

Herausgegeben von

Alfred Bodenheimer / Catrina Langenegger / Judith Müller

זכור
גדächtnis
und Erinnerung
in der jüdischen
Geschichte *Zwölf Fallstudien*

Wallstein

Gedächtnis und Erinnerung
in der jüdischen Geschichte

Für Erik Petry
zum 65. Geburtstag

Gedächtnis und Erinnerung in der jüdischen Geschichte

Zwölf Fallstudien

Herausgegeben von Alfred Bodenheimer,
Catrina Langenegger und Judith Müller



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit der Unterstützung
der Stiftung für Jüdische Studien an der Universität Basel

Dieses Werk ist im Open Access unter der
Creative-Commons-Lizenz CC BY 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z. B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber.

© Autorinnen und Autoren 2026
Publikation: Wallstein Verlag GmbH, Göttingen 2026
Geiststr. 11, 37073 Göttingen
www.wallstein-verlag.de
info@wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf, © SG Image
unter Verwendung von Dtn 25,17 bzw. 5. Mose 25,17.

ISBN (Print) 978-3-8353-6004-4
ISBN (Open Access) 978-3-8353-8158-2
DOI <https://doi.org/10.46500/83536004>

Inhalt

ALFRED BODENHEIMER, CATRINA LANGENEGGER UND JUDITH MÜLLER Vorwort	7
SUSANNE TALABARDON Erinnern und Bewahren in Einem Wort. Variationen zum Thema Erinnerung in der jüdischen Tradition . . .	11
GERHARD LANGER »Wer ein Leben rettet ...« Einem Zitat auf der Spur	28
MIRI RUBIN Black and Beautiful: Remembering the Black Bride	51
HEIKO HAUMANN Polnische »Betteljuden« in Baden – eine Spurensuche. Von Zugehörigkeiten und Erinnerung	65
ANDREAS BERGER Zwischen Norm und Praxis: Jüdische Verflechtungsgeschichte im ausgehenden 18. Jahrhundert	86
PATRIK SÜESS Wer ist »die Schweiz«? Eine kleine Akteur:innenanalyse zur Geschichte der schweizerischen Judenemanzipation	104
FRITHJOF BENJAMIN SCHENK »Greatest adventure of my life«. Die Russlandreise Philip Cowens 1906 im Spiegel seiner Memoiren	121
JULIA RICHERS Grenzbioographien (Border Biographies): Die multiplen Staatswechsel der Karpaten in jüdischen Kindheitserinnerungen, 1920-1944 . . .	138
BARBARA HÄNE Das Fotoalbum von Leon Sternbach. Erinnerung und Biografieforschung im musealen Kontext	160

CATRINA LANGENEGGER
Oft erzählt, kaum erforscht – der Tod von Joseph Schmidt
(1904-1942) als Motiv in der Geschichtsschreibung zur Schweizer
Flüchtlingspolitik im Zweiten Weltkrieg 181

HANNO LOEWY
»Das Problem der Angst«. Paula Brecher und der lange Weg der
Geflüchteten in die Schweiz 202

SARAH WERREN
Leather, Lore, and Legacy: A Motorcyclist’s Ride Through
Jewish History 227

Bildnachweis 243
Beitragende 244

Vorwort

Diese Festschrift, die aus Anlass von Erik Petrys 65. Geburtstag am 16. März 2026 erscheint, war uns aus zweifachem Grund ein besonderes Anliegen. Zum einen, um seine Person und seine Leistungen angemessen zu würdigen; zum anderen, weil frühere Pläne, dies zu tun, durch äußere Umstände verhindert wurden. Zu seinem 60. Geburtstag 2021 war ein Symposium an der Universität Basel (mit demselben, von Erik Petry gewählten Titel, wie ihn diese Festschrift trägt) geplant, doch die Covid-19-Pandemie zwang uns schließlich zum Aufgeben unseres Plans – denn ein steriles Online-Treffen erschien uns für diesen Anlass unpassend. Die besonderen Umstände in Betracht ziehend, fanden wir es angemessen, die Feier um ein Jahr zu verschieben und für einmal einen 61. Geburtstag festlich zu begehen. Die sich aufhellende Pandemie-Situation ermöglichte es dann auch, die Tagung bis in die Details vorzubereiten – doch unmittelbar vor dem Geburtstag steckte sich Erik selbst mit Covid an, so dass er an dem Tag, an dem alles zu seinen Ehren hätte ausgerichtet werden sollen, krank darniederlag.

Umso dankbarer sind wir nun, ihm diese Festschrift überreichen zu können. Denn wenige haben eine Würdigung so verdient wie Erik Petry. Er hat seit der Gründung des Zentrums (damals noch Instituts) für Jüdische Studien an der Universität Basel 1998 dessen Weg entscheidend mitgestaltet und zu dem Ruf, den diese Institution heute weit über Basel hinaus genießt, entscheidend beigetragen.

Als passionierter Forscher und engagierter, über alle Maßen beliebter Lehrer (was ihm einerseits jeweils eine riesige Zahl zu korrigierender Masterarbeiten, andererseits 2019 den Teaching Excellence Award der Universität Basel einbrachte) hat er in den Jahrzehnten seines Basler Wirkens unzählige von Studierenden inspiriert und sich, auch als Mitgründer und langjähriger Präsident der Dozierendenvereinigung Dozuba, in allen Kreisen der Universität einen Ruf als offener, besonnener Gesprächspartner geschaffen.

Erik Petry hat aber auch und vielleicht vor allem anderen dem Fach Jüdische Studien eine Sichtbarkeit und Akzeptanz in der Öffentlichkeit verschafft, wie es in der Schweiz kaum jemand sonst vermocht hat. Davon zeugen nicht zuletzt seine hohe Präsenz in den Medien und seine Mitgliedschaft in unzähligen Vorständen und Kommissio-

nen, die sich dem Kampf gegen den Antisemitismus, der Erinnerungskultur oder der Pflege und Bewahrung von Bibliotheken widmen und die ihn um seine Mitwirkung gebeten hatten. Erik hat sich einer solchen Aufgabe nie entzogen, wo er den Zweck und seine Mitarbeit als sinnvoll erachtet hat. Dass er daneben an Schulen, in Vereinen und auf allen möglichen anderen Plattformen als Gesprächspartner und Referent zur Verfügung steht, ermöglicht es ihm, in seiner einprägsamen, aber immer fundierten und ausgewogenen Art Auskunft zu geben, Vorurteile auszuräumen und Menschen zum Nachdenken zu bewegen.

Das Thema »Gedächtnis und Erinnerung« prägt Erik Petrys Forschung und Lehre. So trägt auch seine 2014 erschienene Habilitationsschrift zur jüdischen Gruppe »Das Pack« diesen Titel. Und nicht nur der Titel, sondern auch die Zusammensetzung der Beitragenden sollen Eriks wissenschaftliche Biografie spiegeln.

Versammelt sind im vorliegenden Band entsprechend Beiträge von Forscher:innen, die Erik Petry bereits lange begleiten und deren Vorträge er sich für sein eigentlich geplantes Geburtstagssymposium wünschte. Viele von ihnen zeigten bereits unmittelbar nach dem zweiten vergeblichen Anlauf Interesse daran, aus den Beiträgen einen Band zu gestalten. Darüber hinaus beinhaltet der vorliegende Band Texte von ehemaligen Doktorierenden, die in den vergangenen Jahren bei Erik Petry zu einer Vielfalt von Themen, mit einem Schwerpunkt auf Schweizer jüdischer Geschichte, aber auch darüber hinaus, arbeiteten. Ergänzt wird das Ensemble durch weitere Beiträge von Freund:innen Erik Petrys aus Wissenschaft und Kultur.

SUSANNE TALABARDON eröffnet die Beiträge mit ihrem Text zur jüdischen Erinnerungskultur und der Hypothese, dass sich Identität aus der Dialektik von Erinnern und Vergessen bildet. Sie folgt den »sechs Erinnerungen« der Zusammenstellung aus dem sefardischen Siddur, die am Schabbat ihren Beginn haben und dort wieder zusammenlaufen. Ausgehend vom Dissens der beiden dominierenden sefardischen Gelehrten Maimonides und Nachmanides über das Wesen der Erinnerung führt sie, anhand von Schabbat, Pessach, transgenerationaler Aktualisierung und Amalek, in die verschiedenen Dimensionen der jüdischen Erinnerungskultur ein.

GERHARD LANGER geht dem Zitat »Wer ein Menschenleben rettet, dem wird es angerechnet, als würde er die ganze Welt retten. Und wer ein Menschenleben zu Unrecht auslöscht, dem wird es angerechnet, als hätte er die ganze Welt zerstört« nach und untersucht seine reichhaltige Rezeption insbesondere indem er auf frührabbinische Quellen eingeht,

aber auch aktuelle Adaptionen wie im Roman von Soma Morgenstern *Funken im Abgrund* einbindet.

MIRI RUBIN liefert eine Analyse des Hohelieds und seiner vielfältigen Interpretationsliteratur sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition. Sie konzentriert sich dabei auf Vers 1,5 »Ich bin schwarz und gar lieblich, ihr Töchter Jerusalems, wie die Zelte Kedars, wie die Teppiche Salomos.« Rubin führt durch die Interpretation in unterschiedlichsten Texten: in den Midraschim aus dem siebten Jahrhundert über die Übersetzung der Vulgata, die Piyyutim und Targumim, mittelalterliche Interpretationen, wie die von Rashi, bis hin zu afroamerikanischen Adaptionen im 20. Jahrhundert.

HEIKO HAUMANN untersucht die Situation polnischer »Betteljuden« in der Markgrafschaft Baden-Baden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Er geht dabei besonders auf die Hilfestellung ansässiger jüdischer Menschen für notleidende Personen nicht nur jüdischer Zugehörigkeit ein und beleuchtet die (Zwangs-)Migrationswege und Lebenswelt armer jüdischer Menschen aus Polen, die zunehmend deutsche Territorien aufsuchten.

ANDREAS BERGER führt uns in seinem Beitrag nach Basel in der Zeit der Sundgauer Unruhen Ende des 18. Jahrhunderts. Rund 700 jüdische Personen suchten und fanden in Basel Zuflucht, nachdem sie Opfer der Ausschreitungen geworden waren. Anhand der ausgewählten Beispiele zeigt er die Stadt als Ort der pragmatischen Inklusion und der sozialen Aushandlung im Umgang mit jüdischen Geflüchteten und somit als Beispiel für die informelle Rückkehr und Integration jüdischen Lebens um 1800.

PATRIK SÜESS liefert in seiner Untersuchung der Geschichte der Judenemazipation in der Schweiz eine aufschlussreiche, akteurszentrierte Analyse. Dabei werden die Phasen der Helvetik, der Mediation, der Restauration und Regeneration und schließlich auch die Zeit des Bundesstaates bis zur endgültigen Gewährung gleicher Rechte dargestellt. Mit seinem ländervergleichenden Blick liefert er besonders, was die Beurteilung der Rolle der direkten Demokratie betrifft, neue Erkenntnisse.

FRITHJOF BENJAMIN SCHENK präsentiert das Leben und insbesondere die 1906 unternommene Russlandreise des Amerikaners Philip Cowens anhand seiner 1932 erschienenen *Memories of an American Jew*. Cowen war als Sohn einer jüdischen Handwerkerfamilie in der amerikanischen Gesellschaft angekommen und zunächst als Herausgeber des *American Hebrew* und anschließend in der US-amerikanischen Einwanderungsbehörde tätig. In dieser Funktion unternahm er undercover eine Reise nach Russland, um angesichts der immer größeren Ströme an Flüchtenden aus Osteuropa verlässliche Informationen zu sammeln.

JULIA RICHERS analysiert in ihrem Beitrag die Situation jüdischer Menschen in den Karpaten während den immer wieder neuen Umwälzungen und Nationbuildingprozessen 1920 bis 1944. Sie sahen sich kontinuierlich Vorwürfen der Fremdheit und Illoyalität ausgesetzt. Richers untersucht die Grenze als Lebenswelt und liefert mit einem biografischen Ansatz und der Analyse von Kindheitserinnerungen neue Einblicke in die Geschichte einer vordergründig entlegenen Grenzregion.

BARBARA HÄNE rekonstruiert mithilfe eines Fotoalbums die Geschichte von Leon Sternbach. Dieser lebte als Jugendlicher kurze Zeit in Biel und später wieder in Wien. 1938 kehrte er mit 34 Jahren in die Schweiz zurück, wo er, als Emigrant geduldet, in verschiedenen Flüchtlingslagern als Koch beschäftigt war. 1957 erwarb Sternbach die Schweizer Staatsbürgerschaft. Die Fotografien ermöglichen einen Einblick in Sternbachs Leben, wobei der Fokus auf den Jahren 1938 bis 1946 liegt.

CATRINA LANGENEGGER untersucht die Geschichte des berühmten Sängers Joseph Schmidt, der, nachdem er 1942 in der Schweiz Aufnahme gefunden hatte, unvermittelt an einem Herzinfarkt starb. Ihr Fokus liegt dabei auf der Rezeptionsgeschichte des Falles. Sie geht der Frage nach, wie er zu einem festen Bestandteil der Schweizer Erinnerungskultur geworden ist und weshalb er wie kein anderer Fall für die schlechte Behandlung Geflüchteter steht.

HANNO LOEWY geht in seinem Beitrag dem Phänomen der Angst bei Menschen, die vor der nationalsozialistischen Verfolgung in die Schweiz geflüchtet sind, nach. Seine Protagonistin ist die 1902 geborene Psychologin Paula Brecher, die in Wien zum Thema Angst promoviert hatte. Kaleidoskopisch ergänzt er ihre Erfahrungen durch jene weiterer Geflüchteter und hinterfragt dadurch auch den damaligen Umgang der Schweizer Behörden mit psychisch angegriffenen Personen.

SARAH WERREN führt in ihrem Beitrag die Entwicklung der jüdischen Geistesgeschichte mit dem Erleben einer Tour auf dem Motorrad zusammen. Es gelingt ihr, prägende Traditionstexte und ihre Wirkung in die Reise einzubauen und zentrale Diskurse zur Erinnerung an Exil und Verfolgung neu zu beleuchten. Dabei sind es die Diskurse und das aktive Eingreifen in diese sowie die Arbeit mit den Diskussionen der Vergangenheit, die unseren Arbeitsalltag als Forschende ähnlich gestaltet aussehen lassen, wie die genauen Vorbereitungen, Sicherheitsverfahren und Planung der Route, die ihr die Engführung mit der Motorradtour erlauben.

Erinnern und Bewahren in Einem Wort

Variationen zum Thema Erinnerung in der jüdischen Tradition

Für Erik. Sicherlich zu wenig historisch, aber nicht minder herzlich.

Der Imperativ des Erinnerns in der jüdischen Tradition, wie er sich zum Beispiel in Yosef Hayim Yerushalmis viel zitiertem Traktat *Zachor* manifestiert, verdeckt ebenso wie die häufig zerredete und gleichzeitig oft beschworene »Erinnerungskultur«, dass es in der jüdischen Tradition verschiedene Formen des Erinnerns gibt.¹ Diese verfolgen, so die Hypothese, letztendlich sehr unterschiedliche Ziele.

Im Nachdenken über Formen und Bedeutung der Erinnerung im Kontext jüdischer Kultur eröffnet sich eine weitere bemerkenswerte Spur: Die heilsame Wirkung des Vergessens wird nämlich ein um das andere Mal zur Sprache gebracht – was zu einer zweiten Hypothese führt: Identität bildet sich aus der Dialektik von Erinnern und Vergessen.

Eine erste Skizze

Wer die zahlreichen Beispiele »jüdischer Erinnerungskultur« Revue passieren lässt, stößt schnell auf eine klare Dominanz von Liturgie und Ritus, die das Thema vergegenständlichen oder illustrieren. Bei näherer Betrachtung ist das nicht verwunderlich, weil ebendies zu den wesentlichen Aufgaben von Gebetsordnungen und Bräuchen gehört.²

Eine besonders instruktive Zusammenstellung bedeutsamer Erinnerungsrituale wird im sefardischen Siddur aufgeführt, einem Text, der

1 Yosef Hayim Yerushalmi: *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1996; zum Begriff »Erinnerungskultur« siehe Aleida Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2014; Max Czollek: *Desintegriert Euch!* München 2020.

2 Die Literatur zum Thema ist vielfältig und umfassend, deshalb seien hier stellvertretend die folgenden Werke genannt: Catherine Bell: *Ritual*, New York/Oxford 1997; Clifford Geertz' *Klassiker The Interpretation of Cultures*, New York 1977; Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg (Hg.): *Theorizing Rituals*, Bd. 1, Leiden 2018.

als »Sechs Erinnerungen« (שש זכירות) bekannt und im Schlussteil des Morgengebets verankert ist:³

Das Erinnern an den Auszug aus Ägypten/ damit du dich des Tages deines Auszugs aus dem Lande Ägypten alle Tage deines Lebens erinnerst;
Das Erinnern der Offenbarung vom Berg Sinai/ »Nur hüte dich und bewahre deine Seele sehr, damit du der Dinge nicht vergisst, die deine Augen gesehen haben und dass sie nicht aus deinem Herzen weichen alle Tage deines Lebens und gib sie deinen Kindern und Kindeskindern zu wissen. Der Tag, an dem du vor dem Ewigen, deinem Gott standest am Horeb.« [Dtn 4,9-10a]

Das Erinnern an die Tat Amaleks und seine Lebensweise/ »Erinnere dich, was Amalek dir getan hat auf dem Wege deines Auszugs aus Ägypten, dass er dir entgegentrat auf dem Wege und dir die Nachhut schlug, alle Ermatteten hinter dir. Du aber warst müde und ermattet – er aber fürchtete Gott nicht. Es wird dir aber der Ewige Ruhe verschaffen von all deinen Feinden rings um das Land, das der Ewige, dein Gott dir als Erbteil geben wird, es in Besitz zu nehmen. Dann wirst du das Erinnern an Amalek auslöschen von unter dem Himmel. Vergiss nicht!« [Dtn 25,17-19]⁴

Das Erinnern an die Versuchung unserer Väter in der Wüste/ »Erinnere dich und vergiss nicht, wie du den Ewigen, deinen Gott in der Wüste erzürntest.« [Dtn 9,7a]

Das Erinnern an die Tat Mirjams/ »Erinnere dich, was der Ewige dein Gott an Mirjam getan hat auf dem Wege deines Auszugs aus Ägypten.« [Dtn 24,9]

Das Erinnern des Schabbats/ »Gedenke des Schabbat-Tages, ihn zu heiligen.« [Ex 20,8]

Die in den »Sechs Erinnerungen« genannten Topoi zeigen bereits höchst verschiedene Richtungen an, in die der Imperativ *Zachor* die Betenden leiten will.⁵ Sie vereinen in sich Erwartbares wie den Exodus, die Gabe der Gebote, Amalek und den Schabbat mit weniger konventionellen Elementen wie dem Gedenken an Mirjam. Sie evozieren Erinnerungen an Gutes (den Schabbat, Exodus oder die Gebote) wie Böses (Amalek und den notorischen Ungehorsam in der Wüste). Sie kontrastieren Rettungstaten des Ewigen bzw. dessen Offenbarung am Sinai mit Erzählun-

3 נוסח עדות הספרד.

4 Alle Übersetzungen ST, falls nicht anders angegeben.

5 Interessant ist an dieser Stelle die Zahl sechs, die eigentlich Unvollkommenheit symbolisiert.

gen von Versagen und Verfolgung. In den »Sechs Erinnerungen« finden kollektive Erinnerungen ebenso Erwähnung wie das Gedenken an ein Einzelschicksal (Mirjam).

Für die der Bibel und der jüdischen Tradition Kundigen dürfte es erstaunlich sein, dass einige erwartbare Elemente in der Aufzählung fehlen: Weder Pessach noch der Jiskor⁶ finden in den »Sechs Erinnerungen« Berücksichtigung. Überdies wird der begründenden Verknüpfung zwischen dem Exodus (»Erinnere dich, dass du ein Sklave warst im Lande Mizrajim« z. B. Dtn 5,15aα) und dem Schabbatgebot keinerlei Erwähnung getan. Eine innere Ordnung oder Hierarchie ist im Text auf den ersten Blick nicht zu erkennen.

Eine Bibel-»chronologische« Reihenfolge der Topoi kann man im Grunde ausschließen: Auf den Exodus (Ex 14-15) folgt die Offenbarung am Sinai (Ex 19-24); dann Amalek (Ex 17), die Wüstenwanderung (Ex 16; Num 10-20), Mirjam (Num 12 und 20) und zu guter Letzt der Schabbat (Ex 20,8-11 und Dtn 5,12-15). Womöglich lag der Anordnung eine Gruppierung der »Erinnerungen« in Paaren zugrunde, bei denen auf eine Grundlegung (Exodus und Gebote) der negative Kontrast (Amalek und Ungehorsam) zu Umkehr und Restitution (Mirjam, der Schabbat) folgt.

Wie wir einst Sklaven waren und der Schabbat

Anfang und Ende der »Sechs Erinnerungen« laufen in der Formulierung des Schabbatgebots im deuteronomischen Dekalog (Dtn 5,12-15) zusammen. Der Umstand, dass die Zehn Worte (der Dekalog) in der Tora zweifach überliefert ist und vor allem beim Schabbat mit den deutlichsten Differenzen aufwartet, wurde vielfach beobachtet und kommentiert.⁷ Die nachfolgende Synopse verdeutlicht die auffälligsten Unterschiede:

6 Ziel des Jiskor-Gebets ist zunächst das Gedenken an die verstorbenen Angehörigen. Im Laufe der Verfolgung und Ermordung jüdischer Gemeinden in Aschkenas im Vorfeld des Ersten Kreuzzugs 1096 wurden jedoch dem privaten Gedenken auch Martyrologien hinzugefügt und diese in den Ritus integriert – eine Erweiterung des familiären Erinnerns, die bis heute fortgeführt wird. Der Jiskor, der nach den Anfangsworten des Seelengedenkens (Haskarot ha-Neschamot / הזכרות הנשמות) benannt ist, wurde im aschkenasischen Raum zunächst nur am Jom Kippur, seit dem 18. Jahrhundert aber auch als Abschluss des Frühlings- (Pessach und Schavu'ot) und des Herbstfestkreises (Sch'mini Azeret) begangen.

7 Literaturübersichten findet man in einschlägigen Kommentaren, aber auch bei Bernhard Lang: Neues über den Dekalog, in: ThQ 164 1984, S. 58-65; Reinhard Kratz: Der Dekalog im Exodusbuch, in: VT XLIV 1988, S. 205-238; Frank-Lothar

Schemot/Exodus 20, 8-11	D'varim/Deuteronomium 5, 12.15
<i>Erinnere [זָכֹר] dich des Schabbat-Tages, ihn zu heiligen. ⁹Sechs Tage sollst du dienen und all deine Werkarbeit [מְלָאכָה] tun. ¹⁰Denn am siebenten Tag ist Schabbat des Ewigen, deines Gottes: Nicht wirst du jedwede Werkarbeit tun: Du und dein Sohn und deine Tochter, sein Sklave und deine Sklavin, und dein Nutzvieh noch dein Beisasse, der in deinen Toren ist.</i>	<i>Bewahre [שָׁמֹר] den Schabbat-Tag, ihn zu heiligen, wie es der Ewige, dein Gott, dir geboten hat. ¹³Sechs Tage sollst du dienen und all deine Werkarbeit tun. ¹⁴Aber der siebente Tag ist Schabbat des Ewigen, deines Gottes: Nicht wirst du jedwede Werkarbeit tun: Du und dein Sohn und deine Tochter, sein Sklave und deine Sklavin, und <i>dein Ochse und dein Esel</i> und all dein Nutzvieh noch dein Beisasse, der in deinen Toren ist, <i>damit dein Sklave und deine Sklavin ausruhe wie Du.</i></i>
¹¹ Denn sechs Tage machte der Ewige den Himmel und das Land, das Meer und alles, was in ihnen ist. Und er ruhte am siebenten Tag – daher segnete der Ewige den Schabbat-Tag, ihn zu heiligen.	¹⁵ Erinnere [זָכֹר] dich nämlich, dass du ein Sklave warst im Land Mizrajim – aber der Ewige, dein Gott brachte dich von dort mit starker Hand und ausgestrecktem Arm heraus – daher gebot dir der Ewige, dein Gott, den Schabbat-Tag zu machen.

In beiden Fassungen der Zehn Worte ist das Schabbat-Gebot das elaborienteste und längste. Es wird durch den Rekurs auf Schöpfung und Exodus mit den theologisch gewichtigsten Begründungen versehen, deren die biblischen Autoren habhaft werden konnten. Neben dem direkt angesprochenen Adressaten finden sich zudem ausdrücklich weitere Personengruppen genannt, die zu Handlungen bzw. zu deren Unterlassen herangezogen werden.

In der Variante der Schemot rahmt die Aufforderung zur »Heiligung« (Ex 20,8.11) den Text. Der Schabbat wird als imitatio Dei gefasst: So wie der Ewige im Rhythmus von sechstägiger Werkarbeit (Gen 2,2-3; מְלָאכָה) und Ruhe die Welt erschuf, so verfare auch du und halte deinen Haushalt zu gleichem Verhalten an. Dabei wählt die Schemot-Fassung das auffällige Verb »erinnere Dich« als einleitende Aufforderung. Es ist wohl im Sinne von »vergiss nicht« zu deuten – schließlich kann niemand die Schöpfung in Erinnerung haben. Sieben Subjekte werden genannt, denen die Arbeitsruhe anempfohlen ist.⁸

Hossfeld: Der Dekalog als Grundgesetz – Eine Problemanzeige, in: Liebe und Gebot: Studien zum Deuteronomium, FS Lothar Perlitt, hg. von Reinhard Kratz, Hermann Spieckermann, Göttingen 2000, S. 46-59.

8 Vgl. Benno Jacob: Exodus, Stuttgart 1997, S. 572-573.

Die Devarim-Fassung verwendet »Bewahren« (שמר) anstelle des »Erinnerns«, was gut zum Kontext des Gebots passt (vgl. Dtn 5,12b⁹). Die Siebenzahl der Adressaten ist durch die Einfügung von Ochs und Esel aufgebrochen, womit die klassischen Arbeitstiere Erwähnung finden, denen am Schabbat Ruhe zu gönnen ist. Die sozialetische Begründung des Gebots, wie es in Dtn 5,15 formuliert wird, zeigt sich am Ende der Aufzählung, indem Sklave und Sklavin noch einmal eigens angesprochen werden: Sie sollen keinesfalls den Schabbat ihres Besitzers durch Mehrarbeit ermöglichen. Nun erst, in der Begründung des so sorgfältig entfalteten Gebots (Dtn 5,15), platziert Devarim den Imperativ des »Erinnerns«: Er wird in diesem Kontext als tatsächliches »Gedenken an« zu deuten sein, da die Existenz als Sklav:in in Ägypten von Generation zu Generation als grundlegende Motivation für die Gemeinschaft mit dem Ewigen weitergegeben und eingeschärft wird.⁹

Die frühjüdische (rabbinische) Interpretation der beiden Varianten des Schabbatgebots insistiert darauf, dass »Erinnern« und »Bewahren« sich zu einer Einheit ergänzen und keinen Widerspruch gegeneinander zum Ausdruck bringen.¹⁰ Eine [spätere] talmudische Tradition modifiziert jene Auffassung dahingehend, dass *Zachor* (זכור; Ex 20,8) ein positives Gebot (eine Aufforderung zum aktiven Handeln), *Schamor* (שמור; Dtn 5,12) hingegen ein negatives Gebot (ein Verbot) darstelle. Damit seien Frauen ausdrücklich in die Feier des Schabbats eingebunden. Trotz des Umstands, dass sie wegen ihrer monatlichen kultischen Unreinheit (Nidda) von zeitlich fixierten positiven Geboten suspendiert seien, wären sie zum Schabbat verpflichtet, da Verbote für alle bindend sind.¹¹

In der hochmittelalterlichen Debatte verschoben sich die Gewichte hin zu philosophischen, ethisch-pragmatischen oder esoterischen Akzenten. Als ein gutes Beispiel für dieses Phänomen kann Mosche ben Maimon (Maimonides, 1138-1204) gelten. Er nahm die doppelte Begründung des Schabbatgebots zum Anlass, zwei verschiedene Gründe für dessen

9 Vgl. David Hoffmann: Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt, Erster Halbband, Berlin 1913, S. 73: »Mose hält es für nötig, im Deut. zu wiederholten Malen Israel an den Auszug aus Aegypten zu erinnern, auf dass ihm auch die schwierigsten Gebote nicht zur Last fallen, vgl. 15,14; 16,10 ff.; 24,17 f.«

10 So findet man es bereits in einem der ältesten erhaltenen Midrasch zum Buch Exodus, der Mekhilta de-Rabbi Jischma'el (2. Hälfte des 3. Jh. CE), wo es heißt: »Gedenke (des Sabbats)« und »achte (auf den Sabbat)« wurden beide in einem einzigen Ausspruch gesagt, [...] wie es einem Menschen zu sagen nicht möglich ist. Es heißt ja: »Eines hat Gott gesagt, zweierlei haben wir gehört.« [Ps 62,12] (Mekhilta 7 בְּחֻדוֹשׁ; Übersetzung: Günter Stemberger).

11 bBer 20b.

Notwendigkeit zu postulieren. Wie im biblischen Vorbild der beiden Dekalogfassungen angelegt, handele es sich um jeweils eine transzendente Verankerung des Schabbats, die Schöpfungs-theologisch gelagert ist, und eine immanente, die sozial-anthropologisch argumentiert.

Du weißt ja [...], daß die Glaubenslehren, wenn sie nicht durch praktische Betätigung befestigt, kundgemacht und bei der Menge zu immerwährender Geltung gebracht worden, keinen dauernden Bestand haben. Und deshalb ist es uns geboten, diesen Tag zu ehren, damit die Grundglaubenslehre von der Erschaffung der Welt dadurch aufrecht erhalten werde und im Seienden zu allgemeiner Geltung gelange. [...] Es liegen übrigens diesem Gebote zwei verschiedene Ursachen zugrunde, weil zwei verschiedene Wirkungen vorhanden sind. [...] Darum hat uns Gott das Gebot der Arbeitsenthaltung und der Ruhe gegeben, um zwei Dinge zu verkünden, und zwar damit wir den rechten Glauben besitzen, nämlich daß die Welt erschaffen ist, der ja auch den im Denken Ungeübten und den oberflächlich Forschenden auf das Dasein Gottes hinweist, und ferner, damit wir der Wohltaten Gottes für uns eingedenk seien, weil er uns vom Frondienst der Ägypter Ruhe verschafft hat und gewissermaßen als eine Wohltat, die zugleich die wahre Erkenntnis und den gedeihlichen Zustand des Körpers betrifft.¹²

Das Moment des Erinnerns findet in Maimonides' Interpretation allerdings kein Echo mehr, wogegen ein weiterer großer Vertreter des iberischen Judentums, Mosche ben Nachman (1194-1270), Protest einlegte:

Auch dies [Statement des Maimonides] ist mir nicht klar, denn wenn wir am siebenten Tag ruhen und keine Werkarbeit tun, erlangen wir dadurch keine Erinnerung [זכרון] an den Auszug aus Ägypten und keiner, der uns von Werkarbeit ablassen sieht, erlangt dadurch Wissen. Nur das [Schabbatgebot] wie auch alle übrigen Gebote sind es, die in sich ein Erinnern an das Schöpfungswerk [זכר למעשה בראשית] haben, denn wir ruhen am Tage, da der Ewige »ruhte und sich belebte« [Ex 31,17]. Es ist nämlich angemessener zu sagen, dass wegen der Evidenz des Exodus aus Ägypten eine Belehrung über Gottes Ewigkeit [statthat], der alles aufgrund [Seines] Willens ins Sein rief. [...] Sieh, der Schabbat ist ein Erinnern [זכר] an den Auszug aus Ägypten und der Auszug aus Ägypten ist ein Erinnern an den Schabbat, denn man

12 Maimonides: *Moré Nevukhim* (MN), Führer der Unschlüssigen, übers. und kommentiert von Adolf Weiß, Bd. 2, Berlin 1924, S. 219-220.

erinnert sich an ihm und sagt, dass es der Ewige ist, der erneuert mit allen Zeichen und Wundern und der alles nach Seinem Willen macht, denn Er schuf alles im Schöpfungswerk und dies ist der Grund dafür, »dass dir der Ewige, dein Gott, gebot den Schabbat-Tag zu machen.« [Dtn 5,15b]¹³

Nachmanides zufolge ist es nicht der Schabbat *an sich*, der zu besonderer Erkenntnis befähigt, indem er quasi *ex opere operato* zu transzendentaler Einsicht führt. Vielmehr realisiere sich das Wissen um den Willen und die Absicht des Ewigen nur innerhalb der konkret erinnerten Geschichte und im Rahmen tatsächlicher Erfahrung.

Der Dissens der beiden dominierenden sefardischen Gelehrten über das Wesen der Erinnerung zeigt an, dass bereits in den beiden Dekalogfassungen verschiedene Dimensionen des Erinnerns zum Tragen kommen. Der Imperativ, sich zu erinnern bzw. nicht zu vergessen, kann sich ebenso auf die Vergegenwärtigung vergangener Ereignisse beziehen wie auf die Versuche, Bedeutung und Einsicht aus dem Erlebten in sozial-ethische Verantwortung zu übersetzen. Es kann drittens auch als Handlungsmuster etabliert werden, um durch Imitation Einsicht zu generieren.

Zwischenruf: Erinnern als Transzendenzbegriff

Um die klassische Verwendung des Begriffs »Erinnern« in Bibel und rabbinischer Tradition zu verstehen, lohnt ein Blick auf die »transzendente Seite« des Phänomens – auf das, was Bernd Janowski treffend als »schöpferische Erinnerung« bezeichnet:¹⁴ *Zikaron* (זִכָּרוֹן) erweist sich im Kontext von *Tana”kh* und frühjüdischer Tradition als ein zentraler Terminus zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, und bezeichnet (theologisch formuliert) »das tathafte Eingehen der Gottheit auf den Menschen«¹⁵ bzw. dessen helfende Zuwendung zum Menschen. Wie bereits für die menschliche Sphäre postuliert (vgl. bBer 20b), handelt es sich beim Erinnern um ein aktives *Tun* – sei es durch eine:n immanente:n oder mittels eine:r transzenten Akteur:in.

¹³ Vgl. Nachmanides, Torakommentar zu Dtn 5,15.

¹⁴ Bernd Janowski: Schöpferische Erinnerung. Zum »Gedenken Gottes« in der biblischen Fluterzählung, in: Die Macht der Erinnerung, hg. von Martin Ebner u. a., JBTH 22, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 63-89.

¹⁵ Ibid., S. 65.

Diese Beobachtung bestätigt sich auch an weiteren Bedeutungsebenen göttlichen Erinnerns, etwa im Gedenken an Gemeinschaftsbegriffe wie Bund, Verheißung, Milde (Gen 9,15-16; Ex 2,24); im Verhalten zu guten oder schlechten Taten des Menschen (Jes 38,2; Jer 2,2; Ps 20,4) oder in der Berücksichtigung menschlicher Endlichkeit (Ps 78,39; 103,14).¹⁶

Wie wir einst befreit wurden und werden – zu Pessach

Ein weiteres, sehr prominentes Beispiel jüdischer »Erinnerungskultur«, das zugleich den zweiten wesentlichen Haftpunkt des Exodus im kultischen Jahreskreis darstellt, ist der Seder zu Pessach. Bei genauerer Betrachtung entpuppt sich dieser zentrale Ritus als eine geschickte Verschmelzung von griechisch-hellenistischen und israelitisch-judäischen Elementen, werden doch die Rekapitulation der »Ereignisse« um den Auszug aus Ägypten (vgl. Ex 7-14) in den Ablauf eines klassischen Symposions integriert.

Für die Teilnehmenden entfaltet sich, ein gelungenes Ritual vorausgesetzt, »Erinnerung« als ein umfassendes sinnliches Mit-Erleben: Der Exodus wird an einer reich gedeckten Tafel durch das gemeinsame Sehen, Fühlen, Hören, Schmecken und nicht zuletzt durch das Erzählen bzw. Singen zu einer emotionalen Erfahrung. Durch ein partielles »Reenactment« einzelner Elemente der biblischen Schilderung – man denke an die Vergegenwärtigung der zehn Plagen – wird der integrative Aspekt noch verstärkt.

Die »Erinnerung« an ein Ereignis, an dem niemand der Anwesenden je teilhaben konnte, gelingt aufgrund eines tragfähigen Narrativs, durch eine über-setzbare Erfahrung, die vielen Generationen über die Schranken von Jahrhunderten und Kulturen hinweg nachvollziehbar gewesen ist.¹⁷ Eine konstruktive, plausible »Erinnerung« oder Erzählung benötigt, so könnte man schlussfolgern, weder nachprüfbare Historizität noch ein physisches »Dabei-Sein«; sie erfordert weder Anwesenheit beim »eigentlichen« Ereignis noch Mittäterschaft.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Man denke zum Beispiel an das wohl von Sklaven im Virginia der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geschaffene Spiritual »Go down Moses«, welches die Befreiung aus ägyptischer Fronarbeit in die Baumwollplantagen der amerikanischen Südstaaten transferiert.

In jeder einzelnen Generation soll ein jeder sich betrachten, als ob er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre, wie gesagt ist: [Ex 13,8] Daher sind wir verpflichtet zu erklären, zu loben, zu preisen, erstrahlen zu lassen, zu erheben, zu verherrlichen, zu segnen, zu erheben und zu rühmen. Dem, der unseren Vätern und uns all diese Wunder tat, uns aus der Knechtschaft in die Freiheit herausführte aus Kummer zur Freude und aus Trauer zum Festtag und aus Wolkendunkel zum großen Licht. Und aus Versklavung zur Erlösung. Daher sprechen wir vor Ihm: Halleluja. (mPes 10,5)

Das obige Zitat aus der Mischna bildet den Höhepunkt der *Haggada*, der während des Seders stattfindenden Nacherzählung des Auszugs aus Ägypten. Es zeigt deutlich an, dass den frühjüdischen Gelehrten der Generationen überspannende Erlebnisraum des Exodus ebenso bewusst war wie den biblischen Autoren.

Trotz der eingangs versuchten analytischen Differenzierung der verschiedenen mit dem Exodus verknüpften Facetten von Erinnerung binden manche Vertreter:innen der jüdischen Tradition das *Zachor* am Schabbat und zu Pessach sehr eng zusammen. Ein instruktives Beispiel vermittelt Jehuda Arje Leib Alter (1847-1905), der dritte Rebbe von Ger, der nach seinem Hauptwerk auch als *Šefat Emet* bekannt ist. Bei diesem Werk handelt es sich, wie bei den meisten von chassidischen Meistern verfassten Büchern, um eine Homiliensammlung über die Tora und zu den großen Festen.¹⁸ Jehuda Leib Alter gilt als einer der bedeutendsten Vertreter des polnischen Chassidismus der Przysucha-Kotzk-Schule, die durch ein Festhalten an talmudischer Gelehrsamkeit geprägt war. Arthur Green kennzeichnete *Šefat Emet* zu Recht als »key text of this ›Polish school‹ of Hasidism – indeed, perhaps, its crowning achievement«.¹⁹

In seiner Pessach-Homilie findet sich eine Zusammenschau des Erinnerns am Schabbat und zu Pessach. Sie gründet in einer der zentralen Thesen des Jehuda Arje Alter, der vom »inneren Punkt« (נקודה פנימית) als dem Verbindungsscharnier zwischen Gott und Mensch spricht:

18 Eine Teilübersetzung der *Šefat Emet*, die sich an den Bedürfnissen einer modernen Leserschaft orientiert, hat Arthur Green vorgelegt: *The Language of Truth: The Torah Commentary of Sefat Emet*, Philadelphia 1998.

19 Green, *ibid.*, S. XVI. Zur Schule von Przysucha-Kotzk vgl. David Biale u. a. (Hg.): *Hasidism. A New History*, Princeton/Oxford 2018, S. 337-350 (speziell zur *Šefat Emet*: S. 344-347).

Der Festtag von Pessach wird in der Tora »Schabbat« genannt, wie geschrieben steht: »Vom Tag nach dem Schabbat« (Lev 23,15).²⁰ Denn Pessach ähnelt dem Schabbat. So, wie vom Schabbat geschrieben ist: »Erinnere dich« und »Wahre«, so auch von Pessach: »Und es sei dieser Tag zur Erinnerung [לזכרון] für euch« (Ex 12,14); »Damit du dich des Tages deines Auszugs aus Ägypten erinnerst« (Dtn 16,3) und so: »Wahre den Monat Aviv« (Dtn 16,1); »Und ihr sollt das Mazzot[fest] wahren.« (Ex 12,16) Denn das Erinnern [זכירה] ist der innerste Punkt, an dem es kein Vergessen gibt. Da sich aber am Schabbat dieser Punkt in den Seelen der Kinder Israel offenbart, darum ist das Wahren nötig, damit sich der innerste Punkt nicht an einen Ort ausdehnt, an dem es Vergessen gibt. Und deshalb wurde »Erinnere dich« und »Wahre« in einem Atemzug geboten. Diese selbe Sache aber [ereignete sich] bei der Errettung [aus] Ägypten. Denn an jedem Mazzotfest wird der Mann von Israel wie ein neues Geschöpf – wie er es beim Auszug aus Ägypten war, wie ein Kleiner, der geboren ward. Und an [diesem Tag] wird dieser Punkt erneuert, den der Heilige, Er sei gelobt, in die Seelen der Kinder Israel gepflanzt hat. Dieser Punkt wird »Brot des Elends« genannt, denn er ist ohne Ausdehnung, denn die Mazza ist der Teig selbst. Erst danach aber wandelt er sich und wird gesäuert. So hat auch ein jeder Mann von Israel einen Punkt in sich, eine Gabe von Gott. Und, tatsächlich, ein Mensch muss diesen Punkt erweitern und alle Taten nach ihm ausdehnen. Dies ist die Instandsetzung [Tikkun/תיקון] aller Tage des Jahres. Dem entsprechend, was dem Menschen zum Guten und zum Besseren aufgetragen ist. Wenn aber das Mazzotfest kommt, dann wird der Punkt erneuert und von allen Ablagerungen gereinigt. Daher muss man ihn von aller Durchsäuerung und von aller Veränderung an diesem Fest wahren. »Und ihr sollt das Mazzot[fest] wahren, denn an ebendiesem Tag habe ich die Kin-

- 20 Die von Jehuda Alter genannte biblische Belegstelle bezieht sich auf das Zählen des Omer zwischen Pessach und Schavu'ot: »Und ihr sollt für euch zählen vom Tag nach dem Schabbat, vom Tage, da ihr den Omer des Schwingens darbringt: sieben vollständige Schabbatot [Wochen] sollen es sein.« Da an dieser Stelle der 49-tägige Zeitraum zwischen Pessach und Schavu'ot beschrieben wird, ist anzunehmen, dass Pessach hier als »Schabbat« gekennzeichnet wird. Im Folgenden betont er, dass in Ex 12,14 der Terminus *Zikaron* auch für Pessach genannt wird. Somit hält er die enge Verbindung zwischen Schabbat und Pessach für exegetisch etabliert. Da in Ex 12,16 und Dtn 16,1 jeweils das »Wahren« (שמר) genannt ist, findet sich sowohl beim Schabbat als auch bei Pessach die Dopplung von »wahren« und »erinnern«. Damit ist der Boden bereitet für die These vom »innersten Punkt«, zu der Jehuda Alter nun ansetzt.

der Israel aus dem Land Ägypten herausgeführt.« (Ex 12,17) Die Erklärung für diesen [Vers]: Das Innerste des Punktes ist wie »ebendies« und es duldet keine Veränderung. Deshalb muss man ihn wahren. »Und es soll dieser Tag zur Erinnerung sein« (Ex 12,14), denn an ihm wird der Punkt erneuert, der »Erinnerung« [זכרון] genannt wird. Auch soll man das »Und er sei euch zur Erinnerung« tatsächlich [so] erklären, dass der Mensch sich des Hauptgrundes [עיקר] seiner Erschaffung in der Welt erinnern soll: Seinen Willen zu tun. (שפת אמת, III, 99)²¹

Die Homilie bietet nach einer quasi-exegetischen Exposition, die Schabbat und Pessach unter der Ägide des Erinnerns miteinander koppelt, eine Allegorese der Mazzot. Die Ausschaffung des Chamez und die Feier des Ungesäuerten wird (ganz traditionell) als innerer Reinigungsprozess gedeutet. Laut Jehuda Leib Alter wurde einem jeden Israelit ein »innerster Punkt« eingepflanzt, der mit dem Erinnern identifiziert wird: »Das Erinnern [זכירה] ist der innerste Punkt, an dem es kein Vergessen gibt.« Der »innerste Punkt«, manchmal auch als »Punkt der Lebenskraft« (נקודה החיות) bezeichnet, ist »so etwas wie« der göttliche Funke innerhalb der menschlichen Seele, dem man möglichst »Raum« schaffen muss. Dieses Konzept der Verinnerlichung ähnelt der Vorstellung der Internalisierung der Tora, wie sie in den biblischen Büchern Jeremia und Ezechiel vorgetragen worden ist.²²

Der »innerste Punkt« offenbart sich jeweils am Schabbat. Zu Pessach wird er grundlegend erneuert, wodurch sich eine beständige Beziehung zum Ewigen manifestiert bzw. gewährleisten lässt. Mit dem Hinweis auf den Tikkun öffnet Jehuda Leib Alter seine Betrachtung in eine eschatologische Dimension. Etlichen kabbalistischen Konzepten zufolge²³ wird

21 Übersetzt nach Green (Anm. 18), S. 114 (hebräischer Teil).

22 Vgl. Jer 31,30-34: »Sieh, Tage kommen, Spruch des Ewigen, da schließe Ich mit dem Haus Israel und dem Haus Jehuda einen neuen Bund. ³¹Nicht wie der Bund, den Ich mit ihren Vätern schloss am Tage, da Ich sie bei ihrer Hand ergriff um sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen – meinen Bund, den sie gebrochen haben, obwohl Ich mich als Herr über sie erwies, Spruch des Ewigen. ³²Denn dies ist der Bund, den Ich mit dem Hause Israel schließen werde nach jenen Tagen, Spruch des Ewigen: Ich werde meine Tora in ihr Inneres geben und auf ihr Herz will Ich sie schreiben. Und Ich werde ihnen zum Gott werden und sie werden mir zum Volk sein. ³⁴ Und es wird nicht mehr einer den anderen belehren, ein jeder seinen Bruder, zu sagen: Erkennt den Ewigen! Denn sie alle werden mich erkennen, von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, Spruch des Ewigen. Denn Ich werde ihre Schuld verzeihen und ihrer Vergehen will Ich nicht mehr gedenken.« [לא אֶזְכֹּר-עוֹד].

23 Vgl. besonders in den Jitzchak Luria (1534-1572) zugeschriebenen Entwürfen.

die Schöpfung (im Sinne einer *creatio continua*) durch die Rückführung göttlicher Lichtfunken zu ihrem transzendenten Ursprung vollendet. Dieser Prozess wird als *Tikkun*, im Sinne einer »In-Urstand-Setzung« bezeichnet.²⁴

In der Folge fungieren sowohl Pessach als auch der Schabbat gewissermaßen als »Erinnerung an die Zukunft«, aber mit jeweils eigenen Akzenten: Die »Erneuerung« des inneren Punktes macht aus Pessach »so etwas wie« das individuelle Gegenstück zum Jom Kippur, der ja vor allem auf die Entsühnung Israels als Kollektiv ausgerichtet ist. Der Schabbat dient hingegen als Vorgriff respektive als Vorgeschmack auf das eigentliche Ziel der Schöpfung, auf die Überwindung des Materiellen und Profanen.

Erinnern als transgeneracionales Ereignis

Das aktualisierende Erzählen bildet neben der Anleitung zum Tun der Gebote eines der wichtigsten Instrumente zur Einbindung von Kindern und Enkel:innen in das Gefüge der jüdischen Tradition. Dieser Grundzusammenhang wird vor allem im Buch Devarim / Deuteronomium entwickelt und dort ein ums andere Mal betont. Prominent findet man ihn im *Sch'ma Jisra'el* (Dtn 6,6; 11,19),²⁵ welches das individuelle Erinnern mit materiellen Gedächtnisstützen unternimmt. So werden *T'fillin* an Arm und Kopf als [Merk-] Zeichen (אות) und »Symbol« (טפוח) gebunden und *Mesusot* an Türpfosten befestigt (vgl. Dtn 6,8-9; 11,18.20-21). Zudem dienen die *Zizit* (Num 15,37-41) als anschauliche Erinnerungshilfe.

Die mit den drei materialen Merkzeichen unternetzte Aufforderung zum narrativen Einbinden der Kinder- und Enkelgenerationen etabliert Identität und Zugehörigkeit.²⁶ Als wesentlich für die Weitergabe der

24 Vgl. K.E.Grözinger: Jüdisches Denken: Theologie, Philosophie, Mystik, Bd. 2, Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, Frankfurt/M. 2005, S. 650-654.

25 Das liturgische Bekenntnis zur Herrschaft des Ewigen besteht seit der Spätantike aus drei Abschnitten: Dtn 6,4-9; Dtn 11,13-21; Num 15,37-41. Es wird morgens und abends gesprochen, dazu im privaten Gebet zur Nacht.

26 Ähnlich ist auch der ungewöhnliche Erntedank-Ritus in Dtn 26 konstruiert, der von den israelitischen Bauern nicht nur verlangt, die Erstlingsfrüchte den Priestern im Tempel zu überbringen, sondern auch, bei dieser Gelegenheit ein Narrativ der Zugehörigkeit »abzuliefern«: »Und wenn du zum Priester kommst, der in jenen Tagen sein wird, dann sollst du zu ihm sagen: Ich erzähle heute [הגדתי היום] für den Ewigen, deinen Gott, dass ich in das Land gekommen bin, das der Ewige unseren Vätern uns zu geben geschworen hat. Dann wird der

Tradition erweist sich neben der steten Wiederholung im Ritus und der materiellen Verankerung – das genaue Gegenteil von unveränderlicher Bewahrung, nämlich die interpretative Aktualisierung von Erzählung und Gebot. Dies wird insbesondere in der rabbinischen Literatur deutlich markiert:

Und es seien diese Worte, die ICH dir heute gebiete, auf deinem Herzen. Rabbi pflegte zu sagen: Warum heißt es, wie geschrieben steht: »Und du wirst den Ewigen, deinen Gott mit ganzem Herzen lieben« [Dev 6,5]? Ich weiß nicht, wie man Ihn [המקום] lieben soll. Die Schrift lehrt: »Und es seien diese Worte, die ICH dir heute gebiete, auf deinem Herzen.« Setze diese Worte auf dein Herz, und in dieser Disposition lernst du Den, Der sprach und es ward die Welt kennen und heftest dich an seine Wege. *Welche ich dir heute gebiete.* Denn nicht seien sie in deinen Augen wie eine alte Setzung,²⁷ welche keinen Menschen kümmert, sondern wie eine neue Setzung [διάταγμα], denen alle begegnen wollen. [...] *Und du sollst sie deinen Kindern wiederholen.* Dass sie in deinem Munde geschärft werden, so dass, wenn dich jemand eine Sache fragt, du nicht deshalb herumstotterst, sondern ihm sofort eine Auskunft geben kannst. Denn so ist gesagt: »Sprich zur Weisheit: Meine Schwester bist du! Und nenne die Einsicht eine Bekannte!« [Mischlé 7,3-4] (Sifré Dev, We-Etchanan § 33-34)

Im Unterschied zu der im europäischen Kontext üblichen Deutung als Sitz der Gefühle fungiert das Herz im biblischen Verständnis als Sitz des Verstandes. Das »Setzen« der göttlichen Worte auf das Herz appelliert daher an die menschliche Ratio und vermittelt die Kenntnis des Ewigen. Das Lernen der Tradition (Talmud Tora) ist in der klassischen jüdischen Tradition der Weg zu Gott. Das typisch deuteronomische »heute«²⁸ wird auf die stets notwendige Aktualisierung der Setzung hin interpretiert.

Priester den Tragekorb aus deiner Hand nehmen und ihn vor dem Altar des Ewigen, deines Gottes, absetzen. Und du sollst antworten und vor dem Ewigen, deinem Gott, sagen: Ein umherirrender Aramäer war mein Vater. Er zog nach Ägypten hinab und wohnte dort als Fremdling mit wenigen Leuten. [...] Und es führte uns der Ewige aus Ägypten heraus mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und mit großer Furchttat und mit Zeichen und mit Wundern. Und Er brachte uns an diesen Ort« (Dtn 26,3-5a.8-9a).

²⁷ Der Midrasch verwendet an dieser Stelle den Begriff ממשותף, worin sich das griechische διάταγμα verbirgt.

²⁸ Vgl. Georg Braulik: »Heute« im Buch Deuteronomium. Tora und Bundesschluss, in: Bibel und Liturgie 90, 2017, S. 11-22; <http://hdl.handle.net/10900/128287> (21.12.2025).

Diese Konstruktion ist für die rabbinische und die nachfolgende jüdische Tradition von entscheidender Bedeutung.

Die souveräne Beherrschung der eigenen Tradition («kein Herumstottern») unterstreicht die Notwendigkeit ständiger persönlicher Befassung mit der Tora. »Aktualität« wird nicht nur als eine Anpassung an die jeweils aktuellen gesellschaftlichen Kontexte gedeutet, sondern auch im Sinne einer Präsenz des Wissensbestands. Dieser muss auswendig beherrscht werden und umfassend verfügbar sein.

Das Erzählen erhält innerhalb der frühen jüdischen Tradition jedoch noch eine weitere wesentliche Funktion, die weit über das transgenerationale Erinnern hinausreicht. Es entwickelt sich vielmehr zu einer Ersatzhandlung für die zahlreichen priesterlichen Handlungen, die nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 nicht mehr praktiziert werden konnten. Vielfach trat der erzählte Kult, der vorgetragene und mit sparsamen »Mitwirkungsmöglichkeiten« der Hörschaft angereicherte Ritus an die Stelle der einst vollzogenen heiligen Handlungen. Eines der eindrücklichsten Beispiele dafür ist die *Avoda* am Jom Kippur, welche eine in das Mussafgebet eingefügte Nacherzählung des Jom-Kippur-Kults am Tempel zu Jerusalem darstellt.

Das Paradoxon von Erinnern und Vergessen: Amalek

Erinnere dich, was Amalek dir getan hat auf dem Wege deines Auszugs aus Ägypten, dass er dir entgegentrat auf dem Wege und dir die Nachhut schlug, alle Ermatteten hinter dir. Du aber warst müde und ermattet – er aber fürchtete Gott nicht. Es wird dir aber der Ewige, dein Gott, Ruhe verschaffen von all deinen Feinden ringsum im Land, das der Ewige, dein Gott, dir als Erbteil geben wird, es in Besitz zu nehmen. Dann wirst du das Erinnern Amaleks auslöschen von unter dem Himmel. Vergiss nicht! [Dtn 25,17-19]

Mit Blick auf Amalek findet man sich scheinbar auf sicherem Grund: Hier wird zunächst jene Form des Erinnerns aufgerufen, wie es insbesondere am 9. Av und den über das Jahr verteilten Jiskor-Riten statthat. Das gemeinsame Gedenken an Verfolgung und Tod evoziert ein generationenübergreifendes Bewusstsein für die Gefährdung der eigenen Gemeinschaft. Im frühen Mittelalter wurden diese Riten zum »Memern« weiterentwickelt, eine in das gemeindliche Gebet integrierte Nennung der Orte, an denen Israel bedroht und gefährdet wurde, und der Namen, die jenen Verfolgungen zum Opfer fielen. Sowohl die Aufreihung kata-

strophaler Ereignisse am 9. Av wie auch die nach dem Ersten Kreuzzug entwickelten, in Zahl und Umfang schnell anwachsenden Memorbücher künden von einer Art Agglomeration des Schreckens, welche die grundsätzliche Unsicherheit der aschkenasischen Gemeinden adäquat zum Ausdruck brachte.²⁹

Der spirituelle Rahmen des liturgischen Memerns dürfte aber in der biblischen Figur des *göttlichen* Erinnerns zu suchen sein, wie sie beispielsweise in den Psalmen vorgestellt wird:

Lobsingt dem Ewgen, wer da wohnt in Zijon verkündet bei den Völkern seine Taten! ¹³Denn der des Blutes Mahner, denket ihrer vergißt nicht der Gebeugten Schrei. ¹⁴Gib Gunst mir, Ewger, sieh mein Elend von den Hassern der du erhebst von Todes Pforten. (Ps 9,12-14 Tur-Sinai)

Die Martyrologien und Ortslisten dienten daher nicht nur dazu, das kollektive Gedächtnis der jüdischen Gemeinschaft zu formen und zu stärken, sondern appellierten vor allem an Gott, dass deren Opfer nicht umsonst gewesen sein möge.³⁰ Das Erinnern erweist sich also auch auf einem scheinbar vertrauten Terrain als ein komplexer Prozess, der wesentlich auf die theologische Grundsicherung Israels als Volk des Bundes abzielte.

Das »Erinnern« an Amalek entpuppt sich bei zweitem Hinsehen als eine weitere Facette des Erinnerns auf die Zukunft hin: Der Ewige wird die Kette der Bedrückungen beenden und »Ruhe schaffen« – was aber eine *andere* Ruhe impliziert als die am Schabbat intendierte. Der abschließende, paradox wirkende Vers der deuteronomischen Amalek-Perikope bringt diesen Zusammenhang adäquat zum Ausdruck: »Dann wirst du das Erinnern Amaleks auslöschen von unter dem Himmel. Vergiss nicht!«³¹

Samson Raphael Hirsch erhob das Gedenken an die Leiden Israels unter Amalek folgerichtig zu einem grundsätzlichen Paradigma der jüdischen Erfahrung als Minderheit in der Diaspora. Im harten Gegensatz

29 Zur Geschichte der aschkenasischen Memorbücher vgl. Rainer J. Barzen: Das Nürnberger Memorbuch, in: Corpus der Quellen zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Reich, 2011. <http://www.medieval-ashkenaz.org/quellen/nuernberger-memorbuch/einleitung.html> (17.3.2025).

30 Schon im Buch Schemot/Exodus (Ex 32,32-33) wird von einem Buch berichtet, in welches der Ewige diejenigen verzeichnet bzw. austreicht (מח), die der göttlichen Berücksichtigung würdig bzw. nicht mehr würdig sind.

31 תִּמְחֶהָ אֶת-זִכְרָ עַמְּלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח.

zu den traditionellen Kommentaren³² lenkte Hirsch die Interpretation auf den grundsätzlichen Unterschied, der zwischen Israel und Amalek bestehen soll. Die Juden:Jüdinnen müssten daran erinnert werden, »daß wir nur so lange Gott unseren Gott nennen dürfen, als wir ängstlich das kleinste Unrecht gegen seine Menschen auf Erden scheuen«.³³ Das Land, auf dessen Inbesitznahme die Rede in Dtn 27 vorbereitet, wird von Hirsch als »das Land des Gesetzes« gedeutet und allegorisiert, so dass auch die deutsche Diaspora sich unmittelbar in das Amalek-Gedenken einbezogen weiß.

Vergiss dies nicht, wenn du je hinüberschwanken und Amalek gleich nicht Pflicht, nicht Gott kennen und, in kleinen oder großen Dingen, nur Gelegenheit suchen wolltest, deine Überlegenheit zum Schaden deiner Mitmenschen zu üben! Vergiss dies nicht, wenn du je deines Israelberufes und deiner Israelsendung in der Mitte der Menschen vergessen und die Lorbeerkränze beneiden möchtest, die eine betörte Welt dem Andenken glücklicher Menschenglückzerstörer flicht und den tränengetränkten Boden vergisst, aus welchem der Lorbeer zu solchen Kränzen erwächst. Vergiss dies nicht, wenn du je selbst unter Amalekrohheit und Gewalt zu leiden hast. Bleibe aufrecht! Bleibe bei der Menschlichkeit und Rechtsachtung, die dein Gott dich gelehrt. Ihnen gehört die Zukunft, Menschlichkeit und Gerechtigkeit bleiben Sieger über Rohheit und Gewalt, und du selbst bist gesendet, durch dein Geschick und Beispiel diesen Sieg und diese Zukunft anzukündigen und mitwirkend herbeizuführen.³⁴

Ziel des Erinnerns an Amalek ist das Vergessen/Nicht-Vergessen: Im Sinne Hirschs das Bestehen auf dem Anders-Sein, das sich nicht dazu hinreißen lässt, Rohheit und Gewalt der »Menschenglückzerstörer« nachzuahmen oder auch nur zu bejubeln. Anders als der Schabbat und der Seder zu Pessach richtet sich das Erinnern nicht konsolidierend nach innen, sondern nach außen, als ein Konzept zum Ertragen der Gegenwart mit Blick auf die Zukunft.

32 Vgl. Raschi, ibn Esra u. a., die zur Deutung von Dtn 17 zumeist auf 1Sam 15,3 verweisen.

33 Samson Raphael Hirsch: Der Pentateuch, Bd. 5, Deuteronomium, Frankfurt/M. 1878, S. 447.

34 Ibid., S. 449.

Kurzes Fazit

Das spirituelle und rituelle Gedenken an die Wohltaten Gottes und der Aufruf an den Ewigen, in Seiner Fürsorge nicht nachzulassen, konstituiert die Gemeinschaft Israels nach innen und außen, sowohl immanent als auch transzendent.

Erinnerung wirkt in beide Richtungen: sich im Blick auf die eigenen Erlebnisse zu vereinzeln oder das Individuum mit anderen Menschen ähnlicher Erfahrung zu einer Gruppe zusammenzuführen. Aber auch das Vergessen hat multiple Auswirkungen auf die Ausprägung der eigenen Identität. Beide, das Erinnern wie auch das Vergessen, reichen aus der Vergangenheit in die Zukunft hinüber. Beide wollen formen und verändern, beide wollen aber auch die Sicherheit inmitten einer unsicheren Minderheiten-Existenz vermitteln: in der Form einer Ruhe vor der alltäglichen Mühe – wie es Heinrich Heine in seiner Ballade »Prinzessin Sabbat« so wunderbar zum Ausdruck bringt.

Das festliche oder rituelle Erinnern darf jedoch nicht als Selbstläufer im Sinne eines *ex opere operato* missverstanden werden. Es vollzieht sich nur in der konkreten Tat (dem *davar*/דבר), und verfestigt sich zu einer transgenerationellen Erfahrung im gemeinsamen Handeln. Nicht zuletzt wirkt das Erinnern durch Erzählen – sei es zu Pessach, oder vergegenständlicht in *Mesusa*, *Zizit* und *T'flin* – als ein Bindeglied zwischen den Generationen. Wiederum wird von den Tradent:innen verlangt, das Getreulich-selbe je und je zu einer »neuen Setzung« zu aktualisieren, die für alle Hörenden spannend ist und Neues in sich birgt.

»Wer ein Leben rettet ...«

Einem Zitat auf der Spur

Hinführung

Wer ein Menschenleben rettet, dem wird es angerechnet, als würde er die ganze Welt retten. Und wer ein Menschenleben zu Unrecht auslöscht, dem wird es angerechnet, als hätte er die ganze Welt zerstört. (Talmud)

Genau diese Worte stehen so an prominenter Stelle in Stein gemeißelt in der 2024 neu eröffneten Sonderausstellung »Dunkle Zeiten. Von Tätern und Gerechten« auf der im österreichischen Südburgenland gelegenen Friedensburg Schlaining¹. Über diese in Teilen sehr gut gemachte Ausstellung und über die imposante Burg selbst möchte ich mich hier nicht weiter auslassen. Aber das *Zitat* ist es wert, wieder einmal, möchte man sagen, in den Blick genommen zu werden.

Wenige vermeintliche Talmudzitate haben so weite Verbreitung gefunden wie dieses. »Wer nur ein einziges Leben rettet, rettet die ganze Welt« ließen die Überlebenden Schindlers in einen Ring gravieren, den sie ihrem Retter schenkten.² Der Film *Schindlers Liste* hat das Zitat noch populärer gemacht, und vor allem im Kontext der Schoah-Aufarbeitung ist es vielfach gegenwärtig.³ Nichtsdestotrotz fehlt es in einer breiten Öffentlichkeit an Wissen über die Herkunft des Zitats und seine durchaus unterschiedliche Deutung in der jüdischen Tradition. Ich will diese hier deshalb zum Thema machen. Ein Blick in die Datenbank der Bar

1 Dazu die Homepage <https://www.friedensburg.at/>.

2 Pikantes Detail: Schindler soll den Ring, den ihm die Überlebenden aus Zahngold hergestellt hatten und der dieses Zitat eingraviert hatte, beim Kartenspielen verloren haben, vgl. https://www.focus.de/panorama/welt/holocaust-ueberlebender-erzaehlt-oskar-schindler-hat-unser-abschiedsgeschenk-verzockt_id_2708590.html (17.12.2025).

3 Nur zwei Beispiele: Die Autobiografie des Historikers, polnischen Außenministers und Botschafters Władysław Bartoszewski (Freiburg 1986) trägt den Titel »Wer ein Leben rettet, rettet die ganze Welt. Die Erfahrung meines Lebens«; der 2020 bei Gmeiner erschienene Roman Dagmar Fohls zur Rolle des Aristides de Sousa Mendes, des so genannten »Oskar Schindler von Portugal«, nennt sich »Wer ein einziges Leben rettet, rettet die ganze Welt«.

Ilan Responsa Library⁴ ergibt einiges über 200 Einträge für das Zitat, wobei die überwiegende Mehrheit der Belege mittelalterlich bis neuzeitlich sind. Auf sie will ich hier nur sehr bedingt eingehen, wohl aber auf die (früh-)rabbiniischen Quellen im engeren Sinn und danach einen Ausschnitt aus einem Roman von Soma Morgenstern als aktualisierende Version behandeln.

Sanhedrin 4.5

Zuerst muss die wohl erste Erwähnung des Zitates angesehen werden. Es handelt sich um die Mischna Sanhedrin 4.5, welches einen Appell an Zeugen in einem Gerichtsverfahren darstellt. Eine sehr gute Struktur- und Inhaltsanalyse bietet Susanne Plietzsch in ihrem Blog⁵ zum Midrasch Genesis Rabba (und anderen rabbinischen Texten), in dem sie auch Sanhedrin 4.5 analysiert. In diesem Text geht es konkret um die Ermahnung – Plietzsch übersetzt »Erschrecken«⁶ – von Zeugen in Bezug auf Gerichtsfälle, die mit der Todesstrafe geahndet werden. In Anbetracht von Verfahren, in denen Zeugenaussagen von enormer Bedeutung waren, hat diese *Ermahnung* zweifelsfrei große Bedeutung. Bei Falschaussagen wird den Zeugen gedroht – hier in der Übersetzung von Plietzsch:

sein Blut und das seiner Nachkommen hängt an ihm bis zum Ende der ganzen Welt, denn so fanden wir es bei Kain, denn es ist gesagt (Gen 4,10b): »Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde.« Er (der Schriftvers) sagt nicht »das Blut (Singular) deines Bruders«, sondern »das Blut (Plural) deines Bruders« – sein Blut und das Blut seiner Nachkommen. Eine andere Auslegung: »Das Blut deines Bruders« – dass sein Blut vergossen war auf den Bäumen und auf den Steinen.⁷ Deshalb ist ein einziger Mensch in der Welt geschaf-

4 www.responsa.co.il (21.12.2025) ist die weltweit größte Datenbank jüdischer Traditionsliteratur. Als weitere Datenquelle wurde hier Maagarim Online: Database of the Historical Dictionary of the Hebrew Language genutzt: <https://maagarim.hebrew-academy.org.il> (21.12.2025).

5 Susanne Plietzsch: Ein Leben, eine volle Welt (mSanh 4,5). Bereschit Rabba lesen. <https://doi.org/10.58079/lx2s> (16.01.2025).

6 Gerd Wewers: Sanhedrin. Gerichtshof. Übersetzung des Talmud Yerushalmi IV/4, Tübingen 1981, spricht z.St. von »Einschüchtern«.

7 Nach dieser alternativen Auslegung des Plurals der Blute soll dieser demnach nur die Brutalität der Tat demonstrieren.

fen worden, um zu lehren, dass jeder, der eine Seele verloren gehen lässt, man es ihm anrechnet, als ob er eine volle Welt verloren gehen lassen hätte. Und jeder, der eine Seele erhält, man rechnet es ihm an, als ob er eine volle Welt erhalten hätte. (Und) um des Friedens unter den Geschöpfen willen, dass nicht einer zu seinem Nächsten sage: (Mein) Vater ist größer als dein Vater! (Und) dass die Häretiker nicht sagten: Mehrere Mächte gibt es im Himmel! (Und,) um die Größe des Königs der Könige, des Heiligen, der gesegnet ist, auszusagen, denn ein Mensch prägt hundert Münzen mit einem Siegel, und alle gleichen einander. Aber der König der Könige, der Heilige, der gesegnet ist, prägte jeden Menschen mit dem Siegel des ersten Menschen und keiner von ihnen gleicht seinem Gefährten. Deshalb muss jeder einzelne sagen: Um meinetwillen ist die Welt erschaffen worden.

Gerade da, wo das berühmte Zitat in seiner negativen Form – *wer eine Seele vernichtet/auslöscht* ... – anklingt, übersetzt Plietzsch nicht wie oft üblich *vernichtet* oder *zerstört*, sondern »verloren gehen lässt«. Die hebräische Form *me'abbed* ist ein Piel von der Wurzel a-b-d, was u. a. *verlieren, verloren sein, verschwinden* bedeutet, im Piel aber eine aktive Handlung ausdrückt. Jastrow übersetzt dazu in seinem Dictionary »to waste, lose, forfeit, destroy«, ⁸ aber auch »to drop from memory, to forget«. ⁹ Die Übersetzung ist daher durchaus gerechtfertigt, wenngleich ich nach wie vor die drastischere Form *zerstören* bevorzuge bzw. *das Verlorenmachen* vielleicht noch besser durch *auslöscht* zu übersetzen wäre.

Inhaltlich leitet Plietzsch vier Lehren ab:

1. Eine einzige Person hat die Relevanz einer ganzen Welt, die vernichtet oder erhalten werden kann [...];
2. alle Menschen sind gleich [...];
3. Häretiker hätten sonst denken können, dass es mehrere Götter gäbe, die alle ihr Ebenbild erschaffen hätten [...] und
4. die Größe Gottes soll damit ausgesagt werden – eines Gottes, der Gleichheit und Verschiedenheit der Menschen miteinander verbinden kann.

Diese Analyse ist an sich richtig. Die Argumentation für 1. wird aus der Bibel selbst erschlossen, nämlich aus der Geschichte von Kain und Abel in Gen 4. Abels Blut schreit zu Gott, wobei die Bibel den Plural für Blut (*damim*) verwendet, ein Umstand, den die Rabbinen als ungewöhnlich

8 Marcus Jastrow: Dictionary of Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and Midrashic Literature, New York 1926, <https://www.instonebrewer.com/tyndaleharchive/TABS/Jastrow/index.htm>, S. 2 (17.12.2025).

9 Ibid., S. 3.

auslegen.¹⁰ Demnach bedeutet »Blute«, dass mit dem Mord an Abel nicht nur er zu Tode kam, sondern auch – da er ja hätte Kinder bekommen können – alle zukünftigen Generationen, die von Abel erstanden wären, am Leben gehindert wurden. Das Zitat von der Zerstörung bzw. Erhaltung einer ganzen Welt folgt nicht direkt darauf, sondern erst im Zusammenhang mit einer *anderen Auslegung* auf die Abstammung aller Menschen von Adam her, aus der die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen auf der Welt abgeleitet werden kann. Dennoch sind alle Menschen verschieden, ein Umstand, den nur Gott zustande bringen kann, nämlich Gleichheit und Verschiedenheit gleichzeitig möglich zu machen. Plietzsch meint dazu: »Jede Person bringt etwas, das der Welt bis dahin noch gefehlt hat; gerade das Spezifische, Verschiedene repräsentiert, so gesehen, die Gleichheit. Die Fähigkeit, neue und ungeahnte Vielfalt hervorzubringen, verbindet alle Menschen untereinander.«¹¹ Der Aspekt ist interessant, dennoch würde ich einen anderen betonen, nämlich, dass die Gleichheit des Menschen eben nicht ein stupides Kollektiv meint, sondern dass gerade *trotz* der Gleichheit die Besonderheit jedes Einzelnen für sich als Wert von Bedeutung ist. Die Betonung läge dann nicht auf der Gleichheit durch Unterscheidung, sondern auf dem Wert des Einzelnen in seiner Unverwechselbarkeit und Besonderheit. Wenn daher ein einzelner Mensch ausgelöscht wird, so geht damit die individuelle *Welt* verloren.

Gleichzeitig kann man zurück auf das Beispiel mit Kain und Abel schließen, dass *die Welt*, die hier zerstört wird, aus den individuellen Nachkommen Abels besteht. Der gesamte Kontext, dies sei erinnert, handelt von Strafrechtsfällen mit der Androhung der Todesstrafe. Es geht somit nicht zuletzt darum, dass keine Unschuldigen verurteilt werden sollen. Historisch betrachtet handelt es sich in der Mischna in vielen Fällen – und nicht nur in der Kapitalgerichtsbarkeit – um fiktives Recht für eine Zeit, in der Israel souverän in einem eigenen Staat seine Rechtsprechung durchsetzen kann. Im Fall der Todesstrafe, die in nachbiblischer Zeit nicht vollzogen wurde – und auch im modernen Israel äußerst selten zur Anwendung kam¹² –, bleiben die Rabbinen im Übrigen grund-

10 Ich habe dies an anderer Stelle intensiv für die Auslegung von Ez 16,6 untersucht: Gerhard Langer: Das Drama des Bundes. Ezechiel 16 in rabbinischer Perspektive, Freiburg i.Br. 1997.

