

Neue Literatur zur Geschichte der Juden in Litauen

von

Christoph Schmidt

„Ich war sehr froh, daß das Schicksal uns 1859 wieder nach Litauen brachte, wo das Leben großzügiger, inhaltsreicher und die Juden intelligenter waren.“¹ Dieser Ausruf der Bankiersgemahlin Pauline Wengeroff erscheint auf den ersten Blick überraschend, kam ihre Familie ja nicht aus Hessen oder Sibirien nach Litauen, sondern aus der Ukraine. Worin also bestand die Eigenart Litauens? Hier stechen vielleicht fünf Punkte hervor, wobei die Tradition jüdischen Gemeindelebens grundlegend war. Zwar datierte der spanische Reisende Ibrahim ben Jacob die Anfänge jüdischer Siedlung in Grodno auf 1128 bzw. in Kowno (Kaunas) auf 1280, doch scheint sich der Zustrom von Einwanderern aus Zentraleuropa erst nach den Pestpogromen von 1349/50 deutlich verstärkt zu haben. Diese West-Ost-Bewegung, die Mediävisten vor beträchtliche Quellenprobleme stellt und daher kaum thematisiert wurde², beruhte nicht zuletzt auf Privilegien, wie sie auch der litauische Großfürst Gedimin in seinen Sendschreiben von 1323 an Kaufleute, Handwerker oder Bauern in Aussicht gestellt hatte. Das offenbar erhöhte Maß an Toleranz, das auch Juden und Karäer in Litauen vorfanden, resultierte nicht zuletzt wohl aus der Tatsache, daß hier der Christianisierungsprozeß noch in ersten Anfängen steckte. Auch der litauische Großfürst Jagiełło hatte erst am Vorabend seiner Heirat mit der polnischen Königin Jadwiga 1386 die Taufe genommen.³

¹ PAULINE WENGEROFF: *Memoiren einer Großmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Rußlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, Berlin ²1919, S. 140. Vgl. hierzu MARIA KLAŃSKA: *Aus dem Shtetl in die Welt 1772–1938. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache*, Wien 1994, S. 189–192, 213–217 u.ö.; MONICA RÜTHERS: *Tewjes Töchter. Lebensentwürfe ostjüdischer Frauen im 19. Jahrhundert*, Köln 1996, S. 45–57 u.ö.; CHARLOTTE E. HAVER: *Vom Shtetl in die Stadt. Zu einigen Aspekten der Migration ostjüdischer Frauen um die Jahrhundertwende*, in: *Aschkenas* 5 (1995), S. 331–358. Vgl. einführend ARTHUR HERMANN: *Historische Litauenforschung in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1992*, in: *Deutschland und Litauen. Bestandsaufnahmen und Aufgaben der historischen Forschung*, hrsg. von NORBERT ANGERMANN, Lüneburg 1995, S. 81–100; BENJAMIN NATHANS: *On Russian-Jewish Historiography*, in: *Historiography of Imperial Russia*, hrsg. von THOMAS SANDERS, London 1999, S. 397–432; EGIDIUS ALEKSANDRAVIČIUS: *Jews in Lithuanian Historiography*, in: *The Gaon of Vilnius and the Annals of Jewish Culture*, hrsg. von IZRAELIS LEMPERTAS, Vilnius 1998, S. 9–18.

² JACEK WIACZKA: *Die Einwanderung der Juden und antijüdische Exzesse in Polen im späten Mittelalter*, in: *Judenvertreibungen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von FRIEDHELM BURGARD, Hannover 1999, S. 241–258.

³ Vgl. C.S. ROWELL: *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe 1295–1345*, Cambridge 1994; *Chrystianizacja Litwy [Die Christianisierung Litauens]*, hrsg. von JERZY KŁOCZOWSKI, Kraków 1987; ZIGMANTAS KIAUPA: *The History of Lithuania before 1795*, Vilnius 2000.

Die Verleihung des Magdeburger Rechts an Wilna (lit. Vilnius, poln. Wilno) 1387 schloß Juden vom Bürgerrecht zunächst aus – anders als Litauer, Polen, Ostslaven oder Deutsche. Dennoch erging im Jahr darauf ein umfassendes Privileg, das sich am Beispiel der bis auf das Jahr 1264 zurückgehenden Privilegienverleihungen vonseiten der polnischen Krone orientierte und den jüdischen Gemeinden weitgehende Autonomie zusprach: Synagogen und Friedhöfe erklärte die Urkunde für steuerfrei, sie garantierte Juden Gewerbefreiheit wie das Recht auf Bodenbesitz, ja unterstellte das jüdische Gemeinwesen dem Schutz des Großfürsten.⁴ Obwohl *de jure* und *de facto* auch hier nicht identisch sind, schien der hier zugesicherte Status offenbar so gefestigt, daß er die Grundlage für die Ausbreitung jüdischer Gemeinden schuf. Ihr hat Berl Kagan 1991 eine eigene Untersuchung gewidmet, derzufolge die Bewegung, ausgehend von Wilna, allmählich in den litauischen Westen und nach Norden vordrang: Zum Beispiel ließen sich Juden in Vilkaviškis seit dem 16. Jahrhundert nieder, in Šiauliai seit dem 17. oder in Tauragien seit dem 18. Jahrhundert.⁵

Allerdings gewährte die polnische Krone auf Drängen der Bürger von Wilna 1527 auch dieser Stadt das Privileg „*De non tolerandis Iudaeis*“, so daß Juden in Vorstädte übersiedeln mußten, die zumeist dem Adel gehörten.⁶ Im Hinblick auf die christlich-jüdischen Beziehungen hat die Reformationszeit daher auch in Litauen ein sehr zwiespältiges Echo ausgelöst: Zwar belebte sie einerseits den ökumenischen Dialog, insbesondere zwischen Karäern und Täufern⁷, andererseits aber drangen auf protestantischer wie auf katholischer Seite die Eiferer vor. Da

⁴ Da von grundlegender Bedeutung, hätte dieses Privileg erneute Aufmerksamkeit verdient. Vgl. SERGEJ A. BERŠADSKIJ: Litovskie evrei. Istorija ich juridičeskogo i obščestvennogo položeniija v Litve ot Vitovta do lublinskoj unii 1388–1569 [Juden in Litauen. Geschichte ihrer juristischen und gesellschaftlichen Lage in Litauen von Witold bis zur Union von Lublin 1388–1569], Sankt-Petersburg 1883. Zur Frühen Neuzeit vgl. Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Century, hrsg. von JACOB GOLDBERG, Jerusalem 1985, sowie SHMUEL CYGIELMAN: Jewish Autonomy in Poland and Lithuania until 1648, Jerusalem 1997.

⁵ BERL KAGAN: Jidische schtet, schtetlech und dorfische jischuwim in Lite. Bis 1918. Historisch-biografische skitses, New York 1991. Vgl. NANCY SCHOENBURG: Lithuanian Jewish Communities, New York 1991; DOV LEVIN: Pinkas hakehilot. Lita [Chronik der jüdischen Gemeinden. Litauen], Jeruschalaim 1996 (vor allem zur Schoa).

⁶ JACOB GOLDBERG: De non tolerandis Iudaeis, in: Studies in Jewish History, hrsg. von SH. YEIVIN, Merhavia 1974, S. 39–52.

