

Polnische »Betteljuden« in Baden – eine Spurensuche Von Zugehörigkeiten und Erinnerung

Gegen Ende 1770 zogen zwei polnische »Betteljuden« durch die Markgrafschaft Baden-Baden. Als sie in Muggensturm, einer Gemeinde im heutigen Landkreis Rastatt, Station machten, wurden sie angezeigt. Der Vogt im benachbarten Gernsbach berichtete, die »Schutzjuden« Joseph Moyses und Eisig hätten in der Nacht vom 31. Oktober auf den 1. November »zwey frembde Bettel Juden beherberget«. Dies war kurz davor ausdrücklich verboten worden, weil die markgräfliche Regierung Informationen über einen Pestausbruch in Polen erhalten hatte und eine Verbreitung der Seuche durch die Migration jüdischer Menschen aus Polen befürchtete. Der Vogt verlangte deshalb eine Bestrafung der beiden Schutzjuden, obwohl er anmerken musste, dass diese selbst über keinerlei Besitz verfügten – hier sei »ein Betteljud bey dem andern übernacht gewesen«.¹ In Muggensturm lebten damals etwa 600 Personen, darunter 17 jüdischen Glaubens.²

Die Regierung ordnete eine Untersuchung an, zumal auch im nicht weit entfernten Bühl – nach allerdings später nicht bestätigten Informationen – »polnische und Betteljuden« in der jüdischen Herberge Aufnahme gefunden hatten. Joseph Moyses und Eisig verteidigten sich da-

1 Günther Mohr: »Neben, mit undt bey Catholischen.« Jüdische Lebenswelten in der Markgrafschaft Baden-Baden 1648-1771, Köln usw. 2011, S. 488. Vgl. ders.: »Kein Vieh, sondern Menschen«, in: Badisches Tagblatt, 31.3.2020. Die Quellen zu diesem Vorgang befinden sich im Generallandesarchiv Karlsruhe, 74/3705. Dort sind ebenfalls die Erlasse zur Fortweisung »herrenloser« Juden (1761) sowie »durchpaßsierender Pohlischer Schnurr [Schnorrer] und Bettel-Juden« (1770) enthalten. Ich danke Günther Mohr herzlich für den Hinweis. Er hat mir auch die Quellen zugänglich gemacht und das Manuskript kritisch durchgesehen. Für weitere Hinweise danke ich Martin Ruch. – Erstveröffentlichung in: Die Ortenau. Jahrbuch des Historischen Vereins für Mittelbaden 103, 2023, S. 163-180. Redaktor Martin Ruch danke ich für die Genehmigung zum Wiederabdruck. Der Aufsatz war ursprünglich als Beitrag zum Symposium »Gedächtnis und Erinnerung im Judentum« gedacht, das anlässlich des 60. Geburtstages von Erik Petry 2021 in Basel stattfinden sollte, aber leider wegen Corona-Erkrankungen abgesagt werden musste. Der Vortragscharakter wurde beibehalten.

2 Christian Jung, Ernst Schneider: Tradition durch Erinnerung. Die Geschichte von Muggensturm, Ubstadt-Weiher usw. 2019, S. 80-88.



Abb. 1: Karte von Muggensturm.
Ausschnitt aus der ersten Landesaufnahme von 1784.

mit, dass die Betteljuden amtliche Pässe gehabt hätten und ihnen vom Schultheiß die Übernachtungserlaubnis erteilt worden sei – sie seien »kein Vieh, sondern Menschen«.³ Die Pässe allerdings stellten sich anscheinend als falsch heraus.

Als »Fürsprecher« schaltete sich der einflussreiche Salomon Meyer, Hofjude bei den Markgrafen von Baden-Durlach und Baden-Baden, ein und warb für die Betteljuden als »Menschen, ja höchst unglückselige Menschen«, die in Polen »Mord, Brand, Raub, Hunger und Kummer« erlitten hätten. Würde man ihnen nicht helfen, müssten sie sterben. Die Gefahr einer Pestverbreitung sei nicht gegeben. Im Übrigen hielt er die Behandlung von Betteljuden grundsätzlich für ungerecht, weil sie sich nirgends fest niederlassen dürften, »sondern ihr Stücklein Brod durch das beständige Wandern bei ihren Glaubens-Genossen suchen müssen«. Deshalb sollten die Verbotsmaßnahmen aufgehoben werden.

Da bekannt wurde, dass die Pest im Russischen Reich und im Königreich Polen-Litauen abgeklungen war, unternahm die Regierung nichts weiter gegen die Juden. Während des Verfahrens war im Übrigen deut-

3 Das Zitat legen die beiden Juden in ihrer Aussage beim Verhör dem Schultheißen in den Mund. Da dieser jedoch behauptete, gar nicht zu Hause gewesen zu sein und vom Vorgang nichts gewusst zu haben, dürfte die Formulierung von den Juden selbst stammen.



Abb. 2: Salomon Meyer (vermutlich 1693-1774).

lich geworden, dass die Schutzjuden in der Region ein System entwickelt hatten, wie die ansässige jüdische Bevölkerung entsprechend ihrem Vermögen die durchziehenden Armen verpflegen sollte. In Bühl konnten fremde jüdische Personen darüber hinaus in einem besonderen Armenhaus übernachten, und auf Landesebene gab es einen »Juden armen casten«, eine Kasse, um wohltätige Zwecke zu finanzieren. Sichtbar wird der hohe Grad innerjüdischer Solidarität, der für die durchwandernden Betteljuden umso wichtiger war, als sie keine Hilfe von christlicher Seite erwarten konnten.⁴

Demgegenüber regte zumindest ein Teil der jüdischen Bevölkerung dazu an, allen armen Menschen, also auch den christlichen, zu helfen.

4 Mohr (Anm. 1), S. 488-492, Zitate S. 488, 489, 491, zu Salomon Meyer, der sich auch in anderen Fällen für jüdische Personen einsetzte, zusätzlich S. 130, 133, 139-140, 150, 161, 185-186, 403-404, 472-473, 516, 600, 621. Zur Institution des Fürsprechers oder Schtadlans sowie des Hofjuden oder Hoffaktors vgl. Jüdische Fürsprache. Quellen aus Gemeindeprotokollbüchern (*pinkasim*) des aschkenasischen Kulturraums 1586-1808. hg. von Stefan Litt, Göttingen 2021, sowie die von Mohr zitierte Literatur (S. 492, Anm. 171). Zum Vergleich mit Polen François Guesnet: Politik der Vormoderne – Shtadlanut am Vorabend der polnischen Teilungen, in: Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts 1, 2002, S. 235-255. Zu den innerjüdischen sozialen Maßnahmen siehe auch die später zitierte Literatur zu den Betteljuden.



Abb. 3: Grabstein von Miriam Koppel aus Bühl, gestorben 1798, Friedhof Kuppenheim, vordere Reihe Mitte.

