

1 Dorfgeschichten und »jüdische Dorfgeschichten«: Berthold Auerbach und Alexander (Alexandre) Weill

Berthold Auerbach: Vom historischen Ghettoroman zu den *Schwarzwälder Dorfgeschichten*

Den Beginn der deutsch-jüdischen Erzählliteratur markiert, wie gemeinhin kolportiert wird, das Jahr 1837 mit dem Erscheinen von Phöbus Philipppsons Novelle *Die Marannen* in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*. »Sie [die Novelle, A. L.] bildet den Anfang der ganzen modernen jüdischen Belletristik, war also eine ganz neue und folgenreiche Erscheinung«,²⁴ resümiert Ludwig Philipppson in einem Nachruf auf den wenige Wochen zuvor verstorbenen Bruder. Damit dürfte es im Großen und Ganzen auch seine Richtigkeit haben, sieht man einmal von Übersetzungen einschlägiger Romane und Novellen aus dem Französischen ab – und selbstverständlich Heinrich Heines Fragment »Der Rabbi von Bacherach«. Letzteres gab Heine zwar erst 1840 zur Publikation frei, entstanden war es aber rund eineinhalb Jahrzehnte zuvor, nämlich 1824.²⁵

Wie die nicht geringe Zahl von Neuauflagen und Übersetzungen belegt, erfreute sich *Die Marannen* tatsächlich großer Beliebtheit. Mit seiner Wahl von Gattung und Thema traf Philipppson den literarischen Nerv der Zeit. Historische Romane, melodramatisch oder nicht, gehörten im 19. Jahrhundert zu den bevorzugten Lesestoffen des Bürgertums – und das nicht erst seit Walter Scotts epochalen Werken. Bereits Ende des 18. Jahrhunderts hatte die romantische Tradition die Gattung der historischen Romanze hervorgebracht. Die Entscheidung aber, sich der ruhmreichen sephardischen Vergangenheit, ihrem abrupten Ende und den Schrecken von Inquisition und Vertreibung anzunehmen, war schlicht genial: welche Epoche jüdischer Geschichte hätte die Unwägbarkeiten, Hoffnungen und drängenden Fragen der Gegenwart – Integration, Assimilation, Doppelleben – besser zu spiegeln vermocht als die spanische? Welche hätte besser als Vor- und gleichzeitig Warnbild dienen können?

1837 ist allerdings auch das Erscheinungsjahr von Berthold Auerbachs Romanerstling *Spinoza*. Auerbachs »historischer Roman«, so der Untertitel,

²⁴ Ludwig Philipppson: Dr. Phöbus Philipppson. In: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 34 (1870), Nr 17, S. 341-344, hier: S. 343.

²⁵ Vgl. dazu Krobb, *Selbstdarstellungen* (wie Anm. 7), S. 48ff.

tuelle Entwicklung des jungen Spinoza abstellt, der allmählich seinem »geistigen Ghetto« entwächst. Aufschlussreich für die Motivation und Absicht einer deutsch-jüdischen Literatur ist das Vorwort, in welchem gleich zwei Gründe für die Schaffung eines neuen Schrifttums namhaft gemacht werden. Zum einen galt es, das Bild des Juden in der zeitgenössischen Romanliteratur zu revidieren:

Unsere belletristische Literatur ist überreich an jüdischen Romanen. Ich will hier ein Schema derselben geben und versuchen, ob ich vielleicht auch in der beliebten Weise mich hätte breit machen können. Recipe: Zuerst einen steinreichen aber auch steinharten alten Vater; in allem ist er ein Unmensch, nur seine Rahel (denn so und nicht anders, vielleicht höchstens Judith darf sie heißen) seine Rahel liebt er noch mehr als seine Dukaten, oder doch fast eben so sehr. O, sie ist schön wie eine morgenländische Gazelle, und gebildet, so gebildet, daß ihr das Gold des Abendroths viel lieber ist als alle die blinkenden Dukaten in den Goldkisten ihres Vaters. Ach! und sie spricht so schön, so schön wie die Bibel; o! und ihr zartfühlendes Herz, – sie kann keinen schmutzigen Juden lieben!²⁶

Worauf Auerbach in seiner »zweiseitigen Persiflage-Orgie« anspielt, ist eine sensationslüsterne Aufbereitung einer (imaginierten) jüdischen Mittelalterlichkeit, »eine Ausbeutung der jüdischen Problematik als atmosphärisches Mittel«²⁷ nach dem unmittelbaren Vorbild von Scotts *Ivanhoe* (1820, dt. 1827) und – verfolgt man die Traditionslinie weiter zurück – Shakespeares *Kaufmann von Venedig*. Das Bild der »schönen Jüdin« mit ihrem greisen und geldgierigen Vater, Folie und Referenzpunkt für zahllose Varianten (etwa Carl Spindlers *Der Jude*), galt es, ins rechte Licht zu rücken, indem man es als völlig realitätsfern und irrelevant, ja schadenbringend zurückwies. Der Drang nach Selbstdarstellung entspringt der Empörung über die Unwahrheiten und Anmaßungen einer Literatur, die so kläglich zwischen Klischee und Karikatur in der Ausgestaltung jüdischer Themen schwankt.²⁸

Was Auerbach zudem umtreibt, ist die von ihm als »Zerfall« bezeichnete Auflösung volksreligiöser Formen und die Selbstverständlichkeit, mit der man am

²⁶ Berthold Auerbach: Spinoza. Ein historischer Roman. 2 Theile. Stuttgart: Scheible 1837, S. IV; zitiert nach: Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur (wie Anm. 23), T. I/1, S. 87. – Ähnlich polemisch äußert sich David Honigmann: Die deutsche Belletristik als Vorkämpferin für die Emanzipation der Juden. In: Der Freihafen. Galerie von Unterhaltungsbildern aus den Kreisen der Literatur, Gesellschaft und Wissenschaft 7 (1844), H. 2, S. 51-79 (= Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur [wie Anm. 23], T. I/1, S. 3-19).

²⁷ Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 37.

²⁸ Zur »schönen Jüdin« s. Florian Krobb: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen: Niemeyer 1993 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 4). – Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 24.

Hergebrachten festgehalten hatte, bis sich einem auch außerhalb der jüdischen Gemeinschaft Möglichkeiten gesellschaftlicher Integration auftaten. So heißt es:

Das jüdische Leben zerfällt nach und nach, ein Stück nach dem andern löst sich ab; darum scheint mir, daß es an der Zeit ist, Poesie und Geschichte und beide vereint seine Bewegungen im Bilde festhalten zu lassen. Man könnte vielleicht im Allgemeinen unsere Zeit als die Zeit der poetischen Gerechtigkeit bezeichnen; was das vorige Jahrhundert und die Aufklärungsperiode als Aberglaube und Unverstand mit Spott geißeln, und mit Hohn brandmarken und lächerlich machen mußte, das erscheint uns in ehrfurchtsgebietender Würde, und selbst in seinen Verzerrungen anerkennen wir die innere Folgerichtigkeit eines in sich verschlossenen Gemüths, denn die traurigen Folgen für das Leben liegen uns ferne. Wehmut ergreift uns, wenn wir diese Vergangenheit betrachten, wir haben das alte Innige verloren und nur stückweise ein Neues gewonnen. So wenig ich nun diese Bilder unmittelbar für den Zweck der religiösen oder moralischen Aufklärung aufzustellen gemeint seyn kann, so wenig habe ich hiebei den einzigen und höchsten Lebenszweck der für den Fortschritt arbeitenden Juden, die Emancipation, im Auge. Poesie ist sich höchster und einziger Selbstzweck.

[...] man wird mir es nicht als Anmaßung auslegen, wenn ich behaupte, daß es für Christen unendlich schwierig ist, sich ganz in die Innerlichkeit und die Details des jüdischen Lebens zu versetzen. Vieles kann nur durch Erziehung, Gewohnheit und Tradition erfahren werden. Wir, die wir aus demselben hervorgegangen sind, haben den Beruf es der Welt darzulegen. Ein reicher Schatz von Sagen, Wundergeschichten etc. findet sich im Munde des Volkes, wir wollen davon retten, was zu retten ist.²⁹

Die Auszüge sind in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich, besonders im Vergleich mit dem Philipppsonschen Programm. »Poesie als Selbstzweck« verteidigt zunächst die ästhetische Autonomie der Literatur und deren deklarierte ideologische Absichtslosigkeit. Folglich dürfe auch die Darstellung jüdischer Tradition, die den Zeitumständen entsprechend an Selbstverständlichkeit eingebüßt habe und sich in Auflösung befinde, nicht ethnographischem Interesse und musealem Bewahrungswillen geschuldet sein. Auerbach geht es um die poetische Anerkennung überkommener Formen, die den neuen Zeiten zwar nicht standhalten würden, aber über Generationen hinweg unmittelbar sinnstiftend und haltgebend, ja schlicht allgegenwärtig gewesen seien, sodass eine Unterlassung einer Verleugung gleichkäme. Der Verlust des »alten Innigen« – die Verklärung der Kindheit spielt bei diesem Argument eine nicht zu unterschätzende Rolle – erfülle einen bei aller Ablehnung dennoch mit Wehmut, weil der rechte Ersatz noch nicht gänzlich gefunden scheint. Brauchtum und Verhaltensformen allein auf ihren rationalen Gehalt und sittlichen Wert zu reduzieren, womit die Aufklärer des 18. Jahr-

²⁹ Auerbach, Spinoza (wie Anm. 26), T. 1, S. IIIff. (= Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur [wie Anm. 23], T. I/1, S. 87f.)

hunderts ihr polemisches Urteil begründet hätten, griffe schon deswegen ins Leere, weil dabei die positive Bedeutung für Individuum und Gemeinschaft unberücksichtigt bleibe.

Ausdrücklich der Nachwelt zu erhalten, also zu dokumentieren, gelte es die literarischen Äußerungen dieses Lebens, den »reiche[n] Schatz von Sagen, Wundergeschichten etc.«, wie es im letzten Absatz heißt. Aus diesen Worten spricht ganz deutlich ein an Herders Konzept von Volk und Volkstum geschultes Interesse für das spezifisch jüdische Erzählgut.

Eine Würdigung traditioneller Formen entsprach ganz und gar nicht Philipppsons Auffassung von Literatur: das spezifisch Jüdische seiner Figuren besteht in deren gelebter Humanität, ihrer Treue zur angestammten Gemeinschaft und einem strengen Monotheismus und nicht in tradierten Verhaltensweisen, Riten und Bräuchen. Genrebilder oder Sittengemälde, wie Auerbach sie in seine jüdischen Romanen einfügte oder zumindest einzufügen beabsichtigt hatte, lagen Philipppson fern. Mit der »Poesie« durfte man es nicht zu weit treiben, immerhin standen theologische Grundsätze und hehre Ideale auf dem Spiel. Ein wehmütiger Blick in die unmittelbare Vergangenheit war fehl am Platz.

Die Beschreibung religiöser Praxis und jüdischer Lebensweise stehen allerdings nicht im Vordergrund des *Spinoza* und finden sich, wie man nach der programmatischen Ankündigung im Vorwort erwarten würde, eher spärlich. Bei *Spinoza* handelt es sich um einen Bildungsroman, eine Romanbiographie, die Erfahrungen des Autors und seines intellektuellen Werdegangs verarbeitet, nämlich den Schritt vom Judentum als einer alle Lebensbereiche umfassenden Traditionsreligion zu einer Konfession nach zeitgenössischem Verständnis, einem philosophisch »geläuterten« Judentum, das seiner Essenz nach als »die Idee des geoffenbarten Deismus«³⁰ begriffen wird. In Auerbachs zweitem jüdischen Roman *Dichter und Kaufmann*, einer Biographie über den Dichter Ephraim Moses Kuh, geschieht »die Schilderung traditionellen jüdischen Lebens nur am Rande«, »einige narrative Elemente« weisen jedoch bereits »auf die Technik der Ghettogeschichte voraus«, ³¹ was Auerbach zu einem der geistigen Väter der beliebtesten Gattung deutsch-jüdischer Literatur im 19. Jahrhundert macht. »Die bei Auerbach nur erst rudimentäre Milieuschilderung traditionellen jüdischen Lebens (ob nostalgisch-sentimental oder realistisch-kritisch) wird zur Grundlage der Ghettoliteratur.«³²

30 Berthold Auerbach: Das Judentum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch. Stuttgart: Fr. Brodhag'sche Buchhandlung 1836, S. 20.

31 Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 41.

32 Ebd., S. 45.

Moses Baruch Auerbacher, nachmals Berthold Auerbach, wurde »1812 als neuntes Kind von Edel und Jakob Auerbacher, einem Händler, in Nordstetten bei Horb im Schwarzwald geboren, wo er auch die reformierte israelitische Schule besuchte, bevor er bis 1827 in der Hechinger Talmud-Schule und dann in der Talmud-Thora-Schule in Karlsruhe studierte«. Wie sein Großvater väterlicherseits sollte er zum Rabbiner ausgebildet werden. »Von 1830 bis 1835 absolvierte Berthold Auerbach ein Stuttgarter Gymnasium, studierte danach in Tübingen, München und Heidelberg Jura, Jüdische Theologie und mehrere geisteswissenschaftliche Fächer.«³³ Wegen seiner Mitgliedschaft in der verbotenen Burschenschaft »Germania« verbüßte er 1837 eine zweimonatige Haftstrafe und wurde, da vorbestraft, nicht zum Rabbiner-Examen zugelassen. Auerbach entschied sich bekanntlich für eine Laufbahn als freier Schriftsteller.

Die intensive Auseinandersetzung mit Geschichte, Zeit und Zeitlichkeit im Vorwort zum *Spinoza-Roman* verrät die Krise der 1830er Jahre, als es das Judentum auf deutschem Boden neu zu bestimmen galt: die Geschichtswissenschaft gewann dem jahrhundertlang als unveränderlich wahrgenommenen Judentum historische Dimensionen ab, die für die eigene Zeit Fragen nach einem Gestaltwandel und dem Unwiederbringlichen des Vergangenen und Abgelegten wachriefen; sie verrät – gerade auch dadurch – den Junghegelianer in seinem Glauben an eine geschichtliche Teleologie. Auf die Lebenszeit des Individuums in der Periode des Umbruchs angewandt – als solches begriff sich Auerbach zweifellos – bedeutet ein solches Geschichtsverständnis allerdings, die Sozialisation in Kinder- und Jugendtagen als geistiges Mittelalter zu begreifen. Indem Auerbach sich mit Spinoza identifizierte und die vertrauten Sitten und Gebräuche auf das niederländische Judentum der Barockzeit übertragen zu können glaubte, konstruierte er eine Art Vorzeit, die regionale und letztlich auch epochale Differenzen ignorierend sich in dem Begriff »Ghetto« verdichtete. Damit war in erster Linie ein geistiger und gesellschaftlicher Zustand gemeint, denn Ghettomauern hatte Nordstetten ebenso wenig besessen wie das Amsterdamer Judenviertel des 17. Jahrhunderts.

Was laut Louis Seligmann³⁴ den Verfasser des *Spinoza* in einzigartiger Weise zum Schöpfer einer neuen jüdischen Erzählliteratur prädestinierte, war dessen Herkunft »vom Land«:

³³ Beide Zitate: Hermann Kinder: Berthold Auerbach: »einst fast eine Weltberühmtheit«. Eine Collage. Tübingen: Klöpfer & Meyer 2011 (Forum Allmende; 9), S. 11.

³⁴ Louis (eigentlich Ludwig) Seligmann, geb. 1813 in Winzingen (Pfalz), war nach seinem Studium in Heidelberg als Lehrer in Frankfurt tätig und amtierte von 1843 bis 1879 als

Wir wollen hiermit behaupten, daß uns Herr Berthold Auerbach den ersten jüdischen Roman gegeben. Denn alle übrige, die sich dafür ausgeben, sind nichts, als widerwärtig aufgesteifte Unwahrheiten. Alle wissen nicht, auf welche Weise die Worte der Bibel und die Uebung des Glaubens den innern Gehalt des jüdischen Lebens ausmachen, weil sie alle von außen daran gehen, und nicht selbst innerhalb des jüdischen Lebens stehen. Ja ich möchte noch mehr behaupten: man muß auf dem Lande geboren und erzogen sein, um das jüdisch-religiöse Leben so naturgetreu zu fassen und darzustellen, wie es im vorliegenden Romane geschehen ist. In der Stadt findet man dies nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt, weil die verschiedenen Umstände, namentlich der höhere Grad socialer und wissenschaftlicher Bildung, das markirt Charakteristische desselben abgestreift haben. Daher kommt es denn, daß alle sogenannten jüdischen Romane, die wir bisher hatten, unnatürliche Phantastereien sind, deren Typus sich im Leben nicht findet.³⁵

Wer vom Land in die Stadt kam, hatte nicht nur eine physische Distanz zurückgelegt, sondern war von der »Zeitlosigkeit« der »Ursprünge« in die Geschichte eingetreten. Zum Modell des Juden, an dem man sich literarisch ausrichtet, wird hier der deutsche Landjude stilisiert, der über wenig mondäne Bildung, dafür aber umso mehr Authentizität verfügt. Traditionell-jüdische Gelehrsamkeit, also halachisches Wissen und Kenntnis der religiösen Quellen, scheidet somit als Kriterium der Beurteilung eines »Landjuden« aus. Innerjüdisch bis weit ins 19. Jahrhundert, wie die Tendlauschen *Sprichwörter und Redensarten* (s. o.) zeigen, für seine Unbedarftheit als »am ha'aretz« abgekanzelt, gereichen ihm ein Mangel an bürgerlichen Umgangsformen und bäuerliches Gehabe nun zu Ehren. Die romantisch-idealistische Vorstellung eines Volksgeists und -charakters hatte den »Landjuden« zum Bewahrer jüdischer Eigenart und Lebensweise gestempelt, gerade weil er nach überkommenen Regeln handelte, ohne diese theoretisch jemals vertieft oder reflektiert zu haben. So schreibt auch Auerbach in Bezug auf den von ihm verehrten Johann Peter Hebel:

Bezirksrabbiner in Kaiserslautern (s. Biographisches Handbuch der Rabbiner. Hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach. Teil 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871. Bearbeitet von Carsten Wilke. München: K. G. Saur 2004, S. 807f.: Nr 1653). – »L[udwig] Seligmann aus Rheinbayern (starb als Rabbiner in Kaiserslautern). Er verfehlte leider in der Theologie seinen Beruf, während Anlagen, Neigung und Kenntnisse ihn auf die klassische Philologie hinwiesen« (Berthold Auerbach: Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach. Neuedition der Ausgabe von 1884 mit Kommentaren und Indices. Hg. von Hans Otto Horch. Bd 1. Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2014 [Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 83], S. 14: Fn. 8).

35 Louis Seligmann: Spinoza, ein historischer Roman. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 2 (1838), Lit. und homilet. Beibl., Jg 1, Nr 7, S. 27f.; zitiert nach: Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur (wie Anm. 23), T. I/2, S. 408.

Wenn wir den Satz im Auge behalten, daß der erfüllte Menschengestalt individuell den Bildungsgang der gesamten Menschheit durchlaufen und dessen Ergebnisse in sich verarbeitet haben muß, so mögen wir im Leben des Dorfkindes ein lebendiges Abbild der ersten Stufe menschlicher und menschheitlicher Entwicklung erkennen.³⁶

Konnte sich Auerbachs Freund Seligmann, selbst aus einem pfälzischen Winzerdorf gebürtig, für den Spinoza-Roman begeistern, so war diesem insgesamt kein großer Erfolg beschieden, weder bei Kritik noch Publikum. Als Gründe für die laue bis ablehnende Haltung kommen ästhetische Mängel bei der Ausführung oder schlicht der wenig gewandte Umgang mit historischen Stoffen in Frage. Die mitunter detailgetreue Abbildung des »Ghetto« stieß bei dessen gleichzeitig proklamierter Ablehnung auf Befremden. Mit seiner jüdischen Herkunft sollte sich Auerbach, von versagter Anerkennung enttäuscht, erst gegen Ende seines Lebens wieder intensiv befassen.

Auerbachs Dorfgeschichten

Bereits 1840 trug sich Auerbach mit der Idee, ein neues »Gebiet der vaterländischen Literatur urbar zu machen«:³⁷ die Gattung der »Dorfgeschichte«. Auerbach befand sich damals offensichtlich nicht nur in einer Phase literarischer Umorientierung, sondern auch in einer persönlichen Krise. »Als ich die Nachricht vom Tode meines Vaters erhielt«, erinnert sich Auerbach Jahrzehnte später, »wanderte ich mehrere Tage einsam durch das Siebengebirge. Von tiefster Heimatssehnsucht erfaßt, schrieb ich unter der großen Buche bei Plittersdorf die Entwürfe zu den ersten zwölf Dorfgeschichten.«³⁸ Horch bezeichnet den von Auerbach auch gegenüber dessen Freund Jakob beklagten Mangel an Heimat und Familie als das »Gefühl eines existenziellen Defizits«,³⁹ das den Niedergeschlagenen zu einer Heimatsuche motiviert habe, im wörtlichen wie im übertragenen

³⁶ Auerbach: *Schrift und Volk*. Grundzüge der volksthümlichen Literatur, angeschlossen an eine Charakteristik J. P. Hebel's. Leipzig: Brockhaus 1846, S. 32.

³⁷ Berthold Auerbach an die Cotta'sche Buchhandlung, 25. September 1842. In: Anton Bettelheim: *Berthold Auerbach. Der Mann. Sein Werk – Sein Nachlaß*. Stuttgart, Berlin: Cotta 1907, S. 128.

³⁸ Ebd., S. 134f.

³⁹ Hans Otto Horch: *Heimat – Fremde – »Urheimat«*. Zur Funktion jüdischer Nebenfiguren in Berthold Auerbachs Dorfgeschichten. In: *Confrontations/Accommodations. German-Jewish Literary and Cultural Relations from Heine to Wassermann*. Ed. by Mark Gelber. Tübingen: Niemeyer 2004, S. 149-171, hier: S. 149 (unter Bezug auf einen Brief Berthold Auerbachs an Jakob Auerbach, 11. September 1840).

Sinn. »Die Wendung Auerbachs zur Dorfgeschichte«, resümiert Horch in seiner Studie, »ist [...] wenigstens partiell als eine Transponierung deutsch-jüdischer Existenzproblematik in den Bereich der Dialektik von Fremde und Heimat zu interpretieren«.⁴⁰

Als »Jude vom Land«, spinnt man den Gedankengang Seligmanns weiter, hatte Auerbach noch eine andere Befugnis: nämlich über das *Land* zu schreiben. Für seine jüdischen Romane hatte er Erinnerungen und Erfahrungen aus den jüdischen Gemeinden, in denen er aufgewachsen war oder Station gemacht hatte, verarbeitet; er verfügte aber über ein weiteres Reservoir an Kenntnissen und Erinnerungen: die an seinen Heimatort Nordstetten, wo seine Familie seit mehreren Generationen ansässig war und er seine ersten dreizehn Lebensjahre verbracht hatte. Literarisch fruchtbar machen ließen sich diese Erinnerungen schon deshalb, weil eine distanzierte, reflektierende Perspektive von vornherein darin angelegt war. Bereits als Kind hatte Auerbach den Unterschied zwischen Christen und Juden und die aller Nachbarschaftlichkeit zum Trotz sichtbaren und unsichtbaren Grenzen kennengelernt. Der Blick auf die Bauern war ein kenntnisreicher und vertrauter, aber doch einer, der etwas nicht unmittelbar Zugehöriges registriert.

Anstatt seine Kindheits- und Jugenderinnerungen in den Dienst der noch jungen jüdischen Belletristik zu stellen, fühlte sich der Vormärzler Auerbach, liberal und von der Idee nationaler Einigung beseelt, zu Anderem berufen: nämlich das einfache, gewiss auch deutsche Volk als den Inbegriff von Gemeinschaft vorzuführen. »In the *Volk* Auerbach had discovered the community that could embody the values of the ideology of emancipation he had futilely tried to invest first in the Jews and then in the middle class«,⁴¹ interpretiert Sorkin den Wechsel vom jüdischen zum ländlichen Sujet und erklärt, warum Auerbachs jüdische Romane unweigerlich fehlschlagen mussten: Auerbach, seit seinen literarischen Anfängen deklarerter Gegner der Weltschmerz-Literatur, schwebte als Gegenentwurf eine »objektive Literatur« vor, die in der Darstellung von Gemeinschaft die Vereinzelung und Weltabgewandtheit des Individuums überwinden sollte. Mit der Wahl seiner Protagonisten hatte sich Auerbach jedoch in eine Sackgasse manövriert: Anhand von Renegaten wie Spinoza und Kuh, die sich in die einzig ihnen offenstehende Gemeinschaft, nämlich die jüdische, nicht mehr integrieren ließen,

⁴⁰ Ebd., S. 154.

⁴¹ David Jan Sorkin: *The Invisible Community. Emancipation, Secular Culture, and Jewish Identity in the Writings of Berthold Auerbach*. In: *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*. Ed. by Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg. Hanover, NH: University Press of New England 1985, S. 100-119, hier: S. 116.

hatte Auerbach vergeblich versucht, sein literarisches Programm umzusetzen. »Spinoza and Kuh are consequently embarrassingly similar to the characters of the Weltschmerz literature that Auerbach detested. They are isolated, misunderstood figures, and Auerbach's novels futile searches for community.«⁴²

Mit den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* gelang Auerbach 1843 innerhalb kürzester Zeit der literarische Durchbruch. Sie machten ihn weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt und begründeten seinen Ruhm als einen »der populärsten Schriftsteller des 19. Jahrhunderts«.⁴³ Seine im ländlich-bäuerlichen Raum angesiedelten Novellen, Märchen, Erzählungen und Romane sind anerkanntermaßen zum Inbegriff der Gattung geworden – »pointiert formuliert sind Auerbachs Dorfgeschichten gleichermaßen der Anfang und das Ende der deutschen Dorfgeschichte im engen Sinne.«⁴⁴ Dabei hatte Auerbach die Dorfgeschichte eben so wenig erfunden wie seine Herkunft allein ihn zu dieser Aufgabe prädestinierte. Die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* sind unter mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen im Kontext des europäischen Literaturbetriebs als Reaktion auf Zeitfragen und Publikumsgeschmack zu bewerten. »Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ist in der gesamten europäischen Literatur eine Tendenz des »Blickes nach unten« zu verzeichnen.« Dass in der deutschsprachigen Literatur »sich dies vor allem auch in der Gattung Dorfgeschichte«⁴⁵ manifestierte, nimmt angesichts des agrarischen Charakters der wenig industrialisierten deutschen Länder nicht wunder.

Die Dorfgeschichte – keine Gattung im formalen Sinn, sondern Eigenbezeichnung einer »Literatur des ländlichen Raums«⁴⁶ – entstand in der Zeit des Vormärz aus einem »sozialkritisch, radikal demokratischen Standpunkt heraus«, der für einen Großteil der Erzählungen allerdings nicht kennzeichnend war. Ihrer Gesinnung nach vorwiegend liberal, verfolgten die meisten Autoren, darunter auch Auerbach, pädagogische Absichten. Belehrt werden sollte nicht vorrangig die bäuerliche Landbevölkerung, unter der man gemeinhin »das Volk« verstand, sondern die bürgerliche Schicht, die mit Begeisterung und Anteilnahme Dorf-

⁴² Ebd., S. 108.

⁴³ Berthold Auerbach. 1812-1882. Bearb. von Thomas Scheuffelen, hg. von Ulrich Ott. Marbach am Neckar: Dt. Schillerges. 1986 (Marbacher Magazin; 36), S. 1.

⁴⁴ Bettina Wild: Topologie des ländlichen Raums. Berthold Auerbachs Schwarzwälder Dorfgeschichten und ihre Bedeutung für die Literatur des Realismus. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011 (Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft; 723), S. 13.

⁴⁵ Ebd., S. 13.

⁴⁶ Ebd., S. 25.

geschichten las.⁴⁷ »[S]oziale Unterschiede und Diskrepanzen aufzuheben«⁴⁸ lag klar in der Absicht der Verfasser: Der Bürger sollte sich im Bauern wiedererkennen, der bei Auerbach, pointiert formuliert, stets im »Sonntagsstaat«⁴⁹ auftrat, also »ein Bürger in Schwarzwälder Tracht« war. Denn bei aller Detailtreue blieb die Darstellung weitgehend idealisiert, der Alltag des Überlebenskampfes ließ sich in seiner Härte und Rohheit nicht erahnen, ebenso wenig die Dürftigkeit der Verhältnisse mit ihren verheerenden Konsequenzen für Leib und Seele.

Gegenüber den Vorläufern einer Literatur des ländlichen Raums (Idylle, Bauernspott, Volks- und Bauernkalender, etc.) tat sich die Dorfgeschichte durch die »Einführung neuer Figuren, Räume und Themen in die ›hohe Literatur‹«⁵⁰ hervor. Neu war auch das poetologische Programm, für das Schönert die treffende Bezeichnung »Protorealismus« geprägt hat. Mit ihrem Hang zur Verklärung bei offenkundigem Wirklichkeitsbezug ist die Dorfgeschichte »als ein Übergangsphänomen auf dem Weg zum realistischen bürgerlichen Roman zu werten«. Denn: »Im gesellschaftlichen Mikrokosmos des Dorfes werden literarische Möglichkeiten des Zusammenlebens im Makrokosmos der bürgerlichen Gesellschaft erprobt und vorgestellt.«⁵¹ Gerade im Vormärz und Biedermeier eignete sich das ländliche Szenario, damals noch weitgehend unberührt vom technologischen Fortschritt, als Versuchsanordnung für die Studie von Konflikten zwischen Kollektiv und Individuum im geschlossenen Raum. Das bäuerliche Milieu »fungierte also als Spiegel bürgerlicher und städtischer Befindlichkeiten und Entwicklungsprozesse«, bis sich nach etlichen Probedurchgängen die bürgerliche Gesellschaft in ihrem natürlichen Habitat analysieren ließ und Zeitromane der Dorfgeschichte »als Medium der Selbstreflexion des sich emanzipierenden Bürgertums«⁵² den Rang abliefen.

Charakteristisch für Auerbachs Dorfgeschichten ist die gleichzeitige Verfolgung divergierender Tendenzen, die das Geschehen bestimmen und es zu einem zweifachen Ende führen. Dem Wunsch nach Wirklichkeitstreue und Sozialkritik steht der Entwurf einer Gesellschaftsutopie gegenüber, dem registrierenden Blick des

⁴⁷ Für »das Volk« bestimmt waren die zahlreichen Kalendergeschichten, mit deren Veröffentlichung Auerbach die Nachfolge Hebels anzutreten gedachte (zu diesem Aspekt von Auerbachs Werk s. Petra Schlüter: Berthold Auerbach. Ein Volksaufklärer im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010 [Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft; 700]).

⁴⁸ Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 44.