⁷ ROBERT DAN: Isaac Troky and His „Antitrinitarian“ Sources, in: Occident and Orient, hrsg. von ROBERT DAN, Leiden 1988, S. 69–82; CHRISTOPH SCHMIDT: Calvinisten, Täufer, Orthodoxe und Juden in der litauischen Reformation, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 52 (2000), S. 309–332; GOTTHOLD MÜLLER: Christlich-jüdisches Religionsgespräch im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie: Die Auseinandersetzung Johann Müllers mit Rabbi Isaak Trokis „Hizzuk Emuna“ (1644), in: Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag, hrsg. von GOTTHOLD MÜLLER, Leiden 1967, S. 513–524; STEFAN SCHREINER: Rabbanitische Quellen im „Buch der Stärkung des Glaubens“ des Karäers Isaak ben Abraham aus Troki, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 26 (1999), S. 51–92; DERS.: Vom Sinn des Exils. Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der „Galut“, in: Judaica 55 (1999), H. 2, S. 34–50.

deren Mission an Juden wie Karäern gleichermaßen abprallte, prägte der zeitweise auch in Wilna lebende Antitrinitarier Marcin Czechowic das Wort, einen Juden zu taufen sei schwieriger als eine Katze vom Mäusefang abzubringen.⁸ Vor diesem Hintergrund zunehmender religiöser Spannung enthielt das Litauische Statut von 1566 eine Reihe diskriminierender Maßnahmen; so hatten Juden seither eine gelbe Kopfbedeckung zu tragen.⁹

Zweitens konnte sich der rechtliche Status in Litauen zu institutioneller Autonomie verdichten. Seit dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts wählten die groß- und kleinpolnischen, ruthenischen und wolhynischen Gemeinden einen Rat, der in Lublin amtierte.¹⁰ An dessen Arbeit nahmen auch litauische Vertreter teil, bis diese 1623 zu einem eigenen Waad mit Sitz in Brest zusammentraten. Da sich der Waad des Großfürstentums alle zwei bis drei Jahre konstituierte, fanden bis zu seiner Aufhebung 1764 insgesamt 37 Sitzungen statt. Deren Protokolle, die für viele Lebensbereiche osteuropäischer Juden eine zentrale Quelle darstellen, wurden mehrfach in Auszügen veröffentlicht, so 1924 in Berlin von Simon Dubnov.¹¹ Bei ihrer Interpretation aber ist das letzte Wort noch keineswegs gesprochen, denn zumeist waren es Theologen oder Philologen, die sich diesen Texten zuwandten.¹² Für Historiker grundlegende Fragen blieben daher fast ungestellt, so die Frage nach dem Ausmaß sozialer Konflikte, das infolge der Pauperisierung zahlreicher Juden im 18. Jahrhundert offenbar zunahm und die Tätigkeit des litauischen Waad spürbar erschwerte, so auch die nach Wurzeln und Formen der jüdischen Säkularisierung.

Drittens kam den jüdischen Gemeinden auch quantitativ erhebliches Gewicht zu. Nach Aufhebung des Waad schrieb die Adelsrepublik 1764 eine Zählung der Juden aus, bei der für Polen 587 658 und für Litauen 157 649 Steuerpflichtige er-

⁸ Vgl. JACOB GOLDBERG: Die getauften Juden in Polen-Litauen im 16.–18. Jahrhundert, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 30 (1982), S. 53–99. Vgl. zum 19. Jahrhundert JOHN D. KLIER: *State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia*, in: *Of Religion and Empire. Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*, hrsg. von ROBERT P. GERACI, London 2001, S. 92–114.

⁹ Vergleichbare Anordnungen waren 1530 für die in Deutschland lebenden Juden männlichen Geschlechts sowie 1538 für Kronpolen ergangen.

¹⁰ ANATOL LESZCZYŃSKI: *Zagraniczne kontakty sejmiku żydów korony w XVII i XVIII w.* [Auslandsbeziehungen des jüdischen Sejm in Kronpolen im 17. und 18. Jh.], in: *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego* 155/56 (1990), S. 17–23; JACOB GOLDBERG: *Der Vierländer-Rat der polnischen Juden und seine Beziehungen zu den jüdischen Gemeinden in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen den jüdischen Gemeinden in Polen und Deutschland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hrsg. von KARL ERICH GRÖZINGER, Wiesbaden 1992, S. 39–51; ELI LEDERHENDLER: *The Decline of the Polish-Lithuanian Kahal*, in: *Polin* 2 (1987), S. 150–162.

¹¹ Vgl. SEMJON M. DUBNOV: *Kniga žizni. Vospominanija i rasmyšlenija* [Buch des Lebens. Erinnerungen und Gedanken], Sankt-Peterburg 1998, S. 505. Zu Dubnov zuletzt: *A Missionary for History. Essays in Honor of Simon Dubnov*, hrsg. von KRISTI GROBERG, Minneapolis 1998 (mit umfassender Bibliographie auf S. 137–157).

¹² DAVID POLISH: *Eretz Yisrael in the pinkasim of Poland-Lithuania*, in: *Through Those Near to Me. Essays in Honor of Jerome R. Malino*, Danbury/Conn. 1998, S. 343–356.

hoben wurden.¹³ 1797 ergab eine Schätzung der Steuerzahler in Wilna einen jüdischen Bevölkerungsanteil von 62 Prozent (3152 von 5014). Im 19. Jahrhundert ging der jüdische Anteil in den Städten jedoch deutlich zurück und lag 1897 in Wilna nur noch bei 43 Prozent (63 841 von 154 532). Einerseits resultierte dieser Wandel aus dem Zuzug von Polen und Litauern, andererseits aus der Emigration jüdischer Städter.¹⁴

Insbesondere aber hat Litauen viertens zur jüdischen Religions- und Ideengeschichte wesentliche Beiträge geliefert. Dies ist um so bemerkenswerter, weil sich Litauen und Weißrußland als nördlicher Teil des Übergangsraums zwischen Polen und Rußland vom Süden merklich unterscheiden. Dort suchten in Reaktion auf die Pogrome des Chmel'nyc'kyj-Aufstandes nach 1648 nicht wenige der ukrainischen Juden Zuflucht im mystischen Messianismus¹⁵, eine Hoffnung, die vor allem der Chassidismus verkörpert hat, wesentlich belebt von dem aus Podolien stammenden Israel ben Elieser (1700–1760), bekannter als Baal Schem Tow („Herr des guten Namens“) oder Bescht. Er tat sich nicht nur als Wundertäter hervor, sondern lehrte sogar, daß religiöser Enthusiasmus und Lebensfreude gottgefälliger seien als griesgrämiges Rabbinertum, das in der Schrift versinke.¹⁶ In Litauen und Weißrußland fanden derartige Strömungen jedoch erhebliche Korrektur durch Schneur Salman (1747–1812), einen Rabbiner, der das Wunderwirken verwarf und dem Chassidismus einen weniger emotionalen Charakter verlieh. Beschts Grundsatz vom Glauben allein, der keiner Erklärung bedürfe, versuchte

¹³ SHAUL STAMPFER: The 1764 Census of Lithuanian Jewry and What It Can Teach Us, in: Papers in Jewish Demography, hrsg. von S. DELLAPERGOLA, Jerusalem 1997, S. 91–121; vgl. DERS.: Some Implications of Jewish Population Patterns in Pre-Partition Lithuania, in: Scripta Hierosolymitana 38 (1998), S. 189–223; ZENON GULDON, JACEK WIJACZKA: Die zahlenmäßige Stärke der Juden in Polen-Litauen im 16.–18. Jahrhundert, in: Trumah 4 (1994), S. 91–101. Dieser Aufsatz ist schon deshalb verdienstvoll, weil er die Divergenz derartiger Angaben nicht verhehlt.

