

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Polyphonie des Ghettos

Nathan Samuelys *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*

verfasst von / submitted by

Mag. Dr. Sigfrid Faerber

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 818

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Austrian Studies - Cultures, Literatures,
Languages UG 2002

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Johann Sonnleitner

Polyphonie des Ghettos

Nathan Samuelys *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*

Inhalt

Vorbemerkung	3
1. Schmelztiegel Galizien	5
1. 1. Rückständigkeit	5
1. 2. Sonderfall Krakau	7
1. 3 Die <i>Galitsyaner</i>	8
1. 4. Die Chassiden	15
1. 5. Völlige Verarmung	17
1. 6. Die Haskala	18
1. 7. Das Shtetl	21
1. 8. Der Cheder	25
1. 8. 1. Zwiespältige Erinnerungen	27
2. Die Ghattogeshichte	29
3. Nathan Samuely und seine <i>Cultur-Bilder</i>	36
3. 1. Der Lebensweg	36
3. 2. Erzähler Samuely	43
3. 3. Samuely-Selbstbild	52
4. Fünf illustrierende Beispiele aus den <i>Cultur-Bildern</i>	57
4. 1. Stadtbrand-Trauma	57
4. 1. 1. <i>Das Gebetbuch – Durch's Feuer – Der große Brand</i>	57
4. 1. 2. Ort der Kindheit	61
4. 1. 3. Das Trauma	63
4. 2. <i>Zwei Denkmäler</i>	65
4. 2. 1. Dialoge mit Toten	65
4. 2. 2. Moritz Gottlieb	67
4. 2. 3. Das zweite Denkmal	69
4. 2. 4. Arthur Liebgott	72
4. 3. <i>Das Tüpfel auf dem i</i>	73
4. 3. 1. Erzählte Erzählung	73
4. 3. 2. Das Tüpfel	76
4. 3. 3. Die Verlassene	81
4. 4. <i>Die Goethetorte</i>	82
4. 4. 1. Mischpoche Neureich	82
4. 4. 2. Jüdischer Humor	85
4. 4. 3. Jiddisch	86
4. 4. 4. Samuelys Jiddisch	87
4. 5. <i>Der Packenträger</i>	92
4. 5. 1. Bücher der Aufklärung	92
5. Literatur	98
6. Abstract	104

Internetadressen wurden am 24. 11. 2020 überprüft.

Vorbemerkung

Trotz oder wegen manch ungelöster Nationalitätenprobleme ergab die ethnische, kulturelle und sprachliche Pluralität des habsburgischen Galiziens zwischen 1772 und 1918 ein meistens, aber nicht immer gedeihliches Zusammenleben, innerhalb dessen die jüdische Glaubensgemeinschaft eine eigene Identität zu entwickeln suchte. In ihrer eigenen Vielstimmigkeit trafen ebenfalls stark unterschiedliche Überzeugungen aufeinander: Orthodoxe, Chassiden, Reformen, Säkularisierte, die sich überwiegend in den Städten mehr und mehr an österreichischer oder polnischer Kultur orientierten, und am Ende noch Zionisten. Nahezu parallel im unterschiedlich heftigen Assimilationsdruck durch Gesellschaft, Verwaltung und Bildungswesen des habsburgischen Kronlandes und zugleich mit der Verbreitung der jüdischen Haskala entfaltete sich eine spezielle, nostalgisch geprägte Shtetl-Folklore, darunter die sogenannte Ghettoliteratur, in die sich auch der pädagogisch und aufklärerisch rührige Nathan Samuely mit zwei Bänden der *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* einreichte.

Drei Jahre, bevor seine ersten *Cultur-Bilder* erschienen, veröffentlichte Samuely in der Zeitschrift *Auf der Höhe*, die Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895) im Leipziger Verlag E. L. Morgenstern als *Internationale Revue* herausbrachte, 1882 einen Aufsatz über *Die Belletristik der neuhebräischen Literatur*. Er versuchte damit einen sehr persönlich gehaltenen Überblick über die markantesten Köpfe und die wichtigsten Episoden der jüngeren jüdischen Literatur, deren Ursprung er allerdings schon bei Moses sah, dem Schöpfer des jüdischen Volkes. In der Einleitung zu seinem Aufsatz erklärte er dazu:

Wie das Judentum, so wunderbar ist auch seine Literatur, von gleicher Zähigkeit, von gleicher Elastizität. In allen Labyrinthen des Lebens finden wir sie als seine Begleiterin, sie ist sein Spiegelbild, sein Lebensathem, sein zweites Ich.

(Samuely 1882, 220f)

Moses aber habe das Volk der Juden, „sein Leben und Streben, sein Denken und Fühlen,“ durchgeistigt und dann durch Jahrtausende erhalten, indem er „das Leben dieses Volkes mit seinem Schriftthume eng und innig verwebte.“ (Samuely 1882, 221).

Dem zitierten „Spiegelbild“ und dem „zweiten Ich“ dürften Samuelys Texte, soweit sie erhalten und greifbar sind wie in den beiden *Cultur-Bilder*-Bänden, ziemlich gut entsprechen. Alle sind sie – zumeist auch durch einen Ich-Erzähler mitgeteilt – mehr oder weniger stark und mehr oder weniger deutlich autobiographisch geprägt. Nostalgisch verdichtet, zwischen Realität und Fiktion mit Stimmen aus den Shtetln, den Ghettos und den Judengassen sprechend, befassen sie sich mit vielfältigen Begebenheiten und beschäftigen sich mit gewöhnlichen wie mit außergewöhnlichen Leuten samt allerlei Anekdotischem *aus dem jüdischen Leben* des k.u.k.-Kronlandes Galizien im 19. Jahrhundert.

1. Schmelztigel Galizien

Das vereinigte Galizien und Lodomerien geht zurück auf zwei Fürstentümer der Kiewer Rus – Halytsch und Wolodymyr –, die sich 1199 schon zusammen- (Kappeler ⁴2014, 383) und danach der Königsrepublik Polen-Litauen angeschlossen (vgl. Augustynowicz 2010, 48f) haben. Die beiden Territorien werden nach der ersten Teilung Polens 1772 als das neue *Königreich Galizien und Lodomerien*¹ Teil der österreichischen Donaumonarchie. An der zweiten Teilung Polens bleibt Österreich unbeteiligt, mit der dritten Teilung von 1795 werden zwei Drittel der Fläche Kleinpolens annektiert, das restliche Drittel geht an Preußen und an Russland, und Polen verschwindet praktisch von der Landkarte (vgl. Alexander 2003, 168ff). Neben dem Einwohner-Plus ergibt sich damit für das am weitesten von Wien entfernte Kronland im Habsburgerreich, eine politisch-geographische Vergrößerung, die durch den Zusatz *mit dem Großherzogtum Krakau, den Herzogtümern Zator und Auschwitz* auch offiziell angezeigt wird (Cybenko 2008, 11); als praktizierte Bezeichnungen bürgern sich ein²:

- *Ostgalizien* für die anfangs annektierte Region mit dem später auch gemeinsamen politischen Zentrum Lemberg und den Städten Czernowitz, Tarnopol, Brody und Przemyśl³ sowie
- *Westgalizien* für die neue Region westlich des San mit Krakau (siehe 1.2. Sonderfall Krakau) als Metropole und den Städten Lublin, Radom und Sandomierz⁴.

1. 1. Rückständigkeit

In keinem anderen Teil des Vielvölkerstaats findet man zu diesen Zeiten so viele Ethnien und Kulturen nebeneinander vertreten, werden so viele Sprachen gesprochen wie in Ostgalizien. Nirgendwo sonst in der Monarchie ist andererseits die ökonomische und soziale Rückständigkeit so drückend und zeigen sich dabei gleichzeitig und „gleichermaßen konservative wie progressive Tendenzen“ (Augustynowicz 2010, 68) so deutlich wie hier. Das Schlagwort vom „Schmelztiegel“ beschreibt also nicht oft eine Situation treffender als jene in der letzten

¹ Der Titel „Königreich“ wird lediglich mit historischen Ansprüchen begründet, die auf König Andreas II. von Ungarn (1205-1235) zurückgehen.

² Der Terminologie *West-* und *Ostgalizien* folgen später auch die Pariser Friedensverträge 1919/20.

³ Die Bukowina, die 1775 nach dem russisch-türkischen Krieg an Österreich gegangen war, wurde 1786 Galizien zugeschlagen, 1848 aber nach einer Petition lokaler Eliten zu einem eigenen Kronland mit Czernowitz als Hauptstadt erklärt (vgl. Scharr 2007).

⁴ Einem lokalen *on-dit* zufolge soll sich hier die reale Vorgeschichte zu Grillparzers Ehebruchs-Novelle *Das Kloster bei Sendomir* zugetragen haben, die von Gerhart Hauptmann unter dem Titel *Elga* dramatisiert wurde.

großen territorialen Erweiterung der k.u.k-Monarchie.⁵ Innerhalb der 25 Jahre zwischen 1776 und 1801 wächst dieser Schmelztiegel insgesamt von 2,63 auf 3,64 Millionen Bewohner um knapp 40 Prozent (vgl. Röskau-Rydel 2015), in Westgalizien stets mehrheitlich von Polen, in Ostgalizien überwiegend von Ruthenen (Ukrainern) besiedelt. Der durchschnittliche jüdische Anteil liegt zwischen 9,6 und 10 Prozent (Rüthers 2003, 51; Kłańska 1991a, 155), und lange Zeit ist ein wesentlicher Umstand dabei: „Anders als viele Polen und Ukrainer besitzen die meisten Juden nicht einmal ein kleines Stück Land, auf dem sie ein paar Erdäpfel, Bohnen oder Rüben für den eigenen Verzehr anbauen können.“ (Pollak 2010, 79). Als die Juden 1840 dann das Recht erhielten, ein eigenes Grundstück zu erwerben, waren die meisten verfügbaren Grundstücke längst von Großgrundbesitzern aufgekauft.

