

Zwischen Lebenswelt und literarischer Raumkonstruktion. Das galizische Shtetl bei Nathan Samuely und Karl Emil Franzos

von Francisca Solomon

Zusammenfassung

Der Beitrag widmet sich dem Genre der „galizischen“ Ghettoesgeschichte und bezieht sich auf Nathan Samuelys zweibändige *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* (1885 und 1892) und auf Karl Emil Franzos' Novellenzyklus *Die Juden von Barnow* (1877) sowie stellenweise auf ausgewählte Texte aus Franzos' Band *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien* (1876). Durchgeführt wird eine punktuelle Analyse der literarischen Typologie und der Handlungsräume in den genannten Texten, wobei die Ghettoesgeschichten in ihrer Gesamtheit als ein komplexes soziokulturelles Konstrukt einer Mikrogesellschaft problematisiert werden.

Abstract

The article focuses on the genre of „Galician“ ghetto story. It refers to Nathan Samuely's two volumes of *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* (1885 and 1892) and Karl Emil Franzos' novel cycle *Die Juden von Barnow* (1877) as well as to selected texts from his *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien* (1876). The aim of this study is to perform a selective analysis of the literary typology and the spheres of action in the previously mentioned texts. The ghetto stories are to be analyzed in their entirety as a complex socio-cultural construct of a micro-society.

Die „Ghettoesgeschichten“ als soziokulturelles System einer Mikrogesellschaft?

Mit der Ersten Teilung Polens im Jahre 1772 kamen große Teile des heutigen Polens sowie der heutigen Westukraine an das Kaiserreich Österreich, um dort das „Königreich Galizien und Lodomerien“ zu bilden, das flächenmäßig größtenteils aller Kronländer des Habsburgischen Reiches. Damit zog ein Gebiet, das in

der europäischen Öffentlichkeit zuvor kaum bekannt war, nun verstärkt die Aufmerksamkeit der gebildeten Schichten auf sich.

Für zahlreiche Schriftsteller stellte Galizien mit seiner heterogenen Bevölkerungszusammensetzung ein unerschöpftes literarisches Potential dar. Das Genre der „Ghettogeschichte“ kristallisierte sich daher als spezifische literarische und diskursive Ausdrucksform heraus. Bei allen diesen Texten handelt sich um eine literarische Rekonstruktion der Shtetl-Welt, welche fiktional und in einigen Erzählungen bewusst poetisch reflektiert wird. Im Hinblick auf den Begriffsapparat wird hier zwischen „Ghetto“ und „Shtetl“ nur rein terminologisch unterschieden. In Anlehnung an Leopold Komperts (1822-1886) Erzählungen *Aus dem Ghetto* (1848), die zur Entstehung des Begriffs der „Ghettogeschichte“ beigetragen haben, soll der Terminus in eine literarisch-poetologische Sinnenebene eingebettet werden. In der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts kristallisierte sich die Bezeichnung des jüdischen „Ghettos“ als begriffliches Pendant zum „Shtetl“ heraus, das mit den Realien (ost-) europäischer jüdischer Lebenswelten assoziiert wurde. In zahlreichen Texten spiegelte das Shtetl einen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen jüdischen Mikrokosmos innerhalb eines nicht-jüdischen Makrokosmos wider und wies auf ein spezifisches „jüdisches“ Lebens- und Denkmuster hin.

Zur Literarisierung von (Handlungs-)Räumen und sozialen Strukturen des Shtetls

Der Leser der Ghettogeschichten kann im Hinblick auf deren Protagonisten folgende Aspekte erkennen: Jede Erzählung hebt meistens einen bestimmten Typus hervor. Nur selten werden mehrere Typen zugleich geschildert. Zahlreiche Autoren von Ghettogeschichten haben ihre Erzählungen als ein interdependentes Kommunikationssystem zwischen den Gestalten und Räumen entworfen, wobei sie über ein „festes Personal, das sich aus den Bewohnern des Städtchen rekrutiert“, verfügen.¹ Sehr häufig bekleiden die Gestalten episodische Rollen und werden graduell dargestellt. Um die ganze Typologie der Ghettogeschichten zu erfassen und einen komplexen Überblick über die Problematik zu gewinnen, ist die Lektüre des gesamten Textkorpus eines solchen Autors immer aufschlussreich.

¹ Hubach, Sybille: *Galizische Träume. Die jüdischen Erzählungen des Karl Emil Franzos*. Stuttgart 1986, S. 37.