11 Plietzsch (Anm. 5).

12 Gegen Adolph Eichmann 1962. Meir Tobianski wurde 1948 von einem Schnellgericht wegen Landesverrat abgeurteilt. Aktuelle Diskussionen um die Todesstrafe im israelischen Parlament betreffen vor allem den Kampf gegen Terrorismus.

sätzlich überaus zurückhaltend und geradezu ablehnend (siehe Mischna Makkot 1.10). Auch Maimonides äußert sich dahingehend vorsichtig und stellt zahlreiche Hürden auf.¹³

Plietzsch geht in ihrem Blog auch auf den Umstand ein, dass die gängigen Druckausgaben der Mischna »jeder, der eine Seele aus Israel ...« bieten, also die Geltung des Ausspruches auf jüdisches Leben einschränken. Sie fragt:

Wie ist sie zu bewerten? Diese Lesart ist eher späten Datums und textkritisch weniger gut bezeugt, wenngleich sie sich im Überlieferungsprozess durchgesetzt hat. Sie beruht auf dem babylonischen Texttypus der Mischna; die früheren, palästinischen Handschriften (wie die Handschrift Kaufmann, aber auch die Handschrift Parma) haben den Zusatz nicht. Interessanterweise fehlt er auch in der Handschrift München (BSB Cod. Hebr. 95, datiert auf 1342), der einzigen (nahezu) vollständigen Handschrift des Babylonischen Talmuds und dessen wichtigste Textzeugin. Nur in weniger bedeutsamen Handschriften des babylonischen Typs ist er enthalten (Michael Krupp erwähnt die Handschriften Florenz 9 und Rav Herzog 1).

Darauf ist später noch zurückzukommen. Vorerst aber gilt es, weitere Belege für das Zitat anzusehen.¹⁴ In den jeweiligen Talmudtexten, welche die Mischna Sanhedrin 4.5 kommentieren,¹⁵ also tSanhedrin 8.5-6; jSanhedrin 4.12(9),22b und bSanhedrin 38a, wird wenig Neues für die

13 Vgl. etwa seine Bemerkungen in Sefer ha-Mitzwot Verbote § 290 mit dem mehrfachen Hinweis auf Ex 23,7: »Wer unschuldig und im Recht ist, den bring nicht um sein Leben«. Im Grunde sagt er beständig: Im Zweifel für den Angeklagten.

14 Nur verweisen kann ich auf den Umstand, dass auch im Koran der Spruch als Überlieferung an Israel aufscheint: In der Sure Al-Māida (Das Mahl) heißt es: »Deshalb haben WIR den Kindern Israels geboten, daß, wer einen Menschen tötet – nicht als Vergeltung für einen getöteten Menschen und nicht wegen Anrichten von Verderben auf Erden –, es so sei, als hätte er alle Menschen getötet, und wer ihm das Leben erhält, es so sei, als ob er der ganzen Menschheit das Leben erhalten hätte. Und gewiß, bereits kamen zu ihnen doch Unsere Gesandten mit den deutlichen Zeichen, dann sind viele von ihnen danach auf Erden gewiß des Maßes Überschreitende!« (Koran 5,32) Oliver Achilles: Ein Mischna-Zitat im Koran, <https://auslegungssache.at/5494/ein-mischna-zitat-im-koran/> (17.12.2025).

15 Aufgenommen ist es auch in Jalqut Schimoni, das – im 12./13. Jh. entstanden – viele vorhandene Überlieferungen sammelt und zum Teil neu arrangiert bzw. mitunter leicht verändert. Jalqut besteht aus zwei großen Teilen, der Auslegung zur Tora (963 Paragraphen) und der Auslegung zu den übrigen Büchern der Bibel (1085 Paragraphen). Sanhedrin 4.5 wird hier im Zusammenhang mit der Menschenschöpfung Gen 1,27 in Genesis § 15 zitiert.

Auslegung des Zitats gesagt. Man konzentriert sich vielmehr auf die Gründe der Unterschiedenheit der Menschen in Aussehen, Verstand und Stimme, die eher praktischer und wenig philosophischer Natur sind – Unverwechselbarkeit in der Familie und Ehe etc. Darauf muss hier nicht weiter eingegangen werden.

Das Mischnazitat wird in den Avot de Rabbi Natan B 36 aufgenommen, und zwar im Kontext der Wertschöpfung als Auslegung von mAvot 5.1.¹⁶ Die Wertschöpfung ist durch zehn *ma'amarot* (Äußerungen) Gottes vorstattengegangen, nämlich »Es werde Licht«, »es werde ein Gewölbe« usw. Schließlich kommt es zur Menschenschöpfung.

In 36.2 beginnt man mit dem (Teil-)Zitat von mAvot 5.1:

Durch zehn Aussprüche wurde die Welt erschaffen. Was sagt die Lehre/Warum ist dieser biblische Text (so) notwendig? Konnte sie denn nicht durch einen Ausspruch erschaffen werden? Vielmehr (wurde sie durch zehn Aussprüche erschaffen), um (zehnfach) den Frevlern zu vergelten, die die Welt auslöschen¹⁷ [...]

»Dann sprach Gott: Lasst uns den Menschen machen« (Gen 1,26).

»Dann sprach Gott: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist« (Gen 2,18).

36.4: Rabbi Jirmeja pflegte: »Und Gott erschuf die [großen] Urgestirne« (Gen 1,21) dazuzuzählen und »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist« (Gen 2,18) abzuziehen.

36.5: Aber worin besteht denn die Notwendigkeit für alle zur Welt Gekommenen, hierher zu gelangen? Um dich zu lehren, dass jeder, der eine Seele/ein Leben auslöscht, (man rechnet es ihm an,) als habe er eine volle Welt ausgelöscht, und jeder, der eine Seele/ein Leben erhält, (man rechnet es ihm an,) als habe er eine volle Welt erhalten.

Festzuhalten ist, dass hier explizit davon gesprochen wird, dass der Grundsatz alle Menschen der Welt anspricht und nicht nur auf Leben

16 »Durch zehn Aussprüche wurde die Welt erschaffen. Was sagt die Lehre/Warum ist dieser biblische Text (so) notwendig? Konnte sie denn nicht durch einen Ausspruch erschaffen werden? Vielmehr wurde sie durch zehn Aussprüche erschaffen, um den Frevlern zu vergelten, die die Welt auslöschen, und sie wurde durch zehn Aussprüche erschaffen, um den Gerechten guten Lohn zu geben, die die Welt erhalten.«

17 Hans-Jürgen Becker: Avot de-Rabbi Natan B. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben (TStAJ 162), Tübingen 2016, dessen Übersetzung ich hier nur zum Teil übernehme, übersetzt an dieser Stelle (S. 110) »verliert« und erläutert dazu in einer Fußnote: »D. h. die Frevler haben einen zehnfachen Verlust.«

aus Israel¹⁸ zu beziehen ist. Es geht in jedem Fall um eine Begründung, warum es notwendig und sinnvoll war, die Schöpfung nicht aus einem einzigen Ausspruch heraus entstehen zu lassen. Der Umstand, dass richtiges oder falsches Verhalten Auswirkungen auf die gesamte Schöpfung und Welt hat, ist heute mindestens genau so aktuell wie damals.

In den jüngeren Avot de Rabbi Natan A 31.6 wird neben dem Lohn für den Erhalt der Welt auch der Lohn für das Halten eines einzigen Gebotes und eines einzigen Schabbats als Begründung für die Schöpfung mittels zehn *ma'amarot* angeführt. Im Anschluss folgt in 31.8 schließlich der Hinweis auf das vergossene Blut (Pl.) Abels, der auch in der Mischna Sanhedrin eine wichtige Rolle spielt. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass in der Tradition nicht selten in Bezug auf die *zehn ma'amarot* eine Verbindung zu den *zehn dibbrot*, den Zehn Geboten (als Zielpunkt der Schöpfung) hergestellt wird, die ich hier nicht näher beleuchten kann.¹⁹ Hinweisen möchte ich aber auf den Kommentar des Maimonides z.St., in dem er schreibt:

Stattdessen hat er für jede Sache einen eigenen Ausspruch bestimmt, um die Größe dieser Schöpfungen und die Güte seiner Ordnung zu verkünden, und dass derjenige, der sie zerstört, etwas Großes zerstört, und dass derjenige, der sie verbessert, etwas Großes verbessert. Er will damit sagen, dass derjenige, der seine Seele zerstört – wo es in seiner Hand liegt zu verbessern oder zu zerstören –, (die Welt) zerstört; denn es ist so, als ob er der letzte Zweck/das Endziel aller wertvollen Dinge/Errungenschaften/Schöpfungen (*metziot*) ist, für den Er zehn *ma'amarot* gesagt hat.

Demnach kommt dem Menschen eine aktive Rolle im Umgang mit der Schöpfung zu, wobei er sich entscheiden kann, sie zu verbessern – *le-taqen* – oder sie zu schädigen, mit der Konsequenz, dass er dabei seine eigene Existenz, seine Seele, schädigt.

Zecharias Blut und die Umkehr Nebuzaradans

In seiner negativen Form ist der Spruch nicht zuletzt mit einer bekannten Tradition verbunden, die im Talmud in jTaaniot 4,8,69a-69b, in bGittin 57b, bSanhedrin 96b, im etwa im 5. Jh. entstandenen Midrasch

¹⁸ Im Ms Vatikan 303 wird »aus Israel« ergänzt, ist aber hier wie wohl auch in der Mischna Sanhedrin nicht ursprünglich.

¹⁹ Ein Beispiel für eine aktuelle Auslegung: <https://www.yutorah.org/lectures/843088> (17.12.2025).

Klagelieder Rabba (Peticha 23; 2.4 und 4.16) sowie in den Pesiqta de Rav Kahana Ekha 15.7 und später in Kohelet Rabba 3.17 und 10.4 und in Jalqut II §364 auftritt.

Hier ist mit einigen Varianten ausführlich davon die Rede, dass der Feldherr Nebukadnezzars, Nebuzaradan, als er einst Jerusalem belagerte, unzählige Bewohner:innen töten ließ. Der Grund dafür liegt in der vorherigen Tat der Jerusalemer:innen, die dem Midrasch zufolge an einem Tag einen Priester, einen Propheten und einen Richter ermordeten und unschuldiges Blut vergossen, den Schabbat und den Jom Kippur entweihten. Vor allem der Tod des Propheten Zecharia wird hier besonders wichtig. Nebuzaradan will dessen vergossenes Blut, das immer wieder aufwallt, endlich zum Ruhen bringen. Hier ein Ausschnitt aus bGittin in Übersetzung:²⁰

Er (= Nebuzaradan) brachte den großen Sanhedrin und den kleinen Sanhedrin; er tötete sie über ihm (= Zecharia/Zecharias Blut), aber er/es ruhte nicht. Er tötete Jünglinge/Knaben und Jungfrauen über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er brachte Schulkinder; er tötete sie über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er sagte: Zecharia, Zecharia, die Guten/(Besten) unter ihnen habe ich zerstört/vernichtet, willst du, dass ich sie alle zerstöre/vernichte? Als er dies zu ihm (= Zecharia) sagte, so ruhte er. In dieser Stunde begriff er (= Nebuzaradan) die Idee der Umkehr/meditierte er über den Gedanken der Umkehr. Er sagte: Und wenn das wegen einer Seele ist – so [gilt/ist es für] diesen Mann (= mich), der alle diese Seelen tötete – umso mehr! Er (= Nebuzaradan) floh, er ging weg [und] sandte ein detailliertes Schreiben zu seinem Haus und konvertierte [zum Judentum].

Keineswegs überall in den Varianten ist eine direkte Anknüpfung an den aus der Mischna Sanhedrin bekannten Spruch vom Wert einer einzelnen Seele vernehmbar. In Klagelieder Rabba 2.4 und Kohelet Rabba 10.4 aber ist er deutlich zu vernehmen. Dort heißt es:

Und Nebuzaradan, der Frevler, meditierte über die Umkehr und sagte: Und wenn über den, der eine Seele aus Israel auslöscht, (gilt, was) geschrieben steht: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird von Menschen vergossen werden« (Gen 9,6), (so gilt dies) für diesen

20 Ich halte mich in weiten Teilen an die Übersetzung von Esther Heiss: »Gewalt und Humor im Babylonischen Talmud. Gewaltbehaftete Einzelschicksale und zentrale Ereignisse, Wien 2026, S. 462-467. Dort eine ausführliche Auslegung zur Stelle.

Mann, der viele Seelen auslöschte, umso mehr. Sofort wurde der Heilige, gepriesen sei Er, mit Barmherzigkeit erfüllt, und Er deutete auf das Blut, und es wurde an seiner Stelle aufgesogen.

Der Spruch ist hier eng mit Gen 9,6 verzahnt, in dem die Konsequenz für das Blutvergießen angesagt wird. Nur durch den Verweis auf Gen 9,6 wird Nebuzaradans Umkehrwunsch verständlich. Er hat Angst vor der göttlichen Bestrafung. Die hier angesprochene Überlieferung zu Nebuzaradans Handlung ist voll mit verschiedenen Aspekten, die an dieser Stelle leider nicht behandelt werden können, aber für ein umfassendes Verständnis des Spruches vom Wert des Lebens durchaus von enormer Bedeutung sind. Ich reiße nur manche Frage an: Ist Zecharias Leben mehr wert als andere? Warum müssen die Unschuldigen leiden, um das Unrecht zu bestrafen? Warum lässt Gott zu, dass die Schulkinder sterben, und greift nicht ein? Warum muss Gott – wie etwa in der Variante in jTaanijot ganz deutlich – von einem Nichtjuden zu seiner Barmherzigkeit motiviert werden? Wie viel ist tatsächlich eine Seele oder ein Leben wert?

Vom Wert der Tzedaka

Eine ganz entscheidende Bedeutung erhält der Spruch im Zusammenhang mit der Funktion der sozialen Fürsorge. Zentral ist ein Text, der sich im babylonischen Talmud in Bava Batra 11a und in einer Parallele in Avot de Rabbi Natan A 3 findet, sowie dann ebenfalls in den im 8. Jahrhundert entstandenen Scheiltot des Rav Achai Gaon 41, ausgebaut im wohl im 10. Jahrhundert entstandenen satirisch-kritischen Alphabet des Ben Sira²¹ sowie in Jalqut II § 945 (in einer Auslegung zu Spr 10,2 – *we-tzedaka tatzil mi-mawwet* – »Und Wohltätigkeit/Gerechtigkeit rettet vor dem Tod«) und in Jalqut II 979 zu Koh 11,1 (»Leg dein Brot auf die Wasserfläche, denn noch nach vielen Tagen wirst du es wiederfinden«).

Hier wird die Geschichte von Benjamin dem Gerechten erzählt,²² der als Verantwortlicher für die Spendenkasse eingesetzt war. Als eines Tages

21 Ms Oxford Bodleian 1466, 270. Der Text ist hier eng verbunden mit dem Motiv aus Spr 21,14: »Eine heimliche Gabe besänftigt den Zorn«. Es findet sich im Übrigen nicht selten (in abgekürzter Form) auf Tzedaka-Büchsen, so etwa in der Wertheimer-Synagoge in Eisenstadt.

22 Die Geschichte ist auch in späteren Auslegungen überaus populär, z. B. bei Jakob b. Chananel aus Sizilien im 13. Jh. (Sefer Torat ha-Mincha zu Ex, 320) oder in dem wichtigen halachischen Werk des Mosche Met aus Przemyśl (1591), Mate Mosche, Gemilut Chassadim 2 zu *tzedaka*.

eine Frau zu ihm kam, um für sich und ihre sieben Kinder Hilfe zu erbitten, wollte er sie zuerst mit dem Hinweis auf fehlende Mittel in der Kasse abweisen, ließ sich aber schließlich erweichen und erhielt sie – obwohl selbst arm – aus seinen eigenen Mitteln. Als er daraufhin todkrank wurde, erbaten die Engel im Himmel, dass Gott ihn am Leben erhalten möge. Dabei sagten sie:

Höchster des Universums, du hast gesagt: Jeder, der eine Seele aus Israel erhält, (man rechnet es ihm an,) als habe er eine volle Welt erhalten. Nun soll Benjamin, der Gerechte, der eine Witwe und ihre sieben Kinder am Leben erhält, mit nur wenigen Jahren sterben? Sofort zerrissen sie (im Himmel) den Gerichtsbeschluss. Ein Tanna sagt: Sie fügten 22 Jahre seines Lebens hinzu.

Belohnt wird die soziale Aktivität des Menschen, getadelt die Ungerechtigkeit des frühen Todes eines Gerechten. Der Ausspruch von der Bedeutung des Lebens dient hier auch als Appell an Gott. Erwähnt sei, dass eine Witwe und sieben Kinder in einem ganz anderen Kontext in der jüdischen Tradition eine wichtige Rolle spielen, nämlich im Kontext des Martyriums. Ausgehend von 2 Makk 7 wird das Schicksal einer Frau, die all ihre Söhne und schließlich ihr eigenes Leben verliert, weil sie sich nicht den Götzendienern beugen wollten, zu einer wichtigen Quelle des Märtyrergedenkens.²³ Es ist hier nicht zu entscheiden, ob die Episode um Benjamin darauf einen Hinweis bietet, aber man kann zumindest festhalten, dass in beiden Fällen der Verlust des Lebens im Raum steht. Verlieren die Witwe und ihre sieben Söhne das Leben durch fremde Gewalt, so wäre es umso tragischer, wenn dies durch Verhungernlassen zumindest indirekt durch Juden:Jüdinnen geschähe.

In engem Zusammenhang mit der Wohltätigkeit, der *tzedaka*, steht auch ein längerer Abschnitt in den im 9. oder 10. Jh. entstandenen Tanna de-ve Elijahu/Seder Elijahu Rabba 10(11).1. Ausgehend von Ri 5,1 (»De-bora und Barak sangen«) diskutiert man u. a. über die Gründe, warum Gott Israel erretten wird. Einer davon ist, dass die Menschen die Synagogen und Lehrhäuser aufsuchen. Constanza Cordoni erläutert:

As a (connecting) proof-text, Ps 55:19 is quoted. The second part explains Ps 55:19 as referring to the man who is one of ten in the syna-

23 Vgl. 4 Makk 8-18; Klagelieder Rabba 1.16; bGittin 57b; Seder Elijahu Rabba 28/30. Vgl. grundlegend Jewish Martyrdom in Antiquity: From the Books of Maccabees to the Babylonian Talmud, hg. von Friedrich Avemarie, Yair Furstenberg und Jan Willem van Henten, Leiden 2023.

gogue in the morning and in the evening. According to the third, the verse also refers to the man who sustains not only the disciple of the wise, who reads Scripture and studies Mishnah, but also his wife and children and all those who read Scripture and study Mishnah with him. This last statement on charity is expanded upon with two further statements, followed by proof-texts: The first is an anonymous saying, supported by Deut 9:19; the second is a saying of the sages in the Mishnah (mSan 4:5), followed by Prov 21:14. The emphasis on charity in the third and final part of the answer to the question posed by Deborah is also evident in that this statement is followed by a *ma'aseh* which illustrates the importance of charity.²⁴

Es ist unklar, aber nicht unwahrscheinlich, dass, obwohl namentlich nicht genannt, die Erzählung über Benjamin im Hintergrund präsent ist. Als Beispielerzählung (*ma'aseh*) fungiert hier allerdings ein anderer Text. Er handelt von zwei Priesterfamilien und dem frühen Verlust ihrer Kinder. Der auf der Familie seit Eli (1 Sam 2,33) lastende Fluch kann durch besondere Armenfürsorge aufgehoben werden. Insgesamt geht es um eine starke Betonung der Bedeutung von *tzedaka* (in seiner Doppelbedeutung als soziale Fürsorge und Gerechtigkeit), eng verbunden mit dem Recht (*mischpat*), die nicht nur zur Rettung Israels, sondern aller Geschöpfe durch Gott, der Recht und Gerechtigkeit repräsentiert, führt.

Die soziale Fürsorge als zentrales Gebot für den Menschen betont auch ein liturgischer Text, der zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert entstand und einem Kantor Isaak ben Joseph zugeschrieben wird. Er legt hier den wichtigen Psalmvers 41,2 (*aschrej maskil el dal* – »Wohl dem, wer sich des Geringen/Armen annimmt«) u. a. mit Verweis auf den Spruch vom Erhalten der ganzen Welt aus.²⁵

Die Rettung des Mose

In die Richtung *Gute Tat* bewegt sich der folgende Text aus den Pirque de-Rabbi Eliezer (PRE), die ins 8. oder 9. Jahrhundert datiert werden. In PRE 48 heißt es hier in Bezug auf den kleinen Mose, der von seiner Mutter auf dem Nil ausgesetzt wird:

24 Constanza Cordoni: Seder Eliyahu. A Narratological Reading (Studia Judaica 100), Berlin 2018, S. 127.

25 Text in Oxford Bodleian Library Ms Heb. d.42/4, 7-10, Zeile 137.

Und nach drei Monaten konnte sie ihn nicht weiter verbergen, und sie legte ihn in einen Kasten und warf ihn in den Nil. Alles aber ist offenbar vor dem Heiligen, gepriesen sei er. Und Bitja, die Tochter des Pharao, war mit schwerem Aussatz geschlagen und konnte nicht im Warmen baden. Und sie war hinabgestiegen, um im Nil zu baden. Da sah sie einen weinenden Knaben, und sie streckte ihre Hand aus und ergriff ihn, und sie wurde geheilt. Sie sagte: Dieser Knabe ist ein Gerechter, und sie hielt ihn am Leben. Und jeder, der eine Seele aus Israel errettet, gleicht jemandem, der die ganze Welt errettet. Und jeder, der eine Seele aus Israel zugrunde richtet, gleicht jemandem, der die volle Welt zugrunde richtet. Daher war die Tochter des Pharao würdig, unter die Schwingen der Schechina geheftet zu werden, und sie wurde die Tochter Gottes (bat JH) genannt.

Das Handeln der Pharaonentochter hat hier weitreichende Konsequenzen. Sie rettet durch ihr Verhalten ganz Israel in einem besonderen Sinn, nämlich als Gemeinschaft, die grundlegend auf (der durch) Mose (weitertradierten Tora) beruht. Auffällig dabei ist, dass sie selbst ihre Tat mit dem Umstand erklärt, dass es sich bei dem Kind um einen Gerechten handelt, den sie aus dem Wasser zieht. Hätte sie demnach ein Baby ertrinken lassen, das sie nicht mit besonders positiven Gaben ausgestattet erkannt hätte? Bitja wird schließlich zur Konvertitin – nichts anderes ist mit den »Schwingen der Schechina« ausgedrückt.²⁶

Abkehr vom Bösen

Wie PRE finden sich die meisten Belege für das Zitat in späten rabbinischen Texten, sind also nachtalmudisch. Dazu gehört etwa der Midrasch zu den Sprichwörtern (Mischle) 1.8.²⁷ Mischle wird traditionell Salomo zugeschrieben, weshalb im Midrasch auch Salomo als Protagonist auftritt. Er habe von seinem Vater David den Spruch 13,[20-]21 gelernt: »[Wer mit Weisen umgeht, wird weise, wer mit Toren verkehrt, dem geht es übel.] Unglück verfolgt die Sünder [, den Gerechten wird mit Gutem vergolten].« Deshalb habe Salomo selbst der Ansicht sein kön-

26 Der Schluss variiert allerdings in den Ausgaben. So findet sich im Ms New York, Jewish Theological Seminary EMC 866: »Und jeder, der eine Seele [...]. Deshalb war sie würdig für das Leben in dieser Welt und für das Leben in der kommenden Welt«.

27 Vgl. auch Jalqut II § 929.

nen: »Mein Sohn, wenn dich Sünder locken, dann folg ihnen nicht« (Spr 1,10). Danach heißt es:²⁸

Wenn irgendjemand zu dir sagt: Das ist ein Reicher, lass uns sein Geld nehmen und gehen, um ihn zu töten, höre nicht auf ihn. Warum? Denn all ihre Gedanken sind zum Bösen. Lass dich nicht darauf ein und höre ihm nicht zu. Und wenn du so handelst, dann wird man dich als jemanden finden, der alle Gebote (*mitzwot*), die sich in der Tora befinden, erfüllt, denn jeder, der ein Gebot in der Tora erfüllt, (man rechnet es ihm an,) als habe er die gesamte Tora erfüllt/aufgerichtet/erhalten, und jeder, der eine Seele aus Israel erhält, (man rechnet es ihm an), als habe er eine volle Welt erhalten, und jeder, der eine Seele auslöscht, (man rechnet es ihm an), als habe er eine volle Welt ausgelöscht. Und nicht nur das, sondern seine Sünden werden ihm aufbewahrt für die Kommende Welt.

Das Zitat steht hier ganz im Zeichen der Pädagogik. Letztlich geht es darum, sich für die Seite der Gerechten zu entscheiden. Wer sich in Einzelfällen richtig verhält, hier konkret Mord und Raub meidet, dem wird – pars pro toto – quasi als Bonus auch das Ehrenzeichen des Toragehorsams angeheftet. Dabei ist natürlich klar, dass es sich bei Mord und Raub um besonders schwere Vergehen handelt, die unter keinen Umständen begangen werden dürfen. Jedes Handeln hat schwerwiegende Konsequenzen und wirkt sich auch auf seine endgültige – und jenseitige – Beurteilung aus.

Achan und sein Geständnis

Ein interessanter Text findet sich in Tanchuma Mas'e 5 und dem davon abhängigen Midrasch Numeri Rabba 23.6.²⁹ Sein Alter lässt sich nicht genau bestimmen, er ist aber ebenfalls nachtalmudisch. Ausgangsbasis ist ein im Buch Josua 7 beschriebener Vorfall. Dort bewirkt das Verhalten eines Mannes, Achan, dass Israel eine schwere Niederlage einstecken muss. Hintergrund ist dabei der biblische *cherem*, der Bann. Entsprechend Dtn 20,16-18 und Lev 27,28-29 musste während der Landnahme³⁰

28 Hier nach der in Ma'agarim vorliegenden Variante des Ms New York, Jewish Theological Seminary, Rab 1695 in Kombination mit El Escorial, Biblioteca de San Lorenzo, G-IV-11.

29 Vgl. auch Jalut II §18.

30 Historisch-kritisch betrachtet ist diese Landnahme und alle mit ihr verbundenen Aktionen eine späte Rückprojektion, wohl aus persischer Zeit.

jedes eroberte Gebiet Gott geweiht und dem Bann unterzogen werden. Dies bedeutete die völlige Ausrottung der Bewohnerschaft und die Vernichtung des Besitzes. Achan hielt sich nicht an das Gebot, nicht weil er Mitleid mit der Bevölkerung hatte, wohl aber, weil er sich selbst mit einem kostbaren Mantel und enormen Mengen an Silber und Gold bereichern wollte. Achans Handeln bleibt lange unentdeckt, hat aber Auswirkungen auf Israel. Denn Gott ruht erst, als der Tabubruch gesühnt wird. Ein kriegesischer Eroberungszug gegen Ai scheitert. Erst nachdem Josua den Grund für Gottes Zorn erfragt und per Los schließlich Achan ausfindig gemacht wird, kann Ai eingenommen werden. Achan wird im Tal Achor hingerichtet.

Im Midrasch wird die Geschichte zu Achan aufgenommen und ausgebaut. Achan bereut, als er merkt, dass seinetwegen, weil sich in Israel einige auf seine Seite und einige gegen ihn stellen, ein Bürgerkrieg ausbricht und Menschen sterben.

Sofort brachen Spaltungen in Israel aus, und es stand der Stamm Juda im Streit, und sie töteten reihenweise Israeliten. Als Achan das sah, sagte er in seinem Herzen: Jeder, der eine Seele aus Israel erhält, (man rechnet es ihm an,) als habe er eine volle Welt erhalten; und ich, weil durch mich mehrere Menschen aus Israel getötet wurden, ich bin ein Sünder und habe (andere) zur Sünde verleitet. Es ist besser, ich bekenne vor dem Heiligen, gepriesen sei Er, und vor Josua, und lasse nicht zu, dass wegen mir ein Unglück geschieht. Was hat Achan getan? Er stand auf und ließ seine Stimme vor der ganzen Versammlung ertönen, und die ganze Versammlung verstummte vor ihm. Er sagte zu Josua: »Ich habe gegen JHWH, den Gott Israels, gesündigt; dies und das habe ich getan« (Josua 7,20). Nicht nur das, sondern ich habe auch schon andere verbotene Güter missbraucht.

Achan wird überführt, dass er den Schabbat nicht geheiligt und an ihm gestohlen hat, weshalb man ihn steinigt und wegen der Veruntreuung des Banngutes verbrennt. Gott lässt von seinem Zorn ab und würdigt Josua. Erstaunlich ist dieser Abschnitt im Kontext der Bestrafung:

Sie brachten sie in das Tal Achor. »Dann sagte Josua: Womit du uns befleckt hast, damit befleckt dich JHWH heute« (Jos 7,25). Heute bist du befleckt, aber du bist nicht befleckt für die kommende Welt, und du hast Anteil an ihr.

Offensichtlich bewirkt das Eingeständnis der Schuld, dass Achan an der kommenden Welt Anteil erhält. Die Veränderungen gegenüber der Bibel sind auffällig. Achan bekennt seine Schuld eben nicht in erster Linie,

weil er in die Enge getrieben wird, sondern weil er das Blutvergießen in Israel nicht erträgt. Der Text ist ein Plädoyer gegen Spaltung und innere Zerwürfnisse.

Es wäre zweifellos reizvoll, weitere Beispiele aus der reichhaltigen Traditionsliteratur, aus den Sche'elot u-teschuwot, aus chassidischen Werken, aus Äußerungen der Posqim bis in die heutige Zeit, aufzuarbeiten, was an dieser Stelle nicht möglich ist. Wie sehr das Zitat zu einer allgemeinen Regel geworden ist, beweist auch Maimonides in seiner Mischne Tora (etwa Neziqin 1), wo es heißt:

Wennschon auf die Übertretung solcher Verbote [bei denen jemand, der ein Verbrechen beobachtet, die Hilfe unterlässt] nicht die Geißelung steht, weil dabei keine eigentliche Handlung verübt wird, so haben dergleichen Fälle doch eine sehr große Bedeutung. Denn wer ein menschliches Leben aus Israel tötet, dem wird dies so angerechnet, als habe die ganze Welt getötet, und ebenso, wer ein menschliches Leben aus Israel erhält, wird dies so angerechnet, als hätte er eine ganze Welt erhalten.³¹

Fazit

Ein kurzes Fazit zu den bisherigen Ausführungen kann wie folgt lauten: Das Zitat verweist in der Mischna zuerst auf die Abstammung von einem Menschen und betont somit die prinzipielle Gleichheit aller. Im Kontext Schöpfungsgeschehen wird es auch in den Avot de-Rabbi Natan aufgenommen. Der Mensch ist Ziel der Schöpfung, die er positiv mitgestalten und erhalten soll. Dies gilt für alle Menschen. In weiterer Folge wird der Spruch aber praktisch ausschließlich mit Juden:Jüdinnen verbunden. Man fokussiert auf das Sozialrecht, vor allem die Armenfürsorge. Am Beispiel der Tochter des Pharao, die Mose rettet, kann man sehen, dass die Rettung jüdischen Lebens durch Nichtjuden:jüdinnen angesprochen ist. Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang auch die große Bedeutung der Umkehr, der *teshuva*, die selbst Verbrecher:innen und mehrfachen Mörder:innen offensteht. Der Spruch scheint schon in talmudischer Zeit beliebt zu sein, wird aber vor allem in nachtalmudischen Texten zu einem weit verbreiteten Allgemeingut.

31 Übersetzung von Igor Itkin: Vom Totschlagen und von den Vorkehrungen gegen Lebensgefahr, https://www.talmud.de/tlmd/totschlag/#1_Kapitel_Der_Moerder_und_der_Verfolger (17.12.2025).

Soma Morgensterns *Funken im Abgrund*

In der Folge möchte ich mich in einem zweiten Teil einer modernen Adaption des Spruches zuwenden, die sich bei Soma Morgenstern findet. Morgenstern kann als einer der bedeutendsten jüdischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts gelten, der biblische, rabbinische und mystisch-chassidische Traditionen auf einzigartige Weise verbindet. »Wer ein lebendiges Wesen tötet, der tötet die ganze Welt«³² – so Morgensterns Version des bekannten Spruchs – kommt an sehr prominenter Stelle vor, ja zieht sich als Grundgedanke durch seine Trilogie *Funken im Abgrund*³³. In ihr geht es um eine jüdische Familie in der heutigen Ukraine, die mit der Gefahr des Antisemitismus ebenso ringt wie mit der Versuchung der Konversion. Im ersten Buch der Trilogie, betitelt *Der Sohn des verlorenen Sohnes*, kennzeichnet das Zitat das zentrale Anliegen des Rabbi Abba, des Vorfahren des Protagonisten Josef Mohylewski, der seinerseits im Roman als abtrünniger Jude erscheint, als Konvertit, als verllorener Sohn. Sein Sohn Alfred, der eigentliche *Held* des Romans, repräsentiert das sich selbst bewusst(er) werdende Judentum. Josef wiederum ist von Kindheit an mit einem problematischen Schicksal verbunden. Einmal kommt er in den Schulferien (Weihnachten-Chanukka) nach Hause, muss aber wegen der Entfernung der Bahnstation von seinem Bruder – der später als wichtiger Lehrer Alfreds fungieren wird – mit dem Schlitten abgeholt werden. Wegen eines Schneesturms verirren sich der Kutscher und die beiden Brüder und landen nach einer Fahrt im Kreis wieder an der Ausgangstation in Rembowlja. Dort werden sie über die Nacht durch Zufall vom Urgroßonkel Rabbi Abba aufgenommen, ohne dass dieser sie erkannt hätte. Morgenstern beschreibt diesen Mann als kleine »kinder-gestaltige«³⁴ Person. Man erfährt, dass dieser Gelehrte immer wieder von einem Traum geplagt wird, in dem ihm der Todesengel in Gestalt eines Soldaten in Uniform³⁵ mit einem Messer wie ein Fiedelbogen während eines Schneesturms begegnet. Josef trägt eine Schuluniform, die Rabbi

32 Besonders bedeutsam in Soma Morgenstern: *Der Sohn des verlorenen Sohnes*, Lüneburg 1996, S. 207.

33 Soma Morgenstern: *Funken im Abgrund* (I = *Der Sohn des verlorenen Sohnes* / II = *Idyll im Exil* / III = *Das Vermächtnis des verlorenen Sohnes*), hg. von Ingolf Schulte, Lüneburg 1996.

34 Morgenstern, *Funken I*, S. 197.

35 Das Motiv der Uniform tritt immer wieder auf. »Gewiß, sagte [der Gutsverwalter] Jankel, »die Schaufäden sind das wichtigste Uniformstück der Juden. Und für Uniformen hat Jankel immer was übrig gehabt«, heißt es in den *Funken im Abgrund II* (S. 109). Mit dieser Aussage zum bewussten Judentum wird ein Kon-

Abba nicht zuordnen kann, weshalb er und seine Frau bereits beim Eintreffen der beiden Gestalten besorgt sind, sich aber schließlich doch erweichen lassen, die beiden aufzunehmen, »wenn er wirklich ein Student ist und kein Soldat«. ³⁶

Der Rabbi befragt Josef über seine Jüdischkeit, ob er den Schabbat halte und ob es möglich sei, auch als Student jüdisch zu leben. In dem weiteren Gespräch, das Josef schließlich mit dem Rabbi führt, wird vor allem das Lesen von Büchern ohne religiösen Inhalt thematisiert. Rabbi Abba möchte den tiefen Sinn des Buches verstehen, das Josef gerade liest. Josef antwortet: »Der Verfasser des Buches stellt hier die Frage: ob es erlaubt sein darf, ein wertloses Leben eines unbedeutenden menschlichen Wesens zu einem höheren Zweck zu vernichten.« ³⁷

Es ist in diesem Zusammenhang kein Buchtitel genannt, aber man kann wohl annehmen, dass Josef Dostojewskijs Roman *Verbrechen und Strafe* ³⁸ gemeint ist. In diesem grandiosen Werk wird Raskolnikow die Pfandleiherin Aljona Iwanowna, die er als *Laus* bezeichnet, und ihre Schwester Lisaweta, die zufällig auftritt, erschlagen. Er selbst ist seiner Ansicht nach ein besserer Mensch, der diesen Mord an einer seines Erachtens minderwertigen Person rechtfertigt. Freilich bleibt Dostojewskij dabei nicht stehen, sondern berichtet von der langsamen Umkehr des Raskolnikow, der sich später auch mithilfe seiner Freundin Sonja den Behörden stellt und die Strafe auf sich nimmt. Es geht vielleicht zu weit, die Anspielung auf Dostojewskij in diesem Zusammenhang auch auf den in dessen Roman anklingenden Antisemitismus zurückzuführen, der mit dem als minderwertig erachteten Leben der *Wucherer* zusammenhängt. Auf jeden Fall reagiert Rabbi Abba überaus erbost.

»Der Verfasser? Er stellt die Frage? Solche Frage stellt er? Ein wertloses Leben?! Ein unbedeutendes Wesen?! Ein Bösewicht ist er, dein Verfasser! Nur ein Bösewicht kann so fragen! Ein wertloses Leben?! Wer sagt ihm das?! Wer sagt es ihm, dem Bösewicht, welches Menschenleben wertvoll und welches wertlos sei?! Woher weiß er es, der

trast gesetzt zur Schuluniform Josefs und schließlich vor allem zu seiner Soldatenuniform, in der er als junger Mann stirbt.

³⁶ Morgenstern, *Funken I* (Anm. 33), S. 199.

³⁷ *Ibid.*, S. 203.

³⁸ Im russischen Original 1866 erschienen; auf Deutsch wurde der Roman ursprünglich unter dem Titel *Schuld und Sühne* veröffentlicht. In der 1993 erstmals erschienenen Neuübersetzung von Swetlana Geier, die seither als Standardübersetzung gilt, heißt der Roman *Verbrechen und Strafe*.

Verfasser, welches Wesen bedeutend, welches unbedeutend sei? Wer so fragt, hat schon gemordet! [...]

Du sollst nicht töten! Das ist ganz klar. Entschieden für alle Tage. Aber der Mensch hat seinen Fürwitz. Das wußten unsere Weisen. Und der Fürwitz ist ein Bösewicht. Und der Bösewicht hat immer zu fragen. Das wußten unsere Weisen. Und so haben sie die Frage, die dein Verfasser, der Bösewicht, in seinem Fürwitz verkleidet, schon vorausgeahnt und ein für alle Mal klar entschieden. Ich werde dir, Student, gleich einen Satz vorlesen, einen einzigen Satz aus einem Buch, das nicht zum Lesen ist, Student!«

[...]

»Drittes Buch, fünfter Abschnitt, achtzehnte Schure ...«, sang der Rabbi bereits in der Tonart des halblauten Talmudlehrers, das große Buch aufschlagend.³⁹

In diesem Moment geht Josef ohne böse Absicht zum Rabbi, nimmt seinen Cellobogen mit sich, »wie ein kurzes Stäbchen schwingend« und lauscht dem, was kommen soll, ohne zu ahnen, dass er jetzt gleich den bösen Traum des Alten Wirklichkeit werden lässt.

»Hör gut zu, Student! Vielleicht wirst auch du einsehen, daß wir es nicht nötig haben, uns an fremdem Herd zu wärmen, in fremden Töpfen zu suchen. Unsere Weisen –«

In diesem Moment muß Rabbi Abba den Bogen in der Hand meines Bruders erblickt haben. In seinen Augen der Triumph erlosch. Es erlosch der Blick der Augen. Die Augen erloschen. Das ganze Gesicht erlosch. Seinen Händen entfiel das Buch. Als wollten sie das heilige Buch vorm Fall bewahren, griffen die schwächlichen Arme in die Luft. Der Sessel neigte sich, und ohne den leisesten Laut des Erschreckens stürzte Rabbi Abba dem Buch nach, das mit den Blättern aufrauschend, mit den offenen Deckeln zu Boden schlug ---⁴⁰

Der Tod des Rabbis aufgrund des Schrecks über die vermeintliche Verwirklichung seines Traumes gehört zu den tragischen Verwicklungen, die das Leben Josefs prägen. Gerade an dieser Stelle eröffnet sich Morgensterns faszinierender Umgang mit jüdischer Tradition, die dem verborgen bleiben muss, der den Text oberflächlich liest. Erst nach einer gewissen Zeit stellt sich heraus, welchen Spruch Rabbi Abba aufschlagen

39 Morgenstern, Funken I (Anm. 33), S. 203-204.

40 Ibid., S. 205.

wollte, ehe er starb. In einem Gespräch zwischen Alfred, Josefs Sohn, und seinem Onkel wird es klar:

»Hat man es herausgebracht, was es für ein Satz war, den Rabbi Abba meinem Vater vorlesen wollte?« fragte Alfred. [...]

»Ja. Dein Vater hat noch selbst, ehe wir aus dem Trauerhaus gingen, das Buch vom Boden aufgehoben und die Stelle gefunden. Der Satz lautet: »Wer ein lebendiges Wesen tötet, der tötet die ganze Welt. Denn die Welt besteht nicht für sich allein. Die Welt besteht nur im Namen der Wesen. Wer also ein Wesen tötet, und wäre es das geringste Wesen, der tötet die ganze Welt.«

»Rabbi Abba hat recht gehabt, Onkel«, sagte Alfred. »Wir brauchen uns nicht an fremden Herden zu wärmen, aus fremden Töpfen zu naschen, wenn in den Büchern unserer Weisen solche Sätze stehen. Rabbi Abba hat recht gehabt.«⁴¹

In Josefs Gerichtstraum im dritten Band der *Funken im Abgrund* (*Das Vermächtnis des verlorenen Sohnes*) wird das Zitat wieder aufgenommen⁴² und besiegelt das Urteil gegen den zum Christentum Konvertierten. Josef träumt von einem himmlischen Gericht, in dem der kleine Rabbi Abba als Richter fungiert. Das Urteil lautet »Ein Heide«⁴³, aber:

Wurde mir doch nebst dem Bilde des Urteils noch ein anderes Bild gezeigt, das Bild der Schrift. Von der Schrift aber – was bekam ich im Bilde zu sehn? Das Schriftbild jenes Spruches, der mit den Worten anhebt: »Wer ein Wesen tötet, der tötet die ganze Welt.« Mit diesem Spruch im Herzen ein Soldat im Krieg zu sein, ist nicht leicht.⁴⁴

Wichtig ist, dass auch bei Morgenstern in den *Funken im Abgrund* schließlich das Motiv der Umkehr eine wichtige Rolle spielt. Demnach habe Josef dies dadurch bewiesen, dass er seinen Sohn Alfred beschneiden ließ, weshalb es schließlich heißt: »Der abtrünnige Bruder hat seinen Sohn beschnitten? Umkehr, Umkehr, Hallelujah! Umkehr vernichtet das Verhängnis, Umkehr hebt alles Geschehene auf.«⁴⁵

In seinen Überlegungen zur Umkehr – und zur aktiven Verbesserung der Welt – knüpft Morgenstern an eine wichtige rabbinische Tradition an und lässt den erzählenden Richter sagen:

41 Ibid., S. 207.

42 Ibid., S. 301.

43 Morgenstern, *Funken* III (Anm. 33), S. 299.

44 Ibid., S. 311.

45 Ibid., S. 82.

»Vom Messias heißt es: Vor den Toren Roms sitzt der Messias. Er blutet aus tausend Wunden, und er verbindet seine Wunden, und er reißt sie wieder auf. Denn das Volk in der Verbannung sündigt weiter. Mit dem sündigen Volk ging aber auch die Schechina ins Exil, und die abgeschiedene Glorie kann nicht heimfinden, solange das Volk nicht Buße getan hat. Denn es gibt keine Vertretung in Buße. Erst wenn das Volk gereinigt in das Reich der Umkehr eintritt, wird die abgeschiedene Schechina heimkehren. Des zum Zeichen wird der Messias erscheinen und das Volk aus der Verbannung heimführen. Die Verbannung sühnt die Sünden, wird gesagt. Doch wirken muß der Mensch an der Erlösung der Welt. Wer nicht wirkt, mehrt die Wunden des Messias, verzögert die Erlösung und verlängert das Exil.«⁴⁶

Morgenstern verknüpft geschickt mystisch anmutende Gerichtsszenen, in Träume verpackt, mit Motiven wie Schicksalshaftigkeit, Konsequenz des falschen Verhaltens und Kritik am Krieg, den er als Pazifist ablehnt. So universal auch die Botschaft klingen mag und so konsequent er dabei bleibt, nicht *ein Wesen aus Israel* zu schreiben, so stark fokussiert er dennoch auf das Judentum und seine besondere Beziehung zu Gott. Vor allem der Tod der Kinder, im zweiten Band der *Funken im Abgrund* etwa dargestellt an der Ermordung des kleinen Lippusch, der von polnischen Antisemit:innen erschlagen wird, ist für ihn Ausdruck des Zivilisationsbruchs. Lippusch/Lipale, der wie eine Taube zertreten wird,⁴⁷ ist auch einer der sagenumwobenen 36 Gerechten, die in der jüdischen Tradition in jeder Generation auftreten, um die Welt zu erhalten. In der *Blutsäule*,⁴⁸ in der er die Nazigräuere in einem ukrainischen Dorf thematisiert, wird der Mord direkt und unerbittlich sichtbar. Hier nimmt Morgenstern einen anderen Spruch der rabbinischen Tradition auf, der sich öfter, u. a. in Schir HaSchirim Rabba 1.4.1 oder im Midrasch Psalmen 8.4 findet: »Die Kinder sind Bürgen der Tora.«⁴⁹ Werden sie hingeschlachtet, so kann niemand mehr die Tora ehren, ja auch nicht Gott loben. Im Talmud Schabbat 119b heißt es sogar: »Die Welt hat nur durch den Atem der Schulkinder Bestand.« An dieser Stelle ist noch einmal an die rabbi-

⁴⁶ Ibid., S. 298.

⁴⁷ Morgenstern, *Funken II* (Anm. 33), S. 341.

⁴⁸ Soma Morgenstern: *Die Blutsäule. Zeichen und Wunder am Sereth, Lüneburg* 1997.

⁴⁹ Vgl. meinen Beitrag: »Die Kinder als Bürgen der Tora.« Psalm 8,3, ein rabbinisches Motiv und Soma Morgensterns Übersetzung, in: *Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion* (RaT 2), hg. von Marianne Grohmann und Ursula Ragacs, Wien 2012, S. 93-108.

nischen Texte zu Nebuzaradans Tat zurückzudenken, die oben behandelt wurden. Für Morgenstern ist der Tod der Kinder in der Schoah »ein Symbol des ›letzten Aufgebotes‹ des Volkes für Gott und Anlass der Klage vor diesem. Denn sind sie nicht mehr da, bürgt niemand mehr für den Bund zwischen Gott und Mensch.«⁵⁰

Morgenstern brandmarkt schließlich die Nazis, die, wie es der jüdische Kommissar der Roten Armee in der *Blutsäule* ausdrückt, »der Strafe nicht entgehen (werden), das versprechen wir«.⁵¹ Und wenig später sagt der erzählende Richter: »Wir, die trauernden Hinterbliebenen dieses Weltteils, wollen hier nicht bleiben. Das Buch dieses Weltteils ist geschlossen.«⁵² Dass er das Verdikt bewusst auch als Richtlinie für sein eigenes weiteres Leben verstand, zeigte Ruth Oelze anhand einiger von ihm stammender Interviewzitate. So etwa gegenüber Rabbi Kelman 1973: »I cleansed myself from European culture ... Because I started to realize that I belong to Judaism, not to European culture.«⁵³ Morgenstern selbst zwang sich zum Rückzug aus Europa, liebäugelte zwar mit dem Zionismus, blieb aber schließlich in den USA, wo er nach beschwerlicher Flucht 1939 gelandet war. In seinem letzten Werk, dem möglicherweise unvollständig gebliebenen *Der Tod ist ein Flop*⁵⁴ lässt er zwei Figuren diskutieren:

»Wie kann man denn die ganze Christenheit beschuldigen?«

»Europa ist der einzige Kontinent, der fast zur Gänze christlich ist. Und auf diesem Kontinent ist das größte Verbrechen geschehn, in vollem Licht der Geschichte. Das größte Verbrechen der Weltgeschichte ...«

»Mit geringen Ausnahmen waren sie überall entweder Helfershelfer, Komplizen, oder bestenfalls stumme Zeugen dieser Geschehnisse. Europa ist ein dichtbevölkerter Kontinent. Es gab in diesem Sodom und Gomorrha Gott sei Dank auch Ausnahmen. Aber leider waren sie so gering, daß sie nichts ausrichten konnten. In Israel pflanzen sie Bäume zum Gedächtnis all dieser edlen Christen, Frauen und Männer, die Juden zu retten versuchten und auch manche gerettet haben ... Aber diese Bäume bilden noch immer keinen Wald. Es ist, im

⁵⁰ Ibid., S. 102.

⁵¹ Morgenstern, *Blutsäule* (Anm. 48), S. 153.

⁵² Ibid., S. 154.

⁵³ Ruth Oelze: Funkensuche. Soma Morgensterns Midrasch »Die Blutsäule« und der jüdische-theologische Diskurs über die Shoah (*Conditio Judaica* 61), Tübingen 2006, S. 146.

⁵⁴ Soma Morgenstern: *Der Tod ist ein Flop*, Lüneburg 1999/Berlin 2001.

wahrsten Sinne des Wortes, ein heiliger Hain, nicht groß genug, um Europa zu entsühnen.«⁵⁵

Besondere Kritik äußerte Morgenstern an der katholischen Kirche, wobei er Papst Johannes XXIII. wegen seines Einsatzes für das Judentum ausdrücklich ausnahm und lobte. Auch die *Blutsäule* geht mit den Christ:innen hart ins Gericht, die seit »zweitausend Jahren ... in diesem Weltteil unser Blut [vergießen]«. ⁵⁶ Das Nichteingreifen wird dabei ebenso kritisch gesehen wie das Töten. Aber weil der Ausspruch gilt, dass jeder, der ein Wesen tötet, eine ganze Welt vernichtet, versagt sich Morgenstern konsequent auch die menschliche Rache für seinen in der *Blutsäule* auftretenden Helden Nehemia, den er als eine Art messianische Figur darstellt und dessen geliebter Bruder Jochanaan brutal ermordet wurde. Nur Gott ist es, »der das Blut der Märtyrer rächen wird«, ⁵⁷ dessen »ausgestreckter Arm, Sein Arm, der Arm Seines Zornes« ⁵⁸ sich gegen die – nach dem biblischen Erzfeind Israels, dem Enkel Esau – als *Amalek* bezeichnete SS richtet. Die Strafe ereilt die Täter:innen und die untätigen Zeug:innen wie »die Vergesser und die Vergeber, die Goldmänner und die Geldmänner.« ⁵⁹ Nehemia rächte sich nicht, um nicht zum »Mörder unter Mördern« ⁶⁰ zu werden – wie Kain-Esau –, und er betet für Israel, nicht zu den Bedrücker:innen zu gehören, auf der Seite der Armen. Es wäre trefflich zu diskutieren, ob diese bewusste Übernahme einer bleibenden Opferrolle in dieser Form möglich und sinnvoll ist, wenn das Judentum überleben soll.

Morgenstern kommt mit der Stimme Nehemias jedenfalls zu einem wichtigen Punkt, der Ehre der Gerechten unter den Völkern:

Mag auch die Zahl, alle Menschen beschämend, gering sein, ihr Gedächtnis wollen wir heilig aufbewahren. Eine Zeit wird kommen, da werden ihre Namen in das Buch dieses Gerichts eingetragen werden und sie unseren Kindern vorlesen an dem Gedenktage des Martyriums, der halb ein Fasttag sein wird, halb ein Festtag. Denn es wird nach ihm, dem dunklen Hund [Hitler], einen Purim geben, einen Purim und ein Pessachfest, wie es Weihnachten geben wird und Karfreitag bis an das Ende der Zeit, da der einzige große Sabbat aufgehen

⁵⁵ Ibid., S. 150-151.

⁵⁶ Morgenstern, *Blutsäule* (Anm. 48), S. 142.

⁵⁷ Ibid., S. 124.

⁵⁸ Ibid., S. 137.

⁵⁹ Ibid., S. 140.

⁶⁰ Ibid., S. 149.

wird, die Sonne der Erlösung für alle, nur die ausgenommen, die verworfen worden sind für Zeit und Ewigkeit.⁶¹

Nehemia fordert schließlich nichts weniger als das Ende des Leidens für das jüdische Volk, »das Ende der Verbannung«.⁶² Eine neue Zeit soll anbrechen, letztlich die messianische Erlösung.

Schluss

Zum Schluss darf ich noch einmal auf den Beginn meines Beitrags zurückzukommen: Wenn in Schlaining (oder andernorts) eine Erinnerung an Gerechte unter den Völkern mit dem bekannten Spruch *geziert* wird, so ist daran natürlich – sieht man von der ungenauen Quellenangabe ab – nichts Verwerfliches. Der Fokus, der weit verbreitet auf den Aspekt der Rettung in Zeiten extremer Judenverfolgung gelegt wird, trifft aber nur auf einen Teil der langen Tradition des Spruches zu. Der Erhalt des Lebens, Rettung in Not, inklusive der besonderen Betonung der Sozialgesetzgebung, sind wichtige Stichworte im Zusammenhang mit seiner Verwendung. In mittelalterlichen und neuzeitlichen Texten, auf die ich nicht eingegangen bin, wird immer wieder der Schutz des Lebens, also *pikuach nefesch*, in den verschiedensten Bereichen betont. Soma Morgenstern machte ihn zu einem Leitspruch jüdischer Ethik, eng verbunden mit der jüdischen Tradition, die er auf innovative und inspirierende Weise aufnahm und deutete.

Ein Allerletztes: In der Sonntagsausgabe der österreichischen Zeitung *Kurier* vom 26. Januar 2025 heißt es auf der Wien-Seite 17: »Wer ein altes Gasthaus rettet, rettet die ganze Welt. Naja, zumindest eine kleine [...]«. Berichtet wird hier über nichts *Geringeres* als »über die wundersame Rettung des *Steindl*⁶³ und die Auferstehung von Bröselkarfiol«. Damit ist der berühmte Spruch aus der Mischna, wollte man es humorvoll nehmen, wohl einerseits endgültig im Alltag angekommen. Andererseits und weniger humorvoll genommen verweist dieser Text auch darauf, dass er sich abgenützt hat und zum beliebigen und allseits verwendbaren Sprichwort geworden ist. Das stimmt leider nachdenklich.

61 Ibid., S. 140.

62 Ibid., S. 141.

63 Ein Gasthaus in Wien-Alsergrund.

Black and Beautiful: Remembering the Black Bride

In this bouquet offered to a wonderful teacher and colleague it is fitting to turn to the traces left by the book of the Bible most associated with flora and the delights of nature. This is, of course, the Song of Songs, the sole book of the Bible that does not mention God, one that was likened to »a lock to which the key has been lost«,¹ and thought fit to be read only by mature men. The Song inspired memory work in Jews since antiquity, and as Christianity emerged, in Christians too. But this memory work was always cast through an allegorical interpretation of a text so literally erotic in tone. Hence, over the centuries, the Song of Songs attracted a great deal of commentary: rabbis engaged in *midrash*, the mode of commenting through parable, to interpret the Song of Songs, while Christian writers interpreted it allegorically in hundreds of works.

What did all these commentators seek to remember as they engaged with the Song? For Jews, the Song of Songs offered a frame for reflection on the relationship between the people of Israel and their God. Since the Song of Songs recounted in verse a love relationship of great passion, one that went through phases of yearning, encounter, alienation and return, this offered an allegorical framework for the understanding of the history of Israel in its relationship with God. For Christians, the tone was set by Origen in the mid-third century, and since then the Song was interpreted as the story of the Church as it emerged in the fullness of its truth and authority. The book also offered to Christians an occasion to contemplate on the journey of the soul to God.

In this offering to Erik Petry, I have decided to concentrate on a single verse, one that drew particular attention from Jews thinking about Jewish history, and from Christians reflecting on the Church's supersession of the Jewish tradition from which it was born. This is verse 1:5 which reads in the Hebrew Bible: »I am black and beautiful, daughters of Jerusalem, like the tents of Kedar, like the curtains of Solomon.« And it is useful to know the verse that follows: »Do not see me that I am blackish, it is the sun that has blackened me. The sons of my mother took against me; they put me to guard the vineyard, my own vineyard I did not guard.«

1 The Five Scrolls with Various Commentaries, ed. and trans. by Joseph Kafah, Jerusalem 1962, p. 26.

Here speaks the Beloved, she who speaks most lines in the Song of Songs. It sounds as if she is pushing back against an accusation made by the daughters of Jerusalem – her peers? – a comment on her unbecoming blackness. The verse's second half offers similes – like, like: dark like the tents of the nomadic people of Kedar. Indeed, Kedar in Hebrew rests upon the trilateral root k-d-r that means darkness, and by association sadness. The beauty is reinforced by comparison to the sumptuous curtains of King Solomon's palace, Solomon being the author of the Song of Songs, as the book's title makes clear.

By the seventh century, *Shir Hashirim Rabbah* gathered a polyphony of interpretations to the Song of Songs, accumulated over the centuries. It also drew other biblical verses into the discussion of Song 1:5. The verse is associated with the founding event of the relationship of Israel and its God, in the events of Exodus and its aftermath, which constituted the people before its God. These were often occasioned by Israel's error and its repentance:

Another interpretation of the verse: »I am very dark«: in Egypt.

»But comely«: in Egypt.

»I am very dark« in Egypt: »But they rebelled against me and would not hearken to me« (Ezekiel 20:8)

»... but comely« in Egypt: with the blood of the Passover-offering and circumcision: »And when I passed by you and I saw you wallowing in your blood, I said to you: »in your blood you shall live« (Ezekiel 16:6) – in the blood of circumcision.²

History is told here as the people of Israel travelled into the desert:

Another interpretation of the verse: »I am black«: at the sea, they were rebellious at the sea, even the Red Sea (Psalm 106:7); »...but comely«: at the sea, »This is my God and I will be comely for him« (Exodus 15:2).

»I am very dark«: at Marah, »and the people murmured against Moses, saying, What shall we drink« (Exodus 15:24)

»But beautiful«: at Marah, »And the people murmured against Moses, saying, »What shall we drink?« (Exodus 15:24).³

So the verse occasioned the telling of history with a moralising tone: Israel is capable of folly, but also of repentance.

2 Shir Hashirim Rabbah, c. 35, p. 29; Song of Songs Rabbah, p. 92.

3 Shir Hashirim Rabbah, c. 35, p. 29; Song of Songs Rabbah, p. 93.

Some rabbis, as early as the third century, offered less historical and more symbolic interpretations:

R. Levi son of Haita gave three interpretations:

- »I am very dark« all the days of the week,
- »but comely«; on the Sabbath.
- »I am very dark«: all the days of the year
- »But comely« on the Day of Atonement.
- »I am very dark«: among the ten tribes,
- »but comely«: in the tribe of Judah and Benjamin.
- »I am very dark« in this world,
- »but comely« in the world to come.⁴

Note that these commentators refer to our verse as being »but comely«, rather than »and comely« as in the Hebrew bible. This is a significant change, as *but* suggests an opposition between the two terms it links: *black*, and yet despite that, *beautiful*, to put it more starkly. In fact, Jerome (d. 420), the formative translator of the bible into Latin (completed by 405), had done so before the rabbis. Jerome settled in Palestine where he acquired a good knowledge of Hebrew. He did not compose a Song of Songs commentary, but had a lasting effect on the reading of our verse. He rendered the Hebrew »Black and beautiful« as »I am Black but beautiful«, and so suggested that blackness was not compatible with beauty.⁵

How might we interpret Jerome's choice for our verse? Jerome preferred the contrastive sense of *and*, as linking phrases that are dissimilar to each other: »black« as a contrast to »beautiful«.⁶ This is not a »mis-translation«, but rather a preference made by Jerome, within the field of interpretation available to him, to exploit the contrast between black and beautiful. And so, in the Christian tradition black and beautiful were drawn as opposites, as beauty/ugliness, and allegorically as sin/virtue. The difference underpinned the use of the verse for Jews and Christians both apart and in exchange.

* * *

4 Shir Hashirim Rabbah, c. 36, p. 30; Song of Songs Rabbah, p. 94.

5 On the dissemination of the Vulgate, see H.A.G. Houghton: *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford 2016, chapter 2. Jerome cited the Song 25 times in his important Letter 22 to Eustochium, of 383-384, a manual on the ascetic life.

6 Such uses of *waw* are rare but can be found also in Genesis 4:4 and 1 Kings 2:26.

The highly structured binary treatment opportunities offered by black/ beautiful were not always at the fore of the uses of our verse. For a powerful and heavily used genre, that of *piyyut*, liturgical poetry for synagogue services, also used our verse, but in a less homiletic, expository style, than the *midrashim* we have just read. This genre developed in Byzantine Palestine in the late-fifth and sixth centuries, but travelled through the Mediterranean to Italy and ultimately by 1000 to Ashkenazi communities, where they were adopted, but also inspired new versions. The *piyyutim* tended to be made of strings of biblical verses, not so much arranged in order, or interpreted for clarity, but rather combined through complex devices of rhyme, or to create acrostics, and to enhance alliteration. All these demonstrative poetic devices offered verses as acts of worship, pious offerings, rather than as linear historical narrative.

From fifth-century Galilee comes this *qedushta*, a poem for the morning service of Shabbat and festivals.⁷ Each verse opens with the first word of a Song of Songs verse, in a celebration of the Torah, and so of the relationship between God and Israel. Our verse yields here the narrative of sin and repentance, and even of apocalyptic expectation, through the comments on its parts:

I am darkened – indeed, on account of the deed of the calf which I made at Horeb

But lovely – on account of »We will do, and we will hear!« which I uttered at Horeb [Exodus 24:7]

Do not look upon me, for I am darkened – like a raven / For the sun has tanned me – when I bowed down to the sun and my House was destroyed [Ezekiel 8:16]

A century later, the greatest *paytan* (writer of *piyyutim*) of the first millennium, Eliezer Haqalir (c. 570–c. 640), created even more inventive confectations with the verses of the Song of Songs. Our verse seems to melt away in a swirl of allusions, as in this *yotzer*, a poetic form to join the recitation of the *shema* – the avowal of faith at morning and evening prayers:

Draw me after You! Let us run! [Song 1:4]

He brought me to the house of wine and His banner over me was / He set His splendor over me

I was black but lovely

7 For a translation and commentary of the whole poem, see Laura S. Lieber: *Vocabulary of Desire: the Song of Songs in the Early Synagogue*, Leiden 2014, p. 115–172.

He made me a guardian over vineyards / perfumed with myrrh and frankincense

Do not look upon me, that I am darkened

Refrain:

I will glorify You, O Magnificent and Radiant One

Robed, as with a garment, in light

Make light shine upon our darkness

To see (that) »In Your light we shall see light« – O Holy One!⁸

What are we to make of these evocations of the Song of Songs? What sort of memory do they encode? The Song of Songs was well known to medieval Jews, as it was read out at Passover, and was much used in homiletics. So they may have identified its verses, and been comforted by its very familiarity in the course of what was complex, never clear, but impressive liturgical poetry. All this existed alongside the more structured, historical *midrashim*, that received a boost when a new accessible translation into Aramaic was created by 800 in Palestine, the *Targum*. Everything that had come before was edited into a clear and authoritative version.⁹ This became a popular commentary, with its linear interpretation that avoided the multivocal diversions of *midrash*. The *Targum* was used over centuries by Jews, and by Christians too.¹⁰

The *Targum* imagined the history of Israel as a sequence of cycles, each characterised by rapprochement, alienation, and return. Our verse forms part of the first, formative cycle, which spans Song chapters 1-5, and tells the history from the exile in Egypt to the time of King Solomon:

When the People of the House of Israel made the Calf, their faces became as dark as [those of] the sons of Cush who dwell in the tents of Qedar, but when they returned in repentance and were forgiven, the radiance of the glory of their faces became as great as [that of] the angels, because they had made curtains for the Tabernacle, and the Shekhinah had taken up its abode among them, and [because] Moses their teacher had ascended to heaven and made peace between them and their King.¹¹

8 Ibid. p. 363; on the *yotzer*, p. 390-393.

9 Philip S. Alexander: Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs, in: The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context, ed. by Derek Robert, George Beattie and Martin McNamara, Sheffield 1994, p. 318-339.

10 On the wide dissemination and translation of the Targum, *ibid.*, p. 318-319.

11 The Targum of Canticles, p. 81-82.

The Targumist moves to the next verse (»Do not look upon me«) as he turns to the nations, to those outside Israel who cast blame:

The Assembly of Israel said before the nations: »Do not despise me, because I am darker than you, because I did what I did and bowed down to the sun and the moon. For it is the false prophets who have caused the fierceness of the Lord's anger to be visited upon me. They taught me to serve your idols and walk in your laws, but the Master of the World, who is my [own] God, have I not served, nor followed his laws, nor kept His commandments or His Torah«. ¹²

Jewish scholars, like the Targumist, offered memories that strengthened the sense of identity among Jews, by building on the rabbinic tradition and also referring to polemical claims mounted against Jews. But Jewish identity was not uniform. Indeed, an alternative to rabbinical Judaism had developed since the eighth century, one that insisted on living by the letter of the God's word, the Bible, and not the traditions of exegesis and the customs recommended by rabbis – the Karaites. Among the many small communities in Palestine, Egypt, and historic Persia, was an intellectually lively one in early-tenth century Jerusalem. Its members interpreted the Song of Songs as support for their chosen way.

Yefet ben Eli (c. 914-1009) wrote a commentary on the Song of Songs in Judaeo-Arabic, the vernacular of Jews in Muslim lands, Arabic with Hebrew and Aramaic influences written in Hebrew script. He opens his commentary, by explaining that »As to this book, it concerns the Nation of Israel, its repentance and the intense longing [for the celebration] of the appointed times«. ¹³ Yefet only cited biblical texts, in a commentary that is highly polemical as regards mainstream Judaism. At our verse, he inverts the rabbinical reading, and sets men like himself, the »mourners of Zion«, as the human protagonists of the Song of Songs:

Know that the first part is a whole song [that is verses 1-4], a conversation between the masters [Karaites leaders] and God. They expressed their yearning and supplication, but the scribe mentioned no answer ever received from God. [...] The reason for this is that when the assembly of the masters, while being obedient to God, begs him for the realization of his promise, it receives no answer from him. The truth is

¹² The Targum of Canticles, p. 82-83.

¹³ Joseph Alobaidi (ed. and transl.): *Old Jewish Commentaries on the Song of Songs: The Commentary of Yefet ben Eli*, Oxford 2010, p. 147-148, and see note 4, p. 148.

that the realization of God's promises cannot be achieved without the participation of the [whole] nation with the masters in their obedience to God, in spite of the imperfection of such obedience.¹⁴

What is to be done? First, the breach with God must be healed by return to Jerusalem. Yepheth explains that blackness refers to the »ugliness of the masters«, as seen by non-Jews and Israelites alike, a condition due to the blows God had inflicted on them. Yet,

The expression ... *but beautiful* designates the beauty of her obedience to God; an obedience that in natural, not accidental as it is in the case of the color. The reason for the comparison with the [black] color, *the tents of Qedar* is their staying in the kingdom of Qedar where they always lament their condition. This is mentioned in *woe to me that I sojourn in Meshek, that I live in the tents of Qedar* [Psalms 120.5] which demonstrates that they stay in *the fourth kingdom* [Daniel 2:40]... The expression ... *like the curtains of Solomon's palaces* refers to Solomon's time when the Israelites were united in the obedience to God.¹⁵

While colour is an »accident«, an external characteristic, obedience goes deeply to the heart of the relationship with God. While the Karaite only cites the bible, he none the less uses symbolic and philosophical interpretations that leaven the text as moral lesson from history.

* * *

By the end of the first millennium our verse was used to explain the setbacks of Jewish history but also its moments of promise and consolation as moments black or beautiful. In Europe of the eleventh century, new intellectual and devotional frames were emerging, and within them the relationship between Judaism and Christianity was re-examined in new genres and with great intensity. The position of Jews was regulated by increasingly ambitious rulers and their administrations, and by a church able now to use more centralised tools of law and representation.

All this meant that several projects of collection and commentary were under way. In Champagne, the most authoritative commentary on Hebrew scripture was being created by Rabbi Shlomo s. Isaac, Rashi (c. 1040-13 July 1105). A little later, from the Christian cathedral schools of northern Europe emerged the collection of biblical commentary, the *Glossa ordinaria*. These formed materials for religious education, for the

14 Old Jewish Commentaries on the Song of Songs, p. 156-157.

15 Ibid., p. 158-159.

composition of sermons, for poetry and devotional writings, it was formative cultural heritage for Jews and Christians.

Rashi synthesised the whole millennium of exegesis, and located it in Northern Europe, for Jews settled and local, yet aware of their state of exile. Rashi's commentary on the Song was composed in his prime (c. 1100) and was opened with a preface.¹⁶ He began his treatment of our verse with the literal sense:

I am black but comely, etc. You, my friends, let me not be light in your eyes. Even if my husband has left me because of my blackness, for I am black because of the tanning of the sun, but I am comely with the shape of beautiful limbs. Though I am black like the tents of Keidar, which are blackened because of the rains, for they are always spread out in the wilderness, I am easily cleansed to become like the curtains of Shlomo [Solomon].¹⁷

The wife's black body may be considered ugly, but that »ugliness« could be washed away to secure her husband's love. Rashi's allegorical explanation saw in blackness a moral defect, and this too could fade away, like tanned skin:

The allegory is: The congregation of Yisroel [Israel] says to the nations, »I am black in my deeds [i. e., sins], but I am comely by virtue of the deeds of my ancestors, and even some of my deeds are comely. If I bear the iniquity of the [golden] calf, according to Targum the faces of the Bnei Yisroel actually turned black like the skin of the Cushite, when they sinned with the golden calf. After they repented the blackness went away. I can offset it with the merit of the acceptance of the Torah«.¹⁸

Rashi's moral optimism, looked to a time beyond exile, when the nations – »daughters of Jerusalem« – will make their way to that city.¹⁹

Rashi's influence was vast, across Ashkenaz and beyond, and his legacy was perpetuated by the dynasty he created. His grandson Rabbi Samuel

16 Kamin: Rashi's Exegetical Categorization, p. 77-84.

17 Mikra'ot Gedolot Haketer: the Five Scrolls, ed. by Menachem Cohen, Ramat Gan 2012, p. 6.

18 Ibid., p. 6.

19 On Rashi's historic approach, see Ivan G. Marcus: Rashi's Historitography in the Introductions to his Bible Commentaries, in: *Revue des études juives* 157 1998, p. 47-55; on his interpretative method, see Benjamin J. Gelles: *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, Leiden 1981, and Avraham Grossman: *Rashi*, trans. by Joel Linsider, Oxford 2012, p. III-132.

ben Meir (c. 1085-c. 1058) – known as the Rashbam – wrote a prologue to his commentary on the Song of Songs. He encouraged his expected reader to see in the Song of Songs the words of a young woman yearning for her lover: »This is what my lover said to me and this is what I answered him«²⁰. The Song is an allegory arising from the literal sense. He illuminated the allegorical meaning while remaining to the literal sense. He also used many French words, to ease his readers' experience.

Despite Rashi's prominence there was continued innovation, like that in an anonymous commentator from northern France, who produced late in the twelfth century *The Way of the Lovers* (*Derekh Hahoshkim*). In this reading of our verse there is narrative clarity and emotional intensity. He even clearly states that blackness is »ugly«:

I am black and beautiful, o daughters of Jerusalem. Now she speaks to her friends, the daughters of Jerusalem, who scorn and mock her, and say that her lover distanced himself from her because she is ugly and black, as the next verse says, »Do not scorn me because I am dark« and therefore she says to them, if I am black, this is not a great ugliness, because I am beautiful and graceful, *avenant* in French, with shapely limbs, and well-contoured, like the form of a palace, and if I am now dark from the sun like the tents of Kedar that are burnt and darkened in the sun and the rains, in the end I will become white like the curtains of Solomon which are spread over his bed, which are of silk or of white linen.²¹

The bride's body is graceful, well-proportioned like a palace; once her body is cleaned it would be as white as Solomon's palatial hangings. Like the Rashbam, this author differentiates between »real« and »acquired« blackness, and goes on to explain how the Beloved came to be black:

²⁰ On the introduction, see Sara Japhet: Two Introductions by Rabbi Samuel ben Meir (Rashbam) to the Song of Songs and Lamentations, in: *Transforming Relations. Essays on Jews and Christians throughout History in Honor of Michael A. Signer*, ed. by Franklin T. Harkins, Notre Dame (IN) 2010, p. 205-223; at p. 206-207. For more on the Hebrew commentary tradition in northern France and its affinities to Old French poetry, see Hanna Liss: *The Commentary on the Song of Songs Attributed to Shmuel ben Meir (Rashbam)*, in: *MJS-online* 12007, p. 1-27, and Marc Kiwitt: *Functions and Sources of Vernacular Glosses in Hebrew-French Biblical Glossaries*, in: *From Theodulf to Rashi and Beyond: Texts, Techniques, and Transfer in Western European Exegesis (800-1100)*, ed. by Johannes Heil and Sumi Shimahara, Leiden 2022, p. 100-118.

²¹ *The Way of Lovers: The Oxford Anonymous Commentary on the Song of Songs* (Bodleian Library, MS Opp. 625), ed. and trans. by Sarah Japhet and Barry Dov Walfish, Leiden 2017 (*Commentaria* 8), p. 138-139.

My mother's sons were angry with me. They were angry with me and made me guard the vineyards against my will, for I have never guarded my own vineyard because I was respected and stayed inside and they forced me to guard their vineyard. And because I was not accustomed to go out in the sun, I became darkened.²²

The Beloved regretted the work in the vineyard, and would have preferred being a shepherd »like the daughters of Midian and the daughters of Laban«.

New ideas were infusing the traditions of commentary and composition around our verse. At the same time, prompted by the rise of polemical genres as well as polemical encounters – staged or casual – our verse was located in new settings, too. New genres embedded arose from the urban environments where Jews and Christians lived as neighbours, and in mutual observation. *The Old Book of Contestation/Victory* (*Sefer Nizahon Yashan*), was composed in Germany in the second half of the thirteenth century, and it offers rebuttals of Christian taunts based on biblical verses. The verses are ordered by biblical book, and at our verse a claim attributed to the »heretics« (*minim*) – that is Christians – that Jews were dark and ugly, while they – Christians – are light and beautiful:

The heretics ask: Why are most Gentiles fair-skinned and handsome while most Jews are dark and ugly? Answer them that this is similar to a fruit; when it begins to grow it is white but when it ripens it becomes black, as is the case with sloes and plums. On the other hand, any fruit which is red at the beginning becomes lighter as it ripens, as is the case with apples and apricots. This, then, is testimony that Jews are pure of menstrual blood so that there is no initial redness. Gentiles, however, are not careful about menstruant women and have sexual relations during menstruation; thus, there is redness at the outset, and so the fruit that comes out, i. e., the children, are light...²³

The theme of skin colour and beauty versus ugliness is also discussed in the late-thirteenth century French polemical text *The Book of Joseph the Zealot* (*Sefer Yosef ha-Mekaneh*). Its author, Joseph son of Nathan the Official, was of a family of agents – officials – of the Archbishop of

²² The Way of Lovers, p. 141.

