am Beispiel Südwestdeutschlands, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992, S. 11–21.
- Richarz, Monika, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe*, Tübingen 1974.
- Richarz, Monika, Jüdische Lehrer auf dem Lande im Kaiserreich, in: *Sozialgeschichte der Juden in Deutschland. Festschrift zum 75. Geburtstag von Jacob Toury*, hrsg. von Shulamit Volkov/Frank Stern, Gerlingen 1991, S. 181–194.
- Richarz, Monika, Landjuden – ein bürgerliches Element im Dorf?, in: *Idylle oder Aufbruch? Das Dorf im bürgerlichen 19. Jahrhundert. Ein europäischer Vergleich*, hrsg.von Wolfgang Jacobeit u.a., Berlin 1990, S. 181–190.
- Richarz, Monika, Luftaufnahme – oder die Schwierigkeiten der Heimatforscher mit der jüdischen Geschichte, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 8 (1991), S. 27–33.
- Richarz, Monika, Die soziale Stellung der jüdischen Händler auf dem Lande am Beispiel Südwestdeutschlands, in: Werner E. Mosse/Hans Pohl (Hrsg.), *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, S. 271–283.
- Richarz, Monika, Viehhandel und Landjuden im 19. Jahrhundert. Eine symbiotische Wirtschaftsbeziehung in Südwestdeutschland, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1 (1990), S. 66–88.
- Richarz, Monika (Hrsg.), *Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945*, München 1989.
- Richarz, Monika (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte, Bd. 1: 1780–1871*, Stuttgart 1976; *Bd. 2: Kaiserreich*, Stuttgart 1979; *Bd. 3: 1918–1945*, Stuttgart 1982.
- Ries, Rotraud, *Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert*, Hannover 1994.
- Rohrbacher, Stefan, *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815–1848/49)*, Frankfurt/M. 1993.
- Rohrbacher, Stefan, Medinat Schwaben. Jüdisches Leben in einer süddeutschen Landschaft in der Frühneuzeit, in: Rolf Kießling (Hrsg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995, S. 80–109.
- Rohrbacher, Stefan, From Württemberg to America. A Nineteenth-Century German-Jewish Village on its Way to the New World, in: *American Jewish Archives* 41 (1989), H. 2, S. 143–171.
- Rohrbacher, Stefan/Michael Schmidt, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek 1991.
- Roming, Gisela, Die demographische Entwicklung der jüdischen Gemeinden Gailingen und Randegg zwischen Schutzherrschaft und Emanzipation, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdi-*

- schen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992, S. 92–101.
- Roming, Gisela, Religiosität und Bildung in jüdischen Landgemeinden, in: Abraham P. Kustermann u. a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben im Bodenseeraum*, Ostfildern 1994, S. 91–108.
- Rubens, Arthur, *A History of Jewish Costume*, London 1967.
- Rürup, Reinhard, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1975 (Neuausgabe Frankfurt/M. 1987).
- Rürup, Reinhard, German Liberalism and the Emancipation of the Jews, in: *Year Book XX of the Leo Baeck Institute*, London 1975, S. 59–68.
- Rürup, Reinhard, The Tortuous and Thorny Path to Legal Equality: ‚Jew Laws‘ and Emancipatory Legislation in Germany from the Late Eighteenth Century, in: *Year Book XXXI of the Leo Baeck Institute*, London 1986, S. 3–33.
- Sabelleck, Rainer, Die Chronik der israelitischen Volksschule zu Bovenden. Text und Anmerkungen zur Geschichte des jüdischen Schulwesens in Bovenden, in: *Plesse Archiv* 27 (1991), S. 99–143.
- Sabelleck, Rainer, Die Entwicklung jüdischer Religions- und Volksschulen im 19. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel der Verhältnisse in den Landrabbinatsbezirken Hannover und Hildesheim, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 43 (1991), S. 215–232.
- Sabelleck, Rainer, *Synagogen, Schulen und Friedhöfe. Über die Entstehung und das Ende jüdischer Gemeindeeinrichtungen im Gebiet des heutigen Landkreises Nienburg 1843–1938*, Eystrup 1988.
- Sauer, Paul, *Die jüdischen Gemeinden in Württemberg und Hohenzollern. Denkmale, Geschichte, Schicksale*, Stuttgart 1966.
- Schatzker, Chaim, *Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich. Sozialisations- und Erziehungsprozesse der jüdischen Jugend in Deutschland 1870–1917*, Frankfurt/M. 1988.
- Schilling, Konrad (Hrsg.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*, Köln 1963.
- Schimpf, Dorothee, *Emanzipation und Bildungswesen der Juden im Kurfürstentum Hessen 1807–1866. Jüdische Identität zwischen Selbstbehauptung und Assimilationsdruck*, Wiesbaden 1994.
- Schmelz, Usiel O., Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933, in: *Zeitschrift für Bevölkerungspolitik* 8 (1982), H. 1, S. 31–72.
- Schmid, Regina, *Verlorene Heimat. Gailingen – ein Dorf und seine jüdische Gemeinde in der Weimarer Zeit*, Konstanz 1988.
- Schmidt, Michael, Handel und Wandel. Über jüdische Hausierer und die Verbreitung der Taschenuhr im frühen 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 83 (1987), S. 229–250.
- Schmidt, Michael, Schacher und Wucher. Ein antisemitisches Stereotyp im Spiegel christlicher und jüdischer Autobiographien der Goethezeit, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1 (1990), S. 235–277.
- Schmidt, Michael, Urväter-Hausrat. Das Bild des jüdischen Trödlers in Publizistik und Literatur des 19. Jahrhunderts, in: *Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium* 18 (1989), S. 141–147.
- Schultheis, Herbert, *Juden in Mainfranken 1933–1945 unter besonderer Berücksichtigung der Deportation Würzburger Juden*, Bad Neustadt a. d. Saale 1980.
- Schwab, Hermann, *Jewish Rural Communities in Germany*, London 1956.
- Schwarzfuchs, Simon, *Du Juif à l'Israélite. Histoire d'une mutation 1770–1870*, Paris 1989.
- Schwierz, Israel, *Steinerne Zeugnisse jüdischen Lebens in Bayern. Eine Dokumentation*, München 1988.
- Somogyi, Tamar, *Die Schejnen und die Prosten. Untersuchungen zum Schönheitsideal der Ostjuden in Bezug auf Körper und Kleidung unter besonderer Berücksichtigung des Chassidismus*, Berlin 1982.
- Straus, Raphael, *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte einer Minorität*, Frankfurt/M. 1964.
- Suchy, Barbara, Zwischen Geborgenheit und Gefährdung. Jüdisches Leben in hessischen Klein-

- städten und Dörfern, in: *Die Geschichte Hessens*, hrsg. von Uwe Schulz, Stuttgart 1983, S. 145–159.
- Taddey, Gerhard, *Kein kleines Jerusalem. Geschichte der Juden im Landkreis Schwäbisch Hall*, Sigmaringen 1992.
- Tänzer, Aron, *Die Geschichte der Juden in Hohenems und im übrigen Vorarlberg*, Meran 1905.
- Tausendpfund, Walter/Gerhard Philipp Wolff, *Die jüdische Gemeinde von Schnaittach. Aus dem wechselvollen Leben der Juden im Herrschaftsgebiet Rothenberg*, Nürnberg 1981.
- Toch, Michael, Aspects of Stratification of Early Modern German Jewry. Population History and Village Jews, in: Ronnie Po-chia Hsia/Hartmut Lehmann (Hrsg.), „In and Out of the Ghetto.“ *Jewish Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge 1995, S. 77–89.
- Toch, Michael, Geldleiher und sonst nichts? Zur wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden im deutschen Sprachraum des Spätmittelalters, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte XXII*, Tel Aviv 1993, S. 117–126.
- Toch, Michael, Siedlungsgeschichte der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Alfred Haverkamp/Franz-Josef Ziwes (Hrsg.), *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin 1992, S. 29–39.
- Toury, Jacob, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871*, Düsseldorf 1977.
- Ulbrich, Claudia, *Sulamith und Margarete. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts*, Wien 1996.
- Volaucnik-Defrancesco, Monika, *Arme und Hausierer in der jüdischen Gemeinde von Hohenems 1800–1860*, Dornbirn 1993.
- Voolen, Edward van/Irene Faber/Annette Weber, Jewish Ceremonial Silver from Germany in the Jewish Historical Museum Amsterdam, in: *Year Book XL of the Leo Baeck Institute*, London 1995, S. 265–288.
- Voolen, Edward van/Irene Faber/Annette Weber, Judaika deutscher Gold- und Silberschmiede, in: *Kunst und Antiquitäten 10* (1993), S. 34–38.
- Walk, Joseph (Hrsg.), *Pinkas HaKehilloth. Württemberg-Hohenzollern-Baden*, Jerusalem 1986.
- Walz, Rainer, Der vormoderne Antisemitismus. Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?, in: *Historische Zeitschrift 260* (1995), S. 719–748.
- Weber, Annette, Rekonstruktion von Synagogenausstattungen des 18. Jahrhunderts anhand der Photosammlung Harburger und die Rolle des Kultgerätes für die Tempelvorstellung, in: *Akten des 28. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte*, hrsg. von Thomas W. Gaethgens, Berlin 1992, S. 455–465.
- Weill, Georges, Les Juifs d'Alsace: Cent ans d'historiographie, in: *Revue des Études Juives* (Paris) 139 (1980), S. 81–108.
- Wenninger, Markus J., *Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert*, Wien 1981.
- Wiesemann, Falk, Juden auf dem Lande. Die wirtschaftliche Ausgrenzung der jüdischen Viehhändler in Bayern, in: Detlev Peukert/Jürgen Reulecke (Hrsg.), *Die Reihen fast geschlossen. Beiträge zur Geschichte des Alltags unterm Nationalsozialismus*, Wuppertal 1981, S. 381–396.
- Wiesemann, Falk, Zum Religionswesen der Landjuden in Bayern im 19. Jahrhundert, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), *Landjudentum im süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems 1991*, veranstaltet vom Vorarlberger Landesarchiv, Dornbirn 1992, S. 114–123.
- Wiesemann, Falk (Hrsg.), *Genizah – Hidden Legacies of the German Village Jews. Genisa – Verborgenes Erbe der deutschen Landjuden*, Wien 1992.
- Wüst, Wolfgang, Die Judenpolitik geistlicher Staaten im Augsburg Umland. Ein Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte im Hochstift und Domkapitel Augsburg, in: *Jahresbericht 1989/90 des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg*, o.O. 1992, S. 142–162.

