

3 Ländliche Existenz und Kleingemeinden in der Erzählliteratur des konservativ-orthodoxen Judentums

»[...] die Annahme einer jüdisch-deutschen Symbiose«, schreibt Baruch Kurzweil in seinem Aufsatz über das traditionell-orthodoxe (»konservative«) Judentum in Deutschland, sei »etwas problematisch«. Und weiter heißt es:

[I]m konservativen Lager jedenfalls hat sie sich im Geiste des deutschen Kleinbürgertums abgespielt. Wie weit eine solche Symbiose überhaupt bestanden hat, dazu sind in letzter Zeit zwei konträr entgegengesetzte Äußerungen getan worden, die eine von Gerschom Scholem, die zweite von Erich von Kahler [...]. Ich würde eher v. Kahler zustimmen als Scholem. Das soll nicht etwa heißen, daß ich an den Erfolg dieser Symbiose glaube, auch nicht daß sie uns Glück gebracht hätte; aber nur sie – und sei es als Fiktion auf niedrigem Niveau – vermag das Wesen des konservativen Judentums in Deutschland zu erklären. Die Symbiose wurde hauptsächlich in die Sprache der kleinbürgerlichen Sphäre übertragen. Und vielleicht besteht das beunruhigendste Kennzeichen dieses Judentums, das es von vornherein mit dem Stempel der Mittelmäßigkeit versah, im Fehlen einer wahren künstlerischen Leistung, die aus ihm hervorgegangen wäre.⁴¹³

Mit elegischem Pathos fügt Kurzweil daraufhin eigene Eindrücke und Bilder zu einem Mosaik religiösen Lebens, das jedoch, wie er selbst mit Resignation festhält, nur einen Bruchteil dessen einzufangen vermag, was diese einst so mannigfaltige Welt ausgezeichnet hatte. Der in Mähren gebürtige Sohn eines Rabbiners hatte in den 1920er und 30er Jahren die Jeschiwa Salomo Breuers in Frankfurt besucht und auch an der dortigen Universität promoviert. Rund vierzig Jahre später lässt sich das Phänomen deutsche Orthodoxie nur mehr aus der Retrospektive betrachten und harre, so Kurzweil, des Dichters, der es in seiner vollen Größe und Komplexität erstehen und ihm dadurch Gerechtigkeit widerfahren lassen könne. Denn einem historischen, gar historiosophischen Zugriff entziehe sich das essentiell Einzigartige der deutschen Orthodoxie völlig.

So beschwört der Literaturkritiker Kurzweil Erinnerungen an jüdische Feste auf deutschem Boden, die sich ebenso harmonisch in Landschaft und Jahreszeit einfügten wie in das geistige Klima. Die religiöse Feier mit ihrem Ernst und Sinn für das Ästhetische ließ, so Kurzweil, den deutschen Juden über

413 Baruch Kurzweil: Über das deutsche konservative Judentum. In: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 1 (1993/94), H. 1, S. 25-45. (Original: דיוקנה של היהדות המסורתית: ברוך קורצווייל: בגרמניה. בתוך: במאבק על ערכי היהדות. ירושלים – תל אביב: הוצאת שוקן, 1969.)

sein alltägliches Wesen hinauswachsen in eine Sphäre überzeitlicher Verbundenheit und gemeinschaftlichen Erlebens, aus einer »Sehnsucht nach dem Un-erreichbaren«, wie sie von der eigenen Religion und, wenn auch ganz anders geartet, von der deutschen Romantik genährt wurde. Was man in diesen erhabenen Momenten gewissermaßen transzendierte, beschäftigt Kurzweil indes vermehrt in seinem Aufsatz: nämlich die an theologischen, philosophischen und künstlerischen Maßstäben gemessene Mittelmäßigkeit der deutschen Orthodoxie. Bei aller Anerkennung und Faszination verhehlt Kurzweil nicht seine Enttäuschung über die Unzulänglichkeiten und Schwächen eines gesetzes-treuen Judentums, das sich Mitte des 19. Jahrhunderts als Orthodoxie neu erfunden hatte. Entscheidende Impulse des innerorthodoxen Diskurses waren von Samson Raphael Hirsch und dessen Mitstreitern im Kampf um ein säkularer Bildung offenstehendes und gleichzeitig thoratreues Judentum ausgegangen und blieben auch nach dessen Tod prägend, obwohl sich bei Weitem nicht alle »konservativen« deutschen Juden den rigorosen Ansprüchen der Frankfurter Austrittsgemeinde verpflichtet fühlten. Dass die sog. »Neoorthodoxie« deutschen Zuschnitts mit der Zeit an Strahlkraft verlor, während das osteuropäische Judentum die junge Generation magnetisch anzog, lag, so Kurzweil, in ihren gedanklichen und weltanschaulichen Voraussetzungen selbst begründet. Nur zu klar brach sich darin ein Fortschrittsoptimismus Bahn, der mit dem Aufschwung des Antisemitismus zur politischen Kraft fragwürdig und spätestens gegen Ende des Ersten Weltkriegs nicht mehr nachvollziehbar war. Da sich die Erscheinungen der physischen Welt rational aneignen ließen oder, je nach Blickpunkt, qua Geschaffenheit das »Gemüth« bewegten, d. h. als erhaben oder rührend wahrgenommen wurden, blieb im neoorthodoxen Weltbild kein Platz für mystische Traditionen und sog. »Volks glauben«. Zudem gründete die neoorthodoxe Agenda auf der unhinterfragten Annahme, die jüdische Gesellschaft gehöre, ungeachtet der sozialen und/oder ökonomischen Streuung Mitte des 19. Jahrhunderts, geschlossen der bürgerlichen Schicht an und partizipiere an der herrschenden kapitalistischen Ordnung. Um diese ideale Mittelschicht warb man, diese galt es moralisch zu festigen und demographisch zu stärken, indem man ihr integrative Identitätsentwürfe anbot. Ganz in diesem Sinn vertrat Hirsch eine harmonistische Lebensauffassung, die »Biedersinn« propagierte und voraussetzte und von Kurzweil zu Recht als »kleinbürgerlich« bezeichnet wird.

Die neoorthodoxe Erzählliteratur im Überblick: Entstehungsbedingungen, Anfänge, Intentionen

Zu einer ganz ähnlichen Einschätzung intellektueller und künstlerischer Leistungen gelangt Mordechai Breuer in seiner Monographie über die jüdische Orthodoxie im Deutschen Kaiserreich und widerlegt Kurzweils Annahme von der prinzipiellen Unmöglichkeit, mittels geschichtswissenschaftlicher Verfahren dem Phänomen gerecht werden zu können, insofern, als Breuers sozial- und mentalitätsgeschichtlicher, selbstkritischer Zugriff ein durchaus differenziertes Bild einer Gesellschaft zu zeichnen vermag, deren innerer Kreis nur partiell Einfluss auf den Rest nahm. Wie fromm oder observant sich der Einzelne fühlte, stand zwar in einem gewissen Verhältnis zur herrschenden Milieu- oder Gemeindefrömmigkeit, ließ aber stets individuellen Spielraum. »Die schöpferische Dürftigkeit« orthodoxer »Geistesproduktion«⁴¹⁴ führt Breuer u. a. auf Verbraucherscheinungen und das Vermächtnis der Gründergestalten, Samson Raphael Hirsch und Esriel Hildesheimer, zurück: Allein der Ausgleich zwischen traditioneller Gebotsbefolgung und deutscher Bildung bzw. »Kultur« hatte den beiden ein gerüttelt Maß an intellektueller Kreativität abverlangt und verlangte, wie sich mutmaßen lässt, stets aufs Neue dessen Bestätigung in wechselnden Zeitverhältnissen.

Beide [Hirsch und Hildesheimer, A. L.] hatten den Willen und die Kraft, neue Wege zu gehen, eine Neuorientierung in bezug auf das Verhältnis zwischen Judentum und Kultur herbeizuführen und in die Tat umzusetzen. Sie schufen eine neue deutsch-jüdische Ausdrucksform und bedienten sich, jeder auf seine Weise, eines Begriffssystems, das das Neuartige ihres jüdischen Denkens authentisch wiedergab, ein Denken, das im alten Judentum verankert war, jedoch auf eine neue Epoche angewandt wurde, deren innere und äußere Umwälzungen sie mehr oder weniger rückhaltlos bejahten.

[...] Aber das bahnbrechende Werk der beiden löste bei den Jüngern keine schöpferischen Kräfte aus. Ihr Bildungsdrang und ihre Kulturaufgeschlossenheit fanden im passiven Genuß der Umweltkultur Befriedigung, oft ein Ersatz für die Beschäftigung mit der jüdischen Quellenliteratur. Hirschs Schriften wurden zur alleinherrschenden Klassik der Orthodoxie.⁴¹⁵

Dass von Hirschs Schriften kaum Funken zu einer kreativen Weiterentwicklung überschlugen, lag laut Breuer an deren Subjektivität, an ihrer apodiktischen, Gewissheit und Endgültigkeit suggerierenden Ausdrucksweise.⁴¹⁶ Hirsch hatte

414 Mordechai Breuer: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum 1986, S. 151.

415 Ebd., S. 151.

416 Ebd., S. 152.

Prinzipien und Axiome formuliert und unverbrüchliche Schlussfolgerungen gezogen. Diese ließen sich wiederholen, ausschmücken und in unterschiedliche Gattungen kleiden, hinterfragbar aber waren sie nicht. Kein Wunder also, dass gerade das homiletische, volkstümlich-moralphilosophische Genre eine Hochblüte erlebte, denn neben der verstandesmäßigen Vereinbarkeit von Judentum und deutscher Kultur sollte dem Gemüt die Erbauung verschafft werden, derer es zur Internalisierung einer solchen bedurfte.

Die Orthodoxie lebte mit ihrer Umgebung zwar im *Commercium*, jedoch weder geistig noch gesellschaftlich im *Connubium*. [...] Demgegenüber hielt sich die Orthodoxie im allgemeinen von jeder näheren gesellschaftlichen Berührung mit der Umwelt fern, scheute die Öffentlichkeit und lebte in einer Art geistiger Inzucht. Kulturell kam sie in keine dynamische Wechselbeziehung mit der deutschen Umwelt. Ihr Milieu blieb meist kleinbürgerlich und frei von jener geistigen und seelischen Spannung, die der schöpferischen Kraft förderlich ist.⁴¹⁷

»Kleinbürgerlich« oder »biedersinnig« (»ba‘ale-bati«), wie Kurzweil sich ausdrückt, fiel demgemäß auch das literarische Schaffen der deutschen Neoorthodoxie aus: reich an missverstandenen klassischen Pathos und reduziert auf die melodramatische Ausschmückung einer Sitten- und Tugendlehre, der gemäß Verfehlungen stets geahndet und Rechtschaffenheit letztlich belohnt würden. Eva Lezzi etwa charakterisiert die neoorthodoxe Erzählliteratur folgendermaßen:

In der neoorthodoxen Belletristik – zumal in den Zeitromanen und Novellen – steht ein gegenwärtiger Konflikt mit den Herausforderungen der Moderne und einer zunehmend säkularen Umwelt im Vordergrund. Dieser Konflikt wird mit allen stilistischen – also spannungssteigernden – Möglichkeiten des Feuilletonromans wie schnell wachsenden Szenen und mehreren dramatischen Zuspitzungen, sentimental Topoi und eindeutiger, zur Identifikation oder Ablehnung einladender Figurenzeichnung evoziert. Erst die Lösung des Konflikts führt die Protagonisten zurück zu einem gesetzestreuen Judentum und erlaubt es dem Autor beziehungsweise Erzähler, die Vorteile dieser Lebensform aufzuzeigen und dabei seine moralischen Schlussfolgerungen zu ziehen.⁴¹⁸

Dabei ging es gar nicht um die Schaffung »großer Literatur«; die Entwicklung auf dem deutschen Buchmarkt verfolgte der gebildete orthodoxe Jude ohnehin. Denn für Musik, Literatur und Kunst begeisterten sich, wie wir aus zahlreichen

⁴¹⁷ Ebd., S. 153.

⁴¹⁸ Eva Lezzi: Neoorthodoxe Belletristik. Kanonerweiterung und didaktische Herausforderung für deutsch-jüdische Literaturstudien. In: »... und handle mit Vernunft«. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses Mendelssohn Zentrums. Hg. von Irene A. Diekmann u. a. Hildesheim: Olms 2012, S. 263-281, hier: S. 265f.

Beispielen wissen, nicht nur die liberalen oder assimilierten Juden. Der konfessionellen Literatur kam eine andere, wesentlich identitätsfestigende Aufgabe zu, nämlich, »durch die suggestive Kraft einer fesselnden und ergreifenden Erzählung das Bekenntnis zur Tradition im Bewußtsein ihrer Leser [zu] stärken. Sie war von Grund auf engagiert«. ⁴¹⁹

Darin unterschied sich die neoorthodoxe Belletristik nicht wesentlich von der literarischen Produktion des Reformjudentums, wenn auch die »kulturpolitische Intention« ⁴²⁰ eine andere war. In der germanistischen Forschung blieb erstere lange unbeachtet – im Gegensatz zu den Schriften der Philippson-Brüder und deren reformverpflichteter Nachfolger. Dieser Mangel an Ausgewogenheit lässt sich mit Eva Lezzi auf die Publikationssituation in den 1980er Jahren zurückführen, als zwei zur gleichen Zeit vorgelegte Studien eine unterschiedlich große Leserschaft erreichten: Hans Otto Horchs umfangreiche Monographie zur Literaturkritik in der *Allgemeinen Zeitung des Judent(h)ums* wurde im Peter Lang Verlag veröffentlicht und von der (deutschsprachigen) Forschungsgemeinde produktiv rezipiert, Itta Shedletzky's breit angelegte Dissertation über die Literaturdiskussion und Belletristik in jüdischen Periodika des 19. Jahrhunderts blieb hingegen nur einem eingeschränkten Kreis zugänglich. ⁴²¹ Selbst ausgezeichnete Gesamtdarstellungen jüdischer Literatur im 19. und frühen 20. Jahrhundert wie Florian Krobb's *Selbstdarstellungen* (2000) und das 2016 erschienene *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur* (hg. von Hans Otto Horch) widmen dem Thema verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit und bestätigen – zu Unrecht – den Eindruck der Randständigkeit des Phänomens. Im akribisch recherchierten *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren* (hg. von Renate Heuer) existiert weder ein Eintrag zu Markus Lehmann noch zu Arthur Kahn und anderen, äußerst schaffensfreudigen Autoren, die es im Laufe ihres Lebens auf eine beachtliche Zahl von Publikationen gebracht hatten.

Einen detaillierten Überblick über das mannigfaltige Schaffen orthodoxer Autoren bieten hingegen Annegret Völpel und Zohar Shavit in ihrem literaturgeschichtlichen Grundriss der deutsch-jüdischen Kinder- und Jugendliteratur (2002). ⁴²² Eine Darlegung und Diskussion (Entstehungsbedingungen, sozio-

⁴¹⁹ Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 145.

⁴²⁰ Lezzi, Neoorthodoxe Belletristik (wie Anm. 418), S. 265.

⁴²¹ Horch, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur (wie Anm. 2). – Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18).

⁴²² Annegret Völpel/Zohar Shavit: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß. Stuttgart: J. B. Metzler 2002 (Kompendien zur jüdischen Kinderkultur).

kulturelle und ästhetische Voraussetzungen) des Themas findet sich in Shedletskys Dissertation und Jonathan Hess' Monographie zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur.⁴²³

Dass sich orthodoxe Periodika kaum mit Literaturkritik befassten, gibt Auskunft über den Stellenwert, den die schöne Literatur in observant-konservativen Kreisen einnahm, darf aber nicht über die reichhaltige Literaturproduktion hinwegtäuschen, die trotz prinzipieller Geringschätzung florierte. Wie in reformnahen Kreisen folgte aus Sicht der Neoorthodoxie die Hinwendung zum Medium einem Gebot der Stunde, nämlich als Reaktion auf bereits bestehende jüdische Erzählliteratur bzw. auf die Darstellung von Juden in der nicht-jüdischen Belletristik, welche, völlig unzutreffend, dem Ansehen (gesetzestreu) Juden Schaden zufüge; und zweitens aus der Einsicht, einer allgemeinen Begeisterung für Bildung und Literatur keinen Riegel verschieben zu können, sondern sich dieser lenkend bemächtigen zu müssen, um den Primat der Religion sicherzustellen. So argumentierte zumindest N. G., der als erster in einem orthodoxen Periodikum Stellung zur zeitgenössischen Literatur bezog und seine Ausführungen mit folgenden Worten einleitete:

Jede Zeit tritt in neuem Gewande auf, läßt in ihrem ewig vollendeten Gange Erscheinungen zu Tage treten, die frühern Geschlechtern [!] unbekannt waren; diese in ihrer Entwicklung zu verfolgen, um sie mit den Anforderungen unserer Religion in Harmonie und Einklang zu bringen – sie ihr unterzuordnen; der Zeitströmung früh sich entgegen zu stemmen und sich ihrer zu bemächtigen, um nicht später, wie ein willenloser Spielball, von ihr umherge-

423 Hess, *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity* (wie Anm. 11). – Daneben existieren vereinzelte Spezialaufsätze, etwa: Hans Otto Horch: *Entschwundene Gestalten. Arthur Kahn und seine Erzählungen über jüdische Kleingemeinden am Rhein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. In: *Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984*. Hg. von Jutta Bohnke-Kollwitz, Willehad Paul Eckert, Frank Golczewski, Hermann Greive. Köln: Bachem 1984, S. 235-251. – Michael Brenner: *East and West in Orthodox German-Jewish Novels (1912-1934)*. In: *Leo Baeck Institute Year Book 37 (1992)*, S. 309-323. – Matthias Morgenstern: *Die Ästhetik der Tora. Zur Geschichte und zum Ende des Bildungsromans in der deutsch-jüdischen Orthodoxie*. In: *Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte*. Hg. von Alfred Bodenheimer, Georg Pfeiderer, Bettina von Jagow. Zürich: TVZ 2009, S. 127-148. – Anja Kreienbrink: »Von kundiger Hand geführt«. *Ästhetisches Selbstverständnis und didaktischer Impetus der neo-orthodoxen jüdischen Belletristik*. In: *Vergessene Konstellationen literarischer Öffentlichkeit zwischen 1840 und 1885*. Hg. von Katja Mellmann und Jesko Reiling. Berlin, Boston: De Gruyter 2016, S. 397-415.

trieben zu werden – das ist die Aufgabe, die uns geworden, die wir nie verkennen und die wir am wenigsten in unsern Tagen aus den Augen verlieren dürfen.⁴²⁴

Aus orthodoxer Sicht war das treibende Motiv die Schaffung einer Alternative zur »Tendenzliteratur« nach reformatorischem Programm, die jüdisches Leben verzerrt zur Darstellung bringe, weil im ideologischen Übereifer sowohl Handlung als auch Charaktere bis zur Unglaubwürdigkeit überfrachtet oder ausgedünnt würden. Dass Nicht-Juden angesichts der jahrhundertelangen Präsenz von Juden in Europa nur »Carrikaturen zu Stande gebracht«⁴²⁵ haben, erschien I[saak] H[irsch], dem Verfasser eines Nachfolgeaufsatzes, an und für sich schon verwunderlich genug. »Merkwürdiger wohl noch ist die Erscheinung, daß selbst Juden so oft ein Bild des Juden der Welt vorgeführt, wovon auch nicht Ein [!] Zug der Wirklichkeit entlehnt ist, oder das in dem Hauptsächlichen sich weit von der Wahrheit entfernt.«⁴²⁶ – Gemeint waren damit namentlich Mosenthal und Kompert. Die Kompetenz, jüdisches Leben literarisch getreu zur Darstellung zu bringen, sprach der Sohn Samson Raphael Hirschs und Herausgeber der Zeitschrift *Jeschurun* ausschließlich den observanten Juden zu:

Wer den Juden in seinem wahren, wirklichen Wesen schildern will, muß in der That Jude sein, nicht nur heißen. Daß aber der größte Theil der Schriftsteller, die wir hier im Auge haben, höchstens nur noch dem Namen nach Juden sind, aber den Boden des Judenthums längst verlassen haben, ist eine leider bekannte Thatsache. Sie stehen außerhalb des jüdischen Kreises und haben die richtige Anschauung, das rechte Verständniß jüdischer Lehren und Sitten, jüdischen Geistes und jüdischer Denkweise eingeübt; – sie sind unfähig ein Gemälde des Juden zu entwerfen.⁴²⁷

Anders als die Vorkämpfer N. G. und Isaak Hirsch in den 1850er Jahren gesteht Markus Lehmann, Gründer und langjähriger Herausgeber des *Israelit*, der orthodoxen Belletristik auch ästhetische Ambitionen zu, weil er sie – erstens – als Kunst ernst nimmt und sich – zweitens – der harten Konkurrenz auf dem literarischen Markt bewusst ist. Von Leopold Kompert, wenige Jahre zuvor in *Jeschurun* noch mangelnder Authentizität bezichtigt, ließe sich durchaus lernen, nämlich das Dichten. In einem Leitartikel (!) befürwortet Lehmann ein literarisches

⁴²⁴ N. G.: Ein Wort über jüdische Belletristik. In: *Jeschurun* 5 (1858), H. 11, S. 574-578, hier: S. 574.

⁴²⁵ I[saak] H[irsch]: Der Jude in der Literatur. In: *Jeschurun* 5 (1859), H. 4, S. 203-207, hier: S. 205.

⁴²⁶ Ebd., S. 206.

⁴²⁷ Ebd., S. 207.

Modell, das vom nüchtern-programmatischen Realidealismus zugunsten einer Poetisierung der Wirklichkeit absieht:

Leopold Kompert hat in lieblicher, sinniger Weise das jüdische Ghetto und seine Bewohner geschildert – ihm ist die Poesie Selbstzweck, ein Umstand, der nicht wenig dazu beigetragen hat, seinen Dichtungen den hohen Grad der Vollendung zu geben, der sie über die ephemeren Erscheinungen dieser Gattung hoch erhebt.⁴²⁸

Bemerkenswert ist der Legitimierungsbedarf, den die intendierte Schaffung einer eigenständigen orthodoxen Belletristik auslöste, gibt er doch Auskunft über ein grundlegendes Unbehagen an einem solchen Unterfangen. Prinzipiell waren die Produktion und der Konsum belletristischer Schriften mit einer frommen, gesetzestreuen Lebensweise unvereinbar. Das Studium religiöser Quellen sollte jede freie Stunde ausfüllen und ließ, abgesehen von Erwerbsarbeit, häuslichen Pflichten und Gebotsbefolgung, keine Zeit für sonstige Tätigkeiten. Die Skrupel blieben also, wenn auch »die ästhetische Öffnung der Neoorthodoxie hin zu fiktionalen Formen [...] freilich bereits in den frühesten literarischen Äusserungen Hirschs vorbereitet worden [war]«, ⁴²⁹ wie Morgenstern aufzeigt:

Seine 1836 veröffentlichten »19 Briefe«, die weithin als Fanal zum Aufbruch der neoorthodoxen Bewegung galten, waren, eine bis dahin unerhörte Neuerung, nicht nur in »deutschem Deutsch« geschrieben; als Briefroman – Tinte und Tränen als Metaphern des Schreibens und der Empfindsamkeit! – hatten sie auch eine literarisch-fiktive Gestalt, die in gewisser Weise an den berühmtesten Briefromanen des späten 18. Jahrhunderts, Rousseaus »Julie« und Goethes »Werther« orientiert war.⁴³⁰

Mit dem Bildungsroman als literarischem Leitbild entstanden im Rahmen der orthodoxen Belletristik zahlreiche Entwicklungs-, Selbstfindungs- oder Bekehrungsgeschichten, neben den nicht minder zahlreichen Familiengeschichten aus der Gegenwart und historischen Erzählungen um Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte. Thematisiert wurde vorrangig die Standhaftigkeit der Protagonistinnen und Protagonisten, die selbst nach manchem Irrweg zu einem religiösen Leben (zurück)finden, was demonstriert, dass es weder für die wahre Umkehr noch den Erwerb jüdischer Bildung zu spät sei. Sofern die Erzählungen auf das Individuum in seinem persönlichen Kampf abstellten, hielten sie auch die Werte zu einer Demokratisierung der traditionellen jüdischen Gesellschaft bereit. Immerhin

428 Markus Lehmann: Die moderne jüdische Tendenzpoesie. In: Der Israelit 4 (1863), Nr 39/40, S. 479-483, hier: S. 479.

429 Morgenstern, Die Ästhetik die Tora (wie Anm. 423), S. 136.

430 Ebd., S. 137f.

wog das eigene Verdienst mehr als das von den Vätern überkommene (»s'chut avot«), das einem ohne jegliches Zutun erstanden war – oder eben nicht. Dass sich der Einzelne zu den wahren Anschauungen und Haltungen allein durchringen muss, stellt den reflektierten, ideologisch untermauerten Glauben auf eine höhere Stufe als den gewohnheitsmäßig gelebten, der mit jedem Ortswechsel und jeder Änderung der äußeren Lebensverhältnisse Gefahr lief, abhanden zu kommen.

Kurzweil wie Breuer nennen Markus Lehmann (1831-1890), Naftali Herz Ehrmann (Pseud. Judäus, 1849-1918) und Selig Schachnowitz (1874-1952) als wichtigste Vertreter der neoorthodoxen Belletristik,⁴³¹ da vor allem ihren historischen Novellen und Romanen eine erstaunliche Langlebigkeit beschieden war. Noch Generationen nach dem Tod ihrer Verfasser zählten und zählen sie zur empfohlenen Lektüre für Heranwachsende und stehen im Rang von Klassikern der orthodoxen Jugendliteratur. Wiederholt neu aufgelegt, lassen sie sich bis heute über die Schweizer Verlage Goldschmidt und Morascha beziehen, ihren größten Absatz fanden sie nach der Schoah aber zweifelsohne in hebräischer und englischer Übersetzung.

Der Eindruck, neoorthodoxe Schriftsteller hätten sich mehrheitlich historischen Themen zugewandt, wäre allerdings gefehlt; ein Charakteristikum der konservativ-orthodoxen Belletristik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war gerade die Gegenwartsbezogenheit ihrer Themen. Ghetto- und Gemeindeerzählungen machten einen vergleichsweise geringen Teil der literarischen Produktion aus, da einerseits die ihnen inhärente Zuordnung traditionellen Judentums an eine vergangene Epoche den kulturpolitischen Auftrag unterlief und andererseits zeitgenössische Familien- und Gesellschaftsromane dem literarischen Trend entsprachen.⁴³²

Ihren eigentlichen Anfang nahm die neoorthodoxe Belletristik mit dem Werk Sara Hirsch Guggenheims, einer Tochter des IRG-Gründers, deren Familienromane und Zeitbilder ab den 1860er Jahren im Monatsblatt *Jeschurun* erschienen. Unter dem Pseudonym Friedrich Rott entwarf sie melodramatische Erzählungen, in deren Mittelpunkt Generationenkonflikt, Abfall und Rückkehr zum Glauben standen.

1860 gründete der bereits erwähnte Mainzer Rabbiner Markus (Meir) Lehmann mit dem Wochenblatt *Der Israelit* ein »Centralorgan für das orthodoxe

⁴³¹ Kurzweil, Über das deutsche konservative Judentum (wie Anm. 413), S. 27. – Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 146f.

⁴³² Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18), S. 130.

Judentum«, das sich an ein überregionales Publikum richtete und als Gegengewicht zur liberalen *Allgemeinen Zeitung des Judent(h)ums* verstand. Ab den 70er Jahren griff Lehmann selbst zur Feder und publizierte zunächst eine Reihe historischer Novellen und Romane, bevor er sich schriftstellerisch der Gegenwart wandte. Völpel bezeichnet ihn zu Recht als den »profilierteste[n] orthodoxe[n] Erzähler«⁴³³ und als »orthodoxe[] Integrationsfigur«.⁴³⁴

Lehmanns Werk verschaffte der Neoorthodoxie auf belletristischem Gebiet öffentliche Anerkennung und ein neues Selbstbewußtsein, mit dem fortan jene reformjüdische Literatur kritisiert wurde, die in ihre literaturgeschichtlichen Reflexionen die orthodoxe Belletristik nicht einbezog.⁴³⁵

Zu diesen Gründergestalten gesellte sich im Laufe der Zeit eine nicht unbeträchtliche Zahl an Autorinnen und Autoren, die mit ihren Schriften einen Beitrag zur konservativ-orthodoxen Erzählliteratur leisteten. Nicht immer mussten diese der Frankfurter Orthodoxie oder dem Berliner Rabbinerseminar nahestehen, um eine prononciert orthodoxe Haltung zu vertreten. Aufnahme fanden in die Feuilletons, Literaturbeilagen und Schriftenreihen aber auch Erzählungen »konservativer« Autoren, die weniger ideologisch motiviert einer traditionstreuen Lebensführung das Wort sprachen (wie Isaak Herzberg, Isidor Borchardt, Ulla Wolff-Frankfurter u.v.m.).

Mit der *Jüdischen Presse* trat dem *Israelit* zehn Jahre nach dessen Gründung eine weitere überregionale Wochenschrift mit neoorthodoxer Ausrichtung gegenüber. Angeregt hatte das in Berlin beheimatete Blatt Esriel Hildesheimer selbst, der zwar nie als dessen Herausgeber auftrat, aber intern als »oberste Autorität« galt.⁴³⁶ Über ihre wechselnden Untertitel »Organ für die jüdischen Interessen« bzw. »Organ für die Gesamtinteressen des Judenthums« deklarierte sich die Zeitung bewusst versöhnlich. Seit jeher hatte *Die jüdische Presse* großes Interesse an den jüdischen Siedlungen in Palästina gezeigt und sich mit der kulturellen Varianz innerhalb des Judentums weltweit auseinandergesetzt. 1915 änderte sie ihren Untertitel in »Konservative Wochenschrift« »und vertrat einen betont

433 Annegret Völpel: Der Einfluß der Neo-Orthodoxie und des konservativen Judentums auf Lehrschriften und unterhaltende Kinder- und Jugendliteratur. In: Völpel/Shavit, *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß* (wie Anm. 422), S. 157-197, hier: S. 191.

434 Ebd., S. 194.

435 Ebd., S. 194f.

436 Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich* (wie Anm. 414), S. 156.

national-jüdischen Standpunkt, der sich immer mehr mit der zionistischen Organisation identifizierte. Im Jahre 1919 wurde *Die jüdische Presse* zum ›Centralorgan des Misrachi‹ [...].⁴³⁷ »Gemeinsam hatten ›Israelit‹ und ›Jüdische Presse‹ eine ebenso große Leserschaft aufzuweisen wie das Zentralorgan des Reformjudentums, die AZJ []«, ⁴³⁸ wobei die Leserschaft des *Israelit* zahlenmäßig die bedeutendere blieb.

