

2 Ländliche Existenz und Kleingemeinden in der volksnahen Erzählliteratur des Reformjudentums und der liberal-jüdischen Belletristik: Jahrhundertmitte, Kaiserzeit, Antisemitismus

Gestorben! Ausgewandert! hört man hier ständig, wenn man nach dem und jenem fragt. Zu der Amerikasucht ist nun die Freizügigkeit im Lande gekommen, und es ist wie in einer Gesellschaft: wenn Einer zum Fortgehen aufsteht, stehen die anderen auch auf und haben keine Ruhe mehr. Drüben in Schwandorf steht die Synagoge verödet und der jüdische Kirchhof verlassen, es sind keine Juden mehr da. Ich sehe es kommen, vielleicht schon in einem Jahrzehnt, daß es auch in Nordstetten so ist. Der Bauer haftet noch mehr an seinem Acker als der Jude, der ihn nicht ererbt, sondern gekauft hat und den Geldwerth darin sieht und darüber weg auf anderes zu Erwerbendes. Da liegen historische und seelische Bedingungen, gegen die sich nichts machen läßt.

Berthold Auerbach in einem Brief an
seinen Freund Jakob Auerbach²⁵³

Voraussetzungen und Vorläufer der deutschen Gemeindeerzählung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Mag Weill sich zu Recht dessen rühmen, Pionierarbeit auf dem Gebiet der Dorfgeschichte geleistet zu haben, in der Darstellung jüdischen Gemeindelebens sind ihm andere zuvorgekommen. Sog. »Ghettoerzählungen« existierten, sieht man einmal von den satirischen Vorläufern der Gattung ab, bereits seit den 1840er Jahren. Dass Weill zumindest Komperts Frühwerk kannte, liegt nahe; ebenso könnte er Ben-Lévis »Mémoirs d'un colporteur juif, écrits par lui-même« in den *Archives israélites* 1841 gelesen haben.²⁵⁴ Und die in Fortsetzung erschienenen »Lettres sur les moeurs alsaciennes« 1849-1853 von Auguste Widal dürften ihm nicht entgangen sein.²⁵⁵ Sowohl diesseits als auch jenseits des Rheins, besonders

²⁵³ Berthold Auerbach an Jakob Auerbach, 5. August 1873. In: Auerbach, Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach (ed. Horch), Bd 2, S. 165f.: Nr 484.

²⁵⁴ Archives israélites de France 2 (1841), S. 686-691; 3 (1842), S. 459-465; dazu Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 102. – Hinter dem Pseudonym Ben-Lévi verbirgt sich Godchaux Baruch Weil (Samuels, Inventing the Israelite [wie Anm. 22], S. 76).

²⁵⁵ Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 193.

»versunkenen« oder einer »in Auflösung begriffenen Welt« mit überschaubaren Grenzen. Unter dem Begriff »Ghetto« ließen sich neben abgeschlossenen Wohnvierteln und den sog. »Judengassen« auch dörfliche Lebens- und Existenzformen subsumieren, denn »Ghetto« bedeutete nichts als den »Ort der Unterdrückung freier menschlicher Entfaltung« und gleichzeitig den »Raum intakten Gemeindelebens«.²⁵⁶ Die »Ghettogeschichte«, egal ob historisch oder zeitgenössisch, demokratisch-liberal, quietistisch-sentimental oder nostalgisch, verfuhr stets nach demselben Prinzip der ihr zugrundeliegenden bürgerlichen Wertelogik: »Indem die Welt des Ghettos abgebildet wird, wird sie, noch ehe ihre Auflösung wirklich in Gang gekommen ist, der Vergangenheit anheimgegeben«, stellt Sebald treffend fest. Und insgesamt beurteilt er die Ghettoliteratur folgendermaßen:

Dieses Genre ist, wie es anders nicht möglich war, geprägt von tiefgehenden Ambivalenzen. Die Sehnsucht nach dem neuen bürgerlichen Zuhause trägt in sich die Nachtrauer um die aufgegebene alte Welt und ein gewisses Unbehagen darüber, daß mit der Öffnung des Ghettos, das so lange die einzige Wohnstatt hatte sein können, nun eine neue Zerstreuung sich anbahnt.²⁵⁷

All das trifft, wie auch von Sebald ursprünglich intendiert, in hohem Grade auf die böhmischen »Ghettogeschichten« zu, die mit ihrer Entstehung im Vormärz das Genre im strengen Sinn erst initiieren. »Denn Leopold Kompert [...] war es, der die literarische Behandlung des Ghettos aus der historischen oder satirischen Distanzierung befreite und als jüdische Dorfgeschichte dem Zeitgeschmack anverwandte [...]«,²⁵⁸ bemerkt Krobb und würdigt Kompert als Urheber eines weit über dessen eigenes Werk hinaus wirksamen Paradigmas. Zum Vorbild hatte er sich ausdrücklich »Auerbachs ›Schwäbische Dorfgeschichten‹, ›die ›Elsässer Idyllen[...] von A. Weill‹ und ›den ›Böhmerwald‹ von Joseph Rank‹«²⁵⁹ genommen. Erwiesenermaßen stand Kompert bei der Abfassung seiner Schriften unter dem Eindruck von Jakob Kaufmanns literarischem Essay »Der böhmische Dorfjude« (1841), den Horch als »wohl die erste jüdische Dorfgeschichte überhaupt«²⁶⁰ bezeichnet. Nicht nur Juden unterschiedlicher regionaler Herkunft, stellt Kaufmann

²⁵⁶ Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 78.

²⁵⁷ W. G. Sebald: Westwärts – Ostwärts. Aporien deutschsprachiger Ghettogeschichten. In: ders.: Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2004, S. 40-64, hier: S. 40f.

²⁵⁸ Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 85f.

²⁵⁹ Leopold Kompert: Der Roman der Pušta. In: Pannonia 8 (1844), Nr 2, S. 7-8, hier: S. 7.

²⁶⁰ Horch, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur (wie Anm. 2), S. 149. – Auf den Einfluss von Kaufmanns Essay weist Paul Amann hin (Leopold Komperts literarische Anfänge. Prag: Carl Bellmann 1907 [Prager deutsche Studien; 5], S. 91ff.).

darin fest, wiesen bedeutende Mentalitätsunterschiede auf, selbst innerhalb Böhmens glichen die Stadtjuden kaum ihren dörflichen Glaubensgenossen. Die verheerend beengenden Verhältnisse der »Gasse« hätten sich ebenso wie der ökonomische Existenzkampf und die Präsenz einer stärker ideologisierten christlichen Mehrheit in die »Leiber und Seelen« der städtischen Ghettobewohner eingrapiert, während der »böhmische Dorfjude« »ein weit naturgemäßeres Leben«²⁶¹ führe:

Da er fast immer der einzige Jude des Dorfes ist, so gewöhnt sich das Landvolk leicht an die Eigenheiten, in denen sein fremdartiger Ursprung und die Wirkungen langer Knechtschaft sich offenbaren; der vertraute Umgang zerstreut überdieß die überlieferten Vorurtheile, die aus dem Juden so oft einen Poppanz der Kinder, eine Art von Knecht Rupprecht machten. [...]

Der Jude seinerseits streift leichter die bizarren Unarten in Sprache und Benehmen ab, denen der Stadtjude sich so schwer entwindet, und nimmt dafür allerdings etwas von dem derbknochigen, unbeholfenen Wesen des gutmütigen, stockböhmischen Bauern an. [...] Im Dialekt des böhmischen Dorfjuden nun waltet meistens etwas Czechisches vor. Seine Kinder spielen barfuß im Sande, laufen mit den andern Bauernkindern auf den Wiesen umher, und sprechen reines Böhmisches, ehe sie hebräisch beten, und jüdisch-deutsch plaudern lernen. [...]

Der böhmische Dorfjude treibt überdieß oft Viehzucht und Ackerbau, er lebt in Feld und Wald, und singt mit den Schnittern, oft sogar auch mit den Schnitterinnen. Die unmittelbare Berührung, in die er mit dem gesunden, freien Naturleben kommt, erfrischt sein Blut und stählt seine Glieder. Der unbefangene, weder durch Verachtung noch Mißtrauen verbitterte Umgang mit dem schllichten, einfachen Bauernvolk stimmt ihn zu einer harmlosen Zufriedenheit, die der Stadtjude nicht kennt, und weckt vor allem seinen Lebensmuth. Ich habe in Böhmen Dorfjuden auf den wildesten Hengsten reiten sehen, ja noch mehr, ich sah Juden, die mit dem Förster zusammen auf die Jagd gingen.²⁶²

Der unverhohlen schwärmerische Tonfall lässt berechtigte Zweifel an der Faktizität des Geschilderten aufkommen. Nur zu deutlich wird der Bauer zum Naturmenschen, zum »edlen Wilden« verklärt, dessen derbes und linkisches Wesen seiner Gutmütigkeit und Schlichtheit keinen Abbruch tue. Kaufmann selbst gesteht ein, dass kein geringer Teil der Dorfjuden als »Pächter von Branntweinhäusern« in ständigem Konflikt mit den Bauern stünde und diese, so die stark polarisierende Logik des Essays, »tyrannisch« ausbeute. Eine Assimilation der böhmischen Juden an die tschechischen Bauern erscheint schon deshalb

²⁶¹ Jakob Kaufmann: Der böhmische Dorfjude. In: Jeschurun. Taschenbuch für Schilderungen und Anklänge aus dem Leben der Juden. Hg. von Carl Maien und Siegm. Frankenberg. Leipzig: Le Fort 1841, S. 59-94, hier: S. 71.

²⁶² Ebd., S. 71-73.

wünschenswert, weil dadurch ein von alters her überkommenes, der drückenden, ja verheerenden Bedingungen wegen jedoch brachliegendes Vermögen wachgerufen würde, nämlich »in biblischer Einfachheit nach den urmenschlichen Gesetzen Moses zu leben«.²⁶³

Der Weg aus der »Gasse« im physischen und mentalen Sinn führe also, wie Kaufmann nahelegt, nicht über das deutsche Gymnasium, sondern die tschechische Scholle. Ein Widerhall dieser Worte findet sich bereits in Komperts poetologischem Programm von 1844, wo er in der literarischen Hinwendung zu den minderprivilegierten Schichten, sprich zum »Volk«, ein »Umspringen zur Natur«²⁶⁴ sieht und die Dorfnovelle als der Salon- und Gesellschaftsnovelle entgegengesetzt positioniert. Die böhmischen Dorfjuden, wie sie in kleinsten Familien- (oder seltener Gemeinde-) Verbänden unter der bäuerlichen Mehrheit siedelten, besitzen im Kompertschen Oeuvre tatsächlich einen Sonderstatus und beschäftigen den Autor in zunehmendem Maße. In seinem Roman *Am Pflug*, erschienen 1855, exerziert Kompert das Gedankenspiel von der Hinwendung zur Landwirtschaft und freiwilligen Ansiedlung im Dorf durch. Der Roman zeigt vorwiegend die innere Erschütterung der einzelnen Familienmitglieder, die latent schwelenden und offen zu Tage tretenden Konflikte nach dem Auszug der Familie Hahn aus der »Judengasse« oder »Kille«, um als einzige jüdische Familie am Ort zu einer neuen Lebensweise zu finden. In dieser Konstellation hört die »Ghettogeschichte« auf, »Gemeindegeschichte« zu sein und wird zum Familien- bzw. Gesellschaftsroman. Denn die Geschichte der Familie Hahn ist die einer bürgerlichen, da individuierten Assimilation unter Ausschluss der jüdischen Öffentlichkeit, mag selbst jedes Familienmitglied in seinem Gelingen oder Scheitern eine andere Position innerhalb des zeitgenössischen Judentums repräsentieren. Das Dorf steht zudem nicht für eine traditionsträchtige Kehilla (das »Ghetto«) oder »die Erde, in der die Ahnen ruhen«, sondern für zukunftsverheißendes Neuland und den Boden, auf dem die Saat der erwünschten Konfessionalisierung und Akkulturation aufzugehen berufen ist.

Für Weills Landjuden hingegen ist das Dorf Stammland. Ganz ersichtlich sind Weills Elsässer Dorfjuden mit ihrem Materialismus, Wertekonservatismus, Dünkel, Aberglauben, ihrer Impulsivität und ihrer reflexionsarmen Daseinsweise Teil der Landbevölkerung – »am ha'aretz«. Von den böhmischen Dorfjuden unterscheiden sie sich, urteilt man den Erzählungen nach, in vielerlei Hinsicht: durch die Größe ihrer traditionsbewussten Kehillot, den starken Gemeinde-

263 Ebd., S. 74.

264 Kompert, Der Roman der Fußta (wie Anm. 259), S. 7.

zusammenhalt im Gegensatz zur Vereinzelung, und schlicht durch die Tatsache, dass ihnen ein Gefühl von »Freiheit«, also Handlungsspielraum und Selbstbestimmung nicht qua Nähe zu ihren naturmenschlichen Kompatrioten zufällt, sondern sich ihrem rechtlichen Status seit der Französischen Revolution verdankt. Bisweilen borniert wie ihre katholischen (und mitunter protestantischen) Nachbarn, gerieren sie sich ebenso freimütig, ungeniert und draufgängerisch wie diese. Wie bereits Amann feststellt, folgt Weill in seinen Sittengemälden und Dorfgeschichten einem singulären Paradigma, das sich von dem Auerbachs und Ranks unterscheidet und für Kompert letztlich nicht wegweisend sein sollte, weshalb sich die bekundete Vorbildwirkung auf den stofflichen Gehalt der Weillschen Erzählungen beschränkte. Als »echter Naturalist«, wie Amann meint, habe Weill »eigentlich keine Ahnen²⁶⁵ und, wie sich hinzufügen ließe, eine äußerst überschaubare Schar an Nachkommen.

Weshalb Komperts Erzählungen aus Ghetto, »Gasse« und Randarhof den jüdischen Dorfgeschichten Weills zeitlich vorausgingen und Auerbach zur Ansicht bewogen, ein anderer sei ihm in der Schilderung jüdischen Gemeindelebens zuvorgekommen, hat wohl mehrere Ursachen, von denen manche persönlich, andere herkunfts- und zeitbezogen sein mögen. Fest steht, dass der 1822 geborene und somit rund zehn Jahre jüngere Kompert keine traditionell jüdische Ausbildung wie Auerbach und Weill genoss, sondern nach dem mutmaßlichen Besuch einer deutschen Normalschule auf das Jungbunzlauer Gymnasium wechselte. War das josephinische Reformwerk in vielerlei Hinsicht gescheitert, hatte das Toleranzedikt für die böhmischen Juden aus dem Jahre 1781 immerhin den langwierigen Emanzipationsprozess in Gang gesetzt und eine Auseinandersetzung mit den Inhalten einer als deutsch begriffenen Kultur ermöglicht oder erzwungen. Komperts Mutter stand als Literaturliebhaberin säkularer Bildung nahe und ließ ihren Sohn daran teilhaben, während Komperts Verhältnis zum böhmischen Judentum vom Umgang mit dem Großvater geprägt war. Seines Zeichens Rabbiner in Münchengrätz, nahm er den Enkel zu manchen Gängen in die Dörfer mit und ließ ihn Erfahrungen sammeln, die eben deshalb dazu angetan waren, den literarischen Grundstock einer »Welt von Gestern« zu nähren, weil sie durch den liebevollen Austausch mit dem Großvater gewonnen waren. Kompert verkehrte spätestens seit seinem zehnten Lebensjahr, also mit Eintritt ins deutsche Gymnasium, in einer Sphäre, die sich Auerbach und Weill erst später und in Eigen-

²⁶⁵ »Die kühle Stellung zum Gegenstande, verbunden mit einer in ihrer Einfachheit höchst geschickten Mache, hat Weill wohl von der französischen Erzählkunst« (Amann, Leopold Komperts literarische Anfänge [wie Anm. 260], S. 70).

regie erschließen mussten, als sie der eingeschlagenen Rabbinerlaufbahn aufgebracht oder verbittert den Rücken kehrten. Weills erste literarische Auseinandersetzung mit dem Judentum war demgemäß eine pamphletartige Abrechnung mit dem sog. »rabbinischen Dogmatismus«,²⁶⁶ und Auerbach verarbeitete Entfremdung und Bruch mit einem gesetzes- und traditionstreuen Judentum bekanntlich in seinen frühen Romanen über Spinoza und den Dichter Ephraim Moses Kuh.²⁶⁷ Damit war aber Kompert, der Gymnasiast und spätere Student, nie in dem Ausmaß konfrontiert worden, dass es ihm die alten Traditionen insgesamt vergällt hätte. In »Komperts gefühlsbetonte[r] Religiosität und seine[r] Pietät gegenüber allem Religiösen und allen Religionen«²⁶⁸ sieht Winkelbauer den mütterlichen Einfluss. »Kompert war zeitlebens ein sensibler und sentimentalaler, ein zurückhaltender und rücksichtsvoller Mensch.«²⁶⁹ Da ihm die Religion vor dem eigenen Gewissen kaum zur Bürde geworden sein konnte, vollbrachte er kaum 25jährig, wozu andere nicht in der Lage gewesen waren: die »Gasse« der Kindheit mitsamt den darin vernommenen Erzählungen ein gutes Stück zu sentimentalisieren:

[Kompert] war der erste, der das Ghetto sympathisch zu machen verstand, der es seinen Glaubensgenossen als Identifikationsgröße wieder anzuempfehlen vermochte, der dabei gleichzeitig die jüdische Lebenswelt in universellen (oder sollte man sagen: bürgerlichen) Kategorien aufhebt, so daß sie selbst von einem nichtjüdischen Lesepublikum als vertraut und vertrauenswürdig, als bei aller unvertrauten Oberfläche wesensverwandt angenommen werden konnte.²⁷⁰

Existierten böhmisch-jüdische Ghetto- bzw. Dorfgeschichten also bereits in den 1840er Jahren, werden die elsässischen Gemeinden erst in den 1850er Jahren zum literarischen Schauplatz, als beobachtbare kulturelle und demographische Veränderungen den Beginn einer neuen Ära markieren: den Verlust ihrer einst bedeutenden Stellung innerhalb des französischen Judentums, ihren langsamem Niedergang. Literarisches Echo fand das rustikal-jüdische Leben im Elsass nicht nur bei Weill und Auguste Widal (1822-1875, Pseud. Daniel Stauben), sondern

266 Abraham Weill: *Kolladi und sein Freund oder Erörterungen einiger der wichtigsten Lebensfragen*. Frankfurt a. M.: Krug 1836.

267 Spinoza (1837), Dichter und Kaufmann (1840).

268 Thomas Winkelbauer: *Leopold Kompert und die böhmischen Landjuden*. In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. 2. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer 1989, S. 190-217, hier: S. 198.

269 Ebd., S. 197.

270 Krob, *Selbstdarstellungen* (wie Anm. 7), S. 125.

auch bei David Schornstein (1826-1879), David Léon Cahun (1841-1900) und Mayer Woog (1833-1896), dem wohl bekanntesten Autor elsässisch-jüdischer Dialektstücke.²⁷¹

Während Weill seine eigene Programmatik verfolgte, nämlich die Klärung zeitgenössischer Fragen des Judentums im Setting der Kleingemeinde und aus dem Geist eines »ursprünglichen« Mosaismus, vollzogen die Schriften Auguste Widals, des Übersetzers von Komperts Erzählungen ins Französische, die Wende zur nostalgischen Betrachtungsweise: Die elsässischen Gemeinden stellten einen familiär-bäuerlichen Gegenpol zur mondänen Großstadt dar, wo sich authentisches Brauchtum erhalten habe, das aus der Erinnerung heraus inspirierend und identitätsstiftend wirkte. Und im Urteil Samuels:

Turning backward [...] defines what it means to be Jewish in essentially secular terms, holding up traditional religious beliefs and customs as a source of nostalgia but not as a model for action. Stauben's text in many ways initiates this process but also laments it, providing both a model for a new historical form of Jewish affiliation and a profound meditation on the losses that this new relation to the past entailed.²⁷²

Anerkennung zollt Ludwig Philippson in seiner *Literarischen Umschau* vom 11. September 1860 beiden Schriftstellern: Weill, dem »Vorgänger Berthold Auerbach's« für »den ganz besonderen Reiz der Sprache« und dessen Fähigkeit, »wahrhafte Poesie über seine Figuren und ihre Lebensweise zu breiten, und nachzuweisen, wie in dem scheinbaren Stillleben der Lehmhütte dieselben großen Leidenschaften walten, ihre Kämpfe, Siege und Niederlagen, wie sie das Leben der Völker, Staaten und Helden beherrschen«,²⁷³ und Daniel Stauben für seine »anziehenden Schilderungen« altjüdischen Lebens »im vollen Reize seiner Naivität«.²⁷⁴

²⁷¹ Zu Schornstein und Widal s. Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22). – Zu Cahun s. Elisabeth-Christine Mülsch: Zwischen Assimilation und jüdischem Selbstverständnis. David Léon Cahun (1841-1900). Ein Journalist und Jugendbuchautor im Umfeld der Dreyfus-Affäre. Bonn: Romanistischer Verlag 1987 (Abhandlungen zur Sprache und Literatur; 4). – Zu Mayer Woog s. Astrid Starck: Mayer-Woog vu par Alfred Elias. In: *Les Cahiers du CREDYO* 2 (1997), S. 128-132. – Zur Darstellung jüdischer Figuren im Werk des populären lothringischen Autorenduos Erckmann-Chatrian (*L'ami Fritz*) s. Freddy Raphaël/Robert Weyl: Présence du juif dans l'oeuvre d'Erckmann-Chatrian. Mythe et témoignage. In: dies.: *Regards nouveaux sur les juifs d'Alsace*. Strasbourg: Librairie Istra 1980, S. 150-207.

²⁷² Samuels, Inventing the Israelite (wie Anm. 22), S. 194f.

²⁷³ [Ludwig Philippson:] Literarische Umschau. In: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 24 (1860), Nr 37, S. 542-545, hier: S. 544.

²⁷⁴ Ebd., S. 545.

Nicht unerwähnt sollen an dieser Stelle Aron Bernsteins (1812-1884)²⁷⁵ viel gewürdigte Novellen »Vögele der Maggid« (1857) und »Mendel Gibbor« (1858) bleiben, die zeitgleich mit Weills Erzählungen erschienen und der Welt des ostpreußischen Schtetls ein literarisches Denkmal setzen. Leserschaft wie Literaturkritik reagierten mit Begeisterung auf die erstmals im *Kalender und Jahrbuch für die jüdischen Gemeinden Preußens* abgedruckten Erzählungen, denen nachhaltiger Erfolg beschieden war: »Vögele der Maggid und Mendel Gibbor sind im deutschen Judentum viel gelesen worden. In den Familien hatten die beiden Novellen fast den Charakter von Hausbüchern«,²⁷⁶ schreibt Schoeps. »[...] noch in den 1860er-Jahren erschien sowohl eine polnische als auch eine jiddische Übersetzung des Werkes – eine absolute Ausnahme innerhalb der Ghettoliteratur«,²⁷⁷ bemerkt Glasenapp mit Anerkennung. Zu den Verehrern von Bernsteins »Genrebildern« zählten, da von der Lektüre tief berührt, unter anderem Berthold Auerbach, Ludwig Philippson, Abraham Geiger, Karl Emil Franzos und Gustav Karpeles.

Ihre einzigartige Stellung innerhalb der Gattung »Ghettogeschichte« verdanken die Novellen der ihnen eigentümlichen Mischung von Ironie und Empathie, Humor und Verklärung, aber auch einer Idiomatik in Bild und Ton, die ihresgleichen in der deutschen Literatur sucht: »Die barocke altjüdische Mundart«,²⁷⁸ wie Philippson sich ausdrückt, bestimmt vielfach den Duktus der Figurenrede und klingt in den formelhaften Wendungen der Erzählerrede an, ohne dabei – für aufgeklärte Ohren, wohlgemerkt – »anstößig« oder »jargonhaft« zu wirken. Sind in den herkömmlichen Ghettoerzählungen die bürgerlichen Räume und Zeiten der Handlung als Darstellungsformen gewissermaßen vorgelagert, wählt Bernstein jüdische Settings – das Bet Midrasch, die Mikwe, etc. – und entreißt die Beschreibung eines Schabbats im Schtetl dem Pramat sentimentalier Familienidylle. Bernsteins profunder Kenntnis des religiösen Lebens in Posen – er selbst hatte in den 1820er Jahren in Fordon die Jeschiwa besucht – verdankt sich der Anstrich des

²⁷⁵ Zu Biographie und Werk Aron Bernsteins s. Lexikon deutsch-jüdischer Autoren/Archiv Bibliographia Judaica. Red. Leitung: Renate Heuer. Bd 2. München: Saur 1993, S. 289-300.

²⁷⁶ Julius H. Schoeps: Bilder aus dem Ghetto. Aron Bernsteins Novellen »Vögele der Maggid« und »Mendel Gibbor«. In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. 2. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer 1989, S. 234-246, hier: S. 245.

