

Kirschner, Thomas

... "zu gerechterer Beurteilung der Verachteten" : das Bild der Ostjuden im Werk von Karl Emil Franzos am Beispiel seines Romanes Der Pojaz

Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik. 2003, vol. 17, iss. 1, pp. [203]-229

ISBN 80-210-3153-0

ISSN 1211-4979

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/105810>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

THOMAS KIRSCHNER

... „ZU GERECHTERER BEURTEILUNG DER VERACHTETEN“¹

Das Bild der Ostjuden im Werk von Karl Emil Franzos am Beispiel
seines Romanes *Der Pojaz*

0. Einführung

In das kommende Jahr fällt der 100. Todestag von Karl Emil Franzos (1848–1904). Franzos betätigte sich erfolgreich als Feuilletonist, Romancier, Philologe, Reiseschriftsteller und Herausgeber einer literarischen Zeitschrift und gehörte zu den angesehensten Köpfen des deutschen Literaturlebens – in einer heute allerdings wenig hochgeachteten, epigonal geprägten Zeit. Dass Franzos nach einem Jahrhundert nicht ebenso vergessen ist, wie die meisten der Autoren, die er in seiner *Geschichte des Erstlingswerks*² mit autobiografischen Aufsätzen zu Wort kommen lässt, liegt vor allem an seinem Lebensthema, das sich wie ein roter Faden durch sein Werk zieht: In seinen Romanen und Novellen schildert Franzos immer wieder die Kulturverhältnisse und Lebensumstände der Juden in seiner Heimat Galizien. Seine Erzählungen bewahren die Topographie einer durch die Verbrechen des Nationalsozialismus nahezu vollständig vernichteten Kultur und die Erinnerung an eine Landschaft, die in den Jahrzehnten der Unzugänglichkeit während der europäischen Teilung fast ins Mythische entrückt ist und deren Realität man sich im Westen erst allmählich wieder bewusst wird.

Das Königreich Galizien und Lodomerien gehörte seit der Ersten polnischen Teilung von 1772 als nordöstliche Grenzmark zum Kaisertum Österreich. Es erstreckte sich entlang des Karpathenbogens von der alten Königsstadt Krakau

¹ Karl Emil Franzos: *Mein Erstlingswerk: „Die Juden von Barnow“*. In: Ders. (Hg.): *Die Geschichte des Erstlingswerks. Selbstbiographische Aufsätze*. Leipzig 1894. S. 213–240, hier: S. 238.

² Karl Emil Franzos (Hg.): *Die Geschichte des Erstlingswerks. Selbstbiographische Aufsätze*. Leipzig 1894. – Der Band enthält Beiträge von Rudolf Baumbach, Felix Dahn, Georg Ebers, Marie von Ebner-Eschenbach, Ernst Eckstein, Theodor Fontane, Karl Emil Franzos, Ludwig Fulda, Paul Heyse, Hans Hopfen, Wilhelm Jensen, Hermann Lingg, Conrad Ferdinand Meyer, Ossip Schubin, Friedrich Spielhagen, Hermann Sudermann, Richard Voß, Ernst Wichert, Julius Wolf.

im Westen bis zur Bukowina mit ihrer Hauptstadt Czernowitz im Osten. Im Norden, jenseits von Pruth und Dnjestr, ging die schroffe Waldlandschaft der Karpathen in die endlose Weite der ukrainischen Steppe über.

Obwohl das Gebiet im österreichischen Vergleich eine dichte Besiedlung aufwies, war es kaum mehr als abseitige Provinz.³ Allenfalls die größeren Städte wie Lemberg und vor allem das nicht weit entfernte Czernowitz gaben mit ihren Theatern, den ärarischen Verwaltungsbauten und der im Kleinen nachempfundenen Ringstraßenarchitektur Zeugnis von der Strahlkraft der Wiener Zentralmacht. Insgesamt aber, und mit nochmaliger Verschärfung in den östlichen Gebieten, war Galizien rückständig und wenig entwickelt. Es gab kaum Industrie, die Landwirtschaft wurde nach veralteten, wenig rationalen Methoden betrieben, das Bildungswesen war unzureichend, die Verwaltung, die zu großen Teilen noch in den Händen des angestammten Adels lag, korrupt und ineffektiv.

Unter den Vorzeichen von Ödnis und Peripherie stand auch der Blick von Westen auf Galizien, soweit er sich anhand der literarischen Verarbeitung nachvollziehen lässt. Das Bild Galiziens in der österreichischen Literatur ist, ungeachtet der landschaftlichen Vielfalt des Karpathenraumes, vor allem bestimmt durch die weite, eintönige Ebene des Nordostens. Teils wird sie, wie in einigen Erzählungen Sacher-Masochs, freundlich-romantisierend beschrieben⁴, öfter aber noch wird ihre verderbliche Ödnis unterstrichen, die stumpfe Gleichförmigkeit der Landschaft, die nur demjenigen erträglich ist, der dort geboren wurde.⁵ Ein fester Topos in der österreichischen Literatur ist die „galizische Garnison“, für Zentralösterreicher meist die einzige Berührung mit diesem abgelegenen Landstrich. Untrennbar verbunden ist sie mit der Atmosphäre zermürender Tostlosigkeit, wie etwa Joseph Roth sie im *Radetzkymarsch* beschreibt: „Wer immer von Fremden in diese Gegend geriet, mußte allmählich verlorengehen. Keiner war so kräftig wie der Sumpf. [...] Und in der weltfernen, sumpfigen Öde der Garnison verfiel der und jener Offizier der Verzweiflung, dem Hasardspiel, den Schulden und finsternen Menschen. Die Friedhöfe der Grenzgarnisonen bargen viele junge Leiber schwacher Männer.“⁶

Die Bevölkerung dieser so unwirtlich beschriebenen Landschaft bestand überwiegend aus Polen und verschiedenen ruthenischen, d.h. ukrainischen Volksstämmen. Eine bedeutende Minderheit bildeten in zweifacher Hinsicht die rund 870.000 galizischen Juden: Sie hatten einen Anteil von etwas mehr als 10% an der Einwohnerschaft Galiziens, stellten damit aber zugleich zwei Drittel der Ju-

3 Zu den folgenden landeskundlichen Angaben vgl. Alexander von Guttry: *Galizien. Land und Leute*. München / Leipzig 1916.

4 Z. B. in den Erzählungen „Der Judenraphael“ und „Tag und Nacht in der Steppe“. Leopold von Sacher-Masoch: *Der Judenraphael. Galizische Geschichten*. Hg. von Adolf Opel. Wien / Köln 1989. S. 39–157. – Leopold von Sacher-Masoch: *Tag und Nacht in der Steppe*. In: Ders.: *Mondnacht. Geschichten aus Galizien*. Hg. von Egidius Schmalzriedt. München 1988. S. 376–387.

5 Vgl. Sybille Hubach: *Galizische Träume. Die jüdischen Erzählungen des Karl Emil Franzos*. Stuttgart 1986. S. 33f.

6 Joseph Roth: *Radetzkymarsch*. Hamburg 1957. S. 96.

den der gesamten österreichischen Monarchie. Von ihren weitgehend assimilierten Glaubensgenossen in Wien und in den Ländern der böhmischen Krone unterschieden sie sich allerdings erheblich. Der überwiegende Teil der galizischen Juden hing dem Chassidismus an, einer volksmystischen, an charismatischen Führern orientierten religiösen Erweckungsbewegung, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert unter den Ostjuden breite Anhängerschaft gefunden hatte. Kennzeichnend war ein starker religiöser Traditionalismus, der sich, da die Religion bei den Chassidim eine bestimmende Stellung innehatte, auf fast alle Lebensbereiche bis hin zur mittelalterlich anmutenden Kleidung auswirkte. Die Chassidim verschlossen sich auf diese Weise modernen Einflüssen und vor allem säkularer Bildung, was sie noch stärker von ihrer Umgebung absonderte, als dies der noch bis in die 1860er Jahre bestehende Ghettozwang ohnehin tat. Noch 1916 konnte ein Beobachter resümieren: „Von Zeitgeist und Weltenlauf gänzlich unberührt lebt also der größte Teil der galizischen Juden in völliger Abgeschlossenheit, in religiöser und nationaler Eigenart, bis aufs letzte Treu dem Talmud und der ererbten Tradition.“⁷

Beides, die eigene Abgeschlossenheit und Rückständigkeit sowie die Lage Galiziens in der Peripherie des Reiches, wird dazu beigetragen haben, dass man im Westen, auch in jüdischen Kreisen, die Existenz und die eigentümliche Kultur der Ostjuden lange Zeit kaum wahrgenommen hat. Dies änderte sich erst ab den 1880er Jahren, als wachsende wirtschaftliche Bedrängnis und zunehmender Antisemitismus eine Auswanderungswelle unter den Ostjuden auslösten und galizische Juden in ihren altertümlichen Trachten bald zum Straßenbild im Berliner Scheunenviertel und in der Wiener Leopoldstadt gehörten.

Etwa um die Jahrhundertwende, und dann nochmals verstärkt durch den Ersten Weltkrieg, der viele Soldaten an der galizischen Front erstmals mit dem Lebensbereich der Ostjuden in Berührung kommen ließ, begannen deutsch-jüdische Intellektuelle und Künstler, sich mit dem Ostjudentum, seinen Lebens- und Kulturformen auseinander zu setzen.⁸ Der Beginn dieser breiten Auseinandersetzung, die von Bubers Arbeiten zum Chassidismus über Kafkas Interesse am jiddischen Theater bis hin zu Joseph Roths ostjüdischen Romanen und Reportagen der zwanziger und dreißiger Jahre reicht, fällt damit noch in das Ende der Lebens- und Schaffensperiode von Karl-Emil Franzos. Dieser hatte sich ostjüdischen Stoffen bereits eine knappe Generation früher zugewandt: Angefangen mit seinem Erstling *Die Juden von Barnow*⁹ (1876) schilderte Franzos in großen Teilen seines Werkes für ein westliches Publikum die Verhältnisse in seiner galizischen Heimat und die Lebensumstände der dort ansässigen Juden. Im Gegensatz zu den Autoren der Moderne ging es ihm dabei allerdings nicht um die Ent-

7 Guttry: Galizien, S. 97.

8 Vgl. dazu etwa die Dokumentation dieser Auseinandersetzung in Andreas Herzog (Hg.): Ost und West. Jüdische Publizistik 1901–1928. Leipzig 1996.

9 Als Buch Ende 1876 (vordatiert auf 1877) erschienen; die einzelnen Novellen entstanden in den Jahren 1868–1872 und sind vor der Buchausgabe vielfach schon in Zeitschriften veröffentlicht worden. Vgl. Franzos: Erstlingswerk, S. 233–240.

deckung der Eigenheiten des Ostens, sondern – unter dem Schlagwort der „Hebung der Kulturverhältnisse“ – vielmehr um eine Anpassung des Ostens an die westliche Zivilisation. Franzos tadelt die Abgeschlossenheit der Ostjuden und zeigt nach seinem Verständnis Versäumnisse und Fehlentwicklungen auf, entwirft dabei aber zugleich ein breites und lebendiges Bild des Ostjudentums im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Im Folgenden soll am Beispiel seines Romans *Der Pojaz* versucht werden, die Strukturen dieses Bildes nachzuzeichnen.

1. Karl Emil Franzos und das Ostjudentum – biografische Beziehung und literarische Verarbeitung

In den galizischen Novellen und Romanen von Karl Emil Franzos nehmen zwei „außerliterarische“ Elemente einen hohen Stellenwert ein: das Autobiografische und das Politische.