Gerade Joseph Moyses und Eisig, selbst arm, gehörten zu ihnen.⁵ Ähnliche Verhaltensweisen lassen sich in Nachbarorten finden.⁶ Und 1798 gab es ein weiteres eindrucksvolles Beispiel dieser Art: Miriam Koppel in Bühl, die in jenem Jahr starb, hatte in ihrem Testament neben jüdischen auch christliche Menschen, die arm oder in Not seien, mit einem erheblichen Geldbetrag bedacht.

Im Übrigen war sie die Tochter eines polnischen Juden, über den wir leider nichts Näheres wissen – dennoch ist das ein interessanter Sachverhalt, dem man einmal nachgehen könnte.⁷ Diese jüdischen Menschen waren bereit, die konfessionellen Grenzen im Sinne eines guten nachbarschaftlichen Zusammenlebens zu überwinden. Die Behörden und die christliche Bevölkerung beharrten hingegen noch auf diesen Grenzen, schlossen jüdische Personen von den gemeindlichen Armenkassen aus und duldeten auch die wandernden Gruppen überwiegend nur wider-

⁵ Vgl. Mohr (Anm. 1), S. 404 (hier Moyses Joseph und Eysik geschrieben).

⁶ Vgl. *ibid.*, S. 79-80, 300, 404.

⁷ *Ibid.*, S. 117, 403-404; zusätzliche Mitteilung Mohrs, 27.2.2022.

Zedoko!

Sylvia Cohn

*Wohltätigkeit ist Pflicht für Juden!
Nie täten wir zuviel des Guten,
Denn Gott ist's, der es uns gebot, –*

*Daß wir dem Armen Gutes geben,
Verschönert ja auch unser Leben,
Denn seine Not ist unsre Not!*

*Laßt uns mit frohem Herzen spenden!
Und können wir auch das Los nicht wenden
Des Armen, der uns bittend naht, –*

*So soll er doch nicht länger weinen, –
Denn: Einer für Alle und Alle für Einen!
Darin liegt jüdische Hilfe und Tat!*

Abb. 4: Sylvia Cohn: Zedoko!

willig.⁸ Bemerkenswert finde ich, dass wir gerade in Muggensturm eine Berufung auf Menschenrechte – und damit eine Wirkung der Aufklärung – entdecken, in die jüdische Menschen gleichberechtigt einzubeziehen seien. Worauf dies zurückging, wäre ebenfalls einer Untersuchung wert.

Ob die »polnischen Betteljuden« wirklich aus Polen kamen, ist unsicher. »Polen« stand oft für »irgendwo in Osteuropa«. Von einem dieser Juden hieß es beispielsweise im Verlauf der Untersuchung, er stamme aus der

8 Ibid., S. 404, Mohr erwähnt als Ausnahme das Verhalten von Hofrat Johann Jacob Knoodt und des Hofratskollegiums 1757 (dazu *ibid.*, S. 248-249, 495-496, 501-503). Die jüdischen Gemeinden schufen aufgrund der lange Zeit vorherrschenden Ausgrenzung aus der allgemeinen Fürsorge ein eigenes Wohlfahrtswesen, zumal Gerechtigkeit gegenüber Armen (*zedaka*), Mildtätigkeit und Solidarität traditionell im Judentum eine große Bedeutung hatten.

westböhmisches Stadt Schlackenwerth (heute Ostrov nad Ohří), die damals ein Lehen des badischen Markgrafen war.⁹ Der Hofjude Salomon Meyer erwähnte in seiner Bittschrift, es seien höchstens acht jüdische Personen aus Polen in die hiesige Gegend gekommen, darunter ungefähr drei aus der Stadt Lista, womit er wahrscheinlich Lida meinte, eine Stadt im Osten des Königreiches Polen, die später zu Belarus gehörte und in der damals über ein Drittel der Einwohnerschaft jüdisch waren.¹⁰ Aus den Unterlagen geht nicht hervor, warum die wandernden jüdischen Menschen gerade bei den armen Schutzjuden Unterschlupf suchten. Hatte man sie auf diese verwiesen, weil sie im Rahmen des Unterstützungssystems an der Reihe waren? Oder ging ihnen der Ruf voraus, dass sie besonders mildtätig seien? Das Schicksal der nicht einmal namentlich bekannten »polnischen Betteljuden« kennen wir nicht. Es gibt auch keinen Hinweis darauf, ob sie Familie hatten. Die beiden einheimischen Juden, die ihnen Unterschlupf gewährten, waren verheiratet, und ihre Frauen hatten sich offenbar besonders um die »Fremden« gekümmert. Doch ihr weiteres Leben bleibt uns ebenfalls verschlossen. Worüber unterhielten sich die Fremden mit den einheimischen jüdischen Personen? Berichteten die Fremden über die Zustände in Polen, über die dortigen Gemeinden und ihre Verwandten? Ging es um die Ursachen der Wanderung, um Verfolgung und Flucht? Sprach man über Familienangelegenheiten und Krankheiten? Wollte man gegenseitig wissen, wie man unter den jeweiligen herrschaftlichen Verhältnissen lebte? Hatte man teilweise Verständigungsschwierigkeiten aufgrund der Unterschiede im West- und Ost-Jiddischen? Erzählte man, welche Sprache man außerdem beherrschte – das Deutsche in Muggensturm, das Polnische oder andere osteuropäische Landessprachen bei den wandernden jüdischen Menschen?¹¹ Waren Unterschiede im Verständnis der Religion Gegenstand des Gesprächs? Verständigte man sich

9 Ibid., S. 488. Möglicherweise gaben sich manchmal auch Betteljuden als jüdische Personen aus Polen aus, siehe Rudolf Glanz: Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland. Eine Studie über historisches Gaunertum, Bettelwesen und Vagantentum, New York 1968, S. 144. Es wird allerdings nicht klar, warum sie sich derart verhielten, Vorteile konnten sie dadurch nicht erwarten.

10 Möglich wäre auch Lissa (polnisch Leszno) in Großpolen, das in der zweiten Teilung Polens 1793 an Preußen fiel. 1800 hatte die Stadt 7.200 Einwohner:innen, davon 3.082 Juden:Jüdinnen (43 %). Diese Angaben finden sich in Wikipedia. Aufgrund der Zerstörungen während des Bürgerkrieges um 1770 erscheint es mir jedoch wahrscheinlich, dass Lida gemeint ist.

11 Vgl. Desanka Schwara: Sprache und Identität. Disparate Gefühle der Zugehörigkeit, in: Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewusstseinslandschaft des österreichischen Judentums, hg. von Klaus Hödl, Innsbruck usw. 2000, S. 141-169.

darüber, auf welchen Wegen die jüdischen Menschen aus Polen am besten weiterwandern sollten – auf den Landstraßen oder auf eher heimlichen, kleineren Pfaden, den »Judenwegen«, auf denen sie Zollstätten an den Territorialgrenzen umgehen und Gefahren ausweichen konnten, die ihnen sonst drohten.¹² Wir wissen es nicht.