⁴⁹ Ebd., S. 60.

⁵⁰ Ebd., S. 25.

⁵¹ Ebd., S. 46.

⁵² Ebd., S. 36.

Betrachters das Hoffen auf eine Änderung der Zustände. Steuert die Handlung ihrer inneren Logik zufolge unweigerlich auf einen »realistischen« Ausgang zu, in dem das Individuum für sein Zuwiderhandeln mit Verachtung oder Ausstoß gestraft wird, mildert in den meisten Erzählungen ein nachsatzartiges Ende die Schwere des Schicksalsschlags oder berichtet von einer letztlich doch noch eingetretenen Wendung zum Guten. Dieses beschönigende, verklärende Ende kommt einer »poetische[n] Wiederherstellung des Schönen, Wahren und Guten für die in der Realität moralisch verkommene oder ökonomisch verarmte Welt des Dorfes«⁵³ gleich. In dieser für Auerbach typischen »Synthese von Tradition und Fortschritt«⁵⁴ sieht Bettina Wild – neben der souveränen sprachlichen und strukturellen Gestaltung – den Schlüssel zum Erfolg der *Schwarzwälder Dorfgeschichten*. Oder in den Worten Hermann Kinders:

Eine fortschrittliche und eine rückwärtsgewandte Tendenz kommen also in der Dorfgeschichte zusammen, eine erzieherisch-aufklärerische einerseits und eine nostalgisch verklärende andererseits. Man kann die Gattung in dieser Hinsicht durchaus als repräsentativ für das Nebeneinander der literaturgeschichtlichen Strömungen Vormärz und Biedermeier in dieser Epoche betrachten.⁵⁵

Ihre literarische Blüte erlebte die deutsche Dorfgeschichte in den 40er und 50er Jahren des 19. Jahrhunderts. Als im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts der Modernisierungsprozess zusehends Thema literarischer Erkundungen wurde, traten die ideologischen Differenzen ihrer Autoren in den Dorfgeschichten offen zu Tage: Während sich die einen mit Fortschritt und Neuerung stillschweigend abfanden und nostalgisch auf eine verlorene Welt zurückblickten, hielten die anderen unter bewusster Ausblendung aller Veränderung das Bild vom unberührten ländlichen Raum gleich einer Utopie aufrecht. Oder aber man verteuflte Fortschritt und Modernisierung als Machwerk dämonischer Kräfte, die nach und nach ihren zersetzenden Einfluss auf das »organische Ganze« des Bauernstandes geltend machten. Letztere Strömung erwies sich schließlich als dominant: Was aus Empörung über die argen Zustände der Landbevölkerung begonnen und in seiner liberal-humanistischen Ausformung große Popularität erlangt hatte, entwickelte sich »hin zur sog. Blut-und-Boden-Literatur, die im Bauern und im Landleben den Kern deutschen Wesens sieht und diesen zu hüten und zu bewahren sucht.«⁵⁶ Die Fortsetzung der Geschichte ist bekannt.

⁵³ Ebd., S. 58.

⁵⁴ Ebd., S. 60.

⁵⁵ Kinder, Berthold Auerbach: »einst fast eine Weltberühmtheit« (wie Anm. 33), S. 342.

⁵⁶ Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 18.

Vier Erzählbände umfassen die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* der ersten Schaffensperiode (1843 bis 1854). Dazu gesellen sich drei spätere Erzählbände (*Nach dreißig Jahren. Neue Dorfgeschichten*, 1876) und Romane wie *Barfußbele*, *Edelweiß*, *Brigitta* u. a., die das Korpus der Dorfgeschichten erweitern.

Schauplatz der ersten, 1843 erschienenen *Schwarzwälder Dorfgeschichten* ist Auerbachs Geburtsort Nordstetten; oder präziser: Nordstetten dient als Vorlage und Inspirationsquelle für den imaginierten Projektionsraum, in dem der ortsfremde Leser ein Schwarzwälder Dorf, der ortskundige vertraute Züge erkennen kann. »Ich habe versucht«, so Auerbachs vielzitiertes Bekenntnis, »ein ganzes Dorf gewissermaßen vom ersten bis zum letzten Hause zu schildern.«⁵⁷ Dass die jüdische Bevölkerung Nordstettens 20-25 % der Gesamteinwohnerzahl ausmachte und in der Ortschaft bereits seit dem 17. Jahrhundert ansässig war,⁵⁸ spiegelt sich lediglich in der Selbstverständlichkeit wieder, mit der jüdische Akteure zum Einsatz kommen. Denn dieser hält sich in bescheidenen Grenzen.

Jüdische Figuren bleiben in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* auf Nebenrollen beschränkt und treten nur sporadisch auf. Sollte Nordstetten repräsentativ für deutsche Verhältnisse und bürgerliche Befindlichkeiten sein, musste die christliche Dorfhälfte zum Mittelpunkt der Geschehnisse werden und Juden zwangsläufig die Sonderstellung einnehmen, die ihnen in der Wahrnehmung der bürgerlichen Schicht immer noch zukam: Als Anwärter auf einen festen Platz in der bildungsbeflissenen Mittelschicht besaßen sie nach wie vor den Makel des Außenseiters fremder Herkunft. Was konnte die angestrebte volle Integration daher plausibler gestalten, als das gelebte Beispiel einer ländlichen Gemeinde, wo Christen und Juden, wenn auch nicht einträchtig, so doch ganz selbstverständlich miteinander oder nebeneinander lebten? Die Utopie von der egalitären Gesellschaft ohne Ansehen von Stand, Religion und Herkunft erforderte, wollte man sie überzeugend und pädagogisch wohl dosiert skizzieren, eine Beschränkung aufs Exemplarische, auf den gezielten Einsatz einzelner Figuren und durfte keineswegs das sog. »Judendorf« verraten, in dem sich die persön-

⁵⁷ Aus einem Brief Berthold Auerbachs an J. E. Braun, zitiert nach Wild, *Topologie des ländlichen Raums* (wie Anm. 44), S. 57.

⁵⁸ 1824 waren von den 1.188 Einwohnern Nordstettens 240 Juden, 1854 zählte die jüdische Gemeinde 352 Köpfe (insgesamt 1.506 Einwohner), danach war die Zahl jüdischer Einwohner rückläufig. 1861 lebten in Nordstetten nur mehr 201 Juden, 1886 lediglich 62 (Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 2 [wie Teil I, Anm. 177], S. 78). – Joachim Lipp: Nordstetten – Berthold Auerbachs Geburtsort und Schauplatz der *Schwarzwälder Dorfgeschichten*. In: Berthold Auerbach (1812-1882). *Werk und Wirkung*. Hg. von Jesko Reiling. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2012, S. 124-150.

lichen Allianzen jedes Einzelnen vermutlich weit komplexer gestalteten, als auch die elaborierteste Dorfgeschichte anzudeuten vermag.

Judenfiguren spielen in Auerbachs Dorfgeschichten zwar eindeutig eine marginale, so dennoch für unsere Belange zu überprüfende Rolle, da die relevanten Erzählungen, Novellen und Romane gleich mehrere Bedingungen erfüllen: Zunächst gelten die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* als einer der ersten Versuche im Rahmen der »ernsthaften«, allgemein-deutschen Literatur, das bäuerlich-ländliche Leben einer Region abzubilden, in der Juden traditionell ansässig waren und über eigene Gemeinden verfügten.⁵⁹ Dieser Umstand wird in den Dorfgeschichten zwar nicht explizit hervorgehoben, aber auch nicht verschwiegen, wenn jüdische Nebenfiguren ihren Wohnort im Dorf haben. Neben dem Typ des jüdischen Hausierers bzw. ambulanten Händlers oder Geschäftsmanns, wie er für die vorwiegend nicht-jüdische Erzählliteratur kennzeichnend ist und auch in die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* Eingang gefunden hat, tritt der des jüdischen Nachbarn. In Anbetracht von Auerbachs demokratisch-liberaler, humanistischer Gesinnung erübrigt sich der Verweis auf die Abwesenheit traditionell negativer Stereotype in der Darstellung von Juden, was keineswegs einem Absehen von literarischen Vorlagen gleichkommt. Auerbach hatte sich intensiv mit dem literarischen Werk Johann Peter Hebels befasst und dabei den Vorbildcharakter der Kalendergeschichten für das moderne Volksschriftenwesen ebenso postuliert wie dessen Befolgung gefordert.⁶⁰

Zudem stammen die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* aus der Hand eines Autors, der sich einst zur Schilderung jüdischen Lebens berufen gefühlt hatte und qua Herkunft und Sozialisation über ausreichend Kenntnis der Materie verfügte, um Fehler und Unwahrheiten zu meiden. Das Prinzip der Verklärung, wie es so wirkungsvoll für die Bauern zum Einsatz kommt, gilt, davon ist auszugehen, auch für alle anderen Figuren.

Und nicht zuletzt verdienen Auerbachs Dorfgeschichten deswegen Aufmerksamkeit, wenn auch nur im Vorübergehen, da ihr modellhafter Einfluss weit über die Gattung hinaus bis zur sog. »Ghettogeschichte« reicht.

⁵⁹ War Auerbach einer der ersten, so Weill einer der allerersten. Tatsächlich waren Weills elsässische »Sittengemälde« mehrere Jahre vor den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* erschienen. S. Ausführungen im Folgenden.

⁶⁰ S. dazu die Ausführungen bei Schlüter, Berthold Auerbach (wie Anm. 47), S. 163f, 309ff.

Jüdische Figuren in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten*

Hans Otto Horch resümiert in seiner Studie zur Funktion jüdischer Figuren in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten*, dass Auerbachs Judenfiguren »für das Humanitätsprinzip ein[stehen] und [...] dadurch trotz ihrer scheinbaren Nebenrolle zu Repräsentanten der Grundideen des Autors [werden]«,⁶¹ womit die »Anerkennung der Menschenwürde« und »die Gleichberechtigung aller Menschen«⁶² gemeint seien. Des Weiteren hebt Horch die Selbstverständlichkeit hervor, mit der Christen und Juden im Rahmen der Dorfgemeinschaft interagierten. Wenn im Folgenden die Frage nach Funktion und Gestaltungsweise jüdischer Figuren neu aufgerollt wird, diesmal im Hinblick auf die Konstruktion von Landjüdischem, beziehe ich mich auf die Ergebnisse und Thesen von Horchs Untersuchung, durchaus mit der Absicht, diese zu präzisieren und ihnen neue Dimensionen abzugewinnen.

Formal festzustellen sei vorweg, dass bei der Beantwortung der Frage nach der Funktion jüdischer Figuren zweierlei Modi literarischer Rede zu berücksichtigen sind: die Gestaltung der Figuren im Kontext der Handlung, einerseits, und andererseits Reflexionen über die Stellung von Juden innerhalb der Gesellschaft, welche die Erzählerfigur selbst hervorbringt oder einer ähnlich gesinnten Figur in den Mund gelegt werden.

Beginnen wir mit der offensichtlichen Selbstverständlichkeit des Zusammenlebens und befragen diese auf ihre Art, Bedeutung und Konsequenzen hin. Dafür bietet sich die Erzählung »Florian und Kreszenz« (1843) an, wo gleich drei jüdische Figuren, allesamt ortsansässig, ein durchaus differenziertes Bild des Zusammenlebens vermitteln.

Unmittelbar zu Beginn der Erzählung mit der Versorgung des elterlichen Haushalts beschäftigt, befindet sich Kreszenz auf dem Gang zum Dorfbrunnen, als sich »des Anschels Beßle« zu ihr gesellt. Noch in der Exposition der Erzählung entpinnt sich folgender Dialog:

- »Kreszenz, wart, ich geh' mit.«
- »Komm, mach tapfer. Bis wann kommt denn dein Chusen wieder?« entgegnete Kreszenz.
- »Bis auf unsre Pflingsten, heut über vierzehn Tag'«.«
- »Bis wann macht ihr denn Chasne?«

⁶¹ Horch, *Heimat – Fremde – »Urheimat«* (wie Anm. 39), S. 169f.

⁶² Ebd., S. 170.

»Bis nach Sückes; du mußt bei meinem Leben auch den ganzen Tag beim Tanz sein, da wollen wir uns auch noch einmal recht lustig machen, wir sind doch immer gut freund gewesen.«⁶³

Der Auszug gibt vordergründig über die Vertrautheit mit den Gepflogenheiten der jeweils anderen Bevölkerungsgruppe Auskunft, wenn die Christin Kreszenz sich geläufiger jüdischer Bezeichnungen bedient und Beßle ihrer Freundin Schavuot mit »unsre Pfingsten« eindeutscht. Wie sehr die Feste und Feierlichkeiten beider »Konfessionen«, um mit Auerbach zu sprechen, den Dorfalltag strukturieren, geben diverse Passagen in den Dorfgeschichten wieder: »Der Herbst war gekommen, das jüdische Laubhüttenfest war vorüber, die Hochzeit des Beßle brachte wieder Musik und Lustigkeit in das Dorf.«⁶⁴

Kreszenz und Beßle unterhalten freundschaftliche Beziehungen und nehmen Anteil am Schicksal der jeweils anderen. Aus der Fortsetzung des Dialogs geht hervor, wie sich die Lebensweise und Zukunftsplanung der Tochter eines Schneiders und einer Krämerin von der eines jüdischen Händlers unterscheiden können: Beßle heiratet ins Elsass, weil den Eltern für die Heirat mit einem, wohl von ihr favorisierten, einheimischen Partner die nötige Mitgift fehlt. Nicht nur an dieser Stelle lässt der Erzähler die Beziehungen durchblicken, die Juden über die Grenzen ihres angestammten Ortes und dessen Umgebung qua verwandtschaftlicher Allianzen oder aufgrund ihres Gemeinschaftsgefühls mit anderen Kehillot unterhielten. Als Händler weit herumgekommen, verfügen sie auch über Beziehungen zu städtischen oder höfischen Handelspartnern, wie aus einer Schilderung von Balthes' Charakter und Eheleben hervorgeht, die auf dessen Großmannssucht als Ursache für den sozialen und ökonomischen Niedergang abzielt.⁶⁵

Kreszenz' »Vater« Balthes und Beßles Vater Ansel hatten sich einst auf eine Kooperation in geschäftlichen Angelegenheiten geeinigt und waren gemeinsam nach Stuttgart gereist, um dort alte Kleider aufzukaufen und wieder herzurichten. »Besonders aber war er [Balthes] auf die abgetragenen roten Frackröcke der Hofbedienten aus, wozu ihm Ansel verhalf, der aus den Lieferantenzeiten her hohe Bekanntschaften hatte.« Dieses Sich-Zusammentun auf kommerzieller Grundlage dürfte aber nicht konflikt- und vorwurfslos vonstattengegangen sein, wie uns die Fortsetzung, diesmal aus Perspektive der öffentlichen Dorfmeinung, zu verstehen gibt: »Man sagt aber, der Ansel habe fast allen Profit an sich zu

⁶³ Berthold Auerbach: Florian und Kreszenz. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 2. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 4.

⁶⁴ Ebd., S. 42.

⁶⁵ »Der Balthes arbeitete nur für die Herren und für die Juden, die sich auch städtisch tragen; Bauernkleider zu machen, war ihm ein Greuel, denn er war »in Berlin drein gewest« (Ebd., S. 12).

ziehen und noch ein Nebenverdienstchen bei den hohen Verkäufern zu machen gewußt.«⁶⁶ Damit ist ein Konfliktpotential benannt, für das im Handlungsverlauf noch weitere Beispiele zu finden sind, nämlich ein ökonomisches, das entlang ethnischer Linien verlaufend wahrgenommen wurde. Die Anrufung der öffentlichen Meinung einerseits, die in der Beurteilung jüdischer Geschäftspraktiken und -erfolge meist eine vorgefertigte war, und der belehrende Gestus des Volksaufklärers, ein Schneider solle bei seiner Elle bleiben wie ein Schuster bei seinem Leisten, besonders, wenn dessen Geschäftssinn von falschem Dünkel und Selbstüberschätzung geleitet seien, ermöglichen dem Leser bewusst nicht, sich ein eindeutiges Bild dieser Geschichte eines kommerziellen Erfolgs oder Misserfolgs zu machen. Für das Zusammenleben im Dorf ist einzig von Bedeutung, was strukturell konfliktträchtig und in der Interpretation der Landleute auch dergestalt registriert wird.

Christen und Juden konnten durchaus gewerblich in Konkurrenz geraten, seitdem Juden zur Ergreifung eines Handwerks angehalten waren. Der von Kreszenz geliebte Florian, ein unsteter Geist, dem es zum Erwerb seines Lebensunterhalts weniger an Behändigkeit als an Beständigkeit mangelt, tut es schließlich seinem Vater gleich und entscheidet sich für das Metzgerhandwerk.

So gut es auch in der ersten Zeit zu gehen schien, so hatte doch die Herrlichkeit bald ein Ende. [...] Die Konkurrenz der bereits ansässigen jüdischen Metzger war trotz der Geschicklichkeit Florians nicht zu besiegen, denn die Juden verkauften das Fleisch von den Hinterteilen billiger, da sie nach einer Anordnung der Bibel nur das Fleisch der Vorderteile essen dürfen.⁶⁷

Ohne das inhärente Konfliktpotential dieses Missverhältnisses zu leugnen, stellt Auerbach es relativierend in den übergeordneten Zusammenhang der ländlichen Erwerbsstruktur, um so das eigentliche Problem im vorliegenden Fall, nämlich die Gründe für Florians Misserfolg, auf den Punkt zu bringen und nebenbei den Anwurf gegen jüdische Konkurrenz ins rechte Licht zu rücken. So heißt es in der unmittelbaren Fortsetzung:

Ueberhaupt aber ist es auf dem Dorfe fast nicht möglich von einem Handwerke allein ohne Ackerbau zu leben. Zum Ackerbau hatte Florian keine Gelegenheit und noch viel weniger Lust. Er schlachtete nun eine Zeitlang in Gemeinschaft mit einem jüdischen Metzger, aber auch dies hörte bald auf.⁶⁸

⁶⁶ Beide Zitate: Ebd., S. 13.

⁶⁷ Ebd., S. 19.

⁶⁸ Ebd., S. 19f.

Und schließlich wartet die Erzählung noch mit einem wohlhabenden Pferdehändler und Geldverleiher auf, an den sich Florian, von finanziellen Sorgen geplagt, in der Hoffnung auf ein Darlehen wendet.

Er gedachte nun, wie die großen Herren, Geld von einem Juden zu leihen; auch ihn störten ihre Blicke nicht bei seinen Verschwendungen oder Großthuereien. »Judenschulden sind kein' Schand,« sagte er sich und sprach des Mendles Meierle, das mit einer vollen Geldgurte zum Markt ging, offen um ein Darlehen von einigen Karolin auf hohe Zinsen an; er erhielt eine abschlägige Antwort.⁶⁹

Als der zwielichtige Schlunkel Florian vorschlägt, gemeinsam am Tag von Beßles Hochzeit bei Meierle einzubrechen, winkt Florian zunächst ab, hofft aber, durch die Beute seine verlorene Ehre wiederherstellen zu können, und erklärt sich bereit. Auf dem Land, wo Geld Mangelware war, hatten Juden jeher als Kreditgeber fungiert. Schulden bei Juden nahm man, wie Florians Ausspruch insinuiert, leichtfertiger auf, weil man sich ihnen gegenüber weniger verpflichtet fühlte und die Hemmschwelle niedriger war – wohl ein weiterer Grund dafür, warum Schlunkel und Florian den reichen Meierle bestehlen und nicht einen der Großbauern oder Wirte im Ort. Mit kläffenden Hunden und der Anwesenheit von Hausgesinde hatte man bei Mendles Meierle jedenfalls nicht zu rechnen, die Juden schützten allein die staatlich beauftragten Ordnungshüter.

Verweilen wir ein wenig auf Beßles Hochzeit, die übrigens im öffentlichen Raum des Dorfes stattfindet: »Auf offener Straße, vor dem Schlosse unter einem ausgebreiteten Baldachin wurde die jüdische Trauung vollzogen. Die Bauern, die sich gern eine müßige Weile gönnten, standen gaffend umher [...].«⁷⁰ Mehr Schau Lustige als Gäste nehmen die Bauern die Zeremonie mit einem gewissen Befremden wahr. Erst der informelle Teil der Feier ermöglicht ein heiteres Beisammensein unter Gleichaltrigen: »Als es Feierabend geworden war, kamen die Bauernburschen und Mädchen auch auf den Tanz, und einzelne brachten Hochzeitsgeschenke; nach dem gegenseitigen Herkommen erhielten sie drei Vortänze.«⁷¹ Wer der Hochzeit allerdings fern bleibt, ist Kreszenz, und das ohne ersichtlichen Anlass, sieht man einmal von ihrem Kummer mit Florian ab. »Es thut mir wahrhaftig in der Seel' leid«, bemerkt Beßle Florian gegenüber, »daß ich die Kreszenz nicht mehr sehen kann, wir sind immer gut Freund gewesen.«⁷² Es ist dies bereits das

⁶⁹ Ebd., S. 29.

⁷⁰ Ebd., S. 42.

⁷¹ Ebd., S. 43.

⁷² Ebd., S. 44.

zweite Mal, dass Beßle sich der Freundschaft mit Kreszenz zu versichern sucht, was bei den wenigen Sätzen der Nebenfigur umso bedeutsamer erscheint. Beßles erster Appell (»[...] wir sind doch immer gut freund gewesen«)⁷³ bleibt unerwidert, und spätestens die Verzagtheit der (zweiten) Feststellung lässt Zweifel an der Symmetrie des Verhältnisses aufkommen. War Beßle mehr an dieser Freundschaft gelegen als Kreszenz, die von ihrer eigenen Niedergeschlagenheit nicht absehen konnte, um mit ihrer Freundin ein letztes Mal zu tanzen? Oder ist es Beßles Gefühl sozialer Unterlegenheit, eines Angewiesen-Seins auf die Güte der christlichen Altersgenossin, das in der Befürchtung zum Ausdruck kommt, Kreszenz könne ihr die Freundschaft jederzeit entziehen? Von Beßle, mittlerweile im Elsass verheiratet, ist ein letztes Mal die Rede, als Kreszenz dem wegen Einbruchs verurteilten Florian einen Brief zukommen lässt, in dem sie erwähnt, Beßle habe ihr »im Elsaß einen Dienst verschafft«.⁷⁴

Ein Gefühl der Befangenheit im gesellschaftlichen Umgang mit Nicht-Juden infolge der Schwierigkeit, Absichten und Erwartungen seines Gegenübers eindeutig einschätzen zu können, wird explizit in der Erzählung »Der Lauterbacher« (1843) reflektiert.

Der jüdische Lehrer stand in Verlegenheit da, seine gefalteten Hände aufeinander reibend. Er wußte nicht, sollte er dem Angekommenen die Hand reichen oder nicht. Er fürchtete, zudringlich zu erscheinen, da man ihn nicht aufgesucht hatte; sodann fühlte er sich auch durch diese Nichtbeachtung beleidigt, er glaubte sich durch Zuvorkommenheit etwas zu vergeben.

Diese beiden Gefühle – Furcht vor Zudringlichkeit und Mißachtung auf der einen, und vor zu weit getriebener Empfindlichkeit auf der andern Seite – das sind die beiden Schwächer, zwischen denen der Jude im gesellschaftlichen Leben gekreuzigt ist, sie bleiben es so lange, als seine Stellung in der menschlichen Gesellschaft keine gesicherte und vor Mißdeutungen geschützt ist.⁷⁵

So zurückhaltend gab man sich zumindest im Beisein seiner Glaubensgenossen, also in der Gruppe, nicht. Auch in dieser Hinsicht vermittelt die Erzählung über den »Prozeß einer sozialen und kulturellen Integration«, ⁷⁶ nämlich des neuen Lehrers Adolf Lederer, ein ähnliches, wenn auch deutlich idealisiertes Bild vom Zusammenleben im Dorf: »Es war Freitag Abend; die jungen jüdischen Burschen

⁷³ Ebd., S. 4.

⁷⁴ Ebd., S. 49.

⁷⁵ Berthold Auerbach: Der Lauterbacher. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 2. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 71.

⁷⁶ Horch, Heimat – Fremde – »Urheimat« (wie Anm. 39), S. 160.

zogen nach ihrer Gewohnheit singend durch das Dorf.«⁷⁷ Im öffentlichen Raum scheute man sich nicht, das Eigene hervorzukehren, man war integriert. »Im Adler traf er große Gesellschaft und eifriges Gespräch. Die Juden, die größtenteils die ganze Woche nicht zu Hause sind, saßen hier unter ihren christlichen Mitbürgern und tranken; nur mit dem einzigen Unterschiede, daß sie, weil Sabbat war, nicht dabei rauchten.« Um die Eigenarten der Juden wusste man Bescheid, wie auch die Intonation der Rede Besonderheiten aufweist und die Affinität der wohlhabenden Juden zu einer städtischen Lebensweise augenfällig ist. »[...] da begann ein starker, wohlbeleibter Mann, dessen städtische Kleidung und eigentümliche Redeweise den Juden nicht verkennen ließ [...]«, »[...] dessen Rede trotz des Hochdeutschen in dem singenden Tone des jüdischen Dialekts gesprochen war.«⁷⁸

Unter den Eindrücken und Meditationen über Natur, Volk und Sprache, die der Neuankömmling in einem Notizbuch festhält, findet sich auch ein dem Verhältnis zu Juden und Judentum gewidmeter Eintrag, der gleich in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich ist. Der latente religiöse Konflikt zwischen Christen und Juden ließ sich auch in nachbarschaftlichen Beziehungen jederzeit aktualisieren, was besonders die kindlichen Gemüter prägte und gegen »die Juden« einnehmen konnte: Als Kind, erinnert sich der Lehrer, habe er »die Judenknaben« seines Geburtsortes verhöhnt und, so es ihm möglich war, geschlagen. »Ein geheimnisvoller Abscheu« setze sich qua Sozialisation durch die Bibel »in der Seele des Kindes fest.«⁷⁹ Einzig möglicher Ausweg aus dieser schwelenden Feindseligkeit wäre die Aufgabe von Religion im Sinne eines totalen Bezugssystems, das entweder wahr oder falsch sein müsse, zugunsten einer Konfessionalisierung und Anerkennung der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Glaubens- und Lebensformen. Ein Ausgleich zwischen den »Kirchen« ließe sich anhand eines Vergleichs mit dem Katholizismus schon deswegen mit Leichtigkeit arrangieren, weil katholische Lehre und Gepräge selbst ebenso wenig autochthon seien wie das Judentum.

Als ich zum erstenmal die Synagoge besuchte, war es mir ganz eigen zu Mute: hier, in die schwarzen deutschen Tannenwälder haben sich diese hebräischen Worte vom Libanon verloren, und doch, ist nicht auch unsere Religion von dort her? Noch mehr, das alte Rom konnte die Deutschen nicht besiegen, sie nicht römisch reden lehren, das neue vollbrachte es; hier auf den fernen Bergen ertönt allsonntäglich in der Kirche die römische Sprache.⁸⁰

⁷⁷ Auerbach, Der Lauterbacher (wie Anm. 75), S. 66.

⁷⁸ Ebd., S. 68f.

⁷⁹ Ebd., S. 79.

⁸⁰ Ebd., S. 80.

Der Lehrer Adolf Lederer wird hier zum Sprachrohr Auerbachs, dem es in den vereinzelten Passagen weniger darum geht, Auskunft über die Dorfjuden zu geben als ein Modell des Zusammenlebens vorzuschlagen, das sich gesamtdeutsch umsetzen ließe. Dass dieses Modell auch im einigermaßen friedliebenden Nordstetten nicht das einzig gültige war, entnimmt der hellhörige Leser den realitätsnahen Dialogen und Schilderungen. In »Der Lauterbacher« propagiert Auerbach zwischenmenschliche Beziehungen als Mittel gegen Vorurteile, weshalb auch der liberal-aufgeklärte jüdische Amtskollege eine nicht unbedeutende Nebenrolle einnimmt.

Lassen sich auch Spiegelbild und Vision in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* kaum voneinander trennen, mag Auerbach in einem recht zu geben sein: dass man im Dorf, wo man selbst in geringfügigen Dingen einander bedurfte, eher bereit war, im Juden den Nachbarn und Menschen zu sehen, allerdings nicht aus Gehorsam einem allwaltenden Humanitätsprinzips gegenüber. Denn einem Menschen war viel zumutbar.

Der auktoriale Erzähler der *Schwarzwälder Dorfgeschichten* identifiziert sich wesentlich mit der Perspektive der christlichen Dorfbewohner und deutschen Mehrheitsgesellschaft. Erzähltheoretisch ausgedrückt: Geht es um die Darstellung von Juden, richtet er sich an sichtbaren fokalisierten Objekten aus, nicht an den unsichtbaren wie Bewusstsein und Gefühlslage. Die Fokalisierung auf das Sichtbare, ohne dabei die externe Ebene zugunsten interner Reflektoren zu verlassen, ist, so mag man argumentieren, allgemein ein Kennzeichen des Realismus. Dem ist entgegenzuhalten, dass Figuren wie Ivo der Hajerle und auch der Lehrer Adolf Lederer, ganz zu schweigen von Diethelm, bis in ihr tiefstes Inneres durchleuchtet werden, während die Erzählung niemals die Darstellung einer spezifisch jüdischen Perspektive verfolgt. Dementsprechend spielt die Handlung auch nie in einem jüdischen Haushalt oder anderen Lokalitäten wie Synagoge, Friedhöfe, etc. Trifft »man«, also einer der christlichen Protagonisten, einen Juden, geschieht dies in der Regel im Freien, sofern man ihn nicht in geschäftlichen Angelegenheiten zu sich nach Hause ruft.

Auffällig ist, dass gerade in der Redeweise des Erzählerkommentars Aufklärung über Juden betrieben wird, um dadurch allfälligen Missdeutungen vorzubeugen. Zum Beispiel in der Erzählung »Des Schloßbauers Vefele« (1843). Ein Heiratsschwindler hat Vefele, die Tochter des im Ort mit allen zerstrittenen Schlossbauern, um ihr gesamtes Vermögen gebracht. Als sich die bevorstehende Niederkunft ihres unehelichen Kindes nicht länger verbergen lässt, wird die vollkommen Mittellose von ihren Angehörigen verstoßen. So wandelt sie schwermütig und ihres Lebens überdrüssig dem Ort Hirschau zu. Auf dem Weg trifft sie

»einen alten Bekannten«⁸¹ nämlich den Juden Marem, der einst für ihren Großvater als Hofjude tätig gewesen war und in dieser Eigenschaft einen Ausgleich zwischen den feindseligen Ortsbauern und Vefeles Vater zu erwirken versucht hatte.