²³ The Jewish Christian Debate in the High Middle Ages: a Critical Edition of the Nizzahon, ed. and trans. by David Berger, Philadelphia (PA) 1979, no. 238, p. 224. On the use of *minim*, see Grossman: Rashi (fn 19), p. 128-130.

Sens.²⁴ His teacher, R. Yehiel of Paris, represented the Jewish side in the 1240 Paris Talmud Trial, and Joseph recorded the Hebrew account. Josef deals with the subject-matter while citing Malakhi 2:9: »Therefore have I also made you contemptible and base before all the people, according as ye have not kept my ways, but have been partial in the law«. He reports an exchange between his own father and a convert:

One convert said to Rabbi Nathan: »You are uglier than any person on earth. And our people are very beautiful«.

He answered him: »The schwiski (*schwetschken*) which they call prunes (*prunels*) that grow in bushes. What flower do they have?«.

He said to him: »White«.

»And the flower of the apple, what is it?«.

He said to him: »Red«.

He said to him: »So we are of a clean and white seed and so our faces are dark, and you are from a red seed due to the impurity of menstruation (*nidot*) and so you appear yellow and red. And the reason is: because we are in exile, as it says in the Song of Songs: »Do not see me that I am dark, blackened by the sun, the sons of my mother turned against me, but when I guarded my vineyard I was very beautiful, as it says and thy renown went forth among the heathen for thy beauty« (Ezekiel 16:14).²⁵

The Song of Songs was love poetry influenced by ancient Assyrian and Egyptian traditions, but it was treated by the rabbis as allegorical based on a sound literal understanding. It offered verses for *piyyut* and for homiletic exposition. Black/Beautiful had a sufficient amount of implied difference – darkness denoting exposure to the elements, less leisure for bodily care – to be used in the making of moral distinctions. In the last reading we saw something of racialisation, as body and ritual – that of purification following the monthly menstruation – combined to create a pleasing or displeasing appearance. Some Christians saw Jews as ugly, and Jews retorted by speaking of their own ritual purity.

This prompts me to bring into our discussion a different perspective, so as to appreciate how other racialised people responded to our verse. I think here of the poetry of African American writers, who sought to

24 R. Joseph b.R. Nathan Official: Sepher Joseph Hamekaneh, ed. by Judah Rosenthal, Jerusalem 1970 [Hebr.], p. 15-20.

25 R. Nathan Official: Sepher Joseph Hamekaneh, no. 104, p. 95. On this see also, Alexandra Cuffel: Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic, Notre Dame (IN) 2007, p. 191-192.

subvert the verse's implication that black/beautiful were opposites. Countee Cullen (1903-1946) grew up in the household of New York's foremost African American preacher, pastor of Harlem's largest church, the Salem Methodist Episcopal Church.²⁶ In 1927 Cullen assembled the collection *Caroling Dusk: An Anthology of Verse by Negro Poets*.²⁷ Several poems in this collection echo the Song of Songs, and our verse in particular. The poem »The Dark Brother«, by Lewis Alexander (1898-1945), has a man speak the words of the Song:

»Lo, I am black but I am comely too,
Black as the night, black as the deep dark caves.
I am the scion of a race of slaves
Who helped to build a nation strong that you
and I may stand within the world's full view ...«

Black and comely are here combined, with an emphasis caused by »too«. Alexander ends this short poem, again with a gesture to the Song, and its poems of love: »... Though I am black my heart my heart through love is pure, / And you through love my blackness shall endure.«²⁸

An echo of our verse resounds in *I, Too* by Langston Hughes (1902-1967), a poem included in Cullen's anthology:

I, too, sing America.
I am the darker brother.
They send me to eat in the kitchen
When company comes,
But I laugh,
And eat well,
And grow strong.
Tomorrow,
I'll be at the table
When company comes.
Nobody'll dare
Say to me,
»Eat in the kitchen,«
Then.

26 Charles Molesworth: *And Bid Him Sing. A Biography of Countée Cullen*, Chicago 2012, on his adoption into Reverend Cullen's household, p. 7-35, esp. p. 12-15.

27 Countee Cullen (ed.): *Caroling Dusk. An Anthology of Verse by Negro Poets*, New York and London 1927.

28 *Ibid.*, p. 124-125.

Besides,
 They'll see how beautiful I am
 And be ashamed –

I, too, am America.²⁹

Here is no bride but a »dark brother«, derided – like the bride – yet sure in his beauty, even if others are late to recognise it.

Remarkable in the fullness of its engagement with our verse is Cullen's own »Black Majesty«, published in his collection *The Black Christ* of 1929. »Black Majesty« celebrates the example of the leaders of the Haitian Revolution (1791-1804), and opens with a hint to »Black *but* beautiful«, with his own *albeit* [my italics below].

These men were kings, *albeit* they were black,
 Christophe and Dessalines and L'Overture;
 Their majesty has made me turn my back
 Upon a plaint I once shaped to endure
 These men were black, I say, *but* they were crowned
 And purple-clad, however brief their time.
 Stifle your agony, let grief be drowned;
 We know joy had a day once and a clime.

Cullen uses the story of the three magi, to offer models for future black men, black leaders.³⁰ He moves on to a rousing call for optimism: those ghosts – those dead men – have left a message, encoded in his version of our verse. Cullen offers the black beloved of the Song of Songs in one of her traditional guises – since Origen's interpretation in the third century – as an African woman, the Queen of Sheba:

29 Ibid., p. 145-146.

30 On Balthazar, the Black magus, see Kristen Collins, Bryan C. Keene (ed.): Balthazar. A Black African King in Medieval and Renaissance Art, Los Angeles (CA) 2023. Indeed, in *Caroling Dusk*, Cullen included Frank Horne's poem »Nigger. A Chant for Children«, where a »little black boy« is offered a series of heroic Black role models, and among them, »Toussant,...Toussant/Made the French flee/ Fought like a demon/ Set his people free«, Cullen, *Caroling Dusk* (fn 27), p. 121. On Cullen's engagement with race, see Nathan Irvin Huggins: *Harlem Renaissance*, New York 1971, p. 69-71, 205-215; »He obviously decided to reach into the storehouses of homiletic Christian symbols and axioms in order to speak resoundingly of the experience of all African Americans«, Molesworth: *And Bid Him Sing*, p. 147.

Dark gutter-snipe, black sprawler-in-the-mud,
 A thing men did a man may do again.
 What answer filters through your sluggish blood
 To these dark ghosts who knew so bright a reign?
 »Lo, I am dark, *but* comely,« Sheba sings.
 »And we were black,« three shades reply, »*but* kings.«³¹

The Bride's affirmation in our verse was reborn in the message of the three dead men: they were black, *but* kings, leaders of Haiti, for a while. However unlikely it may seem judging by the weight of history, black men *could* be kings, and blackness *could* be seen as beautiful.

* * *

Poetry carries memory well. Its rhythms capture knowledge and emotion into a pleasing, enduring whole. But rich verses often draw interpretations that were programmatic, didactic, even ideological in design. So it was in the love poetry that became part of the Hebrew Bible, and subsequently of Christian scripture: the Song of Songs. One of its verses – with its suggestive invocation of blackness and beauty – was particularly suited to commentary and creative uses. The opposing qualities were made to mean the duality of a people's comportment: the desire to please God and the failure to adhere to the highest standards of faith and ethics. Hence the Song of Song's verse 1:5 was read by Jews as a memory of cycles of transgression and penance in a relationship that was never severed. Medieval interpreters like Rashi offered solace for a people understood as living in exile of sorts.

It is also interesting to note that modern African-American poets saw in the verse an offence, a challenge, which they countered with creative vigour. Yet Countee Cullen enhanced the historical memory of a rebellion against slavery in his use of the verse. Poetry appears here to offer solace, hope and sites for memorial practices.

³¹ The poem was published in: *Black Christ and Other Poems*, New York 1929, p. 64. See the poem in: *My Soul's High Song. The Collected Writings of Countee Cullen, Voice of the Harlem Renaissance*, ed. by Gerald Lyn Early, New York 1991, p. 200-201. On *Black Christ* and other Poems, see Molesworth, *And Bid Him Sing* (fn 26), p. 144-151.

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 unerschwinglich 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 Betreffenden 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.

Zwischen Norm und Praxis: Jüdische Verflechtungsgeschichte im ausgehenden 18. Jahrhundert

Einleitung

Denn plötzlich hat uns die Hand des Herrn geschlagen, so wie das Haus unsers Gottes mit Feuer verwüstet worden: Er hat Jakob der Plünderung und Jsrael den Räubern übergeben [...]. Aber gelobet sey der Herr, der seine Huld und Treue uns nicht gänzlich entzogen, sondern uns Gunst, Gnade und Barmherzigkeit verschaffet bey den Erlauchten und Weisen Häuptern und Vorstehern, bey den Professoren und Pfarrherren, bey den Vornehmen und Geringen, bey den frommen Frauen, bey den Jünglingen und Jungfrauen, der hochberühmten Stadt und Landschaft Basel, welch der Allerhöchste fest gründen wolle, Amen!¹

So lautet ein Abschnitt eines Gebets, das im August 1789 verfasst und fortan in den jüdischen Gemeinden des Elsass jeweils zum Schabbat verlesen werden sollte. Das Gebet war Ausdruck tief empfundener Dankbarkeit, mit der der Barmherzigkeit Basels erinnert wurde, als die Stadt hunderte jüdischer Flüchtlinge aufgenommen, versorgt und beschützt hatte. Diese Barmherzigkeit steht in starkem Kontrast zur jahrhundertelangen Ausgrenzung jüdischer Präsenz in Basel. Seit der Auflösung der zweiten jüdischen Gemeinde im Jahr 1397 galt Basel als eine Stadt ohne Juden:Jüdinnen, die durch gesetzliche Verbote, institutionelle Barrieren und administrative Praktiken Juden:Jüdinnen noch bis ins frühe 20. Jahrhunderte ausgrenzte.²

Die Ereignisse des Sommers 1789 markieren in diesem Zusammenhang eine bemerkenswerte Zäsur. Keine rechtliche, wohl aber eine soziale und kulturelle: Als pogromartige Übergriffe im Sundgau hunderte von Juden:Jüdinnen zur Flucht zwangen, nahm Basel rund 700 Flücht-

1 Staatsarchiv Basel-Stadt [fortan StABS], Kirche Q1, 1789.

2 Als Beispiel antijüdischer Ausgrenzungspraktiken im frühen 20. Jahrhundert siehe Andreas Berger: »Der Teufel sei ein Jude, sonst hätte er sie geholt.« Basler Wucherprozesse im Ersten Weltkrieg, in: Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung, 2015, S. 5-22.

linge auf. Über mehrere Wochen wurden die Flüchtlinge in Gasthäusern und privaten Haushalten untergebracht, versorgt und verköstigt. Darüber hinaus gewährten die Behörden Ausnahmen vom geltenden Bettelverbot, gingen gegen gewalttätige Aufständische vor und trafen weitere Sonderregelungen im Interesse der Juden:Jüdinnen. Diese Maßnahmen waren weder allein Ausdruck philanthropischer oder aufklärerischer Ideale noch Resultat emanzipatorischer Diskurse. Vielmehr zeugen sie von einem pragmatischen Umgang mit einer akuten Situation, durch den bestehende Ausgrenzungsmechanismen sichtbar aufgebrochen wurden.

Der vorliegende Beitrag untersucht die Ereignisse von 1789 sowie einzelne Episoden der 1790er Jahre als Teil einer Übergangsphase im ausgehenden 18. Jahrhundert. In einer Zeit, in der Juden:Jüdinnen formal noch aus der Stadt ausgeschlossen waren, zeigte sich in Basel für diese Zeit eine Praxis, die ihre allmähliche Rückkehr ebnete, und zwar lange bevor im Jahr 1800 erstmals wieder einer jüdischen Familie die Niederlassung in der Stadt gestattet wurde. Die Verhandlungen um wirtschaftliche und alltägliche Teilhabe, der Schutz vor Gewalt, die zeitweilige Duldung von Bettel- und Handelsaktivitäten sowie die stille Integration einzelner jüdischer Familien bildeten einen sozialen Raum, der das offizielle Bild einer »Stadt ohne Juden« zunehmend unterließ.³

Der Beitrag schließt damit an eine jüngere Forschungstradition in der jüdischen Geschichte an, die sich nicht mehr allein auf normative Rahmenbedingungen fokussiert, sondern alltagsgeschichtliche, mikropolitische und interaktive Dimensionen jüdischer Präsenz und Handlungsfähigkeit (agency) in den Blick nimmt. Während ältere Arbeiten zur Geschichte der Juden:Jüdinnen in Basel – etwa jene von Moses Ginsburger, Arthur Wolf, Achilles Nordmann und Theodor Nordemann – die Entwicklung des jüdischen Basels als eine Abfolge von Zäsuren beschreiben (Ansiedlung, Vertreibung, Rückkehr),⁴ betonen neuere Studien von Susanne Bennewitz, Urs Draeger und Daniel Gerson die Bedeutung lo-

3 Siehe dazu auch Andreas Berger: Stadt ohne Juden? Absenz und Präsenz in der Frühen Neuzeit, Basel 2024.

4 Moses Ginsburger: Juden in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 8, 1909, S. 315-436; Arthur Wolf: Die Juden in Basel 1543-1872, Basel 1909; Achilles Nordmann: Geschichte der Juden in Basel seit dem Ende der zweiten Gemeinde bis zur Einführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit 1397-1875, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 13, 1914, S. 1-190; Theodor Nordemann: Zur Geschichte der Juden in Basel. Jubiläumsschrift der Israelitischen Gemeinde Basel aus Anlass des 150-jährigen Bestehens 5565-5715, 1805-1955, Basel 1955; Theodor Nordemann: Juden in und um Basel, Basel 1957.

kaler Aushandlungsprozesse und situativer Praktiken für die Wiederverankerung jüdischen Lebens.⁵

An diesen Zugängen anschließend gilt das Augenmerk dieses Beitrags den Jahren zwischen 1789 und 1800 als eine Phase, in der sich strukturelle Ambivalenz, pragmatische Einbindung und soziale Verflechtungen verdichteten. Die untersuchten Ereignisse und Episoden zeigen, wie weit sich die städtische Praxis lange vor der formalen Gleichstellung von der bestehenden, antijüdischen Gesetzeslage entfernt hatte. Im Zentrum der Untersuchung stehen dabei nicht die großen normativen Wendepunkte, sondern kleine Entscheidungen und subtile Prozesse des Duldens, Improvisierens, Förderns und Unterstützens. Die Fallbeispiele – von der Versorgung der Flüchtlinge über die Rolle jüdischer Zeug:innen in der Strafverfolgung bis zu den Netzwerken jüdischer Händler:innen – zeigen Basel als exemplarischen Ort administrativer Ambiguität: als eine Stadt zwischen Norm und Praxis, zwischen Ausschluss und Integration, und zwischen Spätaufklärung und Frühmoderne. Die Ereignisse verweisen auf einen gesellschaftlichen Wandel, der nicht spektakulär einsetzt, sondern sich schrittweise im Alltag vollzieht – leise, unauffällig, aber nachhaltig.

Schutz und Kontrolle

Im Sommer 1789, nur wenige Wochen nach dem Sturm auf die Bastille, kam es auch im Elsass zu schweren Unruhen. Inspiriert vom revolutionären Aufbruch in Paris formierte sich im Sundgau ein massiver Protest der Landbevölkerung.⁶ War der Aufstand zunächst gegen Adel und lokale Herrschaftsstrukturen gerichtet, gerieten zunehmend auch jüdische Gemeinden in den Fokus der Aufständischen.⁷ In deren Augen galten Juden:Jüdinnen als Gläubiger:innen der christlichen Bauern:Bäuerinnen und als Instrument feudaler Abhängigkeit und somit als Verkörperung

5 Susanne Bennewitz: Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert, Basel 2008; Urs Draeger: Die Basler Juden und ihre Gemeinde. Herkunft, Berufe und soziale Struktur, Saarbrücken 2008; Daniel Gerson: Die Kehrseite der Emanzipation in Frankreich. Judenfeindschaft im Elsass 1778 bis 1848, Essen 2006; Heiko Haumann (Hg.): Acht Jahrhunderte Juden in Basel. 200 Jahre Israelitische Gemeinde Basel, Basel 2005.

6 Siehe dazu Charles Hoffmann: Les troubles de 1789 en Haute-Alsace, in: *Revue d'Alsace* 58, 1907, S. 6-36, S. 124-135, S. 206-238, S. 254-386, S. 432-459.

7 Siehe auch Gerson (Anm. 5), S. 76-87.

einer als ungerecht empfundenen ökonomischen Ordnung. In mehreren Dörfern kam es zu pogromartigen Ausschreitungen: Jüdische Häuser wurden angegriffen und Familien vertrieben, Hausrat zerstört oder gestohlen und Schuldscheine vernichtet. Besonders oft traf es auch Weinkeller, die, begleitet von Trunkenheit und Exzessen, geplündert wurden.

Die Gewalt folgte einem deutlichen Muster: Ökonomische Ressentiments, politische Hoffnung und soziale Frustration verdichteten sich in der Vorstellung, dass mit dem Sturz der alten Ordnung auch ihre jüdischen Repräsentant:innen verschwinden müssten. Innerhalb weniger Tage wurden so hunderte jüdischer Familien vertrieben, die in benachbarten Städten wie Mulhouse und Basel Schutz suchten. Während Altkirch, die nächstgelegene Stadt, die Aufnahme von jüdischen Flüchtlingen verweigerte und Mulhouse nur etwa deren 50 aufnahm, gewährte Basel rund 700 Juden:Jüdinnen Zuflucht: »Wir sind von Juden überflutet, die von den Bauern ausgeplündert wurden und die unsere Bürger nun aus Mitleid aufnehmen und verpflegen«, berichtete etwa am 2. August der Basler Patrizier und Aufklärer Peter Ochs (1752-1821) seinem Schwager in Straßburg.⁸

Die erste Gruppe von Flüchtlingen traf am Abend des 28. Juli 1789 in den Gasthäusern »Löwen« und »Neubad« in Binningen ein, unmittelbar vor den Toren der Stadt. Noch in derselben Nacht berichtete der Landvogt des Schlosses Münchenstein der Stadt, dass die Flüchtlinge um Schutz und Obdach gebeten hätten.⁹ Er ließ daher beim »Neubad« 12 bewaffnete Männer mit scharfer Munition aufstellen. Seine Anweisung war unmissverständlich: Gewalt sei mit Gewalt zu beantworten; im Falle eines Angriffs elsässischer Bauern:Bäuerinnen solle ohne Zögern geschossen werden. Auch im etwas südlicher gelegenen Biel-Benken, wo weitere 30 Flüchtlinge Aufnahme suchten, wurde eine ebenso große Schutzwache mit denselben Anweisungen postiert.¹⁰

Die Basler Behörden reagierten auf die Unruhen und die Fluchtbewegungen umgehend mit einer umfassenden militärischen Sicherung ihres Territoriums. Die Zahl der Dragoner, also berittener Soldaten, wurde deutlich erhöht, ebenso wie jene der Harschiere, der bewaffneten Patrouillenwächter. Die Stadttore wurden geschlossen, die Mauern mit Kanonen bestückt und die Torwachen verstärkt. In enger Koordination mit den benachbarten Orten Lörrach und Weil am Rhein wurde auch der

8 Rodolphe Reuss: *L'Alsace pendant la Révolution française*, in: *Revue d'Alsace* 70, 1923, S. 295-308, S. 346-350, hier S. 295. Sowie Gerson (Anm. 5), S. 82.

9 StABS, Kirche Q1, Bericht Munzinger, 29.7.1789.

10 Ibid.

Rhein gesichert, um eine mögliche Ausweitung der Unruhen auf Schweizer Boden zu verhindern. Über hundert Mann bewachten Brücken, kontrollierten Warenströme und überprüften verdächtige Personen. Die gesamte Grenzregion stand in höchster Alarmbereitschaft.

Was die jüdischen Flüchtlinge betraf, entschied der Basler Rat, sie in die Stadt bringen zu lassen.¹¹ Die Verantwortung für deren Aufnahme und Versorgung übertrug er dem sogenannten Kollekt, einem Gremium aus zwei Geistlichen sowie Vertreter:innen der Elendenherberge bestehend, das sich im Alltag für gewöhnlich mit der Regulierung von Bettel befassete.¹² Nun aber war der Kollekt zumindest vorübergehend gänzlich mit der Versorgung der Flüchtlinge betraut.

Bereits am Tag nach der Ankunft begann der Kollekt mit der systematischen Erfassung der Flüchtlinge. Er registrierte Namen, Anzahl Familienmitglieder und Herkunft. Insgesamt wurden 708 Flüchtlinge dokumentiert, die überwiegend aus kleinen Dörfern wie Blotzheim, Buschwiller, Dürmenach, Hegenheim sowie Ober- und Niederhagenthal stammten¹³ – alles kleine Orte mit auffallend hoher jüdischer Bevölkerungsdichte, in denen Juden:Jüdinnen teils bis zur Hälfte der Einwohner:innen ausmachten.¹⁴

In einem zweiten Schritt erhob der Kollekt den Gesundheitszustand und die wirtschaftliche Lage der Geflüchteten. 16 Personen wurden dabei aufgrund von Krankheiten und Gebrechen in die Elendenherberge überwiesen, wo sie medizinisch versorgt wurden.¹⁵ Rund dreihundert weitere galten als mittellos und wurden entsprechend als hilfsbedürftig eingestuft. Ihnen fehlten die Mittel, sich eigenständig in der Stadt zu versorgen. Der Kollekt stellte ihnen daher tägliche Rationen Mehl und Roggen zur Verfügung – insgesamt über drei Tonnen Mehl, wie der Kollekt minutiös dokumentierte.¹⁶

Was die Unterbringung betrifft, so wurden die Geflüchteten auf verschiedene Quartiere verteilt. Einige fanden Unterkunft in städtischen Gasthäusern wie dem »Schwarzen Ochsen« in der Spalenvorstadt oder

11 StABS, Protokolle: Kleiner Rat 162, S. 257r.

12 Siehe dazu Martin Alioth, Ulrich Barth, Dorothee Huber (Hg.): *Basler Stadtgeschichte. Vom Brückenschlag 1255 bis zur Gegenwart*, Basel 1981, S. 78.

13 StABS, Kirche QI, 1789.

14 Bennewitz (Anm. 5), S. 71.

15 Zur Basler Elendenherberge siehe Susanna Tschui: »Ellende Lüt« und »halsstarige Bettler«. *Armut und Armenfürsorge im 18. Jahrhundert am Beispiel der Basler Elendenherberge*, Saarbrücken 2008.

16 StABS, Kirche QI, Bericht des Kollektivs, 11.8.1789. Siehe auch Wolf (Anm. 4), S. 38-39.

dem »Sternen« in der Aeschenvorstadt. Ob sie selbst für ihre Kosten aufkamen oder ob die Stadt die Wirt:innen entschädigte, lässt sich nicht eindeutig nachvollziehen. Da jedoch auch mittellose Familien in Gasthäusern untergebracht waren, lässt sich durchaus dahingehend spekulieren, dass die Stadt zumindest teilweise für die Unterkunft aufkam.

Der Großteil der Flüchtlinge – etwa knapp drei Viertel – wurde in privaten Haushalten untergebracht. Je nach Vermögenslage wurden die Gastgeber:innen von der Stadt entschädigt. Die überlieferten Listen im Staatsarchiv erlauben noch heute eine detaillierte Rekonstruktion.¹⁷ Sie zeigen, dass sich Menschen aller sozialen Schichten, von einfachen Handwerkern bis zu gutbetuchten Bürger:innen, an der Aufnahme der jüdischen Flüchtlinge beteiligten. Auffallend ist zudem die Bereitschaft einzelner Haushalte, ganze Familienverbände aufzunehmen. So beherbergte etwa die Glockengießerei Widenau 17 Mitglieder der Familien Michael und Moyses Bumsel aus Oberhagenthal. Der Zimmermann Matis Batt nahm 13 Personen auf, der Perückenmacher Riedtmann in Kleinbasel ebenfalls 17. Nach welchen Kriterien die Verteilung erfolgte, muss an dieser Stelle offenbleiben.

Diese bemerkenswerte Aufnahmebereitschaft der Stadtgesellschaft spiegelte sich auch im Umgang mit der Bettelei wider. Bereits in den ersten Tagen berichtete der Kollekt an den Rat, dass Juden:Jüdinnen zunehmend um Almosen baten. Zwar hätten sie sich zu Beginn noch sehr zurückhaltend gezeigt, doch die Freigiebigkeit der Bevölkerung habe sie regelrecht ermutigt. Im Ratsprotokoll heißt es dazu: Die Flüchtlinge »verhielten sich ruhig und höchst dankbar, enthielten sich anfänglich des Bettlens, wurden aber durch die allzugrosse Guttätigkeit der E[hrsamen] Burgerschaft verwöhnt und bettelten auf die letzt ohne Scheue«.¹⁸

Anstatt nun aber das bestehende Bettelverbot zu erneuern und zu bekräftigen, oder die Geflüchteten zur Ordnung aufzurufen, entschloss sich der Rat zu einem außergewöhnlichen Schritt: Er setzte das Bettelverbot temporär außer Kraft. Das heißt, Juden:Jüdinnen durften innerhalb der Stadt um Almosen bitten, ohne rechtliche Konsequenzen befürchten zu müssen. Zugleich beauftragte der Rat den Kollekt, gezielt Spenden und materielle Güter für die Flüchtlinge zu sammeln. Diese Maßnahme kann als pragmatische Lösung verstanden werden, die sowohl Kontrolle ermöglichte als auch Spannungen zwischen Bevölkerung

17 StABS, Kirche Q1, 1789.

18 StABS, Kirche Q1, Bericht des Kollektivs, 11.8.1789. Hier zitiert nach Wolf (Anm. 4), S. 39.

und Behörden abzufedern half. Der Kollekt wurde so zum Vermittler zwischen bürgerschaftlicher Hilfsbereitschaft und obrigkeitlicher Fürsorge.

Ob diese Praxis ein echtes Novum darstellte oder lediglich eine pragmatische Ausnahmeregelung, lässt sich schwer beurteilen. Hinweise auf eine differenzierte Haltung gegenüber jüdischen Bettler:innen finden sich immer wieder. So notierte etwa Anna Maria Preiswerk-Iselin (1758-1840), Tochter des Basler Aufklärers und Philosophen Isaak Iselin (1728-1782), im Mai 1815 in ihr Tagebuch: »Wenn ein Jude mir ein Almosen fodert gebe ich im dopelt so viel als ich einem Christen würde gegeben haben: weil ein Jude sehr arm sey muß ehe er sich erniedrigt einem Christen was abzufodern u weil die meisten Christen Herzen sich gegen die Juden verschließen.«¹⁹

Erst am 11. August, also rund zwei Wochen nach Ankunft der ersten Flüchtlinge, wurde das Bettelverbot schließlich wieder in Kraft gesetzt. Wer dennoch beim Betteln ertappt wurde, sollte zunächst ermahnt und im Wiederholungsfall vor die Tore geführt werden. An den Eingängen der Stadt wurden entsprechende Hinweise angebracht, was den stillen Übergang von temporärer Duldung zurück zur gewohnten Ordnung markierte.²⁰

Kooperation und Strafverfolgung

Eine weitere bemerkenswerte Maßnahme im Zusammenhang mit der Aufnahme jüdischer Flüchtlinge war die aktive Einbindung dieser in die Identifizierung mutmaßlicher Aufständischer. Um potenzielle Plünder:innen und Gewalttäter:innen aus dem Elsass aufzuspüren, ließ der Basler Rat Juden:Jüdinnen unter den Stadttoren postieren, um Unruhestifter:innen zu identifizieren. Nicht weniger als 16 Männer und eine Frau wurden auf diesem Weg festgenommen und ins Gefängnis überführt.

In den meisten Fällen ließ sich jedoch eine konkrete Beteiligung an den Unruhen nicht nachweisen. Dazu fehlte es an belastbarem Beweismaterial wie Diebesgut, weiteren Zeugenaussagen oder Geständnissen.

19 StABS, PA 511a-304-03-04, Heft 12, S. 7, 22.5.1815. Siehe auch die online-Edition der Tagebücher von Anna Maria Preiswerk-Iselin: <https://www.geovistory.org/project/924033>, 7.6.2025.

20 StABS, Kirche Q1, Bericht des Kollektivs, 11.8.1789. Siehe auch Wolf (Anm. 4), S. 39.

Zwar erkannten die jüdischen Flüchtlinge die verhafteten Verdächtigen wieder, konnten aber in der Regel lediglich deren Anwesenheit während den Unruhen bestätigen, nicht aber deren aktive Beteiligung beschreiben. Die meisten Festgenommenen mussten daher bald wieder freigelassen werden beziehungsweise wurden an Frankreich ausgeliefert.²¹ Und doch zeigen auch hier einzelne Episoden, dass die Basler Behörden nicht gleichgültig reagierten, sondern ein gewisses Schutzverständnis gegenüber ihren jüdischen Nachbar:innen zeigten und sichtbar werden ließen. Dieses Verhalten kann als pragmatischer Versuch gedeutet werden, die jüdischen Flüchtlinge in ihrer Ausnahmesituation auch in rechtlicher Hinsicht nicht schutzlos zu lassen.

Auffällig ist, dass kaum einer der Festgenommenen seine Anwesenheit in den betroffenen Dörfern während der Unruhen abstritt. Fast alle räumten ein, zur fraglichen Zeit vor Ort gewesen zu sein, bemühten sich allerdings, ihre Rolle herunterzuspielen. Niemand wollte geplündert und niemand wollte aktiv Gewalt ausgeübt haben. Einige behaupteten sogar, sie hätten jüdisches Eigentum bloß an sich genommen, um es vor Zerstörung in Sicherheit zu bringen und später dem:r rechtmäßigen Besitzer:in zurückzugeben. Andere gaben zwar zu, an den berüchtigten Weinexzessen teilgenommen zu haben, dass es sich dabei aber um jüdischen Besitz gehandelt hatte, wollten sie nicht gewusst haben.

Noch bemerkenswerter als diese Verteidigungsstrategie war das tiefgreifende Unverständnis der eigenen Verantwortung. Die Vorstellung, jüdische Gemeinden hätten als verlängerter Arm des Adels die Bauern:Bäuerinnen geschröpft, diente vielen als moralische Legitimation für die gewalttätigen Übergriffe. Der Angriff auf jüdisches Eigentum wurde nicht als Verbrechen empfunden, sondern als Akt der Gerechtigkeit und Befreiung.

Besonders deutlich wird dies im Fall von Johannes Dietschi von Bartenheim, der in den Akten als »einer der schlimmsten« und »einer der gottlosesten Räubern« bezeichnet wird.²² Der 44-jährige Dietschi wurde unter anderem beschuldigt, in Sierentz einem Juden Schriften entrissen und diese vernichtet zu haben sowie die Amtsschreiberei in Brand gesteckt haben zu wollen. Zudem hatte er in Basel versucht, Schießpulver zu kaufen.²³ In den Verhören zeigte Dietschi keinerlei Reue. Während er

21 StABS, Kirche Q1, 1789. Im Sundgau selbst kam es zu 107 Anklagen. Drei Angeklagte wurden für ihre Angriffe auf Adelssitze hingerichtet. Zahlreiche wurden zu Gefängnisstrafen oder zur Galeerenstrafe verurteilt.

22 StABS, Kirche Q1, 2. Rapport Miville, 31.7.1789 sowie 3. Rapport Miville, 1.8.1789.

23 StABS, Protokolle: Kleiner Rat 162, S. 262r.

jegliche Beteiligung an Übergriffen auf obrigkeitliche Einrichtungen abstritt, bekannte er sich offen zu Attacken auf jüdische Haushalte und Personen, sah darin aber kein Unrecht. Im Gegenteil: Juden:Jüdinnen hätten, so behauptete er, seinen Schwager um mehrere tausend Louis d'or betrogen. Wörtlich gab er zu Protokoll, »er glaube an den Juden sey nichts viel zu verderben, sie handeln noch viel ärger gegen die Geisten.«²⁴ Dietschis Aussagen spiegeln ein gängiges Repertoire spätaufklärerischen Antisemitismus, in dem wirtschaftliche Klagen und religiöse Vorurteile ineinandergriffen – ein Denken, das im Elsass jener Zeit weit verbreitet war.²⁵

Wann immer möglich, reagierte der Basler Rat mit Strenge, doch trotz so mancher Empörung verliefen die meisten Verfahren im Sand. Eine der wenigen Ausnahmen bildet der Fall Arbogast Müller aus Hegenheim.²⁶

Während der Unruhen hatte Müller den Juden Leopold Schwob aus Buschwiller überfallen und beraubt. Schwob war gerade dabei, Wertsachen nach Basel in Sicherheit zu bringen, als er unweit des Stadttors von Müller abgefangen und angegriffen wurde. Zwar setzte sich Schwob mit einem Messer zur Wehr, doch ohne Erfolg, und Müller konnte mit Silber- und Goldsachen fliehen. Schwob meldete den Raubüberfall in Basel, und Müller wurde nur wenige Stunden später in einer Basler Gaststätte verhaftet. In seiner Vernehmung bestand er jedoch darauf, dass der Überfall auf französischem Boden stattgefunden habe.²⁷ Zudem habe er im Auftrag eines französischen Brigadiers gehandelt. So war es französischen Juden:Jüdinnen nämlich untersagt, Wertsachen ins Ausland zu bringen, und seine Aufgabe sei es gewesen, solche Transporte zu verhindern und jüdische Flüchtlinge wie Schwob aufzuhalten.²⁸

Die Basler Behörden reagierten skeptisch auf diese Darstellung. Besonders die Frage, auf wessen Territorium der Überfall stattgefunden hatte, wurde nun zentral. Fiel der Angriff in den Hoheitsbereich Basels oder unterlag er französischer Zuständigkeit? Der Rat beauftragte einen Bannwart mit der Untersuchung des mutmaßlichen Tatorts. Dieser kam

24 StABS, Kirche QI, Verrichtung der Herren Sieben, 5.8.1789 [Datum der Verlesung].

25 Zum Antijudaismus im Elsass im Revolutionszeitalter siehe Gerson (Anm. 5).

26 StABS, Cr 33 M 6.

27 StABS, Protokolle: Kleiner Rat 162, S. 257r.

28 StABS, Kirche QI, Verrichtung der Herren Sieben, 5.8.1789 [Datum der Verlesung]. StABS, Protokolle: Kleiner Rat 162, S. 264r.

zum Schluss, dass sich der Überfall eindeutig auf Basler Boden ereignet hatte, womit der Fall der städtischen Gerichtsbarkeit unterstand. Diet-schi wurde entsprechend verurteilt und an Frankreich ausgeliefert.

Wirtschaftliche Teilhabe und städtische Netzwerke

Der Historiker Daniel Gerson bemerkte, dass es wohl kein Zufall sei, wenn in den Akten zur Aufnahme der jüdischen Flüchtlinge von 1789 vermehrt auch Verordnungen aus den 1760er Jahren auftauchen. Diese regulierten den Aufenthalt, den Handel und die Bewegungsfreiheit von Juden:Jüdinnen in der Stadt. Gerson deutet dies als mahnende Erinnerung an die Flüchtlinge, dass der Aufenthalt der jüdischen Flüchtlinge nur als temporäre Gunst zu verstehen war, keineswegs aber als rechtlich verbrieft Status mit dauerhaften Ansprüchen.²⁹

Diese Beobachtung ist zweifellos treffend und doch zeichnen einzelne Episoden ein differenzierteres Bild. Gerade im Anschluss an die Ereignisse im Sundgau lassen sich Hinweise auf eine städtische Praxis erkennen, die weniger von rigider Ablehnung als von situativer Pragmatik und sozialem Aushandeln geprägt war. Ein besonders aufschlussreiches Beispiel für diese ambivalente Praxis bietet das Brüderpaar Marc und Abraham Picard. Die beiden jüdischen Händler stammten aus dem Elsass und verfügten in Basel über ein solides Netzwerk von Unterstützer:innen. Sichtbar wird dieses Netzwerk – und damit auch die wirtschaftliche Verankerung der Picards in der Stadt – jedoch nicht in den klassischen Quellen zur Geschichte der Juden:Jüdinnen in Basel, sondern eher zufällig: durch einen Diebstahl, der am 10. Juli 1790 im Gasthaus »Zum Wilden Mann« begangen wurde.³⁰

Im »Wilden Mann« logierten zu jener Zeit Jean Baptiste Brun und Marianne Pensier, ein junges, unverheiratetes Paar mit bewegter Biografie. Brun, 20 Jahre alt, war der Sohn eines Soldaten in spanischen Diensten. Er hatte bereits als Kind als Soldatenbub gedient, war mit 12 Jahren nach Frankreich desertiert und begann bald, mit Schmuck, Uhren und Eisenwaren zu handeln – zunächst im Auftrag anderer, ab dem 18. Lebensjahr auf eigene Rechnung. Obschon er sich in Besançon niederließ,

29 Gerson (Anm. 5), S. 83.

30 Sämtliche Unterlagen zum Diebstahl finden sich in StABS Cr 43 B 11. Das Gasthaus »Zum Wilden Mann« befand sich an der heutigen Freien Straße 35, also an prominenter Lage unweit des Marktplatzes.

bedeutete sein Gewerbe ein unbeständiges Leben, das ihn den Märkten entlang von Paris bis nach Zurzach führte.

In einem Gasthaus in Neuchâtel hatte Brun um 1788 Marianne Pensier kennengelernt, etwa 25 Jahre alt und die uneheliche Tochter einer Bernerin und eines Franzosen. In den Verhören beschrieb Pensier ihr früheres Leben als »liederlich« und von »schlechten Häusern« geprägt, was Prostitution impliziert. Brun habe sie aus diesem Milieu herausgeführt und ihr sogar die Ehe versprochen. Da sie aber beide unterschiedlichen Konfessionen angehörten und Pensier nicht von ihrem eigenen Glauben abfallen wollte, sei es nie zur Eheschließung gekommen. In der Öffentlichkeit traten sie dennoch als Ehepaar auf.

Ob ihre Geschäfte ausschließlich aus regulärem Handel bestanden oder vielleicht auch Diebstahl und Betrug einschlossen, bleibt offen. Die Basler Quellen beziehungsweise die Aussagen von Mitreisenden und Messebesuchenden legen zumindest Letzteres nahe. Im »Wilden Mann« in Basel jedenfalls entdeckten die beiden, dass ihr Zimmerschlüssel auch die Tür eines benachbarten Zimmers öffnete. Am 10. Juli 1790 nutzten sie die Gelegenheit, betraten das fremde Zimmer und nahmen mit, was sie tragen konnten: Uhren, Schmuck, Stoffe und diverse Handelswaren. Anschließend verließen sie das Gasthaus fluchtartig und flohen nach Frankreich, wurden aber in Vesoul, nicht unweit von Besançon, gefasst und nach Basel zurückgebracht.

Was wie ein gewöhnlicher Diebstahl anmutete, entpuppte sich bald als politisch delikat, denn das ausgeraubte Zimmer war kein reguläres Gästequartier, sondern ein informelles Warenlager der Brüder Picard. Zu einer Zeit, in der jüdischen Händler:innen das Lagern von Handelsware in der Stadt offiziell untersagt war – ebenso die Vermietung von Räumen zu solchen Zwecken –, kam durch den Vorfall eine inoffizielle Praxis ans Licht.

Die Behörden reagierten prompt. Die bestehenden Verbote und Verordnungen wurden öffentlich bekräftigt, um die städtische Ordnung zu wahren und der Bevölkerung zu signalisieren, dass die Ausnahmesituation jüdischer Händler:innen nicht zur Gewohnheit werden dürfe. Derweil verwiesen die Picards und der Wirt des Gasthauses auf die weiterhin unsichere Lage im Sundgau. Fast ein Jahr nach den pogromartigen Übergriffen sei dort immer noch keine verlässliche Stabilität eingekehrt, weshalb es für jüdische Händler:innen kaum möglich sei, wertvolle Waren sicher zu lagern.

Die Quellen in den Archiven deuten darauf hin, dass diesem Argument mit einem gewissen Verständnis begegnet wurde. Zwar finden sich keine formellen Gesten der Duldung, aber auch keine Hinweise auf

Sanktionen. Weder der Wirt des Gasthauses – Walter Merian – noch die beiden Picards wurden bestraft. Einzig das Basler Kaufhaus drängte auf eine strengere Durchsetzung der Verordnung, da jüdische Händler:innen eine unerwünschte Konkurrenz für das städtische Gewerbe darstellten. Antijüdische Ressentiments mögen dabei sicherlich eine wichtige Rolle gespielt haben, aber ebenso die Sorge um den Erhalt der privilegierten Marktstrukturen. Das beweisen nicht zuletzt die zahlreichen vergleichbar protektionistischen Fälle der 1790er Jahre, in denen das Kaufhaus gegen Warenlager von fremden, nichtjüdischen Händler:innen vorging.³¹

Und doch zeigt gerade der Fall der Picards deutlich, dass jüdische Händler:innen keineswegs isolierte Randfiguren waren. Vielmehr waren sie Teil des städtischen Wirtschaftssystems, in dem sie auf solide lokale Netzwerke zählen konnten – Netzwerke, die von pragmatischer Kooperation bis hin zu offener Unterstützung reichten. So reichten etwa im Oktober 1790 13 angesehene Basler Bürger beim Kleinen Rat eine Bittschrift ein, in der sie sich für eine Ausnahmegenehmigung zugunsten der Brüder Picard einsetzten. Konkret forderten sie, den beiden jüdischen Händlern die Einrichtung eines Magazins zur Lagerung von Handelswaren im städtischen Kaufhaus zu gestatten.³²

Dabei stützten die Bittsteller ihre Argumentation nicht allein auf persönliche Beziehungen und Sympathien, sondern vor allem auf ökonomische Gründe: Die antijüdischen Ausschreitungen im Sundgau im Sommer 1789 hätten das Geschäft der Picards schwer getroffen. Sie hätten Waren verloren, seien gezwungen gewesen, auf eigene Kosten sichere, aber teure Lagerstätten zu organisieren und hätten dadurch empfindliche Verluste erlitten. Als Folge hätten sie ihre Verbindlichkeiten gegenüber Basler Gläubigern nicht fristgerecht einhalten können. Die erneute Bekräftigung hinsichtlich des Verbots eines offiziellen Magazins im Kaufhaus verschärfe die prekäre Lage der Picards weiter, so die Bittsteller. Ohne ein reguläres Magazin seien wirtschaftlicher Wiederaufbau und Schuldenregulierung kaum möglich. Eine Ausnahme diene daher

31 Siehe z. B. StABS, Protokolle: Kleiner Rat 167, 1794, S. 145v, S. 179v.

32 StABS, Protokolle: Protokolle N 6.9, 1790. StABS, Protokolle: Kleiner Rat 163, 1790, S. 318r. Auffällig ist darüber hinaus, dass, obschon die Picards die Unruhen im Sundgau als Grund für das Warenlager nannten, beide nicht in den Flüchtlingslisten des Kollektivs erwähnt werden. Weder Marc noch Abraham Picard wurden vom Kollektiv als Flüchtlinge registriert. Ob sie in Mulhouse oder einem anderen Ort Zuflucht fanden, darüber lässt sich nur spekulieren. Die Umstände lassen aber ebenso die Vermutung zu, dass die beiden in Basel bei Freund:innen oder Bekannten unterkamen, ohne dass der Kollektiv davon offiziell unterrichtet war.

nicht nur den Picards, sondern auch der wirtschaftlichen Stabilität eines Teils der städtischen Handelswelt.³³

Der Rat ging nicht auf die Bittschrift ein, vermutlich weil das Kaufhaus in den Wochen zuvor mehr als deutlich gemacht hatte, dass sie jüdischen Händler:innen kein Magazin zur Verfügung stellen wollte. Auffällig ist jedoch, dass das Thema in den Folgejahren nicht verschwand. Ganz im Gegenteil: Verordnungen zum Lagerverbot von Waren wurden in den 1790er Jahren regelmäßig erneuert. Immer wieder finden sich in den Ratsprotokollen Hinweise auf jüdische Warenlager in der Stadt,³⁴ wobei auch die Gebrüder Picard und das Gasthaus »Zum Wilden Mann« wiederholt erwähnt werden.³⁵ Gleichzeitig häuften sich Hinweise auf jüdischen Handel mit Waren und Pferden in der Stadt. Und als Frankreich Ende der 1790er Jahre die Abschaffung des diskriminierenden Judenzolls forderte, also jenes Zolls, den Juden:Jüdinnen beim Betreten der Stadt zu entrichten hatten, stellte sich heraus, dass dieser schon länger nicht mehr konsequent erhoben worden war. Eine fragmentarisch überlieferte Liste aus dem Herbst 1797 zeigt, dass täglich im Schnitt 37 Juden:Jüdinnen die Stadt betraten – an einzelnen Tagen sogar bis zu 122.³⁶

Fazit: Zwischen Norm und Praxis

Die Ereignisse des Sommers 1789 und die geschilderten Episoden aus den 1790er Jahren werfen ein vielschichtiges Licht auf die jüdisch-baslerischen Beziehungen an der Schwelle zur Moderne. In einer Zeit, in der Antijudaismus strukturell tief verankert war, entwickelte sich in Basel eine Praxis des pragmatischen Umgangs, in der Schutz, Fürsorge und Integration nicht bloß abstrakte Prinzipien blieben, sondern konkret erfahrbar und wirksam wurden. Die Aufnahme von über 700 jüdischen Flüchtlingen aus dem Elsass war nicht frei von Spannungen und Ambivalenzen, aber sie belegt, dass innerhalb begrenzter, dennoch wirksamer Handlungsspielräume ein solidarisches Miteinander möglich war. Die elsässischen Juden:Jüdinnen waren keine Fremden, sondern Nachbar:innen und zumindest in gewisser Hinsicht Teil der städtischen Gesellschaft und Gemeinschaft.

33 StABS, Protokolle: Kleiner Rat 163, 1790, S. 318r.

34 Zuletzt am 3. August 1796: StABS, Protokolle: Kleiner Rat 169, 1796, S. 294v.

35 Bspw. StABS, Protokolle: Kleiner Rat 165, 1792, S. 154r.

36 StABS, Kirche QI, 1797. Siehe auch Nordmann (Anm. 4), S. 75.

Auf den ersten Blick widerspricht die Basler Unterstützung für die Geflüchteten – sei es durch Unterkunft, Versorgung oder rechtliche Sonderregelungen – dem gängigen Narrativ einer »Stadt ohne Juden«, deren normative Ordnung durch systematischen Ausschluss gekennzeichnet war. Auf den zweiten Blick offenbart sie aber eine situative Menschlichkeit und ein ausgeprägtes Verständnis nachbarschaftlicher Verantwortung, das über formale Toleranz hinausging. Die umfassende Hilfsbereitschaft, mit der Almosen gesammelt und verteilt wurden, mit der Juden:Jüdinnen in Gasthäusern und privaten Haushalten aufgenommen wurden, mit der mittellose jüdische Familien versorgt wurden, bezeugen ein Bild eines aktiven, zeitlich begrenzten, aber wirkungsvollen Schutzverständnisses gegenüber den jüdischen Nachbar:innen der Stadt.

Auch der Umgang mit den mutmaßlichen elsässischen Aufrührer:innen offenbart eine bemerkenswerte Ambivalenz. Die Einbindung jüdischer Flüchtlinge in die Identifizierung von Aufrührer:innen und Gewalttäter:innen war sicherlich in erster Linie Ausdruck behördlicher Kontrollbedürfnisse. Sie war aber zugleich auch Ausdruck einer begrenzten Berücksichtigung jüdischer Bedürfnisse nach Schutz und Recht. Ob primär das Leid jüdischer Opfer im Vordergrund stand oder wohl eher die Wahrung öffentlicher Ruhe, spielt gar keine gewichtige Rolle. Der Maßstab blieb situativ, und doch zeigt gerade die Geschichte von Arbogast Müller und Lepold Schwob, dass die Basler Obrigkeit mit ihren Bemühungen ihre Schutzfunktion gegenüber den jüdischen Flüchtlingen deutlich sichtbar werden ließ. Unabhängig von ihrer eigenen Intention war die Botschaft an die Bevölkerung, die jüdischen Flüchtlinge und die elsässischen Aufrührer:innen auch diese: Die Stadt ließ für die jüdischen Opfer patrouillieren, verhaften und verhören. Und sie war bereit, Fälle von Gewalt und Unrecht auch als solche zu benennen.

Schließlich offenbaren auch die Episoden um die Brüder Picard und andere jüdische Händler eine weitere Grauzone zwischen Norm und gelebter Praxis. Offiziell war es jüdischen Händlern untersagt, in der Stadt Handel und Warenlager zu betreiben – und doch wurden diese nicht nur geduldet, sondern von Basler Bürger:innen aktiv unterstützt, zumindest solange es die politische Lage, wirtschaftliche Interessen oder persönliche Netzwerke nahelegten. Die stillschweigende Akzeptanz von Regelverstößen, das Ausbleiben von Strafen und die Unterstützung durch lokale Bürger:innen zeigen, dass jüdische Akteur:innen nicht außerhalb der Stadtgesellschaft standen, sondern in diese eingebunden waren – nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer ökonomischen Funktion und persönlichen Beziehungen.

Gebet,

Welches ein jeder Vorsänger an jedem heiligen Sabbath nach dem Gebett für den König, so anfängt: Du Herr gibst Heil den Königen (Wf. 144. v. 10.) für die Welsart der Löblichen Stadt Basel und ihrer Angehörigen mit Andacht zu betten hat.

Nach Herr, Gott Abrahams, Isaks und Jakobs! ich bitte dich, laß doch deine Barmherzigkeit aufwallen über dein Volk und über die Schafe deiner Weide; denn deine Kinder sind der Geburt nahe gekommen, es ist aber keine Kraft da zu gebären. Ist wohl alles, was uns bezeuget, jemals gehört worden? Zehnen rinnen von unsren Augen, und Wasserläche stießen von unsren Augenscliden wegen der schreckenden Plage der Tochter unsers Volks und wegen allen denen Belchwerden, die uns betroffen; denn plötzlich hat uns die Hand des Herrn geschlagen, so wie das Haus unsers Gottes mit Feuer verwüthet worden. Er hat Jakob der Plünderung und Israel den Räubern übergeben. Fürwahr, dieses ist vom Herrn geschehen, denn wir haben wider ihn gesündigt. Aber gelobet sey der Herr, der seine Huld und Treue uns nicht gänzlich entzogen, sondern uns Günst, Gnade und Barmherzigkeit verschaffet den den Erlauchten und Weisen Häuptern und Vorkhebern, den den Professoren und Pfarrherren, den den Vornehmen und Geringen, den den frommen Frauen, den den Jünglingen und Jungfrauen, der hochberühmten Stadt und Landschaft Basel, welche der Allerböchste fest gründen wolte, Amen! Unschuld und Rechtschaffenheit ist vor ihrem Throne; Gnade und Barmherzigkeit vor ihrer Majestät. Wenn wir es auszusprechen unternähmen, wurden wir es nicht erzählen können; denn sie machten sich auf uns zu helfen in der Kraft, die Gott den Starken verleihet: sie öfneten uns ihre Friedensschützen und retteten uns aus der Hand aller, die auf uns lauerten; sie nahmen uns auf in ihre Höfe und Palläste; ihr Gold und Silber ließen sie den betrübten Armen und Bedürftigen zuschießen; ihr Brod gaben sie den Hungrigen und Durstigen mit holdem Blicke; sahen sie Nackende, so bekleideten sie dieselben; die mühen Hände stärkten sie und besetzten die wartenden Arme. O Herr, unser und unsrer Väter Gott: laß die solche wohl gefallen; das Almosen und das Gute, so sie uns erwiesen, komme vor dich: siehe auf sie hernieder aus dem Himmel, deiner heiligen Wohnung; überschütte sie mit Segen aus deiner erhabenen Segensfülle, mit dem Thau des Himmels und der Fettigkeit der Erde, mit reichem Vorrathe an Korn und Wein; es gelinge ihnen durch dich alles, was sie vornehmen; laß sie ihre Tage wohl und ihre Jahre angenehm zubringen; würdige sie samt ihren Weibern, Kindern und allen ihren Angehörigen des reichen Guten, das den Frommen auf ewig bestimmt ist; befreie und erlöse sie von aller Noth und allen bösen Krankheiten! Ja, der Herr des Himmels sey ihrer Ertze zu aller Zeit und Stunde! Nun also sey es sein Wohlgefallen und wie wir reden Amen!

Druck gedruckt von Wilhelm Haas, dem Sohne, im Augustinertuch 1759.

Ein jüdisches Gebet erinnerte an die Ereignisse von 1789 und an Basels Aufnahme zahlreicher Geflüchteter. Es erschien in hebräischer Sprache und in deutscher Übersetzung.

תפילה להתפלל כל שליח צבור בכוונה בעד שלום העיר המפארה באסיליאה ואנפיה בכל שק אחר הנותן תשועה:

אנא ה' אלהי אברהם יצחק ויעקב יהמו נא רחמך על עמך וצאן מרעיתך כי באו בניך
עד משבר וכח אין ללדור שמע הנשמע כל הקרת אתנו תרדנה עינינו דמעה ועפעפיו
יולו פלגי מים על שבר ברת עמינו ועל כל התלאה אשר מצאתנו כי פתאום יד ה' נגעה
בנו כשרפת בית אלהינו נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזים הלא ה' זו חטאנו לו וברוך
ה' אשר לא עזב חסדו ואמתו מאתנו ונתן צדקות לחן ולחסד ולרחמים בעיני הרזנים
וחסנים חכמים ונבונים מרנים ורבנים גדולים וקטנים נשים שאננות נערים ונערות
של העיר המפארה באסיליאה ואנפיה יְיָ: זכות ומישור לפני כסאם חסד ורחמים
לפני כבודם ואם אמרנו נדברך לא ידענו ספורת עליו בעזרתו לעזרת ה' בגבורים
הפריסו סוכת שלום עלינו ומכף כל אורב הצילונו הביאו אותנו בחצירות ובטירות
ואף הוילו שספסם וזדבם לנכאי רוח עניים ואביונים לרעבים ולצמאים נתנו בעין יפה
מלחם עירבים ראו וכסום ידים רפות החזיקו וברכים בשלות אמצו יהי רצון בלפניך ה'
אלהינו ואלהי אבותינו תבא לפניך צדקתם ושוכם אשר גמלו אתנו השקיפה עליהם
ממעון קרשיך מן השמים והרק עליהם ברכה מברכה העליונה ומטל השמים ומשמיני
הארץ ורוב דגן ותירוש ולכל אשר יפנו יצליחו ויבלו ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים
ויזנו לרב טוב הצפון לצדיקים עם נשיהם ויוצאי הצליהם וכל אשר להם לעולמי עולמים

ויתפרקון וישתזבון מכל עקא ומכל מרעין בישין כרן דבשמיא
יהא בסעדהון כל זמן ועידן וכן יהי ונאמר

אמן:

גרס פח באסיליאה כבית המדרש ווילנעלס האמס זאחן
ב אב תקסט לפק:

Die Folgen dieser Beobachtungen und Entwicklungen sind kaum zu überschätzen: Anfang 1800 erhielt das jüdische Ehepaar Lepold Levy und Mindel Bernheim eine offizielle Niederlassungsbewilligung für sich und ihre drei Kinder in der Stadt Basel. Knapp elf Jahre zuvor, im Sommer 1789, waren sie noch unter den Flüchtlingen gewesen und hatten im Gasthaus »Zum Schwarzen Ochsen« Zuflucht gefunden. Nun, ein Jahrzehnt später, eröffneten sie an der Schnabelgasse, nicht weit von ihrem damaligen Zufluchtsort entfernt, selbst eine Herberge und Weinschenke für Juden:Jüdinnen.³⁷ Es wäre verlockend, diesen Moment als symbolischen Beginn der dritten jüdischen Gemeinde in Basel zu deuten. Doch die Ereignisse des Jahres 1789 zeigen, dass dieser Weg bereits früher eingeschlagen wurde. Nicht von heute auf morgen. Und auch nicht in sonderlich großen Schritten. Aber konstant, beständig und spürbar. Für Lepold Levy und Mindel Bernheim war Basel keine fremde Stadt und keine neue Heimat, sondern ein Ort, mit dem sie – wie auch zahlreiche elsässische Juden:Jüdinnen – schon seit Jahren zutiefst verbunden und verwurzelt waren.³⁸

Basel war damit keine Ausnahme. Vergleichbare Prozesse lassen sich auch in anderen Städten nachzeichnen, auch wenn sie in der bisherigen Geschichtsforschung oft übersehen worden sind.³⁹ Am Beispiel Basel lässt sich exemplarisch zeigen, wie sich im ausgehenden 18. Jahrhundert jüdisches Leben in Zwischenräumen entfaltete: zwischen Ausschluss und Integration, zwischen Norm und Duldung, zwischen institutioneller Begrenzung und gelebtem Alltag. Und so stellt sich mit Blick auf das Thema dieser Festschrift – Erinnerung – die Frage: Woran wollen wir erinnern? An Verfolgung, Ausgrenzung und Widerstand? Oder auch an jene Episoden der leisen Verflechtung, der kontinuierlichen Annäherung, der pragmatischen Koexistenz, wie es im jüdischen Gebet von 1789 zum Ausdruck kommt: »gelobet sey der Herr, der [...] uns Gunst, Gnade und Barmherzigkeit« bei den zahlreichen Menschen der Stadt Basel verschaffen hat?⁴⁰ Vielleicht liegt gerade in diesem Spannungsfeld das historische Potenzial für neue, nuancierte Blicke auf die jüdische Geschichte

37 Nordmann (Anm. 4), S. 81.

38 Auch die beiden Picard-Brüder erhielten im April 1801 das Niederlassungsrecht in Basel. Bemerkenswerterweise wurden sie aber noch wenige Monate davor gerügt, weil sie an der Hutgasse, direkt beim Marktplatz, unerlaubt ein Geschäft betrieben. Siehe Nordmann (Anm. 4), S. 82-83.

39 Vgl. z. B. Debra Kaplan: *Beyond Expulsion: Jews, Christians, and Reformation* Strasbourg, Stanford 2011.

40 StABS, Kirche QI, 1789.

und Emanzipation im städtischen Kontext im Übergang zwischen Früher Neuzeit und Moderne: die Stadt nicht nur als Ort jüdischer Absenz, sondern auch als Raum einer vorsichtigen, tastenden, manchmal widersprüchlichen aber letztlich tragfähigen jüdischen Präsenz.

Wer ist »die Schweiz«?

Eine kleine Akteur:innenanalyse zur Geschichte der schweizerischen Judenemanzipation

Einleitung

Mit diesem Beitrag möchte ich – skizzenhaft, versteht sich – ein paar Vorschläge bezüglich begrifflicher und sachlicher Differenzierungen anbringen, die im Hinblick auf künftige historische Forschungen zum Thema der jüdischen Emanzipation in der Schweiz von Nutzen sein könnten. Damit will ich nicht behaupten, dass diese Differenzierungen nie gemacht worden wären, nur dass sie selten eigens und bewusst thematisiert, sondern eher implizit vorausgesetzt wurden. Es mag sein, dass einige Autor:innen die angesprochenen Unterschiede für zu selbstverständlich hielten, um sie überhaupt als solche benennen zu müssen. Ich meine jedoch: Differente Phänomene als different bewusst zu machen, hilft dabei, das Verständnis für historische Abläufe, Relationen und Kausalitäten zu vertiefen.

Was die Differenzierung zugunsten einer Schärfung des *begrifflich-analytischen* Instrumentariums betrifft, geht es mir zunächst darum aufzuzeigen, dass unter dem Begriff »Emanzipation« für gewöhnlich Phänomene zusammengefasst werden, die zwar durchaus eng miteinander verwandt, faktisch aber verschieden sind. Dabei kann ich mich hier nicht mit der Frage aufhalten, welche einzelnen, konkreten Rechte wem, wann und unter welchen Umständen im Verlaufe des Emanzipationsprozesses verliehen bzw. konzidiert werden sollten; der wichtigste Unterschied, auf den ich mich hier beschränken will, ist derjenige zwischen der *Gleichberechtigung* im Sinne der Abschaffung von diskriminierenden antijüdischen Sondergesetzen einerseits und der *Einbürgerung* andererseits. Die diskriminierende Sondergesetzgebung – im Falle der Juden:Jüdinnen handelte es sich hierbei um Gesetze, die ihre Bewegungs- und Niederlassungsmöglichkeiten, ihre ökonomische Betätigung und weitere Freiheiten beschränkten – bzw. deren Abschaffung erstreckte sich *grosso modo* auf alle jüdischen Menschen, die sich auf schweizerischem Territorium aufhielten, einerlei, ob sie nun als Einheimische akzeptiert waren oder ob es sich bei ihnen um Ausländer:innen handelte. Die Verleihung der Staatsbürgerschaft bzw. die Erteilung von Bürgerrechten, wie sie auch die

anderen nichtjüdischen *Bürger:innen* innehatten, hingegen betraf nur eine bestimmte, fest umrissene Gruppe von jüdischen Menschen, im schweizerischen Fall fast ausschließlich die jüdischen Staatsangehörigen des Aargaus.¹

Um den Unterschied zu verdeutlichen: Der Wille zur Diskriminierung von Juden:Jüdinnen konnte – aus welchen Gründen auch immer – bei der nichtjüdischen Mehrheit schwinden, ohne dass die vormalig von der Diskriminierung betroffenen, auf dem eigenen Territorium lebenden jüdischen Menschen rechtlich als zugehörig angesehen und behandelt wurden. Im Falle der Schweiz war dies zweimal der Fall: einmal in der Zeit der Helvetik (1798-1803), als es keine antijüdische Sondergesetzgebung mehr gab, die Juden:Jüdinnen Oberendingens und Lengnau aber als Ausländer:innen betrachtet wurden und somit kein Schweizer Bürgerrecht erhielten; sowie ein zweites Mal in den Jahren von 1866 bis 1879,² als die Möglichkeit zur antijüdischen Diskriminierung aus der Bundesverfassung entfernt war, während die Einbürgerung der Aargauer Juden:Jüdinnen noch immer nicht vollständig durchgeführt war. Die Unterscheidung dieser beiden Aspekte von »Emanzipation« ist besonders im Hinblick auf die Frage relevant, welche *Akteur:innen* in den jeweiligen Fällen in der Lage waren, beschleunigend oder bremsend ins historische Geschehen einzugreifen.

Womit ich bei der zweiten von mir angesprochenen Differenzierung ankomme. Hier möchte ich mich auf der *sachlichen* Ebene für eine stärkere Sichtbarmachung und Thematisierung der verschiedenen historischen *Akteur:innen* innerhalb jenes politischen Rahmens starkmachen, den man »die Schweiz« nennt. Dass eine Fixierung auf National(staats-)geschichtsschreibung unter Vernachlässigung transnationaler Aspekte eine Gefahr der historiographischen Engführung mit sich bringt, indem sie eine politisch-historische Autonomie des Nationalstaats vortäuscht,

1 Die zweite Gruppe bildete eine kleine Zahl von jüdischen Einwohner:innen des Kantons Genf, die hier aus Platzgründen unbehandelt bleibt.

2 Mit der Volksabstimmung vom 14. Januar 1866 wurden die Artikel 41 und 48 der Bundesverfassung dergestalt modifiziert, dass Christ:innen bezüglich Niederlassung und Gleichheit vor dem Gesetz keine Vorrechte mehr hatten: Bundesgesetz betreffend die Revision der Bundesverfassung. (Vom 19. Wintermonat 1865). Bundesblatt 4 51, S. 1/S. 3). Das am 1. Januar 1879 in Kraft getretene Aargauer Grossratsdekret wiederum erhob die jüdischen »Korporationsgemeinden« von Oberendingen und Lengnau zu regulären Ortsbürgergemeinden, wodurch deren Angehörige zu vollgültigen Bürgerinnen und Bürgern gemacht wurden: Vollziehungsverordnung Regierungsrat Aargau (für das Dekret vom 15. Mai 1877), 12.II.1878, StAAG.R03.IA09.0407.

die so nicht existiert, wird seit langem kritisiert. Folgerichtig wurden und werden internationale Akteur:innen wie Frankreich und ihr Einfluss auf die schweizerisch-jüdische Emanzipationsgeschichte seit längerem prominenter untersucht und gewürdigt. Allerdings kann der Blick auf den Nationalstaat auch zu unspezifisch sein, in dem Sinne, dass keine ausreichende Analyse der Macht und Handlungsoptionen von Personen und vor allem Institutionen auf niedrigerer Ebene als jener des Gesamtstaates Schweiz stattfindet. Wenn gesagt wird, dass »die Schweiz« die Judenemanzipation 1866 oder 1879 durchgeführt habe – wer war es denn eigentlich *in* der Schweiz, der einen solchen Beschluss durchsetzen konnte? Welche Kräfte wirkten hier zusammen, strebten auseinander oder standen sich im Wege? Welche »Player« mit welchen Interessen nutzten jeweils welche Machtoptionen aus? Die Beantwortung dieser Frage ist schon deswegen von Interesse, weil es sich bei der jüdischen Emanzipation in der Schweiz ja nicht einfach um *einen* Beschluss handelte, sondern um eine große Anzahl von Beschlüssen auf verschiedenen Ebenen, durchgesetzt von verschiedenen Institutionen, die schließlich zum Endresultat der rechtlichen Gleichstellung führten.

Ein zusätzliches Problem, das sich bei einer zu starken Fixierung auf die Schweiz als Ganze ergibt: Einen schweizerischen Staat gab es erstmals in der Zeit der Helvetik von 1798 bis 1803, und dann erst wieder ab 1848. In den Jahrzehnten dazwischen verfügten die Kantone über so gut wie vollständige politische Autonomie nach innen – ganz besonders auch, was die Gewährung von Individual- und Bürgerrechten betraf. Und selbst in der Bundesstaatsphase nach 1848 blieben etliche politische Machtbefugnisse dezentralisiert. Sicher: Rechtlich gesehen war der Bund ab 1848 oberste politische Entscheidungsinstanz und daher letztverantwortlich dafür, was auf unterer Ebene geschah. Dies ist allerdings die politisch-staatsrechtliche Sichtweise – *historisch* gesehen bleibt die Frage nach den Handlungen untergeordneter Instanzen dennoch von Interesse.

Helvetik

Ich werde nun einen kurzen Überblick darüber geben, wer in meinen Augen die wichtigsten politischen Akteur:innen bezüglich der Durchsetzung bzw. Verhinderung jüdischer Gleichberechtigung und Einbürgerung in der Schweiz gewesen sind. Zur Zeit der helvetischen Republik (1798-1803), als in der Eidgenossenschaft zum ersten Mal überhaupt die Frage jüdischer Emanzipation als politische Möglichkeit diskutiert wurde,

war der wichtigste politische Akteur zweifelsfrei *Frankreich*. Der helvetische Zentralstaat hatte, als faktische Kolonie Frankreichs, nur so viel Autonomie, wie ihm La Grande Nation zuzugestehen bereit war. Und tatsächlich setzte die Besatzungsmacht die *rechtliche Gleichstellung* von Christ:innen und Juden:Jüdinnen durch. Dafür sorgte die im April 1798 eingeführte Diktatverfassung Frankreichs, wobei Gleichstellung hieß: Diskriminierung basierend auf religiösem Bekenntnis war abgeschafft. Juden:Jüdinnen hatten somit, offiziell zumindest, bis 1803 (und danach erst wieder seit 1874) dieselben Individualrechte wie Christ:innen; im Gegensatz zur Zeit davor und danach durften sie weder in Niederlassungsfragen noch in der wirtschaftlichen Betätigung benachteiligt werden. Das revolutionäre Frankreich setzte diese Gleichberechtigung einerseits aus prinzipiellen Erwägungen durch, andererseits aber auch, um die Diskriminierung französischer Bürger:innen jüdischen Glaubens durch die Schweiz auszuschließen.

Eine *Einbürgerung* der seit mindestens anderthalb Jahrhunderten im Surbtal im Kanton Baden lebenden jüdischen Bevölkerung jedoch wurde in der Helvetik nicht vollzogen. Die Regierungskommission, die zur Abklärung dieser Frage vom Direktorium im Mai 1798 eingesetzt worden war, hatte eine solche Einbürgerung zwar empfohlen, doch das *helvetische Parlament* (Grosser Rat und Senat) lehnte sie – zumindest vorübergehend – ab. Die Juden:Jüdinnen in Oberendingen und Lengnau wurden zu angesessenen Ausländer:innen erklärt. Die oberste Verantwortung für dieses Resultat jedoch trug ebenfalls Frankreich, denn das helvetische Parlament konnte die Verleihung von Bürgerrechten an die jüdische Bevölkerung nur deswegen ablehnen, weil Frankreich auf die Schweiz diesbezüglich keinen Druck ausübte, wie es das noch im Falle der Batavischen Republik 1795/96 und der Cisalpinischen Republik 1797 getan hatte, denen die Einbürgerung ihrer jeweiligen jüdischen Bevölkerung zur Pflicht gemacht wurde.

Dass der helvetische Zentralstaat die Einbürgerung der Juden:Jüdinnen versäumte, sollte bedeutende Folgen haben. Denn hier hatte es für lange Zeit letztmals eine Instanz allein in der Hand gehabt, eine solche Entscheidung durchzusetzen – wobei sich das Zeitfenster eigentlich schon vor dem Ende der Helvetik wieder schloss, als im Zuge einer sanften politischen Dezentralisierung den Gemeinden mit dem Gesetz vom 9. Oktober 1800 erhebliche Autonomierechte bezüglich Einbürgerungsfragen wieder zurückgegeben worden waren.

Was die *Kantone* betraf, so waren sie zu Anfang gezwungen, die ihnen durch die helvetische Verfassung aufoktroyierte Gleichberechtigung von Juden:Jüdinnen und Christ:innen hinzunehmen. Allerdings bekämpften

sie diesen Umstand vom Tag seiner Einführung an hartnäckig. Schon im Mai 1798 beklagte sich der Regierungsstatthalter von Zürich beim helvetischen Direktorium über die Anwesenheit von handeltreibenden Juden:Jüdinnen im Kanton. Ebenfalls 1798 beschwerten sich die Verwaltungskammer Zürich, der Berner Regierungsstatthalter und die Munizipalität von Solothurn gegen die Präsenz jüdischer Franzosen:Fransösinnen. Im Dezember 1798 petitionierten der Regierungsstatthalter, die Verwaltungskammer und das Kantonsgericht von Thurgau gegen jüdische Handelsfreiheit, Anfang 1799 desgleichen der Regierungsstatthalter und sämtliche Distriktsgerichte des Kantons Säntis, gefolgt im September 1799 vom Regierungsstatthalter von Basel und im Januar 1800 der Verwaltungskammer Bern. Im Juli 1800 schließlich forderten die Sanitätskollegien von Zürich und Aargau ein Verbot von jüdischem Viehhandel.

Solange der helvetische Staat stark genug war, konnten ihm diese Interventionen relativ gleichgültig sein. Als aber spätestens ab 1801 seine Autorität unübersehbar bröckelte, fingen die Kantone damit an, diskriminierende Sondergesetze selbständig (wieder) einzuführen. So verbot der Kanton Schaffhausen Juden:Jüdinnen jeden Viehhandel und die Kantone Zürich, Luzern und Säntis begannen ebenfalls auf eigene Faust, jüdische Personen von ihrem Territorium fernzuhalten. Was geschehen würde, sollten die Kantone nach dem Untergang des helvetischen Staates ihre Autonomie zurückerhalten, war damit abzusehen.

Fazit: Offiziell hatte die Helvetik den schweizerischen Juden:Jüdinnen die Gleichberechtigung gebracht, aber nicht die Einbürgerung. Allerdings verletzte die helvetische Regierung auch den Nichtdiskriminierungsgrundsatz, indem sie die Juden:Jüdinnen des Kantons Baden nur deswegen nicht einbürgerte und sie zu Ausländer:innen erklärte, weil sie jüdisch waren. Es gab keinen weiteren Grund für diese Verweigerung, obwohl vordergründig so getan wurde, als liege der Grund darin, dass die jeweils auf 16 Jahre laufenden Schutzbriefe den Surbtaler Juden:Jüdinnen keine dauerhafte Niederlassung gestattet hätten, weshalb sie legaltechnisch gesehen für eine Einbürgerung noch nicht lange genug in der Schweiz wohnten.

Mediation, Restauration, Regeneration

Was die Judengesetzgebung betrifft, können die Jahre zwischen dem Untergang der helvetischen Republik 1803 und der Gründung des Bundesstaates 1848 als Einheit betrachtet werden. Es gab, abgesehen von

kleinen Ausnahmen gegen Ende der Regenerationszeit, auf die ich zu sprechen kommen werde, keinerlei Schritte zur Einbürgerung der schweizerischen Juden:Jüdinnen und auch keine Entwicklung hin zu mehr Gleichberechtigung – im Gegenteil: Alle *Kantone* außer der Waadt führten erneut zuweilen höchst restriktive antijüdische Gesetze ein. Zürich, Basel und Graubünden taten dies schon 1803, Schaffhausen 1808 und Bern 1809. Nach Beginn der Restaurationszeit folgten St. Gallen und Neuenburg 1818 und Solothurn spätestens 1824. Einige, wie die Zentralschweizer Kantone, Glarus und das Wallis, erließen keine explizit antijüdischen Gesetze, sondern kehrten einfach stillschweigend zu den rechtlichen Zuständen im Ancien Régime zurück. Diese Praxis legalisierten in den 1830er Jahren der Thurgau und Appenzell Ausserrhoden. Genf erschwerte jüdische Einwanderung und band das Bürgerrecht ans christliche Bekenntnis.³

Im *Kanton Aargau* wurden die im Surbtal lebenden Juden:Jüdinnen zwar nach 1803 erstmals als »Kantonsangehörige« anerkannt, was man als eine erste Voraussetzung für die Einbürgerung betrachten kann. Bis eine solche jedoch wirklich und endgültig umgesetzt wurde, sollte es noch fast 80 weitere Jahre dauern. Zugleich wurden 1809 im Aargau extrem einschränkende antijüdische Sondergesetze bezüglich Berufstätigkeit und Niederlassung eingeführt.