Welche Zusammenhänge werden in dieser Geschichte weiter offenbar, die Günther Mohr in seiner Studie über jüdische Lebenswelten in der Markgrafschaft Baden-Baden rekonstruiert hat? Klären wir zunächst kurz, was es mit der Einteilung der jüdischen Bevölkerung auf sich hatte, um dann zu fragen, warum zahlreiche jüdische Menschen Polen in dieser Zeit verließen, um schließlich einige Überlegungen zu Zugehörigkeiten und dem Problem der Erinnerung anzustellen.

Die Bedeutung von Hofjuden oder Hoffaktoren ist eng mit der Entstehung absolutistischer Herrschaft im 17. Jahrhundert verbunden, auch wenn es schon vorher einzelne hervorgehobene Juden gab, die Einfluss an den verschiedenen Höfen ausüben konnten. Für die Kriegführung der Fürsten, die Ankurbelung der Wirtschaft und die Finanzierung der aufwendigen Hofhaltung erwiesen sich kapitalkräftige Juden mit ihren überregionalen Verbindungen als nützlich, so dass sie sozusagen institutionalisiert wurden. Ihre Stellung brachte es mit sich, dass sie sich im Bedarfsfall für die jüdische Bevölkerung in den jeweiligen Landgemeinden einsetzten. Dies hob ihr dortiges Ansehen und ihre Geltung, schwächte allerdings aufgrund der dadurch entstehenden Abhängigkeit die traditionelle Gemeindeverfassung. Sie selbst waren auf die Gunst des Fürsten angewiesen. Entzog er sie ihnen, verloren sie schnell Amt und Vermögen, manchmal auch ihr Leben.¹³

12 Vgl. Uwe Schellinger: Das »Judewegle« in Dörlinbach. Authentischer oder inszenierter Ort jüdischer Regionalgeschichte?, in: Die Ortenau. Zeitschrift des Historischen Vereins für Mittelbaden 96, 2016, S. 249–258; Michael Brenner: Deutsch-jüdische Landschaften, in: Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute: Natur. Erkundungen aus der jüdischen Welt, hg. von Gisela Dachs, Berlin 2021, S. 12–22, hier S. 13. Schellinger weist auch auf eine literarische Verarbeitung hin: Ruth Weiss: Der Judenweg. Roman, Berlin 2004, bes. S. 40–41 zur Funktion der Judenwege, S. 62–64 zu polnischen Betteljuden (in diesem Roman nach dem Dreißigjährigen Krieg). Derartige Bezeichnungen sind kein Einzelfall. So hieß später in Sulzburg die dortige Lokalbahn das »Judenbähnle«, weil sie von jüdischen Personen, namentlich von jüdischen Weinhändler:innen, viel benutzt wurde (Mitteilung von Heidi Holecek, 26.10.2021).

13 Vgl. 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. 245–249, Bd. 2: Von 1650 bis 1945, Darmstadt 1990, S. 7–8; Mordechai Breuer: Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 1. Tradition und Aufklärung



Abb. 5: Die herausgehobene Stellung Salomon Meyers zeigt auch sein Haus in Karlsruhe, Ecke Schlossplatz/Ritterstraße.

Schutz- und Betteljuden waren eine Folge der wachsenden Vorurteile gegen jüdische Menschen, die in den Legenden vom Ritualmord und Hostienfrelve sowie im Vorwurf der Brunnenvergiftung als Ursache der Pest um die Mitte des 14. Jahrhunderts gegipfelt und zur Ausweisung der jüdischen Bevölkerung aus den meisten deutschen Städten geführt hatten. In manchen der vielen ländlichen Territorien des Reiches konnten jüdische Personen unterkommen, mussten allerdings eine Aufnahmegebühr bezahlen. Als Gegenleistung erhielten die Ansiedler:innen einen Schutzbrief des Territorialherrn, der in der Regel eine gesicherte Niederlassung ermöglichte, wenngleich regelmäßig »Schutzgelder« fällig wurden.¹⁴ Innerhalb der ansässigen Schutzjuden bildete sich eine soziale Schichtung

1600–1780, hg. von Mordechai Breuer und Michael Graetz, München 1996, S. 83–247, hier S. 106–125. Als Überblick über die gesamte Problematik siehe auch Stefan Litt: *Geschichte der Juden Mitteleuropas 1500–1800*, Darmstadt 2009.

- ¹⁴ Battenberg (Anm. 13) I, S. 136–143, vgl. S. 110–114; Breuer (Anm. 13), S. 132–140; André Holenstein: *Bitten um den Schutz. Staatliche Judenpolitik und Lebensführung von Juden im Lichte von Schutzsupplikationen aus der Markgrafschaft Baden(-Durlach) im 18. Jahrhundert*, in: *Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit*, hg. von Rolf Kießling und Sabine Ullmann, Berlin 1999, S. 97–153; Michaela Schmölz-Häberlein: *Zwischen Integration und Ausgrenzung: Juden in der oberrheinischen Kleinstadt Emmendingen 1680–1800*, in: *Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit*, hg. von Rolf Kießling und Sabine Ullmann, Berlin 1999, S. 363–397. Ausführlich zu den Schutzjuden am Beispiel der Markgrafschaft Baden-Baden Mohr (Anm. 1).

aus, ein Teil von ihnen sank in die Armut ab. Minderberechtigte jüdische Personen genossen die Aufenthalts-, Gewerbe- und Schutzrechte in der Regel nicht. Das galt insbesondere für die Betteljuden, die im Zuge der Verarmung der jüdischen Bevölkerung infolge des Diskriminierungs- und Verfolgungsdrucks, aber auch einer Wirtschaftskrise im 14. Jahrhundert einen immer höheren Anteil einnahmen.¹⁵

Wer als Schutzjude verarmte oder als Nachkomme den Schutz nicht erhielt, dem drohte der Abstieg zum Betteljuden. Als Zwischenstufe gab es den Kabzen, den Juden, der unverschuldet in Not geraten war, einen makellosen Lebenswandel führte und vom Rabbiner und Gemeindevorsteher für eine beschränkte Zeit einen Bettelbrief erhielt.¹⁶ Von ihm wurde erwartet, dass er den Aufstieg wieder schaffte. Um die Betteljuden kümmerte sich die Gemeinde aber auch. Die sesshaften jüdischen Personen bemühten sich, die wandernden Armen zu versorgen und ihnen vor allem am Schabbat die Einhaltung der Religionsgesetze zu ermöglichen. Ansonsten durften die Betteljuden nur eine Nacht bleiben. Sie unterlagen einer strengen Überwachung und waren stetig von der Landesverweisung oder Verhaftung bedroht. Fremde Betteljuden, namentlich aus Böhmen und Polen, sollten möglichst gar nicht erst einreisen können. Eine entsprechende Polizeiverordnung erließ beispielsweise der Oberrheinische Reichskreis 1788.¹⁷

15 Die genaue Zahl ist in einer extremen Bandbreite umstritten: Einerseits wird davon ausgegangen, dass die Betteljuden im 18. Jahrhundert zehn Prozent der gesamten Judenschaft in Deutschland ausmachten, nach anderen Angaben umfassten sie jedoch um 1780 schätzungsweise neun Zehntel, danach sei ihre Zahl allmählich zurückgegangen. 10% nennt Rolf Kießling: *Jüdische Geschichte in Bayern. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston 2019, S. 295, vgl. S. 294-296; Breuer (Anm. 13), S. 235, vgl. S. 233-239. Breuer zitiert Wilhelm Treue mit einer Definition der »Betteljuden« als »vagabundierende, von allen Seiten beargwöhnte und reglementierte Gelegenheitsverdiener ohne Schutzbrief« (S. 235). Die Angaben von 9/10 findet sich bei Battenberg (Anm. 13) II, S. 10; dabei bezieht er sich auf Helmut Berding: *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt/M. 1988, S. 38. Unter den Konvertit:innen zum Christentum fanden sich offenbar häufig Betteljuden vgl. Breuer (Anm. 13), S. 238.