Franzos' Auseinandersetzung mit den Verhältnissen Galiziens mündet zu großen Teilen in eine engagierte Literatur, die nicht nur darstellen und gestalten, sondern Meinungen bilden und beeinflussen will, die soziale Zustände kritisiert und nach Lösungsmöglichkeiten sucht. Aus den Texten tritt daher oft mit großer Deutlichkeit – teils geradezu als unterbrechender Kommentar – eine bestimmte weltanschauliche Haltung hervor, die nicht etwa dem Erzähler nur literarisch unterlegt wurde, sondern vielmehr als direkte Meinungsäußerung des Autors verstanden werden muss, woran Franzos' Vorbemerkungen zu den Texten und seine autobiografischen Zeugnisse keinen Zweifel lassen.¹⁰

Autobiografische Elemente spielen auch eine große Rolle bei den von Franzos verarbeiteten Stoffen und Themen. Kennzeichnend für sein Schaffen ist, dass er mit der (novellistischen) Verarbeitung eines traumatischen Jugenderlebnisses überhaupt erst zur Literatur fand.¹¹ Ebenso hängen auch seine späteren Werke und gerade auch sein Roman *Der Pojaz* eng mit der eigenen Entwicklung zusammen.¹² Franzos hat diese Beziehungen nie verleugnet, sondern im Gegenteil als „typischer Bekenntnisautor“ stets selbst darauf hingewiesen und sie umfangreich erläutert.¹³

Beide Aspekte legen es nahe, bei der Analyse und Interpretation der Werke von Karl Emil Franzos besondere Rücksicht auf einen biografischen Zugang zu nehmen. Im Rahmen dieser Arbeit wäre damit nach Franzos' biografischen Berührungspunkten mit und seiner politischen Haltung zu dem Ostjudentum zu fragen,

¹⁰ Vgl. Karl Emil Franzos: *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien*. Bd. 1, Leipzig 1876. Vorwort (ohne Seitenzählung); Franzos: *Erstlingswerk*.

¹¹ In seiner ersten Novelle „Das Christusbild“ (1868) schildert Franzos die Tragödie seiner ersten Liebe. Vgl. die autobiografischen Aussagen in Franzos: *Erstlingswerk*, S. 233f.

¹² Zu den autobiografischen Bezügen im *Pojaz* vgl. Jost Hermand: *Karl Emil Franzos: Der Pojaz* (1905). In: Ders.: *Unbequeme Literatur. Eine Beispielreihe*. Heidelberg 1971. S. 107–127, hier: S. 112.

¹³ Zu Franzos' Stil der Selbstkommentierungen vgl. Hubach: *Galizische Träume*, S. 13f.

um daraus nach Möglichkeit Aspekte zu gewinnen, unter denen im Folgenden Franzos' literarische Darstellung der Ostjuden im *Pojaz* betrachtet werden kann.

Karl Emil Franzos wurde 1848 bei Czortkow in Ostgalizien als Sohn aufgeklärter jüdischer Eltern geboren.¹⁴ Franzos wächst inmitten des galizischen Nationalitätengemisches auf, lernt Ruthenisch und Polnisch von der Amme, erst später bekommt er von den Eltern regelrechten Unterricht im Deutschen. Durch seinen Vater, den Bezirksarzt von Czortkow, der in seiner Studentenzeit in Süddeutschland eines der ersten jüdischen Mitglieder einer deutsch-nationalen Burschenschaft war, erhält er die entscheidenden weltanschaulichen Prägungen: Der Vater vermittelt ihm das Zugehörigkeitsgefühl und die Liebe zum Deutschtum, das Franzos vor allem in kultureller Hinsicht zum Inbegriff des aufgeklärten Westens und einer erstrebenswerten Zivilisationsstufe überhaupt wird.

Die Religion spielte in Franzos' Elternhaus keine praktische Rolle mehr: von seinem Jüdischsein erfährt Franzos erst spät. Die liberale Religionsauffassung isoliert die Familie von den überwiegend orthodoxen Juden Czortkows, die Franzos als befremdliche, „schmutzige Kaftanleute“ erlebt und von denen er als „Abtrünniger“ behandelt wird. Der Vater legt dem Knaben auf, sie um des Glaubens willen „brüderlich [zu] lieben“, hält ihn andererseits aber fern von ihnen. Erst mit 16 Jahren, die Familie ist inzwischen ins westlich geartete Czernowitz übersiedelt, wird Franzos näher auf das fremde Ghettoleben aufmerksam und besucht fortan zuweilen die Czernowitzer Judengasse oder den Sitz eines berühmten Wunderrabbi im nahen Sadagora. Er beobachtet die orthodoxen Bräuche neugierig, aber doch distanziert und gleichsam ethnologisch. Rückblickend erinnert er sich später an das seit der Kindheit bestehende Gefühl, überall ein Fremder zu sein.

Franzos erhält eine deutsche, humanistische Bildung, zunächst – als Jude! – in einer katholischen Klosterschule, später auf dem deutschen Gymnasium in Czernowitz. Ein angestrebtes Studium der Altphilologie in Wien wird ihm, trotz hervorragender Eignung, aufgrund seines jüdischen Glaubens verwehrt.

„Mein Judentum hatte mich bisher wenig angegangen, nun legte es mir ein furchtbares Opfer auf, den Verzicht auf den Beruf, von dem damals ich und die Anderen meinten, daß er am besten für mich taue. Derlei wirkt auf den Menschen verschieden, je nach seinem Wesen. Der eine kann das Opfer nicht bringen und läßt sich taufen, der andere bringt's zwar, beginnt aber innerlich sein Judentum als Unglück zu empfinden und zu hassen; den dritten aber beginnt das Judentum eben deshalb näher anzugehen, weil er ihm ein solches Opfer hat bringen müssen. Dies letzte war bei mir der Fall. Meine Weltanschauung bekam keinerlei konfessionelle Prägung, mein deutsches Gefühl verringerte sich nicht im geringsten, aber das Gefühl, daß ich daneben auch einer anderen Gemeinschaft angehörte, wurde stärker.“¹⁵

14 Die folgenden biografischen Angaben beruhen auf Franzos: Erstlingswerk, S. 213–240.

15 Ebd., S. 233.

Franzos beginnt ein Jurastudium, fühlt dabei jedoch immer deutlicher den Drang, sich eine Tätigkeit zu suchen, in der er beiden Seiten, der deutschen und der (ost)jüdischen Gemeinschaft gleichermaßen dienen und zwischen ihnen vermitteln kann. Ein literarisches Initiationserlebnis gibt diesem Streben eine Richtung und bringt ihn auf den Gedanken, die Welt der Ostjuden novellistisch zu schildern: „Dann stündest du als deutscher Schriftsteller in der deutschen Gemeinschaft, würdest ihre Kenntnis durch bisher nie geschildertes Leben vermehren, und damit der kleinen Welt nützen, indem du ihr mahnend einen Spiegel vorhieltest...“¹⁶

In den nächsten Jahren entstanden die Novellen, die 1876 gesammelt in dem Band *Die Juden von Barnow* erschienen und die erste literarische Umsetzung dieses Vermittlungsanspruches darstellen. Sie sollten, so Franzos, „andere zu gerechterer Beurteilung der Verachteten [d.h. der Ostjuden; T.K.] führen, sie selbst aber anstacheln, den Zwang des frommen Wahns abzuthun und sich der Kultur zuzuwenden.“¹⁷

Fast gleichzeitig erschien ein Doppelband mit Erzählungen, Feuilletons und Reiseschilderungen aus dem südosteuropäischen Raum, dessen Titel bald Schlagwortcharakter erlangte und Franzos endgültig einem größeren Publikum bekannt machte: *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien*.¹⁸ Das Wort „Halb-Asien“ war gemeint als Kennzeichnung der „Culturverhältnisse jener Länder, welche [...] zwischen das gebildete Europa und die öde Steppe hingestellt“ waren, und die Franzos in „seltsames Zwielficht“ zwischen „europäische[r] Bildung und asiatische[r] Barbarei“ getaucht sah.¹⁹ Damit hatte Franzos sein Hauptbetätigungsfeld gefunden: Zusammen mit den Folgebänden *Vom Don zur Donau* (1878)²⁰ und *Aus der großen Ebene* (1888)²¹ schuf er eine voluminöse „Halb-Asien“-Triologie, die einen Schwerpunkt seines Werkes ausmacht.

Von der Beschreibung der Ostjuden war er damit auf das gesamte Gebiet Südosteuropas mit allen Nationen gekommen. Seine Intention blieb jedoch die gleiche: Franzos wollte den Osten ins Blickfeld eines breiten westlichen Publikums rücken und ein Bewusstsein für die kulturelle und zivilisatorische Rückständigkeit der Region bilden, um so Anstoß zu geben für weiteren Aufbau. Er verstand sich dabei als objektiver und vorurteils-, aber keinesfalls tendenzfreier Beobachter.²² Deutlich formuliert Franzos seine politische Haltung und sein Konzept für die Entwicklung des Ostens, in welchem man sichtbar die Einflüsse seiner eigenen Biografie widergespiegelt findet.

16 Ebd., S. 235.

17 Ebd., S. 238.

18 Karl Emil Franzos: *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien*. 2 Bde., Leipzig 1876.

19 Ebd., Einleitung, S. III-V.

20 Karl Emil Franzos: *Vom Don zur Donau. Neue Culturbilder aus Halbasien*. 2 Bde., Leipzig 1878.

21 Karl Emil Franzos: *Aus der großen Ebene. Neue Culturbilder aus Halb-Asien*. 2 Bde., Stuttgart 1888.

22 Vgl. Franzos: *Halb-Asien*. Einleitung, S. VI-VIII.

Die Bindung an die westliche Kultur und die daraus folgende westlich-aufgeklärte Bildung hatten Franzos über die Enge des Ghettos erhoben, in der zu seiner Zeit noch die meisten seiner galizischen Glaubensgenossen lebten. Inbegriff dieser fortgeschrittenen westlichen Entwicklungsstufe war ihm aber, ausgehend von der väterlichen Prägung und seinem eigenen Lebensgang, die deutsche Kultur und Gesellschaft geworden, zu der er ein geradezu schwärmerisches und fast gänzlich unkritisches Verhältnis hatte.²³ So brauchte Franzos nur seine eigenen Erfahrungen auf allgemeinerer Ebene zu abstrahieren, um zu einem allgemeinen Entwicklungskonzept für den Osten zu gelangen.

Entsprechend sah er die bessere Zukunft des Ostens nur darin, sich westlicher und explizit deutscher Bildung und Kultur, deutschem Einfluss zu öffnen. Hier entsteht unvermeidbar eine Nähe zu nationalistischen oder gar imperialistischen Positionen, gegen die sich Franzos aber ausdrücklich verwahrt. Eine nationale Germanisierung des Osten lehnte er mit aller Deutlichkeit ab. Vielmehr trat er für eine Gleichbehandlung aller Nationalitäten ein, wobei sich diese in ihrer Entwicklung an der als Vorbild gedachten deutschen Kultur orientieren sollten.²⁴ Die „Aufgabe des Deutschthums im Osten“ sah Franzos darin, „der nationalen Cultur [der einzelnen Volksgruppen] der Stab zu sein, an dem sie sich anranken kann“.²⁵

Von der Bereitwilligkeit, diesen Rankstab zu ergreifen, hängt demzufolge Franzos' Einstellung zu den einzelnen Bevölkerungsgruppen des Ostens ab. Im Zentrum seiner Kritik stehen damit jene Gruppen, die sich den Einflüssen des Deutschen versperren und auf einem eigenen Standpunkt beharren. Neben den in nationaler Konkurrenz mit den Deutschen stehenden Polen war dies vor allem das orthodoxe Judentum, das sich mit seinem Traditionalismus und seiner Abgeschlossenheit strikt gegen all die Strömungen sperrte, in denen für Franzos die „Sonne der Cultur“²⁶ und die Hoffnungen der Zukunft lagen.