Autoren des Bandes

J. Friedrich Battenberg, geb. 1946 in Erbach im Odenwald; Studium der Rechtswissenschaften; 1984 Habilitation; ab 1982 Archivdirektor Staatsarchiv Darmstadt, ab 1990 apl. Prof. für Mittelalterliche und Neuere Geschichte an der TH Darmstadt; zahlreiche Veröff. zur Geschichte des Heiligen Römischen Reiches, der Gerichtsbarkeit und der Juden, u.a. *Judenverordnungen in Hessen-Darmstadt* (1987), *Das Europäische Zeitalter der Juden*, 2 Bde. (1990), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt 1080 bis 1650* (1995).

Avraham Barkai, geb. 1921 in Berlin, lebt im Kibbutz Lehavot-Habashan, Israel; Ph. D.; Vorsitzender des Leo Baeck Instituts Jerusalem, Research Fellow am Institut für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv; zahlreiche Veröff., u.a. *Jüdische Minderheit und Industrialisierung in Westdeutschland 1850–1914* (1988), *Vom Boykott zur „Entjudung“*. *Der wirtschaftliche Existenzkampf der Juden im Dritten Reich* (1988), *Branching Out. German Jewish Immigration to the United States 1820–1914* (1994), mit P. Mendes-Flohr, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 4: Aufbruch und Zerstörung, 1918–1945* (1997).

Jacob Borut, geb. 1956 in Jerusalem; Studium der Geschichte und Politischen Wissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem; ab 1992 Hauptredakteur des *Pinkas HaKehilloth Germania* (Handbuch der jüdischen Gemeinden in Deutschland); Veröff. u.a. *The Rise of Jewish Defence Agitation in Germany 1890–1995. A Pre-History of the C.V.?*, in: *Yearbook XXXVI of the Leo Baeck Institute*, London 1991.

Mordechai Breuer, geb. 1918 in Frankfurt/M.; Prof. emerit. für Jüdische Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Bar-Ilan Universität, Ramat-Gan; Leiter und Herausgeber der *Germania Judaica* an der Hebräischen Universität Jerusalem; zahlreiche Veröff., u.a. *Jüdische Orthodoxie im deutschen Reich 1871–1918* (1986), mit M. Graetz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 1: Tradition und Aufklärung, 1600–1780* (1996).

Robert von Friedeburg, geb. 1961 in Königstein/Ts.; Studium der Geschichte, Philosophie und Ethnologie, Dr. phil.; Habilitation 1994; Privatdozent für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Bielefeld; Veröff. u.a. *Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Springfield und Ipswich (Neuengland) im Vergleich ca. 1524–1690* (1993), *Traditioneller Gemeindeprotest: Ländliche Gesellschaft und Obrigkeit in Hessen, Baden und Franken im 18. und 19. Jahrhundert* (1997).

Arno Herzig, geb. 1937 in Albendorf/Schlesien; Dr. phil.; Prof. für Neuere Geschichte an der Universität Hamburg; zahlreiche Veröff. zur deutschen Arbeiterbewegung, zur Geschichte der Juden in Deutschland und zur deutsch-jüdischen Historiographie, u.a. *Unterschichtenprotest in Deutschland 1790–1870* (1988), mit P. Freimark (Hrsg.), *Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase 1780–1870* (1989), (Hrsg.), *Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990* (1991), *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1997).

Christhard Hoffmann, geb. 1952 in Lüneburg; Dr. phil.; Wiss. Assistent am Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin; seit 1994 DAAD Visiting Professor in German Studies am History Department der University of California, Berkeley; Veröff. u.a. *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts* (1988), *Between Integration and Rejection: The Jewish Community in Germany 1914–1918*, in: J. Horne (Hrsg.), *State, Society and Mobilisation in Europe during the First World War* (1997).

Frowald Gil Hüttenmeister, geb. 1938; Studium der Judaistik in Deutschland, Österreich und Israel; Lehrtätigkeit in Deutschland, Frankreich und Israel; Veröff. vorwiegend über rabbinische Literatur, daneben u. a. zus. mit H. Kohring *Funde aus der Hechinger „Genisa“*, in: *Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte* 21 (1985), *Der jüdische Friedhof Wankheim* (1995).

Paula E. Hyman, geb. 1946 in Boston; Ph. D.; Assistant Professor an der Columbia University New York, Associate Professor (History) am Jewish Theological Seminary New York, Lucy Moses Professor of Modern Jewish History an der Yale University; zahlreiche Veröff., u. a. *From Dreyfus to Vichy. The Remaking of French Jewry 1906–1939* (1979), zus. mit St. M. Cohen u. a., *The Jewish family. Myths and reality* (1986), *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century* (1991), *Gender and Assimilation in Modern Jewish History* (1995).

Utz Jeggle, geb. 1941 in Nagold; Dr. phil.; Prof. für Empirische Kulturwissenschaft am Ludwig-Uhland-Institut der Universität Tübingen; Veröff. u. a. *Jugenddörfer in Württemberg* (1969), *Kiebingen, eine Heimatgeschichte. Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf* (1977), zus. mit F. Maurer, *Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie* (1981), *Der Kopf des Körpers* (1986); zahlreiche Aufsätze zur Kulturgeschichte und Volkskunde.

Stefi Jersch-Wenzel, geb. 1937 in Berlin; Dr. phil.; Leiterin der Sektion für deutsch-jüdische Geschichte der Historischen Kommission zu Berlin, apl. Prof. an der TU Berlin, Gründungsdirektorin des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur e.V., Leipzig; Veröff. u. a. *Juden und „Franzosen“ in der Wirtschaft des Raumes Berlin/Brandenburg zur Zeit des Merkantilismus* (1978), mit B. John (Hrsg.), *Von Zuwanderern zu Einheimischen. Hugenotten, Juden, Böhmen, Polen in Berlin* (1990), mit M. Brenner/M. A. Meyer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation, 1780–1871* (1996).

Uri R. Kaufmann, geb. 1957 in Zofingen/Schweiz; Dr. phil.; Studium an der Hebräischen Universität, Jerusalem, Promotion in Zürich; seit 1988 Wiss. Mitarbeiter an der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg; Veröff. u. a. *Jüdische und christliche Viehhändler in der Schweiz* (1988), *Bibliographie zur Geschichte der Juden in der Schweiz* (1993), *Jüdisches Leben heute in Deutschland* (1993).

Steven M. Lowenstein, geb. 1945 in New York; Ph. D. an der Princeton University; Levine-Professor für Jüdische Geschichte an der University of Judaism in Los Angeles; zahlreiche Veröff. zur deutsch-jüdischen Sozialgeschichte, Demographie und Kultur, u. a. *Frankfurt on the Hudson. The German-Jewish Community of Washington Heights, New York City. Its Structure and Culture 1933–1983* (1989), *The Mechanics of Change. Essays in German Jewish Social History* (1992), *The Berlin Jewish Community 1770–1830. Enlightenment, Family and Crisis* (1994), mit P. Mendes-Flohr/P. Pulzer/M. Richarz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3: Umstrittene Integration, 1871–1918* (1997).

Monika Richarz, geb. 1937 in Berlin; Dr. phil.; Wiss. Mitarbeiterin der Historischen Kommission zu Berlin und der TU Berlin; Leiterin der Bibliothek Germania Judaica in Köln; Direktorin des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg; zahlreiche Veröff. zur deutsch-jüdischen Sozialgeschichte, u. a. *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe* (1974), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1945*, 3 Bde. (1976–1982), mit S. M. Lowenstein/P. Mendes-Flohr/P. Pulzer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3: Umstrittene Integration, 1871–1918* (1997).

Stefan Rohrbacher, geb. 1958 in Bad Schwalbach/Taunus; Dr. phil.; Wiss. Mitarbeiter am Institut für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg; zahlreiche Veröff. zur Geschichte von Judenfeindschaft und Antisemitismus sowie zur Geschichte der Juden in Deutschland u. a. zus. mit M.

Schmidt *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile* (1991), *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815–1848/49)* (1993).

Gisela Roming, geb. 1960 in Schramberg, Studium der Geschichte, Anglistik und Politik an der Universität Konstanz; zur Zeit Dissertation zum Thema *Dorfjuden. Eine Marginalie deutsch-jüdischer Geschichte? Jüdische Gemeinden im nordwestlichen Bodenseeraum zwischen Autonomie und Emanzipation* (wird 1997 an der Universität Konstanz eingereicht werden); Veröff. u. a. *Religiosität und Bildung in jüdischen Landgemeinden*, in: A. P. Kustermann u. a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben im Bodenseeraum* (1994).

Reinhard Rürup, geb. 1934 in Rehme/Westf.; Dr. phil.; Professor für Neuere Geschichte an der TU Berlin; Wissenschaftlicher Direktor der Stiftung Topographie des Terrors, Berlin, Vorsitzender der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in der Bundesrepublik Deutschland; zahlreiche Veröff., u. a. *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft* (1975, 1987), *Deutschland im 19. Jahrhundert 1815–1871* (2. Aufl. 1992), mit W. E. Mosse/A. Paucker (Hrsg.), *Revolution und Evolution. 1848 in German-Jewish History* (1981).

Rainer Sabelleck, geb. 1953 in Warin/Meckl.; Dr. phil.; Lehrbeauftragter an der Universität Hamburg und an der Universität der Bundeswehr Hamburg, Schuldienst; Veröff. u. a. *Jüdisches Leben in einer nordwestdeutschen Stadt. Nienburg* (1991), Aufenthalt auf Abruf. Zur Praxis der Schutzbrieferteilung in Kurhannover im 18. und 19. Jahrhundert, in: ders. (Hrsg.), *Juden in Südniedersachsen. Geschichte – Lebensverhältnisse – Denkmäler* (1994).