16 Yacov Guggenheim: *Von den Schalantjuden zu den Betteljuden. Jüdische Armut in Mitteleuropa in der Frühen Neuzeit*, in: *Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa*, hg. von Stefi Jersch-Wenzel, Köln usw. 2000, S. 55-69, hier S. 66.

17 Battenberg (Anm. 13) I, S. 235-236, 260, II, S. 8-10 (S. 10 Zitat Oberrheinischer Kreis), 28, 62; ders.: *Grenzerfahrung und Mobilität von Juden in der Vormoderne. Ein Problemaufriss*, in: *Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich 1300-1800*, hg. von Rolf Kießling u. a., Berlin 2007, S. 207-216, bes. S. 212, 214. Vgl. Glanz (Anm. 9), S. 3, 7-14, 130-147.

Abgesehen von den antijüdischen Vorurteilen und ihrem fehlenden wirtschaftlichen Nutzen befürchteten die Obrigkeiten, dass sich die Betteljuden mit anderen misstrauisch beobachteten wandernden und damit »herrenlosen« Gruppen gemein machen könnten, deren Zahl ebenfalls stark anwuchs: mit den »fahrenden Leuten«, den Vagant:innen und Vagabund:innen, Gaukler:innen und Spielleuten, Hausierer:innen und Bettler:innen, »Zigeuner:innen« und angeblich arbeitsscheuen Armen. All diese Fahrenden wurden als Gefahr für die öffentliche Ordnung betrachtet. Als sich im 17. und vor allem im 18. Jahrhundert aus diesen Gruppen immer wieder Räuberbanden bildeten, sah man sich in seinen Befürchtungen bestätigt und verschärfte die Unterdrückung.¹⁸ Die Betteljuden wollte man am liebsten los sein – von »Bettelchristen« sprach man im Übrigen nichts.

Warum zogen um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend arme jüdische Menschen aus Polen in deutsche Territorien? Das Jahr 1648 markierte eine Zeitenwende in der Geschichte der jüdischen Bevölkerung in Polen. Zuvor war ihr Leben im Vergleich mit Westeuropa sicherer gewesen. Doch nun fanden während eines Kosaken- und Bauernaufstandes gegen die polnische Herrschaft zahlreiche Massaker an jüdischen Menschen statt. Damit änderte sich die Richtung der Migration: Waren bisher jüdische Menschen nach Polen gekommen, wanderten jetzt mehr und mehr von ihnen in den Westen. Wirtschaft-

18 Allgemein: Ernst Schubert: *Fahrendes Volk im Mittelalter*, Bielefeld 1995. Ausführlich zum Anteil der Betteljuden an Kriminalität und Räuberbanden Glanz (Anm. 9), passim. Vgl. auch Breuer (Anm. 13), S. 236-238; Ernst Schubert: *Arme Leute, Bettler und Gauner im Franken des 18. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Neustadt an der Aisch 1990, S. 169, 174-178; Otto Ulbricht: *Criminality and Punishment of the Jews in the Early Modern Period*, in: *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, hg. von R. Po-Chia Hsia und Hartmut Lehmann, Cambridge usw. 1995, S. 49-70, bes. S. 55-65; Yacov Guggenheim: *Meeting on the Road: Encounters between Germans Jews and Christians on the Margins of Society*, in: *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, hg. von R. Po-Chia Hsia und Hartmut Lehmann, Cambridge usw. 1995, S. 125-136 (er betont, mit Beispielen vor allem aus dem 15. und 16. Jahrhundert, stark die Unterschiede zwischen christlichen Landfahrer:innen und Schalantjuden:jüdinnen, gerade im Blick auf ihre Kriminalität; für das 17. und 18. Jahrhundert nimmt Deborah Hertz einen höheren Anteil der Betteljuden an Kriminalität und Räuberbanden an: *Contacts and Relations in the Pre-Emancipation Period – A Comment*, in: *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, hg. von R. Po-Chia Hsia und Hartmut Lehmann, Cambridge usw. 1995, S. 151-157, hier S. 153); Guggenheim (Anm. 16), passim.

liche Schwierigkeiten und der Niedergang der königlichen Macht in Polen führten zu wachsender Verarmung und Verunsicherung. Messianische Hoffnungen verbreiteten sich. Um 1755 fand der Pseudomessias Jakob Frank (1726-1791) eine große Anhängerschaft. Olga Tokarczuk (geb. 1962), Literaturnobelpreisträgerin von 2018, hat in ihrem grandiosen Roman »Die Jakobsbücher« ein vielschichtiges und eindruckliches Panorama dieser Umbruchzeit gezeichnet.¹⁹ Fast gleichzeitig entstand die Massenbewegung der Chassidim, der »Frommen«, eine Laienfrömmigkeit mit lebensbejahenden und mystischen Zügen. Bald darauf machten sich auch erste Anzeichen der jüdischen Aufklärung, der Haskalah, bemerkbar. In all diesen Bewegungen drückte sich eine aktivistische Wende im Judentum aus: nicht die Erlösung passiv zu erwarten, sondern sie selbst in die Hand zu nehmen.²⁰

Nicht zu vergessen ist die gewachsene Macht der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, die Folgen für die jüdische Bevölkerung hatte. So wurden vermehrt Ritualmordbeschuldigungen erhoben, und die Geistlichkeit bemühte sich, jüdische Personen, die einen gewissen Einfluss in der jeweiligen Region – etwa auf den adligen Gutsbesitzer – ausübten, auszuschalten. Auch aus manchen Berufen sollten sie verdrängt werden. Der Druck auf jüdische Menschen verstärkte sich.²¹ Einschränkungen ihrer Selbstverwaltung wiesen zusätzlich darauf hin, dass sie ihren Platz in der Gesellschaft neu bestimmen mussten. Salomon Meyer, der Hofjude, spricht in seiner Bittschrift von der Zeit des polnischen Krieges und weist darauf hin, dass die von ihm erwähnte Stadt Lista (Lida) verbrannt worden sei. Damit spielt er wohl auf den Bürgerkrieg zwischen

19 Olga Tokarczuk: *Die Jakobsbücher*. Zürich 2019 (polnisch 2014). Vgl. (mit weiterer Literatur) Ekaterina Emeliantseva Koller: *Religiöse Grenzgänger im östlichen Europa. Glaubensenthusiasten um die Prophetin Ekaterina Tatarinova und den Pseudomessias Jakob Frank im Vergleich (1750-1850)*, Wien usw. 2019.