Ein besonderes und wesentliches Charakteristikum der jüdischen Kultur ist, sich stets in größerer Gemeinschaft mit anderen Kulturen zu ereignen (vgl. Mead 1991, 13), was bedeutet, dass neben der eigenen stets auch die Stimme des anderen gegenwärtig ist und dass bei allem nachbarschaftlichem Verständnis zugleich auch Distanz gewahrt bleibt. Die amerikanische Ethnologin Margaret Mead nennt dafür in der Einleitung zu *Das Schtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden* (Zborowski 1991) Aspekte aus ihrer Ursachenforschung, die in vielerlei Hinsicht auch in der Ghettoliteratur erkennbar werden:

Die Ambivalenz bleibt Teil eines Selbstbildes und Teil eines von der Außenwelt geprägten Verständnisses; sie ist unvermeidlich, wenn die eigene Kultur und die Mitgliedschaft in einer größeren Gemeinschaft nicht in Einklang stehen, wenn jemand lebt und spricht als Mitglied einer bestimmten Kultur innerhalb einer weiteren sozialen Gruppe und sich doch seiner historischen Identität hingibt. (Mead 1991, 13)

Das soziale Klima, das sich daraus entwickelt, widerspiegelt diese Ambivalenz, allerdings nicht notwendigerweise und immer so, wie es aus einem Bericht der in Czernowitz erscheinenden *Der Volksfreund. Unabhängige Zeitung für das christliche Volk der Bukowina* vom 4. Juni 1913 zu erschließen ist. Die Tendenz des *Volksfreunds* erklärt sich selbst aus seiner Interpretation der Vergleichszahlen aus der Volkszählung von 1910:

Das Judentum in Galizien. [Auszeichnungen im Original] Mit Recht kann Galizien als das gelobte Land der Juden bezeichnet werden. Nach der im Jahre 1910 durchgeführten Volkszählung wohnen in Oesterreich 1,313.698 Juden und hievon entfallen nicht weniger als 871.895 auf Galizien; also 2 Drittel der gesamten Juden Oesterreichs sind in diesem Kronlande wohnhaft. Galizien zählt insgesamt 8,029.387 Einwohner, so daß auf 100 Einwohner bereits 11 Juden kommen. Eine interessante Statistik ergibt die Vermehrung der Juden in den letzten 5 Dezennien. Im Jahre 1857 wurden 448.473 Juden gezählt; diese

⁵ Über viele Details der multi-ethnischen und multi-kulturellen Prägung der Region und ihre Entwicklung unter österreichischem Einfluss gibt die Studie *The Idea of Galicia. History and Fantasy in Habsburg Political Culture* aus 2010, von Larry Wolff gründliche Auskunft.

Ziffer schnellte bei der im Jahre 1890 durchgeführten Volkszählung auf 768.849 hinauf; in 33 Jahren vermehrten sich die Juden um ca. 70%. Im Jahre 1900 wurden 811.283 Juden gezählt und im Jahre 1910 erhöhte sich diese Ziffer auf 871.805; in 20 Jahren ist also ein Zuwachs von 14% zu verzeichnen. Ostgalizien zählt 658.727, Westgalizien 213.178 Juden; in den Städten kommt natürlich das stärkere Vorhandensein des jüdischen Elements zum Ausdruck. Krakau zählt 151.806 Einwohner; davon entfallen auf die Juden 32.380, also ca. 21%. In Lemberg sind von 206.603 Einwohnern nicht weniger als 57.387 Juden, also ca. 27 – 28%. Der gesamte Handel liegt natürlich in den Händen der Juden und welches Unheil dies für das arme Land bedeutet, beweist die immer mehr zunehmende Auswanderung der arg bedrängten Bevölkerung, und sehnsuchtsvoll erwarten die Polen einen Führer, der die Massen auf die furchtbare Judengefahr aufmerksam macht und zu einer energischen Abwehr organisiert.

(Volksfreund 1913, 3)

1. 2. Sonderfall Krakau

Ohne seine Vorstädte zählte die alte Königsstadt Krakau 1778 bloß 8.894, vier Jahre später dann immerhin schon 9.193 Einwohner (Büsching 1782, 12); die Vorstädte, unter ihnen das überwiegend jüdische Kazimierz, wurden erst 1792 eingemeindet. Mit der dritten Teilung Polens wurde Krakau vorläufig dem österreichischen Anteil angegliedert, war dann von 1809 bis 1815 Teil des von Napoleon errichteten Herzogtums Warschau und nach dem Wiener Kongress bis 1846 als Republik Krakau ein Kondominium der Länder Russland, Preußen und Österreich („Kongresspolen“). Der Aufstand des polnischen Adels, der die Wiedererrichtung des Staates Polen zum Ziel hatte, endete 1846 durch das Einschreiten des späteren Generals Benedek (1804–1881) – damals noch Oberst – vom galizischen Militärkommando und jener galizischen Bauerntruppen, die sich an seine Seite gegen ihre ehemaligen verhassten Landesherren stellten (vgl. Alexander 2003, 214f.). Österreich nutzte den sozialen Unfrieden und annektierte die Stadt im Einverständnis mit Russland und Preußen, Krakau wurde Teil des *Königreichs Galizien und Lodomerien*.

Unter dem vergleichsweise liberalen Regime der k.u.k. Monarchie, das den Nationalitäten und auch der anfangs zu 37 Prozent jüdischen Bevölkerung Krakaus (vgl. Röskau-Rydel 2015) weitestgehend Autonomie zugestand, entwickelte sich die Stadt wieder zu einem kulturellen Zentrum und wurde dabei zu einem Mittelpunkt für das Junge Polen, Kristallisationskern von Jugendstil und Moderne. In dieser Ära um die Jahrhundertwende waren hier neben vielen anderen künstlerischen Kapazitäten der bedeutende Historienmaler Jan Matejko (1838–1893), der Schriftsteller, Maler und Philosoph Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885–1939), der Dramatiker und Architekt Stanisław Wyspiański (1869–1907) und der Schriftsteller Stanisław Przybyszewski (1868–1927) tätig. Krakau war also mit rund 90.000 Einwohnern und einem Anteil von nunmehr

über 28 Prozent jüdischer Bürger die sechstgrößte Stadt Cisleithaniens (siehe auch 4.2.1. Dialoge mit Toten) und gleichzeitig der kulturelle Nabel nicht nur Galiziens, sondern auch der als Staatsgebilde damals nicht mehr existierenden ganzen polnischen Nation.

1. 3. Die *Galitsyaner*⁶

Der weitaus größte Teil der mitteleuropäischen und osteuropäischen Juden stammte ursprünglich aus den Regionen des Rheinlandes und Mitteldeutschlands. Gemeinsame Herkunft oder gemeinsames kulturelles Vermächtnis überwinden allerdings noch keine geographische Distanzen, „es sei denn, diese Gemeinsamkeiten ermöglichen eine gewisse Wechselwirkung und Zusammenarbeit zwischen ihren verschiedenen Teilen,“ wie der aus dem damaligen Königreich Ungarn stammende Sozialhistoriker Jacob Katz (1904–1998) feststellte. (Katz 1993, 40).

Berührungspunkte solcher Art bestanden „zwischen den beweglicheren Elementen der aschkenasischen⁷ Juden, den wohlhabenden Kaufleuten und seltsamerweise ihrem Gegenstück, den besitzlosen Schnorrern“: Die Kaufleute erledigten ihre Geschäfte über Grenzen hinweg und fanden die Heiratspartner in verschiedenen Ländern so wie früher die Aristokraten, die Schnorrer zogen durch die Shtetl und Dörfer, um die erhoffte Unterstützung zu gewinnen – soziale Bedingungen, wie sie im Ostpolen des 18. Jahrhunderts bestanden, wo sich jüdische Immigranten auf ihrer Suche nach religiöser und rechtlicher Freiheit seit dem Mittelalter angesiedelt hatten. Ähnlich mobil verhielten sich immerhin auch Studenten und Professoren (vgl. Katz 1993, 40).



Jüdische Typen aus Galizien.
(Zu Beginn des 19. Jhdts.)

Aus: Herlitz Bd. 2, 1927, Sp. 867

⁶ Seit 1993 erscheint unter dem Titel *The Galitzianer* ein Journal der NGO *Gesher Galicia* (*gesher*, hebr., Brücke), die genealogischen und kulturellen Spuren des in der Shoah untergegangenen jüdischen Galiziens nachgeht.

⁷ Aschkenas, als unbekanntes Volk in der biblischen Völkertafel erwähnt, wird seit dem Mittelalter in der rabbinischen Literatur als Bezeichnung für Deutschland gebraucht; im Unterschied zu den spanisch-portugiesischen Juden, den Sephardim, werden die aus Deutschland und Frankreich stammenden Juden Aschkenasim genannt, die jetzt [1936] etwa 90% aller Juden umfassen (vgl. bin Gorion 2003, Sp. 51, und FN 19).

Als man nach der ersten Teilung Polens im Jahre 1772 die habsburgischen Territorialgewinne dann „Galizien“ nannte, wurden die hier lebenden Juden zu *Galitsyanern*, wie sie sich jetzt selbst bezeichneten⁸. Im Jahr der Einverleibung zählte man bei einer Gesamtbevölkerung von 2,4 bis 2,5 Millionen Westgaliziern rund 172.000 Juden, also knapp sieben Prozent, ihre Anzahl nahm in der Folge relativ rasch zu: 1821 war ihre Zahl auf 218.000 angewachsen, 1830 waren es 250.000 und 1846 lebten hier bereits 335.000, wobei der Anteil in Westgalizien 7,5 Prozent, in Ostgalizien hingegen 12,3 Prozent betrug (Trillenberg 2013, 105). – Knapp hundert Jahre nach der Eingliederung in die k.u.k.-Monarchie war die Zahl aller Bewohner Ost- und Westgaliziens auf rund 5,45 Millionen gestiegen, darunter 2,51 Millionen Polen, 2,32 Millionen Ruthenen, rund 50.000 Deutsche⁹ und insgesamt bereits 575.000 Juden, bei denen sich ein Verhältnis Ostgalizien mit 428.000 zu Westgalizien mit 147.000 von 3 : 1 ergab; der jüdische Anteil an der Gesamtbevölkerung hatte bereits 12,4 Prozent erreicht.