Bis zu seiner Einstellung im Jahr 1938 konnte sich der *Israelit* nicht nur als das langlebigste, sondern auch wichtigste Publikationsorgan der deutschen Orthodoxie behaupten und richtete sich bewusst an deklariert »orthodoxe« Kreise. Inhaltlich befasste sich das Wochenblatt vorrangig mit innerjüdischen Belangen und gemeindeinternen Angelegenheiten, sah sich der Verbreitung von Thorakennntnissen und religionsgesetzlichem Wissen verpflichtet und holte nicht selten zu einer polemischen Abwehr gegen alles Reformnahe aus. Die *Jüdische Presse* hingegen nahm vermehrt Stellung zu tagespolitischen Fragen und den Einfluss des Zeitgeschehens auf das gesamte Judentum (Stichwort: Antisemitismus). »Die *Jüdische Presse* neigte zu Humorlosigkeit, war meist schulmeisterlich ernst und ängstlich darauf bedacht, möglichst vielen gerecht zu werden, während der *Israelit* vorwiegend selbstgerecht war.«⁴³⁹ Aus dem Bedürfnis, am Puls der Zeit zu bleiben, reagierte die *Jüdische Presse* auf Zeitströmungen prompt: Während im *Israelit* Feuilletonerzählungen immer eine untergeordnete Rolle spielten, was auch ihre druckgraphische Positionierung an der unteren Blatthälfte symbolisiert, führte die *Jüdische Presse* 1884 – im Gründungsjahr der jüdischen Familienblätter⁴⁴⁰ – eine »illustrierte Feuilleton-Beilage« ein, die sog. *Sabbat Stunden*.

Kurz zuvor, im Januar desselben Jahres, war zum ersten Mal die *Laubhütte* erschienen, die ihren Namen in Anlehnung an das in den 1870er und 80er Jahren höchst erfolgreiche Familien- und Massenblatt *Die Gartenlaube* erhalten hatte. Zunächst selbständig, wurde die Zeitschrift ab Ende 1900 (Jg 17, Nr 48) als Beilage der *Deutschen Israelitischen Zeitung* weitergeführt. Breuer charakterisiert die in Regensburg erschienene *Laubhütte* zutreffend als Familienblatt, als eine »bayerische Kombination von Elementen der beiden anderen Zeitungen: Von der *Jüdischen Presse* übernahm sie die Tendenz zur Mäßigung in öffentlich-jüdischen

⁴³⁷ Ebd., S. 156.

⁴³⁸ Völpe, Der Einfluß der Neo-Orthodoxie und des konservativen Judentums (wie Anm. 433), S. 178.

⁴³⁹ Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 156f.

⁴⁴⁰ Shedletzky, Literaturdiskussion und Belletristik (wie Anm. 18), S. 52ff.

Angelegenheiten und vom *Israelit* den unterhaltend-belehrenden Einschlag und die Betonung des persönlichen Pflichtbewußtseins in religiösen Dingen«. ⁴⁴¹

Mit ihrer konservativen Linie konnten etwa die *Israelitische Wochenschrift* (Berlin) und das *Israelitische Familienblatt* (Hamburg) auch fromme Leser für sich gewinnen. Neben den langlebigen und für eine breite Öffentlichkeit repräsentativen Zeitungen existierte selbstverständlich eine Reihe lokal und regional verbreiteter Periodika orthodoxer Provenienz, die belletristische Beiträge brachten.

Im Rahmen unserer Fragestellung – der Frage nach den Bedingungen und Modi einer Literarisierung von Landjuden und ihrer besonderen Existenz – richten wir unser Augenmerk forthin ausschließlich auf das literarische Schaffen deklariert orthodoxer Schriftsteller, und das aus zwei Gründen:

(1) Eine konservative Erzählhaltung, die in der Traditionstreue ein Ideal erkennt, lässt sich mitunter auch für liberale Autoren konstatieren, tritt aber gehäuft in Gemeinde- und Dorferzählungen auf, die oft persönlich oder familienhistorisch motiviert zu einer Apologie früherer Zustände tendieren. Wenn es einer verlorenen Zeit nachzutrauern galt, unterschieden sich konservative kaum von liberalen Schriftstellern, weil Phänomene des Zeitenwandels und der damit einhergehenden Änderung der Lebensweise als Gegebenheiten angesehen wurden ohne die Notwendigkeit, ihnen entgegenwirken zu müssen. So ernteten skeptische Erzähler wie Isidor Borchardt auch den Beifall des liberalen Judentums, das ihn als getreuen Nachfolger Aron Bernsteins apostrophierte. Für orthodoxe Schriftsteller hingegen trug die literarische Befassung mit den Land- und Dorfjuden immer den Keim der Hoffnung in sich, identitäts- und realitätsstiftend auf die noch verbliebenen Landgemeinden selbst zu wirken (und nicht nur auf die mehrheitlich urbane Leserschaft) – nicht aus Nostalgie, sondern aus der Hoffnung, traditionelles Leben in den einstigen Außenposten der Altorthodoxie wachrufen zu können.

(2) Zweitens wollen wir es uns angelegen sein lassen, die relevanten Quellen im Kontext der ländlich-orthodoxen Wohlfahrtspflege zu analysieren. Mit ihrer »Neigung zu volkstümlicher Werbearbeit« ⁴⁴² versuchten neoorthodoxe Organisationen und Vereine, vermehrt Einfluss auf die Gemeinden auszuüben, Rabbinats- und Lehrerstellen zu besetzen und ihr Programm zu verbreiten. Welche Stellung die Landgemeinden darin einnahmen, soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

⁴⁴¹ Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 157.

⁴⁴² Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich (wie Anm. 414), S. 154.

Seligmann Meyers Humoresken aus dem jüdischen Landleben

Was thu' ich mit der Bildung, Bildung ist überhaupt gegen
mein Prinzip.

Hirsch-Hyacinth in Heines *Die Bäder von Lucca*

Einer der ersten orthodoxen Erzähler, die literarisch Bezug auf das Leben in den dörflichen und kleinstädtischen Kehillot nahm, war Seligmann Meyer, der von 1881 bis zu seinem Tod 1925 das Amt des orthodoxen Stadt- und Distriktsrabbiners in Regensburg innehatte, 1893 die Bayerische Rabbinerkonferenz mitbegründete und auch einige Jahre als deren Vorsitzender fungierte.⁴⁴³

1853 im hessischen Reichelsheim (Odenwald) geboren, besuchte er zunächst die örtliche »Volks- (Elementar-) Schule« und trat im Alter von dreizehn Jahren in die »Unterrichtsanstalt der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Mainz ein[]«, ⁴⁴⁴ wo er hernach Lehmanns talmudische Vorlesungen besuchte. Wie in neoorthodoxen Kreisen üblich, absolvierte Meyer ein zweifaches Curriculum: ein humanistisch-akademisches und ein talmudisch-rabbinisches. Nach Abschluss des Wiesbadener Gymnasiums studierte er an der Universität Gießen, wechselte daraufhin nach Berlin, um neben der Verfolgung seiner geisteswissenschaftlichen Studien das dortige Rabbinerseminar zu besuchen. Oder wie Meyer selbst in seinem »Curriculum Vitae« festhält: »Im April 1876 bezog ich die Universität Berlin, hörte die philosophischen Vorlesungen des Herrn Professors Dr. Zeller, Hebräisch bei Herrn Dr. Barth und frequentirte die Talmudvorlesungen des Herrn Rabbiners Dr. Hildesheimer (privatim).«⁴⁴⁵ 1878 promovierte er zum Thema *Arbeit und Handwerk im Talmud*.

Vielleicht war es Hildesheimer selbst, der die publizistischen Neigungen seines Zöglings erkannte, denn bereits 1877 avancierte Meyer zum Chefredakteur der von ihm mitbegründeten *Jüdischen Presse*, als deren Herausgeber er von 1878 bis 1882 wirkte. 1884 gründete Meyer, damals bereits in Regensburg ansässig, mit der *Laubhütte* seine eigene Zeitschrift, die er bis zu seinem Rückzug aus dem öffentlichen Leben 1925 selbst herausgab. »42 Jahre lang hat er in Regensburg die ›Deutsch-Israelitische Zeitung‹ und ›Laubhütte‹ herausgegeben«, heißt es in

⁴⁴³ Biographisches Handbuch der Rabbiner. Hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach ז"ר. Teil 2: Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871-1945. Mit Nachträgen zu Teil 1. Bearbeitet von Katrin Nele Jansen unter Mitwirkung von Jörg H. Fehrs † und Valentina Wiedner. Bd 2. München: K. G. Saur 2009, S. 433f.

⁴⁴⁴ Seligmann Meyer: *Arbeit und Handwerk im Talmud*. Diss. Leipzig 1878, S. 47.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 47.

einer kurzen Nachricht von Meyers Tod. »Er war also nicht allein der Senior des bayrischen Rabbinats, sondern auch ein Veteran des jüdischen Journalismus.«⁴⁴⁶

Einen Großteil der Beiträge verfasste Meyer, der einen deutlichen Hang zum Fidel-Scherzhaften hatte, selbst: Nicht nur die Rubrik »Humoristisches« wurde in der *Laubhütte* sorgfältig betreut, aus der Feder des Regensburger Rabbiners stammen auch mehrere »humoristische« Kehillageschichten, die in der Regel ohne Nennung des Verfassers oder unter einem Pseudonym erschienen. Seine erste, umfangreichste und langlebigste Erzählung veröffentlichte Meyer 25jährig in der *Jüdischen Presse* (1878/79) und ließ sie 1886/1887 in der *Laubhütte* nachdrucken, kurz bevor er sie in Buchform herausgab und damit das, wie anzunehmen, offene Geheimnis um die Autorschaft lüftete. 1909 erfolgte eine zweite Auflage.

Bei *Mysteriös oder Der krumme Moses* handelt es sich, wie im Untertitel angekündigt, um eine »Humoristische Erzählung aus dem Leben einer jüdischen Landgemeinde«. Die Handlung beginnt in Wallburg, ist aber mehrheitlich in Reichenstein angesiedelt, zwei fiktiven »kleinen Landstädtchen«, die Gabriele von Glasenapp in Anbetracht der Herkunft des Verfassers im Odenwald verortet. Für die geographisch-landschaftliche Kulisse als die vom Erzähler tatsächlich intendierte spricht der lautliche Anklang von Reichenstein und Reichelsheim, Meyers Geburtsort, sowie die Größe der Kehilla⁴⁴⁷ und die wiederholte Beteuerung des Erzählers, das literarisch Dargebotene beruhe auf Tatsachen bis hin zur zweifelhaften Aussage, der »krumme Moses« habe ihm die Geschichte selbst erzählt. Gemessen an der Erzählergegenwart liegen die geschilderten Ereignisse mehr als ein Jahrzehnt in einer Zeit restriktiver Heiratsbestimmungen zurück, als nur auf großherzogliches Geheiß (Hessen!) Sondergenehmigungen in Ausnahmefällen erteilt werden konnten. Außerdem spielt die Handlung vor einer aus Sicht des Autors entscheidenden Wende in der Geschichte des deutschen Judentums – der Gründung des Berliner Rabbinerseminars 1873.

⁴⁴⁶ Der Israelit 67 (1926), Nr 3, S. 6. – In einem etwas ausführlicheren Nachruf findet sich die Bemerkung, Meyer habe noch vor seiner Tätigkeit als Chefredakteur der *Jüdischen Presse* in jungen Jahren den *Jüdischen Boten* redigiert (Der Israelit 67 [1926], Nr 4, S. 5-6).

⁴⁴⁷ Die Kehilla des fiktiven Ortes Reichenstein umfasst ca. 60 Familien (Seligmann Meyer: *Mysteriös oder Der krumme Moses. Humoristische Erzählung aus dem Leben einer jüdischen Landgemeinde*. Regensburg: Verlag der Dt. Israelitischen Zeitung 1909, S. 10). Im hessischen Reichelsheim lebten 1861 1.419 Personen, davon 249 Juden, zehn Jahre später erreichte die Gemeinde mit 260 Mitgliedern ihren Höchststand (Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 3 [wie Anm. 354], S. 300).

Der Aufbau der Erzählung wird von zwei wesentlichen Handlungssträngen bestimmt, die parallel zu einander verlaufen, bis sie einander gewissermaßen durchkreuzen: (1) die Liebesgeschichte zwischen der Rabbinerstochter Julie Worms und dem jungen Arzt Alfred Strauß, deren Eheschließung vom eifersüchtigen Buchhalter mit dem sprechenden Namen Pffiffenheim hintertrieben wird, und (2) die Geschichte des Hausierers Moses Epheu, genannt »der krumme Moses«, der seit zehn Jahren auf eine Heiratsgenehmigung der großherzoglichen Behörden wartet. Als ihm von Pffiffenheim eine solche in Aussicht gestellt wird, erklärt er sich im Gegenzug zur Verbreitung einer Lügengeschichte bereit, die der Buchhalter durch gefälschte Dokumente vorgeblich zu belegen weiß. Schließlich legt der schuldbewusste Moses ein Geständnis ab und trägt zur Auflösung der Intrige bei. Am Ende der Erzählung steht eine Doppelhochzeit, während der Bösewicht nach Amerika auswandert und somit aus der wiederhergestellten Gemeinschaft ausscheidet.

Verklärend wie ein Erinnerungsbild aus frühen Tagen zeichnet der Erzähler die Reichensteiner Gemeinde, »deren Mitglieder in seltener Eintracht mit einander lebten«, ⁴⁴⁸ weil sie trotz aller Neckereien und Reibereien keinen Zweifel an ihrer prinzipiellen Zusammengehörigkeit aufkommen lassen – ein Wunschbild deutschen Judentums im Kleinen, wie es die Berliner Gemeindeorthodoxie mit ihrem Sinn für die »Gesamtinteressen des Judentums« hegte. Dass die Reichensteiner sich nicht für Hinterwäldler halten lassen wollen, beweisen die ironisch aufs Korn genommenen städtischen Ambitionen und ihr Wunsch nach Raffinesse – ein spätestens seit Gottfried Kellers Seldwyla untrügliches Zeichen von Provinzialität, das bei Meyer als schrulliger Zug erscheint: So prangen die Lettern »Tier-Im- und Exportant« über dem Geschäftslokal des Gemeindevorstehers, der die Berufsbezeichnung »Viehhändler« als despektierlich empfindet. Und neben durchaus gebildeten Gemeindemitgliedern geben vorwiegend die halbgebildeten den Ton an, indem sie sich im Gebrauch (sinnig) verballhornter Fremdwörter und Begriffe aus dem sog. »Kulturleben« zu übertrumpfen suchen, ganz nach dem Vorbild von Heinrich Heines Hirsch-Hyacinth. Doch all die Extravaganzen und närrische Beflissenheit sind nicht mehr als die drolligen Auswüchse gesellschaftlicher Modernisierung, die prinzipiell gut geheißt wird, solange sie eines nicht zerstört: das Selbstverständnis, mit dem religiöse Vorschriften eingehalten werden, und die Bereitschaft zur Gemeindesolidarität, wie sie die »Landjuden« von »damals« besitzen. Und auf dieses »Damals« kommt der Erzähler in reflektierenden Passagen des Öfteren zu sprechen: auf den Schabbat als unbedingten Ruhe-

⁴⁴⁸ Meyer, *Mysteriös* (wie Anm. 447), S. 10.

tag, auf gegenseitige Hilfestellung im Verband der Kehilla, auf die Achtung vor den Rabbinern, die noch echte »Seelsorger« und nicht nur uniformierte Prediger⁴⁴⁹ waren; »damals«, als »die Religion [...] noch mehr im Volke heimisch war«, ⁴⁵⁰ als »das Judentum noch in seiner alten, hehren Reinheit«⁴⁵¹ bestand, eben bevor das Reformjudentum – aus Sicht des Erzählers – wie eine Welle über die deutschen Lande geschwappt war und es zu Religionsverlust und Abfall vom Glauben kam.

Dass dieses »Damals« wesentlich tiefer in der Vergangenheit zu liegen scheint als bloße zehn oder zwanzig Jahre, ist das Ergebnis einer Projektion idealer Verhältnisse auf ein überschaubares Sozialgefüge mit klarer Tendenz zu Konservatismus und Traditionalismus, an dem jeder historische Anstrich nur dürrt haftet. Die Erinnerungsperspektive des Erzählers taucht die Schilderung in das Licht einer Vorzeit, in der jeder »vormoderne« Zug eine verträumt-märchenhafte Färbung annimmt: wenn die Kutsche des Grafen durchs Land rollt, sich der Bösewicht mit List eine Heirat zu erschleichen sucht, das Liebespaar zwischen den Obstbäumen lustwandelt oder im ortsnahen Schloss unter Beteiligung des Hofstaates Komödie gespielt wird. Die Wahrnehmung eines Entwicklungsstillstands korrespondiert mit dem kleinstädtisch-fiktiven und gleichzeitig Peripherie symbolisierenden Schauplatz, wird aber durch die Auswirkungen gesellschaftlicher Umbrüche unterlaufen. Wie die weltliche Bildung der Kleinstädter Mängel aufweist, gründet ihre Frömmigkeit mehrheitlich auf Gewohnheit und überkommenen Traditionen als auf ernsthaftem Studium. Dafür verantwortlich macht der Erzähler allerdings nicht die unzureichende Anbindung der Landgemeinden an die gelehrten Zentren, sondern die Dominanz der Reformrabbiner:

Der »Tatsch« ist ein »Am Hoorez« (Unwissender) gilt in jenen Gegenden [Polen, A. L.] als unumstößliche Wahrheit. Es ist nun freilich richtig, daß in den östlichen Ländern noch mehr Thora verbreitet ist und selbst unter Laien viele Talmudgelehrte zu finden sind; es ist leider auch richtig, daß in Deutschland das Thorastudium lange nicht mehr in so ausge dehntem Maße gepflegt wird, wie dies in früheren Zeiten der Fall war, wo noch der Satz *Talmud Thora k'neged kullom* [...] kein leerer Schall war, wo noch in jeder Gemeinde einige B'ne Thora gefunden wurden. Leider haben die sogenannten Reformrabbiner, welche zur Zeit unserer Erzählung noch nicht wie heute allen Einfluß verloren hatten, das ihrige redlich dazu beigetragen durch Verdrängung der hebräischen Sprache aus dem Unterricht die Liebe zur Thora so viel als möglich zu schwächen. [...] Der »Tatsch« ist ein »Am Hoorez« mag daher, auf die Menge des Volkes angewendet, seine Richtigkeit haben.⁴⁵²

449 Ebd., S. 89.

450 Ebd., S. 42.

451 Ebd., S. 41.

452 Ebd., S. 31.

Kommt den Kleinstädtern ihre prinzipielle Treue zum Hergebrachten insgesamt zu Gute, fehlt ihnen doch eines: echte Bildung in jeder Hinsicht. »Das ist auch der einzige wahre Fortschritt, der dem Judentume zum Heile gereichen kann. Fortschreitendes, immer tieferes Eindringen in die Kenntnis der Religionsschriften, gepaart mit allgemeiner Bildung, wie sie der Geist der Zeit verlangt.«⁴⁵³ Das Ideal des zeitgemäßen Juden verkörpern in der Erzählung gleich zwei Personen: Dr. Alfred Strauß, der nach abgeschlossenem Medizinstudium ins Städtchen zurückkehrt und sich dort als Arzt niederlässt, und Julius Vater, Rabbiner Worms. Ein Talmudgelehrter der alten Schule, besitzt er einen kritischen Verstand und spricht vorzüglich Deutsch, fördert aber auch die Wohltätigkeit in seiner Gemeinde und besitzt geistige Führungsqualitäten. Dass der Erzähler die ländliche Gemeinde einmal sentimental in einer Vorzeit intakten Judentums verortet, ein anderes Mal die Spuren der Zeit deutlich sichtbar werden, mag daran liegen, dass die Geschichte in Fortsetzung erschien – und möglicherweise auch in Fortsetzung produziert wurde. Auf struktureller Ebene erklärt sich der Widerspruch aus der Konkurrenz unterschiedlicher literarischer Gattungen, die der Autor in der Erzählung zu realisieren sucht: eine Kehillageschichte aus der Erinnerungsperspektive des auf dem Land Aufgewachsenen und einen stark dem Typologischen verhafteten Schwank.

Denn komische Effekte erzielt Meyer, abgesehen von Wortwitz, über handlungstragende Elemente aus Schwank und Schelmenstück und den Einsatz von sog. »Originalen«, denen zur Läuterung oder Heranführung an das Ideal eines thoratreuen und gleichwohl gebildeten Juden eine Lehre erteilt werden soll.

»Der ›krumme Moses‹ war eine ganz eigentümliche Figur«, leitet der Erzähler die Schilderung des Hausierers ein,

[...] um ihn recht zu würdigen muß man ihn persönlich gekannt haben; man hält sonst die Schilderung für übertrieben; aber ich versichere den geneigten Leser, es sind wahre Tatsachen, die ich von ihm mitteile. Moses war niemals aus Reichenstein und seiner nächsten Umgebung hinausgekommen; er hatte sich daher eine gewisse dumm-naive Auffassung der Dinge bewahrt, wie man sie oft bei Kindern trifft; diese Naivetät dehnte sich aber nicht auf seinen geschäftlichen Verkehr aus; da war er höchst schlau, und einer der besten Bal Sarfen (Makler), die man kannte, er wußte am besten mit den Bauern umzugehen und war daher als Geschäftsvermittler eine gesuchte Persönlichkeit.⁴⁵⁴

Moses hält, wie alle Dorffaktoten, unerschütterlich an seinen Überzeugungen fest, mögen diese auch noch so verquer und widersinnig sein, was der Erzähler

⁴⁵³ Ebd., S. 45.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 19.

als ambivalent wertet: einmal als begrüßenswerte Voraussetzung eines standhaften Juden, einmal als Hindernis auf dem eigenen Lebensweg. Denn seine Sturheit lässt Moses in Konflikt mit der Umwelt geraten, und seine Schläue stellt er ausschließlich in den Dienst seines eigenen Wohlergehens, ungeachtet der Konsequenzen für andere. Vordergründig seiner Neigung zum Alkohol wegen, in Wirklichkeit jedoch für seine Bereitschaft, im Auftrag des Intriganten Pffigheim eine Lügengeschichte in der Gemeinde zu verbreiten, bedarf er einer Lehre, die ihm vom Landesherrn selbst erteilt wird: Als Moses seinen Rausch am Wegrand ausschläft, wird der in seiner Kutsche vorbeifahrende Graf auf ihn aufmerksam und lässt ihn auf sein Schloss bringen. In der Absicht, Moses ein für allemal das Trinken auszutreiben, gaukeln der Graf und seine Untergebenen dem mittlerweile erwachten Moses vor, er sei gestorben und müsse nun vor das himmlische Gericht treten. Gelegentlich erstaunt über die mangelnden Kenntnisse jüdischer Redensart, doch keinesfalls misstrauisch steht Moses dem vermeintlichen Erzvater Abraham Rede und Antwort und bekennt seine Verfehlung gegen das Verbot der Falschaussage – seine Beteiligung an Pffigheims Intrige. Ob Moses dadurch letztlich von seiner Trunksucht geheilt wird, bleibt dahingestellt, moralisch gefestigt geht er daraus allemal hervor – oder in gewisser Weise kritisch »ernüchtert«.

Nach einem ähnlichen, wenn auch deutlicher auf das Ergebnis des Erkenntnisprozesses zugeschnittenen Muster verfährt eine weitere Humoreske Meyers, die ebenfalls mit allen Unwahrscheinlichkeiten eines Schwankszenarios aufwartet. Thematisch steht die Befreiung von einem Irrglauben bzw. einer irrigen Meinung im Vordergrund, an der bis zur letzten Konsequenz festgehalten wird, wodurch sich diese selbst Lügen straft und eine geistige Weiterentwicklung möglich macht.

Protagonist der Erzählung »Muh!«⁴⁵⁵ ist das angesehene, da alteingesessene Gemeindemitglied Itzik Breitfuß aus Holzhausen. Der handlungstragende Konflikt kommt durch Itziks Fehlinterpretation von Akronymen im gedruckten Gebetstext ins Rollen, da er diese für Wörter an sich hält, die es mit besonderer Inbrunst auszusprechen gelte. Wie die »Krönchen« (Tagin) in der Thora signalisierten die von ihm als »Hörnchen« bezeichneten Abkürzungsstriche (gemeint sind die beiden, einem Anführungszeichen ähnelnden Strichlein vor dem letzten Buchstaben, die typographisch ein Akronym markieren) die außerordentliche Heiligkeit des Wortes. Ob dieser, zumal im Brustton der Überzeugung vorgetragenen doppelten Verwechslung bricht Itziks Gesprächspartner, Reb Nate, in

455 [Seligmann Meyer:] Muh! Humoreske. In: Die Laubhütte 5 (1888), Nr 3-9.

schallendes Gelächter aus und schimpft Itzik einen Ochsen, der selbst »Hörnchen« kriegen solle. Dass sich ein Neuankömmling – Nate ist erst vor wenigen Jahren in den Ort gezogen – eine solche »Dreistigkeit« gegenüber einem angesehenen Gemeindemitglied herausnimmt, verschärft die Situation, da Itzik sich zum Bewahrer alter Traditionen aufzuschwingen bemüht und zu einem verbalen Rundumschlag gegen »Reformer«, »Gebildete« und die »neumodischen Lehrer« ausholt. Zunehmend versteift er sich auf seine unhaltbare Position und schwört, er sei erst dann von der gegenteiligen Meinung zu überzeugen, wenn er sich tatsächlich in einen Ochsen verwandle und »Muh!« brülle.

Die vermeintliche Verwandlung Itziks bleibt nicht aus: Als er in der Nacht von Hoschana Rabba einen Ochsenkopf an seinem Schatten bemerkt,⁴⁵⁶ wird er vor Schreck halb wahnsinnig und kann sich dieses Phänomen nicht anders erklären, als dass er zum Ochsen mutiere. In Wirklichkeit ist Itziks gehörnter Schatten das Ergebnis zweier disparater Schattenwürfe: der von Itziks Körper und eines unweit über dem Haupt des Vorübergehenden angebrachten Ochsenkopfs, der anstelle eines Schildes den Gasthof »zum rothen Ochsen«⁴⁵⁷ zielt. Als Itzik nach unruhig verbrachter Nacht im Morgengottesdienst auf das Akronym MU (מ"ו) stößt, dringt ein inbrünstiges »Muh!« durch die Synagoge. Itzik sieht sein Unrecht ein und versöhnt sich sowohl mit Reb Nate als auch mit den von ihm verunglimpften »Gebildeten«.

Wie in *Mysteriös*, basiert die Konstruktion des Schwanks auf der Unwahrscheinlichkeit des Zufalls und der Beharrlichkeit der Protagonisten, ihren beschränkten Anschauungen Allgemeingültigkeit zuzusprechen. Thema ist hier wie dort die Ignoranz und Unbelehrbarkeit einer Bevölkerung aus Dünkel und Traditionalismus. In »Muh!« jedoch fruchtet die erteilte Lehre explizit: Itzik Breifuß stößt an die Grenzen seines wörtlichen Verständnisses (Akronyme als Wörter unbekannten Inhalts auffassen) und seines Aberglaubens (bedeutungsvoller Schattenwurf), weil er sie unbewusst selbst zu entkräften sucht. Denn der einmal in Gang gesetzte Mechanismus einer selbsterfüllenden Prophezeiung lässt nur eine Erfüllung im übertragenen, metaphorischen Sinn zu: Ein Ochs wird aus Itzik allemal nicht, sondern einer, der sich publik zum Narren macht, weil er intuitiv einsieht, dass nur sein Starrsinn ihn an irrigen Meinungen festhalten lässt.

Ein Charakterzug der alteingesessenen, auf dem Land wohnhaften jüdischen Bevölkerung ist nach Meyer deren Vorurteilsbeladenheit, Dünkel und Skepsis

⁴⁵⁶ Einer mystischen Tradition folgend taugt der Schattenwurf in der Nacht von Hoschana Rabba zur Zukunftsschau: Wer einen vollständigen Schatten erblickt, werde leben, wer einen kopflosen Schatten wirft, werde noch im selben Jahre sterben (»Minhag ha-tzel«).

⁴⁵⁷ [Meyer:] Muh!, S. 86.

gegenüber jedweder Neuerung, seien es Bildungsinhalte oder von außen zugewanderte Gemeindemitglieder. Mit Vorbehalten dieser Art hatte zweifelsohne auch die Neorthodoxie zu kämpfen. In der ländlichen Kehilla fand sich die jüdische Gesellschaft im Kleinen abgebildet, ließen sich Dynamiken und Prozesse durchspielen und exemplifizieren. Aus der Perspektive eines urban-aufgeklärten Judentums besaßen die kleinen Gemeinden darüber hinaus »einen besonderen poetischen Reiz«, ⁴⁵⁸ der im öffentlichen Vollzug rituell-religiösen Lebens bestand.

Gemeindeorientiert und traditionsbewusst verfügten die deutschen Landjuden, so der Grundtenor der Humoresken, über die richtigen Anlagen und Voraussetzungen, sich religiös zu bewähren, bedürften allerdings in mancherlei Hinsicht der »Veredelung«, um in modernen Zeiten ihre Standhaftigkeit zu wahren. Ihr Horizont sei beschränkt, aber erweiterbar. Die Betonung von jüdischen Gesamtinteressen lag ganz auf der Linie der Berliner Orthodoxie, die auf Zusammenhalt bedacht die orthodoxen Belange im Rahmen der jüdischen Gemeinden vertreten sahen und anders als ihre Frankfurter Mitstreiter von innen wirken wollten – zum eigenen Wohl und dem der Gemeinde. Dazu mussten überkommene Denkmuster und traditionelle Strukturen aufgebrochen werden, um Raum für Bildung zu schaffen und die neue Bildungselite zu legitimieren. Das Traditionsbewusstsein der Landjuden stand dabei im Ansehen eines Vehikels zur Beförderung religiöser Grundhaltung, konnte aber auch eine Bedrohung darstellen, wenn dadurch alte Hierarchien legitimiert oder Aberglaube am Leben erhalten wurde. Denn von Ämterkauf und Heiratsordnung nach Sozialprestige distanzieren sich die neoorthodoxen Schriftsteller klar. Während in den Erzählungen Gemeindevorsteher (Parnassim) lächerlich gemacht und die sonst schlauen, aber in anderen Belangen beschränkten Handelsjuden als naiv gezeichnet werden, trägt eine integrale Bildungsschicht (Rabbiner, Akademiker, Lehrer) den Sieg davon und regt zur Nachahmung an.