[...] er trug einen Quersack auf dem Rücken und führte eine Kuh am Seile, er ging ebenfalls nach Hirschau. Wer sollte es glauben, daß Marem ein Mitgefühl mit dem Schicksale Vefeles hatte, das ihm Thränen auspreßte? Und doch war es so. Nehmt einen Dorfjuden und einen Bauern von gleicher Bildungsstufe, ihr werdet jenen verschmitzter, auf seinen Vorteil bedachter und scheinbar kälter finden; aber bei jedem rein menschlichen Elend werdet ihr meist eine Wärme und Zartheit des Mitgefühls in ihm entdecken, die ihn weit über sein sonstiges Sein hinaushebt. Sein Schicksal hat ihn für manche andere Weltbeziehung abgestumpft, aber ihn auch zum teilnehmenden Bruder jedes rein menschlichen Schmerzes gemacht.⁸²

Marem versucht mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, Vefele zur Umkehr zu bewegen. Er bietet ihr Unterkunft in seinem Haus und Geld an. Doch Vefele setzt verstört ihre scheinbar ziellose Wanderung fort. Schließlich wird Marem auch als erster Zeuge des in der Erzählung nur angedeuteten Unglücks: Auf dem Rückweg springt ihm Vefeles Hund, ein rotes Halstuch im Maul, entgegen und bezeichnet jene Stelle am Fluss, wo Vefele sich offenbar ertränkt hat.

Für unsere Belange von Interesse ist die vom Erzähler vorgenommene Charakterisierung des Dorfjuden, dessen historisches Schicksal – Außenseitertum, Verachtung und Verfolgung – in ihm sowohl negative wie positive Seiten zur Entfaltung gebracht habe: Mit »Verschmitztheit« und nüchterner Profitorientierung sind im Kern jene Eigenschaften bezeichnet, die, meist stereotyp überzeichnet, man über Jahrhunderte den Juden zur Last legte. All diese Folgen der »Abstumpfung« wiege hingegen eine Eigenschaft auf, zu der die Erfahrung von Leid ebenfalls befähige: ein beispielloses Mitgefühl mit »rein menschlichem Leid«, ein nachsichtiges Erbarmen mit der geplagten Kreatur. Der Erzähler spricht hier wohl aus dem Grund von »Dorfjuden« und nicht Juden im Allgemeinen, weil jene für eine Ordnung eintreten, in der eben nicht humanistische, liberal-demokratische Anschauungen eine Anleitung zum moralischen Verhalten bieten, sondern man auf die eigene Lebenserfahrung und -weisheit angewiesen ist – quasi einen genuin jüdischen Protohumanismus. Marem verkörpert in diesem Sinn eine ländliche Spielart des »edlen« Juden qua Herzensbildung – ein Typus, den Auerbach prophetisch überhöhen und literaturfähig machen wird. Die Anregung dazu mochte von seinem Schriftstellerkollegen Alexander Weill gekommen sein. Dazu später.

⁸¹ Berthold Auerbach: Des Schloßbauers Vefele. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 51.

⁸² Ebd., S. 65f.

In der eben zitierten Passage spielt das Motiv der unvorhergesehenen und daher potentiell schicksalsträchtigen Begegnung eine bedeutsame Rolle. Juden trifft man in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* häufig unterwegs, was durchaus ihrer ambulanten Tätigkeit entsprach. Die literarische Überhöhung einer solchen Begegnung erweckt, sieht man von realen Bezügen ab, Reminiszenzen an mythologische Vorbilder, nämlich die Gestalt des Götterboten Merkur, der nicht nur alle sich auf dem Weg Befindenden – Händler, Diebe, etc. – zu schützen hatte, sondern den Sterblichen auch Botschaften der Götter übermittelte. Während Marenm der tragischen Determiniertheit die Botschaft der Menschlichkeit vergebens entgegengesetzt und so zum Wegbegleiter einer sich bis zur letzten Konsequenz entfaltenden Passion wird, weist eine Stelle aus »Ivo, der Hajrle« (1843) explizit Bezüge zur griechischen Mythologie und zum alt-israelitischen Tempelkult auf.

Auf dem Weg vom Kloster nach Nordstetten trifft Ivo, der zum katholischen Priester ausgebildet werden soll, Pferdehändler aus seinem Heimatort:

Glücklicherweise traf hier Ivo jüdische Pferdehändler aus Nordstetten. Sie hatten eine große Freude mit ihm, die er von ganzem Herzen erwiderte, sie waren eben zur Abreise bereit, und Ivo konnte mehrere Stunden mit ihnen fahren. Er fragte nun nach allem was im Dorfe vorgegangen war, und er hörte von Geburt, Heirat und Tod. Ivo dachte, daß diese drei die Parzen des Leben seien, und citirte still vor sich hin den Schlußvers: *Clotho colum retinet, Lachesis net, et Atropos occat*.

Als es bergan ging, zogen die reisenden Handelsleute ihre Gebetriemen aus einem Beuteln und legten sie um Stirn und Arm: aus kleinen Büchern sprachen sie sodann ihr langes Morgengebet. Ivo verglich die Atemwolken, die ihrem schnell bewegten Munde entströmten, mit dem Rauchopfer in der Bibel, denn er achtete jedes Glaubensbekenntnis, und besonders das jüdische als das uralte ehrwürdige. Er blickte auch in das offene Gebetbuch seines Nebenmannes und freute sich, daß er auch Ebräisch lesen konnte. Der Betende nickte ihm still, aber freundlich zu. [...]

Als Ivo herzlich dankend vom Wägelchen abstieg, um seinen Weg zu Fuße weiter zu gehen, mußte er seinen Landsleuten versprechen, heute nicht mehr ganz nach Hause zu gehen, damit er nicht krank werde. Still seine Schritte fördernd, lobte Ivo innerlich sein liebes Nordstetten, in dem alle Menschen so gut waren, Christ und Jud, alles gleich.⁸³

Ivos Assoziationen sind vor dem Hintergrund humanistischer Bildung und Bibelkenntnis als Ausdruck einer zweifachen Verortung der jüdischen Pferdehändler in seinem persönlichen Kosmos zu verstehen: Zum einen sind sie Bewohner seines Heimatorts, der dem auswärts Lebenden zum Sehnsuchtsort entrückt ist; zum anderen begreift Ivo die Juden als Nachkommen eines alten Volkes, die in

⁸³ Berthold Auerbach: Ivo, der Hajrle. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 172.

der Ausübung ihres Ritus einer anderen Ordnung anzugehören und – plakativ formuliert – außerhalb von Welt und Geschichte zu stehen scheinen. Die Verschränkung beider Vorstellungen findet ihren Ausdruck in der Allegorie von den Parzen, die eben nicht die Kunderinnen, sondern Hervorbringerinnen des Schicksals sind. – Erwähnt sei an dieser Stelle, dass W.G. Sebald seine *Ausgewanderten* mit der Betrachtung einer Farbaufnahme aus dem Ghetto Lodz schließt, das drei jüdische Zwangsarbeiterinnen an einem Webrahmen zeigt. »Ich überlege, wie die drei wohl geheißen haben –«, heißt es dort, »Roza, Luisa und Lea oder Nona, Decuma und Morta, die Töchter der Nacht, mit Spindel und Faden und Schere.«⁸⁴

Ivos gedankliche Verknüpfung von Juden und Parzen ist deswegen bemerkenswert, weil sich aus dieser Betrachtung eine neue Perspektive auf den Hofjuden Marem und dessen Wiedergänger, den Viehhändler Schmaje, aus Auerbachs spätem Roman *Brigitta* (1880) gewinnen lässt. Auf Schmaje trifft das zu, was schon für Marem als charakteristisch gelten konnte: er genießt zurecht das Vertrauen seiner Stammkunden, ist zuverlässig, »pffiffig« (dieses Wort fällt bei Auerbach gelegentlich in Zusammenhang mit Juden), ein guter Menschenkenner und tritt als Warner auf, der Brigittas Vater vor dem finanziellen Ruin bewahren möchte, als er die Machenschaften des Spekulanten Rittmeister von Haueisen und dessen Spießgesellen Schaller durchschaut. Wie Marem versteht er es, Informationen einzuholen und sich ein akkurates Bild über die Lage zu verschaffen. Auf dem Rückweg von einem Treffen mit dem Rittmeister und Schaller kommt es zu folgender Begegnung:

Plötzlich wurden wir angehalten, der Schmaje stand da. Er sprach ganz eindringlich in den Vater hinein und warnte ihn vor der Räuberbande, in die er geraten sei.

»Der Schaller besonders,« sagte er, »spottet über dich, er heißt dich nur die Geiß, die so mager aussieht und doch viel Fett im Leib hat; er sagt, er wolle dich ausschachten mit samt dem Stall. Und der Rittmeister – er hat sich ausgerittmeister – der ist grad so schlecht. Mach dich los! Das sind Blutegel, das sind Spinnen, die dich aussaugen!« [...] »O Xander, guter Kerl,« rief da der Schmaje und weinte fast dazu. »O Xander! Du bist ein aufrichtiger Mensch, dein Vater war ein aufrichtiger Mensch, dein Bruder Donatus ist ein aufrichtiger Mensch, ich geh' schon bald dreißig Jahr in eurem Haus aus und ein. Hier dein Kind auf Erden und dein Vater im Himmel sind Zeugen, daß ich dich gewarnt hab'. Ich will keinen Stern mehr sehen, ich will mein eigen Kind nicht mehr sehen, wenn ich nicht die Wahrheit rede. Du willst es mit dem Schaller aufnehmen? [...]«

⁸⁴ W. G. Sebald: *Die Ausgewanderten*. Vier lange Erzählungen. 11. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2006, S. 355.

Ohne dem Schmaje weiter eine Antwort zu geben, peitschte der Vater den Gaul und fuhr davon; ich sah noch zurück, und da stand der Schmaje und hob die Hände zum Himmel auf.⁸⁵

Schmaje bringt seine Warnung in biblischem Ton unter Anrufung der über Generationen bestehenden guten Beziehung zwischen den Familien vor, der Gestus seiner Rede ist prophetisch wie seine flehentlich zum Himmel erhobenen Hände. Schmaje gibt nicht auf, wiederholt versucht er, den Bauern zum Einlenken zu bewegen. Aus Marems und Schmajes Bemühungen spricht die Überzeugung, dass die Geschehnisse in der Welt beeinflussbar, da sie gesetzte Handlungen und als solche gestaltbar seien. In ein Schicksal, wie es die tragischen Figuren im Gehorsam gesellschaftlicher Normen bis zur Selbstvernichtung an sich und anderen vollstrecken, müsse man sich nicht fügen. Dazu gehören allerdings der Mut und eine gewisse Fertigkeit, Normen zu umgehen, ohne diese prinzipiell zu brechen oder außer Kraft zu setzen. Diese Haltung kommt auch in Schmajes Geschäftsauffassung zum Ausdruck, die Horch zwar als »ehrlich« bezeichnet, sich bei aller Vertrauenswürdigkeit aber als durchaus findig herausstellt: »unter der Hand«⁸⁶ könne er mithelfen, einen guten Verkaufspreis für den Hof zu erzielen, und deutet an, den staatlichen Taxator zu einer über dem eigentlichen Wert liegenden Einschätzung veranlassen zu wollen. Und als Brigittas Vater bereits in einen Prozess gegen die beiden Spekulanten verstrickt ist, bietet Schmaje ihm einen Scheinkauf der gesamten Einrichtungsgegenstände an, um für den Fall eines ungünstigen Ausgangs Vorsorge zu treffen und den Gläubigern wenigstens das letzte Hab und Gut zu entziehen. In beiden Fällen weist der Schlehenhof-Bauer die Angebote zurück, einmal stillschweigend, ein anderes Mal mit dem Vorwurf der Unlauterkeit – und das, obwohl der Schaden, der dabei Dritten zugefügt würde, lässlich erscheint, gemessen an den geschäftlichen Exzessen des Rittmeisters und der Übervorteilung, die sich der Bauer selbst, wie im Text erwähnt,⁸⁷ zu Schulden kommen lassen hat. Dieser stolzen und sturen Prinzipienreiterei opfert Brigittas Vater schließlich Familie und Leben, um bis zu seinem Ende in totaler Verarmung Steine zu klopfen, während Schmaje die Härte des Bevorstehenden unter Anwendung von Kniffen und Ausnützung rechtlicher Grauzonen abzudämpfen gewusst hätte. – Dass bei der Versteigerung des Hofes sich auch Schmaje einfindet und fünf Pferde kauft (ohne dabei dem Schlehenhof-Bauern ins Gesicht sehen zu können), ist nur ein weiterer Beleg für den Realitätssinn des

⁸⁵ Berthold Auerbach: Brigitta. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 10. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 155f.

⁸⁶ Ebd., S. 146.

⁸⁷ Ebd., S. 222.

jüdischen Händlers – eine von dessen hervorstechenden Eigenschaften neben der tiefen Achtung für Familienbande.⁸⁸

Abgesehen von den wandernden Vieh- und Pferdehändlern mit ihrem Nimbus des Schicksalshaften, stellen – Stichwort »*exempla humanitatis*« – die restlichen jüdischen Figuren ihre Menschlichkeit durch die Wahrung eines gewissen Anstands gegenüber Christen unter Beweis (etwa Kobbelt in »Der Tolpatsch« [1843]) oder durch die Erbringung eines Freundschaftsdienstes (Beßle in »Florian und Kreszenz« (1843), das rote Maierle in »Die Kriegspfeife« [1843]). Ganz klar will Auerbach hier am Beispiel einzelner Figuren bestehenden Vorurteilen (Profitgier etc.) entgegenwirken, ohne dadurch ein dem Erbe der Aufklärung geschuldetes Misstrauen dem Handelsstand gegenüber aufzugeben. In der Erzählung »Die feindlichen Brüder« (1843) heißt es von Michel, einem verdorbenen Hufschmied, der sich ganz auf den betrügerischen Pferdehandel verlegt hat: »Die Handelsjuden auf den Märkten waren ihm auch vielfach behilflich, und er spielte wieder mit ihnen unter einer Decke.«⁸⁹ Bemerkenswert an der ausführlichen Beschreibung von dessen Machenschaften ist allerdings, dass die geschilderten Praktiken wie der Aufbau eines Netzes von Informanten, die Bestechung von Stallknechten, die Inszenierung von Kauf- oder Tauschszenen bis hin zum Einfärben der Haare und Feilen der Zähne in einschlägigen »Aufklärungsbüchern« als jüdische Raffinesse deklariert werden. Wahrer Meister in diesen Fertigkeiten und Rädelsführer zugleich ist in diesem Fall aber – ein Christ.

Das Zusammenleben von Christen und Juden im Dorfverband wird, darin ist Horch zuzustimmen, als selbstverständlich vorausgesetzt. Dass diese Selbstverständlichkeit ein »Reflex der autobiographischen Erfahrung Auerbachs in seinem Heimatort Nordstetten«⁹⁰ gewesen sei, mag ebenfalls seine Richtigkeit haben. Die gegen Lebensende entstandenen Notizen zu Kindheit und Jugend geben allerdings deutlich zu verstehen, dass antijüdische Ressentiments und die Erfahrung roher Gewalt dem Knaben Auerbach alles andere als fremd waren. »Wir fuhrten an Friedrichstadt vorüber«, heißt es in einer Passage über den Aufbruch und die Fahrt des zukünftigen Talmudstudenten von Nordstetten nach Hechingen, »ich hörte, daß da nur Juden wohnen. Das erschien mir als ein wahres Paradies. Keinem Spott u. keinem Haß ausgesetzt, unter lauter Juden wohnen, wie herrlich

⁸⁸ Der Viehjude Rusel aus Ludwig Ganghofers Roman *Der laufende Berg* (1897) ist zweifelsohne ein literarischer Nachfahre des Viehhändlers Schmajer.

⁸⁹ Berthold Auerbach: *Die feindlichen Brüder*. In: Berthold Auerbachs Sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta [o. J.], S. 107.

⁹⁰ Horch, *Heimat – Fremde – »Urheimat«* (wie Anm. 39), S. 154.

muß das sein!⁹¹ Aus diesen Worten sprechen, wie Thomas Scheuffelen meint, wohl auch die Verbitterung und Enttäuschung des späten Auerbach angesichts des stetig an politischem Einfluss gewinnenden Antisemitismus, sie enthalten aber ebenso Erinnerungen an konkrete Vorfälle, die allesamt ursächlich auf einen »in Horb von altersher eingewurzelten, bisweilen jählings neu hervorbrechenden Judenhaß«⁹² zurückzuführen sind. Kein böses Wort fällt in diesem Zusammenhang über Nordstetten, das in den *Schwarzwälder Dorfgeschichten* zum Modell stilisiert und als Projektionsfläche für das Wunschbild eines Deutschland im Kleinen idealisiert wird.

Und schließlich existiert Nordstetten im Kosmos der *Schwarzwälder Dorfgeschichten* gleich zweimal: einmal diesseits und einmal jenseits des Ozeans, Letzteres zur Utopie überhöht: eine agrarische Siedlung in Amerika, von Aloys, dem »Tolpatsch«, gegründet, wo alle »konfessionellen« Unterschiede vor der persönlichen Rechtschaffenheit des Individuums in den Hintergrund treten. Als der ebenfalls ins »Land der Freiheit«⁹³ ausgewanderte Kobbelt eines Tages unvermutet bei Aloys auftaucht und eine Tischgemeinschaft mit den christlichen Landsleuten eingeht, denn: »Die Gesetz' von denen Essensspeisen, die sind für die alt Welt und nicht mehr für die neu«, berichtet der von Heimweh geplagte Aloys seiner Mutter in einem Brief:

Der Kobbelt ist acht Tag' bei mir blieben und hat mir helfen schaffen im Feld, er kann's so gut wie ein Christ; das hat mir rechtschaffen gefallen, daß er einsieht: für einen Soldaten, der Ehr' im Leib hat, schickt sich's nicht mehr, mit dem Zwerchsack 'rumzulaufen; er will sich hier herum Aecker kaufen, ich bin ihm dazu behilflich, ich muß auch meine lieben Juden von Nordstetten hier haben, sonst ist es gar kein recht's Nordstetten. [...] Hier fragt man keinen nach seinem Glauben; wenn der Mensch nur brav und gesund ist. Abends sind wir alls zusemmengesessen, ich, mein' Mechthild, mein Schwäher und mein' Schwieger und ihre Buben und Mädle und der Kobbelt, und da haben wir Lieder von daheim gesungen.⁹⁴

Nicht die große Stadt mit ihrer Diversität an Lebensentwürfen und gesellschaftlichen Nischen gewährt dem Individuum freie Entfaltungsmöglichkeit, sondern ein demokratisch und bürgerrechtlich auf den Stand der Zeit gebrachtes, disloziertes neues Deutschland, in dem, um nationale Vollständigkeit beanspruchen zu können, die Juden nicht fehlen dürfen – in Soldatenrock und Bauerntracht.

⁹¹ Scheuffelen, Berthold Auerbach. 1812-1882 (wie Anm. 43), S. 21.

⁹² Bettelheim, Berthold Auerbach (wie Anm. 37), S. 29.

⁹³ Zu »Amerika als Topos der Freiheit« in Auerbachs frühen Dorfgeschichten s. Wild, Topologie des ländlichen Raums (wie Anm. 44), S. 146, 188ff.

⁹⁴ Auerbach, Ivo, der Hajrle (wie Anm. 83), S. 184.

Rar machen sich jüdische Figuren auch in Auerbachs Kalenderbeiträgen, die als Volksschriften intendiert, bildungsfernere Schichten ansprechen sollten. Dann wird in Hebelscher Manier eine schlagfertige Antwort kolportiert,⁹⁵ die Grenzen rosshändlerischer Piffigkeit ausgetestet⁹⁶ oder aber rührselig eine Sterbeszene konstruiert, in der Respekt und Nächstenliebe die religiösen Grenzen zu überschreiten vermögen.⁹⁷

Jüdische Dorf- oder Gemeindegeschichten bzw. zeitgenössische Ghettoerzählungen veröffentlichte Auerbach zeitlebens keine. Das hat mehrere Gründe, von denen uns einige bekannt, andere wiederum Gegenstand von Mutmaßungen sind. An jüdischen Themen hatte sich Auerbach zunächst in seinen autobiographisch eingefärbten Romanen *Spinoza* und *Dichter und Kaufmann* versucht – ohne den erwünschten Erfolg. Und nur wenige Jahre nach dem Erscheinen der ersten *Schwarzwälder Dorfgeschichte* trat schon ein anderer in seine Fußstapfen und ließ sich von Auerbach maßgeblich zur Abfassung zeitgenössischer »Ghettogeschichten« inspirieren: der aus Münchengrätz in Böhmen gebürtige Leopold Kompert (1822-1886). 1848 erschien dessen erste Erzählsammlung *Aus dem Ghetto*, die sowohl historische, d. h. ein bis zwei Generationen in die Vergangenheit zurückversetzte Erzählungen als auch zeitgenössische Novellen und Märchen bot. Schauplatz darin waren stets die »Judengassen« kleiner oder größerer Städte mit Ausnahme der Erzählung »Die Kinder des Randars«, die im Dorf und somit im bäuerlich-ländlichen Umfeld spielt – ein Ansatz, wie Hock registriert, der in den Folgejahren zur Tendenz wird. Denn in der Erzählsammlung *Böhmische Juden* (1851) und dem Roman *Am Plug* (1855) dominierte die Auseinandersetzung mit »Ackerbau und Handwerk«, was Kompert zum Verfasser jüdischer »Dorfgeschichten«⁹⁸ mache. Tatsächlich äußerte sich Auerbach nach der Lektüre der *Böhmischen Juden* positiv über Komperts »wahrhaft schöne[s] Talent«: »Er hat die Aufgabe genommen und gelöst, die ich mir noch vorgesetzt hatte, nämlich das jüdische Dorfleben selbständig zu behandeln.«⁹⁹ Als einen weiteren Bezugspunkt zwischen dem Werk Auerbachs

⁹⁵ Berthold Auerbach: Ein Pranger für Alle. In: ders.: Schatzkästlein des Gevattersmanns. Bd 2. Stuttgart: Cotta 1862, S. 9-10.

⁹⁶ Berthold Auerbach: Garantirt. In: Der Gevattersmann 2 (1846), S. 13-14.

⁹⁷ Berthold Auerbach: Lederherz. (Aus den Erinnerungen des Pfarrers vom Berge). In: Berthold Auerbach's deutscher Volks-Kalender auf das Jahr 1863, S. 81-85. – Auerbach hatte die Herausgabe mehrere Kalender besorgt: *Der Gevattersmann* (1845-1848), *Der Deutsche Familienkalender* (1858), *Berthold Auerbach's deutscher Volks-Kalender* (1859-1869), *Deutsche Blätter* (1862-1864).

⁹⁸ Beide Zitate: Stefan Hock: Einleitung. In: Leopold Komperts sämtliche Werke in zehn Bänden. Mit [...] einer biographischen Einleitung von Dr. Stefan Hock. Bd 1. Leipzig: Max Hesse o. J. [1906], S. V-LVIII, hier: S. XXVII.

⁹⁹ Aus einem Brief Berthold Auerbachs an Hieronymus Lorm, zitiert nach Hock (ebd., S. XXXIII).

und dem Komperts nennt Hock neben stilistischen und strukturellen Merkmalen ein ideelles, nämlich beider »Lieblingsgedanke«: die »Verbauerung der Juden«.¹⁰⁰

Dass Auerbach bis zuletzt trotz gelegentlicher Ankündigung die jüdische Dorfgeschichte schuldig blieb, mag, abgesehen von Komperts Nachfolgeschafft, auch daran liegen, dass er die rechte Perspektive auf die eigene Kindheit und das jüdische Dorfleben gar nicht oder nur unzureichend und spät fand – eine Perspektive, die es ihm erlaubt hätte, das Dasein und Treiben in einer Kleingemeinde unter ähnlich realidealistisch-utopistischen Parametern darzustellen wie das »Schwarzwälder« Dorfleben; eine Perspektive jenseits der jugendlichen Abrechnung mit »Rabbinismus« und »Ghettomentalität«.

Ein Brief Auerbachs aus dem Jahre 1856 gibt Auskunft über eine verstärkte Rückkehr von Erinnerungen aus dem traditionell-jüdischen Milieu: »Mir fallen überhaupt jetzt gar oft jüdische Sprüche ein, vielleicht hat es den psychologischen Grund, weil ich jetzt mehr als je in Vergangenheiten hinabsteige.«¹⁰¹ 1861 schwebt ihm ein Zeitroman über das »jüdische Leben« vor: »Daß die Juden jetzt bei den verschiedenen Völkern so national gesinnt werden, das ist ein sehr wichtiges Thema. Ich möchte einmal dazu kommen, in einem großen Roman das gesamte jüdische Leben zu fassen, da wäre das ein bedeutendes Moment.«¹⁰² 1875 hält er fest, er sei »es schuldig, die jüdische Dorfgeschichte zu bringen, vielleicht werden sogar zwei daraus«.¹⁰³ Ende Oktober bis weit in den November hinein arbeitet er an einer Erzählung unter dem Arbeitstitel »Sch'luach-Mizwa« (»(ich betitle sie ›Das Almosen des Armen‹)«),¹⁰⁴ deren Ausführung er letztlich aufgibt: »Es hat sich in meinen alten Plan ein ganz neuer eingewurzelt, daß sie mit einander nicht fortkommen, und ich muß sehen, jedem zu seinem Recht zu verhelfen.«¹⁰⁵ Sein Vorhaben, »die wunderbare Mission der Juden in der Geschichte dichterisch zu gestalten«,¹⁰⁶ lässt ihn dennoch nicht los: wiederholt nimmt er in Phasen der Inspiration Anlauf zu einem jüdischen Roman.

»Dieses Projekt«, merkt Petra Schlüter an, »konnte er ebenso wenig verwirklichen wie die Darstellung seiner Lebensgeschichte«.¹⁰⁷ 1881, im Jahr vor seinem Tod, arbeitet Auerbach offenbar parallel an einer jüdischen Dorfgeschichte und

100 Hock, Einleitung (wie Anm. 98), S. XXXVI.

101 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 5. April 1856. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 1, S. 101: Nr 98..

102 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 24. Oktober 1861. In: ebd., Bd 1, S. 189f.: Nr 159.

103 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 2. November 1875. In: ebd., Bd 2, S. 263: Nr 558.

104 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 21. Oktober 1875. In: ebd., Bd 2, S. 262: Nr 558.

105 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 19. Oktober 1875. In: ebd., Bd 2, S. 265: Nr 558.

106 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 5. Mai 1877. In: ebd., Bd 2, S. 313: Nr 599.

107 Schlüter, Berthold Auerbach (wie Anm. 47), S. 47.

seinen Kindheits- und Jugenderinnerungen. »Ich habe eine jüdische Dorfgeschichte entworfen und Einzelnes dazu fixiert, ich habe ein gutes Modell und habe andere Motive dazu eingeschmolzen; aber ich komme nicht voran in der Ausführung, und so lege ich wieder Alles beiseite.«¹⁰⁸ Anders seine Aufzeichnungen aus der Kindheit, die ihm offenbar zügig aus der Feder fließen:

Ich habe heute schon vermocht, einzelne Bilder aus der Familiengalerie von Nordstetten zu fixieren, die Thatsachen strömen mir leicht und voll zu, und ich habe daneben das Gefühl, daß ich, wann ich will, Mitlebende leicht zur Ergänzung befragen kann. Wenn es so fortgeht, bin ich bis zum Januar mit Aufzeichnung meiner Kindheit fertig, und wie schon oft bestimmt, du sollst das alles vorher lesen.¹⁰⁹

Dass diese memoirenhaften Abrisse zu Bausteinen eines »großen Romans«, eines »jüdischen Panorama«, ¹¹⁰ bestimmt waren, bezeugt einer der letzten Briefe Auerbachs vom 17. Januar 1882:

Ich hatte wieder sehr schlimme Tage. Ich will dir nicht Weiteres darlegen und dir nur sagen, daß ich von der letzten Nacht wieder erfrischt bin und heute schon Einiges für meinen großen Roman notirt habe. Ob ich ihn je vollende, weiß ich nicht, aber ich muß die Gedanken los werden, und ich setze vorerst Alles darauf oder schiebe vielmehr alles Andere weg, um zu meiner Jugendgeschichte zu gelangen. Ich komme vorher zu nichts.¹¹¹

Am 8. Februar war Auerbach tot.

Ob Auerbach die »im letzten Jahrzehnt« seines Lebens »vielerwähnte[], häufig vorgenommene[] Judengeschichte« »freiwillig liegen oder durch Schwierigkeiten der Lösung sich hemmen ließ«, wagt Anton Bettelheim in seiner Auerbach-Biographie nicht zu entscheiden, geht aber davon aus, dass die wiederholt in Angriff genommenen Romane »den Versuch, in und außerhalb der Synagoge stehende Juden aller Lagen und Bildungsstufen lebensstreu festzuhalten, anders, schwerlich besser bemeistert hätte, als Auerbachs Erstlinge ›Spinoza‹ und Moses Ephraim Kuh.«¹¹²

108 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 9. April 1881. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 2, S. 453: Nr 705.

109 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 19. September 1881. In: ebd., Bd 2, S. 472: Nr 720.

110 Kinder, Berthold Auerbach: »einst fast eine Weltberühmtheit« (wie Anm. 33), S. 168.

111 Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 17. Januar 1882. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 2, S. 481: Nr 730.

112 Bettelheim, Berthold Auerbach (wie Anm. 37), S. 403.

Alexander (Alexandre) Weill: Vom elsässischen Sittengemälde zur jüdischen Dorfgeschichte

Too often, when we speak of assimilation, we look only for assimilation into the bourgeoisie and overlook assimilation to the mores of other social classes.

Paula Hyman, *The Social Contexts of Assimilation*

Wer den Schritt von der bäuerlichen zur jüdischen Dorfgeschichte vollzog, war Alexander (Alexandre) Weill, der wiederholt den Anspruch erhob, Pionierarbeit auf dem Gebiet der ländlichen Novellistik geleistet und auch als erster die Gattungsbezeichnung »Dorfgeschichte« verwendet zu haben. »Le premier j'ai écrit des histoires de village«, heißt es im Vorwort eines Sammelbandes von 1860. Und weiter:

Né dans un hameau alsacien, élevé parmi des campagnards de différentes religions, j'ai, dès l'âge de vingt ans, essayé de retracer du village les peines et les joies, les amours et les haines, les labeurs et les fêtes, les mœurs et les coutumes, en un mot, la double vie du corps ou de l'esprit.¹¹³

Abraham, nachmals Alexander oder Alexandre Weill war 1811 als Sohn eines Viehhändlers in Schirrhof(f)en zur Welt gekommen, einem Dorf mit hohem jüdischen Bevölkerungsanteil: 1806 zählte der Ort rund 500 Einwohner,¹¹⁴ davon knapp 200 Juden.¹¹⁵ Da die Gründung einer jüdischen Gemeinde weit ins 18. Jahrhundert zurückreicht, gehört Schirrhof(f)en zu den 183 Ortschaften, in denen am Vorabend der Französischen Revolution die damals rund 20.000 elsässischen Juden ansässig waren – immerhin die Hälfte der gesamten französischen Judentenschaft.¹¹⁶

113 Alexandre Weill: *Histoires de village*. Paris: Hachette 1860, S. I.

114 <https://fr.wikipedia.org/wiki/Schirrhoffen>, abgerufen am 6.11.2016.