Joseph II. (1741–1790), der die neue Provinz schon 1773 besuchte, hatte in Galizien seiner Ansicht nach „eine Art Tabula Rasa“ vorgefunden, ein Land „ohne Geschichte und feststehende Vorrechte – und daher als ein perfektes Terrain für die Durchführung umfangreicher aufgeklärter Reformen“ angesehen. Drei Jahre danach erließ er dann als erstes einer ganzen Reihe von Reglements die *Allgemeine Ordnung für die gesamte Judenschaft der Königreiche Galizien und Lodomerien*, mit der „die jüdische Bevölkerung einem zentralen Ältestenrat und einem einzigen leitenden Rabbi, dem Landesrabbi“, unterstellt wurde, „die der habsburgischen Provinzregierung unmittelbar verantwortlich waren“ (Wolff 2015, 83).

Alle diese Anordnungen waren im Geist eines aufgeklärten Staatsganzen und der Gleichberechtigung aller Bürger konzipiert worden; mit dem 1781 erlassenen Toleranzpatent war auch das Glaubensmonopol der katholischen Kirche gebrochen. Manche der kirchlichen und politischen Reformen sollten auch die Religion – nicht nur das Judentum, sondern auch die römisch-katholische und die griechisch-katholische Kirche – dem Staat unterstellen. Also hieß es beispielsweise gleichlautend schon in der Präambel zum Toleranzpatent bzw. später auch in der Einleitung zur Josephinischen Judenordnung von 1789:

Nach den in Ansehung der Judenschaft getroffenen vorläufigen Vorkehrungen ist es sowohl den angenommenen Grundsätzen der Duldung übereinstimmend, als dem

⁸ Die Bezeichnung *Galizier* war 1772 noch kaum gebräuchlich, gesichert ist bloß eine einzige Erwähnung, die sich auf Bewohner Lembergs nahe dem Halyczer Tor bezog, aus dem die Straße nach Osten in Richtung der Stadt *Halycz* am Dnister führte (Hrycak 2015, 80), der einstigen Hauptstadt des gleichnamigen Fürstentums der Kiewer Rus. In der Monarchie wurde aus dem Namen der Stadt der Name des Kronlandes Galizien abgeleitet.

⁹ Wenn im Folgenden nach damaliger Lesart von Deutschen oder von deutscher Bürokratie die Rede ist, so sind damit praktisch immer Österreicher gemeint; Deutsche im heutigen Sinn wurden in der galizischen Bevölkerung als Sachsen, Schwaben oder Pfälzer bezeichnet.

allgemeinen Besten zuträglich, den Unterschied, den die Gesetzgebung bisher zwischen christlichen und jüdischen Unterthanen beobachtet hat, aufzuheben, und den in Galizien wohnenden Juden alle Begünstigungen und Rechte zu gewähren, deren sich Unsere übrigen Unterthanen zu erfreuen haben. (Stöger 1833, 5f.)

Mit Einrichtung deutschsprachiger Schulen für die galizischen Juden 1787 sollte dann das Jiddische als sprachliches Zeichen der kulturellen Eigenart zurückgedrängt werden, zugleich damit verfügte Josef II. die Vergabe deutscher Familiennamen anstelle der bisher üblichen hebräischen oder jiddischen Patronyme und im Jahr darauf wurde auch die lange danach noch heftig umstrittene allgemeine Wehrpflicht für Juden angeordnet. – In ihrer Arbeit *Facetten des galizischen Elends* über Stanisław Szczepanowskis Untersuchung *Nędza Galicyi w cyfrach* (Das Elend Galiziens in Ziffern), 1888, beschreibt die polnische Germanistin Maria Kłańska, wie „wahrscheinlich in keinem anderen Kronland die Leute mit solcher Ausdauer und der Aufopferung ihrer Gesundheit bereit waren, den Militärdienst um jeden Preis, selbst den der Selbstverstümmelung, zu vermeiden.“ (Kłańska 2012, 67). – Orthodoxen Juden war es untersagt, Uniform zu tragen, sie durften keine *trefen*, also rituell nicht korrekt zubereitete Speisen essen, am Sabbat keine Arbeiten verrichten und vor allem war es ihnen untersagt, Menschenblut zu vergießen.¹⁰ – Die Erzählung *Das verrückte Schneiderlein* (Samuely 1892, 166–177) handelt von der widerrechtlichen Einberufung eines jungen Juden, der als einziger Sohn der Titelfigur vom Wehrdienst befreit wäre; der Vater verliert ob dieser Ungerechtigkeit, die er vergeblich dem Kaiser vorzutragen sucht, den Verstand.

1789 schließlich wurde den Juden explizit die Freiheit der Religionsausübung und gleicher gesetzlicher Schutz zugesichert, weitere Regelungen sollten die Integration von Juden erleichtern und fördern. Trotz bzw. wegen der aufklärerischen Absicht wurden diese Maßnahmen von der jüdischen Bevölkerung jedoch als Drangsalierung empfunden und größtenteils abgelehnt – sowohl von den orthodox rabbinischen als auch von den chassidischen Kommunen, die sich in Galizien bereits zahlreich gebildet hatten (vgl. Wolff 2015, 84).

Spätestens ab der Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelten sich die Juden Mittel- und Osteuropas in unterschiedliche Richtungen. Die hohe soziale Disziplin, bisher Basis für Zusammenhalt und Einheit in den Shtetl und in den jüdischen Kommunen, sank rapide. In Mitteleuropa wurden diese Defizite nach und nach durch die „Kontrolle der rationalen, absolutistischen Staaten“ ersetzt, wobei sich die Interessen auf die Anpassung an die seit Beginn der Industrialisierung gewandelte Gesellschaft konzentrierten (vgl. Grill 2013, 20). Im Osten

¹⁰ Die Erzählung *Das verrückte Schneiderlein* (Samuely 1892, 166–177) handelt von der widerrechtlichen Einberufung eines jungen Juden, der als einziger Sohn der Titelfigur vom Wehrdienst befreit wäre; diese Ungerechtigkeit, die er vergeblich dem Kaiser vorzutragen sucht, raubt dem Vater den Verstand.

allerdings fehlten solche Anreize aus dem sozialen Umfeld und damit war eine „autochthone jüdische Entwicklung“ vorhanden, womit sich auch die wesentlichen Voraussetzungen einerseits für den raschen Zuwachs des mythisch orientierten Chassidismus mit seinen „Wunderrabbis“ und andererseits auch für die östliche Variante der Haskala ergaben (vgl. 1. 6. Haskala und Katz 1993, 43).

In der Wiener Hofkanzlei hatte man noch Mitte des 19. Jahrhunderts eine neuerliche Erschwernis jüdischer Ansiedlung erwogen, urteilte generell sehr pessimistisch über die galizische Judenschaft und berichtete:

Entweder muss man diese heimlichen Feinde der Gesellschaft, in welcher sie als Fremde, als verfolgte und verbitterte Feinde leben, durch Teilnahme an ihren Vorteilen mit ihr aussöhnen, oder man muß es versuchen, durch Verschärfung der vorher bestandenen, äußerst harten und doch fruchtlosen Verfügungen sich ihrer loszumachen. Der Mittelweg zwischen beiden ist zuverlässig der schlechteste. (zit. nach Wolf 1888, 2f.)

Unter Kaiser Franz I. und nach dem Ende der napoleonischen Kriege meinte der leitende Minister Klemens Metternich (1773–1859), die österreichische Politik, die bisher die Bevölkerung Galiziens zu Deutschen machen wollte, sollte sich vielmehr darum bemühen, „ächte Gallizier zu machen“ (zit. nach Wolff 2015, 86). Während seines ersten Besuchs in Galizien beschrieb er in einem Brief an seine Frau vom 25. September 1823 dann eine Situation, die seinen Erwartungen gar nicht entsprach:

Das Land ist ganz anders als ich mir das vorgestellt habe. Es ist sehr schön und gut bestellt. Der Zugang zu Galizien ist sehr gebirgig und erinnert an Oberösterreich, dann kommt die Ebene, die aber vielgestaltig, bewaldet und sehr schön ist. Was das Land verdirbt, ist, dass man auf Schritt und Tritt Juden begegnet. Man sieht nur Juden, es wimmelt nur so von ihnen. (zit. nach Wolff 2015, 86)

Antijüdische Ressentiments, die Metternichs privatem Brief entnehmbar sind, wurden auch in der breiteren Öffentlichkeit schon längst registriert. Denn genährt von

[...] der wesentlich rascheren Zunahme der jüdischen Bevölkerung als der christlichen malte man immer häufiger ein bedrohliches Bild des Juden an die Wand. Er sei durchtrieben, beharrlich, bedürfnislos, unaufgeklärt, verbissen, in sämtlichen Erwerbszweigen einflußreich – kurz gesagt: gefährlich und schädlich. (Haumann 1990, 94)

Ab 1830 war die Mehrheit der galizischen Juden bereits chassidisch und unterschied sich von den westeuropäischen Juden vor allem durch ihre besondere Art der Spiritualität, Frömmigkeit und Bescheidenheit. Mystik und Emotionalität hatten gegenüber Logik und Argumentation den Vorzug im religiösen Leben, besonderes Gewicht wurde auf das Studium der Thora und auf das gemeinsame Feiern des Sabbats gelegt. Gesang und Tanz galten als Momente jubelnder Freude über die Identifikation mit Gott (vgl. 1. 4. Die Chassiden). Innerhalb der jüdischen Gemeinden ergaben sich somit Unterschiede bei der Gewichtung religiöser Werte,

der wirtschaftliche Graben wurde breiter und die soziale Ungleichheit nahm zu. Die „Bevölkerungsschicht, die in relativem Wohlstand lebte, wurde immer kleiner, und die Zahl der Mittellosen wuchs.“ (Schwara 2000, 149).