Das moralische Rückgrat als Schwachstelle der jüdischen Landbevölkerung hatte Moritz M. 1862 in einem Aufsatz über das jüdische Landleben ⁴⁵⁹ aufs Korn genommen. Anders als Meyer beschwört M. nicht den traditionsverbundenen Biedersinn der Dorfleute, sondern zeigt sich besorgt angesichts der voranschreitenden Assimilationsbestrebungen im einstigen Hinterland und nunmehr

458 [David] Mannheimer: Der Schabbos-Schiur auf dem Lande. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (Okt. 1908), S. 8-10, hier: S. 8.

459 Moritz M.: Jüdisches Leben auf dem Lande. In: Jeschurun 8 (1861/62), H. 5, S. 246-251.

geistigen Einzugsbereich der Städte. Zugegeben: Der Dorf- und Kleinstadtjude folge »seinen Emancipationsgelüsten« »auf einem, seiner Thora minder gefährlichem, Wege«, gefährde aber allgemein-ethische Werte wie Aufrichtigkeit, Charakterfestigkeit und Courage.

Lebt auch in seinem Herzen eine noch heiligere Scheu gegen die Uebertretung seines Sinai-
vermächtnisses; hält er auch noch auf seinen religiösen Menschen in sich; so leidet indeß
sein allgemein menschlicher, ethischer Theil in ihm und ist hier das Opfer seiner Emanci-
pations-Ideen.⁴⁶⁰

Das Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung und Integration in den dörflich-kleinstädtischen Verband sowie eine Bevorzugung geschäftlicher Interessen brächten den Landjuden um seine Würde: Für religiöse, altmodisch anmutende Bräuche entschuldige er sich und nehme Beleidigungen widerstandslos entgegen, bemühe sich um Einladungen, nur um diese verschämt ausschlagen zu müssen, weil er an der Tafel doch nicht speisen könne. Aus diesem Gesinnungsmangel, also aus fehlender Bereitschaft, die eigene Religion zu verteidigen, erwachse aber mehr Schaden als Nutzen, denn die nicht-jüdische Umgebung fühle sich durch dieses »ehrlose« Verhalten in ihren Vorurteilen bestärkt:

Und sieht der Christ, wie sehr viel dem Juden an seinem Umgange in geselligen Cirkeln liegt, wie elastisch und wachstartig der Charakter eines Juden ihm gegenüber erscheint, wie unnachahmlich er es einzurichten weiß, sich begehrt und nützlich beim Christen zu machen, kurz, wenn er sieht, daß Juden lieber die Freundschaft des Christen als die seines Glaubensbruders hat: wie soll da ein günstiges Urtheils [!] breiten Boden fassen?⁴⁶¹

Noch, gesteht M. einschränkend zu, sei es um die religiöse Bildung auf dem Land besser bestellt als um jene in der Stadt, noch bestehe die Bereitschaft zur religiösen Praxis und noch sei es nicht zu spät, der voranschreitenden Assimilation Einhalt zu gebieten.⁴⁶²

Zur Überwindung der Scham in religiösen Belangen bedürfe es einer Hebung von Liturgie und religiöser Praxis im sittlichen und ästhetischen Sinn: die Gottesdienste müssten geordneter ablaufen und zur Verbreitung religiöser Bildung auf

⁴⁶⁰ Ebd., S. 247 (beide Zitate).

⁴⁶¹ Ebd., S. 249.

⁴⁶² Auf welchen regionalen Kontext der Verfasser Bezug nimmt, erhellt aus seinem Beitrag nicht. – Fest steht, dass Landflucht und Auflösung traditioneller Lebensformen je nach Region und Gemeinde unterschiedliche Formen annahmen und zu unterschiedlichen Zeitpunkten ihren Höhepunkt erreichten. In Unterfranken und anderen Teilen Bayerns etwa ließ sich, wie Breuer schreibt, ein verhältnismäßig hoher Grad der Gesetzesbefolgung aufrechterhalten (Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich [wie Anm. 414], S. 50).

dem Land seien Predigten in Landessprache angebracht. Wer mit Stolz und Andacht in die Synagoge gehe, könne auf die Wertschätzung seiner christlichen Nachbarn zählen.

Aus orthodoxer Sicht war das »Land« Hoffnungsträger, weil man dessen Traditionalismus formen zu können glaubte und bereit war, in Gemeindefarbeit zu investieren. Pochte man vordergründig auf die Kontinuität religiöser Praxis, ging es den neoorthodoxen Rabbinern und Lehrern nicht minder um die Einführung moderner Standards in Liturgie und Bildung, mögen sich diese auch maßgeblich von den Reformen des liberalen Judentums unterschieden haben. Wo einst die Wiege des thora-treuen Judentums in Deutschland gestanden war, hieß es den Hebel anzusetzen, um den Verfall der Gesetzestreue aufzuhalten.

Anfang des 20. Jahrhunderts wurde das »Land«, also die dörflichen Kleingemeinden, zum Ziel ländlicher Wohlfahrtspflege – in einem Zustand, als zahlreiche Gemeinden bereits aufgehört hatten, eigenständige Kehillot zu bilden. Erreicht werden sollte die noch verbliebene Bevölkerung über eigens dazu ins Leben gerufene Zeitschriften. Der *Jüdische Volksbote* erschien von 1908 bis 1915 und wurde in Frankfurt von der »Commission für Ländliche Wohlfahrtspflege der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums« herausgegeben. Gefördert werden sollten, wie der Untertitel ankündigte, die »geistigen und wirtschaftlichen Interessen der jüdischen Landbevölkerung«, indem die Vorteile des Landlebens und dessen Gestaltungsmöglichkeiten aufgezeigt wurden. Wie sehr die Beiträge zeitgenössischem intellektuellem Gedankengut verhaftet waren, zeigt sich etwa in der Rhetorik vom »gesunden Volkskern« (s. u.), den es im allgemeinen Interesse der Gesellschaft zu wahren und zu stärken galt. Dieser grundlegenden Vorstellung von Volk als einem organischen, körperähnlichen Gebilde entspricht eine negative Beurteilung urbaner Prozesse, die in der Auflösung traditioneller Lebens- und Glaubensformen, selbstredend aber in der schwindenden Motivation bei der Gebotsbefolgung, einen Zustand der »Zersetzung« oder des »Zerfalls« erblickten. Dass sich die Landflucht nicht aufhalten ließ, war den Herausgebern des *Jüdischen Volksboten* bewusst. Vorrangig ging es ihnen darum, jüdisches Leben bei schwindender Gemeindegröße aufrecht zu erhalten und der Vereinzelung der ländlichen Gemeinden entgegenzutreten.

So heißt es im Geleit zur ersten Nummer des *Jüdischen Volksboten*:

[Der *Jüdische Volksbote*] wendet sich [...] zunächst nicht so sehr an die Mitglieder in großen Städten, die durch ihre Verbindung in ansehnlichen Ortsgruppen dieses Bedürfnis weniger tief empfinden, als an die Mitglieder in kleinen Städten, Dörfern und Weilern, um auch ihnen in ihrer Zerstreuung und Vereinzelung das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit zu beleben und aufrecht zu halten. Sie bilden den gesunden eigentlichen Volkskern, aus dem

das Leben in der Stadt seine besten Kräfte zieht, welchen daher die Fürsorge unserer Vereinigung ganz besonders gilt.

»Der Jüdische Volksbote« hat sich daher die Hebung des Lebens auf dem Lande zur Aufgabe gestellt. Er gibt Anregungen und Ratschläge zur Förderung der wirtschaftlichen Wohlfahrt, auf dem Gebiete des Berufslebens, der Hauswirtschaft, sowie der Berufswahl der Söhne und Töchter.

»Der Jüdische Volksbote« bringt ohne jeden Eingriff in das persönliche Leben der Einzelnen oder in das innere Leben der Gemeinden Anregungen und Ratschläge zur Pflege und Hebung des Gemeindelebens und der gesellschaftlichen Bestrebungen auf dem Lande. Er wird der Förderung des ländlichen Fortbildungswesens sowie der allgemeinen Gesundheitspflege seine Aufmerksamkeit zuwenden und überhaupt in allen die jüdische Bevölkerung auf dem Lande berührenden Angelegenheiten Rat und Auskunft erteilen.

»Der Jüdische Volksbote« wird die Entfaltung eines wahrhaft religiösen Lebens auf dem Lande sich ganz besonders angelegen sein lassen. Er bringt zu diesem Zweck religiöse Anregung, Belehrung und Erbauung im Anschluß an die Festeszeiten des jüdischen Jahres und an die Wochenabschnitte, sowie Anleitung zur Kenntnis und praktischen Erfüllung der jüdischen Lebenspflichten.⁴⁶³

Nicht selten verriet der schwelgerische Tonfall eines Beitrags den sentimentalsten Erinnerungsmodus seines Verfassers, der das Landleben im Lichte schlichter Unschuld porträtierte. Wurde an die Vergangenheit appelliert, verband man damit stets einen unverbrüchlichen Willens zum Traditionserhalt. So schließt David Mannheimer, Landesrabbiner in Oldenburg, seinen Aufsatz über die schabbatlichen Lernzirkel mit folgendem Aufruf:

Diese Zeiten zurückzurufen möge eine der wichtigsten Aufgaben der Gemeindeführer werden, am »Lernen« sollen sie beginnen, und alle Familien mögen solche Anregung unterstützen, sie nützen hierdurch ihrem Judentum und sich selber am meisten.⁴⁶⁴

Eine weitere Aufgabe sah die Zeitung in der Entzauberung großstädtischen Lebens, das bei Weitem nicht all den Wohlstand brachte, den man sich davon versprach. Diesbezüglich galt es, Aufklärung zu betreiben und Strategien zu entwickeln, wie sich ein gewisser Wohlstand auf dem Land halten lassen könne:

Es wird vielseitig betont und anerkannt, daß dem beängstigenden Drängen in die Großstadt, das namentlich von den weiblichen Familienmitgliedern auf dem Lande vielfach

⁴⁶³ Zum Geleit. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (1908), S. 1f.

⁴⁶⁴ Mannheimer, Der Schabbos-Schiur auf dem Lande (wie Anm. 458), S. 10.

betätigt wird, durch vernünftige Aufklärung über die wirtschaftlichen Schattenseiten des Großstadtlebens entgegengewirkt werden könne.⁴⁶⁵

Belletristisches nahm im *Jüdischen Volksboten* nur wenig Platz ein, Feuilletonromane in Fortsetzung gab es keine. So blieb auch die Gemeindegeschichte »Wie Lehrer Simon Einigkeit in seine Gemeinde brachte« von Judäus,⁴⁶⁶ erschienen in der ersten Nummer, die einzige ihrer Art. Ob auf Betreiben der Leserschaft oder nach Gutdünken der Redaktion die jüdischen »Dorfgeschichten« ehebaldigst eingestellt oder für ungeeignet gehalten wurden, lässt sich nicht bestimmen. Möglicherweise erklärt sich das Fehlen von Gemeindegeschichten in den Blättern des *Jüdischen Volksboten* auch aus anderen Gründen. Wich man vom essayistisch-berichtenden Genre zugunsten fiktionaler Texte ab, verfolgten diese klar didaktische Absichten, wie die in Fortsetzung erschienenen »Briefwechsel« (Hirsch!). Das literarische Gepräge des *Jüdischen Volksboten* verriet nur allzu deutlich seine Frankfurter Herkunft.

Ein deklariert regionales und nur indirekt ländliches Lesepublikum suchte das 1910 gegründete *Jüdische Blatt* zu erreichen. Mit seinem zweifachen Redaktions-sitz Ansbach und Straßburg verstand es sich als Organ des (konservativen) bayerischen und elsässischen Judentums. Seine Gründer Pinchas Kohn (Ansbach) und Ernest Weill (Buchweiler) hatten sich während ihrer Studienzeit am Berliner Rabbinerseminar kennengelernt und wohl die Gemeinsamkeiten ihrer Herkunft erkannt. In einer ersten Probenummer ihres »Organs der Vereinigung zum Schutze gegen die Gefahren der Revisionsbestrebungen« deklarierten sie offen die Absicht ihrer Zeitung:

Was wir wollen ist in einem Wort gesagt. Wir wollen das alte überlieferte Judentum lehren, bewahren, verbreiten. Und dazu wollen wir das modernste Mittel benutzen: Das ist die Zeitung.

[...] Wir sind uns dabei bewußt, daß wir an die Kette der Überlieferung, die uns unsere Väter hier im Elsaß übergeben haben, anknüpfen und eine gute Tradition fortsetzen.

Die Frömmigkeit war im südlichen Deutschland von jeher zu Hause. Noch unsere Großväter haben mit peinlicher Genauigkeit die Vorschriften unserer Religion treu erfüllt und das Studium der Thora gepflegt. [...] die radikale Reform, die im übrigen Deutschland gewütet hat, hat im großen und ganzen bei uns keinen Boden gefunden.

⁴⁶⁵ Die Jahres-Sitzung der Commission für ländliche Wohlfahrtspflege. In: Jüdischer Volksbote, Nr 3 (1909), S. 39-43, hier: S. 41.

⁴⁶⁶ Judäus: Wie Lehrer Simon Einigkeit in seine Gemeinde brachte. In: Jüdischer Volksbote, Nr 1 (1908), S. 14-18.

Viele von denjenigen, die in Lehre und Leben dem Judentum untreu geworden sind, haben sich noch eine anerkennenswerte Pietät für das überlieferte Judentum bewahrt. Dies kostbare Gefühl wollen wir schonen und pflegen. Manche andere sind unentschieden und wissen nicht, welchen Weg sie wählen sollen. Diesen möchten wir liebevolle Ratgeber werden: wir möchten ihren Blick schärfen, ihre Überzeugung durch Vernunftgründe festigen und durch Erregung warmer jüdischer Gefühle sie unserm lieben Judentum erhalten.⁴⁶⁷

Auffällig an dieser programmatischen Absichtserklärung sind der versöhnliche Tonfall und die darin enthaltene positive Würdigung zeitgenössischer Zustände zur Jahrhundertwende. Nicht versprengte Schafe gelte es zu sammeln und von dem schicksalsschweren Schritt einer Wohnsitzverlegung abzuhalten, wie sie der Frankfurter Commission für ländliche Wohlfahrtspflege Anlass zu Besorgnis gaben, sondern sich stolz zur unverbrüchlichen Lebendigkeit der Tradition im Süden und elsässischen Westen Deutschlands zu bekennen. Sogar dem pietätvollen Gedenken dieser Tradition können die Herausgeber Kohn und Weill trotz Aufgabe einer halachischen Lebensweise gute Seiten abgewinnen. Dass aber die Grundfeste bayerisch-elsässischer Religionstreue ins Wanken geraten könnte, mussten die beiden befürchtet haben, als sie die Vereinigung zum Schutze gegen die Gefahren der Revisionsbestrebung ins Leben riefen.

Salomon Luß' sentimentale Apologie der Landflucht

»Ja, wir Effinger haben doch den richtigen Grundsatz; wer nichts hält auf seinen Ort und seine Mischpoche, an dem ist keine Broche [...].«

Salomon Luß, *Land und Stadt*

Fester Bestandteil des *Jüdischen Blattes* waren belletristische Beiträge in Form von Feuilletonromanen. Als Autor konnte zunächst Salomon Luß (1847-1919) verpflichtet werden, der bereits zwei Romane (und mehrere Erzählungen) aus dem jüdischen Gemeindeleben veröffentlicht hatte und für das *Jüdische Blatt* zwei weitere lieferte.⁴⁶⁸ Der aus Spangenberg bei Kassel gebürtige Luß war Lehrer und

⁴⁶⁷ Was wir wollen? In: *Das jüdische Blatt*, 1. Probenr (1910), S. 1.

⁴⁶⁸ Salomon Luß: Die Mitgift. Novelle aus dem jüdischen Gemeindeleben. In: *Das jüdische Blatt*, 1. Probenr. – Nr 11 (1910). – Ders.: Ein Gelübde. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben. In: *Das jüdische Blatt*, Nr 12 (1910) – Nr 36 (1911). – Zuvor waren von Luß erschienen: Wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe. In: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 70 (1906), Nr 10, S. 119-120. – Der Schutz. In: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 72 (1908), Nr 1-3. – Schamsche. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben. Mannheim: Selbstverlag 1909; Israelitischen Familienblatt Hamburg 11 (1909), Nr 32-49. – Um zwanzig Gulden. Roman aus dem jüdischen Gemeindeleben.

hatte mehrere Jahrzehnte am Lehr- und Erziehungsinstitut von David Ephraim Joël in Pfungstadt unterrichtet, einer in orthodoxen Kreisen geschätzten Anstalt, bis er sich 1898 als Kaufmann und Immobilienhändler in Mannheim selbständig machte und späterhin seine literarische Publikationstätigkeit aufnahm.⁴⁶⁹

Dass seine Erzählungen vorwiegend im *Israelitischen Familienblatt Hamburg* abgedruckt wurden, aber auch in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* erschienen, gibt Auskunft über die Bandbreite ihres Lesepublikums. Die prinzipiell konservative Erzählhaltung fand die Zustimmung all jener, die dem Gemeinde- und Traditionssinn früherer Generationen nachtrauerten und weniger ein Schleifen der Zügel in rituell-halachischen Angelegenheiten fürchteten als den Verfall »jüdischer« Werte. Thematisiert werden stets innerjüdische Konflikte, die oft Generationen zurückreichen, sich im Verband der Kehilla aber stets lösen lassen, weil die Bereitschaft zu Wahrheit und Zusammenhalt über Dünkel, Selbstgerechtigkeit und Standesunterschiede triumphiert. Luß schreckt dabei nicht vor einer versöhnlichen Darstellung des Generationswandels zurück, selbst wenn die nach Amerika ausgewanderten Söhne und Töchter kaum noch am Religionsgesetz festhalten. Ein Gefühl der Pietät vor den Eltern und ihrer traditionsreichen Religion legitimiert sie als treue Nachfahren ihrer Kehilla.

Ende des Jahres 1912 kündigte das *Israelitische Familienblatt* für die Folge Nummern einen weiteren Roman Luß' unter dem Titel »Land und Stadt« an:

In dem vorliegenden Werke behandelt der Verfasser zum erstenmal, im Gegensatz zu seinen früheren Erzählungen, die Kulturbilder aus einer verschwundenen Zeit boten, einen modernen und aktuellen Stoff; er behandelt nämlich das besonders letzthin vielerörterte Problem der Landflucht. Er zeigt uns in der Form einer interessanten, durch feinsinnige Beobachtungen und treffliche Charakterdarstellungen sich auszeichnenden Erzählung, wie sich der Zug der Juden nach den Großstädten geradezu mit natürlicher Notwendigkeit vollzieht, der er in den Zeitverhältnissen seine Ursache bot.⁴⁷⁰

Der angekündigte Roman lief in einer schwarz-weiß-malerischen, wenngleich vielstimmigen Manier auf die Aussage hinaus, dass sich das »Wesentliche« traditionellen Gemeindelebens in die Großstadt mitbringen ließe, die angesichts der sich ändernden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umstände den Juden eine freiere Entfaltung ihrer Interessen gewähre als das Land. Im Mittelpunkt des

Mannheim: Selbstverlag 1910; *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 12 (1910), Nr 38 – 13 (1911), Nr 3.

469 Glasenapp/Horch, Ghettoliteratur (wie Anm. 23), T. II, S. 978.

470 Vorankündigung in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 14 (1912), Nr 49, S. 15.

Romans steht der Werdegang des Waisenknaben Arjeh Löb Wolf, der in seinem »Heimatort«, dem fiktiven hessischen Städtchen Effingen, nicht mehr als seine ersten acht Lebensstage verbringt. Da der langersehnte einzige Nachkomme des Gemeindevorstehers und Kind aus angesehenem Hause beide Eltern noch vor seiner Beschneidung verliert, wächst er bei assimilationsfreudigen Verwandten in einem nahegelegenen Dorf auf, kommt danach auf ein religiös geführtes städtisches Internat und tritt als Heranwachsender eine Lehre in einem Frankfurter Handelshaus an. Stets ist es die den Knaben mit Stolz erfüllende Effinger Herkunft, die ihm Türen und Herzen öffnet, besonders in Frankfurt, wo sich über die Jahre etliche ehemalige Kehilla-Mitglieder aus dem Städtchen niedergelassen haben und untereinander freundschaftliche Beziehungen pflegen. Selbst als Arjeh Wolf aus Unvorsichtigkeit, doch ohne eigenes Verschulden, um sein beträchtliches Vermögen kommt, willigt der reiche Geschäftsmann Simon Blum – ein weiterer Effinger – in die Heirat Arjehs mit dessen Tochter ein:

Effingen und die Familie hatten den Sieg davongetragen über das Geld, und die erste errungene Ehrenstellung hatte einen kräftigen Ausschlag gegeben. Simon Blum hatte den Vorstellungen seiner Frau sich gefügt, er wollte seine Ruth dem »Effinger Jung« geben, auch wenn er kein Geld hatte [...]⁴⁷¹

Alle guten Eigenschaften und ehrenvollen Taten eines Menschen leiten sich nach dem Dafürhalten der Effinger von der Herkunft und dem Familiensinn einer Person her. Das gilt in besonderem Maße für die in Frankfurt beheimatete Landsmannschaft. So wird neben Arjehs Heimatort oft das Gedenken seiner Eltern evoziert, deren Geschichte aufs Engste mit der des Ortes selbst verknüpft gewesen war.

[...] über Arjehs Benehmen aber erging er sich in weitläufigen Erörterungen, über seinen echt Effinger Charakter und sein braves jüdisches Herz, das so ganz seiner verstorbenen Eltern würdig.⁴⁷²

In der für Luß typischen, nicht sehr geschickten Verflechtung mehrerer Handlungsstränge werden im Laufe des Romans Argumente für, aber vor allem gegen den Verbleib auf dem Land vorgebracht. Bereits bei Arjehs »Sochor«⁴⁷³ führt das

⁴⁷¹ Salomon Luß: Land und Stadt. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 14 (1912), Nr 49 – 15 (1913), Nr 16, hier: Nr 16, S. 14.

⁴⁷² Ebd., Nr 16, S. 14.

⁴⁷³ Ein »Sochor« oder »Socher« (abgekürzte Form von »Scholaum sochor« oder »Schalom sachar«, שלום זכר) ist ein festliches Beisammensein zur Begrüßung eines Knaben am

Thema zu Meinungsverschiedenheiten und dem Vorwurf, jeder Auswanderer würde seine eigenen Interessen über die der Kehilla stellen und zu deren Verfall beitragen.

Schon früh wird im Roman der Gegensatz zwischen Stadt und Land durch Verlagerung auf eine andere Diskursebene entschärft: Nicht der Unterschied zwischen ländlichem Milieu und großstädtischem Leben sei für eine jüdische Lebensführung ausschlaggebend, sondern der zwischen einer »Kehilla« und einem »Jischuw«, unabhängig von der tatsächlichen Ortsgröße. So leidet gerade die assimilationsfreudige und einzige jüdische Familie im Nachbardorf besonders unter den Auswirkungen eines zunehmenden Antisemitismus und sieht ein, dass ihr Glaube an eine völlige Integration nichts als eine Chimäre gewesen ist. Nur ein »mächtige[s] Gemeinwesen«⁴⁷⁴ biete ausreichend Schutz vor Repression, öffentlicher Demütigung und Benachteiligung, insbesondere die großstädtischen Gemeinden, denn:

[...] die Bauern sind in der letzten Reichstagswahl so verhetzt worden, daß jedes Geschäft leidet, daß ein Jude auf dem Lande bei uns kaum mehr bestehen kann.⁴⁷⁵

Den gegen die Juden geschürten Hass bekämen in erster Linie die Landjuden zu spüren, denen, einmal von der lokalen Bevölkerung ausgegrenzt, jegliche Lebensgrundlage entzogen würde, während »Polizei und Militär«⁴⁷⁶ in der Stadt für Ordnung sorgten.

Mit Besorgnis verfolgen die ausgewanderten Effinger die Entwicklung in der Heimatgemeinde, in der es schon bald keinen eigenen Lehrer noch einen fixen Minjan mehr gibt. Ihre Verbundenheit drückt sich im jährlichen Besuch der Gräber ihrer Vorfahren am ersten Selichot-Tag aus, wo die Geschicke der Gemeinde erneut Anlass zu Spekulationen über die Zukunft geben. Tragen sich manche mit der Hoffnung auf eine Neubesiedlung der Gemeinde, bleibt die realitätsnahe und nüchtern historische Prozesse analysierende Meinung des Dr. Stern die letztgültige:

»Bah,« sagte Dr. Stern, »zu künstlichen Neubelebungen habe ich wenig Zutrauen, die Landflucht ist keine jüdische Besonderheit, sondern eine allgemeine Erscheinung, hervorgerufen durch die Veränderung aller Lebenserscheinungen. Wenn schon die bodenständigen Bewohner den Kampf mit den Schwierigkeiten des Landlebens aufgeben mußten, und es

Freitagabend nach dessen Geburt. – S. dazu M. L. Bamberger: Aus meiner Minhagissammelmappe. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 1923, H. 25, S. 320-332.

474 Luß, Land und Stadt (wie Anm. 471), Nr 7, S. 15.

475 Ebd., Nr 6, S. 15.

476 Ebd., Nr 7, S. 7.

lieber mit dem aussichtsreicheren der Großstädte aufnehmen, so werden sich schwerlich Leute finden, die es wagen, wenn sie eigne Mittel haben, und die Einbürgerung Unvermögender halte ich für eine Verschwendung, man kann mit den dafür zu bringenden Opfern mehr erreichen. So beklagenswert die Landflucht ist, ich halte alle aus den veränderten Zeitverhältnissen geborenen Strömungen für unaufhaltbare Notwendigkeiten [...].⁴⁷⁷

Joël Gern. *Der Werdegang eines jüdischen Mannes* (Pinchas Kohn)

»Siehst Du, dies ewige Wandern vom Land zur Stadt, vom Osten der Städte nach dem Westen, es ist ja wohl eine Fortsetzung des Exils, eine freigewählte, es ist aber mehr; es ist auch das Zeichen der inneren Unruhe [...].«

Pinchas Kohn, *Joël Gern*

Salomon Luß' Apologie der Landflucht liest sich stellenweise wie die Erwiderung auf einen Roman, der ein Jahr zuvor im *Jüdischen Blatt* abgedruckt worden war. Den beiden Luß'schen Erzählungen war nämlich keine dritte aus der Feder desselben Autors gefolgt, sondern eine des Herausgebers und Redakteurs Pinchas Kohn selbst: *Joël Gern. Der Werdegang eines jüdischen Mannes*.⁴⁷⁸ In »Land und Stadt« replizierte Luß nicht nur das Genre der Entwicklungsgeschichte, sondern auch das Thema des (geistigen) Erbes der traditionsreichen Landgemeinden unter anderen Voraussetzungen, aber wohl bewusst, wie man vermuten mag, in Anlehnung an *Joël Gern*. Dafür sprechen motivische Gemeinsamkeiten wie die erwähnte Szene eines »Sochor«, wo das Thema der Landflucht zu Missstimmung unter den Versammelten führt.

Pinchas Kohn, jahrelang Ansbacher Rabbiner, zählt wohl zu den interessantesten und umtriebigsten Persönlichkeiten der deutschen Orthodoxie. Geboren 1867 in Kleinerdingen (Bayrisch-Schwaben) als Spross alteingesessener bayerischer Rabbiner-Dynastien, begann er seinen Bildungsweg mit Privatunterricht in allgemeinen Fächern und intensivem Talmudstudium bei Vater und Großvater.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Ebd., Nr 9, S. 15. – Ein pessimistisches Bild jüdischer Existenz in den Dörfern hatte Luß bereits 1908 in seiner Erzählung »Der Schutz« gezeichnet (Allgemeine Zeitung des Judentums 72 [1908], Nr 1-3).

⁴⁷⁸ Kopi [d. i. Pinchas Kohn]: Joël Gern. Der Werdegang eines jüdischen Mannes. In: Das jüdische Blatt 2 (1911), Nr 37 – 3 (1912), Nr 24. Im Folgenden wird nach der Buchausgabe zitiert: Frankfurt a. M.: J. Kauffmann 1912.

⁴⁷⁹ Die biographischen Daten sind entnommen: Biographisches Handbuch der Rabbiner, T. 2 (wie Anm. 443), Bd 1, S. 341-344.

Letzterer, David Weiskopf, hatte jahrzehntelang als Distriktsrabbiner in Wallerstein gedient, eine Jeschiwa und Talmud-Thora-Schule geführt und in fortgeschrittenem Alter seinen Schwiegersohn Marx Michael Kohn mit der Fortführung seiner Ämter betraut. Seine formativen Jugendjahre verbrachte Pinchas Kohn in Halberstadt, wo er seine Talmudstudien fortsetzte und das Gymnasium besuchte. 1886 nahm er seine Ausbildung am Berliner Rabbinerseminar und ein Universitätsstudium in klassischer Philologie, Philosophie und Altindistik auf, das er 1893 mit einer Promotion über Yoga-Philosophie abschloss.

In den Jahren 1895 bis 1915 amtierte Kohn als Bezirksrabbiner in Ansbach, ging 1916 als Abgeordneter der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums nach Polen, um im Generalgouvernement Warschau bei der Neustrukturierung und Stabilisierung jüdischer Belange durch die deutschen Behörden mitzuwirken. Kohn entwarf u. a. eine neue Gemeinde-Ordnung und gründete eine orthodoxe Parteioorganisation mit Zeitung und Schulen.

Nach seiner Rückkehr leitete er das Wiener Zentralbüro der Agudas Jisroel (Agudat Jisra'el), zu deren Präsident er 1923 ernannt wurde. 1938 emigrierte er nach Palästina, wo er weiterhin für die Agudah tätig blieb. 1941 verstarb Pinchas Kohn in der Jerusalemer Altstadt.