²⁷⁷ Gabriele von Glasenapp: Zwischen Selbstinszenierung und Publikumsstrategie. Der Lehrer als Autor und Akteur in der deutschsprachigen Ghettoliteratur. In: *Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit*. Hg. von Arno Herzig, Hans Otto Horch und Robert Jütte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 216-244, hier: S. 229.

²⁷⁸ [Ludwig Philippson:] Literarischer Wochenbericht. In: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 21 (1857), Nr 34, S. 460-461, hier: S. 460.

Authentischen in seinen Erzählungen, den nicht allein die zuverlässigen Schilderungen ritueller Details ausmachen, sondern ebenso die Präsenz traditionell-jüdischer Weltdeutungsmuster und Wertehaltungen, die vom Erzähler konsequent ironisiert werden.²⁷⁹ Dabei steigert sich die Ironie an manchen Stellen unverkennbar zur Satire, etwa in der Legende um eine störrische Kuh oder, wenn nach dem Verlust eines Schnupftuch-Schabbesgürtels eine kreative halachische Lösung gefunden wird. Kritik klingt bei Bernstein nur dann durch, wenn, wie in genannten Fällen, (alt)orthodoxer »Formalismus« aus liberal-bürgerlicher Perspektive maßlos übertrieben scheint oder die Wahrnehmung von Naturphänomenen jeglichen rationalen Realitätsbezugs entbehrt; am prinzipiellen Festhalten an einer traditionellen Lebensform hingegen nimmt der Erzähler keinen Anstoß – im Gegenteil: Akkulturation und Bildungserwerb können graduell erfolgen und führen nicht unweigerlich zum Bruch. »Mit seiner klassischen Utopie«, bemerkt Glasenapp, »in der der Radikalreformer Bernstein anders als in seinen journalistischen Schriften [...] die Möglichkeit eines gleichsam bruchlosen Übergangs von der Tradition zur Moderne entwarf, hatte der Autor ganz offensichtlich einen Nerv seines Publikums getroffen.«²⁸⁰ Ein wesentliches Merkmal dieses positiven Traditionsverständnisses ist die Unterscheidung von Liebenswertem und »Überstiegenem«, dessen Erinnerung man getrost in der Satire aufhebt – ein, wie mir scheint, weiterer Grund für Bernsteins großen Erfolg. Die geschlossene Kehilla als liebens-, belächelns- und verlachenswert darzustellen, sie gleichzeitig als Ort, an den man sich zurücksehnt und von dem man sich wegwünscht, zu ironisieren, gelang nicht vielen.²⁸¹

Während die Formierung einer neoorthodoxen Belletristik Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts noch diskutiert wurde und zögerlich ihren Anfang nahm, hatte sich die reformorientierte bzw. jüdisch-liberale Erzählliteratur bereits über mehr als zwei Jahrzehnte etabliert und besaß einen festen Platz in der wöchentlich erscheinenden *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* – dem Sprachrohr einer jüdischen Öffentlichkeit, die gewissermaßen mit der Zeit ging und den äußeren wie inneren Forderungen nach kultureller Angleichung geflissentlich nachkam. Das Judentum verstand man in diesen Kreisen als religiöses

²⁷⁹ Vgl. dazu Glasenapp, Zwischen Selbstinszenierung und Publikumsstrategie (wie Anm. 277), S. 227.

²⁸⁰ Ebd., S. 229.

²⁸¹ Zur Ghettosatire der 1830er s. Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 77ff. - »Die Geburt der Ghettoliteratur aus der Ghettosatire: diese These soll nicht andere Überlegungen zur Entstehung der Ghettoliteratur ersetzen, sondern sie ergänzen« (ebd., S. 80).

Erbe und humanistischen Auftrag; Ersteres galt es pietätvoll, aber auch den Umständen entsprechend anzutreten, Zweiteres garantierte die persönliche Sittlichkeit und genügte somit den ethischen Anforderungen einer gebildeten bürgerlichen Schicht. Reverenzbezeugungen gegenüber dem einen Gott, mit dem das Judentum anerkanntermaßen von alters her auf vertrautem Fuß stand oder, anders gesagt, dessen Erkenntnis die aufgeklärte Welt dem Judentum verdankte, wurden dabei abstrakter und liturgisch verbrieft. Hatte die jüdische Reform ihre Anfänge in einer Angleichung von Gottesdienst, Gebet und lebensbegleitenden Ritualen an landesübliche (protestantische) Standards genommen, folgten theologische Neuerungen auf den Fuß (Abraham Geiger), deren markanteste und folgenreichste die Unterscheidung zwischen ethischem Gehalt und historisch bedingtem Ritualgesetz darstellte. Letzteres betrachtete man als weitgehend veraltet, während die »ewigen« Werte Bestand hatten. Befolgt werden brauchte und sollte nur, was der »sittlichen Hebung« der Gläubigen diente und ausreichend Symbolwert besaß, um den ethischen Kern performativ zu repräsentieren. Als göttliche bzw. göttlich inspirierte Quelle des Glaubens galt die Bibel, nicht aber deren über Jahrhunderte gewachsene rabbinische »Auslegung«, die somit ihre bindende Autorität einbüßte.

In weiten Teilen Deutschlands dominierten Reformrabbiner und Reformsynagogen ab Mitte des 19. Jahrhunderts die jüdischen Einheitsgemeinden; besonders Berlin und Hamburg galten als Hochburgen eines liberalen, reformfreudigen Judentums, aber auch kleinere Ortschaften standen unter dem Einfluss des Neuerungsdrangs, wenn etwa progressiv gesinnte Rabbiner oder Lehrer dort ihr Amt antraten. Einigkeit herrschte in reformwilligen Kreisen keineswegs; so manche Forderung, die dem einen notwendig erschien, hielt der andere für überzogen und radikal, schließlich hieß es Rücksicht zu nehmen auf das Traditionsempfinden einer durchaus nicht homogenen Synagogengemeinde. Die Verlegung des jüdischen Ruhetags auf den Sonntag konnte sich beispielsweise ebenso wenig durchsetzen wie die Abschaffung der Beschneidung, während den Gebrauch der Landessprache und instrumentale Begleitung (Orgel!) beim Gottesdienst viele begrüßten.

Wer einer regelmäßigen Religionsausübung fern stand, sich aber vom Judentum nicht distanzierte, sondern sich stolz dazu bekannte, teilte zumeist die grundlegenden Positionen des Reformjudentums: Achtung vor dem überkommenen Erbe, sittlicher Monotheismus bei gleichzeitiger Ablehnung eines verbindlichen, unveränderlichen Zeremonialgesetzes. Die Synagoge oder den »Tempel«, den man an den Hohen Feiertagen oder zu besonderen Anlässen aufsuchte, war ein liberales Gotteshaus, keine altorthodoxe »Schul« oder neoorthodoxe Synagoge.

Die Autoren, deren Erzählungen wir uns im Folgenden zuwenden wollen, vertreten im Hinblick auf ihre religiöse Praxis liberale Positionen und bekennen sich positiv zu ihrem Judentum, unterscheiden sich allerdings im Grade ihrer Observanz bzw. ihres Interesses an innerreligiösen Belangen. Simon Krämer engagierte sich gemeindeintern als Lehrer und auch nach seiner Versetzung in den Ruhestand für eine Reform von Kultus und Gesinnung und würde sich wohl selbst als »religiösen Juden« bezeichnet haben. Phöbus Philippson gehörte als Bruder des Reformrabbiners Ludwig Philippson einem Kreis von Akademikern an, die in ihren Schriften dem Gedanken eines liberalen, zeitgemäßen und erneuerten Judentum das Wort redeten.

Anders als Krämer und Philippson, deren Erzählungen konfessionell begründet und wesentlich für eine jüdische Leserschaft bestimmt waren, verstanden sich Mosenthal und Loewenberg als deutsche Schriftsteller, die sich, wenn überhaupt, jüdischer Themen aus der Erinnerungsperspektive annahmen und sie für eine breite Öffentlichkeit aufbereiteten. Der mit Kompert gleichaltrige Salomon Hermann Mosenthal tat sich durch eine für seine Zeit außergewöhnliche Karriere als deutscher Dramatiker, Librettist und Kulturbeamter der österreichischen Regierung hervor, Loewenberg hingegen wirkte öffentlich für eine Reform des deutschen Unterrichtswesens, indem er »seine« Schule nach einem alternativen pädagogischen Konzept leitete. Ihr Beitrag zu Kultur und Gemeinwohl lag also nicht auf dem Gebiet des Kultus und der Religion; gleichwohl sahen sie im Judentum eine Quelle ihres Schaffens und richteten sich in ihrem Werk gegen antijüdische Ressentiments und Antisemitismus.

Stadt und Land im literarischen Urteil des Reformjudentums (Jahrhundertmitte)

Simon Krämer: Vom Exemplarischen zum Typologischen

Angesichts der Strahlkraft von Auerbachs Dorf- und Komperts Ghettogeschichten verwundert es nicht, dass die ersten Versuche, die süddeutschen Kehillot auf die literarische Landkarte zu setzen, ebenfalls in die späten 50er und frühen 60er Jahre des 19. Jahrhunderts fallen. Gegenstand und Motor der Erzählungen sind wiederum die möglichen und tatsächlichen, dem Zeitenwandel geschuldeten Konflikte; das Dorf aber, typologisch begriffen, der Vergangenheit anheimfallen zu lassen, kam solange nicht in Frage, als der berüchtigte bayerische Matrikel-Paragraph die Freizügigkeit einschränkte und lediglich die Landflucht nach Übersee begünstigte.

Das trifft zumindest auf die Erzählungen des fränkischen Dorfschullehrers Simon Krämer (1808-1887) zu. Geboren 1808 in Schnaittach und Absolvent des Altdorfer Lehrerbildungsseminars, hatte Krämer 1831 eine Stelle in Altenmuhr angetreten, wo er bis zu seiner vorzeitigen Versetzung in den Ruhestand 1866 als Elementar- und Religionslehrer tätig war – und das trotz Zwistigkeiten, Ablehnung und gelegentlicher Übergriffe. Denn Krämer hatte als reformorientierter Lehrer im orthodoxen dominierten Mittelfranken (Regierungsbezirk Gunzenhausen) einen schweren Stand, zumal er, staatlich bestellt, von der Gemeinde erhalten werden musste. »Aus der dörflichen Enge seines bescheidenen Lehrerdaseins heraus suchte Simon Krämer durch rege journalistische und literarische Aktivität Anschluß an die führenden Kräfte der jüdischen Reformbewegung.«²⁸² Krämer war nicht nur »langjähriger Korrespondent« der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*, sondern trat ebenso als Verfasser von Volks- und Jugendschriften hervor, womit er der Forderung nach einer zeitgemäßen konfessionellen Literatur (»Volkschriftentum«) nachkam. Krämers belletristische Schriften dürften zu dessen Lebenszeit durchaus Bekanntheit in jüdischen Kreisen erlangt haben. Krämer sei »als Erzähler aus dem jüdischen Leben nicht bloss weithin bekannt, sondern auch beliebt«,²⁸³ urteilte etwa Fürchtegott Lebrecht.

1839 erschien Krämers Entwicklungs- und Familienroman *אללה הוילות משפחת Hoch 787 יידזאל מאיר* oder *Die Schicksale der Familie Hoch. Ein Lesebuch zunächst für das jüdische Volk und seine reifere Jugend*, 1844 die vorbildhafte fiktionale Lebensgeschichte *Hofagent Maier, der Jude des neunzehnten Jahrhunderts*. In den folgenden Jahren und Jahrzehnten veröffentlichte Krämer drei Erzählsammlungen: *Bilder aus dem jüdischen Volksleben* (1845), *Jüdische Erzählungen* (1851) und *Israelitische Erzählungen* (1862). Als Vorbild und Quelle der Inspiration galten dem Lehrer die Erzählungen des erfolgreichen katholischen Jugendschriftstellers Christoph von Schmid (1768-1854).²⁸⁴

Die in einem Zeitraum von knapp 25 Jahren entstandenen Erzählungen, teils mit romanhaften Zügen, nehmen ihren Ausgang zumeist im frühen 19. Jahr-

²⁸² Wiesemann, Simon Krämer (wie Anm. 6), S. 125.

²⁸³ [Fürchtegott] Lebrecht: Kraemer, Simon. Israelitische Erzählungen [...]. In: Hebräische Bibliographie 6 (1863), Nr 32, S. 31-32, hier: S. 32.

²⁸⁴ Memoirs of Simon Kramer, Written on the occasion of his Golden Wedding. Selbstverlag, o. J. [Original: Nürnberg 1882], S. 42: »I chose as my model, the beautiful tales of Christopher Schmidt [d. i. Christoph von Schmidt, A. L.]. What he achieved in his writings for the Catholic youth, I would incorporate into my Jewish tales and achieve for the Jewish youth. Literature of that quality would inspire the Jewish youth to love the customs of his people and to surround his faith with the halo of holiness just as the Catholic adore the rites in their church.«

hundert und stellen insofern Gegenwartserzählungen dar, als sich der erzählerische Bogen von der jüngsten Vergangenheit bis zur Autorgegenwart spannt und eine Entwicklung nachzeichnet, die entweder als idealtypisch begriffen wird oder in der Wiederherstellung einer verlorenen Ordnung besteht, also wesentlich der Überwindung alter Zustände gleichkommt. Historische Erzählungen sind in der Minderzahl. Ortsnamen oder -beschreibungen lokalisieren das Geschehen in Franken, Bayern oder Schwaben, in Frankfurt, am Rhein und im Elsass. Im Regelfall fungieren kleine Ortschaften, Dörfer und Städtchen, als Stammsitz einer Familie, an den man nach bestandenem Abenteuer zurückkehrt, als Rückzugsgebiet oder durchgehender Schauplatz der Handlung. Anders als Auerbach etwa, der für ein städtisches Publikum schreibt, betreibt Krämer wenig bis keinen Aufwand bei der Errichtung dörflicher Kulissen, die schlichte Tatsache »kleiner Verhältnisse«, naturnaher Gemeinden in einem christlichen, bäuerlichen Umfeld, erscheint als selbstverständlich und bedarf keiner Erklärung, entspricht sie doch dem Milieu des Lesers und darf als bekannt vorausgesetzt werden.

Dorf- oder Gemeindegeschichten sind Krämers frühe Erzählungen schon deshalb nicht, weil sie jüdischem Leben im ländlichen Raum keine besondere Stellung beimessen, ganz abgesehen von der thematischen Fixierung auf eine sozial und räumlich unspezifische individuelle Entwicklung der Protagonisten nach den Maßstäben einer vernunftbetonten und bildungsbeflissenen Reformreligion. Wie die Selbstverständlichkeit jüdischer Existenz auf dem Land vor dem Hintergrund fortschreitender Modernisierung und Urbanisierung in Frage gestellt, jüdische Lebenswirklichkeit in ihrer historischen Bedingtheit reflektiert und schließlich auch typologisiert wird, zeigt ein Vergleich von Krämers frühen, programmatischen Jugendschriften und späteren Erzählungen. Insgesamt jedoch gilt, dass sich ein gewisser, für das Jugendschrifttum kennzeichnender Fortschrittsoptimismus nicht in der Abkehr vom Dorf manifestiert, sondern in der Überwindung dörflichen Elends und Beschränktheit durch Bildung, im Wandel vom Landjuden zum ländlichen Bürger und Patrioten.

In einer der freundlichsten Gegenden des bayer'schen Regierungsbezirks Mittelfranken, dort, wo die Altmühl ein unabsehbares, fruchtreiches Wiesenthal durchschlängelt: liegt das Dörfchen Ahlsbach. Hier lebte das fromme Elternpaar mit seinen drei Kindern [...],²⁸⁵

heißt es zu Beginn des zweiten Kapitels, nachdem die Mitglieder der »frommen« Familie Hoch dem Leser bereits vorgestellt worden sind. *Die Schicksale der Familie Hoch*, Krämers erste Bucherscheinung aus dem Jahre 1839, ist ein Entwick-

285 Krämer, *Die Schicksale der Familie Hoch* (wie Anm. 4), S. 5.

lungs- und Abenteuerroman für Jugendliche, denen wahlweise gleich zwei Identifikationsfiguren geboten werden: David, der intellektuell begabte und glaubensfeste Erstgeborene des ortsansässigen Rabbiners, oder Simson, der tapfere und mit manuellen Fertigkeiten gesegnete Nachzügler. Um ihre jeweilige Bestimmung im Leben zu finden, müssen David und Simson hinaus in die Welt, die, weit und fremd, eine Vielzahl von Abenteuern, unvorhergesehenen Begegnungen und unwahrscheinlichen Zufällen bereithält. David, den Bachur und Freigeist, verschlägt es auf seiner Suche nach Wissen, Weisheit und Erkenntnis nach Algerien, wo er als Sekretär und Intimus des wohlhabenden und einflussreichen Juden Ben Israel – eines Wiedergängers des weisen Nathan und ebenso orientalisch wie dieser – dessen Geschäfte lenkt und die schöne Tochter Recha in die Ehe führt. Simson entschließt sich zum Erlernen eines Handwerksberufs und gerät vor lauter Steinen, die ihm Lehrlinge, Gesellen und Meister in den Weg legen, auf die schiefe Bahn, entschließt sich aber aus eigenem Antrieb zur Umkehr, wird Soldat, kämpft in Griechenland, flüchtet aus einer Räuberhöhle, schließt sich der französischen Fremdenlegion an und trifft im algerischen Constantine auf seinen Bruder David. Bereits totgeglaubt, treffen die beiden just zu der Stunde in ihrem Heimatdorf ein, als das Elternhaus samt Einrichtung versteigert wird und der hochbetagte Vater die Zerstreuung seiner Besitztümer und Habseligkeiten erleben muss.

Mit der Rettung der Güter des gebeugten Rabbi beginnt die Konsolidierung der Gemeinde und steht ein spiritueller Neubeginn in Aussicht. Was – und darin liegt die Symbolik des Konkurses – zum Relikt einer alten Welt zu verkommen drohte, bleibt als Ganzes erhalten und wirkt, um mit den salbungsvollen Worten der Reformer zu sprechen, »segenspendend« über sich hinaus. David, nach dem Tod seines Schwiegervaters zu großem Reichtum gekommen, trägt maßgeblich zur »Umgestaltung und Verbesserung der Gemeinde«²⁸⁶ bei. Er errichtet eine Armenstiftung, die Kinder mit Bibeln und Preisbüchern ausstattet und bedürftige Handwerkslehrlinge unterstützt. »Durch die reiche Erfahrung, welche er gewonnen, und die Besonnenheit, die ihm zur Seite ging, unterstützt, gelang es seinem eifrigen Willen, manche Verbesserung zu bewirken und einen mächtigen Einfluß auf das religiöse und bürgerliche Leben der Gemeinde zu verüben.«²⁸⁷ Wird David zum Wohltäter und Impulsgeber auf geistigem Gebiet, empfiehlt sich Simsons vorbildhafte Lebensweise zur Nachahmung. Er lässt sich als Handwerker im Dorf

286 Ebd., S. 142.

287 Ebd., S. 141.

nieder, betreibt auch Feldwirtschaft und heiratet ein »Landmädchen, das selbst im elterlichen Hause zur Feldwirtschaft verwendet worden war«.²⁸⁸

Voraussetzung für die von David und Simson betriebene Stärkung und Erneuerung der Gemeinde, wie Krämer sie sich erträumt, sind der jeher bestehende Gemeindezusammenhalt, der nur von wenigen schwarzen Schafen hintertrieben wird, sowie das gute Einvernehmen zwischen dem alten Rabbi Hoch und dem neuen, staatlich bestellten Lehrer. Auf die Ankündigung der bevorstehenden Lizitation tritt die »dankbare Gemeinde«²⁸⁹ zur Beratung zusammen, und stimmt schließlich dem Hilfsplan des Lehrers zu:

Bei der öffentlichen Versteigerung sollten die einzelnen Gemeindemitglieder alle Hausgerätschaften u.d. gl. zu erkaufen suchen, sie in der Gemeindestube möglichst so, wie in dem Hause des Rabbi wieder aufstellen und diese ihm als Wohnung anweisen. Für die aufmerksamste Pflege wollten die Frauen Sorge tragen.²⁹⁰

In der Zurückgewinnung des Hochschen Rabbinerhauses, und eben nicht der Einrichtung eines originalgetreuen Surrogats, liegt symbolisch die Wiederaufnahme der einst dort herrschenden proto-bürgerlichen Tendenzen und Impulse durch David und Simson beschlossen. Zu allgemeiner Anerkennung war der Vater, Hesekiel, ein Talmudist alter Schule, durch seine Gewissenhaftigkeit und sein pädagogisches Geschick beim Unterrichten gekommen. Und Mutter Rahel entspricht in zweierlei Hinsicht dem Ideal der fürsorglichen und religiös vorbildhaften Mutter bürgerlichen Zuschnitts: in ihrem Charakter – sie »war sanft, bescheiden und genügsam, und verband damit einen gesunden, natürlichen Verstand«²⁹¹ – und in ihrer uneingeschränkten Akzeptanz der häuslichen und erzieherischen Rolle. Somit steht sie im Gegensatz zur landläufigen Vorstellung einer frommen Jüdin, wie der Erzähler kritisch bemerkt:

Rahel machte es nicht wie manche Mütter, die zwar ihre Kinder kleiden, wenn sie das Haus verlassen, aber sie zu Hause, so zu sagen, in Koth erstickten lassen. [...] In der Früh ließ Rahel es sich vor allem angelegen seyn, ihre Kinder zu waschen und zu kämmen, mit ihnen dann zu beten und beim Ankleiden von Gott und göttlichen Dingen zu reden. Kam sie dadurch auf die ganze Woche außer am Sabbath nicht in die Synagoge, das fand weder sie noch ihr Eheherr religionswidrig. Die Frau sagte er, gehört ins Haus, und weislich legt ihr daher das Gesetz nicht so viele Pflichten auf, wie dem Manne. [...] Dieser Meinung waren jedoch mehrere, in dem Rufe der Frömmigkeit stehende Frauen des Dorfes nicht. Sie gingen

288 Ebd., S. 141.

289 Ebd., S. 114.

290 Ebd., S. 115.

291 Ebd., S. 8.

alle Tage zweimal in die Synagoge, mochten ihre Kinder zu Hause noch so arg schreien und im Haushalten Alles drunter und drüber gehen: das kümmerte sie nicht.²⁹²

Eine Etappe auf dem Weg zur Verbürgerlichung der ländlichen Bevölkerung besteht in der Zügelung weiblicher Unabhängigkeit, die auf dem Dorf wohl tatsächlich ausgeprägt war, bedenkt man die tagelange Abwesenheit der Männer in Handelsangelegenheiten. Zum Inbegriff weiblicher Tugendhaftigkeit und Gegenbild der selbstbewussten, selbstbestimmten und dinkelhaften Dorfjüdin wird die »verschleierte« Recha, die Vater und Gatten unbedingt Gehorsam leistet und sich aufopferungsvoll um deren Wohl sorgt – und das namenlose »Landmädchen«, Simsons Frau, die schon früh an harte körperliche Arbeit gewöhnt wurde. Mit der erwerblichen Niederlassung der Männer im Dorf – Simson besitzt eine Werkstatt, David verfügt über Kapital – geht der Rückzug der Frauen in die häusliche Sphäre einher.

Das fiktive mittelfränkische Dorf Ahlsbach besitzt wesentlich exemplarischen Charakter und somit Identifikationspotential; literarisch fungiert es als Sitz einer Familie, die über zwei Generationen den Anschluss an ein aufgeklärtes Bürgerstum vollzieht, ohne Schaden am angestammten Glauben zu nehmen, weil sie die Herausforderungen der Zeit als Chance nutzt, diesen – reformatorisch betrachtet – zu »läutern«. Was hier in die Entwicklung des Individuums verlegt wird, nämlich die Ausprägung und Anwendung humanistischer Werte und bürgerlichen Pflichtgehorsams, bleibt nicht ohne Folgen für den Gemeindeverband, die Kehilla und – das angestammte Dorf, an dem man sich heimatisch niederlassen, Felder erwerben und getrost in die Zukunft blicken kann.

Weder »freundlich« noch »fruchtbar« wie das Ahlsbacher Wiesental ist das Umland des Dörfchens mit dem sprechenden Namen »Kleinhagerbach«, in das Krämer seine Leser mehr als zwanzig Jahre später führt. Als die *Israelitischen Erzählungen* 1862 erscheinen, hat sich das Leben in den Landgemeinden durch Abwanderung, den steigenden Lebensstandard und die Zugänglichkeit von Bildungsmöglichkeiten bedeutend geändert. Hatten in Altenmuhr, Krämers Wohnort, 1837 noch 250 Juden gelebt (von insgesamt 720 Einwohnern), waren es 1867 nur mehr 163 (von 775); die Zahl blieb weiterhin rückläufig und fiel nach der Jahrhundertwende unter die Grenze von 100.²⁹³ Selbst Krämer übersiedelte 1866, eines Augenleidens wegen frühzeitig pensioniert, nach Augsburg, 1874 schlug er

292 Ebd., S. 21f.

293 Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 1 (wie Teil I, Anm. 109), S. 266.

seinen Wohnsitz in Nürnberg auf.²⁹⁴ Zukunftsoptimismus ließ sich auf die dörflichen Kehillot nicht mehr projizieren, die damals zwar noch keinen Seltenheitswert besaßen, aber nicht mehr zum selbstverständlichen Identifikationsmodell der jugendlichen Leserschaft taugten.