Von dieser Zeit an war in Galizien der „verarmte Ostjude“ lokalisiert; hier hatte „die Verarmung der Juden tatsächlich größere Ausmaße als in den umliegenden Gegenden angenommen.“ Die Hauptursachen lagen im rapiden Zuwachs der *Galitsyaner* sowie in den Konsequenzen einer Industrialisierung, die sie „aus angestammten Berufsfeldern zusehends ausschloß, ohne ihnen neue Sparten zu eröffnen“ (Hödl 2000, 309). Die meisten von ihnen lebten in kleinen Städten, also in Shtetl, und bestritten ihren Unterhalt von allerlei Klein- und Großhandel, auch von Handwerk und eher dürftiger Industrie, gelegentlich waren sie auch in freien Berufen aktiv. Auf dem Lande lebende Juden waren oft Pächter, Handwerker oder Schankwirte – noch um 1900 gab es in Galizien fast 150.000 jüdische Schankwirte (Kaszyński 1996, 130). Insgesamt jedoch war die Mehrheit der *Galitsyaner* trotz ihrer vielen unterschiedlichen beruflichen Aktivitäten aber bettelarm. Ihre Situation verschlechterte sich noch durch den aufflammenden polnischen Nationalismus, „der etwa durch die Errichtung polnischer Genossenschaften zusätzlich zu ihrer beruflichen Verdrängung beitrug“ und überlagert war von den „Spannungen zwischen polnischen Grundherren und ruthenischen Bauern.“ Zwischen die Fronten gerieten die Juden, die sich ihrerseits auch spalteten in Anhänger der Haskala, und in Verteidiger der Orthodoxie und des Chassidismus (vgl. Hödl 2000, 310); diese Auseinandersetzungen ließen gemeinsame Interessen in den Hintergrund treten.

Während des regelrecht innerjüdischen Kulturkampfes, in dem die Vertreter der Reformbewegung unter anderem besonders gegen die Kinderehe und gegen die traditionellen Unterrichtsformen auftraten, wurde der reformfreudige Lemberger Rabbiner Abraham Kohn (1807–1848) ermordet (Kurz 1989, 248f.). Kohn war 1844 aus dem vorarlbergischen Hohenems nach Lemberg gekommen und hatte sich gegen alle Anfeindungen durch seine Widersacher um gegenseitiges Verständnis und um Ausgleich bemüht. 1845 begründete er trotz heftigen Widerstands eine *Israelitische Normalschule* für Buben und Mädchen, die in Lemberg den Cheder ersetzen sollte und innerhalb kurzer Zeit fast 1.000 Schüler zählte (Manekin 2010a), und eröffnete im Jahr darauf ein *Deutsch-israelisches Bethaus*. Erhellend sind die Feststellungen über die Chassidim in einem seiner *Briefe aus Galizien*, mit denen er sich sogar deutlich von der stark dogmatischen Haltung seiner maskilischen Kollegen unterschied:

Welchen intellektuellen Standpunkt diese Leute einnehmen, beweisen zur Genüge ihr blinder Wunderglaube, ihre hohe Meinung von der Macht ihrer Geweihten über die Engel und bösen Geister, sowie die Willigkeit, mit denen sie sich von ihnen die Säcke leeren lassen. [...] Der Chassidismus ist eine Rückkehr zur Kindheit, aber auch zur Kindlichkeit, die in mancher Beziehung mehr Wert hat und sicherlich mehr Hoffnung bietet als die

abgenutzte und lebensmüde Altklugheit. Er selbst ist eine volkstümliche Reform und hat einer rationellen Reform den Weg gebahnt. Er hat besonders in den synagogalen Kultus mehr Freiheit gebracht und sich in den Gebeten und mit der Zeit derselben bedeutende Änderungen erlaubt. [...] Ihr Gottesdienst selbst, so wenig er einem geläuterten Geschmacke zusagen kann, ist ein lebensvoller, ihrer Bildungsstufe entsprechender und übt einen unzweifelhaften Zauber auf die Masse, die starke Aufregung liebt. (zit. nach Häusler 1979, 77)

Neben der „mumienhafte(n) Starrheit“ und der „Zähigkeit, mit der die galizischen Juden an den Herkömmlichkeiten festhielten“, wie der Journalist und Begründer der galizischen Ghetto-geschichte, Leo Herzberg-Fränk (1827–1915), in seinem Galizien-Beitrag zum „Kronprinzenwerk“ tadelte, zeigte sich auch manche Widersprüchlichkeit in der innerjüdischen sozialen Ordnung: Die *Galitsyaner* lebten in gewohnt enger Nachbarschaft, suchten aber gleichzeitig „Isolierung“ und „Abgeschlossenheit“ (Herzberg-Fränk 1898, 475f., vgl. Mead 1991, 13) – allerdings in Reichweite zueinander, da sie sich „durch behördliche Bestimmungen aneinander gebunden“ und kulturell „verbunden fühlten“ (Schwara 2000, 150). Erreichbarkeit und Kontakt waren allein schon „aus traditionell religiösen Gründen“ sinnvoll, da der Alltag „in ein Netz von Traditionen eingebunden“ blieb, das „alle Mitglieder der Gemeinde fest umspannte und gleichzeitig schützte.“ (Schwara 2000, 150). Also befanden sich im Zentrum der Shtetl meist die sogenannte *Schul* (Synagoge), die *Mikwe* (rituelles Badehaus), der *Cheder* (religiöse Elementarschule) und die *Jeschiwa* (Schule für Talmudschüler). Man wohnte außerdem stets möglichst nahe an der Synagoge. In der Regel betrieb nämlich der *Schochet*, der rituelle Schlachter, dessen Tätigkeit vom Rabbiner überwacht werden musste, gleich in der Nähe seinen Laden und somit war auch die Einhaltung der *Kaschrut*, der jüdischen Speisevorschrift, einfacher zu bewältigen. Zur Abhaltung eines Gottesdienstes musste auch das Quorum des *Minjan*¹¹ eingehalten werden und durch die kurzen Wege war gleichzeitig berücksichtigt, dass am Sabbat selbst hochbetagte Juden nur zu Fuß gehen durften.

Mit manchen Besonderheiten des jüdischen Lebens sah sich Heinrich Heine (1797–1856) schon eine Generation früher während seiner fast zweimonatigen Reise¹² durch den preußisch okkupierten Teil des als souveräner Staat praktisch nicht mehr existierenden Polen konfrontiert. In dem Bericht *Über Polen*, 1823, schildert er – weitgehend übereinstimmend mit Herzberg-Fränk in Galizien – seine Eindrücke, die er den deutschen Verhältnissen gegenüberstellt:

[...] sie sind offenbar mit der europäischen Kultur nicht fortgeschritten, und ihre Geisteswelt versumpfte zu einem unerquicklichen Aberglauben, den eine spitzfindige

¹¹ *Minjan*, hebr. Zahl. – Gemeint ist das Quorum von zehn oder mehr Juden, in der Regel Männer, das für die Abhaltung des Gottesdienstes verpflichtend ist. Kein gemeinsames Gebet oder Ritual kann beginnen „ehe wir ein Minjan haben“ (Rosten 2017, 406).

¹² Heines Reise fand zwischen 7. August und 25./28. September 1822 statt; Hauptstationen waren Posen (Poznań) und Gnesen (Gniezno).

Scholastik in tausenderlei wunderliche Formen hineinquetscht. Dennoch, trotz der barbarischen Pelzmütze, die seinen Kopf bedeckt, und der noch barbarischeren Ideen, die denselben füllen, schätze ich den polnischen Juden weit höher als so manchen deutschen Juden, der seinen Bolivar¹³ auf dem Kopf und seinen Jean Paul im Kopfe trägt. In der schroffen Abgeschlossenheit wurde der Charakter des polnischen Juden ein Ganzes; durch das Einatmen toleranter Luft bekam dieser Charakter den Stempel der Freiheit. [...] Der polnische Jude mit seinem schmutzigen Pelze, mit seinem bevölkerten Barte und Knoblauchgeruch und Gemauschel ist mir noch immer lieber als mancher in all seiner staatspapiernen Herrlichkeit. (Heine 1980, 175f.)

Trotz der vielen Kritik, die diesem kurzen Ausschnitt aus Heines Reisebericht zu entnehmen ist, enthält der Text auch „schon alle Elemente der späteren Verklärung des Ostjudentums“ (Kurz 1989, 250), an der die von Beginn der 1840er Jahre an erscheinenden Ghetto-geschichten keinen geringen Anteil hatten. Trotz der wachsenden Einflüsse aus dem Westen bewahrten die Juden Osteuropas auch Eigenheiten, die das Bild beeinflussten, das in den Westen zurückkam. So war die östliche Form der Haskala vorerst charakterisiert durch den Gebrauch sowohl des Neuhebräischen als auch des Jiddischen. Die strenge Autorität der Tradition, wie sie von den Chassidim oder den Orthodoxen hochgehalten wurde, lehnten die aufklärerischen Maskilim zwar ab, doch trotz des Abweichens von religiösen Überlieferungen blieb der unmittelbar jüdische Charakter ihrer literarischen und aller sonstigen öffentlichen Texte und Botschaften erhalten. Die osteuropäische Haskala unterschied sich sogar in ihrer weiteren Entwicklung „insofern prägnant von ihrem deutschen Vorbild, als sie einen deutlich ‚jüdischeren‘ Charakter aufwies.“ (Grill 2013, 23). Zu den wesentlichen Forderungen der Maskilim gehörte

[...] die Veränderung des Bildungssystems und der traditionellen Berufsstruktur, so daß die Juden die gleichen Chancen gewinnen, sich am gesellschaftlichen Leben des Landes (Galizien) zu beteiligen. Daher rührt ihre Kritik an der ausschließlich religiösen Ausbildung der Kinder im Cheder sowie in der Jeschiwa und an der Hierarchie der Berufswünsche jüdischer Eltern. (Kłańska 1987, 129).