20 Heiko Haumann: *Zionismus und die Krise jüdischen Selbstverständnisses. Tradition und Veränderung im Judentum*, in: *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, hg. von Heiko Haumann, Weinheim 1998, S. 9-64, verändert wieder abgedruckt in: ders.: *Lebenswelten und Geschichte. Zur Theorie und Praxis der Forschung*, Wien usw. 2012, S. 325-372, hier S. 328-329. Ich habe diesen Ansatz auch in weiteren Veröffentlichungen entwickelt.

21 Vgl. Yvonne Kleinmann: »Blasphemie« wider den katholischen Glauben? – Der Fall eines jüdischen Schankwirts in Polen 1726, in: *Synchrone Welten. Zeiträume jüdischer Geschichte*, hg. von Dan Diner, Göttingen 2005, S. 37-66; Heiko Haumann: *Der »wahre Jakob«*. Frankistischer Messianismus und religiöse Toleranz in Polen, in: *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg*, hg. von Michael Erbe u. a., Mannheim 1996, S. 441-460, hier S. 445-449.

Reformern und ihren Gegnern an, der damals herrschte und in den sich das Zarenreich mit Truppen einmischte. Diese Unruhen und Kämpfe mündeten in die Erste Teilung Polens 1772 zwischen Preußen, Russland und Österreich ein und verschlechterten die Lage der jüdischen Bevölkerung weiter.²² Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum jüdische Menschen – und gerade arme jüdische Menschen, die keine Perspektive mehr sahen – nach Westeuropa zogen. Hier schien es ihnen vermutlich so, als böte die Institution der »Schutzjuden« tatsächlich Schutz vor Verfolgung und Gelegenheit, sich eine neue Existenz aufzubauen. Ob darauf die beiden wandernden Juden hofften, die uns in Muggensturm begegnet sind, wissen wir nicht. Vielleicht waren sie auch auf dem Weg zu Verwandten und Bekannten oder versprengte Anhänger Jakob Franks.

Mit dieser »dokumentarischen Mikrogeschichte«, wie man sie im Anschluss an Hans Medick nennen könnte, hat sich uns ein ganzes Panorama von Lebenswelten eröffnet.²³ An unserer kleinen Geschichte lässt sich somit manches aufzeigen: die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Rahmenbedingungen damaliger Lebenswelten jüdischer Menschen in Polen und in Baden, ihr Verhältnis zu christlichen Nachbar:innen und Behörden, ihre Zugehörigkeiten, vieles mehr, insgesamt ein »Ineinandergreifen verschiedener Sphären der Tätigkeit und Erfahrung«, modern Intersektionalität genannt.²⁴ Jüdische Menschen treten uns als Akteur:innen, nicht einfach als passive Opfer entgegen.²⁵

22 Vgl. zum ganzen Abschnitt Israel Bartal: *Geschichte der Juden im östlichen Europa 1772-1881*, Göttingen 2010, S. 23-31, 38-39; Gershon David Hundert: *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity*, Berkeley 2004; Heiko Haumann: *Geschichte der Ostjuden*. 5. Aufl. München 1999, S. 19-77.

23 Hans Medick: *Eine Unterkunft im Schatten des Krieges, Frühjahr 1763*. Mikrohistorische Betrachtungen aus Karoline Kummerfelds »Die ganze Geschichte meines Lebens«, in: *Historische Anthropologie* 29, H. 3, 2021, S. 437-446, hier S. 438-439. Interessanterweise spielt auch in Medicks Geschichte die Empfindsamkeit für leidende Menschen eine entscheidende Rolle.

24 Tim Corbett: *Die Grabstätten meiner Väter. Die jüdischen Friedhöfe in Wien, Wien usw.* 2021, S. 208.

25 Die Einforderung von Rechten kann als ein Schritt im Prozess hin zur Emanzipation der jüdischen Bevölkerung gesehen werden, der gerade von der Gemeindeebene ausging. Vgl. Sabine Ullmann: *Der Streit um die Weide. Ein Ressourcenkonflikt zwischen Christen und Juden in den Dorfgemeinden der Markgrafschaft Burgau*, in: *Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne. Studien zu Konflikten im südwestdeutschen Raum (15.-18. Jahrhundert)*, hg. von Mark Häberlein, Konstanz 1999, S. 99-136.

Deutlich wird: Eine geschlossene Einheit, eine homogene jüdische Gemeinschaft gab es nicht. Das ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, aber wir werden noch sehen, dass dies keineswegs immer so verstanden wird. Hier können wir festhalten: Durch das Verhalten der Obrigkeiten und zumindest Teilen der christlichen Bevölkerung wurden die jüdischen Menschen zu einem festen Kollektiv gemacht, obwohl sie in sich vielfältig differenziert waren. Als verbindendes Band blieb immerhin die Solidarität, im osteuropäischen Shtetl wie im badischen Judendorf. Dies war ein Band der Zugehörigkeit.²⁶ Gewiss gab es weitere Orte der Zugehörigkeit – wie die Familie, die Sprache, die Synagoge, den Friedhof oder die Gemeinde mit ihrem Autonomieanspruch, auch gemeinsame Erinnerungen –, aber die soziale Verpflichtung war wohl das stärkste Band, das die vielschichtigen jüdischen Gruppen zusammenhielt und ein Gemeinschaftsgefühl vermittelte. Ansatzweise wirkte es sogar in die christliche Nachbarschaft, indem auch eine Solidarität mit deren Armen gefordert wurde. Hier deuteten sich Grenzüberschreitungen an, die im 19. Jahrhundert, als viele rechtliche Schranken gefallen waren, zu einem meist guten oder zumindest erträglichen Zusammenleben jüdischer und christlicher Bevölkerung auf dem Lande führte. Noch sichtbarer wurden sie in der – wenngleich nicht konfliktfreien – Solidarität der Fahrenden, wenn sich christliche und jüdische Bettler:innen, Hausierer:innen und andere wandernde Gruppen verbanden. Dabei sind lang anhaltende und situative Zugehörigkeiten zu unterscheiden.²⁷

Was bedeuten nun diese fragmentarischen Einsichten, die unser Fallbeispiel nahelegt? Eigentlich ist die Vielfalt und Vielschichtigkeit jüdischer Lebenswelten in fast jeder Geschichte fassbar. Insofern ist das Beispiel beinahe beliebig. Doch gerade derartig lückenhafte Berichte sind wichtig, weil es aus dieser Zeit relativ wenig überlieferte Quellen zum Alltag gibt. Darüber hinaus drückt vielleicht gerade ein Beispiel, das zahlreiche Fragen unbeantwortet lässt, besonders deutlich aus, wie wir in unserer Erinnerung und in unserem Gedächtnis mit jüdischer Geschichte umgehen. Unter Gedächtnis verstehe ich dabei – ganz abgekürzt

26 Vgl. Heiko Haumann: Shtetl und Judendorf. Grenzüberschreitende Kulturen und Bewusstsein der Autonomie, in: ders. (Anm. 20), S. 465-487, hier S. 468, 475, 476, 481, 482, 486.