3 Zur Waadt: Achilles Nordmann: Les juifs dans la pays de Vaud 1278-1875, Paris 1925, S. 164; zu Zürich: Annette Brunschwig, Die Mediation 1803-1813, in: Ulrich Bär/Monique Siegel: Geschichte der Juden im Kanton Zürich. Von den Anfängen bis in die heutige Zeit, Zürich 2005, S. 152-156; zu Basel: Susanne Bennewitz: Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert, Basel 2008, S. 40.; zu Graubünden: Achilles Nordmann: Die Juden in Graubünden, Chur 1924, S. 18-19; zu Schaffhausen: Verordnung Schaffhausen, 11.5.1808, in StAAG.RoI.IA11.0001.18; zu Bern: Verordnung Bern, 17.4.1809, in StAAG.RoI.IA11.0001.24 und Karin Huser: Juden unter Vorbehalt, in René Bloch/Jaques Picard: Wie über Wolken. Jüdische Lebens- und Denkwelten in Stadt und Region Bern, 1200-2000, Zürich 2014, S. 95; zu St. Gallen: Sabine Schreiber: Hirschfeld, Strauss, Malinsky. Jüdisches Leben in St. Gallen 1803 bis 1933, Zürich 2006, S. 30; zu Neuenburg: Achilles Nordmann: Les juifs dans le pays de Neuchâtel, Neuenburg 1923, S. 19; zu Solothurn: Karin Huser: Vieh- und Textilhändler an der Aare. Geschichte der Juden im Kanton Solothurn vom Mittelalter bis heute, Zürich 2007, S. 222-223. Zur Innerschweiz: Achilles Nordmann: Zur Geschichte der Juden in der Innerschweiz, Stans 1929, S. 80-86; zu Glarus: Kantonsregierung Glarus an Bundesrat, 11.5.1855, BA.E22/1000/134/1870; zu Appenzell Ausserrhoden: Kantonsregierung Appenzell Ausserrhoden an Bundesrat, 12.5.1855, BA.E22/1000/134/1870.

Man sieht: Ohne den Druck Frankreichs waren die Kantone wenig geneigt, in Sachen jüdischer Emanzipation fortschrittlich zu wirken. Die *Tagsatzung* nutzte die nachgiebige Haltung des konservativ-bourbonischen Frankreich 1827 sogar dazu, einen Staatsvertrag abzuschließen, der jüdischen Franzosen:Französinen die Niederlassung auf schweizerischem Gebiet verweigerte.

Weitere wichtige Akteure, welche die Kantone immer wieder zu anti-jüdischer Gesetzgebung antrieben, waren *wirtschaftliche Interessenverbände*, die danach strebten, zugunsten ihrer christlichen Klientel jüdische Konkurrenz auszuschalten. Diese Gruppierungen übten zwar keine formelle, aber doch eine nicht zu unterschätzende informelle Macht aus. In Zürich waren es Vertreter des (ehemals zünftischen) Handwerks, die als Erste, bereits im Mai 1803, antijüdische rechtliche Verschärfungen forderten. In St. Gallen kämpfte seit 1811 das »Kaufmännische Direktorium«, ein politisch einflussreicher Zusammenschluss von St. Galler Kaufleuten und Fabrikanten, für eine strikte antijüdische Handelsgesetzgebung. Bei einzelnen Passagen des Gesetzes von 1818 handelte es sich um wörtliche Übernahmen der Vorschläge dieses Direktoriums. Und in Baselland wurden die zahlreichen repressiven Maßnahmen gegen die jüdische Bevölkerung Ende der 1840er Jahre maßgeblich durch die Eingaben christlicher Krämer:innen und Vertretenden des Viehhandels sowie des »Landwirtschaftlichen Vereins« befeuert.⁴

Interessanterweise spielte der ansonsten für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts so zentrale politische Antagonismus zwischen Liberalen und Konservativen, jedenfalls vor der Bundesstaatsphase, für die rechtliche Lage der jüdischen Bevölkerung in der Schweiz keine Rolle. Liberale, ja radikale Kantone der Regeneration konnten sich judenfeindlicher gebärden als katholisch-konservative. Zum Beispiel: In Uri, Obwalden und Appenzell Innerrhoden war den Juden:Jüdinnen (unter Auflagen) das Hausieren erlaubt; in den meisten regenerierten Kantonen war dies strengstens verboten. Schweizweit am judenfeindlichsten gebärdete sich ausgerechnet der in den 1830er Jahren revolutionär entstandene Kanton Baselland. Hier war Juden ab 1839 offiziell nicht nur die Niederlassung, sondern, außer auf den Jahrmärkten, jeglicher Aufenthalt untersagt. Wer Juden:Jüdinnen anstellte, konnte mit Gefängnis bestraft werden.⁵

4 Petitionen an Kantonsregierung Baselland von 1849, in StABL. NA 2161. Handel, Gewerbe, Industrie. K2 1842-1923.

5 Achilles Nordmann: Die Juden im Kanton Baselland, Basel 1914, S. 209; Martin Leuenberger: Frei und gleich ... und fremd. Flüchtlinge im Baselbiet zwischen 1830 und 1880, Liestal 1996, S. 266-267.

Es gab nur wenige Ausnahmen zum Bild des Stillstandes, der auch noch während der Regenerationszeit vorherrschte: So lockerte der Kanton Zürich 1840, wenn auch sehr zaghaft, die antijüdischen Niederlassungsbeschränkungen, und dies trotz des starken Widerstandes durch christliche Kaufmannsverbände, insbesondere der Zürcher Handelskammer. Bern war vor 1848 der einzige Deutschschweizer Kanton, der, zumindest nominell, das Niederlassungsverbot für Juden:Jüdinnen komplett aufhob (im Jahr 1846) – was allerdings nicht hieß, dass Juden:Jüdinnen nun einen *Anspruch* auf Niederlassung hätten geltend machen können. Jüdische Einwanderung wurde durch den Kanton Bern weiterhin reguliert, besonders jene französischer Juden:Jüdinnen, denn immerhin war Bern noch immer Signatar des restriktiven Niederlassungsvertrages mit Frankreich.

Jüdische Einbürgerungen kamen in der Schweiz, soweit bisher bekannt ist, für einzelne Personen erstmals 1843 in Genf vor. Der erste jüdische Vollbürger der Deutschschweiz war wohl der Berner Universitätsprofessor Gustav Valentin, der 1850, also erst in der Zeit des Bundesstaates, das Bürgerrecht der Gemeinde Miécourt erhielt.⁶

Bundesstaat

Gleichberechtigung

Die helvetische Verfassung, durch Frankreich diktiert, hatte der Eidgenossenschaft die Gleichberechtigung der Juden:Jüdinnen aufgezwungen; als die Schweiz sich 1848 eine eigene Bundesverfassung geben konnte, wandte sie sich explizit von solchen Ideen ab. Der Bund gestand den Kantonen implizit das Recht zu, Juden:Jüdinnen zu diskriminieren, indem er diese nur zu Niederlassungsgarantien und zu Rechtsgleichheit für »Schweizer Bürger christlicher Konfession« verpflichtete.⁷ Allerdings stand der Bund auf der Position, dass die Juden:Jüdinnen im Aargau a) Schweizer Bürger:innen seien (wenn auch solche mit minderen Rechten) und dass b) für diese alle Rechte der Bundesverfassung gelten sollten, von denen sie nicht explizit ausgeschlossen waren. 1856 setzte der

6 Bruno Kisch: Gabriel Gustav Valentin (1810-1883). The Life of a Jewish Pioneer of Modern Medicine, New York City 1948, S. 13; »Verhandlungen des Gr. Rathes. Sitzung vom 8. März«, in Berner Zeitung, 9.3.1850.

7 Artikel 41 und 48 der schweizerischen Bundesverfassung von 1848.

Bund daher die Handels- und Gewerbefreiheit für die Juden:Jüdinnen durch.

Angestoßen und mitdurchgesetzt wurde diese Entwicklung durch die *jüdischen Gemeinden Oberendingen und Lengnau* selbst, vor allem durch deren informellen Sprecher, den Lehrer Marcus Getsch Dreifus, sowie auch durch den *Kanton Aargau*, der seine jüdischen Angehörigen immer dann unterstützte, wenn deren Rechte durch andere Kantone geschmälert zu werden drohten. Es war ebenfalls der Kanton Aargau, der, ohne dabei vom Bund oder vom Ausland aus dazu gedrängt zu werden, in der ersten Hälfte der 1850er Jahre die Diskriminierung seiner jüdischen Kantonsangehörigen entschieden abbaute. Der entscheidendste Schritt dabei war die Aufhebung des Gesetzes von 1809, die mit der Einführung des vierten und letzten Teiles des Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches im Jahr 1855 vollzogen wurde. Nach wie vor allerdings bestanden gewisse Beschränkungen bezüglich der freien Niederlassung im Kanton.

Die bremsenden Kräfte gegen den Ausbau jüdischer Rechte waren, wie meist, die anderen *Kantone*. In den frühen 1850er Jahren stemmten sich vor allem Luzern und Zürich gegen die jüdische Handels- und Gewerbefreiheit, und nach 1856 mussten unter anderem St. Gallen, Schwyz, der Thurgau und Baselland immer wieder eigens vom Bund von weiterer Diskriminierung in diesem Bereich abgehalten werden.⁸

Gegenteiligen Druck, nämlich in Richtung jüdischer Gleichberechtigung, begannen in den 1850er Jahren die *ausländischen Staaten* auszuüben, und zwar, weil die Schweiz über die verweigerte kantonale Niederlassungsfreiheit für die schweizerischen Juden:Jüdinnen versuchte, ausländische Juden:Jüdinnen ebenfalls von diesem Recht auszuschließen, selbst wenn in den jeweiligen Staatsverträgen gegenseitige Niederlassungsfreiheit ausdrücklich konzidiert worden war. Die Schweiz stellte sich auf den Standpunkt, dass Ausländer:innen rechtlich nicht besser behandelt werden könnten als Inländer:innen – und da die Kantone schweizerische Juden:Jüdinnen von der Niederlassung auszunehmen befugt waren, sollten sich ausländische Juden:Jüdinnen ebenfalls nicht auf ein solches Recht berufen können. Dieser Wille zur Fernhaltung von ausländischen Juden:Jüdinnen, in erster Linie aus konkurrenztechnischen Gründen, war überhaupt der Hauptgrund dafür, dass der Bund die Möglichkeit der kantonalen Diskriminierung in die Bundesverfassung eingebaut hatte, wie er selbst zugab:

8 Augusta Weldler-Steinberg: Geschichte der Juden in der Schweiz. Vom 16. Jahrhundert bis nach der Emanzipation, Bd. 2: Die Emanzipation, Goldach 1970, S. 33-40.

Man hatte hier vorzüglich im Auge, die Juden auszuschliessen, *besonders mit Rücksicht auf die fremden* [Hervorhebung P.S.], welche nicht ermangeln würden, auf zwischen der Schweiz und Nachbarländern bestehende Verträge sich zu berufen, welche festsetzen, dass die Bürger dieser Staaten den Eidgenossen gleich gehalten werden wollen.⁹

Zunächst beschwerte sich Frankreich 1851 über die plötzliche Ausweisung unangemeldet Handel treibender jüdischer – und *nur* jüdischer – Franzosen: Französinnen aus Baselland und Basel-Stadt. Hier gab der *Bund* vorerst nicht nach. Ein solches Vorgehen sei gemäß Schweizer Bundesverfassung und gemäß Niederlassungsvertrag von 1827 das gute Recht der Kantone. Dass Frankreich gar eine Revision der schweizerischen Bundesverfassung anregte, »um eine Gleichstellung der schweizerischen Israeliten mit den übrigen Schweizerbürgern zu erzwirken u. dadurch indirekt auch eine Gleichstellung der franz. Israeliten«, habe der Bundesrat »nicht ohne ein schmerzliches Gefühl [...] vernommen, denn es ist das erste Mal, dass ihm von einem auswärtigen Staate die Zumutung gemacht wird, die Verfassung des Bundes zu ändern.«¹⁰ Gleichzeitig versicherte er den Kantonen, dass er sich immer für ihr Recht, Juden: Jüdinnen fernzuhalten, einsetzen werde.¹¹

Das nächste Land, mit dem sich die Schweiz diplomatische Probleme einhandelte, waren die USA. Als dort öffentlich bekannt wurde, dass der Kongress 1855 mit der Eidgenossenschaft ein Niederlassungsabkommen abgeschlossen hatte, das jüdische US-Amerikaner:innen diskriminierte, setzte eine intensive Kampagne zur Auflösung dieses Vertrages ein. Der US-Präsident selbst beauftragte seinen Gesandten in Bern damit, bei der Schweizer Regierung vorzufühlen, ob und gegebenenfalls wie diese Diskriminierungen zu unterbinden seien, worauf der Gesandte Theo Fay 1859 einen vernichtenden Bericht über die judenfeindlichen Rechtszustände in den Schweizer Kantonen publizierte. Doch nach wie vor blieb der Bund unnachgiebig. Bundespräsident Constant Fornerod riet Fay von weiteren Versuchen, die Schweizer Rechtsverhältnisse zu beeinflussen, ab, da entsprechende Beschwerden schon im Falle von Frankreich erfolglos geblieben seien, und das Justiz- und Polizeidepartement befand

9 Bericht über den Entwurf einer Bundesverfassung vom 8. April 1848, erstattet von der am 16. August 1847 von der Tagsatzung ernannten Revisionskommission, Bern 1848, S. 16.

10 Le Conseil fédéral au Ministre de France en Suisse, J. R. de Salignac-Fénelon, in: Diplomatische Dokumente der Schweiz 1 (130) (1852), S. 269-276.

11 EDA an Kantonsregierung Baselland, 23.12.1851, Bundesarchiv, E22/1000/134/1871/4.12.

ganz generell, dass »nicht ersichtlich« sei, »worüber sich die amerikanischen Israeliten glauben beschweren zu dürfen«. ¹² Nicht einmal eine konzertierte Aktion der Gesandten Frankreichs, der USA und Großbritanniens zur Jahreswende 1859/60, die die Schweiz zur »liberalen Umgestaltung der bedrückenden Massregeln« gegen die Juden:Jüdinnen anregten, zeigte Wirkung. Der Bundesrat versicherte den Kantonen, dass er nach wie vor den Standpunkt vertrete, dass die Regelung der Rechtsverhältnisse der Juden:Jüdinnen Sache der Kantone sei. Um dies zu ändern, sei eine Revision der Bundesverfassung vonnöten. Ein solcher Schritt jedoch wäre »von so ausserordentlicher Tragweite, dass er durch die einzige Frage wegen der Verhältnisse der Israeliten in keiner Weise gerechtfertigt erschiene.« ¹³

Während sich der Bund hier also nicht bewegte, so stießen die ausländischen Interventionen – erstaunlicherweise – in einigen *Kantonen* auf größeren Erfolg. Sowohl Graubünden (1861) als auch Zürich (1862) schafften, explizit auf die internationalen Beschwerden Bezug nehmend, ihre antijüdische Gesetzgebung ab (stellten also Gleichberechtigung her), während St. Gallen 1863 die jüdische Rechtsstellung immerhin entscheidend verbesserte. ¹⁴

Erst der Abschluss des Handelsvertrags mit *Frankreich* im Jahr 1864 ließ schließlich auch den *Bund* von seiner starrsinnigen antijüdischen Politik abrücken. Frankreich machte schon zu Verhandlungsbeginn klar, dass die Schweiz Zugang zu den französischen Märkten nur unter der Bedingung erhalten werde, dass sich französische Staatsbürger:innen jüdischen Glaubens frei, ungehindert und auf gleichem rechtlichem Fuß wie die französischen Christ:innen auf Schweizer Gebiet bewegen und niederlassen könnten. Zunächst versuchte der Bund noch, die Niederlassungsfreiheit für jüdische Franzosen:Französinen als schweizerisches Verhandlungspfand für im Gegenzug von Frankreich geforderte Zollsenkungen in der Hand zu behalten, doch als das nichts nützte, gab er nach. Auch die *Bundesversammlung* konzidierte schließlich den französischen Juden:Jüdinnen die unbeschränkte Niederlassungsfreiheit in der Schweiz – und übergang damit, wenigstens für diesen Fall, die in der

12 Proposition du Chef du Département de Justice et Police, J. M. Knüsel, au Conseil fédéral, in: Diplomatique Dokumente der Schweiz 1 (303) (1858), S. 601.

13 Kreisschreiben Bundesrat an Kantone, 27.1.1860, Staatsarchiv Aargau, Ro3.1A09/0404.Fasc. 2.

14 Zu Graubünden: Weldler Steinberg (Anm. 8), S. 235, Nordmann, Graubünden (Anm. 3), S. 24; zu Zürich: Ruth Heinrichs: Der lange Weg zur Emanzipation, in Bär/Siegel, Zürich, S. 205-214; zu St. Gallen: Schreiber, St. Gallen, S. 42.

Bundesverfassung niedergelegten Garantien an die Kantone, über die Niederlassung von Juden:Jüdinnen selbst zu bestimmen.

Nun war jene Situation eingetreten, die die Schweiz in ihren internationalen Verlautbarungen immer als inakzeptabel bezeichnet hatte: Ausländische Juden:Jüdinnen waren gegenüber inländischen Juden:Jüdinnen privilegiert. Hier war es der *Bund*, der schließlich zum Schluss kam, dass ein solcher rechtlicher Zustand nicht aufrechterhalten werden konnte, und auf eine Partialrevision der 48er-Bundesverfassung drängte. Nota bene: Bei diesen letzten innenpolitischen Schritten spielte nicht mehr Frankreich als Impulsegeber die Hauptrolle, denn das Land hatte ja erreicht, was es erreichen wollte: rechtliche Gleichstellung der eigenen Bürger:innen in der Eidgenossenschaft. Wie die Schweiz mit ihren eigenen jüdischen Bürger:innen bzw. Einwohner:innen umzugehen gedachte, interessierte wenig. Allerdings kann nicht bestritten werden, dass der Einfluss Frankreichs auch auf die Verfassungsrevision von 1866 zumindest in indirekter Form enorm war, oder wie der Schweizer Verhandlungsführer in Paris, Johann Konrad Kern, meinte: »Man würde jedem Schweizer ins Gesicht lachen, wenn er behaupten wollte, die Schweiz habe aus purer Spontaneität und Humanität sich auf einmal für die Emanzipation der Juden erklärt.«¹⁵ Der Bund organisierte nun eine schweizweite Volksabstimmung zur Partialrevision der Bundesverfassung und damit zur (fast vollständigen)¹⁶ Beendigung der antijüdischen Diskriminierung.

In diesem Zusammenhang ist nun die im Vergleich zu anderen europäischen Staaten frühe Demokratisierung der Schweiz bedeutsam und zwar insbesondere die anderswo unbekannten direktdemokratischen Rechte. Sowohl auf Bundesebene wie auch in einigen Kantonen waren die männlichen Schweizer Bürger unter gewissen Umständen berechtigt, über Sachfragen abzustimmen. Damit bildete diese *Stimmbevölkerung* neben den klassischen staatlichen Institutionen ebenfalls einen nicht unwichtigen Machtfaktor im politisch-historischen Geschehen der Schweiz, auch was das Thema der Emanzipation der Juden:Jüdinnen betrifft: Die Gleichberechtigung von Juden:Jüdinnen und Christ:innen im Kanton Graubünden wurde 1860 letztinstanzlich durch das Referen-

15 Zit in: Urs Brand: Die schweizerisch-französischen Unterhandlungen über einen Handelsvertrag und der Abschluss des Vertragswerkes von 1864. Ein Beitrag zur Geschichte der schweizerischen Wirtschaft und Diplomatie, Bern 1968, S. 171.

16 Bis zur Totalrevision der Bundesverfassung von 1874 existierte noch keine allgemeine Kultusfreiheit. Faktisch wurde jüdische Religionsausübung jedoch nie behindert.

dum genehmigt (mit 80 % Ja-Stimmen),¹⁷ und 1866 war es die Schweizer Stimmbevölkerung, die die Aufhebung der Diskriminierung in der Bundesverfassung und damit die Gleichstellung der jüdischen Schweizer Bevölkerung guthieß und beschloss (mit 53 % Ja-Stimmen).¹⁸

Dass es 1862 ebenfalls eine Volksabstimmung war, die die Einbürgerung der Juden:Jüdinnen im Aargau rückgängig machte, wird sogleich thematisiert werden.

Einbürgerung

Während Frankreich in den 1860er Jahren maßgeblich dazu beitrug, die Gleichberechtigung der Juden:Jüdinnen in der Schweiz Wirklichkeit werden zu lassen, so trifft dies auf die Einbürgerung der Schweizer Juden:Jüdinnen im Aargau nicht zu. Der Einbürgerungsplan des Kantons Aargau, der in den 1850er Jahren an Fahrt aufgenommen hatte, dessen gänzliche Umsetzung 1862/63 aber vorerst scheiterte, lief ganz ohne den Einfluss Frankreichs oder eines anderen ausländischen Staates ab.

Offiziell hatte sich der *Kanton Aargau* schon 1805 zum Fernziel der Gleichberechtigung und schließlich auch der Einbürgerung der jüdischen Bevölkerung des Surbtales bekannt; bevor solche Schritte allerdings in den Bereich des Möglichen rückten, seien, so die Aargauer Grossratskommission, politische, berufliche, moralische und religiöse Erziehungsmaßnahmen zur »Verbesserung«¹⁹ der Juden:Jüdinnen des Kantons unumgänglich. Und obwohl die *jüdische Bevölkerung* selbst in den folgenden Jahrzehnten viel Energie darauf verwandte, um ihre politische Lage in Richtung Gleichberechtigung und Einbürgerung zu verbessern, war sie strukturell betrachtet dennoch weitgehend machtlos; ihr politisches Schicksal lag in den Händen christlicher Institutionen. Der größte Erfolg des 1839 gegründeten jüdischen Emanzipationsvereins waren wohl die etwas erleichterten Niederlassungsmöglichkeiten im Kanton, die der Grossrat, nach ausgiebiger Konsultation der Bezirksämter und der Gerichte, 1846 einführte.²⁰

17 Handbuch der Bündner Geschichte, Bd. 4 Quellen und Materialien, Chur 2000, S. 340.

18 Politischer Atlas der Schweiz. Daten und Karten zu den Nationalratswahlen und den eidgenössischen Volksabstimmungen 1866-2004. Bundesamt für Statistik. CD-Rom.

19 Moralische »Verbesserung« als Vorbedingung für die Gleichberechtigung war eine Forderung, die spätestens seit Christian Wilhelm Dohms Buch »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« (1781/83) im Umlauf war.

20 Weldler-Steinberg (Anm. 8), S. 16-25.

Dass der Aargau in den 1850er Jahren von sich aus Schritte zur rechtlichen *Gleichstellung* der Juden:Jüdinnen einführte, wurde schon erwähnt. Hinsichtlich der *Einbürgerung* hingegen war der *Bundesbeschluss* von 1856 entscheidend, der den Kanton aufforderte, seine jüdischen »Kantonsangehörigen« mit einem ordentlichen Gemeindebürgerrecht auszustatten.

Nun allerdings besaßen bezüglich Einbürgerungsfragen in der Schweiz die *Gemeinden* weitgehende Autonomierechte. Darüber setzten sich die Kantons- bzw. die Bundesregierung zwar zuweilen hinweg – am prominentesten im Fall der Einbürgerung der sogenannten Heimatlosen. Doch scheute der Kanton Aargau davor zurück, den christlichen politischen Gemeinden Oberendingen und Lengnau die Einbürgerung von ca. 1.300 jüdischen neu eingebürgerten Menschen aufzuzwingen. Der Grosse Rat beschloss daher, die sogenannte Korporation, in der die jüdischen »Kantonsangehörigen« organisiert waren, zu neuen Ortsbürgergemeinden aufzuwerten, worauf alle Zugehörigen Gemeinde- und damit Kantonsbürger:innen werden würden.²¹ Dass der Kanton jedoch beschlossen hatte, den neuen jüdischen Ortsbürgergemeinden auch einen Teil des Gebiets der christlichen Gemeinden Oberendingen und Lengnau zuzusprechen, führte im Oktober und November 1861 zu Ausschreitungen der christlichen Gemeindebevölkerung von Oberendingen gegen die jüdischen Einwohner:innen und gegen Kantonsbeamte.

Zwar wurden die Rädelsführer der Tumulte bestraft – gleichzeitig trat der Kanton aber vom Gedanken der Gebietsteilung wieder zurück. Das heißt: Obwohl die Gemeinden in dieser Frage eigentlich über keine formelle Einflussmacht verfügten, reagierte der Kanton auf ihren Protest. In einem Land wie der Schweiz mit ihrer starken kommunalistischen Tradition schien es sich die Kantonsregierung angesichts eines verstärkten öffentlichen Unmuts nicht leisten zu können, völlig über die Köpfe der Gemeinden hinweg Entscheidungen von allzu großer politischer Tragweite zu treffen. Damit waren die Gemeinden zumindest informelle Akteurinnen, die den Gang der Einbürgerung der Juden:Jüdinnen des Aargaus mitbeeinflussten.

21 Zur Geschichte der gescheiterten Einbürgerung von 1860-63 siehe: Aram Matlioli: Der »Mannli-Sturm« oder der Aargauer Emanzipationskonflikt 1861-1863, in ders.: Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 135-169, und: Werner Bergmann: Tumulte, Excesse, Pogrome. Kollektive Gewalt gegen Juden in Europa 1789-1900, Essen 2009, S. 332-340, und Weldler-Steinberg (Anm. 8), S. 92-94.

Im Mai 1862 beschloss der *Aargauer Grosse Rat* grossmehrheitlich die Schaffung der neuen Ortsbürgergemeinden Israelitisch-Endingen und Israelitisch-Lengnau (ohne Gemeindegebiet), womit die Aargauer jüdischen »Kantonsangehörigen« nun tatsächlich nicht nur Kantons-, sondern auch Schweizerbürger:innen geworden waren. Hier hätte die Geschichte wie im deutschen Nachbarland Baden, das im selben Jahr ein ganz ähnliches Einbürgerungsgesetz erlassen hatte, enden können. Doch im Aargau kam mit dem Souverän in Gestalt der *Stimmbevölkerung* ein weiterer Akteur mit ins Spiel, der im benachbarten Grossherzogtum fehlte. Seit 1852 existierte im Kanton das Instrument des Gesetzesreferendums; konnten 2.000 Unterschriften gesammelt werden, mussten vom Grossen Rat erlassene Gesetze der Stimmbevölkerung zur Abstimmung vorgelegt werden. Nach einer intensiven und sehr gehässig geführten Abstimmungskampagne wurde das Einbürgerungsgesetz vom Mai im November 1862 schließlich wieder aufgehoben. Der Aargauer Kantonsrat entzog damit Israelitisch-Endingen und Israelitisch-Lengnau ihren neuerworbenen Status als Ortsbürgergemeinden. Den jüdischen Bürger:innen des Aargaus wurden mit diesem Schritt faktisch die Bürgerrechte wieder aberkannt.

Umgehend protestierten die *jüdischen Gemeinden* gegen diesen Schritt des Aargauer Kantonsrates beim Bundesrat. Gustave Dreifuss, wohnhaft in Biel und seit dem Erlass des Gesetzes vom Mai 1862 Ortsbürger von Israelitisch-Endingen, verwahrte sich entschieden gegen den Entzug seines Bürgerrechts und verwies auf Artikel 48 der Bundesverfassung, die festhielt: »Kein Kanton darf einen Bürger seines Bürgerrechtes verlustig erklären.« Daher gelte: »Das einmal erworbene Bürgerrecht ist ein absolut unantastbares [...]. Selbst das ganze souveraine Volk des Kantons, (auch) wenn es in verfassungsmässig berufenen Versammlungen beschliesst, vermag das einmal erworbene Bürgerrecht nicht zu brechen.«²²

Tatsächlich bahnte sich hier ein institutioneller Kompetenzstreit an. Welche Akteur:innen konnten eigentlich worüber letztgültige Entscheidungen treffen? War eine kantonale Stimmbevölkerung befugt, etwas abzulehnen, was der Bund angeordnet hatte? Dieses staatsrechtliche Problem wurde in diesem Fall und zu dieser Zeit nicht eindeutig gelöst. Wie gesagt, gab der Aargau zwar dem Volksbegehren nach und machte die Einbürgerung der jüdischen Bevölkerung rückgängig – jedoch hatte der Bund ihm zu diesem Schritt nie sein förmliches Placet gegeben.

22 Gustave Dreifuss an Bundesrat, 2.7.1863, Staatsarchiv Aargau, Ro3.IA09/0404. Fasc.3.

Der Aargau stellte sich in den 1870er Jahren auf den Standpunkt, dass die jüdischen Angehörigen des Aargaus zwar kein förmliches Ortsbürgerrecht besaßen, dass aber das »Heimatrecht«, das ihnen der Kanton verliehen hatte, ein dem Ortsbürgerrecht rechtlich äquivalentes Zugehörigkeitsrecht garantiere. Das konnte auf Dauer nicht genügen. Es war der 1862 gegründete »*Kulturverein der Israeliten in der Schweiz*«, eine erste gesamtschweizerische jüdische Interessenvereinigung, der ab 1869 in unzähligen Eingaben an den Kanton Aargau und schließlich an den Bundesrat, die (Wieder-)Verleihung des Ortsbürgerrechts an die jüdischen Kantonsangehörigen und damit letztlich die Rückgängigmachung der Folgen der Volksabstimmung vom November 1862 forderte. Während sich der Aargau lange widerstrebend gegen die Umsetzung weiterer politischer Maßnahmen zeigte (wohl auch im Hinblick auf die »Volksstimmung«) und der Bundesrat bereit war, dem Kanton Bedenkzeit einzuräumen, entschied die *Bundesversammlung* 1876 schließlich, dass »die Verhältnisse, in welchen sich die Israelit:innen im Kanton Aargau zur Zeit noch befinden, anormale, mit den Bestimmungen der Bundesverfassung, der Bundesgesetzgebung und der eigenen Verfassung des Kantons Aargau im Widerspruch stehende seien.« Diese Zustände seien »gänzlich unhaltbar« und die Beseitigung derselben dürfe daher auch nicht länger hinausgeschoben werden.²³

So beschloss der Kanton Aargau 1877 noch einmal dasselbe, was er schon 1862 beschlossen hatte: Die jüdischen Korporationsgemeinden Oberendingen und Lengnau wurden zu regulären Ortsbürgergemeinden aufgewertet, diesmal mit den Namen Neu-Endingen und Neu-Lengnau. Jetzt erhob sich keine Volksbewegung mehr gegen diesen Beschluss. Ein letztes Aufbäumen der christlichen politischen Gemeinden Oberendingen und Lengnau gegen die Einbürgerung der Juden:Jüdinnen hatte vor dem Bundesgericht keine Chance. Am 1. Januar 1879 trat das neue Einbürgerungsdekret in Kraft. Die jüdischen Kantonsangehörigen waren damit eingebürgert.

Fazit

Wie man hoffentlich schon aus diesem kurzen Aufriss ersehen kann, vermag die Analyse beteiligter Akteur:innen gerade in der republikani-

23 Kommissionalberichte aus den eidgenössischen Räten, betreffend Einbürgerung der aargauischen Israeliten. a. Bericht der ständeräthlichen Kommission. Bundesarchiv, (10. März 1876), E22/1000/134/1883.4.12.

schen und föderalistischen Schweiz bezüglich Gleichberechtigung und Einbürgerung der Schweizer Juden:Jüdinnen interessante weitere historische Erkenntnisse zeitigen. Eine solche Akteur:innenanalyse erweist sich gerade für die letzte Phase der Einbürgerungsgeschichte als aufschlussreich, insbesondere, was den Ländervergleich betrifft. Dass die Einbürgerung der Juden:Jüdinnen in der Schweiz nicht, wie in den meisten deutschen Staaten, schon in den 1860er Jahren durchgeführt wurde, sondern sich bis zu ihrer endgültigen Erledigung bis ins Jahr 1879 hinzog, war letztlich einer Institution geschuldet, die so nur in der Schweiz existierte: der direkten Demokratie. Man könnte hier auch etwas pessimistisch schließen: Die Demokratie war für die jüdischen Schweizer:innen zunächst einmal kaum von Vorteil. Denn was, wenn die demokratisch ermächtigte Mehrheit, in einer Zeit ohne verfassungsmäßig garantierten Minoritätenschutz, judenfeindlich gesinnt war? In ihrer direkten Form jedenfalls war die Demokratie in der Schweiz imstande, die Umsetzung der Einbürgerung um fast 20 Jahre zu verzögern.

»Greatest adventure of my life«.¹

Die Russlandreise Philip Cowens 1906
im Spiegel seiner Memoiren

Eine Dokumentation jüdischen Lebens

Wann fasste Philip Cowen (1853-1943) den Entschluss, zurückzublicken auf sein bewegtes Leben? Wann begann er, seine Erinnerungen und seine Korrespondenz zu ordnen? Wann spannte er den ersten Bogen Papier in seine Schreibmaschine? War es 1927, als er in seinem 75. Lebensjahr und nach 22 Jahren Dienst als Beamter der US-amerikanischen Einwanderungsbehörde in den Ruhestand entlassen wurde? War es 1921 bzw. 1924, als Befürworter einer restriktiven Einwanderungspolitik zum Missfallen Cowens ein nationales Quotensystem durchsetzen konnten und damit die Zuwanderung in die USA massiv begrenzten? Oder war es der »Schwarze Freitag« im Oktober 1929, als an der Wall Street die Aktienkurse abstürzten und die Weltwirtschaftskrise einläuteten? Wir wissen, dass Cowens *Memories of an American Jew* im Jahr 1932 beim New Yorker Verlag *The International Press* erschien und dass er dieses Buch größtenteils an jenem Tisch schrieb, der ihm von Kolleg:innen anlässlich seiner Pensionierung geschenkt worden war. Wir wissen, dass er seine Lebenserinnerungen Lilie Goldsmith Cowen (1850-1939) widmete, die er am 20. März 1887 geheiratet und mit der er eine Tochter hatte.² Wir wissen, dass dieses Buch heute weltweit im Bestand von über 180 Bibliotheken zu finden ist.³ Wann Philip Cowen beschloss, es zu schreiben, wissen wir nicht.

In Zeiten tiefgreifenden politischen, sozialen und kulturellen Wandels hat das Schreiben von Autobiografien Konjunktur. Und dass sich die Welt zwischen 1853 und 1943, den Jahren, in denen Philip Cowen lebte, grundstürzend veränderte, steht außer Frage. Bevor Cowen 1905 in den Dienst des US Immigration Service trat, arbeitete er 27 Jahre als Herausgeber der jüdischen Wochenzeitung *The American Hebrew*. Als Journalist hatte er ein Gespür für den historischen Wandel im Zeitalter der technischen Moderne, deren Zeitzeuge er wurde. Im Vorwort seiner Erinne-

1 Philip Cowen: *Memories of an American Jew*, New York 1932, S. 190.

2 Ibid., S. 174, 187.

3 Recherche Worldcat, März 2025.

rungen reflektiert er, dass zum Zeitpunkt seiner Geburt Amerika und Europa noch nicht durch ein Transatlantikkabel verbunden waren, dass man in seiner Jugend nicht mit der Subway oder dem Auto, sondern der Pferdekutsche durch Manhattan fuhr und dass in seiner Kindheit Wohnungen nicht mit Glühbirnen, sondern Kerzen, bzw. Petroleum- und Gaslampen beleuchtet wurden.⁴

Auch das jüdische Leben in den USA hatte sich seit Cowens Jugend stark verändert. Während 1880 nur rund 300.000 Menschen jüdischer Zugehörigkeit in den Vereinigten Staaten lebten, war die Gemeinschaft um die Jahrhundertwende auf eine Million Menschen angewachsen.⁵ Am Ende des Ersten Weltkriegs umfasste diese zwischen New York und San Francisco rund 3,3 Millionen Menschen.⁶ Und als Cowen seine Memoiren schrieb, lebten über vier Millionen jüdische Personen in den USA.⁷ Das rasante Wachstum der jüdischen Bevölkerung lässt sich in erster Linie auf den Zuzug von ca. 2,5 Millionen Menschen aus Russland und dem Habsburgerreich zurückführen, die seit den späten 1870er Jahren mit anderen »new immigrants« aus Süd- und Osteuropa an den US-amerikanischen Häfen ankamen. Durch die Zuwanderung verschob sich das Zentrum jüdischen Lebens global von der Alten in die Neue Welt. Gleichzeitig veränderte sich der Charakter der jüdischen Gemeinschaft in den USA tiefgreifend. War diese vor 1880 geprägt von mittelständischen, akkulturierten und politisch konservativen Juden und Jüdinnen, stammten die neuen Zuwander:innen mehrheitlich aus ärmeren, jiddisch-sprachigen Bevölkerungsschichten, die teils zionistisch, teils sozialistisch, teils religiös orthodox orientiert waren.⁸

Philip Cowen wollte seine Memoiren nicht als Autobiografie verstehen wissen.⁹ Im Fokus des Buches steht tatsächlich nicht der Lebensweg oder die Lebenswelt des Autors. Über seine Gefühle und Gedanken oder über Privates erfahren wir wenig. Ereignisse seines Familienlebens, wie

4 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 15.

5 Eric L. Goldstein: *Great Wave. Eastern European Jewish Immigration to the United States, 1880-1924*, in: *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, hg. von Marc L. Raphael, New York 2008, S. 70-92, hier: S. 70.

6 Bureau of Jewish Social Research: *Statistics of Jews*, in: *American Jewish Year Book* 23, 1921/22, S. 279-299, hier: S. 280.

7 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 84.

8 Goldstein, *Great Wave* (Anm. 5), S. 70. Eli Lederhendler beziffert die Zahl jüdischer Einwander:innen aus Osteuropa zwischen 1881 und 1914 auf »more than 2 million«. Ders.: *America*, in: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (online) <https://encyclopedia.yivo.org/article/2281> [14.03.2025].

9 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 16.

seine Hochzeit oder die Geburt seiner Tochter Elfrida Dora (1888-1985), finden keine Erwähnung. Im Einklang mit gängigen Genre-Konventionen männlichen autobiografischen Schreibens seiner Zeit konzipierte Cowen sein Buch als Dokumentation der von ihm erlebten Zeitläufte, das heisst in seinem Fall als »reflex of Jewish life from the time I saw the light of day in 'little old New York' in 1853 to recent times.« In den zurückliegenden Jahrzehnten habe sich das Leben der jüdischen Gemeinschaft grundlegend geändert, so Cowen. Der nächsten Generation wollte er weitergeben, was er davon persönlich miterlebt hatte und an welchen Entwicklungen er selbst beteiligt war.¹⁰

Philip Cowen: Geschichte eines sozialen Aufstiegs

Philip Cowen, dessen Eltern Raphael Isaac Keil (geb. 1816) und Julia Manasseh (geb. 1823) in den späten 1840er Jahren aus der Provinz Posen (damals Teil Preußens) in die USA ausgewandert waren und der am 26. Juli 1853 in New York geboren wurde, wuchs zusammen mit sieben Geschwistern in kleinbürgerlichen Verhältnissen auf. Cowens Biografie kann als Geschichte eines beachtlichen sozialen Aufstiegs gelesen werden. Sein Vater, ein gelernter Schneider, führte in Manhattan an der 3rd Avenue ein Bekleidungsgeschäft. Kurz vor seiner Ankunft in den USA hatte er seinen Nachnamen in Cowen geändert. Raphael Cowen war »religious minded« und engagierte sich in einer jüdischen Gemeinde sowie in einem jüdischen Hilfsverein.¹¹ Zum Missfallen seiner Eltern schmiss Philip Cowen bereits mit 14 Jahren das College und begann sein eigenes Geld zu verdienen. 1878 stieg der 25-Jährige ins »printing business« ein, schrieb erste journalistische Texte und baute mit einem Bekannten eine kleine Druckerei auf. Hier ließ beispielsweise der Verlag W. B. Clarke aus Boston im Jahr 1899 den berühmten Bericht Mary Antins (1881-1949) über ihre Auswanderung aus dem Zarenreich in die USA drucken.¹²

Auf Anregung des Rabbiners Frederic de Sola Mendes (1850-1927) gründete Cowen 1879 die Wochenzeitung *The American Hebrew*, die sich als Sprachrohr der jüdischen Gemeinschaft in den USA nach außen verstand.¹³ Ziel des neunköpfigen Herausgeberkreises war es, in der Zeitung

¹⁰ Ibid., S. 15-16.

¹¹ Ibid., S. 22

¹² Mary Antin: *From Plotzk to Boston*. With a Foreword by Israel Zangwill, Boston 1899.

¹³ Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 50.

ein möglichst umfassendes Bild jüdischen Lebens in den USA zu zeichnen und damit auch die »best classes« von Nicht-Juden und -Jüdinnen zu erreichen. Der Name der Zeitung war als selbstbewusstes Statement gedacht: »We were Hebrews, but we were Americans«, so Cowen.¹⁴ Im Leitartikel der ersten Ausgabe vom 21. November 1879 kündigten die Herausgeber an, den Stolz auf das Judentum zu fördern, seine Feinde zu bekämpfen und seine Freunde willkommen zu heißen.¹⁵ *The American Hebrew* etablierte sich schnell in der Presselandschaft der USA. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zählte die Zeitung mit einer Auflage von ca. 20.000 Exemplaren neben dem *American Israelite* und dem *Hebrew Standard* zu den drei wichtigsten englischsprachigen jüdischen Blättern des Landes.¹⁶ Im Spannungsfeld zwischen Reform und Orthodoxie stand das *Editorial Board* für eine dezidiert »amerikanische Spielart des Judentums (American brand of Judaism)«: »Conservative Judaism«.¹⁷

Als verantwortlicher Herausgeber des *American Hebrew* baute sich Philip Cowen über die Jahre ein persönliches Netzwerk auf, das Leitungspersonen jüdischer Organisationen im In- und Ausland ebenso umfasste wie namhafte Schriftsteller:innen oder Wissenschaftler. Vermutlich nicht ohne Stolz fügte er seinen Memoiren Kapitel hinzu, die seinem Briefverkehr mit der Dichterin Emma Lazarus (1849-1887), dem Schriftsteller Israel Zangwill (1864-1929), dem Bankier und Philanthropen Jacob H. Schiff (1847-1920) und dem Wissenschaftler Anatole Leroy-Beaulieu (1842-1912) gewidmet sind. An anderer Stelle erwähnt er, dass er mit berühmten jüdischen Persönlichkeiten im Ausland, wie Paul Nathan (1957-1927) in Berlin, Moritz Warburg (1838-1910) in Hamburg sowie Horace (1833-1909) und David Gincburg (1857-1910) in St. Petersburg im Austausch stand.¹⁸ Nach außen konnte dies als Zeichen gelesen werden, dass Cowen, Sprössling einer jüdischen Handwerkerfamilie ohne Hochschulbildung, in der »Gesellschaft« angekommen war. Schließlich ist autobiografisches Schreiben immer auch ein »Akt sozialer Kommunikation«.¹⁹

14 Ibid.

15 Zit. nach Yehezkel Wyszowski: »The American Hebrew«: An Exercise in Ambivalence, in: *American Jewish History* 76/3, 1987, S. 340-353, hier: S. 341.

16 Ibid., S. 342.

17 Ibid., S. 340, 353.

18 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 201.

19 Volker Depkat: *Doing Identity: Auto/Biographien als Akte sozialer Kommunikation*, in: *Imperial Subjects. Autobiographische Praxis in den Vielvölkerreichen der Romanovs, Habsburger und Osmanen im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, hg. von Martin Aust und F. Benjamin Schenk, Köln 2015, S. 39-58.

Cowen und die jüdische Einwanderung aus Osteuropa

Warum Philip Cowen 1906 seine Anteile am *American Hebrew* verkaufte und nach 27 Jahren den Posten als Herausgeber der Zeitung aufgab, bleibt in seinen Memoiren etwas unklar. 1905 war er mit einer von Präsident Theodore Roosevelt (1858-1919) unterzeichneten »Executive Order« in den Dienst des *US Immigration Service* berufen worden. Zunächst arbeitete Cowen als »Immigration Officer« im *Board of Special Inquiry* auf Ellis Island.²⁰ Zu seinen Aufgaben zählte die Befragung von Migrant:innen, die an diesem zentralen Grenzkontrollpunkt um die Erlaubnis zur Einreise in die USA baten. Gemeinsam mit seinen Kolleg:innen²¹ musste Cowen entscheiden, ob eine Person die immer strenger werdenden Kriterien der amerikanischen Einwanderungsgesetzgebung erfüllte, und, falls dies nicht der Fall war, diese an der Grenze abweisen. Als Cowen seinen Dienst auf Ellis Island antrat, reisten jährlich im Schnitt rund 123.000 jüdische Menschen aus dem östlichen Europa in die USA ein.²² Der neu berufene Immigration Officer war mit dem Thema der jüdischen Zuwanderung aus dem Russländischen Reich, der Donaumonarchie und Rumänien bereits gut vertraut. *The American Hebrew* hatte sich seit den frühen 1880er Jahren engagiert an der politischen Debatte über die Frage beteiligt, ob man die jüdische Zuwanderung aus Osteuropa begrenzen solle oder nicht. Die Zeitung schwankte dabei zwischen der Befürwortung einer restriktiven Migrationspolitik und einem wohlwollenden Blick auf die Immigration »russischer Juden«.²³

In seinen Memoiren schildert Cowen, wie stark die »Jüdische Frage« im Zarenreich die jüdische Community in den USA seit den 1880er Jahren beschäftigte. In dieser Zeit habe es zum Glück noch keine nationalen Quoten für Einwander:innen in die USA gegeben, so Cowen, so dass jüdische Personen, die vor Diskriminierung und Verfolgung aus Russ-

20 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 143 f. Später wurde Cowen zum »Inspector in Charge« der neu gegründeten *Division of Information for Employment* befördert. Danach war er in der *Discharging and Information Division* auf Ellis Island tätig.

21 Anfang des 20. Jahrhunderts arbeiteten nur sehr wenige Frauen für den *US Immigration Service*. Sie waren u. a. als Köchinnen, Pflegerinnen, Reinigungskräfte und vereinzelt auch als Schalterbeamtinnen tätig. Vgl. <https://www.uscis.gov/about-us/our-history/stories-from-the-archives/immigration-service-matrons-female-pioneers-in-the-federal-workplace> [22.09.2025].

22 Zahlen für den Zeitraum 1903-1908 nach Wyszkowski, *American Hebrew* (Anm. 15), S. 340.

23 Wyszkowski, *American Hebrew* (Anm. 15).

land flohen, ungehindert einreisen konnten.²⁴ Der Zustand, in dem die Menschen ankamen, sei unbeschreiblich gewesen: »Terror was written all over their faces, as they knew not whither they were going or what was to become of them.«²⁵ Die Beamten der Einwanderungsbehörde, »Männer mit Herz« (warm-hearted men), hätten den »Flüchtlingen« damals noch keine Steine in den Weg gelegt. Auch die medizinischen Kontrollen an der Grenze seien noch oberflächlich gewesen. Cowen erinnert sich aber auch daran, dass die neu gegründeten jüdischen Hilfsorganisationen in New York, wie zum Beispiel die *Hebrew Emigrant Aid Society*, die sich der neu ankommenden Glaubensbrüder und -schwestern annahmen, rasch an ihre Kapazitätsgrenzen stießen. Insbesondere die Frage, wo die zu Tausenden ankommenden Menschen vorübergehend untergebracht werden sollten, entwickelte sich zu einem Problem. Dies habe auch zu Konflikten zwischen der jüdischen Gemeinschaft in den USA und jüdischen Hilfsorganisationen in England geführt, so Cowen. Der Vorwurf lautete, dass die Gemeinden in Europa versuchten, sich des Problems der Flüchtlinge aus dem östlichen Europa durch deren rasche Weiterbeförderung an die Küsten Amerikas zu entledigen.²⁶ Ab den 1890er Jahren sollten sich jüdische Organisationen in den USA indes zu den vehementesten Gegnern einer restriktiven Einwanderungspolitik ihres Landes entwickeln.²⁷

Die wachsende Zuwanderung aus dem östlichen Europa war nicht nur für die jüdische Gemeinde in New York, sondern auch für die US-Regierung in Washington ein Thema. Ab den späten 1870er Jahren schossen die Einwanderungszahlen in den USA in die Höhe. Gleichzeitig veränderte sich die nationale Zusammensetzung der Ankommenden signifikant. Stammten zwischen 1851 und 1860 noch mehr als Dreiviertel der Einwander:innen aus Großbritannien, Irland und deutschen Län-

24 »The day of the Quota had, happily, not yet arrived.« Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 94.

25 Ibid.

26 Ibid., S. 101f. – Zur innerjüdischen Debatte in den USA über die Einwanderung aus Osteuropa: Zosa Szajkowski: »Yahudi« and the Immigrant: A Reappraisal, in: *American Jewish Historical Quarterly* 63/1, 1973, S. 13-44 und Myron Berman: *The Attitude of American Jewry Towards East European Jewish Immigration, 1881-1914*, New York 1980.

27 Aristide Zolberg: *A Nation by Design. Immigration Policy in the Fashioning of America*, New York 2006, S. 222. – So gründete der New Yorker Bankier Oscar Straus, mit dem Philip Cowen im Austausch stand, 1898 die *Immigration Protective League* (IPL). Eine andere Gruppe jüdischer Aktivist:innen engagierte sich in der *National Liberal Immigration League* (NLIL).

dern, wuchs seit den 1880er Jahren der Anteil der so genannten »new immigrants« aus Süd- und Osteuropa schnell an. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts kamen bereits rund 40 Prozent der Zuwander:innen aus Österreich-Ungarn, dem Russländischen Reich und Italien.²⁸ Auch die Mehrheit der jüdischen Menschen, die nach 1881 in die USA einwanderten, stammten aus dem Zarenreich oder der Habsburgermonarchie.²⁹

Seit den frühen 1880er Jahren begann die US-Regierung, den Zugang ins eigene Land für bestimmte Migrant:innengruppen zu begrenzen, bzw. ganz zu verbieten. Dies geschah vor dem Hintergrund einer hitzigen politischen Debatte über »gewünschte« und »unerwünschte« bzw. »nützliche« und »schädliche« Migration, die zum Teil von offen rassistischen Ressentiments geprägt war.³⁰ Gleichzeitig wuchs innerhalb der US-Administration der Bedarf nach belastbaren Informationen zu den Ursachen der anwachsenden Migration aus Süd- und Osteuropa. Nicht zuletzt wollten die US-Einwanderungsbehörden die Gründe der steigenden Einwanderungszahlen *jüdischer* Menschen aus dem östlichen Europa besser verstehen. Zwar berichtete die amerikanische Presse regelmäßig über die sich verschlechternden Lebensbedingungen von jüdischen Menschen im Zarenreich. An Nachrichten über die antijüdischen Pogrome nach der Ermordung Alexanders II. im März 1881, über die Massenausweisung jüdischer Bürger:innen aus Moskau im Jahr 1891 oder über die antijüdische Gewalt im Süden des Russländischen Reiches in den Jahren 1903-1906 herrschte in den USA kein Mangel. Allerdings schien man in der US-Administration mit einem gewissen Misstrauen auf die teils dezidiert antizaristische Russland-Berichterstattung der US-Presse zu blicken. Mitarbeiter an der US-amerikanischen Botschaft in St. Petersburg, die regelmäßig Berichte über die politischen Entwicklungen in Russland nach Washington schickten, standen auf der anderen Seite teilweise im Verdacht, zu eng mit Vertretern der russischen Reichs-

28 Zolberg, *Nation by Design* (Anm. 27), S. 205.

29 Samuel Joseph: *Jewish Immigration to the United States from 1881 to 1910*, in: *Studies in History, Economics and Public Law*, hg. von Faculty of Political Science of Columbia University 54/4, 1914, S. 93 f. Allerdings erfassten die US-Einwanderungsbehörden erst ab 1899 systematisch Daten zur Religion und Nationalität der Ankommenden.

30 »Chinese Exclusion Act« (1882): Ausschluss von Chines:innen; »Immigration Act« (1882): Ausschluss von »undesirable classes«; »Foran Act« (1885), der sich gegen die Anwerbung von »contract laborors« richtete. Zur Debatte über »nützliche« und »schädliche« Einwanderung in den USA: Isaac A. Hourwich: *Immigration and Labor. The Economic Aspects of European Immigration to the United States*, 2. Ed., New York 1922, S. 40-47.

administration verbunden zu sein und sich zu wenig für die Lage der Juden und Jüdinnen im Zarenreich zu interessieren.³¹ Was lag vor diesem Hintergrund näher, als einen vertrauenswürdigen US-Beamten nach Russland zu entsenden, damit dieser vor Ort Informationen über die aktuellen Lebensumstände der jüdischen Bevölkerung sammelte und die Frage untersuchte, warum so viele Menschen den Entschluss fassen, ihre Heimat zu verlassen und in der Neuen Welt ihr Glück zu suchen?

Undercover in Russland

Die US-Einwanderungsbehörde sah in Philip Cowen offenbar den perfekten Kandidaten für eine solche »Fact Finding Mission«. Als Journalist beherrschte er das Handwerk der zielorientierten Recherche und als Herausgeber des *American Hebrew* war er bereits mit der »Jüdischen Frage« in Russland vertraut. Außerdem verfügte er über gute Verbindungen zu namhaften jüdischen Persönlichkeiten in Europa und Russland, die ihm bei seiner Recherche behilflich sein konnten. Am 18. Juli 1906 erhielt Cowen von seinem Chef, dem Commissioner General of Immigration, Frank P. Sargent, genaue Instruktionen für seine Reise.³² Sein Auftrag lautete, die Gründe der Migration aus Ost- und Südeuropa in die USA mit besonderem Fokus auf Russland zu untersuchen. Für den US-Präsidenten sei es von Interesse, welche Emigrant:innen aus welchen Gründen in die Vereinigten Staaten einreisen wollten. Cowen sei für diese »highly important mission« mit der Erwartung ausgewählt worden, »that you will leave no stone unturned to fulfil my expectations in this regard.« Gleichzeitig schärfte ihm Sargent ein, dass der Immigration Service von ihm keine »hearsay evidence« erwarte und dass er in seinem Abschlussbericht jede Behauptung mit Beweisen untermauern müsse.³³ Zunächst habe er gezögert, ob er dieser Aufgabe wirklich gewachsen sei, so Cowen in seinen Erinnerungen. Am 16. August bestieg er dann jedoch im Hafen von New York den Schnelldampfer »Kaiserin Auguste Victoria« der Hamburg-Amerika-Linie (HAPAG) und brach zum »größten Abenteuer« seines Lebens auf.³⁴

31 Aryeh Yodfat: *The Jewish Question in American-Russian Relations (1875-1917)*. Ph.D. thesis, The American University, Ann Arbor, Michigan 1963, S. 50-55.

32 Cowen Report – European Investigation: National Archives (USA), Entry No. 9; File No. 51411/056, <https://catalog.archives.gov/id/602984>, S. 1.

33 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 189.

34 Ibid., S. 189-190. In seinem Bericht gibt er den 17. August als Abreisedatum an.

Cowen war nicht die erste Person, die im Auftrag der US-Regierung nach Russland reiste, um dort die Ursachen der zunehmenden Auswanderung zu studieren.³⁵ Vor ihm hatte im Sommer 1891 der »Commissioner of Immigration«, John Baptiste Weber (1842-1926), zusammen mit einem Kollegen und zwei jüdischen Jurastudenten aus St. Petersburg eine Erkundungsreise durch das Zarenreich unternommen und danach einen über 300 Seiten langen Bericht für US-Präsident Benjamin Harrison (1833-1901) verfasst.³⁶ Cowen war mit der Studie Webers, die 1892 veröffentlicht wurde, vertraut.³⁷ In seinen Memoiren berichtet er von einem Treffen mit Weber und erwähnt, dass ihm dieser wertvolle Tipps für seine Reise gegeben habe.³⁸ Allerdings konnten die Rahmenbedingungen dieser beiden Missionen kaum unterschiedlicher sein. Während Webers Russlandreise Teil einer größer angelegten Studienfahrt von US-Beamten nach Europa war und der »Commissioner of Immigration« mit einem Team von Kollegen und sprachkundigen Experten im Zarenreich unterwegs war, reiste Cowen 1906 allein und zudem in geheimer Mission. Seine Expedition war »strictly confidential«. Cowens Vorgesetzter hatte ihm eingeschärft, dass er seine Studien so durchführen müsse, »that there will be no possibility of your identity as an investigation officer being discovered.«³⁹ Während sich Weber 1891 in St. Petersburg mit hochrangigen Beamten der Zarenregierung getroffen und sich mit diesen über Migrationsfragen unterhalten hatte, sollte Cowen jeglichen Kontakt mit russischen Offiziellen meiden und auf keinen Fall offen-

Cowen Report (Anm. 32), S. 1. – Die »Kaiserin Auguste Victoria«, zur Indienststellung das größte Schiff der Welt, lief am 29. August 1905 vom Stapel und startete am 10. Mai 1906 in Hamburg zu ihrer ersten Fahrt mit dem Ziel New York. Vgl. u. a. Berliner Tageblatt, Jg. 34, Nr. 440 (Morgenausgabe), 30.8.1905, S. 2.

35 Dorothee Schneider: The United States Government and the Investigation of European Emigration in the Open Door Era, in: Citizenship and Those Who Leave: The Politics of Immigration and Expatriation in Europe, hg. von Nancy L. Green und Francois Weil, Chicago 2007, S. 195-210.

36 John B. Weber: Autobiography, Buffalo 1924, insbes. S. 110-128; Genrich B. Sliozberg: Dela minuvšich dnei. Zapiski russkogo Evreja, Bd. 2, Paris 1933, S. 46-62.

37 John B. Weber: Letter from the Secretary of the Treasury, transmitting a Report of the Commissioners of Immigration upon the causes which incite immigration to the United States, Washington 1892; ders.: La situation des Juifs en Russie. Rapport adressé au gouvernement des États-Unis par ses délégués MM. J.-B. Weber & Dr. W. Kempster, Bruxelles o.J. [1892].

38 Cowen, Memories (Anm. 1), S. 192.

39 Ibid., S. 189.

legen, dass er im Auftrag der US-Regierung unterwegs war.⁴⁰ Dass Cowen in Russland »undercover« reiste, hatte auch einen ganz praktischen Grund. Aufgrund ihrer kritischen Russland-Berichterstattung stand die Zeitung *The American Hebrew* im Zarenreich auf dem Index. Als langjährigem Herausgeber des Blattes wäre Cowen niemals ein Visum erteilt worden, hätte er dieses auf offiziellem Weg beim russischen Konsulat in New York beantragt. Letztlich gelang es ihm nur durch einen Trick und mit Hilfe eines Angestellten der US-Botschaft in London, den eigenen Pass unter Verleugnung seiner Identität als Jude vom russischen Botschafter in Großbritannien visieren zu lassen.⁴¹ Von London reiste Cowen dann über Paris nach Hamburg und von dort weiter nach Königsberg. In Eydtkuhnen überquerte er schließlich mit dem Zug die deutsch-russländische Grenze.

Wie lange sich Cowen genau in Russland aufhielt, geht weder aus seinem Bericht für Frank Sargent noch aus seinen Memoiren hervor. In seinen Erinnerungen beschreibt er, wie er durch das verschneite St. Petersburg zur Villa von David Gincburg auf der Vassilij-Insel fuhr.⁴² Dies legt den Schluss nahe, dass er mindestens bis November, wenn nicht sogar bis Dezember im Land war.⁴³ Hatte er ursprünglich geplant, bis nach Moskau, Pskov und Saratov an der Wolga zu reisen und in Cherson bzw. Ekaterinoslav Dörfer jüdischer Kolonist:innen zu besichtigen, so musste er vor Ort bald erkennen, dass er sich zu viel vorgenommen hatte. Somit beschränkte er sich auf die Erkundung der Gouvernements des jüdischen Ansiedlungsrayons sowie des ehemaligen Königreichs Polen und die Städte Riga, Libau (Libava), Wilna, Kiev, Odessa und St. Petersburg. Besondere Aufmerksamkeit schenkte er Orten, in denen 1905 bzw. 1906 antijüdische Pogrome stattgefunden hatten, wie der Stadt Kalaraš (Călărași) in Bessarabien und dem polnischen Siedlce, wo Anfang September 1906 mindestens 26 jüdische Personen von russischen Soldaten und einem militanten Mob ermordet worden waren. Im Anschluss reiste

40 Ibid., S. 194. Cowen konnte seine Identität und Funktion in Russland so lange geheim halten, bis er in Odessa ein offizielles Telegramm aus den USA entgegennahm und er gewahr wurde, dass die Briefe, die er aus Deutschland erhielt, von der russischen Geheimpolizei geöffnet worden waren. Cowen Report (Anm. 32), S. 2 f.

41 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 196.

42 Ibid., S. 201.

43 Am 20. September hatte Cowen seinem Chef Frank Sargent noch ein Telegramm aus Berlin geschickt. Aus einem Schreiben an Sargent vom 25. Dezember geht hervor, dass er am 23. Dezember in New York ankam. Cowen Report (Anm. 32), S. 1, 132.

Cowen ins habsburgische Galizien weiter und machte in Brody, Lemberg und Krakau Station. Auf dem Hin- und Rückweg besuchte er außerdem Kontrollpunkte für Migrant:innen an der deutsch-russländischen Grenze sowie die Auswanderungshäfen Hamburg, Bremen, Southampton und Liverpool.

Cowen trat auf seiner Reise in Kontakt mit Vertretern jüdischer Organisationen, wie z. B. Paul Nathan oder Moritz Warburg vom Hilfsverein der Juden in Deutschland oder Horace und David Gincburg in St. Petersburg. Daneben traf er in Russland auch Landsleute, wie den US-Botschafter George L. Meyer (1858-1918), den Ökonomen Isaac A. Hourwich (Gurvič) (1860-1924), oder den Politiker William English Walling (1877-1936). Die zwei zuletzt Genannten waren bekennende Sozialisten und scharfe Kritiker der autokratischen Ordnung im Zarenreich.⁴⁴ Gegenüber Fremden gab sich Cowen als Vertreter des *Hilfsvereins der Juden in Deutschland* aus. Dieser habe überall großes Ansehen genossen, und sein Name habe wie ein »Türöffner« gewirkt.⁴⁵ Cowen, der zwar Jiddisch und Deutsch, aber kein Russisch sprach, reiste ohne Übersetzer:in durchs Land, was er rückblickend als »hardship« bezeichnete.⁴⁶ Seinen Erinnerungen zufolge war er sehr kontaktfreudig. Während seiner ausgedehnten Zugreisen habe er immer wieder versucht, mit »fellow passengers« ins Gespräch zu kommen und von diesen Informationen zu erhalten.⁴⁷ Daneben schrieb Cowen Rabbiner im Ansiedlungsrayon an und bat sie, ein (deutschsprachiges) Formular mit Fragen zur politischen,

44 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 199. Walling war 1906 nach Russland gereist, um die Ursachen der Revolution von 1905 zu studieren. 1908 publizierte er die Ergebnisse seiner Untersuchung im Buch *Russia's Message. The People Against the Tsar*, New York. Hourwich (Gurvič), geb. in Wilna, emigrierte 1891 in die USA, wo er sich in der *Social Democratic Party of America* engagierte. Nach Ausbruch der russischen Revolution im Jahr 1905 kehrte er nach Russland zurück und wirkte 1906 bei den ersten Dumawahlen für die Partei der Konstitutionellen Demokraten als Wahlmann (*vyborščik*) mit. Nach der Auflösung der ersten Duma am 9. Juli 1906 reiste er zurück in die USA. Vor seiner Abreise hatte sich Cowen in New York auch mit James Bronson Reynolds (1861-1924) getroffen, der sich in der 1906 gegründeten *Society of Friends of Russian Freedom* engagierte und Cowen mit Tipps und Namen von Kontaktpersonen versorgte. Hierzu: Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 190.

45 Ibid., S. 199. Paul Nathan hatte für Cowen ein Empfehlungsschreiben verfasst: American Jewish Historical Society, Philip Cowen Papers (P-19), Series IV: Immigration and Anti-Semitism, undated, 1899-1933, Emigration Survey and Supplementary Documents (<https://www.cjh.org/>), Nr. 4.

46 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 238.

47 Ibid., S. 239.

sozialen und ökonomischen Situation ihrer Gemeinden (einschließlich Fragen zu Löhnen und Preisen) auszufüllen und dieses zu seinen Händen an den *Hilfsverein der Juden in Deutschland* in Berlin zurückzuschicken. Die Ergebnisse dieser Umfrage flossen später in seinen Abschlussbericht ein.⁴⁸ Cowens Kontaktpersonen in Russland versorgten ihn mit weiterem Informationsmaterial. Von Dr. Katzenelsen aus Libau (Libava), den er in Berlin traf, erhielt er Sitzungsprotokolle der russischen Staatsduma (Parlament).⁴⁹ Baron David Gincburg ließ ihm den Untersuchungsbericht des Parlaments zum antijüdischen Pogrom in Białystok 1905 zukommen.⁵⁰ Gincburg stand der Regierung des Zarenreiches äußerst kritisch gegenüber. Er erklärte Cowen, dass es in Russland zwei Machtpole gebe, zum einen die Regierung von Ministerpräsident Petr Stolypin (1862-1911), zum anderen Zar Nikolaus II. (1868-1918), der mit reaktionären Kreisen wie den berühmten Schwarzhundtschaften paktierte. Nach diesem Gespräch konnte für Cowen kein Zweifel mehr daran bestehen, dass »the authorities were responsible for the excesses against the Jews.«⁵¹

Bei der Lektüre von Cowens Memoiren gewinnt man den Eindruck, dass er bereits vor seiner Fahrt nach Russland ein äußerst negatives Bild von der zaristischen Regierung hatte, nicht zuletzt aufgrund der Diskriminierung und Verfolgung der jüdischen Bevölkerung in Russland. Noch während seiner Zeit als Herausgeber des *American Hebrew* sei er überzeugt gewesen, dass es im Zarenreich Kräfte gebe, die »dem Juden« feindlich gegenüberstanden: »Confidential information that came to us told the sad truth. The hand of Russia was against the Jew, high and low, native and foreign.«⁵² Alles, was er während seiner Reise durch Russland hörte und sah, schien diese Ansicht zu bestätigen. Für Cowen lag es auf der Hand, dass die antijüdischen Pogrome der Jahre 1905 und 1906 von reaktionären Beamten angestachelt worden waren bzw. dass sich Polizei

48 Emigration Survey of Russia, Poland, and Germany. American Jewish Historical Society, Philip Cowen Papers (P-19), Box 4, Folder 6 (<https://www.cjh.org/>). Unklar bleibt, warum Cowen diese Feldforschung in seinen Erinnerungen nicht erwähnt.

49 Cowen (Anm. 1), S. 208. Nison Chaimovič-Iosifovič Kacnel'son (1862-?), aus dem Gouvernement Kurland, Abgeordneter der Partei der Konstitutionellen Demokraten in der Ersten Duma. Kacnel'son stellte Cowen die Mitschrift einer Duma-Rede von Fürst »Urnssoff« [Sergej Dmitrievič Urusov (1862-1937)] zur Verfügung. Cowen Report (Anm. 32), S. 191.

50 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 201, 224; Cowen Report (Anm. 32), S. 191.

51 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 204.

52 Ibid., S. 83 sowie S. 134-136.

und Armee aktiv an den Gewalttaten gegen jüdische Personen beteiligten.⁵³ Daneben bedrückte die drastische rechtliche Diskriminierung die Menschen jüdischer Zugehörigkeit. Selbst in Gegenden, in denen der Anteil der jüdischen Bevölkerung 40 bis 80 Prozent betrage, liege der Numerus clausus für Juden für den Besuch öffentlicher Schulen bei drei bis zehn Prozent. Neben der fehlenden Gleichberechtigung und der antisemitischen Gewalt seien es nicht zuletzt fehlende Bildungschancen der Kinder, die bei jüdischen Menschen in Russland den Wunsch nährten, auszuwandern.

Mission accomplished?

Während seiner mehrwöchigen Russland- und Europareise dürfte Philip Cowen immer präsent gewesen sein, dass sein Arbeitgeber auf Antworten auf die Frage wartete, warum seit einiger Zeit so viele Menschen aus Osteuropa, insbesondere aus Russland, in die USA emigrierten. Bei seiner Recherche konzentrierte sich Cowen ganz auf die Gründe der *jüdischen* Emigration aus dem Zarenreich. Dieser offenbar selbst gewählte Fokus prägt auch den Bericht, den Cowen seinem Vorgesetzten Frank Sargent nach seiner Rückkehr in die USA vorlegte.⁵⁴ Der Cowen Report, ein über 100 Seiten langes Typoskript mit handschriftlichen Korrekturen und einem umfangreichen Anhang war ein Dokument für den Dienstgebrauch.⁵⁵ Cowen sollte diesen Bericht nach seiner Rückkehr schnellstmöglich abliefern, »as it is desired to use this report immediately.«⁵⁶ Cowen, der zwei Tage nach seiner Ankunft am 23. Dezember 1906 noch unter den Folgen der Seekrankheit litt, hatte also nur wenig Zeit, seine Eindrücke zu sortieren und die Ergebnisse seiner Erkundungsreise zu Papier zu bringen. Ungeachtet dessen ist es ihm gelungen, in seinem Bericht ein differenziertes Bild der Ursachen und Rahmenbedingungen der jüdischen Emigration aus Russland zu zeichnen. Unterschiedliche

53 Ibid., S. 209-210.

54 Dass er sich während seiner Reise nicht mit der finnischen, polnischen und litauischen Emigration aus dem Zarenreich befasste, erklärt Cowen in seinem Bericht damit, dass er nicht berechtigt gewesen sei, mit Dolmetscher:innen zu arbeiten. Cowen Report (Anm. 32), S. 4.

55 Der Cowen Report besteht aus zwei Teilen und einem umfangreichen Anhang. Der erste Teil (S. 1-64) ist auf den 31. Dezember 1906 datiert, der zweite (S. 65-117) auf den 31. Januar 1907.

56 Schreiben von F. P. Sargent an Philip Cowen vom 12. Januar 1907. Cowen Report (Anm. 32), S. 129.

Faktoren trügen dazu bei, so Cowen in seinem Bericht, dass gegenwärtig rund die Hälfte der Emigrant:innen aus Russland jüdisch seien.⁵⁷

Die ersten drei Gründe, die Cowen in seinem Bericht benennt, sind die rechtliche Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung im Zarenreich, die Russifizierungspolitik der Regierung Nikolaus' II. und schließlich Pogrome und Gewalt, die sich gegen jüdische Personen sowie Mitglieder der Intelligencija richteten. Diese Faktoren würden sich äußerst negativ auf die politische, soziale und wirtschaftliche Lage der jüdischen Bevölkerung auswirken, weshalb viele Menschen den Entschluss fassten, zu emigrieren. Dass so viele jüdische Menschen die Reise über den Atlantik antraten, lasse sich auch damit begründen, dass Deutschland eine äußerst restriktive Politik gegenüber jüdischen Immigrant:innen verfolge und dass die Ozeanüberquerung durch die Einrichtung direkter Dampferverbindungen heute deutlich einfacher und schneller sei als früher. Für Reedereien, wie die *Hamburg-Amerika-Linie* oder den *Norddeutschen Lloyd*, seien Auswander:innen in die USA eine äußerst lukrative Einnahmequelle, weshalb Agenten dieser Firmen Schiffspassagen über den Atlantik in Europa aktiv vermarkteten. Darüber hinaus zögen der Wohlstand und die wachsende Wirtschaft der USA viele Menschen an. Schließlich gelte es zu berücksichtigen, dass es in Amerika bereits eine große Community russischer jüdischer Personen gebe. Diese versorgten Menschen in der alten Heimat mit Informationen über das Leben jenseits des Atlantiks und unterstützten neu Ankommende bei der Integration in der Neuen Welt.

Im zweiten Teil des Berichts geht Cowen nochmals detailliert auf die wirtschaftliche Lage der jüdischen Menschen im Ansiedlungsrayon ein. Dafür wertete er rund 40 Fragebogen aus, die er unterdessen von Rabbinern aus diesem Gebiet mit den von ihm erbetenen Daten zurückerhalten hatte. Aus der Gegenüberstellung der gezahlten Löhne und der Preise in diesen Orten werde die desolate ökonomische Situation der Menschen deutlich, so Cowen:

This indicates clearly enough an impelling motive to emigration, the one strong motive to a healthy, natural movement: the desire to better one's condition, and obtain for the young adequate educational opportunities. Aside of this the vast emigration from Russia [...] is natu-

⁵⁷ Cowen Report (Anm. 32), S. 4: 92.388 von 184.897 Migrant:innen (1905); 125.234 von 215.665 Migrant:innen (1906). – Es handelt sich hier um die Einwanderungszahlen in die USA, die auf Ellis Island erhoben wurden.

ral only insofar that it is forced by the present condition of unrest, and the influence of recent pogroms.⁵⁸

Cowen beendete seinen Bericht mit einem patriotischen Hymnus auf das freie Amerika. Er sei dankbar, dass er mit der verantwortungsvollen Aufgabe dieser Reise betraut worden sei, und hoffe, dass sein Bericht für seine Behörde ebenso wertvoll sein werde wie das, was er während seiner Reise erfahren durfte, für ihn selbst. Nach seiner Rückkehr wisse er das von Gott geschenkte Privileg, »to live in this land of freedom«, noch besser zu würdigen als vorher.⁵⁹

Die Botschaft der Erinnerung

Ob Frank Sargent mit dem Bericht Cowens und dem Ergebnis von dessen Erkundungsreise zufrieden war, ist nicht überliefert. Dass die Aufgabe, die man dem US-Beamten übertragen hatte, viel zu groß war, um von einer Person in einer undercover-Mission bewältigt zu werden, lässt sich allerdings auch daran ablesen, dass Präsident Theodore Roosevelt im Februar 1907, d. h. nur wenige Wochen nach der Rückkehr Cowens, eine über 300-köpfige Expert:innenkommission einsetzte, um die Gründe und Folgen der jüngeren Einwanderung in die USA zu studieren. Die »Dillingham Commission« arbeitete über drei Jahre, verfügte über ein Budget von über einer Million Dollar und veröffentlichte 1911 die Ergebnisse ihrer Arbeit in einer 41-bändigen Studie.⁶⁰ Die Empfehlungen, die die Kommission für die Neuregelung der US-amerikanischen Einwanderungspolitik formulierte, waren folgenreich. Sie bildeten die Grundlage für den »Emergency Quota Act« von 1921 und den »Johnson-Reed-Act« von 1924, d. h. jene Verordnungen, die die *open-door*-Politik der USA ein für alle Mal beendeten und die Zuwanderung auf der Grundlage nationaler Quoten neu regelte.⁶¹

Philip Cowen hat diese Entwicklung vermutlich mit großem Unbehagen verfolgt. Aus seinen Memoiren wissen wir, dass er ein Verfechter einer liberalen Einwanderungspolitik war. Früher, so stellt er in seinen

⁵⁸ Ibid., S. 67.