¹³ Vermutlich eine Verballhornung des *Bowler*, der den halbkugelig oder konisch zulaufenden breit-krempigen Hut ablöste, wie er von jüdischen Männern bis in die frühe Neuzeit getragen wurde.

1. 4. Die Chassiden¹⁴

Der Chassidismus – *chassid*: Der Fromme – umschließt mehrere voneinander unabhängige Bewegungen, denen ursprünglich ein hoher religiöser und moralischer Standard, Gottesfurchtigkeit von oft mystischer Ausprägung und das religiöse Gruppenerlebnis gemeinsam ist.

Als legendärer Begründer der chassidischen Bewegung im osteuropäischen Judentum gilt der 1700 geborene Israel ben Eliezer, genannt *Ba'al Schem Tov* (*Baal Schem Tow*), was so viel wie *Meister des guten Namens* bedeutet. Sein Geburtsort, ein podolischer Weiler bei Kamjanez-Podilskyj, liegt in der heutigen Südwestukraine. *Ba'al Schem Tov*, der meist mit seinem Akronym *Bescht* genannt wird, war einige Jahre auf Wanderschaft, bis er sich 1736 in dem galizischen Städtchen Międzybóž niederließ, wo er einen Kreis von Schülern um sich versammelte, und das zu einem Zentrum des Chassidismus wurde. Die wichtigste biographische Quelle, die sogenannten *Lobpreisungen des Bescht* (*Schivche ha-Bescht*), wurde erst 1815 gedruckt, über sein frühes Leben und die Anfänge der Bewegung ist also wenig Gesichertes bekannt. Es heißt, dass er als Waise aufgewachsen, von seinem Gemeindevorsteher in Obhut genommen worden sei und sich zunächst als *Belfer* (Helfer des Lehrers) und dann als *Schammasch* (Synagogendiener) nachts mit dem Studium kabbalistischer Schriften beschäftigt habe. Angeblich war er schon in jungen Jahren eine charismatische Persönlichkeit; magische und wundertätige Fähigkeiten ab seiner Lebensmitte wurden ihm nachgesagt.

Israel ben Eliezers Anhängerschaft bestand aus gläubigen Juden, die mit der herrschenden rabbinischen Religionsauffassung und Religionspraxis unzufrieden waren. In ihren Augen war der in sabbatianischer Frömmigkeit, oft auch in Formalismus und Pilpulistik¹⁵ verfangene Rabbinismus steril geworden; manche fühlten sich auch in den großen und daher unübersichtlich gewordenen Gemeinden nicht mehr genügend geborgen. Vor allem waren sie überzeugt, „eine besondere Vorherbestimmung, eine Hinwendung zum Geistigen und eine Bindung zu den himmlischen Sphären zu haben“ (Rubinstein 1983, 79).

Aufschlussreich ist die Sicht auf die Chassiden, die Salomon Maimon (Shlomo ben Josua Heiman, 1752–1800), ein radikaler Außenseiter der Haskala, im ersten Band seiner *Lebensgeschichte*, 1792, vermittelte:

Ich war in meiner Jugend ziemlich religiös, und da ich an den meisten Rabbinern viel Stolz, Zanksucht und andere schlimme Eigenschaften bemerkt hatte, so wurden mir diese dadurch verhasst. Ich suchte daher bloß diejenigen darunter, die gemeiniglich unter dem Namen Chasidim, d.h. die Frommen, bekannt sind, mir zum Muster aus; das sind solche, die ihr ganzes Leben der strengsten Beobachtung der Gesetze und moralischen Tugenden

¹⁴ Wesentlich auf Basis des umfangreichen Aufsatzes *Der Chassidismus – eine mystische Bewegung im osteuropäischen Judentum* (Balog 2010).

¹⁵ *Pilpul* ist eine talmudisch-rabbinische Diskussionsart und -methode (vgl. 4.4.3. Jiddisch).

widmen. Ich hatte aber in der Folge Gelegenheit, zu bemerken, daß diese von ihrer Seite zwar weniger ändern, aber desto mehr sich selbst schaden, indem sie, nach dem bekannten Sprichworte, das Kind mit dem Bade ausschütten, und, indem sie ihre Begierden und Leidenschaften zu unterdrücken suchen, auch ihre Kräfte unterdrücken und ihre Thätigkeit hemmen, ja sogar sich mehrentheils durch dergleichen Übungen einen frühzeitigen Tod zuziehn. (Maimon 1984, 88f.)

Nach dem Tod des *Bescht* bestimmten zwei seiner Schüler den weiteren Weg der chassidischen Bewegung:

- Einerseits Jakob Josef Kohen von Polnoy (1741–1782), der mit dem *Sefer Toledot Jakob Josef* 1780 die erste theoretische Schrift des Chassidismus vorlegte und darin die mündlich vorgetragenen Lehren des verstorbenen Israel ben Eliezer zusammenfasste (die erste Ausgabe erschien ohne die übliche *Haskama*, das rabbinische *nihil obstat*);
- andererseits Dov Ber von Meseritz (1710–1773), der als „der große Maggid“ bekannt wurde.

Während Jakob Josef eher zurückgezogen lebte, übernahm Dov Ber die Führung der Bewegung und sammelte einen Kreis von Schülern um sich, die als seine *schelikhim* (Sendlinge) die weit verstreut lebenden Anhänger zu betreuen hatten. Aus der Schülerschaft Dov Bers rekrutierte sich schließlich die dritte Generation der chassidischen Lehrer, die jeweils ihre eigenen Dynastien begründeten und für das Auftreten im 19. und 20. Jahrhundert bestimmend wurden.

Ursprünglich war im Chassidismus¹⁶ der Ostjuden

[...] der Wertunterschied zwischen dem Rabbiner und dem einfachen Volk aufgehoben: Der Fromme (Chassid) jeden Standes kann aufgrund aufrichtiger Gläubigkeit die Stufe eines „Gerechten“ (Zaddik) erreichen und die religiös-sittliche Führung der Gemeinschaft übernehmen. (Schütz1992, 150).

Nach Jahren der Expansion verschlossen sich die Chassidim mehr und mehr und konzentrierten sich fast nur noch darauf, sich der Haskala, dem jüdischen Nationalismus und dem im Aufschwung befindlichen Sozialismus entgegenzustellen und so ihren Lebensstil zu bewahren. Dass sie sich schließlich auch noch vehement gegen den säkular orientierten Zionismus des Theodor Herzl (1860–1904) engagierten, trug dem Chassidismus das Verdikt des einflussreichen Religionsphilosophen Gershom Scholem (1897–1982) ein, der feststellte, der Chassidismus sei „zu einem politischen Instrument reaktionärer Kräfte“ (Balog / Morgenstern 2010) herabgesunken.

¹⁶ Martin Buber (1878–1965) widmete einen großen Teil seines Werkes der Vermittlung des ostjüdischen Chassidismus an das Westjudentum.

1. 5. Völlige Verarmung

Unmittelbar nach der Annektierung Galiziens hatten die österreichischen Behörden sogenannte „Betteljuden“ nach Polen ausgewiesen, selbst unternahmen sie so gut wie nichts gegen die unter der jüdischen Bevölkerung herrschende Armut. Eine galizische Eigenart bildete damals jedenfalls „die Existenz einer jüdischen, an der Rand gedrängten, berufslosen Schicht. 1773 zählte man unter den galizischen Juden ca 14 Prozent bzw. exakt 23.142 Bettler und Tagediebe.“ (Lichtblau 1999, 31f).

Kaum Erleichterung ihrer dramatisch sich verschlechternden Lebensbedingungen, doch wenigstens eine völlige „Gleichstellung im Sinne bürgerlicher Gleichheit ohne Beschränkungen für die Juden“ konnten 1867 das Staatsgrundgesetz und der österreichisch-ungarische Ausgleich bringen¹⁷. Dem Kompromiss mit den Ungarn analog schuf man für Galizien einen Modus der Unabhängigkeit, der nun praktisch „durch den Einfluss des konservativen Landadels der Provinz bestimmt wurde.“ (Wolff 2015, 87). Galizien wurde ein Teil Cisleithaniens und somit wurde auch ein lange diskutiertes jüdisches Anliegen neuerlich virulent: Mit den im Staatsgrundgesetz festgelegten „Rechten der Volksstämme“ sollte endlich zu klären sein, ob eine jüdische Nationalität existiere, die dann entsprechend der gesprochenen Sprache zu bestimmen sei und verfassungsmäßigen Schutzanspruch hätte. Bei den Volkszählungen war Jiddisch bisher nicht als Wahlmöglichkeit vorgesehen gewesen – die Anerkennung als eigene Sprache erfolgte erst nach der Jahrhundertwende – und also votierten die galizischen Juden meist für Polnisch, was am Ende immer eine fiktive polnische Mehrheit ergab. Eine Entscheidung über die Anerkennung wurde dennoch wieder und wieder aufgeschoben.

Dabei schritt die Verarmung rasch voran; „Handwerker, die in ihrem Beruf kein Auskommen mehr fanden, versuchten sich mit Kleinhandel über Wasser zu halten oder wanderten aus.“ (Schwara 2000, 154). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte bereits mehr als die Hälfte der galizischen Juden keine regelmäßige Beschäftigung. Die Scharen jüdischer Schankwirte und viele der Handwerker versuchten notgedrungen, den Unterhalt ihrer Familien mit Schwarzarbeit zu verdienen, was die Chancen derer, die sich noch regulär halten konnten und am Existenzminimum dahin darbt, zusätzlich verringerte. In den Protokollen des 1. Zionistenkongresses in Basel 1897, der von Theodor Herzl (1860–1904) organisiert wurde, wurde die Trostlosigkeit drastisch dokumentiert: „Grauenhaft sind die Zustände, die unser galizischer Berichterstatter uns enthüllt“, hieß es da. „Von den 772.000 Juden Galiziens sind [...] 70 %

¹⁷ Obwohl Juden bereits in der Revolution von 1848 einmal gesetzlich gleichberechtigt worden waren, hatte die Reaktion der 1850er Jahre einige zivile Beschränkungen wiederhergestellt, insbesondere im Hinblick auf jüdischen Besitz von Land.

buchstäblich Bettler, Berufsarme, die Almosen verlangen, freilich meist ohne es [!] zu empfangen“ (zit. nach Schwara 2000, 153f).