Michael Schmidt, geb. 1952 in Marburg; Dr. phil.; Wiss. Mitarbeiter am Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin, Professor für deutsche Philologie an der Universität Tromsø; Veröff. u. a. zus. mit R. Erb (Hrsg.), *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss* (1987), mit S. Rohrbacher, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile* (1991).

Michael Toch, geb. 1946 in London; Dr. phil.; Prof. für mittelalterliche Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem; zahlreiche Veröff., u. a. *Die Nürnberger Mittelschichten im 15. Jahrhundert* (1978), *Jewish migrations to, within and from medieval Germany*, in: S. Cavaciocchi (Hrsg.), *Le Migrazioni in Europa. Sec. XIII-XVIII*, (1994), *Die spätmittelalterlichen Verfolgungen. Die spätmittelalterliche Wirtschaft*, in: *Germania Judaica III/3*, hrsg. von M. Breuer/Y. Guggenheim (im Druck).

Jacob Toury, geb. 1915 in Beuten (Oberschlesien); Dr. phil.; Prof. emerit. der Universität Tel Aviv; zahlreiche Veröff. zur jüdischen Geschichte, u. a. *Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum. Eine Dokumentation* (1972), *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland* (1966), *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871* (1977), *Die jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich 1803–1918* (1983), *Deutschlands Stiefkinder. Ausgewählte Aufsätze zur deutsch-jüdischen Geschichte* (1997).

Annette Weber, geb. 1957 in Hamburg; Dr. phil.; seit 1986 Kustodin am Jüdischen Museum Frankfurt/M.; Veröff. u. a. *Die Rekonstruktion von Synagogenausstattungen des 18. Jahrhunderts anhand der Photosammlung Harburger und die Rolle des Kultgerätes für die Tempelvorstellung*, in: *Akten des 28. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte*, hrsg. von T. W. Gaethgens (1992), *Jüdische Sachkultur in burgauischen Landgemeinden vor der Emanzipation*, in: R. Kießling/S. Ullmann (Hrsg.), *Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit* (1998).

Register

Im Personenregister werden Familiennamen und Vornamen genannt, soweit sie sich ermitteln ließen. In einzelnen Fällen werden zu den Familiennamen Berufsbezeichnungen oder Ortsangaben in Klammern hinzugefügt, wenn keine Vornamen genannt werden. Jüdische Familiennamen werden erst für die Zeit seit dem 19. Jahrhundert, als die Annahme von festen Familiennamen üblich wurde, an den Beginn der Eintragung gesetzt; frühere Namen werden in der Reihenfolge, die der Text nennt, belassen. Ausnahmen wurden nur in wenigen Fällen gemacht, wenn die Nennung eines Namensteiles als Grundwort üblich ist (z.B.: Mendelssohn, Moses). Die Namen jüdischer Frauen werden durch die Nennung der Väter, wenn sie genannt sind, präzisiert, sonst durch die Namen der Ehemänner. Aufgenommen wurden alle Namen, die im Text genannt werden, also auch Autorennamen, wenn sie außerhalb der bibliographischen Angaben im Text erscheinen. – Im Ortsregister werden neben den Orten auch geographische Bezeichnungen angegeben (z.B. Rhein; Nord-, Oberhessen; Osteuropa). Nicht genannt werden jedoch Deutschland oder Europa. Nur in Einzelfällen werden zu den Ortsnamen Hinweise auf deren geographische Lage gegeben, um Verwechslungen auszuschließen (z.B. für die verschiedenen Orte „Neustadt“). Die polnischen Orte, die zeitweise unter preußischer Verwaltung standen, sind in der Orthographie der zeitgenössischen preußischen Texte wiedergegeben. – Die Register stellte Manfred Jehle her.

Personenregister

- Aaron Abraham 330
Aaron Untereisesheim 22
Abraham (Heilbronn) 20
Abraham (Liebenstein) 20
Abraham b. Simon ha-Levi Stang 39, 40, 46
Abraham Höchberg 192, 193
Abraham, Sohn des Elia Ansbach 191
Absberg, von 49
Adler (Hildesheim) 342
Adolf II., Kurfürst von Mainz 17
Adolf, Erzbischof von Mainz 26
Adorno, Theodor W. 365
Agnon, Samuel Josef 227
Améry, Jean 401
Anschel (Parnas) 203
Anschel 191
Anspach, Joël 264
Arnsberg, Paul 151
Aron, Arnaud 257, 258, 265, 319
Arstenius (Reservatenkommissar) 162, 163
Ascher Levy Reichshofen 42, 44, 45
Assmann, Jan 409, 410
Auerbach, Berthold 208, 364, 365
Autenrieth, Johann Heinrich Ferdinand von 124
- Baal Schem von Michelstadt 221
Bachrach, Salom 169
Backes (Grebe) 146, 153
Badt-Strauß, Bertha 349
Bardet, Samuel 202, 204
Baruch b. Menachem Manes Rausnitz 198
Basedow, Johann Bernhard 294, 297, 300
Battenberg, J. Friedrich 145
Bauer, Bruno 176
Baumbach-Cassel, von 183, 187
Becker, Franziska 401, 409
Beer Segal 40
Behagel, J. P. 307
Bein, Alex 2, 187, 188
Bellow, Saul 349
Benjamin, Israel J. 117
Berger (Rabbiner, Württemberg) 410
Berthold, Erzbischof von Mainz 23, 26
Bicken, von 56
Bielschowsky (Breslau) 106
Bing, Abraham 309
Bismarck, Otto von 182
Bitzer, Friedrich 130
Bloch, Hugo 408
Bloch, Moise 258
Bloch, Rachel 270
Bloch, Simon 314, 315, 318, 323, 324
Blömer, Maria 353
Blümele, Tochter des Anschel 203
Boccaccio, Giovanni 366
Böckel, Otto 171, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 381
Bornella (Lehrerin) 168
Borut, Jacob 185
Brandes, Hans 168
Brann, Markus 81
Brauer, Friedrich 125
Braunschweig, Samuel 257
Breinla, Tochter des Chaim 192
Brilling, B. 195
Brocke, Michael VII
Broglie (Elsaß) 317
Brunck, Franz Joseph 125
Brunschwig (Altkirch) 261
Bucholtz, Erika VI
- Cahn, Michael 223
Cahn, Veit 272, 276, 288, 278
Cahnmann, Werner J. V, 3, 69, 76, 77, 238, 408
Cahun, Léon 251, 252
Cahun, Meyer 320, 321, 323
Campe, Johann Heinrich 294
Cerf, Michel 320
Chaijjim b. Bezalel von Friedberg 38, 45, 46, 69
Chaijjim Thalmässing 44
Chaim (Bamberg) 192
Charius 65
Clarus (Dekan, Abgeordneter) 128, 133
Coblentz, Minette 257, 258
Cohen, Richard 201, 202
Cooper, James Fenimore 363

- Coypel, Edouard 252
 Crailsheim, von 49
- Daniel, Mariam 282, 283
 Darré, Richard Walter 382
 David b. Nathan 299
 Davis, Natalie Zemon 78
 Demandt, Karl E. 145, 151
 Dettelbach (Gailingen) 279, 280
 Dettelbach, David 279
 Dettelbach, Seligmann 279
 Deutz, Emanuel 297
 Dickens, Charles 356, 367
 Diespeck, Benjamin 305
 Diesterweg, Wilhelm Adolf 306, 307
 Dieterici, C. F. W. 84
 Döllinger, Ignaz 127, 132
 Dohm, Christian Wilhelm 103, 104, 327, 328, 335, 336
 Dohna, Friedrich Ferdinand Alexander von 99
 Dollmättsch, Bernhard 132, 133
 Dreifus, Marcus Getsch 310
 Drentwett (Familie) 202
 Drescher, Tobias 204
 Dreyfus, Alfred 261, 262
 Dreyfus, Eve Albert 261
 Dreyfus, Henry 261, 262, 263
 Dreyfus, Isaac 261
 Dreyfus, Israel 261
 Dreyfus, Jeanette 262
 Dreyfus, Jonas 263
 Dreyfus, Marc 257, 258
 Dreyfus, Raphael 261
 Dreyfuss, Samuel 316, 317
 Dreyfuß, Wolf 282, 286
 Dreyfuß, Zelina 286, 287
 Droste-Hülshoff, Annette von 368, 369
 Droysen, Johann Gustav 357
 Dunker, Max 357
- Eberhard, Graf von Württemberg 20
 Eberz, Heinrich Wilhelm Freiherr von 129
 Eckmann 339, 340
 Ehrenberg, Samuel Meier 297
 Eichmann, Adolf 389
 Elia Ansbach 191
 Eliakim Gottschalk Rothenburg 56
 Elias, Daniel 335
 Eliav, Mordechai 297
 Elkone Naumburg 191, 194, 195, 196, 197, 206
 Epstein, Naftali 295, 304
 Erele, Tochter des Reisl 203
- Erlanger, Samuel 280
 Ernst II., Herzog von Sachsen-Coburg-Gotha 357
 Eschelbacher, Joseph 310
 Eschelbacher, Max 310
 Ettliger, Jacob Aron 306, 309, 310
 Ewald, Johann Ludwig 301, 302
 Ezechiel Landau 299
- Faller (Abgeordneter) 126
 Fauth, Franz Burkhard 128, 132
 Fechenbach, Hermann 322
 Fecht, Gottlieb Bernhard 127
 Feiwei b. Jakob 203
 Ferdinand I., Kaiser 23
 Festele, Frau des Nathan aus Höchheim 192
 Fetzer, Johann Karl Heinrich 126
 Feuchtwanger, Heinrich 189
 Fischer, Tobias 161
 Flechtheim (Brakel) 97
 Flörsheim, B. 180
 Fontane, Theodor 359, 360, 361, 365
 Forster, Georg 82
 Franckenstein, Reichsritter von 31
 Frank, Henry 113
 Frank, Julius 225
 Frauenberg, Eberhard von 21
 Freud, Anna 404
 Freud, Sigmund 363
 Freytag, Gustav 176, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 363, 364
 Fricke, Harald 350
 Friedländer, David 297, 299, 328
 Friedrich der Ältere, Markgraf von Brandenburg-Ansbach 30
 Friedrich II., König von Preußen 99, 100
 Friedrich III., Kaiser 17, 18, 19, 21
 Friedrich Wilhelm III., König von Preußen 99
 Friedrich, Kurfürst von der Pfalz 17
 Fritzlar, Max 226
 Fugger 50
- Gabia b. Psisa siehe Stern. Ludwig
 Gagern, Hans Freiherr von 126
 Galliner, Arthur 299
 Galor, Ruth 244
 Galewsky, Louis 106
 Georg der Fromme, Markgraf von Brandenburg-Ansbach 29, 30
 Georg I., Landgraf von Hessen-Darmstadt 31
 Gerbel, Christian Wilhelm 122
 Gerson Mayer 196
 Gevers, Johann Valentin 203