Als Knabe war Franzos in Czortkow noch von chassidischen Juden beschimpft und mit Dreck beworfen worden²⁷, und so hatte er selbst erfahren, wie radikal sich die orthodoxe Gemeinde gegen westlich-aufgeklärte Einflüsse zu Wehr setzte und welche Repression der zu erdulden hatte, der die Grenzen über-

23 Vgl. etwa ebd., S. IX: „Aber bleiben werden wir [= die Deutschen; T.K.] auch, was wir bisher waren: stille, selbstlose Vorkämpfer der Bildung und der Menschlichkeit.“

24 Vgl. Mark H. Gelber: *Ethnic Pluralism an Germanization in the Works of Karl Emil Franzos*. In: *German Quarterly*. 56/1983. S. 376–385, hier: S. 378. – Das Bild der Polen bei Franzos scheint zunächst im Widerspruch zum Diktum von der Gleichbehandlung aller Nationen zu stehen. Zwar bleibt festzuhalten, dass Franzos überwiegend Konstellationen darstellt, in denen die Polen eine negative Rolle haben, doch weist Steinecke darauf hin, dass sich die Kritik niemals gegen die Nation, sondern stets gegen konkrete gesellschaftliche Missstände richtet. Vgl. Hartmut Steinecke: *Karl Emil Franzos – Plädoyer für einen „mittleren“ galizischen Erzähler*. In: Stefan H. Kaszynski (Hg.): *Galizien – eine literarische Heimat*. Poznan 1987. S. 115–123, hier: S. 120; Arno Will: *Karl Emil Franzos. Ein Beitrag zu den Gestalten der Polen in der österreichischen Literatur des 19. Jahrhunderts*. In: *Lenau-Forum*. 1/1969. S. 46–57.

25 Franzos: *Halb-Asien*. Einleitung, S. XI.

26 Ebd., S. IV.

27 Franzos: *Erstlingswerk*, S. 225.

schritt. In vielen seiner Novellen schilderte er daraufhin einerseits die Sehnsucht und das Streben einzelner Ostjuden nach Bildung und Aufklärung – symbolhaft manifestiert etwa in der heimlichen, zu Tränen rührenden Schiller-Lektüre²⁸ –, andererseits die unerbittlichen und brutalen Maßnahmen, mit denen die orthodoxen Rabbi solche Regungen unterdrückten, sodass beispielsweise der „Galilei von Barnow“ Jossef Singmirwas aus seiner Gemeinde verstoßen wurde, als er behauptet hatte, dass die Erde sich um die Sonne drehe.²⁹

Der erste Rang unter Franzos' ostjüdischen Erzählungen gebührt aber zweifellos seinem Roman *Der Pojaz*. In ihm verknüpft er nochmals die Fäden und Motive seiner Novellen und viele biografische Elemente zu einem dichten Bild des jüdischen Lebens in dem galizischen Landstädtchen Barnow, das als literarische Chiffrierung von Franzos' Geburtsort Czortkow schon Schauplatz zahlreicher früherer Erzählungen war.³⁰

Held des Romans ist Sender, der Sohn des Mendele Glatteis, der als „König der Schnorrer“ (Pz, 30)³¹, als größter und berühmtester aller Landfahrer und Geschichtenerzähler im ganzen Osten bekannt war. Kurz nach seiner Geburt wird Sender zum Waisen. Rosel Kurländer, die durch eine entgegen jeder Tradition selbstgewählte Ehe zur Außenseiterin in der streng orthodoxen Barnower Judenschaft geworden war und nun allein ein Sonderlingsdasein am Rande des Ortes führt, nimmt den kleinen Sender zu sich und zieht ihn mit mütterlicher Liebe auf, ohne ihm jedoch das Geheimnis seiner Herkunft zu verraten. Sie erzieht ihn nach den Regeln des Judentums und dem letzten Wunsch des Vaters: „Er soll werden was er will...nur kein Schnorrer...“ (Pz, 32).

Der heranwachsende Sender hat aber das unstete Blut und vor allem das komödiantische Talent des Vaters ererbt, das ihm den Spitznamen „Pojaz“ (Bajazzo) einträgt. Das Spiel mit Verstellung und Nachahmung ist seine größte Freude, und es schlägt sich zunächst ziellos in Streichen und Neckereien nieder. Erst als er in Czernowitz durch Zufall in eine Theateraufführung gerät, ahnt er tief berührt, dass es seine Berufung ist, Schauspieler zu werden. Der Direktor der fahrenden Theaterkompanie, der assimilierte preußische Jude Nadler, verspricht nach einer Aufsehen erregenden Talentprobe, Sender in die Gruppe aufzunehmen, legt ihm jedoch auf, die nächsten zwei Jahre noch in Barnow zu bleiben, um Deutsch zu lernen und sich die notwendigste Bildung anzueignen.

Sender verfolgt sein neu entdecktes Lebensziel fortan mit aller Kraft und Ausdauer. Unter größten Schwierigkeiten versucht er, sich deutsche Bildung zu verschaffen, was er vor der orthodoxen Gemeinde streng geheim halten muss. Als ersten Lehrer findet Sender einen strafversetzten Soldaten und ehemaligen

28 Karl Emil Franzos: Schiller in Barnow. In: Ders.: Halb-Asien, Bd. 1, S. 69–90.

29 Karl Emil Franzos: Der Galilei von Barnow. In: Günther A. Höfler / Ingrid Spörk (Hg.): Der Dorfgeher. Ghettoesgeschichten aus Alt-Österreich. Leipzig 1997. S. 155–164. – Die Erzählung ist in einem dokumentarischen Stil gehalten, und Franzos weist darauf hin, dass es sich um eine reale Begebenheit handelt.

30 Franzos: Erstlingswerk, S. 238.

31 Karl Emil Franzos: Der Pojaz. Komödiantenroman. 6. Aufl. Berlin (Ost) 1967. S. 23. Im Folgenden zitiert als (Pz, [Seite]).

1848er Revolutionär, dann besticht er den ruthenischen Pförtner des Barnower Dominikanerklosters, in dessen Bibliothek er wahllos herumliest, bis er dort von einem Pater überrascht wird, der sich seiner weiteren Ausbildung annimmt.

Zu einer ersten Krise kommt es, als der ultraorthodoxe Rabbi entdeckt, dass Sender Deutsch versteht. Er spricht den Bannfluch über Sender aus, der, durch das Studium in der eisigen Klosterbibliothek ohnehin auf das äußerste geschwächt, daraufhin einen schweren Blutsturz erleidet, von dem er sich nur mühsam erholt. Indem er mit seinen Deutschkenntnissen der Gemeinde einen wertvollen Dienst erweist, kann er sich einigermaßen rehabilitieren.

Schließlich ist die von Nadler gesetzte Frist verstrichen, und Sender bricht heimlich nach Czernowitz auf, um sich der Truppe anzuschließen. Er schneidet sich die Schläfenlocken ab, tauscht den Kaftan gegen einen Anzug und wird so auch äußerlich zum „Deutsch“. Auf dem Weg wird Sender aber von Rosel eingeholt, die sich an dem Gram zermartert, dass sie ihr Versprechen nicht halten konnte und Sender nun aus der Sicht der Gemeinde endgültig zu einem Abtrünnigen und Schnorrer geworden ist. Als Sender es ablehnt umzukehren, eröffnet sie ihm das Geheimnis seiner Herkunft, worauf dieser nachgibt: „[...] hat mir eine Fremde ihr Leben geopfert, so darf sie mein Leben dafür verlangen“ (Pz, 433). Krank und resigniert vegetiert er in Barnow dahin und gewinnt erst wieder Hoffnung, als er Rosel vor ihrem plötzlich aufgetauchten, betrunken wütenden Ehemann das Leben retten kann. Zwar wird Sender dabei schwer verletzt, doch seine Schuld gegenüber Rosel ist damit abgetragen und der Weg zum Theater frei. Nun aber hat sein geschwächter Körper der Tuberkulose nichts mehr entgegenzusetzen. Sender reist noch einmal nach Lemberg und trifft dort Direktor Nadler und sein großes Vorbild, den ostjüdischen Burgschauspieler Bogumil Dawison, der ihm seine Anerkennung versichert. Äußerlich gescheitert, aber als moralischer Sieger stirbt Sender lächelnd und mit seinem Schicksal versöhnt: „„Mein Leben‘, hauchte er. ‚So schön...so schön...‘“ (Pz, 454).

Franzos transferiert mit dem *Pojaz* das Modell des klassischen deutschen Bildungs- und Entwicklungsromanes in das Milieu des ostjüdischen Ghettos. Hermand weist auf die Verwandtschaft Senders mit Moritz' *Anton Reiser* hin: Wie dieser lehnt auch Sender sich gegen die Enge und fanatische Frömmigkeit seiner Umgebung auf und findet den Ausweg im Theater, das zugleich nach alter aufklärerischer Tradition als Bildungsinstanz fungiert.³²

Mit Blick auf die oben herausgearbeitete Sicht Franzos' auf das Ostjudentum und seine galizische Heimat überhaupt wird deutlich, dass die gewählte Form Franzos erlaubt, durch seinen Helden exemplarisch sein politisch-kulturelles Entwicklungsprogramm zu vermitteln. Während er in der Identifikationsfigur des Romans das Streben nach Kultur und Bildung beschreibt, kann er dies zugleich in eine breite Schilderung der alten, widerständigen Welt einbetten und die Hindernisse aufzeigen, die dem so propagierten Fortschritt noch im Wege stehen.

³² Hermand: *Pojaz*, S. 123.

Bei einer näheren Analyse des Bildes der Ostjuden, das Franzos in seinem Roman vermittelt, wird demnach nicht Sender im Mittelpunkt stehen, der eher als programmatische Figur, als Ausdruck der aufklärerischen Überzeugungen Franzos' angelegt zu sein scheint. Vielmehr wird zum einen nach der Darstellung der orthodoxen Juden und der Chassidim zu fragen sein: Welche Aspekte kritisiert Franzos im Besonderen, was lässt er dagegen an chassidischer Lebensweise und ostjüdischem Alltag gelten? Zum anderen soll aber auch untersucht werden, welche weiteren Alternativen – neben dem Weg Senders – zu der strikten Unterwerfung unter das Diktum des Rabbi aufgezeigt werden.

2. Das Ostjudentum – Darstellung und Kritik im Roman *Der Pojaz*

2.1. Die Ostjuden im *Pojaz*

Untersucht man den *Pojaz* im Hinblick auf die auftretenden jüdischen Figuren und Gruppierungen, so ist festzustellen, dass diese überwiegend dem nicht-assimilierten Judentum Galiziens entstammen. Dagegen kommen nur wenige assimilierte Juden vor. Zwar haben diese, wie etwa der Theaterdirektor Nadler oder Senders Idol Malke, oft eine wichtige Funktion als handlungsauslösendes Moment, als Erkenntnisquelle oder schlicht als Fix- und Kontrapunkt, auf den die Zustände des Ghettos bezogen werden, doch bleiben sie vom Umfang der Darstellung her durchweg Randfiguren. Teils nimmt ihre Spiegelung in Senders Denken und Erinnern größeren und zentraleren Platz ein als das eigene Auftreten. Malkes Bräutigam, der Advokat Bernhard Salmenfeld etwa, eine Idealfigur des westlich-assimilierten, humanistisch gebildeten Juden, tritt gar nicht als Person auf, sondern erscheint nur vermittelt in den Erzählungen verschiedener Figuren.

Der weit überwiegende Teil des Romans bleibt damit der Welt des nicht-assimilierten Ostjudentums vorbehalten. Franzos stellt hier verschiedene Strömungen vor: Im Zentrum der Darstellung wie der Kritik stehen die orthodox-chassidischen Juden. Repräsentiert werden sie durch die Barnower Gemeinde, in der auch Sender aufwächst und die von Franzos als literarisches Abbild seines Heimatstädtchens Czortkow und der Chassidim aus dem Umfeld des Wunderrabbis von Sadagora angelegt ist.³³ Den Barnower Chassidim werden die Misnagdim gegenübergestellt, eine andere Strömung innerhalb des Ostjudentums, die sich bei Franzos vor allem durch eine nüchterne, rationalere Art von den schwärmerischen Chassidim unterscheiden. Im *Pojaz* ist den Misnagdim das Nachbardorf Buczacz zugewiesen.