Mit Bezug auf die Topographie in Nathan Samuelys *Cultur-Bildern* kann man Folgendes beobachten: Die Namen der Orte, in denen die Handlung stattfindet, bleiben meistens unbestimmt oder werden nur mittels eines Buchstabens benannt. Obwohl die Städtchen *S.*, *D.* oder *R.* Reminiszenzen an reelle (ost-)galizische geographische Räume wecken, transzendieren sie jede präzise räumliche Dimensionen und lassen sich vielmehr als kognitive Karten zeichnen. Bezüglich der Wiedergabe geographischer Realitäten gilt es als erwiesen, dass Menschen reale Landschaften individuell aufnehmen und rekonstruieren. Die kognitive Karte ist folglich eine subjektive und meist verzerrte Abbildung der Realität, bei der bestimmte Elemente hervorgehoben, schattiert oder ausgelassen werden:

„Etwas was in dem Städtchen *S.*, seinem Heimathsorte, jedermann auffallen musste, war, dass er seit einer Reihe von Jahren immer einen Tag vor Purim aus dem Städtchen zu verschwinden pflegte und sich erst einige Tage später wieder blicken liess [...].“²

Bei Karl Emil Franzos wird das imaginäre *Barnow* zur Quintessenz seiner „halb-asiatischen“ Topographie. In seinem Novellenzyklus *Die Juden von Barnow* kumuliert das Barnower Konstrukt alle negativen Komponenten der „galizischen Misere“³ und stellt zugleich eine narrative und diskursive Strategie dar, mit deren Hilfe der Autor seine „zivilisatorische Kulturmission im Halb-Asien“ legitimiert:

„Das Städtchen Barnow ist sehr klein, ein ödes, schmutziges Nest in einem gottverlassenen Winkel der Erde, und der große Strom des Lebens und der Bildung wirft kaum das Atom einer Welle hierher [...].“⁴

Diese verdichtete Spiegelung des eigenen Kollektivs, welche zur Typisierung führt, entlarvt den rekonstruktiven und „allgemeingültigen“ Fundus der Ghettoesgeschichten bezüglich ihrer Handlungsräume. Die Ghettoesgeschichten als Widerspiegelung eines „aufgeklärten“ und „zivilisatorischen“ Diskurses decken häufig die Vorliebe für eine breite räumliche und thematische Kontextualisierung auf. Daraus ergibt sich folgende Hypothese, dass nämlich eine typologische Analyse der Ghettoesgeschichten ebenfalls auf die (ost-)jüdische Lebenswelt in ihrer Gesamtheit transferierbar ist: Die Ghettoesgeschichten entwerfen ein komplexes soziokulturelles System einer Mikrogesellschaft. In diesem Kontext und

² Samuely, Nathan: Alles und Dalles. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*. Leipzig 1885, S. 75-76. Die Hervorhebungen stammen von der Autorin.

³ Vgl. Szczepanowski, Stanisław: *Nędza Galicji w cyfrach. Program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego*. Lwów 1888.

⁴ Franzos, Karl Emil: *Nach dem höheren Gesetz*. In: *Die Juden von Barnow*. Berlin 2008, S. 56, Abdruck nach: *Die Juden von Barnow*. Stuttgart und Berlin 1905.

mit Bezug auf das Genre der Ghettogeschichte ist die Betonung der kulturellen Übersetzungsprozesse von zentraler Bedeutung. Der Autor wird zur hermeneutischen Instanz kultureller Akte, wobei er seine Erzählungen meistens mit der Absicht verfasst, einem bestimmten Erwartungshorizont seiner Leserschaft zu entsprechen (hier ist das „ausgeprägte Exotismusbedürfnis“⁵ Mitte des 19. Jahrhunderts gemeint, dazu noch eine „Nostalgie für das Verlorengegangene“⁶ für eine Lebenswelt, die angesichts der Modernisierungsprozesse vom Aussterben bedroht war). Einerseits stellt sich eine Übertragung solcher imaginärer ethnographischer und räumlicher Konstrukte auf die Gesamtheit der (ost-)jüdischen Lebenswelten aufgrund des tendenziellen Charakters der Ghettogeschichten als problematisch dar. Die mimetisch-realistische Abbildung der Wirklichkeit ist letztendlich ein subjektiver ästhetischer Vorgang. Andererseits haben einige Forscher darauf hingewiesen, dass die Ghettoliteratur einen „Musterfall transnationaler Literatur“⁷ darstellt.

Die wichtigsten Handlungsräume jedes Shtetls waren der Marktplatz, das Gebetshaus, das Cheder, das rituelle Badehaus – die sogenannte *Mikwe* – und der Friedhof. In den bereits erwähnten Texten von Nathan Samuely und Karl Emil Franzos kommen zahlreiche Anspielungen darauf vor.

Historisch und kulturell gesehen, wies die soziale Struktur des Shtetls spezifische Merkmale auf, wobei seine sozialen Hierarchien weniger durch die berufliche Position des Einzelnen bestimmt waren, als vielmehr durch die religiöse Konstellation. Die Gelehrsamkeit und die strikte Befolgung religiöser Gebote – der *Mitzwot* – stellten entscheidende Kriterien für die Konstituierung von sozialen Hierarchien dar. Materieller Wohlstand führte keinesfalls zu gesellschaftlichem Ansehen im Shtetl, wenn er nicht mit religiöser Bildung und Wohltätigkeit im Zusammenhang stand. Obwohl die Gesellschaft des Shtetls von einem stark determinierten Schichtungssystem geprägt war, zeigte diese eine große soziale Mobilität. Der soziale Aufstieg war immer möglich, wenn ein bestimmter Grad der Gelehrsamkeit erfüllt wurde.⁸

⁵ Höfler, Günther A.: Die narrative Nähe des Entlegenen. Orale Erzählmuster in den Ghettogeschichten. In: Les Écrivains Juifs Autrichiens (du Vormärz à nos jours). Poitiers 2002, S. 47.