Pinchas Kohns hundertzehnseitiger Entwicklungsroman zählt schon allein aus dem Grund zu den bemerkenswertesten Zeugnissen orthodoxer Belletristik, weil der darin nachgezeichnete Werdegang eines nachmaligen Rabbiners untypisch verläuft und nicht dem vorgegebenen und oftmals verwirklichten Ideal des Doktor-Rabbiners entspricht. So ist Joël, der jugendliche Protagonist, weder ein Mann der Wissenschaft noch salbungsvoller Predigten, sondern ein von Selbstzweifeln geplagtes Individuum mit einem feinen Sensorium für innere Krisen und die Erscheinungen einer Zeit im Umbruch. Im Mittelpunkt des Romans steht der Reifungsprozess einer Persönlichkeit, die selbst auf geringste Erschütterungen hin heftig ins Schwanken gerät und nur am einstigen Ruhepol aus Kindheitstagen ihr seelisches Gleichgewicht zurückerlangt. Dieser Bewegung liegt die wiederholt geäußerte Ansicht zugrunde, dass nur eine Erneuerung aus der Altorthodoxie, aus der ursprünglich gefühlten Einheit aller Lebensbereiche im Religiösen, die Zukunft des Judentums sichern könne. Neben der psychologisch überzeugenden Schilderung kindlicher Entwicklung und pubertärer Krisen ist das elegische Plädoyer für die »Altorthodoxie« der hervorstechendste Zug des Romans.

Erzählt wird die Lebensgeschichte des Joël Gern von dessen Geburt, genauer gesagt: den diese begleitenden religiösen Riten »Sochor« und »Wachtnacht« (oder »Wartnacht«), im fiktiven bayerischen Marktflecken Ellerdingen bis zu seiner

Rückkehr und Niederlassung als Rabbiner in einem kleinen Ort, wenige Jahrzehnte später. Geboren in den 1850er Jahren, verbringt der lang ersehnte einzige Nachkomme gottesfürchtiger und ärmlicher Eltern eine behütete Kindheit, die gänzlich von der Sphäre des Religiösen durchdrungen ist. Im Ort gilt die Familie als besonders fromm; Vater Chaim, ein ambulanter Händler und Besitzer eines kleinen Ladens, hatte in seiner Jugend die Fürther Jeschiwa besucht und sieht seinen eigentlichen Lebenszweck im religiösen Lernen und der Niederschrift seiner »Chidusche Thora« (»Einsichten zur Thora«). Der zarte Joël wächst bis zu seinem Eintritt in die Schule in der Abgeschiedenheit des Elternhauses auf, wo die »Alleinherrschaft der Thora als Bildungsprinzip«⁴⁸⁰ so uneingeschränkte Gültigkeit besitzt, dass dem Jungen sogar allenthalben verbreitete Märchen und Volkserzählungen unbekannt sind.

Unberührt von reformatorischen Einflüssen und standhaft in der Wahrung überkommenen Brauchtums erweist sich schließlich die Kehilla selbst, deren Minhag ausführlich zur Darstellung kommt. Der kleine Joël nimmt seine Umwelt somit als durchaus harmonisch wahr.

Zu einer grundlegenden Erschütterung des kindlichen Gemüts führen Joëls Begegnungen mit dem Jurastudenten Baruch Goldschmidt, der sich innerlich von der dörflichen Religiosität längst entfernt hat und in der Anhänglichkeit an das Altbekannte eine mittelalterliche Verirrung sieht. Goldschmidt kann Ellerdingen aber nicht den Rücken kehren, ohne böses Blut zu verbreiten, weil er sich für die allmählich zu ihm aufbauende Distanz und offene Ablehnung rächen will. Es sind diese Begegnungen, die Joël den Verlust einer Geborgenheit spendenden Selbstverständlichkeit religiösen Gefühls bewusst machen, seine heile Welt in Brüche gehen lassen und ihm sein kindliches Vertrauen rauben.

Joëls »Werdegang« ist auch forthin von Krisen oder Prüfungen belastet, an denen sich seine Festigkeit im Glauben zu beweisen oder neu auszurichten hat. Erschwert wird ihm der Umgang mit äußeren Einflüssen durch seine »komplizierte Natur«,⁴⁸¹ die Unbekanntes und Unvorhergesehenes mit dem eigenen Gefühlsleben nur schwer in Einklang zu bringen vermag und Joël in einen emotionalen Zwiespalt stürzt. »Schon die kleinen Erlebnisse seiner ersten Jugend regten ihn zu oft peinvollem Nachdenken an.«⁴⁸² Joël ist ein Grübler und Träumer, stets auf der Suche nach Klarheit, Selbstvergewisserung und Wahrheit. Das Gefühl eigener Unzulänglichkeit scheint in ihm grundgelegt, und die gesellschaftlichen

⁴⁸⁰ Auch ein Hirsch-Roman. In: Jüdische Monatshefte 2 (1915), H. 1, S. 16-31, hier: S. 21.

⁴⁸¹ Ebd., S. 21.

⁴⁸² Ebd., S. 21.

Umbrüche eines sich zusehends beschleunigenden 19. Jahrhunderts wirken mit besonderer Heftigkeit auf ihn ein.

Als Vater Chaim der Vorkommnisse gewahr wird und Baruch Goldschmidt als Auslöser von Joëls introvertierten Grübeleien identifiziert, sieht er die Entwicklung seines Sohnes im Ort bedroht. In der Absicht, Joël seine religiöse Sicherheit und Innigkeit zurückzugeben, schickt Chaim den Heranwachsenden auf eine Talmudschule im äußersten Osten Deutschlands, nach Paskow, wo sein Jugendfreund, Jonas Bergenthal, eine Gruppe Lernwilliger um sich geschart hat, die auch das örtliche Gymnasium besucht.

Mit erstaunlichem Feingefühl zeichnet der Erzähler Joëls formative Jugendjahre fern vom Elternhaus: dessen innere Konflikte bei seinem Eintritt in eine neue Welt; den Umgang mit den Kommilitonen im Bachurimhaus, die allesamt mit einem starken Gefühl der Entwurzelung ins Leben hinaustreten; die Interaktion mit den Lehrern; die erwachte Zuneigung zum anderen Geschlecht und die allgemeine Unsicherheit des Heranwachsenden, die sich in melancholischen Phasen, Imponiergehabe, Strebertum und Ehrgeiz äußern. Aus seiner bedrückenden Orientierungslosigkeit rettet Joël die Lektüre chassidischer Erzählungen und gibt ihm einen guten Teil seiner verloren geglaubten Sicherheit zurück.

Nach Jahren des Studiums im Osten kehrt Joël nach Ellerdingen zurück, um die Ferien bei seiner Familie zu verbringen. Wie jede Veränderung stürzt auch dieser Ortswechsel den Jugendlichen in eine Krise, zu der die Wahrnehmung seines Heimatortes als eines verlorenen Kinderparadieses erheblich beiträgt. Als er das religiöse Verhalten der Ellerdinger nach den Begriffen Gebots- und Traditionsbefolgung beurteilt – und letztlich zergliedert –, fühlt er sich erneut des Gefühls der Einheit beraubt.

Noch während der Ferien bricht 1870 der Krieg mit Frankreich aus, und Joëls nächste Zukunftspläne ändern sich abrupt. Aus religiösem Pflichtbewusstsein, dem Vaterland dienen zu müssen, meldet er sich freiwillig. Auf dem Schlachtfeld verliert er seinen beschützenden Freund aus Ellerdinger Kindertagen und trifft, selbst verwundet, im Lazarett Bernhard (vormals Baruch) Goldschmidt, der sich Joël als Gefangener in einer ihm verhassten Welt anvertraut. Völlig assimiliert, lebe er nur seiner Karriere und seinem Ehrgeiz, um den Forderungen der Gattin nach standesgemäßer Eleganz und dem gesellschaftlichen Umfeld gerecht zu werden.

Nach Kriegsende hält es Joël nicht mehr länger in Paskow. Zwar gefestigt im Glauben, kommt er mit der drängenden Frage nach einer Berufswahl in eine »werdende Großstadt«, wo sich das Getöse der Zeit um ihn verdichtet. Er lernt das Leben des assimilierten Judentums mit seiner gelegentlichen Sehnsucht nach Schlichtheit und Einfachheit kennen, wird in Salons zum Tee geladen und

besucht politische Veranstaltungen, während sich der Antisemitismus spürbar zur neuen politischen Kraft formiert. Mit dem zunehmenden Gefühl der Fremdheit und aus Kleinmut vor den scheinbar übermächtigen Umwälzungen seiner Zeit vermeint er, doch nicht zum Rabbinerberuf bestimmt zu sein. In einem Brief an seine Jugendliebe Lea, Bergenthals Tochter, begründet er seinen Entschluss folgendermaßen:

Ich habe indessen die Welt gesehen und unser armes Volk und seine Führer und seine Wünsche. [...] Da ist ja alles im Fluß; was wird schon dem kommenden Geschlechte eine Autorität sein und wie wird ein Mensch beschaffen sein müssen, der sie genießt? [...] Es ist zu viel Erborgtes in mir. [...] Das Ausmaß des jüdischen Wissens, wie es Dein, wie es mein Vater besitzt, kann ich nicht erreichen. Habe mir zu viel erborgt von anderen Gebieten. Fluch der Halbheit; die Innigkeit der Treue, die Dein, die mein Vater als Gipfelpunkt innerer Glücksmöglichkeit auf Erden erklommen, ist uns, übrigens auch Dir, abhanden gekommen. Im Osten, aber weiter noch als bei Euch, da lebt sie [...].⁴⁸³

Für Joël Gern geht der Erwerb deutscher bzw. allgemein humanistischer Bildungsinhalte und die daraus erwachsende Sicherheit im gesellschaftlichen Umgang auf Kosten seiner Fähigkeit zu einer integrativen Identität. Anders gesagt: Was als Bereicherung und Horizonsweiterung intendiert war, wird zur Quelle eines unstillbaren Gefühls der Unzulänglichkeit und des Mangels – ganz zu schweigen von der impliziten Forderung der Aufklärung, dem bürgerlichen Wertesystem und der damit verbundenen Lebensweise habe sich alles unterzuordnen.

Dem hält Lea entgegen, die Zeitumstände hätten wohl nie den Beruf des Rabbiners begünstigt, wie auch der gesellschaftliche Wandel nicht als Ausrede für innere Verzagtheit taue. Das Leben sei komplex und vielstimmig, und schon immer so gewesen.

[...] jede Zeit ist eine Uebergangszeit und keine tritt das Erbe der Vergangenheit unverkümmert an. Es ist Eitelkeitskrankheit der epigonenhaften Schwäche, die auch in Dir ihr Unwesen treibt. Das Wesen des Rabbiners war wohl immer das gleiche. Um lehren zu können, muß er das Wissen, um führen zu können, das Leben kennen und meistern.⁴⁸⁴

Um sich Klarheit zu verschaffen und dem hektischen Leben der Großstadt zu entfliehen, kehrt Joël nach Ellerdingen zurück, wo ihn alsbald die Realität der bedrohten Kleingemeinde und familiärer Pflichten einholt. Just an dem Freitag trifft er im Ort ein, als es zum ersten Mal in der langen Geschichte der Kehilla keinen

⁴⁸³ Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 83f.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 86.

Minjan geben sollte. So wird Joël in einer schweren Stunde unverhofft zum Retter der Gemeinde, indem er als Zehnter den Minjan vervollständigt. Dass sich das langsame Sterben der Gemeinde dadurch aber nicht aufhalten lässt, zeigt sich in der kurzen Dauer, die der unvermuteten Wiederherstellung intakten Gemeindelebens beschieden ist: Chaim Gern stirbt nach Ausgang des Schabbat, der Minjan hat keinen Bestand.

Wird mit Chaim Gern symbolisch eine ganze Gemeinde, ja eine ganze Welt zu Grabe getragen, tritt Joël unverzüglich das geistige Erbe seines Vaters und das spirituelle Vermächtnis Ellerdingens an: »[E]r ward Rabbiner an einem kleinen Platze«, wo er »im Stillen«⁴⁸⁵ unermüdlich wirkt, seine Gemeinde mit großer Hingabe betreut, aber auch zurückgezogen lernen kann. Den Platz an Joëls Seite nimmt Melitta ein, seine Freundin aus Ellerdinger Kindertagen, die, verwaist, von Joëls Mutter während dessen langjähriger Abwesenheit in den elterlichen Haushalt aufgenommen worden war. Wie diese ihren Mann möglichst ungestört lernen ließ, hält Melitta von Joël alles fern, was ihn daran hindern könnte, seinen Anlagen und Träumen zu leben.

»Joël Gern wird Rabbiner«, so die Interpretation des anonymen Rezensenten,

weil er 1) keinen andern Beruf kennt, in dem er mit seiner ganzen Denk- und Gefühlsweise restlos aufgehen könnte, weil er 2) im Stillen hofft, durch selbstlose Hingabe alle drohenden Widerstände zu besiegen und weil er 3) den schönsten Zukunftstraum seiner Eltern nicht zerstören möchte. [...] So mündet sein Werdegang in Resignation. Ein heisses Ringen mit der Gegenwart, ein bitteres Zweifeln an der Zukunft, ein traumverlorenes Denken an die Vergangenheit: das ist von nun ab das Leben Joël Gerns. Was ihn aufrecht hält, das ist der Glaube an den Geist seiner Heimat, die wohl sterben, aber nicht verschwinden kann, solange ihr Geist nicht stirbt... Denn auch Ellerdingen rüstet sich zum Sterben [...].⁴⁸⁶

Mit ihren rund 15 Seiten fiel die (anonym erschienene) Besprechung des Romans in den *Jüdischen Monatsheften* erstaunlich umfangreich aus. Pinchas Kohn musste sie noch vor Drucklegung zur Kenntnis gebracht worden sein, immerhin hatte er sie als Herausgeber der Zeitschrift zu approbieren. Wie im Titel angekündigt, ging es im Aufsatz letztlich auch darum, den Roman als sog. »Hirsch-Roman« zu legitimieren, d. h. als programmkonform im Sinne der Frankfurter Neoorthodoxie. Eine Harmonisierung von Altorthodoxie und neuem orthodoxen Bewusstsein, wie sie der Roman beabsichtige, entsprach allerdings mehr dem Wunschdenken des Rezensenten – und wohl auch Kohns –, als sie sich tatsäch-

⁴⁸⁵ Ebd., S. 107.

⁴⁸⁶ Auch ein Hirsch-Roman (wie Anm. 480), S. 27f.

lich aus Hirschs intellektueller Biographie ableiten würde. Hirsch selbst, so der Rezensent, habe nie beabsichtigt, eine Trennwand zwischen Altorthodoxie und der neuen Richtung aufzuführen, seine Ideen seien fälschlich im Sinne einer Verbürgerlichung und Anpassung jüdischer Inhalte an ein modern-großstädtisches Umfeld verstanden worden:

Zu den Einseitigkeiten des Ueberhirschismus gehört auch ein mangelhaftes Verständnis für die vorbildlichen Züge im Wesen der ländlichen Orthodoxie. Es giebt Hirschiander, die nicht zugeben wollen, dass man auch in Ellerdingen selig werden kann. Sie entsetzen sich angesichts der Zumutung, etwas von Ellerdingens verträumter Sittenschlichkeit in das grossstädtische Salonjudentum zu verpflanzen. Sie sind des seltsamen Glaubens, welch ein herrliches *השרוש השם* das sei, wenn jüdische junge Leute, die jeden Tag Thefillin legen, und ihren Talmudschiur absitzen, sich mit gleicher Begeisterung an den rauschenden Vergnügungen der Grossstadt beteiligen. [...] Ganz gegen sein Wollen und Streben wird Hirsch als der Schöpfer einer Art Burgeois-Orthodoxie [!] gefeiert, die den Reichtum der Ellerdinger *הראיה* und *אמונה* im besten Falle hochnäsiger als – Reservoir gelten lässt, von der Vorsehung zu nichts anderem bestimmt, als die trüg pulsierenden Adern des Grossstadtjudentums mit frischem Landblut zu speisen. Dagegen gerade wendet sich »Joël Gern«. In ihm tritt Ellerdingen als Selbstzweck auf. Man braucht nur die Scene zu lesen, wo Joël seinem Vater von dem grimmen Heimweh erzählt, das so viele Leute in den grossen Menschenansammlungen nach dem stillen Frieden ihrer alten Gemeinden ergreift und von den Bestrebungen, die einen inneren Zusammenhang zwischen den Abgewanderten und Zurückgebliebenen herzustellen sich bemühen [...]: da wird man merken, dass die Liebe zum Lande nicht dasselbe wie ländliche Wohlfahrtspflege ist und die Sorge unserer Besten nicht lauten müsste: Was ist zu tun, um auch die Stadt mit dem Geiste ländlicher Einfachheit und Sittenreinheit zu erfüllen.⁴⁸⁷

Die kritische Spitze der Rezension richtet sich zunächst gegen die von einer bürgerlichen Großstadtorthodoxie vertretenen Ansicht, mit ihrer Teilnahme am säkularen Kulturleben das Erbe Hirschs uneingeschränkt angetreten zu haben, und gegen deren herablassenden Paternalismus im Umgang mit den ländlichen Gemeinden. Die Begriffe »Land« und »Stadt« transzendieren dabei ihre physisch-räumliche Bedeutung und treten als zwei einander entgegengesetzte Prinzipien oder Modelle entgegen, denn die – selbstverständlich vorausgesetzte – »urbane« Auflösung des Lebens in distinkte Bereiche ist, so zeigt der Roman selbst, auch andernorts im Kleinen anzutreffen, während sich »ländliche[] Einfachheit und Schlichtheit« eben auch in der Stadt wahren ließen. »Land« steht fortan für »lebendige[] Religion«⁴⁸⁸ oder wie Joël sich ausgedrückt haben würde: für die »Innerlichkeit der Treue«, für die unhinterfragte Anerkennung des Primats der

487 Ebd., S. 29f.

488 Ebd., S. 17.

Thora in allen Lebensbereichen und eben nicht ein »System religiöser Formen«, ⁴⁸⁹ für ein »organisches« Ganzes, einen »Nährboden« (man beachte die »völkische« Ausdrucksweise), auf dem religiöses Gefühl aus echtem Bedürfnis gedeiht, und nicht zuletzt eine Gemeinde, zu deren Erhalt jeder Einzelne notwendig ist.

Die Dichotomie der Sphären ist im Roman grundgelegt. Selbst als sich in Ellerdingen Anzeichen der bevorstehenden Auflösung mehren, bleibt die frömmste Familie am Ort ihre getreueste Repräsentantin, obwohl und gerade weil sie eine Ausnahme darstellt: Die behauptete »Ursprünglichkeit« der Familie Gern liegt in ihrer Zugehörigkeit zu einer vergangenen Generation begründet. Sie ist »authentisch« in dem Maße als sie »anachronistisch« ist (Hirsch!). Ganz und gar in sich ruhend, besitzt sie ein ausgeprägtes »Heimatgefühl«, womit keineswegs deutscher Boden gemeint ist, sondern Ellerdingen als Standort einer eingesessenen Kehilla mit eigenem Minhag. Beheimatung bedeutet also vorrangig das Aufgehen in einer allumfassenden Tradition, die niemals einer Rechtfertigung bedurfte, weil sie die einzig gültige Autorität selbst verbürgt und den Rahmen eines bescheidenen Lebens absteckt. Ellerdingen bedeutet essentiell jüdische Heimat, weil sich jede Erscheinung und Äußerung integral zu einem Ganzen fügt.

Entfalten lässt sich die mitgebrachte Heimat andernorts nur unter Wahrung dieses Gefühls der Ganzheit, wozu die meisten, so lässt sich aus dem Roman schlussfolgern, weder die Anlagen noch Kräfte besäßen. Was das Gros der Abwanderer mit sich nähme, seien museale Versatzstücke, die in den Städten aus Nostalgie, Sentiment oder Pietät hochgehalten würden und bestenfalls zu einer notdürftigen Rekonstruktion »dörflicher« Verhältnisse taugten. Dieser Wahrung ausgesuchter Bräuche gegenüber hegt der Erzähler eine offene Abneigung, wenn er sie Baruch Goldschmidt zuschreibt und in Zusammenhang mit einer voranschreitenden Auflösung jüdischer Glaubensinhalte bringt: »Aber bei aller inneren Abkehr vom Glauben seiner Väter«, heißt es mit Bezug auf Goldschmidt, »liebte er doch, wie er es nannte, die Gemütsentfaltung, welche das religiöse Leben in der engen Umfriedung des kleinen Dorfes gezeitigt hatte.« ⁴⁹⁰ Oder: »[...] denn nun war er richtig wieder einmal auf dem Bernhard Goldschmidt'schen Standpunkt angelangt, der in der Poesie der festlichen Traditionen den einzigen Jungbrunnen erblickte.« ⁴⁹¹ Was diesen gewissermaßen dekontextualisierten Bräuchen fehle, sei eben die richtige Atmosphäre, allen voran aber ihre geistig-

⁴⁸⁹ Ebd., S. 17.

⁴⁹⁰ Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 9.

⁴⁹¹ Ebd., S. 58.

spirituelle Rückbindung an eine umfassende Lehre. Oder in den Worten des anonymen Rezensenten:

Holegrasch-Veranstaltungen, Socher und Wachszeit usw. sind auch heute [...] eine gern geübte Sitte in bayerischen Landgemeinden. [...] Was ihr aber heute weit und breit vergebens suchen werdet, das ist die bayerische Thora, die all diesen bayerischen Minhagim einst eine lang und tief dröhnende Resonanz verlieh [...].⁴⁹²

Wie die fiktive Familie Gern im fiktiven Ellerdingen als positive Ausnahme hervorsticht, musste wohl auch die Kleinerdinger Rabbinerfamilie Kohn in dem Ruf besonderer Ernsthaftigkeit gestanden sein. Als autobiographisches Porträt des Verfassers, wie Michael Brenner meint,⁴⁹³ kann der Roman deshalb nicht gelten, weil der Protagonist, eine halbe Generation zuvor geboren, nicht einmal grundlegende biographische Eckdaten mit dem Verfasser teilt. Der lautliche Gleichklang der Ortsnamen (Ellerdingen – Erdlingen) deutet indes an, was ohnehin nicht von der Hand zu weisen ist: die Verarbeitung eigener Erfahrungen und Erinnerungen bei der Schilderung kindlicher Zwiespälte, jugendlichen Ringens um die eigene Identität und bayerisch-jüdischen Lokalkolorits. Schon eher trägt der Roman Züge einer Wunschbiographie, an die sich Kohn nachträglich annähert, wenn er sich mit zunehmendem Alter ideologisch vom Berliner Rabbinerseminar (und der eigenen Ausbildung zum Doktor-Rabbiner) distanziert und Anschluss an die Frankfurter Gemeinde sucht. Für Kohn selbst muss dieser Prozess eine Gesichtserweiterung bedeutet haben, ebenso wie die Integration der eigenen («alt-orthodoxen») Herkunft in ein Verständnis orthodoxer Kontinuitäten.

Jacob Rosenheim, »orthodoxer Redner, Publizist, Propagandist und Organisator«,⁴⁹⁴ Mitbegründer der Agudas Jisroel (Agudat Jisra'el) und Redaktionsvorstand des *Israelit*, erinnert sich an seinen Mitstreiter Kohn, mit dem ihn eine »wahre Freundschaft ein Leben lang verband«:⁴⁹⁵

Pinchas Kohn war eine merkwürdige Kombination scheinbarer äußerer und innerer Gegensätze. In einem bayrischen Dorf geboren und erzogen, in Halberstadt zum jüdischen Menschen reifend und schließlich in Berlin als Schüler des Rabbinerseminars und Universitätsstudent mit den Zeitströmungen vertraut geworden, vereinigte er eine goldreine, kindliche *Emuno* mit scharfen [!] kritischen Intellekt. Gerade die zweifelhafte Einstellung der

⁴⁹² Auch ein Hirsch-Roman (wie Anm. 480), S. 40.

⁴⁹³ Brenner, *East and West in Orthodox German-Jewish Novels* (wie Anm. 423), S. 314.

⁴⁹⁴ Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich* (wie Anm. 414), S. 155.

⁴⁹⁵ Jacob Rosenheim: *Erinnerungen 1870-1920*. Hg. von den Nachlassverwaltern Heinrich Eismann und Herbert N. Kruskal. Frankfurt a. M.: W. Kramer 1970, S. 85.

Barthschen Richtung zur Integrität des *T'nach* und die »modernen Seitensprünge« mancher Seminaristen gaben ihm einen starken Impetus nach rechts in Theorie und Praxis. Er betrachtete jedes Wort der *Agodo* in Talmud und *Midrasch* als unantastbares Heiligtum, und er gab sich, nachdem er sich ein ungewöhnliches *Bekiuss beSchass uPauskim* (ein gründliches Wissen im Talmud und den Kommentaren) angeeignet hatte, mehr und mehr dem Studium des *Sohars* und des kabbalistischen Schrifttums hin. Analog dieser weltanschaulichen Entwicklung bewegte sich auch seine politische. Ursprünglich sogar selber Mitglied des Allgemeinen Rabbinerverbandes, wurde er allmählich zum entschiedensten Vorkämpfer des Breuer-Cahn'schen »Separatismus« gegenüber den Verbänden, ja zum Vertreter eines rabbinischen Autoritätsprinzips von spezifisch bayrischer Färbung. Dabei aber milderte eine jedes Kind freundlich verstehende Menschenliebe die Strenge seiner Anschauungen. [...]⁴⁹⁶

Für Kurzweil zählt Kohn zu jenen herausragenden und seltenen Gestalten innerhalb der deutschen Orthodoxie, die gegen den kleinbürgerlichen Geist ihre gedankliche Selbständigkeit wahrten:

Männer wie Isaak Breuer, der Ansbacher Rabbiner Pinchas Cohen [d. i. Pinchas Kohn, A. L.] oder der Berliner Arzt und Rabbiner Dr. Biberfeld waren herausragende Vertreter des konservativ-orthodoxen Judentums, und ihre ganze Erscheinung und Lebensweise verleugnete die Wurzeln ihrer sozialen Existenz — das Bürgertum. Sie waren wohlvertraut mit der jüdischen Kultur, rabbinische Gelehrte (Isaak Breuer kam mit seinen späteren Schriften sogar in die Nähe der jüdischen Mystik) — doch die deutsche Kultur, Philosophie und Kunst waren ein integraler Bestandteil ihrer seelischen Struktur. [...] Der Ansbacher Rabbiner Dr. P. Cohen wiederum war der Typ eines vagabundierenden Bohème-Politikers, und ich vermute, daß er den Großteil seiner Zeit nicht bei seiner Gemeinde in dem bayrischen Städtchen zubrachte.⁴⁹⁷

Nach zwanzigjähriger Tätigkeit als Bezirksrabbiner führte seine Umtriebigkeit Kohn nach Polen, wo er als Gesandter der »Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums« zur Neustrukturierung jüdischen Gemeindelebens beitrug. Für diese Aufgabe hielt sich Kohn wohl prädestiniert, weil er sich in »die im Osten noch heimische originale jüdische Kultur«⁴⁹⁸ kraft seiner Herkunft vom Land einfühlen zu können glaubte. In Polen und Russland hatte sich eine »Ursprünglichkeit« jüdischen Lebens bewahrt, von denen sich die deutschen Juden keinen Begriff machen konnten, die Kohn selbst aber aus Kinder- und Jugendtagen vertraut war: das »religiöse Wollen«, die Selbstverständlichkeit des Religiösen, womit er vorrangig den mystischem Gedankengut verpflichteten Chassidismen

496 Ebd., S. 85f.

497 Kurzweil, Über das deutsche konservative Judentum (wie Anm. 413), S. 30f.

498 P[inchas] K[ohn]: Das Agudah-Problem. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 2, S. 84-88, hier: S. 85.

mus meinte, der weder verbürgerlicht noch sonst zivilisiert worden war und alles menschliche Rationalität Transzendierende hatte ablegen müssen.

Das Landjudentum erscheint in *Joël Gern* als Bindeglied zwischen West und Ost, zwischen deutschem und polnischem Judentum, weil es als lokale Ausprägung (Minhag) originären Judentums seine Anhänger in derselben Weise geistig formte wie im Land von Warthe und Weichsel: zu Genügsamkeit, zu Opferbereitschaft und Festigkeit im Glauben, aber auch dazu, die Erscheinungen der äußeren Welt nur bedingt für (die einzig) relevante Wirklichkeit zu halten.

1914 veröffentlichte Kohn einen kritischen Aufsatz über »Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbala«, wo er nebst einer Klärung des Begriffs zu einer Apologie esoterischer Traditionen im Judentum ausholte:

Zu denjenigen Gebieten, auf welchen die Orthodoxie des XIX. Jahrhunderts eine gründliche Abkehr von der Anschauung ihrer Ahnen vollzogen hat oder vielmehr vollziehen zu müssen glaubte, gehört das Verhältnis zur Kabbalah. Es wurde bestritten, daß dieselbe ein integrierender Teil der Anschauung des Judentums ist. Man trat meistens dabei in eine Diskussion der Materie selbst gar nicht ein, sondern begnügte sich sehr oft mit der Behauptung, daß der ganze in der Kabbalah niedergelegte Gedankenkomplex ein dem Judentum von auswärts aufgepfropfter Zweig ist. Je mehr man sich bemühte, dem Rationalismus im Bereich des Religiösen Raum zu geben, je mehr man versuchte, noch und trotz Kant die Logik als das einzige Kriterium desselben anzunehmen, desto unheimlicher wurden die in den für die religiöse Praxis maßgebenden Normen enthaltenen Spuren der Kabbalah, und die literarische Kritik, welche an e i n e m Quellenbuche dieser Anschauung, an dem Sohar, einsetzte, gab Anlaß zu wilden Orgien, in denen auch sonst wohlgebildete Kreise der Orthodoxie mit einem gewissen Applomb von endlich erreichter souveräner Bildungshöhe graziös sich zu bewegen versuchten. Ein christlicher Mystiker des Mittelalters hätte dies eine enttote Welt genannt.⁴⁹⁹

Kohns Rechtfertigung zielt auf eine Synthese von Neoorthodoxie und süddeutscher Altorthodoxie ab, denn neben deren uneingeschränkter Anerkennung rabbinischer Autorität sei die »Stellung der süddeutschen Orthodoxie zu dem Gebiet des Transzendentalen, des Übersinnlichen«⁵⁰⁰ eines ihrer hervorstechenden Kennzeichen gewesen. »Auch in diesem Bereiche blieb ein noch nicht ausgefochtener

⁴⁹⁹ Pinchas Kohn: Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbala. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 4-7, hier: S. 125.

⁵⁰⁰ P[inchas] K[ohn]: Die »süddeutsche Orthodoxie«. In: Jüdische Monatshefte 1 (1914), H. 2, S. 49-52, hier: S. 52. – Dass sich kabbalistische Gelehrsamkeit im Deutschland des 19. Jahrhunderts vorwiegend auf die ländliche Peripherie beschränkte, zeigt auch das Beispiel des Rabbiners Herz Spiro aus Schenkklengsfeld (Dalberg, Volkskunde der Hessen-Kasseler Juden [wie Anm. 246], S. 161).