115 »In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Schirrhoffen zu einer der bedeutendsten Gemeinden der Region Bas-Rhin. Die Zahl der jüdischen Gemeindeglieder entwickelte sich wie folgt: 1807 184 jüdische Einwohner, 1841 445 jüdische Einwohner (von insgesamt 645 Einwohnern), 1851 409, 1866 427, 1880 342, 1900 188. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ging die Zahl der jüdischen Gemeindeglieder insbesondere durch Auswanderung nach Amerika, weniger durch Abwanderung in die Stadt zurück« (http://www.alemannia-judaica.de/schirrhofen_synagogue.htm, abgerufen am 6.11.2016).

116 »Alsatian Jews accounted for approximately half of France's total Jewish population, with the Jews of neighboring Lorraine making up much of the rest« (Paula Hyman: *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*. New Haven: Yale University Press 1991, S. 12).

Sichtlich begabt sollte der Knabe auf Wunsch der Mutter die Rabbinerlaufbahn einschlagen und es darin seinem Großvater gleichtun, der, wie Weill voll Stolz in seiner Autobiographie berichtet, zu Revolutionszeiten einen administrativen Posten in Straßburg bekleidet habe und ein Freund Robespierres und Saint-Justs gewesen sei. Das anzutretende Erbe war also ein zweifaches, ein traditionell jüdisches und ein nationales, jüdische Gelehrsamkeit und ernsthafte Gebotsbefolgung einerseits und Dienst am französischen Vaterland, das als erstes den Juden die Freiheit gegeben hatte, andererseits. Von Schirrhof(f)en ging Weill, gerade erst dreizehn Jahre alt, nach Marmoutier, später nach Metz und Nancy, bevor er 1826 in Frankfurt bei Salomon Abraham Trier, seines Zeichens letzter Oberrabbiner, sein Talmudstudium fortsetzte. Rund zehn Jahre hielt es ihn in der freien Stadt am Main, die eine entscheidende Weichenstellung mit sich brachte. Weill vernachlässigte allmählich seine religiösen zugunsten – informeller – weltlicher Studien und wandte sich Philosophie und Literatur zu. Mit dem Entschluss, sein Rabbinatsstudium abzubrechen und eine Karriere als Journalist und Schriftsteller zu verfolgen, setzte er den Zweifeln an seiner Eignung zum religiösen Gelehrten schließlich ein Ende. Der »talmudischen« Orthodoxie, dem von ihm heftig kritisierten »rabbinischen Dogmatismus«, hatte er damit auch als Jude entsagt.¹¹⁷

Ende der 1830er Jahre kehrte Weill Deutschland den Rücken und ging nach Paris, wo er trotz seines markierten Außenseitertums (elsässischer Akzent) bald Anschluss an literarische und intellektuelle Zirkel fand. Er verkehrte mit Nerval, Heine, Meyerbeer, Eugène Sue, Victor Hugo ebenso wie mit Moses Hess und anderen namhaften Persönlichkeiten. Auf Deutsch publizierte er, trotz weiterhin aufrecht erhaltener Beziehungen zu Verlegern und Autoren östlich des Rheins, nur noch gelegentlich, während er allmählich als französischer Schriftsteller zu Rang und Namen gelangte. Über einen Zeitraum von rund sechzig Jahren – Weill starb 1899 – wuchs sein Oeuvre auf über 130 Buchpublikationen und mehr als 150 Aufsätze und beeindruckt nicht allein durch seine reiche Fülle, sondern ebenso durch eine außerordentliche Bandbreite an Themen, Sparten und Gattungen.

Espèce de polygraphe autodidacte, penseur de tournure parfois bizarre, mais dialecticien et polémiste virulent, Weill se distingue par une plume facile et une production particulièrement abondante. Ses préoccupations recouvrent de nombreux domaines, allant de la

117 Die biographischen Angaben stützen sich hier und im Folgenden auf Joë Friedemann: Alexandre Weill. Écrivain contestataire et historien engagé (1811-1899). Strasbourg, Paris: ISTR 1980, bes. S. 13-82, sowie Samuels, *Inventing the Israelite* (wie Anm. 22), S. 154-192.

théologie à la poésie, en passant par l'esthétique, la morale, la politique, l'histoire, la pédagogie, la philologie, le roman, les mémoires, le théâtre et le journalisme.¹¹⁸

Weill vertrat seine kontroversen Standpunkte mit großer Vehemenz und Verve, urteilte schnell, oft vorschnell, wobei seine Überzeugungen nicht selten mit ihm durchgingen. Seit jeher ein Anhänger von Liberalismus und Republik, schwenkte er unter dem Eindruck der Ereignisse 1848 von radikal links auf radikal rechts und befürwortete katholischen Legitimus und Erbmonarchie, um wenige Jahre später desillusioniert zu seinen republikanischen Ansichten zurückzukehren. Sein Augenmerk galt ab Mitte der 1850er Jahre zunehmend jüdischen Themen, d. h. einer aus Weills Sicht unvermeidlichen Neudefinition von Judentum auf der Grundlage eines »unverfälschten« Mosaismus, in dem er die Werte der Französischen Revolution vorweggenommen sah. Mit der jüdischen Reformbewegung hatten Weills Ansichten allerdings nur wenig gemein.

Weill zeigt sich in seinen Schriften als unbeirrbarer Nonkonformist und origineller Denker mit einem gerüttelt Maß an Selbstbewusstsein oder, je nach Sichtweise, Hang zum Größenwahn. »Ses contemporains le qualifient de «fantaisiste», d'«enfant terrible de la littérature». Il est «le plus enragé casseur de vitres que je connaisse», «le paradoxe fait homme».¹¹⁹

Frühe Erzählungen: Die Figur des Juden Gumper

Den Anfang von Weills Karriere als Schriftsteller bildeten seine »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben«. Als mit »Stasi« 1839 im *Telegraph für Deutschland* (Nr 106-117) die erste Dorfgeschichte erschien, zeigte sich die Leserschaft begeistert und verlangte nach weiteren Erzählungen. 1840 folgten »Frohni« und »Udilie und Gertrude«. Ein 1843 erschienener Sammelband vereinigte vier

¹¹⁸ Friedemann, Alexandre Weill (wie Anm. 117), S. 14.

¹¹⁹ Friedemann, Alexandre Weill (wie Anm. 117), S. 15. – Während Gerhard Weiß Weills schriftstellerische Produktion als »meist intelligent, originell und mutig« beurteilt (Gerhard Weiß: Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« [1847]: volkskundliche Zeugnisse, literarische Kunstwerke und emanzipatorische Botschaften. In: Heine-Jahrbuch 39 [2000], S. 165-183, hier: S. 168), mokiert sich van Praag über die »Berge Unsinn, die darin aufgestapelt sind« und über Weills Selbstwahrnehmung als Prophet, gesteht ihm aber menschliche Größe zu: »Weills Bedeutung lag nicht auf literarischem, nicht auf philosophischem, nicht auf theologischem Gebiet, sondern darin, daß er – trotz allem – ein großer Mensch war. Er wurde beherrscht von seiner Menschlichkeit und seiner Illusion. Er war, was der Franzose so treffend »un illuminé«, einen Erleuchteten, nennt« (Siegfried van Praag: Alexandre Weill [1811/1899]. In: Der Jude 7 [1923], H. 12, S. 681-691, beide Zitate S. 690).

Erzählungen, deren namengebende Frauengestalten im Mittelpunkt der Handlung stehen. Allesamt entsagen sie ihrer wahren Liebe, sei es aus äußerem Zwang, Stolz oder Missgeschick, und allesamt gehen sie in der einen oder anderen Form an ihrem Verlust zugrunde. Die Tragik von Weills Protagonistinnen liegt in deren Ortsgebundenheit und Pflichtschuld gegenüber tyrannischen und rechthaberischen Vätern beschlossen, ihrem Standesstolz und fixen Platz im Gefüge einer traditionsbestimmten Welt, die weibliche Handlungen als tugendhaft honoriert oder als schändlich verurteilt. Und jede Schande, wie die eines uneheleichen Kindes, bedarf ihrer Sühne, bevorzugt durch Heirat, andernfalls durch Mord und Totschlag. Anders als ihren Geliebten steht es den weiblichen Hauptfiguren nicht frei, ihr Glück in der Ferne zu versuchen, in Amerika oder andernorts, nicht zuletzt deswegen, weil die Sorge um Kind und alternde Eltern ihnen allein aufgebürdet wird.

Den Stoff für seine Dorfgeschichten bezog Weill aus Kindheits- und Jugenderinnerungen sowie aus Berichten von Familienangehörigen und Bekannten, d. h. lokalem Erzählgut: »La plupart de mes romans étaient des histoires alsaciennes, telles que mes soeurs ou les soeurs May me les avaient contées. D'autres sont des souvenirs d'enfance.«¹²⁰ Nichts wirkt an Weills Erzählungen nostalgisch oder verklärend, sieht man von der einen oder anderen ethnographischen Ausführung ab, sie scheinen tatsächlich einem radikal demokratischen Impetus zu entspringen.¹²¹ Das »Mißgeschick« der »sozialen Verhältnisse fällt dem Beobachter noch mehr auf dem Lande, als in der Stadt auf«, führt Weill in einer 1847 erschienenen Dorfgeschichte aus. »Ha, wie viel Existenzen der schönsten Naturanlagen werden da durch das Elend oder durch Zwang hingemordet; wie schön und urkräftig ist da oft der menschliche Granit, um Meisterwerke ersten Ranges daraus zu formen!«¹²²

Der städtisch-bürgerlichen Leserschaft sollen die Bauern und Landleute als ebenbürtig, wenn auch von ihrer Mentalität her grundlegend verschieden, näher gebracht werden. »[...] auf dem Dorfe sind die Charaktere stets schroffer, die Herzen offener, aber seine Leidenschaften tiefer und die Vorurtheile mächtiger als in der Stadt [...].«¹²³ Oder:

¹²⁰ Alexandre Weill: *Ma jeunesse. Œuvres complètes*. Paris: E. Dentu 1870, S. 321.

¹²¹ Wild, *Topologie des ländlichen Raums* (wie Anm. 44), S. 33.

¹²² A[lexander] Weill: *Der Bettler und sein Kind*. In: ders.: *Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben. Novellen*. Mit einem Vorwort von Heinrich Heine. Zweite, vermehrte Auflage. Bd 2. Stuttgart: Franckh 1847, S. 1-157, hier: S. 48.

¹²³ A[lexander] Weill: *Selmel, die Wahnsinnige*. In: ders.: *Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben. Novellen*. Stuttgart: Franck'sche Verlagshandlung 1843, S. 199-276, hier: S. 248.

Die Leidenschaften auf dem Lande äußern sich ganz anders, als in der Stadt, am Ende strebt alle Bildung dahin, die Leidenschaft zu verbergen, um bei Freude und Leid körperlich gleichgültig zu bleiben. Auf dem Lande hingegen äußern sie sich gleich in Extremen, der Mittelweg ist dem Landmann unbekannt, er ist ein Kind der Natur und aus lauter Superlativen zusammengesetzt. [...] Es liegt eine ganze Welt dazwischen [...]¹²⁴

In ihrer Vitalität und Unverfälschtheit bezeugen Weills ländliche Akteure die Freiheit des Menschen als universales Erbteil und Vermächtnis der Französischen Revolution, während die Tragik ihres Scheiterns derjeniger antiker Helden in nichts nachsteht.

Anlässlich Weills Hochzeit widmete Heinrich Heine der 1847 erschienenen Sammlung von *Sittengemälden aus dem elsässischen Volksleben* ein Vorwort. In launigem Tonfall macht Heine keinen Hehl aus seiner Geringschätzung für die »Dorfnovellistik« im Allgemeinen, bescheinigt dem Verfasser aber ein »merkwürdiges Talent«:

Herr Weill ist freilich keiner jener Dichter, die mit angeborener Begabniß für plastische Gestaltung ihre stilsinnig harmonischen Kunstgebilde schaffen, aber er besitzt dagegen in übersprudelnder Fülle eine seltene Ursprünglichkeit des Fühlens und Denkens, ein leicht erregbares, enthusiastisches Gemüth und eine Lebhaftigkeit des Geistes, die ihm im Erzählen und Schildern ganz wunderbar zustatten kommt, und seinen literarischen Erzeugnissen den Charakter eines Naturprodukts verleiht. Er ergreift das Leben in jeder momentanen Äußerung, er ertappt es auf der That, und er selbst ist so zu sagen ein passioniertes Daguerrotyp, das die Erscheinungswelt mehr oder minder glücklich und manchmal, nach den Launen des Zufalls, poetisch abspiegelt. Dieses merkwürdige Talent, oder besser gesagt dieses Naturell, bekundet sich auch in den übrigen Schriften des Herrn Weill [...].¹²⁵

Heines Urteil über den Verfasser der Sittengemälde kommt demjenigen Weills über die Eigenschaften der Landleute recht nahe, und es ist diesem sogar wesentlich verwandt, wenn Leidenschaft und Enthusiasmus im Sinne verstandesgemäß

124 A[lexander] Weill: Udilie und Gertrude. In: ders., *Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben*, 1843 (wie Anm. 123), S. 105-198, hier: S. 109f. – Für weitere Ausführungen zu Weills Themen, Stil und in den Dorfgeschichten geäußerten Anschauungen s. Weiß, Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« (wie Anm. 119), S. 169ff.

125 Heinrich Heine: Vorwort. In: Weill, *Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben*, 1847 (wie Anm. 122), Bd 2, o. S. – Zu Heines Vorwort s. Fritz Mende: *Resumé 1847. Heinrich Heines Vorwort zu Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben«*. In: *Zeitschrift für Germanistik* 7 (1986), S. 26-32; Lothar Schneider: *Der Dichter als Daguerrotyp. Zu Heines Alexander-Weill-Vorwort. Mit einer unvorsichtigen Zwischenbemerkung zum Realismus*. In: *Vormärzliteratur in europäischer Perspektive. Bd 3: Zwischen Daguerrotyp und Idee*. Hg. von Martina Lauster. Bielefeld: Aisthesis 2000 (Studien zur Literatur des Vormärz; 3), S. 31-54.

nicht gedämpfter Gefühlsäußerungen als Zeichen von Natürlichkeit und Ursprünglichkeit gewertet werden. Heine mag man, um es damit bewenden zu lassen, insofern beipflichten, als sich in Weills Oeuvre neben eher schematischen auch sehr kraftvolle, einprägsame Passagen finden und es an lebhaften, klugen und empathischen Erzählerreflexionen nicht mangelt.

Mit »Stasi« hatte Weill 1838/39 dem Lesepublikum des *Telegraphen* seine Version einer Geschichte vorgelegt, die er nach eigenen Angaben seinem Vater in jungen Jahren abgelauscht und seitdem mit sich herumgetragen habe. Bereits im Alter von fünfzehn Jahren habe er die Erzählung unter Anleitung seines Französischlehrers in Marmoutier zu Papier gebracht und auch erstmals vorgetragen.¹²⁶ Indem er seinen bekanntlich deutschen Anfängen einen französischen Uranfang zur Voraussetzung macht, legitimiert sich Weill im Vorwort zu einer französischen Sammelausgabe seines Erzählwerks als französischer Schriftsteller: Die französische Fassung seiner ersten Dorfgeschichte sei gewissermaßen das Original, nicht die 1836, also zehn Jahre später, in schlaflosen Frankfurter Nächten aus dem Gedächtnis rekonstruierte Fassung. Zwei Jahre lang habe er auf der Suche nach einem deutschen Verleger nichts als abschlägige Antworten erhalten, bis sich schließlich sein Freund Gutzkow dazu bereit erklärt habe, die Geschichte zu drucken.¹²⁷

Zur Handlung: Stasi, ein schüchternes, frommes und etwas linkisches Landmädchen, fühlt sich zu Marzolf, dem Sohn des reichsten Bauern der Gegend, hingezogen, der galant und weltmännisch den Sesenheimer Mädchen den Kopf verdreht. Dass Stasi ihm aus dem Weg zu gehen scheint und für Koketterien keinen Sinn hat, spornt den Frauenhelden und Lebemann erst recht dazu an, das naive und hingebungsvolle Mädchen für sich zu gewinnen.

Als die Liaison ruchbar wird, sucht Marzolfs Cousine Käthchen aus Eifersucht die beiden zu entzweien. Von Marzolf lässt sie sich nach Straßburg begleiten, wo die beiden mehrere Wochen miteinander verbringen und, zurück in Sesenheim, deren Hochzeit angekündigt wird. Stasi, bereits schwanger, kann ihr Recht auf Marzolf nicht geltend machen, da Käthchen ebenfalls ein Kind erwartet und als vermögende Cousine die bevorzugte Heiratspartnerin ist. Innerlich gebrochen zieht sich Stasi aus dem Ort zurück.

Schon bald nach der Eheschließung zeigt Käthchen Reue über ihr Verhalten und wünscht sich, zumal von Marzolf vernachlässigt, eine Aussöhnung mit Stasi,

¹²⁶ Alexandre Weill: *Mes romans*. Avec la préface de Henri Heine. Paris: Cohen frères 1886, Bd 1, S. I.

¹²⁷ Ebd., S. II.

die allerdings erst zustande kommt, als Käthchen nach ihrer Niederkunft im Sterben liegt. Stasi erklärt sich bereit, Käthchens Sohn gemeinsam mit dem ihren großzuziehen. Nach dem Tod seiner Frau verlässt Marzolf Sesenheim.

Ein Wandel tritt im zweiten Teil der Erzählung mit der Rückkehr von Stasis Bruder Adalbert ein, der als Unteroffizier dem elterlichen Haus mehrere Jahre fern gewesen war. Mit dem Vorsatz, die Familienehre wiederherzustellen, verlangt er von Marzolf, seiner Verpflichtung gegenüber Stasi nachzukommen und diese endlich zur Frau zu nehmen. Marzolf weigert sich. Mittlerweile im Besitz eines großen Vermögens und einer neuen Geliebten, fühlt er sich zu Höherem berufen und sinnt auf eine politische Karriere in Paris. Adalberts Forderung nach einem Duell stimmt er zwar zu, sucht sich diesem aber durch eine verfrühte Abreise zu entziehen. Auf einer gerade im Dorf stattfindenden Hochzeitsfeier kommt es schließlich zum Eklat: Adalbert erschießt Marzolf und begeht daraufhin Selbstmord.

Was sich wie ein plattes Don-Juan-Stück ausnimmt, besitzt tatsächlich mehr literarischen Reiz, als eine grob raffende Inhaltsangabe anzudeuten vermag. Die Personenzeichnung ist durchaus überzeugend, obgleich ein wenig schematisch, die Dialoge lebhaft, die Vorausdeutungen geschickt. Ethnographische Exkurse zu »Kunkelstube« und »Leichentanz« hemmen zwar den Erzählfluss, werden aber als unumgängliche Erläuterungen lokaler Institutionen und Settings legitimiert, denen im Rahmen der Handlung große Bedeutung zukommt – etwa, wenn Adalbert Marzolf während des traditionellen »Leichentanzes« tötet, d. h. auf den Warnruf »Todt!« tatsächlich Schüsse fallen und nicht, wie üblich, die Tanzpartner sich küssen.

Eine geradezu existenzielle Dimension gewinnt die Erzählung durch die Gestalt des Juden Gumper, der neben Stasi und Marzolf der wichtigste Handlungsträger ist. Eingeführt wird er auf der dritten Seite der Erzählung als Vertrauter von Stasis verwitweter Mutter und Mann im Haus, der gewissermaßen Vaterstelle vertritt:

Amie, Stasi's Mutter, hatte wieder ihren Vertrauten. Wer dieser aber war, das hättest du, lieber Leser, nie errathen. Es war ein sonderbarer Kauz. Du hättest ihn zu einem Popanz, zu einem Schild vor einem Tabaksdebit, ja sogar zu einem Soldaten oder Spion gebrauche können, besser aber noch war er als Vertrauter; denn er war verschwiegen, der alte Jude Gumper, verschwiegen wie der Fisch, den er jeden Samstag verzehrte; verschwiegen wie sein Zwerchsack, der nur empfang und nie wieder gab, endlich verschwiegen wie sein rother abgeschabter Rock, von dem er nie seinen vorigen Besitzer erfahren konnte. Gumper war der

Hofjude, der Freund und der Rathgeber und endlich der Vater dieses Hauses, und nicht das Geringste im Hause geschah, ohne daß er seinen Rath oder seine Einwilligung dazu gab.¹²⁸

Gumper, der Kauz, das Unikum, ist literarisch der Gestalt des »Handelsjuden« nachempfunden, erkennbar an seinem Zwertsack und umgeben vom Nimbus des Unbekannt-Geheimnisvollen. »Verschwiegen« wie der traditionell am Schabbat verzehrte Fisch, »verschwiegen« wie sein Zwertsack sei er, heißt es klischeehaft und im Vertrauen auf einen sich unmittelbar beim Leser einstellenden Wiedererkennungseffekt – ein Original wie Hebels ambulante Händler, ist man geneigt anzunehmen, ein an Gebot und Brauch festhaltender Jude. Doch gerade über Letzteres lässt uns der Erzähler so lange im Unklaren, bis Gumper seine Lebensgeschichte (im Wesentlichen die Geschichte seiner Freundschaft mit Stasis Vater) gegen Ende selbst erzählt. Denn Gumper ist Kriegsveteran und ein treuer Sohn seines französischen Vaterlandes: sechs Jahre hat er in der Revolutionsarmee gedient, in Italien und bei Weißenburg gekämpft und sich wacker geschlagen. Seitdem furchtlos und tapfer, bedarf er keiner List, um sich zur Wehr zu setzen. Neben dem Zwertsack, Insigne des jüdischen Händlers, trägt er auch einen symbolträchtigen roten Rock »von 1789«; den Idealen der Französischen Revolution scheint er sich persönlich verpflichtet zu fühlen: »Bei mir aber heißt es, einen Rock und einen Gott haben.«¹²⁹ Zu einem »unverbesserliche[n] Republikaner« gemacht, hatte ihn erst der Armeedienst, die Hingabe an ein gemeinsames Ziel und die Kamerad- und Freundschaft mit seinem vorgesetzten Offizier – Stasis Vater. In dem Maße, wie sein nationales Bewusstsein gewachsen sei, habe er sich allerdings den Geboten seiner Religion entfremdet.

Rückblickend distanziert sich Gumper von seinen schwärmerisch-patriotischen Anwandlungen: »Gefährlicher giebt's nichts, als einen so schwärmerischen Glauben für sein Land.«¹³⁰ Stasis Vater hatte schon bald gewittert, dass General Bonaparte seine eigenen Machtansprüche geltend machen würde, die Sache der Republik also verraten sei. Desillusioniert und schwer verwundet nahm er seinen Abschied von der Armee und riet Gumper, ihm auch darin zu folgen. Während Ersterer nach wenigen Jahren aus Gram und Enttäuschung starb, fand Letzterer wieder in sein früheres Leben zurück und konnte sich als Handelsmann eine Lebensgrundlage schaffen. Auch die religiösen Vorschriften hielt Gumper wieder ein. Das napoleonische Desaster hatte ihn nicht um Werte und Lebensinhalt gebracht, sondern – im Gegenteil – seine Überzeugungen geläutert: die Erfahrung

¹²⁸ A[lexander] Weill: Stasi. In: ders., Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1843 (wie Anm. 123), S. 7-104, hier: S. 11f.

¹²⁹ Ebd., S. 12.

¹³⁰ Ebd., S. 79.

der Desillusionierung und Aufgabe der Tradition hatten die Einsicht genährt, dass »der Mensch etwas haben muß«, ¹³¹ einen geistigen Halt und Prinzipien, denen die Erfahrung eine menschlich-existenzielle Dimension hinzufügt, derer sie zuvor entbehrt habe. Die Parole »ein Gott« wendet sich gegen jede Form eines pseudo-religiösen, fanatischen Patriotismus, während der »eine Rock« ihn mahne, sich ebenso den universalen Normen der Menschlichkeit zu unterwerfen.

Mag Gumper auch verschwiegen sein, schweigsam ist er nicht: Niemals scheinen ihm die Worte auszugehen, scheint ihm der rechte Ausdruck zu fehlen. Seine Sprache ist oft bildhaft mit einem Hang zum Parabolischen und Drastischen, worin biblische Weisheiten und Sentenzen anklingen. Seine lange Erfahrung im Umgang mit Menschen und Extremsituationen hat ihn zu einem Menschenkenner werden lassen. Über alles, was in Sesenheim und Umgebung vor sich geht, ist er bestens informiert, genießt in zahlreichen Häusern Respekt, zeichnet sich durch Geistesgegenwart, Weitsicht und einen kühlen Kopf aus.

Gumpers prononcierter Feind ist Marzolf, der aus seinem eleganten Äußeren und seiner vorgeblichen Weltmännlichkeit ebenso Kapital zu schlagen sucht wie aus seiner Judenfeindschaft. Die guten Geschäftsbeziehungen Gumpers zu seinen Eltern sucht er als unlautere »Einflussnahme« zurückzuweisen, und es gelingt ihm, Stasi zeitweilig gegen Gumper einzunehmen. Zu Recht fühlt sich Marzolf von Gumper bedroht, durchschaut dieser doch als einziger dessen Machenschaften und Absichten, weiß um dessen Pläne, noch ehe Marzolf sie geschmiedet hat, und Stasis Zuneigung, bevor sich diese selbst ihrer Gefühle bewusst wird. Wiederholt warnt Gumper vor Marzolf, zweimal kommt es zwischen den beiden in Gegenwart Stasis zu Handgreiflichkeiten.

Die starke Präsenz des jüdischen Handelsmanns und Quasi-Hausvaters in der Erzählung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass bei allem Facettenreichtum die Gestalt Gumpers die eines Juden unter Christen und für Christen bleibt. Seinen Wohnsitz hat Gumper in einem benachbarten Dorf – »Gumpers Dorf« in der deutschen, »Schirrhoffen« in der französischen Version. Niemals fängt ihn die Darstellung in Interaktion mit anderen Juden, Familien- oder Gemeindemitgliedern oder in Ausübung einer spezifischen religiösen Tätigkeit ein. Da seine Religiosität bloß konstatiert bzw. von ihm selbst bezeugt wird, lässt sich die Möglichkeit, sein deklarerter Monotheismus habe sich von traditionell jüdischen Formen gelöst, nicht gänzlich zurückweisen. Dem Wunsch seines verstorbenen Freundes, sich um dessen Familie zu kümmern, obliegt er gleichwohl mit besonderer

131 Paraphrasiert nach ebd., S. 83.

Hingabe, sorgt sich mehr um Stasi als um die eigene Tochter, und sein Verhältnis zu Amie ist innig und vertraut. Über seine verstorbene Frau erfährt der Leser lediglich, dass die Heirat hastig von Gumpers Mutter arrangiert worden war, um den Sohn vor der Rekrutierung zu schützen, dieser sich Tage nach der Trauung nicht an den Namen seiner Frau erinnern konnte und jahrelang durch den Soldatendienst von ihr getrennt war. Der ihm nächststehende Mensch dürfte, so legt der Text nahe, Stasis verstorbener Vater gewesen sein, mit dem er auch nach der Entlassung aus der Armee die meiste Zeit verbrachte: »Wir waren Tag und Nacht beisammen.«¹³²

Mehrmals kommt die Rede auf Gumpers Tochter, die zwar nicht zu den handelnden Personen zu zählen, aber insofern funktionstragend ist, als ihr Schicksal zugleich als Vorausdeutung auf Stasis »Fall« und Kontrastbeispiel dazu konstruiert wird. Denn Gumpers namenlose Tochter leidet, wie aus einem Gespräch zu Beginn der Erzählung hervorgeht, an verschmähter Liebe und der Schande, als ein »verführtes Mädchen«¹³³ offenbar ein uneheliches Kind zu erwarten. Dass Stasis Schicksal und das von Gumpers Tochter explizit den Leser zum Vergleich anleiten sollen, ergibt sich aus Amies beiläufiger Bemerkung, Gumper wäre die Schande erspart geblieben, hätte er gar nicht – oder Amie geheiratet. In der Absicht getätigt, Gumper von seinen Problemen abzulenken, bestärkt die nicht ganz ernst gemeinte Aussage den Eindruck der Familiarität und Vertrautheit des »Paares«, provoziert Gumper aber auch zu einer Reaktion auf den Vorwurf der Schande – eine Reaktion, in der sich eine ganz andere Haltung manifestiert als die später von Stasis Familie und christlicher Umgebung eingenommene. »[...] denn siehst du, das war mir auferlegt von oben. Dies Kind ist von Gott!«, ¹³⁴ kontert Gumper, und beklagt weniger das nur allzu menschliche Verhalten seiner Tochter als das verlorene Pflicht- und Ehrgefühl ihres Liebhabers. Gumper fügt sich, macht seiner Tochter nicht den geringsten Vorwurf (»[...] und ich habe ihr doch noch kein böses Wörtchen gegeben«)¹³⁵ und setzt alles daran, die Ehre seiner Tochter durch Heirat wiederherzustellen. Als ihm durch Aufbietung seines gesamten Vermögens dies schließlich gelingt, bleibt ihm selbst nichts als ein Dach über dem Kopf und sein Zwerchsack.

Amie, Stasis Mutter, hingegen ist vor lauter Unglück außer sich und liegt krank darnieder, und Adalbert, seines Lebens nicht mehr froh, sinnt zutiefst gekränkt auf Rache. Einzig Gumper bewahrt einen klaren Kopf und wird umgehend

¹³² Ebd., S. 83.

¹³³ Ebd., S. 14.

¹³⁴ Ebd., S. 14.