- Gingold Collection 196
 Glagau, Otto 174
 Glaubrecht, Otto 355
 Glaubrecht, Otto siehe Oeser, Rudolf Ludwig
 Glückl von Hameln 198
 Goebbels, Joseph 389
 Görres, Guido 314
 Goethe, Johann Wolfgang von 347, 349
 Götz, Franz 302
 Goldbaum, Siegmund 223
 Gomperz (Fürth) 194
 Gottfried, Bischof von Würzburg 26
 Graus, František 10
 Grégoire, Henri 251, 254, 255
 Grimm, Jakob 347
 Grimm, Wilhelm 347
 Gross Family Collection 196
 Grünbaum, Elias 307
 Grünbaum, K. 180
 Grünspan, Herschel 388
 Guggenheim (Familie) 114
 Guggenheim, Götsch 286
 Guggenheim, Joseph 280
 Guggenheim, Joseph Salomon 279
 Gumpel, Mordechai 226
 Gump (Angelberg) 52, 53
 Gumpfenberg, Wilhelm Eduard Freiherr von 123, 135, 136
 Gut, Abraham 283
 Gut, Judith 283, 284, 285, 286
 Guttman, Bernhard 362
 Gutwein, Franz Anton 202
 Gutzkow, Karl 348
- Haber, von (Karlsruhe) 306
 Haendler, Loebel 106
 Häusser, Ludwig 137, 138
 Hahn, Joachim 405
 Hallez, Théophile 323
 Hanau, Grafen von 62
 Harburger, Theodor 189–206
 Harris, James F. 171
 Hasgall 273
 Haym, Rudolf 357
 Hebel, Johann Peter 365
 Heidegger, Martin 365
 Heine, Heinrich 82, 348, 367
 Heineberg (Brakel) 97
 Heinrich II., Kaiser 196
 Heinrich Julius, Herzog von Braunschweig-Lüneburg 13
 Heinrich Julius, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel 31
- Helff (Singen) 303
 Helfferich, Johann Heinrich 153
 Hell (Elsaß) 317
 Heller, Isidor 363
 Herz Homberg 326
 Herz Levi 157
 Hesse, Geisel David 163
 Heydrich, Reinhard 389
 Hildesheimer, Esriel 238
 Himmeler, Heinrich 389
 Hindele, Tochter des Nathan Segal 191
 Hirsch von Neckarsulm 22
 Hirsch, Heinemann 331
 Hirsch, Samson Raphael 238, 310
 Hirschland (Steinheim) 96
 Hirtz Levi 152
 Hitler, Adolf 389
 Hochfeld, Willy 225, 226
 Holsche, von (Bialystok) 80
 Holzmann, Philipp 124, 301
 Horch, Hans-Otto VII
 Hoym, Graf Karl Heinrich von 99, 100
 Hüffel (Prälat, Abgeordneter) 133
 Humboldt, Wilhelm von 137
 Hyman, Paula E. V, 317
- Isaac Heine 330
 Isaak (Mainz) 26
 Isaak (Mansbach) 65
 Isaak b. Elieser Lippmann Mise'a 41, 42
 Isaak b. Josef Segal 56
 Israel (Rabiner, Hatten) 320
 Israel Isserlein Aschkenasi 42
 Issaac Michell 146, 152, 153, 157
 Itzig, Isaak Daniel 328
- Jacob (Hohenfeld) 65
 Jacobson, Israel 297, 298, 328
 Jair Chaim Bacharach 296
 Jakob b. Josef Reiner 46, 47, 48, 51, 53, 56, 57, 58
 Jakob Koppel Gans 190, 191, 195, 196, 203
 Jakob Levi 156
 Jechiel Michel Epstein 296
 Jeggler, Utz V, 4, 188
 Jehuda der Fromme 71
 Jehuda Leb von Selichov 59, 60
 Jizchak Eisig 203
 Johlson, Joseph 318
 Jomtow Lippmann Heller 55
 Jomtow Lippmann Mühlhausen 71
 Jordan jun. (Rechtskonsulent) 135
 Josef b. Moses 42
 Josef Kapach 73

- Joseph (Heilbronn) 16
 Jost, Isaac Marcus 298
 Judah Leib b. Simon Ulman(n) 195
 Judah Leib H"ochheim, Sohn des Nathan
 193, 194
 Julius, Herzog von Braunschweig-Wolfen-
 b"uttel 31
- Kafka, Franz 352, 363
 Kafka, Herrmann 363
 Kahn Collection 197
 Kahn, Harry 401, 402, 403
 Kaiser, J. 180
 Kaplan, Marion 245, 258
 Kapp, Friedrich 128
 Karl V., Kaiser 21
 Katz, Jacob VII, 72
 Kauffmann Levi 330
 Kauffmann, Meyer 106
 Kauffmann, Salomon 106
 Kaufmann, Jakob 279
 Kaufmann, Uri R. 354
 Keller, Augustin 314
 Keller, Gottfried 368
 Kern, Joseph Karl 132
 Kile Sera, Tochter des Nathan aus H"ochheim
 192
 Klein, Salomon 296, 321, 323
 Knapp, Albert 321
 Knauf, Erwin 355, 356, 357
 K"ohler, Philipp 180, 181, 182, 186
 K"ohnke, Klaus 357
 Korff, Gottfried 408
 Kossmann, Sara 261
 Krins, Hubert 407
 Kr"uger, Kersten 148, 150
 Kunigunde, Kaiserin 196
- Lamey, August 136
 Landsberg (Landrabbiner, Hildesheim) 343
 Landsberger, Fritz 195
 Lang, Max 274
 Langmuir, Gavin I. 139
 Laplanche, Jean 404
 Lazarus Ottensoser 194
 Lazarus, Aron 320
 Leib, Sohn des Abraham Eliezer 191
 Leib, Sohn des Nathan aus H"ochheim 192,
 193
 Leiser (Eliezer), Sohn des Simeon Segal 192,
 193
 Lenzberg (Lemgo) 226
 Leo (Heilbronn) 16
 Levi 19
 Levi Neumann (Randegg) 302
 Levi, Isaak 177, 184
 Levi, Mantel 169
 Levi, Primo 401
 Levinger, Abraham 283, 284
 Levinger, Babette 286
 Levinger, Daniel 272, 283, 284, 286, 287,
 288
 Levinger, Elias 283, 287
 Levinger, Gebr"uder 273, 281
 Levinger, Simon 272, 282, 283, 284, 285,
 286
 Liebenstein, Edelherren von 20
 Lihsberger, Salomon 278
 Lilienthal, Max 117
 Limpurg, Schenken von 25
 Ling, Marius 165
 Loeb (Familie) 114
 L"ow Juda b. Bezalel von Prag 45
 L"ow, Ascher 309, 310
 L"owenstein, Jacob 305
 Loshausen, zum 146, 152
 Lowenstein, Steven M. 3
 Ludwig XVI., K"onig von Frankreich 214
 L"uder, von 146, 152
 Luther, Martin 347
- Mandelbaum, Hugo 222
 Manus siehe Menasche
 Marckey (Windecken) 65
 Martin (Reservatenkommissar) 162
 Marx, David 301
 May, Karl 367
 May, Kurt 226
 Mayburg, Kayser 163
 Mayer Backh 47, 48
 Meir Isler 314
 Menasche (Manus) von Steinhaus 63–66
 Mendelssohn, Moses 193, 242, 297, 326
 Menzel, Wolfgang 130
 Merckel, Friedrich Theodor von 103
 Meyer (Eberstadt) 31
 Meyer (Landrabbiner, Hannover) 343, 344,
 345
 Meyer, Sohn des Mosse 18
 Meyer Katz 146
 Meyer von Augsburg 19
 Meyer, Lippmann (Lazare) 320
 Michel von Neckarsulm 22
 Miriam, Frau des Anschel 191
 Mittnacht (Familie) 202
 M"oller (Reservatenkommissar) 162, 163
 Mohl, Moritz 131
 Moldovan Family Collection 195