Das hatte Krämer schon 1845 erkannt, als er in der Vorrede zu seinen Bildern aus dem jüdischen Familienleben den Generationenkonflikt zum Anlass nahm, vor Gleichgültigkeit und Religionsverlust zu warnen:

In unserer Zeit, in welcher die frommen Gebräuche der Vorvordern und mit ihnen vielfach auch der Sinn für still-gemütliches, jüdisches Familienleben aus unseren Kreisen immer mehr schwinden, ohne dass etwas Erhebenderes, Heiligenderes an ihre Stelle tritt; in einer Zeit, in welcher der im ländlichen Vaterhaus einsprechende Handlungslehrling über den zeremoniebeflissen Vater lächelt und spöttelt, und die aus der Pension heimkehrende Tochter den Sabbat-Segen der Mutter verschmäht: da wird es nötig, jede mögliche Vorkehrung zu treffen, damit der gewaltige Strom der Zeit nur loses Gerölle und Gestrüpp, nicht auch Goldkörner und Perlenmuscheln mit fortreiße, und die nützlichen, nährenden Pflanzen an seinen Ufern unaufhaltsam wegspüle.²⁹⁵

Anfang der 1860er Jahre scheint Krämer die Zeit reif, die Vergangenheit der dörflichen Kehillot in all ihrer Dürftigkeit und erbärmlichen Armut zu reflektieren und darüber hinaus als »urwüchsig« und »ursprünglich« darzustellen, was zweierlei Zweck erfüllt: zum einen verdeutlicht die Diskrepanz zwischen Damals und Heute die Zugehörigkeit der im ländlichen Raum beheimateten Juden zur bürgerlichen Schicht, zum anderen etabliert Krämer den Typus des »klassischen« Dorfjuden, ja, überhöht ihn zum »Original« und überantwortet ihn der Sphäre des Anekdotalen.²⁹⁶

Nicht zufällig alsobettet Krämer die Episode um den Dorfjuden Aron Raphael, genannt Gamsu, in eine historische Erzählung ein, die er auf Anregung eines zunächst in der Zeitschrift *Univers israélite*, danach in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* erschienenen Artikels unter dem Titel »Der Hofjude« verfasst.²⁹⁷ Gegenstand der Erzählung ist die verbürgte Errettung eines Frankfurter Hofjuden

²⁹⁴ Memoirs of Simon Krämer (wie Anm. 284), S. 38.

²⁹⁵ Simon Krämer: Bilder aus dem jüdischen Volksleben. Altenmuhr: Selbstverlag 1845, S. III.

²⁹⁶ An dieser Stelle sei daran erinnert, dass in den Schriften des Itzig Feitel Stern eine innerjüdisch maßgebliche Unterscheidung in Dorf- und Stadtjuden – nicht unähnlich – erst in den 1850er Jahren statthat.

²⁹⁷ Der Hofjude. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 14 (1850), Nr 51, S. 701. – Le Hofjud. In: L’Univers israélite 1850, Nr 2-3, S. 101-102.

namens Barmen²⁹⁸ vor dem Tode im Hochofen, bei der einem Juden aus der Umgebung Frankfurts eine entscheidende Rolle zufällt: Seines Hofjuden überdrüssig, entsendet der Fürst diesen mit einem dringenden Brief, der nichts anderes als das Todesurteil des Überbringers enthält, wird auf dem Weg aber von einem Dorfjuden mit der inständigen Bitte, seinen Sohn termingerecht zu beschneiden, aufgehalten. Zunächst unschlüssig, ob dem fürstlichen Befehl oder dem religiösen Gebot Vorrang zu geben sei, entscheidet sich Barmen, den Brief einem Boten anzuvertrauen, und stellt diesem eine hohe Summe zur Entlohnung in Aussicht, während er selbst im Dorf bleibt, um den Knaben zu beschneiden. Als der Bote zum vereinbarten Zeitpunkt von seinem Gang nicht zurückkehrt, wird der bange Hofjude beim Empfänger des Briefes vorstellig, der ihm versichert, die Hinrichtung des Überbringers sei, wie befohlen, ohne Aufschub vollzogen worden.

Diese jüdische Version von Schillers »Gang nach dem Eisenhammer«, angeblich überliefert in der Vorrede eines Talmuddrucks aus dem späten 17. Jahrhundert, baut Krämer zu einer rund fünfzigseitigen Erzählung aus, die spannungsge- laden mit finsternen Intrigen am Fürstenhof und einem abtrünnigen Bösewicht aufwartet. Die Erwähnung des »Dorfjuden« nimmt Krämer zum Anlass, das Verhältnis von Stadt- oder Hofjuden zu den im Umland verstreuten Landjuden aufs Korn zu nehmen. Denn nach Kleinhagerbach, »in welchem eine kleine jüdische Gemeinde so glücklich oder unglücklich war zu leben«,²⁹⁹ hatte es Barmen selbst noch nicht verschlagen, wenngleich er als Vorsteher der Landjudenschaft seine Hand schützend über die Gemeinde hielt.

298 Zu einer möglichen Identifizierung s. Lebrecht: »Nur auf einen historischen Punkt möchte ich die Aufmerksamkeit von Fachforschern lenken: der ›Hofjude *Rabbi Barmen*‹ soll identisch sein mit dem Rabbi Bärmann aus Halberstadt, welcher 1697 den Talmud in Frankf. a. O. auf seine Kosten ediren liess; dies fromme Werk habe er aus Dankbarkeit gegen Gott unternommen, der ihn aus ähnlicher Gefahr gerettet, wie den treuen Knecht Fridolin in Schiller's ›Gang nach dem Eisenhammer.‹ Nach Angabe des Vf. soll Bärman die Begebenheit in der Vorrede zur genannten Talmud-Ausgabe selbst erzählen. Allein jene Ausg. enthält keine Vorrede, wenigstens in dem von mir verglichenen Exemplare nicht. Indessen ist poetische Wahrheit genug in der Zusammenstellung, und dass liederliche Fürsten ihren jüdischen Finanzmeister wegen seiner Sparsamkeit bestraft, davon haben wir Beispiele genug. Ich erinnere mich auch, eine solche Geschichte aus dem Munde des sel. R. Moses Sofer gehört zu haben, der sie aber dem sparsamen Hofjuden eines verschwenderischen Kurfürsten von Sachsen zuschrieb. Es scheint wirklich eine historische Grundlage für diese Erzählung zu existiren« (ders., Kraemer, Simon [wie Anm. 283], S. 32). – S. auch Gabriele von Glasenapp: Zwischen Stereotyp und Mythos. Über das Bild des Hofjuden in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 10 (2000), H. 1, S. 177-201, hier: S. 188ff.

299 Simon Krämer: Der Hofjude, oder: »Auch dies zum Guten«. In: ders.: Israelitische Erzählungen. Fürth: S. B. Gusdorfer 1862, S. 1-53, hier: S. 26.

Nach Kleinhagerbach selbst war er jedoch noch nicht gekommen. Mit der dem israelitischen Stadtbewohner großer Gemeinden eigenen Abneigung gegen die Landbewohner seines Glaubens mied er jeden Umgang mit ihnen, ja sogar von ihren inneren, ihren Gemeindeangelegenheiten zu hören und zu reden; sie erklärten ihn ihrerseits für stolz. Von ihm, sagt man, röhre der Witz her: Jeder Kehila-Mann sollte in den Morgen-Benedeiuungen noch das einschalten: »Ich danke dir Gott, daß du mich nicht einen Landbewohner werden ließest!«³⁰⁰

Denselben scherhaften Ausspruch überliefert Tendlau in seiner 1860 erschienenen Sammlung *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit*, wo die verheerenden Wohnbedingungen und Hygienestandards der armen Landbevölkerung, in ein Bonmot über den Pessachputz gekleidet, ein weiteres Exempel ihrer »unkultivierten« Lebensweise, ihrer Rückständigkeit »in Herzens- und Geistesbildung, in Sitte und Wissen« und religiösen Angelegenheiten darstellen.³⁰¹ Ausführlicher und mit Verständnis für die soziale Not früherer Zeiten schildert Krämer die Lebensweise der Landjuden:

In der That die Kleinhagerbacher Juden waren sehr arm, und wenn man sich ihren Geschäftsbetrieb ansah, so mußte man staunen, wie es nur möglich war, eine Familie damit ärmlich durchzubringen. Man darf aber nicht vergessen, wie gar dürftig und einfach die Juden dazumal auf dem platten Lande in Kleidung, Kost und Wohnung lebten, unbekannt mit allem Luxus unsrer Zeit. Viele hatten nicht mehr als einen einzigen Rock, und den hielt oft nur ein Knopf oder ein Strick mühsam zusammen. Gleiche Bewandtniß hatte es mit anderen Kleidungsstücken [...] – Gekocht ward z. B. am Sonntag ein Topf mit Erbsen und aus ihm wurden alle Tage der Woche etliche Löffel voll geschöpft und in eine Schüssel warmen Wassers gethan, um welche die Tischgesellschaft herumsaß und sich abmühte, eine Erbse mit dem Löffel zu erhaschen. Die Wohnstube, öfters ungebrettet, erfuhr nur am Vorabend des Pesachfestes eine gründliche Reinigung. Einige Kübel Wassers wurden hineingeschüttet und mit einer Schaufel und derlei Werkzeug der durch ein ganzes Jahr angefallene Schmutz, der sich zu festen Knollen gebildet hatte und lange aller Kraftanwendung zu seiner Entfernung beharrlichen Widerstand leistete, weggeschafft und in ansehnlichem Umfang vor dem Hause gesammelt, worauf dann die Stube gründlich mit Sägespänen bestreut ward. Deshalb sahen aber auch die Bewohner, namentlich die Kinder, solcher Wohnungen kränklich und verkommen aus, gewisse Krankheiten waren bei ihnen eingebürgert und schwächlich blieben sie ihr Leben lang. Da sehe man unsere jetzigen, gesundheitsstrotzenden Kinder dagegen an!³⁰²

Kann der Erzähler angesichts des allgegenwärtigen Mangels dem täglichen Existenzkampf der Landjuden eine gewisse Anerkennung nicht verweigern, tadelt er

300 Ebd., S. 26.

301 Tendlau, *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit* (wie Teil I, Anm. 114), S. 205f., Nr 652.

302 Krämer, *Der Hofjude* (wie Anm. 299), S. 27f.

ohne Nachsicht die mangelnde Praxis gegenseitiger Hilfestellung, indem er den Vorwurf der Berechnung und Herzlosigkeit erhebt:

Das Kranksein hatte aber in Kleinhagerbach seinen besondern Uebelstand. In großen israelitischen Gemeinden wird in der Krankenpflege meist Erstaunliches geleistet. [...] Nun sollte man meinen, in kleinen Landgemeinden, in welchen das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe noch fühlbarer wird, wäre dies zum wenigsten in gleicher Weise der Fall. Mit Nichten! Was hier geschiehet, ist oft nur der Abklatsch davon; wie in so vielen religiösen Angelegenheiten begnügt man sich auch in diesem Punkte mit dem Schein.³⁰³

Anders als die Mehrheit seiner Glaubensbrüder, die sich nur in Erwartung einer Gegenleistung, in Notfällen und Sterbestunden am Bett eines Darniederliegenden einfinden, leistet der erwähnte Aron Raphael, seinem Namen alle Ehre machend, echte Liebesdienste in der Krankenpflege und bewährt sich in seiner Aufgabe als friedensstiftender Parnass der Kleinhagerbacher Gemeinde. Gamsu, wie er in Anspielung auf sein talmudisches Vorbild Nachum Isch Gamsu³⁰⁴ genannt wird, hat ein »gutes, echt jüdisches Herz«,³⁰⁵ ist ein armer Handelsjude und aufopfernder Vater einer reichen Kinderschar. Den Verlust von Waren und Geld verschmerzt er ebenso wie den Tod seines einzigen Sohnes, und selbst als seine ledige Schwester mit einem unehelichen Kind aus der Fremde zurückkehrt, das Schande über die gesamte Kehilla bringt, überzeugt er sich davon, dass auch dies »zum Guten« sei. Die Gestalt des gotterebenen, unbeirrbaren Dorfjuden, nicht ohne Sinn für Humor, unterläuft das evozierte Bild der Nachlässigkeit und geistigen Verarmung, indem sie den dürftigen Bedingungen eines zugesteht: nämlich etwas »ursprünglich« Jüdisches bewahren und Originale wie Gamsu hervorbringen zu können.

Diese »Typen vom alten Schlag« fallen – so wollen es die bürgerlichen Sitten und die verfeinerte Bildung, so will es die Literatur – gemeinsam mit dem Elend der Vergangenheit anheim. »In den letzten zwei Kapiteln«, resümiert der Erzähler, als der Schauplatz der Erzählung von Kleinhagerbach nach Frankfurt verlegt wird, »haben wir ein Stück jüdischer Dorfgeschichte alter Zeit kennen gelernt, und der Leser freut sich gewiß mit uns, daß dies Leben fast gänzlich verschwun-

303 Ebd., S. 32f.

304 Nachum Isch Gamsu war ein Tannait der zweiten Generation und Lehrer Rabbi Akivas. Bekanntheit erlangte er u. a. durch seine gotterebene Haltung; selbst die aussichtsloseste Situation pflegte er mit dem Ausspruch »Gam su le-tova!« (»Auch das ist zum Guten!«) zu kommentieren (s. Babylonischer Talmud, Ta'anit 21a). – S. David Joseph Bernstein: Nahum of Gimzo. In: Encyclopaedia Judaica, Bd 12, Sp. 796.

305 Krämer, Der Hofjude (wie Anm. 299), S. 29.

den ist«.³⁰⁶ Und so ist es immer wieder die Erleichterung über den verbesserten Lebensstandard, über die intellektuelle Anbindung an die bürgerlich-städtische Elite und den allmählichen Abbau innerer Hierarchien zugunsten eines zunehmend egalitären Gesellschaftsmodells, die in Krämers Erzählungen Platz greift. Als Überwindung »alter« Zustände wahrgenommen, scheidet sie die Geschichte in ein Früher und Jetzt und lässt das Kontinuierliche zum Relikt werden. Wenn Krämer in seiner Erzählung »Proselytenmacherei und Tyrannie« (1851) einen »Kleinhändler des vorigen Jahrhunderts« einführt, setzt er mit der Anmerkung »davon Copien jetzt noch hin und wieder angetroffen werden«³⁰⁷ auf den Wiedererkennungseffekt des Lesers, bringt aber auch Kritik an dem »Unzeitgemäßen« des ambulanten Handels vor.

Den Anbruch einer neuen Zeit kündet in den Erzählungen des Dorforschullehers Krämer das gemeinschaftliche Spiel von christlichen und jüdischen Kindern im Dorf – »früher« eine gänzlich unvorstellbare Szene: »Christliche Kinder mit jüdischen spielen sehen, kam damals nicht vor; wollten diese nicht mißhandelt sein, mußten sie jenen immer aus dem Wege gehen.«³⁰⁸

Eingehender, wenn auch nicht im Rahmen der Haupthandlung, mit dem Thema Kindererziehung und Schulbildung setzt sich Krämer in der Erzählung »Götz Silber« auseinander, wo er den jungen, reformfreudigen Lehrer Jacob Eisen in Konflikt mit dem reichen Parnass (Vorsteher) der Gemeinde geraten lässt. Nicht aus Überzeugung widersetzt sich Götz Silber, der Gemeindevorsteher, der Einführung »zeitgemäßer Einrichtungen«,³⁰⁹ wie sie dem Lehrer am Herzen liegen, sondern aus »kleinlichem Ehrgeiz«,³¹⁰ angestachelt vom früheren Vorsänger und Lehrer:

In den besten Jahren durch die Zeitumstände von seiner Stelle verdrängt und durch einen vier und zwanzigjährigen Jüngling Namens Jacob Eisen ersetzt, war, neben dem spärlich nährenden Dienst eines Gemeindedieners und Todtengräbers, das Kuppeln sein Hauptgeschäft geworden.³¹¹

Aus Besorgnis darüber, ein Schidduch und die damit in Aussicht gestellte Prämie könne ihm entgehen, nimmt der alte Rebbi wahr, was bisher niemandem in der

306 Ebd., S. 46.

307 Simon Krämer: Proselytenmacherei und Tyrannie. In: Jüdische Erzählungen. Nürnberg: Ebner 1851, S. 51-102, hier: S. 53.

308 Krämer, Der Hofjude (wie Anm. 299), S. 37.

309 Simon Krämer: Götz Silber. In: ders., Bilder aus dem jüdischen Volksleben (wie Anm. 295), S. 39-91, hier: S. 47.

310 Ebd., S. 44.

311 Ebd., S. 43.

Familie Silber aufgefallen zu sein scheint: das sich anbahnende Liebesverhältnis zwischen Götz Silbers Tochter und dem neuen Lehrer. Jederzeit bereit, dem staatlich bestellten Kindererzieher eines auszuwischen, wendet er sich an den selbstgefälligen Parnass, der sich aus Standesdünkel der Heirat widersetzt und dem der Bruch mit dem Lehrer Eisen daher gelegen kommt.

Die grundsätzlich konfliktträchtige Personenkonstellation »Gemeindevorsteher – neuer Elementarlehrer (staatlich ausgebildeter und bestellter Pädagoge) – alter Kinderlehrer (»Rebbi«)« gestaltet Krämer in seiner, angeblich auf einer wahren Begebenheit beruhenden Erzählung, indem er die offenen und schwelenden Differenzen zwischen den Figuren in unterschiedlichen Situationen und unter Einbeziehung wechselnder Nebenfiguren zum Ausbruch kommen lässt. Im Mittelpunkt der Erzählung steht das Schicksal des Gemeindevorstehers mit dem sprechenden Namen Götz Silber, der nach schweren finanziellen Einbußen dem Irrsinn verfällt und Jahre später in einem Moment geistiger Umnachtung vom Synagogendach stürzt. »Götz Silber«, resümiert der Erzähler, »in der Art wie das Unglück auf ihn einstürmte, ein zweiter Hiob, bewährte sich aber nicht als solcher im Gottvertrauen und in Ergebung in seine Schickungen. Das Geld war zu sehr sein Gott gewesen.«³¹² Huldigt der Parnass Geld und Ansehen, wird dem alten Rebbi sein unreflektiertes Festhalten an Traditionen, auch kulinarischen, zum Verhängnis. Nur wenige Stunden nach dem tragischen Unfall des Gemeindevorstehers stirbt er an den Folgen einer üppigen Schabbat-Mahlzeit (Kugel!) und ausgiebigen Alkoholkonsums. Den moralischen wie gemeindeinternen Sieg trägt, wie nicht anders zu erwarten, Lehrer Eisen davon, der nicht nur Götz Silbers Einwilligung in die Heirat mit dessen Tochter erwirkt, sondern sich auch fürsorglich des unzurechnungsfähigen Schwiegervaters annimmt.

Die von Eisen initiierten Neuerungen sind längst eingeführt, als Götz Silber just am Tag der Konfirmation (!) seines jüngsten Sohnes in den Tod stürzt. – Eine in der deutsch-jüdischen Literatur bekannte Gestalt, fällt auch in »Götz Silber« dem Lehrer eine Schlüsselrolle im Akkulturationsprozess zu, zumal in den kleinen Gemeinden kaum Rabbiner amtierten und sich die Befugnisse des Lehrers bei Weitem nicht auf die Abhaltung des Schulunterrichts beschränkten.³¹³

Anders als in Krämers Familien-, Entwicklungs- oder historischen Erzählungen zeigt der Erzähler den Protagonisten im Umfeld seiner Kehilla, im Umgang mit Repräsentanten unterschiedlicher Positionen innerhalb (und außerhalb) des

312 Ebd., S. 84.

313 Zur Figur des jüdischen Lehrers s. Glasenapp: Zwischen Selbstinszenierung und Publikumsstrategie (Anm. 658).

dörflichen Spektrums (von konservativ oder »hyper-orthodox« bis bildungsbeflissen-akkulturiert), wodurch die gemeindeinterne Dynamik in den Vordergrund tritt und der Erzählung den Charakter einer jüdischen Dorfgeschichte verleiht. Liegen die Sympathien des Erzählers auf Seiten des reformorientierten Lehrers, scheint dieser in seiner jugendhaften Begeisterung bisweilen über das Ziel hinauszuschießen und sich – ungerechtfertigt – über manche Tradition hinwegzusetzen. Als nämlich Götz Silbers Sohn im Fluss verunglückt, bestätigt sich die Befürchtung des alten Rabbi, eine Wanderung mitten in der Omerzeit berge Gefahren in sich.³¹⁴

Vom Dorf aufs Land: Hinaus in die »freie Natur«

Schmeichelnd locke das Thor den Wilden herein zum Gesetze;
Froh in die freie Natur führ' es den Bürger hinaus.

Friedrich Schiller

Zu einer solchen Wanderung bricht Lehrer Eisen mit seinen Schülern an Lag baOmer auf, um der Besonderheit des Tages durch einen Gang in die Natur und nach einem nahen Städtchen Rechnung zu tragen. Über Kommentare der Zaungäste dieses »Ereignisses« spricht der Erzähler den neuen Lehrmethoden (Exkursionen!) das Wort, die den Kindern, folgt man der Logik des Bildes, ein Ausbrechen aus ihrer Begrenztheit ermöglicht. Denn trotz aller Nähe liegt das »altfränkische«, keine jüdische Gemeinde beherbergende Städtchen außerhalb ihrer Welt, ebenso, wie aus Perspektive des Lehrers die sie umgebende Natur von den Kindern nur unzureichend wahrgenommen wird:

Gewahrt man so viele Israeliten, welche in der Natur- und Kunstwelt das ihnen nahe Liegendste nicht kennen, die das, was sie tagtäglich vor sich sehen weder zu benennen, noch geschickt zu gebrauchen wissen, sich daher oft so unbeholfen anstellen und lächerlich machen, so röhrt dies daher, weil sie in der Jugend nicht zu Anschauungen angehalten worden und zu gleichgültig über das Naheliegende hinweggesehen haben. Hört man oft einfache, christliche Landleute über den Gebrauch und die Einrichtung aller, ihrem Berufe fremde Werkzeuge urtheilen, sieht man sie dieselben nöthigenfalls auch handhaben, bei Baulichkeiten ihrer Häuser mitarbeiten und jeden Baustoff herschaffen u. d. gl., und vergleicht damit die oft nichtssagenden, einseitigen Urtheile in jüdischen Kreisen, und wie Israeliten wegen ihrer Unkenntniß bei baulichen Unternehmungen, beim Betrieb ihrer Grundstücke

³¹⁴ Die Zeit des Omer-Zählens gilt als Trauerperiode, in der man sich von Vergnügungen und Festlichkeiten fernhält.

überall zu Schaden kommen, so hat diese zum Theil auch darin seinen Grund, weil ihre Kräfte nur im Verstandesspiel und nicht in Gottes freier Natur Uebung gefunden haben.³¹⁵

Reichlich »Übung« finden die »Kräfte« der Kinder bei der festtäglichen Naturwanderung dann in der Bestimmung von Pflanzen und Tieren und der Berechnung des Umfangs eines Baumstammes, also in der praktischen Anwendung theoretischen Wissens, die eine Klassifizierung der Natur und Verbesserung der Alltagstauglichkeit zum Ziel hat. Lehrer Eisen begründet die Exkursion mit der Nützlichkeit praktischer Anschauung in der unmittelbar natürlichen Umgebung, die zum ersten Betätigungsgebiet des menschlichen Geistes werden müsse – also utilitaristisch.

Dem zwanglos-staunenden Erleben der Natur hingegen misst Phöbus Philippson in seinem Roman *Der unbekannte Rabbi* (1859)³¹⁶ großen Wert bezüglich der Persönlichkeitsentwicklung bei. Als Bildungsroman mit Rahmenhandlung angelegt, bemüht sich der Erzähltext um ein Panorama der jüdischen Gesellschaft im Übergang, indem er aus den memoirenhaften Aufzeichnungen eines gewissen Rabbi Salomon dessen wechselhaftes Leben rekonstruiert. Dabei lässt ihn das Schicksal nicht nur quer durch Deutschland fahren und wandern, sondern verschlägt ihn nach Berlin, Paris, Leipzig und Jerusalem, treibt ihn zu Begegnungen mit Moses Mendelssohn, Robespierre und Jean Paul, während sich im Hintergrund allerlei Gestalten tummeln, denen gelegentlich mehr als nur eine Nebenrolle zufällt: notleidende, von Maria Theresia vertriebene Prager Juden, polnische Wanderjuden, sephardische Jerusalemer Juden, Betteljuden und jüdische Mägde aus verarmten Familien, jüdische Narren und Originale, Handelsjuden von Ost nach West und West nach Ost, aufständische Beduinen und Drusen, Elsässer Dorfjuden, die in Paris zu Wohlstand gekommen sind, Frankfurter Ghettojuden, Adelige von Anstand, französische und preußische Soldaten, Professoren, Privatgelehrte u.v.m. Überreich an schicksalhaften Wendungen und gehäuften Zufällen, präsentiert sich das Buch als Abenteuerroman für die israelitische Jugend. Als künstlerisch gegückt kann der Roman nicht bezeichnet werden.³¹⁷

³¹⁵ Krämer, Götz Silber (wie Ann. 309), S. 53f.