⁶ Ikenaga, Mamiko: Die Ghettogeschichten von Hermann Schiff und Hermann Blumenthal. Frankfurt 2000, S. 317.

⁷ Glasenapp von, Gabriele u. Horch, Hans Otto: Ghettoliteratur: Ein hybrides Genre der deutsch-jüdischen Literatur in Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Tübingen 2005, S. 1120.

⁸ Zborowski, Mark u. Herzog, Elisabeth: Das Shtetl: die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München 1991, S. 54-55.

(Handlungs-)Räume und Typologie interethnischer Begegnungen

Der Marktplatz, die Schenke und der Laden

Das Schtetl sollte keinesfalls als eine „abgeriegelte“ und „abgesonderte“ jüdische Siedlung betrachtet werden. Der nichtjüdische Bevölkerungsanteil konnte vielerorts zwanzig bis achtzig Prozent betragen. Der Marktplatz, die Schenke und der Laden stellten im osteuropäischen Schtetl die wichtigsten interethnischen Begegnungsorte für Juden und Nichtjuden dar, wo die Dynamik sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Austausches am deutlichsten in Erscheinung trat.

Als Herz jedes Schtetls zeichnete sich der Marktplatz durch rege soziale, wirtschaftliche, kulturelle und ethnische Interaktionen aus, indem er sich als Hauptberührungspunkt zwischen Juden und Nichtjuden konstituierte. Während Karl Emil Franzos seine Vorliebe für die Schilderung von Außenräumen zum Ausdruck bringt, verweilt Nathan Samuely bei den Innenräumen des Schtetls. Auf einer tieferen Ebene der Interpretation kann dieser markante Unterschied zwischen den beiden Autoren wesentliche identitäre Momente aufzeigen, indem er Franzos' Schriften als von einem ausgeprägten „Blick von Außen“ gezeichnet erscheinen lässt.

„Was aber Barnow betrifft, so thut er [der Frühling] hier noch ein besonderes Wunder: er trocknet das gewaltige Kotmeer, in dem sonst, ihres Spiegels nicht unwert, die schmutzigen Häuser und Menschen von Barnow ihr Bild erschauen können; er macht die Straßen wieder gangbar und sogar den Ringplatz, der durch sechs Monate jedes Jahres das schlichte Städtchen in ein interessantes Klein-Venedig verwandelt.“⁹ Anders als bei Franzos, lässt die „topographische“ Untersuchung Samuelys *Cultur-Bilder* keine einzige Beschreibung des Marktplatzes zum Vorschein kommen. Bei der Erwähnung der Schenke verweilt der Autor nur flüchtig, indem er diesen Handlungsraum als ausschließlich „nicht-jüdisch“ konstruiert und ohne jeglichen Verweis auf mögliche Interaktionen zwischen Juden und Nichtjuden schildert:

„In der Gruppe vor dem Schnapshause, wollte man über diese Frage genauer unterrichtet sein...

⁹ Franzos, Karl Emil: Der wilde Starost und die schöne Jütta. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 101.

„Wo ist der Jude mit dem kleinen Hawrelku verschwunden?“ fragte einer dieser ehrenhaften Gesellschaft [...] / „Das Osterfest ist nächste Woche!“ / „Das Osterfest!“ stießen Alle mit ahnungsvollem Rufe aus. / „Und wisset Ihr, was die Juden für dieses Fest brauchen?“ / „Christenblut!“ tönte es als Antwort von vielen versoffenen Hälsen. / „Und versteht’s Ihr jetzt schon, wohin der Jude mit dem kleinen Hawrelku gegangen ist?“ / „Ihn abschlachten!“ klang es im Chorus...“¹⁰

Dafür platziert Franzos seine Handlung in der Schenke des jüdischen Schankwirtes Gawriel Rendar und hebt in diesem Zusammenhang die Dynamik interethnischer Momente hervor:

„Da waren die noch kühneren Edelleute, die oft vor der Schenke hielten, auf ein Gläschen Schnaps und auf ein kleines Gespräch. Da waren die Allerkühnsten, die Husarenoffiziere, die in dem fuselgeschwängerten Raum ihre Zeit vergeudeten, welche übrigens auch sonst schwerlich nützlich angewandt worden wäre.“¹¹

In der vorliegenden Untersuchung soll ebenfalls auf die Präsenz des Ladens als eines wichtigen „räumlichen“ Punktes hingewiesen werden. So wie der Marktplatz – als „öffentlicher“ Handlungsraum – markiert der Laden trotz seines „geschlossenen“ Charakters einen Ort interethnischer Begegnungen *par excellence*.