⁵⁹ Ibid., S. 117.

⁶⁰ Die Gründe der (jüdischen) Auswanderung aus Russland werden in Bd. 4 untersucht: William P. Dillingham: *Emigration Conditions in Europe. Reports of the Immigration Commission*, Bd. 4, Washington 1911.

⁶¹ Katherine Benton-Cohen: *Inventing the Immigration Problem: The Dillingham Commission and Its Legacy*, Cambridge, Mass. 2018

Memoiren aus dem Jahr 1932 nostalgisch fest, habe man sich in den USA noch der Losung der Nationalhymne »the land of the free and the home of the brave« verpflichtet gefühlt. Davon könne heute nicht mehr die Rede sein. Früher hätten die USA den Anspruch verfolgt, »a haven for the oppressed of every clime« zu sein. Das gelte in Zeiten »unseres rigiden Quoten Systems« nur noch mit Einschränkungen. Früher habe jede:r politisch Verfolgte »unter unserer Fahne« Schutz gefunden. Heute, in Zeiten von Pass- und Visapflicht, könne jeder Staat seinen Bürger:innen die nötigen Papiere zur Ausreise verweigern und so verhindern, dass Menschen »durch unsere Tür treten«. ⁶²

Als Philip Cowen im Dezember 1906 von seiner Europareise zurückkehrte, nahm die politische Debatte über die Neuregelung der US-Einwanderungspolitik an Schärfe zu. ⁶³ Vertreter jüdischer Organisationen setzten sich in dieser Diskussion für die Beibehaltung der geltenden, relativ liberalen Bestimmungen ein. Verfechter restriktiver Regeln argumentierten demgegenüber, dass die Masse unqualifizierter und verarmter »new immigrants« aus Süd- und Osteuropa nur aus wirtschaftlichen Motiven in die USA kämen und dass diese Billiglohnkräfte eine Gefahr für den amerikanischen Arbeitsmarkt darstellten. ⁶⁴ Wenn Fürsprecher jüdischer Zuwanderung darauf hinwiesen, dass es sich bei den Migrant:innen aus Russland nicht um Wirtschaftsflüchtlinge, sondern um Personen handelt, die in ihrer Heimat aufgrund ihres Glaubens und ihrer Nationalität verfolgt wurden, ging es um nichts weniger, als an die Grundwerte Amerikas als sicherer Hafen für die Unterdrückten und Verfolgten dieser Welt zu appellieren. Auch Philip Cowen, wie oben erwähnt Sohn jüdischer Einwander:innen, die in den späten 1840er Jahren aus dem Königreich Preußen in die USA ausgewandert waren, fühlte sich diesem geistigen Fundament des freien Amerika verpflichtet. In seinem Bericht für Frank Sargent schildert er eindringlich das Leid, das jüdischen Menschen in Russland während der Pogrome von 1905 und 1906 zugefügt worden war. Als einfacher »Immigration Officer« sah er sich aber offenbar nicht berechtigt, im Bericht für seine Vorgesetzten offen für die Beibehaltung einer *open-door-policy* für jüdische Flüchtlinge einzutreten.

John B. Weber, der 15 Jahre zuvor als »Commissioner of Immigration« eine Erkundungsreise nach Russland unternommen hatte, um die

62 Cowen, *Memories* (Anm. 1), S. 185.

63 Rivka Shpak Lissak: *The National Liberal Immigration League and Immigration Restriction, 1906-1917*, in: *American Jewish Archives* 47, 1995, S. 197-246.

64 Hourwich, *Immigration and Labor* (Anm. 30), S. 40.

Gründe der (jüdischen) Emigration zu studieren, und der in seinem Bericht aus dem Jahr 1892 zu ähnlichen Schlüssen gekommen war wie Cowen, war in einer anderen Position. Als ehemaliger Kongressabgeordneter und Leiter der US-Einwanderungsbehörde klagte er nach seiner Rückkehr in die USA in öffentlichen Vorträgen die Zarenregierung für ihre antijüdische Politik an, forderte den US-Präsidenten auf, diesbezüglich eine Protestnote nach St. Petersburg zu schicken, und erinnerte die Öffentlichkeit an die Idee, die die Freiheitsstatue in New York symbolisiert.⁶⁵ Es sei unmenschlich, so Weber in einem Vortrag, jüdische Menschen an der US-Grenze abzuweisen, die vor Diskriminierung und Verfolgung nach Amerika fliehen: Würde man dies tun, so Weber weiter,

we should extinguish the torch which from the outstretched hand of the Goddess of Liberty in New York's beautiful Bay, has thus far thrown no ray but that of welcome to the liberty loving souls who have compared it in their dreams to the cloud by day and the pillar of fire by night. Let its ray never mark a dead-line over which a persecuted human being shall pass only at his peril.⁶⁶

Philip Cowen, der seit 1905 als Immigration Officer auf Ellis Island arbeitete und zahlreiche Juden und Jüdinnen aus dem östlichen Europa ankommen sah, hätte nach seiner Rückkehr aus dem von antijüdischen Pogromen gezeichneten Russland vermutlich selbst gerne solche flammenden Reden gehalten. Ihm, dem einfachen und loyalen US-Beamten, stand dies aber offenbar nicht zu. Cowen musste bis zu seiner Pensionierung warten, um der Welt mitzuteilen, was er 1906 in Russland gesehen hatte und wie er auf die Verschärfung der US-Einwanderungsgesetze nach dem Ersten Weltkrieg blickte. Seine Lebenserinnerungen boten ihm hierfür einen geschützten Raum.

65 1882 und 1891 wandten sich die US-amerikanischen Präsidenten James Garfield (1831-1881) und Benjamin Harrison (1833-1901) mit der Aufforderung an die russländische Regierung, die Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung zu beenden, da diese zu einer Massenauswanderung von Juden und Jüdinnen in die USA führten. Dazu: Valerij V. Engel': »Evrejskij vopros« v Russko-Amerikanskich otnošenijach: Na primere pasportnogo voprosa 1864-1913, Moskva 1998, S. 10; Norman E. Saul: Concord and Conflict. The United States and Russia, 1867-1914, Lawrence, Kan. 1996, S. 225, 295, 397; Yodfat, Jewish Question (Anm. 31), S. 55.

66 Weber, Autobiography (Anm. 36), S. 125.

Grenzbiographien (*Border Biographies*): Die multiplen Staatswechsel der Karpaten in jüdischen Kindheitserinnerungen, 1920-1944¹

»Die Umwälzungen, welche die Karte Europas vom Grund aus umänderten, haben auch das Gebiet, welches jetzt den Namen Podkarpatská Rus trägt, in den Strudel der Wirren hineingezogen, und plötzlich, man möchte sagen über Nacht, fand sich Podkarpatská Rus in einem anderen Staatesgebilde vor.«² So schilderte der tschechische Lokalbeamte und Publizist František Svojše (1884-1935)³ in seiner Schrift *Die jüdische Frage in Podkarpatská Rus* das Jahr 1920, als das besagte Gebiet, das später unter anderem den Namen Karpato-Ukraine tragen sollte,⁴ in den Nachkriegsverträgen von Trianon und Saint-Germain-en-Laye von Ungarn abgetrennt und an die erste Tschechoslowakische Republik (ČSR) angegliedert wurde. Zuvor hatten Truppen der ungarischen Räterepublik sowie tschechoslowakische, französische und rumänische Einheiten die Region mit Kämpfen, Gewalt und Ordnungsversuchen überzogen.⁵

1 Dieser Artikel ist im Rahmen meines Forschungsprojektes »Jewish Border Biographies – Jüdische Lebenswelten in den Karpaten unter multiplen Grenz- und Staatenwechseln, 1914-1944« entstanden, das Teil des größeren Projekts »Epizentrum des territorialen Revisionismus: Die Karpato-Ukraine unter multiplem Grenz- und Staatenwechsel« ist und durch den SNF gefördert wird. Für ihre wertvollen Kommentare bin ich Heiko Haumann, Carmen Scheide und meinen Projektmitarbeitenden Andrea Erny, Michèle Häfliger, Philippe Thomet, Berenika Zeller sowie Regina Fritz und Joël Augsburg sehr dankbar.

2 František Svojše: *Die jüdische Frage in Podkarpatská Rus*, Užhorod 1923, S. 3.

3 Zu seiner umstrittenen Person: Geoffrey Brown: »The Spirit of Dictators«. *Rusyn Accusations of Corruption and Imperialism against František Svojše and Officials in Czechoslovak Ruthenia*, in: *Bohemia* 57/2, 2017, S. 346-366; David Hubený: František Svojše. Četník – novinář – kriminálník, in: *Dejiny* 1, 2022, S. 62-84.

4 Im Fokus steht jenes Territorium in den Karpaten, das 1920 an die Tschechoslowakei unter der Bezeichnung *Podkarpatská Rus* angegliedert wurde und 1939 kurzfristig die unabhängige *Karpatska Ukraïna* bildete. Mit der ungarischen Rückeroberung erhielt die Region die ungarische Bezeichnung *Kárpátalja*. Zur komplexen Namensgeschichte siehe *Kárpátalja 1919-2009. Történelem, politika, kultúra*, hg. von Csilla Fedinec und Mikola Vehes, Budapest/Ungvár 2010, S. 15.

5 Ota Konrád, Rudolf Kučera: *Paths out of the Apocalypse. Physical Violence in the Fall and Renewal of Central Europe, 1914-1922*, London 2022; Gyula Kosztyó:

Keine 20 Jahre später fand sich das Gebiet erneut und diesmal buchstäblich über Nacht in den »Strudel der Wirren« hineingezogen – oder wie es der damalige Beteiligte Avhustyn Štefan (1893-1986) schilderte: »Carpatho-Ukraine was actually under three flags in twenty-seven hours.«⁶ Bis 14. März 1939 waren jene Teile der Karpato-Ukraine, die nicht bereits vier Monate zuvor im Ersten Wiener Schiedsspruch vom 2. November 1938 an Ungarn abgetreten worden waren, noch Bestandteil der zweiten Tschechoslowakischen Republik gewesen, die viel zu spät dem Gebiet die 1920 versprochene Autonomie erteilte, weshalb die Lokalregierung um Avhustyn Vološyn (1874-1945) am 15. März 1939 eine unabhängige Karpato-Ukraine ausrief. Wenige Stunden später marschierte Ungarn ein und annektierte das gesamte Gebiet bis zur polnisch-galizischen Gebirgsgrenze. Auf die deutsche Besetzung Ungarns im Frühling 1944 folgte im Oktober desselben Jahres über die Karpatenpässe der Einmarsch der Roten Armee. Nach Kriegsende wies man das Gebiet der Ukrainischen SSR zu, womit es Bestandteil der Sowjetunion wurde.⁷

Drei Jahrzehnte lang war diese Karpatenregion das ostmitteleuropäische Epizentrum des territorialen Revisionismus, das nicht nur für zeitgenössische Kartographen einen Alptraum darstellte, sondern besonders die äußerst heterogene Lokalbevölkerung und mit ihr auch die stets wechselnden Staatsbeamten vor Ort, die die ständig neuen *nation building*-Projekte, zulässigen Amtssprachen und neuen Gesetzgebungen des politischen Zentrums um- und durchzusetzen hatten, vor riesige Herausforderungen stellte. Zuerst galt es, Vielfalt zu ordnen. Entsprechend der Logiken der damaligen Volkszählungen wurde für jede Person ihre Nationalität (*národnost*) und Muttersprache sowie Konfession erhoben. Während sich für die rusynische (*rusín*), ungarische, tschechische, slowakische und deutsche Bevölkerung vermeintlich eindeutige (Sprach-)Ge-

A Tanácsköztársaság Kárpátalján, Budapest 2023; Attila Marosvári: A román megszállási politika Magyarországon (1919-1920), Budapest 2024.

6 Augustin Stefan: From Carpatho-Ruthenia to Carpatho-Ukraine, New York 1954, S. 44.

7 Die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Region verlief lange entlang nationaler Historiographien. So existiert eine tschechische, ungarische und (exil-)ukrainische Forschungslandschaft, die ihre eigenen Grundlagenwerke herausgebracht hat, darunter u. a.: Paul Robert Magocsi: With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns, Budapest/New York 2015; Peter Švorc: Zakliata krajina. Podkarpatská Rus 1918-1946, Prešov 1996; Jan Rychlík, Magdaléna Rychlíková: Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918-1946, Praha 2016; Čtvrtstoletí spolu. Československo a Podkarpatská Rus, hg. von David Hubený, Praha 2023; Fedinec, Vehes (Anm. 4).

meinschaften ergaben, war die Einordnung der beachtlichen jüdischen Bevölkerung weit uneindeutiger. Die Tschechoslowakei hatte 1920 neu eine Kategorie »jüdische Nationalität« eingeführt, die jene nutzten, die nicht (mehr) »ungarisch« angeben wollten oder sich nie einer anderen Nationalität zugehörig gefühlt hatten.⁸ Unabhängig von ihren Zensusangaben unterstellte man gerade auch der jüdischen Bevölkerung chronisch bei jedem Staatswechsel konstant fehlende oder mangelnde Integration und Loyalität den neuen Machthabern gegenüber. Der Vorwurf der Fremdartigkeit, der Illoyalität, aber auch der Spionage, zieht sich wie ein roter Faden durch diese Zeit der Umbrüche.⁹ Dies wog umso schwerer, als die jüdische Bevölkerung in den Karpaten keine marginale Minderheit darstellte, sondern substantieller Teil von Dorfgemeinschaften und regionalen Zentren war. Während sie sowohl innerhalb des alten Königreichs Ungarn als auch in der ČSR im Landesschnitt nie fünf Prozent überschritt, machte sie in einigen Ortschaften der östlichen Karpaten wie etwa der Stadt Mukačevo (ung. Munkács) über 40 Prozent aus; in manchen Gemeinden stellte sie bis zur Shoah sogar die Bevölkerungsmehrheit.¹⁰

Doch wie erlebte die jüdische Bevölkerung die mehrfachen Grenz- und Staatswechsel in den Karpaten? Wie schilderten die Menschen aus ihrer Perspektive das Leben und den Alltag in diesem vermeintlich entlegenen Grenzraum? Wie veränderten sich ihre Lebenswelten, wenn sich um sie herum die nationalstaatlichen Koordinaten radikal verschoben? Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung sind jüdische Kindheits-erinnerungen aus den Karpaten, die bislang nicht näher auf die Lebensjahre vor der Shoah hin ausgewertet wurden. In einigen von ihnen taucht

8 Vgl. Tara Zahra: *The »Minority Problem« and National Classification in the French and Czechoslovak Borderlands*, in: *Contemporary European History* 17/2, 2008, S. 137-165. Zu den Unterschieden zur Habsburgermonarchie siehe: Wolfgang Göderle: *Zensus und Ethnizität. Zur Herstellung von Wissen über soziale Wirklichkeiten im Habsburgerreich zwischen 1848 und 1910*, Göttingen 2016; Börries Kuzmany: *Vom Umgang mit nationaler Vielfalt. Eine Geschichte der nicht-territorialen Autonomie in Europa*, Berlin/Boston 2024.

9 Livia Rothkirchen: *Deep-Rooted yet Alien. Some Aspects of the History of the Jews in Subcarpathian Ruthenia*, in: *Yad Vashem Studies* 12, 1977, S. 147-191; Rebekah Klein-Pejšová: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*, Bloomington, Indianapolis 2015; Peter Švorc: *Budapest or Prague? Jews in Eastern Slovakia and Subcarpathian Rus' at the Turn of the 20th Century*, Prešov 2020.

10 Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség, hg. von Viktória Bányai et al., Budapest 2013; *A zsidó népesség száma településenként 1840-1941*, hg. von József Kecskés, Budapest 1993.

eine Anekdote auf, die sinnbildlich für die damalige Lebenssituation steht. So berichtet Benő Kornreich (1914-2010) in einem Brief, wie schwierig es war, einem amerikanischen Einwanderungsbeamten die eigene Herkunft zu erklären: »Sie sind also in Ungarn geboren, gingen in der Tschechoslowakei zur Schule, waren während des Kriegs in Ungarn interniert, haben in der Tschechoslowakei ein Geschäft aufgemacht und haben sich schließlich in der Ukraine niedergelassen. Sie müssen ziemlich viel gereist sein?«, fragte ihn der Beamte. »Nein, Sir«, antwortete er, »außer den Lagerjahren habe ich mein gebürtiges Munkács nie verlassen, die Grenzen sind gewandert.«¹¹ Diesem Phänomen von den wandernden Staatsgrenzen, die sich über die Köpfe und Leben der Menschen hinweg verschoben, ohne dass sie sich selbst aus ihrem Wohnort bewegt hatten, ist dieser Beitrag gewidmet.

Methodisch-theoretische Überlegungen: *Border Biographies*

Die Jüdischen Studien haben sich lange mit dem gegenläufigen Phänomen, mit der tausendfachen Migration von Menschen über Staatsgrenzen, etwa vom Russischen Zarenreich in die USA oder von Europa nach Palästina, beschäftigt und damit wichtige Pionierarbeit für die *Migration Studies* geleistet. In diesem Beitrag soll es jedoch nicht um jüdische Migrationserfahrung gehen, sondern um Menschen, die sich ohne Migration unverhofft und mehrfach in anderen Staatsgebilden wiederfanden, ohne ihr Wohnhaus verlassen zu haben. Im Fokus stehen das Erleben und Erinnern der »wandernden Grenzen«, ein Phänomen, das in den letzten Jahren durch Tatiana Zhurzhenkos Untersuchungen zu *nomadic borders*¹² oder Leslie Waters' Studie *Borders on the Move*¹³ wissenschaftliche Beachtung gefunden hat. Die Bevölkerung in der Karpato-Ukraine war sehr direkt von der »beträchtlichen Wanderungsdynamik«¹⁴ politischer

11 Ben/Benő Kornreich/Korda: Von Munkács nach Prag. Ein jüdisches Leben in Briefen, hg. von Julia Richers (in Druckvorbereitung).

12 Tatiana Zhurzhenko: Borders and Memory, in: The Ashgate Research Companion to Border Studies, hg. von Doris Wastl-Walter, Farnham 2011, S. 63-84; hier S. 65.

13 Leslie Waters: Borders on the Move. Territorial Change and Ethnic Cleansing in the Hungarian-Slovak Borderlands, 1938-1948, Rochester, NY 2020.

14 Mathias Bös, Kerstin Zimmer: Wenn Grenzen wandern. Zur Dynamik von Grenzverschiebungen im Osten Europas, in: Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes, hg. von Monika Eigmüller und Georg Vobruba, 2. Aufl., Wiesbaden 2016, S. 153-181; hier S. 154.

Grenzen betroffen. Besonders bei Familien, die direkt an den verschobenen Staatsgrenzen lebten, kann man von der »Grenze als Lebenswelt« sprechen.¹⁵ Ein solcher Ort war für Hugo Grün (1930-1996) seine Heimatstadt Berehovo (ung. Beregszász), über die er in seinen Kindheits-erinnerungen schrieb: »Regardless of the country in which it happened to be – there was always a border a few miles away.«¹⁶

Das Forschungsprojekt »Jewish Border Biographies« nimmt sich dieses Phänomens an. Anstelle einer makro- und politikgeschichtlichen Außenperspektive will es auf die lokale Ebene, Biographien und Lebenswelten fokussieren und sich der nach wie vor untererforschten Frage widmen, was die multiplen Grenz- und Staatswechsel für Einzelne bedeuteten. Es ist ein akteurszentrierter Ansatz, der sich »Grenzbiographien« (*Border Biographies*) zuwendet – ein Arbeitsbegriff und Forschungsansatz, der aus diesem Projekt entwickelt wurde und mit dem die Erforschung individueller Grenzerfahrungen über den nationalstaatlichen Containerraum hinweg analytisch beschrieben wird. Im Sinne einer erkenntnisleitenden Arbeitshypothese sollen mit *Border Biographies* Lebensgeschichten in den Blick geraten, die besonders durch multiple Grenzverschiebungen und ständig wechselnde Herrschaftssysteme geprägt wurden. In Anlehnung an die neuere Methodologie der Grenzforschung von Dominik Gerst und Hannes Krämer soll das Leben an, mit und über die Grenze genauer untersucht werden.¹⁷ Denn sowohl die multiplen Grenzverschiebungen als auch das Leben mit wandernden Grenzen hatten teils folgenschwere Auswirkungen auf die Biographien Einzelner: Familienverbindungen wurden abgeschnitten, alte Handelswege abgebrochen, einschneidende Gesetze durchgesetzt, neue Amts- und Unterrichtssprachen eingeführt, lokale politische Eliten, Gemeindevorsteher, Notare, Lehrkräfte, (Grenz-)Polizei ausgetauscht und damit einhergehend Loyalitäten überprüft, die zu Erfahrungen von Ausgrenzung oder Aufstieg führten. Im Extremfall geschah dies, wie im Frühling 1939, drei Mal in kürzester Zeit. Die Staatswechsel gingen stets einher mit Fragen nach Zugehörigkeit, (Mehrfach-)Identifikationen sowie nach den Mechanismen von Inklusion und Exklusion.

15 Peter Mähner: Grenze als Lebenswelt. Gnadlersdorf (Hnanice), ein süd-mährisches Dorf an der Grenze, in: Grenze im Kopf. Beiträge zur Geschichte der Grenze in Ostmitteleuropa, hg. von Peter Haslinger, Frankfurt/M. etc. 1999, S. 67-102.

16 Hugo Grün, Naomi Grün: *Chasing Shadows*, London 2001, S. 7.

17 Dominik Gerst, Hannes Krämer: Methodologie der Grenzforschung, in: Grenzforschung. Handbuch für Wissenschaft und Studium, hg. von Dominik Gerst et al., Baden-Baden 2021, S. 121-140.

Mit dem Arbeitsbegriff der »Grenzbiographie« geraten die räumlichen Dimensionen einer Lebenswelt in Grenzregionen stärker in den Fokus. Dazu gehören das eigene Koordinatennetz, die persönlichen Bezugs- und Referenzkategorien, Raumerfahrungen und *mental maps*, die sich nur selten an den neuen politischen Staatsgrenzen orientierten. Ein Beispiel für religiöse Topographien und *mental maps*, die in vielen jüdischen Gemeinden in den Karpaten allgegenwärtig waren: Für die strenggläubige Orthodoxie blieb weiterhin Bratislava (ung. Pozsony) der wichtigste Bezugspunkt, während für die chassidischen Gemeinschaften neben Munkács auch Szatmár (rum. Satu Mare) oder das galizische Belz richtungsgebend waren. Die machtvollen politischen Zentren Prag und Budapest hingegen spielten im religiös geprägten Alltag kaum eine Rolle.

Mit dem Fokus auf »Grenzbiographien« soll das Wechselverhältnis zwischen individueller Raumerfahrung und gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen eine erhöhte Aufmerksamkeit erhalten. Es ist ein lebensweltlicher Ansatz, der mikro- und makrohistorische Verhältnisse in einem reziprok bedingten Austauschprozess sieht. Denn in einer jeden individuellen Lebenswelt sind stets auch die Zustände einer Gesellschaft widerspiegelt. Wie das Wort »Lebenswelt« bereits impliziert, geht es dabei um die Wahrnehmungs- und Erfahrungswelt Einzelner in Bezug auf ihre unmittelbare Umwelt sowie – im Umkehrschluss – die Wirkung äußerer Lebensumstände auf die Handlungs- und Deutungsmuster von Individuen. In der Lebenswelt »bündeln sich die Innenwelt der Akteure mit den Einflüssen von Strukturen und System«.¹⁸ Über Biographien können folglich die Akte des Staatswechsels auf lokaler Ebene sowie die lokalen Mikrodynamiken herausgearbeitet werden. Damit wird das Wechselverhältnis zwischen Raumproduktionen »von oben« und jenen »von unten« sichtbar. Denn die vertikale Machtdurchdringung des Staates war häufig von neuen horizontalen Dynamiken im nachbarschaftlichen Umgang begleitet. Damit stellt sich auch die Frage, wo innergesellschaftliche Grenzen verliefen und ob diese sich zeitgleich mit den Staatsgrenzen veränderten oder nicht. Was sagt uns das über die Beziehung zwischen machtvollem Zentrum und den Lebensrealitäten in den »peripheren« Regionen? Waren in der Peripherie mehr Freiheiten möglich oder unterlagen gerade die Grenzregionen verstärkten Maßnahmen

18 Heiko Haumann: Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung in den Jüdischen Studien. Das Basler Beispiel, in: Jüdische Studien. Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes, hg. von Klaus Hödl, Innsbruck etc. 2003, S. 105-122; hier S. 108.

der »Versicherheitlichung«?¹⁹ Mit diesem Forschungsprojekt soll zum einen ein Forschungsbeitrag zur wenig erforschten jüdischen Geschichte der Karpaten geleistet und zum anderen eine methodisch-theoretische Erweiterung der Grenzraumforschung (*Borderland Studies*) angestrebt werden.

Die individuellen Erfahrungen von Grenz- und Staatswechseln in den Karpaten werden im Folgenden anhand von jüdischen Kindheitserinnerungen genauer untersucht. Mit dem lebensweltlichen Ansatz sollen die Perspektive der Erzählenden, ihr Selbstverständnis und ihr Sinn- und Erfahrungshorizont sichtbar gemacht werden. Die Analyse ist von neueren raumtheoretischen Überlegungen geleitet, die geographische, politische, kulturelle und kognitive Kartierungen der Region und die Frage der individuellen Selbstverortung miteinschließen. Dabei stehen mehrere Leitfragen nach Erinnerung und Wahrnehmung der multiplen Grenzwechsel im Zentrum, etwa welche Bedeutung die Schreibenden ihnen zumessen, welche räumlich-lebensweltlichen Fixpunkte erkennbar sind und welche (neuen) sozialen Räume durch die Grenzziehungen geschaffen wurden.

Methodologisch ist bei der Analyse von Kindheitserinnerungen mehreres zu beachten. Dazu zählt der Unterschied zwischen der *Erzählzeit* von Erwachsenen, die mit großem zeitlichem Abstand über ihre Kindheit berichten, und die *erzählte Zeit*, das heißt der Lebensabschnitt der Kindheitsjahre in den Karpaten, der geschildert wird.²⁰ Während Erinnerungen an das als Minderjährige Erlebte lange nicht ernstgenommen wurden, existiert mittlerweile eine differenzierte Forschungslandschaft zum Umgang mit Kindheitserinnerungen.²¹ So ist trotz zeitlichem Abstand in dem, *was* und *wie* von Erwachsenen erinnert wird, durchaus auch die Wahrnehmungswelt des damaligen Kindes erkennbar. In den

19 Zu den zahlreichen Maßnahmen der »Versicherheitlichung« des tschechoslowakischen Staates in der Podkarpatská Rus siehe: Sebastian Ramisch-Paul: Fremde Peripherie – Peripherie der Unsicherheit? Sicherheitsdiskurse über die tschechoslowakische Provinz Podkarpatská Rus (1918–1938), Marburg 2021. Siehe auch Péter Bencsik: Demarkációs vonaltól államhatárig. A határ menti társadalom és konfliktusai az 1920-as években, Budapest 2021.

20 Siehe hierzu Erkenntnisse aus der Oral History-Forschung, bspw.: Andrea Althaus, Linde Apel: Oral History, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 28.03.2023. Online unter: https://docupedia.de/zg/althaus_apel_oral_history_v1_de_2023.

21 Vgl. Susan Rubin Suleiman: The 1.5 Generation. Thinking About Child Survivors and the Holocaust, in: American Imago 59/3, Fall 2002, S. 277–295; Children in the Holocaust and its Aftermath. Historical and Psychological Studies of the Kestenbergs Archive, hg. von Sharon Kangisser Cohen et al., New York 2017.

Texten lassen sich häufig die räumlichen Koordinaten der Kindheit, kindliche Topographien, Familienverbindungen, Schule, Sprache, Nachbarschaft, Spielkameraden, außergewöhnliche, den Alltag durchbrechende Ereignisse und spürbare Angst, Sorgen, Gespräche der Eltern sowie erlebte, beobachtete oder erzählte Gewalt herauslesen – stets mit der nötigen quellenkritischen Analyse und dem Wissen um die Textgattung Selbstzeugnis.²²

Nahezu alle jüdischen Kinder aus den Karpaten wurden im Frühsommer 1944 mit ihren Familien nach Auschwitz deportiert²³ und durchliefen schwerste Traumatisierung durch ihre Deportation und die Ermordung großer Teile ihrer Familien. Die Monstrosität der Erfahrungen beeinflusste auch ihre Erinnerungen. Kinder erinnern sich anders als Erwachsene, die die Shoah durchlebt haben.²⁴ Häufig lassen sich tief eingeprägte Kindheitsbilder, Momentaufnahmen und Schlüsselszenen erkennen. Oftmals dienen sie auch als ein Reservoir der Erinnerung an ein glückliches Leben vor der Katastrophe, womit ihnen unterstellt wurde, eine geschönte, heile Kindheitserinnerung an ein Goldenes Zeitalter in der CSR zu zeichnen.²⁵ Trotz dieser Herausforderungen sind sie für einen lebensweltlichen Zugang zur Zwischenkriegszeit von herausragender Bedeutung. Sie gehören zu den wenigen erhaltenen Quellen, die nicht eine Außensicht, sondern das individuelle Erleben und die Mikrodynamiken der Grenz- und Staatswechsel dokumentieren.

22 Heiko Haumann: Geschichte, Lebenswelt, Sinn. Über die Interpretation von Selbstzeugnissen, in: Anfang und Grenzen des Sinns, hg. von Brigitte Hilmer et al., Göttingen 2006, S. 42-54.

23 Raz Segal: Genocide in the Carpathians. War, Social Breakdown, and Mass Violence 1914-1945, Stanford 2016; Randolph L. Braham: The Destruction of the Jews of Carpatho-Ruthenia, in: Hungarian-Jewish Studies I, hg. von dems., New York 1966, S. 223-235; Gyula Kosztyó: A holokauszt Kárpátalján. A zsidóság kifosztása és vagyonának sorsa 1944-ben, Budapest 2024.

24 Judith S. Kestenberg: Adult Survivors, Child Survivors, and Children of Survivors, in: Children Surviving Persecution, hg. von Judith S. Kestenberg und Charlotte Kahn, Westport 1998, S. 56-65; Joanna Beata Michlic: What Does a Child Remember? Recollections of the War and the Early Postwar Period among Child Survivors from Poland, in: Jewish Families in Europe, 1939-Present, hg. von ders., Waltham 2017, S. 153-172.

25 So schrieb Yeschayahu A. Jelinek: »Jewish Holocaust survivors tend to recall the Czechoslovak Republic with nostalgia.« Yeschayahu A. Jelinek: The Carpathian Diaspora. The Jews of Subcarpathian Rus' and Mukachevo, 1848-1948, New York 2007, S. 197.

Erinnerungen an die multiplen Grenz- und Staatswechsel

Rund 18 Jahre, von 1920 bis 1938, hatte die Podkarpatská Rus weitgehend friedlich zur ČSR gehört. Ebenso lange hatte Ungarn mit seiner irredentistischen Außenpolitik versucht, Allianzpartner für den Revisionismus der Trianon-Grenzen zu gewinnen.²⁶ Mit Hilfe des faschistischen Italiens und des nationalsozialistischen Deutschlands erwirkte Ungarn schließlich im Ersten Wiener Schiedsspruch vom 2. November 1938 eine teilweise Grenzrevision, mit der ihm mehrheitlich ungarischsprachige Gebiete in der Südslowakei und grenznahe Orte in den Karpaten wie Berehovo, Mukačevo und Užhorod (ung. Ungvár) sowie eine Vielzahl kleinerer Siedlungen dazwischen zugesprochen wurden.²⁷ Im Schiedsspruch hielt man fest, dass die Übergabe der Territorien geregelt ablaufen sollte: »Die Räumung der abzutretenden Gebiete durch die Tschechoslowakei und ihre Besetzung durch Ungarn beginnt am 5. November 1938 und ist bis zum 10. November 1938 durchzuführen.«²⁸ Die Bevölkerung wurde durch die Presse über die exakten Daten und Namen der Ortschaften, die ihre Staatszugehörigkeit über Nacht wechselten, informiert.

Wie sich der Staats- und Machtwechsel konkret vor Ort vollzog, ist gerade über die Kindheitserinnerungen von Hugo Grün aus Berehovo nachzuvollziehen. Die Stadt sollte am 10. November Ungarn übergeben werden. »I remember that November day in 1938 [...] as if it happened yesterday«, schrieb Grün über den außergewöhnlichen Wechsel. Am frühen Morgen hatte tschechoslowakisches Militär die Republikflagge am Marktplatz eingeholt und die Stadt in Kolonnen Richtung Norden verlassen. Ebenso verließen die zahlreichen Staatsbeamten, wie Polizei, Politiker und Lehrkräfte, den Ort. Danach stellte sich ein seltsames Machtvakuum ein: »There was then about an hour's strange quiet in Berehovo.«²⁹

26 Julia Richers: Trianon und die außenpolitische Positionierung Ungarns in der Zwischenkriegszeit, in: Nationsbildung und Außenpolitik im Osten Europas, hg. von Bianka Pietrow-Ennker, Osnabrück 2022, S. 187–212; Ignác Romsics: Hungarian Revisionism in Thought and Action, 1920–1941, in: Territorial Revisionism and the Allies of Germany in the Second World War., hg. von Marina Cattaruzza et al., New York/Oxford 2013, S. 92–101.

27 Gergely Sallai: Az első bécsi döntés, Budapest 2002; Csilla Fedinec: »A Magyar Szent Koronához visszatért Kárpátalja«, 1938–1944, Budapest 2015.

28 Az első bécsi döntés határozata, in: Diplomáciai Iratok Magyarország Külpolitikájához 1936–1945, Bd. 2, hg. von Magda Ádám, Budapest 1965, S. 882–883; hier S. 882.

29 Gryn: Chasing Shadows (Anm. 18), S. 77.

Geschäfte überarbeiteten in dieser Zeit des liminalen Übergangs ihre mehrsprachigen Ladenschilder: »Owners, perched on ladders, were busy printing over the Czech words«, »some were [...] removing tags that had Kčs prices on them«.³⁰ Ein anderer Teil der Bevölkerung strömte in Festtagskleidung Richtung Bahnhof, um die ungarischen Truppen zu empfangen.

Rachel Friedmann (1922-2017) lebte damals in der Stadt Mukačevo, die ebenfalls an jenem Tag an Ungarn übergeben wurde. Während Ungarn die Übergabe als rechtmäßige »Heimkehr« (ung. *hazatérés*) eines ungarischen Gebietes feierte, hob die damals 16-Jährige, die mit Jahrgang 1922 zu jener Generation gehörte, die nur das »relativ angenehme Leben [...] in der tschechoslowakischen Republik« kannte, das Fremdartige der ungarischen Besatzung hervor. Es »überrumpelte uns plötzlich eine Fremdherrschaft, eine Tyrannei, die uns unbekannt und deren Spielregeln uns unverständlich waren. Im Gegensatz zu den Tschechen hatten die Ungarn noch nie etwas von Demokratie gehört.«³¹

Nahezu zeitgleich mit der ungarischen Einverleibung der Grenzgebiete erhielt der Rest der Podkarpatská Rus von Prag die 1920 versprochene, aber nie vollzogene Autonomie mit einer eigenen Regierung.³² Das autoritäre, proukrainische Kabinett unter Vološyn löste kurzerhand alle Parteien auf und beabsichtigte, Ukrainisch als alleinige Amts- und Unterrichtssprache durchzusetzen.³³ Auch die jüdische Bevölkerung kam unter der neuen Regierung unter Druck. Antisemitische Anfeindungen häuften sich, gleichzeitig unterstellte man der jüdischen Bevölkerung *in globo* eine illoyale, proungarische Haltung.³⁴ Auch Hugo Grün berichtet in seinen Erinnerungen von der veränderten politischen Lage: »A part of Carpathia, the area north-east of us, remained an independent region, but the regime was avowedly fascist and violent. Those Jewish families that could, fled to the greater security of those towns and villages that

30 Ibid.

31 Rachel Bernheim-Friedmann: Ohrringe im Keller. Von Transkarpatien durch Auschwitz-Birkenau nach Israel, Konstanz 2002, S. 43.

32 Vgl. Magocsi: With Their Backs to the Mountains (Anm. 7), S. 271-278.

33 Der Verfassungs-Entwurf für Karpatorussland. Der slovakische Verfassungs-Entwurf [als] Vorbild, in: Prager Presse vom 19. November 1938, S. 1; Das neue Karpatorussland, in: Prager Presse vom 20. November 1938, S. 2.

34 Bohdan Balaban, Taras Hajduk: Karpats'ka Ukraïna ta jevrejs'ke pytannja (žovten' 1938 – berezen' 1939 rr.), in: Ukraïna moderna 24, 2017, S. 41-63; Árpád Popély: Volby do snemu Karpatskej Ukrajiny vo februári 1939 z pohľadu národnostných menšín, in: Čtvrtstoletí spolu. Československo a Podkarpatská Rus, hg. von David Hubený, Praha 2023, S. 348-361.

had already been incorporated into Hungary.«³⁵ Dazu gehörte auch ein Teil seiner eigenen Verwandtschaft, die aus der Grenzstadt Sevluš (ung. Nagyszöllös) stammte.

Mit der Zerschlagung der Tschechoslowakei rief die Regierung unter Vološyn am 15. März 1939 schließlich die unabhängige Karpato-Ukraine (ukr. Karpats'ka Ukraïna) aus, die jedoch nur knapp einen Tag Bestand haben sollte. Noch am selben Tag besetzte Ungarn mit der Billigung NS-Deutschlands kurzerhand die gesamte Karpato-Ukraine bis zur polnischen Grenze.³⁶ Aranka Davidowitz (geb. 1930) gehörte zu jenen Kindern, die den ungarischen Einmarsch direkt miterlebten. Sie war wie Hugo Grün in Berehovo aufgewachsen, besuchte aber regelmäßig ihre Großmutter Babi in der Ortschaft Komjaty (ung. Magyarkomját), die nach dem Ersten Wiener Schiedsspruch direkt an der Grenze zum neuen ungarischen Territorium in der autonomen Podkarpatská Rus lag. In ihren Erinnerungen an den 15. und 16. März 1939 schreibt sie: »A few days after I arrived [in Komjaty, Anm. J. R.], a major battle over disputed borders broke out between Hungary and the Ukrainian Resistance Fighters trying to hold on to their independent state. [We] could hear bursts of gunfire from the border most of the day.«³⁷ Nach dem Schusswechsel kamen abends die ungarischen Soldaten: »I heard a rowdy bunch of victorious Hungarians march up the road.« Sie feiern die ganze Nacht in den Tavernen. Am nächsten Morgen traut sich Aranka auf die Straße: »I was curious to see if Komjaty had changed overnight under the Hungarian occupation.«³⁸ Sie entdeckt tote ukrainische Soldaten im Fluss und ungarisches Militär.

An gewaltsame Ausschreitungen und Schusswechsel kann sich Judith Rosenberg (1928–2018) nicht erinnern. Sie wuchs weiter südlich in Rachov (ung. Rahó), einer Kleinstadt mitten in den Karpaten, in einer orthodoxen Familie auf. Sie schreibt: »[Als ich] 1928 geboren wurde, führte Rachov ein schläfriges und sorgenfreies Dasein unter tschechoslowakischer Herrschaft.«³⁹ Über die turbulenten Tage des multiplen Machtwechsels im März 1939 schreibt sie: »1939 übernahm die ungarische Re-

35 Gryn: *Chasing Shadows* (Anm. 16) S. 91–92.

36 Andrej Tóth: *Vojenské obsazení Podkarpatské Rusi Maďarským královstvím v březnu 1939 a jeho mezinárodněpolitické souvislosti*, in: *Paginae Historiae* 23/2, 2015, S. 256–311.

37 Aranka Siegal: *Upon the Head of the Goat. A Childhood in Hungary 1939–1944*, New York 1983, S. 4.

38 Ibid.

39 Judith Schneiderman, Jennifer Schneiderman: *Ich sang um mein Leben. Erinnerungen an Rachov, Auschwitz und den Neubeginn in Amerika*, Berlin 2013, S. 16.

gierung unsere Region [...]. Tschechoslowakische Funktionäre, Politiker, Lehrer und viele Akademiker wurden gezwungen, die Stadt zu verlassen. Obwohl ich sehr jung war, weiß ich noch genau, wie schwer es mir fiel, mich von meiner Lieblingslehrerin Fräulein Novotna zu verabschieden.«⁴⁰ Der plötzliche Weggang des Lehrkörpers ist in fast allen Erinnerungen ein prägendes Ereignis. Hugo Grün erwähnt mehrfach den schweren Abschied von seinem tschechischen Lehrer Herrn Václav.⁴¹ Ähnlich war die Situation im berühmten Hebräischen Gymnasium von Chaim Kugel (1896-1953) in Mukačevo: Nahezu alle »ehemaligen Erzieher flohen über die Grenze«, erinnert sich Rachel Friedmann.⁴²

Kein *lapsus memoriae*: Kindliche Topographien

Für die Erforschung kindlicher Topographien und *mental maps* der Karpaten sind in den Kindheitserinnerungen gerade jene Passagen besonders interessant, in denen sich vermeintliche »Fehler« in der räumlichen Orientierung und Staatszugehörigkeit eingeschlichen haben, die weder von den sich erinnernden Erwachsenen noch vom Lektorat korrigiert wurden. Eine *mental map* oder kognitive Landkarte legt die unmittelbaren Raumvorstellungen eines Individuums offen. Sie »spiegelt die Welt so wider, wie ein Mensch glaubt, dass sie ist, sie muss nicht korrekt sein. Tatsächlich sind Verzerrungen sehr wahrscheinlich.«⁴³ In den Kindheitserinnerungen sind es jene »verzerrten« Erinnerungsmomente, in denen die damalige kindliche Lebenswelt in ihrer räumlichen Dimension am deutlichsten zum Vorschein tritt. Häufig herrscht Verwirrung über die tatsächliche staatliche Zugehörigkeit des eigenen Heimatortes – so schreibt Aranka Davidowitz, die 1930 im tschechoslowakischen Berehovo geboren wurde: »I was born and raised in Hungary in a small city called Beregszász.«⁴⁴ Die Verwirrung geht noch weiter: Komjaty, der Wohnort

40 Ibid., S. 36.

41 Gryn: *Chasing Shadows* (Anm. 16) S. 37, 77.

42 Bernheim-Friedmann: *Ohrringe im Keller* (Anm. 31), S. 43. Zu den jüdischen Schulen in der Tschechoslowakei und dem Hebräischen Gymnasium in Mukačevo im Besonderen siehe: Katarína Mešková Hradská: *Židovská škola*, Bratislava 2023, S. 72-118.

43 Downs/Stea: *Kognitive Karten*, 1982, S. 24 zit. nach Benjamin Schenk: *Mental Maps. Die kognitive Kartierung des Kontinents als Forschungsgegenstand der europäischen Geschichte*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. Online unter: <http://www.ieg-ego.eu/schenkf-2013-de>; hier Absatz 3.

44 Aranka Siegal: *Memories of Babi*, New York 2008, S. 3.

ihrer Großmutter Babi, bezeichnet sie als »Ukraine«, obwohl dieses Gebiet damals zuerst zur ČSR, dann zu Ungarn gehörte. Sie schreibt: »[Babi] lived in the village of Komjaty, just across the Hungarian border, in the Carpathian Mountains in Ukraine.«⁴⁵ Ähnliches ist bei Rachel Friedmann zu lesen. Sie schreibt: »Und schon nach kurzer Zeit kam es bei uns in Transkarpatien zum Regimewechsel. Wir waren kaum ukrainisch geworden, als es am nächsten Tag schon einen Aufruhr wegen irgendwelcher Schüsse gab.«⁴⁶ Mukačevo war jedoch nie ukrainisch geworden, sondern, wie erwähnt, bereits seit November 1938 wieder ungarisch. Auch bei Maximilian Grünfeld (1928-2024) herrscht Verwirrung in seinen Erinnerungen über die Staatsgrenzen. Er stammte aus dem entlegenen Dörfchen Pavlovo (ung. Kispálos), das im März 1939 ungarisch wurde. Als Deutschland mit dem Überfall auf die Sowjetunion Anfang Juli 1941 die galizische Seite der Karpaten besetzte, bekam man dies auch in Grünfelds Dorf auf der anderen Seite mit. Er schrieb: »When I was about twelve years old, the Germans had begun occupying some of the towns surrounding ours. Closer and closer they came. Stories began to spread about Jewish boys being taken and forced to work in German labor camps. So my father decided to send me away to Hungary.«⁴⁷ – Zu dieser Zeit war jedoch Pavlovo bereits seit über zwei Jahren fester Bestandteil Ungarns.

Gerade in diesen kindlichen Topographien spiegeln sich überdeutlich damalige individuelle Raumvorstellungen wider, die Aussagen über das Koordinatensystem einer Lebenswelt und den individuellen Horizont als Referenzwert und als Grenze des eigenen Bezugsraums zulassen. In Anlehnung an Edmund Husserls Horizontbegriff schrieb Alfred Schütz über dieses lebensweltliche Raumverständnis: »Die gegenwärtige biographische Situation ist der jetzige Horizont der erinnerten Erfahrung.«⁴⁸ Die kindliche Lebenswelt endet folglich dort, wo die eigene Wahrnehmungs- und Erfahrungswelt ihre Grenzen findet. Oder anders: Raumwahrnehmungen waren bei weitem nicht nur von nationalstaatlichen Landesgrenzen geprägt, sondern gerade von Erinnerungs- und Erfah-

45 Ibid.

46 Bernheim-Friedmann: Ohringe im Keller (Anm. 31), S. 57.

47 Martin Greenfield, Wynton Hall: *Measure of a Man. From Auschwitz Survivor to Presidents' Tailor*, Washington, DC 2014, S. 9. Zur deutschen Besetzung Galiziens im Sommer 1941 siehe: Kai Struve: *Deutsche Herrschaft, ukrainischer Nationalismus, antijüdische Gewalt. Der Sommer 1941 in der Westukraine*, München/Wien 2015, besonders Kapitel 3.3.

48 Alfred Schütz, Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2003, S. 134.

rungsräumen,⁴⁹ deren abweichende Koordinaten nicht vorschnell als ein Erinnerungsfehler, als inkorrekt *lapsus memoriae*, abgetan werden sollten.⁵⁰

Sprachräume und Phantomgrenzen

Unabhängig davon, zu welchem Staat die Karpatenregion gehörte, sie befand sich wie kaum ein anderes Gebiet Europas an der Schnittstelle unterschiedlicher Sprachregionen. Es gab selten ein Dorf in den Karpaten, in dem nicht gleichzeitig – mit selbstredend unterschiedlicher Intensität – Ungarisch, Tschechisch, Slowakisch, Rumänisch, Polnisch, Jiddisch, Deutsch, Ukrainisch, Russisch und Rusynisch gesprochen wurde.⁵¹ Mit jedem Staatswechsel sah sich die Lokalbevölkerung konfrontiert, eine neue Sprache zu lernen oder eine alte zu reaktivieren. Bereits 1921 bemerkte der frisch eingesetzte Gouverneur der Podkarpatská Rus Grigorij Žatkovič (1886-1967) in einem Interview mit Richard Katz (1888-1968) vom *Prager Tagblatt*: »Der Religionswirrwarr hier potenziert sich mit dem Sprachenwirrwarr zu einem richtigen karpathorussischen Ragout.«⁵² Während die neuen Machthaber und die eingangs erwähnten Volkszählungen stets bemüht waren, aus Uneindeutigkeiten und Mehrsprachigkeit Eindeutigkeiten zu schaffen, bieten die Kindheitserinnerungen vertiefte Einblicke in die tatsächliche Sprachpraxis vor Ort, in der die eigene Familie, die Dorfgemeinschaft und erneut die Schulen eine zentrale Rolle spielten. Dies wird deutlich bei Hugo Grüns Schilderung der Schulsituation: »There were Hungarian and Ruthenian elementary and secondary schools, an academic *gimnázium* with Czech and Hungarian strands [...]. The only elementary school where Czech was

49 Vgl. Reinhart Koselleck: »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 12. Aufl., Frankfurt/M. 2022, S. 349-375.

50 Zu Debatten über *false memory* siehe Erik Petry: *Gedächtnis des Individuums*, in: ders.: *Gedächtnis und Erinnerung. Das »Pack«* in Zürich, Köln etc. 2014, S. 141-178.

51 Zur Unterscheidung der letztgenannten drei Sprachen: Während sich die rusynische Mehrheitsbevölkerung meist in ihren lokalen slavischen Dialekten verständigte, dienten die standardisiertere russische und ukrainische Sprache oft als Kommunikationsmittel in einem gebildeteren Milieu, etwa in journalistischen und politischen Kreisen sowie bestimmten Schulen.

52 Richard Katz: Beim Gouverneur Zatkovich, in: *Prager Tagblatt* vom 26. Februar 1921, S. 2.

the language of instruction was the Jewish school. I often think that while most people in the Czechoslovak Republic were either Czechs, Slovaks, Hungarians or Germans, it was mainly the Jews who were *Czechoslovaks*.«⁵³

Diese Besonderheit sollte ein Merkmal dieser Generation jüdischer Jugendlichen werden, das sich in allen Erinnerungen wiederfindet. Die ČSR sah in den tschechisch geführten Schulen ein wichtiges Steuerungsinstrument des neuen Staates,⁵⁴ das seine Wirkung besonders bei den jüdischen Jugendlichen entfaltete. Gleichzeitig hatten Familien ihre eigenen Sprachregeln. So erinnert sich Maximilian Grünfeld: »We spoke Yiddish in our home and learned Czech in our school. When the adults didn't want us to hear something, they spoke Hungarian.«⁵⁵ Ganz ähnlich klingt es bei Judith Rosenberg: »Meine Mutter Jetta sprach kaum tschechisch (das war die offizielle Sprache während der 1930er Jahre), aber, so wie viele ihrer Generation, ungarisch (das die Landessprache während ihrer Kindheit gewesen war). Meine Geschwister und ich sprachen fließend tschechisch; jiddisch (die Amtssprache im Rosenberger Haushalt) beherrschten wir nicht halb so gut. Meine Mutter [...] sprach ungarisch mit meinem Vater oder ihren Schwestern, wenn sie nicht wollte, dass wir Kinder etwas verstanden.«⁵⁶

So konnten innerhalb ein und derselben Familie unterschiedliche Sprachen eine Hürde oder – wie im Falle von Ungarisch – eine Geheimsprache darstellen. Anders war es beim Jiddisch. Im Gegensatz zum Rest der ČSR war Jiddisch in den mehrheitlich orthodox und chassidisch geprägten Karpaten selbst in den 1930er Jahren noch eine der dominanten Sprachen in vielen jüdischen Gemeinschaften. Sie war in gewissen multilingualen Orten sogar eine *lingua franca*, die auch von einem Teil der nichtjüdischen Bevölkerung beherrscht wurde.⁵⁷ Über ihren Vater schrieb Judith Rosenberg: »Mein Vater kam aus Rumänien und sprach rumänisch, jiddisch, hebräisch und ein bisschen ungarisch [...]. Er

53 Gryn: Chasing Shadows (Anm. 16), S. 37.

54 Wegweisend hierzu: Tara Zahra: Kidnapped Souls. National Indifference and the Battle for Children in the Bohemian Lands, 1900-1948, Ithaca 2008; Variations and Transformations of Childhood in the Bohemian Lands and Slovakia, hg. von Frank Henschel et al., Göttingen 2023.

55 Greenfield: Measure of a Man (Anm. 47), S. 3.

56 Schneiderman: Ich sang um mein Leben (Anm. 39), S. 17.

57 So schreibt Hugo Grün über das Heimatdorf seiner Mutter: »Silce, or Beregkisfalud, was a typical Carpathian village. Its population was divided between Jews and Ruthenians and virtually everyone spoke both Yiddish and Malorus, or Little Russian, including the non-Jews.« Gryn: Chasing Shadows (Anm. 16), S. 53.

sprach kein tschechisch und sollte es nie lernen.«⁵⁸ Hier zeigt sich der Systemwechsel besonders deutlich in den einzelnen Generationen einer Familie: Während die Erwachsenen noch im Königreich Ungarn mit Ungarisch aufgewachsen waren, kannten Kinder ihre Geburtsorte nur als Bestandteil der ČSR, wo man in den neuen Schulen Tschechisch sprach.

An der in den Erinnerungen geschilderten Sprachpraxis lassen sich gleich mehrere Alltagsphänomene in den Karpaten ablesen. *Erstens* war trotz zweier Jahrzehnte in der ČSR das Ungarisch bei der Elterngeneration derart tief verwurzelt, dass sich von einer Art Phantomgrenze sprechen lässt. Phantomgrenzen bezeichnen die Wirkmächtigkeit vergangener, nicht mehr visibler territorialer Ordnungen und Staatsgrenzen: »Trotz der neuen Raumgliederung prägen sie die sozialen Praktiken weiter.«⁵⁹ Die Spuren dieser Phantomgrenzen übertrugen sich regelmäßig auch auf die Kinder, etwa dann, wenn in ihren Erinnerungen nur die ungarischen Ortsnamen, Straßen und Koseworte verwendet werden. *Zweitens* lassen sich im Unvermögen respektive Widerstand der Eltern, Tschechisch oder Ukrainisch zu lernen, unterschiedliche Strategien in Form von Gleichgültigkeit oder Resilienz gegenüber den vielen Regimewechseln erkennen. Eine Eigenschaft, die Aranka Davidowitz auch in der rusynischen Landbevölkerung auszumachen glaubt, wenn sie schreibt: »These people will never learn Hungarian [...]. There is little room for politics or learning new things in their lives. Their time is taken up just by surviving.«⁶⁰ Hier gilt es näher zu untersuchen, ob sich in den Karpaten gehäuft jener Eigensinn bemerkbar machte, der in Anlehnung an Tara Zahra als *bewusste* Form der »national indifference« bezeichnet werden kann,⁶¹ oder ob dieser Eigensinn nur in bestimmten Bevölkerungsgruppen wiederzufinden ist. Und schließlich wird, *drittens*, die gezielte Bildungs- und Sprachpolitik der wechselnden Staaten erkennbar. Dies galt nicht nur für die ČSR, sondern auch 1938/39 für die kurzlebige karpato-ukrainische und für die ungarische Bildungs- und Sprachpolitik. Letztere war für Rachel Friedmann direkt nach der ungarischen Besetzung von Mukačevo spürbar: »Wohin ich mich wandte, überall hörte ich die ungarische Sprache, schon am nächsten Tag, sowohl auf den

58 Schneiderman: Ich sang um mein Leben (Anm. 39), S. 18.

59 Hannes Grandits et al.: Phantomgrenzen im östlichen Europa. Eine wissenschaftliche Positionierung, in: dies.: Phantomgrenzen. Räume und Akteure in der Zeit neu denken, Göttingen 2015, S. 13–56; hier S. 18.

60 Siegal: Upon the Head of the Goat (Anm. 37), S. 10.

61 Tara Zahra: Imagined Noncommunities. National Indifference as a Category of Analysis, in: Slavic Review 69/1, Spring 2010, S. 93–119.

Gängen der Schule als auch während der Pausen auf dem großen Hof und auf der Straße. [...] Auf keinen Fall konnte ich zur neuen Unterrichtssprache, dem Ungarischen, überwechseln.«⁶² Bei Judith Rosenberg klingt es über Rachov 1939 ähnlich: »[M]an erwartete von uns, dass wir schnell die ungarische Sprache erlernten. Es war eine sehr schwierige Übergangsphase, da Ungarisch [...] sich sehr von den anderen Sprachen, die ich beherrschte, unterschied.«⁶³

Wahrnehmung ethnisierter Grenzziehungen

Obschon jede Regierung sehr intensiv entlang ethno-linguistischer und konfessioneller Grenzen Zugehörigkeitsfragen verhandelte, heben alle Erinnerungen die Zwischenkriegszeit als eine Ära des weitgehend konfliktarmen, polyethnischen Zusammenlebens hervor. So schreibt Rachel Friedmann: »Unsere Gegend stach in jeder Hinsicht durch ihre Vielfältigkeit hervor.«⁶⁴ Diese unterlag lange nicht einer Segregation. Dies betont auch Aranka Davidowitz: »In Beregszász I went to public school and did not choose my friends or separate them by religion. On our street lived Hungarian, Czechoslovak, Russian, and Jewish families.«⁶⁵ Und auch Judith Rosenberg erwähnt, dass es »keine richtigen *Trennlinien* oder *Grenzen* zwischen den Bewohnern unseres kleinen Orts« gab.⁶⁶ Interessant ist auch eine Aussage von Aranka Davidowitz über die rusynische Bevölkerung: »They concern themselves more with the land than with the *borders*. They are busy with growing their food, and when crops fail they blame the lack of rain, not the Jews. Also, we lived modestly here. They have nothing to envy us for.«⁶⁷ Trotz weitverbreiteter Armut und territorialer Instabilität verbinden viele die Karpaten mit einer gewaltfreien, idyllischen Kindheit. So schreibt Judith Rosenberg: »Ganz gleich, welches politische System meine Stadt für sich in Anspruch nahm, sie bleibt mein Zuhause, in meiner Erinnerung ein wunderschöner, in die schützenden Karpaten eingebetteter Ort.«⁶⁸ Ähnlich fasst es

62 Bernheim-Friedmann: Ohrringe im Keller (Anm. 31), S. 44.

63 Schneiderman: Ich sang um mein Leben (Anm. 39), S. 37.

64 Bernheim-Friedmann: Ohrringe im Keller (Anm. 31), S. 11.

65 Siegal: Upon the Head of the Goat (Anm. 37), S. 12.

66 Schneiderman: Ich sang um mein Leben (Anm. 39), S. 17.

67 Siegal: Upon the Head of the Goat (Anm. 37), S. 13.

68 Schneiderman: Ich sang um mein Leben (Anm. 39), S. 16.

Hugo Grün zusammen: »Berehovo felt safe and secure.«⁶⁹ Vor dem Hintergrund der späteren Deportation mögen jüdische Erinnerungen an die Vorkriegszeit nostalgisch und idealisierend erscheinen.⁷⁰ Dennoch wäre es vorschnell, die Absenz von gewalthaften Konflikten in den Kindheits-erinnerungen als unrealistisch abzutun.⁷¹ Diese Generation konnte sich nicht an die Gewalt des Ersten Weltkriegs oder den Nachkriegsantisemitismus der Jahre 1918 bis 1920 erinnern, weil sie schlicht zu jung war. Sie wurde in den tschechoslowakischen Staat hineingeboren und kannte nur dieses sozio-politische Gefüge, das sie als friedlich und sicher empfand. Gewalt und Antisemitismus gab es aber auch in den Karpaten schon vor der Shoah; ihr Ausmaß gilt es weiter zu erforschen. Erst in den Anfängen stecken lokalgeschichtliche Untersuchungen zur Räterepublik und den Hetzkampagnen gegen den vermeintlichen »Judeo-Bolschewismus«.⁷² Ebenso existieren kaum mikrohistorische Forschungen zu den gewalthaften Ausschreitungen 1938/39 oder den Deportationen vermeintlich »Ortsfremder« oder »Staatenloser« aus den Karpaten nach Kamenez-Podolsk (ukr. Kam'janec'-Podil'skyj) im August 1941⁷³ und zu den Reaktionen innerhalb der Dorfgemeinschaften. Diese Themen tauchen in den Kindheitserinnerungen nur vereinzelt auf. Es überwiegen die Erinnerungen an eine Welt, die sich häufig nicht über ihre staatliche Zugehörigkeit oder ethnisierten Grenzziehungen definierte.

69 Gryn: *Chasing Shadows* (Anm. 16), S. 44.

70 Vgl. Jelinek: *The Carpathian Diaspora* (Anm. 25), S. 197-198.

71 Dies deckt sich mit Forschungen von Paul Robert Magocsi. Gemäß Magocsi unterscheidet sich diese Karpatenregion massiv von Gewalterfahrungen in benachbarten Regionen, wie der Slowakei oder dem angrenzenden Galizien, in denen ethnisierte Gewalt deutlich häufiger auftrat. Vgl. Paul Robert Magocsi: *Carpathian Rus'. Interethnic Coexistence without Violence*, in: *Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*, hg. von Omer Bartov und Eric D. Weitz, Bloomington, Indianapolis 2013, S. 449-462.

72 Vgl. Kosztyó: *A Tanácsköztársaság Kárpátalján* (Anm. 5).

73 Im Rahmen dieser Aktion wurden rund 17.000 Menschen aus den Karpaten im deutsch besetzten Kam'janec'-Podil'skyj ermordet. George Eisen: *A Summer of Mass Murder. 1941 Rehearsal for the Hungarian Holocaust*, West Lafayette 2023; Judit Fejes: *On the History of the Mass Deportations from Carpatho-Ruthenia in 1941*, in: *The Holocaust in Hungary. Fifty Years Later*, hg. von Randolph L. Braham und Attila Pók, New York 1997, S. 305-328; Tamás Majsai: *A körszemei zsidódeportálás 1941-ben*, in: *A Ráday gyűjtemény évkönyve 4-5, 1984-1985*, S. 59-86.

Die Katastrophe kam von außen

In die geschilderte idyllische Kindheit brachen Ende der 1930er Jahre die Weltgeschichte und die Gewalt herein. Wann genau und durch wen das geschah, darin unterscheiden sich die Erinnerungstexte je nach Wohnort. Für die einen kam sie mit der ungarischen Teilbesetzung 1938 oder mit der vollständigen Besetzung 1939 und den ungarischen Judengesetzen, für andere brach die Katastrophe 1941 mit den Deportationen nach Kam'janec'-Podil'skyj herein,⁷⁴ für viele kam der Alptraum 1944 mit dem deutschen Einmarsch und den Deportationen nach Auschwitz. Augenfällig einig sind sich die Kindheitserinnerungen, dass die Gewalt von außen stammt – oder wie es Rachel Friedmann in ihren Worten beschrieb: »Das Böse kam aus dem Westen.«⁷⁵ Bemerkenswert ist, dass damit nicht an erster Stelle NS-Deutschland gemeint war. Im Zentrum der Schilderungen stand vor allem Ungarn als neue Besatzungsmacht, die als feindlich wahrgenommen wurde. Dies widerspricht dem ungarischen Selbstbild für diese Epoche, das Antisemitismus und die ungarische Mitbeteiligung an der Shoah für lange Zeit ausklammerte.⁷⁶ Judith Rosenberg hält für ihren Schreibstil unüblich dezidiert fest: »Im Gegensatz zu den Tschechoslowaken waren die ungarische Polizei und die Immigranten aus Zentralungarn antisemitisch eingestellt, und in nur wenigen Jahren hatte sich ihre grausame Haltung auf die ganze Bevölkerung übertragen.«⁷⁷ Dass Antisemitismus von außen auch ein Echo im Lokalen fand, erwähnt Hugo Grün: »*Zsidó* or ›Jew‹ was becoming an unpleasant word. Most hurtful was the adjective ›smelly‹ which was often shouted at us even when we passed the houses of neighbours, who only a short time ago had seemed quite friendly.«⁷⁸ In den Kindheitserinnerungen wurden die ungarischen Besatzer als bedrohliche Eindringlinge wahrgenommen, während sie sich selbst als legitime Rückeroberer eines seit jeher ungarischen Territoriums sahen, die historische Gerechtigkeit wiederherstellten. Das Rückwärtsgewandte nahm auch Rachel Fried-

74 Gryn: *Chasing Shadows* (Anm. 18), S. 101–103.

75 Bernheim-Friedmann: *Ohrringe im Keller* (Anm. 31), S. 43.

76 Vgl. Regina Fritz: *Wandlung der Erinnerung in Ungarn. Von der Tabuisierung zur Thematisierung des Holocaust*, in: *Zeitgeschichte* 33/6, 2006, S. 303–317; Julia Richers: *Von der »Rückkehr« in die Mitte Europas zur Rhetorik der Entflechtung. Der Wandel und die Neuordnung der Koordinaten ungarischer Geschichtspolitik seit 1989*, in: *Zerfall und Neuordnung. Die »Wende« in Osteuropa von 1989/91*, hg. von Peter Collmer et al., Köln etc. 2019, S. 177–211.

77 Schneiderman: *Ich sang um mein Leben* (Anm. 39), S. 50.

78 Gryn: *Chasing Shadows* (Anm. 18), S. 85.

mann wahr: »Immer stärker empfanden wir, dass wir uns nicht mehr Richtung Zukunft weiterentwickelten, sondern eine Regression erlebten.«⁷⁹ Ungarn führte umgehend die Judengesetze ein. Schließlich wurde die jüdische Bevölkerung der Karpaten zwischen 11. Mai und 6. Juni 1944 als erste Gruppe Ungarns deportiert und im »Holocaust nach dem Holocaust«⁸⁰ nahezu vollständig ausgelöscht.⁸¹

Die räumlichen Koordinaten jüdischer Lebenswelten

Eine ungenaue Ortsangabe, eine falsche Zuordnung der Staatszugehörigkeit und vermeintlich widersprüchliche Aussagen können dazu verleiten, Kindheitserinnerungen rückwirkend als *lapsus memoriae*, als Erinnerungsfehler, abzutun. Doch auch diese Erinnerungen sind nicht einfach verzerrt oder »falsch«. Ihre Aussagen, einschließlich ihrer topografischen Ungenauigkeiten, sind ernst zu nehmen. Sie geben Auskunft über die räumlichen Koordinaten historischer Lebenswelten, über *mental maps* und über gefühlte und erinnerte »Phantomgrenzen [...] vergangener territorialer Ordnungen«.⁸² Grenzen können wandern, »sich verschieben, sichtbare verschwinden, unsichtbare umso stärker werden«.⁸³ Die Erinnerungen dokumentieren Akte des Staatswechsels auf lokaler und individueller Ebene und eröffnen eine Deutung der Geschichte jenseits nationalstaatlicher Meistererzählungen.

Der Arbeitsbegriff der »Grenzbiographie« – oder *Border Biography* – eignet sich, um die vertikale und horizontale Raumdurchdringung im Alltagsleben vor Ort zu untersuchen. Gemeint sind damit die staatliche Machtausübung auf den lokalen Raum »von oben« wie auch deren direkte oder indirekte Auswirkungen auf das nachbarschaftliche Zusammenleben in den Dorf- und Stadtgemeinschaften. Wie verändern sich der Alltag und das Zusammenleben mit der tschechischen Nachbar-

79 Bernheim-Friedmann: Ohrringe im Keller (Anm. 31), S. 44.

80 Christian Gerlach, Götz Aly: Das letzte Kapitel. Der Mord an den ungarischen Juden, Stuttgart/München 2002, S. 11.

81 Vgl. Segal: Genocide in the Carpathians; Kosztyó: A holokauszt Kárpátalján (Anm. 23).

82 Béatrice von Hirschhausen: Phantomgrenzen als heuristisches Konzept für die Grenzforschung, in: Grenzforschung. Handbuch für Wissenschaft und Studium, hg. von Dominik Gerst et al., Baden-Baden 2021, S. 175-189; hier S. 175.

83 Heiko Haumann: Chancen und Probleme der Alltags- und Regionalgeschichte. Das Beispiel der Grenzregion Oberrhein, in: ders.: Lebenswelten und Geschichte, Wien etc. 2012, S. 49-69; hier S. 50-51.

schaft, als der gemeinsame Wohnort nicht mehr Teil der ČSR war? Wie verhielt es sich mit der neuen, alten, zurückgekehrten ungarischen Nachbarschaft? Mit einem Fokus auf »Grenzbiographien« geraten die Mikrodynamiken des lokalen Zusammenlebens unter multiplen Staats- und Grenzwechseln in den Blick, womit innergesellschaftliche Interaktionen, individuelle Selbstverständnisse, (Mehrfach-)Identifikationen sowie Mechanismen von Inklusion und Exklusion eine größere Tiefendimension erhalten. Deutlich wird auch, dass zu den »Grenzbiographien« nicht nur die ansässige Lokalbevölkerung zählt, die sich aufgrund der wandernden Grenzen über Nacht in einem neuen Staat wiederfand, sondern auch jene zahlreichen Berufsgruppen – wie Staatsbeamte, Lehrkräfte, (Grenz-)Polizei, Notare und Gesundheitspersonal –, die durch die jeweiligen Machthaber in die Region geschickt wurden, zurückkehrten oder mit dem Machtwechsel unverhofft fliehen mussten.

In den Lebenswelten der »Grenzbiographien« spiegelt sich besonders deutlich das Spannungsverhältnis zwischen den von außen herangetragenen ethnischen Kategorisierungen und dem eigenen Selbstverständnis, das sich innerhalb ein und derselben Familie, zwischen Kinder- und Elterngeneration, teils stark unterschied. Die tragischen Ver- und Entflechtungen, die dahinterstehen konnten, werden in den Kindheitserinnerungen besonders deutlich, wenn es um die Zuordnung und das Verständnis von »Ungarisch« geht: Nahezu alle Eltern sprachen Ungarisch, lernten Tschechisch hingegen kaum, gleichzeitig schickten sie ihre Kinder in die neuen tschechischen Schulen, mit dem Resultat, dass die Kinder – neben dem Jiddischen – meist nur Tschechisch konnten und den staatlich verordneten Wechsel zum Ungarischen als andersartig und befremdlich empfanden. Obschon sich also viele jüdische Jugendliche als »Czechoslovaks«⁸⁴ wahrnahmen, unterstellte zeitgleich die autonome karpato-ukrainische Regierung um Vološyn der jüdischen Bevölkerung eine staatszersetzende proungarische Grundhaltung, während die ungarische Regierung um Horthy ihrerseits mit der Besetzung der Region umgehend die neuen ungarischen Judengesetze einführte. Das Konzept der »Grenzbiographien« vermag hier, die wechselnden, staatlich vorgegebenen ethnischen Kategorisierungen des Zentrums auf ihre lokalen Verhältnisse hin – und was die neuen Grenzziehungen für die Menschen bedeuteten – zu untersuchen und auf die deutlich unscharfen Ränder hinzuweisen.

Zur Allgegenwärtigkeit der Grenzen in dieser Region gehört schließlich auch, dass die Kinder noch ganz andere Grenzziehungen als die rein

84 Gryn: *Chasing Shadows* (Anm. 16), S. 37.

staatlich-politischen wahrnahmen. Radikale Trennlinien, die sich auch räumlich zeigten, wurden in vielen Ortschaften häufig entlang der Kategorien religiös *versus* säkular oder arm *versus* reich vorgenommen. So schreibt Judith Rosenberg: »[Wir] verkehrten, trotz der gemeinsamen Religion, nicht mit den reicheren Familien, denn die wohlhabenderen Juden in unserem Ort praktizierten ein säkularisiertes Judentum, und zwischen unserer und ihrer Kultur lagen Welten.«⁸⁵ Am Ende geben solche Erinnerungen besonders tiefe Einblicke in lebensweltliche Raumordnungen und in die beachtlichen räumlichen, politischen und gesellschaftlichen Dynamiken in dieser nur vordergründig entlegenen Grenzregion.

85 Schneiderman: Ich sang um mein Leben (Anm. 39), S. 17.

Das Fotoalbum von Leon Sternbach

Erinnerung und Biografieforschung im musealen Kontext

1957 erwarb der ehemalige »Emigrant«¹ Leon Sternbach die Schweizer Staatsbürgerschaft. Das Bürgerrechtsbüro des Innern des Kantons Basel-Stadt verfasste im Rahmen des Einbürgerungsverfahrens eine Kurzbiografie über Leon Sternbach. Dieser sei »staatenloser ehemaliger Pole, geb[oren am] 3.2.1904 in Turka, Polen, ledig, isr[ealitisch]«, Packer in Fa. Buchhandlung »Bücherfreunde«, wohnhaft in Basel, Güterstrasse 138.«²

Leon Sternbach sei »unter keinem glücklichen Stern geboren«.³ Dreimal musste er unfreiwillig seinen Aufenthaltsort verlassen. Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs floh er mit seiner Familie vor russischen Truppen, die 1914 nach Galizien eindringen, nach Wien. Dort blieb Leon Sternbach nur ein Jahr, bevor er 1915 zu zwei seiner Geschwister nach Biel weiterreiste, wo er die Mittelschule besuchte. Dieser erste Aufenthalt in der Schweiz in seinen Jugendjahren fand ein abruptes Ende, nachdem sein älterer Bruder Mendel (Menachem, geboren 1892) und seine Schwester Tonia 1918 an den Folgen der Spanischen Grippe starben.⁴ 1920 kehrte Leon Sternbach zu zwei weiteren Geschwistern, Oscar und Mania Sternbach (1900-1942), nach Wien zurück, wo er eine Lehre als kaufmännischer Angestellter in einem Haushaltsartikelgeschäft absolvierte. Bis 1938 arbeitete er in seinem erlernten Beruf an verschiedenen Stellen und »glaubte sich damals aller Mühsal eines unsteten Lebens enthoben«.⁵ Mit dem Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland im März 1938 wurde die Hoffnung auf ein ruhiges Leben zunichte gemacht, Leon Sternbach floh vor der nationalsozialistischen Verfolgung in die Schweiz.

1 Als »Emigranten« wurden in der Schweiz Flüchtlinge bezeichnet, die wie Sternbach vor Kriegsbeginn vor der nationalsozialistischen Verfolgung in die Schweiz geflüchtet waren.

2 Departement des Innern Basel-Stadt: Biografie Leon Sternbach, Basel 22.11.1957, Bundesarchiv Bern (BAR): E4264#2006/96#28039*.

3 Ibid.

4 Israelitisches Wochenblatt (IW) 1, 03.01.1919.

5 Departement des Innern Basel-Stadt: Biografie Leon Sternbach, Basel 22.11.1957, BAR: E4264#2006/96#28039*.

Die biografischen Angaben zu Leon Sternbachs Leben in seinem Einbürgerungsdossier zeigen, dass er nur durch die äußeren Umstände überhaupt aktenkundig geworden ist. Sie erlauben einen kurzen Einblick in das Leben Sternbachs vor seiner Flucht in die Schweiz 1938. Seine Geschichte steht aus mikrohistorischer Perspektive exemplarisch für die Biografie eines »kleinen Mannes«.⁶ Die Untersuchung einiger Stationen seines Lebens bietet Einblicke in die Lebenswelt eines »Emigranten« in der Schweiz während des Zweiten Weltkriegs.