- Moldovan, Alfred 195
 Moltmann, Günter 110
 Moock (Thann) 321
 Moos, Leopold 302, 303
 Mordechai Süßkind Rotenburg 14
 Moritz, Landgraf von Hessen-Kassel 141
 Mosche 65
 Moses I, Abraham 169
 Moses II, Moses 169
 Moses Krumbach 47, 48
 Moses Toul 46
 Mosse (Heilbronn) 16
 Mosse von Augsburg 17, 18
 Mosse von Lauingen 16, 24, 26
 Mosse, Werner E. VII
 Moyses (Kirchhain) 41
 Müller, Adolf 30
 Müller-Salget, Klaus 356, 357
 Munk, Dr. (Marburg) 185
- Napoleon 91, 106, 133, 249
 Nathan (Heilbronn) 20
 Nathan (Polen) 330
 Nathan aus Höchheim 192, 194
 Nathan von Talheim 22
 Nauen (Mannheim) 310
 Neeb (Abgeordneter) 132
 Nordmann, Moses 296, 323
- Oberdörfer (Lehrer) 223
 Obermann, Heiko 166
 Oeser, Ludwig Rudolf (Glaubrecht) 176, 178, 355, 356, 357, 358, 360, 363, 364
 Oettinger, Salomon 277
 Oppenheimer, Hirsch 329
 Oppenheimer, Louis 329
 Oppermann, Heinrich Albert 361
- Pahl, Johann Gottfried von 130
 Paucker, Arnold VI
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 303, 311
 Pazi, Margarita 364
 Pesele, Frau des Abraham 191
 Pestalozzi, Johann Heinrich 294, 306
 Pfeffer, von (Kassel) 383
 Philippson, Ludwig 118
 Picard, Jacob 277, 290, 348, 349
 Pinchas Kohn 76
 Pinthus, Kurt 348, 349
 Plaut, David 169
 Polenz, Wilhelm von 358, 360
 Pontalis, Jean Bertrand 404
 Popper, Charlotte 215
 Präger, Elias 310
- Priebatsch, Felix 69
 Pringsheim (Familie) 105
 Prutz, Robert 358
- Raabe, Wilhelm 354, 355, 356, 357, 365, 367, 370, 371
 Raphael, Freddy 258
 Raschi (Salomon b. Isaak) 72, 305, 318, 329
 Rath, Gustav vom 389
 Raveh, Karla 226
 Refinger, Angelus 338
 Rehfuss, Karl 305, 306, 323
 Reinche, Frau des Leib 192
 Reischach, Karl Friedrich Graf von 123
 Reisl (Parnas) 203
 Rettig, Friedrich Christian 132, 303
 Reubell (Elsaß) 317
 Reuter, Fritz 354, 361, 363, 364
 Richarz, Monika 9, 215, 232
 Rickert, Heinrich 187
 Riehl, Wilhelm Heinrich 366
 Ries, Baruch 281
 Ries, Gebrüder 281
 Riesser, Gabriel 303
 Ringler, Thomas 190, 200
 Ritter, Gerhard A. 242
 Ritter, Justus 163
 Rochow, Friedrich Eberhard 294
 Römer, Friedrich 137
 Rosenthal, Berthold 302, 304, 309
 Roth (Hechingen) 408
 Roth, Ernst 10
 Roth, Joseph 348, 370
 Rothenburger, Daniel Jacob 310
 Rothschild, J. 340
 Rudhart, Ignaz 124, 130, 133, 136, 137
 Rülff, Isaak 176, 177, 178, 185, 187
- Sabbatai Zwi 238
 Sacher-Masoch, Leopold von 187
 Saler, Domenicus 201
 Salomon, (Friedberg) 65
 Salomon, Sohn des Mosse 18
 Salomon Abraham 330
 Salomon Meyer 330
 Salomon von Augsburg 19
 Salomon Wolf Levi (Spiro) 281, 282, 283
 Samuel Halevy 75
 Samuel Meyer 339
 Sarrasin (Ingwiller) 321
 Schaaff, Friedrich Theodor 129, 134
 Schardt (Lehrer) 183
 Schatz, Karl 302
 Scheffer (Justiziar) 158

- Scheidemann, Philipp 186
 Schellsache, Georg 161
 Schenk zu Schweinsberg Loshausen 146,
 152, 153
 Schertlin von Buchenbach 50
 Scheuer, Michael 301, 310
 Scheuing (Abgeordneter) 137
 Schiller, Friedrich 408
 Schlesinger (Buchau) 223
 Schliz (Abgeordneter) 124
 Schlosser, Johann Georg 300
 Schlund (Abgeordneter) 126
 Schmahl, Eugen 181
 Schmedding (Augsburg) 202
 Schmidlin, Christoph Friedrich von 124
 Schmidt, Arno 358, 361
 Schmitt, von (Abgeordneter) 128
 Schönborn, Grafen von 44
 Schönborn, Lothar Franz 193
 Schornstein, David 257, 258, 258, 262
 Schorsch, Emil 70
 Schott, Benedict 328
 Schulze, Gottfried 367
 Schwab, Hermann 2
 Schwertzell, von 146
 Scott, Joan 262
 Scott, Walter 363
 Seckendorff, Reichsritter von 29
 Seligman Steppach 203
 Seligmann (Familie) 114
 Seligmann, Babette 278
 Sengle, Friedrich 366
 Shohet, Azriel 296, 297
 Sigismund, Kaiser 15, 16
 Silva, Secca 270
 Simeon aus Höchberg 193
 Simeon Segal 192, 193
 Simon Höchberg 193, 194
 Simon Höchheimer 193
 Simon Michael 146
 Simon, Ernst 70
 Sinapius, J. C. 103
 Sinzheimer, Michael 310
 Sommer, Fanny 276
 Spiro, Samuel 223
 Stadthagen, Raphael 296
 Stauben, Daniel 252, 319
 Steinhardt, Menachem Mendel 298
 Stenne, Georges 258
 Stephani (Abgeordneter) 133
 Stern, Bruno 223
 Stern, Heinemann 232
 Stern, Julius 114
 Stern, Ludwig (Gabia b. Psisa) 223
 Stern, Selma 106
 Stern, Wilhelm 309
 Stobbe, Otto 10
 Stoecker, Adolf 107, 174
 Straus, Raphael 15
 Strauss, Levi 112
 Streicher, Julius 379
 Suchy, Barbara 351, 352, 355, 356, 357
 Sue, Eugène 356
 Tänzer, Aron 9
 Talheim, Gerhard von 20
 Tarnowski, Ladislaus 367
 Thannhäuser, Isaac 329, 329
 Thiele, A. P. 367
 Tilly, Louise 262
 Toury, Jacob 85, 323
 Traub, Hirsch 306
 Treitschke, Heinrich von 128
 Treue, Wilhelm 352, 356, 361
 Troki, Isaak 321
 Tropowitz, Löbel Moses 105
 Ucko, Siegfried 244
 Uhry, Edmond 253
 Ulmann, Babette 273
 Vöhlin, von 47, 48, 50, 51, 52, 53
 Voltaire 319
 Wagener, Hermann 176
 Wagner (Caldern) 153
 Wagner, Hayum 306
 Wahl, Baruch 320
 Walk, Joseph VII
 Wallach, Meyer 161
 Weigert (Familie) 105
 Weigert (Oels/Breslau) 106
 Weil, Moses 273
 Weiler (Brakel) 97
 Weill, Alexandre 312, 313, 318, 320, 321,
 323, 324
 Weinbach, Freiherr von 130, 134
 Weinberg, Werner 226
 Weinhold, Marx 201
 Weinsberg, Konrad VII. von 16
 Weisel (Wessely), Naftali Herz 299
 Welcker, Carl Theodor 137
 Werner, Ludwig 175, 176
 Wertheimer, Samson 195
 Wessely siehe Weisel, Naftali Herz
 White, Hayden 350, 351
 Widal, Auguste 318, 319
 Wiener, Max 113

Wilhelm IV., Landgraf von Hessen 13, 14
Willstätter, Elias 309
Willstätter, Ephraim 269, 291, 310, 311
Windthorst, Ludwig 175
Wössner, Ludwig 180
Wohlgemuth (Kitzingen) 233
Wolf (Köln) 239
Wolf, Simon 323
Wolff, B. 340
Wolff, Lion 308, 326
Wolff, Salom 169

Wolff, Simon 305, 306, 307
Wolfson, Sir Isaac and Lady Collection 196
Würth (Dekan, Abgeordneter) 128

Yaniv, Bracha 191

Ziegler, Nikolaus 21
Zittel, Karl 124
Zobel, Jeremias 190
Zunz, Leopold 298
Zweig, Arnold 105

Ortsregister

- Aach 41
Aachen 11, 246
Aalen 18
Aargau, Kanton 270, 284, 314
Absberg 49
Acholshausen 38, 39, 40, 46
Adelebsen 341, 342
Adelsheim-Sennfeld 207
Ahrweiler 27
Albany 114
Alesheim 44
Alfeld 31
Allendorf 165
Alsfeld 182
Altenbeken 96, 97
Altengronau 207
Altenkunstadt 4, 112, 217
Altenstadt (Bayern) 278
Altkirch 261
Altmühl, Land 55
Altona 12
Altona-Blankenese, Kibbuz 388
Amelunxen 94
Amerika 135, 136, 184, 216
Amöneburg 65
Amsterdam 194, 201
Angelberg 52, 53
Angenrod 66
Anhalt, Fürstentum 224
Anröchte 226, 245
Ansbach 29, 194, 196
Archshofen 407
Argentinien 394
Arheilgen 30
Arnsberg, Regierungsbezirk 92, 94
Arnstein 190
Aschbach 4
Assenheim 61, 63
Asterode 165
Auerbach (Oberpfalz) 27
Aufhausen 135
Augsburg 16, 27, 50, 57, 197, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 206, 282, 283,
353
Augsburg, Hochstift 50, 353, 354
Aurich 340
Austerlitz 44
Babenhausen 60
Bad Brückenau siehe Brückenau
Bad Buchau siehe Buchau
Bad Kissingen siehe Kissingen
Bad Königswart siehe Königswart
Bad Mergentheim siehe Mergentheim
Bad Neustadt a. d. Saale siehe Neustadt
Baden 5, 85, 113, 122, 123, 124, 126, 127,
128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 142, 166, 170, 171, 223, 224, 228,
233, 269, 270, 271, 293–326, 334, 382,
397, 400, 405
Baden, Großherzogtum 121, 183, 273, 289,
291
Baden, Markgrafschaft 295
Baden-Württemberg 4, 407
Baierdorf 194
Baisingen 208, 217, 401, 402, 408, 409, 410
Baltikum 97
Bamberg 29, 49, 75, 192, 196, 221
Barchfeld 165
Barterode 341
Bas-Rhin 249, 250, 255, 256, 258, 259, 260,
261, 267, 296
Basel 296, 321, 324
Bayern 50, 110, 112, 113, 119, 121, 122,
123, 124, 126, 128, 129, 130, 133, 134,
135, 136, 137, 142, 171, 195, 223, 228,
233, 234, 235, 278, 282, 288, 302, 309,
325, 334, 385
Beilstein 21
Belgien 126, 395
Berent 81
Berg, Großherzogtum 92
Bergheim 320
Berlichingen 221
Berlin 93, 103, 106, 126, 182, 184, 185, 187,
190, 198, 244, 264, 296, 297, 300, 306,
321, 328, 349, 359, 393, 394
Bern 276
Bernstadt 100
Bessungen 30