¹⁴ ALFONSAS EIDINTAS: Litovskaja émigracija v strany severnoj i južnoj ameriki v 1868–1940 gg. [Die litauische Emigration in die Länder Nord- und Südamerikas von 1868 bis 1940], Vil'njus 1989, beziffert deren Umfang von 1896 bis 1914 auf 252 600 Personen, darunter 13,4 Prozent Juden. Vgl. LLOYD P. GARTNER: The Great Jewish Migration. Its East European Background, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 27 (1998), S. 107–133; JOHN D. KLIER: Emigration Mania in Late Imperial Russia. Legend and Reality, in: Patterns of Migration, hrsg. von AUBREY NEWMAN, London 1996, S. 21–29.

¹⁵ MIKHAIL SALMAN: On the Dynamics of the Growth of the Jewish Population of Poland and Lithuania. A Demographic Summary of the Catastrophe of 1648–1660, in: Soviet Jewry 1/2 (1988), S. 142–152.

¹⁶ HENRI LEWI: Dans le traineau du Besht, in: Cahiers du Judaïsme 8 (2000), S. 70–87; NAFTALI LOEWENTHAL: The Baal Schem Tov. The Man and His Influence after 300 Years, in: Le'ela 45 (1998), S. 2–9; KARL-ERICH GRÖZINGER: Jüdische Mystik. Eine Einführung in die Welt des Chassidismus, in: Der Chassidismus. Leben zwischen Hoffnung und Verzweiflung, hrsg. von KLAUS NAGOMI, Karlsruhe 1996, S. 26–51; ADA RAPOPORT-ALBERT: Hasidism after 1772. Structural Continuity and Change, in: Hasidism Reappraised, hrsg. von DERS., London 1996, S. 76–140; ELCHANAN REINER: The Figure of the Besht – History versus Legend, in: Studia Judaica 3 (1994), S. 52–66.

Salman durch eine Synthese aus Glauben und Wissen zu ersetzen.¹⁷ Einerseits entschärfte diese Auffassung die antirabbinische Haltung vieler Chassidim, andererseits entsprach sie in manchem auch dem höheren Bildungsniveau der jüdischen Gemeinden in Litauen und Weißrußland. In Wilna jedoch traf auch diese gemäßigte Richtung auf geharnischten Widerstand: 1772 ordneten die Ältesten dort die Schließung eines chassidischen Stübl an, ja 1798 wurde der in Ljozno (bei Vitebsk) lehrende Salman offenbar durch eine Anzeige aus Wilna beim Petersburger Generalprokurator P.V. Lopuchin denunziert. Nachdem Salman in der Peter-Pauls-Festung eingekerkert und verhört worden war, stellte die Obrigkeit fest, seiner Lehre hafte nichts Bedrohliches an – und ließ ihn gehen. Vertreter des Kahals von Wilna wurden daraufhin beim Gouverneur von Litauen vorstellig, um Salmans Lehre verbieten zu lassen, holten sich jedoch eine Abfuhr.

Warum sich Wilna zu einer derartigen Hochburg der „Altfrommen“ verwandelt hatte, geht nicht unwesentlich auf den „Gaon“ Elija ben Juda Solomon Salman (1720–1797) zurück. Aus der Nähe von Grodno stammend, soll er mit sechs Jahren in der Synagoge von Wilna gepredigt haben; mit dreizehn machte er sich an die Erschaffung des Golem – zumindest in der Legende. 1745 begab sich Elija auf Wanderschaft durch Polen und Deutschland. Nach Litauen zurückgekehrt, gewann er als moralisches und intellektuelles Vorbild im Sinne der Tradition einen solchen Anhang, daß ein Verwandter ihm 1768 in Wilna ein Lehrhaus einrichtete. Dabei ging es dem Gaon insbesondere darum, Ungereimtheiten im Talmud zu klären. Die bisherige Kasuistik lehnte er ab und führte nicht wenige der umstrittenen Passagen stattdessen auf Mängel in der Überlieferung zurück. Diese Textkritik konnte von weltlichen Wissenschaften nur profitieren, so daß er 1778 eine Übersetzung von Euklids Geometrie ins Hebräische anregte. Als Entstellung der Tradition lehnte der Gaon den Chassidismus jedoch vehement ab, ja er verweigerte sich sogar dem Vorschlag, mit Schneur Salman zu disputieren. Weil man die Lehre des Gaon in der Jeschiwa von Voložin auch nach dessen Tod pflegte, fiel es dem Chassidismus schwer, in Litauen Fuß zu fassen.¹⁸ Nicht zuletzt auf den Einfluß dieser traditionsbewußten Männer war es zurückzuführen, daß auch die jüdische Aufklärung Wilna nur mit gewisser Verzögerung erfaßte. Die Schriften des Talmudisten Menasche ben Josef Ilijer (1767–1831), der manchen Gelehrten als Müßiggänger ansah und für die Wendung zu produktiver Tätigkeit eintrat, landeten in Wilna auf dem Scheiterhaufen.¹⁹

¹⁷ MORRIS M. FAIERSTEIN: The Literary Legacy of Shneur Zalman of Lyadi, in: *Jewish Book Annual* 52 (1994), S. 148–162; CAROL CALISE: Die Chabad-Bewegung und ihr Messias, in: *Tod eines Messias. Messiasgestalten und Messiaserwartungen im Judentum*, hrsg. von HAI KJAER-HANSEN, Stuttgart 1996, S. 102–110; HEINZ-JÜRGEN LOTH: Torah und Chassidus. Jiddischkeit aus der Sicht von Lubavitch-Chabad, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 34 (1982), S. 324–346.

¹⁸ MAIDI KATZ: Secular Studies at the Volozhin Yeshiva, in: *Jewish Legal Writings by Women*, hrsg. von MICAH D. HALPERN, Jerusalem 1998, S. 288–303; JACOB J. SCHACTER: Haskalah, Secular Studies and the Close of the Yeshiva in Volozhin in 1892, in: *Torah U-Madda Journal* 2 (1990), S. 76–133.

¹⁹ Vgl. ISAAC E. BARZILAY: The Life of Menashe of Ilya 1767–1831, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50 (1983), S. 1–35.

Entsprechend der Bedeutung des Gaon von Wilna als eines der großen Talmudisten seiner Zeit ist das wissenschaftliche Interesse an ihm bis heute lebendig. Dabei ist eine allmähliche Neubewertung, die vormals rein theologisch bestimmte Positionen in Frage stellt, mittlerweile unverkennbar. So hat sich Alan Brill unlängst in die Mystik des Gaon vertieft und die bislang schier unüberbrückbare Kluft zu den Chassidim deutlich verringert; hiernach habe Elija der Emphase keine grundsätzliche Absage erteilt, sondern einer Suche nach Gott mit Verstandsmitteln nur den Vorzug gegeben.²⁰ Als ebenso relativierend läßt sich ein Aufsatz von Emanuel Etkes auffassen, der den Gaon keineswegs als kategorischen Widersacher der Haskalah begreift. Vielmehr habe dieser das Interesse der Aufklärer an weltlichen Wissenschaften durchaus geteilt, sie aber theologisch umrahmt.²¹ Derartiger Umwertung zum Trotz sind diejenigen Stimmen aber nicht zu überhören, die sich von der theologischen Interpretationshoheit noch entschlossener absetzen wollen. Zu ihnen zählt insbesondere einer der produktivsten Ideenhistoriker seiner Generation, Joseph Dan, der keinerlei Scheu offenbart, alten Wein in neue Schläuche zu gießen.²² Um den hermeneutischen Zirkel zu erweitern, wäre insbesondere einer alten Forderung der Sozialgeschichte Rechnung zu tragen, Ideen stärker als bisher mit sozialen und politischen Wechsellagen zu verknüpfen.²³ Zum Beispiel erscheint es als denkbar, daß die überlieferte Homogenität der jüdischen Kultur Litauens im 19. Jahrhundert auch deshalb zerbrach, weil mit Errichtung des Rayon eine Reglementierungsoffensive ohnegleichen einsetzte.²⁴ Vor diesem Hintergrund sahen sich die Orthodoxen einem Angriff von mehreren Seiten ausgesetzt, so daß sich ihr polarisierend wirkender Traditionalismus verstärkte.