¹³⁵ Ebd., S. 13.

tätig, die Dinge ins Lot zu bringen. Als alle Versuche fehlschlagen, beherbergt er Stasi bis zu ihrer Niederkunft und sucht Adalbert zum Einlenken zu bewegen, indem er ihm die Lage von ihrer materiellen und menschlichen Seite auseinandersetzt: Stasi sei immerhin die Mutter der beiden vermögendsten Kinder im Ort, Amie habe genug gelitten und möglicherweise würde Marzolf mit den Jahren einsichtiger werden. Er lässt nicht zu, dass Amie ihrer Tochter Vorwürfe macht (»Ich gehe, Amie, gibst Du aber deiner Tochter ein böses Wörtchen nur, so trete ich Dir nicht mehr ins Haus.«)¹³⁶ und ist Stasi eine Stütze in der schweren Zeit (»Dieser tröstete sie nie mit Worten, suchte sie nie zu entschuldigen, doch litt er so zu sagen mit ihr, und empfand alle Qualen der verschmähten Liebe mehr noch als bei seiner eigenen Tochter.«).¹³⁷ Kurz: Gumper besitzt ebenso Realitätssinn wie ein hohes Maß an Empathie – oder Menschlichkeit. Moralische Größe beweist er darin, als Jude einer christlichen Familie die Treue zu halten und beizustehen, also moralischen Handlungen ohne Ansehen von Religion und Herkunft zu setzen, was als Erbe seiner zweiten Sozialisation zu betrachten ist. Die »Liebe zum Vaterland«, wie sie ihm in der Armee eingebläut wurde, beweist er an der Familie seines Freundes und bekundet somit die Gleichwertigkeit aller Menschen – oder zumindest aller französischen Staatsbürger. Ohne Gumpers unerschütterliches Gottvertrauen – sein Judentum, wenn man so will – aber besäßen die Ideale der Französischen Revolution kein Fundament; Stasis Vater fühlte sich nach der Erkenntnis, nur mehr für den ersten Konsul (Napoleon) und nicht mehr für die Freiheit gekämpft zu haben, aller Ideale beraubt.

Motiv- und typengeschichtlich betrachtet, entkräftet Weill literarisch fest verankerte Judenbilder unter Anwendung zweier Strategien: einmal durch eine realistische, d. h. durchaus auch idealisierte, aber wirklichkeitsbezogene Schilderung eines ortsbekannten Juden, und einmal durch die bewusste Transzendierung eines literarischen Modells, genauer gesagt der handlungsvorgebenden Personenkonstellation »alter Jude – junge Tochter – Liebhaber«. Waren Erzählungen dieses Zuschnitts dazu angetan, den alten Vater als geldgierigen Schacherjuden zu diskreditieren und den christlichen Liebhaber als Retter der im Judentum wie in einem Käfig gefangenen »schönen Jüdin« zu feiern, weist die realitätsnahe Schilderung den »alten Juden« als fürsorglichen Vater aus, der die Ehre seiner gefallenen Tochter wiederherstellt. Bestärkt wird hingegen das Bild vom gewitzten, eloquenten und geschäftstüchtigen Juden, wie es sich etwa bei Hebel findet, erweitert durch eine in jeder Hinsicht vorbildlich humane Haltung im Umgang mit

136 Ebd., S. 58.

137 Ebd., S. 61f.

menschlichen Nöten – gewissermaßen ein weiser Nathan mit Zwerchsack, der seine Tochter behalten darf.

Auf die Gestalt Gumpers lässt sich somit Horchs These vom Juden als »exemplum humanitatis« anwenden. Ähnlich den Auerbachschen Judenfiguren tritt Gumper ebenfalls als vorausschauender, kenntnisreicher Warner in Erscheinung, ohne allerdings den Gestus eines Propheten einzunehmen. Und anders als die vereinzelt bei Auerbach eingestreuten Nebenfiguren zählt Gumper zu den vorrangigen Handlungsträgern der Erzählung. Das spezifisch Jüdische an Gumper liegt in seiner ebenso gewitzten wie biblischen Ausdrucksweise,¹³⁸ seinem Gottvertrauen und seiner Beflissenheit in geschäftlichen Angelegenheiten. Mit Groll gewahrt er, wie Marzolf dessen gute Beziehungen zu untergraben trachtet, indem er diese als »Einfluss« mindert, während Gumper selbst die reziproke Natur, den gegenseitigen Vorteil des Verhältnisses schätzt.

Als Weills erstes elsässisches Sittengemälde erschien, existierten Auerbachs Dorfgeschichten nicht einmal in Skizzenform. Die beiden Schriftsteller hatten einander in Frankfurt kennengelernt, wo beide Weill zufolge »brüderlich« lebten und miteinander in Kontakt standen.¹³⁹ Selbst nach Weills Übersiedlung nach Paris tauschten sie sich brieflich über literarische Angelegenheiten aus und unterstützten einander bei der Suche nach Herausgebern.¹⁴⁰ Auerbach habe die Bezeichnung »Dorfgeschichte« von ihm übernommen, behauptet Weill, während Gutzkow, damals Redakteur und Herausgeber des *Telegraphen*, »Stasi« den Titel »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« untergeschoben und den originalen, eben »Dorfgeschichte«, beseitigt habe. Dieser Umstand habe seinen ländlichen Erzählungen den »Hals« gebrochen,¹⁴¹ beklagt Weill und impliziert,

138 Wiederholt trägt der Erzähler die Meinung vor, die Juden »auf dem Dorfe« besäßen »mehr Witz als die Katholiken« (A[lexander] Weill: Frohni. In: ders., Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1843 [wie Anm. 123], S. 277-440, hier: S. 306).

139 Alexander Weill: Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands an Alexander Weill. Zürich: Schabelitz 1889, S. 5.

140 Das bezeugen u. a. zwei im Deutschen Literaturarchiv Marbach erhaltene Briefe Weills an Auerbach, die wohl aus dem Jahr 1839 datieren (Alexander Weill an Berthold Auerbach, o. D. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Auerbach, Berthold, 3688). Bettelheim wiederum zitiert aus einem Brief Auerbachs an Weill (Bettelheim, Berthold Auerbach [wie Anm. 37], S. 132). – Dass Anton Bettelheim in seinem Standardwerk zu Auerbachs Leben und Werk Weill abwertend als einen »vorlauten, französelnden Schwarmgeist« (ebd., S. 131) bezeichnet, erklärt sich wohl aus der Kontroverse zwischen den beiden »Erfindern« der Dorfgeschichte, in der es durch die Abwertung des einen apologetisch Stellung für den anderen zu beziehen galt: Auerbach, daran bestehe kein Zweifel, habe sich zu seinem Deutschtum bekannt und es verteidigt, während Weill es »hämisch« verunglimpft (ebd., S. 131f.) habe.

141 Weill, Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands (wie Anm. 139), S. 5.

diese hätten unter anderem Titel besser reüssiert und eine ernsthafte Konkurrenz für Auerbachs Dorfgeschichten dargestellt.¹⁴²

Zumindest Weills erste Erzählung »Stasi« muss Auerbach gekannt haben. Ob er sich bei der Gestaltung seiner jüdischen Nebenfiguren von Gumper inspirieren ließ, liegt durchaus im Bereich des Wahrscheinlichen, entzieht sich letztlich aber unserer Kenntnis ebenso wie die Gesprächsthemen der beiden Jungschriftsteller, deren persönliche wie intellektuelle Biographien frappante Parallelen aufweisen: Beide entstammten sie kinderreichen Landjudenfamilien, die, stolz auf ihre rabbinischen Vorfahren, ihre begabten Söhne für die Gelehrtenlaufbahn bestimmt hatten. Beide verließen sie im Alter von dreizehn Jahren ihr Elternhaus in der Absicht, andernorts ein weiterführendes Talmudstudium aufzunehmen, um sich schließlich in weltliche Fächer (Philosophie, Literatur, etc.) zu vertiefen und mit dem »rabbinischen Dogmatismus« zu brechen. Engagiert nahmen sie sich der jüdischen Sache an und bezogen Stellung zu Zeitfragen wie Reformjudentum und Antisemitismus. Etwas Unstetes trieb sie zu zahlreichen Reisen. Und nicht zuletzt teilen beide das Schicksal, einst sehr erfolgreich, heute wenig oder kaum zur Kenntnis genommen zu werden.¹⁴³

Nimmt man sich diese biographischen Berührungspunkte allerdings gesondert vor, zeigen sich sehr bald maßgebliche Differenzen in Fragen des »Wie«. Denn nicht nur hinsichtlich ihres Charakters unterschieden sich die beiden, auch ihr Status in Gesellschaft und Literaturszene war und ist bis heute ein anderer. Während der harmoniebedürftige Auerbach privat wie als Schriftsteller Konsens und gesellschaftliche Anerkennung suchte,¹⁴⁴ behielt Weill zeit lebens die Rolle des Provokateurs und grimmigen Kritikers inne. Mochte er auch der prominenteste oder zumindest einer der prominentesten jüdischen

142 Zur Kontroverse um die erstmalige Verwendung der Gattungsbezeichnung »Dorfgeschichte« s. u. a. Wild, *Topologie des ländlichen Raums* (wie Anm. 44), S. 22: »Keiner der beiden Autoren hat allerdings die Gattungsbezeichnung als erster in einem öffentlichen Rahmen gebraucht; so ist die erste publizierte Erzählung mit dem Untertitel ›Dorfgeschichte‹ die Erzählung *Der lahme Hans* von Wilhelm Pochhammer (Pseudonym Martell), erschienen im Jahre 1841 im Taschenbuch *Urania*.«

143 Auf die Ähnlichkeiten in den Lebensläufen weist bereits Richard Cohen hin (Richard I. Cohen: *Nostalgia and ›Return to the Ghetto‹. A Cultural Phenomenon in Western and Central Europe*. In: *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*. Ed. by Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein. Cambridge, New York: Cambridge University Press 1992, S. 130-155, hier: S. 142f.).

144 »Der kleine, schwarze, süddeutsch treuherzige, naiv eitle, immer eifrige, immer sprudelnde Mann [...]«, beschrieb der Publizist Arthur Eloesser den Erfolgsschriftsteller Auerbach (Arthur Eloesser: *Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung 1936, S. 263.)

Schriftsteller seiner Zeit in Frankreich gewesen sein,¹⁴⁵ internationalen Ruhm wie Auerbach erlangte er nie.

Jüdische Figuren in den Erzählungen von 1847: Reflexion und Autobiographisches

1847 erschien eine zweibändige Sammlung von Weills Sittengemälden, die neben den bereits bekannten Erzählungen zwei neue bot: »Der Bettler und sein Kind« und »Mathisel und Bäbele«.¹⁴⁶ Darin rückt Weill erkennbar vom hergebrachten Schema – Perspektivierung der Erzählung auf das tragische Schicksal einer Protagonistin – ab und erweitert insgesamt das Blickfeld des Erzählers, indem er mehrere Handlungsstränge miteinander verflacht und den Stab an Akteuren erweitert.

»Der Bettler und sein Kind« zählt zu Weills gelungensten Erzählungen. Stilistisch überzeugend und spannungsreich, bricht die Novelle mit Konventionen realistischen Schreibens, wenn Geisterspuk und wildes Hexentreiben gegen Ende der Erzählung eine Verselbständigung außerordentlicher psychischer Kräfte nahelegt und gleichzeitig als Materialisierung ländlichen Aberglaubens aufzufassen sind.

Neben dem obligaten Liebespaar, das allen Hemmnissen zum Trotz sich letztlich doch ehelich vereint, betritt mit Dollinger ein Original die Bühne. Ein ehemaliger Husar, besitzt der rastlose Dollinger keine Ausdauer zur Arbeit und fühlt sich nur als Bettler frei und ungebunden. Bisweilen zieht er mit seiner Klarinette übers Land und spielt bei Festlichkeiten den Bauern auf oder gibt sich seiner Trunksucht hin. In Momenten großer Erregung verfügt er über die Gabe der Hellsicht oder, wie in der Erzählung genannt, des »Doppelgesichts«, weswegen man ihn »als Hexenmeister fürchtete. In seinem Kopf übrigens wimmelte es beständig von originellen Gedanken. Solche zweideutige nomadische Existenzen gibt es genug auf dem Lande«.¹⁴⁷ Der schwärmerische Dollinger vertritt wie in allem so auch in Fragen der Religion einen unorthodoxen Standpunkt und predigt die »Liebe« zu allen Menschen.

¹⁴⁵ Samuels, *Inventing the Israelite* (wie Anm. 22), S. 156.

¹⁴⁶ Die beiden Erzählungen erschienen erstmals, wie Weiß angibt, in der *Kölnischen Zeitung* (Dezember 1844) und der *Dresdner Abendzeitung* (April 1847) (Weiß, Alexander Weills »Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben« [wie Anm. 119], S. 165).

¹⁴⁷ Weill, *Der Bettler und sein Kind* (wie Anm. 122), S. 30f.

Dollingers Freund und vorrangiger Gesprächspartner, sein Sancho Panza gewissermaßen, ist der Jude Lase, »ebenfalls ein Original«. ¹⁴⁸ Zwar wortgewandt, pfiffig und ehrlich wie Gumper, ist Lase ein armer Schlucker, der sich mehr schlecht als recht ernährt und sich in dieser Eigenschaft Dollinger verbunden fühlt. »Die Arme alle«, so seine Auffassung, »sind von Natur verwandt mit einander.« ¹⁴⁹ Zudem eignen Lase die Züge eines Tricksters: Ein »Komisches Zwischen-spiel« erzählt davon, wie Lase sich zum Schein bereit erklärt, dem liederlichen Schulmeister bei der Ausführung eines romantischen Abenteuers behilflich zu sein, es aber so einrichtet, dass dieser auf dem Weg zu seiner Angebeteten in einem engen Hühnerstall stecken bleibt und so lange darin verweilen muss, bis Lase frühmorgens alle Dorfleute zusammengetrommelt hat, um den Schulmeister öffentlich zu kompromittieren. Den vereinbarten Lohn hatte er im Voraus bekommen.

Als Dollinger für seine Tochter und deren Liebsten spontan einen improvisierten Hochzeitszug arrangiert, hält er mit den Bauernburschen in Lases Laubhütte Einkehr, um das Paar in feuchtföhlicher Runde einander nach jüdischem Brauch, d. h. durch Abfassen eines Ehekontrakts und Zerschlagen eines Glases, zu vermählen. Niemand erhebt dagegen Einspruch, ganz im Gegenteil wird der Wunsch nach Überwindung der Religionsgrenzen laut. Freilich hatten der Alkohol und Dollingers mitreißende Ansprache dazu beigetragen, die gesellschaftlichen Schranken abzubauen. »Ich weiß, daß Ihr alle gute Christen seid«, verlautbart Dollinger, »aber im Grund ist nicht viel Unterschied zwischen Juden und Christen. Ein Christ ist weiter nichts, als ein getaufter Jude.« ¹⁵⁰ Nach und nach gesellen sich auch jüdische Mädchen und junge Frauen zur Runde und insgeheim gehegte Sympathien werden ausgesprochen.

Ökumene dieser Art ist, wie der Erzähler versichert, ein Privileg der Dorfjugend und findet selbst dann nur unter bestimmten Voraussetzungen statt, von denen Feierlichkeiten und Tanz eine ist, aber auch die Notwendigkeit, das Dorf gegen einen inneren oder äußeren Feind verteidigen zu müssen. Denn die grundsätzliche Einstellung zu »den Juden« entspricht, wie etwa vom Ortspfarrer in Reaktion auf das Laubhütten-Besäufnis eingefordert, einem über lange Zeit kultivierten Hass. Selbst Dollinger hat keine hohe Meinung von Juden im Allgemeinen: »Die Juden sind Spitzbuben, aber sie verstehen Spaß und lachen gern.« ¹⁵¹ In einem

148 Ebd., S. 31.

149 Ebd., S. 116.

150 Ebd., S. 92f.

151 Ebd., S. 73.

Kommentar sinniert der Erzähler über das Nebeneinander von Juden und Christen im Elsaß, über Ablehnung und Akzeptanz, folgendermaßen:

Überall, wo Juden sind, sprechen und verstehen sie Deutsch, und überall, wo Deutsch gesprochen wird, haßt man sie. Sonderbares Zusammentreffen. Vielleicht Familienhaß. Im Elsaß, wo Aberglaube und Geistlichkeit herrscht, wo die Juden selbst noch weit zurück in der Geisteskultur sind, haßt man sie eben auch, aber sie sind so sehr an die Freiheit gewöhnt, ihre Erziehung ist so ungenirt, daß sie sich nicht fürchten und für einen Schlag zwei zurückgeben. Der Bauer aber schlägt den Mann nur nach seinem persönlichen Werth. Wo daher auf einem Dorfe im Elsaß viel Juden wohnen, die sich persönlich durchaus nichts nehmen lassen, entsteht für jedes Weh und Wohl ein Zusammenhalten der Gemeinde, so daß sie, trotz des Religionsunterschieds, in Familienangelegenheiten gemeinsam wirkt. Balthasar [d. i. der Schulmeister] war bei den Juden ebenso verhaßt wie bei den Christen, Dollinger hingegen eben so geliebt, wenn es daher galt, den Schulmeister mit Gewalt zum Dorf hinauszutreiben, gab es keinen Unterschied, und alle mochten fröhlich mitwirken.¹⁵²

Was dann auch tatsächlich geschieht, nämlich unter Führung Lases und reger Teilnahme der jüdischen Burschen, die besonders hemmungslos gegen den Schulmeister aufbegehren. Schreibt der Erzähler den elsässischen Dorfjuden Eigenschaften wie Wehrhaftigkeit und Kühnheit, Unbekümmertheit und einen Drang nach Freiheit zu, führt er diese nicht explizit auf die frühe bürgerliche Gleichstellung zurück, sondern lässt vorerst den vagen Eindruck entstehen, diese seien über Generationen kultiviert worden. Der Ausdruck »an die Freiheit gewöhnt« dürfte jedoch auf dementsprechende rechtliche Voraussetzungen zurückverweisen, wie auch an anderer Stelle die Französische Revolution als Wendepunkt im Verhältnis von Juden und Christen gewürdigt wird: Die Juden »haben überall im Geiste vor den Bauern einen Vorsprung. In keinem deutschen Lande leben jedoch Juden, Protestanten und Katholiken so innig und freundschaftlich miteinander, als im Elsaß seit der französischen Revolution«. ¹⁵³ Der auffällige Widerspruch zwischen den Aussagen – der allgegenwärtige, wenn auch latente Hass im Gegensatz zur Innigkeit und Freundschaftlichkeit des Verhältnisses zwischen Christen und Juden – ließe sich wohl durch die Diskrepanz zwischen öffentlicher Meinung und gelebtem Alltag erklären und abschwächen, eher gerecht wird man ihm meinem Verständnis nach durch die Annahme eines Perspektivenwechsels: Waren Weills frühe Erzählungen noch in Deutschland oder zumindest

¹⁵² Ebd., S. 142f. – Über die Gemeinsamkeiten von Juden und Deutschen heißt es in einer anderen Erzählung: »Nur der Deutsche, der Allerweltsmann, nimmt alle Farben, alle Nationalitäten an, und siedelt sich überall fest. Er hat dieß durchaus mit dem Juden gemein, so wie die Sitten eines deutschen Mädchens sehr mit denen einer Jüdin übereinstimmen« (Weill, Frohni [wie Anm. 138], S. 382).

¹⁵³ Weill, Udilie und Gertrude (wie Anm. 124), S. 166f.

unter dem Eindruck seines langen Aufenthalts in Frankfurt entstanden und hatten in jüdischen Belangen einen apologetisch-modellhaften Standpunkt vertreten, fielen die Erzählungen der zweiten Phase (Mitte 1840er Jahre) weit schonungsloser und reflektierter aus. Die distanziert-idealisierte Außenperspektive wich zunehmend einer stärker autobiographisch eingefärbten Sichtweise auf die (potentiell) konfliktträchtige Genossenschaft von Juden und Christen im Elsass. Denn Weills Erinnerungen an seine Kindheit und Jugend waren keineswegs nur positiv, sondern vielmehr geprägt von Jahren antijüdischer Umtriebe und gelegentlich aufkommender Pogromstimmung.¹⁵⁴ »[...] en 1820, l'Alsace était, plus que toute autre province, sous la domination de l'intolérance jésuitique et, si le gouvernement n'eût pas été plus humain, plus libéral, plus tolérant que la population alsacienne, les juifs eussent tous été, sinon exterminés, du moins pillés et expulsés«, urteilt Weill im ersten Band seiner autobiographischen Schriften.¹⁵⁵

So stellt Weill auch in der Erzählung »Mathisel und Bäbele« Betrachtungen zur Frage der Koexistenz an und verstrickt sich bei dem Versuch, kohärent von seinen eigenen Erfahrungen zu abstrahieren, in (scheinbare) Unstimmigkeiten. Ein etwas ausführlicherer Erzählerkommentar nennt Rückständigkeit, Beherztheit, aber auch Armut als Kennzeichen der Dorfjuden im Elsass und vertieft darüber hinaus die Diskussion anhand einer Betrachtung über kulturellen Austausch und gesellschaftliche Grenzen:

Man kann den Juden im Elsaß viele Vorwürfe machen: erstens sind sie arm, und das ist bekanntlich bei den christlichen Juden ein Hauptlaster; sie sind ferner fanatisch, beschränkt und engherzig in ihren religiösen Ceremonien, aber feig sind sie nicht und für eine erhaltene Ohrfeige geben sie zwei zurück. Fast alle wohnen auf den Dörfern und leben mit den christlichen Bewohnern auf einem ganz vertrauten Fuße, ackern und pflügen, wenn sie Acker und Feld haben, sind Tagelöhner, Boten und Soldaten; aber während sie nirgends den Sitten der Bauern sich anbequemen, nehmen diese vielmehr ihre Sitten an. Das habe ich überall bemerkt und das muß doch seinen Grund haben. Wo nur einige ordentliche Judenmädchen wohnen, sind die schönsten Christenmädchen stolz darauf, ihre Gefährtinnen zu sein, und nehmen nach und nach ihre Sitten und ihre Kleidung an. Das einzige trennende Element ist der religiöse Fanatismus, der aber so unnatürlich ist, daß er überall in den Hintergrund tritt, wo er nicht täglich angefacht und absichtlich unterhalten wird.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Paula Hyman beschreibt die Jahre 1819 bis 1832 als Zeitspanne wiederholt aufflammender Judenfeindschaft (Hyman, *The Emancipation of the Jews of Alsace* [wie Anm. 116], S. 24f.).

¹⁵⁵ Weill, *Ma jeunesse* (wie Anm. 120), S. 57.

¹⁵⁶ A[lexander] Weill: *Mathisel und Bäbele*. Elsässer Dorfnovelle. In: ders., *Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben, 1847* (wie Anm. 122), Bd 2, S. 159-252, hier: S. 209f.

Nicht von Haß gegen die Juden ist hier die Rede, sondern ganz allgemein von »religiösem Fanatismus«, der das vertraute Verhältnis von Christen und Juden zu trüben imstande sei, sofern man ihn schüre oder entfache. Denn »natürlich«, d. h. im persönlichen Verkehr maßgeblich handlungsanleitend, wäre die Erhebung religiöser Lehrmeinungen in den Stand alleiniger Normen für das gesellschaftliche Verhalten keineswegs, wenngleich in Folge der Hephep-Unruhen und des zunehmenden Einflusses der Jesuiten auch im Elsass der aufkeimende Religionshass zu Unruhen führte.

Dem setzt der Erzähler als Beispiel authentisch dörflicher Strategien im Umgang mit religiösen Feindseligkeiten eine Begebenheit entgegen, die vom Hephep-Ruf eines Jungen ausgelöst wird: Erzürnt hetzt der geschmähte Jude seinen Hund auf das Kind, und bald ist die wüsteste Rauferei im Gange, an der sich immer mehr Männer und Jugendliche beteiligen. Als eine Pause eintritt, gesteht der Junge, nicht zu wissen, was der Zuruf eigentlich bedeute, worauf der Vorschlag, sich gemeinschaftlich im Wirtshaus abzukühlen, einhellig auf Zustimmung trifft. »So sind die Dorfleute. Erst schlagen sie sich halb todt, dann trinken und singen sie und fallen einander berauscht in die Arme.«¹⁵⁷

Und noch ein Beispiel: Die anlässlich der bevorstehenden Synagogeneinweihung von einem Häuflein Judenfeinden angestifteten Störaktionen werden von der Staatsgewalt zwar in ihrer Ausführung verhindert, für den Fall der Fälle hatten sich die Juden allerdings gewappnet und ihre Glaubensgenossen aus den umliegenden Dörfern eingeladen. »Die Reichen zitterten; denn sie waren Wucherer«, beschreibt der Erzähler die Stimmung.

Die Armen zuckten nicht und waren bereit, Leben an Leben zu setzen. Der Rabbiner, ein talmudischer Esel, wie die meisten Rabbiner, ordnete Gebete an und wollte das Tanzen verbieten. Man lachte ihm in's Gesicht und suchte sich Waffen zu verschaffen. In solchen Momenten ist die Jugend immer keck und vernünftig.¹⁵⁸

Wie die Christen auf dem Dorf nicht zum Fanatismus neigten und die Mahn- oder Hetzworte ihrer Pfarrer meist unbeachtet blieben, genieße auch die rabbinische Autorität nicht uneingeschränkt Geltung. Wiederholt konstatiert der Erzähler den Landbewohnern, Christen wie Juden, einen unverbrüchlichen Realitäts- und Starrsinn, einen Hang zur Verweigerung. Wie bei obigem Zwischenfall verpufft

157 Ebd., S. 209.

158 Ebd., S. 216.

jegliche Feindseligkeit im informellen Teil der Synagogeneinweihung, beim gemeinschaftlichen Tanz und Schmaus.¹⁵⁹

Gleicht der Erzähler Juden und Christen einander hinsichtlich gesellschaftlichem Stand und Profession einander an – nicht von Händlern, sondern Bauern, »Tagelöhnern, Boten und Soldaten« ist obenstehend die Rede –, konstatiert er Unterschiede in den »Sitten«, ohne diese näher zu bestimmen, und ein Festhalten der Juden an ihrer Eigenart. Niemals würden diese christliche Bräuche und Umgangsformen annehmen, im Gegenteil wirkten die »jüdischen« Sitten anziehend. In Modefragen gebe die jüdische Bevölkerung den Ton an, wie sie insgesamt einen »ästhetischen Vorsprung« besitze: »Ihre Kleidung ist städtisch, sie haben an und für sich schon feinere, wenn auch orientalische Züge, endlich kommen sie mehr in Berührung mit der Stadt.«¹⁶⁰

Abgesehen von Modetrends und städtischen Umgangsformen versteht der Erzähler unter »Sitten« offensichtlich auch bestimmte »Tugenden«. So heißt es in der Fortsetzung:

Man kann dreist behaupten, daß alle die Mädchen, Burschen, Männer und Weiber, die auf dem Dorfe mit Juden innigere Freundschaft schließen, treffliche Charaktere und meistens im Besitze von Tugenden sind, die die Christen im Dorfe nicht zu schätzen wissen, und die sie bei Juden geltend machen, und darin liegt der geheime Reiz, der sie zu ihnen treibt.¹⁶¹

Ganz allgemein formuliert, trifft die Behauptung exemplarisch auf die Protagonisten der Erzählung, Mathisel und Bäbele, zu, die im Haus des Juden Löbel oder »Leopold« verkehren, wie er eingangs geheißen wird. In dessen Hof – Löbel ist Eigentümer eines bäuerlichen Anwesens – hält fast allabendlich die Dorfjugend ihre Treffen ab – »unschuldige Vergnügungen«,¹⁶² wie es in der Erzählung heißt. Löbel wird als Menschen- und insbesondere Frauenkenner beschrieben, als »Vertrauter fast aller braven Bauern in der Umgegend«,¹⁶³ als offenherzig und geradlinig, und er besitzt eine für Juden ungewöhnliche Strenge und Härte, die ihm von den Dorfbewohnerinnen, allen voran den Jüdinnen, mit Bestürzung vorgehalten wird. Besonders seinen Sohn Abrahämel hält der Vater von neun Kindern

159 Die Episode basiert auf Weills Erinnerungen an die geplante gewaltsame Übernahme der neuen Synagoge von Schirrhof(f)en 1820 durch einen Trupp Katholiken aus den Nachbardörfern Schirrhein und S(o)ufflenheim. S. Weill, *Ma jeunesse* (wie Anm. 120), S. 55ff.

160 Weill, Mathisel und Bäbele (wie Anm. 156), S. 190.

161 Ebd., S. 210f.

162 Ebd., S. 163.

163 Ebd., S. 162.

in Zucht und straft dessen unbändiges Verhalten mit der Peitsche. Abrahämel ist mit seinen elf oder zwölf Jahren nicht nur ein besonders wildes, sondern auch außergewöhnlich begabtes Kind und der beste Schüler im Ort. Er kann »das Gesetz und die Propheten auswendig«, ¹⁶⁴ liest heimlich deutsche Bücher und hat eine schöne Singstimme.

Unverkennbar hat Weill sich und seinem Vater Löbel in der Erzählung ein Denkmal gesetzt. Hinweise auf Löbels Charakter und einen Abriss über dessen Lebensstationen finden sich allesamt in Weills ausführlichen Memoiren neben der Schilderung des nächtlichen Pferdehütens, die Freundschaft zu Mathis und andere im Text verarbeitete Kindheitserinnerungen. ¹⁶⁵ »Ich habe mir vor Allem vorgenommen«, heißt es bestätigend gegen Ende der Erzählung, »in diesen Erzählungen stets der Wahrheit getreu zu bleiben [...] ich erzähle nach meinen Erinnerungen.« ¹⁶⁶

Was den jungen Abrahämel, fast noch ein Kind, und den, wie anzunehmen ist, rund zehn Jahre älteren Mathisel verbindet, ist ihr beider Streben nach Unabhängigkeit, ihr Nonkonformismus und die ihnen zur Last gelegte Gottlosigkeit. Mathisel gilt als »Dorffreigeist«, ¹⁶⁷ und Abrahämels normverletzendes Betragen stößt alle vor den Kopf und macht ihn bei seinen Schulkameraden unbeliebt, einzig im seelenverwandten Mathisel findet er einen mutigen Beschützer und Vertrauten. Dieser schätzt – um auf die erwähnten »Tugenden« zurückzukommen – Abrahämels schnelle Auffassungsgabe und dessen großes Wissen: »Mathisel liebte Abrahämel, weil er von ihm lernte, denn dieser las fleißig die deutschen Bücher, die ihm der Pfarrer von Sesenheim gab, und verstand hebräisch und chaldäisch.« ¹⁶⁸ Vorbildlich und für manche anziehend wirkte nach Weills Verständnis also das hohe Ansehen und Streben nach Bildung und Wissen.

Dass Löbel und Abrahämel an keiner Stelle als Juden bezeichnet, noch weniger als solche in die Erzählung eingeführt werden, ist immerhin bemerkenswert. Einzig ihre Namen und der Kontext erbringen den Nachweis ihrer Zugehörigkeit. Anders als Gumper und Lase, die, vorrangig als »Judenfiguren« konzipiert, typische Eigenschaften und Verhaltensmuster aufweisen (Beredsamkeit, Humor, Streichlein, etc.), fällt Löbel trotz mancher Gemeinsamkeit entschieden aus der Rolle. Nicht nur ist die Figur des Löbel einer realen Person nachempfunden, sie

¹⁶⁴ Ebd., S. 165.