In seiner Kurzerzählung *Das Bußgebet* schaut Nathan Samuely in den Laden der Witwe Deborah hinein und fokussiert seinen Blick dabei auf die interethnischen Begegnungen im Shtetl. Den Auslöser für solche „Kontakte“ stellt jedoch das schöne jüdische Mädchen Goldele dar, das die christlichen männlichen Bewohner des Shtetls zu einem „Neugierverhalten“ angeregt haben sollte:

„Täglich in der Nachmittagstunde verfehlte sie nicht zu ihrer Mutter in die Handlung zu gehen, um ihr beim Verkaufe behülflich [sic!] zu sein, und da kamen just um diese Stunde alle Beamte des Städtchens, jeder unter einem anderen Vorwande, in die Handlung, um sich an dem Anblicke dieser Huldgestalt zu laben, ja, sogar der alte Bürgermeister, ein siebzigjähriger Greis, kam jeden Tag zu derselben Stunde [...]“¹²

Auf der Erzählebene verwandelt sich der Laden bei Karl Emil Franzos in einen beliebten Ort interethnischer Berührungsmomente, der über ein großes kulturelles Kommunikationspotential zwischen Juden und Nichtjuden verfügt.

¹⁰ Samuely, Nathan: Viel Lärm. In: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien, a.a.O., S. 132.

¹¹ Franzos, Karl Emil: Ohne Inschrift. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 235.

¹² Samuely, Nathan: Das Bußgebet. In: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien. Neue Folge. Leipzig 1892, S. 71.

Häufig steht der Laden als räumlicher Ausgangspunkt für die Herausbildung interethnischer Liebesbeziehungen. Chane Silberstein, die als Protagonistin in Franzos' *Nach dem höheren Gesetz* auftritt, lernt den Bezirksrichter Julko von Negrusz in ihrer „Spezerei“ kennen und verliebt sich in ihn:

„Und da der Zugang durch den Hof so unbequem und schmutzig war, so ging auch er, wie die meisten Gäste, durch den Laden, wo die schöne Frau des Kaufmanns immer selbst das Geschäft beaufsichtigte. Doch begnügte er sich, sie im Vorbeigehen stumm zu grüßen, und sprach und scherzte nie mit ihr, wie es wohl die anderen, älteren Herren zu thun pflegten oder die jungen Offiziere.“¹³

Der Hausierer

Die Rolle des Hausierers zeigt gleichfalls wesentliche soziale Strukturen im Schtetl und weist auf seine räumliche und gedankliche Mobilität hin. In der Geschichte *Der Packenträger* aus Samuelys *Cultur-Bildern aus dem jüdischen Leben in Galizien*. *Neue Folge* erweisen sich der kleine Buchhändler Ahrele und sein Sohn als „Aufklärer“ und Verbreiter *maskilischer* Bildungsideale im galizischen Schtetl, obwohl der Autor seine Leser ahnen lässt, dass dieser Schmuggel mit aufgeklärten, weltlichen Büchern vielmehr zur Vergrößerung ihres Umsatzes beitragen sollte:

„Bis zum heutigen Tage weiß ich es nicht, ob es jenem Packenträger nur um das Geschäft zu thun war, oder lag es in seiner Absicht, Bildung zu verbreiten. Viel näher liegt mir die Annahme, dass er Absatz für seine Waare [sic!] suchte, denn er sah wahrhaftig nicht darnach aus, als ob es sich ihm um die Kultur handeln würde. [...] Wie es aber auch immer war, geziemt jenem Packenträger eher der Name Fakkelträger, denn er verbreitete, ob bewusst oder unbewusst, Licht und Aufklärung um sich her.“¹⁴

Anders als bei Nathan Samuely, bei dem die Gestalt des Hausierers mit einer soziokulturellen Dimension verknüpft wird, entpuppt sich der „Dorfgeher“ in Franzos' *Nach dem höheren Gesetz* als eine „realistische“ Erscheinung, die vielmehr bestimmte sozioökonomische Aspekte des Lebens im Schtetl dokumentiert:

„Ein ‚Dorfgeher‘ heißt in der Sprache seiner Glaubensgenossen derjenige Mann, der die Bauern in den umliegenden Dörfern mit dem Nötigen versieht und sich dabei

¹³ Franzos, Karl Emil: *Nach dem höheren Gesetz*. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 57.