³¹⁶ Ein Teil des Romans erschien unter dem Pseudonym Uri Savagge in der Allgemeinen Zeitung des Judenthums 15 (1851), Nr 37ff. – 16 (1852), fertiggestellt wurde er allerdings erst mehrere Jahre später: Phöbus Philippson: *Der unbekannte Rabbi. Eine biographische Novelle*. Leipzig: Nies 1859 (Schriften herausgegeben vom Institute zur Förderung der israelitischen Religion).

³¹⁷ Vgl. dazu die Bemerkung im Lexikon deutsch-jüdischer Autoren/Archiv *Bibliographia Judaica*. Red. Leitung: Renate Heuer. Bd 18. Berlin, Boston: De Gruyter 2008, S. 39 und die

Ihren Ausgang nimmt die fingierte Lebensgeschichte des mysteriösen Rabbi (Bininnerzählung) in einem Dorf »am Fuße des Fichtelgebirges, im Rodachthale«³¹⁸ (Oberfranken), ihr Ende findet sie in einem nicht näher bezeichneten Dorf im Nordwesten Deutschlands (Niedersachsen), wo der »unbekannte Rabbi« seine letzten Lebensjahre verbringt und Jahre nach dessen Tod der Erzähler der Rahmenhandlung auf ihn aufmerksam wird. Immer wieder führt der Roman den Leser u. a. in fränkische, thüringische, böhmische, polnische, elsässische Dörfer, die gleich den Judengassen der großen Städte einen Begriff der Kleinheit und Begrenztheit jüdischen Lebens und jüdischer Betätigungsfelder in voremancipatorischer Zeit vermitteln sollen. So gehörten ein Gefühl der Fremdheit und des »Alleinstehens in der Welt« zu den ersten Selbstwahrnehmungen des jüdischen »Dorfkindes«, wie der Erzähler über das Erwachen des kindlichen Ich sinniert:

Vielelleicht tritt dieser Moment des Erwachens in dem einsamen Dorfkinde, an welchem die Eindrücke des Lebens nicht so wechselnd und schnell vorübergehen, als an dem Stadtkinde und weil es in seiner beschränkten Umgebung mehr auf sich angewiesen ist, früher und lebhafter ein; so viel ist gewiß, daß sich im j ü d i s c h e n Kinde eher und kräftiger ein gewisses Selbstbewußtsein herausbilden mußte. – Ich spielte viel mit den Nachbarskindern und sie waren, wie ihre Eltern, gewöhnlich freundlich mit mir und theilten mir mit, wie ich ihnen mittheile von Allem, was wir besaßen. Aber fast täglich wurde ich doch von ihnen als »Judenknabe« bezeichnet und wenn sie auch selbst hiermit noch keinen deutlichen Begriff verbanden, so wurde ich doch dadurch als etwas Besonders, als Anzufindendes, Verächtliches, wenigstens nicht Ebenbürtiges herausgestellt, was mir und ihnen immer deutlicher – wenn auch ohne inneren Grund – zum Bewußtsein kam. So mußte ich mich natürlich auch bald als etwas Besonderes fühlen, das weniger Anspruch auf die Welt und auf die Liebe seiner Mitgeschöpfe hat. [...] So lange der Frieden in unserer kleinen Kinderwelt herrschte, so lange die Gemeinschaft im Spiel sich aufrecht erhielt, so lange war ich der von allen Dorfkindern gesuchte und geliebte Salomon, sobald aber ich einen, wenn auch gerechten Anspruch erhob, sobald Absonderungen vorfielen, so war es der Judenknabe, auf den sich der allgemeine Hohn oder der Spott jedes Einzelnen häufte. Nicht aber blos in feindlicher Beziehung wurde ich gemahnt, daß ich zur großen Mehrzahl nicht gehörte; denn, wenn ich in die Häuser der Dorfleute trat, so wurde ich ja bald nach diesem und jenem Jüdischen gefragt, [...] da wurde mir bedeutet, daß ich diese oder jene Speise nicht genießen, an dieser oder jener Freude keinen Anteil nehmen dürfte. Zwar entschädigte das Elternhaus mit allen seinen stillen Freuden den blühenden Knaben in mancher Hinsicht, [...] aber nur wenige Schritte von der Schwelle des Hauses mitten in der herrlichsten Natur unter einem biedern, treuen, deutschen Volksstamme – war doch schon eine fremde Welt für den Juden, die ihn wieder zurücktrieb in das stille Haus, und die Ahnungen, die

Rezension eines gewissen N. G. im orthodoxen Monatsblatt *Jeschurun* (»Der unbekannte Rabbi [...]
[...]. In: Jeschurun 6 [1860], H. 6, S. 327-331).

318 Philippson, Der unbekannte Rabbi (wie Anm. 316), S. 9.

sonst das Kind von der Herrlichkeit der Welt entzücken, zurückdrängten in dies Herz, daß es beinah zersprang von zusammengedrängter Liebe und gepreßter Seligkeit.³¹⁹

Mit der verwehrten Aufnahme in die Gemeinschaft der bei allem »Biedersinn« doch vorurteilsbeladenen Bauern und Landarbeiter bleibt dem jüdischen Kind, so der Gedankengang, auch die umgebende Natur fremd, weil es als vertrauten Freiraum nur die eigenen vier Wände erlebt.

Was dem Knaben im elterlichen Heimatdorf nicht zuteilwird, bringt der zwanglose Aufenthalt im wenige Meilen entfernten Dorf des Großvaters (Weinbach) hervor: die Möglichkeiten einer erlebnisorientierten Horizonterweiterung in der Weite der Natur. »Eine kurze Strecke von der Behausung des Herrli [d. i. der Großvater, A. L.] lag das große Dorf, in welchem eine zahlreiche Judengemeinde war; nur mit einigen stand der Herrli im Verkehr, sie besuchten ihn am Sabbath und Festtagen, horchten aufmerksam auf seine Worte und bezeigten ihm große Ehrfurcht.«³²⁰ Die Annäherung an die Natur hat die Entfernung von der jüdischen Gemeinde zur Voraussetzung, wie sie der eigenbrötlerische Großvater dem Knaben vorlebt. Nicht die Erfahrung seines ersten festtäglichen Gottesdienstes in der örtlichen Synagoge wird dem Kind zum wegweisenden Erlebnis, sondern die ausgedehnten Spaziergänge mit dem Großvater, der den Enkel unbesorgt lange Stunden im Wald spielen lässt.

So ging denn ein neues Leben in dieser Waldeinsamkeit bei mir an. Kaum vergoldete die Sonne die Bergspitzen, so begab ich mich schon in den Wald und durchstreifte ihn nach allen Seiten, in unbeschreiblicher Lust ging es bergauf, bergab, ich erkletterte die höchsten Bäume und sah vergnügt in die herrliche Gegend, deren einzelne Schönheiten ich nicht verstand, die aber einen erhebenden Gesamteindruck auf das Gemüth machte; ich verfolgte Stunden lang den Lauf eines Baches, ich sammelte die schönsten Waldblumen und wand große Kränze, die ich über Herrli's Bett, über die Thüren des Hauses und des Hofes schlang, ich lernte jeden Vogel kennen und ahmte dem Schlage seiner Kehle nach, ich wurde vertraut mit den Holzhauern, Jägern und Köhlern, die sich des wilden und muthigen Jugendknaben freuten.³²¹

Bezeichnenderweise zieht es den jungen Salomon in den Wald, der als Sinnbild des Unkultivierten noch Spuren einer »göttlichen« Ursprünglichkeit bewahrt zu haben scheint. Denn die »allgewalltige[] Natur« vermittelt dem Kind eine Ahnung des Erhabenen (Kant!) und erweckt in ihm die Vorstellung einer »große[n]

³¹⁹ Ebd., S. 18f.

³²⁰ Ebd., S. 23.

³²¹ Ebd., S. 27.

Werkstatt Gottes«.³²² Gesellschaftlich findet er sich unter jenen wieder, die am Rande der bäuerlich-ländlichen Gemeinschaft zurückgezogen leben und in der Abgeschiedenheit des Waldes ihren archaisch-männlichen Tätigkeiten nachgehen.

Dem Großvater ist die sinnliche Erfahrung des Kindes, das Gefühl der Freiheit und ein Bewusstsein von »Erhabenheit«, Voraussetzung für jegliche religiöse Bildung, die – abseits der Gemeinde – im Einzelunterricht stattfindet. Positiv heben sich die glücklich beim Großvater verbrachten Monate in der kindlichen Erinnerung von der Erfahrung des furchteinflößenden Melammed im Cheder seines Heimatorts ab, wo sich der Sinn des Eingepaukten dem Kind nicht erschloss. Die Vorstellung eines individuellen Prozesses fundamentaler Gotteserkenntnis fügt sich in das Bild des Judentums als eines wahren ethischen Monotheismus, wie ihn auch der Reformer Phöbus Philippson in seinem Roman vertritt. Zurückgreifen konnte man dabei auf die Figur des Stammvaters Abraham, der, wie einige Midraschim überliefern, im zarten Kindesalter aus eigener Anschauung zu dem Schluss gekommen sei, es könne nur einen einzigen (Schöpfer)gott geben. Diese grundlegende Einsicht verdanke sich der Beobachtung der Gestirne, nachdem Abraham aus (s)einer Höhle (!) gekommen war³²³ und sich – erster Aufklärer sozusagen – aus eigener Kraft seiner (nicht gerade) »selbst verschuldeten Unmündigkeit« entledigt hatte. Wie der Einzelne die Stufenleiter von Gotteserkenntnis zu Gottesdienst selbst zurücklegen müsse, erschließt sich die Natur den »Landjuden« nicht kollektiv, sondern nur jenen, die sich auf eine Auseinandersetzung mit der »Umwelt« einlassen. Dazu habe sie – darin stimmen Krämer und Philippson überein – ein guter Lehrer anzuhalten. »Er wurde mir der Priester der göttlichen Lehre«, erinnert sich der Erzähler seines Großvaters nicht ohne Pathos, und »das stille Haus des Herrli sein Altar, vor dem der knieende Greis anbetete und wahre Anbetung lehrte.«³²⁴

Lässt sich das oftmals fränkische Setting von Krämers Erzählungen aus Herkunft und Wirkungskreis des Autors erklären, muss der Grund für die Herkunft des »unbekannten Rabbi« aus dem Rodachtal anderswo liegen.

Sehen wir uns in der volksnahen jüdischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts um, so findet sich ein weiterer Franken-Bezug etwa in Ludwig Philippsons Novelle »Ein Musikant. Erzählung aus der letzten Hälfte des vorigen Jahr-

³²² Ebd., S. 29.

³²³ Babylonischer Talmud, Nedarim 32a.

³²⁴ Philippson, Der unbekannte Rabbi (wie Anm. 316), S. 29.

hunderts«,³²⁵ einer Entwicklungsgeschichte des Scheiterns. Die Tragik des jungen Geigers Jacob besteht darin, sein Genie nicht nur erkannt zu haben, sondern sich ausbilden und zu Ruhm gelangen zu wollen, was sich – historisch betrachtet – als verfrüht erweist. Jacob ist auf die Gunst von Mäzenen angewiesen, die Gesellen des Stadtpfeifers spielen ihm übel mit, Städte wollen ihn als Juden nicht aufnehmen. So bleibt Jacob ein Gehetzter und Getriebener, lebt elend unddürftig und gerät in die Fänge eines launischen Exzentrikers, der Jacobs musikalische Entwicklung letztlich negativ beeinflusst und ihn in Verwirrung stürzt. Vor den Trümmern einer einst hoffnungsvollen Karriere den Fluch seiner Begabung erkennend, macht er sich mit letzter Kraft auf den Weg nach Hause – in sein fränkisches Dorf, zur verwitweten Mutter und kranken Schwester.

Wie in Rabbi Salomons Lebensgeschichte sind in den Werdegang des jungen Jacob symbolhafte Züge eingeschrieben, die das Geschick des jeweiligen Protagonisten über das rein Individuelle hinausheben. Viele Entbehrungen und Schicksalsschläge muss der »unbekannte Rabbi« hinnehmen, bis er seinen Glauben soweit geläutert hat, um als zurückgezogener Gelehrter wirken zu können. Und Jacob wird ein Opfer seiner Abhängigkeit von anderen in einer Zeit, wo jeder Ausbruch aus den unverrückbaren gesellschaftlichen Grenzen in körperlicher und geistiger Not und Isolation enden konnte.

Auf den Schultern der Protagonisten lastet die Misere eines »Geschlechts«, wie Ludwig Philippson sich ausdrückt, wenn er Friedemann Bach ein letztes vernichtendes, wenngleich prophetisches Urteil über den Geiger sprechen lässt:

Du bist verloren! Du bist dem Geschick eines Volkes anheim gefallen, dem du angehörst. [...] Ihr seid ein wanderndes, gejagtes Geschlecht, das sich noch nicht an den stillen und festen Heerden der Wissenschaft und Kunst niederlassen kann. Welcher Geist Euch treibt, er treibt Euch und lässt Euch nicht zur Ruhe kommen. In der Zukunft mögen Männer aus Eurer Mitte erstehen, welche nach dem Höchsten streben und das Höchste erreichen. Aber zu diesen gehörst Du nicht, Jacob.³²⁶

Der Stammsitz Jacobs, des geistigen Ahnen aller Aufgeriebenen, Zermürbten und Verlorenen, befindet sich dort, wo auch Rabbi Salomon, an dem sämtliche Kämpfe und Konflikte des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen, gebürtig ist – im symbolträchtigen Franken, das »eine bedeutende Wiege« des deutschen bzw. mitteleuropäischen Judentums darstellt. »Im Gegensatz zu anderen Territorien des Heiligen Römischen Reichs Deutscher

³²⁵ L[udwig] Ph[ilippson]: Ein Musikant. Erzählung aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 33 (1869), Nr 11-33.

³²⁶ Ebd., S. 670.

Nation wurden Juden nie dauerhaft aus ganz Franken vertrieben und lebten so seit dem Ende des 11. Jahrhunderts kontinuierlich in diesem Gebiet.³²⁷ Trotz zahlreicher Vertreibungswellen und Pogrome im 13. und 14. Jahrhundert entwickelte sich »eine beeindruckende jüdische Gelehrtentätigkeit«,³²⁸ die mit der endgültigen Ausweisung der Juden aus den Reichsstädten zum Erliegen kam. Im ländlichen Franken siedelten Juden aber bis ins 19. Jahrhundert in Dutzenden Ortschaften, wobei einzelne Gegenden für ihre (orthodoxe) Traditionstreue bekannt waren. Was Franken zum symbolischen Stamm- und Hinterland deutschen Judentums prädestinierte, waren die erstaunliche Zähheit, mit der sich, historisch betrachtet, das Judentum über die Jahrhunderte zu halten verstand, die große Dichte kleiner Gemeinden sowie deren Traditionalismus.

Möglicherweise war es Krämer selbst, der als Korrespondent der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* die Anregung gab, ausgerechnet auf zwei – nicht näher bezeichnete – fränkische Dörfer die Enge und Isolation voremanzipatorischen Lebens zu projizieren. Krämers Volksschriften hatten in dem von Ludwig Philippson herausgegebenen Blatt gute Kritiken bekommen.³²⁹ Aber auch für spätere Schriftsteller, wie S. J. Agnon oder W. G. Sebald,³³⁰ verband sich mit dem Kulturräum Franken die Vorstellung genuin und spezifisch deutsch-jüdischer Verhältnisse jenseits des Assimilations-Säkularisations-Komplexes. Was Agnon an seinem unterfränkischen »Katznau« (alias Brückenau) fasziniert haben möchte, war die fingierte Begegnung und der daraus resultierende Konflikt zweier zutiefst verschiedener Spielarten deutscher Orthodoxie, einer »volkstümlichen« und der Frankfurter Trennungsorthodoxie.³³¹

Noch im 19. Jahrhundert, ja bis zum Vorabend der Katastrophe stellte die in Franken vorherrschende orthodoxe Strömung den Anspruch, nicht allein an der gedanklichen und religionsgesetzlichen, sondern auch an der lebensweltlichen Formulierung der Tradition

³²⁷ Michael Brenner/Daniela F. Eisenstein: Einführung. In: Die Juden in Franken. Hg. von Michael Brenner und Daniela F. Eisenstein. München: Oldenbourg 2012 (Studien zur jüdischen Geschichte und Kultur in Bayern; 5), S. 1-4, hier: S. 1 (beide Zitate).

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Wiesemann, Simon Krämer (wie Anm. 6), S. 127. – Allgemeine Zeitung des Judenthums 9 (1845), Nr 1, S. 11; 9 (1845), Nr 38, S. 584f.; 15 (1851), Nr 29, S. 346; 17 (1853), Nr 48, S. 621; 27 (1863), Nr 7, S. 98; 46 (1882), Nr 23, S. 381.

³³⁰ S. J. Agnon: Zwischen zwei Städten. In: ders.: Im Herzen der Meere. Und andere Erzählungen. Übers. aus dem Hebräischen von Karl Steinschneider und Max Strauß. Zürich: Manesse 1966, S. 237-261 (hebr. Erstveröffentlichung: 1946). – W. G. Sebald: Die Ausgewanderten (Anm. 465).

³³¹ S. dazu Baruch Benedikt Kurzweil: The Image of the Western Jew in Modern Hebrew Literature. In: Leo Baeck Institute Year Book 6 (1961), S. 170-189.

festzuhalten. Mit den Worten des bedeutenden Historikers dieser Richtung, Mordechai Breuer, seligen Angedenkens, war sie eine »volkstümliche Orthodoxie«, und ihre Bodenständigkeit unterschied sie von den anderen Orthodoxien der Moderne: der wissenschaftlich-prinzipienfesten Trennungsorthodoxie nach Art des Berliner Rabbinerseminars, der bildungsbeflissenem, Goethe-begeisterten Orthodoxie der Schule Samson Raphael Hirschs in Frankfurt, der aus Osteuropa beeinflussten chassidisch-zionistischen Orthodoxie Elias Guttmachers in der Provinz Posen. Sie unterschied sich aber auch von der gängigerweise als »Milieufrömmigkeit« bezeichneten Lebensart anderer ländlicher Gebiete, indem sie nicht nur die landjüdischen Alltagsbräuche, sondern auch manche gelehrte Praktiken wie das hebräische Schreiben und Studieren bewahrte.³³²

Halten wir zusammenfassend fest: In der volksnahen Literatur des Reformjudentums fungiert das Dorf als (unhinterfragter) Herkunfts-ort, bezeichnet aber auch den Erhalt alter Verhältnisse, die es vor Ort neu zu strukturieren gilt, sofern am Ort überhaupt ein Verweilen ist. Den Protagonisten des Bildungsromans drängt es zur Horizonterweiterung in die Fremde, wo er Wissen, Erfahrung und Abenteuer sucht. Kehrt er nach langer Abwesenheit ins Dorf zurück, ist er des Neuerungswerkes würdig – oder eben zum Scheitern verurteilt.

Weiters wird das Dorf weniger mit einer »Kehilla« assoziiert als seiner Naturnähe wegen geschätzt, die dem Individuum erst jene geistig-spirituelle Reife ermöglicht, die es für die Erfahrung des Religiösen empfänglich macht, nämlich in staunender Betrachtung des Erhabenen in der Natur. Oder, wie bei Krämer, ihm die Augen für die (natürliche und gesellschaftliche) Umwelt öffnet, in die es hinauszutreten gilt.

Erst seit den 1860er Jahren entwickelt sich der »Dorfjude« zum eigenständigen Typus, dem es im Gegensatz zum Stadt- oder Hofjuden an religiösem Wissen und an tiefergehender Herzensbildung mangelt, der ein armselig-bescheidenes Leben fristet und auf die spärlichen Einkünfte seines Handels angewiesen ist, aber sich auch eine Ursprünglichkeit und Originalität bewahrt hat, auf die man bereits nostalgisch schielte.

Liberal-jüdische Erzähler im späten und ausgehenden 19. Jahrhundert: Vom Fortschrittsoptimismus zur Ernüchterung

Nun denn, seit ich hinausgetreten in's vielbewegte Leben, haben sich diese Jugendgedenkmale verwischt, und doch – ich gestehe es – übermannt mich jedesmal ein tiefes Gefühl unendlicher Rührung und Wehmuth, wenn ich so eine

³³² Carsten Wilke: Landjuden und andere Gelehrte. Die rabbinische Kultur Frankens vom 12. zum 20. Jahrhundert In: Die Juden in Franken (wie Anm. 327), S. 69-93, hier: S. 70f.

Novelle von Kompert durchlese und darin, wie in der Geschichte meines eigenen Lebens, blättere. Und so wie mir, so ist es sicherlich Tausenden gegangen, die das Leben und Lieben, das Hoffen und Bangen, den Schmerz und die Freude eines Ghetto mitgelebt und mitempfunden haben.

Gustav Karpeles, *Unter Palmen*

Neben der allgemeinen Dorfepik hielten die Schriften der frühen »Ghettoliteraten« und gewiss auch ein genuin jüdischer Anekdotenschatz einen Fundus an Themen und Motiven bereit, aus dem sich nachfolgende Generationen von Schriftstellern, professionelle wie Amateure, sattsam bedienten, um die Erinnerung an eine kleine Kehilla im Medium der Erzählung wiedererstehen zu lassen oder einen literarischen Stoff unter Auftragung von reichlich Lokalkolorit zur Ausführung zu bringen. Denn Ghetto- und Gemeindegeschichten dominierten noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die jüdischen Blätter und Schriftenreihen. Selbst als der jüdische Gesellschafts- und der psychologische Entwicklungsroman gegen Ende des Jahrhunderts den Szenen, Sittengemälden und Reminiszenzen den Rang abliefen, hielten sich Letztere bis weit ins 20. Jahrhundert hinein und erlebten, freilich in neuem Gewand und unter Einfluss der jiddischen und hebräischen Literatur, eine Renaissance in den 1930er Jahren, als Jacob Picard seinen (scheinbar) weltabgewandten Erzählband *Der Gezeichnete* 1936 in Berlin veröffentlichte.

Analog zu den deutschen Dorfgeschichten, deren einst liberal-demokratischer Impetus nachließ und sentimentalnen Strömungen wichen, fielen die Erzählungen aus den ländlichen und kleinstädtischen Kehillot mit der ihnen zwingend eingeschriebenen Erinnerungsperspektive zusehends nostalgischer und wehmütinger aus. Und reichte die eigene Lebensspanne nicht aus, die »altorthodoxe« Vergangenheit oder das Joch der Familiantengesetze aus eigener Anschauung zu schildern, verfasste man historische Erzählungen, die eben nicht in der jüngsten Vergangenheit, sondern vor fünfzig, vor hundert Jahren spielten.

Die allgemeine »Wendung zum Unpolitischen« erklärt Krobb aus dem nahe liegenden Umstand, dass »mit gewandeltem Rezeptionshintergrund die politische Reibungsfläche weitgehend verloren gegangen war und eher das ›Binnenexotikum‹ der geschilderten Lebenswelt als Lese- und Produktionsanreiz in den Vordergrund trat«.³³³ Beansprucht diese Aussage zurecht Gültigkeit, darf nicht übersehen werden, dass besonders Periodika wie die *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* oder das *Israelitische Familienblatt* literarische Texte publizierten, deren Tendenz, jüdische Identität in Zeiten der Assimilation positiv zu stärken,

³³³ Krobb, Selbstdarstellungen (wie Anm. 7), S. 87.

offen zu Tage lag. Sofern im Setting kleiner Gemeinden Themen der Akkulturation verhandelt werden, ist den Erzählungen mehr kathartisches Potenzial zuzutrauen, als sie nach heutigem Leseverständnis vermuten ließen – und das unabhängig von Schauplatz und Zeit der Handlung. Denn auf eine durchaus nicht unbedeutende Zahl der sog. »Erzählungen aus dem deutschen Gemeindeleben« trifft zu, was Krobb als Charakteristikum der Ghettoerzählung (und auch der nicht-jüdischen Dorfepik) bezeichnet: das Ghetto oder die Kehilla als Projektionsort, der »im Gewand ›geschichtslose[r] Gegenwärtigkeit«³³⁴ zum Hort jüdischer Traditionswahrung stilisiert wird.