Letztlich führte ein Zufall zu einer eingehenden geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Person Leon Sternbach. Am Anfang der Forschung zu Sternbach steht ein Digitalisierungsprojekt im Jüdischen Museum der Schweiz im Jahr 2022 und die damit einhergehende Verbesserung und Vereinheitlichung der Informationen in der digitalen Sammlungsdatenbank des Museums. Museumsmitarbeitende stießen auf das unter der Inventarnummer JMS 930 als Konvolut erfasste Fotoalbum von Leon Sternbach. Darin befinden sich rund 183 Fotografien⁷ aus den Jahren 1938 bis 1975.

Das Fotoalbum war dem Museum 1981 als Schenkung von Leon Sternbach überreicht worden. Fotografien aus dem Album waren bereits für einzelne Publikationen verwendet worden,⁸ dies jedoch vorwiegend zu illustrativen Zwecken. Eine systematische wissenschaftliche Untersuchung zum Sammlungsobjekt sowie eine sorgfältige inhaltliche Analyse und Kontextualisierung der einzelnen Fotos standen noch aus. Im Rahmen des Digitalisierungsprozesses wurden die Fotos einzeln erfasst und historisch eingeordnet. Die Nummerierung der Bilder folgt der Reihenfolge im Album.

Am 27. November 1938 gelang Leon Sternbach gemeinsam mit Josef und Fritz Arm bei der Grenzstelle Diepoldsau die Einreise in die

6 Ewald Hiebl, Ernst Langenthaler: Im Kleinen das Grosse suchen. Mikrogeschichte in Theorie und Praxis, Innsbruck 2012 (Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes 2012), S. 17.

7 Einige Fotos wurden aus dem Album entfernt, während andere lose beilagen und dem Album zugeordnet werden konnten.

8 Treumund E. Itin-Sulzer: Bad Schauenburg – einst und jetzt – eine historische Dokumentation in Wort und Bild 1189-2001, Basel 2001, sowie Noémie Sibold: Bewegte Zeiten. Zur Geschichte der Juden in Basel, 1930er bis 1950er Jahre, Zürich 2010 (Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz, Bd. 14). Die Rückschlüsse über das Leben der jüdischen Flüchtlinge im Arbeitslager Bad Schauenburg in der Publikation von Itin-Sulzer, die anhand der Fotografien aus dem Fotoalbum gezogen wurden, genügen den Ansprüchen der historischen Forschung nicht, da die Publikation eine sorgfältige Kontextualisierung der Bildinhalte vermissen lässt und daher viele Folgerungen rein spekulativ sind.

Schweiz.⁹ Das Fotoalbum setzt an diesem Punkt ein: Die ersten Fotos zeigen »Emigranten« im Flüchtlingslager von Diepoldsau. Der Aufbau des Albums scheint auf den ersten Blick im Großen und Ganzen chronologisch. Es stellte es sich jedoch heraus, dass drei Bilder,¹⁰ deren Qualität und Zustand wesentlich schlechter ist als der Rest der Fotografien, aus den Jahren 1917-1920 stammten, in Biel aufgenommen worden waren und damit vermutlich einen Einblick in Leon Sternbachs Jugendjahre in der Schweiz geben. Die Bilder zeigen Junior-Fußballmannschaften, und die Vermutung liegt nahe, dass sich der junge Leon Sternbach selbst unter den jugendlichen Fußballspielern befinden könnte, obwohl eine entsprechende Kennzeichnung im Album und auf der Rückseite der Fotos fehlt. Fußball war eine der Leidenschaften von Leon Sternbach; dies geht einerseits aus den vielen Fotografien hervor, die ihn als Teil von sogenannten Emigrantenfußballmannschaften zeigen, und andererseits aus den Erinnerungen eines Zeitzeugen.¹¹

Gesetzt den Fall, dass Leon Sternbach bald nach dem auf dem Innendeckel im Album festgehaltenen Datum um 1946 mit dessen Befüllung begann, lassen sich – mit der oben erwähnten Einschränkung – alle darin enthaltenen Bilder auf seine acht Jahre Aufenthalt in der Schweiz von 1938-1946 (erste Periode) datieren, alle weiteren Fotografien stammen aus den Jahren 1946-ca. 1975 (zweite Periode). Die nachfolgenden Überlegungen werden sich vor allem auf die Fotografien der ersten Periode beziehen, die sich durch den Abgleich mit schriftlichen Zeugnissen gut einordnen lassen. Eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung der Bilder aus der zweiten Periode steht demnach noch aus. Im Zentrum steht die Frage, welche Erkenntnisse Historiker:innen aus einem Fotoalbum als visuelles Erinnerungsstück eines Museums gewinnen können. Mithilfe anderer Quellengattungen werden anhand der Fotos Rückschlüsse auf die Biografie von Leon Sternbach gezogen und Überlegungen zu den Intentionen hinter dem bildlichen Festhalten von Szenen aus dem Alltag der »Emigranten« im Schweizer Lagersystem während des Zweiten Weltkriegs angestellt. Außerdem wird dargelegt, welcher Stellenwert privaten Erinnerungen im musealen Kontext zukommt.

9 VSIA: Fragebogen, St. Gallen 29.11.1938, Archiv für Zeitgeschichte (AfZ): IB VSJF-Archiv S. 1453.

10 Jüdisches Museum der Schweiz (JMS) 930.86-89.

11 Im Dezember 2023 nahm Peter Preiss Kontakt zur Verfasserin auf. Sein Vater Artur Preiss, ebenfalls ein jüdischer Flüchtling aus Wien, war eng mit Leon Sternbach befreundet. Die Erinnerungen von Peter Preiss an Leon Sternbach sind in diese Untersuchung miteingeflossen.

Die Bilder aus den Jahren 1938-1946 zeigen Leon Sternbach selbst und Menschen, die ihm nahestanden und sein Schicksal als »Emigranten« in der Schweiz während des Zweiten Weltkriegs geteilt haben. Da Sternbach auf vielen der Fotos abgebildet ist, ist nicht davon auszugehen, dass er selbst sich als Fotograf betätigte. Vermutlich hat Sternbach die Fotos als Erinnerungsstücke erhalten, aktiv gesammelt und geordnet. Erst durch die vertiefte Auseinandersetzung mit den Fotografien wurde klar, dass Sternbach sich in den Bildunterschriften in vielen Fällen mit seinem Spitznamen »Mirli« (oder mit Varianten davon, »Mirl«, »Mirler«) markiert hatte, vermutlich ein Spitzname, den er in seiner Kindheit und Jugend in Wien erhalten hatte.¹²

Sternbach hat die meisten Fotografien mit Titeln, Namen der darauf abgebildeten Personen und in vielen Fällen mit Ort und (ungefährtem) Datum versehen – ein Glücksfall bei der Erforschung des Narrativs des Albums, denn die erzählerische Einheit eines Fotoalbums zerfällt in der Regel spätestens mit dem Tod der letzten Person, die die abgebildeten Personen kannte. Das Fotoalbum, seit den 1850er Jahren für Privatpersonen häufig die favorisierte Art der Aufbewahrung von Fotografien, ist eine Form komplexer Erzählung und auf die Erklärungen jener angewiesen, die mit den abgebildeten Motiven vertraut sind.¹³ Seit Fotografien zu industriellen Massenprodukten geworden sind, zählen sie zu den wichtigsten Medien lebensgeschichtlicher Erinnerungen und können in vielfältiger Weise Einfluss auf Prozesse der Identitätsformierung nehmen. Besonders im Kontext der Erinnerung im familiären Kreis spielen Fotoalben eine wichtige Rolle. Der Entscheid, was erinnert und was vergessen werden soll, gestaltet den Prozess der Auswahl von Bildern für ein Fotoalbum mit.¹⁴ Das Fotoalbum ermöglicht das Erzählen, Reflektieren und Festhalten einer biografisch erlebten Geschichte,¹⁵ veranschau-

12 Der Spitzname ist in Wien eine geläufige Abkürzung für den Frauennamen »Maria«. Für diesen Hinweis danke ich Steffi Bollag. Die Geschichte, wie Leon Sternbach zu diesem Namen kam, bleibt vermutlich ein Rätsel. Peter Preiss erzählte, dass sein Vater Sternbach immer »Mirl« genannt habe, weswegen wisse er nicht. Vgl. Barbara Häne: Gesprächsnotiz zum Austausch mit Peter Preiss im Jüdischen Museum der Schweiz, Basel 22.02.2024.

13 Jens Jäger: *Fotografie und Geschichte*, Frankfurt/M. 2009, S. 71.

14 Jasmin Alley: *Unser Vergessen – unsere Identität*, in: *Vergessen. Warum wir nicht alles erinnern*, hg. von Historisches Museum Frankfurt, Petersberg 2019, S. 40-51; hier S. 42.

15 Johanna Bose: *Fotoalbum als Sammelgut*, in: *Die Fotografie und ihre Institutionen. Von der Lehrsammlung zum Bundesinstitut*, hg. von Anja Schürmann, Kathrin Yacavone, Berlin 2024, S. 366-376; hier S. 366.

licht zugleich jedoch ein »visuelles Panorama der Kulturgeschichte«¹⁶ und prägende Entwicklungen sozialer und politischer Veränderungen.¹⁷ Leon Sternbachs Fotoalbum zeigt die Verflechtung biografischer und lebensweltlicher Aspekte, die durch Fremdbestimmung geprägt war. Die Fotos, die aus der Zeit zwischen 1938 und 1945 stammen, dokumentieren seine Lebenswelt als »Emigrant« in der Schweiz und zeugen von wenig Raum für Individualität. Wo Sternbach untergebracht wurde, was er arbeitete und mit wem er seine Freizeit verbrachte, entschied er nicht selbst, sondern wurde von Schweizer Behörden bestimmt. Diese Situation spiegelt sich in den fotografischen Zeugnissen. Viele Fotografien sind Gruppenaufnahmen und vermutlich mit einer bestimmten Intention angefertigt worden, während andere Szenen aus dem Lageralltag wiederum nicht bildlich dokumentiert wurden. Eine fotografische Erinnerungsstütze an diese Situationen fehlt also, womit durch die Auswahl der Bildmotive auch eine Lenkung der späteren Erinnerung an den Lageralltag stattfand. Die Bilder aus der zweiten Periode (1946-ca. 1975) hingegen, die Sternbachs Leben nach dem Zweiten Weltkrieg in der Schweiz festhalten, sind aus privaten Kontexten entstanden und illustrieren eine Biografie, die nicht mehr durch Prozesse der Fremdbestimmung definiert wurde.

Die in den meisten Fällen akribisch genauen Beschriftungen der Fotos in Sternbachs Album, zuweilen befinden sich gleichzeitig Inschriften im Album und auf der Rückseite der Fotos, erleichtern das Erforschen der Bildinhalte. Zu den darauf abgebildeten jüdischen Flüchtlingen lassen sich dank der Erfassung durch die eidgenössische Fremdenpolizei häufig Dossiers mit biografischen Eckdaten finden, die ergänzende Informationen zum Bildmaterial liefern. Die Akten der Flüchtlinge befinden sich heute im Bundesarchiv (BAR) in Bern. Noch detaillierter sind in der Regel die noch vorhandenen Daten, die durch den Verband Schweizerischer Israelitischer Armenpflegen (VSIA) gesammelt wurden, der sich ab 1943 in Verband Schweizerischer Jüdischer Flüchtlingshilfen/Fürsorgen (VSJF) umbenannte. Die Dokumente des VSJF sind heute im Archiv für Zeitgeschichte (AfZ) der ETH Zürich zu finden und umfassen Personendossiers von über 21.000 jüdischen Flüchtlingen. Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund (SIG), die Dachorganisation der jüdischen Gemeinden in der Schweiz, hatte 1938 in einem mündlich überlieferten Abkommen (als »Gentlemen's Agreement« bezeichnet), die weitgehende Verpflichtung übernommen, sich um die finanzielle Unterstützung der

¹⁶ Ibid., S. 375.

¹⁷ Ibid.

jüdischen Flüchtlinge zu kümmern, die vor allem ab Sommer 1938 in größerer Zahl illegal in die Schweiz einreisten, um der nationalsozialistischen Verfolgung zu entkommen. Dieser Übereinkunft stimmten die Repräsentant:innen von SIG und VSJF unter großem Druck zu, drohten die Kantone doch damit, die bisher aufgenommenen jüdischen Flüchtlinge auszuweisen, sollte niemand für deren Unterhalt garantieren. Die von den Kantonen erteilten Toleranzbewilligungen, meistens auf eine Frist von drei Monaten beschränkt, waren mit einem Arbeitsverbot und der Pflicht verbunden, die Weiterreise in ein Drittland in die Wege zu leiten, denn die Schweiz verstand sich als reines Transitland für Flüchtlinge. Jüdische Flüchtlinge, die häufig ihr gesamtes Hab und Gut dem nationalsozialistischen Deutschland übertragen mussten, um ausreisen zu dürfen, kamen meist mittellos in der Schweiz an und waren auf die Unterstützung von konfessionellen Hilfswerken angewiesen. Der SIG erteilte dem VSIA 1935 den Auftrag, die logistischen Aufgaben im Bereich der jüdischen Flüchtlingshilfe zu übernehmen. Für die Beschaffung der in immer größerem Umfang nötigen finanziellen Beiträge an die jüdische Flüchtlingshilfe war der SIG zuständig.¹⁸ Mit der Zentralstelle des VSIA/VSJF in Zürich kamen viele Flüchtlinge nur selten in Berührung, für die praktischen Unterstützungsleistungen waren die lokalen Flüchtlingskomitees an den Orten zuständig, in denen die Flüchtlinge ihre Toleranzbewilligung erhalten hatten. In Leon Sternbachs Fall handelte es sich dabei um die Israelitische Flüchtlingshilfe St. Gallen, die bis zu seiner Einweisung ins Arbeitslager Bad Schauenburg im Kanton Basel-Land im Austausch mit dem VSIA in Zürich über seine Unterbringung mitbestimmte.¹⁹

Nach seiner Ankunft in der Schweiz erhielt Leon Sternbach gemäß dem Fragebogen des VSIA vom 29. November 1938 »laut Besprechung mit Herrn Polizei-Hauptmann Grüninger«²⁰ eine Aufenthaltsbewilligung im Kanton St. Gallen und wurde, wie es dem üblichen Prozedere entsprach, zunächst im Flüchtlingslager Diepoldsau untergebracht. Dieses Lager für Flüchtlinge war im Juli 1938 von der Kantonspolizei

18 Barbara Häne: »Ein Hilfswerk, das gewaltige Ausmasse angenommen hatte.« Otto H. Heim und die jüdische Flüchtlingshilfe in der Schweiz 1935-1955, Zürich 2023 (Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz, Bd. 20), S. 122-126.

19 Vgl. diverse Schreiben der Israelitischen Flüchtlingshilfe St. Gallen an den VSIA in den Jahren 1940 und 1941, AfZ: IB VSJF-Archiv S. 1453.

20 VSIA: Fragebogen Leon Sternbach, St. Gallen 29.11.1938, AfZ: IB VSJF-Archiv S. 1453. Zur Geschichte des Flüchtlingsretters Paul Grüninger vgl. u. a. Stefan Keller: Grüningers Fall. Geschichten von Flucht und Hilfe, Zürich 1993.

St. Gallen in einer leerstehenden Stickerei eingerichtet worden. Die Kosten mussten von der Israelitischen Flüchtlingshilfe St. Gallen getragen werden.²¹ Vermutlich wurde Sternbach in Diepoldsau bald als Küchenhilfe eingesetzt, denn ein Foto aus dem Jahr 1939 zeigt ihn als Teil der »Küchenmannschaft der koscheren Küche«.²²

Küchenchef in Diepoldsau war Tobias Müller, den Leon Sternbach im Fotoalbum stets als »Teddy« bezeichnete. Tobias Müller war am 12. Dezember 1938 via Hohenems nach Diepoldsau geflüchtet, kurz darauf, am 31. Dezember 1938, folgten seine Frau Martha und ihr fünfjähriger Sohn Heinz.²³ Ab 1940 war Teddy Müller als Koch im Basler Flüchtlingslager »Sommercasin« tätig.²⁴ Leon Sternbach blieb der Familie Müller auch in der Nachkriegszeit freundschaftlich verbunden, so schrieb er unter ein Portrait der Familie im Album die Zeilen »Meine lieb gewonnenen Freunde Teddy, Heinz und Martha [Müller]«.²⁵ Fotos im Album zeigen die Familie Müller zusammen mit Sternbach auf gemeinsamen Ausflügen auf das Bruderholz im April 1950 oder zur Chrischona im Mai 1950.²⁶ Möglicherweise hat Leon Sternbach das Fotoalbum mit der Widmung »Dem lieben Onkel gewidmet von Heinz, Basel 28.3.1946«²⁷ von Heinz Müller erhalten.

Eine enge Verbindung hatte Leon Sternbach auch zu den Brüdern Josef (Jehuda »Joszi« Hirsch, 1902-1962) und Fritz (Friedrich, 1914-1989) Arm, mit denen er gemeinsam in die Schweiz geflüchtet war.²⁸ Der Familie von Josef Arm, Ehefrau Elsa (1901-1993) und Tochter Edith (1929-1996), gelang die Flucht in die Schweiz zwei Monate später. Fotos aus dem Album belegen, dass die Familienmitglieder im Lager für Flücht-

21 Keller (Anm. 20), S. 49-51.

22 JMS 930.10.

23 Biografische Angaben zur Familie Müller: Genealogische Datenbank des Jüdischen Museums Hohenems. Online: Startseite: JMH Genealogy, Stand: 15.04.2025; Keller (Anm. 20), S. 114. Die Erinnerungen an die Flucht in die Schweiz von Heinz Müller hat das Jüdische Museum Hohenems dokumentiert: Hanno Loewy, Raphael Einetter: Über die Grenze, Hohenems/Vaduz/München/Zürich, 2023, S. 132-133.

24 Die Fotografien JMS 930.64-66 zeigen Teddy Müller beim Kochen in der Küche des Sommercasinos.

25 JMS 930.67.

26 JMS 930.157 und JMS 930.177.

27 Widmung auf dem Innendeckel des Fotoalbums, JMS 930.

28 Vermutlich war Leon Sternbach mit Josef und Fritz Arm verwandt, der Verwandtschaftsgrad konnte bisher noch nicht bestimmt werden. Josef Arm bezeichnete Leon Sternbach als seinen »Cousin«. Jehuda Hirsch Arm: Schreiben an den VSIA, Diepoldsau 28.01.1940, AfZ: IB VSJF-Archiv A.266.



Abb. 1: Fußballmannschaft in Diepoldsau, St. Gallen, Oktober 1939. Hintere Reihe von li. n. re.: Edi Bauer, Josef Arm, Wilder, Kurt Beck, Tropp, Leon Sternbach, Moritz Hacker, Zobel. Vordere Reihe von li. n. re.: Gallerstepper (?), Edith Arm, U. Tabak, Fritz Arm, (grosser) I. (Isi?) Pollak, Uppi Blum, Tontsch (?), Anton Preiss (mit Ball).

linge in Diepoldsau gemeinsam lebten, so zeigen mehrere Bilder die »Emigrantenfußballmannschaft« in Diepoldsau, zu der auch Leon Sternbach, Josef und Fritz Arm gehörten. Auf einem Bild ist auch die damals 10-jährige Edith zu sehen.

1940 wanderten Josef, Fritz, Elsa und Edith Arm nach Santo Domingo in der Dominikanischen Republik aus.²⁹

Ab dem 1. Mai 1940 war Leon Sternbach als Koch in der Gemeinschaftsküche in Gossau tätig.³⁰ Wie er zu dieser Tätigkeit gekommen war, geht aus den untersuchten Unterlagen nicht hervor, jedoch wurde er in einem Schreiben der Israelitischen Flüchtlingshilfe St. Gallen an den VSIA als »unentbehrlich«³¹ für den dortigen Betrieb bezeichnet, so dass

29 AfZ: IB VSJF-Archiv A.266.

30 Leon Sternbach: Gesuch um Erteilung der eidgenössischen Einbürgerungsbewilligung, Basel 20.05.1957, BAR: E4264#2006/96#28039*.

31 Israelitische Flüchtlingshilfe St. Gallen: Schreiben an den VSIA, St. Gallen 23.09.1940, AfZ: IB VSJF-Archiv S.1453. Ein möglicher Grund für Sternbachs

der VSIA zunächst davon absah, Sternbach in ein vom Bund eingerichtetes Arbeitslager einweisen zu lassen.³² Zwei Fotos aus dem Fotoalbum zeigen Leon Sternbach bei seiner Arbeit in der Küche von Gossau.

Beim ersten Bild handelt es sich um eine Gruppenaufnahme, die gemäß Inschrift auf dem Foto die »Küchenmannschaft« von Gossau am 21. August 1940 abbildet.³³ In der Mitte steht Leon Sternbach, zu seiner Seite fünf Frauen, die dank der umgebundenen Küchenschürzen klar als Teil des Küchenpersonals erkennbar sind. Zwei Männer, die die Gruppe flankieren, können nicht eindeutig zugeordnet werden. Das Bild wurde draussen aufgenommen, im Hintergrund ist ein Holzverschlag mit einem Wellblechdach erkennbar. Die Anordnung der Küchenmannschaft zeigt, dass es sich nicht um eine spontane Aufnahme handelt, sondern dass das Küchenpersonal instruiert worden war, sich für ein Foto zu gruppieren. Alle Personen sehen direkt in Richtung Kamera, vier der Frauen lächeln.

Auf einer weiteren Fotografie, die im Album zweimal auftaucht, wird Leon Sternbach bei seiner Arbeit als Koch in der Küche von Gossau abgebildet. Obwohl das Foto verglichen mit einigen Aufnahmen aus dem Album unscharf ist, lässt sich mithilfe der Bildunterschrift im Album

wichtige Rolle als Koch für den Betrieb in Gossau ist, dass er über die nötigen Sachkenntnisse für die rituelle Zubereitung der Speisen verfügte. Dafür spricht, dass aus einer Mitteilung der Israelitischen Flüchtlingshilfe St. Gallen hervorgeht, dass Sternbach nach der Schließung der Küche in Gossau selbst um seine Versetzung in die rituell geführte Küche von Bad Schauenburg gebeten hatte und seinem Ansinnen entsprochen wurde. Vgl. Israelitische Flüchtlingshilfe St. Gallen: Schreiben an den VSIA, St. Gallen 11.06.1941, AfZ: IB VSJF-Archiv S. 1453.

³² Aufgrund eines Bundesratsbeschluss von 1940 war es möglich geworden, Flüchtlinge in Arbeitslagern zu internieren. In der Regel durchliefen Flüchtlinge das folgende System, wenn ihnen der Grenzübertritt gelungen war und die Behörden beschlossen hatten, dass sie vorläufig in der Schweiz bleiben durften: Nach der Erstregistrierung wurden sie in Quarantänelager gebracht, wo sie einige Wochen blieben. Danach kamen sie in sogenannte Auffanglager. Die Aufenthaltsdauer bis zum Entscheid, wo die Flüchtlinge letztendlich hingebracht werden sollten, konnte aber, bedingt durch die jeweilig aktuellen Zahlen an neuankommenden Flüchtlingen, stark variieren und zwischen einigen Wochen bis zu einigen Monaten dauern. Quarantäne- und Auffanglager wurden militärisch geführt. Gesunde Erwachsene wie Leon Sternbach wurden danach in der Regel in die Arbeitslager eingewiesen, die von der Zentralleitung der eidgenössischen Arbeitslager (ZL) geführt wurden. Vgl. Simon Erlanger: Nur ein Durchgangsland. Arbeitslager und Internierungsheime für Flüchtlinge und Emigranten in der Schweiz 1940-1949, Zürich 2006, S. 101-102; S. 125.

³³ JMS 930.24.



Abb. 2: Küchenmannschaft Gossau,
St. Gallen, 21.08.1940.

erkennen,³⁴ dass Leon Sternbach in einem großen Topf in der Gemeinschaftsküche rührt. Ohne die erläuternde Bildinschrift könnte Sternbach nicht ohne Weiteres als Koch identifiziert werden, trägt er doch auf diesem Foto keine Küchenschürze oder sonstige Attribute, die ihn eindeutig als solchen ausgezeichnet hätten. Damit könnte das Foto aus einem spontanen Kontext entstanden sein; es soll zumindest diesen Eindruck erwecken.

Nachdem sich sowohl die Flüchtlingshilfe St. Gallen als auch der VSIA bei der Zentralleitung der Arbeitslager (ZL) dafür eingesetzt hatten, dass Leon Sternbach seinem Wunsch entsprechend in die rituell geführte Küche in Bad Schauenburg käme,³⁵ wurde er ab Mai 1941 in dieses Lager im Kanton Basel-Land versetzt. Bad Schauenburg war seit dem

34 »Gemeinschaftsküche Gossau ich am Kessel.« JMS 930.99. Das erste Bild (JMS 930.25) fügt sich besser in die Chronologie des Fotoalbums ein und folgt direkt auf das Foto der Küchenmannschaft in Gossau. Weswegen Leon Sternbach dasselbe Bild erneut ins Album aufgenommen hat, bleibt ungewiss.

35 Israelitische Flüchtlingshilfe St. Gallen: Schreiben an den VSIA, St. Gallen 11.06.1941, sowie VSIA: Schreiben an die Zentralleitung der Arbeitslager, o. O. 17.06.1941, AfZ: IB VSJF-Archiv S. 1453.



Abb. 3: Belegschaft des Arbeitslagers Bad Schauenburg,
Basel-Land, September 1941.

18. Jahrhundert als Kurort bekannt. In den ersten Kriegsjahren nutzte die Armee einen Teil der Hotelanlagen, ab 1940 wurden in erster Linie orthodoxe jüdische Flüchtlinge für Arbeitseinsätze in den ehemaligen Hotelgebäuden untergebracht.³⁶ 23 Fotografien im Album bilden Szenen aus diesem Arbeitslager ab.³⁷

Zwei Fotografien zeigen Lagerleiter Rudolf Weber sowie sein Hilfspersonal und jüdische Flüchtlinge. Weber ist jeweils in der Bildmitte zu sehen, seine Hilfsleiter sind neben ihm positioniert und werden von jüdischen Flüchtlingen flankiert. Auf Bild 930.28, aufgenommen im September 1941, sind Hilfsleiter Gampert und der technische Leiter des Lagers, Friedrich Süss (geb. 1910), zu sehen, sowie rund 90 jüdische Flüchtlinge.

Obwohl das Foto unscharf ist und einige Flüchtlinge nicht vollständig sichtbar sind, liegt die Vermutung nahe, dass Leon Sternbach auf dem

³⁶ Itin-Sulzer (Anm. 8), S. 3-9.

³⁷ JMS 930.28-29 sowie JMS 930.31-41 und JMS 930.43-52. Das Bild 930.42, das gemäß Inschrift im Album die »Küchenmannschaft Arbeitslager Bad Schauenburg« zeigen soll, wurde aus dem Album entfernt. Auf dem Foto 930.30 ist Otto Tatar (1912-2003) abgebildet, der im Sommer 1938 in die Schweiz geflüchtet war. Vgl. Genealogische Datenbank des Jüdischen Museums Hohenems. Online: Startlseite: JMH Genealogy, Stand: 16.04.2025.



Abb. 4: Jüdische Flüchtlinge im Arbeitslager Bad Schauenburg, Basel-Land, September 1941. Hintere Reihe, Dritter v. li. Leon Sternbach.

Foto zu sehen ist, denn auf einer weiteren Fotografie,³⁸ die am gleichen Tag aufgenommen wurde, kann Leon Sternbach eindeutig identifiziert werden. Weitere Flüchtlinge und Leiter Friedrich Süss am rechten Bildrand sind auf beiden Fotografien in fast identischer Haltung erkennbar.

Im Hintergrund der beiden Fotos sind vermutlich Teile der Hotelanlage von Bad Schauenburg zu sehen. Auf einer weiteren Fotografie³⁹ sind neben Weber sein Hilfsleiter Andrea Waldegg und weitere sieben Personen abgebildet, gemäß Bildunterschrift befinden sie sich »vor dem Bureau«,⁴⁰ damit dürften die Büroräumlichkeiten der Lagerleitung gemeint sein. Neben Waldegg und Weber hat Leon Sternbach zwei weitere Personen mit Kürzeln versehen, die darauf schließen lassen, dass sie zur Leitung des Arbeitslagers gezählt werden können.⁴¹

³⁸ JMS 930.31.

³⁹ JMS 930.29.

⁴⁰ Aus der Personalakte von Andrea Waldegg bei der ZL geht hervor, dass dieser im Sommer und Herbst 1942 in Bad Schauenburg als Hilfsleiter eingesetzt wurde, woraus sich eine Datierung des Fotos auf diesen Zeitraum erschließt. Für den Hinweis danke ich Tabea Wullschleger.

⁴¹ Die Namen und Kürzel lauten »B. [unleserlich] Zimmer« und »H. B. Leiner J.«. Vgl. JMS 930.29.

Die weiteren Fotografien, die Leon Sternbachs Zeit in Bad Schauenburg dokumentieren, lassen sich in drei Kategorien einteilen: Die erste Serie⁴² zeigt Leon Sternbach und weitere jüdische Flüchtlinge, die für Straßenarbeiten für die Verbindungsstraße zwischen Liestal und Schönmatt oder als Erntehelfer eingesetzt wurden. Bad Schauenburg diente spezifisch dem Bau einer Militärstraße, die Straße sollte einen alten Feldweg ersetzen und für die Landesverteidigung zum Einsatz kommen.⁴³ Sternbachs Tätigkeiten beschränkten sich demnach nicht auf die Küchenarbeit, sondern er leistete auch harte körperliche Arbeit. Das Foto JMS 930.32 zeigt ihn und vier weitere in Bad Schauenburg internierte Flüchtlinge beispielsweise beim »Aushub von Lehm« im August 1941.

Die Männer sind lediglich mit Schaufeln ausgestattet und arbeiten mit freiem Oberkörper, da es vermutlich sehr heiß war. Alle Arbeiten wurden von Hand ausgeführt.⁴⁴ Auf den weiteren Bildern, auf denen die jüdischen Flüchtlinge bei Arbeiten im Freien, vermutlich Straßenarbeiten, zu sehen sind, fehlt eine genaue Datierung. Das Bild JMS 930.40, das aus einer weitwinkligen Perspektive aufgenommen wurde, zeigt die jüdischen Internierten »beim Ährenlesen«. Auch diese Fotografie stammt aus dem August 1941.

Weswegen diese Fotografien angefertigt wurden, ist nicht eindeutig eruierbar. Die inhaltliche Analyse der Bilder macht deutlich, dass die Flüchtlinge nicht dazu aufgefordert wurden, sich für das Bild zu gruppieren, sondern dass sie während des Arbeitsprozesses fotografiert wurden, so dass zumindest der Eindruck erweckt werden sollte, es handle sich um spontane Szenen, die den Arbeitsalltag der Internierten dokumentieren. Eine Ausnahme dazu bildet die Fotografie JMS 930.36: Auf dieser Nahaufnahme sind Sternbach und elf weitere jüdische Flüchtlinge mit ihren Schaufeln abgebildet. Sie wurden allem Anschein nach dazu aufgefordert, sich für eine Fotografie zu gruppieren: Acht Personen stehen, vier sitzen im Halbkreis auf dem Boden, die meisten sehen direkt in die Kamera und einige von ihnen lächeln.

42 JMS 930.32-34, 930.36 sowie 930.40-41.

43 Noëmie Sibold: »Mit den Emigranten auf Gedeih und Verderb verbunden.« Die Flüchtlingshilfe der Israelitischen Gemeinde Basel in der Zeit des Nationalsozialismus, Zürich 2002 (Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz, Bd. 8), S. 101 sowie SRF: Spuren der Zeit. Stationen einer Flucht oder das Asyl zu Basel, 21.03.1990. Online: Stationen einer Flucht oder das Asyl zu Basel – Spuren der Zeit – Play SRF, Stand: 20.04.2025.

44 SRF (Anm. 43).



Abb. 5: Jüdische Flüchtlinge bei Straßenarbeiten im Arbeitslager Bad Schauenburg, Basel-Land, August 1941. Leon Sternbach steht re. aussen.

Eine zweite Serie von Bildern⁴⁵ zeigt Leon Sternbachs Arbeit als Teil der Küchenmannschaft. Davon ausgehend, dass das gesamte Küchenpersonal abgebildet wird, waren jeweils zwischen sechs und sieben Personen der Küchenmannschaft zugeteilt. Auf allen Bildern sind Leon Sternbach und Simon Ehlbaum⁴⁶ zu sehen, alle weiteren Flüchtlinge, die dem Küchenpersonal zugeteilt wurden, scheinen periodisch gewechselt zu haben. Die Bilder erwecken den Eindruck, dass die Stimmung unter den Flüchtlingen in der Küche locker war. Auf dem Foto JMS 930.39 ist im Vordergrund zu sehen, wie einer der Männer den Kopf seines Kollegen spielerisch in einen großen Kochtopf hält. Im Hintergrund steht der Rest des Küchenpersonals, darunter Leon Sternbach, der ebenfalls einen großen Topf hält, und lacht.

Alle Bilder der Küchenmannschaft wurden draußen aufgenommen, auf zwei der Bilder liegt Schnee. Da zumindest das Bild JMS 930.37 suggeriert, dass das Küchenpersonal das fertige Essen transportiert (Simon Ehlbaum scheint eine Art Wähe auf einem Holzbrett zu tragen,

45 JMS 930.37-930.39 und 930.44.

46 Simon Ehlbaum (geboren 1906), Kaufmann aus Wien, war am 6. Dezember 1938 in die Schweiz geflüchtet und emigrierte im Dezember 1947 nach New York. Vgl. Genealogische Datenbank des Jüdischen Museums Hohenems. Online: Startseite: JMH Genealogy, Stand: 17.04.2025 sowie BAR: E4264#1988/2#11180*.



Abb. 6: Küchenmannschaft, Arbeitslager Bad Schauenburg, Basel-Land, 1942. Von li. n. re.: Walter Schmolka, Leon Sternbach, Bender, M. Rahm, Lamm, Simon Ehlbaum.

zwei Flüchtlinge tragen einen schweren Topf, dahinter steht Leon Sternbach mit einer Schöpfkelle), scheint sich die Küche an einem anderen Ort befunden zu haben als der Speisesaal für die Flüchtlinge. Auf einem Bild⁴⁷ sieht man das Küchenpersonal und einige weitere jüdische Flüchtlinge, darunter auch drei Frauen, beim Essen im Freien.

Die dritte Serie zeigt jüdische Flüchtlinge an religiösen Feiertagen und bei Freizeitaktivitäten. Fotografisch festgehalten wurde ein Fußballspiel im September 1943, das belegt, dass es auch in Bad Schauenburg eine »Emigrantenfußballmannschaft« gab, der sich Sternbach angeschlossen hatte.⁴⁸ Im Juli 1943 wurden fünf Fotos von Leon Sternbach aufgenommen, die ihn und weitere Flüchtlinge beim Schwimmen (oder am Rand des Schwimmbeckens) in Bad Schauenburg und im öffentlichen Freibad Liestal abbilden.⁴⁹ Auf den Fotos wirkt die Stimmung entspannt, einige Internierte tragen Sonnenbrillen, die Männer lachen mehrheitlich in die Kamera.

47 JMS 930.44.

48 JMS 930.45. Die Inschrift auf der Rückseite des Fotos »Fussballmannschaft von Ampferrhöhe u. Schauenburg 4:1« lässt vermuten, dass dieses Spiel mit einer Niederlage für Sternbachs Mannschaft geendet hatte. In Ampferrhöhe (Aargau) befand sich ein weiteres Arbeitslager für Flüchtlinge.

49 JMS 930.48-52.

Abb. 7: Sukkot, Jüdische
Flüchtlinge in der Sukka,
Arbeitslager Bad
Schauenburg, Basel-Land,
September 1942.



Bei den beiden religiösen Feiertagen, die auf den Fotos festgehalten wurden, handelt es sich um Sukkot⁵⁰ und Chanukka.⁵¹ Das Foto JMS 930.43 zeigt eine Gruppe von 15 Internierten, die in einer Laubhütte (Sukka) ihre Mahlzeit einnehmen. Das Dach der Sukka ist am oberen Bildrand zu sehen, es ist, wie es die religiösen Vorschriften verlangen, aus Laub hergestellt. An der rechten Bildseite, dem Rand der Sukka, ist ein grosser Davidstern angebracht, darüber ist ein Teil der hebräischen Inschrift **ימים שבעת תשובו בסוכות** («In den Hütten sollt Ihr sieben Tage wohnen») zu erkennen.⁵²

JMS 930.47 zeigt gemäß Bildunterschrift »Vorbeter Hager im Arbeitslager Schauenburg«. Hager steht auf dem Foto im Tallit vor einem Chanukkaleuchter, in dessen Mitte ein Davidstern angebracht ist. Da alle acht Kerzen angezündet sind, scheint es sich um den letzten Tag von Chanukka zu handeln. Über dem Chanukkaleuchter ist die Inschrift **מזרח** («Osten») angebracht, umrahmt von zwei Davidsternen, darüber ist eine stilisierte Sonne zu sehen, die an die zionistische Bildsprache erinnert. Hager war, zumindest zeitweise, wie Sternbach ein Teil der Küchenmannschaft im Arbeitslager Bad Schauenburg.⁵³ Die beiden Fotografien zeigen, dass die religiösen Feiertage für Leon Sternbach persönlich

⁵⁰ JMS 930.43, September 1942.

⁵¹ JMS 930.47, Dezember 1941.

⁵² Vers aus Tora, 3. Buch Mose, Kap. 23, Vers 43. Das erste Wort fehlt in der Fotografie. Für die Hilfe bei der Identifizierung der Bibelstelle und für die Übersetzung danke ich Orli Herz.

⁵³ Hager ist auf den Fotos JMS 930.44 und 46 zu sehen.

einen hohen Stellenwert hatten,⁵⁴ und dass im Arbeitslager Bad Schauenburg auf die religiösen Bedürfnisse der Flüchtlinge eingegangen wurde.

Obwohl einige der Aufnahmen den Anschein erwecken sollen, dass sie spontan entstanden sind, spricht auf den meisten Bildern sowohl die Gruppierung der Flüchtlinge als auch die Tatsache, dass viele direkt in die Kamera blicken, dagegen. Vielmehr scheinen die Bilder einem bestimmten Zweck gedient zu haben: Möglicherweise sollten anhand der Fotos die Bedingungen im Arbeitslager Bad Schauenburg dokumentarisch festgehalten werden. Daher sind die Schlussfolgerungen von Itin-Sulzer in seiner Publikation von 2001, dass »die Bilder aus dem Emigrantenlager Schauenburg für sich [sprechen würden]« und »die jüdischen Emigranten [...] einen wohlgenährten, zufriedenen und frohen Eindruck [machen würden]«,⁵⁵ mit Vorsicht zu genießen. Fotografien vermitteln keinen direkten Zugang zu einer vergangenen Realität, sondern sind das Resultat von Entscheidungen, die die fotografierende Person im Vorfeld getroffen hat.⁵⁶ Es scheint zumindest unzulässig, die Fotografien ohne genaue Bildanalyse als Beweismaterial für eine Gegenrede zu den 1998 in der englischen Presse erschienenen negativen Erfahrungsberichten von ehemaligen Internierten von Bad Schauenburg heranzuziehen.⁵⁷ Weitere Zeitzeugen, wie der ebenfalls in Bad Schauenburg internierte Flüchtling Heinrich Ungar, berichteten von ihren negativen Erfahrungen in diesem Arbeitslager. Unter anderem seien für Flüchtlinge bestimmte Lebensmittel unterschlagen und auf dem Schwarzmarkt verkauft worden und die Internierten hätten unter einem sadistischen Lagerleiter gelitten.⁵⁸ Obwohl die Fotografien von Bad Schauenburg, die Leon Sternbach in sein Fotoalbum aufgenommen hat, einen positiven Gesamteindruck von seiner Zeit im Kanton Basel-Land vermitteln, scheint die schwere körperliche Arbeit bei ihm Spuren hinterlassen zu haben. Im Juli 1944 verbrachte er einen vierwöchigen Erholungsaufenthalt in Rovio (Tessin). Im Nachgang dieses Aufenthalts entbrannte ein Streit zwischen dem VSJF und der ZL, wer für die entstandenen Kosten

54 Weitere Fotos aus den Lagern, die Leon Sternbach durchlaufen hat, dokumentieren jüdische Feiertage wie Rosch Haschana im Auffanglager Diepoldsau, JMS 930.15 oder Simchat Tora im Arbeitslager Zweidlen/Weiach, JMS 930.54.

55 Itin-Sulzer (Anm. 8), S. 78.

56 Jäger (Anm. 13), S. 14.

57 Itin-Sulzer hat die 1998 erschienenen Presseberichte aufgelistet. Itin-Sulzer (Anm. 8), S. 41-61.

58 Noémie Sibold: Ein jüdischer Flüchtling in Basel. Die Geschichte von Heinrich Ungar, in: Acht Jahrhunderte Juden in Basel, hg. von Heiko Haumann, Basel 2005, S. 190-198; hier S. 194.

aufzukommen habe. In einem Brief, den Leon Sternbach am 14. August 1944 an die ZL schrieb und in dem er auf die Unstimmigkeiten bei der Kostenübernahme zu sprechen kam, erwähnt er auch, dass die lange Zeit in den Schweizer Arbeitslagern ihren Tribut gefordert habe:

Zur Sachlichkeit der Kostenübernahme erlaube ich mir [sic] Ihnen zu erwidern, dass mein Zustand tatsächlich so war, dass ich diese Erholung nötig hatte [...]. Schliesslich kann ich es nicht begreifen, dass Sie als höhere Instanz der Lager nicht begreifen können, dass nicht nur kranke Menschen eine Erholung brauchen, sondern auch Menschen [sic] die durch die lange Dauer des Lagerlebens und ihren zeitweiligen unangenehmen Begleiterscheinungen ausspannen müssen und dies ganz besonders, wenn man in der Küche arbeitet, die besondere Pflichten an den Mann stellen.⁵⁹

Aus dem Schreiben geht auch hervor, dass Leon Sternbach zwischen Sommer 1943 und Sommer 1944 im Arbeitslager Gempen-Stollenhäuser (Solothurn) tätig war. Dorthin wurden die in Bad Schauenburg Internierten verlegt, nachdem die Straßenarbeiten in Liestal beendet waren. Die jüdischen Flüchtlinge lebten in Baracken und wurden zu Meliorationsarbeiten herangezogen.⁶⁰ Im Fotoalbum zeugen keine Fotografien von dieser Zeit, jedoch von seiner nächsten Station, dem Arbeitslager Zweidlen/Weiach (Zürich), wo Leon Sternbach von August 1944 bis zum Kriegsende interniert war.⁶¹ Die Bilder, auf denen er in der Küche oder mit einer Küchenschürze bekleidet zu sehen ist, dokumentieren, dass Sternbach auch im letzten Arbeitslager der Küchenmannschaft zugeteilt worden war.⁶² Auch in Zürich war es den Internierten, zumindest im Sommer 1944, erlaubt, schwimmen zu gehen; ein Foto zeigt Leon Sternbach und drei weitere jüdische Flüchtlinge in einem Strandbad in Zürich.⁶³

Ab dem 23. Januar 1945 befand sich Leon Sternbach in Basel.⁶⁴ Er war zunächst in der Flickstube der Israelitischen Flüchtlingshilfe Basel als

59 Leon Sternbach: Schreiben an die ZL, Gempen-Stollenhäuser 14.08.1944, AfZ: IB VSJF-Archiv S. 1453.

60 Erlanger (Anm. 32), S. 116.

61 Leon Sternbach: Gesuch um Erteilung der eidgenössischen Einbürgerungsbewilligung, Basel 20.5.1957, S. 3, BAR: E4264#2006/96#28039*.

62 JMS 930.53 und JMS 930.56.

63 JMS 930.55.

64 Leon Sternbach: Gesuch um Erteilung der eidgenössischen Einbürgerungsbewilligung, Basel 20.5.1957, S. 3, BAR: E4264#2006/96#28039*.

Spediteur von Wäschepaketen tätig,⁶⁵ danach fand er eine Stelle als Packer bei der Buchhandlung »Bücherfreunde«.⁶⁶ Verschiedene Fotografien zeigen Leon Sternbach 1945 und 1946 im Park des ehemaligen Flüchtlingslagers Sommercasino,⁶⁷ in dem er selbst nie interniert war, aber über einige Bekanntschaften mit ebenfalls aus Wien Geflüchteten verfügte. Auf zwei Aufnahmen ist Leon Sternbach gemeinsam mit weiteren Mitarbeitenden der Flickstube in Basel zu sehen.⁶⁸ Die Fotos sind auf April 1945 und Juli 1946 datiert.

Auf dem ersten Bild in der Flickstube ist Leon Sternbach neben einer Frau abgebildet, die er als »Frau Schlesinger« in der Bildunterschrift markiert hat. Sie hat auf der Fotografie einen Arm um Sternbachs Schulter gelegt und scheint ihm verbunden gewesen zu sein, denn im Album befindet sich ein Portrait von ihr, das sie Leon Sternbach offenbar geschenkt hat. Auf der Rückseite steht die folgende Widmung: »Lieber Herr Sternbach! Denken Sie manchmal an mich, so wie Sie für mich stets als einer der besten und vorbildlichsten Kameraden in Erinnerung sein werden. Ihre B. Schlesinger, Basel, Aug. 46.«⁶⁹

Die Fotografien, die Leon Sternbachs Leben nach dem Zweiten Weltkrieg dokumentieren, sind schwieriger einzuordnen, da sie einen größeren Zeitraum umfassen und aus privaten Zusammenhängen entstanden sind. Leon Sternbach hatte einen überlebenden Verwandten, einen Neffen namens Adi Rath, der Sohn seiner in der Schoa ermordeten Schwester Mania, der ihn mehrmals in Basel besuchte,⁷⁰ und den er ebenfalls in Israel besucht haben dürfte.⁷¹ Eng befreundet war Leon

65 Departement des Innern Basel-Stadt: Biografie Leon Sternbach, Basel 22.11.1957, BAR: E4264#2006/96#28039*.

66 Bericht der Bürgerkommission an den Bürgerrat über Leon Sternbach, Basel 14.01.1958, BAR: E4264#2006/96#28039*.

67 JMS 930.59; 930.77; 930.174-175.

68 JMS 930.69 und JMS 930.96.

69 JMS 930.97.

70 Leon Sternbach s. A., in: IW 39, 27.09.1996, S. 37. Mehrere Fotos aus den 1950er Jahren zeigen ein Kind namens Ami. Dabei handelt es sich vermutlich um den Sohn von Adi Rath. Vgl. Häne: Gesprächsnotiz zum Austausch mit Peter Preiss, 2024.

71 Darauf deuten drei Fotografien aus den 1950er und 1960er Jahren im Album hin, auf denen keine Personen abgebildet sind, aber Szenen aus Tel Aviv und Haifa (JMS 930.140-142). 1953 beantragte Leon Sternbach einen Nansen-Ausweis, indem er angab, seinen »einzigen überlebenden Verwandten« besuchen zu wollen. Vgl. Gesuch um Ausstellung eines Nansen-Ausweises, Basel 19.01.1953, BAR: E4264#1988/2#8957*. Stempel aus Leon Sternbachs Nansen-Pass belegen seine Reisen nach Israel im Februar 1953 und im Juli 1955.



Abb. 8: Jüdische Flüchtlinge in der Flickstube, Basel, April 1945. Von li. n. re.: Leon Sternbach, Frau Schlesinger, Ernstl Schmidt, Frau Schorr, Frau Einhorn.

Sternbach mit Artur Preiss. Beide waren Anhänger der Fußballmannschaft FC Nordstern (Basel) und besuchten jedes Spiel, auch die Auswärtsspiele, gemeinsam. Aufgrund ihrer Verfolgungsgeschichte hätten beide zeitlebens »die Deutschen nicht gemocht« und sich gefreut, wenn die deutsche Fußballnationalmannschaft verloren habe.⁷²

Das letzte Bild, auf dem Leon Sternbach im Fotoalbum zu sehen ist, stammt aus dem Jahr 1975 und zeigt ihn gemäß Bildunterschrift in Wegenstetten (Aargau) mit drei Bekannten draußen in einem Garten sitzend.⁷³

Am 14. September 1996 starb Leon Sternbach nach schwerer Krankheit in Basel.⁷⁴ Aus Nachrufen im Israelitischen Wochenblatt und in der Jüdischen Rundschau Maccabi⁷⁵ geht hervor, dass er sich in Basel im »traditionellen Milieu«⁷⁶ der Agudas Achim Basel bewegt habe. Zuletzt

72 Häne: Gesprächsnotiz zum Austausch mit Peter Preiss, 2024 sowie Peter Preiss: Email an die Verfasserin, 08.04.2025.

73 JMS 930.181.

74 Todesanzeige Leon Sternbach, in: Jüdische Rundschau Maccabi (JR) 38, 19.09.1996, S. 18.

75 Leon Sternbach s.A., in: JR 40, 03.10.1996.

76 Leon Sternbach s.A., in: IW 39, 1996, S. 37.

sei er von Margrit Salzmann, einer engen Freundin, Tag und Nacht betreut worden.⁷⁷

Das Fotoalbum JMS 930 im Jüdischen Museum der Schweiz bietet einen kurzen Einblick in verschiedene Lebensabschnitte von Leon Sternbach. Es ist unter anderem Zeugnis von Erinnerungen an seine Zeit im Schweizer Lagersystem und vermittelt durch die Kontextualisierung mit schriftlichen Quellen einen Überblick über die Zeit zwischen 1938 und 1945, über die Tätigkeiten, für die er in den Arbeitslagern eingesetzt wurde, und über die Biografien weiterer geflüchteter Juden:Jüdinnen, mit denen er gemeinsam interniert war.

Durch die Ergänzung des Bildmaterials mit schriftlichen Quellen und (auto-)biografischen Erfahrungsberichten lassen sich Rückschlüsse auf das Lagersystem in der Schweiz ziehen. Das Fotoalbum von Leon Sternbach zeigt vor allem Alltagsszenen aus dem Flüchtlingslager Diepoldsau und dem Arbeitslager Bad Schauenburg, die einen prominenten Platz in der Narration des Albums einnehmen. Ob die fotografischen Erzeugnisse spontane Ereignisse dokumentieren, ist zweifelhaft. Eine tiefergehende geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung durch den Vergleich mit weiterem Bildmaterial aus dem Schweizer Lagersystem ist ein Forschungsdesiderat. Hier bieten Onlinekataloge von Museen eine Chance für die Forschung, denn die Ausstellung eines Museums ermöglicht lediglich Einblick in einen Bruchteil der Sammlung eines Museums, und digitale Sammlungsdatenbanken sind in der Regel nicht öffentlich zugänglich.

Der zweite Teil des Fotoalbums besteht mehrheitlich aus privaten Fotografien aus einem Zeitraum von ca. 30 Jahren. Es zeigen sich die Grenzen der geschichtswissenschaftlichen Forschung, denn ohne erläuternde Bildunterschriften sowie Erklärungen zu den persönlichen Beziehungen zwischen den abgebildeten Personen und Leon Sternbach lässt sich das Narrativ dieser Erinnerungsstücke nur schwer rekonstruieren und es besteht die Gefahr der reinen Interpretation aufgrund von Bildinhalten.

Welchen Stellenwert einem Fotoalbum im musealen Kontext zukommt, hängt vom Grad der wissenschaftlichen Erschließung ab. Erst durch die genaue Bildanalyse werden Zusammenhänge ersichtlich, die, wenn sie entsprechend aufbereitet werden, Museumsbesucher:innen einen neuen Zugang zu einem Ausschnitt aus der Geschichte bieten. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass private Erinnerungen in Form eines Fotoalbums wie jenes von Leon Sternbach überhaupt den Weg in ein Museum finden, dort geschichtswissenschaftlich analysiert und ausgestellt werden.

⁷⁷ Ibid.

Oft erzählt, kaum erforscht – der Tod von Joseph Schmidt (1904-1942) als Motiv in der Geschichtsschreibung zur Schweizer Flüchtlingspolitik im Zweiten Weltkrieg

Kaum ein Einzelschicksal hat, geht es um die Flüchtlingspolitik der Schweiz während des Zweiten Weltkrieges, es zu einer so hohen Bekanntheit gebracht wie dasjenige von Joseph Schmidt. Der berühmte Sänger floh im Herbst 1942 vor der nationalsozialistischen Verfolgung in die Schweiz und verstarb dort wenige Wochen später 38-jährig. Der Stoff wurde sowohl journalistisch als auch literarisch verarbeitet und in mehreren Romanen sowie regelmäßig zu den Jahrestagen von Schmidts Geburt oder Tod in unterschiedlichen Zeitungen und Zeitschriften aufgenommen. Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, dass eine wissenschaftliche historische Aufarbeitung auch über 80 Jahre nach Schmidts Tod noch aussteht. Der vorliegende Artikel geht diesem Widerspruch nach. Zuerst wird das Leben Schmidts kurz rekonstruiert, wobei der Fokus auf der Zeit in der Schweiz liegt. Anschließend wird die Rezeptionsgeschichte des Falls wiedergegeben und ihre Entwicklung vor dem Hintergrund der historiografischen Aufarbeitung der Geschichte der Schweiz im Zweiten Weltkrieg reflektiert. Dabei sollen mögliche Gründe für den oben skizzierten Widerspruch sowie die Funktion des Motivs in der Erinnerungskultur der Schweiz herausgearbeitet werden.

Rekonstruktion von Joseph Schmidts Zeit in der Schweiz

Schmidt gelang in der Nacht vom 6. auf den 7. Oktober 1942, zusammen mit Selma Wolkenheim, mit der er befreundet war, die illegale Flucht in die Schweiz. Während Selma Wolkenheim in Genf blieb, da sie sich von einer starken Erkältung erholen musste und später aufgrund ihres Gesundheitszustandes eine Lagerbefreiung erhielt, reiste Schmidt nach Zürich. Am 8. Oktober machte er im Rahmen der polizeilichen Befragung – Schmidt hatte sich, wie es von den Geflüchteten erwartet wurde, bei der Polizei freiwillig gemeldet¹ – Angaben zu seinem Leben

1 Vgl. Fragebogen EJPD, 5.II.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*, S. 7.

und seiner Flucht in die Schweiz. Er war Sänger und lebte ursprünglich in Wien. 1938 verließ er Österreich in Richtung Belgien und lebte in Brüssel, im August 1941 begab er sich nach Frankreich, zunächst nach Nizza und anschließend nach Bourboule. Als im Herbst 1942 die Deportationen von Juden:Jüdinnen in den Osten begannen, entschloss er sich, in die Schweiz zu flüchten.² In der Polizeibefragung machte Schmidt auch deutlich, dass er die Schweiz von vielen Besuchen, als Sänger oder zur Erholung, kannte und hier das Asylrecht genießen wollte und bereit war, sich als Sänger zu betätigen.³ Joseph Schmidt beschrieb seine Tätigkeit und Karriere den Schweizer Behörden gegenüber folgendermaßen:

Ich habe auf der Hochschule für Musik, Berlin[,] Gesang studiert, später dramatischen Unterricht für Bühne und Film. Ich begann meine Karriere im Jahre 1930 in Berlin und betätige mich seither in der ganzen Welt als Radio-Konzert-Schallplattensänger sowie Film-Schauspieler und [-]Sänger. Mehrere meiner Filme wurden auch in der Schweiz gezeigt, u. a. »Ein Lied geht um die Welt«, »Ein Stern fällt vom Himmel«, »Wenn du jung bist, gehört dir die Welt« u.s.w.⁴

Schmidt kam zu einer Zeit in die Schweiz, in der, seit Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, eine generelle Visumspflicht galt und ein legaler Aufenthalt an gültige Papiere gebunden war. Die meisten Geflüchteten waren aber in der Zwischenzeit staatenlos geworden oder verfügten nur noch über abgelaufene Papiere, weshalb sie als illegal Eingereiste zwar in der Schweiz bleiben durften, aber interniert wurden. Auch Schmidt war staatenlos geworden.⁵ Nach der vollständigen Grenzschießung im August 1942 waren ab September 1942 illegal Einreisende an der Schweizer Grenze zwar zurückzuweisen, es gab aber Menschen in humanitären Härtefallkategorien, die auf eine Aufnahme hoffen konnten.⁶ Weiter

2 Vgl. Polizeiliche Befragung Schmidt Josef, Zürich, 8.10.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

3 Vgl. *ibid.* Auch im Fragebogen des EJPD verwies Schmidt auf seine zahlreichen Auftritte in der Schweiz, so in Zürich, Bern, Basel, St. Gallen, zuletzt war er im Jahr 1940 für Konzerte in Zürich und Basel, vgl. Fragebogen EJPD, 5.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*, S. 8.

4 *Ibid.*, S. 12-13.

5 Vgl. *ibid.*, S. 1.

6 Vgl. Guido Koller: Entscheidungen über Leben und Tod. Die behördliche Praxis in der schweizerischen Flüchtlingspolitik während des Zweiten Weltkriegs, in: Zeitschrift des Schweizerischen Bundesarchivs. Studien und Quellen 22, 1996, S. 40.

wurden Personen, die das Landesinnere erreicht hatten, so wie Schmidt, nicht mehr abgeschoben.⁷

Am 9. Oktober 1942 übermittelte das Polizeikommando des Kantons Zürich der Polizeisektion im Armeekommando, dass Schmidt und drei weitere jüdische Personen, unter ihnen auch Wolkenheim, sich tags zuvor als Emigrant:innen in Zürich gemeldet hatten und von der jüdischen Flüchtlingshilfe übernommen wurden.⁸ Im Fragebogen des Verbands Schweizerischer Israelitischer Armenpflegen, wie die jüdische Flüchtlingshilfe zu diesem Zeitpunkt hieß, hatte sich Schmidt, nachdem man ihn nach der ersten Befragung entlassen hatte, in der Pension Karmel in der Löwenstrasse 24 eingemietet. Als Referenzen gab er die beiden Herren Orlow und Kantorowitz an.⁹ Julius Orlow, Direktor der Zigarettenfabrik Sullana, garantierte für den Aufenthalt von Schmidt in der Schweiz.¹⁰

Den damals geltenden Regeln entsprechend wurde Joseph Schmidt in ein Auffanglager aufgeboten. Diese Lager wurden erst seit kurzem betrieben. Für ihre Führung war der Territorialdienst der Schweizer Armee zuständig, der die Erstbetreuung der Flüchtlinge übernommen hatte, nachdem die schiere Anzahl der neu Eingereisten das bisherige Betreuungssystem der Polizeiabteilung überfordert hatte.¹¹ Schmidt kam am 16. Oktober 1942 ins Auffanglager Girenbad.¹²

Das Territorialkommando 6 hatte in einer leerstehenden Fabrik in Girenbad ob Hinwil ein Flüchtlingslager für circa 300 Personen errichtet. Als Kommandant für dieses Lager wurde am 4. Oktober Hauptmann Theodor Rüegg eingesetzt.¹³ Das Lager Girenbad wurde in der Zeit des Zweiten Weltkriegs intensiv als Flüchtlingslager benutzt und dafür sehr

7 Vgl. Guido Koller: *Fluchtort Schweiz: Schweizerische Flüchtlingspolitik (1933-1945) und ihre Nachgeschichte*, Stuttgart 2018, S. 38.

8 Vgl. Schreiben Polizeikommando des Kantons Zürich an Armeekommando Polizeisektion, 9.10.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

9 Vgl. Fragebogen, 9.10.1942, in: AfZ IB-VSJF-Archiv_S-426.

10 Vgl. Fragebogen EJPD, 5.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*, S. 10.

11 Vgl. Catrina Langenegger: *Heterotopien des Krieges. Die Flüchtlingslager des Territorialdienstes der Schweizer Armee 1942-1946*, Universität Basel, Basel 2024, S. 19-23 und 56-65.

12 Vgl. Fragebogen EJPD, 5.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*, S. 10.

13 Vgl. Ter. Kdo. 6 an Hptm. Rüegg, 4.10.1942, in: BAR E9500.239A#2003/53#69*.

gut ausgebaut.¹⁴ Im Oktober 1942 war aber festzustellen, dass die Ausrüstung der Flüchtlinge mit Kleidung noch prekär war.¹⁵

Verschiedene Personen bemühten sich darum, für Schmidt eine Lagerbefreiung zu erwirken oder ihn für Konzerte zu gewinnen. Die Anfragen kamen von Kantorowitz,¹⁶ Fanny Schulthess,¹⁷ aber auch von Dr. Bollag, der sich um eine Lagerbefreiung direkt aus dem Spital, in das Schmidt später evakuiert wurde, bemühte.¹⁸ Eine Arbeitsbewilligung konnte Schmidt zunächst nicht erteilt werden:

Aus grundsätzlichen Erwägungen können wir den in der Schweiz aufgenommenen Flüchtlingen weder gestatten, irgend eine Erwerbstätigkeit auszuüben noch ohne Entgelt zu arbeiten oder sonstwie in der Öffentlichkeit aufzutreten. Wenn wir bei Joseph Schmidt eine Ausnahme machen würden, würde das, weil er in den Flüchtlingskreisen sehr bekannt ist, weitere und weitergehende Begehren und Gesuche rufen. Es ist uns daher leider nicht möglich, Ihrem an sich begreiflichen Wunsche nachzukommen.¹⁹

Acht Tage nach Ankunft im Lager, am 24. Oktober 1942, wandte Schmidt sich mit einem Gesuch an Kommandant Rüegg. Er beschrieb darin, dass er sich auf der Flucht einen Katarrh zugezogen hatte, dessen spezialärztliche Behandlung durch die Einweisung nach Girenbad unterbrochen wurde und der sich durch den Lageraufenthalt verschlimmert hatte. Deshalb war er in großer Sorge um seine Stimme und damit um seine Existenz. Er bat darum – sofern er sich nicht in spezialärztliche Behandlung begeben durfte – wenigstens auf eigene Kosten außerhalb

14 Bis im Mai 1943 war es sehr gut ausgebaut und zweckmässig eingerichtet, so dass der Flüchtlingskommissär es bedauerte, dass ausgerechnet dieses Flüchtlingslager liquidiert werden sollte. Vgl. Ulrich Wildbolz: Tagesrapport vom 17.5.1943, in: BAR E9500.193#1969/150#34*. Vasna Oppenheimer-Frank war im Herbst 1943 als Kind im Lager Girenbad, für sie war es wie das Paradies auf Erden, abgesehen von der Milch, die sie täglich trinken musste und die ihr nicht schmeckte. Vgl. Ken Newman: *Swiss Wartime Work Camps: A Collection of Eyewitness Testimonies, 1940-1945*, Zürich 1999, S. 153.

15 Vgl. Ulrich Wildbolz: Tagesrapport vom 22.10.1942, in: BAR E9500.193#1969/150#33*.

16 Vgl. Brief von Konzertdirektion M. Kantorowitz, 17.10.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

17 Vgl. Brief von Fanny Schulthess, Comité International des Intellectuels Réfugiés, 13.10.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

18 Vgl. Abschrift Bericht Dr. Escher an Dr. Amstad, 12.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

19 Jezler [Polizeiabteilung] an Schulthess, 22.10.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

des Lagers nächtigen zu dürfen, um das Risiko einer weiteren Verschlimmerung zu verkleinern.²⁰ Eine Entlassung aus dem Lager lag zwar nicht in der Kompetenz des Lagerkommandanten, aber Rüegg hatte bereits für eine Besserbehandlung Schmidts gesorgt. Schmidt durfte, zusammen mit dem Lagersanitäter Philippe Storch, im Krankenzimmer nächtigen.²¹ So blieb ihm das Schlafen im Massen- und Strohlager erspart. Am 27. Oktober wurde Schmidt als Notfall ins Kantonsspital Zürich evakuiert, wo eine leichte Entzündung von Kehlkopf und Luftröhre festgestellt wurde.²² Möglicherweise ist auch dies im Zusammenhang mit einer Behandlung Schmidts zu sehen, bei der man sich der existenziellen Wichtigkeit der Stimme für ihn bewusst war, und versuchte, im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten, diese zu schonen. Zu diesem Zeitpunkt der Flüchtlingsbetreuung durch den Territorialdienst wurde das Gebot der Sparsamkeit hochgehalten und Spitalevakuationen hatten Kostenfolgen. In einem anderen Lager konnte im gleichen Winter eine 70-jährige Frau mit einer Lungenentzündung im Krankenzimmer gesund gepflegt werden.²³ Angesichts dieser Tatsache erstaunt die Evakuierung aufgrund einer leichten Entzündung. Zu seinem Gesundheitszustand hatte Schmidt am 5. November folgende Angaben gemacht: »Die spezialärztliche Untersuchung ergab einen Katarrh der oberen Luftwege, eine Schwäche des inneren Stimmbandmuskels und Stimmbandknötchen.«²⁴ Im Spital konnte Schmidt Besuch empfangen, seine Post und die Fragebögen der Polizeiabteilung erledigen und gab sogar kleine Konzerte.

Bis zur Entlassung aus dem Kantonsspital 18 Tage später, am 14. November 1942, war die Entzündung abgeklungen. Eine spezielle Stimmuntersuchung in der phoniatischen Poliklinik ergab ein normales Funktionieren der Stimmbänder. Die deutliche Pressstimme, welche Schmidt noch immer aufwies, war nicht entzündlich, sondern nervös bedingt.²⁵ Schmidt plante einen Auftritt in Zürich, nur wenige Tage nach seiner Entlassung.

20 Vgl. Gesuch vom 24. Oktober 1942, in: BAR E9500.239A#2003/53#69*.

21 Vgl. Haim Mass: »Als Sänger war er ein Riese!« Ein Augenzeugenbericht über den Tod des weltbekannten Sängers Joseph Schmidt im Schweizer Internierungslager in Gyrenbad ZH, in: Israelitisches Wochenblatt, 24.12.1999, Jg. XCIX Nr. 51, S. 33.

22 Vgl. Abschrift Bericht Dr. Escher an Dr. Amstad, 12.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

23 Vgl. Ulrich Wildbolz: Tagesrapport vom 1.4.1943, in: BAR E9500.193#1969/150#34*.

24 Fragebogen EJPD, 5.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*, S. 13.

25 Vgl. Abschrift Bericht Dr. Escher an Dr. Amstad, 12.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

Am Abend des 14. November erhielt Kommandant Rüegg einen Telefonanruf von Oberleutnant Dr. Rom, mit der Auskunft, dass Schmidt unmöglich ins Lager einrücken könne, da er aufgrund neuralgischer Schmerzen nicht marschieren könne. Rüegg schlug Rom vor, die Sache mit dem zuständigen Lagerarzt, Dr. Amstad, zu klären. Der Aufschub um eine Nacht wurde gewährt, und Rüegg wollte am nächsten Tag Auskunft über den Zustand Schmidts erhalten. Der Befund lautete auf eine leichte Besserung, und Schmidt erklärte selber, dass er ins Lager zurückkehren wolle. Um 14 Uhr am 15. November meldete er sich zurück und übte mit der Unterhaltungsgruppe am Nachmittag. Auch am nächsten Tag, dem 16. November, übte er und ging dazu in das dafür vorgesehene Übungszimmer in Girenbad. Dort befielen ihn starke neuralgische Schmerzen, einer der Flüchtlingsärzte wurde gerufen. Dieser erkannte, dass seine Schmerzen von einer akuten Herzstörung herrührten. Obwohl das entsprechende Medikament verabreicht wurde, verstarb Schmidt nur kurz nach Auftreten der akuten Schmerzen. Im Bericht von Kommandant Rüegg wird betont, dass sich Schmidt nie über andere als neuralgische Schmerzen geäußert hatte und Dr. Rom ihm ein Medikament gegen Neuralgien verschrieben hatte.²⁶ Kommandant Rüegg sandte am 17. November eine Trauerkarte an die Familie von Schmidt:

Mit diesen Zeilen erfülle ich die schmerzliche Pflicht, Abschied zu nehmen von einem Menschen, der uns durch seinen frohen Mut und durch sein herrlich Lied erfreut und begeistert hat wie es nur der echte Künstler kann. Das Lied ist jäh verklungen, erschrocken und tief bewegt stehen seine Kameraden im Lager vor der unfassbaren Tatsache, dass Josef Schmidt nicht mehr unter ihnen ist. Sie alle, wie auch der Unterzeichnete werden dem herrlichen Sänger stets in Verehrung & Dankbarkeit gedenken.²⁷

Joseph Schmidt wurde am 18. November 1942 auf dem Friedhof Friesenberg, heute Unterer Friesenberg, in Zürich begraben.²⁸ Seine Beerdigung

26 Vgl. Abschrift Rüegg: Todesfall Joseph Schmidt, 21.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203* [Original in s. d. in BAR E9500.239A#2003/53#69*].

27 Centre for Jewish History, Joseph Schmidt Collection (AR 2604) online unter: <https://archive.org/details/josephschmidtfo01/page/n60/mode/tup?view=theater> (22.12.2025).

28 Vgl. Auftrag zur Öffnung einer Grabstätte, 17.11.1942, in: Centre for Jewish History, Joseph Schmidt Collection (AR 2604) online unter: <https://archive.org/details/josephschmidtfo01/page/n63/mode/tup?view=theater> (22.12.2025). Sein Grab trägt die Nummer 2231, vgl. Karte zur Grabnummer, 18.11.1942, in: Centre for Jewish History, Joseph Schmidt Collection (AR 2604) online unter:

gung wurde von einem großen Trauergeschehen und ergreifenden Reden begleitet.²⁹

Die erste Phase der Rezeption

Die Nachricht vom Tod des berühmten Sängers fand nach ersten kurzen Pressemeldungen in der Schweiz starken Widerhall. Bereits am Tag der Beerdigung brachte das *St. Galler Tagblatt* einen Artikel von Dr. Fritz Heberlein mit dem Titel »Ein Stern fällt vom Himmel«. Darin wurden die Umstände im Lager und insbesondere die Behandlung von Schmidt im Spital stark kritisiert:

Mit allem hätte er sich abfinden können, der Massenkost, dem Zusammenleben mit bunt zusammengewürfelter Gesellschaft und mit sehr viel Unerfreulichem, von dem hier nicht die Rede sein soll. Doch vor einem bangte dem sensiblen Künstler: in der Kälte des Lagers sich seine Stimme zu ruinieren, sein wertvollstes Gut zu verlieren. [...] Am Samstag entließ man ihn trotz seiner Klagen über Schmerzen in der Brust und empfahl ihm, am Samstagnachmittag die medizinische Poliklinik – sie ist aber um diese Zeit geschlossen – aufzusuchen. So begab er sich zu einem Privatarzt, der ihn in seiner Klinik aufnehmen wollte. Doch die Lagerleitung mußte dies ablehnen – wie hart [im Original gesperrt gedruckt] doch Paragraphen sein können! –, da auch der bemittelte Flüchtling nur in staatlichen Spitälern Aufnahme finden dürfe.

Nur ungern kehrte der 38jährige Sänger ins Lager zurück. Er wußte ja sehr wohl, wie geneigt manche sind, die körperlichen Beschwerden als Einbildungen eines Künstlers, als Neurose eines Emigranten leichtthin abzutun. Wohl erlaubte der freundliche Lagerkommandant in entgegenkommender Weise dem Sänger, die Nacht im Krankenzimmer zu verbringen. Niemand hat aber voraussehen können, daß das Herz ihm so rasch den Dienst versagen, daß am nächsten Morgen der Tod [im Original gesperrt gedruckt] den Flüchtling in die letzte Heimat führen werde. [...] ³⁰

<https://archive.org/details/josephschmidtfo01/page/n61/mode/tup?view=theater> (22.12.2025).

²⁹ Vgl. Brief von VSJF an Lotte Kohn, 14.12.1942, in: AfZ IB-VSJF-Archiv_S-426.

³⁰ F.H.: Ein Stern fällt vom Himmel, in: *St. Galler Tagblatt* vom 18.11.1942 [Datum ist maschinenschriftlich angemerkt], in: BAR E4264#1985/196#7203*.

Damit war der wichtigste Vorwurf formuliert, den die Polizeiabteilung und der Territorialdienst zu beantworten hatten. Nämlich, dass Schmidt, obwohl über Schmerzen in der Brust klagend, entlassen wurde und seine Beschwerden in der Schweiz nicht ernstgenommen wurden. Die *Volksstimme* druckte am Folgetag den Artikel aus dem *St. Galler Tagblatt* ab und ergänzte ihn mit folgender Bemerkung: »Josef Schmidt war als Simulant aus dem Spital weggeschickt worden; das muß man, so sympathisch sonst der Bericht des ›Tagblatts‹ abgefaßt ist, doch noch recht deutlich sagen.«³¹

Die Behörden untersuchten den Fall und die Umstände im Lager und kamen zum Schluss, dass Schmidt unvermittelt starb. Angestoßen wurden die Untersuchungen zum einen durch die Pressemeldungen und zum anderen über eine Meldung von Regierungsrat Briner, der vom Journalisten Heberlein zu den Zuständen in Girenbad und Adliswil befragt worden war.³² Im Bericht des Territorialkommandoarztes 6, Hptm. Dr. Amstein, ist zu lesen: »Es werden nur selten Truppen-Kantonementen gefunden werden können, die punkto Unterkunft, Heizung, Waschgelegenheiten, etc. so komfortabel ausgerüstet sind wie das Flüchtlingslager Gyrenbad.«³³ Detailliert berichtete er über die Wasch- und Duschanlagen, in denen sich die Flüchtlinge auch heiß duschen konnten, die Latrinenanlagen für gesunde und kranke Flüchtlinge sowie die ärztliche Betreuung, welche durch sechs Flüchtlingsärzte und einen Schweizer Arzt gewährleistet wurde:

Wer sich krank fühlt, hat nicht nur Gelegenheit, sich täglich untersuchen zu lassen, sondern hat sogar die Pflicht, den Lagerarzt zu konsultieren. [...] Die gemachten Anschuldigungen in allen Punkten sind also nicht nur zumindest übertrieben, sondern absolut ungerechtfertigt.³⁴

Gegen Heberlein wurde ein Verfahren eingeleitet, da seine Berichterstattung als Gerüchtemacherei über unzulässige Behandlung der Flüchtlinge

31 Redaktionelle Ergänzung zum Bericht: Tagebuch des Lebens. Ein Stern fällt vom Himmel, in: *Volksstimme* vom 19.11.1942 [Datum ist maschinenschriftlich ange-merkt], in: BAR E4264#1985/196#7203*.