27 Die Vielfalt von Zugehörigkeiten zeigt am Beispiel der Geschichte der jüdischen Sepulkralkultur und der Wiener Friedhöfe Corbett (Anm. 24), zur Konzeption S. 30-47, als ein Beispiel für die »Verschachtelung« (S. 340) siehe die Besonderheiten der Grabmäler von Chassidim: S. 338-340, 413-430. Zu situativen Zugehörigkeiten vgl. auch Emeliantseva Koller (Anm. 19).

gesagt – das, was in unserem Kopf aufbewahrt ist, unter Erinnerung das, was aktiv hervorgeholt wird.²⁸

Wie sich das vollzieht, ist keineswegs unumstritten. Das möchte ich an einem aktuellen Beispiel verdeutlichen.²⁹ Vor einiger Zeit hat sich der angesehene Historiker Wolfgang Reinhard in einem Vortrag und einem Zeitungsartikel in die Debatten über unsere Erinnerungs- und Gedenkkultur eingeschaltet.³⁰ In seinem Artikel warnt er vor einer Ritualisierung der Erinnerung an die Schoah und plädiert für eine »Normalisierung« sowie für ein »Recht auf Vergessen«. Das hat einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen. Darauf will ich nicht näher eingehen.³¹ Aber in unserem Zusammenhang ist die These Reinhardts von besonderem Interesse, es gebe ein »deutsches« und ein »jüdisches Gedächtnis«. Die »uralte jüdische Erinnerungskultur hat durch die Auseinandersetzung mit den deutschen Verbrechen inzwischen die Erinnerungskultur der Welt geprägt«. Das »jüdische Gedächtnis« bleibe dabei »ein anderes als dasjenige der Deutschen. Während das jüdische Gedächtnis der heiligen Pflicht zur Erinnerung unterlag, folgte das deutsche zunächst der üblichen Er-

28 Vgl. Erik Petry: Gedächtnis und Erinnerung. Das »Pack« in Zürich, Köln usw. 2014, S. 149–152, 160–165; Hans-Joachim Markowitsch: Dem Gedächtnis auf der Spur. Vom Erinnern und Vergessen, Darmstadt 2002, S. 74, 172.

29 Es steht im Zusammenhang mit Diskussionen über den Stellenwert der Schoah in der Erinnerungs- und Gedenkkultur, etwa im »Historikerstreit« in den 1980er-Jahren über die Relativierung der Schoah durch Massenverbrechen während des Stalinismus oder im neuen »Historikerstreit« über die Einzigartigkeit des Völkermordes an den Juden:jüdinnen sowie an den Sinti:zze und Rom:nja im Vergleich mit den Genoziden durch kolonialistische Gewalt. Vgl. hier nur Saul Friedländer u. a.: Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München 2022.

30 Wolfgang Reinhard: Vergessen, verdrängen oder vergegenwärtigen?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.1.2022 (nach einem Vortrag bei der Konrad-Adenauer-Stiftung).

31 Einige Vorwürfe lassen erkennen, dass der Text nicht gründlich gelesen wurde. So habe etwa Reinhard dem Satz des AfD-Politikers Björn Höckes von 2017 zugestimmt: »Wir Deutschen [...] sind das einzige Volk der Welt, das sich ein Denkmal der Schande in das Herz seiner Hauptstadt gepflanzt hat.« Reinhard bestätigt zwar, dass Höcke in der Sache recht habe, wendet den Satz aber positiv, weil sich die Feststellung auch »als einzigartige Demonstration von Zerknirschung verstehen« lasse. Allerdings wird durch die missverständliche Formulierung nicht ganz klar, ob Reinhard damit das Denkmal oder Höckes Aussage meint. Vgl. Michael Wolffsohn: Uralte Klischees, in: Jüdische Allgemeine, 20.1.2022 (online); Norbert Frei: Mitten unter uns, in: Süddeutsche Zeitung, 4.2.2022.

leichterung durch Vergessen und musste pflichtgemäße Erinnerungskultur jüdischer Art überhaupt erst lernen«. ³²

Diese Auffassung verschlägt mir fast die Sprache. Das heißt: Auf der einen Seite gibt es Juden, auf der anderen Deutsche. Jüdische Menschen werden wieder ausgegrenzt, es kommt nicht in den Blick, dass es auch deutsche Juden:Jüdinnen oder jüdische Deutsche gab und gibt. Weiter: Reinhardts Meinung, eine jüdische Erinnerungskultur mit ihrer Deutung der Schoah beherrsche die Erinnerungskultur der Welt, lässt unerschwellig eine Verschwörungstheorie im Sinne der »Protokolle der Weisen von Zion« anklagen. Und die Annahme eines »jüdischen« und eines »deutschen Gedächtnisses« ist geradezu absurd. ³³ Selbst wenn man ein vorherrschendes Geschichtsbild der nationalsozialistischen Verbrechen und der Schoah in der Politik, in den Medien und in der Geschichtswissenschaft annimmt, ist dies keineswegs das Geschichtsbild aller Deutschen, und schon gar nicht ist ein »deutsches Gedächtnis« möglich. Zwar dürften beim Stichwort »Auschwitz« viele Menschen ähnliche Assoziationen haben, aber keineswegs dieselben, und keinesfalls haben alle Deutschen diese Assoziationen. Ebenso können wir zwar von Besonderheiten der Erinnerungsformen in der jüdischen Tradition sprechen, ³⁴

32 Hier das ausführliche Zitat: Aus der Annahme, es sei »eine religiöse oder zumindest eine kulturelle Pflicht des Judentums«, sich zu erinnern, konstruiert er die Behauptung, »diese uralte jüdische Erinnerungskultur hat durch die Auseinandersetzung mit den deutschen Verbrechen inzwischen die Erinnerungskultur der Welt geprägt«. Dabei gehe es weniger »um die Realität von Gegenständen [...] als um ihre Deutung und Wahrnehmung«. So seien auch die Deutschen davon geprägt worden. Juden seien durch ihre Geschichte negativ an Deutschland »geketet, aber ihr Gedächtnis bleibt dabei ein anderes als dasjenige der Deutschen«.

33 Diese Auffassung eines »kulturellen Gedächtnisses« geht vor allem auf Jan und Aleida Assmann zurück, siehe etwa Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1999; Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999. Vgl. dazu Petry (Anm. 28), S. 120-140.

34 Vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte in Petry (Anm. 28). Walter Benjamin schreibt: »Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Sprache und Geschichte. Philosophische Essays, hg. von Rolf Tiedemann, Stuttgart 1992, S. 141-154, hier S. 153-154). Yerushalmi u. a. jüdische Wissenschaftler:innen sprechen zwar von einem »jüdischen Gedächtnis« und



Abb. 6: Teilansicht des jüdischen Friedhofs von Kuppenheim.

aber keinesfalls von einem einheitlichen jüdischen Gedächtnis. Reinhardts Konstruktion erweist sich als unwissenschaftlich und stellt sich in eine judenfeindliche Linie, die von Deutschen und Juden als gegensätzlichen Polen ausgeht, jüdische Menschen ausgrenzt und diese als weltbeherrschende Deutungsmacht wäht.