Gegensatz zwischen Süd und Nord, zwischen den alten Rabbinern und S. R. Hirsch ל'צ'ל latent«, benennt Kohn das Dilemma, um gleich daraufhin den Lösungsansatz zu benennen: »[...] die sogenannte Mystik der Alten und die Symbolik Hirsch's ל'צ'ל sind Zweige an einem Baum.«⁵⁰¹ Kohn geht es nicht um die Rehabilitierung magischer Praktiken, sondern um den symbolischen Mehrwert lokaler Bräuche in Rückbindung an talmudische Gelehrsamkeit.

Seinen Weg aus der spirituellen Krise findet Joël Gern bezeichnenderweise über ein von seinem Lehrer Jonas Bergenthal dargereichtes Büchlein, das ihm zumindest zeitweise ein Gefühl religiöser Ganzheit zurückzugeben vermag, weil er in den Gestalten Züge der eigenen Eltern wiedererkennt.

Und Joël las; aber was war das für ein seltsames Buch. Schlichte Erzählungen von dem, was chassidische Führer gewirkt hatten, wie sie auf das Innenleben und die Lebensgestaltung der Menschen, armer, hilfsbedürftiger, gequälter Menschen, Einfluß gewannen, von ihrer Führung im Beten und Lehren. Doch, was war denn das? Wo hatte er denn etwas Ähnliches schon gelesen, schon erlebt, schon bewundert an selbstloser Hingabe, an opferfreudiger Selbstentäußerung? War das nicht ein Bild seines Vaters, ein Wort seiner Mutter? Da gesellte sich zu seiner Stimmung, während er weiter las, ein zehrendes Sehnen nach den Seinen, nach der Heimat, nach guten Menschen, da traf das Buch einen wohl vorbereiteten, empfänglichen Boden. Der Weltschmerz löste sich in einem Suchen des Wunderbaren auf.⁵⁰²

Joëls Suche nach dem Wunderbaren steht ganz im Zeichen zweier Sehnsuchtsorte, von denen jeder auf seine Weise in die Sphäre des Unerreichbaren entrückt scheint: das Ellerdingen aus Kindertagen liegt jenseits der zeitlichen, der »Osten« jenseits der räumlichen Grenze des Deutschen Kaiserreichs, denn: »Im Osten, aber weiter noch als bei Euch, da lebt sie [...]«⁵⁰³ In dieser Konstellation unentwegter Suche aus der Erinnerung und Imagination eines verlorenen Paradieses vollzieht sich die Rückkehr des Romantischen im Roman, der mit seiner Gegenbildlichkeit von westlichem Großstadtjudentum und Ostjudentum den Nerv der Zeit traf.

Konnte Kohn auch nicht zurück in die Kindheit, so doch die Grenze in den Osten überschreiten, wo sich Judentum als lebendige und abgeschottete Kultur bewahrt hatte – eine Vorstellung, die zahlreiche Juden westeuropäischer Prägung umtrieb und wesentlich zum Ruf nach einer jüdischen Renaissance beitrug. Vor Ort warnte Kohn vor einer Romantisierung der Ostjuden, wie er sie in gewis-

⁵⁰¹ Kohn, Die süddeutsche Orthodoxie (wie Anm. 500), S. 52.

⁵⁰² Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 45.

⁵⁰³ Ebd., S. 83f.

ser Weise selbst betrieben hatte, indem er auf die davon ausgehenden Gefahren aufmerksam machte.

Aber andererseits will es uns bedünken, als ob vieles noch allzusehr von dem Schimmer einer gewissen Romantik umkleidet sei; man empfindet viel in die Ostjuden hinein, was ihnen gar nicht innewohnt, man spricht ihnen manches ab, was sie tatsächlich besitzen.⁵⁰⁴ [...] der obenerwähnte Schimmer [ist] ein gefährliches Spiel. Daraus könnte die Jugend des Ostens die Meinung schöpfen, als lebte sie in einem schemenhaften Märchenland, aus dem sie mit aller Energie den Weg zur Wirklichkeit suchen müsste. Und die Alten würden zweifeln. Darum sagen wir, mehr Ehrfurcht, mehr Ehrfurcht vor der Gedankenwelt und den Idealen der im Occupationsgebiet wohnenden Juden, stärkere Betonung des uns Gemeinschaftlichen.⁵⁰⁵

Im Roman hingegen verfestigt sich der Gegensatz zwischen Ost und West noch zusätzlich, weil ihm die Frage nach der Palästina-Kolonisation untergeordnet wird. Joëls Studienfreunde aus den Tagen in Paskow haben die Last einer doppelten Zugehörigkeit zu tragen: eigentlich »polnische« Juden, hat der säkulare deutsche Bildungswille und der Zeitgeist des nach Osten expandierenden Kaiserreichs sie in eine existentielle (und nationale) Krise gestürzt. Während Joël sich aufs Dorf zurückzieht und das bayerische Land als Heimat anerkennt, wandert sein innerlich zerrissener, da jedes Gefühls der Zugehörigkeit und gelebter Ursprünglichkeit verlustig gegangener Freund Meier Pochatew nach Palästina aus, um dort zum »Ausgleich des Gemütes«⁵⁰⁶ zu gelangen.

[...] Das ist etwas für uns, die Heimatlosen. Ihr, wie Ihr seid, könntet nur einziehen mit Jubel. Und wir, wir werden die Saat unter Tränen streuen. Nicht als ob Euch die heilige Flamme nicht ebenso heiß lodern könnte, aber Ihr seid nicht mehr jung genug. Ihr würdet nach Palästina Eure Kultur tragen wollen und würdet aus Jerusalem ein zweites Wiesbaden machen wollen. Ich sage, ja, wir müssen gehen und erst mit unserem Herzblut, vielleicht mit Aufgebot unseres Lebens den Boden vorbereiten, daß er jüdisch sei, bis Ihr einmal kommt. Denn, das sage ich Euch, kommt Ihr vorher, und sei es mit dem besten Willen, Ihr werdet Unheil säen, würdet alles nach dem Vorbild Eurer Heimat formen wollen. Erst wenn dort alle Berufe von uns mit dem Geist und dem Leben unserer Thora durchtränkt sein werden, ist es Zeit für Euch.⁵⁰⁷

Die dörfliche Kehilla wird in Joël Gern nicht nur als jüdische Heimat anerkannt, sie gerät angesichts der Zeitumstände zum Rückzugsgebiet einer maßgeblich von Urbanität und Moderne bedrohten Religiosität, eines, um mit Hirsch zu sprechen,

504 Pinchas Kohn: Ostjuden. In: Jüdische Monatshefte 3 (1916), H. 3, S. 74-76, hier: S. 74.

505 Ebd., S. 75.

506 Kohn, Joël Gern (wie Anm. 478), S. 102.

507 Ebd., S. 102.

niemals zeitgemäßen Judentums. Diese Haltung drückt sich in Joëls Sichtweise seines Herkunftsortes aus, dem er sich in Vorfreude auf ein Wiedersehen mit den Eltern nähert:

Dann weiter, da unten im Tale Ellerdingen, weltverloren und lebensentückt wie immer, dort die Gänse mit ihrem alten Hirten, dort der Rasen, der Tummelplatz fröhlicher Jugend und ihrer Spiele, dort das gewaltige Dach der Synagoge mit den schüchternen Andeutungen einer Kuppel, darum die kleinen Häuschen, als wollten sie sich der Stätte des Gebetes anschmiegen, dort der kleine Fluß und dort – da hing Joël Gern am Halse von Vater und Mutter.⁵⁰⁸

Das Vermächtnis der Kleingemeinden und der eigenen Eltern zu wahren, macht sich Joël zum Lebenszweck entgegen den Strömungen der Zeit, denn etliche Gemeinden sind bereits aufgelöst oder zusammengelegt und nur mehr von denen bewohnt, die zum Umzug in die Stadt zu arm, zu schwach oder zu alt sind. Als Träumer ist er von der Vorstellung beseelt, dass geistige Werte im Immateriellen verborgen und verwahrt bleiben, bis sie gelegentlich in Erscheinung treten – wie die »Chidusche Thora« seines verstorbenen Vaters, die von dessen Freund in Buchform herausgegeben werden. Gerührt kommentiert Joël die Ausgabe mit den Worten: »Denn auch, was edle Menschen träumen, findet seine Heimat; dazu hilft der Allmächtige, und sein Bote ist der Schlag unseres Herzens.«⁵⁰⁹

So fordert Kohns Roman regelrecht dazu auf, ihn im Kontext einer neuromantischen Ausrichtung deutschen Kulturschaffens zu verankern.⁵¹⁰ Motiviert durch den Verlust einer Ganzheit und das Gefühl, sich mit steigender Sehnsucht von dem zu entfernen, was einst Halt in Raum und Zeit geboten hatte (Stichwort: »Ursprünglichkeit«), manövriert sich Joël Gern durch die Jugendjahre, bis er schließlich in einem Dorf anlangt, wo er die vier Ellen seiner Innerlichkeit aufspannen kann. Begünstigt wird die Wiederherstellung einer allumfassenden Religiosität, derer selbst die Neoorthodoxie mit ihrer strikten Ablehnung alles Irrationalen verlustig gegangen sei, auf dem Land – in bescheidenen und überschaubaren Verhältnissen einerseits und an der Peripherie städtischer Trends und Erwartungshaltungen andererseits; an einem Ort, von dem die Doktor-Rabbiner-Autoren Pinchas Kohn und Seligmann Meyer träumen konnten, wenn ihre Tage

508 Ebd., S. 54.

509 Ebd., S. 110.

510 Vgl. dazu Steven E. Aschheim: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison: University of Wisconsin Press 1982, S. 110.

vollgestopft waren mit Vereinssitzungen, Zeitungsmachen und Gemeindeverpflichtungen aller Art.

Kohn ist allerdings erfahren genug, das Gefühl der von Krisen begleiteten Identitätsbildung dem Phänomen der Pubertät zuzuordnen, ohne dabei den Vorwurf fehlgeleiteter gesellschaftlicher und religiöser Entwicklung zu schmälern. Die Figur des Joël Gern erweist sich dabei als akkurater Seismograph einer Befindlichkeit des Mangels, die in Abkehr von der großen Welt und Einkehr in die eigene zum »Ausgleich des Gemüts« zu kommen hofft, wie Meier Pochatew sich ausgedrückt haben würde.

Zu einer politischen Polemik holt dann der anonyme Rezensent aus, indem er den Roman wiederholt auf die ernüchternde Realität jüdischer Kleingemeinden bezieht und die romantisierende Brille des Erzählers abnimmt:

»Joël Gern« wirkt auf jeden Leser, der sich mit Andacht in die einzelnen Bilder und Bildchen dieses Romans vertieft, wie eine Schicksalstragödie: denn welcher katastrophaler Niedergang liegt doch darin, wenn heute – 40 Jahre nach Chaim Gerns Tod – die Centrale der deutschen Orthodoxie einen ganzen Apparat gutgemeinter Agitationsmittelchen in Bewegung setzen muss, um – Fürther Jeschiboth zu schaffen? (Gott bewahre!) – um unsere Landgemeinden – fürs Judentum zu interessieren!!⁵¹¹

Arthur Kahn: Traditionsbewusstsein, Verklärung, Vision

Wenn sich die häufig gehegte Befürchtung, daß es in absehbarer Zeit keine Dorfjuden in Deutschland mehr geben wird, erfüllen sollte (wovor uns der Himmel behüten möge) dann würde auch ein Stück jüdische Vergangenheit verloren gehen, das so reich an großen menschlichen Zügen ist, so viele mit urwüchsiger Kraft gepaarte Poesie birgt, daß dieser Verlust in nichts mehr zu ersetzen wäre.

Arthur Kahn, *Jüdische Dorfgeschichten*

Für eine Besinnung auf »altjüdische« Glaubens- und Lebensinhalte als Ausweg aus dem Dilemma der Assimilation plädierte Arthur Kahn in seiner 1902 erschienenen Erzählung »Ein ungelöstes Räthsel«.⁵¹²

Literarisch betrachtet beinhaltet die Feuilletonnovelle Elemente des romantischen Schauerromans, denen die Einbettung in religiös-traditionelle Kategorien (Vorsehung, Prophetie etc.) jedoch ihre unheimliche Wirkung nimmt und die darauf ausgerichtet ist, den Leser mit »heiliger Scheu« zu erfüllen. Was außer-

⁵¹¹ Auch ein Hirsch-Roman (wie Anm. 480), S. 19.

⁵¹² Arthur Kahn: Ein ungelöstes Räthsel. Nach einer wahren Begebenheit. In: Sabbath Stunden. Illustrierte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 1-8.

halb des orthodoxen Kontexts der didaktischen Erzählung als Durchmischung der Sphären des Göttlichen und Menschlichen (oder auch der Lebenden und der Toten) interpretiert werden könnte, soll ein Zeugnis der Allgewalt eines Gottes geben, der Zeichen und Wunder in den menschlichen Alltag schickt und dadurch das Gefühl einer Geborgenheit im »alten« Glauben bestärkt oder evoziert. Die in der Erzählung vertretenen Werte Glaubenssicherheit, Schlichtheit und Traditionstreue kristallisieren sich in der Symbolfigur des Seckel Löb Wormser von Michelstadt, der auch historisch im Ruf eines Wundermanns und Mystikers stand, in der Erzählung aber wiederholt und aus wechselnder Perspektive auf einen Aspekt seiner Existenz festgelegt wird: des Dorfjuden.⁵¹³

Thema der Erzählung ist vordergründig die (körperliche) Heilung eines todkranken Kindes, die jedoch die Bewahrung seines Vaters (und der Familie als ganzer) vor der Apostasie bewirkt und so die Bedeutung der »seelischen Heilung« im Sinn einer Rückführung zum Judentum als eigentlichen Zweck erscheinen lässt. Protagonist der Erzählung ist der Philosophiedozent Bernhold, dem sein materieller Reichtum ein unbeschwertes Leben beschert. Einzig sein Judentum stellt sich ihm auf dem Weg zu akademischen Würden als Hindernis entgegen, das er durch die Taufe aus dem Weg zu schaffen gedenkt, sobald die Pietät vor den verstorbenen Eltern verblasst und auf lebende Verwandte keine Rücksicht mehr zu nehmen sein werde. Im selben Haushalt mit der jungen Familie Bernhold lebt nämlich eine alte Tante, die, als »altfränkisch« und strenggläubig beschrieben, sich mit besonderer Sorgfalt der Kindererziehung annimmt und eine koschere Küche führt.

Als die siebenjährige Tochter Bernholds nach mehrwöchigem Krankenlager überraschend stirbt, verfällt der Vater ins Grübeln; Zweifel kommen ihm ob der Fülle philosophischer Systeme, die ihm lebensfremd, starr und unangebracht vorkommen angesichts der ungeahnten Tiefe des persönlichen Schmerzes. Wenige Monate später zeigt Bernholds Sohn Zeichen derselben Krankheit, und die existenziellen Ängste der einander sich entfremdenden Eltern steigern sich zu

513 Zur historischen Gestalt des sog. Ba'al Schem von Michelstadt s. Karl Erich Grözinger: *Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: Campus 2010; ders.: *Tausend Jahre Ba'ale Schem, jüdische Helfer, Heiler, Magier. Ein Spiegel europäischer Geistesgeschichte*. Wiesbaden: Harrasowitz 2017. – Die Figur des Wundermanns aus der Erzählung einer kritischen Prüfung zu unterziehen und mit dem historischen Seckel Löb Wormser abzugleichen, ist nicht Aufgabe der folgenden Ausführungen. Eine authentisch-historische Wiedergabe des Michelstädters lag durchaus nicht in der Absicht des Verfassers.

einer stummen Panik. Wie bereits zuvor werden die namhaftesten Ärzte konsultiert, die jede Hoffnung auf Genesung des Jungen aufgeben.

Dass der physische Verfall der Kinder in unmittelbarem Zusammenhang mit einer religiös-spirituellen Krise der Eltern(generation) steht und gewissermaßen als deren Symptom aufzufassen ist, deutet die Erzählung schon früh an: in beiden Fällen bricht die Krankheit abends aus und bezeichnet ihre Schwere darin, dass die Kinder vor Unwohlsein das Abendgebet nicht verrichten können.

Mit dem scheinbar unabwendbaren Unglück hadern, wird Bernhold zu Tante Regine gerufen, die seine Zukunftspläne längst durchschaut hat, ihn vor den zerstörerischen Auswirkungen seines Hochmuts und Ehrgeizes warnt und zu Reb Seckel Löb Michelstadt reisen heißt – dem einzigen, der in dieser verzweiferten Lage noch helfen könne:

Es lebt ein Mann etwa eine Tagesreise von hier, vielleicht nur eine halbe. Sein Name ist Reb Seckel Löb Michelstadt. Michelstadt ist ein kleiner Marktflecken oder ein Dorf, ich weiß es nicht. Dieser Reb Seckel Löb ist ein Baal Schem, berühmt durch ganz Deutschland. Sogar aus andern Ländern kommen Leute zu ihm, denn er ist nicht nur ein Mann, dem Gott eine besondere Gnade gegeben, daß er Vieles weiß, was andern Sterblichen verschlossen bleibt, sondern auch sehr fromm und redlich. An diesen Mann habe ich gedacht in meinem Gebet, und seitdem fühle ich eine große Hoffnung in meinem verkümmerten Gemüth. Du wirst zu diesem Mann reisen und ihn fragen was wir thun sollen, für das kranke Kind!⁵¹⁴

Bernhold lehnt den Vorschlag strikt ab, weil der Besuch bei einem »Zauberer«, wie er sich ausdrückt, allen seinen auf Vernunft gründenden Prinzipien aufs Schärfste widersprechen würde. Erst auf die inständige Bitte seiner Frau, nichts unversucht zu lassen und, wenn nicht aus Vernunft, so aus Liebe den Weg nach Michelstadt anzutreten, stimmt Bernhold zu.

In Begleitung dreier assimilierter Verwandter – eines Fabrikanten, eines Arztes und eines jungen Städters auf der Suche nach Abwechslung – trifft Bernhold in Michelstadt⁵¹⁵ ein, das, ländlich beschrieben, durch den Protagonisten mehrfach als Dorf bezeichnet wird, wobei die Erzählperspektive wiederholt durch den Protagonisten fokussiert:

Aus diesem Neste sollte er sich Rathes für sein krankes Kind holen. Laut kreischend stoben die Gänse und die gackernden Hühner auseinander, als der Wagen dahergefahren kam. Vor

⁵¹⁴ Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 4, S. 14.

⁵¹⁵ Michelstadt, eine der ältesten Siedlungen im inneren Odenwald und Hauptort der Grafschaft Erbach, zählte im Jahre 1861 3.098 Einwohner, davon 192 Juden, 1828 waren es bereits 177 gewesen (Pinkas Hakehillot, Germany, Vol. 3 [wie Anm. 354], S. 252).

den Thüren und Thorbogen standen und saßen hemdärmelige Bauern und Bäuerinnen, welche gleichmüthig der Kutsche nachsahen. Sie waren schon längst gewöhnt, daß fremde Leute in's Dorf kamen und »Rebbe Löb« aufsuchten.⁵¹⁶

Der Anblick, der sich den städtischen Herren beim Eintritt in das Haus des Wundermanns bietet, kontrastiert mit der Eröffnungsszene, die in ihrer Ikonizität kaum deutlicher ein Bild deutschen Dramas heraufbeschwört: den Gelehrten in der Studierstube, der an einem Punkt der Lustlosigkeit und des Ehrgeizes angekommen auf Abwege gerät. Da sitzt in seinem vornehm eleganten Arbeitszimmer der reiche Bernhold, nach dem Tod seiner Tochter von Zweifeln und Erinnerungen geplagt, vor einem Stapel von Büchern, aus denen ihm doch keine Antworten auf seine Fragen gegeben werden, wie er unzählige Male zuvor dort gesessen ist, fleißig seine akademische Karriere befördernd und in Gedanken die Zukunft herbeisehnend. Anders der greise Seckel Löb in der »kahlen, aber peinlich sauberen« Wohn- und Studierstube, über einen einzigen (!) Folianten gebeugt, dessen Studium ihn ganz erfüllt.

In einer geräumigen Stube mit niedriger Decke, von der herab eine Messinglampe mit acht Lichtbehältern hing, saß auf einem einfachen Lehnstuhl hinter einem höchst primitiven Holztisch ein großer, stattlicher Mann. Neben dem Folianten, über dem er tief herabgebeugt saß, stand eine irdene Tasse. Der Mann hatte soeben seinen Nachmittagskaffee getrunken und ein grobes Stück Brot dazu verzehrt.⁵¹⁷

Zum Erstaunen seiner Besucher weiß Seckel Löb bereits, welches Anliegen diese zu ihm führt und lehnt alle Ehrbezeugungen ab, wie er auch für seine Hilfe nicht entlohnt zu werden wünscht: »Der Raafstitel kommt mir nicht zu [...] Ich bin ein schlichter Mann, ein Dorfjude, wenn Sie wollen [...].«⁵¹⁸

Mit der Selbstbezeichnung »Dorfjude« nimmt Seckel Löb einen unausgesprochenen Gedanken Bernholds auf und leistet, entgegen Bernholds Intention, ein Bekenntnis zur Schlichtheit seiner Lebensverhältnisse als Bedingung seiner (spirituellen) Existenz. »Schlicht«, »einfach«, »einfältig« oder »bescheiden« sind die gleichbleibenden Attribute des »Dorfjuden« in den Erzählungen Kahns, aus denen man das biblische »tam we-jaschar« (תָּם וְיָשָׁר, »fromm und redlich«) heraushört: »der schlichte einfältige Dorfjude«⁵¹⁹ heißt es ganz allgemein. Oder: »Er war eben ein »alter Jung«, ein poscheter (schlichter) Mensch, brav, gefällig, bescheiden, und von jener stillen, entsagungsmutigen Frömmigkeit, die vor fünfzig

⁵¹⁶ Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 5, S. 18.

⁵¹⁷ Ebd., Nr 5, S. 18.

⁵¹⁸ Ebd., Nr 5, S. 19.

⁵¹⁹ Arthur Kahn: Jüdische Dorfgeschichten. Berlin: M. Poppelauer 1910, S. 24.

Jahren nicht selten bei Juden anzutreffen war.«⁵²⁰ Seckel Löb Wormser jedoch verkörpert mehrere Ideale in einem: »Er ist ein großer in Jisroel, fromm wie Hiob, bescheiden und demüthig wie unser Lehrer Moscheh und begnadet mit dem Geiste unserer heiligen Propheten.«⁵²¹

Etwas »Achtungsgebietendes und Erhabenes«⁵²² geht von dem Wundermann aus, dem sich die Männer bei aller Skepsis nicht entziehen können. Noch weniger verfehlen die Instruktionen des Ba'al Schem ihre Wirkung auf Bernhold und seine Verwandten:

Fahren Sie heute noch nach Bingen! Dort haben einmal Geone Jisroel gelebt. Auch ein Großvater von Ihnen hat dort gelebt und liegt dort auf dem guten Ort. Er war auch ein Lamden und ein Zaddik. [...] Auf dem großen Schulspeicher zu Bingen liegt links vom Eingang in dem ersten Gebälk eingeklemmt ein Tallis. Der Tallis ist mit einem Wimpel umwickelt. Diesen Tallis hat einmal vor vielen Jahren, lange ehe Sie geboren wurden, Ihr Großvater getragen. [...]»⁵²³

Seckel Löb gibt genaue Anweisungen, was mit dem Tallit (»Tallis«) und dem Wimpel zu tun und welchen religiösen Verrichtungen in Bingen beizuwohnen sei. Bei der Rückkehr solle man das bewusstlose Kind in das Gebetstuch einwickeln und ihm nach dessen Genesung daraus ein »Arba Kanfes«⁵²⁴ anfertigen lassen, das es bis zu seinem 18. Lebensjahr tragen solle. »Es wird leben, wird groß und fromm und rechtlich werden...«, ⁵²⁵ bestätigt Seckel Löb. Selbstverständlich bewahrheiten sich die hellsichtigen Worte des Ba'al Schem bis ins letzte Detail und strafen die rationalen Erklärungsansätze der Männer Lügen, als sich herausstellt, dass Seckel Löb niemals in Bingen war, geschweige denn die dortige Synagoge, den Friedhof und den Schulspeicher je betreten hat.

Bernhold selbst fasst, einmal in Bingen angekommen, wieder Mut und fühlt eine berechtigte Hoffnung auf die Genesung seines Kindes in sich hochsteigen.

Der Greis in Michelstadt, der ihm vor einer Stunde noch furchtbar vorgekommen war, erschien ihm jetzt wie ein zweiter Elischa, der einen toten Knaben zum Leben zurückgebracht; ein freundlicher, milder, selbstloser Greis, der in einem odenwäldischen Dorf, ohne

⁵²⁰ Arthur Kahn: Der Freispruch. In: Der Israelit 49 (1908), Nr 27-38, hier: Nr 28, S. 4.

⁵²¹ Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 8, S. 29.

⁵²² Ebd., Nr 5, S. 19.

⁵²³ Ebd., Nr 5, S. 19.

⁵²⁴ Gemeint ist ein sog. »kleiner Tallit«, eine Art Unterhemd mit Zizit.

⁵²⁵ Kahn, Ein ungelöstes Räthsel (wie Anm. 512), Nr 5, S. 19.

Ehrgeiz, ohne Bedürfnisse, mit mystischen Kräften begabt, Dinge verrichtete, vor denen alle wissenschaftlichen Deduktionen in nichts zerfielen.⁵²⁶

Zwei Ereignisse bewirken in Bernhold einen Sinneswandel und eine positive Annahme seiner jüdischen Herkunft: nicht die Faszination des Mystischen oder Übersinnlichen überzeugt ihn von der Richtigkeit seines Glaubens, sondern die Erfahrung von Gemeinschaft über Räume und Zeiten hinweg gibt ihm seine innere Ruhe und Sicherheit zurück. Im gemeinsamen Morgengebet fühlt er die Kraft der Zusammengehörigkeit und Empathie, mit der unbekannte Männer um die Genesung seines Kindes bitten, die aufrichtige Anteilnahme am gegenseitigen Schicksal, wie sie nur den »Bedrängten«⁵²⁷ eignet. Und am Grab des Großvaters, nach dem der kranke Sohn benannt ist, vollzieht sich die Umkehr:

An diesem weihvollen Orte, an dem ihm bisher unbekannten Grabe des Großvaters, vollzog sich der große Wandel in ihm, der seinen Lebensanschauungen eine andere Richtung gab. Niemals hätte er die Stätte kennen gelernt, wo der Ahn den Todesschlaf schlief, wenn nicht die eigenthümliche Verkettung von Umständen ihn hierher geführt haben würde. Ein andächtiges Gefühl erfüllte seine Seele. Es war ihm, als ob ein Hauch des Lebens aus der Gruft ihn anwehe, als müsse Leben überströmen vom Urahn zum Urenkel, und als ob dieses Leben der hervorbrechende Frühling vermittle. Er fühlte sich als das den toten Großvater mit seinem kranken Kinde verbindende Glied, aber nicht um Lebende zum Todten zu führen, sondern Tote zum Lebenden. Gestärkt, beruhigt und und [!] aufgerichtet, verließ er mit den Uebrigen die friedvolle Stätte des »guten Orts.«⁵²⁸

Für die körperliche Gesundung des Kindes erweist sich das sog. »Verdienst der Väter« (»s'chut avot«) im ideellen Kontext der Erzählung allerdings als nachrangig, wie auch die Anordnungen des Ba'al Schem in ihrer Detailfülle dem Vater eine Reihe von Verrichtungen, Begegnungen und Erlebnissen auferlegen, die dessen geistig-spirituelle Heilung in Gang setzen. So ist es letztlich die Besinnung auf die eigene Herkunft und deren Akzeptanz, die sowohl die Krise zwischen den Eheleuten, den Generationen und innerhalb der Familie zu lösen vermag. Dass die Rückkehr zu den eigenen Wurzeln im genealogischen und religiösen Sinn den Protagonisten in eine traditionsreiche und kleinstädtische Kehilla führt, ist Ausdruck der romantischen Vorstellung, »Authentizität« lasse sich nur fernab der verderblichen Einflüsse modernen Stadtlebens bewahren. Erst eine Reduktion der materiellen und gesellschaftlichen Verhältnisse auf das Nötigste und Grundlegendste, zu denen die dörflich-kleinstädtischen stets stilisiert werden, ermög-

526 Ebd., Nr 7, S. 25.

527 Ebd., Nr 7, S. 25.

528 Ebd., Nr 7, S. 26.

lichten eine Konzentration auf das Wesentliche und seien daher zur Wahrung des Althergebrachten wie geschaffen. Nicht absichtslos verklärt der Fünfzigjährige seine »Welt von Gestern« aus dem Abstand der Jahre, der sich im Falle Kahns durch die räumliche Distanz vergrößert haben mochte.

»Ein ungelöstes Räthsel«, Kahns erste (veröffentlichte) Feuilletonerzählung, muss, da bereits in den Januar-Nummern des Jahres 1902 abgedruckt, spätestens 1901 entstanden sein, nicht lange nach Kahns dauerhafter Rückkehr aus den Vereinigten Staaten. Mehr als zehn Jahre hatte er als Arzt vorwiegend in New York gewirkt, wo er das Leben der jüdischen Einwanderer aus Osteuropa (Russland, Galizien, Rumänien) kennenlernte, deren Zahl in etwa der Gesamtheit aller im Deutschen Kaiserreich wohnhaften Juden entsprach und (insbesondere nach den Pogromen von 1891 und 1892) im Steigen begriffen war. Wie alle westeuropäischen Juden beeindruckte auch Kahn das Phänomen jüdischer Massen, die auf engstem Raum geballt (Stichwort »Ghetto«) eine Intensität des Zusammenlebens entwickelten, die gerade den deutschen Juden fremd war. Der in jüdischen Belangen stets umtriebige Kahn war Mitglied zweier Logen (»J. O. S. of B.« und der B'nai B'rith),⁵²⁹ die es sich u. a. zur Aufgabe gemacht hatten, den osteuropäischen Einwanderern nicht nur finanziell, sondern auch geistig und »sittlich« unter die Arme zu greifen. »In beiden Orden«, merkt Kahn an, »wurde meine Mitarbeiterschaft an der Hebung unserer Bundesbrüder umso willkommener geheissen, als ich ja die Elemente, auf die es einzuwirken galt, schon seit meiner Kindheit kannte. In meiner rheinischen Heimat erschienen in den 60er Jahren, anfänglich vereinzelt, später häufiger, osteuropäische Juden.« Und weiter heisst es:

Hatte ich in Europa die russischen Juden bis dahin meist nur als ziellose, zersprengte, und nur von den Zufälligkeiten des Wanderlebens existirenden Individuen kennen gelernt, deren Renommé [!] mit ihrer wachsenden Zahl sich verschlechterte, so lernte ich sie jetzt zum erstenmale als sesshafte, kompakte und für ihre Existenz arbeitenden Massen kennen. [...] Und ich muss gestehen, je öfter ich mit diesen Menschen zusammenkam, umsomehr wuchs mein Interesse für sie. Ich kam wiederum zu derselben Schlussfolgerung, dass man arme, heimatlose Menschen, die immer an den Schattenseiten des Lebens standen, denen ihr Dasein in ihrem Geburtsland zum Vergehen, in der Fremde als ein Vorwurf angerechnet

529 A[rthur] Kahn: Ueber die Lage der Juden in Amerika. Referat des B. Dr. A. Kahn gehalten in der Montefiore-Loge am 3. Januar 1905. In: Bericht der Grossloge für Deutschland. U. O. B. B., 1905, Nr 2, S. 1-6, hier: S. 2. – Das Akronym »J. O. S. of B.« steht vermutlich für »Independent Order of Sons of Benjamin«.

worden, wahrhaft gerecht nur sehr schwer beurteilen kann. Abnorme Verhältnisse erzeugen abnorme Charaktere.⁵³⁰

Kahns fortdauernde Begegnung mit dem osteuropäischen Judentum, dessen »Seelenleben« ihm zum reizvollen Studienobjekt wurde, war wesentlich vom Eindruck der Extreme geprägt. Zum einen registrierte er ein Misstrauen der Einwanderer gegenüber den eingesessenen Juden, die längst assimiliert und in ihren religiösen Anschauungen liberal-humanistisch, eine ähnliche Bereitschaft von den Neuankömmlingen erwarteten.