¹⁴ Samuely, Nathan: *Der Packenträger*. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*. *Neue Folge*, a.a.O., S. 119.

sein Brot herausschlägt. Er zieht Sonntag am frühen Morgen aus dem Städtchen, den Rücken gebeugt von einem riesigen Pack Waren. Da drin ist Alles enthalten, wonach nur ein ruthenisches Bauernherz verlangen mag, bis auf das Eine, wonach ein solches Herz am meisten verlangt: Schnaps verkauft der ‚Dorfgeher‘ nicht. Aber sonst verkauft er wirklich Alles [...]. So zieht er die Woche über, jahraus, jahrein, von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus, immer und immer, trotz Winterkälte, trotz Sommerglut.¹⁵

(Handlungs-)Räume und Typologie intraethnischer Begegnungen

Die Synagoge und der Rabbiner

Die Synagoge (oder das Gebethaus) erfüllt in den Schriften beider Autoren eine gleichartige Funktion, wobei sie meist als Schauplatz jüdischer Feiertage und zentraler religiöser Ereignisse dargestellt wird.

Franzos' Beschreibung des Vorabends zum *Jom Kippur* (Versöhnungstag) findet intertextuelle Bezüge in einem Text von Samuely, was auf den gemeinsamen thematischen Stoff der Ghettogeschichten zurückzuführen ist. Im Folgenden wird ein repräsentatives Textbeispiel aus Franzos' Novelle *Zwei Retter* angeführt:

„Dann brach die Dämmerung herein, in der Betschul' wurden die vielen, vielen Wachslichter angezündet und die ganze Gemeinde eilte dorthin, bangen und zerknirschten Herzens, voll Demut und Reue. [...] In weißem Gewande gingen die Frauen, in weißem Sterbekleide die Männer.“¹⁶

Eine gewisse inhaltliche und erzählerische Parallelität zwischen dem zuvor zitierten Franzos'schen Textabschnitt und einem Fragment aus Samuelys Kulturbild *Durch's Feuer* ist an dieser Stelle eindeutig:

„Es war am ersten Tag der Selichot¹⁷, an einem jener Tage, die eine feierliche Ouverture für die hohen Festtage bilden. Der Jude steht an diesen Tagen mitten in der Nacht auf und eilt mit Weib und Kind in die Synagoge, um seine heißen Gebete zum nächtlichen Himmel hinaufzusenden [...].“¹⁸

¹⁵ Franzos, Karl Emil: Nach dem höheren Gesetz. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 51-52.

¹⁶ Franzos, Karl Emil: Zwei Retter. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 96-97.

¹⁷ Betwoche vor dem Neujahrsfeste [Erklärung stammt von Nathan Samuely].

¹⁸ Samuely, Nathan: Durch's Feuer. In: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien. Neue Folge. Leipzig 1892, S. 2-3.

Der Rabbiner als *Zaddik* und Wundertäter ist eine unentbehrliche Präsenz in den Ghettoesgeschichten und auf eine unmittelbare Art und Weise repräsentiert er die obere religiöse Instanz im Shtetl. Die *Zaddikim* wurden in der chassidischen Strömung als zentrale religiöse Autoritäten angesehen und als Vermittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet. Die Anhänger des Chassidismus sprachen ihnen außergewöhnliche Kräfte zu und es bildeten sich viele große *Zaddikim*-Dynastien mit prunkvoller Hofhaltung heraus. Liest man zeitgenössische literarische Texte von *Maskilim*, kommt folgender Aspekt zum Vorschein: Der *maskilische* Diskurs entsteht sehr oft auf Basis einer Kritik des Chassidismus. In der Kurzerzählung *Viel Lärm* aus den *Cultur-Bildern aus dem jüdischen Leben in Galizien* parodiert der Schriftsteller eine solche *Zaddik*-Figur:

„Der große Stern der Gemeinde, der Rabbiner, allerorts auch ‚großer Wunderthäter‘ und ‚erleuchteter Kabbalist‘ genannt, verlässt heute seine Verborgenheit, sein dunkles Kämmerchen, und zeigt sich der großen Welt, denn heute ist Sabbath Hagodaul [der Sabbat vor dem Pessachfest] und wie alljährlich gilt es vor einer großen Versammlung über das herannahende Pessachfest zu predigen.“¹⁹

In seiner Novelle *Das „Kind der Sühne“* äußert sich Franzos gegenüber den galizischen Juden in einer missbilligenden Weise, indem er ihren blinden Glauben an die „Wunderkräfte“ chassidischer Rabbis besonders scharf kritisiert:

„Zu diesem Fürbitter wählten sie den Rabbi von Sadagóra, einem kleinen Städtchen in der Bukowina. Der Mann hieß ohnehin seiner angeblichen Thaten wegen allgemein der ‚Wundermann‘. [...] Und er schrieb Bußtage aus, und pünktlich, schier grausam, ward Fasten und Kasteiung durchgeführt, denn die Angst vor dem Tode wachte über der Erfüllung des Gebots. Es klingt unglaublich, aber es ist wahr, dass in jener Zeit drei Wochen hindurch die gesamte jüdische Bevölkerung jener östlichen Lande nur jeden zweiten Tag Speise und Trank genoß. Die Folgen sind leicht zu begreifen: über die gemarterten, geschwächten Körper kam die Seuche nur umso rascher.“²⁰

In Franzos' „westeuropäischen“ Augen galt das galizische Shtetl als Symbol für Aberglauben, Rückständigkeit und bittere Armut. Der ironische Ton des Schriftstellers kristallisiert sich hier als identitätsstiftender Gestus heraus, der eine kulturelle Distanzierung von seinen galizischen „Mitmenschen“ artikuliert.