Versuchen wir einmal anhand unseres Beispiels Erinnerungsvorgänge nachzuvollziehen. Ist diese Geschichte damals in der jüdischen Bevölkerung erinnert und an künftige Generationen weitergegeben worden? Wir wissen es nicht. Es gibt keine jüdische Gemeinde in Muggensturm mehr, ebenso nicht in der näheren Umgebung.³⁵ Ein Memorbuch, in

einem Kollektivgedächtnis der Juden:Jüdinnen, doch wird auch aus ihren Ausführungen deutlich, dass dieses keineswegs homogen ist. Siehe Yosef Hayim Yerushalmi: *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.

³⁵ Die nächsten jüdischen Gemeinden finden sich heute in Baden-Baden und



Abb. 7: Grabstein von Schönle, Ehefrau des Eisik, aus Muggensturm, gestorben 1805, Friedhof Kuppenheim.

dem wichtige Vorkommnisse und Anlässe zum Gedenken aufgeschrieben sind, wurde in Bühl 1747 angefangen, enthält jedoch nichts zu den hier behandelten Vorgängen.³⁶ Weitere Memorbücher existieren meines Wissens in diesem Gebiet nicht. Immerhin können wir annehmen, dass die damaligen Akteur:innen – die Betteljuden, die Schutzjuden, der Hofjude, die Behörden, vermutlich auch ein Teil der christlichen Bevölkerung, der von den Vorgängen erfuhr – über die durchwandernden Juden und über deren Erzählungen gesprochen haben, zumal Zugehörigkeiten offenbar wurden. Vielleicht hat man sich auch später immer mal wieder daran erinnert. Das Wissen um die Verhältnisse in Polen und das Leben von Betteljuden dürfte sich um einige Aspekte erweitert haben und weiter überliefert worden sein.

Karlsruhe. Die Gemeinde in Baden-Baden betreut auch jüdische Bewohner:innen in Bühl und Rastatt. Der größte Teil der Mitglieder sind Zuwander:innen aus Staaten der ehemaligen Sowjetunion. Die Überlieferung der Geschichte von 1770 dürfte hier bislang keine Rolle spielen.

³⁶ Mitteilung von Günther Mohr, 17.3.2022. Das Memorbuch liegt in der Bibliotheca Rosenthaliana, Universität Amsterdam, HS Ros. 65, eine verfilmte Kopie im Stadtgeschichtlichen Institut Bühl.

Das ist eine erste Ebene der Erinnerung. Doch wir selbst stehen ebenfalls in einem Erinnerungsprozess. Da wir keine Zeugnisse über die Schicksale der beiden polnischen Juden haben, können wir nicht sagen, wo sie beerdigt und ob noch Grabsteine vorhanden sind. Die beiden Muggensturm-Juden sind möglicherweise auf dem – für sie zuständigen – jüdischen Friedhof in Kuppenheim beerdigt worden. Grabsteine von ihnen befinden sich dort nicht, immerhin hat sich der Grabstein von Schönle aus Muggensturm, der Ehefrau eines Eisik, die 1805 gestorben ist, erhalten.³⁷ Vielleicht handelt es sich um die Frau »unseres« Eisig.

An sich sind die Friedhöfe mit ihren Grabsteinen »steinerne Archive« der Geschichte und der Erinnerung.³⁸ Ihre Bedeutung ist immer wieder thematisiert worden, etwa wenn Joseph Roth eine seiner literarischen Figuren sagen lässt: »Ich bin ein Ostjude, und wir haben überall dort unsere Heimat, wo wir unsere Toten haben.«³⁹ Aber noch wichtiger als die Grabsteine ist die lebendige Erinnerung an die Verstorbenen und an die Ereignisse, die mit ihnen verbunden ist,⁴⁰ denn wie es beispielsweise jüdische Grabinschriften auf Wiener Friedhöfen nahelegen: »Tot ist, wer vergessen ist.«⁴¹ Wir haben also etwas rekonstruiert, was lange vergessen war.

Damals wie heute wird der Wissensbestand der Personen, die mit der Geschichte zu tun haben, erweitert und – mehr oder weniger fragmentarisch – im Gehirn gespeichert.⁴² Damit komme ich zu einem grundsätzlichen Problem des Erinnerungsvorgangs. Ohne dass ich hier auf die fast

37 Gil Hüttenmeister, Gerhard Friedrich Linder: »Gewidmet vom unvergesslichen Gatten.« Die Grabinschriften des Jüdischen Friedhofes in Kuppenheim, hg. von der Stadt Kuppenheim, Ubstadt-Weiher usw. 2010, S. 102, Grab Nr. 375. Hinweis von Günther Mohr.

38 Dazu Corbett (Anm. 24), z. B. S. 59, 720, 723.

39 Joseph Roth: *Hotel Savoy. Ein Roman*, 4. Aufl., München 1983, S. 101: Aussage des Millionärs Henry Bloomfield, als dieser das Grab seines Vaters Jechiel Blumenfeld an der Grenze zu Russland besucht. Vgl. Lord Byron in einem Gedicht von 1815: »Die Taube hat ihr Nest, der Fuchs die Kluft, der Mensch die Heimat, Juda – nur die Gruft« (zitiert von Corbett [Anm. 24], S. 301, 481).

40 Vgl. am biblischen Beispiel Yerushalmi (Anm. 34), S. 23.

41 Corbett (Anm. 24), S. 779. Wenn die Nachkommen ermordet wurden, konnte in vielen Fällen nicht mehr erinnert werden (ibid., S. 781).

42 Vgl. Petry (Anm. 28), S. 152–160. Als »semantisches Gedächtnis« wird die Speicherung von angeeignetem Faktenwissen bezeichnet, als »episodisches Gedächtnis« die Speicherung von eigenen Erlebnissen, die mit dem Selbst zu tun haben. Das sind bewusste Vorgänge im »expliziten Gedächtnis«, während unbewusste Wahrnehmungen im »impliziten Gedächtnis« eingeschrieben sind. Dazu gehören auch regelmäßige Handlungsmuster im »prozeduralen Gedächtnis«.

uferlose Diskussion über Gedächtnis und Erinnerung eingehen möchte, ist wohl unumstritten, dass sich Erinnerung zwingend individuell vollzieht. Die Aktivierung des im Gehirn Vorhandenen zu einer bestimmten Fragestellung kann nicht kollektiv erfolgen. Allerdings setzt sich das im Gedächtnis Abgespeicherte aus eigenem Erlebten sowie aus Gehörtem und Gelesenem zusammen. Wenn sich also jemand nach der Lektüre dieses Textes an einem der folgenden Tage an die polnischen Betteljuden in der Markgrafschaft Baden-Baden erinnert, holt er: sie das Gelesene aus dem Gedächtnis hervor, zugleich angereichert durch eigene Gefühle und Gedanken. Das heißt: Die Geschichte von den polnischen Betteljuden hat sich bereits verändert. Und sie wird sich weiter verändern, wenn sich die Betroffenen vielleicht – für das Thema interessiert – vertiefter über bestimmte Aspekte informieren oder wenn sie sich später wieder erinnern und dann möglicherweise aufgrund neuer Abspeicherungen die Geschichte unter einem anderen Blickwinkel sehen.⁴³