32 Vgl. Abschrift Brief Dr. F. Heberlein an Dr. R. Briner, 23.11.1942, in: E4264#1985/196#7203*.

33 Amstein: Bemerkungen zum Brief Dr. F. Heberlein an Herrn Reg.-Rat Dr. Briner, Zürich, vom 21.11.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

34 Ibid. Auch Fritz Assenheimer, der im gleichen Zeitraum wie Schmidt im Lager Girenbad war, berichtet davon, dass die Flüchtlinge dort warm duschen konnten. Vgl. Newman (Anm. 14), S. 25.

verstanden wurde. Ihm drohten zwei Tage Arrest.³⁵ Festgestellt wurde nicht nur, dass es keinen Zusammenhang zwischen der Kehlkopfentzündung und dem Herzinfarkt gab, auch die Behauptung, Schmidt sei, obwohl er über Schmerzen in der Brust geklagt hatte, entlassen und in eine zu diesem Zeitpunkt geschlossene Klinik geschickt worden, erwies sich nach den Abklärungen als unwahr. Weiter wurde festgestellt, dass sich Heberlein bei seinem Bericht auf nur zwei Gewährspersonen verließ, von denen eine betont hatte, dass die zuständigen Militärbehörden Schmidt großes Entgegenkommen gezeigt hatten. Er hätte daher den Sachverhalt genauer abklären können – denn er hatte sich für seinen Artikel weder beim Lagerkommandanten noch beim zuständigen Territorialkommando oder Territorialinspektorat erkundigt.³⁶ Das Verfahren wurde im März 1943 schließlich eingestellt, nachdem Heberlein die unzutreffenden Behauptungen aus dem Artikel berichtigt hatte.³⁷

Auch das *Israelitische Wochenblatt* schrieb unter dem Titel »Wer hat sein Lied unterbrochen?« zum Todesfall von Schmidt. Der Artikel erschien am 20. November und berichtete, in einem an die Dramatik angelehnten Schreibstil, von den letzten Tagen Schmidts und dem Versuch des Privatarztes, seine Rückkehr ins Lager zu verhindern.³⁸ Es unterstrich damit die Annahme, dass der Lageraufenthalt für den Tod Schmidts ursächlich war. Eine Woche später erschien mit dem Artikel »Wie ist Josef Schmidt gestorben?« eine Antwort auf den ersten Beitrag. Bei den Verfassern dieses Textes handelte es sich um die beiden Flüchtlingsärzte Dr. A. Handelsmann und Dr. K. Müller sowie den Kameraden, der Schmidt zur Probe begleitete, M. Strassberg.³⁹ Sie zeigten sich »sehr betrübt, gewisse Vorgänge ungenau und daher irreführend wiedergegeben zu finden.« Weiter schrieben sie:

Wir erachten es als unsere oberste Pflicht der Wahrheit volle Ehre zu geben, um so eher, da falsche Informationen schneller kolportiert werden und dadurch das menschenfreundliche und korrekte Verhalten

35 Zur Untersuchung gegen Heberlein vgl. Dossier BAR E4450#1000/864#65* und AfZ NL Fritz Heberlein 85.

36 Vgl. Ter. Kdo. 6: Strafverfügung gegen Friedrich Heberlein, 16.2.1943, in: AfZ NL Fritz Heberlein 85.

37 Vgl. Oberst Bucher, Verfügung vom 9.3.1943, in: AfZ NL Fritz Heberlein 85.

38 Abschrift aus *Israelitischem Wochenblatt für die Schweiz*, Nr. 42, 20.11.1942 Wer hat sein Lied unterbrochen? Joseph Schmidt ist tot!, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

39 Vgl. Dr. A. Handelsmann, Dr. K. Müller, M. Strassberg: Wie ist Joseph Schmidt gestorben?, in: *Israelitisches Wochenblatt*, 27.11.1942, S. 27.

des Lagerkommandanten dem Verstorbenen sowie uns gegenüber desavouiert erscheint.⁴⁰

Auffällig in diesem Text ist, dass die Vorwürfe an Kommandant Rüegg von den Flüchtlingen explizit dementiert wurden. Auf seine Kameraden machte Schmidt einen gesunden, jedoch deprimierten Eindruck. Weiter berichtete er dem Lagerarzt von seinen neuralgischen Schmerzen und gab ihm ein diesbezügliches Rezept von einem Zürcher Arzt.⁴¹ Auch wussten die behandelnden Ärzte nichts von Herzproblemen. Schmidt zeigte sich im Gegenteil beruhigt, dass es sich um neuralgische Schmerzen handelte. Die Kameraden schrieben weiter, dass Schmidt die Nacht wegen der Kälte zwar schlecht verbracht hatte, sich aber trotzdem zum Proben ins Wirtshaus begab, wo er sich plötzlich unwohl fühlte und trotz der Behandlung durch die Ärzte verstarb.⁴²

Die Redaktion des *Israelitischen Wochenblattes* fügte dem Artikel eine eigene Richtigstellung bei. Sie machte darauf aufmerksam, dass ihre Darstellung des Telefonats zwischen dem Zürcher Privatarzt und dem Kommandanten verschiedentlich so interpretiert wurde, dass der Kommandant »unangebrachte Härte« hat walten lassen. Dies wollte der Autor nicht ausdrücken, nur, dass der Kommandant so hat handeln müssen, nachdem der Entlassungsschein aus der Klinik ausgestellt war. Weiter schrieb die Redaktion:

Der betr. Lagerkommandant gilt allgemein als überaus gutherziger Lagerchef, von dem es heisst, dass er die Lagerinsassen wie ein Vater betreue. Wir benutzen gern die Gelegenheit, um dieses schöne Verhalten des Lagerkommandanten hervorzuheben.⁴³

Diese positive Berichterstattung zum Lagerkommandanten und die Darstellung, dass es sich bei Schmidts Tod um einen Herzinfarkt handelte, der von den Ärzten nicht vorhergesehen werden konnte, überdauerte die Jahre nicht. Im Gegenteil wurden im Laufe der Zeit Erinnerungen anderer Flüchtlinge mit der Geschichte Schmidts verwoben, so dass am Ende das Bild eines schrecklichen Lageraufenthalts blieb.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Vgl. *ibid.* übereinstimmend damit ist der Bericht von Lagerkommandant Hptm. Rüegg, aus dem wiederum Dr. Rom als behandelnder Arzt zitiert wurde, vgl. Rüegg: Bericht betr. Todesfall Josef Schmidt, s. d., in: E9500.239A#2003/53#69*.

⁴² Abschrift aus *Israelitischem Wochenblatt für die Schweiz*, 25.11.1942 »Wie ist Josef Schmidt gestorben?«, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

⁴³ Ibid.

Am 24. November wurde der Todesfall von der *Basler Arbeiterzeitung* aufgenommen, betitelt mit »Eine Schande für die Schweiz« und eine eindeutige und wirkungsmächtige Interpretation der Geschehnisse liefernd:

Ein Privatarzt wollte den Künstler in seine Klinik aufnehmen, doch dies wurde von der Lagerleitung verboten. So mußte Schmidt wieder in das Lager zurückkehren, wo er schließlich, in Ermangelung ärztlichen Beistandes, starb. [...] Kurze Zeit nachher, als Josef Schmidt nicht mehr als gefeierter Künstler, aber als armer, verfolgter Jude in unserem Lande um ein bescheidenes Asyl bittet, steckt man ihn in ein Lager und läßt ihn dort auf elendeste Weise krepieren. Der Leser möge dieses harte Wort entschuldigen, doch es scheint mir nur zu sehr berechtigt. Würde es sich um eine Katze oder einen Hund handeln, dann hätten wahrscheinlich unserer sämtlichen Tierschutz- und Frauenvereine gegen diese ungeheuerliche Grausamkeit protestiert. Doch es handelt sich um einen Menschen und zudem um einen Juden ...⁴⁴

Der Autor benutzte den Tod Schmidts, um gegen die antisemitische Einstellung der Polizeiabteilung und die angeblich schlimmen Zustände im Lager, wo Menschen »krepieren«, zu schreiben. Eine Woche nach dem Vorfall waren die Meinungen gemacht. Weitere Artikel, Leser:innenbriefe und Anzeigen sprachen davon, Schmidt sei in einem »Konzentrationslager« gestorben,⁴⁵ sei Opfer des Lagerwahns geworden⁴⁶ oder gestorben, weil man ihn nicht richtig pflegte.⁴⁷ Die Polizeiabteilung nahm nach ihren Untersuchungen zum Tod des Sängers mehrfach auf Anfrage von Behörden oder Privaten Stellung und betonte dabei:

Es ist also nicht richtig, dass Schmidt wegen mangelhafter Pflege gestorben ist. Sein anscheinend nicht starker Körper war jedoch offenbar dem schweren Schicksal, das ihn in der letzten Zeit nach Jahren grossen Erfolges getroffen hatte, nicht gewachsen. Wir bedauern mit Ihnen den tragischen Hinschied dieses berühmten Menschen. Eine

44 *Basler Arbeiterzeitung*; Eine Schande für die Schweiz, 24.II.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

45 Vgl. Kurzanzeigen in der *Basler Arbeiterzeitung* vom 25.II.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

46 Vgl. Artikel in *Das Volk* vom 26.II.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

47 Vgl. Leserbrief in der *Nationalzeitung* vom 28.II.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

Verantwortlichkeit für dessen Tod darf jedoch schweizerischen Stellen nicht zugeschoben werden.⁴⁸

Die Falschmeldungen in der Presse wurden in einer Pressekonferenz, veranstaltet durch die Abteilung Presse und Funkspruch, im Februar 1943 richtiggestellt.⁴⁹ Für die Polizeiabteilung war vor allem das Argument, dass Schmidt auch von einem jüdischen Privatarzt untersucht worden war, der ebenfalls nichts Beunruhigendes diagnostiziert hatte, wichtig.⁵⁰ Wie Christian Sieber feststellte, blieben sowohl die Behörden als auch die Anhänger:innen Schmidts bei ihren Meinungen, wonach Schmidt entweder an einer plötzlich auftretenden Herzattacke oder an mangelnder medizinischer Versorgung starb.⁵¹ Diese erste Welle der Berichterstattung muss auch vor dem Hintergrund der Flüchtlingsdebatte betrachtet werden, die im Sommer 1942 in der Schweiz aufkam, nachdem die Grenzschießung im August bekannt geworden war. Die Debatte wurde durch Schweizer Medien ausgelöst und schließlich bis ins Schweizer Parlament, den Nationalrat, getragen.⁵² Im Herbst und Winter waren gerade auch die Zustände in gewissen Lagern, zum Beispiel Büren an der Aare, und die Behandlung der Flüchtlinge, insbesondere die Trennung von Familien, wichtige Themen, die auch öffentlich diskutiert wurden.⁵³ Dazu kam, dass es sich bei Schmidt um einen weltbekannten Sänger handelte. Dabei wurden schon damals Thesen zuge-spitzt, um die Argumente noch pointierter und wirksamer platzieren zu können.

Internationale Berichterstattung

In den weiteren Jahren folgten diverse Berichte über den Tod Joseph Schmidts im Ausland, die zum Teil stark pejorativ geprägt waren. An dieser Stelle werden einige Berichte und Anfragen behandelt, die von der

48 Brief an Frau Carmen Weingartner-Studer vom 15.12.1942, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

49 Brief von Jezler an Hartmann vom 31.3.1943, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

50 Vgl. Ulrich Wildbolz: Tagesrapport vom 30.11.1942, in: BAR E9500.193#1969/150#33*.

51 Vgl. Christian Sieber: Internierten-, Arbeits-, Emigranten- und Flüchtlingslager im Kanton Zürich 1933-1950. Eine Übersicht, in: Zürcher Taschenbuch, neue Folge 129, 2009, S. 143.

52 Vgl. Koller (Anm. 7), S. 33.

53 Vgl. Langenegger (Anm. 11), S. 67-71.

Polizeiabteilung bearbeitet wurden. So kam es 1949 in Australien und 1950 in den USA zu Radiobeiträgen, in denen die Umstände von Schmidts Tod verzerrt dargestellt wurden:

He managed to escape [...] into Switzerland where he was interned in the crowded refugee camp at Gierenbad [sic], Canton Zurich. Here he contracted a heart disease, and to this was soon added an inflammation of the larynx, caused by the primitive accommodation and the intense cold. He encountered cruelty in the hospital to which he was taken, apparently from officials who were intensely pro-Nazi. According to the report, the doctors did not think it beneath them to give vent on the ailing man to their racial hatred. On the 14th November, 1942 he was taken back to the camp, and on the 16th November, he died.⁵⁴

Damit hatte die Geschichte eine neue Facette erhalten, nämlich die angebliche Grausamkeit, die Schmidt im Spital erlebt haben soll. Diese sollte später im Vorwurf ausformuliert werden, dass der behandelnde Arzt, Dr. Alfred Brunner, eine antisemitische Gesinnung gehabt habe. Nachdem sich das Schweizer Konsulat beim Sender über die Berichterstattung beschwerte, erfolgte eine Richtigstellung, gleichzeitig wurde aber auch darauf aufmerksam gemacht, dass das Jewish Central Information Office, welches dem Radiosender als Quelle diente, die fraglichen Informationen zur Behandlung Schmidts in der Schweiz lieferte. Der Sender hatte sie fast wortwörtlich übernommen.⁵⁵ Schürch stellte in seinem Schreiben an den Legationsrat in Sydney Folgendes fest:

Die Behauptung mangelnder Pflege [sic] muss energisch zurückgewiesen werden. Die Bemerkung, dass Josef Schmidt von den Ärzten grausam behandelt worden sei, weil diese nationalsozialistisch eingestellt gewesen seien, ist so absurd, dass wir glauben, darauf nicht näher eingetreten zu müssen.⁵⁶

Fast die gleiche Meldung über das Ableben von Schmidt in der Schweiz brachte der Sender der *New York Times* am 1. Dezember 1950. Es meldeten sich sowohl die Schweizerische Gesandtschaft in Washington als auch das Generalkonsulat in New York, um auf die Sendung aufmerk-

54 Extract of Script of »World Famous Tenors« broadcast 30.10.1949, Radio 2GB Sydney, in: BAR E2001E#1967/113#6957*.

55 Brief an Dease vom 24.10.1949 und Brief an Hediger vom 8.11.1949. Beide in: BAR E2001E#1967/113#6957*.

56 Abschrift: Brief von Schürch vom 27.12.1949, in: BAR E2001E#1967/113#6957*.

sam zu machen. Auch ihnen wurden die offiziellen Berichte zugestellt, um den Sachverhalt richtigstellen zu können.⁵⁷

Mit einer ähnlichen Geschichte wie die beiden Radiosender in Australien und den USA ersuchte Schmidts Nichte Renée Abramovici die Schweizer Behörden Mitte der 1990er Jahre um eine finanzielle Genugtuung für ihren Verlust:

Er wurde festgenommen als Jude von der pronazistischen Regierung. Im Lager musste er schwer arbeiten. Er ist an einer Lungenentzündung erkrankt und bekam ein schweres Herzleiden. Die Ärzte behandelten ihn als einen Simulanten. Deswegen starb Joseph Schmidt – der grösste Tenor jener Zeiten – an Herzversagen.⁵⁸

Die Behörden blieben bei ihrem Bericht zu den Umständen zum Tod von Schmidt und wehrten sich insbesondere gegen den Vorwurf, in der Schweiz sei eine nazifreundliche Regierung an der Macht gewesen. Entsprechend wiesen sie auch die finanzielle Forderung zurück.⁵⁹

Nachkriegsdebatten in der Schweiz

In der ersten großen Nachkriegsdebatte der Schweiz, Mitte der 1950er Jahre ausgelöst durch einen Artikel in der Zeitschrift *Beobachter*, die den J-Stempel zum Thema hatte, wurde das Schicksal von Joseph Schmidt wenig adressiert.⁶⁰ Auch im Untersuchungsbericht zur Schweizer Flüchtlingspolitik von Dr. Carl Ludwig fand Schmidts Schicksal keine Erwähnung.⁶¹ Allerdings kam es in den folgenden Debatten umso stärker auf. 1967 erschien das Buch »Das Boot ist voll« des Journalisten Alfred Häsler, der zum ersten Mal die Schweizer Flüchtlingspolitik und den gesellschaftlichen und behördlichen Antisemitismus literarisch aufarbeitete und damit hohe Bekanntheit in der Schweiz erreichte.⁶² Die Zeitung *Die Tat* widmete dem Buch eine umfangreiche Besprechung

57 Vgl. Briefwechsel vom Dezember 1950, in: BAR E2001E#1967/113#6957*.

58 Brief von Renée Abramovici vom 30.04.1995, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

59 Vgl. Brief von Horni an Abramovici vom 29.05.1995, in: BAR E4264#1985/196#7203*.

60 Zur Debatte vgl. Koller (Anm. 7), S. 125–135. Allerdings erschien 1958 der Film Géza von Bolváry: Ein Lied geht um die Welt. Die Joseph Schmidt Story, 103, 1958.

61 Vgl. Carl Ludwig: Die Flüchtlingspolitik der Schweiz seit 1933 bis zur Gegenwart: Bericht an den Bundesrat zuhanden der eidgenössischen Räte, Bern 1957.

62 Vgl. Koller (Anm. 7), S. 130.

und druckte einzelne Teile davon ab. Eines der Einzelschicksale, das dabei herausgegriffen und zitiert wurde war dasjenige von Joseph Schmidt. Häslers wollte den Behörden zwar nicht, die Verantwortung für den Tod Schmidts »in die Schuhe schieben«, stellte aber die Behauptung auf, dass auf sie, wären sie unbürokratischer gewesen, nicht der »Schatten einer Mitschuld« fallen würde. Weiter erhob er auch den Vorwurf, dass die Verhältnisse im Lager nicht überprüft worden seien und stattdessen nur die Bestrafung Heberleins im Vordergrund gestanden habe.⁶³

Zum 25. Todestag von Joseph Schmidt 1967 druckte die *Tat* einen weiteren Artikel, in dem sie den plötzlichen Todesfall und seine Umstände zum Thema machte. Dabei werden die bisher bekannten Eckwerte um einige Details erweitert. Das Lager Girenbad wird als halbverfallene Fabrik mit Stroh, Kälte und Stacheldraht beschrieben, die Schmidt »kaum besser als ein Konzentrationslager« scheinen musste. Der Spitalaufenthalt wurde auf »wenige Tage« reduziert und die Behauptung aufgestellt, es habe sich eine Herzkrankheit stärker bemerkbar gemacht, die vom verantwortlichen Arzt übergangen worden sei. Zum eigentlichen Todestag und dem Herzschlag schrieb die *Tat* schließlich »in jeder Stadt, in jedem Bezirkshauptort hätte Joseph Schmidt durch eine einzige kreislaufstützende Spritze am Leben erhalten werden können«.⁶⁴ Diese Behauptung ging möglicherweise auf die Schmidt-Biografie von Karl und Gertrud Ney-Nowotny zurück, die auch im Artikel erwähnt wurde und 1962 erschienen war. Darin waren die Umstände im Lager Girenbad äußerst negativ dargestellt und die angeblich unzureichende medizinische Behandlung Schmidts an verschiedenen Stellen unterstrichen worden.⁶⁵

Mit Häslers Begriff »Schatten« ist die Unsicherheit in der Erklärung des Todesfalls gut umschrieben. Es gab keine klare Verantwortung zu übernehmen und es handelte sich höchstwahrscheinlich um einen bedauernswerten Unglücksfall. Dass unter diesen Umständen die Trauerbewältigung schwierig war und gewisse Fragen brennend und unbeantwortet blieben, ist nachvollziehbar. Dies erklärt auch die vielen Fragen

63 Diener wessen Geistes?, in: Die Tat, Zürich 08.07.1967, S. 9-10; Alfred H. Häslers: Das Boot ist voll: Die Schweiz und die Flüchtlinge 1933-1945, Zürich 2008, S. 272-273.

64 bl.: Tod statt Asyl, in: Die Tat, Zürich 16.11.1967, S. 7.

65 Vgl. Karl Ney-Nowotny und Gertrud Ney-Nowotny: Joseph Schmidt. Das Leben und Sterben eines Unvergesslichen, Wien 1962, S. 169-171, 177. Auch diese Publikation verfügt über keinen wissenschaftlichen Apparat, der die aufgestellten Thesen überprüfbar machen würde.

und Schreiben, welche die Familie Schmidts an die Schweizer Behörden und den VSJF richtete.⁶⁶

Nachdem die Historiographie der Schweizer Flüchtlingspolitik in den 1960er Jahren eingesetzt hatte, begann in den 1990er Jahren die Aufarbeitung der Vergangenheit.⁶⁷ Bis in die 1980er Jahre lag der Fokus auf den Täter:innen, dieser verlagerte sich hin zu den Perspektiven der Opfer, begleitet von einer zweiten Welle an Erinnerungsliteratur.⁶⁸ Auch in autobiografischen Werken von Geflüchteten tauchen Schmidt und sein Tod auf – dabei vermehrt als Symbol. Stössinger benutzte den Tod Schmidts, um den Lagern und der Schweiz ein schlechtes Zeugnis auszustellen. Schmidt war zum »ersten Märtyrer« der in der Schweiz aufgenommenen Geflüchteten geworden.⁶⁹ Auch in der Schilderung von Max Brusto erscheint der Umgang mit Schmidt als Kompilation verschiedener falscher Aussagen, die darin schließen, dass Schmidt unmenschlich behandelt wurde und darin »Methode« bestand.⁷⁰

66 Vgl. Dossier BAR E4264#1985/196#7203*. Dabei ist auffallend, dass die Schweizer Behörden zunehmend ungeduldig antworteten und sich der Familie gegenüber auf das Amtsgeheimnis beriefen, während sie zu einem ähnlichen Zeitpunkt einer Journalistin die gleiche Auskunft erteilten. Vgl. Brief an Frau Thommen vom 28.12.1955, in welchem die Information über den Zivilstand von Schmidt übermittelt wird, und Briefe vom 12.06.1958 und 28.08.1958 an den Anwalt der Angehörigen, Skrein, in welchem sich die Behörde auf das Amtsgeheimnis beruft. Zur Korrespondenz zwischen dem VSJF und der Familie Schmidts, vermittelt durch Herrn und Frau Nowotny, vgl. AfZ IB-VSJF-Archiv S-426. Darin enthalten sind Dutzende von Schreiben der Nowotnys, die einen zunehmenden Eifer nach Kontrolle über die Geschichte von Joseph Schmidt, gepaart mit misogynie und einer Festlegung auf die Schuld der Schweiz, aufweisen. Darin wird dem VSJF beispielsweise vorgeworfen, dass er die Akten ohne Erlaubnis der Nowotnys für Forschungszwecke zugänglich gemacht hatte, obwohl dies einem für die Behörde normalen Vorgang entsprach. Die zunehmend unangenehm werdenden Zustände im Zusammenhang mit den Akten zu Joseph Schmidt löste der VSJF, indem er die privaten Schriftstücke Schmidts an das Leo Baeck Institut nach New York übersandte, wo sie seither aufbewahrt werden und frei zugänglich sind.

67 Vgl. Koller (Anm. 7), S. 148.

68 Vgl. *ibid.*, S. 145.

69 Vgl. Felix Stössinger: Interniert in Schweizer Flüchtlingslagern. Tagebuch des jüdischen Autors Felix Stössinger 1942/43, Basel 2011, S. 182–183.

70 Vgl. Max Brusto: Im Schweizer Rettungsboot: Dokumentation, München 1967, S. 49–50.

Die Debatte in den 1990er Jahren

In den 1990er Jahren prallten schließlich kritische Erzählungen mit alten historischen Leitbildern zusammen. Dieses Jahrzehnt war geprägt von zahlreichen Untersuchungen und Publikationen zur Flüchtlingspolitik.⁷¹ In diese Zeit fiel auch die erste Fassung der Schmidt-Biografie durch den Sänger Alfred Fassbind.⁷² Sie wurde prägend für eine äußerst negative Einschätzung des Lagers Girenbad und insbesondere des Lagerkommandanten. Auch Fassbind verzichtete in seiner Darstellung auf einen wissenschaftlichen Apparat. Dabei fällt auf, dass verschiedene Zeitzeugenberichte zum Lager Girenbad verwendet wurden, die aber einen späteren Zeitpunkt beschreiben. Beim kritisierten und erwiesenermaßen unmenschlich agierenden Kommandanten handelt es sich um Kommandant Pfyffer von Altishofen, der aber erst zu Chanukka 1942, also nach Schmidts Tod, seinen Dienst aufnahm.⁷³ Dagegen ist das gute Verhältnis Schmidts zum tatsächlichen Kommandanten Rüegg in verschiedener Weise belegt.⁷⁴ In allen drei Versionen der Schmidt-Biografie Fassbinds wird aber von einem brutalen Kommandanten berichtet, unter dem Schmidt angeblich zu leiden hatte.⁷⁵

Der zweite Punkt, der mit der Schmidt-Biografie aktualisiert wird, ist die Frage nach der Angemessenheit der medizinischen Versorgung Schmidts. Bereits die Wahl der Kapitelüberschrift »Man hält mich wohl für einen Simulanten« macht klar, welche Einschätzung dem Werk zugrunde liegt. Es ist unklar, woher dieses Zitat stammt, aber es nimmt die erste Berichterstattung von 1942 auf, in der insbesondere die *Volksstimme* dieses Argument starkgemacht hatte. In den drei Versionen der Schmidt-Biografie wird es in unterschiedliche Kontexte eingebettet. In den ersten beiden Ausgaben als Antwort auf eine Bemerkung des Arztes beim Aus-

71 Vgl. Koller (Anm. 7), S. 154.

72 Alfred A. Fassbind: Joseph Schmidt: Ein Lied geht um die Welt: Spuren einer Legende: Eine Biographie, Zürich 1992.

73 Vgl. Rede zu Chanukka gehalten von Siegfried Rosenberger, 3.12.1942, im Lager Girenbad, in: BAR E9500.239A#2003/53#69*.

74 Neben den bereits erwähnten Zeitungsartikeln und dem Kondolenzschreiben sei auch eine Karte erwähnt, die Joseph Schmidt aus dem Spital ins Lager schrieb und dabei den Kommandanten herzlichst grüßen lässt. Vgl. Alfred A. Fassbind: Joseph Schmidt: Sein Lied ging um die Welt, Zürich 2021, S. 232.

75 Vgl. Fassbind (Anm. 73), S. 196-197; Alfred A. Fassbind: Joseph Schmidt: Sein Lied ging um die Welt, Zürich 2012, S. 240-243; Fassbind (Anm. 75), S. 223-225; Zur Einordnung der Kommandantenfrage vgl. auch Langenegger (Anm. 11), S. 379-380.

tritt aus dem Spital,⁷⁶ in der neusten Angabe ist der Satz in ein Gespräch mit Marko Rothmüller am Abend nach der Entlassung aus dem Spital eingebettet.⁷⁷ Unabhängig seiner Nachprüfbarkeit wurde die angeblich verweigerte Hilfeleistung und unzureichende medizinische Betreuung zu einem wichtigen Motiv in der weiteren Rezeption der Geschichte Schmidts. Dies wird verstärkt durch die durchgehend eingeflochtene Behauptung, Schmidt hätte mehrfach im Spital über Schmerzen in der Brust geklagt und sei damit ignoriert worden.⁷⁸ Dieser Vorwurf lässt sich aufgrund der Quellenlage nicht verifizieren, ist aber vor dem Hintergrund, dass auch Dr. Rom Schmidts Schmerzen als neuralgisch taxierte, abzuschwächen.

Wissenschaftliche Aufarbeitung versus Mystifizierung

1998 erfolgte in der Schweiz mit einer neuen Gesetzgebung ein stark erweiterter Zugang zu Archivmaterial zum Zweiten Weltkrieg. Was zu einem großen Anstieg der Forschung in diesem Gebiet führte. Dazu kamen auch die Veröffentlichungen der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg, die das Thema der Schweizer Flüchtlingspolitik weiter im öffentlichen Diskurs hielten.⁷⁹ Die UEK erwähnte den Tod Schmidts in ihrem Flüchtlingsbericht nur ein einziges Mal. Sie sieht diesen aber historisch in einem falschen Kontext, nämlich dem der Frage nach der Arbeitspflicht.

Der Tod des Sängers Joseph Schmidt, der aus Furcht, eine Erkrankung könnte seiner Stimme schaden, vergeblich um eine Entlassung aus dem Lager nachgesucht hatte, erschütterte 1942 die Öffentlichkeit. Am Prinzip der Arbeitspflicht vermochten die Proteste jedoch nicht zu rütteln.⁸⁰

76 Vgl. Fassbind (Anm. 73), S. 206; Fassbind (Anm. 76), S. 256.

77 Vgl. Fassbind (Anm. 75), S. 238.

78 Tatsächlich lässt sich aber nur eine Situation rekonstruieren. Die Schmerzen wurden dabei als neuralgisch eingeschätzt. Diese Information stammt vom Sänger Max Lichtegg, der Schmidt im Spital besuchte. Auskunft von Alfred Fassbind, 2.10.2023. Vgl. *ibid.*, S. 231.

79 Vgl. Koller (Anm. 7), S. 165–180.

80 UEK: Die Schweiz und die Flüchtlinge zur Zeit des Nationalsozialismus, Bd. 17, Zürich 2001 (Veröffentlichungen der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz-Zweiter Weltkrieg), S. 173.

Joseph Schmidt war aber nicht in einem Arbeitslager, sondern erst wenige Wochen in einem Auffanglager untergebracht, entsprechend war er auch nicht der Arbeitspflicht unterworfen. Dieses Beispiel zeigt, dass Schmidt und sein Tod in der späteren Rezeption immer mehr zu einem Begriff werden, der für die schlechte Behandlung von Flüchtlingen in der Schweiz steht, unabhängig davon, ob sein Schicksal zum Kontext und Argument passt oder nicht.⁸¹

Es wäre zu vermuten, dass mit dem besseren Zugriff auf die Archive auch der Diskurs in der historischen Forschung differenzierter geführt würde. Das Gegenteil war der Fall. Für die weiteren Jahre der Berichterstattung zum Tod Schmidts waren vor allem die Zeitungsartikel unter anderem von Gisela Blau prägend, auf die sich später auch die historische Forschung stützt, in der schließlich Folgendes zu lesen ist:

Schmidt hatte schon länger über Schmerzen in der Brust geklagt, war aber nicht entsprechend untersucht und behandelt worden. Offenbar hielt die Lagerleitung ihn für einen Simulanten, der sich von der Arbeit zu drücken suchte.⁸²

Die Forschung kombiniert damit das Argument der Arbeitspflicht aus der UEK mit dem Argument der verweigerten medizinischen Versorgung. Und zitiert weiter einen Artikel von Blau: »Schmidt verstarb an einem Herzinfarkt, der sich wahrscheinlich durch rechtzeitige Behandlung und die richtigen Medikamente hätte verhindern lassen.«⁸³ In dieser Darstellung wird die Behandlung Schmidts im Spital ausgelassen und damit das Bild dieser verzerrt.

Inzwischen hat Gisela Blau anlässlich des 80. Jahrestages der Beerdigung Schmidts auf dem Friedhof Friesenberg einen Artikel im *tachles* veröffentlicht. Übersrieben ist der Artikel unter anderem mit folgender Aussage: »Die Behörden hatten dem erst 38-jährigen medizinische Hilfe verweigert.«⁸⁴ Der Titel ist in diesem Artikel Programm. Blau beschreibt die Umstände von Schmidts Lagerleben in Girenbad, das sie als

81 Die Einbettung des Arguments im Bericht der UEK erstaunt insbesondere vor dem Hintergrund, dass ihr durch die Familie von Kdt. Rüegg zusätzliches historisches Quellenmaterial zur Verfügung gestellt wurde. Vgl. BAR E9500.239A# 2003/53#69*.

82 Simon Erlanger: »Nur ein Durchgangsland«: Arbeitslager und Interniertenheime für Flüchtlinge und Emigranten in der Schweiz 1940-1949, Zürich 2006, S. 131.

83 Ibid., S. 132; Gisela Blau: Sein Lied endete in Girenbad, in: *Tachles* 11.2002, Nr. 46, 22 Jg., S. 20-21, zitiert nach Erlanger.

84 Gisela Blau: Sein Lied endete in Girenbad. Vor genau 80 Jahren wurde Joseph Schmidt auf dem Friedhof Friesenberg beerdigt – die Behörden hatten dem

»barbarisches Lager« und die Leitung als »unmenschlich«, als geprägt von nächtlichen Appellen und Erschießungsandrohungen charakterisiert. Als Quelle führte sie Manès Sperber an, der aber in seinen Erinnerungen weder den einen noch den anderen Aspekt erwähnt.⁸⁵ Dagegen wird die Geschichte Schmidts dafür verwendet, einen Antagonismus zwischen den Flüchtlingen und dem Schweizer Personal in den Lagern aufzubauen und das Versagen der Schweiz in Bezug auf die medizinische Betreuung Schmidts herauszuarbeiten, indem die Brustschmerzen betont, die Zeit im Spital rhetorisch kleingeredet werden. Dass sich die journalistische und geschichtswissenschaftliche Suche auf mögliche Hinweise, die den Herzinfarkt ankündigten, fokussierte, ist nachvollziehbar und wichtig, erscheint doch der plötzliche Tod eines 38-jährigen Mannes aus heutiger Sicht unerklärlich und vermeidbar. In den aktuellsten Artikeln findet sich jedoch nur noch die Betonung der angeblich unmenschlichen Behandlung Schmidts und der verweigerten medizinischen Versorgung. So schreibt auch Dominik Landwehr im Blog des Schweizerischen Nationalmuseums zur Behandlung Joseph Schmidts:

Als sich sein Gesundheitszustand weiter verschlechterte, schickte man Joseph Schmidt ins Kantonsspital nach Zürich. Für Chefarzt Professor Brunner war die Sache einfach: Der Arzt hielt ihn für einen Simulanten, der dem Lagerleben enttrinnen wollte und schickte ihn zurück nach Girenbad.⁸⁶

erst 38-Jährigen medizinische Hilfe verweigert, in: Tachles Nr. 46/22. Jahrgang, 18.II.2022, S. 20-21.

85 Ibid. Zu ihrer Quelle: Vgl. Manès Sperber: *All das Vergangene ...*, Zürich 1984, S. 859-863. Von einem nächtlichen Appell durch den nicht geeigneten Kommandanten, Pfyffer von Altishofen, der kurze Zeit später abgesetzt wurde, berichtete Fassbind: vgl. Fassbind (Anm. 75), S. 223-224. Philippe Storch erzählte in seinem Zeitzeugenbericht, dass der entsprechende Kommandant erst nach Schmidts Zeit im Lager eingesetzt und anschließend wieder abgesetzt wurde. Vgl. Mass (Anm. 21). Zu einer Erschießungsandrohung, allerdings in einem Genfer Lager: vgl. Erlanger (Anm. 83), S. 149. Dabei handelte es sich um die Drohung gegen eine Person, die ohne Besuchsbewilligung ihre Nichte im Lager Champel besuchen und ihr ein Päckchen geben wollte. Kommandant Quillet soll ihr verboten haben, sich dem Zaun zu nähern, und ihr gesagt haben, dass die Soldaten den Befehl hätten, zu schießen, sollte sie sich nähern. Brunschvig/Armand: Bericht zuhanden des Centralcomites des SIG, s. d. S. 17. In: YVA P13 Sagalowitz/ro3.

86 Dominik Landwehr: Ein Lied geht um die Welt, Blog zur Schweizer Geschichte – Schweizerisches Nationalmuseum, 06.05.2020, <<https://blog.nationalmuseum.ch/2020/05/joseph-schmidt/>> (22.06.2025).

Die Darstellung blieb in den Kommentaren unwidersprochen. Damit hat sich diese Version auch im Mainstream etabliert. Dieser wenig kritische Umgang mit der Geschichte Schmidts mag auch mit seiner Bekanntheit zusammenhängen. Regelmäßig erscheinen Artikel zu seinem Leben und Sterben, und der Stoff wurde auch in verschiedenen Romanen sowie dokumentarfilmisch aufgearbeitet.⁸⁷ Die Fülle an Informationen, die sich gegenseitig bekräftigen, auch weil sie aufeinander verweisen, ist groß. Eine kritische Erarbeitung des Stoffs scheint sich damit zu erübrigen, die Meinung ist gemacht. Vergessen geht dabei, dass die Zeit Schmidts in der Schweiz bisher in keiner Publikation transparent und nachvollziehbar – das heißt mit einem wissenschaftlichen Apparat, der die Quellen offenlegt – dargestellt wurde.⁸⁸ Auch eine historische Erforschung im Sinne einer Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Quellen wurde bisher nicht unternommen.⁸⁹ Dagegen hat Schmidt einen festen Platz in der Schweizer Erinnerungskultur als Märtyrer und Symbol für die dunkelste Seite der Schweizer Flüchtlingspolitik erhalten.

87 Sprang, Stefan Sprang: Ein Lied in allen Dingen – Joseph Schmidt: Roman, Frankfurt 2019; Lukas Hartmann: Der Sänger: Roman, Zürich 2019; Joseph Schmidt – Geschichte eines kurzen Lebens, Erlebnis Bühne Matinee, 2004, <https://on.orf.at/video/14217266/erlebnis-buehne-matinee-joseph-schmidt-geschichte-eines-kurzen-lebens> (22.12.2025).

88 Eine Ausnahme bildet Sieber, der allerdings nicht selber in den Archivquellen recherchiert hat, sondern Fassbind und Zeitungsartikel zitiert. Auch Erlanger zitiert lediglich die journalistischen Artikel von Blau.

89 Mit der vorliegenden Publikation wird dies zum ersten Mal versucht. Vgl. auch Langenegger (Anm. 11), S. 340-348 und S. 379-380.

HANNO LOEWY

»Das Problem der Angst«

Paula Brecher und der lange Weg
der Geflüchteten in die Schweiz

*Für Erik – und eine Basler Kollegin,
die er nie hatte.*

Am Morgen des 31. Mai 1942 um 4.30 Uhr wird der Polizeiposten in Diepoldsau im Schweizer Rheintal, gegenüber von Hohenems, von der Grenzwatche am Übergang Schmitter informiert, »dass soeben eine Frauensperson, von Deutschland herkommend, die Grenze illegal überschritten habe«. Der Polizeibeamte Schneider wird zur Grenze geschickt, um die Frau auf den Polizeiposten zu überführen und einzuvernehmen.

Sein ausführlicher Rapport an die Kantonspolizei hält fest:

»Frage:

Weshalb flüchteten sie in die Schweiz?

Antwort:

Montag, den 18. (des Monats) kamen 1 Scharführer der SS und zwei jüdische Ordner in unsere Wohnung an der Postgasse in Wien und wollten alle jüdischen Personen unter 65 Jahren in ein Sammellager führen, zwecks Deportation. Da ich in dieser Deportation meinen Tod, oder zum mindesten die schrecklichsten Qualen ahnte, flüchtete ich aus der Wohnung und verbarg mich bei arischen Freunden in Wien. Dort bereitete ich meine schon längst geplante Flucht in die Schweiz vor.«¹

Seit 1974 ruht die Psychologin Paula Brecher, die in jener Nacht über den Alten Rhein nach Diepoldsau hinüberfand, auf dem Jüdischen Friedhof in Basel. Sie war einer der vielen Menschen, die sich zwischen 1938 und 1945 von Wien aus auf den Weg gemacht haben, um über Vorarlberg in die Schweiz zu fliehen. Im März 1938 noch zu Tausenden mit der Eisenbahn über Feldkirch und Buchs, später auf illegalen Wegen vor allem über den Alten Rhein bei Hohenems, bei St. Margrethen, über Liechtenstein oder auch über die Bergpässe im Walgau oder im Montafon.²

1 Polizeiposten Diepoldsau, Rapport in Sachen Illegale Einreise in die Schweiz, Einvernahmeprotokoll, 31.5.1942; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

2 Systematische Forschungen zu den Fluchtrouten über die Alpenpässe liegen bis lang nicht vor. Siehe dazu aber z. B. Michael Kasper: »Durchgang ist hier strengs-

Geboren wurde Paula Brecher 1902 als Paula Rehberger. 1938 lebte ihre Familie schon viele Jahrzehnte in Wien. Ihr Leben in Wien war schon seit dem Ersten Weltkrieg von existentiellen Sorgen geprägt.³ Paula Brecher könnte uns einiges über das Problem der Angst erzählen. Schließlich wurde sie darüber promoviert. Doch ihre Dissertation über dieses Thema ist vergessen und verschollen. Unter den Geflüchteten in der Schweiz hätte sie reiches Material für eine Fortsetzung ihrer Forschungsarbeit gefunden. Doch ihre 30 Lebensjahre in Basel waren eine Zeit des Rückzugs.⁴

Die meisten der Menschen, die seit dem sogenannten Anschluss aus Wien flüchteten, kamen aus dem, was man »einfache« Verhältnisse nennt. Sie selbst oder ihre Eltern waren in den Jahren vor, während und unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg aus Osteuropa, nicht zuletzt aus der heutigen Ukraine, nach Wien gekommen, geflohen vor Armut und

tens verboten! Die Grenze zwischen Montafon und Prättigau in der NS-Zeit 1938-1945«, in: Grenzüberschreitungen. Von Schmugglern, Schleppern, Flüchtlingen, hg. von Edith Hessenberger, Schruns 2008, S. 79-108; Michael Kasper: »Flucht über die Berge. Desertion und Fluchthilfe an der Gebirgsgrenze zwischen Tirol-Vorarlberg und Graubünden«, in: Deserteure der Wehrmacht und der Waffen-SS, hg. von Kerstin von Lingen und Peter Pirker, Leiden 2023, S. 33-50.

3 Zu Paula Brecher, geb. Rehberger, siehe auch den ausführlichen Eintrag in der *Hohenemsgenealogie* unter Paula Rehberger: <https://www.hohenemsgenealogie.at/getperson.php?personID=I58484&tree=Hohenems> (18.9.2025).

4 Zu den psychischen Auswirkungen der Internierung liegen bislang nur wenige Veröffentlichungen vor. Catrina Langenegger widmet dem Thema der psychologischen Betreuung der Geflüchteten und ihren Angstreaktionen angesichts der Konfrontation mit Lagerunterbringung und Bewachung in ihrer im Frühjahr 2026 erscheinenden Dissertation über die Flüchtlingslager ein Kapitel: Heterotopien des Krieges. Die Flüchtlingslager des Territorialdienstes der Schweizer Armee 1942-1946, Dissertation, Universität Basel 2024, S. 337-339. Langenegger weist darin u. a. darauf hin, dass schon während des Krieges das Lehrinstitut für Psychotherapie in Zürich Dr. Marie Pfister mit einer Untersuchung über die Folgen der Flucht und den psychischen Zustand der Geflüchteten beauftragte, die allerdings nie vollständig veröffentlicht wurde. Nur ein Vortrag zu dem Thema von ihr erschien unter dem Titel »Zur Psychologie des Flüchtlings«, in: Gesundheit und Wohlfahrt 12, 1949, S. 552-562. 1948, also unmittelbar nach dem Krieg, schrieb Erna Guggenheim ihre Diplomarbeit an der Sozialen Frauenschule Zürich mit dem Titel *Kinderheim Wartheim. Geführt vom Israelitischen. Frauenverein Zürich*, und schilderte ihre eigenen Erfahrungen während ihres dort absolvierten Vorpraktikums mit den geflüchteten Kindern. Einblicke in die persönlichen Erfahrungen der Geflüchteten bieten aber autobiografische und familienbiografische Texte, wie jüngst die auch literarisch anspruchsvolle Familienrecherche von Nadine Olonetzky: Wo geht das Licht hin, wenn der Tag vergangen ist, Berlin 2024.

Diskriminierungen, den unmittelbaren Verheerungen und Folgen des Krieges, der 1918 in Osteuropa noch lange nicht endete, dem wachsenden Nationalismus und den damit einhergehenden antisemitischen Ressentiments, kurz sie hatten oft schon Erfahrungen mit Not und Verfolgung gemacht. Und in Wien sahen sie sich nicht nur mit Antisemitismus, sondern auch mit innerjüdischen Ressentiments konfrontiert. Sie hatten versucht, ein Auskommen zu finden, als Kleinhändler:innen und Schneider:innen, Klempner und Schuhmacher, Arbeiter:innen, Bäcker:innen, Chauffeure und Schaufensterdekorateur:innen – und bald bildeten sie die Mehrheit der mehr als 190.000 Jüdinnen und Juden (und von den Nazis als solche betrachteten Menschen) in der Hauptstadt des zusammengeschrumpften, einstigen Imperiums.⁵ Viele von ihnen hatten sich verschiedenen sozialistischen Organisationen angeschlossen. Ihr Leben spielt in der Geschichtsschreibung des Wiener Judentums, erst recht in ihrer Repräsentation in Museen, eher eine randständige Rolle.

1938 gehören die meisten von ihnen auch nicht zu jenen, die eine Chance auf ein teures Visum haben. Ihnen bleibt oft nur der illegale Weg über die Grenze. Im Sommer 1938 spricht sich in Wien herum, dass ein solcher Weg über Hohenems nach Diepoldsau führt. Mehr als 1.000 Menschen fliehen, allein oder in kleinen Gruppen bis zum Januar 1939 in den Kanton St. Gallen, die meisten nutzen den Rheinbogen um Diepoldsau. Dort richtet der St. Galler Polizeikommandant Paul Grüninger schon im August 1938 in einem ehemaligen Stickereilokal ein Flüchtlingslager ein, das größte von bald vielen im Kanton. Und er unterläuft

5 Zur Emigration aus Wien und dem restlichen Österreich in die Schweiz fehlt es bislang an einer soziokulturellen Studie über die jüdischen Flüchtlinge, die den Weg in die Schweiz nahmen. Das Überblickswerk von Claudia Hörschelmann: *Exilland Schweiz. Österreichische Emigranten und Flüchtlinge in der Schweiz. Von 1938 bis 1945*, Dissertation an der Universität Wien, Innsbruck 1997, fokussiert nicht zuletzt auf Selbstzeugnisse und damit nicht zuletzt auch auf literarisch aktive Emigranten. Gleiches gilt natürlich auch für das Buch von Kristina Schulz: *Die Schweiz und die literarischen Flüchtlinge (1933-1945)*, Habilitationsschrift an der Universität Bern, Berlin 2023, das dem deutschsprachigen literarischen Exil in der Schweiz insgesamt gewidmet ist. Die jeweils unterschiedlichen Begrifflichkeiten Exil, Emigration und Flucht werden dabei fast synonym benutzt. Sie lassen sich durchaus unterschiedlichen Phasen der Forschung zuordnen. War die Exilforschung lange Zeit in diesem Bereich als Leitwissenschaft vor allem an politisch bewusstem Exil interessiert, rückte der Paradigmenwechsel in diesem Forschungsbereich seit den 1980er Jahren auch die Erfahrungen nicht zuletzt der jüdischen Massenemigration und ebenso auch die dramatischen Umstände von Flucht und die Situation und den Rechtsstatus der Flüchtlinge in den Blick.

bis Januar 1939 immer wieder die Anordnungen und Befehle zur Rückweisung und Grenzschießung aus Bern.⁶ Noch versehen die Gestapobeamten, Schutzpolizisten und Grenzwächter auf der nunmehr deutschen Seite ihren Dienst im Sinne einer möglichst raschen und effizienten Beraubung und Vertreibung. Die Flüchtenden müssen zurücklassen, was immer sie besitzen – und zumeist auch ihre älteren Verwandten in Wien.

Ihre Angst um die Zurückgelassenen, und um ihr eigenes Leben, versteht in der Schweiz kaum jemand. Sie bekommen es nun mit den Schweizer Behörden zu tun, die ihnen allenfalls einen kurzen Aufenthalt gewähren möchten. Die Schweiz versteht sich als Transitland auf dem Weg in ein ungewisses Irgendwo. Über die Angst der Menschen, die es über den Rhein geschafft haben, möchte man deswegen möglichst wenig wissen. In den unzähligen Dossiers, die die Eidgenössische Fremdenpolizei zu den Geflüchteten anlegt, und die es heute im Bundesarchiv in Bern zu studieren gibt, sammeln sich die Korrespondenzen mit den Kantonalen Polizeibehörden, der Jüdischen Flüchtlingshilfe oder den Arbeits- und Wohnungsämtern. Die Sprache dieser Dokumente erinnert einen nicht von ungefähr an unsere Gegenwart. Die Geflüchteten sind ein Problem, das möglichst rasch abgeschoben werden soll und wo dies – bald in der Mehrzahl der Fälle –, wie es dann heißt nicht mehr »tunlich erscheint«, den Schweizer Staat jedenfalls nichts kosten soll.

Die Finanzierung der Versorgung und Unterbringung der geflüchteten Jüdinnen und Juden wird im August 1938 im Rahmen eines sogenannten »Gentlemen's Agreement« den Jüdischen Gemeinden und damit insbesondere dem Verband der Schweizerischen Jüdischen Flüchtlingshilfen aufgebürdet.⁷ Dadurch sind zwangsläufig auch aus der

6 Zur Geschichte von Paul Grüniger, zur Flüchtlingspolitik im Kanton St. Gallen und zum Lager in Diepoldsau siehe Stefan Keller: Grünigers Fall, Zürich 1993 (8. Auflage 2025), sowie Jörg Krummenacher: Flüchtliges Glück: Die Flüchtlinge im Grenzkanon St. Gallen zur Zeit des Nationalsozialismus, Zürich 2005.

7 Zu diesem »gentlemen's agreement« und den Widersprüchen und Dilemmata der Tätigkeit und Haltung der Schweizer jüdischen Gemeinden und Hilfswerke siehe die beiden grundlegenden Studien über Otto H. Heim, der zunächst die Jüdische Flüchtlingshilfe Zürich, dann den Verband Schweizerischer Jüdischer Flüchtlingshilfen präsidierte, und Saly Mayer, den Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde in St. Gallen und Präsidenten des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes: Barbara Häne: »Ein Hilfswerk, das gewaltige Ausmasse angenommen hatte«, Otto H. Heim und die jüdische Flüchtlingshilfe in der Schweiz 1935-1955, Zürich 2023; Hanna Zweig-Strauss: Saly Mayer (1882-1950). Ein Retter jüdischen Lebens während des Holocaust, Köln 2007.

Sicht der Jüdischen Gemeinden die finanziellen Möglichkeiten, den neu ins Land kommenden Flüchtlingen zu helfen, davon abhängig, wie viele von ihnen man weiter in andere Länder schieben kann. Und natürlich gibt es auch in den bürgerlichen Schweizer jüdischen Gemeinden Ressentiments gegen viele der Geflüchteten, sei es gegen die »Ostjuden«, sei es gegen Jüdinnen und Juden, die sozialistische politische Haltungen mitbringen.

So sind die Geflüchteten nicht nur hilfsbedürftig, sondern auch: verdächtig.

Besonders verdächtig sind den Behörden generell alle Geflüchteten, die es wagen, auch in der Schweiz weiter politisch aktiv sein zu wollen. Schnell steht seitens der Behörden der Verdacht im Raum, dass es sich um Kommunist:innen handelt, auch wenn es Sozialist:innen und Sozialdemokrat:innen sind.

Im August 1938 setzt in Wien eine nächste Verfolgungswelle ein. Vertrieben und enteignet kommen täglich Dutzende von Flüchtlingen in Hohenems am Bahnhof an, werden von der Gestapo im Gasthof Freschen untersucht, ihrer letzten Habseligkeiten beraubt und auf den Weg über die Grenze geschickt.⁸ Am 14. August erreichen auch die Brüder Maximilian und Erich Birnbach die Grenze am Alten Rhein.⁹ Sie schaffen es in die Schweiz und kommen im Gasthof Krone in Wald-Schönengrund unter, wo sie das Glück haben, unter der freundlichen Betreuung der Wirtsleute Klauser und des jüdischen Lagerleiters David Hübler ein weitgehend freies Leben führen zu können.¹⁰ Das strenge Arbeitsverbot gilt freilich auch für sie. Erich Birnbach lernt dort seine aus Lemberg stammende Frau Klara Hochberg kennen. Im Dezember 1939 können sie sogar heiraten. Erich Birnbach, Kurt Bettelheim, Walter Biller und einige andere Flüchtlinge nutzen ihre Bewegungsfreiheit allerdings auch, um Widerstandsliteratur über Mittelsmänner ins Deutsche Reich zu schmuggeln. Im Dezember 1940 werden Birnbach und Bettelheim wegen Verdachts auf »kommunistische Umtriebe« in der Strafanstalt St. Ja-

Zur Schweizer Flüchtlingspolitik siehe grundsätzlich den Bericht der Unabhängigen Expertenkommission: *Die Schweiz und die Flüchtlinge zur Zeit des Nationalsozialismus* (Veröffentlichungen der UEK, Bd. 17), Bern 1999, sowie Jacques Picard: *Die Schweiz und die Juden 1933-1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik*, Zürich 1997.

8 Siehe dazu Keller (Anm. 6) und Krummenacher (Anm. 6).

9 Dossier Erich Birnbach und Klara Hochberg, BAR: E4264#1985-196#1699*.

10 Zum Lager im Gasthof Krone in Wald-Schönengrund siehe Krummenacher (Anm. 6) und Sabine August: *Am Wegesrand grosser Geschichte(n): Das Gasthaus Krone Wald-Schönengrund*, Schwellbrunn 2022.

kob in St. Gallen inhaftiert. Jegliche politische Betätigung ist den Geflüchteten untersagt. Es heißt, sie würden die Neutralität der Schweiz gefährden.¹¹

Schon im August 1940 wird Erich Birnbach aus der Schweiz förmlich ausgewiesen. Die Ausweisung wird zwar nicht vollzogen, doch wie viele andere Geflüchtete auch steht Birnbach nun unter der unmittelbaren Drohung, wieder ins Deutsche Reich abgeschoben zu werden. Oder weiter nach Frankreich, wie es so manchen anderen Geflüchteten in St. Gallen ergeht, die sich in den Augen der Behörden etwas zuschulden kommen lassen.

Neben der unmittelbaren Angst um die eigene Sicherheit kommen nun auch noch bedrohliche Nachrichten von zu Hause. Der Schuster Rubin Markowitz, der es am 16. August 1938 mit seiner Frau Jetty und drei seiner Kinder nach Diepoldsau schafft, erfährt, dass sein 17-jähriger Sohn Heinrich kurz nach der »Kristallnacht« nach Dachau deportiert worden ist. Im Frühjahr kommt er wieder frei – unter der üblichen Bedingung, das Land unverzüglich zu verlassen.¹² Rubin Markowitz gelingt es, Fluchthelfer zu engagieren, die seinen Sohn bei Altach über den Alten Rhein holen. Inzwischen ist dies ein riskantes Unternehmen – und tatsächlich werden die Fluchthelfer verhaftet und zu Geldstrafen verurteilt, auch der mittellose Rubin Markowitz, der mit seiner Familie wenig später nach Frankreich abgeschoben wird. 1941 wird er mit seiner Frau in Drancy interniert und beide werden am 19. Juli 1942 mit dem 7. Transport nach Auschwitz deportiert und dort ermordet.¹³

Erich Birnbachs Gesundheitszustand ist inzwischen angegriffen, sein Vater ist 1939 schon nach Nisko am San deportiert worden, die Mutter lebt noch in Wien. Nur für kurze Zeit lässt man ihn nach Wald-Schönengrund zu seiner Frau. Dann wird er von einem der ab Frühjahr für die Internierung von männlichen Flüchtlingen eingerichteten Arbeitslager ins nächste weitergeschoben.¹⁴ Flüchtlinge, die unter dem Verdacht politischer Betätigung stehen, oder anderweitig als deviant gelten, kom-

11 Dossier Erich Birnbach und Klara Hochberg (Anm. 9).

12 Zu Rubin Markowitz siehe: Krummenacher (Anm. 6), S. 233-234, sowie: <https://www.hohenemsgenealogie.at/getperson.php?personID=I59691&tree=Hohenems>. (18.9.2025).

13 Markowitz, Rubin, Opferdatenbank des Dokumentationsarchiv Österreichischer Widerstand (doew.at). Siehe auch: <https://collections.yadvashem.org/en/nahmes/4961854> (13.1.2025)

14 Zum System der Schweizer Arbeitslager für Geflüchtete siehe Simon Erlanger: »Nur ein Durchgangsland«. Arbeitslager und Interniertenheime für Flüchtlinge und Emigranten in der Schweiz 1940-1949, Zürich 2006, und spezifisch zu

men in spezielle Lager, wie Gordola im Tessin oder »Les Aroles« in Leysin im Kanton Waadt. 1942 erfährt Birnbach, dass seine Mutter ebenfalls deportiert und ermordet wurde. So schreibt sein Rechtsanwalt Sennhauer, der sich am 1. April von St. Gallen aus an die Fremdenpolizei wendet, um eine Entlassung Birnbachs aus dem Arbeitsdienst zu erwirken. Tatsächlich ist seine Mutter zu diesem Zeitpunkt wohl schon lange tot, sie wurde am 15. Februar 1941 nach Opole deportiert. Am 23. April 1942 berichtet die Polizeiabteilung im Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartement in Bern an die Zentralleitung der Arbeitslager in Zürich, welche Internierten für die Unterbringung in Leysin vorgesehen sind. Über Birnbach heisst es: »Deutscher jüdischer Emigrant. Kommunist. Untersteht der Bundesanwaltschaft. Vom Bundesrat ausgewiesen. Nervöses Magenleiden.«¹⁵ Nervöse Beschwerden werden in vielen dieser Berichte zum Synonym für Angstzustände, an denen viele der Geflüchteten offensichtlich leiden. Häufig strotzen diese internen Bemerkungen auch von Invektiven und Ressentiments. So heisst es über R. P.¹⁶: »Deutscher jüdischer Emigrant. Neurastheniker. Psychopath«, und über die Familie G.-S. ist zu lesen: »Deutsche jüdische Emigranten. Machen sonst anständigen Eindruck.« A. H. wird kurz und bündig als »Jüdischer Emigrant. Harmlos« bezeichnet. Ansonsten gibt es immer wieder das Urteil »Neurastheniker«, »Neurotiker« oder auch »spinnt leicht«. I. L. hingegen wird als »Hat verschiedene Leiden. Teilweise Simulant« abgefertigt.¹⁷ Es

den Flüchtlingslagern des Territorialdienstes der Schweizer Armee Langenegger (Anm. 4).

- 15 Erich Birnbach wird 1945 Sekretär der Frei-Österreichischen Bewegung, die sich bemüht, die Rückkehr von Flüchtlingen nach Österreich zu organisieren, um am Wiederaufbau eines sozialistischen Österreichs mitzuwirken, sehr zum Leidwesen jüdischer Organisationen, die dies für einen Verrat an der jüdischen Sache halten. Siehe dazu u. a. Häne (Anm. 7), S. 291-295. Birnbach entscheidet sich schließlich, zunächst in Zürich zu bleiben, und emigriert später, erneut wegen angeblicher kommunistischer Betätigung ausgewiesen, über Rio de Janeiro nach Brüssel. Sein Bruder Max emigriert in die USA und wird Gastronom und Konditor in Portland, Oregon. Zu den Brüdern Birnbach siehe ihre Einträge in der Hohenemsgenealogie: <https://www.hohenemsgenealogie.at/getperson.php?personID=I58019&tree=Hohenems> (18.9.2025) und <https://www.hohenemsgenealogie.at/getperson.php?personID=I58020&tree=Hohenems> (18.9.2025).
- 16 Auf Bitten von Nachkommen habe ich solche Fälle von beleidigenden Bemerkungen der Schweizer Behörden anonymisiert. Sie sind bis heute für manche noch schambesetzt.
- 17 Übersicht des EJPD »der Internierten, welche für das Interniertenheim Leysin in Betracht kommen« an die Zentralleitung der Arbeitslager, 23.4.1942, Dossier Erich Birnbach und Klara Hochberg, BAR: E4264#1985-196#1699*.

braucht nicht sehr viel Fantasie, um sich vorzustellen, woher so viele Nervenleiden stammen.

Auch im geschlossenen Lager Witzwil, das als Haftanstalt für deviante Flüchtlinge dient, berichtet die Lagerleitung regelmäßig über ihre Zöglinge. Der aus Brody stammende Metzger B. S., der am 4. August 1938 von Wien nach Diepoldsau geflohen ist – und auf dem Weg drei Wochen in Gestapo-Haft in Feldkirch verbracht hat –, wird in Witzwil 1940 als »Jammerweib« benannt. B. S. hatte im Ersten Weltkrieg gekämpft und russische Kriegsgefangenschaft, dann noch den russisch-polnischen Krieg überlebt. Sein Gesundheitszustand ist physisch wie psychisch angegriffen. E. S. gilt in diesen Berichten hingegen als »düstere Nummer«, J. S. als »richtiger polnischer Vagabund«, während J. M. mit antisemitischen Stereotypen bedacht wird: »Ein jüdischer Faulenzer, der wie verschiedene seiner Glaubensgenossen eben eine gewisse Zeit nötig hat, bis er einsieht, dass man arbeiten muss.«¹⁸

Auch die St. Galler Polizei ist im Jahr 1939 keineswegs zimperlich, was den Gebrauch antisemitischer Stereotype angeht. Der katholisch getaufte Wiener Emigrant K. A. W., der sich zuschulden kommen liess, einige Tage illegal als Radiotechniker zu arbeiten, bevor er um eine Arbeitsgenehmigung ansuchte, erscheint im Erhebungsbericht der Kantonspolizei vom 4. II. 1939 als ein Mann, »der sich jeder Vorteile bietenden Situation mit echt jüdischer Raffiniertheit (W ... dürfte ohne Zweifel semitischer Abstammung sein) anpassen könne und dem sehr viel zuzutrauen wäre.«¹⁹

Als »sehr nervöse Frau« bezeichnete der Lagerarzt des Flüchtlingslagers Degersheim hingegen die verwitwete, 1884 in der heutigen Ukraine geborene Taube Brückel, die im Dezember 1938 nach Diepoldsau herübergekommen ist und in Degersheim festgehalten wird.²⁰ Und dies obwohl ihr Sohn Erwin mit seiner Frau Ilse in Zürich lebt und seine Mutter

18 Monatsberichte der Strafanstalt Witzwil, Dezember und Januar 1941, Dossier B. S., BAR: (E4264#2006/96#14022*).

19 Dossier K. A. W., BAR: E4264#1988/2#8192*. K. A. W. gehörte zu jenen Flüchtlingen, deren Grenzübertritt von Paul Grüninger und Sidney Dreifuss vor den 18.8.1938, als vor das Datum der offiziellen Grenzschießung für jüdische Flüchtlinge, zurückdatiert wurden, um ihm eine vorläufige Aufenthaltsgenehmigung geben zu können. Diese Manipulationen bildeten schließlich den Kern der Vorwürfe, die die Entlassung und Verurteilung Grüningers begründen sollten. Siehe Keller (Anm. 6) und Krummenacher (Anm. 6).

20 Joel Sollberger: Weibliches Exil: Drei jüdische Frauen aus Wien und die Schweizer Flüchtlingspolitik 1938 bis 1955. Masterarbeit an der Universität Bern, 2024. Sie zu Taube Brückel (geb. Locker) auch: Dossier Taube Brueckel, BAR: E4264#1988/2#8615*. Ausführlich zu ihr ebenfalls der Eintrag in der Hohenems-

gerne bei sich haben würde. Immer wieder bittet sie darum, sie doch aus der Internierung zu ihrem Sohn nach Zürich zu entlassen und sucht dafür die Unterstützung der Israelitischen Flüchtlingshilfe. Noch im Februar muss sie darum betteln, zu ihrem Sohn zu dürfen: »Bedenken Sie, dass ich Witwe bin«, schreibt sie an die Israelitische Flüchtlingshilfe St. Gallen,

und sonst niemanden habe auf dem [sic!] ich mich stützen könnte. Auch die seelischen Depressionen bringen mich dem Zusammenbruch nahe. Da die Bitte zu meinem Kinde zu kommen mit keinerlei Kosten verbunden ist, will ich sicher sein, dass Sie meine dringende Bitte schon mit Rücksicht auf meine sehr angegriffene Gesundheit, aufrecht erledigen werden und danke ich Ihnen im Voraus für Ihre Mühewaltung vom ganzen Herzen.²¹

Doch statt eines Wechsels nach Zürich wird ihr nur ein kurzer Urlaub bei ihrem Sohn gewährt. Hilfswerk und Behörden drängen gleichermaßen darauf, dass die Familie sich vor allem um eine Weiterreise bemüht, ganz gleich ob nach Palästina oder in die USA. Erst als 1942 ein Enkel in Zürich auf die Welt kommt, werden ihr einige Monate bei ihrer Familie gestattet, denn nun kann sie sich mit der Pflege der Schwiegertochter nützlich machen und das Hilfswerk und den Kanton Zürich potentiell entlasten. Noch 1945 kämpft sie darum, aus Degersheim wegzukommen und zu ihrer Familie zu dürfen. Inzwischen ist ihr Gesundheitszustand schwer angegriffen, Arthritis, Nervenleiden und Weinkrämpfe werden diagnostiziert. Und heruntergespielt, als »Nervosität«. Nun sprechen auch Kostenargumente gegen einen Wechsel von St. Gallen nach Zürich, denn dort würde sie auch ärztlich versorgt werden müssen. Stattdessen wird der Druck auf eine baldige Ausreise aufrechterhalten. 1948 emigriert ihr Sohn mit seiner inzwischen vierköpfigen Familie in die USA, Taube Brückel geht 1949 hingegen nach Israel.²²

Zu diesem Zeitpunkt ist ein anderer Geflüchteter, dem Simulation vorgeworfen wurde, im Flüchtlingsheim Monte Bré bei Lugano schon vor Angst gestorben. Oskar Karmel hat schon eine Odyssee hinter sich,

genealogie: <https://www.hohenemsgenealogie.at/getperson.php?personID=I58380&tree=Hohenems> (18.9.2025).

21 Schreiben von Taube Brückel an die Israelitische Flüchtlingshilfe vom 7.2.1940, zit. nach Sollberger (Anm. 20), S. 68.

22 Demande d'Assistance. Commission Préparatoire de l'O.I.R. (Taube Brückel, geb. Locker): <https://collections.arolsen-archives.org/de/search/person/80928707?s=Taube%20Br%C3%BCckel&t=3157220&p=0> (4.4.2024).

als er 1944 bei Bruzella in der Nähe des Comer Sees in die Schweiz flieht.²³ 1882 in Wien in eine polnische Familie hineingeboren, hat er das Uhrmacherhandwerk von seinem Vater erlernt und zwei Jahre bei Elektrizität Novelty Clock in New York gearbeitet, bevor er 1913 wieder nach Wien zurückkehrt, gerade rechtzeitig um bald in den Krieg geschickt zu werden. 1938 wird das Uhrmachergeschäft der Familie liquidiert, 1939 flieht er nach Budapest, von dort 1940 nach Kroatien, wo er schließlich als polnischer Staatsbürger auf der Insel Krk interniert wird. Mit seiner frisch angetrauten Frau Margarete Loewy gelingt es ihm von dort zu fliehen und unter falschem Namen bei Rijeka unterzutauchen und schließlich im Mai 1944 über Triest und den Comer See ins Tessin zu flüchten. Karmel wird von einem Flüchtlingsheim ins nächste befördert, von Bellinzona nach Epalinges im Waadtland und schließlich nach Engelberg in Obwalden.

Er kämpft mit den Folgen einer Lebenskatastrophe, die ihn 1941 als Nachricht schon in Kroatien erreicht hat: der Tod seines Sohnes Kurt aus erster Ehe, am Ufer eines anderen oberitalienisch-schweizerischen Sees, in Ascona im Tessin. Kurt Karmel, auch er ein Uhrmacher, wie sein Vater und Großvater, war am 9. August 1938 über Hohenems nach Diepoldsau geflohen und nach einem kurzen Aufenthalt in Wald-Schönengrund ins Arbeitslager Gordola bei Ascona eingewiesen worden. Ein nächtlicher Unfall mit dem Fahrrad, mit einer improvisiert verdunkelten Taschenlampe als Beleuchtung in der Hand, setzt dort seinem kurzen Leben ein Ende.²⁴ Die Versicherung und die Zentralleitung der Arbeitslager streiten sich hernach um die Höhe der Unfallsversicherungssumme. Der Betrag, auf den man sich einigt, wird auf einem Sperrkonto geparkt, denn erbberechtigt ist der Vater. Das gilt auch für die Schmuckgegenstände, die Kurt Karmel mit in die Schweiz geschmuggelt hat. Ganz offenkundig hat er es geschafft, die Kontrollen durch die Gestapo in Hohenems zu umgehen.

Als Kurts Vater Oskar Karmel 1944 selbst ins Tessin kommt, streiten sich nun die Behörden und die Jüdische Flüchtlingshilfe um die etwa 2.500 Franken zur Deckung der Internierungskosten.²⁵ Der bescheidene 1944 noch übrigbleibende Restbetrag, der für eine Privatinternierung

23 Dossier Oskar Karmel, BAR: E4264#1985/196#35472*. Ausführlich zu Oskar Karmel der Eintrag in der Hohenemsgenealogie: <https://www.hohenemsgenealogie.at/getperson.php?personID=I63675&tree=Hohenems> (18.9.2025).

24 Dossier Kurt Karmel, BAR: E4264#1988/2#8117*.

25 Das Gerangel um die Versicherungssumme und die Hinterlassenschaft des Sohnes bildet einen großen Teil des umfangreichen Dossier Oskar Karmel (Anm. 23).

verwendet werden könnte, wird Oskar Karmel verweigert. Immerhin bekommt er, dessen Gesundheit inzwischen schwer angegriffen ist, einen Zuschuss für einen kurzen Erholungsurlaub von drei Tagen in Lausanne. Er leidet unter Angina Pectoris, jener Herzkrankheit, die anfallartige Schmerzen und nicht zuletzt schwere Angst- und Panikzustände auslöst.

Am 31. Januar 1945 sind noch 88 Franken auf seinem Sperrkonto, und er beantragt, sich für den Betrag einen Wintermantel gegen die Kälte kaufen zu dürfen. Damit ist Oskar Karmel nun nicht nur praktisch, sondern in jeder Hinsicht mittellos. Statt erhoffter finanzieller Entschädigung aus der Versicherung bekommt er 1946, als er eine kleine Geldanweisung aus den USA erhält, auch noch eine Rechnung über 153 Franken für Pensionskosten in den Auffanglagern Chiasso, Bellinzona und Lugano, sowie für Pensionskosten im Flüchtlingsheim in Engelberg in Höhe von 244 Franken.

Er unterliegt nach wie vor dem strengen Arbeitsverbot. Im Oktober 1945 wird er in Engelberg mit einer Geldbuße belegt, weil er unerlaubterweise Uhren von Tourist:innen repariert habe. Doch im Dezember glaubt er, endlich wieder als Uhrmacher tätig werden zu können. Ein neueröffnetes Uhrengeschäft will ihn beschäftigen, und der Postenchef der Polizei teilt ihm mit, dies sei aus Bern mündlich schon genehmigt worden. Doch statt einer schriftlichen Bestätigung kommt kurz darauf nur die Mitteilung, dass das Arbeitsverbot aufrecht bleibe, und schließlich erfolgt seine Strafversetzung nach Brissago. Gemeinsam mit anderen Geflüchteten hatte Karmel es auch noch gewagt, sich über die Heimleitung in Engelberg zu beschweren, wegen Fällen von privaten Bevorzungen und anderen Missständen, die auch die Zentralleitung zu einer Untersuchung veranlassen. Der Untersuchungsbericht spricht schließlich von Übertreibungen und schiebt die Probleme auf den besonderen Humor des Heimleiters. »Als Appenzeller neigt er dazu, ironische Bemerkungen anzubringen und gewisse Dinge durch ein Witzwort zu erledigen.«²⁶ Mit der Versetzung von Karmel in das Lager in Brissago am Lago Maggiore ist freilich dieses Thema für die Zentralleitung erledigt.

Der Ortswechsel von 1.000 Meter Seehöhe hinab zum See verschlechtert hingegen Karmels Gesundheitszustand. Nun kommen eine Herzmuskelentzündung und Gefäßerkrankungen hinzu, die vom Primar in Locarno diagnostiziert werden. Doch in der Zentralleitung der Arbeitslager hält man Karmel inzwischen offenbar für einen Simulanten. »Er weigere sich zudem, irgend welche Arbeit im Heim zu verrichten, da er

26 Dossier Oskar Karmel (Anm. 23).

angeblich an Angina Pectoris leide.«²⁷ Seine »Hetzerei« gegen die Heimleitung würde die Heimordnung gefährden. Und tatsächlich wehren sich die Eheleute Karmel auch im Heim in Brissago gegen die Behandlung. Die Akten über sie erstrecken sich über hunderte von Seiten. Die Fremdenpolizei in Bern lehnt es ab, dem Ehepaar Privatinternierung außerhalb des Heims zu gewähren. Er könne ja als Uhrmacher für sich und seine Frau sorgen, heißt es nun aber am 22. Januar – er sei doch in Engelberg und Brissago mit Uhrenreparaturen beschäftigt gewesen. Er solle sich »bis 31. Januar 1947 eine Arbeit als Uhrmacher suchen« dann könne man offenbar über eine Arbeitsgenehmigung sprechen und ihn und seine Frau aus der Internierung entlassen.²⁸ Und Oskar Karmel wird angewiesen, sich mit einem Uhrengeschäft in Chiasso in Verbindung zu setzen und zugleich binnen Wochenfrist mitzuteilen, »wie weit die Ausreisenvorbereitungen für sie und ihre Frau gediehen sind.«²⁹ In einer den Durchschlägen der Briefe beiliegenden internen Notiz vom 23.1.1947 an den offenbar zuständigen Sachbearbeiter Kübler ist notiert: »Hr. Kübler: Gut! Aber jetzt nicht nachlassen! Karmel verdient keine Nachsicht!«³⁰ Am 11. April 1947 stirbt Oskar Karmel, wie auf dem gleichen Zettel nachträglich vermerkt, an einem Anfall – verursacht durch seine Angina Pectoris im Flüchtlingsheim Monte Bré bei Lugano.