Unvermittelt hatte sich aus der Ferne der Wiener Börsenkrach von 1873 erschwerend ausgewirkt, da er in Verbindung mit den lokalen Missständen den latenten Antisemitismus zum Vorschein brachte: Für die gesellschaftliche und wirtschaftliche Labilität wurden Sündenböcke gesucht, die prompt mit jüdischen Unternehmern assoziiert wurden. Nach den russischen Pogromen der 80er Jahre drängten auch viele ostjüdische Flüchtlinge ins Land, zu denen die ansässige jüdische Bevölkerung wenig Bindung empfand. 1882 war ja im Lauf eines mehrjährigen Gerichtsverfahrens eines der berüchtigten Blutmärchen wieder aufgetaucht, von dem der Kassationshof die galizische Judenheit schließlich befreite. Noch 1893 kam es aber auch zu Unruhen, während denen es unter anderem zur Entführung jüdischer Mädchen in Klöster und zu Zwangstaufen kam, mit denen „der Klerus die Juden in schwere Not“ brachte (Herlitz / Kirschner 1927, Bd. 2, Sp. 872).

Der insgesamt „radikale sozioökonomische Strukturwandel in Osteuropa“ erschütterte also die Lebensweisen besonders jenes Teils der jüdischen Bevölkerung, der sich aus ihrem Shtetl in die Stadt vertrieben sah und dort auf harte Konkurrenz traf. Juden „mussten sich zunehmend als ‚Luftmenschen‘ durchschlagen“ ohne Beruf und ohne Zukunft, „nur von dubioser Spekulation, von der ‚Luft‘ lebend, von der man – wie Scholem Alejchem¹⁸ dies unnachahmlich ausdrückte leicht eine ‚Erkältung‘ bekam.“ (Haumann 2003, 316f.).

Die Zahl der Einwohner Ost- und Westgaliziens zusammen stieg bis 1900 zwar auf insgesamt 5,9 Millionen. Doch bei allem Bevölkerungszuwachs begann Galizien schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts sich auch zu einem Land der Emigration zu entwickeln: Allein von den rund 1,3 Millionen Juden, die das Kronland laut der letzten Volkszählung vor dem Ersten Weltkrieg (1909) dann umfassen sollte, zogen zwischen den Jahren 1880 und 1914 insgesamt 200.000 bis 300.000 aus wirtschaftlicher Not in die westlichen Hauptstädte und über den Atlantik in die Neue Welt. (vgl. Bechtel 2006, 164).

1. 6. Die Haskala

Im Tross der römischen Legionen waren die ersten jüdischen Familien in die Gegend des oberen Rheins gekommen, lebten dort, hauptsächlich Handel treibend, danach ohne wesentliche Störungen und hatten ihren Warenaustausch am Ende des 11. Jahrhunderts bereits bis in den Orient hin entwickelt. Nach dem Aufruf des Papstes Urban II. starteten fanatisierte

¹⁸ Scholem Alejchem (1859–1916) war einer der bedeutendsten jüdischsprachigen Autoren im damaligen Polen und gilt als einer der Begründer jiddischer Literatur.

Ritterscharen aus Frankreich 1096 ihren christlichen Kriegszug zur Befreiung des Heiligen Landes von der Herrschaft der „ungläubigen“ Moslems. Bewaffnete Pilger und allerlei raubgieriges Gesindel schlossen sich ihnen an und als diese Züge an den Rhein kamen, rächten sie das „Blut Christi“ gleich auch an den dort ansässig gewordenen Juden. Dörfer wurden gebrandschatzt und ausgerottet, wer konnte, dem blieb als einzige Fluchtmöglichkeit wenigstens der Weg nach Osten offen. Die in der Gegend gesprochenen spätmittelalterlichen Dialekte waren das Wesentlichste, das die Auswanderer außer ihrer geringen, zusammengerafften Habe mitnahmen und von nun an über die Zeit bewahrten.

Während der Judenverfolgungen im 14. und 15. Jahrhundert flohen neuerlich große Teile der Aschkenasim¹⁹ aus den deutschsprachigen Ländern nach Osteuropa. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts remigrierten viele der Emigranten aus den gleichen Gründen wieder in den Westen. Vor allem in Mitteldeutschland, Brandenburg und Ostpreußen entstanden danach Zentren eines neuen jüdischen Lebens, das nun von Assimilation und Akkulturation bestimmt war – die Aschkenasim wurden bei ihrem Streben nach Emanzipation zu Teilnehmern des deutschen Bürgertums und identifizierten sich mit einem ausschließlich als Glaubensgemeinschaft definierten, entnationalisierten Judentum (vgl. Bechtel 1997, 67). Dessen Exponenten verfolgten die deutschen Konzepte von Kultur und Bildung und damit entwickelte sich ein wachsender Gegensatz der Juden in Zentraleuropa zu den Juden im Osten, die in den oft grässlich überfüllten Ghettos und Shtetl einerseits weiterhin einer teilweise radikalen Orthodoxie sowie andererseits einem an Einfluss gewinnenden Chassidismus folgten und neben den religiösen Ritualen und dem traditionellen Hebräisch sowie dem Jiddisch eine kulturelle Zweisprachigkeit entwickelten (vgl. Reichwald 2016, 46).

Der inneren Reform des Judentums, die sich damit ankündigte, lagen noch weitere Faktoren zugrunde: Schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts versuchten – meist jüngere – jüdische Männer ihre Emanzipationsbestrebungen mit säkularer Bildung zu ergänzen, inskribierten an Universitäten und begannen, verschiedene naturwissenschaftliche Fächer, Medizin, Philosophie und Jus zu studieren. Damit wurde das „rationalistische Denken [...] unter den Juden virulent, auch sie begannen damit, ihre Wirklichkeit als rational erklärbar, von Naturgesetzen bedingt, zu begreifen.“ (Reichwald 2016, 46). Neben den politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und schließlich auch kulturellen Veränderungen, die ihren Einfluss auf das

¹⁹ Aschkenas, Name eines unbekannten Volkes in der Bibel, in der rabbinischen Literatur als Bezeichnung für Deutschland gebraucht. Im Gegensatz zu den spanisch-portugiesischen Juden, den Sephardim, werden die aus Deutschland und Frankreich stammenden Juden Aschkenasim genannt. (vgl. bin Gorion 2003, 51, und FN 7).

jüdische Leben ausübten, ergab sich innerhalb des östlichen Judentums durch das Wiederaufleben von Mystizismus und Messianismus sowie mit dem Schwinden der Autorität der Rabbiner, auch religiöse Konkurrenz. Für die Exponenten der jüdischen Aufklärung, der *Haskala* (hebr. Vernunft, Verstand), wie den Philosophen Moses Mendelssohn (1729–1786) oder den Wissenschaftler Leopold Zunz (1794–1886) war aber besonders das Jiddisch der Ostjuden, das sich zur Literatursprache heranzubilden begann, Spiegelbild der Rückständigkeit schlechthin (vgl. Bechtel 1997, 68). So hielt Zunz das Jiddische noch für ein „eingeschlossenes, ausgeartetes deutsch“ (Zunz 1875, 110), wohl auch, weil Mendelssohn gemeint hatte:

Ich fürchte, dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen; und verspreche mir sehr gute Wirkung von den unter meinen Brüdern seit einiger Zeit aufkommenden Gebrauch der reinen deutschen Mundart. Wie würde es mich kränken, wenn die Landesgesetze selbst jenem Mißbrauche beider Sprachen gleichsam das Wort redeten. [Gesprochen werden sollte] nach Beschaffenheit der Umstände, rein deutsch oder rein hebräisch [...]. Nur keine Vermischung der Sprachen!²⁰

(Mendelssohn 1844, 605)

In der Ausstrahlung der Berliner *Haskala* lagen die Wurzeln der jüdischen Aufklärung in Galizien, das zentrale Moment lieferte Mendelssohns Übersetzung des Pentateuch „in ein schönes, reines Deutsch, [...] die mit einem sorgfältigen philologisch-wissenschaftlichen Kommentar versehen war“. Ausgaben dieser Übersetzung wirkten „den bisherigen willkürlichen, durch scholastische Auslegungen der Schriftgelehrten verunstalteten Bibelausgaben“ entgegen und wurden „für die jüdische Jugend zu einem Lehrbuch der hochdeutschen Sprache.“ (Kłańska 1987, 125). Doch von Seiten der Maskilim als den Vertretern der *Haskala* wurde das Unbehagen zwischen west- und osteuropäischem Judentum weiter verstärkt. Die Aufklärer wollten den innerjüdischen Diskurs „hinaus aus der Welt der Lehrhäuser, Synagogen, Gemeindeversammlungen, der Responsenliteratur²¹, Moralbücher und Predigten“ lenken und ihm „ein neues Zuhause in mehrsprachigen Zeitungen, mehr oder weniger privat organisierten literarischen Zirkeln und in [einer] ‚Republik der Briefschreiber‘“ (Feiner 2007, 14) zuordnen. – Kennzeichnend für die Absichten ist etwa der Essay *Etwas über die rabbinische Literatur*, den Leopold Zunz 1823 veröffentlichte und in dem es hieß:

²⁰ Brief Mendelssohns an Ernst Ferdinand Klein vom 29. August 1782.