Deutlich spürbar ist die Neuorientierung in der jüdischen Religions- und Ideengeschichte auch in der Literatur zu einem der letzten großen Rabbiner Litauens, dem Begründer der Musar oder „Moral“-Bewegung Israel ben Seev Lipkin Salan-

²⁰ ALAN BRILL: The Mystical Path of the Vilna Gaon, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994), S. 131–151.

²¹ EMANUEL ETKES: The Gaon of Vilna and the Haskalah Movement. Image and Reality, in: *Binah* 2 (1989), S. 147–175. Vgl. auch B. RAPHAEL SCHUCHAT: The Debate Over Secular Studies among the Disciples of the Vilna Gaon, in: *Torah U-Madda Journal* 8 (1998/99), S. 283–294. Weniger innovativ dagegen JEAN BAUMGARTEN: Le Gaon de Vilna entre l'histoire et la légende, in: *Les cahiers du judaïsme* 1999/2000, H. 6, S. 60–73; ISRAEL BARTAL: Urbanism and Scholarship. Vilna in the Gaon's Era, in: *The Gaon of Vilna. The Man and His Legacy*, hrsg. von RACHEL SCHNOLD, Tel-Aviv 1998, S. 60–64; ELIJAH JUDAH SCHOCHET: *The Hasidic Movement and the Gaon of Vilna*, London 1994.

²² JOSEPH DAN: Chaos Theory, Lyotard's History and the Future of the Study of the History of Ideas, in: *Jewish Studies Quarterly* 3 (1996), S. 193–211; vgl. DERS.: *Jewish Mysticism*, 4 Bde., Northvale/N.J. 1998–1999.

²³ In diesem Sinne nach wie vor ISAIAH BERLIN: *The Power of Ideas*, London 2000 (zur jüdischen Ideengeschichte bes. S. 143–185).

²⁴ Zuletzt dazu LEONID SMILOVITSKY: The Pale of Settlement, in: *East European Jewish Affairs* 29 (1999), S. 151–158; YOAV PELED: From Caste to Exclusion. The Dynamics of Modernization in the Russian Pale of Settlement, in: *Studies in Contemporary Jewry* 3 (1987), S. 98–114; RICHARD A. ROWLAND: Geographical Patterns of the Jewish Population in the Pale of Settlement of Late 19th Century Russia, in: *Jewish Social Studies* 48 (1986), S. 207–234.

ter (1810–1883). Salanter wird neuerdings sogar als Mitbegründer der Psychologie aufgefaßt, da er dem „Erkenne Gott“ der Chassidim bzw. dem „Erkenne die Welt“ der Maskilim ein „Erkenne dich selbst“ gegenüberstellte.²⁵ In diesem Sinne ließ er 1849 in Wilna ein Musar-Stübl zur moralischen Umkehr einrichten. Die ihm angebotene Leitung des staatlichen Rabbinerseminars lehnte er ab²⁶ und zog sich 1867 von Wilna nach Kowno zurück.

Offenbar waren Tradition und Gelehrsamkeit Wilnas dazu angetan, auch Neuankömmlinge in Bann zu schlagen. Pauline Wengeroff, die auf Sitte hielt und noch „Scheitel“ trug, als sich andere Frauen längst zum eigenen Haar bekannten, beobachtete diese Veränderung sogar an ihrem Gatten. In ihren Erinnerungen heißt es: „Die neue Umgebung übte einen sehr günstigen Einfluß auf meinen Mann aus, und ich freute mich zu sehen, wie er ohne Zwang, nur innerem Bedürfnis folgend, sich wieder dem Talmudstudium zuwandte und auf dem Irrwege, den er betreten hatte, ein Stück zurückging.“ Allerdings sollte dieser Wandel nur von kurzer Dauer sein. Als ihr Mann eine Stelle im traditionslosen Moloch Petersburg antritt, erlebt Pauline Wengeroff den Zusammenbruch jüdischer Überlieferung in der eigenen Familie, ja am eigenen Leibe: Der Scheitel fällt, die Schrift vergilbt.²⁷

²⁵ MARK STEINER: Rabbi Israel Salanter as a Jewish Philosopher, in: *Torah U-Madda Journal* 9 (2000), S. 42–57; EMANUEL ETKES: Rabbi Israel Salanter and His Psychology of „Musar“, in: *Jewish Spirituality*, Bd. 2, hrsg. von ARTHUR GREEN, New York 1987, S. 206–244; HILLEL GOLDBERG: An Early Psychologist of the Unconscious, in: *Journal of the History of Ideas* 43 (1982), S. 269–284; LEVI SHALIT: Israel Salanter and the „Musar“ Movement, in: *Identity and Ethnos*, hrsg. von MARK H. GELBER, New York 1986, S. 393–406; YIZHAK AHREN: Rabbi Israel Salanter und die Mussarbewegung, in: *Cheschbon* 2 (1980), S. 8–12; ZVI ERICH KURZWEIL: Rabbi Jisrael von Salant und die Mussar-Bewegung, in: *25 Jahre Jüdische Schule Zürich*, Jerusalem 1980, S. 149–172.

²⁶ Hierzu VERENA DOHRN: Das Rabbinerseminar in Wilna (1843–1873). Zur Geschichte der ersten staatlichen höheren Schule für Juden im Russischen Reich, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 45 (1997), S. 379–400; vgl. DIES.: Die erste Bildungsreform für Juden im Russischen Reich in ihrer Bedeutung für die Juden in Liv- und Kurland, in: *Aschkenas* 8 (1998), S. 325–352.

²⁷ Vgl. WENGEROFF (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 173: „In dieser Umgebung zu leben und von ihrem Einfluß unberührt zu bleiben, erforderte eine Charakterstärke und eine religiöse Festigkeit, wie sie mein Mann leider nicht besaß. Mich hätte es unberührt gelassen, mich hätte mein starker Glaube, meine Erziehung und die religiöse Innigkeit, mit der ich an jüdischer Sitte hing, vor der Untreue bewahrt.“ Auf Betreiben ihres Mannes mußte Pauline Wengeroff sogar die treifene Küche einführen. Aus ihrer Sicht beschwor der Umzug von Wilna nach Petersburg daher die Katastrophe schlechthin herauf. Hierzu YVONNE KLEINMANN: Petersburger Juden im 19. Jahrhundert. Demographie und Religiosität, in: *St. Petersburg*, hrsg. von STEFAN CREUZBERGER, Stuttgart 2000, S. 106–122. Noch 1843 zählte das große St. Petersburg ganze 572 Juden. Auch Chaim Aronson hat die Übersiedlung von Wilna nach Petersburg als Kulturschock sondergleichen erlebt, mischt seinem Bericht aber schon skurrile Töne unter. Als jugendlicher Kabbalist stand er im Leichenschauhaus von Wilna kurz davor, mit magischer Nadel einen Golem zusammenzunähen. Diese Fingerfertigkeit kam ihm auch in Petersburg zustatten, nur daß er dort gehalten war, zum Uhrmacher umzusatteln. Ist das eine Metapher für den Sprung in die Moderne? Vgl. CHAIM ARONSON: *A Jewish Life under the Tsars*, Oxford 1983, S. 78–79, 195–211.