Wo sich Franzos im Roman von der unmittelbaren Darstellung einzelner Figuren und konkreter Situationen löst, äußert er sich zumeist über bestimmte Gruppen, Rollen oder Institutionen innerhalb des Ostjudentums. So finden sich etwa kleinere, allgemeiner gehaltene Abhandlungen über Chassidismus und

³³ Franzos: Erstlingswerk, S. 238.

Misnagdismus (Pz, 44f.), über das Wesen des Schnorrers (Pz, 6–10) oder den Cheder, die religiös geprägte jüdische Schule (Pz, 40). Das Ostjudentum als Ganzes wird dagegen nur an einigen verstreuten Stellen thematisiert, wobei es sich zumeist um quasi-ethnographische Beschreibungen handelt, an denen sich allerdings auch schon eine Tendenz ablesen lässt. So heißt es etwa, dass den Ostjuden die „harmlos-heitere Hingabe an den Augenblick“ fehle – „andere bedürfen zur Trauer einer Ursache, der Jude des Ostens zur Freude“ (Pz, 242). Zwar wird dies verständnisvoll mit ihrem „Leidensweg über die Erde“ erklärt, es bleibt jedoch das Bild eines gedrückten und in seinen natürlichen Regungen verkümmerten Volkes.

Ähnliches klingt an, wenn Franzos die Lebenshaltung speziell der Barnower Juden charakterisiert und beschreibt, wie sie nach dem Laubhüttenfest, noch im schönsten Spätsommer, ihr winterlich-zurückgezogenes Leben beginnen. Zwar überwiegt hier mit dem Vorwurf, dass der Glauben das Leben völlig dominiere, schon der bei Franzos vorherrschende religionskritische Aspekt, zugleich aber wird impliziert, dass die Ostjuden eine Natürlichkeit in ihrem Leben verloren haben. Wirken die Juden hier ältlich-verkümmert, findet Franzos auf der anderen Seite aber auch vital-kindliche Züge, so etwa eine maßlose Emotionalität „in ihrer Liebe wie in ihrem Haß“ (Pz, 440). Franzos zeichnet, wenngleich nicht ohne Zuneigung und mildes Verständnis, für den westlichen Leser das Bild einer fremden Lebenswelt, die letztlich noch ungefügte Züge primitiver Kulturen trägt und sich an ihrer Entwicklung und Entfaltung, die von Franzos immer im westlichen Sinne gedacht ist, selbst hindert. Wenn Robertson dazu anmerkt, Franzos „understands the Eastern Jews better than they understand themselves“³⁴, so hätte Franzos dem vermutlich – unter Übergehung des kritischen Tones – durchaus zugestimmt, und dabei auf seinen aufgeklärt-westlichen Blickwinkel und sein Selbstverständnis als quasi ethnographisch-objektiver Beobachter hingewiesen.

2.2. Chassidismus und religiöse Orthodoxie

Zumeist geht es Franzos nicht um die allgemeine Konstitution der Ostjuden, sondern um konkrete Zustände oder Einrichtungen. Sein scharfes Diktum, dass die orthodoxen Ostjuden die „Todfeinde der Cultur“³⁵ seien, ist auf solche Konkreta gemünzt und wird im *Pojaz* an ihnen literarisch belegt. Im Zentrum der Kritik steht dabei der Chassidismus und der jüdische religiöse Fundamentalismus überhaupt, soweit er andere Bedürfnisse und Lebensbereiche der Menschen dominiert und beschneidet und die Juden von der säkularisierten Gesellschaft fernhält.³⁶ Als Kristallisationspunkt der Kritik und Personifizierung aller schlechten Züge des Chassidismus dient Franzos dabei die Figur des Barnower

34 Ritchie Robertson: *Western observers and Eastern Jews: Kafka, Buber, Franzos*. In: *Modern language review*. 83/1988. S. 87–105, hier: S. 105.

35 Karl Emil Franzos: *Aus Halb-Asien*. 3. Aufl. Stuttgart 1889. Einleitung, S. LX.

36 Robertson: *Western observers*, S. 92.

Rabbis Manasse Kirschenkuchen, der „als der schlimmste, härteste Fanatiker unter den galizischen Chassidim“ vorgestellt wird – nicht ohne den Zusatz „und das wollte wahrlich etwas heißen“ (Pz, 173). Mit harter Hand regiert er seine Gemeinde, und auf sein Schweigegebot verheimlichen die Barnower Sender über zwanzig Jahre hin seine Herkunft. „[...] wie fromm muß eure Gemeinde sein!“, entfährt es einem fremden Schnorrer angesichts dieses Verhältnisses von ungebrochener rabbinischer Autorität und sklavischer Ergebenheit der Gemeinde (Pz, 346).

Der Barnower Rabbi ist als Wächter über die Einhaltung der Sitten und Traditionen zugleich auch das Bollwerk gegen jedes Eindringen westlicher Bildung, und damit nochmals in besonderem Maße das Objekt Franzos'scher Kritik. Schon das Beherrschen der deutschen Sprache ist für den Rabbi „Gift“ und eine „Todsünde“ (Pz, 193). Einzig dem Matrikelführer und dem Advokaten gesteht er zu, als „Apotheker“ zum Nutzen der Gemeinde mit diesem Gift umzugehen – was aber von deren Fähigkeiten zu halten ist, illustriert Franzos an zahlreichen Beispielen seltsam verunglückter Rechtschreibung und völlig naiver Prozesseingaben. Sender, der später im Dienste des Advokaten Dovidl Morgenstern steht und diesen schon bald in allen Fertigkeiten weit übertrifft, sieht dies nur noch unter dem Aspekt theatralischer Verwertbarkeit – „so einen Narren werd' ich nie zu machen haben“ (Pz, 232).

In seinem Bestreben, die Gemeinde von deutscher Bildung frei zu halten, weigert sich der Rabbi auch, einer geplanten Verheiratung Senders mit Malke zuzustimmen, da sie „christliche Bücher liest“ (Pz, 193): „Eine Verbindung mit solch einem Menschen beredet man in einer Klaus nicht...“ (Pz, 192). Statt der hübschen Malke soll Sender nach dem Willen des Rabbis die ältliche, hässliche und verwachsene, aber untadelig fromme Lea zur Frau bekommen. Der Einhaltung der Vorschriften wird damit ein höherer Stellenwert zugemessen als dem Lebensglück eines Menschen. An anderer Stelle wird das auch offen ausgesprochen: „Lieber unglücklich werden, als kein frommer Jud' mehr sein können!“ (Pz, 183f.) Zugleich aber entlarvt Franzos die strengen Regeln und Gebote des Rabbi als weitgehend willkürlich. So muss sich der Rabbi den Widerspruch des Heiratsvermittlers Türkischgelb gefallen lassen: „Unter den zehntausend Meinungen von zehntausend Rabbinern, die der Talmud verzeichnet, ist vielleicht auch eine, die Euch recht gibt, und die hundert, die Euch unrecht geben, beachtet ihr nicht! Der Talmud ist wie ein Wald; ruft Ihr ‚Rache‘ oder ‚Gnade‘ hinein – es wird daraus schallen, wie Ihr gerufen!“ (Pz, 205).

Der Marschallik³⁷ Türkischgelb, der sich als vermittelnde Figur zwar immer wieder in der Barnower Gemeinde für Sender einsetzt, zugleich aber mit der Gesellschaftsordnung des Ghettos weitgehend konform ist und keineswegs als „Abtrünniger“ gesehen werden kann, hält damit dem Rabbi eine aus unabhängigem Denken gewonnene Meinung entgegen und hebt mit seinem freien Urteil die schematische Argumentation des Rabbi leichthin aus. „Ihr redet, wie Ihr's ver-

³⁷ Marschallik = Spaßmacher, der auf Hochzeiten für die Unterhaltung der Gäste zu sorgen hat.

steht. Ich folge unseren Weisen!“, entgegnet dieser darauf, und Franzos illustriert an anderer Stelle, wie es aussieht, wenn sich der Rabbi auf die Weisheiten des Talmud beruft:

„In der Klausur (Gelehrtenstube) sprechen Weiber nur, wenn sie gefragt werden, und dann kurz! Ich, der ich doch wahrlich genug zu sagen hätte, rede auch kurz. Und ich bin doch der Rabbi! Denn warum? Weil geschrieben steht: ‚Das wohlriechendste Gewürz ist Schweigen.‘ Und ferner steht geschrieben: ‚Der Weisheit Zaun ist die Schweigsamkeit!‘ Und dann steht noch geschrieben: ‚Bevor du gesprochen, bist du deiner Worte Herr! Nachdem du gesprochen, sind sie deine Herren! Darum besinne dich, ehe du sie deinem Munde entweichen läßt!‘ Und ebenso steht geschrieben: ‚Bewahre Deine Zunge vor unnützen Reden, damit deine Kehle keinen Durst bekomme!‘“

„Ich verstehe“, sagte der Marschallik mitleidig. „Soll ich Meyerl Schulklopfer sagen, daß er Euch etwas Wein bringt?“ (Pz, 192)

Franzos läßt die Talmud-Weisheit hier recht hohl und unnütz aussehen. Nicht nur, dass der Rabbi das ganze Arsenal seines Spruchschatzes an einem denkbar nichtigem Anlass abarbeitet, er unterläuft seine Rede zudem noch gleich selbst, indem sein Plädoyer fürs Kurzfassen ausgesprochen weitschweifig ausfällt. Die ganze Weisheit besteht in einer unreflektiert und gebetsmühlenhaft heruntergeleiteten Ansammlung von Zitaten, die ohne Erkenntnisfortschritt aneinandergereiht werden, was schließlich so lächerlich wird, dass der Marschallik die Rede des Rabbi mit einem respektlosen Scherz beiseite wischen kann. Franzos wirft mit diesem Auftritt zugleich noch ein bezeichnendes Licht auf die Figur des Rabbi, der hier ebenso autoritär wie selbstverliebt erscheint, und mit einer durch keinerlei Substanz gerechtfertigten Selbstherrlichkeit auf seine Bedeutung pocht. Auf ähnlich humoristisch-spöttische Weise wird auch der Wunderrabbi von Sadagora und mit ihm der gesamte Wunderrabbikult entmythisiert.

Der Wunderrabbi oder Zaddik ist das Oberhaupt einer chassidischen Gemeinschaft, jeder Chassid war gehalten, regelmäßige Wallfahrten zu ihm zu unternehmen. Aus den damit verbundenen Geldgeschenken erwuchs den Zaddikim nicht selten großer Reichtum, viele errichteten sich regelrechte Residenzen, in denen sie mit ihrem Gefolge Hof hielten. Der fromme Chassid holte sich dort in jeder schwierigen Lebenslage, vor der Verlobung eines Kindes, bei Krankheit und besonders auch bei Kinderlosigkeit den Rat oder Segen des Rabbi.³⁸ Eine der berühmtesten Zaddikdynastien hatte ihren Sitz in Sadagora bei Czernowitz, und dorthin brachte Sender als Lohnkutscher den kränklichen Schmule, der vom Wunderrabbi einen Kinderseggen empfangen sollte. Franzos entzaubert die mythische Aura, die den Rabbi umgibt, nach Kräften und läßt keinen Zweifel daran, dass seine wunderbare Kenntnis über das Anliegen eines jeden Bittstellers kei-

³⁸ Alexander Eliasberg: Der Chassidismus. In: Andreas Herzog (Hg.): Ost und West. Jüdische Publizistik 1901–1928. Leipzig 1996. S. 40–52, hier: S. 48–51.

neswegs höheren Eingebungen entspringt. Vielmehr unterhält der Zaddik ein ausgefeiltes Spitzelsystem:

„Das ganze armselige Nest lebt ja nur vom Rabbi, und darum sind alle seine freiwilligen oder bezahlten Helfer. Die Fremden werden ausgeforscht, man berichtet dann ihren Namen, ihren Stand und ihr Anliegen dem Rabbi, und am nächsten Tage, wo er den Besucher vorläßt, kann er mit leichter Mühe den Allwissenden spielen!“ (Pz, 61)

Das ganze Wunderrabbinertum läßt Franzos damit als Schmierentheater zur Beeindruckung der naiven Gläubigen erscheinen, und in dessen Zentrum steht höchst profan die schlecht verhüllte Geldgier des Rabbi, der um den Segen feilscht wie um einen Ballen billiges Tuch. Wie oben der Marschallik, so kann hier aber auch Sender mit weltlichem Witz den Rabbi überlisten, indem er das korrupte System des Zaddiks gegen ihn wendet. So bekommt Schmule um dreißig Gulden seinen Segen: „Anfangs hat [der Zaddik] freilich fünfzig verlangt, aber ich sag ihm: ‚Dann fahren wir zum Nadwornaer Rabbi, der verlangt nur zwanzig Gulden, obwohl er auf Zwillinge segnet!‘ – und da hat er schnell nachgegeben“ (Pz, 63).