¹⁶⁵ Weill, *Ma jeunesse* (wie Anm. 120): Löbel: S. 22f., 34, 38, 56, 63, 78, u. a. m.; Mathis: S. 91ff.

¹⁶⁶ Weill, *Mathisel und Bäbele* (wie Anm. 156), S. 246.

¹⁶⁷ Ebd., S. 196.

¹⁶⁸ Ebd., S. 201.

muss sich zudem als »Bauer« und freigeistiger Landmann bewähren und legitimieren.

Halten wir also fest: Im Gegensatz zu Auerbach finden bei Weill Begegnungen mit Juden nicht nur im öffentlichen Raum innerhalb oder außerhalb des Dorfes statt. Stasi und Adalbert besuchen Gumper zuhause, in Lases Laubhütte improvisiert man eine feucht-fröhliche Hochzeit, und Löbels Hof dient als Treffpunkt der Dorfjugend. Nicht aus ethnographischem Interesse, um Interieurs und Kultgegenstände als bedeutungsvolle Requisiten einzuführen, spielt die Handlung an diesen Orten, sondern um der Teilhabe von Juden am Geschehen im Dorf Rechnung zu tragen. Während aber Gumper Privatbesuch empfängt und nicht am eigentlichen Handlungsort (Sesenheim) wohnhaft ist, öffnen Lase (ungefragt) und Löbel (aus eigener Initiative) ihren ortsansässigen Nachbarn, Christen wie Juden, Tür und Tor.

Entspricht die Gestalt des Lase in »Der Bettler und sein Kind« wesentlich der Figur des mittellosen Juden, der sich, pffiffig, stets Rat weiß, und erinnert in Vielem an Gumper, finden sich in »Mathisel und Bäbele« Schilderungen gemeinsamer Aktivitäten von Christen und Juden wie ausgelassenes Feiern und Raufereien mit begleitendem Erzählerkommentar. Die Erzählung vertieft das Thema der christlich-jüdischen Interaktion im Dorfverband vor dem Hintergrund eines aufkeimenden Judenhasses. Die jüdischen Protagonisten sind dabei soweit von Klischeevorstellungen und herkömmlicher Figurenkonstruktion abgelöst, dass ihr Judentum eine nicht erwähnenswerte Selbstverständlichkeit darstellt und nur dann virulent wird, wenn die unsichtbaren Grenzen sozialer Zugehörigkeit verletzt werden (Mathisel gesellt sich zu den Juden und wird als »Judenketzer« verschrien) oder Ortsfremde mutwillig den ruhenden Religionshass wecken.

Im Vergleich mit Weills erster Dorfgeschichte »Stasi« geraten in den beiden 1847 erschienenen Erzählungen zusehends Juden im Umfeld ihrer Gemeinschaft und als Bevölkerungsgruppe mit distinkten Eigenschaften ins Blickfeld. Grund dafür ist, wie angenommen werden muss, ein stärker autobiographisches Substrat der Erzählungen und damit verbunden ein höheres Reflexionsniveau, von dem aus die christlich-jüdische Verfasstheit im Elsass beurteilt wird. Was Weill zur Erweiterung des erzählerischen Blickfeldes bewogen haben mag, lässt sich nur mutmaßen: eine über die Jahre wachsende Befassung mit und Interpretation von Kindheits- und Jugenderinnerungen könnte dafür ebenso verantwortlich sein wie Weills Integration in die französische Literaturszene und der damit einhergehenden Abkehr von einer idealisierten Judendarstellung nach aufgeklärtem Vorbild. Französische Staatsbürger jüdischen Glaubens bedurften nicht der apologetischen Beschwörung eines Idealtyps oder humoristischer Schönfärberei.

Im rückständigen Elsass Teil der Landbevölkerung, sollten die Juden vor dem Hintergrund ihrer regionalen Zugehörigkeit und ihres sozio-kulturellen Umfeldes zur Darstellung kommen, um so ihre Eigenarten wie ihre Verbundenheit und Einbindung genauer fassen zu können.

Nehmen die jüdischen Figuren Gumper, Lase, Löbel und Abrahämel Einfluss auf die Handlung und besitzen somit eine wichtige Funktion, zählt doch keine von ihnen zu den titelgebenden Protagonisten. Das sollte sich rund zehn Jahre später ändern.

Von der Elsässer zur jüdischen Dorfgeschichte – Die 50er-Jahre

Kehren wir zurück zu Gumper. »Jamais jusqu'à ce jour«, erinnert sich Weill in seiner Autobiographie, »sauf dans Natan le Sage, le juif n'a paru tel qu'il est, avec ses défauts, mais aussi avec ses qualités. Le succès de Stasie fut tout entier dans le rôle du juif patriote Gumper.«¹⁶⁹ Mit seinen markigen Sprüchen und einer bewegten Lebensgeschichte lässt sich Gumper zu Recht als die originellste und greifbarste Figur der Erzählung bezeichnen. In der französischen Version von 1854 avanciert er gar zum Titelhelden. Nicht mehr »Stasi« (oder »Stasie«) lautete der Titel, sondern schlicht »Gumper«.

Rund fünfzehn Jahren liegen zwischen den beiden Veröffentlichungen – Jahre, in denen Weill seine politischen Überzeugungen verworfen, neu definiert und rehabilitiert hat, um sich politisch verdrossen neuen Themen zuzuwenden. Wiederholt reist er nach Deutschland und ins Elsass. Anfang der 1860er Jahre nimmt er seine Publikationstätigkeit für die Zeitschrift *Archives israélites* auf und bekundet damit auch öffentlich sein Interesse an jüdischen Belangen und der Notwendigkeit einer Reform des Judentums, die ganz anderer Art sein sollte als die bisher stattgehabte. Denn nichts als eine bloße Einpassung jüdischer Inhalte in christliche Formen habe man soweit unternommen. 1864 erscheint Weills bibelkritische Schrift *Les Livres de Dieu. Moïse et le Talmud*, das noch im selben Jahr in deutscher Übersetzung vorliegt (*Moses und der Talmud*) und in erweiterter Fassung mehrere Neuauflagen erlebt. Darin geht Weill von der grundlegenden Annahme aus, dass die im Pentateuch befindlichen Widersprüche nicht Moses anzulasten, sondern auf spätere Einschaltungen und Auslassungen zurückzuführen seien. Mehr noch: Der Pentateuch in seiner überlieferten Form stelle eine dreiste Fälschung alter Dokumente dar, aus der, obgleich »beschnitten« und

169 Weill, *Ma jeunesse* (wie Anm. 120), S. 606.

»verstümmelt«, »nicht weniger das Princip des Meisters mit Klarheit hervor[leuchtet]«. ¹⁷⁰ Urheber dieser Eingriffe in das mosaische Grundgesetz seien die Priester und Könige gewesen, die ihre Privilegien und abweichende Lebensführung zu legitimieren suchten, aber auch Esra und die Pharisäer mit ihrer persisch-assyrischen bzw. talmudischen Philosophie.

Moses, so Weill, habe ein stringentes, rationales und vor allem unwandelbares Gesetz verkündet, einen Gott, der »die Gerechtigkeit und nicht die Verzeihung« ¹⁷¹ sei, während die zuvor genannten mit ihrem Konzept der (willkürlichen) Vergebung und aus Eigennutz den universalen und absoluten Charakter pervertiert und korrumpiert hätten.

According to Weill, this was a terrible error: The law must be absolute or it must not be. Subsequent prophets also corrupted the rationality of original Mosaic Judaism by turning Moses into a supernatural being and attributing the great events of Jewish history to divine miracle. Following them, Talmudic Judaism and Christianity, which according to Weill both grew out of this corruption of the Hebrew Bible, would place emphasis on faith rather than works, on belief rather than reason, and would thus dilute the moral superiority of Judaism. ¹⁷²

Wollte das Judentum sich aus seiner Krise befreien, musste es zu seinen Wurzeln zurückkehren: zu einem reinen, unverfälschten mosaischen Monotheismus, dessen Botschaft ein universales Gesetz und somit eine Gabe an die gesamte Menschheit darstellte.

Bei seiner »Rekonstruktion« des mosaischen Gesetzes gelangt Weill zu mehreren Schlussfolgerungen hinsichtlich dessen Prinzipien und Zweck, die wir nur grob zusammenfassen wollen: Aufgabe des Individuums und der Gesellschaft sei eine Nachahmung der göttlichen Gerechtigkeit und ein Leben in Reinheit. Moses selbst habe eine wundersame Herkunft, d. h. den Offenbarungscharakter, seines Gesetzes geleugnet. ¹⁷³ »Das ganze System des Moses entspringt aus seinem Herzen, das mit seiner Vernunft übereinstimmte und dieses System spricht sich aus in den vier Worten: Gerechtigkeit, Freiheit, Verantwortlichkeit, Solidarität.« ¹⁷⁴ Vor dem Gesetz bestehe vollständige Gleichheit zwischen Arm und Reich, Stark und Schwach, Frau und Mann, Eingeborenem und Fremdem. Das mosaische Gesetz sei »auf Pflicht allein begründet [...]. Ohne vorangegangene Pflicht, den

¹⁷⁰ Alexander Weill: *Moses und der Talmud*. Berlin: Otto Humburg 1864, S. 44.

¹⁷¹ Ebd., S. 67.

¹⁷² Samuels, *Inventing the Israelite* (wie Anm. 22), S. 160.

¹⁷³ Weill, *Moses und der Talmud* (wie Anm. 170), S. 162.

¹⁷⁴ Ebd., S. 76.

einzigem Ursprung des Rechts giebt es keine Gerechtigkeit, keine Freiheit, keine Gleichheit«. ¹⁷⁵ Und weiter:

Aus der erfüllten Pflicht kann allein das Recht hergeleitet werden. Das ist die Mutterseele aller Ideen des Moses und deshalb ist und wird das Gesetz des Moses das Grundgesetz der Menschheit, das Fundamental-Prinzip aller Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität bleiben.

Die rein lokalen Vorschriften sind veraltet, die Fälschungen vergilbt, aber die Philosophie des Moses wird ewig jung, wird ewig wahr bleiben. Keiner wird je ein solides Gebäude errichten, wenn die Grundlage nicht auf diesem göttlichen Boden ruht. ¹⁷⁶

In Moses sieht Weill einen Kulturheros, den Stifter aller wahren Religion und Zivilisation, einen revolutionären Gesetzgeber, bedingungslosen Demokraten und Feind aller sozialen Schichtung:

Ich wurde beschämt von der Logik, von der Reinheit, von dem philosophischen und praktischen Genie dieses Mannes, des einzigen Denkers, welcher seine Philosophie in einem Socialcodex ausdrückte, bei welchem Theorie und Praxis identisch sind; in einem Worte des am meisten synthetischen Geistes der Weltgeschichte, welcher groß zu gleicher Zeit als Denker, als Gesetzgeber, als Staatsoberhaupt und als Mensch war. ¹⁷⁷

Die Ideen der Französischen Revolution waren bewusst oder unbewusst dem mosaischen Codex entsprungen. »Judaism is thus the religion of revolution, the true republican and universal religion, according to Weill, not only because it is based on reason but also because it admits no class distinctions.« ¹⁷⁸ Sich selbst begriff Weill als Kündler, als Propheten eines geläuterten, weil unmittelbar auf dem mosaischen Grundgesetz basierenden Judentums.

Seine Abhandlung über die Gesetzgebung des Moses sei »eine Frucht vierzigjähriger Studien«, schreibt Weill im Vorwort, eine »Schuld«, die er »an Frankreich vom Jahre 89 abtrage«. ¹⁷⁹ Dass in den 1850er und 60er Jahren die gesellschaftspolitischen Fragen angesichts der historischen Entwicklung immer drängender wurden und das Judentum als Gemeinschaft und Bewahrer einer jahrhundertealten Tradition erstmals deutliche Auflösungserscheinungen zeigte, mag Weill zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Thema bewogen haben.

¹⁷⁵ Ebd., S. 171.

¹⁷⁶ Ebd., S. 171f.

¹⁷⁷ Ebd., S. 32.

¹⁷⁸ Samuels, *Inventing the Israelite* (wie Anm. 22), S. 161.

¹⁷⁹ Weill, *Moses und der Talmud* (wie Anm. 170), S. 9.

Vieles deutet darauf hin, dass ihm die schöne Literatur zum geistigen Experimentierfeld wurde. Sehen wir uns darin im Folgenden um.

»Gumper«, wie die französische Fassung der Erzählung heißt, weicht tatsächlich stark von der deutschen ab, ähneln sich auch manche Passagen bis in den Wortlaut. Bei wesentlich gleichem Plot nimmt die Handlung gerade im Schlussteil einen anderen Gang, dazu ergeben sich Unterschiede in der Zeichnung der Charaktere, denen bisweilen andere, eindeutige Eigenschaften und Handlungsmotive zugeschrieben werden. Durch vermehrte Präsenz und Einflussnahme auf das Geschehen stark aufgewertet werden die Figuren Marzolf und der Doktor, wodurch sich der thematische Schwerpunkt der Erzählung auf den Komplex »Eros – Verführung – Frauenkenntnis« verschiebt. Wenn also die Erzählung 1874 unter dem Titel »Le Don Juan de Sesenheim« erscheint, entspricht dies durchaus dem Charakter der französischen Version. Den Namen der Erzählung auf Gumper zu münzen, hätte sich hingegen eher für die deutsche Fassung angeboten, wo das Liebes-Thema zwar zugrundegelegt, aber nicht ausgeweitet wird.

Insgesamt ist der Erzählduktus der französischen Version geraffter, der Her gang kohärenter. Die ethnographischen Exkurse fallen entweder zur Gänze weg oder sind entscheidend gekürzt. Hatten sich aus der Fülle von Andeutungen in der deutschen Fassung – beabsichtigt oder auch nicht – manche Ungereimtheiten ergeben, sind diese begradigt oder ausgemerzt worden. Mit Kritik an einem übersteigerten Patriotismus hält der Erzähler sich zurück, und Napoleons Missbrauch der republikanischen Gesinnung seiner Mitstreiter und Untergebenen klingt nur verhalten an. Die französische Fassung wirkt im Vergleich zur deutschen schematischer und expliziter, aber auch spannungsreicher und turbulenter, wenn der zum »zweiten Teil« ausgebauter Schluss (nach Adalberts Rückkehr) mit Intrigen, Verwicklungen und einem Wettlauf mit der Zeit aufwartet. Immerhin sind es jetzt drei Personen, die auf Marzolf mit allen Mitteln Einfluss auszuüben suchen – Adalbert, Gumper und der Doktor –, und eine mögliche Heirat mit Stasi scheint, anders als in der deutschen Fassung, in greifbarer Nähe.

Dass Gumper fast durchgehend als »le vieux juif« bezeichnet wird, entspricht der neuen Erzähllinie mit ihrer scharfen Kontrastierung und schematischen Figurenzeichnung. Explizite Äußerungen in Dialogen und Erzählerrede verhandeln Gumpers Frömmigkeit und stellen auf stereotype Verhaltensweisen ab. Von Anbeginn besteht kein Zweifel daran, dass es sich bei Gumper um einen gesetzestreuen Juden handelt, der die Gebote seiner Religion strikt befolgt: er nimmt nur koscheres Essen zu sich, erfahren wir auf der zweiten Seite in einem Gespräch

mit Amey,¹⁸⁰ und gilt als »très pieux«,¹⁸¹ weil er die täglichen Gebetszeiten einhält. Als Stasi und Adalbert unerwartet an einem Freitagabend bei ihm eintreten, beendet er erst seine Rezitation der Segenssprüche (Kiddusch), bevor er sich sichtlich bewegt seinen Besuchern zuwendet:

Il était nuit close quand Adalbert et Stasi entrèrent dans la chambre de Gumper, toute pimpante de fraîcheur et toute flamboyante de lumières, car c'était la veille de samedi, et Gumper fêtait le samedi avec une scrupuleuse exactitude. Gumper, qui d'ordinaire gardait toute sa bonne humeur de la semaine pour le vendredi soir, était occupé à chevroter un psaume, quand il reconnut Adalbert. Il aurait voulu quitter sa place et le serrer contre son cœur, mais il lui était défendu d'interrompre son chant, et il ne l'aurait pas interrompu si le bon Dieu lui-même était venu en personne. Stasi, au fait de toutes les cérémonies de Gumper, l'excusa facilement auprès de son frère, qui ne put s'empêcher de sourire. Enfin le psaume fini et le vin et le pain bénits enlevés, Gumper serra la main à Adalbert [...].¹⁸²

Scheint Gumpers Religiosität in der deutschen Fassung eine gewisse Weltfrömmigkeit zugrunde zu liegen, eine allgemeine Skepsis am Bestand und Vermögen menschlicher Taten und Pläne, bekundet der Gumper der französischen Fassung positiv den Primat des (göttlichen) Gesetzes, über dessen Wirken er sich ganz im Klaren ist. »Il faut plaire à Dieu par des actions et ne violer aucune de ses lois«,¹⁸³ lautet seine Maxime. Während in der deutschen Fassung Gumper Kätchen die Schuld an Stasis Misere gibt (»[...] Deine Käthe ist an Allem Schuld. [...]«)¹⁸⁴ und auf die Aussage, Marzolf würde Stasis Kind nie anerkennen, erwidert: »Wir Menschen [...] wissen nicht, was ja oder nicht geschieht. Bis über ein Jahr kann gar viel geschehen [...]«,¹⁸⁵ lauten die vergleichbaren Passagen in der französischen Fassung: »[...] Catherine est la plus coupable, et elle expiera. Dieu est juste. [...]« und »Il ne faut jamais dire jamais!«¹⁸⁶ Und als Gumper Stasi zum unbedingten Gehorsam gegenüber ihrem Bruder ermahnt, der im Begriff steht, sich zur Auseinandersetzung mit Marzolf zu rüsten, spricht aus ihm weniger Herzensgüte als Rechtssinn:

Obéissez en tout à votre frère, qui, certes, avant de recourir à un acte de violence, épuiserait tous les moyens de persuasion et de paix. Mais, en tout état de cause, acceptez un malheur

180 Alexandre Weill: Gumper. Histoire de village. In: Revue de Paris 20 (Février, 1854), S. 527-568, hier: S. 528.

181 Ebd., S. 544.

182 Ebd., S. 550f.

183 Ebd., S. 544.

184 Weill, Stasi (wie Anm. 128), S. 60.

185 Ebd., S. 61.

186 Weill, Gumper (wie Anm. 180), S. 545.

comme une expiation. Vous n'êtes pas venue au monde comme une bohémienne. Vous avez eu un père comme pas une jeune fille du village. Vous avez compromis, gaspillé le seul bien, le seul héritage de famille: l'honneur. Il faut que justice soit faite.¹⁸⁷

Gumpers Appell an Stasis Ehr- und Pflichtgefühl lässt sich ideologisch festmachen an der Vorstellung von einem ewigen und unveränderlichen moralischen Gesetz, für dessen Befolgung die religiöse Praxis einen geeigneten Rahmen böten: bevor er Stasi zur Besinnung ruft und ihr erstmals die Konsequenzen ihres Fehltritts vorhält, weist Gumper sie an, zur Beichte zu gehen und zu beten. Jahre zuvor war die Rolle des Religions-Mahners Stasis Vater zugekommen. »[...] il me força«, erinnert sich Gumper, »d'observer strictement ma religion; souvent même il regretta de n'avoir pas la foi. ›Il faut que l'homme croie à quelque chose de divin, me disait-il. J'ai cru à la republique, la voilà morte.«¹⁸⁸ Religiöse Überzeugungen und die Annahme eines universalen Wertekodex – ein Erbe der Aufklärung und Französischen Revolution – seien nicht nur vereinbar, sondern teilten ethische Grundlagen und die Bereitschaft, sich einem Gesetz bedingungslos und konsequent zu unterwerfen.

Gumper ist zweifelsohne ein vorbildlicher Jude (»Ah! si tous les juifs étaient comme lui!«).¹⁸⁹ Die Erzählung endet, anders als die deutsche Fassung, mit Gumpers selbstverfasster Grabinschrift und rückt dessen Prinzipientreue abschließend noch einmal in den Vordergrund:

Quant à Gumper, il mourut à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Sur sa tombe on lit l'épithaphe suivante, qu'il avait faite lui-même: »Ci-gît Gumper, le premier juif qui versa son sang pour sa patrie. Il craignit Dieu, observa ses lois, et fut l'ami fidèle de son bienfaiteur Adalbert Cron, un des braves officiers de l'armée de Mayence.«¹⁹⁰

Weill zeigt in seiner Erzählung, dass ein observanter Jude moralischer und patriotischer Handlungen fähig ist und seinem Status als französischer Bürger alle Ehre macht, sofern ihn seine Religion nicht zu Dünkel und Eigennutz anleitet, sondern ihm einen Begriff von Recht und Gerechtigkeit im universalen Sinn vermittelt. Dafür wählt er keinen Rabbinatsstudenten oder Intellektuellen, sondern einen Dorfgeher-Händler-Geldverleiher, der als Soldat gedient und seine Lektion in Vaterlandsliebe gelernt hat.

187 Ebd., S. 560.

188 Ebd., S. 554.

189 Ebd., S. 550.

190 Ebd., S. 568.

Grund dafür ist Gumpers Grad an Repräsentanz: Die elsässischen Dorfjuden, vornehmlich Händler, stellten zur Zeit der Französischen Revolution zusammen mit den benachbarten lothringischen Juden das Gros der französischen Judentum dar. Und wollte die Darstellung eines Juden literarisch überzeugen, musste sie authentisch wirken, also einen traditionell-observanten Juden wiedergeben. Der Werdegang des säkular gebildeten und seinen »Wurzeln« gewissermaßen entfremdeten Stadtjuden war zur Entstehungszeit der Erzählung in den 1830er Jahren immer noch Sonder- und Einzelfall und taugte selbst zwanzig Jahre später nicht zum modellhaften Vorbild. Denn eine Erneuerung und Rückbesinnung auf die mosaischen Prinzipien, wie sie Weill vorschwebte, setzte deren Kenntnis und unbedingte Akzeptanz voraus, ebenso wie ein bestehender formaler Rahmen (Zeremonien, etc.) diesen förderlich war. Doch erneut demonstriert Gumper, mittlerweile Titelheld, die Alltagstauglichkeit der französisch-jüdischen Symbiose in einem ausschließlich nicht-jüdischen Umfeld. Und darin erinnert er tatsächlich, mehr als es Weill lieb gewesen wäre, an den oben erwähnten deutschen Weisen namens Nathan. Der Bezugsrahmen der Erzählung, nämlich das christliche Dorf unter bürgerlich-säkularen Voraussetzungen der Anschauung, war der gleiche geblieben.

Das ändert sich, als Weill in den folgenden Jahren drei Erzählungen veröffentlicht, die zum Schauplatz ihres Geschehens die jüdische Dorfhälfte haben und, konzeptuell dem Muster seiner frühesten Dorfgeschichten folgend, um weibliche Charaktere kreisen: »Brändel« (1856), »Kellah« (1857) und »Kronele« (1858).¹⁹¹ Die bürgerlich-säkularen Anschauungs- und Beurteilungsmaßstäbe, gewissermaßen die Voraussetzung der Gattung überhaupt, waren, obgleich insgesamt »sentimentalischer«, wesentlich die gleichen geblieben: Die Handlung spielt vornehmlich in Haus, Hof und Natur (Wald!) und weniger oder gar nicht in Synagoge oder Gemeindehaus bzw. im Rahmen jüdischer Institutionen (etwa *Chewra kadischa*). Nicht zufällig lenkt Weill die Aufmerksamkeit des Lesers bei der Suche nach einem erneuerten Judentum auf die »weibliche« Sphäre fern traditioneller Einrichtungen.

Weills erste jüdische Dorfgeschichte »Brändel« erschien Ende 1856 in der Wochenschrift *Frankfurter Museum* und ist mit einem Umfang von rund 20 Spalten

¹⁹¹ Samuels datiert die Erzählungen nach ihrer französischen Erstveröffentlichung (1857: Couronne, 1860: »Braendel« und »Kella«) und bezeichnet »Braendel« und »Kella« als »späte Erzählungen«. Darauf beruht auch die irrije Annahme, »Weill's later village tales no longer espouse a rejection of Judaism's outward forms [...]« (Samuels, *Inventing the Israelite* [wie Anm. 22], S. 181).

die kürzeste, aber auch tragischste der »Trilogie«. Denn die junge Brändel, für ihre Frömmigkeit und Tapferkeit weithin bekannt, verliert bei einer heldenmütigen Rettungsaktion ihr Leben.

Die fünfzehnjährige Brändel wächst in einem Dorf nahe Straßburg bei ihrer Großmutter auf. Die beiden leben in bitterer Armut und ernähren sich von den geringen Erträgen ihres Gewerbes: die Großmutter fertigt Zizit, Brändel sammelt Reisig im Wald. Um Almosen zu bitten, hätte gegen ihr Standesbewusstsein verstoßen, stammt die Familie doch von Rabbinern und Thoraschreibern her und genießt dafür im Dorf noch immer ein gewisses Ansehen. Die Großmutter verfügt über ausgedehnte halachische und rituelle Kenntnisse und wird daher oft zu Rat gezogen, wenn es ein Fest auszurichten, einen Kranken zu pflegen oder einen Toten zu reinigen gilt. »[...] gegen alle Viehtreiber, Hausirer und reichgewordenen Händler« hegte die Großmutter »eine souveräne Verachtung. Für sie waren sie Ignoranten und gemeine Leute. Ihre Frauen konnten kaum lesen, und in der Synagoge wie für die Hausandacht mußten sie sich bei ihr Rahts erholen«. Brändel solle, wenn die Zeit komme, einen Schriftgelehrten, einen Rabbiner heiraten, nur keinen »am ha'aretz«, »und sollte er eine Million reich sein«.¹⁹²

Brändel wächst im Stolz auf ihre angesehenen Vorfahren heran und identifiziert sich mit deren Standhaftigkeit im Glauben und Festhalten an der Wahrheit. Einer von ihnen, lesen wir gleich zu Beginn der Erzählung, war im Zuge eines Volksaufstands den Märtyrertod gestorben, und Brändels Vater, als Sekretär eines Jakobiners zu langer Haftstrafe verurteilt, im Gefängnis ums Leben gekommen. Da sich Brändel von den Lustbarkeiten junger Leute fern hält, wird ihr Stolz als Dünkel angesehen, andererseits bewundert man sie offen für ihren religiösen Eifer und ihre Furchtlosigkeit. Charakteristisch ist ihre Bewunderung für Heldennut und Opferbereitschaft:

Brändel stand [ihrer Großmutter, A. L.] an Wissenschaft nicht nach und übertraf sie noch an Begeisterung. Sie betete dreimal des Tags und las jeden Abend entweder in der Bibel selbst oder in Büchern biblischen Inhalts. Ihre Bibel war hebräisch, doch fand sich neben dem Text eine deutsche, aber in kleinen hebräischen Lettern gedruckte Übersetzung. Sie verstand übrigens auch die Ursprache. Jeden Tag bedauerte sie, kein Knabe zu sein und sich dem Studium des Talmuds nicht widmen zu können. Wenigstens aber las sie fortwährend die heroischen Wundergeschichten von Mirjam und Deborah, von Esther und von der Mutter der sieben Söhne in der Makkabäerzeit. Sie glühte vor Ehrgeiz, diesen edlen Frauen zu gleichen und sich der Verherrlichung Gottes zu opfern.¹⁹³

192 A[lexander] Weill: Brändel. Elsässische Dorfgeschichte. In: Frankfurter Museum 2 (1856), Nr 48-51, hier: S. 378.

193 Ebd., S. 377.

Brändel liebt Joël, den besten Talmudstudenten am Ort und Sohn eines vermögenden Pferdehändlers. Seiner Begabung gemäß für die Rabbinerlaufbahn bestimmt, muss Joël zusehen, wie der Vater allmählich von diesen Plänen abrückt und seinen einzigen Sohn ins Geschäft nimmt. Joël soll ebenfalls Pferdehändler werden, denn der Besuch eines weiterführenden Bet Midrasch in Metz oder Frankfurt berge die Gefahr des Glaubensabfalls in sich, käme der junge Mann einmal mit »fremden Wissenschaften« und französischer Literatur in Berührung.

Als Joël eines Nachts beim Pferdehüten auf einer Lichtung im Wald einschläft, erblickt er im Traum eine »feurige Gestalt«, die ihn aufruft, Eltern und Dorf zu verlassen, um die »heilige Lehre«¹⁹⁴ Tag und Nacht zu studieren. Beim Aufwachen tritt ihm Brändel entgegen, die vor dem Hintergrund der aufgehenden Sonne dem Engel gleicht und dessen Worten Nachdruck verleiht. Joël müsse sein Studium wieder aufnehmen, dazu sei er von Gott bestimmt.

Während Joël Brändels Schönheit gewahr wird und sich in das Mädchen verliebt, mindert Brändel den Wert ihres Äußeren, indem sie diesem rein instrumentale Bedeutung beimisst. Solange ihre Schönheit Joël zum Studium ansporne, sei sie nichts weiter als ein willkommenes Geschenk. Denn Brändels Liebe verfolge keine irdischen Interessen:

Höre mich an, Joël: ich liebe dich, aber ich liebe dich in Gott. Ich will, deine Seele soll sich zu Ihm erheben, du sollst nur an Ihn und seine Gebote denken. Nicht weil dein Vater reich ist, liebe ich dich, sondern weil du einen großen Geist, eine fromme und gläubige Seele hast. Werde ein Rabbi, und dann bin ich dein. Bleibe ein Handelsmann, und ich will meine Liebe mit meinem Leben ersticken.¹⁹⁵

Joël erklärt sich mit allem einverstanden, und die beiden verloben sich.

Doch Brändels Versprechen bewirkt in Joël gegenteilige Absichten. Seine Abreise sucht er beständig hinauszuschieben, um nicht von seiner Verlobten scheiden zu müssen. Verzweifelt stellt Brändel fest, dass Joëls Liebe ihren körperlichen Reizen gilt und nicht Ausdruck »reiner« Gottesweihe ist. Denn Joël, folgt man der inneren Logik der Erzählung, ist bereits mit französischen Büchern infiziert und weltlich-materiellen Annehmlichkeiten nicht abgeneigt. Er sitzt hoch zu Ross und trinkt mit seinen Altersgenossen.

Als Brändel bemerkt, dass ihr Verlöbnis mit Joël nicht den hohen Ansprüchen biblischer Vorbilder gerecht wird, legt sie sich in Übereinkunft mit dem Rabbiner des Ortes eine schwere Buße auf: ein dreitägiges Fasten. Durch die Tilgung

¹⁹⁴ Ebd., S. 385.

¹⁹⁵ Ebd., S. 386.

ihrer Schönheit verspricht sie sich Läuterung, mit Joël bricht sie und prophezeit ihm, seine weltlichen Neigungen würden ihn aus dem Dorfe wegführen.