Der zeitlichen Entrücktheit entspricht der Verlust lokaler Bedeutsamkeit; spielen die Erzählungen in einem entweder eindeutig bezeichneten oder fiktiven, aber regional zuordenbaren Ort, fungiert dieser wesentlich als naturgetreue Kulisse, als pars pro toto einer alten, eben überregionalen, Welt: Man konnte sich gleichermaßen mit dem Sohn eines böhmischen Dorfgehers wie mit dem eines fränkischen Kleinkrämers oder eines Elsässer Viehhändlers identifizieren. Die scheinbaren Porträts dörflicher bzw. kleinstädtischer Gemeinden stellten nicht auf das Spezifische der lokalen Verhältnisse ab, sondern waren nach den Parametern einer universalen Jüdischkeit auf den Wiedererkennungseffekt des Lesers oder der Leserin zugeschnitten, der/die sich selbst den kleinen Verhältnissen seiner/ihrer Herkunft entwundenen hatte.

Das Verstreichen von Zeit hingegen wird über das Verhältnis zwischen den Generationen fühlbar, wenn die Jungen wie selbstverständlich in den Städten unterkommen oder nach Übersee auswandern. Still steht die Zeit auch dann nicht, wenn alte Hierarchien ihre Berechtigung verlieren und sich die Kehilla egalitärer gestaltet, oder die Ankunft eines »Modernisierers« (eines reformorientierten Lehrers oder Rabbiners) im Dorf für Begeisterung sorgt oder auf erbitterte Ablehnung stößt – durchaus ein Spezifikum der »deutschen« Gemeindegeschichte.

Besonders um die Jahrhundertwende häufen sich autobiographisch gefärbte Beiträge wie Kindheitserinnerungen, Familienanekdoten und Erzählungen »nach wahren Begebenheiten«, aber auch »Reiseberichte«. Die jüdische Provinzepik der deutschen Lande – wie die deutsch-jüdische Erzählliteratur im Allgemeinen – erweitert im Laufe des Jahrhunderts inhaltlich ihr Spektrum.

Erzählt werden Geschichten von Fleiß und sozialem Aufstieg, von verfeindeten Familien und aussichtslosen Liebesverhältnissen, vom Sieg der Neigungen und Tugenden über alten Standesdünkel, vom Generationenkonflikt und einer

³³⁴ Ebd., S. 87.

»tief gefühlten« Verbundenheit mit der Tradition, vom Neuerungswillen der Lehrer, besonderen Begebenheiten und vielem mehr.

Eine nicht unbedeutende Zahl an Erzählungen kreist um Gestalten aus Kinder- und Jugendtagen, die sich dem Gedächtnis unauslöschlich eingeprägt haben. Lag in der Kehilla auch vieles im Argen, bot sie doch den Nährboden für jene Typen, in deren Reihen aufzusteigen der »Gebildete« nur wenig Anlagen zeigt: die Unbeirrbaren und Unverbesserlichen. Denn neben den »Gamsus« (Krämer!) – einer vergleichsweise verschwindenden Minderheit – bevölkern in reichlichem Maße die Schlemiehls und »Narronim« die Ghetto- und Gemeindegeschichten, oder in anderen Worten: die Dorfidioten, Originale und Sonderlinge. Geschätzt wegen ihres Humors, dem sich manche volksgängige Anekdote verdankte, aber auch ihrer Ehrlichkeit und Direktheit wegen blieben einem die »Narronim« noch jahrzehntelang im Gedächtnis, während die Erinnerung an die geistig Minderbemittelten und notorisch vom Pech Verfolgten schmerzte, weil ihr Außenseitertum nicht frei gewählt war und ihr Schicksal – abgesehen von Auerbachs Tolpatsch – tragisch verlief.³³⁵

335 Maßgeblich für die Gestaltung von Schlemiehl-Figuren sind zwei Texte, die bis weit ins 20. Jahrhundert paradigmatisch wirken: Zunächst Komperts Erzählung »Schlemiel« (1848), wo dem gleichnamigen Typus sowohl »linkische und ungeschickte Manieren« (S. 46) zugeschrieben werden als auch eine gewisse Schuldlosigkeit am eigenen Unglück. Denn Schlemiel zu sein, »ist ein ganzes Geschick – ein Fatum!« (S. 46), dem zu entkommen jeder Versuch fehlschlägt, wie die Erzählung darlegt. Das Missgeschick verfolgt Anschel Gloser, der sich aus Verzweiflung das Leben nimmt, bis ans Grab, wo der ausgleitende Totengräber den Leichnam beinahe fallen lässt (Leopold Kompert: Schlemiel. In: Leopold Komperts sämtliche Werke in zehn Bänden. Mit [...] einer biographischen Einleitung von Dr. Stefan Hock. Bd 1. Leipzig: Max Hesse [1906], S. 46-75). – Anders verhält es sich mit Auerbachs »Tolpatsch« (1842) Aloys, der, linkisch und unbedarft, Zielscheibe des Dorfspotts ist, während seiner Soldatenzeit aber »Haltung« annimmt und seine Unsicherheit ablegt. Dass Aloys als »prächtiger Bursch« (S. 18), wie die Mutter mit Genugtuung feststellt, nach Nordstetten zurückkehrt, verfehlt allerdings den eigentlichen Zweck dieser Wandlung: das geliebte Marannele ist bereits dem Vater ihres zukünftigen Kindes versprochen. Doch Auerbach mit seinem Hang zum versöhnlichen Ende bewahrt den verzweifelten Aloys davor, selbst Hand an sich zu legen: Dieser wandert nach Amerika aus und schafft sich als »Rossbauer« ein bescheidenes Glück. Aloys vermag aus eigenem Antrieb und mittels fremder Hilfe das Steuer des Schicksals herumzureißen; was ihn aber endgültig aus der ihm zugeschriebenen Rolle des Dorfidioten befreit, ist sein Entschluss, andernorts einen Neuanfang zu wagen. Im Gegensatz zum Kompertschen Schlemiehl ist der Tolpatsch nicht grundsätzlich ein Pechvogel, folgt auch nicht selten das Unglück der Tapsigkeit auf dem Fuß (Berthold Auerbach: Der Tolpatsch. In: Berthold Auerbachs sämtliche Schwarzwälder Dorfgeschichten. Volksausgabe in zehn Bänden. Bd 1. Stuttgart, Berlin: Cotta o. J., S. 1-24). – Eine der frühesten Schlemiehl-Figuren im Gefolge Komperts und Auerbachs findet sich bei Ludwig Philippson: Der Schlemiehl. Eine Skizze aus dem Leben. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 14 (1850), Nr 23, 24, 26, 28, 31, 38.

Über diese literarische Landschaft also wollen wir im Folgenden den Blick schweifen lassen, weniger in der Absicht, deren topische Beschaffenheit im Detail, sondern in groben Zügen zu erfassen und markante Formungen zu registrieren. Die dabei letztlich zu treffende Auswahl orientiert sich, wie bisher, am Kriterium Region (Süd- und Westdeutschland), Repräsentanz und Eigenständigkeit bzw. Unabhängigkeit vom epigonalen Mainstream. Beginnen wir, um den von Auerbach, Weill, Krämer und Philippson ausgehenden Faden nicht zu verlieren, mit den liberalen, reformnahen, assimilationskritischen Akkulturationsbefürwortern, denen die Wahrung und Stärkung jüdischer Identität am Herzen lag.

Salomon Hermann Mosenthals *Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben*

[...] die Ghettoliteratur demonstrierte sittliche und lebensanschauliche Gemeinsamkeiten, das heißt sie phantasierte das jüdische ›Ghetto‹ als Vorstufe der bürgerlichen Gemeinschaft, als bürgerlichen Mikrokosmos jüdischer Prägung.

Florian Krobb, *Selbstdarstellungen*

1876/77 brachte die illustrierte Stuttgarter Wochenschrift *Über Land und Meer* vier »Genrebilder« aus der Feder Salomon Hermann Mosenthals,³³⁶ ein weiteres war bereits Anfang 1876 in der *Gartenlaube* abgedruckt worden.³³⁷ Als die

– Zu nennen wären auch Clementine Krämer: Der Dorfschlemiehl. In: Leo Baeck Institute New York, Clementine Kraemer Collection, AR 2402; 1; 22 (undatierter Zeitungsausschnitt aus dem *Israelitischen Familienblatt Hamburg*); Jacob Picard: Der Gezeichnete. In: ders.: Der Gezeichnete. Jüdische Geschichten aus einem Jahrhundert. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung 1936, S. 33-77; M. Grünfeld, Gemeindenarren. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 69 (1905), Nr 11, S. 129-132; Moritz Scherbel: Typen aus dem altjüdischen Gemeindeleben. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 55 (1891), Nr 9, S. 106-108; Heinrich Kurtzig: Ernsts und Heiteres von ostischen Leuten. Berlin: Poppelauer 1928; u.v.m. – Zum Typus des Schlemiehl s. Kristina R. Sazaki: The Assimilating Fool? Bertold Auerbach's »Der Tolpatsch« and Leopold Kompert's »Schlemiel«. In: Seminar. A Journal of Germanic Studies 39 (2003), Nr 1, S. 1-14; Jochen Worpenberg: Über Schlemiehle. Randbemerkungen zur unglücklichen Figurenphänomenologie. In: Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingraud Görland zum 60. Geburtstag. Hg. von Rolf Fechner und Carsten Schlüter-Knauer. Berlin: Duncker & Humblot 1993 (Beiträge zur Sozialforschung; 6), S. 101-116.

³³⁶ [Salomon Hermann] Mosenthal: Genrebilder aus dem jüdischen Familienleben. In: *Über Land und Meer. Allgemeine Illustrirte Zeitung* 19 (1876/77), Bd 37, Nr 3-4 (»I. Schlemilchen«); Bd 37, Nr 15-16 (»II. Raaf's Mine«); Bd 38, Nr 27-28 (»III. Jephtha's Tochter«); Bd 38, Nr 39-40 (»IV. Raschelchen«).

³³⁷ S[alomon] Hermann Mosenthal: Aus dem jüdischen Familienleben. In: *Die Gartenlaube* 1876, H. 2, S. 28-31. Die Erzählung erschien ebenfalls in der *Allgemeinen Schweizer Zeitung* 4

Erzählungen »aus dem jüdischen Volks- und Familienleben« ein Jahr später in Buchform (im ersten Band der *Gesammelten Werke*) erschienen, war Mosenthal bereits tot; nur 56jährig war er 1877 in Wien gestorben.

Wie Kompert, zu dessen engerem Freundeskreis Mosenthal zählte,³³⁸ hatten die schriftstellerischen Ambitionen ihn in die Kaiserstadt an der Donau geführt, wo er als Dramatiker und Librettist zu Rang und Namen gelangte und auch über die Grenzen hinaus schriftstellerisch wahrgenommen wurde.³³⁹ Mit dem künstlerischen ging der gesellschaftliche Erfolg Mosenthals einher, den Ruth Klüger angesichts der Zeitumstände für einen Juden zurecht als »eklatant«³⁴⁰ bezeichnet: Mosenthal wurde nicht nur 1850 in den Staatsdienst aufgenommen und bekleidete zahlreiche Ämter und Funktionen, sondern auch 1871 in den österreichischen Ritterstand erhoben. Überlebt hat ihn sein Ruhm allerdings nicht; dass sein Werk bald in Vergessenheit geriet, mag wohl daran liegen, dass es mit seiner aufklärerischen Programmatik zu sehr dem Zeitgeschmack der Jahrhundertmitte verhaftet war und die Patina des Antiquierten trug. Der aufkeimende Antisemitismus der 1870er und 1880er Jahre mag das Seine dazu beigetragen haben, den einst gefeierten Dramatiker von der Bühne verschwinden zu lassen.

Eine gewisse Anerkennung, wenn auch in eingeschränktem Rahmen, war allerdings den jüdischen Erzählungen Mosenthals beschieden, die wiederholt aufgelegt und sogar ins Englische übersetzt wurden. 2001 erschien im Wallstein-Verlag eine Neuauflage der Erzählungen mit den Original-Illustrationen von Moritz Daniel Oppenheim und einem Nachwort von Ruth Klüger.³⁴¹

»[A]us Jugenderinnerungen entstanden«,³⁴² wie uns Mosenthals Intimus Josef Weilen versichert, spielen die »einfachen, gefühlvollen Geschichten«³⁴³ noch vor der Jahrhundertmitte in einer namentlich nicht bezeichneten Residenzstadt, die unschwer als Mosenthals Geburtsort Kassel zu erkennen ist. Jahrgang 1821, gehörte Mosenthal bereits jener Generation begabter Söhne aus traditionellem

(1876), Nr 56 (u. d. T. »Das Weib eines Juden. Nach den Aufzeichnungen eines Neffen desselben«).

³³⁸ Hock, Einleitung (wie Anm. 98), S. XXXVII.

³³⁹ Mosenthal verfasste die Volksstücke *Deborah*, *Der Sonnwendhof*, *Pietra* und *Die lustigen Weiber von Windsor*.

³⁴⁰ Ruth Klüger: Nachwort. In: Salomon Hermann Mosenthal: Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben. Mit einem Nachwort hg. von Ruth Klüger. Göttingen: Wallstein 2001, S. 195-217, hier: S. 196.

³⁴¹ S. Anm. 721. – Ein Nachdruck erfolgte 2006.

³⁴² Josef Weilen: Einleitung. In: S. H. Mosenthal's Gesammelte Werke. Bd 1. Stuttgart, Leipzig: Eduard Hallberger 1878, S. V-VI, hier: S. V.

³⁴³ Klüger, Nachwort (wie Anm. 340), S. 198.

Hause an, die ein Gymnasium besuchten und die klassisch-humanistische Bildung von früher Jugend an als Rüstzeug mit ins sogenannte »Kulturleben« nahmen. Denn eben dieser Bildung verdanken sich die ironisierende Metaphorik und der jovial-humoristische Tonfall des Erzählers. Getragen sind die Erzählungen, wie Ruth Klüger bemerkt hat, von »der Nostalgie eines reifen Mannes«³⁴⁴ in der dankbaren Rückschau auf Kindheit und Jugend und »einem optimistischen Fortschrittsgefühl«,³⁴⁵ wie er dem bildungsbeflissenem Akkulturationsbefürworter typischerweise eignet. Dabei spart Mosenthal nicht mit Kritik an Zuständen innerhalb und außerhalb des jüdischen Familien- und Gemeindeverbandes, die jedoch den Figuren selbst in den Mund gelegt wird oder sich als gedankliche Konsequenz der Tragik mancher Geschichten dem Leser aufdrängt. Zweifelsohne gehören Mosenthals Erzählungen zu den literarisch reizvollsten, die das Genre der populären jüdischen Erzählliteratur hervorgebracht hat, und trotz mancher »modische[n] sentimentale[n] Phrasen im Gartenlaubestil«³⁴⁶ seien sie dem heutigen Leser zur Lektüre anempfohlen.

Eines der hervorstechendsten Merkmale von Mosenthals Erzählungen ist die bedeutende Rolle der Frauen, die – wie bei Weill – ausnahmslos Protagonistenstelle einnehmen und nach denen die Erzählungen benannt sind: »Tante Guttraud«, »Schlemilchen«, »Raaf's Mine«, »Jephtha's Tochter«, »Raschelchen«. Die darin entworfenen Lebensgeschichten und Schicksale sind wesentlich bestimmt von Pflichtgefühl, Opferbereitschaft und Treue, kurz: von Entzagung, an der man wächst und reift oder auch zugrunde geht, wenn man nicht langsam den Verstand darüber verliert.

Eine zusätzliche Dimension und damit besondere Brisanz gewinnt der Widerstreit zwischen dem Anspruch traditionsbestimmter und freier Lebensgestaltung in Zeiten von Emanzipation und Akkulturation: Hatte Raschelchen, die zentrale Gestalt der gleichnamigen letzten Erzählung, gegen den Willen ihres Vaters einen elsässisch-jüdischen Soldaten der Grande Armée geheiratet, steht ihre Tochter nun vor der schicksalsentscheidenden Wahl, ihrem christlichen Musikerkollegen in eine gemeinsame Zukunft und Karriere zu folgen. Ungleich mehr steht auf dem Spiel, als die mit den Jahren fromm gewordene Mutter wahrhaben mag, wenn sie den Konflikt der Tochter ganz wie ihren eigenen seinerzeit als Ergebnis zweier, scheinbar in Widerspruch befindlicher Gebote deutet, nämlich dem, Vater und Mutter zu ehren, aber diese auch zu verlassen, um, wie eigentlich

³⁴⁴ Ebd., S. 198.

³⁴⁵ Ebd., S. 202.

³⁴⁶ Ebd., S. 198.

geschrieben steht, der »Frau anzuhangen« (Gen 2,24). Oder in den Worten Raschelchens: »Ich zerbrech' mir den Kopf schon zwanzig Jahr lang und drüber. Soll so ein arm' Menschenkind dem Manne oder den Eltern folgen? Was ist Recht? Was ist Unrecht? wenn beides geschrieben steht!«³⁴⁷

Reinchen schließlich, von der Mutter seelisch erpresst und vom Geliebten zu einer jähnen Entscheidung gezwungen, verzichtet auf Liebe und Karriere, stürzt aber in eine tiefe Krise, weil sie den Verlust des Partners nicht verwinden kann. Von einer fiebrigen, auszehrenden Krankheit, der »Schwindsucht«, wie anzunehmen ist, wird sie sich nicht mehr erholen.

Am Krankenbett der Tochter sieht Raschelchen ihre eigene Situation aus der (biblischen) »Opferung Isaaks« (»Akedah«, eigentl. »Bindung Isaaks«) erhellt, was sie in ihrer Zuversicht bestärkt, Reinchen werde genesen.

Ich hab' mir jetzt wieder die Akeite (das Opfer Abrahams) durchgelesen. Der Heilige, gelobt sei er! hat Abraham unserem Vater sein Kind nicht nehmen wollen, er hat nur sehen wollen, ob er ihn lieber hat oder das Kind. Und nachher hat er schon seinen Malach (Engel) geschickt. Und das er dem Kinde so wehe getan hat, ist Abraham doch zum großen Verdienste angerechnet worden und heut noch erinnern wir Gott daran, er soll uns deswegen unsere Sünden mauchel sein (verzeihen). Nicht war [!], Madame Channe, das steht doch geschrieben und Kibet Av Em (Ehre Vater und Mutter) ist doch auch was, was einem zu gute kommt?³⁴⁸

Raschelchen folgert aus der Opferbereitschaft ihrer Tochter (»[...] Du hast Dein Herz geopfert für Gott und Deine Mutter [...]«)³⁴⁹ nicht nur das Recht, für diese »gottgefällige« Tat mit dem Leben belohnt werden zu müssen, sondern sieht darin auch ihren einstigen Verstoß gegen den kindlichen Gehorsam entsühnt (»[...] da hast Du meine Seele ausgelöst bei Gott dem Allmächtigen und am Jaum-Din (Tag des Gerichtes) wird Dein Sechus (Verdienst) Deiner armen Mutter zu gute kommen!«).³⁵⁰ Reinchen, das Ersatzopfer, stirbt dann allerdings ebenso wie der Widder, der so unglücklich war, sich mit seinen Hörnern im Gesträuch zu verfangen.

Selbstredend entfaltet die biblische Erzählung der sog. »Opferung Isaaks« ihr parabolisches und symbolisches Potential im Rahmen der Erzählung auch unabhängig von Raschelchens eigener Sinngebung und verweist schlicht durch die Tatsache, dass sich die Mutter mit der Rolle des Abraham identifiziert, auf deren

³⁴⁷ Salomon Hermann Mosenthal: Raschelchen. In: ders., Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben (ed. Klüger), S. 159-193, hier: S. 180.

³⁴⁸ Ebd., S. 170.

³⁴⁹ Ebd., S. 174.

³⁵⁰ Ebd., S. 174.

erschreckende Bereitschaft, das eigene Kind gewissermaßen als »Sühnopfer« darbringen zu wollen. Rabbinisch haltbar, das sei nebenbei bemerkt, ist dieses Verständnis der Akedah als Entstühung des ersten Stammvaters wohl kaum, bestenfalls volkstümlich oder persönlich motiviert, wenn nicht gar christlich inspiriert.³⁵¹

Freilich: Mosenthals Protagonistinnen sind von Pflichtschuld, Tugendhaftigkeit und Opferwillen nicht weniger beseelt als eine Emilia Galotti oder Luise Miller, was die geschlossene jüdische Gemeinschaft als proto-bürgerliches Entwicklungsstadium legitimiert. Das Konzept der Entzagung, in dem »das persönliche Ideal individueller Selbstverwirklichung im Ideal sozialer Funktionalität aufgeh[et]«³⁵² – so entwirft es der nach-klassische Goethe in seinen Wilhelm-Meister-Romanen – nimmt aber spätestens dann fragwürdige Formen an, wenn der persönliche Anspruch auf Glück und Selbstverwirklichung dem (vermeintlichen) Seelenheil der Eltern geopfert wird. Dann büßen Opferungswille und Loyalität ihre sonst vom Erzähler affirmierte Vorbildlichkeit (»Tante Guttraud«, »Raaf's Mine«) ein, indem sie tragische Folgen zeitigen – umso mehr, als eine zunehmend individuellere Lebensgestaltung auch außerhalb der privilegierten Schichten in greifbare Nähe gerückt zu sein scheint. Reinchens Karriere als Konzertgeigerin scheitert einzig am Unwillen der Mutter und nicht an gesellschaftlichen Restriktionen. Aus der Erweiterung des Spektrums an Möglichkeiten, das für den mehr oder minder vorgezeichneten Lebensweg der Eltern diesen Namen kaum verdient, speist sich der Generationenkonflikt, dessen Komplexität mit »dem, was geschrieben steht« oder besser gesagt: dem ungeschriebenen Gesetz der Tradition nicht mehr beizukommen ist.

Um das Thema der »Opferung« des eigenen Kindes, d. h. dessen mutmaßlichen Lebensglücks, zur Tilgung eines Vergehens gegen Gott und Mitmenschen kreist eine zweite Erzählung Mosenthals, die unsere uneingeschränkte Aufmerksamkeit schon allein deswegen verdient, weil sie als einzige nicht in der »Residenz« (Kassel) spielt, sondern im Dorf.

351 Die Akedah ist theologisch betrachtet eine interpretatorische Herausforderung, der sich zahlreiche religiöse Denker gestellt haben. Gedankliche Voraussetzung dafür ist die u. a. im Babylonischen Talmud, Ta'anit 4a geäußerte Einsicht, mit der Akedah sollte das Exemplum eines Opfers statuiert werden, dass eben nicht gottgewollt und gottgefällig sei.

352 Pia Maria Funke: Über das Höhere in der Literatur. Ein Versuch zur Ästhetik von Botho Strauss. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996 (Epistemata/Rihe Literaturwissenschaft; 178), S. 45.

Ungefähr drei Wegstunden von der Residenz gegen Süden liegen zwei Dörfer, deren Grenzen zusammenstoßen; der Düngerhaufen zwischen zwei niederen Lehmhütten ist das Ende des einen wie der Anfang des andern. Sie heißen Hof und Breitenbach und sind größtentheils von jüdischen Hausiern und Schnorrern bewohnt. In einer magern Ebene gelegen, sehen sie von Weitem wie ein Lehmhaufen aus, ein Bild der Armut und Entzagung. Unter grauen Stroh- und Schindeldächern verkriechen sich die Häuschen, die gesprungenen Fensterscheiben sind mit Papier verklebt oder mit einem schmutzigen Lappen statt des Vorhangs verhängt; [...]

Wer unter der Woche die lange, ungepflasterte Straße durchschreitet, an deren beiden Seiten die vereinzelten Hütten durch ärmliche Höfe und Grasgärtchen verbunden sind, die ein vermoderndes Holzgitter abgrenzt, der glaubt wohl durch die Gräberstraße von Pompeji zu wandeln. Er sieht keine Menschen, er hört nicht das Brüllen einer Kuh oder das Wiehern eines Pferdes; solche Vierfüßler besitzt man nicht in Hof und Breitenbach, die Männer sind auf der Wanderschaft, die Frauen schließen sich in den Hütten ein, höchstens ein paar schwarze, ungekämmte Kinder waten barfuß durch die Pfützen den watschelnden Enten nach.³⁵³

Die Ansiedlung jüdischer Familien in Hoof und Breitenbach, heute Ortsteile der südwestlich von Kassel gelegenen Gemeinde Schauenburg, geht auf das 17. Jahrhundert zurück. 1823 zählte Hoof 26 jüdische Familien mit 128 Personen, Breitenbach 10 Familien mit 34 Personen, 1861 waren in Hoof von insgesamt 1.041 Ortsbewohnern 172 Juden, in Breitenbach belief sich die Zahl jüdischer Einwohner auf 54.³⁵⁴

Geprägt ist das Leben der Mosenthalschen Protagonisten von der Erfahrung äußerster Entbehrung und physischen Verfalls: gelegen ist das Dorf, das sich von Weitem wie ein Lehmhaufen ausnimmt, in einer mageren Ebene, die Straße ist ungepflastert; die Hütten sind baufällig, zur Reparatur von Schäden mangelt es am Nötigsten. Die Fensterscheiben sind gesprungen, schmutzige Lappen dienen als Vorhänge, die Holzgitter vermodern. Die »Not«, so Ruth Klüger, »ist die Triebkraft und auch die Kulisse der Erzählung«.³⁵⁵ Nur am Schabbat kommt Leben ins Dorf, und es zeigt sich, was unter der Woche aufgespart blieb: Licht, Nahrung und Gesellschaftsleben.