Ein so pragmatisches, gewitzt-selbstbewusstes Auftreten ist freilich keineswegs typisch für die Chassidim. Diese stellt Franzos vielmehr als „Mucker und Schwärmer“ dar, als „wilde, phantastische Fanatiker, die zwischen grausamer Askese und üppiger Schwelgerei seltsam hin- und herschwanken“ (Pz, 44). Wieder klingt hier ein unausgeglichener, unausgeglichener Charakter an, der den westlichen Lesern des *Pojaz* unbürgerlich und befremdlich-primitiv vorkommen musste. In farbiger, aber auch sehr klischeeträchtiger Weise illustriert Franzos dies unter anderem am Verhalten des Advokaten Dovidl Morgenstern, der, stets kurz vor der Hysterie stehend, beim Reden ständig die Arme von sich wirft, sich vor Aufregung „zweimal wie ein Kreisel um die eigene Achse“ dreht und bei jeder Gelegenheit sein stehendes „Ich fahr aus der Haut“ einwirft (Pz, 230f.).

Franzos setzt solche Szenen als schmückendes Beiwerk ein, das den überspannten Charakter des Chassidismus auch äußerlich verbildlichen soll, und er bereitet auf diese Weise das Umfeld, in dem er seine eigentliche Kritik an der rigiden Unterdrückung und Reglementierung anbringen kann, die der Chassidismus anwendet, um die Juden in ihrer religiösen Enklave und strikt von der säkularen Gesellschaft abgesondert zu halten. Die Einsicht in diese Gegebenheiten kann nicht aus der Barnower Gemeinde selbst kommen, und so ist es die in westlich-aufgeklärtem Hause aufgewachsene Malke, die aufzeigt, wie Fanatismus und Zwang oft gerade das Gegenteil des intendierten Effektes erreichen.

„Mein Großvater, Nathan Salmenfeld, war ein lebenskluger, aber überaus strenggläubiger Mann, der seinen drei Söhnen ihr Lebensziel von Anbeginn vorge-schrieben hatte, [...] alle sollten nicht minder fanatisch bleiben wie er selbst. So mußte Froim auch im Gymnasium den Kaftan tragen, auf der Universität, in Pest bei Chassidim wohnen. Es war ein Höllenleben. Die Christen verhöhnten ihn und diesen Juden galt er auch nicht mehr für rein. Ist's ein Wunder, daß er da seinen Glauben mit all dem furchtbaren Zwang hassen lernte und ihn endlich abschüttel-

te? Ihn haben die Chassidim zum Christen gemacht. Mein Onkel Max aber, der jetzt Advokat in Czernowitz ist, hat dasselbe Martyrium durchgelitten und dann doch nur den Zwang abgeschüttelt, nicht den Glauben.“ (Pz, 313f.)

Eine solche radikal-aufgeklärte Haltung übersteigt den Erfahrungs- und Urteilsbereich Senders, der ja noch kaum aus seinem chassidischen Umfeld herausgekommen ist. So bezieht sich seine Kritik am Chassidismus auch nur auf seine unmittelbare, persönliche Situation, und damit vor allem auf die Ablehnung, die er mit seiner deutschen Bildung in der Barnower Gemeinde erfährt. Der Marschallik eröffnet ihm, dass Malkes Vater ihn deshalb wohl kaum als Bräutigam für sie akzeptieren wird. „Was so ein Chassid kann“, dachte er zornig. „Solang ich nichts kann und nichts habe, bin ich ihm recht – jetzt nicht mehr. Vernünftig geht’s bei uns zu – das muß man sagen!“ (Pz, 285) Instinktiv, so lässt Franzos es aussehen, macht sich Sender bei seinem Blick auf die Verhältnisse des Ghettos schon den westlichen Standpunkt zu eigen. Indem er sich, wenn auch nur in einer stehenden Wendung, auf die Vernunft beruft, die im Osten eben noch nicht herrscht, wendet er sich von der allesbestimmenden Religion ab und bezieht sich auf die Prinzipien der Aufklärung und den Vernunftgebrauch als wünschenswerte Gesellschaftsgrundlage.

2.3. Der Misnagdismus

Den schwärmerischen Barnower Chassidim stellt Franzos die Juden aus Buczacz gegenüber, denen er eine deutlich vernünftiger und rationalere Lebenshaltung zuspricht. Die Buczaczer Gemeinde gehört dem Misnagdismus an, der alten, rabbinischen Ausrichtung des Ostjudentums, die in Galizien weitgehend von der jüngeren chassidischen Bewegung verdrängt worden war. Nachdem sich beide Richtungen bis zum späten 19. Jahrhundert einander wieder angenähert hatten, bestand der religiöse Hauptunterschied schließlich darin, dass die Misnagdim den chassidischen Wunderrabbikult nicht anerkannten.³⁹ Franzos spricht ihnen allerdings auch eine von den Chassidim gänzlich verschiedene Lebensart zu.

„Wohl sind sie gleich ungebildet, gleich arm, gleich mißachtet, wohl tragen sie die gleiche Tracht und beugen sich demselben Gott, aber sie dienen ihm in grundverschiedener Weise. [...] Praktische, kühle Menschen, leben die Misnagdim schlecht und recht den Gesetzen ihres Glaubens nach, halten aber die zehn Gebote für wichtiger als alles andere, erklären sich die Wunder in möglichst natürlicher Art, sind jedoch im übrigen jeder überflüssigen Grübelelei abgeneigt.“

Da der Glaube der Juden des Ostens in allen Stücken das belebende Moment ist, der Urquell und Endzweck allen Strebens, so sind die Juden von Barnow und die von Buczacz in der Tat grundverschieden. In Barnow wird viel gefastet, aber

³⁹ Ebd., S. 48–50.

auch viel gezecht, in Buczacz bewegt sich das Leben in gemessenem, einförmigem Geleise; in Barnow wird den lieben langen Tag über gelehrte Dinge disputiert und nur in den Zwischenpausen gearbeitet oder gewuchert, die Buczaczer widmen sich dem Handwerk und Handel; der Fleiß, die bürgerliche Ehrenhaftigkeit sind größer, die Achtung vor geistiger Tätigkeit und die Opferfreudigkeit für Armut und Gelehrsamkeit geringer. Die Barnower sind exzentrisch und leidenschaftlich, die Buczaczer gelten als harte, berechnende Menschen. Die gleiche Frömmigkeit und der gleiche Druck von außen machen freilich diese Verschiedenheit dem flüchtigen Blick unkenntlich [...]“ (Pz, 44f.)

Innerhalb der Unaufgeklärtheit des östlichen Ghetto findet Franzos damit bei den Misnagdīm Tugenden, die auch guten deutschen Bürgern zusagen mussten. Allerdings vergibt er in auffälliger Weise die Möglichkeit, im Misnagdismus eine attraktive Gegenposition zum kritisierten Chassidismus aufzubauen, indem er ihn als so nüchtern und vernünftig schildert, dass er schließlich nur noch vertrocknet wirkt und der Leser gut nachfühlen kann, dass Sender in Buczacz an Langeweile leidet.⁴⁰

2.4. Ostjüdische Bildung

Auch den Misnagdismus sieht Franzos letztlich nur als erträglichere Ausformung einer in ihren Grundlagen fehlgerichteten Gesellschaft, für die die Alldominanz des Religiösen und die Abschottung vor jeglicher aufgeklärten Strömung kennzeichnend ist. Einer der wichtigsten Punkte in Franzos' Programm für das Ostjudentum ist die Forderung nach einer Öffnung für westliche Bildung, und in einem Bildungsroman hat Franzos reichliche Gelegenheit, die Mangelhaftigkeit der ostjüdischen Bildungseinrichtungen vorzuführen. Auf grundsätzlichste Weise geschieht dies schon darin, dass Senders eigentlicher Bildungsweg, der ihn schließlich zu einem „menschlichen Reifezustand“ führt, erst außerhalb der von der Stetlgemeinschaft selbstgesteckten Grenzen beginnt.⁴¹ Aber auch Senders Zeit im Cheder, der „Judenschule“ (Pz, 37), und die Verhältnisse dort werden ausführlich geschildert. Franzos betont, es sei ein „schöner und kluger Grundzug des jüdischen Volkstums, das Lernen zur religiösen Pflicht [...], den Adel der Gelehrsamkeit zum einzigen im Judentum gültigen Adel zu machen“, kritisiert aber scharf die Inhalte dieser Gelehrsamkeit, die „bloß vom Hebräisch-Lesen und dem Pentateuch, dem Talmud und der Kabbala“ weiß und schließlich zu sich selbst genügenden Exzessen der Spitzfindigkeit führt, wie etwa der Frage, was Gottes linke Hand tat, während seine Rechte die Ägypter im Roten Meer versenkte (Pz, 40). Es klingt hier die Polemik der Aufklärer gegen die Auswüch-

⁴⁰ Vgl. Robertson: *Western observers*, S. 94.

⁴¹ Egon Schwarz / Russell A. Berman: Karl Emil Franzos: *Der Pojaz* (1905). Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen. In: Horst Denkler (Hg.): *Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen*. Stuttgart 1980. S. 378–392, hier: S. 378.

se der Scholastik an, was nochmals ein Hinweis darauf ist, in welche Traditionen sich Franzos einordnet.⁴²

Entsprechend abwertend wird das (religiöse) Lernen im *Pojaz* dargestellt. Die Lehrer bewegen sich sonderbar hin und her und singen einförmig durch die Nase, das Lesen von Talmudtexten wird mit dem „Singsang [...] verschnupfter Tenöre“ verglichen (Pz, 191). Überwiegt hier noch der humoristische Aspekt, so malt Franzos den Ort, an dem den jungen Knaben die ersten Spuren dieser Bildung eingepflanzt werden, den Cheder, vollends in den düstersten Farben. Wenn er ihn vorab als „abscheuliche Einrichtung“ und „Schandfleck des orthodoxen Judentums“ charakterisiert, so wird er diesem Urteil in der Schilderung mehr als gerecht. Die Schulstube ist modrig, finster und völlig überfüllt, der Unterricht wird nur als „ein eintöniges Summen und Surren“ beschrieben, die pädagogischen Mittel des Lehrers erschöpfen sich in der hemmungslosen Anwendung brutalster Züchtigungsmethoden, sodass Sender zwar innerhalb zweier Monate lesen kann, an den Misshandlungen aber beinahe zugrunde geht (Pz, 41–43). Zwar werden andere Cheder freundlicher gezeichnet, aber durch die Breite der Darstellung wie auch durch die Tatsache, dass diese Schule am Beginn von Senders Bildungsweg steht, kommt dieser Passage doch eine paradigmatische Bedeutung zu. Auch betont Franzos, dass es sich bei den geschilderten Zuständen keineswegs um eine völlige Ausnahme handelt, „denn der Leiter eines Cheders ist niemals sanft, wenigstens nicht im podolischen Ghetto“ (Pz, 40).