- Beuthen 100, 102
 Beverungen 94
 Bialla 87
 Bialystok 80
 Bielefeld 93, 94, 97
 Bingen 284
 Bionville 254
 Bischheim 249, 250, 255, 256, 259, 260,
 261, 296, 323
 Bischofsheim 61
 Bissingen 403
 Bitthofsreda 386
 Bizingen 44
 Blaszkı 87
 Bochlin, Gut 81
 Bocholt 97
 Bochum 93
 Bodenseeraum V, 3, 5, 269
 Bodenwerder 31
 Bödighheim 310
 Böhl-Iggelheim 237, 243, 245
 Böhmen 27, 195, 214
 Bönningheim 20
 Bollwiller 319
 Bonn 27
 Bopfingen 18
 Bovenden 329, 340, 342
 Brackenheim 21
 Brakel 31, 97
 Brandenburg 80
 Brandenburg, Provinz 224
 Brandenburg-Ansbach, Markgrafschaft 29,
 30, 49
 Brattian 81
 Braunsbach 221, 223
 Braunschweig 27, 31, 298, 331
 Braunschweig-Calenberg, Herzogtum 26
 Braunschweig-Lüneburg, Herzogtum 13
 Braunschweig-Wolfenbüttel, Herzogtum 29,
 31
 Breisach 228, 307
 Breisach, Oberamt 301
 Breisgau 300
 Breitenbach 165
 Bremen 394
 Breslau 99, 100, 101, 102, 103, 106, 244,
 296, 297, 298, 328, 356, 357
 Breslau, Landkreis 102
 Breslau, Regierungsbezirk 101, 102, 105
 Brieg 27, 100, 103
 Brilon 91
 Brody 326
 Bromberg 81, 83
 Brotterode 65, 66
 Bruchsal 295, 302, 310
 Brückenau 227
 Brüx 27
 Brzesz 87
 Buchau 129, 223, 224, 224, 228, 270, 310
 Buchenwald 403
 Bühl 269
 Büren, Landkreis 96
 Bukowina 326
 Burgau 50
 Burgau, Markgrafschaft 50, 51, 52, 54, 201,
 203, 206
 Burgebrach 221
 Burgfarrnbach 29
 Burghaun 166
 Burgkunstadt 223
 Buttenhausen 129, 223, 225, 270, 410
 Buttenheim 112

 Caldern 153
 Camin 89
 Carlshafen 163
 Chicago 112
 Colmar 250, 255, 256, 267, 295, 313, 315,
 317, 319, 321, 324, 324, 325
 Colorado 117
 Corvey 91
 Cosel 100
 Courcelles 44
 Crailsheim 29, 228
 Czempin 86

 Daberstadt 26
 Dakota 117
 Danzig 81, 106
 Darmstadt 30, 31, 125, 184
 Demblin 226
 Demmelsdorf 196
 Dessau 298, 328
 Detmold 217
 Deutz 27, 196
 Diepenau 343
 Dierdorf 244
 Diessenhofen 270, 281
 Dillich 158
 Donau 37, 349
 Donaueschingen 271
 Donaukreis 135
 Dormitz 4, 217
 Dortmund 11, 91, 92, 93, 97
 Dransfeld 342
 Dransfeld, Amt 342
 Duderstadt 342, 343
 Düdelsheim 181

- Ebergötzen 342
Eberstadt 30, 31
Eibelstadt 38, 46
Eichstetten 300
Eisenstadt 27
Elbing 81
Ellwangen 49, 214, 406
Elsaß 214, 249–267, 270, 276, 284, 293–326
Elsenthal 81
Emden 12, 34
Emmendingen 228, 283, 284, 300
Endingen 270, 284
England 109, 184, 395
Eppelsheim 378
Erbach, Grafschaft 13
Erfurt 26, 71
Erlangen 29, 301
Erligheim 20
Ermershausen 228
Ermreuth 4, 217
Erzhausen 30
Eschwege 65, 147, 155, 165, 166
Eschwege, Amt 153
Eschwege, Landkreis 140, 142, 161, 162, 163
Essen 96
Esslingen 16, 270
Ettenheim–Altdorf 407
Ettersbach 257
- Fellheim 288, 329
Felsberg 163
Felsberg, Amt 157
Ferrara 28
Fischach 190, 195, 203, 204
Flatow 85
Flörshain 152
Forth 49, 50
Franken V, 3, 5, 44, 53, 127, 130, 166, 170,
171, 189, 227
Frankenberg 156, 186
Frankenberg, Amt 153
Frankenberg, Landkreis 141
Frankenstein 31
Frankfurt am Main 11, 18, 24, 27, 37, 43,
49, 52, 53, 54, 57, 58, 61, 65, 74, 126,
164, 173, 184, 186, 187, 190, 194, 214,
227, 234, 237, 243, 244, 297, 318, 328
Frankreich 126, 143, 153, 162, 250, 255,
263, 267, 311, 312, 314, 317, 318, 322,
324, 334, 395, 400, 403
Frauenberg, Herrschaft 21
Fraustadt 86
Freiburg i. Breisgau 193, 278, 321
Freudental 4, 208, 217, 223
- Friedberg 11, 37, 41, 45, 54, 65, 69
Friedrichstadt 13
Frielendorf 146, 154, 156, 157, 168, 169
Fritzlar, Landkreis 169
Fürfeld 125
Fürth 29, 44, 49, 190, 191, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 206, 214, 217, 218
Fulda 54, 60, 63, 164, 165, 184, 223, 227
- Gailingen 4, 228, 269–291
Galizien 326
Gaukönigshofen 398
Geestemünde 338
Geisa 65, 66
Gelnhausen 11
Gemünden 65
Georgensgmünd 49, 51
Georgia 109
Geroda 225, 227
Gerolzhofen 397
Geseke 91
Gey bei Düren 247
Gießen 180, 181, 182, 186
Gießen, Landkreis 173
Gindorf 391
Glatz 103
Gleiberg 65
Gleiwitz 102
Glogau 97, 99, 100, 102, 103
Glowno 88
Glücksburg 364
Glückstadt 13
Gnesen 87
Gochsheim 75
Godern 186
Göttingen 26, 28, 329, 333, 334, 335, 342
Goldbach 29
Gollanz 89
Gollin 87
Gostinin 88
Goßmannsdorf 217
Grabow 88
Graudenz 84
Graz 27
Grodzisk 87
Grojec 87
Gronau 31, 329
Großbottwar 21
Groß-Breesen 388
Groß-Comburg 25
Großenlüder 61
Groß-Steinheim 184, 186
Groß Wartenberg, Landkreis 102
Gudensberg 147, 156, 160

- Güglingen 21
 Güntersen 342
 Günzburg 46, 47, 48, 50, 53, 54, 54, 57
 Gütersloh 97
 Gunzenhausen 190, 199, 200, 228, 375, 376
- Hagen 92, 97
 Hagenau 11, 264, 315, 320, 323
 Hagenthal-le-bas 316
 Haigerloch 401
 Halberstadt 297, 298
 Hamburg 12, 34, 97, 113, 226, 244, 297, 306, 328, 394
 Hameln 31
 Hamm 91, 93
 Hanau 63, 180, 227
 Hanau, Grafschaft 60, 62, 63
 Hannover 31, 330, 338, 339, 340, 343, 344, 345, 380
 Hannover, Königreich 326, 327–345
 Hannover, Landdrostei 338
 Hannover, Provinz 345
 Harburg a. d. Wörrnitz 13, 194, 204, 203
 Harmuthsachsen 186
 Hatten 320
 Haug 38
 Haut-Rhin 250, 255, 256, 259, 261, 296, 319
 Hechingen 4, 42, 208, 216, 217, 270, 305, 408, 411
 Hegau 270
 Hegenheim 257, 296, 315, 323, 324
 Heidelberg 27, 295, 303, 305, 306, 308, 311, 323
 Heildelshheim 302
 Heidingsfeld 26, 27
 Heilbronn 15–24, 26, 27, 28, 221
 Heiligenbrunn 81
 Hemsbach 4
 Henfenfeld 29
 Herborn 186
 Herleshausen 158, 159, 165, 166
 Herrenbreitungen 60
 Herrlisheim 259, 260, 261
 Hersfeld 60
 Herzogenburg 27
 Hessen 5, 60, 66, 85, 85, 97, 110, 119, 122, 124, 126, 143, 146, 148, 153, 156, 162, 166, 170, 171, 173, 225, 237, 334, 351, 355, 356, 376, 377, 381, 385, 391, 405
 Hessen, Großherzogtum 121, 122
 Hessen, Kurfürstentum 140, 141, 142, 144, 155, 159, 160, 162, 167, 171, 174, 176, 178, 181, 184, 185, 224, 325
 Hessen, Landgrafschaft 13, 14, 22, 45, 60
 Hessen-Darmstadt, Großherzogtum 173, 181, 182, 184, 224
 Hessen-Darmstadt, Landgrafschaft 29, 30
 Hessen-Kassel, Landgrafschaft 60, 73, 140, 141, 142, 145, 154, 155, 160
 Hessen-Marburg, Landgrafschaft 40, 41, 60
 Hessen-Nassau, Provinz 234, 385
 Hessen-Rheinfels, Landgrafschaft 60
 Heusenstamm 44
 Hildesheim 27, 195, 332, 340, 341, 342
 Hildesheim, Landdrostei 332, 333, 342
 Hindenburg siehe Zabrze
 Hochberg 217, 405
 Hochfelden 261
 Hochhausen 39, 40
 Hochheim 26, 269, 270, 281
 Hochweisel 181
 Höchberg 191, 192, 193, 194, 196, 205
 Höchberg, Oberamt 300
 Höchstädt a. d. Aisch 195
 Höchstädt a. d. Donau 42
 Höxter, Landkreis 94, 96
 Hofgeismar 164
 Hohenems 270, 407
 Hohenfeld 65
 Holinka 88
 Holland 109, 126, 334, 395
 Holzburg 152
 Homberg, Landkreis 169
 Horb 39, 221
 Horb-Mühringen 407
 Hoya 334, 335, 336
 Hoya, Grafschaft 329, 343
 Hudson 114
 Hünfeld 184
 Hünfeld, Landkreis 166, 184
 Hüttenbach 49, 50
 Hungen 377
- Ichenhausen 52, 201, 224, 228, 407
 Ihringen 300, 411
 Illereichen-Altenstadt 201
 Ilow 87
 Immelstetten 52
 Impfingen 39, 40
 Ingwiller 253, 321
 Innsbruck 50
 Irmathshofen a. d. Wald 52
 Iserlohn 92, 93
 Israel 202
 Isselhorst 97
 Italien 28, 128, 270, 299
 Itterswiller 249, 250, 256, 259, 260, 261