[...] Sonntag Vormittags sind die Dörfer wieder wie ausgestorben. Sobald nämlich die »Woch« beginnt, segeln unsere »Phönizier« aus Sidon und Thyrus auf ihren Handelsstraßen nach den gewohnten Stapelplätzen aus. Ein großer Theil von ihnen geht »schnorren«.

³⁵³ Salomon Hermann Mosenthal: *Jephtha's Tochter*. In: ders., *Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben* (ed. Klüger), S. 109-158, hier: S. 109.

³⁵⁴ Pinkas Hakehillot. *Encyclopedia of Jewish Communities from Their Foundation till after the Holocaust*. Germany. Vol. 3: Hesse, Hesse-Nassau, Frankfort. Jerusalem: Yad Vashem 1992, S. 441-442.

³⁵⁵ Klüger, Nachwort (wie Anm. 340), S. 211.

Sie holen sich in den Häusern der Stadt den Tribut an »Wochengeld« und finden dort auch einen Bissen zu essen und eine Schlafstätte. Das Erbettelte reicht wohl hin, für sie und die Ihrigen zu Hause »Schabbes zu machen« und Letzteren »auf Brod« für die Woche zurückzulassen. Der bessere Theil geht »handeln«. Das Geschäft ist Export- und Importgeschäft. Der Import besteht aus alten Kleidern, aus Zwirn, Nadeln und Bändern, die in der Stadt eingekauft werden und die im Tauschhandel nach der Väter Weise in Dörfern und Meierhöfen der Umgegend als Zahlung für junge Gänse dienen. Der Export aber besteht in eben diesen Gänzen, welche von den Müttern und Kindern zu Hause gefüttert und gestopft werden, und wenn sie wider Willen fett geworden sind, vorschriftsmäßig geschlachtet und, mit dem Siegel der Rechtgläubigkeit am Halse versehen, in großen Zwerchsäcken in die Stadt getragen und dort den jüdischen Hausvätern und Frauen nach langem Kreuz- und Querhandeln verkauft werden.³⁵⁶

Einer dieser Händler ist Tobiah Hof, den der frühzeitige Tod seiner Frau an den Rand der Verzweiflung treibt – nicht etwa aus Trauer über den Verlust der geliebten Gefährtin, sondern über den Verlust einer notwendigen Arbeitskraft. In dieser scheinbar ausweglosen Situation kommt ihm sein Nachbar zu Hilfe. Wolf Breitenbach, der, Besitzer eines zweigeschossigen Hauses, als der einzige Reiche im Dorf gilt, gewährt Tobiah Hof einen zinslosen Kredit, um die Auslagen für das Gänsestopfen bezahlen zu können. Und auch sonst ist Wolf Breitenbach, der sich niemals »lumpen lässt«, mit Rat zur Seite. Auf die Rückzahlung der Schuld drängt er niemals, wenngleich die Verpflichtung dem Gläubiger gegenüber schwer auf Tobiah Hof lastet. Was Breitenbach zu dieser edlen Geste bewegt, liegt weniger in dessen Großzügigkeit begründet als in seiner Zuneigung zu Täubchen, Tobiahs einziger Tochter.

Als nach Verlauf weniger Jahre – aus Täubchen ist eine junge Frau geworden – Tobiah auf dem Nachhauseweg Wolf Breitenbach trifft und zum wiederholten Mal lamentiert, er könne seine Schuld nur um eine kaum nennenswerte Summe abtragen, hält Wolf Breitenbach gönnerhaft um Täubchens Hand an. Die Schulden, versichert er Tobiah, wären damit getilgt. Breitenbachs Antrag lässt Tobiah in spöttisches Gelächter ausbrechen, zumal der beträchtliche Altersunterschied zwischen dem langjährigen Witwer und dem Mädchen Zweifel an dessen Ernsthaftigkeit aufkommen lassen. Breitenbach fühlt sich zutiefst in seiner Ehre gekränkt, ganz besonders nach der Versicherung des ernüchterten Tobiah, er werde Täubchen fragen.

»Jephtha's Tochter« thematisiert den sozialen Aufstieg der untersten Schicht, der sich wesentlich dem Zusammenhalt innerhalb der jüdischen Gemeinschaft verdankt. Täubchen wird aus ihrer Armut und der Eintönigkeit des Gänsetreibens

356 Mosenthal, *Jephtha's Tochter* (wie Anm. 353), S. 110.

und -stopfens von einem wohltätigen Verein in die Residenz geholt, wo sie Unterricht genießt und zum Kinder- und Stubenmädchen ausgebildet wird. Ihre schnelle Auffassungsgabe, ihr Fleiß und Frohsinn machen sie bald zum Liebling des Instituts.

Ebenso ergeht es Täubchens Jugendfreund, dem »langen Meyer«, der auf Drängen seiner Mutter den Schlemiehl simuliert, um der Rekrutierung zu entgehen, in Wirklichkeit aber ebenso beherzt wie musisch begabt ist. Nach Täubchens Abschied verlässt auch Meyer das Dorf. Täubchen tritt als Kindermädchen ihren Dienst bei einer jungen, aufgeschlossenen Familie an, und auch die Entdeckung von Meyers Gesangstalent lässt nicht lange auf sich warten. Eine Anstellung als zweiter Kantor am neuen Tempel hat er in Aussicht. Dem gemeinsamen Glück der jungen Leute stünde nichts mehr im Wege, fiele nicht ungeahnt der lange Schatten Wolf Breitenbachs auf Täubchens Zukunft.

Als Tobiah Hof eines Abends bei heftigem Unwetter einen Fluss durchquert, dünkt er sich in Todesgefahr. Das Sündenbekenntnis auf den Lippen tritt ihm Wolf Breitenbachs Bild vor Augen:

Als er aber an den »Hochmuth, die Halsstarrigkeit, die Gehässigkeit gegen den Nächsten« kam, da stand Wolf Breitenbach vor seiner Seele, der Mann, den er am meisten haßte, der Mann, der ihn unterstützt hatte, der seinem armen Kinde die Hand geboten, das vielleicht heute noch zur hülfslosen Waise würde! Und er klopfte noch inbrünstiger an die Brust und bat den alten Freund aufrichtig um Verzeihung.³⁵⁷

Die Todesangst entringt Tobiah ein Gelübde:

»Gott der Allmächtige!« stammelte er, »wenn ich lebendig durchkomm', so bin ich mich menadder (gelobe ich), daß ich Wolf Breitenbach mein Kind geb' und es ihm anbiet' und ihn um Verzeihung bitt'.«³⁵⁸

Tobiah erreicht sicher das andere Ufer, und von Weitem gewahrt er den blauen Himmel über den Dörfern Hof und Breitenbach. Fest davon überzeugt, die Errettung aus den Fluten einzig seinem gottgefälligen Gelübde zu verdanken, will Tobiah selbst dann nichts von dessen möglicher Auflösung wissen, als Täubchen bei Unterbreitung des väterlichen Entschlusses sichtlich der Schreck in die Glieder fährt. Die Forderung des Vaters, dessen Seelenheil durch Missachtung des Heiratsversprechens nicht aufs Spiel zu setzen, stürzt die Tochter in eine fiebrige Krise. Nach wenigen Tagen Bedenk- und Beratungszeit hat Täubchen ihren Entschluss gefasst: eingedenk der namenlosen Tochter des biblischen Richters

357 Ebd., S. 143.

358 Ebd., S. 143.

Jiftach, die bereitwillig an sich geschehen ließ, was der Vater voreilig gelobt hatte, tritt Täubchen den Weg ins Dorf an, um bei Breitenbach vorstellig zu werden. Gefasst und dankbar für die Wohltaten, die er der Familie im Laufe der Jahre habe zukommen lassen, erklärt sie sich einverstanden, dessen Frau zu werden. Zur Erleichterung des eigenen Gewissens und mit der für sie charakteristischen Offenheit gesteht sie Breitenbach ihre Liebe zum »langen Meyer«, versichert diesen aber gleichzeitig ihrer bedingungslosen Treue als zukünftige Ehefrau. Breitenbach, der Täubchens Rede mit wachsender Betroffenheit gelauscht hat, hält, innerlich berührt, dem Mädchen vor, ihm doch nur ein Opfer zu bringen, was Täubchen zu der als Beschwichtigung intendierten Aussage verleitet, der Vater bringe sie ja nicht um, »wie Jephtha seine Tochter«, er gebe sie lediglich an »einen braven Mann«.³⁵⁹

Über diesen Vergleich verliert Breitenbach schlicht die Fassung; seine Würde verbietet es ihm, seine gekränkte Ehre durch einen Beweis von Tobias Großmut und Täubchens Opfer wiederherstellen zu lassen. Die Ehrlichkeit des Mädchens, aber auch dessen Treuherzigkeit im Bewusstsein, den einzig moralisch vertretbaren Entschluss gefasst zu haben, bleiben nicht unerwidert, sie lassen den alten Breitenbach über sich selbst hinauswachsen. Er nimmt, um Tobiah nicht zu beschämen, Täubchens Opfer an, gibt diese aber, da sie ja jetzt ihm gehöre, dem »langen Meyer« zur Frau. Der handlungsgebende Konflikt löst sich zum allseitigen Wohlgefallen, und über Eigennutz und Dünkel triumphieren Herz und Verstand, die in reichlichem Maße, wenn auch nicht ausschließlich, der jungen Generation eignen. »[D]ie vom Lande hereinkommen, halten sich« – eben nicht immer – »an den toten Buchstaben des Gesetzes und fragen nicht viel nach den Empfindungen des Herzens«,³⁶⁰ wobei mit dem toten Buchstaben des Gesetzes eher ein Festhalten an volkstümlichen Vorstellungen von Rechtgläubigkeit gemeint ist, denn das »Gesetz« hätte in diesem Fall wohl die Auflösung oder Aufhebung des Gelübdes vorgesehen. Allein der zuständige Landesrabbiner ist tot und ein Nachfolger noch nicht bestellt.

Der biblischen Erzählung über den Gileaditer Jiftach und der Opferung seiner Tochter eine positive Lehre abzugewinnen, fällt bezeichnenderweise der Tochter des verstorbenen Landesrabbins zu: »Weißt Du nicht, daß wir Frauen zum Entsagen geboren sind? In der Erfüllung dieser Pflicht liegt auch eine Seligkeit.«³⁶¹ Die Rabbinerstochter leidet nicht nur selbst an unerfüllter Liebe, sondern ist auch eine eifrige Theaterbesucherin und stilisiert die namenlose Gileaditerin zur

³⁵⁹ Ebd., S. 154.

³⁶⁰ Ebd., S. 149.

³⁶¹ Ebd., S. 150.

Trägerin eines klassischen Ideals nach dem Vorbild der Tantaliden-Tochter: Wie Iphigenie bereit ist, für Griechenland zu sterben und von der Göttin gerettet wird, wird auch »Jephtha's Tochter« für ihr Pflichtbewusstsein und ihre Frömmigkeit belohnt und entgeht der Opferung. Bei Goethe gesellt sich zu diesen Tugenden noch die der unbedingten Wahrheitsliebe, wenn Iphigenie Thoas den Fluchtplan eröffnet. Dass sie dadurch letztlich dessen Erlaubnis zur Rückkehr nach Griechenland erwirkt, findet seine Entsprechung in Täubchens Befreiung aus dem Verlöbnis mit Breitenbach nach gestandener Liebe zum »langen Meyer«. Stofflich ist der Dramatiker Mosenthal somit einer (an der Textoberfläche unmarkierten) Vorlage verpflichtet, die das biblische Motiv überformt und gleichzeitig den klassischen Humanitätsgedanken im traditionellen Judentum verankert.

Im Gegensatz zur altorthodoxen Fraktion, wie sie sich in der Residenz jeglicher Reform widersetzt (»Raaf's Mine«), lassen sich die Dorfbewohner in ihrem Trachten und Walten nicht von fixen Ideologien leiten. Tobiah zögert die Entscheidung, Täubchen in der Stadt etwas lernen zu lassen, lediglich aus dem Grund hinaus, weil er nicht ersatzlos auf die Arbeitskraft seiner Tochter verzichten kann. Als diese dann eine Stelle als Kindermädchen im Haus des reformnahen Kantors antritt, stoßen sich weder Vater noch Gönner daran. Was sie in ihrem Handeln motiviert, sind die Zwänge eines von früh auf verinnerlichten Überlebenskampfs, in dem man sich auf seine Instinkte verlässt. Für deren kontrollierten und kontrollierbaren Einsatz sorgen Tradition und Konvention, und nicht immer birgt sie das Mäntelchen bürgerlicher Sittsamkeit und Tugendhaftigkeit: Als etwa ein kinderloser Verwandter krank darniederliegt, macht sich Tobiah, einzig in Erwartung seines zukünftigen Erbes, auf den Weg an dessen Lager, um vor Enttäuschung über dessen plötzliche Genesung unverrichteter Dinge zurückzukehren. Und Wolf Breitenbach wirft bei einem seiner Besuche Täubchen »einen lüsternen Blick nach³⁶² und sucht sich dieser zu nähern. Seine Stimme ist »speckig«, und als Täubchen bei ihm eintritt, sehen wir ihn »kupferne und silberne Scheidemünzen in zwei hölzerne Schüsselchen³⁶³ sortieren. Dennoch wirkt Wolf Breitenbach, der »reichste[] unter den Armen³⁶⁴ und wohl in Anspielung auf den Bankier und Hoffaktor Wolf Breidenbach (1751-1829)³⁶⁵ so genannt, weniger abstoßend als vielmehr menschlich, weiß er doch im rechten Moment die »Geld-

³⁶² Ebd., S. 136.

³⁶³ Ebd., S. 152.

³⁶⁴ Ebd., S. 109.

³⁶⁵ Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 3 (wie Anm. 354), S. 442.

schalen in die Tischlade«³⁶⁶ zu schieben und die einmal getroffene Entscheidung, nämlich Täubchen mit Meyer zu verloben, in die Tat umzusetzen.

Nur in zwei der fünf Erzählungen Mosenthals löst sich der handlungstragende Konflikt schließlich zur allgemeinen Zufriedenheit und ohne die Auflage lebenslanger Entzagung, doch einzig in »Jephtha's Tochter« geschieht dies auf die denkbar einfachste und unmittelbarste Weise ohne nennenswerten Zeitverzug, nämlich im klärenden Gespräch. Dass die Einbettung der Handlung in ein dörfliches Setting mit dem Prozess der Konfliktlösung nicht nur korreliert, sondern als kausal aufeinander bezogen aufgefasst werden kann, legt der im Laufe der Erzählung mehrmals vollzogene Schauplatzwechsel nahe: So kommt Breitenbach der »abwegige« Gedanke, um Täubchens Hand anzuhalten, nach einem Besuch in der Stadt, wo er gegen den guten Anstand gleich mehrmals verstößt und dadurch Täubchens Gefühle verletzt. Sein Ansinnen trägt er Tobiah auf dem Nachhauseweg in einem Wirtshaus vor. Unbeirrbar und mit einem gerüttelt Maß an gesundem Menschenverstand ausgestattet gibt sich der ältliche Witwer hingegen im Dorf, wo er eine Betstube zum allgemeinen Nutzen eingerichtet hat, wohltätig wirkt und Täubchen aus ihrer unangemessenen Verpflichtung entlässt. Mosenthal entwirft das Dorf im Gegensatz zu Stadt und »Kehilla« als einen von gesellschaftlichen Zwängen freien oder zumindest befreibaren Raum, in dem eine gewisse Natürlichkeit der Formen, bzw. eine »Ursprünglichkeit des Denkens und Fühlens« den gegenseitigen Umgang bestimmt. Was einen jedoch im Dorf hält, ist das finanzielle Unvermögen, sich aus dem Elend zu befreien und anderswo niederzulassen. Täubchens erklärter Sehnsuchtsort ist die Stadt: »[...] Ich ging gleich in die Stadt. Gott, was erzählt mit [!] mein Vater nicht Alles von der Stadt, wo lauter große Häuser stehn und lauter reiche Leut' wohnen!«³⁶⁷ wie auch der soziale Aufstieg gutgeheißen und angestrebt wird, der sich für das junge Paar zur Einbahnstraße ebnet. Täubchen und Meyer bleiben nach ihrer Hochzeit in der Stadt. Verdient haben sich die beiden ihr Glück, so die Logik der Erzählung, durch ihren Verzicht auf Selbstschutz, ihr Pflichtbewusstsein, durch Fleiß und die Bereitschaft, sich bilden und ausbilden zu lassen. Zum Umzug in die Stadt berechtigt aber noch ein weiterer Grund – Kapital. Nachdem Tobiah Hof seinen Vetter doch noch beerbt, »fühlte er sich berechtigt, in die Stadt zu ziehen. Dort«, so endet die Erzählung, »lebt er nun als Rentier bei seinen Kindern und schnitzt ›Trendelchen‹ für seinen pausbackigen Enkel«.³⁶⁸

³⁶⁶ Mosenthal, *Jephtha's Tochter* (wie Anm. 353), S. 155.

³⁶⁷ Ebd., S. 120.

³⁶⁸ Ebd., S. 158.

In dieses von Fortschrittsoptimismus und Glauben an die Überlegenheit moralischen Handelns geprägte Bild fügt sich harmonisch das Schicksal einer Nebenperson, des Knechts Hans Ludwig. Zu Beginn der Erzählung sucht er Täubchen, die auf einem Bauernhof Gänse abholen soll, unter Gewaltanwendung ein Schmalzbrot aufzunötigen, wogegen sich das Mädchen mit aller Kraft wehrt und ihrem Peiniger das Gesicht zerkratzt. Auf dem Nachhauseweg wird sie von eben diesem überrascht, der an der Ausführung seines Vorhabens, sich an Täubchen – wohl durch sexuelle Gewalt, wie im Text vage angedeutet wird – zu rächen, durch das Erscheinen des »langen Meyer« gehindert wird. Für seine Niedertracht, also moralische Minderwertigkeit, bezahlt Hans Ludwig mit dem sozialen Abstieg. Auf der letzten Seite der Erzählung kehrt er unvermittelt wieder, quasi als Zaungast von Täubchens und Meyers Hochzeit: »Als sie durch die Mittelgasse fuhren, lud am Bierhaus ‚Stockholm‘ ein schmutziger, vertrunkener Knecht Fässer auf den Leiterwagen. Er blickte auf, das schmucke Brautpaar zu bewundern. Ober er sie wohl erkannt hat? Es war Hans Ludwig!«³⁶⁹

Charakteristisch für die besondere Nähe zur feindlich gesinnten Umwelt auf dem Land ist, vor dem Hintergrund und im Vergleich mit den restlichen vier Erzählungen, die Alltäglichkeit und Unvermeidbarkeit des Zusammentreffens. Ob die offene Ablehnung und Demütigungen, denen die jüdischen Protagonisten in »Jephtha's Tochter« ausgesetzt sind, als ein Spezifikum ländlicher Existenz aufzufassen sind und ursächlich mit dem niedrigen sozialen Status der Betteljuden und sog. »Nothändler« zusammenhängt, erhellt aus der Erzählung nicht, darf aber angenommen werden. Fest steht, dass Mosenthal gerade in »Jephtha's Tochter« die Vorurteilsbeladenheit jüdisch-christlicher Interaktion thematisiert. Der Postillion etwa, der den schwankenden Wagen durch den reißenden Fluss manövriert, verflucht die Anwesenheit Tobiahs, in der er die Ursache für das sich über ihnen zusammenballende Unglück zu erkennen glaubt. Aber auch vorher hatte er Tobiah mit Herablassung behandelt und verbal gedemütigt, ihn konsequent geduzt und mit »Jud« angesprochen.

Hans Ludwig wird zwar als einziger Landarbeiter handgreiflich, die Umstehenden bringen dessen Ankündigung, Täubchen mit dem Schmalzbrot »koscher machen« zu wollen, zum Lachen. Und selbst die rechtschaffene Bäuerin, die, gerade dazugekommen, den Knecht scharf in die Schranken weist, kann ihren Unwillen darüber, Täubchen nichts als einen Apfel anbieten zu können, kaum verbergen.

Moritz Daniel Oppenheims Illustration der Szene hält den Augenblick fest, als der Knecht dem Mädchen das Schmalzbrot vors Gesicht hält, dieses mit leicht er-

369 Ebd., S. 158.

hobener Hand abwinkt und sich vor Ekel abzuwenden sucht, während sich die Rechte des Mannes fester um den Arm des Mädchens schließt. Die von den einfallenden Sonnenstrahlen ebenso wie die Hauptakteure beleuchtete Magd im Vordergrund folgt erheitert dem Geschehen, drei Gestalten im Hintergrund bringen sich eben in Position, voll Spannung den Ausgang des sich anbahnenden Kampfes erwartend, auch sie haben lachende Gesichtszüge. Einzig die Gestalt direkt hinter dem Knecht verfolgt den Hergang mit Missfallen, die Überraschung scheint in Schrecken umzuschlagen. Resolut hat sie die Arme in die Hüften gestemmt.

Oppenheims Illustration vermittelt freilich nur wenig von der Bedrohlichkeit der Szene, weil die Wendung zum Guten darin bereits vorweggenommen ist, ehe der Kampf zunehmend handgreiflicher und verbitterter zu werden droht. Denn links aus dem Haustor tritt bereits nichtsahnend die Bäuerin, beladen mit einem Korb versöhnlicher Äpfel.

Jakob Loewenberg: Das Dorf im Zeitalter des Antisemitismus

»...Sie sind wohl orthodox?« / »Ich bin aus Westfalen,« sagte ich lächelnd. / »Das heißtt?« / »Ich glaube, in der ganzen Provinz ist kein Rabbiner, kein orthodoxer und kein anderer.«

Loewenberg, *Aus zwei Quellen*

Knapp dreißig Jahre später entwirft der Dichter und Reformpädagoge Jakob Loewenberg eine in ihren Grundzügen ähnliche Konstellation: eine jüdische Händlerin, umringt von einer Überzahl christlicher Landarbeiter. Doch Situation, Verlauf und Ausgang der Szene gestalten sich ungleich beängstigender, drastischer und gesellschaftspolitisch relevanter, als der damals längst verstorbene Oppenheim sich auszumalen imstande gewesen wäre.

Als Mosenthal nur wenige Jahre nach der Emanzipation der österreichischen Juden (1867) starb, hatte er am eigenen Leib erfahren, dass es einem Juden ungleich mehr abverlangte, in einer christlich dominierten Welt zu Rang und Namen zu gelangen. Dass traditioneller Judenfeindschaft eine unerwartet hohe Resistenz eignet und im Zuge der Verbürgerlichung neue Formen des Ressentiments die alten überlagerten, musste er erkannt haben. Und möglicherweise hatte er auch schon von »Antisemitismus« reden hören. Dass dieser allerdings massiv an gesellschaftlichem Einfluss gewinnen und sich zur politischen Macht mit salonfähigen Hetzkampagnen formieren würde, hatte der Dramatiker nicht mehr erlebt.

Für Jakob Loewenberg, 1856 im westfälischen Niederntudorf geboren, war Antisemitismus Lebensrealität, insofern er wiederholt die Erfahrung machen musste, dass legaler Gleichberechtigung zum Trotz Juden vom Staatsdienst und führenden Positionen ausgeschlossen blieben und der ausgebildete Lehrer kaum Aussichten auf eine Anstellung an einer Simultan- oder nicht-jüdischen Schule hatte, geschweige denn »Gesinnungsfächer« wie Deutsch oder Geschichte unterrichten durfte. Einige Stationen seines Lebenswegs und Bildungsgangs vom Schulkind im Dorf bis zum Realschullehrer in Hamburg hat Loewenberg in seinem 1914 erschienenen, semi-autobiographischen Roman *Aus zwei Quellen* festgehalten.³⁷⁰ Während jedoch der Protagonist und das partielle Alter Ego Moses Lennhausen privat wie beruflich scheitert und einen stillen Heldenot stirbt – er fällt als freiwilliger Helfer einer Cholera-Epidemie zum Opfer –, konnte Loewenberg im wirklichen Leben doch einiges von dem verwirklichen, wozu er sich berufen fühlte: Ende der 80er Jahre nahm er seine schriftstellerische Tätigkeit auf, 1891 gehörte er zu den Gründungsmitgliedern der »Literarischen Gesellschaft«, »deren Mitglieder Detlev von Liliencron, Otto Ernst und Gustav Falke enge Freunde Loewenbergs wurden.«³⁷¹ 1892 übernahm er die Leitung einer späterhin höchst erfolgreichen Höheren Mädchenschule nach reformpädagogischen Grundsätzen. Seine Verdienste um Volksbildung und Schulwesen in der Hansestadt würdigte der Senat in einem Glückwunschschreiben zum 70. Geburtstag Loewenbergs, worin dieser als »wichtiger Kulturfaktor«³⁷² der Stadt bezeichnet wurde.