Fünftens – und auch hier kündigt sich das jähe Ende der Welt Pauline Wengeroffs an – war es Wilna, das 1897 den „Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund in Rußland und Polen“ hervorbrachte; sechs der 13 Gründer entstammten dieser Stadt, zehn von ihnen hatten hier gearbeitet. Dabei war Wilna im Hinblick auf seine Industriestruktur, die nach wie vor im Zeichen kleiner und mittlerer Betriebe stand, alles andere als ein natürliches Zentrum der Arbeiterbewegung. Viel eher hat es den Anschein, als spüre man auch an dieser Stelle den alten Unterschied zwischen dem chassidisch-schwärmerisch geprägten Südteil des Rayon, der nun für die Flucht in den Zionismus optierte, und dem eher nüchtern eingestellten Norden. Zudem hatte sich die jüdische Kultur in Litauen ihrer Umgebung in geringerem Maße geöffnet als die der Ukraine und Neuußlands. Auch dies begünstigte das Aufkommen einer autochthon jüdischen Arbeiterorganisation, wie sie Odessa – obschon weitaus stärker industrialisiert – nicht hervorbrachte; vielmehr reihten sich jüdische Proletarier dort in die russisch dominierte Arbeiterbewegung ein. Ungeachtet solcher Seitenblicke hat Henri Minczeles, der sich selbst als alter „Bundist“ begreift, jetzt eine sehr persönliche Gesamtschau des Bund geschrieben, die von dessen Anfängen bis zum Holocaust reicht, das bestehende Bild aber kaum verändert, weil er sich auf die Auswertung gedruckter Quellen beschränkt. Einem eher beschreibenden Duktus folgend, gibt M. die Entwicklung des Bund ausführlich, aber ohne Blick in die Zusammenhänge wieder. Über den großen Wettstreit zwischen der nationalen und der sozialen Orientierung, der sogar Familien zerriß, wenn Brüder unterschiedliche Wege einschlugen, erteilt M. kaum Auskunft.²⁸ Da eine systematische, begrifflich untermauerte Orientierung weitgehend fehlt, bleibt hier vieles unausgelotet, ja fällt hinter die vorliegenden Arbeiten deutlich zurück. Wie Robert Brym 1978 feststellte, stieg die Wahrscheinlichkeit eines zionistisch geprägten Engagements ja mit zunehmender Affinität zur jüdischen Kultur, sei es durch eigenen Bildungsgang oder den Status der Eltern.²⁹

Obwohl Litauen seiner vermeintlichen Antiquiertheit wegen lange Zeit im Schatten von „modernen“ Städten wie Odessa stand, sind unlängst doch vier Gesamtdarstellungen zur Geschichte jüdischen Lebens in und um Wilna erschienen. Dabei kommt dem Buch Dov Levins „The Litvaks“ im Grunde eher einführende Bedeutung zu. Mittelalter und Frühe Neuzeit durchleuchtet er mit langen Schritten, obwohl es ja diese Epochen waren, in denen das jüdische Litauen wurzelte. Ganz unverkennbar geht es L. auch mehr um Kowno, seine Heimatstadt, als um Litauen als Ganzes. Sogar die Zerklüftung der jüdischen Gemeinden infolge der Politisierung des 19. Jahrhunderts interessiert den Autor wenig. Dafür fließt die Darstellung zum 20. Jahrhundert um so breiter, hatte sich der Militärgeschichtler

²⁸ HENRI MINCZELES: *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris 1999. Von ganz anderem Zuschnitt dagegen GERTRUD PICKHAN: „Gegen den Strom“. Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund „Bund“ in Polen 1918–1939, Stuttgart 2001. Vgl. GOTTFRIED SCHRAMM: *Wilna und die Entstehung eines ostjüdischen Sozialismus 1870–1900*, in: *Deutsche Juden und die Moderne*, hrsg. von SHULAMIT VOLKOV, München 1994, S. 129–140.

²⁹ ROBERT J. BRYM: *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism. A Sociological Study of Intellectual Radicalism and Ideological Divergence*, London 1978, S. 43–45.

L. ja auch bislang vor allem mit dem jüdischen Widerstand gegen die deutsche Besatzung beschäftigt.³⁰ Das Anlaufen der Massenvernichtung und die jüdische Partisanenbewegung setzt er dabei in enge Beziehung: Da in den großen Ghettos von Wilna und Kowno infolge der Ermordung von mehr als 136 000 litauischen Juden ein Mangel an Arbeitskräften auftrat, wurde der Genozid Ende 1941 unterbrochen. In dieser Zeit konnten Widerstandskämpfer zu den Partisanen entweichen, deren Bewegung auf ihrem Höhepunkt etwa 1500 Männer und Frauen umfaßte. Zumeist entstammten diese den jüdischen Jugendorganisationen. Bis zum Rückzug der Wehrmacht seit Juli 1944 vermochten L.s Schätzung zufolge etwa 25 000 von vormals 250 000 litauischen Juden zu überleben. Der Anteil ermordeter Juden liegt in Litauen damit besonders hoch.

Vielleicht noch eindringlicher als Levin hat jetzt Christoph Dieckmann die Hintergründe des litauischen Holocaust analysiert. Die geläufige Auffassung, die Judenvernichtung sei aus Ideologie und Siegesrausch der NS-Führung zu begründen, stellt er aufgrund von Akten aus lettischen und litauischen Archiven in Frage. Vielmehr erschien seiner Auffassung nach die sofortige Ermordung eines Großteils der litauischen Juden der Besatzungsmacht als Mittel, Versorgungsengpässe zu mildern und Sicherheitsprobleme zu entschärfen. Ihrem antisemitischen Weltbild entsprechend gab die NS-Führung den Genozid sogar als „Notwehr“ aus.³¹

Zu Recht konzentriert sich auch Solomon Atamuk in seiner Geschichte der litauischen Juden auf die Schoa, legt seine Darstellung aber weitaus breiter an als Levin und macht den Leser auch mit der jiddischen Literatur vertraut. Wie Levin schenkt er den Lehrweisen der großen Rabbiner Litauens wenig Gehör, behandelt die politische Stellung der jüdischen Litauer in der Zwischenkriegszeit aber sehr aufmerksam und verzeichnet insbesondere den Abbau der zunächst erreichten Autonomie: Im Herbst 1924 schied der Minister für nationale Minderheiten aus dem Kabinett aus, und der jüdische Nationalrat wurde ebenso aufgelöst wie im März 1926 auch die Kehilot. Wilna, nunmehr polnisch geworden, scheidet in dieser Zeit aus A.s Blickwinkel allerdings weitgehend aus – wie vergleichende Perspektiven oder neuere westliche Literatur ohnehin fehlen, obschon Atamuk sein Werk erst nach der Emigration in Israel abgefaßt hat.

Das Kapitel über die Schoa beginnt mit einer recht detaillierten Darstellung der litauischen Kollaboration, wurden die Deutschen von führenden Persönlichkeiten der katholischen Kirche doch ausdrücklich begrüßt. Zwar ist unbestreitbar, daß litauische Polizeibataillone unter deutschen Kommandeuren an der Massenvernichtung der Juden beteiligt waren. Kann man daraus aber den Schluß ziehen, daß

³⁰ DOV LEVIN: *The Litvaks. A Short History of the Jews in Lithuania*, Jerusalem 2000; DERS.: *Fighting Back. Lithuanian Jewry's Armed Resistance to the Nazis 1941–1945*, New York 2¹⁹⁸⁵.