- Izbice 87
 Jaroszewo 86
 Jaroszyn 86
 Jebenhausen 112
 Jedwabno 88
 Jemen 73
 Jerusalem 73, 196
 Jungholtz 310

 Kairo 207
 Kalifornien 117
 Kalisch 87
 Kappel a. Federsee 270
 Karlsruhe 12, 75, 122, 126, 134, 271, 295,
 300, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310,
 322, 324, 325
 Kassel 147, 156, 160, 163, 164, 173, 179,
 182, 184, 222, 298, 328, 383
 Kassel, Regierungsbezirk 60, 141, 173, 178,
 179, 183, 184
 Kattowitz 102
 Katzenelnbogen, Grafschaft 60
 Kiernoze 88
 Kippenheim 4, 228
 Kirchhain 40, 41, 65, 175
 Kirtorf 66
 Kissingen 228
 Kitzingen 233
 Klein-Erdlingen 25, 75
 Klitzkau 81
 Klosterneuburg 27
 Kobern 246
 Koblenz 27, 297
 Koblenz, Regierungsbezirk 234
 Köln 27, 27, 28, 97, 222, 234, 236, 239, 393
 Köln, Kurfürstentum 55, 91
 Köln-Deutz 27, 196
 Königslutter 27
 Königswart 195
 Kokoschken 81
 Kolmaga 81
 Kommern 377
 Konstanz 16, 403
 Krakau 27
 Krasniewice 88
 Kriegshaber 51, 191, 195, 201, 203, 204,
 205
 Kröv 247
 Krumbach 191, 191, 195, 203, 204
 Krumbach-Hürben 201
 Kuba 395
 Künzelsau 407
 Kuriadi 81

 Lämmerspiel 184
 Lahntal 173
 Landau 11
 Landshut 27
 Lang-Göns 181
 Langendorf 102
 Langenzenn 29
 Langsdorf 181
 Lauffen, Vogtei 20, 21
 Lauingen 24, 27
 Laupheim 51, 221, 228, 228, 270
 Lausitz 80
 Lehe 338
 Lehrensteinfeld 221
 Leitmeritz 27
 Lemberg 28, 326
 Lemgo 223, 225, 226
 Lenczic 88
 Lengnau 270, 282, 286
 Leobschütz 100
 Lessen 84
 Lieben bei Prag 326
 Liebenau 331, 343
 Liebenstein, Herrschaft 20
 Liedolsheim 302
 Liegnitz, Regierungsbezirk 101, 105
 Limburg, Herrschaft 91
 Lindheim 176, 187
 Linz am Rhein 27
 Lissa 299
 Litauen 73
 Livorno 270
 Lörrach 224
 Lohra 157, 157
 London 195, 197, 202, 204, 264
 Loshausen 152, 153
 Lothringen 254, 258, 259, 312
 Lowicz 88
 Lubin 87
 Ludwigsburg, Oberamt 131
 Ludwinowen 88
 Lüdenscheid 92
 Lüneburg, Landdrostei 332
 Lünge 31
 Lutomirsk 87

 Mackenheim 284
 Mähren 44
 Mailand 270
 Main 37
 Main-Tauber-Gebiet 305
 Mainfranken 397
 Mainstockheim 225
 Mainz 16, 26, 27, 126, 190

- Mainz, Kurfürstentum 17, 18, 23, 26, 55
 Mannheim 12, 125, 126, 135, 271, 295, 301,
 302, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 323,
 324
 Mansbach 65
 Marbach 21
 Marburg 31, 60, 65, 176, 180, 181, 185, 186
 Marburg, Landkreis 173
 Margonin 331
 Marienburg 85
 Mark, Grafschaft 91
 Markt Berolzheim 190
 Markt Wald 52
 Marmoutier 258
 Massenbach 407
 Maulbach 65
 Mecklenburg 80, 361
 Melsungen 163
 Meverode 31
 Memel 176, 177
 Memmelsdorf 196, 217
 Mengsberg 152
 Merchingen 406
 Mergentheim 24, 135, 221, 223, 224, 228
 Merzhausen 145, 146, 147, 148, 149, 151,
 152, 154, 156, 157, 163, 168
 Meseritz 75, 86
 Metz 264, 296, 306, 310, 312, 320, 321, 323
 Michelau 81
 Michelbach a. d. Lücke 4
 Michelstadt 13, 221
 Mindelheim 52
 Minden 91
 Minden, Hochstift 91
 Minden, Regierungsbezirk 94
 Mitteldeutschland 224
 Mittelfranken 49, 190, 200, 206, 235, 376,
 379, 385, 389
 Mittelhessen 182, 355
 Mittelneufnach 52
 Mittelrhein 17
 Mittelschlesien 101, 103
 Mittenberg 114
 Mönchsroth 190, 200, 218
 Mosbach 402
 Mroczen 89
 Mühlingen 221
 Mülhausen (Elsaß) 261, 264, 295, 296, 316,
 317, 319, 322
 München 128, 235, 274, 400, 408
 Münchweiler a. d. Alsenz 307
 Münster 91, 92, 93, 97, 222
 Münster, Hochstift 91
 Münsterland 234
 Mutzig 262
 Nadarszyn 87
 Namslau, Landkreis 102
 Nancy 316, 320
 Neckargebiet 17
 Neckarkreis 135, 135
 Neckarsulm 21, 22, 23, 24
 Neckarwestheim 20, 23
 Neisse 100
 Nellenburg 41
 Nentershausen 163
 Neresheim, Oberamt 135
 Netzedistrikt 83, 89
 Neubrandenburg 27
 Neubruk 86
 Neuburg a. d. Donau 47
 Neuburg a. d. Kammel 47, 50, 51, 53, 54,
 57
 Neudenstein 308
 Neuenburg 81
 Neukirchen 61
 Neukirchen, Amt 154, 155, 165
 Neumark 80
 Neuostpreußen 79, 81, 88
 Neustadt a. d. Saale 228
 Neustadt a. d. Warthe 86
 Neustadt/OS 100
 Neuß 27
 New York 109, 112, 113, 117, 118, 190,
 192, 195, 196, 200, 203, 253, 257
 Nidda 186
 Niedenstein 145, 151, 156, 160
 Niederbayern 12
 Niederhessen 60, 166
 Niederlande 109, 126, 334, 395
 Niederroedern 249, 250, 256, 259, 260, 261
 Niedersachsen 165
 Niederschlesien 101
 Niederstetten 223
 Nieheim 94
 Nienburg 328, 329, 330, 331, 333, 335, 336,
 338, 339, 340, 361
 Nördlingen 24, 25, 27, 228
 Nonnenweier 4, 226, 227
 Nordafrika 267
 Nordbaden 224, 228, 305, 310
 Norddeutscher Bund 159
 Norden 12
 Nordhessen 158, 164, 165, 224, 355
 Norditalien 37
 Nordwestdeutschland 385
 Nordwestfalen 234
 Nordwürttemberg 224

- Nowemiasto 87
Nowidwor 87
Nürnberg 18, 27, 29, 48, 49, 190, 197, 199,
200, 201, 202, 206
- Obbach 113
Oberaula 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
152, 154, 156, 157, 160, 161, 168
Oberbayern 11
Oberdorf 4, 218
Oberdorf a. Ipf 403
Oberelsaß 312, 313, 315, 319, 320, 321
Oberfranken 4, 5, 112, 200, 206, 221, 224,
235
Oberhausen bei Augsburg 50
Oberhessen 23, 34, 60, 150, 153, 173, 181,
182, 183, 356
Oberitalien 28, 33
Oberneufnach 52
Oberpfalz 49, 50
Oberrhein 295
Oberschlesien 80, 100, 101, 103, 105
Oberthulba 388
Obornik 86
Ochsenfurt 38
Odenbach 218
Ödenburg 27
Odenwald 173
Odenwald, Ritterkanton 44
Odernheim 377
Öhringen 228
Oerlinghausen 226
Österreich 11, 27, 121, 205, 298, 300, 326,
348, 389, 395
Oettingen, Grafschaft 13, 25
Oettingen-Oettingen, Grafschaft 55
Oettingen-Spielberg, Grafschaft 55
Oettingen-Wallerstein, Grafschaft 55
Offenbach 184
Ohio 117
Oppeln 100
Oppeln, Regierungsbezirk 101, 105
Orle 88
Orsenhausen 51
Ortenberg 65
Osmanisches Reich 267
Ostelbien 5, 80, 83
Osteuropa 37, 118, 211, 326, 348
Ostfriesland 224
Osthessen 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169
Ostpreußen 80
Ostwestfalen 234
Ottensooos 29, 49, 50
Otterstadt 305
- Paderborn 298
Paderborn, Hochstift 91, 94, 97
Paderborn, Landkreis 96
Padua 298
Palästina 394, 395
Pappenheim 55
Paris 264, 274, 317, 322, 324, 325, 367,
389
Parzenczew 88
Peckelsheim 94, 96
Peine 27
Peysern 86
Pfalz 5, 189, 234, 235, 236, 237, 243, 244,
307, 397
Pfalz, Kurfürstentum 17, 18, 295
Pfalz-Neuburg, Herzogtum 12
Pfersee 50, 51, 195, 201, 205
Pfungstadt 30
Philadelphia 109, 114
Pietrkowo 87
Piontek 88
Pömbsen 96
Polen 38, 45, 73, 79, 80, 82, 83, 99, 109,
254, 311, 330
Polen-Litauen, Königreich 28, 33
Pommern 80, 170, 224
Ponionmon 88
Posen 80, 83, 85, 86, 110, 116, 331, 356
Prag 11, 44, 49, 52, 71, 299, 326
Praszke 87
Preußen 5, 79, 80, 83, 91, 92, 93, 104, 105,
106, 111, 121, 137, 144, 159, 160, 173,
176, 178, 179, 182, 234, 250, 334, 335,
344, 345, 357, 394
Przedecz 87
- Quatzenheim 325
- Randegg 223, 270, 271, 302, 303
Ransbach 152
Rastatt 295
Ratibor 100
Ravensberg, Grafschaft 91
Raygrad 88
Reckendorf 4, 112
Recklinghausen 93
Regensburg 18, 27, 28, 37, 49, 57, 58, 71
Rehburg 343
Reichenbach, Regierungsbezirk 101
Reichenberg 46
Reichenschwand 29
Reichshofen 44, 314
Reinhardswald 173
Remagen 27