Mit offenen, antisemitischen Ressentiments bekommt es hingegen 1944 S. P. zu tun.³¹ Am 18. Januar 1939 ist sie als sechzehnjährige mit ihren ebenfalls in der heutigen Ukraine bei Lemberg geborenen Eltern über Hohenems nach Diepoldsau geflohen. Ihr Vater ist Rabbiner, und hat seine Familie in Wien mit einer kleinen Lebensmittelhandlung über Wasser gehalten. In der Schweiz angekommen, wird die Familie in Lengnau untergebracht. Dort kann das Flüchtlingslager auch orthodoxen jüdischen Familien ein observantes Leben ermöglichen, schließlich ist der kleine Ort seit Jahrhunderten ein Zentrum des jüdischen Lebens der Schweiz. Und auch die Kontakte zur lokalen Bevölkerung sind durchaus freundlich. S. P. lernt T. Z. kennen, der 1916 in Zürich in eine polnische

27 Zentralleitung der Arbeitslager an Polizeiabteilung des EJPD, 28.11.1946, Dossier Oskar Karmel, BAR: (E4264#1985/196#35472*).

28 Der Chef der Polizeiabteilung (gez. Delaquis) an die Zentralleitung der Arbeitslager, 22.1.1947, Dossier Oskar Karmel, BAR: (E4264#1985/196#35472*).

29 Der Chef der Polizeiabteilung an Oskar Karmel, 22.1.1947, Dossier Oskar Karmel, BAR: (E4264#1985/196#35472*).

30 Dossier Oskar Karmel (Anm. 23).

31 Dossier S. P., BAR: (E4264#1989/146#5482*). Erst 1962 werden die beiden zusammen mit ihrer Tochter das Bürgerrecht erhalten. Alle Zitate aus dem genannten Dossier zu den Einbürgerungsverfahren.

Familie geboren wurde, die sich ein Jahr zuvor dort niederlassen konnte, freilich ohne die Schweizer Staatsbürgerschaft erwerben zu können. 1939 hat er es ein erstes Mal erfolglos versucht. Doch sein Antrag wird, trotz guter »Zeugnisse«, aufgrund seiner unsicheren ökonomischen Stellung vorerst abgewiesen. 1944 versucht er es, zusammen mit S.P., ein zweites Mal. 1943 haben die beiden geheiratet.

Auch wenn T.Z. inzwischen eine gute Arbeit als Reisender einer Trikotagenfabrik gefunden hat und beste Referenzen vorweisen kann, wird der Antrag 1944, wie auch ein folgender Rekurs 1945, abgelehnt.

In der Abweisung des Rekurses heißt es unter anderem: »Hausbewohner sprechen sich sogar dahin aus, dass im Haushalt S[...] eine richtige jüdisch-polnische Unordnung herrsche. Scheint auch die Ehefrau sich Mühe zu geben, unsere Kulturstufe zu erklimmen, so ist ein befriedigendes Resultat noch lange nicht erreicht.«

1945 besitzt auch Paula Brecher noch lange keinen gesicherten Aufenthaltsstatus in der Schweiz. Und ihre traumatischen Erinnerungen versucht sie inzwischen mit Hilfe einer Therapie zu bearbeiten. Das Päckchen, das sie in ihrem Leben mit sich trägt, hat sich schon vor 1938 mit schmerzlichen Erfahrungen gefüllt. Ihr Leben in Wien war seit dem Ersten Weltkrieg von existentiellen Sorgen geprägt. Am Tag nach ihrer Flucht über den alten Rhein, am 1. Juni 1942 wird sie in Diepoldsau aufgefordert, die Umstände ihrer Flucht noch einmal ausführlicher in einem Bericht an das Polizeikommando des Kantons St. Gallen zu schildern.

In den vergangenen Monaten, so erzählt sie, seien ihre ersten Verwandten deportiert worden, ohne dass man von ihnen noch etwas hörte. »Freunde berichten«, so erzählt sie, »dass z. B. in Opole und Chielcze Leute täglich spurlos verschwinden [...], diesmal unbekannt zu welchem Zweck oder Ziel. [...] Am Montag den 18. Mai kam man tatsächlich, mich und die andern Jüngeren zu holen und von da an beginnt die Geschichte meiner Flucht ...«³²

Wenige Tage nachdem die SS in das Haus Postgasse 16 eindringt, um Paula Brecher und andere jüdische Bewohner:innen unter 65 Jahren in ein Sammellager abzuholen, geht am 20. Mai wieder ein Transport nach Minsk ab. Fast alle Deportierten sind wenige Tage später tot, ermordet im Vernichtungslager Maly Trostinec.³³

32 Paula Brecher an das Polizeikommando des Kantons St. Gallen, Diepoldsau, 1.6.1942, Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

33 https://collections.arolsen-archives.org/en/archive/1-2-1-1_I2114022 (18.9.2025).

Doch Paula Brecher gelingt es im letzten Augenblick, den Häschern zu entkommen. Sie flieht aus dem Haus und taucht zunächst in Wien unter. Ihre Eltern muss sie zurücklassen. Sie glaubt sie wegen ihres Alters vor der Deportation sicher, oder redet sich dies zumindest ein. Nach wenigen Tagen, am 24. Mai, fährt sie nach München, wo sie ebenfalls bei einem Bekannten unterkommt, der ihr nicht helfen kann. So geht es am 27. Mai weiter nach Bregenz, wo sie 1922 auf ihrer Hochzeitsreise war. Dort wurde ihr damals, so berichtet sie,

aus Kuriosität erzählt, dass von dort aus viel geschmuggelt wird und dass ausserdem ein Austausch von Arbeiterinnen zwischen der Schweiz und dem damaligen Österreich stattgefunden hat. Von einer dieser Möglichkeiten versprach ich mir meine Rettung. [...] Am Mittwoch, den 27. [des Monats] fuhr ich dann nach Bregenz wo ich einen Bruder eines Freundes meines verstorbenen Mannes aufsuchte. Derselbe nahm mir jede Hoffnung in Bregenz oder Lustenau über die Grenze zu kommen. Die einzige Möglichkeit sah er in Hohenems, wenn ich dort einen Führer fände.³⁴

Und so wendet sie sich schließlich an Dr. Neudörfer, den Chefarzt des Hohenemser Krankenhauses, der immer wieder Geflüchteten Hilfe bot, obwohl er selbst aufgrund jüdischer Vorfahren in einer prekären Lage war. Paula Brecher wird in Hohenems wie eine heiße Kartoffel von einem zum anderen weitergereicht. Die ihr empfohlenen Fluchthelfer:innen beschreiben ihr nur den Weg, den sie nehmen soll, vorbei am Zollamt. Doch niemand ist bereit, mit ihr dorthin zu gehen.

Gerade drei Wochen zuvor sind fünf Frauen aus Berlin beim Versuch gescheitert, mit der Hilfe von Hohenemser und Diepoldsauer Fluchthelfer:innen beim Diepoldsauer Schwimmbad über die Grenze zu kommen.³⁵ Nur einer Frau ist die Flucht gelungen, vier sind verhaftet worden. Paula Hammerschlag hat sich in Hohenems auf der Polizeiwache vergiftet und ist drei Tage später in Dr. Neudörfers Klinik gestorben. Marie Winter, Gertrud und Clara Kantorowicz sind nach Berlin zurückge-

34 Polizeiposten Diepoldsau, Rapport in Sachen Illegale Einreise in die Schweiz, Einvernahmeprotokoll, 31.5.1942; Dossier Paula Brecher, BAR: (E4264#1985/196#3189*.

35 Zum Fluchtversuch der fünf Berliner Frauen im Mai 1942 siehe: Der abgerissene Dialog. Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuchs, hg. von Petra Zudrell, Innsbruck 1999, sowie: Gabriel Heim, Ich will keine Blaubeertorte, ich will nur raus. Eine Mutterliebe in Briefen, Köln 2013.

bracht worden. Dort erfolgt zunächst einmal ihre »ordnungsgemäße« Beraubung – dann werden sie von Berlin in den Tod deportiert.

Die an der Flucht beteiligten Hohenemser Wirtsleute sind scharf verurteilt worden, die Schweizer Fluchthelfer:innen aus Diepoldsau werden auf der Schweizer Seite verhaftet und bald darauf zu Haftstrafen verurteilt.³⁶

Paula Brecher muss sich in der Nacht zum 31. Mai 1942 alleine auf den Weg machen. An der Grenze, es ist 2 Uhr 30, verfehlt sie den ihr gewiesenen Weg. Stattdessen muss sie den Drahtverhau vor dem Diepoldsauer Schwimmbad überwinden, in dem sich am 7. Mai eine der Berliner Frauen gefangen hatte. Sie aber kommt hinüber, stößt, schon auf der Schweizer Seite, auf den Zaun des Schwimmbads, den sie in nördlicher Richtung umgeht, um an einem Schweizer Gewässer des Alten Rheins zu landen. Auch hier kommt sie hinüber – und wird von einem Schweizer Grenzwächter gestoppt. Zunächst im Zollposten Schmitter festgehalten, wird sie am Morgen auf den Polizeiposten in Diepoldsau gebracht und einvernommen. Am nächsten Tag wird sie nach St. Gallen ins Kriminalgefängnis überführt, nachdem sie ausführlich ihren Lebenslauf und, auf Aufforderung durch die Polizei, auch die politischen und militärischen Verhältnisse in Wien geschildert hat.³⁷

Paula Brechers Geschichte verdient es, genauer erzählt zu werden, stellvertretend für so viele, die in der Masse der Geflüchteten untergegangen sind, deren Leben aus der Bahn geworfen wurde – wenn sie es auch immerhin behalten konnten, weil sie es als »Illegale« in die eigenen Hände nahmen.

Am 23. August 1902 wird sie in Wien als Tochter von Moritz Rehberger und Rosalie Durst geboren.³⁸ Zu diesem Zeitpunkt lebt ihre Familie

³⁶ Siehe Keller (Anm. 6) und Krummenacher (Anm. 6).

³⁷ Soweit nicht anders vermerkt werden die Dokumente der Schweizer Behörden und der Hilfswerke zitiert nach: Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

³⁸ Zu Paula Brecher, geb. Rehberger, siehe den ausführlichen Eintrag in der *Hohenemsgenealogie* unter Paula Rehberger: <https://www.hohenemsgenealogie.at/gethperson.php?personID=I58484&tree=Hohenems> (18.9.2025). Neben ihrem ausführlichen, am 1.6.1942 in Diepoldsau selbstverfassten Lebenslauf (im Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*) und den Fragebögen der Internationalen Flüchtlingsorganisation (im Dossier Paula Brecher, ITS Archive Arolsen: <https://collections.arolsen-archives.org/de/search/person/80927054?s=Paula%20Rehberger&t=3157066&p=0> (2.4.2024)), dem Gedenkbuch der Universität Wien (<https://gedenkbuch.univie.ac.at/page/1/person/Paula-Brecher-geb-Rehberger> (2.4.2024)) und dem Auswanderungsantrag von Paula Brecher aus dem Jahr 1938

schon einige Zeit in Wien. Aber ihre Großeltern kommen aus Polen, aus Ungarn und aus der Slowakei, wie so viele der Juden in Wien, die um ihre Existenz kämpfen müssen. Der Vater betreibt eine elektrische Wäschemangel, von der die Familie mehr schlecht als recht leben kann. Doch 1916 wird er, 44-jährig, in die Armee eingezogen. Paula Rehberger muss den Besuch der Bürgerschule abbrechen, um die Familie mit zu ernähren. Sie ist 14 Jahre alt und übernimmt Sekretariatsarbeiten in der Anker Versicherungsgesellschaft, später in einem kleinen Bankhaus, Mehrer & Co. Doch sie träumt von einer Karriere als Schauspielerin, nimmt Schauspielunterricht bei Olga Lewinsky in Wien und debütiert im September 1920 am Stadttheater Klagenfurt, in einer »Backfischrolle« wie es in einer Zeitungsrezension heißt. Gleichzeitig beginnt sie mit Rezitationsabenden auf sich aufmerksam zu machen, die sie selbst gestaltet.

1922 heiratet sie ihren Jugendfreund Viktor Brecher, einen Bankbeamten bei der Depositenbank – und ist in den nächsten Jahren vor allem Hausfrau. Gelegentlich nimmt sie Sprachunterricht, um ihre Fremdsprachenkenntnisse aufzubessern. Doch bald erkrankt ihr Mann schwer, eine Nierenschrumpfung wird diagnostiziert und ein strenger Klimawechsel empfohlen. 1926 reist das Ehepaar nach Algerien, wo sie drei Monate in Biskra am Rande der Wüste leben. Doch auch das Wüstenklima kann ihren gerade 25-jährigen Ehemann nicht retten. Er stirbt in Algerien, und Paula Brecher kehrt als junge Witwe nach Wien zurück.

Sie tritt nun in kleineren Rollen im sozialdemokratischen »Freien Theater« auf, gestaltet literarische Mai- und Republikfeiern der Sozialdemokrat:innen in Wiener Bezirken, Rezitationsabende und Matineen mit Texten von Raimund und Nestroy, russischer Dichtung oder politischen Satiren. Doch ein reguläres Engagement an einem Theater ist ihr nicht vergönnt, auch nicht in Berlin, wohin sie 1929 zeitweise übersiedelt. Lediglich an Drehbüchern für den Film kann sie dort mitarbeiten, und sie kehrt bald nach Wien zurück. Dort nimmt sie ihre Rezitationstätigkeit wieder auf, mit deren Honoraren sie ihre kleine Witwenrente aufbessern kann. Und sie versucht sich nun auch selbst als Autorin. Ab 1929 arbeitet sie aushilfsweise bei der Sozialdemokratischen Kunststelle und als Sekretärin und Autorin beim kurzlebigen Glöckner-Verlag in Wien, der in dichter Folge preiswerte Gesellschafts-, Kriminal- und

([https://www.myheritage.at/research/collection-11000/osterreich-wien-judische-auswanderungsantrage-1938-1939?itemId=112836-&action=showRecord&recordTitle=Paula+Brecher+\(16.5.2024\)](https://www.myheritage.at/research/collection-11000/osterreich-wien-judische-auswanderungsantrage-1938-1939?itemId=112836-&action=showRecord&recordTitle=Paula+Brecher+(16.5.2024))) finden sich Spuren ihrer Tätigkeiten in diversen Zeitungsmeldungen, die von ihrer abgebrochenen Theaterlaufbahn und ihren literarischen Lesungen berichten.

Abenteuerromane veröffentlicht, bevor er 1931 schon wieder seine Tätigkeit einstellt.

Von ihren literarischen Versuchen ist nur ein Feuilleton aus dem *Neuen Wiener Tagblatt* aus dem Jahr 1935 erhalten: »Am anderen Tag«³⁹ eine Erzählung über die Katerstimmung einer jungen Frau nach einem Fest und einer Liebelei, die nicht so endet, wie erhofft. Der Text lässt ihr literarisches Talent erkennen. Gerne würde man mehr von ihr lesen.

Zu dieser Zeit, 1935, hat Paula Brecher allerdings schon ein neues Kapitel ihres Lebens aufgeschlagen. Am 16. Oktober 1933 absolviert sie am Realgymnasium Sperlasse extern die Matura und beginnt ein Psychologiestudium an der Wiener Universität. Bis 1938 studiert sie allgemeine Psychologie bei Karl Bühler⁴⁰ und Kinderpsychologie bei Charlotte Bühler⁴¹ und sie hilft bei der Ausarbeitung psychologischer Tests für Kinder. Daneben – so schreibt sie in ihrem ausführlichen, in Diepoldsau am 1. Juni 1942 verfassten Lebenslauf⁴² – studiert sie Tiefenpsychologie und absolviert zwei Jahre lang eine individualpsychologische Lehranalyse bei Paula Fürth,⁴³ auch wenn die Bühlers der neuen Disziplin der Psychoanalyse distanziert gegenüberstehen. An der Klinik Neumann praktiziert sie schließlich auch bei der Behandlung psychischer Sprachstörungen.

39 Neues Wiener Tagblatt, 16.3.1935.

40 Karl Bühler (1879-1963), deutscher Psychologe und Sprachtheoretiker, ab 1922 Professor für Psychologie und Leiter des Psychologischen Instituts an der Universität Wien. Im März 1938 von den Nationalsozialisten als politischer Gegner inhaftiert, emigriert er über Oslo und London schließlich 1940 in die USA, wo er zuletzt als Professor der Psychiatrie an der USC in Los Angeles lehrt.

41 Charlotte Bühler (1893-1974), deutsche Entwicklungs- und Kinderpsychologin, stammte aus einer jüdischen Familie, wurde aber evangelisch getauft. 1916 Heirat mit Karl Bühler, dem sie 1922 an die Universität Wien folgt, wo sie 1929 zur ersten weiblichen Professorin ernannt wird. Sie begründet die Wiener kinderpsychologische Schule, die am »Charlotte-Bühler-Institut« fortgeführt wird. 1938 Flucht nach Oslo und 1940 in die USA, wo sie in Los Angeles zuletzt als leitende Psychologin an einem Krankenhaus und als Professorin an der USC tätig ist. Ihre letzten Lebensjahre verbringt sie in Stuttgart.

42 Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

43 Die aus einer jüdischen Textilindustriellenfamilie (Fefabrikation) stammende Paula Fürth (1897-nach 1970) stand in engem Kontakt mit der Familie Freud, tritt allerdings in den 1920er und 1930er Jahren vor allem als Gärtnerin und Leiterin einer Gartenbauschule sowie als gefragte Gartengestalterin hervor. 1939 flieht sie mit ihrem Mann Serge von Mirtow nach London, wo sie 1946 zum protestantischen Glauben übertritt und sich theologisch mit der Beziehung zwischen Judentum und Christentum beschäftigt. Siehe zu ihrem bewegten Leben: <https://www.hagalil.com/2011/12/strakonitz/> (19.9.2025).

Doch dann kommt der Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich, und die »Arisierung« der Wiener Universität ist nur eine Frage weniger Monate. Am 31. Oktober 1938 wird Paula Brecher als letzte jüdische Studentin der Universität Wien vor dem Zweiten Weltkrieg mit der Arbeit »Eine psychologische Untersuchung zum Problem der Angst« promoviert, im Rahmen einer »Nichtarierpromotion«, die mit einem gleichzeitigen Berufsverbot im Deutschen Reich einhergeht. Nun bemüht sie sich um eine Möglichkeit, in die USA auszuwandern. Ein Affidavit erhält sie 1939 aufgrund ihrer psychologischen Erfahrungen von Robert Wormser aus Santa Barbara in Kalifornien, doch ein Visum bekommt sie erst am 3. Mai 1940. Da ist die Durchreise durch Italien schon nicht mehr möglich und der Weg über Japan unerschwinglich. Die finanzielle Unterstützung einer Tante ihres verstorbenen Mannes in Zürich, Regina Krenn, kommt zu spät, um noch vor dem Ablauf des Visums das Schiff erreichen zu können. Telegramme gehen vergeblich zwischen Wien und den USA hin und her oder werden gar nicht mehr befördert.

Schließlich treten die USA im Dezember 1941 ebenfalls in den Krieg ein. So sitzt Paula Brecher in Wien fest, bei ihren Eltern in der Postgasse 16, während die Deportationen in den »Osten« aus Wien seit Oktober 1941 schon in rascher Folge abgehen, nach Łódź, Kowno, Riga, Izbica, Minsk und Theresienstadt. Als ihr selbst die Deportation droht, nimmt sie ihr Leben wieder einmal in die eigenen Hände und flieht.

Am frühen Morgen des 31. Mai findet sie sich im Zollgebäude Schmitter in Diepoldsau wieder. Erschöpft und mit Magenbeschwerden, aber auf der richtigen Seite des Alten Rheins. Bis zum 19. Juni 1942 wird sie in St. Gallen in Haft gehalten. Doch der Kanton will keine neuen Flüchtlinge mehr dulden. Sie wird nach Basel überstellt und dort im Israelitischen Mädchenheim in der Hammerstraße 18 interniert.

Nur einen Tag später müssen auch ihre Eltern Wien verlassen. Mit dem »Transport IV/I« werden sie am 20. Juni nach Theresienstadt deportiert. Moritz Rehberger, der noch als 44-Jähriger als Soldat für Österreich in den Ersten Weltkrieg gezogen war, stirbt dort am 6. April 1943 an den Entbehrungen des Lagers.⁴⁴ Paulas Mutter Rosalie Rehberger lebt noch bis zum 15. Mai 1944 in Theresienstadt, dann wird sie, 72-jährig, nach Auschwitz-Birkenau deportiert und in der Gaskammer ermordet.⁴⁵ Von alldem wird Paula Brecher erst Jahre später erfahren.

44 Deportationsliste Wien-Theresienstadt: <https://collections.arolsen-archives.org/de/search/person/130501753?s=Moritz%20Rehberger&t=532987&p=0> (14.4.2024);

45 Deportationsliste Wien-Theresienstadt: <https://collections.arolsen-archives.org/de/search/person/130501753?s=Rosa%20Rehberger&t=532987&p=0> (14.4.2024);

Sie selbst ist inzwischen psychisch und physisch angeschlagen. Schon im Juli 1942 wird in Basel ein Magengeschwür im Zwölffingerdarm bei ihr diagnostiziert. An ihrem Ulcus leidet sie schon seit den 1930er Jahren. Vier Wochen verbringt sie im Basler Bürgerspital. Die Ulcuserkrankung wird sie noch viele Jahre quälen. Zur gleichen Zeit erfährt sie, dass die 80-jährige Regina Krenn in Zürich im Hotel Glockenhof mit einer Brustkrebserkrankung offenbar im Sterben liegt. Ihre finanzielle Hilfe, eine Kautions für ihren Aufenthalt, erscheint Paula Brecher als einziger Rettungsanker in der Schweiz. Regina Krenn, die Schwester von Viktor Brechers schon im Mai 1942 in Maly Trostinec ermordeter Mutter Rosalie Press⁴⁶ war schon im 19. Jahrhundert von Wien nach Zürich emigriert und hatte dort im April 1900 den Wiener Kunstmaler Edmund Friedrich Arthur Krenn⁴⁷ geheiratet, der zwei Jahre später verstarb – und ihr eine beträchtliche Erbschaft hinterließ.

Verzweifelt bittet Paula Brecher, deren gesamte über die Grenze gerettete Barschaft von 270 Reichsmark die Schweizer Polizei beschlagnahmt hat, im August 1942 um einen dreitägigen »Urlaub« aus der Internierung und einen kleinen Geldbetrag für die Reise, um die Tante besuchen zu können. Im September reist sie mit den ihr bewilligten 20 Franken nach Zürich, doch ohne Erfolg. Regina Krenn ist schon nicht mehr ansprechbar und verstirbt wenig später, ohne ein Testament zu hinterlassen. Paula Brecher ist nicht erbberechtigt. Während sie fürchtet, wieder abgeschoben zu werden, entspannt sich zwischen der Vormundschaftsbehörde der Stadt Zürich, dem Generalkonsulat in Wien, der Eidgenössischen Justizabteilung in Bern und Rechtsanwalt Karl Bündsdorf in Wien ein reger Briefwechsel.⁴⁸

Es geht um die Villa in Eichgraben bei Wien, die zur Erbmasse gehört, und in der Regina Krenns Schwester Susanna (verheiratete Baronin von Stein) zu dieser Zeit noch lebt. »Mit Rücksicht darauf, dass sowohl die verstorbene Regina Krenn Jüdin und schweizerische Staatsangehörige gewesen ist, als auch die Erben Nichtarier und deutsche Staatsangehörige sind, glaube ich bereits jetzt auf die Möglichkeit von Schwierigkeiten

Deportationszettel Theresienstadt-Auschwitz: <https://collections.arolsen-archives.org/de/search/person/5110827?s=Rosa%20Rehberger&t=2547194&p=0> (14.4.2024).

46 Opferdatenbank des Dokumentationsarchiv Österreichischer Widerstand (doew.at); <https://collections.yadvashem.org/en/names/4930448> (19.9.2025).

47 https://de.wikipedia.org/wiki/Edmund_Krenn (11.12.2024).

48 Dossier Regina Krenn, BAR: E2200.53-04#1000/1768#491*.

hinweisen zu müssen«, schreibt Rechtsanwalt Bündsdorf aus Wien.⁴⁹ Für Susanne Press Baronin von Stein endet die Aussicht auf ein Erbe am 24. Februar 1944. An diesem Tag wird sie nach Auschwitz deportiert und ermordet.⁵⁰

Bis Dezember 1943 lebt Paula Brecher auf Kosten der Israelitischen Flüchtlingshilfe in der Internierung im »Mädchenheim«, dann gelingt es ihr, auch in Folge der medizinischen Gutachten des Vertrauensarztes der Israelitischen Flüchtlingshilfe, in eine »Privatinternierung« zu wechseln. Margrit Gutknecht in der Leonhardstrasse 21 in Basel nimmt sie auf.

Im gleichen Monat steht sie tatsächlich auch wieder einmal auf einer Bühne. Im Rahmen einer Wohltätigkeitsveranstaltung für die Hilfsaktion Gurs und die Israelitische Fürsorge Basel am 16. Dezember 1943 spielt sie in dem Zweiakter »Er ist an allem schuld« von Leo Tolstoi die Hauptrolle der Akulina, nach Musik von Schumann und Mussorgsky, einer Ansprache von Rabbiner Lothar Rothschild und einem einaktigen Gerichtsstück von Anton Wildgans, in dem sie einen Auftritt als Zeugin absolviert: »In Ewigkeit Amen«. Doch für die Genehmigung für Paula Brechers Teilnahme an dieser Veranstaltung muss die Israelitische Flüchtlingshilfe Bettelbriefe an die Kantonspolizei schicken und zusichern, dass sich die Künstler:innen jeder »Conference«, also jeder persönlichen, womöglich politischen Äußerung enthalten. Die Teilnahme von Paula Brecher wird zunächst ausdrücklich abgelehnt, erst nach einer telefonischen Intervention der Israelitischen Fürsorge in Bern doch noch gestattet. Womöglich weiß man dort über Brechers politisches Engagement für die Sozialdemokratie in Wien Bescheid. Immerhin, am 26. Januar und am 3. April 1944 darf die Theatertruppe die beiden Stücke noch einmal im Arbeitslager Möhlin und in Füllinsdorf für die Insassen von vier weiteren Arbeitslagern zur Aufführung bringen.

Im Dezember darf sie an einer Exkursion der Arbeitsgemeinschaft für Psychohygiene der Universität Basel nach Solothurn teilnehmen. Inzwischen gehört sie zum Basler Kreis um den Psychoanalytiker Heinrich Meng, der selbst 1933 in die Schweiz emigriert ist – nachdem das Psychoanalytische Institut in Frankfurt von den nationalsozialistischen Behörden geschlossen wurde. 1937 wird er Lektor, dann Dozent am Institut für Psychohygiene an der Universität Basel.⁵¹

49 Karl Bündsdorf an das Schweizer Generalkonsulat in Wien, 19.11.1942, Dossier Regina Krenn, BAR: E2200.53-04#1000/1768#491*.

50 Opferdatenbank des Dokumentationsarchiv Österreichischer Widerstand (doew.at).

51 Heinrich Meng (1887-1972), deutsch-schweizerischer Psychoanalytiker und Be-

Paula Brecher wird von Heinrich Meng schließlich auch unentgeltlich psychotherapeutisch behandelt. Die Verfolgung und der ständige Kampf mit den Schweizer Behörden haben schwere seelische Wunden geschlagen. 1944 muss Paula Brecher allerdings auch wegen ihrer Ulcuserkrankung erneut ins Claraspital in Basel, im Mai 1945 ins Israelitische Spital. Im Herbst 1945 wird erwogen, sie wieder in ein Flüchtlingsheim einzuweisen. Am 19. Dezember 1945 habe sie in die »Diätstation« im Flüchtlingsheim in Glion im Kanton Waadt einzurücken, so wird Paula Brecher von der Zentralleitung der Arbeitslager in Bern mitgeteilt. Doch sie will das ihr mittlerweile vertraute Umfeld auf keinen Fall verlassen. Im Januar 1946 muss sie stattdessen erneut ins Claraspital in Basel.

Paula Brecher möchte endlich wieder arbeiten, und seien es kleine Übersetzungsaufträge oder Sprachunterricht. Ärztliche Gutachten werden eingeholt und intern kommentiert. Die Fremdenpolizei und die Zentralleitung der Arbeitslager drängen weiter auf eine Internierung in einem Heim. Dr. Schüler, als Vertrauensarzt der Zentralleitung der Arbeitslager wie auch der Israelitischen Flüchtlingshilfe, kommt hingegen zu dem Schluss, dass eine Internierung aus psychischen Gründen nicht zu empfehlen sei.⁵²

Hunderte von Seiten Korrespondenz der Fremdenpolizei in Bern, der Israelitischen Flüchtlingshilfe und der kantonalen Behörden dokumentieren Paula Brechers Existenzkampf in den folgenden Jahren, Bettelbriefe für medizinisch notwendige Behandlungen und die Erlangung von Aufenthalts- und Arbeitsbewilligungen, schließlich um die Erlangung eines Dauerasyls, das ihr endlich einen sicheren, unbegrenzten Aufenthaltsstatus in der Schweiz ermöglichen sollte.

Auch um die Möglichkeit, selbst honorarfrei Vorträge oder literarische Lesungen halten zu dürfen, muss sie immer wieder kämpfen, denn dazu gehört es, die Kantons Grenzen zu überschreiten. Und natürlich wird

gründer der Schule der Psychohygiene. Nach dem Medizinstudium und Lehranalyse bei Paul Federn und Hanns Sachs in Wien und Berlin arbeitet er zunächst am Berliner Psychoanalytischen Institut, bevor er 1929 gemeinsam mit Karl Landauer das Psychoanalytische Institut in Frankfurt gründet. 1933 Flucht in die Schweiz, wo er als Psychoanalytiker arbeitet, bevor er als Lektor, Dozent und schließlich bis zur Emeritierung 1956 als a.o Professor für Psychohygiene an der Universität Basel tätig ist. Zur Wissenschaftsemigration in die Schweiz siehe auch das Projekt »Wissenschaft transnational. Die Schweiz und die akademischen Zwangsmigranten 1933-1950« unter der Leitung von Stefanie Mahrer: <https://forced-academic-migration.net/projekt/projektbeschreibung> (19.9.2025).

⁵² Gutachten Dr. A. Schüler, 15.4.1946; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

auch sie noch einmal im November 1945 schriftlich darauf hingewiesen, dass sie sich jeglicher politischer Betätigung zu enthalten habe, sich zwischen 22.00 und 7.00 Uhr in ihrer Unterkunft aufzuhalten habe, und ihr u. a. in der Basler Innenstadt der Besuch jeglicher Restaurants, Cafés oder Bars untersagt ist. Auch um eine Aufführung im Basler Stadttheater zu besuchen, oder den Abend in einem Schachklub verbringen zu dürfen, bedarf es einer Ausnahmegenehmigung durch das Kontrollbureau der Kantonalen Fremdenpolizei.

Im Mai 1946 erhält Paula Brecher die Erlaubnis, bei »Fräulein Gutknecht« zu bleiben, die sich selbst in ausführlichen Briefen für ihren Schützling verwendet hat.⁵³ Gleichzeitig wird von ihr nach wie vor verlangt, ihre Ausreise aus der Schweiz voranzutreiben, entweder ihre Rückkehr nach Österreich oder ihre Emigration in die USA.

Während Heinrich Meng nun versucht, ihr Übersetzungsarbeiten psychologischer Fachliteratur für den Huber Verlag zu organisieren, fragt die Fremdenpolizei in Bern schon im Mai 1946 bei ihr nach, wie hoch denn ihr monatliches Einkommen aus diesen Tätigkeiten sei.⁵⁴ Dabei gilt für sie nach wie vor ein strenges Arbeitsverbot, und ihr Gesuch, Übersetzungsarbeiten annehmen zu dürfen, wird von der kantonalen Fremdenpolizei erst im September beantwortet. Vorläufig bis Februar 1947 darf sie psychologische Fachliteratur aus dem Amerikanischen übersetzen. Zugleich wird sie ermahnt, bei »erster zumutbarer Gelegenheit unser Land zu verlassen«.⁵⁵

Derweilen ringt die Israelitische Flüchtlingshilfe mit der Fremdenpolizei um die Verlängerung der Kostengutsprache von 3 Franken pro Tag, mit der sich die Schweiz an den Kosten ihres Aufenthaltes beteiligt. Ab April 1947, so teilt die Fremdenpolizei mit, habe Frau Brecher selbst für ihren Lebensunterhalt aufzukommen.⁵⁶ Eine viermonatige Verlängerung ihrer beschränkten Arbeitsbewilligung, Übersetzungsarbeiten psychologischer Fachliteratur anzunehmen, erhält sie allerdings erst am 23. April, erneut mit der Aufforderung, ihre monatlichen Einnahmen nachzuweisen. Doch bislang steht diese Arbeit noch in den Sternen.

53 Margrit Gutknecht an das Eidgenössische Justiz- und Polizeidepartment, Basel, April 1946; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

54 Der Chef der Polizeiabteilung, i. A. Meyer, an Paula Brecher, Bern, 29.5.1946; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

55 Der Chef der Polizeiabteilung, i. A. Dr. Delaquis, an Paula Brecher, Bern, 20.9.1946; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

56 Der Chef der Polizeiabteilung, i. A. Meyer an die Israelitische Flüchtlingshilfe, Bern, 16.1.1947; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

Paula Brecher liest für ihren Professor unentgeltlich Bücher um ihm eine Auswahl für Vorschläge an den Verlag zu ermöglichen. Erst im Mai 1947 fällt die Wahl auf ein in London erschienenenes Buch von Noel Harris. Von einem Vertrag und Einkünften ist noch lange nicht die Rede. So sucht Paula Brecher nun an, ihr auch die Erteilung von privatem Sprachunterricht (deutsch, englisch, französisch, italienisch) zu genehmigen, wofür sie in Absprache mit dem zuständigen kantonalen Arbeitsamt eine wiederum zeitlich bis Februar 1948 beschränkte Bewilligung erhält.⁵⁷ Unterschrieben, bzw. gestempelt ist der Brief der Fremdenpolizei nun mit dem beziehungsreichen Namen »Angst«.

Fräulein Dr. Angst ist es, die in den umfangreichen Korrespondenzen mit den kantonalen Behörden den Weg Paula Brechers zum Schweizer Dauerasyl in den nächsten Jahren weiter begleiten wird, die Verlängerungen ihrer Privatinternierung genauso wie die Bewilligungen ihrer wenig einbringenden Tätigkeiten als Übersetzerin und Sprachlehrerin, sowie »psychologischer Heimarbeiten«, die sie für das psychohygienische Institut der Universität Basel leistet.

Nicht immer werden Paula Brechers Gesuche um geringfügige Arbeitsbewilligungen positiv beschieden. Das Arbeitsangebot einer Solothurner Firma, den Angestellten Sprachunterricht zu erteilen, darf sie 1948 nicht annehmen, weil das Arbeitsamt in Solothurn dafür eine:n Schweizer:in vorsieht. Immerhin darf sie 1949 in Langenthal im Kanton Bern Sprachunterricht erteilen.

Und die Schweizerische Zentralstelle für Flüchtlingshilfe in Zürich richtet schließlich am 15. Februar 1949 Paula Brechers Gesuch an die Polizeiabteilung in Bern, ihr aufgrund ihrer gesundheitlichen Situation endlich Dauerasyl in der Schweiz zu gewähren.⁵⁸

Am 11. Juni 1949 lehnt der Kanton Dauerasyl für Paula Brecher ab, obwohl sie sich inzwischen selbst erhält und keine finanziellen Unterstützungsleistungen mehr bekommt. Doch sie könne ja jederzeit »in ihre frühere Heimat Österreich zurückkehren«.⁵⁹ Im September 1949

57 Der Chef der Polizeiabteilung, i. A. Angst an Paula Brecher, Bern, 5.7.1947; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*. Am 24.10.1947 wendet sie sich erneut an das Kontrollbüro der kantonalen Fremdenpolizei Basel, mit der Bitte, die Arbeitsgenehmigung für Paula Brecher zu verlängern.

58 Schweizerische Zentralstelle für Flüchtlingshilfe an die Polizeiabteilung des eidgenöss. Justiz und Polizeidepartementes, Zürich, 15.2.1949; Dossier Paula Brecher BAR: E4264#1985/196#3189*.

59 Kantonale Fremdenpolizei, gez. Merz, an die Polizeiabteilung des Eidg. Justiz und Polizeidepartementes, Basel, 11.6.1949; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

lehnt auch die Fremdenpolizei in Bern ihr Gesuch auf Dauer asyl ab, eine interne Aktennotiz stellt fest, sie habe »sicher Gelegenheit, sich für die Einwanderung nach Israel anzumelden.«⁶⁰ Am 20. September wird Paula Brecher die Ablehnung mitgeteilt, und ihr zugleich aus Bern vorläufig ein Bleiberecht zugesprochen, um, wie es heißt, ihre Weiterwanderung vorzubereiten. Offenbar will nun auch die Fremdenpolizei in Bern zu ihren Gunsten Zeit gewinnen, denn zugleich fragt Bern beim Kanton an, ob Paula Brecher nicht doch eine ordentliche fremdenpolizeiliche Anwesenheitsbewilligung erhalten könnte. Sie wäre doch inzwischen in der Lage, für ihren Unterhalt selbst aufzukommen, und allenfalls würde der Bund sie zusammen mit dem zuständigen Hilfswerk unterstützen, so dass dem Kanton keine Kosten entstehen würden.

Am 18. August füllt Paula Brecher den Fragebogen der Organisation Internationale pour les Réfugiés aus. Auf die Frage danach, warum sie nicht in ihre Heimat zurückkehren wollte, antwortet sie:

Meine Eltern, mit denen ich lebte, sind ins Konzentrationslager geschleppt und getötet worden, ebenso alle näheren Verwandten; ich habe von 1938-1942 so viel Schreckliches miterlebt, dass ich mir nicht vorstellen kann, am Schauplatz dieser Geschehnisse je wieder ruhig arbeiten zu können.⁶¹

Und auf die Frage, welches ihre Auswanderungspläne seien, antwortet sie:

Heute scheint es mir (ich bin kränklich und 47 Jahre alt) zu spät, noch einmal unter fremden Lebensbedingungen eine Intellektuellen-Existenz aufzubauen. Ich bin nicht kräftig genug, mit körperlicher Arbeit mein Leben zu verdienen. – Ich habe bei meiner Wohnungsinhaberin, Frl. Margrit Gutknecht ein wirkliches Heim gefunden.

Die Zentralstelle für Flüchtlingshilfe in Zürich legt gegen die Ablehnung des Dauer asyls am 18. Oktober 1949 Rekurs ein, und auch Fräulein Dr. Angst verwendet sich nun im Namen der Polizeiabteilung in Bern dafür, der Situation von Paula Brecher Rechnung zu tragen und ihr Dauer asyl zu gewähren. »Mit Rücksicht auf das mit dem Rekurs eingereichte ärztliche Zeugnis der Universitäts-Poliklinik Basel scheint uns

60 Aktennotiz, 12.9.1949; Dossier Paula, BAR: E4264#1985/196#3189*.

61 Dossier Paula Brecher, ITS Archive Arolsen: <https://collections.arolsen-archives.org/de/search/person/80927054?s=Paula%20Rehberger&t=3157066&p=0> (2.4.2024).

heute sowohl die Rück- als auch eine Weiterwanderung Frau Brecher nicht zumutbar zu sein.«⁶²

Am 2. Dezember 1949 gibt die Kantonale Fremdenpolizei dem Gesuch endlich statt. Und lässt sich erst einmal viel Zeit, Paula Brecher dies auch mitzuteilen. Während der quälenden Wartezeit füllt Paula Brecher am 13. Dezember den Fragebogen der Organisation Internationale pour les Réfugiés zum zweiten Mal aus. Am 21. Februar 1950 erhält sie den erlösenden Bescheid. Am 8. März dankt Paula Brecher den »Herren« der Polizeiabteilung für ihre Entscheidung, »die einen großen Druck von mir genommen hat«, und besonders dankt sie Frl. Dr. Angst.⁶³ Sie wird den Rest ihres Lebens in Basel bleiben. 1955 erhält sie einen österreichischen Reisepass, um eine sich kurzfristig bietende Gelegenheit für eine Ferienreise nach Spanien wahrnehmen zu können, und gefährdet damit ohne es zu wissen ihr Dauerasyl, das die Benutzung eines Reisepasses eines anderen Staates nicht gestattet. Aber die Fremdenpolizei drückt nun ein Auge zu. Auch als Paula Brecher sich 1959 entscheidet, auf ihr Dauerasyl zu verzichten, um wieder ihre österreichische Witwenrente erhalten zu können, bleibt ihr Aufenthaltsrecht in Basel aufrecht. Paula Brecher stirbt am 11. Dezember 1974 in Basel und wird auf dem Jüdischen Friedhof der Stadt beerdigt.

Ihre Dissertation über das Problem der Angst, verzeichnet mit der Signatur D-5818 der Universitätsbibliothek Wien, ist als »vermisst« gemeldet. Vermutlich war es das einzige Exemplar.

62 Der Chef der Polizeiabteilung, i. A. Angst, an die Kantonale Fremdenpolizei Basel-Stadt, Bern, 15.11.1949; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

63 Paula Brecher an die Polizeiabteilung im Eidgen. Justiz und Polizeidepartment, Basel, 8.3.1950; Dossier Paula Brecher, BAR: E4264#1985/196#3189*.

Leather, Lore, and Legacy: A Motorcyclist's Ride Through Jewish History

There is a clarity that only comes with the wind in your face and the hum of the engine beneath you. On a motorcycle, it's not about getting there – it's about the ride. Unlike the linear, goal-oriented nature of automobile travel, motorcycling emphasizes the journey itself – every turn, every sensation, every pause along the way. One is about destination. The other is about journey – a cycle, not a line. Jewish history is like that too. It is not a straight path from past to present, it is a non-linear path shaped by exile and return, persecution and perseverance, memory and reinvention. It is a long ride full of stops, switchbacks, and detours. As riders, we chase landscapes. As scholars of Jewish history and culture, we chase time. This is our ride through both.

The Engine: Nachman Krochmal and the Structure of Jewish Historical Time

No journey begins without understanding the mechanism that enables movement. Just as the motorcyclist ideally familiarizes themselves with the internal workings of the engine before setting off, the scholar of Jewish history may begin by considering the conceptual framework that animates its temporal unfolding. In this context, Nachman Krochmal (1785-1840) offers a point of orientation – at least for the present argument. Krochmal's model of history is recursive, just like a combustion cycle – intake, compression, power, exhaust, and again. This cyclical motion of internal combustion shall serve as metaphor for his idea of historical cycles that do not regress but regenerate.

Krochmal, a Jewish philosopher of the Haskalah and one of the most intellectually ambitious figures of Eastern European Jewish thought, addressed the nature of Jewish historical continuity in his *Moreh Nevukhei Ha-Zeman* (*Guide for the Perplexed of the Time*), published posthumously in 1851. Influenced by the idealist philosophy of Hegel, yet fully embedded in the Jewish intellectual tradition, Krochmal sought to reconcile modern historical consciousness with the peculiar persistence of the Jewish people across centuries of dispersion, crisis, and cultural transforma-

tion. While the idealist conception of history envisions empires and civilizations as following an organic cycle of growth, maturity, and decline, Krochmal asserts that Israel stands apart in its singular capacity for historical renewal. He famously writes:

Indeed, we have deemed it fitting to recall the times that have passed over us from the sprouting of the nation until this very day, in order to show clearly how the patterns of the three phases we mentioned have been repeated and reinforced among us, and how, when the days of decline and dissolution came to pass, a new and life-giving spirit was always renewed within us. And if we fell, we rose again, took courage, and did not abandon the Lord our God.¹

Unlike other nations whose lifespans culminate in dissolution, Israel, he argues, possesses a metaphysical vitality that enables cyclical renewal and allows it to revive after each period of decline. This closely reflects Krochmal's vision in *Moreh Nevukhei Ha-Zeman* (especially chapters 11-13), where he asserts that Israel transcends the dialectic of history because its national life is rooted in a divine and intellectual essence that outlives any particular political or cultural form. Drawing on the German idealist notion of *Volksgeist* – the «national spirit» that animates a people's cultural and historical development – Krochmal introduces his own term, *ruah ha-umah*, to describe the enduring inner life-force of the Jewish people. In Hegelian terms, Krochmal sees this *ruah ha-umah* as not merely a national spirit but a manifestation of the *Absolute Spiritual* (*haruhani hamuhlat*) working through history. This perception reorients our understanding of Jewish historical time. Rather than a linear progression or teleological narrative, Krochmal describes a cyclical structure, wherein rupture does not mark an end but inaugurates a process of return. Catastrophe is not final; it becomes a generative moment that folds memory into identity, and identity into renewed cultural expression. In this model, Jewish history is not characterized by repetition of the same, but by a recursive deepening – a spiraling movement that integrates past into present without being subsumed by it.

This conceptualization offers a valuable paradigm for the journey that follows. Just as the rider does not simply move from point A to point B, but experiences the road as a series of turns, elevations, and recalibrations, so too does Jewish historical consciousness navigate a terrain marked by interruption, resilience, and reconstitution. Krochmal's con-

1 Nachman Krochmal: *Moreh Nevukhei ha-Zeman*, in: Kitvei Krochmal, ed. by S. Rawidowicz, London/Waltham 1961 [Hebr.], p. 299-300. Author's translation.



Fig 1: Motorcycle trip in the Ligurian Alps.

ception thus serves not merely as philosophical commentary, but as the intellectual engine, the structural logic, of the journey ahead. If time gives us the structure of Jewish history, then terrain gives us its texture: the physical and cultural topographies through which that history is ridden.

The Mirror: Jewish Museums and the Spatial Construction of Historical Consciousness

The engine propels, but the mirror informs. On a motorcycle, mirrors offer spatial awareness and a sense of how one is positioned in relation to movement and surrounding terrain. They are instruments of orientation, allowing the rider to navigate the present in relation to what lies behind. In the study of Jewish history, space functions similarly – as a reflective surface where memory, identity, and interpretation converge. Nowhere is this more evident than in the domain of Jewish museums – curated spaces where the material past is brought into visibility, narrativized, and made accessible for contemporary publics.

Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1942-), a foundational voice in museology, has argued that museums, by way of exhibitions, do not merely preserve heritage; they perform it. »Exhibitions,« she argues, »are fundamentally theatrical, for they are how museums perform the knowledge they create.«² The museum is not a static container of the past but an active stage where Jewish history is interpreted and recontextualized. Here, Henri Lefebvre's concept of »representational space« as part of a theory of the production of social space becomes crucial: the museum does not merely *contain* history, it constitutes a space where memory is lived, imagined, and emotionally charged.³ Unlike abstract, conceived space (e.g. maps or zoning plans), representational space is where cultural meaning is enacted through symbols, gestures, and narratives. In this sense, the Jewish museum becomes a representational space *par excellence* where curators and visitors alike produce historical consciousness.

The museum, like the mirror, does not show »the past« in an unmediated way. It shows a *perspective* on the past – partial, contingent, and curated. It invites the visitor, like the rider, to position themselves in relation to objects and narratives that are both familiar and disorienting. In this view, Jewish history is not only told through documents and chronicles, but through objects: a pair of Shabbat candlesticks, a Yiddish theatre poster, a tombstone. These are not inert relics. They are charged artifacts – evidence of lived experience. Yet they require interpretation to become meaningful. Therefore, the museum becomes a mirror frame that structures the visitor's reflection, prompting questions about whose memory is preserved, whose is omitted, and how historical meaning is produced.

This is particularly notable for everyone skeptical of the concept of »collective memory«.⁴ Jewish museums often operate in precisely that contested zone when they curate what appears to be a shared memory, while in fact navigating competing claims, fragmented voices, and divergent genealogies of loss and identity. The mirror does not unify the view, it complicates it. Jewish museums, thus, demand that both curator and visitor, like rider and historian, remain aware of their position, their speed, and their blind spots. And this is exactly why we need mirrors for

2 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley 1998, p. 3.

3 See Henri Lefebvre: *The Production of Space*, Oxford 1991.

4 See Erik Petry: *Gedächtnis und Erinnerung: Das »Pack in Zürich«*, Köln 2014.

our ride: what the mirror reveals is never just what is behind or hidden, it is what is still *with* us, shaping the road ahead.

From Machine to Motion

Having so far considered the motorcycle's structural components – the engine as a symbol for the cyclical propulsion of Jewish historical time, and the mirror as a metaphor for spatial awareness – we are now ready to shift from mechanism to movement. The motorcycle, after all, is not an object to be admired at rest; it is designed for motion, for exposure, for risk and responsiveness. The following part therefore turns to the dynamics of the journey: the lived process of navigating history. The road ahead is neither straight nor smooth, and that is precisely the point. Jewish history has rarely offered the comfort of predictability. But in mounting this metaphorical motorcycle, we accept the terms of the ride: exposure to the elements, reliance on judgment, and an openness to what may unfold beyond the next bend.

We begin with the moment of ignition – the kickstart – and proceed through conceptual moments of ideological and political transformation (gear shifting), the communal pauses of pit stops, and the storms of rupture and crisis, where vulnerability meets resilience. These are not merely conditions of travel but metaphors for the interpretive work of engaging with Jewish history: work that is never linear, never fully shielded, and always contingent.

Kickstart (in Mesopotamia)

Every ride begins with a kickstart – the moment of ignition, the choice to move forward into the unknown. In Jewish historical imagination, that ignition is often located in the figure of Abraham, who, according to biblical tradition, sets off from Ur in response to a divine call and departs into the unknown. While the historicity of Abraham remains outside the bounds of empirical historiography and within the domain of theological narrative, the motif of the journey – of setting out into uncertainty, of leaving behind the familiar – becomes a foundational trope for Jewish self-understanding.

In *Abraham's Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, Rabbi Joseph B. Soloveitchik (1903-1993) presents Abraham not merely as a figure of antiquity, but as an enduring archetype whose existential leap inaugurates the historical drama of the Jewish people:

As the architect and founder of our nation, Abraham left such an indelible imprint upon our unfolding historic identity that he has been integrated in our historical consciousness; he is so singular a motif of our historical emergence that the whole paradoxical, complex experience of our charisma would be impossible if we denied the reality of the Abraham-personality.⁵

Abraham's journey is thus not only a theological event, but a paradigmatic movement – a »kickstart« to Jewish historical becoming. »Abraham is not only the biological father of the people,« Soloveitchik continues, »he is also its spiritual father. He paves the way for our people. His life is a paradigm and a symbol for the future.«⁶ Abraham embodies what the rabbinic tradition would come to describe as *ma'aseh avot siman le-banim* – the deeds of the ancestors as signs for the descendants. Or as Soloveitchik, referring to Nahmanides, summarizes the Midrash: »Kol ma-she ira [le Avraham] ira le-vanav, Whatever happened [to Avraham] happened to his children (Midrash Tanhuma, Lekh Lekha 9, paraphrased by Nahmanides, Gen 12:6).«⁷

Abraham's departure, then, constitutes a leap into a future not yet mapped. His journey marks the beginning of Jewish historical consciousness as an active, unfolding process, initiated not in certainty but in response to a call. In this sense, the »kickstart« always involves commitment: to move forward without full knowledge of the terrain, to engage history as a living path.

Shifting Gears: Zionism and the Recalibration of Jewish Continuity

Every act of ignition initiates movement, and every movement requires adjustment. Once the engine turns over, the rider must navigate shifting terrain – demanding changes in speed, posture, and perspective. So too in Jewish history: with the journey now underway, we encounter the challenge of adaptation. How does a tradition respond to new conditions? How are structure and meaning recalibrated without halting forward momentum? Jewish thinkers, leaders, and communities have rarely had the luxury of cruising on flat, familiar roads; they have had to navigate hills, bends, and breakdowns. But it is precisely this capacity for

5 Joseph B. Soloveitchik: *Abraham's Journey. Reflections on the Life of the Founding Patriarchs*, Jersey City 2008, p. 2-3.

6 *Ibid.*, p. 7.

7 *Ibid.*, p. 8.

calibrated movement that has allowed Jewish life to persist – not as a static inheritance, but as lived, responsive traditions. This section addresses this very process: the shifting of gears within the ongoing ride of Jewish continuity.

A paradigmatic instance of such a historical gear shift is the emergence of modern Zionism. In the late 19th and early 20th centuries, Jews stood at an existential crossroads – confronting antisemitism and persecution on the one hand, and, on the other, pursuing self-determination and liberation under the modern conditions of secularization and liberalism.⁸ Among those who gave voice to this urgency was Theodor Herzl (1860–1904), who responded with a bold recalibration: political Zionism. He argued that only a political solution could safeguard Jewish existence in the modern world. In *Der Judenstaat* (1896) he asserted that Jewish survival required sovereignty, self-determination, and a national homeland:

Ich meine, die Juden werden immer genug Feinde haben, wie jede andere Nation. Wenn sie aber auf ihrem eigenen Boden sitzen, können sie nie mehr in alle Welt zerstreut werden. Wiederholt kann die Diaspora nicht werden, solange die ganze Kultur der Welt nicht zusammenbricht.⁹

His vision involved a shift in Jewish historical tempo – from passive endurance to active agency. But Herzl's was only one gear among many. Ahad Ha'am (Asher Z. H. Ginsberg; 1856–1927), the theorist of cultural Zionism, resisted the idea that political power alone could sustain Jewish continuity. In his 1897 essay *The Jewish State and the Jewish Problem*, he wrote:

For this purpose Judaism needs at present but little. It needs not an independent State, but only the creation in its native land of conditions favourable to its development: a good-sized settlement of Jews working without hindrance in every branch of culture, from agriculture and handicrafts to science and literature.¹⁰

For Ahad Ha'am the challenge was not merely territorial but civilizational: the revitalization of Hebrew culture, ethical ideals, and intellec-

8 See Shlomo Avineri: *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York 2017, p. 10.

9 Theodor Herzl: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Zürich 1988, p. III.

10 See Achad Ha'am: *The Jewish State and the Jewish Problem*, in: *Ten Essays on Zionism and Judaism*, transl. by Leon Simon. London 2018, p.37.

tual life. His gear shift was subtler but no less radical. Rooted in Eastern European Jewish life, Ahad Ha'am was deeply skeptical of Herzl's political Zionism. He feared that the pursuit of a Jewish state without a corresponding spiritual and cultural renaissance would result in a State of Jews, but not a Jewish State.¹¹

Other figures proposed entirely different transmissions. For Rabbi Abraham Isaac Kook (1865-1935), the Zionist movement represented not merely a political shift but a stage in the unfolding of divine history – a national return that marked the spiritual renewal of the Jewish people and the beginning of redemption. As he wrote in *Orot*: »The real life of sanctity of Judaism cannot be revealed other than by the People's return to its Land, which is the way paved for its renascence.«¹² In this view, the land was not just a geographic destination, but the medium through which the latent holiness of Jewish life would be reawakened.

A. D. Gordon (1856-1922), by contrast, saw redemption not in transcendence but in labor: a return to the land as a moral and physical regeneration of the Jewish people. For Ber Borochov (1881-1917) and the Marxist Zionists, the shift was grounded in class struggle and historical materialism. Where Gordon viewed labor as a spiritual act, Borochov saw it as a revolutionary means to correct the distorted class structure of the diaspora.¹³

Yet Zionism was never solely the domain of its (mostly male) theorists. Women such as Golda Meir (1898-1978), Henrietta Szold (1860-1945), Ada Maimon (1893-1973), and Rachel Yanait Ben-Zvi (1886-1979) played pivotal roles in shaping its lived realities – from healthcare and education to labor organizing, agricultural training, and political leadership. Henrietta Szold, founder of the Hadassah Women's Zionist Organization of America, reframed Zionism through a lens of care, establishing medical infrastructure that addressed the urgent needs of Jewish communities in Palestine and laid the groundwork for modern Israeli public health.¹⁴ Ada Maimon, a fierce advocate for women's rights within the Zionist movement, fought not only for national liberation but also for women's full civic and religious participation. As one of the few women present in early Zionist political institutions, she helped se-

11 Ibid.

12 Avraham Isaac Kook: *Orot*, transl. by Bezalel Naor. Northvale (NJ)/London 1993, p. 165.

13 See Avineri (fn 8), p. 76.

14 See Michael Brown: Henrietta Szold. Jewish Women's Archive. <https://jwa.org/encyclopedia/article/szold-henrietta> (30.09.2025).

cure women's suffrage in the Yishuv and later became one of the first female members of the Knesset (Israeli parliament).¹⁵ Their contributions remind us that recalibration occurs not only in thought, but in practice: not just in ideological discourse, but in the building of homes, schools, and communities.

These divergent visions created friction, but also propulsion. Zionism was not a smooth or singular ride – it was a recalibration of Judaism, community, and future. And like all gear shifting, it involved risks: false starts, missed connections, ideological breakdowns. Yet in the plurality of its gears, the movement demonstrated something essential about Jewish adaptability: the capacity to respond differently to the same terrain, to alter posture and pace without abandoning the shared journey. Not all Jews agreed on the direction of travel though. Orthodox and *Haredi* communities, for example, often saw in Zionism a dangerous acceleration – one that bypassed divine providence or undermined religious tradition. Their resistance, too, belongs in the metaphor: a form of braking or refusal to shift under imposed terms.

To shift gears is to meet the demands of the road ahead with intention and responsiveness. The Zionist movement exemplifies how Jewish history is not a straightforward progression but a continuous process of recalibration – shaped not only by competing ideologies but also by diverse communities and decisive moments of collective action. Within this dynamic lies the true art of riding well: not maintaining unbroken momentum, but discerning with care when and how to shift, ensuring the journey remains true to its path without losing sight of where it has come from.

Pit Stops: Where Time Opens to the Other

The metaphor of the motorcycle journey invites reflection not only on individual movement through time and space, but also on the fundamentally social dimension of travel. In Jewish tradition, the journey is rarely a solitary undertaking. The road is shared – with companions who ride beside us, with those whose tracks we follow, and with those we carry in memory. Jewish tradition has been emphasizing the communal character of experience – whether in study, ritual, or suffering – and so it fits our perspective that the journey be conceived not in isolation, but in relation.

As we pause at pit stops along the way, we find not only rest or reflection, but encounter: the opening of the self to the other, the making of

15 See Einat Ramon: Ada Maimon (Fishman). Jewish Women's Archive. <https://jwa.org/encyclopedia/article/maimon-fishman-ada> (30.09.2025).

meaning in dialogue. Here, the road becomes more than a route through time; it becomes the site of relationship.

Pit stops are, first and foremost, places of encounter. The rider is no longer focused on the road ahead, but momentarily attuned to who rides beside them. In these moments, a different kind of awareness takes hold. Martin Buber, in his seminal work *Ich und Du* (1923), gave this meeting its most profound formulation: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung.«¹⁶ Real life, Buber insists, is found in encounter – in the turning toward another as a *Thou*, a presence, rather than an *It*, an object. Pit stops, in this light, are more than pauses in forward motion. They are invitations into relation and occasions where the traveler turns toward others not as means to an end, but as companions. Buber underscores this when he writes: »Der Mensch wird am Du zum Ich.«¹⁷ In other words, it is through encounter – through relation with another – that the self is constituted. This relational stance, deeply embedded in the Jewish context, underlies everything from *Havrutah* learning¹⁸ to the rituals of mourning. Historical consciousness, too, emerges not in solitary contemplation, but in dialogical exchange – between past and present, between texts and interpreters, between individuals and communities. Thus, in Buber's terms, the shaping of Jewish history occurs not only in events but in encounters. Memory and meaning emerge not simply through continuity, but through relation – with those who travel beside us and with those we meet along the way.

Yet pit stops are not only about lofty ideals of presence. They also attend to basic needs. Every rider, no matter how committed, must eventually stop – to drink, to eat, to pee, to refuel. The motorcycle itself needs care as well: gas, oil, a check of the tires. These pauses are not interruptions in the journey; they are what make the journey meaningful. Jewish tradition, too, recognizes that sustenance is not peripheral to the sacred – it is part of it. In this sense, the pit stop, where riders sit, eat, and speak, is not a detour from meaning but one of its richest expressions.

The body – and the bike – must be tended, yes, but so must the bonds that make the journey worth continuing. And once we have stopped, we talk. Stories are exchanged: where we have come from, what we have

16 Martin Buber: *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1948, p. 15.

17 *Ibid.*, p. 32.

18 A traditional mode of Jewish study conducted in pairs, where two students engage in dialogical learning of sacred texts, especially Talmud. The term derives from the Hebrew root חבר meaning *to join, to connect, or to befriend*.

seen, what weather we have endured. So too in Jewish life, where history is carried not only in books but in the voices of those who tell it. Just as the road shapes the rider through movement, so too does *Halakhah* shape Jewish religious life through practice – prescribing how to act, where to go, and how to navigate the terrain. But if *Halakhah* is the ride itself, then *Aggadah* is the stop along the way: the moment of pause in which the journey is remembered, told, and reimagined. The halakhic path allows for drive, but it is *Aggadah* that gives meaning to the movement. It allows the rider to articulate not just *that* they traveled, but *why* it mattered – what they saw, endured, and learned. In Jewish tradition, both are necessary: the doing and the telling, the going and the gathering, the law and the lore. As Chaim Nachman Bialik (1873-1934) famously wrote: »Halachah and Aggadah are two things which are really one, two sides of a single shield. The relation between them is like that of speech to thought and emotion, or of action and sensible form to speech.«¹⁹

In other words, *Halakhah* and *Aggadah* are not separate domains, but two inseparable aspects of a single lived experience: the form and its meaning, the path and its story. The vitality of Jewish continuity lies in the interplay between them – between the lived road and the stories that make its bumps, turns, and vistas intelligible across generations.

So, the pit stop becomes a literal and metaphorical site of transmission. In these informal moments – over coffee at the gas station or lunch – we retell who we are. But eventually, the engine hums once more. We stretch our legs, wipe our visors, kick the stand, and hit the road again. Yet the ride continues differently – refracted through conversation, nourished by pause, shaped by those who stopped with us. Jewish continuity, likewise, is not a product of unbroken forward momentum. It lives in rhythms – in stopping and going, solitude and companionship, memory and motion. The journey endures not because it never pauses, but because it knows when and how to pause well.

19 Chaim Nachman Bialik: Halachah and Aggadah, transl. by Zali Gurevitch, in: Global Secularity. A Sourcebook, vol. 2, The Middle East and North Africa, ed. by Florian Zemmin, Negin Yavari, Markus Dressler, and Nurit Stadler, Berlin 2024, p. 440.



Fig. 2 and 3: »Annual« motorcycle trip of the Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Basel, 25.5.2019. Southern Black Forest, Germany. From left to right: Samuel Müller, Veit Arlt, Erik Petry, Sarah Werren. Source: Elias Kreyenbühl.

Storm on the Highway: Jewish Vulnerability and Resilience

No rider chooses the storm, but once it breaks, we must ride through it – or take shelter until it passes. In such moments, speed becomes perilous, vision narrows, and every movement demands care. And yet, storms still strike without warning. So too in Jewish history: rupture arrives unbidden, often violent, demanding not just adaptation but resilience and a re-orientation of the journey itself. In Jewish life, storms arrived in the form of expulsion, persecution, war, or theological upheaval. The destruction of the Temples, the Inquisition, the Shoah, October 7 – each marked not only a historical crisis but a moral and metaphysical one. The terrain itself seems to shift beneath the wheels.

Yet even in the darkest weather, there are riders who find a way forward – not by avoiding suffering, but by transforming it. One of the most powerful voices to emerge from such storms was that of Viktor Frankl (1905-1997), a Jewish psychiatrist and Holocaust survivor whose experiences in Auschwitz led him to develop *logotherapy*, a therapeutic approach grounded in the conviction that the human being's primary drive is not pleasure (Freud) or power (Adler), but meaning. Frankl insis-



ted that even the most agonizing pain could be borne if it served a purpose. In *Man's Search for Meaning*, he writes, borrowing from Nietzsche: »He who has a *why* to live for can bear almost any *how*.«²⁰ In other words, resilience is not the absence of pain; it is the presence of meaning. However, Frankl did not romanticize suffering, but refused to see it as meaningless:

If there is a meaning in life at all, then there must be a meaning in suffering. Suffering is an ineradicable part of life, even as fate and death. Without suffering and death human life cannot be complete.²¹

For Frankl, survival was not merely physical but existential – a matter of holding fast to meaning, even when all external structures collapse. His experience in the concentration camps revealed that life could retain purpose even in extreme situations, but he was careful to draw a critical

²⁰ Viktor E. Frankl: *Man's Search for Meaning*, Boston 2006, p. 76.

²¹ *Ibid.*, p. 67.

distinction: meaning is possible *despite* suffering, not *because* of it. In his essay on logotherapy, Frankl makes this point unequivocally:

But let me make it perfectly clear that in no way is suffering necessary to find meaning. I only insist that meaning is possible even in spite of suffering – provided, certainly, that the suffering is unavoidable. If it were avoidable, however, the meaningful thing to do would be to remove its cause, be it psychological, biological or political. To suffer unnecessarily is masochistic rather than heroic.²²

This insistence on meaning in the midst of suffering finds a powerful parallel in the post-Holocaust theology of Emil Fackenheim (1916-2003). Confronting the moral and theological void left by the Shoah, Fackenheim refused both to explain Auschwitz and to allow it to destroy Jewish existence. His response was the formulation of what he called the 614th commandment: »And my first response was to formulate a 614th commandment,« to the effect that Jews are forbidden to give Hitler posthumous victories.²³ This was meant as moral imperative: to survive as Jews, to remember, and to continue living and believing, even when belief feels impossible. Jewish continuity itself became an act of defiance – a refusal to allow evil to dictate the meaning of Jewish history.

In this light, to continue is not merely an act of endurance, but one of resistance. In the aftermath of October 7, when Israeli and foreign civilians were subjected to unprecedented violence and murder, and amid the ongoing multi-front assaults on Israeli sovereignty and Jewish life, Fackenheim's injunction gains renewed significance. The storm has not passed; the terrain remains unstable. Resilience, in this framework, emerges as both an ethical stance and a collective practice. The road may twist or fracture, yet the journey continues – altered, slower at times, yet infused with purpose. To ride forward after rupture, in the company of others, is to assert that tradition, memory, and meaning still matter. This is the texture of Jewish resilience: traveling on through uncertainty, carrying loss, and remaining attuned to those riding beside us. The journey may falter, detour, or slow to a crawl – but it does not end.

We began with the claim that a motorcycle ride, like Jewish history, is about the journey, not the destination. And perhaps that is always true – at the outset. The ignition, the road, the wind – all speak to the freedom of movement and the unfolding of meaning along the way. But

22 Ibid., p. 113.

23 Emil Fackenheim: To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought, New York 1982, p. 10.

every ride eventually ends. The longer the journey, the deeper the longing to arrive. This tension between journey and destination is poignantly captured in the closing scene of *The Brutalist* (2024), a film that traces the layered story of Jewish displacement, memory, and perseverance. The film follows the Hungarian-Jewish architect László Toth, his wife Erzsébet, and his niece Zsófia as they flee postwar Europe, rebuild a life in America, and confront the silences and traumas carried across continents and generations. As Zsófia reflects on her early years as a young mother in Jerusalem, she recalls the words of her uncle László – himself a survivor, an architect, and a bearer of unspoken trauma: »Don't let anyone fool you, Zsófia, he would say, »no matter what the others try and sell you, it is the destination, not the journey.«²⁴

Perhaps it is both. Perhaps what gives the journey its shape is the vision of arrival – not as finality, but as meaning. And when one journey ends, another begins.

24 *The Brutalist*. Directed by Brady Corbet. 2023. <https://www.imdb.com/de/title/tt8999762/quotes/> (30.09.2025). Movie watched April 28, 2025, in Jerusalem.

Bildnachweis

Beitrag Heiko Haumann: Polnische »Betteljuden« in Baden

- Abb. 1, S. 66: Generallandesarchiv Karlsruhe, H Muggensturm/1, aus: Clemens Rehm: Ein Ort entsteht – 800 Jahre Muggensturm, in: Heimatbuch 1994 Landkreis Rastatt, S. 131-142, hier S. 138
- Abb. 2, S. 67: Stadtarchiv Karlsruhe, 7/NI Meyer-Model 37b
- Abb. 3, S. 68: Aufnahme: Maria Mohr, 11.4.2023
- Abb. 4, S. 69: aus: Eva Mendelssohn, Martin Ruch: Sylvia Cohn 1904-1942. Gedichte und Briefe, Norderstedt 2004, S. 90. Das Gedicht wurde in den 1930er-Jahren geschrieben.
- Abb. 5, S. 72: Stadtarchiv Karlsruhe, 7/NI Meyer-Model 38a
- Abb. 6, S. 80: Aufnahme: Maria Mohr, 11.4.2023
- Abb. 7, S. 81: Aufnahme: Maria Mohr, 11.4.2023

Beitrag Andreas Berger: Zwischen Norm und Praxis

- Abb. 1, S. 100: StABS, Kirche Q1, Gebet Deutsch
- Abb. 2, S. 101: StABS, Kirche Q1, Gebet Hebräisch

Beitrag Barbara Häne: Das Fotoalbum von Leo Sternbach

- Abb. 1, S. 167: JMS 930.21
- Abb. 2, S. 169: JMS 930.24
- Abb. 3, S. 170: JMS 930.28
- Abb. 4, S. 171: JMS 930.31
- Abb. 5, S. 173: JMS 930.32
- Abb. 6, S. 174: JMS 930.39
- Abb. 7, S. 175: JMS 930.43
- Abb. 8, S. 179: JMS 930.69

Beitrag Sarah Werren: Leather, Lorge, and Legacy

- Abb. 1, S. 229: Aufnahme: Sarah Werren, 11.9.2024
- Abb. 2, S. 238: Aufnahme: Elias Kreyenbühl, 25.5.2019
- Abb. 3., S. 239: Aufnahme: Elias Kreyenbühl, 25.5.2019

Beitragende

ANDREAS BERGER hat in Basel Geschichte und Englisch studiert und dort auch promoviert. Sein erstes Buch, *Stadt ohne Juden? Präsenz und Absenz in der Frühen Neuzeit* (2024), untersucht Konstruktionen und (Un)Sichtbarmachungen des Jüdischen im Basel des 16. Jahrhunderts. Nach längeren Forschungsaufenthalten in den USA und in England ist er derzeit Advanced Postdoc am Lehrstuhl für ältere Schweizer Geschichte an der Universität Bern, wo er unter anderem zu Wissenspraktiken der Frühen Neuzeit forscht.  <https://orcid.org/0000-0002-1761-1567>

ALFRED BODENHEIMER ist Professor für Religionsgeschichte und Literatur des Judentums an der Universität Basel und Leiter des Zentrums für Jüdische Studien.  <https://orcid.org/0000-0001-6056-8325>

BARBARA HÄNE ist seit 2021 als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Jüdischen Museum der Schweiz tätig.

HEIKO HAUMANN war von 1991 bis 2010 Professor für Osteuropäische und Neuere Allgemeine Geschichte an der Universität Basel. Von 1998 bis 2001 war er außerdem interimistischer Co-Leiter des Instituts für Jüdische Studien an der Universität Basel.

CATRINA LANGENEGGER war von 2015 bis 2019 als Assistentin für Jüdische Geschichte am ZJS und hat dort zu den Flüchtlingslagern der Schweizer Armee 1942-1946 promoviert. Sie ist als Wissenschaftliche Mitarbeiterin sowohl am Karl Barth-Archiv als auch an der Pädagogischen Hochschule St. Gallen tätig und ist darüber hinaus Fachreferentin für jüdische Literatur- und Kulturgeschichte an der Universitätsbibliothek Basel.  <https://orcid.org/0000-0001-8875-2730>

GERHARD LANGER ist katholischer Theologe und Judaist. Er war bis September 2025 Professor am Institut für Judaistik der Universität Wien. Langer ist spezialisiert auf Themen der rabbinischen und deutschsprachig-jüdischen Literatur. Er leitet einen Forschungsverein zum Judentum in Zentraleuropa und schreibt Krimis.  <https://orcid.org/0000-0003-3014-493X>

HANNO LOEWY ist promovierter Literatur- und Medienwissenschaftler und war von 1995 bis 2000 Gründungsdirektor des Fritz Bauer Instituts in Frankfurt. Seit 2004 ist er Direktor des Jüdischen Museums Hohenems in Vorarlberg.

JUDITH MÜLLER arbeitet als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Buber-Rosenzweig-Institut an der Goethe-Universität in Frankfurt. Ein besonderer Forschungsschwerpunkt ist die moderne hebräische Literatur. Von 2018 bis 2022 war sie als Assistentin für Jüdische Literatur am ZJS tätig.  <https://orcid.org/0000-0001-5754-3290>

JULIA RICHERS ist ordentliche Professorin für Neueste Allgemeine und Osteuropäische Geschichte am Historischen Institut der Universität Bern. Ihre Schwerpunkte in Forschung und Lehre liegen auf der Geschichte der Sowjetunion und des Karpatenraums, insbesondere der jüdischen Geschichte Ungarns und der Karpato-Ukraine.  <https://orcid.org/0000-0003-0737-9685>

MIRI RUBIN, Professorin für Geschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit an der Queen Mary University of London. Ihr besonderes Forschungsinteresse liegt auf religiösen Kulturen, der Funktion von Gender darin und den Beziehungen zwischen Juden:Jüdinnen und Christ:innen in den europäischen Städten.

F. BENJAMIN SCHENK ist Professor für Osteuropäische Geschichte an der Universität Basel. In einem seiner aktuellen Forschungsprojekte beschäftigt er sich mit der Geschichte von Binnenmigration im und (jüdischer) Emigration aus dem späten Zarenreich.  <https://orcid.org/0000-0002-7706-2619>

PATRIK SÜESS promovierte 2023 in Basel zur Geschichte der Emanzipation der Schweizer Juden:Jüdinnen.

SUSANNE TALABARDON ist Professorin für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und Direktorin des Zentrums für Interreligiöse Studien dort. Seit 2023 leitet sie gemeinsam mit Prof.in Mona Hess und Prof.in Lucia Raspe (Steinheim-Institut Essen) das Akademien-Projekt »Steinerne Zeugen digital« zur wissenschaftlichen Dokumentation jüdischer Friedhöfe. Ihre Forschungsinteressen beziehen sich neben der Epigraphik auf die jüdische Religionsgeschichte, vor allem die Kabbala und den Chasidismus, auf die Rezeptionsgeschichte der Bibel sowie interreligiöse Beziehungen.  <https://orcid.org/0000-0002-0790-5502>

SARAH WERREN ist Postdoktorandin am Institut für Soziologie und Anthropologie an der Hebräischen Universität in Jerusalem. In ihrem aktuellen Forschungsprojekt, das vom Schweizerischen Nationalfonds gefördert wird, untersucht sie die institutionelle Umsetzung von Spiritual Care in israelischen Krankenhäusern.  <https://orcid.org/0000-0001-8873-5033>