²¹ Die jüdische Responsenliteratur wird mit den hebräischen Begriffen *Scheelot* und *Teschuvot* (*Fragen und Antworten*) umrissen. Inhalt sind schriftliche Anfragen an halachische Autoritäten, also Experten des rechtlichen Teils der Überlieferungen des Judentums, und die folgenden Rechts-gutachten als Antworten, sogenannte Responsa der gutachtenden Autoritäten. Kein anderes rabbinisches Genre erreicht den Umfang der Responsa, die Hauptquelle für das jüdische Rechtswesen sind, denn Urteile von jüdischen Gerichtshöfen sind nur in wenigen Büchern (*Pinkesim*) erhalten. (bin Gorion 2003, 614, und: <https://freie-referate.de/deutsch/die-responsenliteratur>)

Wie geht es zu, könnte man fragen, dass zu einer Zeit, wo über alle Wissenschaften, über alles Thun der Menschen ein grossartiger Gesamtblick seine hellen Strahlen verbreitet, wo die entlegensten Erdwinkel bereist, die unbekanntesten Sprachen studirt, und kein Material verachtet wird, dem Baue der Weisheit zu dienen, – wie geht es zu, dass allein unsere Wissenschaft danieder liegt? was [!] hindert uns[,] den Inhalt der rabbinischen Literatur ganz zu kennen, gehörig zu verstehen, glücklich zu erklären, richtig zu beurtheilen und bequem zu übersehen? (Zunz 1875, 5)

Heute gilt die rhetorische Frage des Leopold Zunz aus seinem Essay *Etwas über die rabbinische Literatur* aus 1823 als die wesentliche Initialzündung zur Begründung der „Wissenschaft des Judentums“, der Judaistik.

1. 7. Das Shtetl

Die meisten Erzählungen der beiden *Cultur-Bilder*-Bände Nathan Samuelys schildern ihren Plot als erinnertes Geschehen; einige wenige ersparen sich Hinweise oder zumindest Andeutungen auf den mehr oder weniger alltäglichen Schauplatz der Ereignisse und begnügen sich mit dem die Rezeption lenkenden Fingerzeig des Untertitels der *Cultur-Bilder* auf das „jüdische Leben in Galizien“. In jedem Fall spielen sich die geschilderten Ereignisse in einem explizit jüdischen Kontext in der Vergangenheit ab und gelegentlich macht der Erzähler auch deutlich, dass sich darin eine spezifische Lebensweise und eine bestimmte Lebensform ausdrücken, die lange Zeit jedem Wandel widerstanden hatten. (vgl. 1.3. Die *Galitsyaner*). Der paradigmatische Ort des Geschehens ist das Shtetl. Doch:

Was das ‚Shtetl‘ eigentlich war, darüber gibt es keinen wirklichen Konsens. Selbst auf ein Kriterium für seine Größe kann man sich nicht einigen. Allenfalls Übereinstimmung existiert bei der Feststellung, daß Orte mit ‚Shtetl‘-Charakter manchmal weniger als 1000, manchmal mehr als 20.000 Bewohner haben konnten. (Schoeps 2000, 161)

Die jüdische Bewohnerzahl im Verhältnis zur Gesamtbewohnerzahl bestimmend, definiert der israelische Historiker Yehuda Bauer (* 06. 04. 1926):

Ein Shtetl war eine Stadtgemeinde mit 1.000 bis 15.000 jüdischen Einwohnern, die wenigstens ein Drittel der Gesamtbevölkerung stellten; ihr Leben war vom jüdischen Kalender und von Sitten und Bräuchen bestimmt, die auf einer traditionellen Auslegung der jüdischen Religion basierten. Die Juden im Shtetl wurden von einer informellen Oligarchie regiert, aus deren Kreis diejenigen gewählt wurden, die kommunale Aufgaben übernahmen. Dies geschah im Rahmen der *kahal* oder *kehille* (hebr. Plur.: *kehillot*; jidd. Plur.: *kehilles*), der Religionsgemeinde, die in verschiedenen Formen seit Hunderten von Jahren existierte und das kommunale jüdische Leben organisierte.

(Bauer 2013, 21)

Mark Zborowski und Elizabeth Herzog umgehen in ihrer detailreichen Studie *Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden* (vgl. FN 22). das Definitionsproblem einer Größe, indem sie konstatieren: „‘Mein Shtetl‘, das sind die Leute, die darin wohnen, nicht der

Ort, die Gebäude oder die Straßen.“ (Zborowski 1991, 44). Maria Kłańska nimmt das „Schtetl“ gleich als einen „stehenden Begriff“ einer „allgemein bekannten Metonymie für die ostjüdische Gemeinschaft schlechthin“ (Kłańska 1994a, 111). Klar sei jedenfalls, so bemerkt der deutsche Historiker und Politikwissenschaftler Julius H. Schoeps (*1942), zu dessen Vorfahren der Aufklärer-Philosoph Moses Mendelssohn (1729–1786) und der Religionsreformer David Friedländer (1750–1834) zählen, dass manche der heute angestellten Assoziationen mit Darstellungen aus *Tewje der Milchmann* kaum mit der einstigen Realität zu tun haben. Schoeps meint, dass die kursierenden Vorstellungen vom jüdischen Kleinstadtleben im österreichischen Galizien und im angrenzenden zaristischen Russland wohl von Schriftstellern im Gefolge Scholem Aleichems (1859–1916) in Gang gebracht wurden, deren „Erzählungen ein stark romantisierendes Bild“ des Schtetls zeichnen (siehe auch 2. Die Ghattogeschichte). Durch den *Tewje* aus dem Film- und Musical-Schtetl sei ein „Typus des ostjüdischen Kleinbürgers verewigt worden, den es wahrscheinlich so oder ähnlich nie gegeben hat.“ Ebenso dürften die Bilder des aus Witebsk, heute Weißrussland, stammenden Marc Chagall (1887–1985) oft allzu trivial interpretiert worden sein. (vgl. Schoeps 2000, 161). Chagall bezog sich auf Chassidismus, jüdische Mystik und Kabbala und goss seine Motive und Traumvisionen aus den osteuropäischen Ghettos in suggestive, poetisch-surreale Grafiken und Bild-Märchen, die mittlerweile auf Postkarten und T-Shirts vermarktet werden. Unfreiwillig trug auch der Religionsphilosoph Martin Buber (1878–1965) mit seinen Aufsätzen und Erzählungen einiges bei „zur Verklärung des Schtetl als angebliche Keimzelle wahrhaftiger, also chassidisch geprägter Religiosität.“ (Schmidt 2003, 120). Wer aber heute durch „das einstige Galizien reist“ und Orte besucht wie

[...] Lemberg, Przemysl oder Brody, fahndet vergeblich nach Spuren der osteuropäisch-jiddisch-deutsch-jüdischen Kultur der K.u.k.-Monarchie, die einst in hoher Blüte stand und bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg lebendig war. Übrig geblieben sind nur noch schwache Erinnerungen an unwiderruflich untergegangene Lebenswelten.

(Schoeps 2000, 160f.)

Die überwiegende Mehrzahl der Juden Galiziens (vgl. 1.3. Die *Galitsyaner*) und jener Gebiete Polens, die durch die Teilung an Russland gefallen waren, lebte in Gemeinden und in Siedlungen mit Schtetl-Charakter²² und plagte sich mit ständigen Existenznöten. Nur wenige genossen bescheidenen Wohlstand oder besaßen gar ein eigenes oder gepachtetes Stückchen Land. Ihre genügsame Lebensform verbreiteten sie jedoch in den Wanderungsbewegungen des 19. Jahrhunderts auch in die Städte Deutschlands, Englands und selbst der USA und Reste

²² Besonders ausführlich und informativ dazu: Zborowski, Mark / Herzog, Elizabeth (1991): *Das Schtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden*. München: C. H. Beck.

davon finden sich noch „bis heute im Londoner East End und in Manhattans Lower Eastside“ (Schoeps 2000, 160f.). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde das Judentum in Osteuropa noch als eine quasi Volksreligion angesehen. Wesentlich war dabei: „Wer die hebräischen Texte lesen und deuten konnte, galt in der Welt des ‚Schtetl‘ nicht nur als gebildet, sondern wurde auch entsprechend geachtet und stand auf der sozialen Leiter ganz oben.“ (Schoeps 2000, 162f.). Zur gleichen Zeit waren nur noch die wenigsten der in den Dorfgemeinden Westeuropas lebenden Juden imstande, den Talmud und die rabbinischen Texte in der Originalsprache zu lesen und zu verstehen.

Ursprünglich war das Leben in den osteuropäischen Schtetl von weitgehender Abschottung begleitet, mit strengen religiösen Traditionen und eigenen Gesetzen, wie sie sich in dem sozialen Dreieck: Synagoge, Heim und Markt abbildeten. Die in der Habsburgermonarchie allen Juden garantierten Regeln von Kultusfreiheit und eigener Gerichtsbarkeit folgten also dem Wunsch nach Absonderung und Selbstisolation des Großteils der Schtetl-Bewohner und bestätigten das Bedürfnis, sich vor Assimilation abzuschirmen und zu schützen.

Einer, der dieses Verlangen nach Isolation analysierte und ebenso den in der Haskala aufkommenden Wunsch nach deren Überwindung formulierte, war der aus dem damals polnischen Litauen stammende Salomon Maimon (1753–1800). In den zwei Bänden seiner „mit fiktiven und ironisch-gebrochenen Passagen durchsetzten Autobiographie“ (Ernst 2006, 133), *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz*²³, griff er 1783/93 bereits Motive und Themen auf, die ein paar Dutzend Jahre später das Genre der Ghettogeschichte mitbestimmten. Selbst bezeichnete er sich dabei einen Mann, der „sich von den Fesseln des Aberglaubens und der Religionsvorurteile glücklich losgemacht, seine rohen Sitten und Lebensart abgelegt und seine Kenntnisse um vieles erweitert hatte“ (Maimon 1984, 198).