Sie, die des strengreligiösen Standpunktes längst entwöhnt waren, das Ritualgesetz fast schon vergessen hatten, übersahen, dass der osteuropäische Jude in ängstlicher Beobachtung aller Ceremonien sein heiligstes Besitztum, im Festhalten an seiner Religion, ein Stück Lebensaufgabe erblickte, dessenthalb er ja allen Jammer stumm und ergeben auf sich genommen hatte, den man dieses stark religiöse Empfindens halber auf ihn und seine Stammgenossen gehäuft hatte.⁵³¹

Der Eifer, mit dem die Einwanderer ihre eigenen Bethäuser einrichteten, ihre eigenen Institutionen gründeten und sich um koschere Verpflegung sorgten, ohne die bestehende Infrastruktur in Anspruch zu nehmen, weil man sich nach den eigenen halachischen Maßstäben nicht darauf verlassen konnte, überraschte den orthodoxen Kahn wohl kaum. Umso mehr verblüffte ihn die am anderen Ende der Skala angesiedelte Bereitschaft zur unbedingten Assimilation, die mit ähnlicher Vehemenz betrieben wurde wie der Erhalt religiösen Lebens, – und nicht zuletzt der Umstand, dass die Skala selbst nur wenige Grade aufzuweisen hatte. Kahn berichtet von Familien, die bei der Überfahrt streng die religiösen Vorschriften beachteten, binnen kurzer Zeit nach Betreten amerikanischen Bodens ihre Lebensgewohnheiten so grundlegend änderten, dass nichts mehr die langgeübte religiöse Praxis verriet.⁵³² Gerade die junge Generation, auf die man die Hoffnung der Integration setzte oder die schlicht nicht bereit war, im Land des erträumten Wohlstands ein Leben wie im alten Europa zu führen, entzog sich der Eingliederung in die Traditionskette oder wurde dieser bewusst entzogen. Im Verlust religiöser Formen sah Kahn einen destabilisierenden Effekt, der im moralischen Niedergang und – ganz aufgeklärter Jude – in der Vernachlässigung bürgerlicher Pflichten und Tugenden resultierte.

530 Ebd., S. 2 (beide Zitate).

531 Ebd., S. 3.

532 Arthur Kahn: Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem [I]. In: Der Israelit 50 (1909), Nr 35, S. 1-2, hier: S. 2.

Stattet Kahn die dörfliche oder kleinstädtische deutsche Kehilla mit allen Vorzügen eines schlichten, bescheidenen, traditionsverbundenen und daher moralisch hochstehenden Lebens aus, so gewinnt sie diese Züge aus dem impliziten Vergleich mit der für die Großstadt bezeichnenden Fülle an Lebensentwürfen und Möglichkeiten. Gleichzeitig ist das beschauliche deutsche Landleben als Gegenbild zum hektischen Treiben des (New Yorker) Ghettos konstruiert, das aus dem osteuropäischen »Fanatismus« – einem unstillbaren Verlangen nach geistiger Betätigung und exaltierter Askese – seine Antriebskraft bezieht und daher von einem Extrem ins andere fällt. Wie egalitär gesinnt und innerlich ausgewogen nehmen sich dagegen die Michelstädter und Bingener Juden aus, welche die Enge und mannigfaltigen geistigen Reibungsflächen des Ghettos gänzlich entbehren.

Ob Kahn die Rückkehr zur eigenen deutsch-jüdischen Tradition ohne die Erfahrung des New Yorker Ghettos so vehement propagiert und literarisch immer neu ausgestaltet hätte, bleibt dahingestellt. Immerhin sah er darin den lebenden Beweis, dass Tradition ohne rational-zivilisatorische Filterprozesse in der Gegenwart lebbar war. Und auch von einem zweiten Umstand konnte sich Kahn in Amerika überzeugen, das wie eine großformatige Projektion deutscher Verhältnisse von ungewöhnlicher Klar- und Eindeutigkeit auf ihn gewirkt haben musste: vom unabwendbaren – wie es Kahn schien – Verlust jüdischer Identität in der kommenden Generation. Das Judentum insgesamt sehe einer bangen Zukunft entgegen, der besonders das amerikanische Judentum – Vorreiter und warnendes Beispiel gleichermaßen – entgegen eilte.

Die ganz allgemeine Frage nach dem Einfluss der amerikanischen Jahre auf Kahns Werk konkretisiert sich in der Frage nach den Vorlagen oder Quellen seiner Erzählung, die sich nach dem gegenwärtigen Stand meiner Forschung ebenso nur mit Mutmaßungen beantworten lässt. Berechtigt erscheint diese, weil mit Seckel Löb Wormser eine historische Persönlichkeit die literarische Bühne betritt und im Untertitel suggeriert wird, die Erzählung beruhe auf einer »wahren Begebenheit«. Sofern es sich dabei nicht um eine eigenmächtige Einschaltung des Redakteurs handelt und man nicht einem rigorosen literaturwissenschaftlichen Skeptizismus das Feld überlassen will, ist zumindest von einem losen Bezug zur Wirklichkeit auszugehen, und mag dieser auch »nur« in Form anderer Texte existieren.

Grözinger geht in seiner Monographie über den Michelstädter von der Annahme aus, Kahns Erzählung sei »reine Fiktion«, ⁵³³ räumt aber zuvor ganz allgemein ein,

⁵³³ Grözinger, *Der Ba'al Schem von Michelstadt* (wie Anm. 513), S. 34.

dass alle Bearbeiter der Legende um den Ba'al Schem »Stoffe aus der hebräischen und jiddischen Volksliteratur aufgenommen, literarisch verarbeitet und oft in neue Kontexte übertragen«⁵³⁴ hätten. Für Naftali Herz Ehrmann, der 1906/07 seinen Roman in der Feuilleton-Beilage des *Israelit* veröffentlichte (und Arthur Kahns Erzählung gekannt haben musste), lassen sich (zumindest einige) Quellen »ziemlich genau«⁵³⁵ bestimmen: Sie finden sich im *Sefer k'hal chassidim*, in dem sich auch Martin Buber zur selben Zeit umgetan hatte.

Heilungs- bzw. Erweckungserzählungen von Wundermännern aus Osteuropa existieren in nicht geringer Zahl, allein in den bekannten *Schivche ha-Bescht*⁵³⁶ finden sich gleich drei dieser Art.⁵³⁷ Waren es solche Erzählungen, die Kahn zur Abfassung seiner Feuilletonnovelle inspirierten? Lag ihm womöglich eine konkrete Erzählung vor?

Zu bedenken bleibt, dass Kahn bei seinen Studien der ostjüdischen Volksseele die eine oder andere Erzählung gehört haben dürfte, wie er auch mit dem blühenden jiddischen Literaturschaffen vertraut gewesen sein musste. Letzteres bestätigt die von Kahn überlieferte Episode einer Begegnung mit dem Dichter Morris Rosenfeld in New York. Der lungenkranke Textilarbeiter hatte den deutschen Arzt aufgesucht, der sich nach der Konsultation weigerte, Geld für die Behandlung anzunehmen: durch die Gedichte Rosenfelds habe er mehr als reichlich Lohn für seine geringen Dienste erhalten.⁵³⁸ Ostjüdisches Erzählgut nach Deutschland gebracht hatten aber auch lange vor dessen schriftlichter Verbreitung die vereinzelt Wanderer aus Kahns Jugend, die als potentielle (weitere) Quelle nicht auszuschließen sind.

Oder basiert Kahns Erzählung, wenn auch lose, auf einer volksgängigen, also »authentischen« (und keiner »Kunst-«) Legende um den Ba'al Schem von Michelstadt, wie sie nach Aussage Gershom Schaloms noch zu dessen Studienzeit in

534 Ebd., S. 31.

535 Ebd., S. 36.

536 Die hagiographische Erzählsammlung entstand im ausgehenden 18. Jahrhundert, die erste Drucklegung erfolgte 1814/1815. Die Erzählungen handeln vom Leben und Wirken des Rabbi Israel ben Elieser (ca. 1700-1760), dem sog. Ba'al Schem tov, der als Gründer des Chassidismus angesehen wird.

537 Erzählung 119 (מעשה בחולי אחד, ed. Rubinstein, S. 229), 176 (על שני מופתים, ed. Rubinstein, S. 270ff.) und 208 (בוודאי יחיה הילד, ed. Rubinstein, S. 306). – שבחי הבעש"ט. מהדורה מוערת. – ומבוארת ע"י אברהם רובינשטיין. ירושלים: ראובן מס תשנ"ד. Ich danke Zeev Gries für den Hinweis.

538 Arthur Kahn: Eines jüdischen Dichters Leidensweg. Eine Reminiscenz an Morris Rosenfeld. In: Der Israelit 48 (1907), Nr 32, S. 2-3. – Kahns Nachruf auf den Dichter stellte sich im Nachhinein als verfrüht heraus; die Nachricht vom Tod Rosenfelds war irrtümlich nach Europa gedrungen. Tatsächlich starb Rosenfeld erst Jahre später, 1923.

München kolportiert worden waren?⁵³⁹ Die allermeisten davon müssen heute als verloren gelten, weil man es bei der oralen Weitergabe bewenden ließ; lediglich in Memoiren und Familienarchiven finden sich einzelne kurze Berichte, Episoden oder Hinweise auf die Tätigkeit des Michelstädters.⁵⁴⁰

Während das motivgeschichtlich-literaturwissenschaftliche Interesse zum Blick hinter die Kulissen neigt, die in diesem Fall nur spärlich auszuleuchten sind, geht auf der Bühne das Stück weiter, ungeachtet der Frage nach Kulturtransfer und dem Anteil ostjüdischer Elemente an dieser westjüdischen Feuilletonnovelle. Und dieses Stück spricht eine deutliche Sprache: Jüdische Wundermänner – spätestens seit Buber Inbegriff chassidischer Spiritualität und somit Teil des Ostjudentums in der romantischen Vorstellung der Westjuden⁵⁴¹ – waren nicht ausschließlich ein Erbe des Ostens, diese »Ba‘ale Schem« waren nicht minder ein Vermächtnis des Westens, ein Teil urwüchsigen, authentischen deutschen Judentums, eine Quelle lebendiger Tradition (»Jüdische Renaissance«). Auf der Suche nach Vorbildern brauchte man nicht erst nach Osten zu schielen, so die Botschaft, an Traditionen anknüpfen ließ sich im eigenen Land, wenn man bereit war, aufs Land zu gehen. Unter »Land« war in diesem Fall nicht nur der ländliche Raum gemeint, sondern vor allem die traditionsreichen Kehillot am Rhein, gewissermaßen das »Kernland« deutschen Judentums, wo bis vor »vierzig, fünfzig Jahren«, wie Kahn nicht müde wird zu erinnern, die Tradition beheimatet war. Die Idee, dass die sog. »altjüdische« Tradition ein lebbares Modell für die Gegenwart darstellte, hatte klare Konturen wohl in Abwesenheit deutscher Landschaft und Verhältnisse angenommen. Zu märchenhaft klingt Kahns Ruf, wenn er 1904 seine programmatischen Absichten poetisch verdichtet: »Auch der altjüdische Geist, der uns durch alle Stürme und Drangsale der Jahrhunderte in lichtvollere

539 Gershom Scholem: Die letzten Kabbalisten in Deutschland. In: ders.: *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 218-246, hier: S. 226.

540 Etwa im umfangreichen Nachlass der Familie Straus, verwahrt im Leo Baeck Institute New York (Straus Family Collection, AR 4153, MF 695).

541 Steven Aschheim zählt mehrere Vorläufer Bubers auf dem Gebiet der chassidischen Erzähl-sammlungen, arbeitet aber erhebliche Unterschiede in Herangehensweise und Zielrichtung heraus: So habe etwa Berdichevsky an eine osteuropäische »vormoderne« Leserschaft gedacht, während Buber den postassimilierten Westeuropäer vor Augen hatte (S. 124). »[...] there is no doubt that it was only with Buber that the world of East European Jewry as it manifested itself in Hasidism became a respectable, even admired, part of ›higher‹ German culture« (Aschheim, *Brothers and Strangers* [wie Anm. 510], S. 125).

Zeiten geführt hat, ist noch nicht erstorben, doch er muß, Dornröschen gleich, mit dem Kusse der Liebe wieder erweckt werden.«⁵⁴²

Vereinzelte biographische Berührungspunkte geben darüber hinaus Anlass zu der Vermutung, Kahn habe in seiner ersten Erzählung den eigenen spirituellen Weg zurück nach Deutschland skizziert – nicht im Sinn einer »Bekehrung«, sondern einer (imaginierten) Wiederaufnahme alter Traditionen. Dass Kahn sich nämlich auch in seinen amerikanischen Jahren zur Orthodoxie bekannte, erschließt sich aus dessen Beteiligung an der Gründung der orthodoxen Har Zion Gemeinde in Jersey City.⁵⁴³ Wie für den Protagonisten Bingen die jüdische Herkunft und die Tiefe einer authentischen Identität symbolisiert, blieb das Städtchen am Rhein für Kahn der Ort seiner Kindheit und Jugend, an dem er zwar nicht geboren war, dem er sich aber zeitlebens verbunden fühlte. Davon zeugen nicht zuletzt die im Nachlass Kahns verwahrten Postkarten mit Aufnahmen Bingens. Der zugehörige Umschlag war von seinem Sohn Fritz mit der Aufschrift »Bingen. Jugendheimat von Arthur Kahn« versehen worden.⁵⁴⁴

Das Verhältnis der Eheleute Arthur und Hedwig Kahn (geb. Schmul) dürfte in den ersten Jahren nicht konfliktfrei gewesen sein. Noch vor Geburt des gemeinsamen Sohnes Fritz 1888 hatte sich das Paar getrennt, um sich kurz vor der Abreise Kahns nach Amerika 1889 zu versöhnen und den Willen zu einer gemeinsamen Zukunft zu bekunden. Wenige Jahre später folgte ihm seine Frau mit den Söhnen (Hedwig hatte aus ihrer ersten Ehe einen weiteren Sohn). Die 1893 geborene Tochter Johanna verstarb, gerade ein Jahr alt, 1894, Ende 1895 kehrte Hedwig mit den Kindern dauerhaft nach Deutschland zurück.⁵⁴⁵ Das Ehepaar Kahn hatte also Erfahrung mit emotionaler und räumlicher Distanz, und auch den Tod der einzigen, wenn auch bereits an der Schwelle vom Säuglings- zum Kleinkindalter verstorbenen Tochter zu verarbeiten. Nichts Ungewöhnliches in jener Zeit, eher die Regel, und dennoch prägend.⁵⁴⁶

Kahns zahlreiche Erzählungen, Skizzen, Novellen und ein Roman sind in den 1860er Jahren angesiedelt und basieren zu einem Großteil auf Kindheits- und

542 Arthur Kahn: Neue Wege. In: Die jüdische Presse 35 (1904), Nr 41, S. 417-418 (Beilage), hier: S. 418.

543 Kahn, Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem [I] (wie Anm. 532), S. 2.

544 Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, 1/7.

545 Die biographischen Angaben entnehme ich der »Biographical Note« über Arthur Kahn der Bestandsbeschreibung der Akte »Genealogical Material« (Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, 1/6).

546 Arthur Kahn an Hedwig Kahn, 4. April 1898, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, 1/12).

Jugenderinnerungen. Die klar didaktischen Absichten treten in manchen Texten oder Passagen zugunsten einer »sentimentalischen« (Schiller) Erzählhaltung in den Hintergrund, worin Kahns erzählerisches literarisches Talent zu seiner vollen Entfaltung kommt. Während manche Texte für das Feuilleton – vornehmlich der *Jüdischen Presse* und des *Israelit* – bestimmt waren, erschienen andere in Buchform: die Erzählbände *Entschwindende Gestalten* (1905), *Sabbathstimmungen* (1909) und *Jüdische Dorfgeschichten* (1910), sowie der Roman *Damon und Phintias in der Judengasse* (1907).

Ein wesentlicher Anstoß zur Entscheidung, auch belletristisch zu wirken, ging von einem gefühlten Mangel in der deutsch-jüdischen Literatur aus, wie er sich Kahn aus einem Vergleich mit der zeitgenössischen jiddischen Literatur erschloss:

Während das osteuropäische Judentum eine große Zahl jüdischer Belletristen, Dichter und Schriftsteller besitzt, die, oft mit meisterhafter Feder und wunderbar feinem psychologischen Verständnis, Zeitbilder aus der Vergangenheit und Gegenwart ihres Volkes festhalten, hat Deutschland selbst nicht einen einzigen jüdischen Schriftsteller, der Land und Leute aus der jüngeren Vergangenheit, etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts, zum Vorwurf seiner Erzählungsgabe gemacht hätte.⁵⁴⁷

»Echt jüdische Belletristik«⁵⁴⁸ bestehe demnach essentiell in der Schilderung traditionell jüdischen Lebens oder zumindest der Annahme einer durch überkommene Denk- und Handlungsmuster gefilterten Erzählhaltung. In Deutschland würde allen jüdischen Belebungsbestrebungen (»Jüdische Renaissance«) zum Trotz Erzählliteratur dieser Art weder gefördert noch initiiert, wie Kahn entrüstet beanstandet.

Mit seinen literarischen Texten verfolgte Kahn einen zweifachen Zweck: den der Bewahrung einer »alten Welt« und der herbeigesehnten Erneuerung nach deren Vorbild, wozu die unhinterfragte Annahme von »Authentizität« berechtige. »Das Judentum«, das Kahn noch aus »eigener Anschauung« kannte, »war der unverfälschte Typus des seit Jahrhunderten deutschen Judentums, wie es in den Städten und Dörfern Mitteldeutschlands, insbesondere am Rhein, mit seinen uralten Gemeinden existierte«.⁵⁴⁹ Mit dem Verfall traditionellen Wissens schwinde auch das historische Bewusstsein, wie mit dem Verlust hebräischer Sprachkenntnisse

⁵⁴⁷ Arthur Kahn: Ein notwendiges Vorwort. In: ders., *Jüdische Dorfgeschichten* (wie Anm. 519), S. 1f.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 2.

⁵⁴⁹ Ebd., S. 1.

jene Welt im wörtlichen Sinn unverständlich würde. Kahns Personenrede (und mitunter Erzählstimme) ist reich an westjiddischen Ausdrücken, ohne dabei jiddisierend auf die Sprachstruktur einzuwirken. So ist Horchs Urteil über Kahns Erzählwerk zweifelsohne richtig, wenn er dessen wesentliche Funktion »als consolatio und adhoratio judaica, die aus der Erinnerung an die Vergangenheit Hoffnung und Zuversicht für die Zukunft gewinnt«,⁵⁵⁰ bezeichnet.

Naiv ist wohl [...] Arthur Kahns Einstellung zu seiner rheinischen Heimat nicht zu nennen; zu lange war er in Amerika und in der Großstadt Berlin tätig, um nicht auch die sozialen Unzulänglichkeiten der ärmlichen Heimat seiner Jugend richtig einzuschätzen. Die verklärende Tendenz seiner Erzählungen – im Gegensatz zu einer gewissen polemischen Schärfe seiner vielen Aufsätze – erklärt sich als ethisch-religiöser Appell an eine Judenheit, die im Verlauf des Prozesses ihrer Emanzipation ihre jüdische Identität zu verlieren droht. Insofern ist die Idylle hier nicht Flucht, sondern Anstoß zur Erweckung, erzählerische Verbildlichung klarer orthodox-religiöser Forderungen. Gleichwohl bleibt noch genug vom Impetus einer »Rettung der Phänomene« als solcher erhalten: die entschwundenen Gestalten [...] bringen sich in Erinnerung. Darin liegt das Verdienst solcherart erbaulich-didaktischer Erzählliteratur – jenseits der Frage nach ihrer ästhetischen Bewertung.⁵⁵¹

Abgesehen vom reichhaltigen jiddischen Literaturschaffen Anfang des 20. Jahrhunderts hält selbstverständlich die deutsche Literatur Vorbilder bereit, zu denen sich Kahn indirekt bekannte: etwa zu Auerbach, den Kahn nach eigener Angabe 1866 – wohl bei einem öffentlichen Auftritt – gehört hatte.⁵⁵² In die Tradition Auerbachs stellt sich Kahn nicht nur durch die Fortführung der literarischen Gattung(sbezeichnung) »Dorfgeschichte«, sondern auch in der Wahl desselben (fiktiven) Schauplatzes mit einem dem Leser vertrauten Figurenensemble (wie Salme Blad, Herzleib der Schuster, Schimme Bär, etc.) und der Neigung zu einem unerwartet versöhnlichen Ende (etwa in »Jachet, die Büßerin«), selbst wenn bei aller Tragik die Versöhnung nur einen mentalen Zustand bezeichnet, der das Ertragen von Leid möglich macht. Horch nennt als weiteres Vorbild Wilhelm Raabe, in dessen Bibliothek sich ein Exemplar von Kahns Roman *Damon und Phintias in der Judengasse* fand, möglicherweise »vom Verfasser selbst zugesandt«. ⁵⁵³ Besonders der Erzählband *Entschwindende Gestalten*, der die »Gasse« eines Städtchens am Rhein zum Schauplatz hat, lässt Kahn als Nachfolger Komperts erscheinen und brachte ihm den Ruf eines »Ghettoliteraten« ein.

550 Horch, *Entschwindene Gestalten* (wie Anm. 423), S. 241.

551 Ebd., S. 247.

552 Kahn, Ein notwendiges Vorwort (wie Anm. 547), S. 2.

553 Horch, *Entschwindene Gestalten* (wie Anm. 423), S. 250: Fn. 67.

Dass Kahn selbst orthodoxe Ansichten hegte, lassen seine Erzählungen kaum durchblicken, weil das darin vorgebrachte Plädoyer für eine Rückkehr zu altjüdischen Werten einer konservativen Gefühlslage das Wort redet und eher dazu angetan ist, Traditionalismus zu propagieren als orthodoxes Gedankengut zu verbreiten oder eingehendes Thorastudium anzuregen. »Ebenso wie Meyer«, stellt Völpel fest, »vermied es auch Arthur Kahn, trotz seiner neoorthodoxen Überzeugungen, in scharfem Gegensatz zum Reformjudentums aufzutreten.«⁵⁵⁴ Der »Hausautor der ›Jüdischen Presse‹ und des ›Israelit‹«⁵⁵⁵ konnte dadurch seine literarischen Beiträge in Zeitungen unterbringen, die ein breiteres, eben nicht ausschließlich orthodoxes Lesepublikum ansprachen (*Israelitisches Familienblatt*, *Israelitisches Gemeindeblatt*, *Das jüdische Blatt*).

Anhand des Kriteriums »Schauplatz« lässt sich das Erzählwerk Kahns in zwei Gruppen untergliedern: in Geschichten aus der kleinstädtischen »Gasse« einerseits und Dorfgeschichten andererseits. Die Geschichten einer Gasse sind in einem nicht näher bezeichneten Städtchen am Rhein angesiedelt, das dem Vorbild Bingens nachempfunden sein muss, die Dorfgeschichten spielen, so ein Ortsname genannt wird, im fiktiven Ort Rebenheim oder in Partenheim, dem Stammsitz von Kahns Vorfahren mütterlicherseits.⁵⁵⁶ Aus Sicht ihrer jüdischen Einwohner besitzen Städtchen und Dorf einen unterschiedlichen Status in der gesellschaftlichen Rangordnung: Während das Dorf als »Jischew« (Jischuw) gilt, wo sich jüdisches Leben nur in bescheidenem Rahmen und in Abhängigkeit von der nächsten größeren Kehilla abspielt, steht das Städtchen im Rang eines »Mokem« (»Makom«, Hauptort). In dem Maße, wie die städtische Kehilla als traditionsreich und tonangebend wahrgenommen wird, neigen ihre Angehörigen allerdings auch zu kleinstädtischen Allüren, sobald sie das sichere Terrain altjüdischer Frömmigkeit verlassen.

Den Verlust von Innerlichkeit und Herzensgüte, kurz: allen erstrebenswerten Tugenden, lastet Kahn dem grassierenden Bildungskult an, der in der Erlangung weltlichen Wissens und verfeinerter Sitten den Höhepunkt menschlicher Entwicklung erblickt. Kahn schreibt bewusst gegen innerjüdische Entfremdung, Gemütsstumpfheit und den Zerfall in Klassen, die unüberwindbar selbst nach dem

⁵⁵⁴ Völpel, Der Einfluß der Neo-Orthodoxie und des konservativen Judentums (wie Anm. 433), S. 188.

⁵⁵⁵ Ebd.

⁵⁵⁶ In Partenheim spielen »Die Dorfseele« (Sabbat Stunden. Illustrierte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse« 1902, Nr 40 – 1903, Nr 6) und »Die Gevatterschaft« (Der Israelit 50 [1909], Nr 4-8).

Tod weiterbestehen. Oft unverhohlen ironisch und mit Hang zum Sarkasmus wendet sich Kahn gegen den Verlust eines postulierten altjüdischen Zusammengehörigkeitsgefühls:

Inzwischen – es sind seitdem reichlich siebenundvierzig Jahre hingegangen – hat sich, dem Himmel sei Dank dafür, unsere Kultur so verfeinert, hat die Menschheit sich so veredelt, die Nächstenliebe sich so vertieft, daß es nicht mehr vorkommen kann, daß ein reicher Jude zu einem armen Stammesgenossen in's Haus zu gehen braucht, um ihm ein angethanes Unrecht abbitten zu müssen. Der feingebildete Mann, ob Jude oder Christ, fügt ja heute einem armen Mitmenschen keine persönliche Beleidigung und Schädigung mehr zu, wie vor einem halben Jahrhundert der reiche Birnbaum dem armen Schuster. Heute sitzen, dank unseres vielgepriesenen Fortschritts, arme und reiche Kinder nicht mehr im »Cheder« oder in der jüdischen Religionsschule neben einander, um sich in Folge dieses schädlichen Einflusses bis in's späte Alter hinein mit »Du« anreden zu dürfen. Man kennt sich garnicht, hat sich nie zuvor gekannt, man braucht einander nichts abzubitten, braucht sich nicht gegenseitig einzuladen. Ja, es geht doch nichts über unsere heutige »Kultur«!⁵⁵⁷

Oder, diesmal weniger scharfzüngig, ein Kommentar zu den antisemitischen Abwehrmechanismen von einst:

Es lag im damaligen Gemeindeleben, daß alle öffentlichen Vorkommnisse, selbst wenn sie mit demselben nur in losem Zusammenhang standen, allgemeines Interesse erregten, das bis in's Familienleben eindrang. Zwischen beiden zogen sich so viele Fäden hin und her, daß, wo ein reges Gemeindeleben herrschte, auch ein Familienleben pulsierte, das an Allem teilnahm, was in Kah'l vorging. Hieraus erwuchs wieder jene gegenseitige Theilnahme, die in ernsten wie in heiteren Stunden alle Mitglieder gleich einer großen Familie verband. Mochten auch im täglichen Leben menschliche Schwächen und Fehler, Scheelsucht und Haß, Hochmuth und Klatschsucht ihre Gräben ziehen, mochte auch damals schon Reich und Arm sich scharf abgrenzen und der Klassengeist in der Judengasse noch schärfer ausgeprägt sein, als anderswo – in den Schicksalsstunden des Einzelnen versank die trennende Schranke. Darin lag damals ein großer Theil jener Abwehrkraft gegen äußere Feindseligkeiten, welche die Juden seitdem verloren haben.⁵⁵⁸

Den ultimativen Nachweis jüdischer Tugendhaftigkeit erbringt Kahn in der Zeichnung zweier Charaktere der Gasse, des Schusters Berez Storch und des Schneiders Jechiel Friedberg, also zweier Handwerker, deren gottergebenes Wesen und unverbrüchliche Treue von ihrer bitteren Armut noch gestärkt zu werden scheinen: in jeder glücklichen Wendung erkennen sie einen Fingerzeig Gottes,

557 Arthur Kahn: Eine wahre Liebesheirat. In: Sabbat Stunden. Illustrierte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1905, Nr 23-31, hier: Nr 28, S. 111.

558 Arthur Kahn: Späte Ehrung. In: Sabbat Stunden. Illustrierte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 9-24, hier: Nr 19, S. 79.

glauben an Wunder im Alltag und vertrauen der Hellsichtigkeit ihrer nächtlichen Träume. Zwei literarische Wiedergänger aus dem jiddischen Shtetl, vermutet man, und ganz und gar das Produkt aufklärerischer Phantasien von der Produktivierung der Juden sind die beiden Handwerker, die für das Gros der kleinstädtischen und ländlichen deutschen Juden schon durch ihre Berufswahl nicht repräsentativ waren.