Die Erzählung strebt ihrem dramatischen Höhepunkt bezeichnenderweise am Purimfest zu: Esther, die Gemahlin des persischen Königs, zählt zu den biblischen Heroinnen, denen es Brändel gleichzutun strebt. Bereits ihr radikales (dreitägiges!) Fasten verweist auf die Vorbildwirkung der biblischen Königin. Und wie Esther hat sie in der Wahl Joëls nicht ihr persönliches Glück im Auge, sondern das ihres Volkes: den Fähigsten möchte sie zum Gelehrten ausgebildet sehen.

Am Festtag begibt sich Joël nach Hagenau, um auf dem wöchentlichen Viehmarkt Handel zu treiben. Da er sich mit Besorgungen aufhält – er kauft Brändel ein Versöhnungsgeschenk –, ist er schließlich gezwungen, die Heimreise zu Fuß anzutreten. Wegen einer Fußverletzung kommt er jedoch nicht weit und wird von seinem rüpelhaften und gefühllosen Weggefährten allein im Wald zurückgelassen.

Die jüdische Dorfjugend feiert unterdessen ausgelassen das Purimfest, hält Umzüge und betrinkt sich. Joëls Abwesenheit wird erst Stunden später von Brändel bemerkt, die zwar dem fröhlichen Treiben nicht beiwohnt, diesem aber besorgt aus der Entfernung gefolgt ist. Spät nachts stellt sie im Wirtshaus die jungen Männer zur Rede. Ihre respekteinflößende Erscheinung provoziert unterschiedliche Reaktionen: Sind die einen wie gebannt (»Was für ein Mädchen! sagte [Joëls] Mutter. Gott soll sie uns erhalten; so lange sie da ist, ist Gott mit uns.«),¹⁹⁶ spotten andere der »Prophetin«. Obwohl sich die meisten betroffen fühlen und der Schuldige bald gefunden (und verprügelt) ist, schrecken alle davor zurück, um Mitternacht in den finsternen Wald zu reiten und Joël zu suchen. Brändel gibt sich furchtlos: vom christlichen Maire mit einem Hengst ausgestattet und in Begleitung eines seiner Söhne galoppiert sie los. »Mit Beschämung, daß sie ein Mädchen an Muth und ein Katholik an Menschenliebe übertroffen«¹⁹⁷ hat, folgen auch die jungen jüdischen Männer.

Als der eigentlich zahme, vom nächtlichen Ritt ungestüme Hengst Brändel im Galopp abwirft, findet man sie schließlich schwer verletzt nicht unweit ihres von Schüttelfrost und Fieberträumen gebeutelten Verlobten. Brändel erreicht das Dorf nicht mehr lebend und wird dort, von Juden wie Christen gleichermaßen betrauert, wenige Tage später unter Teilnahme sämtlicher Dorfbewohner zu Grabe getragen.

¹⁹⁶ Ebd., S. 402.

¹⁹⁷ Ebd., S. 402.

Joël geht, dem letzten Wunsch Brändels entsprechend, zum Studium nach Metz, gerät aber, wie Brändel vorhergesehen hatte, unter den Einfluss profaner Wissenschaften. Von der Konversion hält ihn einzig die Erinnerung an seine aufopferungsvolle Verlobte ab, derer er stets gedenkt, wenn er, mittlerweile in angesehener gesellschaftlicher Position, ins Elsass kommt, um einen Stein auf ihr Grab zu legen.

Weill verarbeitet in seiner Erzählung *Brändel* eine Reihe von Jugenderinnerungen: angefangen von dem bereits erwähnten nächtlichen Pferdehüten und visio-nären Träumen, über die Erfahrung, als außerordentlich begabter Talmudschüler frühzeitig verlobt zu werden, bis hin zu seiner Verehrung für biblische Frauengestalten.¹⁹⁸ Ist der erfolgreiche, von weltlicher Poesie angezogene Joël (»Joël war Dichter.«)¹⁹⁹ nach autobiographischen Maßgaben konstruiert und in mancher Hinsicht als Alter Ego Weills anzusehen, kann Brändel als Inkarnation seines Ideals jüdischer Weiblichkeit betrachtet werden. Literarisch greift Weill noch andere Traditionen als biblische Heldenerzählungen auf: In ihrem Wunsch nach Männlichkeit als Voraussetzung für die höchste Stufe eines gottgeweihten Lebens (Studium des Talmuds) stellt die schwärmerische Brändel eine jüdische Variante Jeanne d’Arcs dar, und in ihrem Verzicht auf irdisches Glück zugunsten der spirituellen Entwicklung des Mannes erinnert sie an Rachel bat Kalba savua, Rabbi Akivas Frau, die der Erzählung nach Jahre in bitterer Armut fristete, bis ihr Mann sein Talmudstudium beendet hatte.²⁰⁰

Wie die Gestalt Brändels in der Erzählung legendenhaft überhöht ist, bleibt auch die von ihr präsentierte Version eines sich nach dem Modell biblischer Tugendhaftigkeit erneuernden Judentums singulär. Obwohl Brändel im Talmudstudium das höchste Ziel religiös-spiritueller Bildung erblickt, sind ihre Bücher des Glaubens Thora, Propheten und geschichtliche Bücher, aus denen sie ihre Wahrheiten und Verhaltensmodelle bezieht. Insofern steht sie Weills Vorstellung von einem reinen mosaischen Monotheismus und einer Hochachtung vor dem Gesetz

198 Ein autobiographischer Abriss des Verfassers findet sich ebenfalls im Vorwort zu Moses und der Talmud (wie Anm. 170), S. 9ff.

199 Weill, Brändel (wie Anm. 192), S. 385.

200 S. den Eintrag »Rachel (first century C. E.), wife of R. Akiva.« In: Encyclopaedia Judaica, Bd 13, Sp. 1491f. – In den letzten Jahren sind mehrere Aufsätze zum Thema erschienen, etwa: Shamma Friedman: A Good Story Deserves Retelling. The Unfolding of the Akiva Legend. In: Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammam) to the Aggada. Ed. by Jeffrey L. Rubenstein. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 71-100. – Dror Eydar: Rabbi Akiva ve-Rachel. In: Encyclopedia of the Jewish Story. Sippur Okev Sippur. Ed. by Yoav Elstein, Avidov Lipsker, Rella Kushelevsky. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press 2009, Vol. II, S. 145-182 (hebr.).

als solchem nahe, und mit ihren sehr klaren Vorstellungen von Rechtgläubigkeit entfernt sie sich mitunter von den traditionellen Bräuchen wie der Ausgelassenheit und Trinkfreudigkeit am Purimfest. Im Gespräch mit dem Rabbiner gibt sie den Ton an und die Maßstäbe vor, an denen sie ihr Fehlverhalten beurteilt haben will. Der universale Anspruch ihrer Werte ergibt sich aus deren biblischer, also Juden und Christen gemeinsamer, Grundlage und zeigt sich am Höhepunkt der Erzählung, als sich Brändel bezeichnenderweise mit dem Sohn des Maire, einem Christen, auf die Suche nach Joël macht und für ihren Heldenmut, ihre Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit von allen Dorfbewohnern betrauert wird.

Brändel widersetzt sich entschieden dem Materialismus ihrer Glaubensgenossen, der, eigentlich Charakteristikum der »Landjuden« (»am ha'aretz«), das Erfolgs- und Gewinnstreben der sich emanzipierenden französischen Juden (Weills Zeitgenossen) mitbezeichnet. Je mehr man sich seinen wahren Ursprüngen entferne, also den biblischen Gesetzen und Idealen, desto größer die Gefahr eines sinnentleerten Judentums. War das traditionell-elsässische Judentum auf die Abwege des Aberglaubens und talmudischen Fanatismus geraten, bestand das Vergehen der »modernen« Juden darin, den Talmud mitsamt Bibel und Gesetz über Bord geworfen und sich dadurch zum »am ha'aretz« erniedrigt zu haben. Beide hatten den universalen Auftrag des Judentums, das göttliche Gesetz, verkannt, beide waren dem Materialismus anheimgefallen.

Nicht abhandengekommen ist den Landjuden allerdings die Fähigkeit, Brändels Größe zu erkennen und eine Lehre aus ihrem Opfertod zu ziehen. Die Möglichkeit der Erneuerung des Judentums, betrachten wir die Erzählung als Gedankenexperiment, liegt im Judentum und seinen Quellen selbst beschlossen, ebenso wie die Fähigkeit zur Demokratisierung im Sinne einer Einebnung von Standesunterschieden. Und genau genommen geht sie von den Frauen aus, denen traditionell das Studium des Talmud verwehrt war und die ihre religiöse Vorstellungswelt an biblischem Schriftgut schulten (Erbauungsbücher, Legenden, etc.): Brändel bildet sich selbst und wird von ihrer Großmutter ausgebildet, und es ist Joëls Mutter, die ihre Größe bezeugt. Anders als das Gros der Landfrauen bezieht sie ihr Wissen nicht aus jiddischen Erbauungsbüchern und Bibelparaphrasen, sondern direkt aus den hebräischen Quellen.

1857 veröffentlichte Gutzkow in seinen *Unterhaltungen am häuslichen Herd* (Neue Folge, Bd 2, 1856/57) Weills zweite »jüdische Dorfgeschichte« »Kellah«.²⁰¹ Mit

201 Die Erzählung wurde 1860 im *Jüdischen Volksblatt* veröffentlicht. Bei »Kella« [!] handelt es sich um eine Übersetzung der französischen Version (*Jüdisches Volksblatt* 7 [1860], Nr 14ff.).

knapp 40 Spalten ist »Kellah« deutlich umfangreicher als »Brändel«, verfügt über einen größeren Stab zentraler Figuren, mehrere Handlungsstränge und Schauplätze. Abgesehen von ethnographischen Ausführungen zu den Herbst-Festen (Rosch ha-Schana, Jom Kippur, Sukkot) und Hochzeitsbräuchen hemmen auch eingeschobene Rückblenden den Erzählfluss und vermitteln dem Leser das nötige Vorwissen auf sehr direkte Weise.

Die Erzählung dreht sich, kurz gefasst, um zwei befreundete Paare unterschiedlicher Religion: Kalman und Kellah – das jüdische Paar – sind bereits miteinander verlobt, während der Katholik Tony nicht über die nötigen Mittel verfügt, Mariegrete gegen den Willen ihres Vaters zu heiraten. Kellah und Mariegrete verbindet eine enge, über die Ortsgrenzen hinaus bekannte Freundschaft, weshalb man sie die »halbgetauften Zwillingsschwestern«²⁰² nennt. Die Sympathie, die Kalman und Tony einander entgegenbringen, beruht auf der Anerkennung der Vorzüge, Integrität und Großzügigkeit des jeweils anderen und wird durch eine gemeinsame Rettungsaktion gefestigt: Als sie mitten in der Nacht ins Dorf kommen, bemerken sie gerade noch rechtzeitig, wie Haus und Hof von Mariegretes Vater in Flammen aufgehen, und befreien mutig die schlaftrunkenen Bewohner aus dem brennenden Gebäude.

Wer das Glück der beiden Paare zu hintertreiben sucht, sind Mariegretes Vater Jockel und dessen Geschäftsaufreiber bzw. rechte Hand Zodeck. Jockel ist der reichste Mann am Ort, besitzt mehrere Handwerksbetriebe und geht betrügerischen Geschäften nach. »Jockel's Hauptgeschäft aber war der Wucher, den er durch arme Juden ins Große trieb, namentlich durch seinen Hofjuden Zodeck.«²⁰³ Da Zodeck ebenfalls Kellah liebt und auf Kalmans Veranlassung von diversen Gemeindeaktivitäten aufgrund seines Lebenswandels ausgeschlossen bleibt, sucht er sich an Kalman zu rächen. Bei Gericht gibt er an, Tony und Kalman hätten selbst den Brand in Jockels Haus gelegt, und erwirkt deren beider Verhaftung.

Erst als der Rabbiner am Neujahrstag eine Predigt über das große Vergehen der Falschaussage hält, die den Meineidigen bevorstehenden Höllenqualen detailliert schildert und daraufhin das Schofar geblasen wird, besinnt sich Zodeck. Von Kellah zu Buße und Umkehr ermahnt, tritt er seinen Weg ins Gefängnis an. Kellah sorgt sich aber nicht nur um das Seelenheil Zodecks, dem sie längst vergeben hat, sondern bringt auch noch andere Dinge ins Lot. Durch eine List erwirkt sie Jockels Einverständnis in Tonys und Mariegretes Heirat.

202 Alexander Weill: Kellah. Eine jüdische Dorfgeschichte. In: Unterhaltungen am häuslichen Herd. Neue Folge. Bd 2 (1856/57), Nr 46-47, hier: S. 727.

203 Ebd., S. 722

Abschließend zeigt die Erzählung die Protagonisten sechs Jahre später in Paris um einen Tisch versammelt. Kalman hat es in der Großstadt bis zum Leiter »einer bedeutenden Papierhandlung«²⁰⁴ gebracht, und Tony besitzt eine Schlosserei in der Nähe von Kalmans Wohnung. Beide Paare fühlen sich einander nach wie vor freundschaftlich verbunden. Während Jockel im Gefängnis gestorben war (in Abbüßung seiner unzähligen schlechten Taten, um der Logik der Erzählung zu folgen), meldet sich überraschend Zodeck aus Amerika: auf ehrliche Weise, wie er bezeugen kann, habe er es dort zu einem Vermögen von 100.000 Francs gebracht.

Brändel und Kellah gleichen einander in ihrer bitteren Armut, Opferbereitschaft und Anhänglichkeit an die Eltern bzw. Großeltern, unterscheiden sich aber wesentlich in Charakter und Bildungsgrad. Kellahs Tugendhaftigkeit besteht in ihrer Loyalität, Fürsorglichkeit und Fähigkeit, sozial Benachteiligten Recht und Anerkennung zu verschaffen. Als Magd steht sie bei einer wohlhabenden Cousine in Dienst und trägt Verantwortung für Haushalt, Kinder und Hofwirtschaft, findet mit ihrer äußerst spärlichen Entlohnung aber kein Auskommen. Zusätzlich pflegt und ernährt sie ihre vollkommen mittellosen Eltern. Ihr »Tugendpreis« war »in Aller Munde«, ²⁰⁵ Mariegrete nennt sie einen »Engel«, ²⁰⁶ Tony ein »Teufelsmädchen«. ²⁰⁷ Brändel hingegen ist ungebunden, radikal und kompromisslos, ihre hervorstechendsten Eigenschaften sind Heldenmut und Wahrhaftigkeit. Während Brändel alles Irdische verachtet, träumt Kellah davon, ihrer Armut und schweren Stellung zu entkommen: »Kellah schwatzt mir die Ohren voll von Paris«, verrät Kalman Tony zu Beginn der Erzählung. »All ihr Dichten und Trachten geht dahin. [...] Sie hat eine Tante in Paris, die dort als Köchin 600 Francs verdient.«²⁰⁸

Brändel, die Nachfahrin angesehener Rabbiner, steht auf der für Frauen höchstmöglichen Bildungsstufe, ist des Hebräischen mächtig und verfügt über ausgedehnte Bibel- und halachische Kenntnisse, Kellah ist im Gegensatz dazu eine einfache, nur wenig gebildete Landjüdin. Hatte Brändels Neuerung in einer verstärkten Orientierung an biblischen und legendenhaften Vorbildern und einer Rückbesinnung auf die Gesetze in einem ursprünglichen Sinn bestanden, pflegt

204 Ebd., S. 746.

205 Ebd., S. 728.

206 Ebd., S. 727.

207 Ebd., S. 724.

208 Ebd., S. 724.

Kellah eine »einfache, wesentliche Frömmigkeit«, ²⁰⁹ ihre »Theologie« ist hausbacken:

Siehst du, ich stelle mir Gott den Heiligen vor wie einen König, von Bettlern umgeben. Jeder verlangt etwas von ihm; um aber sein Ohr zu haben, muß man sich entweder durch eine große That oder durch eine beständige Tugend auszeichnen. Deshalb habe ich schon als Kind mir gesagt, daß ein Jeder, der sich über die gewöhnlichen Menschen erhebt, Gott im Himmel näherrückt. [...] Es dünkt mich, als kenne Gott dort oben meine Stimme. Er hat mir schon aus größern Nöthen geholfen und er wird mich ferner erhören. Gehorchst du mir und bleibst du mir treu in Liebe und Frömmigkeit, so bin ich sicher, daß wir reich und glücklich werden. ²¹⁰

Der Lohn der Frommen besteht in persönlichem Glück und materiellem Wohlstand.

Mit Kalman entwirft Weill einen einfachen Handelsjuden vom Land, ohne ihn als »am ha'aretz« zu diskreditieren. »[...] blaß von Gesicht, schwächlichen Wuchses und 23 Jahre alt«, ²¹¹ wird Kalman etwas stereotyp eingeführt. Vor lauter Furcht schwinden ihm bei seiner ersten Begegnung mit Tony im nächtlichen Wald fast die Sinne. Weill bestätigt vordergründig bestehende Klischees (Feigheit), um diese an anderer Stelle jedoch zu entkräften (Kalmans Mut bei der Rettung aus dem brennenden Haus). Von Kalman heißt es weiter:

Kalman war Jude, ein strenger orthodoxer Jude. Seine Sitten waren rein, sein Charakter sanft und still, er liebte und fürchtete seinen Gott von ganzem Herzen, fluchte nie und sagte nie seinen Nebenmenschen, Christen oder Juden, etwas Böses nach. Mit den Bauern machte er seine Geschäfte rund ab, brach ihnen nie das Wort, aber ließ sich mit ihnen, trotz ihrer beständigen Anspielungen, in kein religiöses Gespräch ein. Und war er am Ende gezwungen, denn im Elsaß, wo fast überall Juden, Protestanten und Katholiken wohnen, sind religiöse Streitigkeiten das gewöhnliche Tagesgespräch, wenn er also eine Antwort geben mußte, um nicht für dumm und stumpfsinnig zu gelten, sagte er: »Wir haben Alle einen Gott. Jeder, der Gutes thut und seinen Nächsten liebt, preist diesen Gott und seine Religion.«

Mit den Juden hatte er keine Geschäfte, also auch keine Streitigkeiten. Sein Handel ging gut, weil die Bauern seinen Charakter liebten, besonders die Frauen, die sich oft vor ihren Männern einen Mann wie Kalman wünschten. [...] Seine Erziehung war keine glänzende, doch las er Deutsch, konnte einige hebräische Gebete übersetzen und hatte in seiner frühen Jugend verschiedene auf Hebräisch-Deutsch übersetzte moralische Tractate gelesen, und seine Mutter, die er in seinem achtzehnten Jahre verlor, sprach beständig in biblischen

²⁰⁹ Ebd., S. 742.

²¹⁰ Ebd., S. 742.

²¹¹ Ebd., S. 721.

Sprichwörtern, die er alle in sein Gedächtnis eingepägt hatte und die sozusagen die Richtschnur seines Handels und Wandels wurden.²¹²

Kalman ist ein gesetzestreuer Jude, wobei seine religiöse Bildung kaum auf halachisch-talmudischem Gebiet liegt, sondern von der jiddischen Mussar-Literatur und den biblischen Sprichwörtern seiner Mutter her stammt. Deren ethischer Gehalt ließ sich als Anweisungen für richtiges und gottgefälliges Verhalten im Alltag problemlos auf den Umgang mit Nicht-Juden ausweiten, da der universale Gestus biblischer Sprichwörter ein hohes Maß konfessionsunspezifischer Lebenserfahrung und -weisheit verrät und die Mussar-Bücher gegen verbreitete Missstände wetterten. So verwundert es nicht, dass Kalman seine Mitmenschen nach ganz allgemeinen Maßstäben menschlichen Handelns (Gutes tun, Nächstenliebe) beurteilt und Juden wie Christen auf einen gemeinsamen Nenner bringt, indem er auf die monotheistische Grundlage beider Religionen abstellt.

Innerjüdisch allerdings gelten differenziertere Sittlichkeitsstandards, wie das Beispiel Zodecks demonstriert. Für seine krummen Machenschaften wird er von der Gemeinde mit Verachtung gestraft, und jeglicher Zugang zu synagogalen Ehrendiensten und Gemeindeaktivitäten bleibt ihm verwehrt. Kalman selbst trägt zu Zodecks Ausschluss bei und begegnet ihm mit Ignoranz: »Kalman war zu sehr Jude, um einen Juden zu grüßen, der sich nicht durch Ehrlichkeit und wahre Frömmigkeit empfahl.«²¹³ Während Kalmans Verhalten in Anbetracht des großen Schadens, den Zodeck der Gemeinde zufügt, nachvollziehbar ist, gibt Weill in *Brändel* ein drastischeres Beispiel für den Umgang mit Gemeindemitgliedern, deren gesetzeskonformes Verhalten nicht über jeden Zweifel erhaben ist. So heißt es über Joëls Vater: »Er war fromm bis zum Fanatismus. Ein fanatischer Jude ist nur für seine Glaubensgenossen gefährlich. Er gibt lieber einem befreundeten oder notleidenden Christen seinen letzten Sou, als dem Israeliten, der eines der sechshundert und dreizehn Gebote übertritt, ein Stück Brod.«²¹⁴

Anders Kellah, die sich aus weltfrommer Überzeugung und Gottesfurcht weigert, mit zweierlei Maß zu messen: Juden wie Christen beurteilt sie nach denselben moralischen Maßstäben. Kellah glaubt an die Fähigkeit Zodecks zu Einsicht und Umkehr, weil sie seinen wenigen positiven Verdiensten Bedeutung beimisst: »Du kannst dir als Reuiger großen Ruhm erwerben. [...] Du hast deine Mutter verehrt

²¹² Ebd., S. 721.

²¹³ Ebd., S. 728.

²¹⁴ Weill, *Brändel* (wie Anm. 192), S. 378.

und ich habe immer gesagt, der Zodeck ist nicht so schlecht.«²¹⁵ Gerade die Sorge um die eigene Mutter schweißt Kellah und Mariegrete zusammen, kümmern sich doch beide aufopfernd um ihre kranken Mütter. Worin man den edlen Zug Einzelner vermuten könnte, liegt laut Erzähler in einer langen Tradition begründet. Denn das Sorgetragen für die Eltern sei gerade im Judentum besonders ausgeprägt: »Es liegt etwas Großes, Patriarchalisches in der Ehrfurcht der Juden vor ihren Aeltern. In ihrem Familiengefühl trifft man immer den Anfang einer Tugend, eines unbewußten Ideals.«²¹⁶

Kellahs »humanistische« Gesinnung, getragen von einem naiven Gleichheitsgedanken, speist sich aus Lehren und Praktiken der eigenen Religion – nämlich den besonders alten, wie der Erzähler andeutet. Den Wunsch nach einer gemeinsamen Religion jenseits konfessioneller Grenzen trägt jedoch Mariegrete vor, während Kellah im jüdischen Partikularismus kein Hindernis für gegenseitige Achtung und Wertschätzung sieht. So entspinnt sich gegen Ende der Erzählung ein kurzer Dialog:

»Ach, Mariegrete, nun bin ich verheirathet, du wirst es bald auch sein! Gott gebe, daß wir glücklich werden und unsere Männer uns immer treu bleiben! Wir haben doch auf dieser Welt wissentlich nichts Böses gethan.«

»Bleiben wir uns selbst treu«, sagte Grete, »im Glück wie im Unglück! Wer weiß, unsere Kinder werden vielleicht in derselben Religion erzogen und heirathen einander.«

»In jedem Fall«, erwiderte Kellah, »sollen sie sich schätzen und lieben.«²¹⁷

Im Hinblick auf die Literarisierung der Landjuden verdient Weills Erzählung »Kellah« insofern Aufmerksamkeit, als im Gegensatz zu den vorangegangenen jüdischen Dorfgeschichten erstmals gemeindeinterne soziale Prozesse ungeschönt zur Sprache kommen. Zodecks Makel besteht schon lange vor seiner Falschaussage in Geburt und Herkunft: Als uneheliches Kind ist und bleibt er ein unliebsamer Außenseiter, religiöse Erziehung erhält er nahezu keine. Äußere Umstände also treiben ihn Jockel in die Arme, der mit seinem Geiz, seiner Menschenverachtung und Habgier ein wahrer Bösewicht ist (»Der liebt aber auch auf Gottes liebem Boden nichts als sein Geld. Es ist ein Herz von Eisen.«).²¹⁸ Zodeck hingegen, sein Handlanger, gilt »für einen harten, groben Dorfjuden, der ohne Erbarmen gegen die Gläubiger seines Herrn verfuhr.«²¹⁹ Kurz: Zodeck ist der

²¹⁵ Weill, Kellah (wie Anm. 202), S. 742.

²¹⁶ Ebd., S. 738.

²¹⁷ Ebd., S. 746.

²¹⁸ Ebd., S. 723.

²¹⁹ Ebd., S. 728.

»jüdische Paria« des Dorfes, »und fast jede Gemeinde hat ihre Parias, die sie dem Verbrechen in die Hand stößt«. ²²⁰

Zudem thematisieren diverse Erzählerkommentare die Beschwerlichkeit des ambulanten Handels ebenso wie die Abhängigkeit der finanziell schlecht gestellten Händler von ihren christlichen Auftraggebern – zwei weitere Motive, die in »Stasi«/»Gumper« und »Brändel« gänzlich fehlen. So eröffnet die Erzählung mit einem nächtlichen Gang Kalmans durch einen weithin gefürchteten Wald und einem Einblick in die logistischen Herausforderungen eines termingerechten Warentransports per pedes – und das über nicht unbeträchtliche Distanzen. Mit dem Vorwurf des »jüdischen Wuchers« setzt sich der Erzähler durch eine klärende Darstellung der sozialen Hinter- und Beweggründe auseinander:

Im Elsaß machen die reichen Christen ihre Geschäfte alle durch die Juden, die den Wucher nicht genau nehmen. Die reichen Juden im Elsaß hüten sich wohl und setzten sich der Gefahr nicht aus, als Wucherer angezeigt zu werden, aber die armen umherziehenden Handelsjuden, die weder Gesetz noch Recht kennen und täglich 12-14 Dörfer durchlaufen, um zwei Francs zu verdienen, was haben sie zu verlieren? Ob ein Bauer durch den Kauf eines Pferdes oder eines Gutes übervorteilt wird, darum wenden sie die Hand nicht. Es müßte denn sein, daß der arme Jude selbst vom Bauer als Schmuesjude gewählt wird, dann kann er auf ihn zählen.

Die Meisten dieser Geschäftsaufreiber, die oft wochenlang trockenes Brot und Bier zur einzigen Nahrung haben, gleichen ihren Patronen, für die sie Geschäfte machen. Ist der Reiche ein ehrlicher Mann, sei er Christ oder Jude, so ist sein Balsatron ebenfalls ehrlich. Ist's ein hartherziger Wucherer, so ist sein Mäckler seines Gleichen. ²²¹

Der radikale Gleichheitsgedanke, wie er vom Erzähler vertreten und Kallah in den Mund gelegt wird, beansprucht in zweifacher Hinsicht Geltung: einmal als handlungsweisende Maxime in der zwischenmenschlichen Interaktion und als Voraussetzung der Deutung und Beurteilung gesellschaftlicher Zu- und Missstände. »Tels chrétiens, tels juifs«, ²²² erinnert sich Weill der Worte seines Vaters. Die jüdischen Makler seien in Fragen der Integrität und Vertrauenswürdigkeit ein getreues Abbild ihrer Auftraggeber. Die Spiegelbildlichkeit des Verhältnisses gründet auf der Anpassungsfähigkeit des Knechts, aus dessen Elend und Leidensfähigkeit der Herr seinen Vorteil zieht. Weill mag seine Protagonisten idealisieren, die Umstände ihrer Existenz beschönigt er nicht.

²²⁰ Ebd., S. 728.

²²¹ Ebd., S. 727f.

²²² Weill, *Ma jeunesse* (wie Anm. 120), S. 63.

1858 erschien ebenfalls in Gutzkows Wochenschrift *Unterhaltungen am häuslichen Herd* Weills dritte und letzte jüdische Dorfgeschichte – »Kronele«. Rund 80 Spalten nimmt die Erzählung ein und stellt somit die weitaus längste dar. Weill war von seiner Novelle dermaßen überzeugt, dass er sowohl die französische als auch die deutsche Version gleichzeitig auf den literarischen Markt zu bringen suchte. *Couronne* war 1857 bereits in Buchform erschienen und in der französischen Literaturszene auf positives Echo gestoßen. »Balzac m'a dit: ›Votre *Couronne* restera!«²²³, vermerkt Weill. Tatsächlich erlebte der Band mehrere Ausgaben.

Der deutschen Version blieb der erhoffte Erfolg allerdings versagt, und »Kronele« erlangte als Fortsetzungsgeschichte nie den Bekanntheitsgrad der französischen Fassung. Weill machte für das Scheitern seiner Novelle im deutschen Sprachraum Gutzkow verantwortlich, der schon seit je »den Censor und den Schulmeister«²²⁴ ihm gegenüber gespielt, d. h. nach eigenem Gutdünken und ohne Rücksprache mit dem Autor das Manuskript bearbeitet und in Druck gegeben habe. In einer nach dessen Tod veröffentlichten Abrechnung mit dem ehemaligen Frankfurter Freund lastet Weill diesem Sabotage an Werk und Namen an: Gutzkow habe ihn um den Anspruch gebracht, sich der Erfindung des Genre »Dorfgeschichte« rühmen zu können, und die sprachliche als auch literarische Qualität seiner Schriften geschmälert. Seinen Höhepunkt habe dieses skandalöse Schalten und Walten aber erreicht, als Gutzkow, wie Weill sich ausdrückt, einen »literarischen Mord« an dessen Meisternovelle »Kronele« begangen habe. »Ohne mich zu befragen, ohne mir ein Wort davon zu sagen«, entrüstet sich Weill, »verstümmelte er mein *Kronele*, schnitt ohne Erbarmen alle meine Selbstbeobachtungen, alle meine philosophischen und ethnographischen Bemerkungen, ja alle meine Herzensergießungen und Seelenthänen aus. [...] Hätte ich ihn damals unter vier Augen gehabt, ich hätte ihn erwürgt!«²²⁵ Und selbst dreißig Jahre nach dem Vorfall scheinen die Wogen kaum geglättet, wenn Weill abschließend mit resignativer Verbitterung konstatiert: »*Couronne* erlebte mehrere französische Ausgaben. Und wenn mein *Kronele*, das mein Meisterstück ist (und kein Schriftsteller schreibt mehr als einen guten Roman), dem deutschen Publikum unbekannt blieb, so verdanke ich dies bloß der eifersüchtigen, falschverstandenen Freundschaft Gutzkow's.«²²⁶

223 Weill, *Mes romans* (wie Anm. 126), S. VII.

224 Weill, *Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands* (wie Anm. 139), S. 4.

225 Ebd., S. 9.

226 Ebd., S. 13.

In Ermangelung des deutschen Manuskripts, das sich 1889 noch im Besitz des Autors befand und möglicherweise verschollen ist, behelfen wir uns mit der französischen Fassung, um dem »Charakter« des Originals nachzuspüren. Der Entsprechungsgrad der beiden Versionen kann angesichts der nahezu identischen Entstehungszeit als hoch eingeschätzt werden. Einschränkend sollte jedoch festgehalten werden, dass Weill sehr bewusst zwischen deutscher und französischer Leserschaft zu unterscheiden wusste, und seinen Texten niemals der Stellenwert bloßer Übersetzungen zukam. Eine besondere Nähe zur »Vorlage« oder dem »Original« bestätigt Weill in diesem Fall der deutschen Fassung, »[...] hatte mir es doch die Mutter Kronele's, mein leibliches Geschwisterkind, auf Elsässisch-Deutsch erzählt«. ²²⁷

Couronne, die französische Fassung, erscheint verglichen mit der deutschen weit ausführlicher und expliziter. Die Nebenfiguren sind stärker in den Erzählverlauf eingebunden, und die einzelnen Handlungsstränge weisen mehr Querverbindungen auf als in der deutschen Fassung, wo Zusammenhänge bevorzugt angedeutet bleiben.