Herrschte in Hamburg eine vergleichsweise liberale und offene Atmosphäre, bekam Loewenberg nichtsdestoweniger die Auswirkungen des grassierenden Antisemitismus zu spüren, etwa, als sich der Freund und Kollege Otto Ernst der völkischen Sache verschrieb und seinen einstigen jüdischen Mitstreitern im Literarischen Verein die Freundschaft aufkündigte. Entstehung, Wirkungsweise und Mechanismen des Antisemitismus, oder genauer: dessen Erwerb im Sozialisationsprozess,³⁷³ haben den Erzieher Loewenberg wohl zeitlebens beschäftigt, auch

³⁷⁰ Jakob Loewenberg: *Aus zwei Quellen*. Berlin: Egon Fleischel 1914. – Eine erste Fassung des Romans erschien 1906 im *Israelitischen Familienblatt Hamburg*.

³⁷¹ Wilfried Weinke: »...ein begnadeter Erzieher... ein tapferer Kämpfer«: Der Pädagoge und Schriftsteller Jakob Loewenberg. In: Eine verschwundene Welt. Jüdisches Leben am Grindel. Hg. von Ursula Wamser und Wilfried Weinke. Springe: zu Klampen 2006, S. 97-102, hier: S. 99.

³⁷² Ernst Löwenberg: Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 29 (1931), S. 99-151, hier: S. 134.

³⁷³ »Wären nicht die Erwachsenen störend dazwischen gekommen, die jüdischen und christlichen Knaben und Mädchen würden in derselben einträglichen Weise weiter verkehrt haben, wie sie es als kleine Kinder getan. Kindern ist jedes gegebene Verhältnis natürlich; da ihnen alles neu, alles anders ist, ist ihnen eben nichts anders, und sie würden von selber nie auf den

oder vor allem in seinem literarischen Schrifttum. Kein umfangreiches Oeuvre hat der bis zu seinem Tod aktiv im Schuldienst stehende Loewenberg hinterlassen; neben einigen Gedichtbänden und Erzählsammlungen umfasst es zwei Dramen, pädagogische Studien und andere kleinere Schriften, nicht zu vergessen den bereits erwähnten Roman. Itta Shedletzky merkt an, dass Loewenbergs Werk stark von seinem »Jude-und-Deutscher-Sein« bzw. »Deutscher-jüdischer-Herkunft-Sein« geprägt sei, quasi ein Experimentierfeld deutsch-jüdischen »Wollens«.³⁷⁴ Literarisch schenkt Loewenberg, ein Mitstreiter in der naturalistisch orientierten Literarischen Gesellschaft Hamburg, dem Unscheinbaren Aufmerksamkeit – den »kleinen Leuten«, den sozial Benachteiligten, den flüchtigen Momenten. Als zeitverhaftet muten einen die Gedichte und Erzählungen an. 1892 erschien der Lyrikband *Lieder eines Semiten*, 1901 *Aus jüdischer Seele*, 1905 *Von Strand und Straße*. Seinen ersten Prosaband veröffentlichte Loewenberg 1893 mit der »Hamburger Erzählung« *Aus Gängen und Höfen* – seine »einige rein naturalistische Erzählung«.³⁷⁵ 1905 entstand die Novellensammlung *Stille Helden*, 1924 ein weiterer Sammelband (*Der gelbe Fleck*). Weiters verfasste der umtriebige Pädagoge Schriften zu Erziehungsfragen, ein Märchenspiel, Kinder- und Lesebücher sowie Dramen und Vorträge zur zeitgenössischen Literatur.³⁷⁶

1899 erschien im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Kultur Jakob Loewenbergs Erzählung »Die schwarze Riwke«,³⁷⁷ die, später in diverse Novellen- und

Gedanken kommen, daß man gegen Menschen von anderer Haarfarbe oder anderer Nasenbildung auch ein anderes Verhalten zeigen müsse. Hieß es aber bei irgend einer Gelegenheit: ›Da heste den Jiuden, - oder ›so was kann nur bei Eiszw passieren‹, so horchten die jungen Ohren auf, und der Ruf ›olle Jiude‹, ›olle Christ‹ flog bald herüber und hinüber. Und mehr der Unterschiede taten sich den spähenden Äuglein kund: andre Speise, andre Feiertage, andre Gotteshäuser, ja selbst auch eine andere Sprache; denn in den jüdischen Familien wurde, abgesehen von einigen süddeutschen Dialektanklängen und einzelnen hebräischen Wörtern, nur Hochdeutsch gesprochen, obgleich jeder Platt verstand und es im Verkehr gebrauchte‹ (Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Die Geschichte eines deutschen Juden. Berlin: Egon Fleischel 1919, S. 62).

³⁷⁴ Itta Shedletzky: Ludwig Jacobowski (1868-1900) und Jakob Loewenberg (1856-1929). Literarisches Leben und Schaffen »aus deutscher und aus jüdischer Seele«. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion. Hg. von Stéphane Mosès und Albrecht Schöne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 194-209, hier: S. 194.

³⁷⁵ Löwenberg, Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden (wie Anm. 372), S. 116.

³⁷⁶ Zu Leben und Werk Jakob Loewenbergs s. Lexikon deutsch-jüdischer Autoren, Bd 16 (wie Anm. 317), S.101-110.

³⁷⁷ Jakob Loewenberg: Die schwarze Riwke. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 2 (1899), H. 1, S. 252-265.

Erzählsammlungen aufgenommen, andere Werke des Dichters künstlerisch überragt. Erzählt wird die Geschichte der Dorfgeherin Riwke, die, eines Ritualmordes beschuldigt, von den Bauern gelynch wird, dem Tod im Dorfteich aber im letzten Moment durch die Ankunft des vermeintlichen Mordopfers, der zehnjährigen Stine, entgeht. Nach einer mehrwöchigen Genesungszeit nimmt Riwke ihre Hausiergänge wieder auf und überwindet sogar die ängstliche Scheu und ihren Widerwillen gegen das einst geliebte Dorf (Borgeln). Doch psychisch erholt sich die Händlerin nicht mehr: Die Tatsache, dass die ihr vertrauten Bauern, mit denen sie ausnahmslos auf gutem Fuß und im besten Einvernehmen stand, sie eines blutigen Kindermordes für fähig hielten, übersteigt ihren Verstand und stürzt sie in fruchtlose Grübeleien. Nichts scheint das gegen sie gehegte Misstrauen zu erklären als dessen historische Berechtigung. Als sie schließlich für die Realität von (historischen) Ritualmorden keinerlei Anhaltspunkte findet, spielen sich in ihren Gedanken zwanghaft Szenen eines Kindermordes ab und steigern sich zur wahnhaften Erkenntnis, dass, wenn auch möglicherweise kein anderer, doch sie selbst zu einer solchen Tat fähig wäre. Und so wird Riwke zur Vollstreckerin ihrer vom Trauma der Misshandlung hervorgerufenen Wahnvorstellungen und der Erwartungen latenter Judenfeindlichkeit: Auf einer Brücke begegnet sie Stine, die aus schlechtem Gewissen Riwkes Berührung als bedrohlich deutet und sich ihr zu entwinden sucht. Da verliert Riwke endgültig den Verstand, umklammert das schreiende Kind und stürzt sich mit ihm ins Wasser. »Von der Brücke und der Wiese her ertönt ein einziger wilder Aufschrei«, endet die Erzählung, »— dann wird's totenstill.³⁷⁸

Die nur vierzehnseitige Erzählung vermittelt überzeugend ein Bild ressentimentgespeister Verhaltensmuster, eine Art Bestandsaufnahme antijüdischer Befindlichkeit im ländlichen Westfalen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Bei aller vertrauensseligen Gewogenheit, die Riwke von den Borgler Bauern entgegengebracht wird, täuscht nichts darüber hinweg, dass die Dorfbewohner ihre grundlegend negative Einstellung zu »den Juden« allen volksaufklärerischen Maßnahmen zum Trotz keineswegs abgelegt haben – im Gegenteil, durch den politischen Antisemitismus haben diese noch Aufwind bekommen. So ist die Inschrift »Jude und Schwein / Darf hier nicht herein³⁷⁹ an manchen Bauernhäusern kein Relikt vergangener Zeiten, sondern Ausdruck zeitgemäßer Geisteshaltung. Die Dorfgeherin besitzt, wie bald klar wird, eine Sonderstellung, weil ihr unaufdringliches Wesen, ihre Bereitschaft, jederzeit unaufgefordert auszuhelfen, sie beliebt

378 Ebd., S. 265.

379 Ebd., S. 256.

macht. Diese Sympathie beruht auf Gegenseitigkeit: die Borgler sehen in der Dorfgeherin eine zuverlässige und vertrauenswürdige Händlerin, und Riwke fühlt sich in ihrem Lieblingsdorf »fast wie zu Hause«.³⁸⁰ Dass selbst das beste Einvernehmen von latenter Judenfeindschaft unterströmt ist, erweist sich in der Abruptheit, mit der sich traditionelle Denk- und Verhaltensmuster gegenüber der persönlichen Erfahrung durchsetzen und Riwke auf die Rolle des »Judenweibs« reduziert wird.

Als Stines Mutter bei der Ankunft Riwkes, in deren Obhut sie die Tochter vermutet hatte, den voreiligen Schluss zieht, ihre Tochter sei tot, eilen Nachbarn und Landarbeiter auf das Wehgeschrei der Frau zusammen. In der Aufregung ergibt ein Wort das andere, und binnen weniger Momente reift die Schlussfolgerung »Dat Judenwiev hert dat Kind op'n Gewitten«³⁸¹ – da offenbar unmittelbar einleuchtend – zum Konsens. Dass ihr Mann Schächter sei, wird als ein weiteres Indiz der Ritualmordanschuldigung gewertet, und während Schläge, Stöße und Tritte auf die vor Unglauben und Schrecken völlig Verstummte niederhageln, wird aus dem »Judenweib« die »verfluchte Judenhexe«³⁸² und der Ruf nach »Tot schlagen« laut. In diesem Wandel nimmt Loewenberg nicht nur das Thema der doppelten Vorurteilsbeladenheit auf, dem Jüdinnen in der Interaktion mit einer judenfeindlichen Umwelt ausgesetzt waren (»Jude« und Frau), sondern führt auch den Beweis der Beständigkeit wahnhafter, kultbezogener Ressentiments; denn im Schmähruf »Judenhexe« hallen historische Ereignisse nach: Im Herzogtum Westfalen war es seit dem ausgehenden 16. bis ins 18. Jahrhundert zu mehreren Wellen der Hexenverfolgungen gekommen, im 17. Jahrhundert galt die Region als eine der Hochburgen des Hexenwahns schlechthin – und das im europäischen Vergleich. Allein in den Soester Hexenprozessen 1570-1616 wurden mindestens 67 Menschen zum Tod durch Verbrennen verurteilt, sieben der darin Angeklagten stammten aus Borgeln.³⁸³ Riwkes äußere Erscheinung liefert den Borgler Bauern eine weitere Bestätigung ihres Vorwurfs, denn »die lange hagere Frau« erinnert »mit ihren rothgeränderten Augen, dem struppigen Haar, den harten knochigen Zügen [...] an die Schreckgestalt des Märchens.«³⁸⁴

³⁸⁰ Ebd., S. 256.

³⁸¹ Ebd., S. 258.

³⁸² Ebd., S. 259.

³⁸³ Barbara Krug-Richter: Magie und Konflikt – Hexenprozesse in Soest 1570-1616. In: Soest. Geschichte der Stadt. Bd 3. Soest 1995, S. 637-685.

³⁸⁴ Loewenberg, Die schwarze Riwke (wie Anm. 377), S. 254.

Loewenbergs Darstellung beschränkt sich nicht allein auf die Wirkungsweise von Antisemitismus, sondern legt das Augenmerk der Handlung auf dessen verheerende Auswirkungen. Eine Voraussetzung dafür ist Riwkes Unvermögen, ihren bedingungslosen Glauben an die Rechtschaffenheit der Borgler Bauern als Selbsttäuschung zu entlarven. Dass sie als Alleinversorgerin ihren Erwerb nicht von heute auf morgen anderswo suchen kann und ein Wohnortwechsel angesichts der familiären Verhältnisse undenkbar ist, verschärft den inneren Zwang, sich aus Mangel an Abstand immer wieder dem ausgesetzt zu finden, was zwischen ihr und den Borglern steht, aber von beiden Seiten beharrlich »beschwiegen« wird. Vor Gericht verweigert sie die Aussage, um sich ihre Kunden nicht abspenstig zu machen, und die Dorfbewohner suchen ihr schlechtes Gewissen durch besondere Zuvorkommenheit zu erleichtern. Kein Wort fällt über den Vorfall, am allerwenigsten eines der Entschuldigung, denn insgeheim halten die Bauern an der Berechtigung ihres Misstrauens fest, mögen sie sich im konkreten Fall getäuscht haben. So haftet noch nachträglich an Riwke der Verdacht, wenn die Frauen des Ortes einander zu bedenken geben, »wie alles hätte kommen können und wie so leicht die arme Stine hätte von den Juden geschlachtet werden können«.³⁸⁵

Mit Einsicht in seelische Zusammenhänge schildert der Erzähler den Prozess fortschreitender psychischer Zerrüttung durch die zwanghaft imaginierte Übertragung am eigenen Leib erfahrener Gewalt auf ein unbekanntes Opfer, an dem Riwke letztlich vollstreckt, was ihr aufgespart blieb: nämlich der Tod des Ertrinkens. In der Umklammerung wird sie mit diesem eins, also ultimatives Opfer, nüchtern betrachtet Triebtäterin und Selbstmörderin zur gleichen Zeit. Die Tragik der jüdischen Händlerin besteht darin, aus wahnhaftem Kontrollverlust zur Vollstreckerin eines gänzlich unbegründeten Urteils an sich selbst und anderen zu werden – nur um dadurch in den Augen der Borgler dieses im Nachhinein zu rechtfertigen. Loewenbergs Erzählung wirft somit die Frage nach der Pathologie des Antisemitismus auf, der einem Wahn entspringt und seine Opfer in den Wahn treibt, dem jedenfalls durch vernunftmäßige Überzeugungsarbeit, sei es durch persönliche Erfahrung oder Aufklärung, nicht beizukommen ist. – Diese Wahrnehmung mag die Triebkraft hinter Loewenbergs angestrengtem (und durchaus zeittypischem) Versuch gewesen sein, eben Überdurchschnittliches leisten zu müssen, moralisch wie gesellschaftlich, stets Vorbild, stets Altruist. Wie würde man sich schließlich aus diesem Teufelskreis befreien können, wenn man sich nicht nahezu Übermenschliches abverlangte?

385 Ebd., S. 260.

Was »Die schwarze Riwke« anderen Erzählungen zur Ehrenrettung unschuldig verdächtiger oder angeklagter Hausierer voraus hat, ist, einmal abgesehen von der analytischen Leistung, der ganz und gar spätrealistische, sozialpsychologische Zugriff auf den Stoff: Die Figur der Dorfgeherin nimmt im Wechsel von Innen- und mannigfaltigen Außenperspektiven Gestalt an und tritt nicht allein in der Interaktion mit den Bauern in Erscheinung.

Die Eröffnungsszene zeigt sie als liebende und sorgende Mutter zweier kleiner Söhne, der für Haushalt und Kinder denkbar wenig Zeit bleibt. Da ihr Mann eines körperlichen Gebrechens wegen kaum Erwerbsarbeit verrichten kann, sorgt Riwke für den Unterhalt der Familie. Die Wohnung dient gleichzeitig als Lagerraum eingehandelter Güter, die Kinder treiben sich in Abwesenheit der Mutter oft verwahrlost herum. Weil Riwke das traditionelle Rollenbild nicht erfüllt und eben nicht vorrangig häusliche Tätigkeiten verrichtet, erntet sie Kritik aus den eigenen Reihen: »Die schwarze Riwke war in der kleinen jüdischen Gemeinde, der sie angehörte, wenig beliebt und noch weniger geachtet.«³⁸⁶ Oder:

»Es ist 'ne wahre Schand', wie die Kinder aussehen,« pflegten die anderen Frauen in der Gemeinde oft zu sagen. Sie alle blickten mit Geringschätzung auf sie und nicht eine dachte daran, daß es doch etwas Großes sei, wie die arme Frau sich plage, um Mann und Kinder ehrlich zu ernähren, nicht eine von allen, am allerwenigsten aber die arme Riwke selber.³⁸⁷

Dass ihr innerhalb der jüdischen Gemeinschaft jegliche Anerkennung versagt bleibt, macht die gute Meinung der Bauern wett. In Borgeln fühlt sich Riwke wohl, allen voran bei Stines verwitweter Mutter. An ihrem Drang nach Unabhängigkeit und ihrer unkonventionellen Art stößt sich keiner, weil der »schwarzen Riwke«, wie sie von den Borglern genannt wird, aus Sicht der Dorfbewohner ohnehin etwas Fremdartiges eignet. Und ihrem angeschlagenen Selbstwertgefühl scheint die Vertrautheit gut zu tun, besonders die gelegentlichen Begegnungen mit der kleinen Stine, einer Gespielin ihrer verstorbenen Tochter. Umso schwerer wiegt der Vorfall. Hatte sie die Geringschätzung im eigenen Gemeindeverband noch wegstecken können, muss sie nun zur Kenntnis nehmen, dass sie auch in Borgeln nur eine geduldete Außenseiterin ist. Frau, Jüdin, arm und zum Gelderwerb durch Hausierhandel gezwungen – Riwke steht in der Gemeinschaft wie in der Gesellschaft auf der untersten Stufe der sozialen Leiter.

386 Ebd., S. 255.

387 Ebd., S. 257.

»Die Sympathie für Außenseiter, das Verständnis für ein Gegen-die-Regeln-leben durchzieht«³⁸⁸ nicht nur den Roman *Aus zwei Quellen*, wie Flüter konstatiert, sondern Loewenbergs Schrifttum insgesamt. Zwar lässt sich nur dessen erste Prosa-publikation über das armselige Leben in den »Gängen und Höfen« des Hamburger Hafenviertels im eigentlichen Sinn als naturalistisch bezeichnen, es schlagen sich jedoch soziales Mitgefühl und Beobachtungsgabe für soziale, regionale und kulturelle Differenzen im gesamten Werk nieder. Die Figurenrede ist genau nuanciert, besonders jüdische Sprecher wechseln, je nach Gesprächspartner, zwischen Hoch- und Plattdeutsch, wobei die ältere Generation ihre Umgangssprache mit süddeutschen bzw. jiddischen Einsprengseln durchmischt.

Charakteristisch für Loewenbergs Erzählungen über jüdisches Leben in der westfälischen Provinz ist die fehlende Perspektivierung auf Abwanderung und sozialen Aufstieg ins urbane Bürgertum. Das Dorf fungiert nicht als Vorstufe zur Stadt, sondern als Ort, an dem sich jüdisches Leben im gemeinschaftlichen Mit- und Gegeneinander und der Interaktion mit den christlichen Nachbarn formiert. In der späten Erzählung »Der Davidskolk« (1918) thematisiert Loewenberg u. a. die historische Verbundenheit mit dem Dorf im Bewusstsein der Kinder, die sich an einem heißen Schabbatnachmittag die Zeit mit Erzählungen und Berichten über lokale Tragödien und Schicksale aus der jüdischen Gemeinde vertreiben. Dass ihnen bei all den Selbstmörtern und Wiedergängern unheimlich zumute wird, mag als ein Indiz dafür gelten, wie sehr das Dorf mit seiner Umgebung vorrangig als Heimat erlebt wird.³⁸⁹

Bei Moses Lennhausen, Loewenbergs Alter Ego im Entwicklungsroman *Aus zwei Quellen*, drückt sich das Bewusstsein von Beheimatung in der Vertrautheit mit Land und Leuten aus, mit Wald und Feld, dem Wechsel der Jahreszeiten und festzeitlichen Zyklen – kurz einer Welt, die anzueignen dem intellektuellen Vermögen des Kindes bei der Erkundung seiner Umwelt angemessen ist. So heißt es im Kapitel »Dorffreuden«:

Glücklich das Kind, das auf dem Dorfe aufwächst. Eine in sich fest abgeschlossene Welt umgibt es, eng genug, um sie ganz kennen lernen zu können, weit genug, um zu immer neuen Entdeckungen zu reizen. Die Grundlagen aller Kultur zeigen sich ihm hier. Alles steht ihm offen: Feld und Wald, Stall und Scheune, die Werkstätten der Handwerker und selbst die Kammern der Häuser. Wie es selber wächst und wird, sieht es das Wachsen und Werden

388 Karl-Martin Flüter: »Es kann keiner hinaus«. Nachwort. In: Jakob Loewenberg: *Aus zwei Quellen. Geschichte eines deutschen Juden*. Hg. von Peter Frielingsdorf und Karl-Martin Flüter. Paderborn: Igel.-Verl. Literatur 1993, S. 218-229, hier: S. 221.

389 Jakob Loewenberg: *Der Davidskolk*. In: ders.: *Der gelbe Fleck*. Berlin: Philo 1924, S. 33-41.

aller Dinge um sich. Die Geschichte des Brotes, das vor ihm liegt, ist ihm – vom Tage der Aussaat an bis zu der Stunde, da die Mutter oder der Bäcker es aus dem Ofen zieht – vertraut wie seine eigene, und in der Geschichte der Menschen, die es umgeben, erkennt es nicht nur, erlebt es Lebensläufe in auf- und absteigender Linie.³⁹⁰

In Loewenbergs Lobpreis des Landlebens spiegelt sich die Erinnerung an eine (relativ) unbeschwerete Kindheit, wie sie jener Generation eignet, die, gegen Ende des langwierigen Emanzipationsprozesses geboren, den modernen, urban geprägten, da intellektuell/wissenschaftlich verbrämten Antisemitismus als ihren eigentlichen Widersacher erkannte, neben dem sich die »konfessionellen« Zwistigkeiten und Beschimpfungen von »seinerzeit« als eine Spielart harmlosen Ortsspotts ausnehmen. Immerhin, so Loewenberg, beruhe die abschätzige Meinung der christlichen Dorfbewohner für jüdische »Besonderheit« auf Gegenseitigkeit:

Nun fühlten wir uns durch das Wort Jude wohl beleidigt, aber nicht gekränkt. Im innersten Grunde des Herzens hielten wir uns nicht für anders, sondern für viel besser als unsre christlichen Gefährten und blickten mit derselben Geringsschätzung auf ihre kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen hinab, wie sie auf die unsrigen.³⁹¹

Seine glücklichsten Jahre verlebt Moses Lennhausen auf dem Dorf, einmal als Schulkind, später als blutjunger Elementarlehrer an einer jüdischen Schule. Selbst herbe Schicksalsschläge wie den Verlust geliebter Menschen oder den religiöser Überzeugungen ziehen keine Krisen nach sich, weil das prinzipielle Vertrauen in die Welt dadurch nicht ins Wanken gerät. »Religiöses Gefühl« und den Glauben an das Gute im Menschen besitzt Lennhausen nach wie vor; das erste vermittelt ihm die Erfahrung des Erhabenen in der Natur (Wald!), das zweite die Tatsache, »daß Christen und Juden in größter Eintracht beisammen lebten. Und so fanden sie sich, trotz aller Unterschiede, bei allen rein menschlichen Ereignissen in Vertrauen und Hilfe schnell und leicht zusammen«.³⁹²

Für Jakob Loewenberg blieb die Erfahrung des Landlebens mit seiner Geborgenheit in Elternhaus und Gemeinschaft und dem unmittelbaren Erleben der Natur formativ, gerade auch, weil er sich als junger Erwachsener vom halachischen Judentum lossagte. Sein Judentum galt ihm, wie vielen seinesgleichen, als Quelle humanistischer Werte und einer anheimelnden Festtagskultur, in der das selige Gefühl der Kinderzeit zum Leben erwacht. Von der lebendigen Tradition, als die man das Judentum im Dorf erlebt hatte, rettete man sich ins urbane Bürgertum, was erhebend und rührend war, also sittliches und ästhetisches Empfinden

³⁹⁰ Loewenberg, Aus zwei Quellen, 1919 (wie Anm. 373), S. 44.

³⁹¹ Ebd., S. 62f.