³¹ CHRISTOPH DIECKMANN: *Der Krieg und die Ermordung der litauischen Juden*, in: *Nationalsozialistische Vernichtungspolitik 1939–1945. Neue Forschungen und Kontroversen*, hrsg. von ULRICH HERBERT, Frankfurt/M. 2¹⁹⁹⁸, S. 292–329. Vgl.: *Judenmord in Litauen. Studien und Dokumente*, hrsg. von WOLFGANG BENZ, Berlin 1999; KNUT STANG: *Kollaboration und Massenmord. Die litauische Hilfspolizei, das Rollkommando Hamann und die Ermordung der litauischen Juden*, Frankfurt/M. u.a. 1996.

sich die litauisch-jüdischen Beziehungen auch ohne deutsche Intervention gewaltlos entladen hätten?³² Nicht unproblematisch wirkt A.s Standpunkt auch in anderer Hinsicht: Daß die Mehrheit der Litauer nach der sowjetischen Besetzung von 1939 bis 1941 mit Deutschland sympathisierte, erscheint als plausibel; ob die Mehrheit der Juden vor dem deutschen Einmarsch aber weiterhin für die Sowjets optiert hat, wie es A. behauptet, diese Frage hätte eine besondere Untersuchung verdient.

Die in Jerusalem lebende Masha Greenbaum verteilt die Gewichte ganz anders. Ihre – bislang umfassendste – Darstellung zur Geschichte der litauischen Juden legt einen klaren Schwerpunkt auf das 19. Jahrhundert und hier wiederum auf die Debatte zwischen Chassidim und Maskilim. Auch zu den Karäern weiß sie einiges zu sagen. Diese religions- bzw. kulturgeschichtlichen Passagen sind der Autorin auch weitaus besser gelungen als die zur politischen Geschichte, geht G. hier doch chronologisch nach Zaren vor, wobei deren Charakterisierung zu meist recht banal ausfällt: Nikolaus I. begegnet als „Polizist“, Alexander III. als „Reaktionär“. Ein derartiges Vorgehen wirkt nicht nur reichlich uninspiriert, sondern mißachtet die grundlegende Bedeutung sozialer Abläufe. Warum Litauen von Pogromen nahezu verschont blieb, der südliche Teil des Rayon aber zu deren Zentrum wurde, hätte in jedem Fall eine Erklärung verdient.³³ Deutlich größeres Interesse hat Greenbaum für die Zwischenkriegszeit aufgebracht, insbesondere für den Niedergang der jüdischen Autonomie nach dem Scheitern der litauischen Demokratie seit dem Militärputsch vom Dezember 1926 und dem nachfolgenden Aufstieg von Antanas Smetona. Erst für diesen Zeitraum dringt die Autorin auch auf das harte Pflaster der Sozialgeschichte vor, so indem sie die jüdischen Bauern näher betrachtet. Anders als Atamuk zeichnet sie die sowjetische Okkupation aber in ganz und gar düsteren Farben und verweist auf die Massendeportationen ins Innere der Sowjetunion, denen auch Tausende von Juden zum Opfer fielen, auf die Enteignungswelle sowie auf die Entlassung zahlreicher Lehrer, die an jüdischen Schulen tätig waren.³⁴

Neben diesen drei Darstellungen zur jüdischen Geschichte Litauens liegt mittlerweile auch eine Untersuchung zum jüdischen Wilna vor. Derartige Lokalstudien sind im Grunde ja überfällig, da nur sie die Chance bieten, übergreifende Probleme wie Säkularisierung oder Radikalisierung detailliert nachzuverfolgen. Diesen Weg hat Henri Minczeles in seiner Geschichte der Juden Wilnas auch eingeschlagen, ihn allerdings nicht bis zu Ende verfolgt, da er Archivalien und Zeitungen übergang, die beiden arbeitsintensivsten Quellengattungen. Ebenso bedauerlich, daß ihn die Verlockung der Sozialgeschichte nicht berührt hat; das Innovationspotential einer Regionaluntersuchung schöpft diese Studie mithin kei-

³² SOLOMON ATAMUK: *Juden in Litauen. Ein geschichtlicher Überblick*, Konstanz 2000, S. 157 (Übers. aus dem Litauischen).

³³ Vgl. hierzu den gelungenen Literaturbericht von IRIS BOYSEN: *Die revisionistische Historiographie zu den russischen Judenpogromen von 1881 bis 1906*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 8 (1999), S. 13–42; ROBERT WEINBERG: *Visualizing Pogroms in Russian History*, in: *Jewish History* 12 (1998), S. 71–92.

³⁴ MASHA GREENBAUM: *The Jews of Lithuania. A History of a Remarkable Community 1316–1945*, Jerusalem 1995.

neswegs aus. Dennoch hat Minczeles ein lesenswertes Buch verfaßt, dessen eindeutiger Schwerpunkt auf der Zwischenkriegszeit liegt. So bringt er den Pogrom vom 19. April 1919 zur Sprache, der mit denen der Zarenzeit kaum zu vergleichen ist, war es hier doch nicht der Mob, sondern einrückende polnische Truppen, die zwei jüdische Friedhöfe verwüsteten, Geschäfte ausplünderten und achtzig Juden umbrachten.³⁵

Die nationalen Konflikte im nunmehr polnischen Wilna arbeitet M. ebenso klar heraus. Infolge polnischer Zuwanderung stieg die Einwohnerzahl Wilnas 1931 auf 195 000 Bürger, von denen ein Viertel jüdisch war. Die Emigration hielt an, da die mehrheitlich jüdischen Fabrikanten und Kaufleute ihren traditionellen Markt in Rußland nach der Grenzverschiebung verloren hatten. Bisher ein Zentrum von Handel und Wandel, lag Wilna plötzlich im toten Winkel. Am 29. Oktober 1929 fühlte sich der „Wilner Tog“ sogar zur Schlagzeile bemüßigt, der Messias sei gestorben – womit in diesem Fall aber ein in der Mikwe lebendes Original gemeint war. Trotz derartiger Streiflichter kann der Leser sich des Eindrucks nicht gänzlich erwehren, daß sich M. hier mit einer Außendarstellung jüdischen Lebens zufrieden gab, obwohl Pauline Wengeroff doch zeigt, wieviel reizvoller der Blick von innen ist.

Schon anspruchsvoller erscheint da ein ebenfalls aus Paris stammendes Sammelwerk zur Zwischenkriegszeit, das Impulse französischer Historiker stärker aufnimmt als Minczeles und dem Stoff auch konzeptionell zu Leibe rückt. So spürt Ariel Sion dem sich verschiebenden Grenzsaum zwischen Sakralem und Säkularem nach, wobei er dem jüdischen Bildungssystem in Teilen eine traditionsbewahrende Rolle bescheinigt. Der Cheder habe den Umbruch des Ersten Weltkrieges kaum verändert zu überdauern vermocht. Da jeder Lehrer zumeist nur sechs bis zehn Schüler zu betreuen hatte, stand der Cheder nach wie vor im Zeichen eiserner Disziplin. Die reformierten Schulen dagegen zählten bis zu 150 Schülerinnen und Schüler. In Białystok, dessen Bevölkerung nach dem Ersten Weltkrieg zu 68 Prozent jüdisch war, wurden profane Fächer in polnisch unterrichtet, jüdische auf jiddisch. Seit 1919 bestand in Białystok auch eine weltlich orientierte Schule der Zionisten, die mehrheitlich von Mädchen besucht war. Im Grunde hätte die begriffliche Orientierung dieses Sammelwerks sogar noch stärker ausfallen können. So fragt Henri Minczeles nach der Identität jüdischer Arbeiter, die 1897 in Wilna den „Bund“ aus der Taufe hoben, läßt es aber im wesentlichen mit einer Aufzählung ohnehin bekannter Daten bewenden.³⁶

Alles in allem glänzen die vorliegenden Gesamtdarstellungen nicht unbedingt durch Nähe zur Forschung, ja nicht einmal durch Nähe zu den Quellen. Bemißt man die Qualität eines Überblicks auch danach, ob er neue Schneisen bricht, wird diesem Maßstab keines der hier vorgestellten Werke gerecht. In mancher Hinsicht haben Greenbaum, Atamuk und Minczeles sogar eine Grundregel der Historiographie außer acht gelassen, derzufolge man eine Gesamtbetrachtung erst dann abfassen kann, wenn Detailuntersuchungen in ausreichendem Maße vorliegen. Im

³⁵ HENRI MINCZELES: *Vilna, Wilno, Vilnius. La Jérusalem de Lituanie*, Paris 2000, S. 149–159.