Zum Inhalt: Kronele Reich ist die Tochter einer wohlhabenden, angesehenen und kinderreichen Elsässer Familie. Deutlich schlägt die Siebzehnjährige aus der Art: Weder den kräftigen Wuchs noch die anerkannte, »nichtssagende« ²²⁸ Schönheit hat sie mit ihren Eltern und Geschwistern gemein, auch in ihrer Zurückgezogenheit, Dienstfertigkeit und ihrem träumerischen, nachdenklichen Naturell unterscheidet sich das introvertierte Mädchen von ihrer Familie. Kronele legt keinen Wert auf Äußerlichkeiten, liest viel in der Bibel und fühlt sich von der groben Art ihres Umfelds abgestoßen. Einzig mit der ortsfremden Nachbarin, einer jungen Französin, verbindet sie eine innige Freundschaft.

Als der neue Dorfschullehrer Elias Seibel bei der Familie Quartier bezieht, erkennt er in Kronele eine verwandte Seele, und die beiden verlieben sich ineinander. Da Elias allerdings aus ärmlichsten Verhältnissen stammt – er ist der Sohn eines Schnorrers und Landstreichers –, widersetzt sich Kroneles Mutter mit allen Mitteln einer Heirat, und Elias verlässt das Elsass, um in Algerien einen gehobenen Posten anzutreten.

Kronele jedoch bleibt Elias treu. Alle auf Veranlassung ihrer Eltern vorstellig werdenden Heiratskandidaten schlägt sie aus und hält den fortwährenden Sticheleien und Verleumdungen Stand, bis sie unter dem familiären und gesell-

²²⁷ Ebd., S. 7.

²²⁸ Alexander Weill: Kronele. Eine Erzählung. In: Unterhaltungen am häuslichen Herd. Neue Folge, Bd 3 (1857/58), Nr 23-28, hier: S. 354.

schaftlichen Druck zu kränkeln beginnt und schließlich völlig kraftlos darniederliegt. Als Kroneles Mutter erkennt, dass das Leben ihrer Tochter in ernster Gefahr ist, willigt sie in die Heirat ein. Aus Wertschätzung für Elias' Gelehrsamkeit und aus Liebe zu Kronele begleitet sie das junge Paar nach Algerien.

Abgesehen vom jungen Paar ist Kroneles Mutter mit dem sprechenden Namen »Frau Reich« die eigentliche Protagonistin, da ihr Ringen mit sich selbst, d. h. die in ihr widerstreitenden Gefühlsbewegungen und überkommenen Wertvorstellungen, ausführlich zur Darstellung kommt. Im Laufe der Erzählung durchläuft sie einen Prozess geglückter Selbstfindung und Emanzipation und gelangt dadurch von einem traditionalistischen Weltbild (Standes- und Religionszwänge) zu einem authentischen Judentum (Demokratisierung, Individualisierung) nach Weills Vorstellung, also vom Materialismus ihres Umfeldes zu einer idealen Existenz. Während Kronele und Elias geistig und emotional bereits zu Beginn der Erzählung einen Vorsprung gegenüber den restlichen Akteuren besitzen, zeichnet sich Frau Reich durch eine Entwicklungsfähigkeit aus, die in der einfachen Landjüdin angelegt zu sein scheint. Denn Kronele ist schlicht die Verkörperung oder »Fleischwerdung« ihres Wunsches nach Anerkennung, Liebe und Freiheit jenseits der alltäglichen Zwänge und Repräsentationspflichten. Die Ehe mit Herrn Reich mag zwar als erfolgreich gelten, glücklich ist sie keinesfalls. Frau Reich hatte ihren Mann aus Standesgründen und wider ihren Willen geheiratet und fühlt sich seit Bestehen der Verbindung emotional vernachlässigt, da ihr durchaus gutaussehender und stattlicher Gatte sich auf nichts anderes als die Akkumulation weltlicher Güter zu verstehen scheint. Herr Reich entspricht dem Bild des groben und direkten Landjuden, dessen Gottes- und Gesetzesfürchtigkeit sich in einem materialistischen Sorge-Tragen für das Familienwohl erschöpft.

Ein Jahr vor Kroneles Geburt hatte sich Frau Reich wegen einer Brustgeschwulst, deren medizinische Behandlung erfolglos geblieben war, an einen Wunderheiler gewandt: »den Hexenmeister vom Rhein«, einen »einfache[n] Bauer[n]«, ²²⁹ landauf, landab für seine heilsamen Kräfte ebenso bekannt wie für seine Zurückgezogenheit und Bescheidenheit. Bei der Behandlung (und unmittelbar eintretenden Heilung) hatte ein ungekanntes Gefühl des »Selbstvergessens«, der Intimität, Frau Reich überkommen, als der Blick des Heilers auf ihr ruhte und dessen Hand flüchtig ihre Brust streifte, gefolgt von einem tiefen Schuldgefühl, sich einem »Zauberer« anvertraut zu haben. Ist Kronele nicht das leibliche Kind des »Hexenmeisters«, woran in der Erzählung nicht der geringste

229 Ebd., S. 354.

Zweifel besteht, so ist sie es in »geistiger« Hinsicht – oder, wie in der französischen Version noch stärker betont, aus der intensiven Erinnerung heraus:

Aber die Züge und die Gestalt dieses Wundermanns erloschen dennoch nicht aus ihrer Seele. Nicht allein hatte das Kind, das sie ein Jahr später gebar, Augen, Nase und Hand des Zauberers, sondern auch seinen magischen Willen. Und dieses Kind war Kronele.²³⁰

Elias ist der erste, der hinter Frau Reichs Sprödigkeit und ihrem demonstrativen Standesbewusstsein ein »gutes Herz« erkennt, obwohl sie Elias' Heiratsantrag brüsk zurückweist, indem sie ihn an seine Herkunft erinnert. Dem »Bettelkind von Hagenau«²³¹ würde sie niemals ihre Tochter zur Frau geben. Erläuternd führt der Erzähler aus:

Im Elsaß sind bei den Bauern sowol als bei den Dorfjuden die socialen Grenzlinien schroffer und werden weit seltener übersprungen als in den Städten Deutschlands und Frankreichs. Frau Reich bildete sich sicherlich mehr auf ihre Stellung und ihren Reichtum ein als eine Herzogin, und dieselbe Herzogin hätte eher als Frau Reich ihre Einwilligung zu der Heirath ihrer Tochter mit einem Schullehrer gegeben.²³²

Einzig der »Adel talmudischer Gelehrsamkeit« bringe Standesgrenzen zum Wanken und Einstürzen, denn ein großer Schriftgelehrter könne ohne Ansehen der eigenen Herkunft seine Partnerin wählen. Elias war seiner außergewöhnlichen Begabung wegen zum Rabbinatsstudium zugelassen, von einer schweren Brustkrankheit befallen allerdings zu dessen Aufgabe gezwungen worden. Lediglich der Beruf des Schullehrers war ihm geblieben, in dem er es allerdings rasch zu Anerkennung von Seiten seiner Vorgesetzten brachte. Mit wie viel Skepsis und Ablehnung die landjüdische Bevölkerung aus Furcht vor Apostasie und Reform profane Studien betrachtete, spiegelt sich in der Beurteilung Elias' wieder: »Elias aber war nur ein Schullehrer und obschon er kein Gesetz des Talmud übertrat, so galt er doch wegen seiner profanen Gelehrsamkeit für einen versteckten Freigeist

230 Ebd., S. 354. – Die französische Fassung führt die Schwellung der Brust auf einen unbeabsichtigten Stoß mit dem Ellbogen zurück, der Herrn Reich unterlaufen war (Alexandre Weill: *Couronne. Histoire juive*. Paris: Poulet-Malassis et De Brois 1857, S. 5), und verstärkt dadurch die symbolische Bedeutung des Brustschmerzes als Ausdruck des lieblosen Verhältnisses zwischen den Ehepartnern. Darüber hinaus provoziert Frau Reich ihren Mann in einem nächtlichen Gespräch mit dem Geständnis, nur einmal etwas wie Liebe empfunden zu haben, dabei aber an einen »Anderen« gedacht zu haben, worauf hin sie – à la Wahlverwandschaften – mit Kronele schwanger geworden sei (ebd., S. 30).

231 Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 403.

232 Ebd., S. 375.

und konnte keine Ansprüche auf eine reiche, fromme Heirath erheben.«²³³ Oder noch deutlicher: »[...] il passait, comme tous les érudits profanes, pour un franc-maçon, ayant des velléités réformatrices, hérétiques, et ne croyant pas à grand' chose au fond de son cœur.«²³⁴

Elias gilt als hässlich, ist er doch von kleinem Wuchs, dürrer Gestalt und somit der akkurate Gegensatz zu den kraftstrotzenden, in der Erzählung als bäuerlich gezeichneten Landjuden. Die Vorzüge des Schulmeisters bestehen in dessen »geistige[n] und ideale[n] Eigenschaften«: »Elias lebte übrigens [...] in einer höhern Welt der Wissenschaft und der Religion, während die andern Männer von nichts anderm als von Aeckern, Kühen, Ochsen, Pferden und Mädchen sprachen.«²³⁵

Trotz ihres vehementen Widerstands gegen eine Heirat identifiziert sich Frau Reich insgeheim mit Kroneles Wahl. Elias' schöne Augen, »die mit ihrem blauen, lebhaften Blicke einen starken Willen von großer Sanftmuth gemildert, andeuten«,²³⁶ fallen selbst Kroneles Mutter bei der ersten Begegnung mit dem Schullehrer auf. Ihre ambivalente Haltung ist deutlich als Nachhall der Episode mit dem Wunderheiler konstruiert, zumal das Motiv der »blauen Augen« einen eindeutigen Konnex zwischen den Figuren herstellt. Als Kronele ihre Gefühle nicht mehr verbergen kann und es zum Eklat mit der Mutter kommt, bezichtigt diese Elias der Hexerei und der Apostasie: »Mit natürlichen Dingen geht es nicht zu, daß er Eindruck auf ein junges schönes Mädchen macht! Er hat dich behext, Kronele, er hat dir einen Liebestrank eingegeben! Es gibt Männer, die Weiber behexen, sie brauchen sie nur anzurühren [...].« Und weiter: »Hinaus mit dem Hexenmeister, dem Goi! Vernichtet und zermalmet möge er sein, so wie ich hiermit im Namen Gottes sein Werk vernichte und zermalmel!«²³⁷

Noch in derselben Stunde nimmt Elias Abschied; dabei wirken seine Worte auf Frau Reich wie ein »Zauber«, der, ebenso wie beim Wunderheiler, in der »Macht seines Worts« und der »magnetische[n] Kraft seines Seelenblicks«²³⁸ liegt.

²³³ Ebd., S. 375.

²³⁴ Weill, Couronne (wie Anm. 230), S. 75.

²³⁵ Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 390.

²³⁶ Ebd., S. 371.

²³⁷ Ebd., S. 388.

²³⁸ Ebd., S. 389. – In der französischen Fassung werden Elias und der Hexenmeister explizit miteinander verglichen: »[...] Je te le répète, pour moi il est hors de doute qu'Élias possède des moyens occultes. Comme le sorcier du Rhin, il n'a qu'à vouloir pour pouvoir« (Weill, Couronne [wie Anm. 230], S. 104). Auf Elias' angebliche Zaubermacht nimmt der Text gleich mehrmals Bezug.

Wie in den vorangegangenen Erzählungen tritt ein Wandel im Geschehen ein bzw. spitzt sich die Handlung an einem der jüdischen Feste zu, das bezeichnenderweise die Thematik der Erzählung noch unterstreicht oder kommentiert: Hatte in »Brändel« das Purim-Fest die Kulisse für eine literarische Auseinandersetzung mit jüdischem Heroismus und Aufopferungsbereitschaft nach biblischen Vorbildern abgegeben und in »Kellah« die Hohen Feiertage den Rahmen von Schuld, Sühne und Gerechtigkeit abgesteckt, läuft »Kronele« perspektivisch auf Pessach und Schavuot hinaus, also das Fest der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und das der Verleihung des Gesetzes, begriffen als Vervollkommenung menschlicher Freiheit. Erst der rituell-theologische Referenzrahmen ermöglicht den Ausbau der Figur des Schulmeisters zum Verkünder eines neuen Judentums. Als Kroneles Familie gemeinsam den Seder begeht, entspinnen sich Diskussionen um das Wesen des wahren Sehnsuchtsorts (Jerusalem oder Paris) und einer jüdischen Ehe, allesamt bezeichnend für den Generationenwechsel, und scheint der längst nach Algerien ausgewanderte Elias besonders präsent – gleich seinem biblischen Namensgeber. Beim Füllen des Bechers für den Propheten fühlen sich unweigerlich alle an den Schulmeister erinnert, und Kronele beruft sich in ihrer Argumentation beständig auf dessen Ansichten und »Lehren«, etwa, »daß, solange nicht alle Völker einen einzigen Gott anbeten, die Juden bald in Afrika, bald in Asien, bald in Europa als Märtyrer des Mosaischen Ideals werden dulden müssen. Ihr Märtyrerthum ist noch lange nicht zu Ende und die sich frei wähnen und stolz thun, sind keine Juden mehr und haben nie gewußt, warum sie Juden waren«.²³⁹ Elias, der kurz gefasst, Gleichheitsgedanken, Humanitätsprinzip, Überwindung von Aberglauben etc. auf Grundlage seines Judentums und philosophischer Studien verkündet – und in manchen Punkten auf Weill selbst zurückverweist –, wird sogar messianisch überhöht, wenn es vom biblischen Propheten heißt: »[...] Elias ist der jüdisch-talmudische Messias, der ihnen die Befreiung ankündigen soll.«²⁴⁰ Die Biographie des Schulmeisters enthält (verdeckte und offenliegende) jesuanische Elemente wie dessen Geburt »in einer jüdischen Herberge auf der Streu«, ²⁴¹ die wohl weniger auf eine Legitimierung des christlichen Heilswegs hinauslaufen als auf das Potential einer jüdischen Erneuerung aus der untersten Schicht nach historischem Vorbild. Neben der Überwindung jüdischer Standesschranken propagiert die Erzählung das Modell einer idealen Liebe und

239 Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 420.

240 Ebd., S. 421.

241 Ebd., S. 370.

Leidensfähigkeit, und bejaht außerdem einen nicht näher definierten »christlichen Fortschritt«.²⁴²

Nachdem Kroneles Gesundheitszustand sich über Wochen kontinuierlich verschlechtert und eine kritische Phase erreicht hat, bezwingt die Mutter ihre standesbedingte Ablehnung und kündigt überraschend Kroneles Verlobung mit dem entfernt weilenden Elias an. An Schavuot findet die Verlobungsfeier nach Elsässer Tradition im Kreise der Dorfjugend statt.²⁴³

Nun symbolisiert das sieben Wochen nach Pessach angesetzte Fest nicht nur die Verleihung des Gesetzes (Thora) selbst, sondern auch dessen bedingungslose Annahme durch das Volk Israel und darüber hinaus alle, die es bereitwillig auf sich nehmen, wie etwa die Moabiterin Ruth.²⁴⁴ Gleich zweimal greift die Erzählung das Motiv der demütigen, bedingungslosen Nachfolge nach dem Vorbild Ruths auf: einmal explizit, als Elias in der Annahme, Kronele sei die Hausmagd, diese mit Ruth vergleicht, und ein zweites Mal ganz zum Schluss, als klar wird, wie Elias und Kronele in Algerien nach ihren Vorstellungen zu leben beabsichtigen. Auf den Wunsch der Mutter, die Kinder begleiten zu dürfen, zögert Kronele und gibt der Mutter Folgendes zu bedenken:

Du bist fromm und streng orthodox. Ich bin ebenfalls eine strenge Jüdin, aber wir beobachten nicht, wie du, alle Ceremonialgebräuche. Du hast besonderes Geschirr, du würdest nicht in einem christlichen Hause speisen, des Samstags zündest du weder Feuer noch Licht an. Wir hingegen, obschon wir fest an den Hauptlehren unsers einzigen Gottes halten, verschmähen den christlichen Fortschritt nicht und leben mit und in ihm [...].²⁴⁵

Frau Reich, die sich innerlich nicht nur von ihrem Standesstolz und Materialismus, sondern auch dem traditionell-rabbinischen Judentum gelöst hat, entgegnet ihrer Tochter ganz nach dem biblischen Vorbild Ruths:

242 Eine konzise Darstellung von Weills Auffassung eines ursprünglichen Christentums und seiner Einschätzung des Nazareners findet sich bei Friedemann, Alexandre Weill (wie Anm. 117), S. 102-106, insbes. S. 103: Fn. 73.

243 S. dazu die Anmerkung von Hyman, *The Emancipation of the Jews of Alsace* (wie Anm. 116), S. 115.

244 An Schavuot, dem Wochenfest, ist die Verlesung des Buches »Ruth« Teil der synagogalen Liturgie.

245 Weill, Kronele (wie Anm. 228), S. 443.

Der Glaube meiner Kinder ist der meinige [...] und der Gott meiner Kinder bleibt immer der meinige! Nichts von allem, was ihr thut, kann Gott misfallen, denn ihr seid gut und wahr. Mit euch will ich entweder denselben Himmel oder dasselbe Verderben theilen!²⁴⁶

Wer nach Auswanderung der Protagonisten im Dorf verbleibt, ist bezeichnenderweise Kroneles Schwester Heva mit ihrem Mann Leon, die eine neue Generation traditionsverbundener Juden repräsentieren. Durch die Annahme französischer Sitten und den Erwerb profaner Bildung haben sie sich zwar von ihrer »bäuerischen« Lebensweise entfernt; nichtsdestoweniger setzen sie das überkommene Standesdenken und den Materialismus der vorangegangenen Generation fort und stehen, beide vor Jugend und Schönheit strotzend, für die zumindest von Weill behauptete Vitalität und Rohheit der Dorfjuden.

In der Zeichnung einer ländlichen Kehilla hält Weill den »modernen«, assimilierten Pariser Juden einen Spiegel vor. Wiederholt hatte er die Auswirkungen einer »fehlverstandenen« Emanzipation auf die französischen Juden beklagt: in der Mehrung weltlicher Güter suchten diese ihr Glück und nicht in einer vorbildhaften Lebensführung auf der Grundlage eines mosaischen Humanismus.

Weills jüdische Dorfgeschichten unterscheiden sich wesentlich von dessen frühen Dorfgeschichten mit jüdischen Akteuren. Waren Letztere bereits in den 1830er (oder frühen 40er) Jahre entstanden und hatten jüdische Figuren als ortsansässige oder Ortsbekannte Einzelgänger im Umgang mit ihren christlichen Nachbarn dargestellt, zeichnen die Erzählungen aus den 1850ern das Bild einer jüdischen Gemeinschaft im Umgang mit den Herausforderungen des soziokulturellen Wandels. Vom Schema des vereinzelteten Juden war Weill graduell abgerückt: Seine Figuren der »zweiten Phase« (Mitte und zweite Hälfte der 40er Jahre) sind Außenseiter und Nonkonformisten genug, um ihre Gruppenzugehörigkeit nicht nach rein religiös-ethnischen Kriterien zu definieren, und repräsentieren somit eine Offenheit für nicht-jüdische Lebenswelten. Entscheidend aber ist, dass Lase (in Ansätzen) und Löbele (vor allem) im Zusammenhang ihrer Beziehungen zu anderen Juden erfasst werden. In den explizit jüdischen Dorfgeschichten dominieren dann die Frauen – auf mögliche Gründe dafür werden wir im Folgenden zurückkommen.

Kennzeichnend für Weills jüdische Dorfgeschichten der 50er Jahre ist ein kritischer Blick auf Standesdünkel und innerjüdische Hierarchien, auf das Phänomen geistig-moralischer Abstumpfung, auf Aberglauben und den allgegenwärtigen Materialismus. Wie die Dorfgeschichte im Allgemeinen einem Experimen-

246 Ebd., S. 443.

tiefeld des literarischen Realismus ähnelt, wo soziale Konflikte und Zeitfragen in miniature oft bis in ihre letzte Konsequenz durchdacht oder Lösungsvorschläge und utopische Gegenentwürfe verhandelt werden, stellt sich naturgemäß auch ihre jüdische Variante den gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen jüdischen Selbstverständnisses und jüdischer Lebensweise. Dass die Erzählungen allesamt in der Auswanderung (oder dem Tod) der Protagonistinnen und Protagonisten enden, bedeutet im Rahmen des vom Autor skizzierten Gedankenexperiments, dass sich ein zukunftsorientiertes Judentum vom Traditionalismus der Vorfahren unbedingt zu lösen habe, die Lebensweise der elsässischen Dorfjuden historisch überholt sei und angesichts des auf dem Lande herrschenden Konservatismus dort keine Aussichten auf eine umfangreiche Neuerung des Judentums bestehe: Brändels Wunsch nach Fortsetzung eines idealen rabbinischen Judentums scheitert an der eigenen Radikalität und der daraus resultierenden Vereinzelung der Protagonistin: nicht einmal der beste Talmudstudent erweist sich als ihrer würdig und zur Verwirklichung einer Erneuerung aus den biblischen Quellen geeignet. Kellah und Kalman hingegen schaffen es mit ihrer aufopferungsvollen Weltfrömmigkeit und Klugheit nach Paris, wo sie ihren nicht-jüdischen Elsässer Freunden zum Zeichen einer geglückten Integration weiterhin verbunden bleiben und sich eine gediegene materielle Lebensbasis erwirtschaften. Die bedürfnislose Kronele und der Schulmeister Elias hingegen zieht es in die afrikanische Kolonie, wo sie als freie französische Bürger und jenseits der Zwänge einer etablierten jüdischen Gemeinschaft nach ihren Vorstellungen eines mosaischen Grundgesetzes leben.

Das Motiv der Abwanderung spiegelt historische Gegebenheiten. Alles verfügbare Datenmaterial verdichtet sich zu der berechtigten Annahme, dass die 50er Jahre des 19. Jahrhunderts einen Wendepunkt in ökonomischer, demographischer und soziokultureller Hinsicht darstellen, sich also tiefgreifende Änderungen abzuzeichnen begannen. Trotz allgemeinen Bevölkerungswachstums verzeichneten die ländlichen Kehillot erstmals einen Rückgang der Mitgliederzahl. Da der dörfliche und regionale Markt gesättigt war, blieb die junge Generation nicht mehr selbstverständlich am Ort. Nicht nur Reiche, (Talmud-)Studenten und Nonkonformisten suchten in den Städten eine neue Existenz aufzubauen, auch weniger Wohlhabende verließen ihr angestammtes Dorf auf der Suche nach wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Fortkommen. Und langsam fiel auch der passive Widerstand von Seiten der ländlichen Gemeinden gegen konsistoriale Reformen.

Nur ein Beispiel: Als in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts das Konsistorium und die Regierung in Straßburg die Schließung aller jüdischen Schulen ohne Lehrer mit staatlicher Ausbildung (sprich: Cheder mit Melammed)

angeordnet hatte, führte man die Schulen heimlich weiter. Erst in den 1840er Jahren und besonders zur Zeit des Zweiten Kaiserreichs konnten erfolgreich moderne Grundschulen eröffnet werden.²⁴⁷ »After the middle of the century«, resümiert Hyman, »a combination of economic and social factors diffused new values and patterns of behavior in the countryside as well as in the city.«²⁴⁸ Und: »By the 1860s, bourgeois standards of decorum had penetrated deeply into the countryside.«²⁴⁹

In seiner Monographie über die französisch-jüdische Erzählliteratur im 19. Jahrhundert beurteilt Samuels die Eigenart von Weills Dorfgeschichten folgendermaßen:

Weill's fiction [...] is not merely documentary. He does indeed describe Jewish customs, beliefs, and character types that were in the process of disappearing in the 1840s and 1850s in France, as Jews continued their exodus from rural villages toward urban centers. But he also theorizes the nature of this transition. [...] Weill's Alsatian Jews face head-on the very processes of modernity that were rendering them extinct. Like Gumper, who served in Napoleon's army and became the first Jew to shed his blood for France, Weill's village people find themselves swept up in historical currents. His characters confront new ideas, new books, new values. His fictional works are about this confrontation. And significantly, his stories do not long nostalgically for the past. They may serve to document disappearing features of Jewish culture, but they also turn resolutely toward modernity.²⁵⁰

Paradoxerweise birgt die landjüdische Herkunft sowohl die zukünftigen Probleme eines urbanen, säkularisierten Judentums in sich als auch deren Lösung. Wie die Wurzeln des Materialismus und geistiger Abstumpfung weit in die elsässischen Dörfer und Weiler zurückreichen, liegt im Gemeindezusammenhalt, in der Wahrung alter Lehren und dem Willen und Zwang zur täglichen Interaktion mit den nicht-jüdischen Nachbarn der Schatz eines wahren Humanismus, eines wahren Mosaismus verborgen. In den Worten Samuels:

For Weill's Jews, the village offers both the promise of organic meaning and the obstacle to Enlightenment. And yet it is precisely here, in the most primitive Jewish setting, that Weill discovers the path toward the future. [...] Along with their ›Talmudic superstitions,‹ Weill's

247 Paula Hyman: The Social Contexts of Assimilation. Village Jews and City Jews in Alsace. In: Assimilation and Community (wie Anm. 143), S. 110-129, hier: S. 118.

248 Ebd., S. 123.

249 Ebd., S. 124.

250 Samuels, *Inventing the Israelite* (wie Anm. 22), S. 169f.

village Jews have a seemingly direct access to the original core of Judaism, the ethical code of Mosaic monotheism.²⁵¹

Diesen direkten Zugang verdankt das Judentum wesentlich den Frauen, folgt man Weills Logik. Vom Studium des Talmud ausgeschlossen, kannten oder lasen Frauen die Wochenabschnitte, erbauliche Bücher und Legenden, Psalmen und Sprichwörter. Oftmals stand bei der Lektüre in Ermangelung halachischer und bibelhermeneutischer Kenntnisse der moralische und lebensweisheitliche, also universale Aspekt im Vordergrund (s. Kellah und Kronele, aber auch Kalmans Mutter). Frauen dürften, da ortsgebunden und nicht wie ihre Männer ständig unterwegs, eher freundschaftliche Beziehungen zu ihren nicht-jüdischen Nachbarinnen aufgebaut haben, wie ihnen generell die Kultur der nicht-jüdischen Umwelt näher stand. Brändels, Kellahs und Kroneles Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit werden von allen Ortsbewohnern als vorbildhaft anerkannt, und ihre Reichweite erstreckt sich auf jüdische wie allgemein-menschliche Belange.

Hinsichtlich der Bewertung von halachischer Gesetzes- und Traditionstreue unterscheiden sich die jüdischen Dorfgeschichten und dokumentieren, chronologisch gereiht, ein graduelles Abrücken von einem positiven Gebotsverständnis. Während Gumpers (1854) Akkuratesse anerkennend exemplifiziert wird, eignet Brändel (1856) eine individualistisch übersteigerte Kenntnis und Einhaltung der Gesetze. Um ihr Handeln mit den biblischen Vorbildern in Einklang bringen zu können, weicht sie durchaus von den rabbinischen Vorschriften ab, hält ein dreitägiges Fasten und nimmt nicht an den ausgelassenen Purimfeierlichkeiten teil. Obwohl an ihrer prinzipiellen Gesetzestreue kein Zweifel besteht, bricht sie mit einem rein formalistischen Verständnis und sucht nach Sinnerfüllung in ihrem religiösen Tun. Von Kellahs (1857) normkonformer religiöser Lebensführung ist auszugehen, wenn auch die Darstellung nicht explizit darauf zu sprechen kommt. Im Vordergrund der Erzählung stehen vielmehr ihre Weltfrömmigkeit und Ausweitung moralischer Maßstäbe auf ihre christliche Umwelt. Inwieweit Kellah und Kalman später in Paris an Gebot und Tradition festhalten, wird nicht thematisiert. Kronele (1858) schließlich vollführt den Befreiungsschlag aus dem Dickicht der Tradition, wobei erstmals zwischen mosaischen Grundlehren und rabbinischer Interpretation unterschieden wird. Die Selbstfindung der Frau Reich gerät somit zum Exempel einer jüdischen Autoemanzipation: einer Loslösung aus der Beschränktheit »primitiver« dörflich-jüdischer Verhältnisse und einer säkular-modernen Sinnfindung in materiellen Belangen. Sie ist gleichbedeutend mit der Wiederherstellung einer verlorenen Gleichheit der Frau und somit

251 Ebd., S. 171f.

ein Schritt hin zu einem mosaischen Judentum. Wie sehr Weill seine Theorie von einem ursprünglichen mosaischen Gesetz auf den geschichtlichen Punkt einer gesellschaftlichen Neuordnung in der Neuzeit, das Jahr 1789, zuschreibt, demonstriert folgende Passage:

Wir werden [...] sehen, daß die israelitische Frau, mit Ausnahme der geschlechtlichen Auszeichnung, dieselben Rechte wie der Mann genoß, und daß sie ihre Rechte in dem Maaße verlor, als die Monarchie und der Clerus die göttlichen Principien des großen Gesetzgebers verleugneten, um sie gegen diejenigen despotischer und in Götzendienst versunkener Völker auszuwechseln. Die Frau ist ein Opfer dieser lügnerischen Principien bis auf unsere Tage geblieben. Sie hat ihr natürliches Recht erst wiedergewonnen seit 1789, welches Jahr die sociale Anwendung der Gerechtigkeits-, Vernunfts- und Gleichheitsphilosophie war.²⁵²

252 Weill, Moses und der Talmud (wie Anm. 170), S. 129.