³⁹² Ebd., S. 63.

stimulierte, nicht den »Aberglauben« und »die überlebten Formen«. Was als bewahrenswert galt, hatte sich an den Kriterien einer klassisch-humanistischen Ethik zu messen. So schätzt der Germanist Ernst Loewenberg die Religiosität seines Vaters als nahezu pantheistisch ein, oder zumindest dem klassischen Ideal der Naturverbundenheit nahestehend, wenn nicht gar diesem geschuldet:

Jakob Loewenberg war eine religiöse Natur, dessen Frömmigkeit sich wohl vom überliefer-ten Gesetz befreien konnte, dem aber überall das Göttliche nah war. Sein Gottesgefühl strömte wie das des Goethischen Ganymed aus jedem Halm und jedem Wesen.³⁹³

Die dörfliche Welt der Kindheit verfestigt sich in der Vorstellung Lennhausens/Loewenbergs zum Bild einer prä-antisemitischen Gesellschaftsordnung – eine Welt, die zu idyllisieren sich Loewenberg hütet, aber auf die er fünfzig Jahre später nostalgisch zurückblickt. Was die Erfahrung jüdischen Landlebens so wertvoll macht, liegt nicht in der Erinnerung an spezifisch jüdische Handlungen und Gewohnheiten, sondern an das Allgemein-Menschliche oder den ethischen Gehalt, von dem sie bestimmt oder in welche sie eingebettet sind. Darin erweist sich die eigentliche Größe dieses Judentums: im Familien- und Gemeindezusammenhalt, in Nachbarschaftshilfe und geteilter Not, in der Pietät vor der Tradition, einem allgemeinen Wertekonservatismus, einer anheimelnden und erhebenden Festtagskultur etc. Die Frömmigkeit als Tugend, die den Bürger zierte, war den um die Jahrhundertmitte Geborenen fast schon in die Wiege gelegt worden, so selbstverständlich waren öffentlicher Schulunterricht und deutsche Bildung. Dazu kam, dass niemand prinzipiell die Zugehörigkeit der jüdischen Dorfbewohner zum gesellschaftlichen Ganzen in Frage stellte, am allerwenigsten das Kind selbst, dessen Familie bereits mehrere Generationen dort ansässig war. So zumindest legt sich der beinahe sechzigjährige Loewenberg die Kindheit in Niederndorf zurecht: bestimmt von einem Gefühl der Verbundenheit mit einer Landschaft und einem Ort, dem man sich zur Treue verpflichtet fühlt.

Eine andere Position vertritt im Roman, stellvertretend für die sog. »altorthodoxe« Elterngeneration, Lennhausens Mutter: sie ist es, die ihrem Sohn die Perspektive einer Auswanderung nach Amerika öffnet und auf dessen empörten Einwand, der Heimat doch nicht den Rücken kehren zu können, einen talmudischen Spruch paraphrasiert, dem zufolge der Mensch aus dem Staub aller vier Himmelsrichtungen geschaffen sei, um sich nirgendwo fremd zu fühlen.³⁹⁴ Dass man sich seinem Geburts- oder Wohnort »heimatisch« verbunden wusste, war maßgeblich von den Erwartungen bestimmt, die deutsche Kultur und nationales Bewusstsein

393 Löwenberg, Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden (wie Anm. 372), S. 139.

394 Loewenberg, Aus zwei Quellen, 1919 (wie Anm. 373), S. 235.

an einen stellten und niemals aufhörten, einen auf Vaterlandsliebe einzuschwören in einem geistigen Spagat von Sprache und Scholle, von Volksstamm und bürgerlicher Loyalität, verinnerlicht besonders von jenen, an denen von Vornherein die Zweifel der Zugehörigkeit hafteten.

Spricht Loewenberg von »Heimat«, meint er damit die emotionale Verwurzelung in der realen Landschaft seiner Kindheit, vor allem aber in der Natur.

Immer wieder im Lauf seines Lebens, zuletzt noch als Siebzigjähriger, kehrte Jakob Loewenberg an den Ort zurück, wo in Kindertagen mit dem Wachsen des Dorfjungen sein Begriff von Heimat mitgewachsen war. »Jakob von Tudorf« nannten ihn schon die Salzkotterer Mitschüler, häufig unterschrieb er so private Briefe; er soll sogar erwogen haben, seine schriftstellerischen Arbeiten unter dem Verfassernamen »Jakob von Tudorf« drucken zu lassen. Im Roman, in den Erzählungen, in den Gedichten, den Dramen, im gesamten Werk ist die im westfälischen Tudorf erfahrene Heimat überhaupt wiedererkennbar. Heimat als Heimatliebe und stärker noch als Heimatsuche ist das alles zusammenhaltende Motiv in Jakob Loewenbergs Schriften.³⁹⁵

Nur folgerichtig erscheint es dann, wenn Lennhausen kurz vor seinem Tod Kunde von der Auflösung seiner Heimat erhält, die sowohl im Abbau der Natur als auch einer Neuordnung gesellschaftlicher Verhältnisse den Einbruch des Zeitlichen in die heile Kinderwelt symbolisieren.

Und dann sprachen wir von unserm Heimatsdorf. [...] Das habe sich mächtig verändert. Vom Osterberg, wo wir die Kühe gehütet, ginge ein Stück nach dem andern fort. Da seien jetzt lauter Kalksteinbrüche und Fabriken und die Bauern hätten jetzt mehr Nutzen von ihren Steinen als früher von dem besten Kleeboden. Eine Eisenbahn werde auch schon gebaut. Alles sei anders. Von den jüdischen Familien sei nur noch eine einzige da, und die Judenschul solle auf Abbruch verkauft werden.³⁹⁶

Jakob Loewenberg ließ sich, als er 1929 starb, Erde aus seinem Garten ins Grab mitgeben. Nicht »deutsche« Erde, wie man zu deuten versucht ist, sondern, in Anlehnung an den Brauch, Tote in der Diaspora mit einem Säcklein Erde aus Eretz Israel zu bestatten, Erde aus dem materiellen Bestand seiner geistigen Heimat. Dort, in seinem Garten, hatte sich Loewenberg wohl die Schönheit der Natur um Niederntudorf ins Gedächtnis gerufen, aber vielleicht auch so manche Hoffnung begraben, wenn er die ersehnte deutsche Heimat sich zusehends auf sein persönliches Refugium beschränken sah.

³⁹⁵ Peter Frielingsdorf: Zur Geschichte des einen und der anderen Juden. Nachwort. In: Jakob Loewenberg: Aus zwei Quellen. Geschichte eines deutschen Juden. Hg. von Peter Frielingsdorf und Karl-Martin Flüter. Paderborn: Igel.-Verl. Literatur 1993, S. 200-217, hier: S. 216.

³⁹⁶ Loewenberg, Aus zwei Quellen, 1919 (wie Anm. 373), S. 291.

Zusammenfassung und Ausblick

Mosenthal, wohl der erste »Ghettoerzähler« in der Nachfolge Komperts, der deutsche Verhältnisse abzubilden sucht, wählt als Schauplatz seiner Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben vornehmlich die »Gasse«. Seiner Darstellung jüdischen Dorflebens indes eignet jene Perspektive, die wie bei Krämer und Tendlau zuvor, den Blick auf die dürftigen Lebensumstände richtet: bittere Armut, allseitiger Mangel und soziale Verwahrlosung bei einer gewissen »Ursprünglichkeit des Gefühls«, das im entscheidenden Moment über Rohheit, Selbstbezogenheit und Existenzkampf triumphiert. Als Vorstufe bürgerlichen Lebens legitimiert sich die altjüdische Gesellschaft durch ihre Leidensfähigkeit, aus der Opferbereitschaft und Gehorsam erwachsen – klassische Werte also, die man zu würdigen weiß. Freilich: Zum Verweilen am Ort lädt nichts ein, sein Fortkommen hat man anderswo zu suchen. Viel von dem, was Mosenthal schildert, trägt den Stempel einer vergangenen Welt, die Moderne und Fortschritt bereits überwunden haben und an deren Erinnerung man sich moralisch aufzurichten sucht.

In Loewenbergs Werk kommt dem dörflichen Schauplatz, je nach Erzählab-
sicht, unterschiedliche Bedeutung zu, grundlegend wird aber zwischen Dörfern mit jüdischer Gemeinde und solchen ohne jüdische Einwohner differenziert. Ebenso unterscheidet sich das Dorf der Erzählgegenwart von dem Heimatort, über den der leicht verklärte Blick sonniger Kindertage streift und auf dem das begeisterte Auge des Reformpädagogen ruht: denn »Dorf« bedeutet zunächst eine überschaubare Welt, die sich dem jungen Gemüt wie von selbst erschließt; »Dorf« bedeutet aber auch die unmittelbare Erfahrung von Natur im Kreislauf der Jahreszeiten und agrarischen Arbeiten. Auf dem Dorf kann sich die kindliche Seele unbeschwert und frei entwickeln – oder besser: konnte, solange das Dorf als antisemitismusfreie Zone aufrechtzuerhalten war. Das trifft für den Heimatort aus Kindheitstagen zu, der – wie Loewenberg durchaus bewusst ist – in der Erzählgegenwart so nicht mehr existiert. So fungiert das Dorf des Heute wesentlich als eine Welt im Kleinen, an der sich die Mechanismen eines verheerenden Antisemitismus studieren lassen, der längst bis ins Hinterland der Städte vorgedrungen und auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Auffällig, wenn auch nicht überraschend, ist der fehlende Halt, den die jüdischen Klein- und Kleinstgemeinden den Mitgliedern bieten, die ihres Schutzes besonders bedürften: den Außenseitern und Armen, mit denen sich der Erzähler vorrangig identifiziert.

Jüdisches Leben im Dorf literarisch als eine Welt vor dem Antisemitismus vermitteln zu können, hat zweierlei Voraussetzungen: zunächst die Erinnerung an eine behütete Kindheit im Dorf, die historisch in die Zeit intakten (wenn auch rudimentären) Gemeindelebens fällt oder zumindest ein positives Verständnis jüdi-

scher Tradition in der Eltern- bzw. Großelterngeneration voraussetzt und in der die Wahrnehmung von »Andersartigkeit« keine politischen Schlussfolgerungen zuließ und allfällige Feindseligkeiten traditionell-religiösen Ressentiments geschuldet waren. Zum Inbegriff symbiotischer Koexistenz avanciert das Dorf schon allein deswegen, weil die meisten Gemeinden zum Zeitpunkt antisemitischer Agitation in der Provinz ihren Zenit längst überschritten hatten und sich in Auflösung befanden. Die Erfahrung systematischer Ausgrenzung machen die Autoren solcher Erzählungen erst im Erwachsenenalter oder nach ihrer Übersiedlung in ein städtisches Umfeld. Das gilt nicht nur für Jakob Loewenberg, sondern auch für spätere Schriftstellerinnen und Schriftsteller wie etwa Clementine Krämer und Jacob Picard.

Für die 1873 im badischen Rheinbischofsheim geborene Clementine Krämer,³⁹⁷ die siebenjährig mit ihren Eltern nach Karlsruhe übersiedelte und nach ihrer Heirat in München lebte, wurde das Dorf zum Familienstammsitz. Dort lebten die Großeltern, bei denen man die Ferien verbrachte, daran knüpften sich familiäre Bonmots, Anekdoten und allerlei Erinnerungen an heitere und trübe Tage, wie sie das Familiengedächtnis bewahrt, aber auch an Vorfälle, die sich dem Kind als weltweisend eingeprägt haben. Angekündigt wurden die gesammelten und in Fortsetzung abgedruckten Erinnerungen 1924 folgendermaßen:

In diesen Aufzeichnungen aus der Jugendzeit der Verfasserin zieht ein Stück Geschichte des süddeutschen Judentums an dem Leser vorüber. Die liebenswürdigen Schilderungen, die uns in glücklichere Tage zurückführen, beweisen von neuem die innige Verbundenheit des deutschen Juden mit seiner Heimat.³⁹⁸

Elizabeth Loentz urteilt so:

The »good old days« portrayed in Krämer's »Erinnerungen« are exemplified by a seemingly uncomplicated synthesis of Germanness and Jewishness. The rootedness of rural Jews in their German Heimat is embodied first and foremost in their mastery of and affection for regional dialect and culture.³⁹⁹

³⁹⁷ Zu Clementine Krämer (1873-1942) s. Werner J. Cahnman: The Life of Clementine Kraemer. In: Leo Baeck Institute Year Book 9 (1964), H. 1, S. 267-292. – Das Leo Baeck Institute New York verwahrt in seinem Archiv die umfangreiche »Clementine Kraemer Collection«.

³⁹⁸ Jüdisch-liberale Zeitung 4 (1924), Nr 32, Beilage, [S. 2].

³⁹⁹ Elizabeth Loentz: The Literary Double Life of Clementine Krämer: German-Jewish Activist and Bavarian »Heimat« and Dialect Writer. In: Nexus. Essays in German Jewish Studies 1 (2011), S. 109-136, hier: S. 127.

Entscheidend für die Vorstellung eines symbiotischen Zusammenlebens im dörflichen Verband ist aber die implizite Annahme der Rechtschaffenheit oder prinzipiellen Bekehrbarkeit der Dorfbewohner, also der Wille zum Zusammenhalt. Das Maß an Kalamitäten übersteigt nie das Vermögen zu deren Korrektur oder die Grenzen der Leidensfähigkeit. Selbst der betrügerische Bauer in der Episode vom Großvater und dem Hofbauern⁴⁰⁰ bereut sein hartherziges und grausames Verhalten gegenüber dem verwaisten Knaben, weil ihn seitdem, einer Märchenlogik folgend, ein Unglück nach dem anderen heimgesucht und ihn an den Bettelstab gebracht habe. Und auch der mittlerweile erwachsene Großvater kennt keine Rachsucht und reicht großherzig dem verarmten Hofbauern ein Almosen. In diese Sphäre dringt der Antisemitismus wie ein Fremdkörper von außen ein, so in der (semi-autobiographischen) Erzählung »Der Weg des jungen Hermann Kahn«, in der ein Gymnasiast in den Sommerferien seine Geläufigkeit in gesellschaftspolitischen Fragen unter Beweis stellt und die Position vertritt, die Juden seien »eine sehr durchtriebene Rasse«.⁴⁰¹

Eine ähnliche Grundtendenz eignet selbst den 1936 im Sammelband *Der Gezeichnete* vereinten »jüdischen Geschichten« Jacob Picards, die von der zeitgenössischen Kritik zu Recht als kunstvoll gelobt wurden. Insgesamt erweckt die Sammlung den Eindruck, weniger dem tatsächlichen »Folklorerepertoire der historischen Kehillot«⁴⁰² des sog. alemannischen Raumes verpflichtet zu sein als einem (allgemeinen?) Schatz an Stoffen, Motiven und Anekdoten, wie er vor allem in den Werken osteuropäisch-jüdischer Schriftsteller verwahrt ist.

Saskia Schreuder hat in ihrer Studie zur jüdischen Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland den Einfluss von Agnons Schriften auf Picards Erzählungen nachgewiesen und auf dessen Beziehungen zu Vertretern der sog. Jüdischen Renaissance und dem Frankfurter Lehrhaus aufmerksam gemacht. So seien die Erzählungen vor dem Hintergrund einer Suche nach genuin Jüdischem als »eine Antwort auf die gesellschaftliche Identitätskrise der Juden im nationalsozialistischen Deutschland«⁴⁰³ zu werten, wobei eine Anleihe im sog. »Ostjudentum« zur Rekonstruktion eigener Vergangenheit legitim erscheint.

400 Clementine Krämer: Vom Großvater und vom Hofbauer [!]. In: Hannoverscher Kurier, Nr 62, 17. April 1915 (Tägliche Unterhaltungsbeilage, S. 9).

401 Clementine Krämer: Der Weg des jungen Hermann Kahn. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 82 (1918), Nr 5-16, hier: Nr 7, S. 84.

402 Saskia Schreuder: Würde im Widerspruch. Jüdische Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1938. Tübingen: Niemeyer 2002 (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte; 39), S. 191.

403 Ebd., S. 191.

Fest steht, dass der 1883 in Wangen am Bodensee geborene Picard das dörfliche Leben kannte und auch Anekdoten und Erlebnisberichte aus der eigenen Familie verarbeitete, manche Erzählungen aber im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert, also einer Zeit angesiedelt sind, in die eigene und fremde Erinnerung kaum zurückreichen. Schreuder bietet eine sorgfältige Interpretation von Picards jüdischen Erzählungen, basierend auf autobiographischem und Briefmaterial; sein Werk wird im Kontext der 1930er Jahre verortet. Die Behauptung, Picards Texte präsentierten »das Selbstbild und Selbstverständnis der Landjuden«,⁴⁰⁴ wirft aber zumindest die Frage auf, welche Landjuden damit gemeint seien: die (kaum mehr existenten) der 1930er Jahre, diejenigen, die Picard aus seiner Kindheit kannte, aber nicht die Protagonisten der Erzählungen sind, oder »die Landjuden« als zeitlose Kategorie? Viel eher vermitteln die Erzählungen die Wahrnehmung einer »genuine jüdische[n], soziale[n] Identität ihrer Angehörigen sowie deren Bewußtsein von Eigenart und Eigenheit«.⁴⁰⁵ Als Gegenbild zur Autorgegenwart sind die Erzählungen beseelt von der Vorstellung symbiotischer Koexistenz mit den christlichen Nachbarn, gegenseitigen Bedürfnisses und Vertrauens, intimer Kenntnis der religiösen Bräuche des jeweils anderen, nachbarschaftlicher Hilfestellung und allgemeiner Achtung vor religiösen Handlungen, gleich welcher Religion. Was für viele Juden in Deutschland schon lange zur Chimäre geworden war, ließ sich nur mehr in der Darstellung dörflichen Lebens vergangener Zeiten aufrechterhalten: die Utopie einer christlich-jüdischen Gemeinschaft. In dieses (Wunsch-)Bild (alemannischen) Landjudentums fügt sich harmonisch dessen behauptete Frömmigkeit, die zur Nachahmung anregen soll.

Als zentrales Konstituens einer modernen jüdischen Identität ist nicht eine von Halacha und Tradition bestimmte Orthopraxie der vormodernen Gemeinschaften zu bewahren bzw. zu erneuern, wohl aber die ihr eigene, religiös begründete Orientierung an einem hohen ethischen Ideal, das in seiner Praxis alle Lebensbereiche umfaßte.⁴⁰⁶

Einzig in der titelgebenden Erzählung der Sammlung wird die Enge einer Gemeinschaft mit geregelten Hierarchien spürbar, die ihre Außenseiter zugrunde richten kann, indem sie sie lebenslänglich auf eine Rolle einschwört, die abzuschütteln mit schweren Sanktionen belegt wird. »Der Gezeichnete« liest sich wie eine zeitgenössische Replik auf Auerbachs »Tolpatsch« und Komperts »Schlemiel«: ohne versöhnlichen Unterton, ohne Wiedergutmachung, ohne Neuanfang, wenn auch der offene Schluss nicht alle Hoffnungen zunichtemacht. Die

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 192.

dörfliche Kehilla fungiert hier nicht als positive Identifikationsgröße, sondern als Abbild einer repressiven Gesellschaft im Kleinen.

1908 erschien in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* eine mit »Versöhnungstag« übertitelte »wahre Geschichte« von Eva Feinstein – ein knapp acht Spalten langes Gegenwartsbild.⁴⁰⁷ Zum Inhalt: Um als Jurist Karriere im Staatsdienst machen und die begehrenswerte Asta von Wegner ehelichen zu können, hatte sich Max Stein taufen lassen. Die Gattin, mit ihren blonden Haaren und blauen Augen wiederholt als »kalt« bezeichnet, hatte in der Ehe aber nicht das gesucht, wonach dem Gatten der Sinn stand: statt Wärme und häuslichem Glück lebt sie, zum Verdruss ihres Mannes, den gesellschaftlichen Verpflichtungen der »höheren Kreise«. Ebenso wie die Verbindung mit dem »Scheingebilde«⁴⁰⁸ Asta zur Illusion gerät, erwacht der Schmerz über die – ich paraphrasiere – gewissenlose Opferung heiligster Güter,⁴⁰⁹ die leichtsinnig verspielte Ehre,⁴¹⁰ womit selbstredend der Abfall vom Judentum gemeint ist. Physisch erwacht die Abwehr gegen das dadurch Gewonnene in Form heftiger Kopfschmerzen am Abend eines Spätsommertages, dem, wie Max Stein ein Blick auf den Kalender belehrt, »Rüsttag zum Versöhnungsfeste der Juden«. Reue und verzweifelte Sehnsucht befallen den noch jungen Mann. In seiner Heimatstadt als Amtsrichter tätig, lässt Stein die Ereignisse der letzten Jahre Revue passieren, die aus dem Wissen um die zur gleichen Zeit stattfindende Kol-Nidre-Feier zu einem Eingeständnis des eigenen Fehlverhaltens führen. Max Stein entschließt sich zu Sühne und Umkehr, die, so deutet die Erzählung an, dem an die Ehe Gefesselten nur durch den Tod erstehen könne, entweder durch einen frühzeitigen oder den langsam und qualvollen des Dulders in einer unglücklichen Beziehung. Die sich anbahnende Tragödie wird durch den offenkundigen Treuebruch Astas allerdings verhindert. Einer Scheidung steht nichts mehr im Wege, und Max heiratet seine Jugendliebe Hannah, die Tochter des alten Rabbiners. Die Erzählung endet mit einer Momentaufnahme Jahre nach dem schicksalhaften Versöhnungstag:

Jom Kipur. In einem kleinen, versteckt lauschig liegenden Städtchen tönen hehre, fromme Weisen aus einem bescheidenen Tempel. Die nur in geringer Zahl hier ansässigen Juden haben sich erst seit einigen Jahren fest aneinander geschlossen, seitdem ein gläubiger, edeldenkender Mann unter ihnen weilt, den sie zu ihrem Führer erwählt. Und dieser, über

407 Eva Feinstein: Versöhnungstag. Eine wahre Geschichte. In: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 72 (1908), Nr 39-40.

408 Ebd., S. 465.

409 Ebd., S. 465.

410 Ebd., S. 479.

den ein seltsames Gerücht kursiert – er habe erst nach einem wehen Straucheln den rechten Weg zur Pflicht, zum Glück gefunden – dieser gesuchte Rechtsanwalt Max Stein, dieser in wahren Sinne des Wortes rechte Anwalt der Armen und Bedrängten, steht mit verklärtem Lächeln heute auf demselben Platze, den, wenn auch in anderen, stolzeren Mauern, seine Urväter eingenommen. [...]

Jener einzige Schofarton durchbebt Raum und Herzen. Und dieser Klang ist es, der ihm Jahr für Jahr zeigt, was war, was geworden, der ihn läutert von einem Versöhnungstag bis zum anderen.⁴¹¹

Der hier gekürzte Abschnitt gibt nicht nur Auskunft über den persönlichen und beruflichen Werdegang des Protagonisten – die Ehe des nunmehr als Rechtsanwalt tätigen Max Stein ist mit Nachkommen gesegnet –, sondern den ihm angemessenen Platz in der Gesellschaft: Entgegen der allgemeinen Tendenz zur Landflucht hat Stein sich in einem »Städtchen« niedergelassen und sühnt seine einstige Schuld durch den Dienst an der dort beheimateten kleinen Gemeinde, die er durch sein vorbildliches Wirken zu vereinen und zu festigen versteht.

Die ländliche Kehilla als Rückzugsgebiet eines »ba‘al tschuwa« (Reumütiger, religiöser Umkehrer), der Karriere und Gesellschaft den Rücken kehrt und konsequenterweise an der Peripherie sein Glück findet, ist als Motiv ebenso selten wie die Rückkehr von der Stadt auf das Land nach einmal vollzogener Abwanderung – als Beispiel sei Ulla Wolff-Frankfurters »Der Mischpocherentner« genannt.⁴¹² Denn die den Erzählungen zugrundeliegende Entwicklungslinie folgt, so will es die Logik des Fortschrittoptimismus, dem Gesetz der Einbahnstraße: Dem Land als »Einzugsgebiet« und gewissermaßen Vorhof der Stadt korrespondiert die Erinnerung an eine Kindheit in einer Vormoderne, allerdings mit ausbaufähigen Anlagen. Denn die Grundlagen bürgerlicher Wertvorstellungen und Maximen finden sich, wie oben ausgeführt, bereits im Gefüge der Kehilla.

Dass entgegen der allgemeinen gesellschaftlichen und demographischen Entwicklung auf dem Land ein Verweilen ist, weil Erneuerung nur aus der Tradition erwachsen könne, der Lebensraum Land Möglichkeiten zur landwirtschaftlichen Betätigung biete oder man in der dörflichen Kehilla die wahre deutsch-jüdische Heimat zu erkennen glaubt, entspricht indes einem konservativen Geist. Im folgenden Kapitel wenden wir uns der Erzählliteratur des neoorthodoxen Judentums zu.

⁴¹¹ Ebd., S. 480.

⁴¹² Ulrich Frank (d. i. Ulla Wolff-Frankfurter): Der Mischpocherentner. Aus altjüdischen Zeiten. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 15 (1912), H. 1, S. 212-279.