³⁶ *Lituanie juive 1918–1940. Message d'un monde englouti*, hrsg. von YVES PLASSERAUD, Paris 1996.

Umkreis dieses Themas ist dies jedoch nicht der Fall; zu hoch türmen sich die Forschungsdefizite noch vor uns auf. So seltsam es klingt: Alles in allem stechen die Defizite bisheriger Geschichtsschreibung am litauischen Beispiel fast stärker hervor als die oben skizzierten Errungenschaften.

Freilich war Litauen nur ein Teil des Zentrums jüdischer Ansiedlung in Osteuropa. Um 1900 wohnten etwa fünf Millionen Juden im Rayon, davon 0,7 Millionen in den drei litauischen Gouvernements Grodno, Kowno und Wilna, zwei Millionen in Österreich-Ungarn, vor allem in Galizien, sowie 1,2 Millionen im Königreich Polen. Ungeachtet der beginnenden Auswanderung entfielen auf die Teilungsgebiete Polen-Litauens damit etwa achtzig Prozent der jüdischen Weltbevölkerung von 10,6 Millionen. Ohne die Bedeutung Litauens überschätzen zu wollen, wird man doch behaupten dürfen, daß ein kritischer Blick in die Historiographie zur jüdischen Geschichte Litauens schon einen gewissen Eindruck von der Historiographie zur jüdischen Geschichte Osteuropas als Ganzes liefert. Die folgende Desiderataliste aus sieben Punkten ist daher alles andere als vollständig. Zunächst steht außer Frage: Der historischen Tiefe jüdischer Kultur Ostmitteleuropas wird die bisherige Geschichtsschreibung durch Mißachtung von Spätmittelalter und Früher Neuzeit nicht in vollem Umfang gerecht. Der Sturz in die Moderne, den Chaim Aronson mit der Übersiedlung von Wilna nach Petersburg so unnachahmlich beschrieben hat, ließe sich durch bessere Kenntnis vormoderner Wandlungsprozesse genauer verfolgen. Neben den „vertikalen“, also überlieferten Elementen der jüdischen Kultur nahm diese – wie jede andere – auch „horizontale“ Einflüsse aus der jeweiligen Umgebung auf. Hier tut sich gerade in der Frühen Neuzeit des europäischen Ostens eine erhebliche Wissenslücke auf. Ob zwischen den Chassidim des 18. Jahrhunderts und den orthodoxen Schwärmern der Chlysty des 17. Jahrhunderts eine Verbindung bestand, ist daher noch weitgehend offen.

Zweitens fehlt es an Untersuchungen zu Demographie und Sozialgeschichte. Aufbauend auf Jacek Wijacka käme es darauf an, in Überschreitung staatlicher Grenzen statistische Quellen polnischer wie russischer Herkunft zusammenzuführen. Bisweilen ergibt sich sogar der Eindruck, als habe der Durchbruch zur Sozialgeschichte im Bereich der Jüdischen Studien Osteuropas noch kaum stattgefunden. Die Erforschung der sogenannten Luftmenschen, die etwa in Krakau nach 1800 ca. 40 Prozent der jüdischen Gesellschaft ausmachten, liegt hinter derjenigen sonstiger Außenseiter klar zurück. Unter dem Einfluß Bronisław Geremek's haben sich Historiker zwar wiederholt mit polnischen Bettlern oder Landfahrern befaßt, kaum aber mit jüdischen.³⁷

Fast gänzlich zum Stillstand ist drittens die Ethnologie gelangt.³⁸ Daran krankt insbesondere die Shtetl-Forschung, die mehrheitlich immer noch auf philologi-

³⁷ Vgl. CHRISTOPH SCHMIDT: Polnische Forschungen zur Geschichte von Kriminalität und Strafjustiz (16. bis 18. Jahrhundert), in: Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, hrsg. von ANDREAS BLAUERT, Konstanz 2000, S. 191–204.

³⁸ Überdeutlich gemacht hat dies ELI YASSIF: Jewish Folklore. An Annotated Bibliography, New York 1986. Vgl. CHRISTOPH DAXELMÜLLER: Jüdische Volkskunde in Mittel- und

schen Schultern ruht – aus Sicht von Historikern kein sehr beruhigendes Zeichen, schreibt sich damit ja manche Romantisierung fort.³⁹ Eine erneute Bestandsaufnahme jüdischer Bräuche wie die seinerzeit von M. Berlin vorgelegte wäre sehr zu begrüßen⁴⁰, wobei schon die Dokumentation der materiellen Kultur Kopfzerbrechen bereitet. Von besonderem Reiz jedoch wäre die Mythologie, hat der jüdische Glaube die Trennungslinie zwischen Magie und Religion ja ganz anders als der katholische gezogen, von Protestanten ganz zu schweigen. Die hier bestehenden Quellenprobleme sind Osteuropahistorikern aus der orthodoxen Kultur bestens vertraut, weil die offizielle Schriftkultur über die mündliche auch hier so lange dominierte – wenngleich aus anderen Ursachen.

Daran anknüpfend dürfte ein Gesamtkatalog hebräischer und jiddischer Buchtitel aus Ostmittel- und Osteuropa als Desiderat erster Ordnung gelten. In Prag nahm eine hebräische Presse 1512 die Tätigkeit auf, in Krakau 1534. Deren Betreiber, die Gebrüder Helitz, traten nach der Produktion von etwa zwanzig Titeln 1541 zum Christentum über. In Wilna wurde eine jüdische Druckwerkstatt 1803 eingerichtet; von 1829 bis 1833 stellten die Gebrüder Romm hier 111 Titel her, von 1847 bis 1857 weitere 460. Angesichts dieser Zahlen erscheint die Erarbeitung eines solchen Gesamtkatalogs keineswegs als utopisch, zumal er grundlegende Bedeutung für ein vertieftes Verständnis vertikaler und horizontaler Ströme innerhalb der jüdischen Kulturen hätte.⁴¹

Osteuropa. Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte einer vergessenen Institution, in: *Aschkenas* 2 (1992), S. 173–204.