Der Roman versammelt Großstadt- ebenso wie Dorfjuden, reflektiert aber, wie zu erwarten, ausgiebig das kleinstädtische Milieu: als gesellschaftlich ambitiös und vorurteilsbeladen. So heißt es von einem Sohn aus reichem Haus, der sich in eine arme Schneiderstochter verliebt, sich jedoch nicht zu einer Heirat durchringen kann:

Er hätte nicht vermocht sich von einer Umgebung loszuringen, deren ganze Macht eine Kette von Engherzigkeit und Erbärmlichkeiten ist. Das ist eben der Fluch der Kleinstadt, daß sich keiner aus dem Ring von Vorurteilen lösen kann, der die Basis ihres Daseins bildet.⁵⁵⁹

An anderer Stelle beanstandet der Erzähler die Eitelkeit und Begeisterungsfähigkeit für Nichtigkeiten: »Neugierde und Ueberfluß an freier Zeit trieben immer noch mehr Schaulustige herbei, denn eine Auktion bot von jeher einem Kleinstädter genügenden Ersatz für das Theater.«⁵⁶⁰

In diesem geistigen Klima engherziger Kleinstädtlichkeit gestaltet sich auch das Leben ihrer jüdischen Bewohner, die nur dann vor verderblichen Einflüssen gefeit sind, wenn sie wie Schuster Storch und Schneider Friedberg ein gerüttelt Maß an Gottvertrauen und Herzensgüte besitzen. Je wohlhabender jedoch eine Familie, desto ehrgeiziger beteiligt man sich am Wettbewerb um Ansehen und Ehrenämter. Klare Konturen gewinnt die gesellschaftliche und mentale Verfasstheit des jüdischen Kleinstadtlebens aus dem Kontrast mit der alte Hierarchien einebnenden Auswanderung nach Amerika, vornehmlich aber aus dem Vergleich mit Großstadt und Dorf.

Zu den bedeutenderen Nebenfiguren des Romans zählen zwei Dorfjuden, die es auf der Suche nach wirtschaftlicher Sicherheit in die Kleinstadt verschlagen hat: einmal der Gehilfe des reichsten jüdischen Handelshauses am Ort, der als still

⁵⁵⁹ Arthur Kahn: *Damon und Phintias in der Judengasse*. Frankfurt a. M.: Verlag des »Israelit« 1907 (Belletristische Bibliothek des »Israelit«; 2), S. 200f.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 348.

und bescheiden beschrieben,⁵⁶¹ armer Leute Kind und völlig auf sich selbst gestellt ist; der zweite ist der Botengänger Mosche Brück, der ebenfalls früh verwaist sich finanziell über Wasser zu halten sucht, aber auch mit wenig auskommen scheint. Wenig Raum für Sentimentalitäten biete das Leben in den Dörfern, eher entspreche es einer harten Schule, in der die Kinder schon früh zur Selbständigkeit angehalten würden:

Seitdem er Barmizwo war, hatte er dem allgemeinen Brauch und der harten Notwendigkeit folgend, den größten Teil seines Unterhaltes selber erringen müssen. Die Juden des Dorfes nahmen sich des mit zwölf Jahren seines Ernährers beraubten Knaben in der ihnen eigenen, keineswegs zarten Weise an. An dem seinem dreizehnten Geburtstag – seiner Barmizwo – folgenden Sonntag, kam der Dorfparnes in das kleine Häuschen, zündete seine lange Pfeife an, schlug die Beine übereinander, wirbelte gewaltige Rauchwolken durch die niedere Stube [...]⁵⁶²

... und stellt den Jungen vor die Tatsache, dass er nun durch Handel seinen Lebensunterhalt selbst zu bestreiten habe. Eine Wahl lässt der Parnass (»Dorfparnes«) dem Vaterlosen nicht. Der fortwährende Kampf um die bloße Existenz habe die Dorfjuden nüchtern gestimmt und mit einem praktischen Sinn fürs Reale ausgestattet: »Er hatte die Armut früh kennen gelernt, zugleich auch, daß nur bei großem Fleiß und ebenso großer Sparsamkeit Leute seines Schlages sich der Armut entwinden können.«⁵⁶³

In der Schilderung Mosche Brücks als Überlebenskünstler liegt eine Apologie des Kleinhandels, weil diesem aus der absoluten Notwendigkeit und dem Fehlen jeglicher Alternative eine moralische Daseinsberechtigung zukommt. An der Nützlichkeit von Handelsvermittlung und Hausierwesen für die bäuerliche Landbevölkerung lässt Kahn ebenso keinen Zweifel. In dem Maße, wie die Handelsaktivitäten der jüdischen Figuren die eigene Bedarfsdeckung übersteigen, macht sich allerdings ein negativer Einfluss geltend – ganz in Einklang mit Kahns Vorstellung von den verderblichen Auswirkungen eines wachsenden Lebensstandards (Materialismus).

Der chronistische (und apologetische) Eifer Kahns unterläuft in den Erzählungen aus Kleinstadt und Gasse die romantisch-verklärende Tendenz der Dorfgeschichten, weil Dorfjuden nur in ihrer Gegenbildlichkeit literarische Funktion besitzen und nicht vorrangig als Träger altjüdischer Werte auftreten. Und selbst in seinen

561 Ebd., S. 161.

562 Ebd., S. 174.

563 Ebd., S. 178.

Dorfgeschichten schickt Kahn voraus, dass es sich um keinen zartbesaiteten, sentimental Menschenclag handelt angesichts der »groben Redensarten, die unter den Viehhändlern, Metzgern, wie überhaupt bei den Leuten auf den Dörfern und beim Handel und Wandel im Gebrauch waren«. ⁵⁶⁴

Bei der Enge der Verhältnisse und dem Fehlen selbstbestimmter Entfaltungsmöglichkeiten könnten nur dementsprechend geringe Erwartungen an das »irdische« Leben das Gefühl der Zufriedenheit hervorrufen. Dieses Vermögen, trotz fehlender Entfaltungsmöglichkeiten bei einer Überfülle von Talent persönliches Glück zu finden, konstatiert Kahn seinen »Udenheimer« Vorfahren, den Dorfjuden par excellence. In seinen familiengeschichtlich-autobiographischen Aufzeichnungen hält Kahn fest:

Charakteristik. Während meine Partenheimer Vorfahren u. Verwandten das rein Geistige, das Aesthetische u. Weltliche, mehr auf das Glanzvolle prädisponiert schienen, waren die Udenheimer mehr auf Verinnerlichung u. Einfachheit angelegt. Ungemein anspruchslos u. allem leeren Gehaben völlig abhold, neigten sie, mehr als ihre Zeit und Umgebung mit sich brachten, philosophischer Denkweise zu, grübelten mit talmudischer Gründlichkeit über Welt und Leben nach. Hier war ein ganz anderer Einschlag der den P.heimern abging. Ungewöhnlich musikalisch begabt, Vorliebe für Handfertigkeiten oft bis zur Genialität, wären meine Oeime bei einer bessern Schulbildung u. anstatt in einem weltentlegenen Dorf in einer größeren Stadt sicherlich in Musik, Gesang u. Technik berühmt geworden. Ihre Auffassungsgabe war so ungewöhnlich, daß ihre Mitbürger [sichtlich?] betroffen davon waren. So aber blieben sie hochbegabte Menschen, denen das Schicksal eine Überfülle von Fähigkeiten in die Wiege legte. – Dorfjuden. Da sie aber auch als solche brave, fromme u. zufriedene Menschen blieben, waren sie dennoch glücklich u. zufrieden. ⁵⁶⁵

In der Dorfgeschichte »Das Kälbchen« zeichnet Kahn ein besonders harmonisches Bild christlich-jüdischer Koexistenz, gegenseitiger Angewiesenheit und Wertschätzung:

In Rebenheim wohnten etwa fünfzehn jüdische Familien, die, obwohl im Ganzen kaum siebzig Seelen, doch nicht unbemerkt unter den achtzehnhundertfünfzig Bauern verschwanden. Sie wollten und brauchten sich auch gar nicht unbemerktbar zu machen, denn sie bildeten für die durch Weinbau, Frucht und Obst reichen Bauern die unentbehrlichen Vermittler mit den betriebsamen und handelstüchtigen Städten der Provinz und der noch damals freien Reichsstadt. Weit und breit konnte keinem der auf den wie Perlen in der schönen Gegend umhergestreuten Dörfern zahlreich wohnenden Juden der so gern geglaubte Wucher zum Vorwurf gemacht werden. Die Dorfjuden besaßen großenteils selber Weinberge, und die meisten, die ein Stückchen Feld eigneten, arbeiteten auf demselben gleich

⁵⁶⁴ Kahn, Jüdische Dorfgeschichten (wie Anm. 519), S. 33.

⁵⁶⁵ Arthur Kahn: Familienchronik, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur Kahn Autobiographie (Addenda to the Arthur and Fritz Kahn Collection), ME 1658.

den Bauern, wenngleich sie auch dabei dem Handel mit Saatfrüchten, Wein, Vieh und sonstigen Landesprodukten nachgingen. Und ganz besonders, weil die Juden häufig mit Schaufel und Spaten auf's Feld gingen, fühlten sich die Bauern ihnen schon etwas seelenverwandt.⁵⁶⁶

Die Hoffnung, die für Kahn aus dem Vorbild der Dorfjuden erwächst, leitet sich hier nicht von deren Einfachheit und biblischem Gleichmut im Umgang mit beengten räumlichen und geistigen Verhältnissen her, sondern von deren Nähe zum Bauernstand. Die behauptete tief gefühlte Wesensgleichheit («Seelenverwandtschaft») von Dorfjude und Landmann erwachse aus dem Umstand physischer Betätigung zum Subsistenzerwerb, also der Bearbeitung des Bodens. Im Modell des Dorfjuden als Landarbeiter manifestiert sich Kahns Vision von einem jüdischen Bauernstand, zu deren vehementesten Vertretern der Berliner Arzt zählte.

Arthur Kahns Aufruf zu landwirtschaftlicher Betätigung: Vom »Landjuden« zum jüdischen Bauern

Wir wollen Broche machen über den jüdischen Handwerker.
Der jüdische Bauer muß auch noch kommen.

Jakob Loewenberg, »Die Geographiestunde«

»Eine der merkwürdigsten Gestalten in der Wendeepoche unseres Jahrhunderts war Dr. Arthur Kahn [...]«, erinnert sich Fabius Schach zehn Jahre nach dessen Tod in einem Nachruf.

Original im Denken und Handeln mied er die ausgetretenen Pfade, suchte immer neue Wege und wurde zum hitzigen Kämpfer für seine Ideen und zum Pionier jüdisch-wirtschaftlicher Umschichtung. Als Sohn eines kleinstädtischen Kantors, mit dem Landleben von Jugend auf verwurzelt, tauchten schon als Jüngling in ihm Ideen auf, die uns heute geläufig sind, die aber damals revolutionär anmuteten. Zu einer Zeit, wo die übertriebenen Zivilisationsbestrebungen im Mittelpunkt des Lebens standen, wollte er das wirtschaftliche und auch das seelische Leben auf Handwerk und Ackerbau fundiert sehen und begeisterte sich für die Ideen des bodenreformerischen großen Pioniers Flörsheim [d. i. Michael Flörsheim, A. L.].⁵⁶⁷

566 Arthur Kahn: Das Kälbchen. In: ders., Jüdische Dorfgeschichten (wie Anm. 519), S. 79-172, hier: S. 89f.

567 Fabius Schach: Arthur Kahn. Ein Pionier jüdischer Bodenkultur. In: Central-Verein-Zeitung 17 (1938), Nr 32, S. 12.

Geboren wurde Arthur Kahn 1850 in Groß-Gerau, wo sein Vater eine Seifensiederei betrieb, von deren Erträgen sich die große Familie nur recht und schlecht ernähren konnte. 1852 nahm der Vater eine Kantorenstelle in Fulda an, wohin ihm die Familie folgte, 1857 ließ sich die Familie in Bingen nieder.⁵⁶⁸ Dort amtierte Nathan Kahn bis zu seinem Tode 1886 als Vorsänger.⁵⁶⁹ Über Kahns Kindheit und Jugend ist nach Abbruch der autobiographischen Aufzeichnungen nur wenig bekannt. Horch merkt an, dass Kahn in den Jahren 1870-71 Kriegsdienst leistete. 1872 (wahrscheinlich länger) arbeitete Kahn nach eigener Aussage als »Buchhalter, Correspondent, Kellerkontrollleur« und »gelegentlicher Weineinkäufer«⁵⁷⁰ im Frankfurter Weinhandelshaus Bernhard Wiesengrund, 1878 nahm er ein Medizinstudium auf, welches er in mehreren Städten (Bonn, Zürich, Marburg, Berlin, München, Gießen, Straßburg) verfolgte und 1886 abschloss.⁵⁷¹ Ca. 1887 muss er Hedwig Schmul geheiratet haben, mit der er zwei Söhne hatte: den 1888 geborenen Fritz Kahn, der später als Verfasser populärwissenschaftlicher Bücher international zu Ruhm gelangte,⁵⁷² und den 1896 geborenen Edgar Kahn. 1889 brach Kahn, wie bereits erwähnt, in die Vereinigten Staaten auf, wo er als Arzt in New York tätig war – unter anderem als Bezirksarzt der »Kranken- und Sterbekasse für Hudson County«⁵⁷³ und als leitender Arzt eines »Kinderhospiz[es] bzw. Erholungsheim[s] in Rockaway Beach«.⁵⁷⁴

Nach seiner Rückkehr 1900 ließ sich Kahn zunächst in Bonn, vier Jahre später in Berlin Charlottenburg nieder, wo er 1928 starb. Kahn fühlte sich der Berliner Orthodoxie zugehörig, war mit Hirsch Hildesheimer, dem Herausgeber der *Jüdischen Presse*, befreundet und empfand eine (vom Vater überkommene) Abneigung gegen die Frankfurter Austrittsgemeinde mit ihrer devoten Hirsch-Verehrung. »An einem Sonntag«, erinnert sich Kahn anlässlich der Bewerbung seines Vaters um eine Kantorenstelle in Frankfurt, »fand das 25jährige Hirschjubiläum statt, das mich aber gar nicht weiter interessierte, denn mir war der Ueberkultus,

568 Arthur Kahn: Autobiographie, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur Kahn Autobiographie, ME 1658. – Die autobiographischen Aufzeichnungen brechen kurz nach der Übersiedlung nach Bingen ab.

569 S. dazu den Nachruf: Bingen, 27. שבת. In: Der Israelit 27 (1886), Nr 13, S. 218-219.

570 Kahn, Autobiographie (wie Anm. 568).

571 Horch, Entschwundene Gestalten (wie Anm. 423), S. 237.

572 Uta und Thilo von Debschitz: Fritz Kahn – Man Machine/Maschine Mensch. Wien: Springer 2009. – Dies.: Fritz Kahn – Infographics Pioneer. Köln: Taschen 2017.

573 Kahn, Ueber die Lage der Juden in Amerika (wie Anm. 529), S. 2.

574 Kahn, Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem [I] (wie Anm. 532), S. 1.

den die Ffurter Strengreligiösen, sicherlich ja hochbedeutenden Rabbiner trieben sehr zuwider.«⁵⁷⁵

Bezeichnend für Kahns Leben war sein enormes soziales und publizistisches Engagement sowie sein Eintreten für jüdische Belange. Horsch führt diesen Umstand auf die Erfahrung des Antisemitismus im heimatlichen Hessen zurück: »Die nach 1878 ausbrechenden antisemitischen Unruhen in seiner Heimat, vor allem in Hessen-Darmstadt, machten Kahn zu einem politisch kämpferischen, sozial engagierten aktiven Juden, der zeit seines Lebens für die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Juden in Deutschland eintrat.«⁵⁷⁶ In seinen konkreten Manifestationen reicht Kahns soziales Werk mindestens bis in die Zeit seines Amerikaufenthaltes zurück und erstreckt sich über die Bereiche Armen- und Krankenfürsorge, Kinder- und Altenwohlfahrt und jüdische Jugendarbeit. Kahn war Mitglied in zahllosen Vereinen, initiierte Hilfsaktionen, setzte sich für die Autonomie der orthodoxen Minderheit in Berlin ein, engagierte sich im »Verein zur Erhaltung des überlieferten Judentums« und war Mitbegründer der Chewra Kadischa Groß-Berlin. Bemerkenswert dabei ist, dass Kahn nicht nur Ehrenämter bekleidete, publizistisch die Werbetrommel rührte und als Initiator in Erscheinung trat, sondern selbst Hand anlegte, wenn es darum ging, Bedürftige zu versorgen.⁵⁷⁷

Publizistisch war Kahn bereits während seiner amerikanischen Jahre tätig gewesen, hatte kulturkundliche Aufsätze zu Deutschland verfasst und medizinische bzw. psychiatrische Themen in der deutschsprachigen Presse behandelt.⁵⁷⁸ Was Kahn jedoch am meisten umtrieb, war seine Sorge um die Zukunft eines durch Assimilation und Konversion stetig schrumpfenden deutschen Judentums, zu dessen Erhalt und »Regeneration« er ein einziges Mittel kannte. In seiner Erwiderung auf Felix Theilhabers Publikation *Der Untergang der deutschen Juden* (1911) bezieht er zu dessen Behauptung, Kahn sehe in der Gründung von Jugendvereinen das Allheilmittel zur Lösung der Frage, mit klaren Worten Stellung:

Hingegen müßte Herr Theilhaber wohl wissen, daß ich seit Jahren als einziges Mittel, der Dezimierung des deutschen Judentums entgegenzuwirken, die Erhaltung der kleinen

⁵⁷⁵ Kahn, Autobiographie (wie Anm. 568).

⁵⁷⁶ Horsch, *Entschwundene Gestalten* (wie Anm. 423), S. 237.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 240.

⁵⁷⁸ Etwa für das *Sonntagsblatt der New-Yorker Staatszeitung*. – Von 1893 bis 1895 fungierte Kahn als Herausgeber der alternativmedizinischen Zeitschrift *Der Hausdokter* (s. Karl John Richard Arndt/May E. Olson: *German-American Newspapers and Periodicals, 1732-1955: History and Bibliography*. Johnson Reprint Corporation 1965, S. 369).

Gemeinden in den Dörfern, in den kleinen Städten, in der Schaffung eines jüdischen Bauernstandes, in der Zusammenfassung der Dorfjuden in genossenschaftlichen Vereinigungen, und *last not least* in der Pflege des traditionellen Geistes in Gemeinde und Familie, in Wort und Schrift unablässig befürwortet habe.

Daß ich mit diesem »Allheilmittel« – um diesen Ausdruck nochmals zu gebrauchen – meinen jüdischen Zeitgenossen den gangbarsten Weg zur Gesundung des Judentums gezeigt habe, das haben mehr als zur Genüge die neuerlichen Vorgänge in Amerika bewiesen. Was ich im Jahre 1893 und später ebenfalls in Wort und Schrift dort befürwortete, nämlich die Überführung der Juden zur Landwirtschaft, das suchen die ausgezeichnetsten unserer dortigen Glaubensgenossen jetzt zu realisieren und haben damit schon die erfreulichsten Erfolge erzielt. Und was ich gleichfalls in Amerika in Wort und Schrift jahrelang befürwortete, die Rückkehr zur altbewährten Tradition, das predigen heute die berühmtesten Reformrabbiner und Kanzelredner der neuen Welt!⁵⁷⁹

Kahn war im Laufe seiner amerikanischen Jahre und bei seinen regelmäßigen Besuchen danach viel im Großraum New York herumgekommen und hatte auch andere Großstädte besucht. Die soziale Misere des sog. »New Yorker Ghettos«, das er aus eigener Anschauung kannte, ließ ihn zu der Einsicht gelangen, dass nur eine gesteuerte Einwanderungspolitik, die den Metropolen die Last der Masseneinwanderung abnahm, zu einer Lösung der verheerenden Situation auf dem amerikanischen Arbeitsmarkt führen könne. Gerade die osteuropäisch-jüdischen Einwanderer drängten in die stets selben Branchen nach (Textilgewerbe!) und konkurrierten auf engstem Raum, während sich das Industrieproletariat um Hungerlöhne verdingte, um nicht gänzlich ohne Erwerbsarbeit auskommen zu müssen. Die Großstadt als »sittenverderbend«, »gesundheitszersetzend« etc. anzuprangern oder gar zu dämonisieren, entsprach durchaus einem intellektuellen Zeittrend; Kahns statistischen Erhebungen hingegen, die er mit Akribie über Jahrzehnte sammelte und als Basis seiner »qualitativen« Analysen des Zeitgeschehens verstand, ist wenig entgegenzusetzen: zig-Tausende jüdische Einwanderer aus Russland, Galizien und Rumänien darbtten unter elenden Bedingungen und waren auf wechselnde Arbeiten angewiesen, Kinder zum Miterwerb gezwungen, armutsbedingte Krankheiten senkten die Lebenserwartung ebenso drastisch wie die hohe Unfallrate in den Fabriken – Fakten, die Kahn mit Zahlen belegen konnte.

Ebenso wenig entging Kahn der rasante Wandel in der Lebensführung der osteuropäischen Immigranten, der für viele, überspitzt formuliert, in dem Augen-

⁵⁷⁹ Arthur Kahn: Zukunft oder Untergang? In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 13 (1911), Nr 30, S. 1-2, hier: S. 1f. – Kahn bezieht sich auf: Felix A. Theilhaber: Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie. München: Ernst Reinhardt Verlag 1911.

blick einsetzte, wo man das Neuland amerikanischen Bodens betrat: Die traditionellen Familienstrukturen zerfielen durch die frühe (finanzielle) Selbständigkeit der Kinder und die Taxierung aller Lebensbereiche nach ihrem Dollarwert, für Kahn die Quintessenz des amerikanischen Kapitalismus, leuchtete offenbar so unmittelbar ein, dass sich neue (materialistische) Wertekategorien herausbildeten.⁵⁸⁰ Mit dem sozialen ging freilich auch ein Wandel der religiösen Lebensweise einher. Für beide Probleme hatte Kahn eine einzige Lösung: die Hinführung der jüdischen Jugend zu Landwirtschaft und Tradition. Dass er damit nur eine Minderheit erreichen würde, war dem nur bedingt als Utopist zu bezeichnenden Kahn klar. Beispiele agrarischer Berufsumschichtung im Rahmen jüdischer landwirtschaftlicher Kolonien hatte Kahn in Amerika kennengelernt.⁵⁸¹

An der Gründung des Vereins zur Förderung der Bodenkultur unter den Juden Deutschlands dürfte Kahn, obgleich gelegentlich kolportiert,⁵⁸² nicht direkt beteiligt gewesen sein, da er an der konstituierenden Konferenz 1897 in Berlin nicht teilgenommen hatte. Erst nach seiner »dauernden Rückkehr nach Europa« lernte Kahn den Kaufmann Gustav Tuch »persönlich« kennen,⁵⁸³ der an der Errichtung des Vereins federführend mitgewirkt hatte und auch im Leitungskomitee saß.⁵⁸⁴ Für Kahn stellte der sog. »Bodenkulturverein« ein äußerst wichtiges Betätigungsfeld dar.⁵⁸⁵

Knapp zwei Monate nach dem Ersten Zionistenkongress in Basel war für den 24. Oktober die »Berliner Konferenz betreffend Beteiligung deutsche Juden an der heimischen Landwirtschaft« angesetzt worden, die unter wesentlich geringerer Beteiligung der Forderung nach national-ökonomischen Alternativen nachkam, indem sie eine deutsch-patriotische Lösung vorschlug: »Man hat den Juden die

580 Arthur Kahn: Ein Kommentar zum Schmelztiegelproblem. II. In: *Der Israelit* 50 (1909), Nr 39, S. 4-6.

581 So in Cincinnati. S. Arthur Kahn: Das Schmelztiegelproblem. IV. In: *Der Israelit* 50 (1909), Nr 52, S. 1-2, hier: S. 1.

582 Felix Aaron Theilhaber: Verein zur Förderung der Bodenkultur unter den Juden Deutschlands in Berlin E. V. (Bodenkulturverein). In: *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Bd IV/2.* Hg. von Georg Herlitz und Ismar Elbogen. Berlin: Jüdischer Verlag 1930, Sp. 1174.

583 Kahn, Arthur: *Hisaurari! Wache auf mein Volk!* Berlin: H. Itzkowski 1915, S. 8.

584 Gustav Tuch: Referat, erstattet von Gustav Tuch in Hamburg auf der Berliner Konferenz vom 24. Oktober 1897, betreffend Beteiligung deutscher Juden an heimischer Landwirtschaft und die in dieser Konferenz gefassten Beschlüsse. Berlin: Billig 1897, S. 16.

585 Horch gibt an, dass Kahn dem Verein als Geschäftsführer vorstand (Horch, *Entschwundene Gestalten* [wie Anm. 423], S. 238). Zudem wusste der wortgewandte Kahn den Verein medial zu repräsentieren.

Vaterlandsliebe absprechen wollen«, erklärte Tuch in seinem Referat. »Unsere Antwort aber muß sein, daß wir für deutsche Juden die deutsche Scholle heischen.«⁵⁸⁶ Für die verstärkte Ausbildung in landwirtschaftlichen Berufen führt Tuch mehrere Argumente ins Feld, die sich allesamt von der postulierten Notwendigkeit einer »Regeneration« deutschen Judentums (und in geringerem Maße der deutschen Wirtschaft) herleiten, und zwar in wirtschaftlicher, sozialer, ethischer und sog. »hygienischer« Hinsicht.

Es thut den gegenwärtigen und kommenden Geschlechtern not, durch vermehrte Hingebung an das Land und seine Bearbeitung Muskeln, Knochen und Nerven zu stärken, die Widerstandskraft zu heben, und mit Kräftigung der Körper auch Beruhigung und Zufriedenheit in die Gemüter zu versenken.⁵⁸⁷

Eine »sittliche Erlösung« berge die Hinwendung zur Landwirtschaft dann in sich, wenn man dem Vorbild der Patriarchen und mythischen Ahnen folgend die sprichwörtlichen Zelte in der freien Natur aufschlüge.

Eine völlige ethische Regeneration kann daraus ersprießen. Das Gefühl für das Erhabene wird in unmittelbarer Naturbetrachtung mächtig angeregt, das freiheitliche aufrechte Selbstbewußtsein in der energischen Hingebung an die Aufgaben der Landkultur gekräftigt und gestählt.⁵⁸⁸

Neben agrarromantischen Schwärmereien⁵⁸⁹ hatte man aber auch die Argumente der Antisemiten internalisiert, die Juden als gleichberechtigte Deutsche erst dann anerkennen würden, wenn sie sich akkurat nach allgemeindeutscher Statistik auf die einzelnen wirtschaftlichen Sektoren verteilten (anstatt nahezu ausschließlich dem Tertiärbereich anzugehören). So zumindest die offizielle Version. Was die antisemitische Forderung nach körperlicher Arbeit für Juden hervorbrachte, mag wohl eher im Bereich sadistischer Befriedigung über die (vorgestellte) Erniedrigung des verhassten Feindes zu suchen sein. Der innerjüdische Ruf nach Berufsumschichtung war nichtsdestoweniger von der Apologetik einer angestrebten Daseinsberechtigung im Zeitalter des Antisemitismus getragen:

586 Tuch, Referat (wie Anm. 584), S. 2.

587 Ebd., S. 13.

588 Ebd., S. 13.

589 Vgl. Dagmar T. Bermann: Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Assimilatorische und zionistische Berufsumschichtungsbestrebungen unter den Juden Deutschlands und Österreichs bis 1938. Eine historisch-soziologische Studie. Augsburg: Dissertationsdruck- und Verlagsanstalt W. Blasaditsch 1971, S. 70.

Hinsichtlich der sozialen Seite [...]«, erklärte Tuch, »muß ich betonen, was ich schon früher erklärte. Es ist fraglos, daß es keine stärkeren Antriebe zu dem giebt, was man seit mehr als zwei Jahrzehnten Antisemitismus nennt, als die Entfremdung Israels von der ländlichen Scholle.⁵⁹⁰

Entgegen der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung, die durch eine stark vorschreitende Industrialisierung gekennzeichnet war, befürworteten die Agrarier eine autarke Selbstversorgung Deutschlands mit landwirtschaftlichen Produkten, die Ende des 19. Jahrhunderts längst nicht (mehr) gegeben war.

Die gewöhnlich auf kleiner Flamme geschürte, bisweilen in Zeiten wirtschaftlicher (und ideologischer) Krisen überbrodelnde Diskussion um die sog. »Produktivierung« der Juden ist selbstredend ein Erbe der Aufklärung, welche die angestrebte Gleichstellung der Juden von deren Integration in die bürgerliche Gesellschaft abhängig machte. Unter »bürgerlich« verstanden die Vordenker an ihren Schreibtischen wesentlich den Handwerks- und Bauernstand, um auch sicher zu gehen, dass man sich an das »Volk« assimiliere, wie auch die jüdischen Befürworter vermehrter landwirtschaftlicher Betätigung keineswegs beabsichtigten, den Pflug selbst über die Scholle zu führen.

Die Anfang des 19. Jahrhunderts gegründeten Vereine zur Förderung der handwerklichen und landwirtschaftlichen Ausbildung sollten zur Lösung des sog. »Betteljudenproblems«⁵⁹¹ beitragen, wie auch den sog. »Not-« und Hausierhandel einschränken. Als man in den 1880er und 1890er Jahren die alten Vereine belebte und neue gründete, hatte man das Wohlergehen der jungen Generation, mehrheitlich aber das der osteuropäischen Juden vor Augen, die vermehrt in Deutschland ihr Fortkommen suchten. 1880 wurde der »Verein zur Verbreitung des Handwerks unter den Juden« gegründet, in den Folgejahren mehrere Lehrlingsheime eröffnet. 1884 rief der Bankier und amerikanische Vizekonsul Alexander Moritz Simon den »Verein zur Förderung des Handfertigkeits- und Gartenbauunterrichts in den jüdischen Volksschulen« ins Leben. Simon, der sich in den jüdischen Ackerbaukolonien in Europa und Übersee umgetan hatte, unterstützte die Berufsumschichtung nicht nur ideell. Die Gründung der bekannten »Israelitischen Erziehungsanstalt in Ahlem« (nachmals »Israelitische Gartenbauschule Ahlem«) 1893 hatte zu einem großen Teil Simon finanziert. »Sie stellte den ersten Versuch dar, Juden in Deutschland systematisch in Landwirtschaft und Gartenbau zu unterrichten.«⁵⁹² Gerade am Beispiel der Gartenbauschule wird erkennbar,

⁵⁹⁰ Tuch, Referat (wie Anm. 584), S. 12.

⁵⁹¹ Bermann, Produktivierungsmythen und Antisemitismus (wie Anm. 589), S. 58f.