¹⁹ Samuely, Nathan: *Viel Lärm*. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 126.

²⁰ Franzos, Karl Emil: *Das „Kind der Sühne“*. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 130-131.

Das Cheder und der Melamed

Das Cheder stellte die erste Stufe des Erziehungssystems innerhalb jüdischer traditioneller Gemeinden in Osteuropa dar und markierte einen wesentlichen Handlungsraum im Shtetl. Die kleinen Jungen mit erst drei Jahren wurden ins *Cheder* geschickt, wo sie die Anfangsgründe der hebräischen Sprache und der Tora erlernten. Im literarischen Diskurs „aufgeklärter“ jüdischer Autoren wurde das Cheder meist als ein kleines, enges, schlecht beheiztes und notdürftig beleuchtetes Klassenzimmer charakterisiert, wo die jüdischen Knaben „unzeitgemäßen“ Lehrmethoden ausgesetzt waren:

„Unser Cheder war ein niedriges Zimmer mit einem Plafond, der mit seinen kreuz und quer gelegten Balken sich fast auf unseren Köpfen zu stützen schien und nicht weniger als 22, sage zweiundzwanzig waren unser, die wir uns täglich mit dem Schläge 6 Uhr früh einfanden, um uns die Lehre eintrichtern zu lassen. Die Stube war übrigens auch nicht geräumig und wir waren lange nicht die einzigen, die diesen Raum ausfüllten. Das Cheder bildete nämlich zugleich die Wohnung unseres Rabbi, der – wie konnte es anders sein – der Besitzer einer Frau war, welche ihn im Verlaufe ihres vierjährigen Ehebündnisses mit vier Kindern beschenkt hatte.“²¹

Der *Melamed* oder der Cheder-Lehrer, bei dem die vier- bis achtjährigen Jungen lernten, tritt in Ghettogesichten sehr oft auf und wird wegen seiner lückenhaften wissenschaftlichen und pädagogischen Ausbildung zum Gegenstand einer scharfen Kritik. Zwei wesentliche Stellungnahmen zu dieser Figur lassen sich in den Texten unterscheiden: 1) eine äußerst negative und missbilligende Darstellung vom *Melamed* und der Cheder-Ausbildung, wie es bei Karl Emil Franzos der Fall ist, und 2) eine nostalgische, verklärende und sympathetische Beschreibung.

Für die erste Stellungnahme wird ein Fragment aus Franzos' „halb-asiatischen“ Textkorpora als Paradebeispiel zitiert:

„Aber wir sind ja nicht mehr in Europa, sondern in Halb-Asien, und es ist doch ein Schulzimmer, in dem wir stehen, ein ‚Cheder‘. Und nicht bloß [sic!] heute, sondern Tag für Tag erleiden diese armen Kinder die Tortur des stundenlangen Ausharrens in naturwidrigen Stellungen, die Tortur, verpestete Luft einathmen zu müssen.

[...] Wir aber wollen nicht schon hier urtheilen, sondern zunächst die Thatsachen verzeichnen, auf die sich ein Urtheil stützen kann.“²²

²¹ Nathan Samuely: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien, a.a.O., S. 12.

²² Franzos, Karl Emil: Im „Cheder“. In: Halb-Asien. Land und Leute des östlichen Europa (VI. Band). Stuttgart 1888, S. 15.

Für die zweite Stellungnahme wird ein Beispiel aus Samuelys *Cultur-Bildern* angeführt:

„[...] Der Rabbi [hier ist eigentlich der *Melamed* im Cheder gemeint] pflegte es meist nur beim Drohen zu belassen und gestattete uns gar manche Freiheiten, weil er selbst Vergnügen hatte, wenn es lustig um ihn her ging.“²³

Der Schadchen

Der Heiratsvermittler findet sich ebenfalls unter den unerlässlichen Präsenzen in den Ghettogesichten. Durch seine Inszenierung und seinen Auftritt werden aus der aufgeklärten Sicht der Autoren bestimmte berufliche Anomalien und Anachronismen innerhalb der traditionellen jüdischen Gemeinden angeprangert. Die sogenannten „Vernunftsehen“, die meistens durch die Vermittlung eines Schadchens zustande kamen, offenbarten jedoch alte religiöse Glaubensmuster, aber auch soziale und wirtschaftliche Mechanismen im Shtetl. Bei Nathan Samuely wird die Figur des Schadchens auf eine eindeutig parodierende Weise geschildert:

„Ahrele führte eine Partie für die Tochter eines gewissen Israel Etteles mit dem Sohne eines gewissen Sender Breitkop aus D. Das betreffende Mädchen war sehr auffällig schwarz, dabei mager und platt wie ein vielmals gehobeltes Brett. Der junge Mann wieder hatte ein so ansehnliches körperliches Gebrechen, dass es einem in die Augen sprang. Was das Mädchen betrifft, hatte Ahrele spielend leichte Mühe, indem er es den Eltern des jungen Mannes als eine moderne Schönheit, als eine tiefe Brünette schilderte, die erst in der Entwicklung ist – was die Eltern sich auch gerne einreden ließen, weil sie ja nicht blind für den Fehler ihres Sohnes waren, den sie gerne mit was für eine Frau immer verheirathet hätten.“²⁴

Die Figur des jüdischen Heiratsvermittlers ist bei Franzos negativ konnotiert, wobei der Autor in seinen Schriften zum eifrigen Verfechter der Liebe und insbesondere der interkonfessionellen Liebesbeziehungen als Sinnbild für eine christlich-jüdische „Symbiose“ wird. „Dass man einen Menschen aus so heiliger Familie verschmähen konnte, war unfassbar und kam einer persönlichen Beleidigung Gottes fast gleich. Aber die Lea wagte sich diesen Frevel und fuhr fort, die Heiratsvermittler zur Verzweiflung zu treiben. Schließlich wagten es diese Leute kaum mehr, die Schenke zu betreten, obwohl es im Allgemeinen

²³ Samuely, Nathan: Unser Cheder. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 13.

²⁴ Samuely, Nathan: Die beiden Liebesboten. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 80.

Menschen giebt [sic!], welche scheuer, schamhafter und rücksichtsvoller sind, als jüdische Heiratsvermittler in Podolien.“²⁵

Im bereits zuvor zitierten Textabschnitt treten einzelne Aspekte der Genderproblematik innerhalb der traditionellen jüdischen Gemeinden auf, wobei der Autor auf die seit der Aufklärung obsolet gewordene patriarchalische Struktur von Familie und Gesellschaft anspielt. Trotz der zeitgenössischen „Auflockerung“ von starren Denk- und Verhaltensmustern zeigten das Schtetl und seine jüdischen Bewohner eine tiefe Abneigung und Geringschätzung gegen Eingriffe in ihre von religiösen Vorschriften bedingte Privatsphäre. In seinen Schriften setzte sich Franzos für die Emanzipation der jüdischen Frauen, daher lässt er ihre weiblichen Stimmen immer wieder vernehmen. Die Gestalt des Heiratsvermittlers wird bei Franzos zum zentralen Bezugspunkt dieser Kritik.

Der Badchen / der Marschalik

Der Lustigmacher spielte im aschkenasischen Milieu die Rolle eines Berufspaßmachers, der bei Hochzeiten und zum Purimfest volkstümliche Lieder vorzutragen pflegte. Dieser Beruf hat seine Wurzeln im Mittelalter, wobei man seine Erscheinung in Analogie zu derjenigen der „Troubadouren“ und Minnesänger auffassen kann. Der Lustigmacher weist gleichfalls auf mittelalterliche Relikte hin, indem hier eine Parallele mit der Figur des Narren zu ziehen wäre. In einem seiner *Cultur-Bilder* führt Samuely die Gestalt eines Lustigmachers ein, um Kritik an der Ignoranz der Eltern hinsichtlich der Erziehung ihrer Kinder zu üben, eine Ignoranz, welche zur Unkenntnis wirklicher Talente der Kinder führt:

„Ich glaube jetzt ihn noch jetzt vor mir zu sehen, den langen klapperdürren Jankele Grünspann, mit dem kleinen Zottelbärtchen, dem abgemagerten kränklichen Gesicht, den traurigen stets verschlafenen Augen und dem übergroßen Kopfe, der ihm immer auf die flache Brust herunterhing, wie eine überreife Frucht, die sich vom Baume ablösen will. Er war der traurigste Mann der Gemeinde, was ihn jedoch nicht verhinderte, einen sehr heiteren Lebensberuf zu haben. Er war nämlich Lustigmacher, oder wie ein solcher hier zu Lande genannt wird ‚Marschalk‘, und keine Hochzeit gab es im Städtchen S., wo er sich nicht einstellte, um das Brautpaar und die Hochzeitsgäste zu belustigen.“²⁶

²⁵ Franzos, Karl Emil: Ohne Inschrift. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 236.

²⁶ Samuely, Nathan: Unser Dawidsohn. In: *Cultur-Bilder* aus dem jüdischen Leben in Galizien, a.a.O., S. 46.