2.5. Tendenzen der Darstellung – Gemeinschaft gegen Individuum

Alle bisher untersuchten Aspekte stehen in einer mehr oder weniger unmittelbaren Beziehung zum Chassidismus; die einzelnen kritischen Darstellungen lassen sich damit zu einer großen Kritik des Chassidismus zusammenfügen, wie sie ja auch Franzos' politischer Absicht entsprach. Vor dem Einwurf, dass dieses Bild recht düster ausgefallen sei, wird Franzos von Hermand in Schutz genommen: dies „sollte man weniger ihm zu Last legen als den dargestellten Verhältnissen.“⁴³ Mag sich Franzos auch in den einzelnen Beschreibungen gemäß seines literarischen Programmes um Objektivität bemüht haben, es bleibt doch mit Robertson festzustellen, dass sein Bild des Chassidismus insgesamt „at best [...] one-sided“ ist. Von dem hohen Stellenwert von Tanz und Gesang, von der Lebendigkeit und Lebensfreude, die dem Chassidismus als ursprünglich volksmystischer Bewegung eigentümlich waren, erfährt man nichts.⁴⁴ Stattdessen legt Franzos den Chassidim zusätzlich Züge bei, die vielmehr dem talmudischen Judentum zuzuordnen sind, etwa die exzessive Buchgelehrsamkeit. „To convey his message, however, Franzos has had to distort his picture of Eastern Jewish life

42 Ebd., S. 386.

43 Hermand: *Pojaz*, S. 120.

44 Robertson: *Western observers*, S. 92f.

by combining the most unattractive features of Hasidism and of Talmudic Judaism and charging the Hasidism with both.“⁴⁵

Bei aller referierter Negativdarstellung von Formen und Ausprägungen der ostjüdischen Glaubenspraxis bleibt aber festzuhalten, dass sich die Ablehnung nur auf die anti-aufklärerischen Strukturen der Gemeinschaft bezieht, wohingegen Franzos den Ostjuden als Individuen eine unverkennbare Sympathie entgegenbringt. Selbst in den negativen Eigenschaften gibt er seine Figuren nicht der Verachtung der Leser preis, sondern wirbt um Verständnis für das „geächtete und getretene Judentum, dass um zu existieren seine häßlichsten Charakterzüge hervorkehren muß“.⁴⁶ Auffallend ist, dass es im *Pojaz*, zumindest unter den Juden, keine voraussetzungslos bösen Figuren oder negativen Helden gibt, während Franzos ansonsten durchaus zur klischeehaften Schwarz-Weiß-Zeichnung neigt. Selbst wenn Franzos die übermäßige Strenge der Cheder-Lehrer beschreibt, vergisst er nicht, zugleich auf die erniedrigenden Umstände ihres Berufes hinzuweisen (Pz, 37,40). Und auch dem Barnower Rabbi, den er als „härteste[n] Fanatiker“ vorstellt, billigt er im selben Satz zu, „freilich auch [...] ein Mann von untadeliger Ehrlichkeit“ (Pz, 173) zu sein.

3. Flucht und Verweigerung – Alternativmodelle zur Ghettoorthodoxie

Vor dem Hintergrund der allmählichen Emanzipation Senders entwickelt Franzos verschiedene Alternativen zur der Unterordnung unter die Orthodoxie des Ghettos. Er spielt diese an einzelnen Figuren durch und steckt damit das Feld der Möglichkeiten ab, in dem sich Senders Streben bewegen kann. Im Wesentlichen sind dabei drei Kategorien zu unterscheiden, die sich aus dem Grad der Konfrontation der unangepassten Haltung mit der traditionellen Ordnung ergeben:

- der radikale Bruch mit der Orthodoxie und die Assimilation an das Deutschtum,
- die Rebellion gegen einen einzelnen Punkt, ohne damit die Strukturen im Ganzen in Frage zu stellen,
- das Ausweichen in eine gesellschaftliche Nische, die es erlaubt, sich dem Einfluss der Orthodoxie zu entziehen, ohne dabei mit der traditionellen Gesellschaft zu brechen.

3.1. Überwindung des Ghettos durch Assimilation – Malke / Regina

Für den ersten der oben angeführten Punkte stehen die säkularisierten Juden aus Czernowitz, wo „jeder Jude ein Deutsch“ (Pz, 79) war, vor allem aber Malke, die einzige im Roman direkt auftretende Figur, die den Schritt in die vollständige Assimilation vollzieht. Die Wurzeln dafür sind ihr in der Kindheit ein-

⁴⁵ Ebd., S. 94.

⁴⁶ Schwarz / Berman: Aufklärung, S. 379.

gepflanzt worden, als sie nach dem Tod ihrer Mutter im Hause ihres liberal-aufgeklärten Onkels aufwuchs. Ihr Vetter, der in Wien Jura studierte, erteilte ihr dort in den Ferien Unterricht, und so lernte sie nicht nur die deutsche Kultur, sondern auch ihren Lehrer lieben. Nach Barnow, wo sie mit Sender zusammentrifft, kommt Malke auf Veranlassung des streng gläubigen Vaters, der sie dort nach traditionellem Muster an einen frommen Chassiden verheiraten will. Sie setzt sich jedoch schließlich über den Willen des Vaters hinweg und heiratet in Czernowitz ihren Vetter Bernhard Salmenfeld.

Malke und das aufklärerisch-säkulare Umfeld, dessen Bezugspunkt sie ist, werden von Franzos in hohem Maße klischeeträchtig beschrieben. Malke ist, schon von ihrem Aussehen angefangen, geradezu der Inbegriff von Westlichkeit im östlichen Ghetto: „Goldbraunes Haar umwogte in leichten Wellen ein längliches, schmales, edel geschnittenes Antlitz, in dem große blaue Augen standen. Die feinen Lippen waren etwas abwärts gezogen, dies und der ernste, sinnende Blick gab den Zügen den Ausdruck des Strengen, fast Leidenden“ (Pz, 271). Diese Beschreibung ist weit entfernt vom östlichen Ideal des wohlgenährten, lustigen Mädchens, wie es im *Pojaz* häufig vorkommt, und Franzos lässt Sender gar explizit nach jüdischem Ausdruck forschen und darauf feststellen, dass „nichts von dem Typus in den Zügen zu entdecken“ war. Vielmehr scheinen die trivialisierten Ideale der deutschen Klassik aus diesem Portrait zu sprechen, dessen edle Ernsthaftigkeit das Klischee von deutscher Gefühls- und Gedankentiefe spiegelt. Sender ist, ohne zu begreifen warum, fasziniert von Malkes Anblick, und es bleibt dem Erzähler überlassen, aufzudecken, was der Unwissende (noch) nicht erkennen konnte: „Es war der geistige Ausdruck der Züge, der ihn so fesselte“ (Pz, 272).

Schönheit und „geistigen Ausdruck“ gewinnt Malke aber gerade durch ihr „nichtjüdisches“ Aussehen, und in reichlich unglücklicher Weise übernimmt Franzos hier und an anderen Stellen des Romans ohne Not und Erklärung die antisemitisch aufgeladenen Stereotypen von jüdischer Körperlichkeit. Hubach weist darauf hin, dass es unsinnig wäre, hieran einen „jüdischen Selbsthass“ Franzos' festmachen zu wollen, da seine erzählerischen Absichten dem deutlich entgegenstehen.⁴⁷ Um so befremdlicher aber wirken solche Stilisierungen, zumal Franzos bei Malke darüber kaum hinauskommt. Selbst ihr Name ist als freundlicher Kontrast zu der dunklen Ghettoumgebung angelegt. Franzos, der selbst eine fundierte Studie über ostjüdische Familiennamen verfasst hatte und mit deren Geschichte und Herkunft durchaus gut vertraut war⁴⁸, scheute sich im *Pojaz* nicht, die ostjüdischen Familiennamen jenseits aller ethnografischen Berechtigung mit einer unverhohlenen humoristisch-satirischen Absicht zu verwenden. Da gibt es Elias Wohlgeruch, Chaim Fragezeichen und Chane Gurkensalat, und die Strenge des Barnower Rabbi konterkariert Franzos durch den Nachnamen „Kirschenkuchen“.

47 Hubach: Galizische Träume, S. 139f.

48 Karl Emil Franzos: Namensstudien. In: Ders.: Aus der großen Ebene. Neue Kulturbilder aus Halb-Asien. Stuttgart 1888. Bd. 1, S. 127–149.

Ganz anders dagegen bei Malke, die neben Sender eine der wenigen ostjüdischen Figuren im *Pojaz* mit würdevoll klingendem Namen ist.⁴⁹ Ihr Nachname „Salmenfeld“ ist gewissermaßen bereits vollständig assimiliert und würde ebenso gut zu einem westlichen Adelsgeschlecht passen. So muss sie nur noch ihren Vornamen (Malke = „die Königin“) ins lateinische „Regina“ „eindeutschen“, um die letzten Spuren des Ghettos abzustreifen.

Malke/Reginas Onkel und Ziehvater, der Advokat Max Salmenfeld, ist die positiv-programmatische Idealfigur des Romans, die deutliche biografische Züge von Franzos selbst trägt. Mit seinem Schöpfer verbindet den Advokaten die ostjüdische Herkunft, das Jurastudium im Westen und die zum Judentum loyale, aber westlich-säkularisierte Haltung. Durch diese biografische Abgleichung soll hier kein verstecktes Selbstbildnis Franzos' dechiffriert, sondern allein glaubhaft gemacht werden, dass Franzos an der Figur des Advokaten gelegen sein müsste. Der Umweg ist notwendig, denn im Roman selbst wird dies kaum deutlich. Dass Franzos ihn nicht persönlich auftreten lässt, mag angehen: So wird sichtbar, dass die aufgeklärten Czernowitzer Juden einer Welt angehören, zu der es aus dem Barnower Stetl überhaupt keine Verbindung gibt. Vom Advokaten erfährt man damit nur aus den Schilderungen Malkes, die in nochmals gesteigerter Mittelbarkeit nur in indirekter Rede wiedergegeben werden: „Und sie erzählte begeistert, welch herrlicher Mann dies sei, ein Vorkämpfer für die Rechte seiner Glaubensgenossen, aber auch für ihre sittliche Veredlung und Befreiung“ (Pz, 314).

Es erstaunt, dass Franzos die Gelegenheit, hier dem Ghettoungemach ein attraktives, positives Modell entgegenzusetzen, derart leichtfertig vergibt. Nicht nur, dass die Schilderung in ihrer Indirektheit ziemlich entrückt wirkt, auch sprachlich kommt Franzos, der die Ghettokauzigkeiten stets farbenreich und lebendig zu schildern vermag, hier nicht über eine hehre, klischee- und floskeltrachtige Gestelztheit hinaus. Überhaupt ist auffällig, dass Franzos im *Pojaz* die programmatisch-westlichen Figuren durchweg sehr künstlich und steril geraten und nicht selten vor lauter Idealität ihre Menschlichkeit einbüßen, die auf der anderen Seite selbst bei den verschrobensten Ghettobewohnern stets fühlbar bleibt. Ironischerweise wird gerade dieser Mangel an Menschlichkeit und Wärme, der hier (zumindest *auch*) auf eine literarische Schwäche Franzos' zurückgeht, zum Kritikpunkt, an dem Jütte, die Tochter des Marschallik, Sender aus ostjüdischer Sicht die Nachteile von Malkes Bildung und Akkulturation verdeutlichen kann: „Sie ist ein anderer Mensch als Ihr [...] – bei Euch kommt alles aus dem Herzen und bei ihr alles aus dem Verstand. [...] Sie ist sehr gebildet, aber sie weiß auch, daß sie es ist, und wer nur ein Tüpfelchen weniger weiß als sie, ist nichts in ihren Augen, auch wenn er das beste, treueste Herz hätt“ (Pz, 323).