⁵⁹² Ebd., S. 71.

dass sich die patriotischen Agrarbefürworter und die zionistischen Visionäre einer von Grund auf neu zu errichtenden jüdischen Wirtschaftsordnung in Palästina ideologisch nicht so fern standen, gingen sie doch von denselben gedanklichen Voraussetzungen aus. Zumindest arbeiteten die deutschen Patrioten den Zionisten in die Hände, denn wie die Gartenbauschule Ahlem dienten auch ähnliche Projekte letztlich als Ausbildungsstätten der »Hachschara« (d. h. der gezielten Vorbereitung auf die Einwanderung nach Palästina).

Simon war es auch, der die Errichtung des Bodenkulturvereins angeregt hatte. Im Laufe der Jahre konnte der Verein einzelne Güter lukrieren und in Lehranstalten umwandeln; 1908 vereinigte er sich mit dem »Hilfsverein der deutschen Juden« zur »Land- und Lehrguts-G.m.b.H.«.⁵⁹³ Insgesamt verfügte der Bodenkulturverein jedoch nur über bescheidene Mittel, wie auch sein Wirken auf einen kleinen Kreis beschränkt blieb.

Kahn brachte tatsächlich eine neue persönliche Perspektive in die Diskussion um die angestrebte Agrarisierung des deutschen Judentums ein, nämlich eine pro-nonciert »landjüdische«, indem er die jüdische Landwirtschaft ungeachtet der jahrhundertelangen Existenz zahlreicher dörflicher Kehillot historisch auf ihr bisheriges Scheitern befragte. Kahn argumentierte, dass selbst in einer Zeit, in der Grunderwerb und -besitz für Juden prinzipiell möglich war, dieser dennoch mit Schikanen und Schwierigkeiten verbunden gewesen sei. »Die nachnapoleonische Zeit in Deutschland war durchaus antisemitisch; von unten herauf, von oben herab.«⁵⁹⁴ Verfügt Juden über Land, ließen sie es von Tagelöhnern bearbeiten, weil sie zur Deckung ihrer Bedürfnisse auf ein höheres Verdienst angewiesen waren als die bäuerliche christliche Bevölkerung, die weder für ihre religiösen Einrichtungen noch für Bildung etc. finanziell aufzukommen hatte. Die jüdische Landbevölkerung blieb somit auf den Handel angewiesen, während sie, besonders nach 1848, zunehmend Landwirtschaft sozusagen im »Nebenerwerb« und zur Deckung des eigenen Bedarfs trieb. Als wenige Jahrzehnte später die antisemitische Agitation die Juden nach und nach aus dem Landhandel vertrieb, waren in vielen Gemeinden die Mitgliederzahlen bereits rückläufig; gegen Ende des Jahrhunderts sanken sie rapide. »Wie immer man auch die Beziehungen unserer deutschen Dorfjuden zur Landwirtschaft während der kurzen Spanne Zeit, die ihnen zur Bodenkultur belassen war, betrachten mag, so steht doch so viel fest, daß man nicht von einem »jüdischen Bauernstand« im 19. Jahrhundert

⁵⁹³ Ebd., S. 73.

⁵⁹⁴ Arthur Kahn: Hin zur Scholle. Berlin: H. Itzkowski [1912?], S. 1.

sprechen kann«, konstatiert Kahn.⁵⁹⁵ Hätte die »französische Herrschaft« oder zumindest ein toleranterer Geist länger geherrscht, wäre, stellt Kahn mit nachträglichem Optimismus fest, ein »jüdischer Bauernstand entstanden«, »den keine neuzeitlichen Ereignisse mehr hätten entwurzeln können«.⁵⁹⁶ Für diese Fehlentwicklung macht Kahn, abgesehen von den politisch-legislativen Hemmnissen, den Faktor Zeit verantwortlich: einmal, weil die wenigen Jahrzehnte des Landbesitzes nicht ausreichten, um ihre Besitzer emotional daran zu binden, und zum andern, weil die Verweildauer in den jeweiligen dörflichen Kehillot oft nur kurz bemessen war. Dass nämlich Juden ebenso zur Landwirtschaft befähigt seien wie alle anderen Menschen auch, zeigten die Leistungen jüdischer Bauern andernorts, in der österreichisch-ungarischen Monarchie und Russland – und ein Beispiel aus der Familiengeschichte Kahns selbst, dessen Urgroßeltern für ihre Verdienste als Hofjuden bereits 1769 mit dem Privileg ausgezeichnet wurden, Grundbesitz erwerben zu dürfen.⁵⁹⁷ Deren Nachkommen, die tatsächlich im Wein-, Obst- und Ackerbau tätig waren, hatten sie zu »wirklichen Bauern« erzogen.

Mit der erstrebten Schaffung eines jüdischen Bauernstands verbindet Kahn, anders als Tuch, eine Hoffnung, die der Agenda des Bodenkulturvereins ein »religiöses« Motiv hinzufügt: die Wiederbelebung der verfallenden Dorfgemeinden. Wie Bescheidenheit und Vitalität auf dem Lande zu suchen seien, ließe sich dort ohne Schaden durch den städtischen Verfeinerungsprozess wahre Tradition leben:

Di [!] religiöse Tiefe, überhaupt die ganze sittliche Kraft des Judentums hatte die stärksten Wurzeln stets dort, wo das Judentum nicht nur als Religion unterrichtet, sondern auch gelebt wurde; und Lehrern und Kindern Zeit genug blieb, es auch voll und ganz kennen zu lernen. Noch vor wenigen Jahrzehnten waren Sprache des Hebräischen und Kenntnis der jüdischen Religion in vielen Dorfgemeinden so geläufig, wie sich die jetzige Generation gar nicht vorzustellen vermag. Mit dem weiteren Verfall und völligem Eingehen unserer Landgemeinden, verschwinden auch diese letzten jüdischen Bollwerke.⁵⁹⁸

Zu deren Rettung in letzter Minute sei es allerdings nicht zu spät:

⁵⁹⁵ Ebd., S. 4.

⁵⁹⁶ Ebd., S. 3.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 5.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 19.

Das kann nur geschehen, wenn wir jetzt noch die spärlichen Reste der Dorfjudenschaften erhalten, ihnen neue, junge Kräfte zuführen, sie zu landwirtschaftlichen Erwerbszweigen, zur Bienen-, Obst-, Gemüse und Geflügelzucht ermutigen und ihnen dazu verhelfen.⁵⁹⁹

Eine ähnliche, wenngleich vagere Hoffnung äußert Kahn in den Schlussbetrachtungen seiner ersten Erzählung aus dem Bändchen *Jüdische Dorfgeschichten*. Darin geht es nicht um die Gründung von Genossenschaften zum Erhalt des ländlichen Judentums, auch nicht um die Bildung landwirtschaftlicher Siedlungen um traditionsreiche Kehillot, sondern um das sittliche Vorbild schlichter Ländlichkeit, an dem sich dereinst eine kommende Generation ausrichten möge. Denn dieser sei das Andenken der Dorfjuden zum Segen und müsse erhalten werden; der Erzähler fühlt sich zum Bewahren im Dienste einer gesellschaftlichen Zukunftsvision berufen:

Es ist ja nicht ausgeschlossen, daß nach uns, nach der heutigen Generation, dermaleinst ein Geschlecht kommt, das, pietätvoller wie das jetzige, wieder einen Einblick in die Zeiten und deren Träger, von denen hier berichtet worden ist, zu gewinnen trachtet, weil es ein Ideal und Vorbild sucht. Vielleicht erscheinen künftigen Generationen wieder Herzens- und Geistesgenüsse, die das heute lebende Geschlecht verschmäh't, weil ihm solche Genüsse mit der »modernen« Zeit unvereinbar erscheinen, wieder wertvoll genug, um von Neuem erlebt zu werden. Da mag gerade die Schlichtheit der früheren jüdischen Feste ihren besonderen Reiz wiedergewinnen und wieder so hoheitsvoll wirken, wie zur Zeit, als Schimme Bär das Sefer stiftete, Kiewe, Levi und Nathe Bing seine Weihe übernahmen, und Hunderte von Teilnehmern, in ihrem jüdischen Gefühlsleben machtvoll angeregt und gestärkt wurden. Vielleicht gibt dann in einer fernliegenden Zukunft diese schlichte Erzählung einem Historiographen einen Einblick in das Seelenleben der Hingegangenen, derer hier gedacht wurde und wird sie der Vergessenheit von Neuem entreißen.⁶⁰⁰

Als Kahn fünf Jahre später (1915) erneut seinen Mahnruf erschallen lässt und die Anliegen des Bodenkulturvereins publizistisch zu verbreiten sucht, hat sich die politische Situation durch den Weltkrieg entscheidend geändert. Und auf die bisher ungelöste Frage, welche soziale Gruppe die Wende zur jüdischen Landwirtschaft herbeiführen solle, scheint eine Antwort gefunden: Als eine »dringliche Aufgabe« formulierte der Bodenkulturverein die »Ansiedelung bzw. Kolonisation der aus dem Felde heimkehrenden jüdischen Ganz- und Halbinvaliden auf dem Lande, um sie durch Anlernung und je nach Maßgabe der verbliebenen körperlichen Verwendbarkeit durch landwirtschaftliche Tätigkeit erwerbsfähig zu erhalten«. »Zugleich sollen diese Elemente zur Wiedererstarkung der jüdischen

⁵⁹⁹ Ebd., S. 19f.

⁶⁰⁰ Kahn, *Jüdische Dorfgeschichten* (wie Anm. 519), S. 77f.

Landgemeinden beitragen«, ⁶⁰¹ heißt es im Nachsatz. Dass freiwillig kaum jemand (zurück) in die Dörfer wollte, hatte man wohl ebenso einsehen müssen wie den unausweichlichen Niedergang der ländlichen Kehillot. Von Kontinuität konnte also nicht die Rede sein, wenn man zum Zweck der »Wiederbelebung« der Landgemeinden zu drastischen Mitteln griff, die kaum dazu angetan waren, die Trostlosigkeit und Armseligkeit der wenigen verbliebenen Gemeinden zu heben. ⁶⁰²

Wollte man dem Antisemitismus beikommen, musste man ihn widerlegen, und zwar dort, wo er den Juden jeglichen Bezug zum Land in seiner zweifachen Bedeutung absprach: den zum Vaterland und zum Ackerboden. Die Vorstellung, eine mit Opfern verbundene Pionierleistung würde die öffentliche Meinung umstimmen, geht auf Kahns amerikanische Jahre zurück, wo ihm wiederholt versichert wurde, die Urbarmachung unkultivierten Landes komme einem Bekenntnis zu Amerika gleich. ⁶⁰³

Wie in anderen Belangen übertrug Kahn amerikanische Verhältnisse auf deutsche, weil erstere eine klare Entwicklungsrichtung vorzuzeichnen schienen. Das Unerhörte an der Hinwendung jüdischer Schichten zur Landwirtschaft in Deutschland bestand allerdings weniger darin, wüstes Land fruchtbar zu machen, als in der Überwindung eingefahrener Erwerbsmuster, die man den Juden so sehr verargte. Zweier erheblicher Unterschiede zwischen der Neuen und Alten Welt war sich Kahn durchaus bewusst: Deutschland hatte sich zur Industrienation gewandelt und bot kaum noch freie Flächen zur Gründung umfangreicher

601 Sämtliche Zitate Kahn, *Hisaurari!* (wie Anm. 583), S. 6.

602 Als zweite Aufgabe von äußerster Dringlichkeit hatte sich der Bodenkulturverein die Germanisierung der osteuropäischen Juden gesetzt, »die das deutsche Schwert von den Fesseln des Zarentums befreit hat« (Kahn, *Hisaurari!* [wie Anm. 583], S. 6). Selbstredend galt es, vornehmlich die polnischen Juden zum Bauerntum zu erziehen. »Diese Kultureroberung kann jedoch nur erfolgreich und für alle dabei Beteiligten bzw. Interessierten segensreich werden, wenn man die verelendeten in den russisch-polnischen Kothstädtchen in Schmutz und Armut sondergleichen vegetierenden jüdischen Volksmassen auf dem Lande ansässig macht. Diese Massen müssen für die Bodenbebauung zu Bauern erzogen werden. [...] Diese jüdischen Pioniere der Landwirtschaft werden zugleich auch zu Kulturträgern der russisch-polnischen Juden werden« (ebd.).

603 Kahn, *Ueber die Lage der Juden in Amerika* (wie Anm. 529), S. 5. – »Denn eben das ist ja der springende Punkt, daß der jüdische Einwanderer statt ein wirklicher Pionier und Kulturfaktor, mit der Axt und dem Pflug sein eigener Herr auf eigenem Boden zu werden, lieber in den Fabriken physisch verkommt und ein von Proletariern gehaßter Proletarier wird, der in einer elenden engen Wohnung mit seiner Familie neben leiblichen auch tausend sittlichen Schäden entgegengeht, die seine Rasse disqualifizieren« (Arthur Kahn: Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. II. In: *Die jüdische Presse* 35 [1904], Nr. 34, S. 339-341, hier: S. 341).

Landwirtschaftsbetriebe, während Amerika trotz fortschreitender Industrialisierung eine Vielzahl unausgeschöpfter landwirtschaftlicher Ressourcen besaß. Für Kahn blieb Amerika das Agrarland schlechthin.⁶⁰⁴ Darüber hinaus war er sich der Hartnäckigkeit deutschen Judenhasses durchaus bewusst. Nur mit größter Anstrengung würde man den Deutschen ihren Antisemitismus austreiben können, der zudem auf anderen (nationalen) Voraussetzungen beruhte als der in Kahns Wahrnehmung mehrheitlich proletarisch-wirtschaftliche Antisemitismus der Amerikaner. In einer Analyse der judenfeindlichen Stimmung in den Vereinigten Staaten bezeichnete Kahn die Deutschen als die »prädestinierten Träger[] des Antis[emitismus]«,⁶⁰⁵ die amerikanische Arbeiterschaft, gegen die Juden längst gehässig geworden,⁶⁰⁶ ließe sich wohl noch vom Gegenteil überzeugen, immerhin zählten in dem Einwanderungsland andere Werte.

Für Kahn stellte die Überführung jüdischer Schichten in den Landwirtschaft treibenden Stand ein Mittel zur moralischen und geistigen Hebung dar, nicht der »Verbauerung« im herkömmlichen Sinn. Gerade amerikanische Projekte hatten ihn davon überzeugt, wie bedeutend Gemeindeverband und intellektuelle Betätigung für die jüdisch-amerikanischen Bauern blieben,⁶⁰⁷ ein Bedürfnis, dem man gerecht werden musste, sollte die Vision Wirklichkeit werden. Kahns Schilderung legt nahe, dass sich religiös lebende Juden besonders zur Landwirtschaft eigneten, was einen völlig vernachlässigten Aspekt jüdischer Agrarideologie ins Licht rückt: die in der sog. »Orthodoxie« angelegte positive Bewertung der Landwirtschaft, vermittelt durch die eingehende (intellektuelle) Befassung mit den zahlreichen landwirtschaftlichen Vorschriften in Thora und Talmud. Zweifelsohne ist auch für Kahns agrarromantische Vorstellung der orthodoxe Hintergrund maßgebend.

Nichts Geringeres als eine Hinführung der jüdischen Jugend zur »Bodenkultur« weltweit und eine danach ausgerichtete Reform des »gesamten Wohlthätigkeitswesens von Grund auf«⁶⁰⁸ forderte Kahn – in dem vollen Bewusstsein,

604 S. dazu Kahn, Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika (wie Anm. 603).

605 Kahn, Ueber die Lage der Juden in Amerika (wie Anm. 529), S. 3.

606 »Man muß die vielen Briefe gelesen haben, welche an die Zeitungen aus Arbeiterkreisen gelangen, man muß einmal den erbittertsten Reden in Arbeiterversammlungen zugehört haben, um sich von dem Judenhass in amerikanischen Arbeiterkreisen einen Begriff machen zu können« (Kahn, Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika [wie Anm. 603], S. 30).

607 Kahn, Ueber die Lage der Juden in Amerika (wie Anm. 529), S. 5.

608 Kahn, Einige Commentare zur jüdischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika (wie Anm. 603), S. 350.

dass die meisten Hürden auf dem Weg dahin im eigenen Land zu nehmen sein würden.

In Kahns Erzählwerk hingegen finden nur vereinzelt Juden zur Landwirtschaft.⁶⁰⁹ Allen voran sind es die literarischen Wiedergänger der eigenen Vorfahren, die, wie historisch nachweisbar, für ihre Verdienste als Hofjuden (der Grafen Waldbrunn und Ingelheim) mit Grundbesitz entgolten worden und aktiv in der Landwirtschaft tätig gewesen waren. In der 1902/03 erschienenen Novelle »Die Dorfseele« gibt sich der Erzähler als Nachkomme zweier Hoffaktoren zu erkennen und lässt den eigenen Großvater Folgendes sagen:

»Wir, Löwi Partenheim's Jungen« – damit meinte er sich selber und seinen in Nieder-Saulheim wohnenden Bruder – »haben nie Handel getrieben,« wiederholte er jedesmal bei diesen Zusammenkünften. »Ja, das wäre schön gewesen, wenn wir, die wir einen Hausbachur hatten, wir, die Söhne vom Hoffaktor, hätten Handel treiben sollen! Uns hat ein Lamden unterrichtet, wir haben nur unsere Aecker und Wingert besorgt, aber gehandelt« – hier machte er stets eine verächtliche Handbewegung – »nein, gehandelt haben wir nicht. Unsern Wein haben die Reinach in Mainz und Chajim Friedberg in Bingen, alles Verwandte von uns, gekauft. Obst, Klee und Korn haben wir gar nicht nach Hause gethan, das haben die Leute uns auf dem Felde schon abgekauft. Damit Ihr's nur wißt«, schloß er jedesmal seine allen Hörern geläufige Rede.⁶¹⁰

Das Privileg, Acker-, Obst- oder Weinbau treiben zu dürfen – und als solches ist es ausdrücklich zu verstehen – fällt in der Erzählung denen edler Gesinnung zu, was diese wiederum adelt. Selbst ihre am Ort (Partenheim) verbliebenen Nachfahren stechen unter den anderen Dorfjuden durch Belesenheit und weltmännisches Betragen hervor. Auf den neuen Dorfgeistlichen, einen liberal gesinnten »Mann in den besten Jahren«, hinterlässt die Familie nachhaltigen Eindruck:

Ein Mann wie Onkel Juda, der ein für die damalige Zeit sehr großes Stück Welt gesehen hatte, dann, in das heimatliche Dorf zurückgekehrt, an Ruhe- und Feiertagen, wie in der arbeitsstillen Winterszeit mit schöngestiger Litteratur und philosophischen Büchern sich beschäftigte, in der übrigen Zeit gemeinsam mit seinen Tagelöhnern selber Aecker und Weinberge bestellte, ohne sich um Handel oder sonstigen Erwerb zu bemühen, der dabei ein strenggläubiger Jude mit unbeugsamen Grundsätzen war – ein solcher Mann mochte

609 In Arthur Kahns Nachlass findet sich ein nur wenige Seiten umfassendes Fragment mit dem Titel »Auf eigener Scholle«. Der geplante Roman war offensichtlich dem Thema des jüdischen Bauernstands gewidmet, gelangte aber nie zur Ausführung (Arthur Kahn: Auf eigener Scholle, MS, Leo Baeck Institute New York, Arthur and Fritz Kahn Collection, AR 7144, I/29).

610 Arthur Kahn: Die Dorfseele. In: Sabbat Stunden. Illustrierte Feuilleton-Beilage der »Jüdischen Presse«, Jg 1902, Nr 40 – Jg 1903, Nr 6, hier: Nr 44, S. 174.

dem geistlichen Herrn zuvor noch nicht begegnet sein. In seine Anschauungsweise und Erfahrung über die Dorfjuden, die er nur als Handelsleute, Hausirer und Makler kannte, paßte die achtungsgebietende Erscheinung dieses »Dorfparneß« ebenso wenig, wie die vornehme Gestalt seiner Schwester zur Dorfjüdin.⁶¹¹

Mit dem »Philosophen hinter dem Pflug«, wie der Geistliche den Onkel zu nennen pflegt, verbindet ihn bald eine Freundschaft. Weiter heißt es:

Daß wohlhabende Juden vom Dorf in die Stadt zu ziehen pflegen, war dem Geistlichen bekannt und verständlich; wie aber derart geistvolle, ungewöhnlich gebildete Menschen auf einem abgelegenen Dorf verbleiben und sich da augenscheinlich ganz wohl fühlen konnten, das war ihm unerklärlich. Mit der klaren Denkweise, die man nicht selten bei Landgeistlichen trifft, richtete der Pfarrer seinen Blick, indem er die ihm so interessanten Menschen beobachtete, auf deren Elternhaus, auf den Großvater und Tante Treinle, und er begriff: die Pietät der Kinder band hier die Geschwister an den hochbetagten Vater und dessen Schwester, dann aber auch ein gewisser Familienstolz. Hier war, seitdem Juden sich daselbst niedergelassen hatten, der Sitz der Familie, hier waren sie die ersten, die angesehensten und einflußreichsten des Landes gewesen. Eine stolze Tradition fesselte sie an die Scholle, die sie, als die ersten und einzigen Stammesgenossen, als gesichertes Eigenthum erwerben konnten, bevor im ganzen Lande ringsum Juden überhaupt nur wohnen durften.⁶¹²

Hier sind sie alle vereint, die Attribute eines jüdischen Bauern, zur Zukunftsvision komponiert aus einer wehmütigen und beschönigenden Erinnerung an die Vorfahren: die streng religiöse Lebensweise, die Hochhaltung der Tradition und pietätvolle Anhänglichkeit an die Altvorderen, der Stolz auf Familie und Herkunft, die Symbiose von Intellekt und körperlicher Arbeit, die humanistische Weltgewandtheit, die Ablehnung des Handels als minderwertige Erwerbs- und Existenzform. Der Text entlarvt sich selbst als Verklärung, weil gerade die mit besonderen Anlagen (und Privilegien) ausgestatteten Dorfjuden als Ausnahmen zum Prototyp des zukunfts-tauglichen Bodenkultur-Juden stilisiert werden.

Ähnlich verhält es sich mit einem weiteren Protagonisten, einer diesmal gänzlich fiktiven Gestalt aus dem Roman *Damon und Phintias in der Judengasse*: Emil Korn, der handels- und scheinbar lebensuntaugliche Sohn der reichsten Familie im Städtchen, scheint mit seiner Liebe zur Philosophie und seiner romantischen Schwärmerei ein gänzlich unnützes Dasein zu führen, wofür er von Geschwistern und Vater mit Nichtachtung gestraft wird. In seinen Werthehaltungen jedoch unbeirrbar und von klarem Verstand, erweist sich der Außenseiter schließlich als

⁶¹¹ Ebd., Nr 5, S. 20.

⁶¹² Ebd., Nr 6, S. 23.

die Stütze einer von moralischem und religiösem Verfall bedrohten Familie. Emil bleibt sich treu, wie er allem und allen treu bleibt, von deren Integrität er überzeugt ist, nicht zuletzt der blutarmen Schneiderstochter, die am Ende seine Frau wird. Mit der Wahl der Gattin fällt auch die Entscheidung für eine Zukunft als Landwirt:

Emil wollte Landwirt und Weinproduzent werden, und Korn [d. i. Emils Vater, A. L.] kaufte ein ziemlich umfangreiches Bauerngut unfern einer kleinen Landstadt, etwas abseits des Rheins. »So kann er seine Gänse, Hühner und Spatzen füttern und Käfer sammeln,« lachte Siegfried [d. i. Emils Bruder, A. L.] höhnisch. Frau Korn junior war versöhnlicher geworden als ihr Gatte, seitdem das Gut gekauft und damit die Besorgnis von ihr genommen worden, daß die künftige Schwägerin mit ihr in derselben Stadt wohnen und die gesellschaftliche Stellung der Familie Korn verdunkeln werde.⁶¹³

Was Emil zudem kennzeichnet sind seine Vorurteilslosigkeit und Ablehnung alten Standesdenkens. Mit der Hinwendung zur Landwirtschaft verband Kahn die Hoffnung auf eine egalitäre Gesellschaft und die Überwindung innerjüdischer Hierarchien – ein Missstand, für den er indirekt das dem Handel inhärente Konkurrenzdenken verantwortlich macht. Selbstverständlich führt Emil, den man niemals in religiöse Schriften vertieft sieht, ein »altjüdisches« Haus, »wo wahre Herzensbildung, Menschenfreundlichkeit und treues Festhalten am Ueberkommen harmonisch zusammenwirkten«.⁶¹⁴

Emil Korn ist nicht der erste Held neoorthodoxen Zuschnitts, der durch seinen Berufswunsch ein Bekenntnis zur Landwirtschaft ablegt. Bereits in seinem 1880 veröffentlichten Roman »Gegenströmungen«⁶¹⁵ hatte Markus Lehmann den Protagonisten ein Gut am Rhein erwerben lassen. »Der junge Heinrich Wertheimer, Sohn einer konvertierten Jüdin, der unter dem Namen Paul Weiland in dem Glauben aufwuchs, ein Christ zu sein, entdeckt sein Interesse für die jüdische Religion im Kreise der orthodoxen Familie Wolf«,⁶¹⁶ fasst Kreienbrink einen Teil der Hand-

⁶¹³ Kahn, Damon und Phintias in der Judengasse (wie Anm. 559), S. 463.

⁶¹⁴ Ebd., S. 491.

⁶¹⁵ Markus Lehmann: Gegenströmungen. In: Der Israelit 21 (1880), Nr 1-29. – S. auch den Feuilletonroman »Aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts«, in welchem die fünfzehnjährige Mirijam Ehrmann vor der Taufe aus ihrem Elternhaus flieht, auf einen Bauernhof gelangt und schließlich den Bauern heiratet, der halachisch gesehen Jude ist und auch zur Religion seiner jüdischen Vorfahren zurückkehrt. Die Erzählung spielt weitgehend in Mähren (Friedrich Rott [d. i. Sara Hirsch]: Aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. In: Jeschurun 16 [1883], Nr 1 – 17 [1884], Nr 18).

⁶¹⁶ Kreienbrink, »Von kundiger Hand geführt« (wie Anm. 423), S. 397.

lung zusammen. Die Tochter des Hauses Wolf wird Heinrich am Ende heiraten und mit ihr ein zwischen Köln und Mainz gelegenes Landhaus beziehen:

Dazu gehören viele hundert Morgen Aecker und Weinberge; gegenüber dem Herrenhause erheben sich solid gebaute Wirthschaftsgebäude; die Ställe sind gefüllt mit edlen Pferden, mit Ochsen, Kühen und Schafen; ein Hühnerhof ist reich bevölkert mit allerhand Geflügel; geräumige Keller dehnen sich unter den Gebäuden; sie sind gefüllt mit vorzüglichen Weinen; auf den Speichern lagern reiche Vorräthe an Weizen und Roggen, an Hafer und Gerste, an Nüssen und andern Früchten. Von den Fenstern des Herrenhauses aus bietet sich eine entzückende Aussicht auf den belebten Strom und auf die fernen Berge, die den Horizont bekränzen. [...] Heinrich hatte sich entschlossen, Landwirth zu werden.⁶¹⁷

Mit den üppigen Gaben der Natur, aufgezehlt im Duktus biblischer Sprache, wird Heinrich Wertheimer für sein Bekenntnis zum Judentum belohnt. Der Boden ist nicht nur fruchtbringend, sondern Teil einer lieblichen Landschaft und einer in sich zum Paradiesgarten geschlossenen Welt. Man fragt sich, wo sich in dieser »entlegenen« Gegend ein Minjan für Herrn Wertheimer finden wird.

Darum geht es aber nicht. Wie die belletristischen Schriften des Reformjudentums zielten die Novellen und Erzählungen der Orthodoxie auf eine Festigung jüdischer Identität ab; dazu werden nicht Bilder und Szenen aus der Lebenswirklichkeit der Leser entworfen, sondern heroisch überhöhende Ideen von Herkunft, Schicksal und Tugendhaftigkeit. Lehmann entwirft, ebenso wie Kompert vor und Arthur Kahn nach ihm, die Möglichkeit eines Neubeginns jüdischen Lebens auf deutschem Boden, der sich symbolisch dort vollzieht, wo sich die Wiege des deutschen Judentums befand, nämlich am Rhein. Das Vermögen des Prager Großvaters, des Bankiers Wertheim, wird in Grundbesitz übergeführt – ein sicheres Zeichen der Beheimatung.

Die konfessionelle Erzählliteratur der deutschen Orthodoxie wirft einen sentimental und ideologisch hoffnungsvollen Blick auf die dörflichen Gemeinden, die, einigermaßen ambivalent, gleichzeitig als Relikt und Wegweiser in die Zukunft erscheinen. Trauerte man den einst traditionsträchtigen Kehillot nach, sah man in altjüdischer Lebensführung und ländlicher Abgeschiedenheit ein Modell auch für die Zukunft, das es dem Gedächtnis kommender Generationen zu erhalten galt.

Projektionsflächen blieben die dörflichen Gemeinden allemal, mit dem Unterschied, dass (anders als bei Luß) Autoren wie Kohn und Kahn in der dörflichen

⁶¹⁷ Markus Lehmann: Gegenströmungen. In: ders.: Aus Vergangenheit und Gegenwart. Jüdische Erzählungen. 4. Theil. Frankfurt a. M.: I. Kauffmann 1881, S. 181f.

Vergangenheit eine Quelle der Erneuerung des Judentums sahen: das traditionell-jüdische Leben sei von Innerlichkeit, der Ganzheit religiösen Gefühls und der Verwurzelung in einer lebendigen Tradition gekennzeichnet gewesen, nicht unähnlich dem Leben im fernen Osten Europas, wo die religiöse Tradition maßgeblich das Alltagsleben und Sozialgefüge bestimmte. Des Nachlassens »religiösen Wollens« auf dem Land waren sich die Autoren der Dorf- und Kehillageschichten ebenso bewusst wie der zeitgenössischen demographischen Trends; je nach Generation und eigenem Verständnis hatten sie verschiedene Lösungen zur Bewältigung der Krise anzubieten: Seligmann Meyer, in den 1870er und 1880er Jahren literarisch tätig, sah die Existenz kleiner und kleinstädtischer Gemeinden kaum gefährdet, sofern man nur Kultus und Ausbildung auf dem Land zu heben wusste. Pinchas Kohn hingegen stilisiert das Dorf zum Rückzugsgebiet der Frommen und Bescheidenen, die, den Halbheiten der Moderne überdrüssig, eine verloren geglaubte innere Einheit herzustellen trachteten. Für Arthur Kahn fiel die gewünschte Wiederbelebung ländlicher Kehillot mit der Gründung landwirtschaftlich-jüdischer Siedlungen zusammen, zumindest versprach die Erinnerung an das Leben im kleinen Verband und umgeben von Feldern und Wäldern eine Genesung des deutschen Judentums durch die altjüdische Tradition.