- Reutlingen 18
 Rexingen 228, 395, 399, 406
 Rheda 226
 Rheda, Herrschaft 91
 Rhein 37, 349
 Rheingau 26
 Rheinessen 173, 182, 224, 377, 378
 Rheinland 95, 110, 236, 239, 240, 241, 243,
 244, 246, 377
 Rheinpfalz 224
 Rheinprovinz 5, 121, 224, 234, 236
 Rhina 184, 376
 Ribeaupillé 320
 Ries, Land 55
 Rietberg, Grafschaft 91
 Rittel, Gut 81
 Röllshausen 152
 Rogowo 87
 Romanswiller 258
 Romrod 180
 Rosprza 87
 Roßdorf 65
 Rotenburg 147, 153, 156, 164, 165
 Rotenburg, Amt 163
 Rotenburg, Landkreis 162
 Roth 29, 49
 Rothenberg 49, 50, 51
 Rothenburg 27
 Rottweil 17, 22, 23
 Rottweil, Oberamt 303
 Rüdershausen 342
 Ruhrgebiet 93, 243
 Rußland 254
 Rychwol 87
 Rydzywól 86
- Saarland 397
 Sachsen 80, 113, 184
 Sachsen, Provinz 224
 Salzburg 28
 San-Francisco 112
 Sandberg 86
 Santomisl 86
 Schaffhausen 270
 Schaumburg 164, 165, 165
 Schavej Zion, Kibbutz 395
 Schirhoffen 312, 318, 320
 Schlesien 5, 27, 80, 81, 82, 91, 98–107, 97,
 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,
 106, 107, 356
 Schleswig 184
 Schmalkalden 60, 65, 66
 Schmiedeberg 103
 Schmieheim 228, 306
- Schnaittach 29, 44, 49, 50, 75, 200, 216,
 217, 218
 Schneidemühl 83
 Schönstadt 186
 Schotten 41
 Schrecksbach 154
 Schwabach 29, 194, 401
 Schwaben V, 5, 51, 53, 54, 130, 189, 235
 Schwaben, Land 56, 57
 Schwäbisch Gmünd 18
 Schwäbisch Hall 25, 221
 Schwalm 156
 Schwalm-distrikt 159
 Schwaney 96
 Schwarzenberg 52, 53, 165
 Schwarzenborn 166
 Schwarzwaldkreis 135
 Schweinfurt 24
 Schweiz 128, 255, 256, 294, 296, 306, 310,
 314, 395, 408
 Seesen 297, 298, 328
 Shanghai 395
 Sieradz 87
 Sierentz 276, 320
 Singen 302, 303, 308
 Sinsheim 224
 Skandinavien 97
 Skulsk 87
 Sluszewo 87
 Sobotta 88
 Soest 97
 Sontheim 21, 23
 Sontra 165, 166
 Sopackin 88
 Spalt 49
 Spangenberg 163
 Spangenberg, Landkreis 162
 Speyer 24, 27
 Stade 12, 340
 Städtel 102
 Stammheim 131
 Starkenburg 173
 Stavenhagen 363, 364
 Steiermark 12, 27
 Steinach 2
 Steinach a. d. Saale 225
 Steinbach b. Schwäbisch Hall 25
 Steinheim 65, 66, 94, 95, 96, 97
 Steppach 201, 205
 Steyerberg 331
 Stockach 290
 Stolberg 244
 Stolzenau 343
 Straßburg 249, 250, 253, 255, 256, 257, 258,

- 259, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 295,
 296, 313, 315, 316, 319, 321, 321, 324,
 325
 Stuttgart 129, 135, 400
 Südamerika 395
 Südbaden 224, 226
 Süddeutschland 85, 111, 219, 223, 228, 250,
 389
 Südpfeußen 79, 81, 86
 Südwestdeutschland 111, 349, 399, 400
 Südwürttemberg 224
 Sulzbach 214
 Sulzburg 4, 407, 408
 Szaki 88

 Talheim 20, 21, 22, 23
 Tarnopol 326
 Taubergrund 39, 40
 Tecklenburg, Grafschaft 91
 Tel Aviv 196
 Telgte 91
 Thalmässing 44
 Thann 321
 Thannhausen 52, 56
 Theresienstadt 398
 Thorn 81
 Thüngen 222, 228
 Tiengen 271, 277
 Tietz 89
 Tirol 11, 28, 128
 Treuchtlingen 195
 Treysa 169
 Treysa, Amt 165
 Trier, Regierungsbezirk 234
 Triest 270
 Tuchel 81
 Tübingen 209, 403, 410
 Tüchersfeld 217
 Tussenhausen 52

 Uffheim 259, 260, 261
 Ujazd 88
 Ulm 24, 27, 202, 221
 Untereisesheim 22
 Unterelsaß 312, 314, 315, 318, 319, 320,
 321
 Unterfranken 2, 46, 73, 205, 224, 225, 227,
 235, 236, 386, 388, 389, 390, 400
 Unterrheinkreis 307
 Urspringen 218
 USA 109–120, 135, 202, 253, 348, 395

 Vacha 65, 162
 Veitshöchheim 191, 192, 193, 196, 205, 218

 Venedig 28, 293
 Verden 31
 Viersen 353
 Völkersdorf 161
 Völkershausen 162, 163, 165, 170
 Volkmarshausen 164, 165
 Vorarlberg 270
 Vorderösterreich 56

 Waldeck 159, 184
 Waldeck, Grafschaft 60
 Waldkappel 148
 Walldorf 406
 Wallerstein 55, 282
 Wandsbeck 12
 Wanfried 161
 Wangen 270, 271, 276, 277
 Wankheim 211
 Wanne-Eickel 226
 Warburg 91, 94, 95, 97
 Warburg, Landkreis 94, 96
 Warka 87
 Warschau 87
 Weende 26, 28
 Weichseldelta 85
 Weikersheim 221
 Weimar 403
 Weinsberg 21, 22, 24, 126
 Weinsberg, Herrschaft 18
 Weisenau 26
 Weisenheim am Berg 218
 Weißenburg (Elsaß) 257, 261, 262, 263,
 270
 Weitershausen 146
 Wenkheim 4
 Werlau 61
 Westfalen 5, 91–98, 104, 106, 107, 121, 224,
 225, 226, 234, 236, 245, 246
 Westfalen, Königreich 92, 147, 153, 159,
 160, 162, 297, 334
 Westfalen, Provinz 92, 94
 Westheim bei Hammelburg 218
 Westpfeußen 79, 80–85, 110, 116, 215
 Wetterau 11
 Wetzlar 11, 27
 Widawa 87
 Wien 11, 44, 49, 52, 126, 389
 Wiener Neustadt 27
 Wiera 152
 Wiesbaden 182
 Wiesbaden, Regierungsbezirk 173, 183
 Willingshausen 146, 147, 148, 149, 151, 152,
 153, 154, 157, 163, 168
 Wilna 299

- Wimpfen 11, 18, 21, 23
 Windecken 63, 65
 Windsbach 29
 Wintzenheim 319
 Wissembourg (Weißenburg) 257, 261, 262,
 263, 270
 Witten 93
 Witzenhausen 13, 14, 73, 147, 155, 156,
 165, 185
 Wolfenbüttel 297, 298, 328
 Wolfhagen 163
 Worblingen 270, 271
 Worms 24, 37, 52, 54, 71, 182
 Wraclawek 87
 Württemberg 4, 5, 24, 73, 110, 112, 122,
 123, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 133,
 135, 137, 216, 221, 222, 223, 225, 228,
 233, 244, 270, 301, 325, 334, 395, 400,
 405, 410
 Württemberg, Grafschaft 21
 Württemberg, Herzogtum 21
 Württemberg, Königreich 121
 Würzburg 26, 27, 38, 46, 73, 164, 189, 190,
 192, 193, 205, 222, 309
 Würzburg, Hochstift 193, 194, 195
 Wunstorf 329
 Wysoki Masowiecki 88
 Yverdon 306
 Zabrze 102, 106
 Ziegenhain 146, 154, 161, 163, 165, 166,
 169
 Ziegenhain, Amt 153, 160
 Ziegenhain, Grafschaft 60, 145, 146, 150,
 154, 157, 163, 166, 167
 Ziegenhain, Landkreis 140, 141, 142, 150,
 167, 168, 169
 Zierenberg 164
 Zirndorf 29, 218
 Zloczewo 87
 Zülz 97, 99, 100, 103
 Zürich 16, 290
 Zychlin 88
 Zydowo 87