49 Sender, dessen Geburtsname programmatisch-passend „Glatteis“ lautet, heißt nach seiner Stiefmutter „Kurländer“, was auch für westliche Ohren nicht anstößig oder fremd klingt. Gleichwohl ist der Name durch seine Form der Herkunftsbezeichnung (wie z. B. Wiener, Lemberger etc.) als typischer jüdischer Name markiert und deutet – im Gegensatz zum Namen „Salmenfeld“ – auch äußerlich darauf hin, dass Sender Jude ist.

Zweifellos zeichnet Malke den Weg der Akkulturation vor, auf den sich Sender zu begeben hat, um Schauspieler werden zu können. Als Ideal erscheint dies bei näherer Betrachtung jedoch brüchig: Schaut man nicht nur auf formale Bildung und äußerlichen Habitus, so findet man den vollgültigen Menschen, der sich durch gelebte Humanität, Toleranz und Anteilnahme auszeichnet, viel eher in Jütte verkörpert, obwohl sie eine Repräsentantin des abgelehnten Ghettos ist.

3.2. Rebellion und Scheitern – Rosel

Im Vergleich zu Malkes Auflehnung, die sich gegen das Ghetto insgesamt richtet und zu ihrem vollständigen Ausbruch aus demselben führt, markiert das Aufbegehren von Senders Pflegemutter Rosel das andere Ende der Skala. Im Chassidismus wie in ihrem Stetl ist sie fest verwurzelt, der aufklärerische und westliche Impetus Malkes ist ihr genauso suspekt wie dem Rest der Gemeinde. Ihre Rebellion gegen den Traditionalismus des Ghettos beschränkte sich allein auf ihre eigene Hochzeit, bei der sie – „seit Menschengedenken die erste und einzige“ – den „Frevler“ durchsetzte, ihren Bräutigam selbst zu wählen (Pz, 33f.). Doch selbst das war nicht als Protest gegen das Prinzip der Bevormundung oder als Manifest für die Liebesehe gemeint, sondern beruhte auf sehr persönlichen Gründen: Franzos beschreibt Rosel als außergewöhnlich hässlich, zugleich aber stammte sie aus reichem Hause und war mit einer entsprechenden Mitgift ausgestattet, sodass sie berechtigterweise fürchten musste, nur um der Mitgift willen geheiratet zu werden. Deshalb wählte sie den armen, aber verschwenderischen Froim zum Mann, von dem sie glaubte, dass er das Geld verachte und sie also um ihretwillen nehme, was sich allerdings schnell als Irrtum herausstellte. „Es ward eine jämmerliche Ehe“ (Pz, 34), aber Rosel fügte sich in ihr Schicksal, in dem sie die Strafe für ihr Handeln sah. Erst als das Geld aufgebraucht war, jagte sie Froim fort, pachtete die abgelegene Zollschanke und begann dort ein einsames Sonderlingsdasein.

Franzos greift hier ein das Motiv der Auflehnung gegen die Zwangsehe, das er in vielen seiner Novellen variiert, in negativer Form auf. Rosels Widerstandspotential, ihr Gestaltungsanspruch dem eigenen Leben gegenüber, ist mit der einmaligen Entscheidung für die Ehe mit Froim erschöpft, und mit ihrem Scheitern unterwirft sie sich in einer gegenläufigen Reaktion nur wieder um so stärker den Normen der chassidischen Gemeinschaft. Als Sünderin hat sie von der Gemeinde aber kein Mitgefühl zu erwarten, sodass sie sich verschlossen und in halb selbstgewählter Außenseiterposition am Rande hält und so zu Personifizierung der Leidenschaft und Duldsamkeit wird, die für das Ghetto kennzeichnend sind.⁵⁰ Doch selbst in dieser Selbstaufgabe bleibt sie eine starke Figur, de-

⁵⁰ Vgl. Claudia Albert / Gregor Blum: Des Sender Glatteis neue Kleider. Judentum und Assimilation bei Karl Emil Franzos (1848–1904). In: Die Horen. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik. 30/1985, S. 68–92, hier: S. 76.

ren Stärke eben darin liegt, das, was sie für sich als ihr Schicksal empfindet, zu tragen.

Von ihrer fast resignativ-gleichmütigen Haltung ausgenommen ist ihr Ziehsohn Sender, um den sie mit ihrer ganzen Kraft und teils auch mit Handgreiflichkeiten kämpft. Sie beweist Mut und Entschlossenheit, als sie Sender vor den Misshandlungen des Cheder-Lehrers rettet und ihn vor dem Rabbi verteidigt. Mit der gleichen Vehemenz und aus dem gleichen Gefühl der Liebe und Verantwortung heraus tritt sie allerdings auch gegen Senders Emanzipationsversuche ein und bildet damit für ihn das größte Hindernis auf dem Weg, Schauspieler zu werden. Dennoch zeigt Franzos mit ihrem Verhalten gegenüber Lehrer und Rabbi beispielhaft, wie ein gewöhnliches Mitglied der Gemeinschaft sich mit Mut und Wärme der alltäglichen Unterdrückung entgegenstellen kann.⁵¹

3.3. Unabhängigkeit im Ghetto – der Schnorrer

Während Malkes und Rosels Emanzipationsbestrebungen eine Konfrontation mit der Gemeinschaft des Ghettos bedeuten, nimmt der Schnorrer, im *Pojaz* vertreten durch Senders Vater Mendele, eine gänzlich andere Haltung ein. Als herumziehender Landstreicher steht er zwar außerhalb der Gemeindestrukturen, in denen sich das ostjüdische Leben organisiert, keineswegs aber außerhalb der ostjüdischen Gesellschaft, die den Schnorrer als Nachrichtenboten und „lebende Zeitung“ braucht. Indem er auf diese Weise eine Nische am Rande der Gesellschaft besetzt, vermeidet er die Konfrontation mit ihr, entkommt aber gleichzeitig der Kontrolle durch die Gemeinde. Über sein Publikum bleibt er jedoch weiterhin in seinen Lebensgrundlagen ganz unmittelbar an das Ghetto gebunden, und so repräsentiert der Typus des Schnorrers einen individuellen Versuch, *innerhalb* des Ostjudentums der Enge des Ghettos zu entkommen.

Zwar wird auch im Ghetto, zumal von den Misnagdim, der Schnorrer nach bürgerlichem Muster kritisiert als jemand der „von anderer Leut' gutem Ruf und aus anderer Leut' Sack“ (Pz, 153) lebt, aber letztlich wird er überall benötigt, denn er bringt Abwechslung in ein „überaus dumpfes, stilles, eintöniges Leben, das der Jude in diesen Kotstädtchen des Ostens führt“ (Pz, 7). Franzos beschreibt, wie die an Thora und Talmud gebildeten Juden des Ostens mit ihrem Wissensdurst immer wieder auf die religiösen Texte zurückgeworfen waren, da „der Wille der Machthaber wie der eigene fromme Wahn“ (Pz, 7) sie von moderner Bildung fernhielt. Der Schnorrer stellte hier einen seltenen Zufluss von Nachrichten, Geschichten, Witzen dar. Dass dabei die religiöse Bildung, demonstriert etwa an scharfsinnigen oder verblüffenden Talmud-Auslegungen, einen hohen Stellenwert einnahm, bestätigt nochmals die innere Verbundenheit des Schnorrers mit seinem ostjüdischen Umfeld.

⁵¹ Robertson: *Western observers*, S. 96.

Franzos schildert die Streiche und Erlebnisse des Mendele mit der Freude des Novellisten an bewegten, farbigen Situationen, und auch eine für Franzos' ostjüdische Geschichten typische ethnologisch-kulturhistorische Haltung ist spürbar, aus der heraus er das „exotische“ Geschehen im Stetl dem westlichen Leser erklärt. Zugleich aber geht die Figur des Mendele weit über ihre kuriosen und humoristischen Aspekte hinaus. Franzos zeichnet ihn mit „unüberhörbare[r] Sympathie“⁵² als jemanden, der für sich die Grenzen des Ghettos überwunden hat und auf seinen Reisen über dessen Engstirnigkeit hinausgewachsen war:

„Er war sehr weit herumgekommen, fast durch ganz Europa, soweit Juden wohnten, bis Petersburg und Konstantinopel, bis Berlin, Straßburg, Wien und Venedig. So war er an Scherz und Ernst ein Krösus, der immer aus dem Vollen spendete, ohne sich doch je zu erschöpfen.“ (Pz, 24)

Während er auf der Wanderschaft seine Geschichten und Stückchen gesammelt hat, hat er sich vom jugendlichen Possenreißer zum lebensklugen, mündigen Menschen gewandelt. Franzos lässt ihn so zu einer „Erkenntnisfigur“⁵³ werden, die eine Lebenshaltung von Humanität und Nächstenliebe repräsentiert. In seinen komödiantischen Auftritten wird Mendele damit zugleich zum „Lehrer, der seine Unterhaltung nun mit einer pädagogischen Absicht verbindet“⁵⁴, der Scherz mit Ernst paart und nach phantasievoll-lügenhaften Geschichten auch noch von der Wirklichkeit jenseits des Ghettos berichtet.

Obwohl Mendele als Schnorrer zu den Ärmsten der Armen gehört und sich tagtäglich seinen Lebensunterhalt erbetteln muss, ist er dennoch „um Geld nicht zu haben“. Er bewahrt sich seine Unabhängigkeit und „verteilte [...] die Gunst seines Besuches nur nach der Würdigkeit, nicht nach dem Besitz“ (Pz, 23f.). Indem er die Tätigkeit des Schnorrens so von den unmittelbaren Alltagsnotwendigkeiten entkoppelt, wertet Franzos das Wesen des Schnorrens als Kunst. „Zum richtigen Schnorrer muß man geboren sein, wie zum Dichter“ (Pz, 8). Als wahrer Künstler nutzt auch Mendele seine Fähigkeiten nicht in erster Linie zum Broterwerb, sondern stellt sie in den Dienst der Menschlichkeit. Spitzfindige Probleme talmudistischer Gedankenakrobatik löst er in einem Witz auf, der „mit den Notwendigkeiten des Lebens versöhnt“ und seine Zuhörer so zu den eigentlichen Inhalten des Glaubens führen soll.⁵⁵ So wird Mendele zum Vermittler einer lebendigen Religion, die er aus der orthodoxen Erstarrung herauschält und bei der die Humanität im Mittelpunkt steht. Zu Zeiten der Cholera ist er es, der am Nachdrücklichsten an die Nächstenliebe appelliert und die Solidarität einfordert, die die Juden als Gemeinschaft zusammenhält und in einer oft feindlich gestimmten Umgebung (über)lebensfähig macht:

52 Margarita Pazi: Der Gefühlpluralismus im Werk Karl Emil Franzos'. In: Stefan H. Kaszynski (Hg.): Galizien – eine literarische Heimat. Poznan 1987. S. 77–113, hier: S. 109.

53 Ebd., S. 109.

54 Hubach: Galizische Träume, S. 123.

55 Ebd., S. 123f.

„Und ihr wollt Juden sein?!“ fuhr er sie an. „Wißt ihr nicht, was geschrieben steht: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!‘? Seid ihr Heiden? [...] Gerade in solcher Zeit!“ rief er. „Wißt ihr, wer ich bin? Mendele Kowner! Nur ein Schnorrer! Aber Leuten, die so handeln, einen Ruf in ganz Israel zu machen, daß sie niemand mehr als Menschen ansehen wird, dazu bin ich der Mann!“ (Pz, 29f.)