- ³⁹ DAN MIRON: The Literary Image of the Shtetl, in: *Jewish Social Studies* 1 (1994/95), S. 1–43; EUGENIA PROKOP-JANIEC: The Image of the „Shtetl“ in Polish Literature, in: *Polin* 4 (1989), S. 129–142; RACHEL BIRATI: The „Shtetl“ as Depicted in the Writings of I.L. Peretz, Sholem Aleichem and Dvora Baron, in: *Australian Journal of Jewish Studies* 10 (1996), S. 45–64; ANNAMARIA ORLA-BUKOWSKA: „Shtetl“ Communities, in: *Polin* 8 (1994), S. 89–113. Neuansätze jedoch bei ALLA SOKOLOWA: Architectural Space of the Shtetl-Street-House. Jewish Homes in the Shtetls of Eastern Podolia, in: *Trumah* 7 (1998), S. 35–86; SAMUEL DAVID KASSOW: Communal and Social Change in the Polish Shtetl 1900–1939, in: *Jewish Settlement and Community in the Modern Western World*, hrsg. von RONALD DOTTERER, London 1991, S. 56–92. Vgl. auch MORDEKHAI ZALKIN: From the Armchair to the Archives. Transformations in the Image of the Shtetl during Fifty Years of Collective Memory in the State of Israel, in: *Studia Judaica* 8 (1999), S. 255–266.
- ⁴⁰ M. BERLIN: Očerki étnografii evrejskogo narodonaselenija v Rossii [Skizzen zur Ethnographie der jüdischen Bevölkerung in Rußland], Sankt-Peterburg 1861 (alles andere als erschöpfend).
- ⁴¹ Wesentliche Vorarbeiten hierzu: *Bibliographies of Polish Judaica*, hrsg. von KATARZYNA MUSZYŃSKA, Cracow 1993 (S. 11–25 auch zu Litauen), sowie von DMITRIJ A. ÉL'JAŠEVIČ: *Pravitel'stvennaja politika i evrejskaja pečat' v Rossii 1797–1917* [Regierungspolitik und jüdische Presse in Rußland 1797–1917], Sankt-Peterburg 1999 (gestützt auf Akten der Zensur). Ob dieses Gesamtverzeichnis auch publizistische Werke aufführen sollte, wäre reiflich abzuwägen. Vgl. hierzu SUSANNE MARTEN-FINNIS: *Sprachinseln. Jiddische Publizistik in London, Wilna und Berlin 1880–1930*, Köln 1999; DIES.: *Wilna als Zentrum der jüdischen Parteiliteratur 1896 bis 1922*, in: *Aschkenas* 10 (2000), S. 203–243; DIES.: *The Bundist Press. A Study of Political Change and the Persistence of Anachronistic Language during the Russian Period*, in: *The Bund at 100. Jewish Politics in Eastern Europe*, hrsg.

Fünftens wäre es an der Zeit, den scheinbar so festgefahrenen Gegensatz zwischen Juden in Ost und West einmal daraufhin zu befragen, ob dieser Kontrast kein Konstrukt des 19. Jahrhunderts ist – zumindest im Hinblick auf die Oberschichten. Hielt die immer wieder bezeugte Mobilität der Rabbiner und Kaufleute von Worms bis Wilna die beiden Kulturen nicht auch zusammen? Wann trat der vermeintliche Bruch zwischen West und Ost eigentlich ein? Oder verläuft dieser Äquator mehr in den Köpfen als auf dem Erdball?

Sechstens mangelt es an Verknüpfung sowohl zwischen der jüdischen und der christlichen Geschichte⁴² als auch zwischen Sozial- und Ideengeschichte. In methodisch vorbildlicher Weise hat etwa Robert Brym eine solche Vernetzung hergestellt, indem er bei 207 jüdischen Revolutionären Milieu mit Meinung korreliert: Im nördlichen Teil des Rayon, also in Litauen und Weißrußland, votierte die Mehrheit der revolutionären Intelligenz für den Bund, im Süden des Rayon für den Zionismus, während das Verlassen des Rayon nach Moskau oder Petersburg eine Radikalisierung in Gang setzte, die den Bolschewiki zugute kam. Der Bund sprach vor allem das weitgehend homogene jüdische Arbeitermilieu im Norden an, der Zionismus dagegen die jüdischen Minderheiten in Gewerbe und Handel des Südens.⁴³ Hieraus lassen sich zwei Vermutungen ableiten, denen man weiter nachgehen müßte: Geschlossenerere Populationen (wie im Norden des Rayon) erfaßte der Säkularisierungsprozeß offenbar später als akkulturierte wie im Süden, und daneben scheint er die Gesellschaft von unten nach oben durchdrungen zu haben – analog zur Klassenbildung. Hier könnte man noch dazu die Frage anschneiden, wie religiös die jüdischen Unterschichten denn überhaupt waren.

Schließlich fehlt es an Theorien und Typologien.⁴⁴ Was an übergreifenden Konzepten auch gehandelt wird – von Sozialdisziplinierung oder Konfessionali-

von JACK JACOBS, New York 2000, S. 16–33. Vgl. allg. MOSKE ROSENFELD: Hebrew Printing from its Beginning until 1948, Jerusalem 1992.

⁴² Vgl. GERHARD BAUER: Das alte Litauen. Dörfliches Leben zwischen 1861 und 1914, Köln 1998, S. 264–289 (über das Zusammenleben von Juden und Litauern).

⁴³ BRYM (wie Anm. 29), S. 68–69. Den Übertritt zu den Bolschewiki außerhalb des Rayon begründet Brym mit der fehlenden Aufnahmekraft der russischen Mittelschichten. Gleichfalls zur Politisierung bzw. Radikalisierung, verglichen mit Brym aber doch recht platt erscheinen die Beiträge von ELI LEDERHENDLER: The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia, New York 1989; ERICH HABERER: Jews and Revolution in Nineteenth-Century Russia, Cambridge 1995 (S. 74–93 zu Wilna).

⁴⁴ Was sich bisher als „Typologie“ bezeichnet, verdient kaum den Namen. Vgl. JEAN-PHILIPPE SCHREIBER: Pour une étude typologique des conditions d'accès des Juifs à la modernité (1750–1850), in: Le Migrazioni in Europa secc. XIII–XVIII, hrsg. von SIMONETTA CAVACIOCCHI, Firenze 1994, S. 415–440 (bleibt typologische Kategorien schuldig); PETER HANAK: Typen der jüdischen Assimilation in der Habsburgermonarchie, in: Europa und „wir“. Zehn Jahre Europa-Institut Budapest, hrsg. von FERENC GLATZ, Budapest 2000, S. 77–88. Hanak läßt außer Betracht, daß Wien und Budapest anders als Galizien und Krakau keine Kontinuität jüdischer Siedlung aufwiesen. Schon deshalb mußte der Übertritt auf derartiges „Neuland“ den Traditionsabbau beschleunigen. Wo aber ließe sich eher mit Traditionen brechen als eben dort, wo keine bestehen? Der Kategorie „aufschiebender“ jüdischer Gemeinden wie Budapest und Wien könnte man vielleicht auch Berlin und Petersburg zurechnen. Erst im Vergleich läßt sich daher die Eigenart Wilnas ermesen: Daß die

sierung im Kleinen bis zur Modernisierung im Großen –, der jüdischen Eigenart wird es kaum oder selten gerecht. Schon anders steht es bei der Säkularisierung, die in der Tat fast alle Prozesse kulturellen Wandels begründet, zumindest aber begleitet, nur daß sie bislang im Schatten der übermächtigen Politisierung stand und daher kaum verfolgt wurde.⁴⁵ Ohne Synthese aber bleibt auch die gelungenste Analyse nur Stückwerk.

litauische Hauptstadt den Gaon hervorbrachte, Berlin Moses Mendelssohn und Wien Theodor Herzl, spiegelt in manchem die historische Tiefe der jeweiligen Gemeinde wider. Je flacher die Wurzeln, um so höher der Anpassungsdruck.

⁴⁵ Vgl. STEPHEN SCHAROT: Secularization and the Diminishing Decline of Religion, in: *Review of Religious Research* 27 (1986), S. 193–207 (auch im Hinblick auf die Einwanderung nach Israel); VERNON LIDTKE: Social Class and Secularisation in Imperial Germany. The Working Classes, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 25 (1980), S. 21–40; JULIUS CARLEBACH: Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation, in: *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850*, hrsg. von HANS LIEBESCHÜTZ, Tübingen 1977, S. 55–94. Sein Resümee zur Säkularisierung lautet: „Aber die hinter diesem Vorgang wirksamen Kräfte sind für uns noch nicht klar erkennbar.“ Dem wäre nichts hinzuzufügen.