Eventuell werden sich mehrere Leser:innen noch einmal an unsere Geschichte erinnern, die Günther Mohr erarbeitet und ich ihnen vermittelt habe. Auf diese Weise geht die Geschichte in das Gedächtnis einer Gruppe, eines Kollektivs, ein. Diese Gruppe hat eine gemeinsame Erinnerung und ist darüber miteinander verbunden. Aber selbst wenn der Kern der Geschichte – und was sich an ihr zeigen lässt – bei diesen Erinnerungen zumindest ansatzweise gleich bleiben sollte, gibt es deshalb noch kein kollektives Gedächtnis, weil sich alle mit hoher Wahrscheinlichkeit an die Einzelheiten unterschiedlich erinnern werden. Je nach den verschiedenen Erfahrungen und Zugehörigkeiten kommt den Angehörigen des Kollektivs Verschiedenartiges in den Sinn – etwa die Situation der armen Menschen und der Betteljuden oder die Verhältnisse in Polen oder die Aktion des Hofjuden oder das Eindringen der Aufklärung in die Gedankenwelt jüdischer Menschen oder die Fragen, die noch nicht beantwortet werden können. Vielleicht werden sie die Geschichte bei passender Gelegenheit weitererzählen. In diesem Fall haben sie etwas getan, das mutmaßlich die damaligen Akteure auch getan haben und das ich eben mit dem Hinweis auf Grabsteine deutlich machen wollte: Sie haben Personen und Vorgänge dem Vergessen entrissen und eine lebendige Erinnerung geschaffen.

43 Corbett (Anm. 24), S. 677, vgl. S. 713, meint, dass sich die individuellen Erinnerungen auf kollektive Narrative stützen würden, um die eigenen Erfahrungen in ein Geschichtsbild einordnen und deuten zu können, und dass dies wiederum in das kollektive – kommunikative und kulturelle – Gedächtnis eingehe. Das Kollektive wird hier jedoch als zu starr gesehen, wie Petry gezeigt hat.

Diesen Prozess, hier an einem kleinen Beispiel vergegenwärtigt, fasst Erik Petry treffend unter den Begriff der »Aktiven Kulturkontinuität«. Danach wird unser Wissen »in einem aktiven Lehr- und Lernprozess vermittelt«. »Mit dem Verinnerlichen des Vermittelten werden die Lernenden zu Lehrenden, sie können das Vermitteln nun ebenfalls aktiv in die Kulturkontinuität über- und weiterführen.«⁴⁴ Die »Verinnerlichung des Vermittelten« und dessen Weiterführung weisen noch auf einen zusätzlichen Aspekt hin. Beispielsweise haben wir Einsichten in die Lage polnischer Betteljuden gewonnen oder zu unserer Überraschung erfahren, dass in diesem kleinen Ausschnitt der Geschichte sogar ein Anflug von Menschenrechten und Menschlichkeit spürbar ist. Wir haben gesehen, dass die jüdischen Menschen nicht einfach Opfer waren, sondern Akteur:innen mit weiterwirkenden Ideen. Indem wir dies durchspielen, vollzieht sich eine Erweiterung und Differenzierung unserer Denkweisen. Mit dem ansatzweisen Einblick in Lebenswelten sind wir in Beziehung zu den damals handelnden Menschen getreten, haben alternative Möglichkeiten erörtert und Wege angedeutet, um offenen Fragen nachzugehen. Das regt unser eigenes Denken und Handeln an. Wir differenzieren unsere Vorstellungen und können uns entsprechend differenziert und kritisch mit gegenwärtigen Aussagen und Problemen auseinandersetzen.

Es wäre eine breit angelegte Studie wert, all diesen Zusammenhängen nachzugehen und insbesondere zu untersuchen, wie Erinnerungen an historische Vorgänge konkrete Folgen für die Betrachtung gegenwärtiger Fragestellungen und Anforderungen haben. Nicht zuletzt sollte dabei thematisiert werden, wie sich das bei Personen, die die historischen Geschehnisse als Gruppe zur Kenntnis genommen haben, individuell unterschiedlich äußert. Solche Geschichten wie die von den polnischen Betteljuden in Baden könnten ein Ausgangspunkt für eine derartige Untersuchung sein.

Jedenfalls zeigt der Vorgang der Aktiven Kulturkontinuität, wie ich ihn angedeutet habe, dass Erinnerung nicht nur die Vergegenwärtigung von etwas Vergangenen ist, sondern zugleich in die Zukunft blickt und entsprechende Vorstellungen ausdrückt.⁴⁵ Oder in den Worten Ernst Blochs: »Nur jenes Erinnern ist fruchtbar, das zugleich erinnert, was

44 Petry (Anm. 28), S. 200, vgl. S. 201, 275-280, 283-288.

45 Ibid., S. 185-187 (nach neurowissenschaftlichen Untersuchungen). Vgl. Gerhard Roth: Über den Menschen, Berlin 2021, z. B. S. 120-123, 154-176, 228-237, 269-291, 301-313, 334-341.

noch zu tun ist.«⁴⁶ Erinnerung beeinflusst unmittelbar unser Handeln. Wenn wir uns erinnern, verarbeiten wir frühere Erfahrungen, werden in deren Vermittlung Zeug:innen vergangener Zeiten, Personen, Zugehörigkeiten und Ereignisse und können Folgerungen ziehen.⁴⁷ Das gilt nicht nur für solche Erfahrungen, die durch praktisches Erleben, sondern auch für jene, die durch Aneignen und Weitergeben von Wissen gemacht wurden. Gerade wenn dabei »die Geschichte gegen den Strich« gebürstet wird, kann sie uns beim Blick in die Zukunft helfen, sozusagen »im Vergangenen den Funken der Hoffnung« anfachen, um mit Walter Benjamin zu sprechen.⁴⁸ In unserer Geschichte ist dies etwa die Entdeckung, dass gerade in einer düsteren Zeit und an unerwarteter Stelle die Forderung nach Menschenrechten laut wird und Menschlichkeit aufleuchtet.

46 Zitiert in Petry (Anm. 28), S. 285.

47 Das gilt auch für die Weitergabe der Erfahrungen von Zeitzeug:innen, die nicht mehr öffentlich auftreten können. Vgl. Heiko Haumann: Von der Last, Zeugnis abzulegen – Zilli Reichmann, Hermann Diamanski und die Erinnerung an Auschwitz, in: Geschichte und Frieden in Deutschland 1870-2020. Eine Würdigung des Werkes von Wolfram Wette, hg. von Helmut Donat und Reinhold Lütgemeier-Davin, Bremen 2024, S. 400-415, bes. S. 413.

48 Benjamin (Anm. 34), S. 145, 144.