Im Gegensatz zu Malke, bei der Franzos das Menschliche spürbar entgleitet und die zu einer blutlosen Allegorie der Assimilation verkümmert, bleibt Mendele eine volle, lebendige Figur. Er vertritt hier eine ethische Position, ohne aber auf diesen Zug reduziert zu werden: In seinem Wesen bleibt er zuerst der Schnorrer, und Franzos lässt ihn, wie in dem obigen Zitat, auch mit den Mitteln eines Schnorrers agieren und degradiert ihn nicht zur Illustrationsfigur einer Idee. In seiner lebendig gezeichneten Menschlichkeit und seiner eigenständigen, vermittelnden Haltung zur religiösen Orthodoxie ist Mendele damit eine der durchweg anziehenden, positiven Figuren des Romans.

Ein enger Verwandter Mendeles im Hinblick auf die Figurenzeichnung ist der Marschallik Itzig Türkischgelb, der als Figur aus Franzos' Barnower Arsenal in mehreren seiner Werke auftritt.⁵⁶ Im Gegensatz zu Mendele ist er zwar sesshaft, doch ist seine Existenz als Spaßmacher und Heiratsvermittler in den Augen der „bürgerlichen“ Barnower kaum weniger unseriös. Wiewohl er in seiner ganzen Anlage, seinem Beruf und seiner Schwindel erregenden Beredsamkeit eine typische Figur des Ghettos ist, bewahrt er zur religiösen Orthodoxie Distanz. Seine Haltung ist geprägt von menschenfreundlicher Toleranz und Achtung für die Individualität, die ihn skeptisch gegen den rigorosen Autoritätsanspruch des Rabbi macht. „Auf der Schwelle zwischen Alt und Neu“ stehend, scheut er sich nicht, diese Skepsis auch im streng chassidischen Barnower Ghetto zu Geltung zu bringen, wobei er aber gleichzeitig immer noch nach Wegen sucht, „Leben und Gesetz in Einklang zu bringen“.⁵⁷ Obwohl auch der Marschallik Senders Emanzipationsbestrebungen letztlich kritisch und mit Unbehagen gegenübersteht, setzt er sich mit seiner ausgleichend-einfallsreichen Art und einer reichen Begabung an Witz und Lebensklugheit immer wieder für Sender ein, wenn es gilt, für „all die [...] Fragen, die wie drohende Klippen das fernere Leben seines armen Schützlings umstehen, eine freundliche Lösung zu finden“ (Pz, 204). Den Antrieb für dieses Engagement liefert „seine sich immer ganz einsetzende Nächstenliebe, die ihn alle Register seines Wesens ziehen läßt“⁵⁸ und den Marschallik im *Pojaz* zu einer der „paradigmatischen Gestalten menschlicher Hilfsbereitschaft und Güte“⁵⁹ macht.

⁵⁶ Neben dem *Pojaz* noch in den *Juden von Barnow* und im *Moschko von Parma*. Vgl. Hubach: *Galizische Träume*, S. 143.

⁵⁷ Ebd., S. 144.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Pazi: *Gefühlpluralismus*, S. 109.

Der Marschallik Türkischgelb und Mendele, der Schnorrer, sind zwei Postivfiguren, an denen die ganze Ambivalenz von Franzos' Roman zum Ausdruck kommt: Sie sind im wahren Sinne große Figuren, die Franzos erzählkräftig, mit Sympathie und Wärme entfaltet. Doch ihre Größe ist nur im Rahmen des ostjüdischen Lebens, vor dem Hintergrund des Ghettos möglich, das Franzos, ungeachtet der Sympathie, die er den Individuen entgegenbringt, als Hemmschuh für die Entwicklung der Juden in Galizien ansieht und aufgebrochen wissen will. Wo dann noch der Platz für einen Marschallik wäre, bleibt offen.

4. Zusammenfassung

Kennzeichnend für Franzos' Blick auf das Ostjudentum im *Pojaz* ist eine zweigeteilte Haltung: Der Sympathie für die Individuen steht die strikte Ablehnung der religiös geprägten ostjüdischen Gesellschaft gegenüber. Scharf wendet er sich gegen die jüdische Orthodoxie, gegen die autoritäre Dominanz der Religion, den „frommen Wahn“ und die Selbstbegrenzung, mit der sich die Ostjuden dogmatisch von säkularer Bildung und westlichen Einflüssen fernhalten. Im Zentrum seiner Kritik stehen der Chassidismus mit seinem religiösen Absolutheitsanspruch und alle Institutionen, die diesen Anspruch stützen. Nicht zuletzt wird die jüdische Orthodoxie auch für Senders Tod verantwortlich gemacht, denn auf das Konto ihrer Intoleranz und Feindlichkeit gegen westliche Bildung geht es, „daß er deutsche Bücher nirgendwo anders fand als in der ungeheizten Bibliothek des Barnower Klosters“ (Pz, 450), wo er sich die letzthin tödliche Tuberkulose zuzog.

Auf der anderen Seite bringt Franzos seinen ostjüdischen Figuren als Individuen eine unverkennbare Sympathie entgegen. Selbst bei den wenigen eher negativ gezeichneten Figuren wie dem Rabbi Kirschenkuchen oder dem Cheder-Lehrer Wohlgeruch äußert sich diese Grundhaltung zumindest noch in einer Objektivität, die auch bereit ist, die positiven Züge und die begleitenden Umstände anzuerkennen. Mit Wärme und Humor schildert er das Alltagsleben in Barnow, liebevoll beobachtet er seine Figuren bei der „rastlosen Ausfüllung ihrer beruflichen Existenz“⁶⁰, wobei tatsächlich teils „putzige“⁶¹ Szenen entstehen, wie Schwarz / Berman beißend anmerken.

In der Tat ist Franzos' Erzählhaltung im *Pojaz* höchst ambivalent: „Satirisch und teilnahmsvoll, spöttisch herablassend und anerkennend“ verhält er sich zu seinen Figuren⁶², die er aus der überlegenen Warte des intellektuellen Westjuden betrachtet, ohne sie allerdings jemals völlig bloßzustellen. Ambivalent sind auch Figuren wie der Schnorrer Mendele und der Marschallik Türkischgelb – neben Sender die eigentliche positive und berührende Identifikationsfigur des Romans –, die beide in ihrer zupackenden Menschlichkeit paradigmatische Figu-

60 Albert / Blum: Sender Glatteis, S. 75.

61 Schwarz / Berman: Aufklärung, S. 384.

62 Albert / Blum: Sender Glatteis, S. 74. Kursiv im Original.

ren einer gelebten Humanität sind. Zugleich aber sind beide mit ihrem ganzen Wesen und Handeln dem Ghetto verbunden und ohne die Lebensform und den Hintergrund, gegen welche Franzos anschreibt, überhaupt nicht denkbar.

Pazi sieht dieses inkonsequente Schwanken als Ausdruck von Franzos' „Gefühlpluralismus“, der seinem trotz allem Bemühen nie ganz gesicherten Ankerpunkt im fragilen Beziehungsdreieck von Deutschtum, Ost- und Westjudentum vor dem Hintergrund des zunehmenden Antisemitismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entspringt.⁶³ Es lässt sich an solchen unausgetragenen Tendenzen mit guten, literaturtheoretischen Argumenten das Scheitern des Romans festmachen, wie es Schwarz / Berman tun, man kann allerdings auch Hermand folgen, dem der *Pojaz* gerade in solchen Unentschiedenheiten zum „Dokument des Herzens“ wird, das „eben nicht für die Skeptiker, für die Geistreichen und Smarten geschrieben“ ist und sich mit „rein ästhetischen Kriterien [...] nicht begreifen“ lässt.⁶⁴

Es bleibt jedenfalls festzustellen, dass der Roman nicht einfach in der politisch-ideologischen Haltung Franzos' aufgeht, wie er sie etwa in dem Vorwort zu seiner Sammlung *Aus Halb-Asien* formuliert. Neben dem kulturhistorischen Interesse, das dem *Pojaz* heute zumeist entgegengebracht wird, ist er aber gerade dadurch noch lesbar: Wo ein glatter, kantenloser Assimilationsroman nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nur noch als naive Utopie erscheinen würde, bleibt der *Pojaz* in seinen oft unausgetragenen Brüchen und Widersprüchen ein lebendiges Dokument für die vielfache Problematik des deutsch-jüdischen Verhältnisses im späten 19. Jahrhundert.

63 Vgl. Pazi: Gefühlpluralismus.

64 Hermand: *Pojaz*, S. 111.

LITERATURVERZEICHNIS

A) Quellenwerke und Belletristik

- Franzos, Karl Emil:** Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien. 2 Bde., Leipzig 1876.
- Franzos, Karl Emil:** Vom Don zur Donau. Neue Kulturbilder aus Halbasien. 2 Bde., Leipzig 1878.
- Franzos, Karl Emil:** Aus der großen Ebene. Neue Kulturbilder aus Halb-Asien. 2 Bde., Stuttgart 1888.
- Franzos, Karl Emil:** Mein Erstlingswerk: „Die Juden von Barnow“. In: Ders. (Hg.): Die Geschichte des Erstlingswerks. Selbstbiographische Aufsätze. Leipzig 1894. S. 213–240.
- Franzos, Karl Emil:** Der Pojaz. Komödiantenroman. 6. Aufl. Berlin (Ost) 1967.
- Guttry, Alexander von:** Galizien. Land und Leute. München / Leipzig 1916.
- Höfler, Günther A. / Spörk, Ingrid (Hg.):** Der Dorfgeher. Ghettoesgeschichten aus Alt-Österreich. Leipzig 1997.
- Roth, Joseph:** Radetzkymarsch. Hamburg 1957.
- Sacher-Masoch, Leopold von:** Der Judenraphael. Galizische Geschichten. Hg. von Adolf Opel. Wien / Köln 1989. S. 39–157.
- Sacher-Masoch, Leopold von:** Tag und Nacht in der Steppe. In: Ders.: Mondnacht. Geschichten aus Galizien. Hg. von Egidius Schmalzriedt. München 1988. S. 376–387.

B) Sekundärliteratur

- Albert, Claudia / Blum, Gregor:** Des Sender Glatteis neue Kleider. Judentum und Assimilation bei Karl Emil Franzos (1848–1904). In: Die Horen. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik. 30/1985, S. 68–92.
- Eliasberg, Alexander:** Der Chassidismus. In: Andreas Herzog (Hg.): Ost und West. Jüdische Publizistik 1901–1928. Leipzig 1996. S. 40–52.
- Gelber, Mark H.:** Ethnic Pluralism and Germanization in the Works of Karl Emil Franzos. In: German Quaterly. 56/1983. S. 376–385.
- Hermant, Jost:** Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905). In: Ders.: Unbequeme Literatur. Eine Beispielreihe. Heidelberg 1971.
- Hubach, Sybille:** Galizische Träume. Die jüdischen Erzählungen des Karl Emil Franzos. Stuttgart 1986.
- Pazi, Margarita:** Der Gefühlpluralismus im Werk Karl Emil Franzos'. In: Stefan H. Kaszynski (Hg.): Galizien – eine literarische Heimat. Poznan 1987. S. 77–113.
- Robertson, Ritchie:** Western observers and Eastern Jews: Kafka, Buber, Franzos. In: Modern language review. 83/1988. S. 87–105.
- Schwarz, Egon / Berman, Russell A.:** Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905). Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen. In: Horst Denkler (Hg.): Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen. Stuttgart 1980. S. 378–392.
- Steinecke, Hartmut:** Karl Emil Franzos – Plädoyer für einen „mittleren“ galizischen Erzähler. In: Stefan H. Kaszynski (Hg.): Galizien – eine literarische Heimat. Poznan 1987. S. 115–123.
- Will, Arno:** Karl Emil Franzos. Ein Beitrag zu den Gestalten der Polen in der österreichischen Literatur des 19. Jahrhunderts. In: Lenau-Forum. 1/1969. S. 46–57.