Durch die Tendenz, jiddische und hebräische Wörter und Redewendungen oder jüdische Sitten und Bräuche zu erklären, zeigt sich der Wille seitens zahlreicher Autoren von Ghettoesgeschichten zur Verbreitung spezifisch jüdischer Themen und zur Erreichung eines breiteren Publikums. Dieses Publikum sollte vor allem aus bereits emanzipierten jüdischen, aber auch nicht-jüdischen Lesern bestanden haben. In der Beschreibung von Isaak Türkischgelb macht Franzos von erklärenden Kommentaren Gebrauch, um der Leserschaft die Aufgaben des Lustigmachers kursorisch zu erwähnen:

„Das war Herr Isaak Türkischgelb, der ‚Marschallik‘ von Barnow, was zu deutsch einen Lustigmacher oder Hochzeitsmarschall bedeutet. Ein solcher Würdenträger hat neben tausend anderen kleinen Pflichten auch die, die Gäste zur Hochzeit einzuladen, und in dieser Eigenschaft beehrte er mich mit seinem Besuche, um mir und Adolf die dringliche Einladung der Frau Sprinze Klein zu überbringen, am nächsten Dienstag in ihrem Hause das Hochzeitsfest ihrer Tochter Jütta Klein mit Herrn Isidor Spitz (*vulgo* ‚Rot-Itzigel‘) mit unserer Gegenwart zu verherrlichen.“²⁷

Der Schnorrer

Der Bettler spielte eine bedeutende Rolle im orthodoxen Judentum und erfüllte eine soziale und gleichzeitig religiöse Funktion. Da die jüdischen Vorschriften den Gläubigen vorschreiben, sich nach dem Prinzip der Barmherzigkeit gegenüber Schwächeren zu richten, stellte der Schnorrer ein Medium für die Ausübung der Wohltaten dar und besaß hierbei keinen Bettlerstatus in der Wahrnehmung traditionell gesinnter Juden. Der maskilische Diskurs setzt sich kritisch mit diesen veralteten Strukturen auseinander. Ein relevantes Beispiel aus Samuelys *Cultur-Bildern* bezeugt die Präsenz dieses diskursiven Modells:

„Mitten unter der großen Menge von Armen erschien auch – Reb Nechemje wollte kaum seinen Augen trauen – Gezele Alles. [...] Gezele nämlich, der diesen unlieb-samen Gast am wenigstens hier vermuthete und ihn auch nicht bemerkte, fing an wegen der Almosengabe, die man ihm verabreichte, mit dem Geber zu feilschen und betheuerte, er sei ein armer, abgebrannter Familienvater von einer Frau und sechs Kindern, er sei einst sehr reich gewesen, stamme von großen Leuten ab und verdiene daher eine würdigere Gabe!“²⁸

Auf die Präsenz des Schnorrers im Shtetl verweist auch Karl Emil Franzos in seinem Novellenband *Die Juden von Barnow*. Allerdings entwirft hier der

²⁷ Franzos, Karl Emil: Esterka Regina. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 159.

²⁸ Samuely, Nathan: Alles und Dalles. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 77.

Autor nur eine verzerrte Silhouette des jüdischen Schnorrers.²⁹ Als „verabschiedeten Soldat“ wiesen ihm seine jüdischen Mitmenschen eine marginale gesellschaftliche Stellung zu, indem sie ihn an den untersten Rand der sozialen Hierarchie drängten. Da er wegen seiner militärischen „Laufbahn“ eine „christliche“ Lebensweise einnehmen musste, wurde ihm die Zugehörigkeit zur Gemeinde aberkannt:

„Da war zum Beispiel einst ein alter Bettler in der Gemeinde, ein verabschiedeter Soldat, der hilflos und verkrüppelt heimgekommen. Niemand nahm sich seiner an. Die Christen nicht, weil er ein Jude war, und die Juden nicht, weil er so lange christliche Kost gegessen hatte und weil er sehr lästerlich fluchte. [...] Aber sie nahmen ihm doch Beides sehr übel und er bekam täglich nur ein Stück schimmeligen Brotes und jeden Freitag Nachmittag sieben Kreuzer. Davon kann selbst ein alter Bettler in Barnow nicht standesgemäß leben; der zitterige Greis hungerte sehr viel.“³⁰

Als literarisches Konstrukt verfügt das Schtetl über weitere Handlungsräume und „typische“ Gestalten. In die erste Gruppe sollen noch der Friedhof und die *Mikwe* eingeordnet werden, wobei sie mit der Sphäre jüdischer Religion und Traditionen zu assoziieren sind. Darüber hinaus enthält die typologische Ebene der „galizischen“ Ghettoesgeschichten Akteure wie zum Beispiel der Synagogendiener, die Handwerker und Kaufleute. In den bereits zuvor erwähnten Schriften von Nathan Samuely und Karl Emil Franzos werden sie zum Bestandteil des „menschlichen“ und „räumlichen“ Inventars im Schtetl und rekonstruieren zugleich – auf eine literarisierte Weise – die Realien sozialer Strukturen.

²⁹ In seinem 1905 posthum veröffentlichten Roman *Der Pojaz* entwirft Karl Emil Franzos in der Gestalt von Mendele Glatteis ein ausführliches Porträt des Schnorrers. Dabei artikuliert er die Bedeutung des Bettlers für die jüdischen Bewohner des Schtetls.

³⁰ Franzos, Karl Emil: Ohne Inschrift. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 224.