Maimons Ansicht nach, so interpretierte die Grazer Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Petra Ernst (1957–2016), sei die zitierte Selbstabschottung im Schtetl mit der Blockierung aller Einflüsse von außen ausschließlich eine Folge der „primär religiös ausgerichteten Gesellschaftsordnung“, mit der ein „geschlossenes Handlungs- und Kommunikationssystem“ geschaffen wurde. Eine Aufhebung der Blockade wäre praktisch der „Aushöhlung und Zerstörung des

²³ Karl Philipp Moritz (1756-1793), Verfasser von Romanen, kunsttheoretischen Untersuchungen und Abhandlungen zu Sprachphilosophie, Mythologie, Psychologie, Pädagogik sowie Aufsätzen zu Poetik und Stilistik, veröffentlichte in seinem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793), der ersten deutschen Zeitschrift für Psychologie, autobiographische Beiträge Maimons. Von Moritz ermuntert und durch positive Reaktionen der Leserschaft bestätigt brachte Maimon daraufhin seine Lebensgeschichte zu Papier. – Moritz nannte Maimons *Lebensgeschichte* die erste „unparteiische und vorurteilsfreie Darstellung des Judentums“ und also ein vortreffliches Zeugnis für „die Würde der menschlichen Natur [...] und der sich hocharbeitenden Vernunft“ (zit. nach Wiedemann 1986, 101).

Sozialsystems Shtetl“ gleichgekommen. Aber in Konsequenz der von den Maskilim angestrebten Verhältnisse sei für dessen Fortbestehen gleichwohl mehr Durchlässigkeit für Einflüsse von außen notwendig gewesen (vgl. Ernst 2006, 134f.).

Ob Samuely die *Lebensgeschichte* Maimons gelesen hat, ist nicht bekannt. Es ist aber offensichtlich, wie sehr die beiden Männer, bei allen Differenzen ihrer Lebensführung, hinsichtlich ihrer Haltung zur Haskala und in Bezug auf ihre jüdische Identität übereinstimmten, sowohl in ihrer kritischen Ablehnung der rabbinischen Religionsformalismen als auch mit ihrem sehr bewussten Festhalten am Judentum. Wie Maimon prangert Samuely die Verehrung der Wunderrabbis und den grotesken Aberglauben der Ostjuden an, die wegen dieser irrationalen Vorstellungen oft sogar ihr Leben aufs Spiel setzen. Dennoch und auch trotz assimilatatorischer Bestrebungen sei das religiöse Erbe des Judentums nicht abzulehnen, weil es entgegen all dieser Umstände die eigene jüdische Identität ausmache.

Als Beispiel für eine solche Konstruktion von Selbstbildern irgendwo zwischen Aufklärung und Tradition kann der neue Bezirksmann in der Erzählung „Der Antisemit“ [Samuely 1885, 136–145] dienen, der zwar modernisierende Maßnahmen ergreift und deshalb von den Einwohnern des Städtchens als Antisemit angesehen wird, sich dann aber bei der jüdischen Gemeinde wegen eines Kaddisch für seine Mutter Rat holt.

(Koszczan 2006, 143)

Zwar lebten und arbeiteten Maimon und Samuely zeitlich durch gut drei Generationen voneinander unterschieden – der eine begleitete die Haskala in den aktiven und umstrittensten Anfangs-Perioden ihrer Entwicklung, der andere während der Zeit ihres Ausklingens. Doch nicht wenige der Themen, die Maimon schon kritisch unter die Lupe genommen hatte, griff Samuely dann Jahrzehnte später wieder auf und popularisierte manche der aufklärerischen Initiativen in seinen *Cultur-Bildern* wie in *Der Antisemit* (Samuely 1885, 136–145). Besonders nachdrücklich auch in *Das Tüpfel auf dem i* (siehe 4. 3. *Das Tüpfel auf dem i*), wo er die praktische Entmündigung liebender Paare durch deren Eltern und durch lebensfremde Spitzfindigkeiten der Rabbinat geißelte, oder in *Der Packenträger*, (siehe 4. 5. 1. *Der Packenträger*), wo er sich für ein radikal subjektiv verantwortetes Bildungsbedürfnis und gegen Zensur und Bevormundung durch die Rabbinat ins Zeug legte.

Auch in ihren Beurteilungen des Shtetls als religiös bestimmtes soziales System waren Maimon und Samuely in einem wesentlichen Punkt einig: Implizit kritisierten beide wiederholt den lebenslang verpflichtenden Druck, der durch jüdisch-orthodoxe Intoleranz und im Sinne der Traditions- und Strukturgebundenheit des Systems nicht in der Lage sei, individuelle Freiheiten zuzulassen. Indem er „das Shtetl als Motiv und als Handlungsort literaturfähig“ machte (Ernst 2006, 138), leistete Maimon allerdings Pionierarbeit, an die spätestens seit

den 1840er Jahren die Vertreter der sogenannten „Ghettogeschichte“ anknüpften, unter ihnen eben auch Nathan Samuely. Er gehörte einer Generation an, die durch ihre Eltern in noch fast unmittelbarer Verbindung zur Ära des Shtetls stand, selbst aber deren nahendes Ende im Strukturwandel miterlebte. Für Samuely erwies sich diese Entwicklung als besonders schmerzhaft, denn das Schwinden der Shtetl-Kultur beschleunigte sich in seiner Heimatstadt Stryj beim vernichtenden Brand vom 26. April 1886 zusätzlich und vollzog sich für ihn auf diese Weise gleichsam wie doppelt (vgl. 4. 1. Stadtbrand-Trauma); sich erinnernd, verarbeitete er beides in seinen *Cultur-Bildern*.

1. 8. Der *Cheder*

Die traditionelle religiöse Grundschule, in der die Kinder die ersten Schriftzeichen des Hebräischen, dazu meist noch einige Gebete und Lieder eingebläut bekamen, war fixer Bestandteil jedes auch nur winzigen Shtetls, der *Cheder*. Eine der ersten der insgesamt 613 in der *Tora* genannten *Mizwot*, jener Gebote, die das irdische Dasein der Juden regeln, richtet sich ja an Eltern und lautet:

„Du sollst sie (Gottes Gebote) deine Kinder sorgfältig lehren, und du sollst von ihnen sprechen, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du deiner Wege gehst und wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.“ (zit. nach Zborowski 1991, 52).

Wo immer eine jüdische Gemeinde entstand, wurde also als erstes eine Synagoge gebaut, die Bethaus, öffentlicher Versammlungsraum und Schulhaus in einem war – die Synagoge hieß deshalb bei den aschkenasischen Juden Osteuropas auch *di schul*. Unmittelbar danach richtete man eine Schule für den Unterricht der Jugend ein, zumeist noch ehe man eine *Mikwe*, das rituelle Tauchbad, und einen Friedhof anlegte. Denn:

Das Studium ist die Pflicht und das Vergnügen des Mannes, der in der Tradition des Shtetls aufgewachsen ist. Als eine Pflicht wird es zweifach vorgeschrieben. Um ein guter Jude zu sein, muß man den Geboten der Schrift Gehorsam leisten, um das jedoch zu können, muß man die Schrift auch kennen, und um sie zu kennen, muß man sie studieren. Außerdem ist das Studium eine *mizwe*, eine Handlung, die von Gott befohlen ist. (Zborowski 1991, 52)

Pflicht, Vergnügen und von Gott befohlen – unter diesen Auspizien begann das Lernen für Juden im Alter zwischen drei und fünf Jahren im *Cheder*. Für Buben früher, weil Gelehrsamkeit und Studium der Schrift ihr Prestige, ihre Autorität und ihren Status dann fürs ganze Leben bestimmten, für Mädchen später und auch nur halbtags, denn von ihnen erwartete man nicht, dass sie Gottes Gesetz studierten. Gelernt wurde durch Auswendiglernen, Wiederholen und Übersetzen, Lese- und Lernstoff war der Pentateuch in Hebräisch. Ob immer nur das Lesen

oder zugleich das Schreiben unterrichtet wurde, ließ sich oft nicht mit Gewissheit sagen; in dieser Angelegenheit gab es offenbar Unterschiede. Gewissheit bestand jedoch, wie man anhand der Schilderungen in zahlreichen Autobiographien feststellen kann, dass im *Cheder* nie Grammatik unterrichtet wurde. So hielt auch der Aufklärer-Philosoph Salomon Maimon etwa fest – er konnte an diesem Unterricht nur wenig Gutes entdecken:

Was das Studium selbst betrifft, so wird wenigstens das Lesen der hebräischen Schrift noch ziemlich ordentlich erlernt. Hingegen geht es mit der Erlernung der hebräischen Sprache ganz seltsam zu. Grammatik wird in der Schule nicht traktiert, sondern diese muß ex usu, durch Übersetzung der Heiligen Schrift erlernt werden, so ungefähr wie der gemeine Mann durch den Umgang auf eine sehr unvollständige Art die Grammatik seiner Muttersprache lernt. (Maimon 1984, 34)

Als Grund dafür, daß Grammatik aus dem Unterricht verbannt war, vermutete der in Polen aufgewachsene Philologe Mark (früher Abraham) Lidzbarski (1868–1928) in seiner Autobiographie *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors*, 1928, dass sie „zu sehr ein profaner Gegenstand war und von dem ‚Eigentlichen‘, dem Kennenlernen des Inhalts der Heiligen Schrift ablenkte.“ (zit. nach Kłańska 1994a, 168).

Der Unterricht im *Cheder* war zumeist sehr streng und fand jeden Wochentag vom Morgen bis zum Abendgebet mit einer einstündigen Mittagspause statt. Die pädagogischen und fachlichen Fähigkeiten der *Melamdin* und ihrer *Belfer* (Lehrer und Helfer), die in der Regel äußerst bescheiden waren, wurden nicht selten durch Prügelstrafen ersetzt. In dem Raum, der als Küche, Wohn- und Schlafzimmer der Familie des *Melamed* und oft auch als Stall für allerlei Kleingetier diente, wurde von früh bis abends *Cheder*-Unterricht gehalten, für den die Eltern der Schüle bezahlen mussten.

Mädchen, so sie von den Eltern überhaupt in den *Cheder* geschickt wurden, lernten üblicherweise nur auf Jiddisch und nicht auf Hebräisch zu lesen; dasjenige Hebräisch, das sie nebenbei mit den Schriftzeichen aufschnappten, wenn Buben ihre Bibelverse skandierten, wurde für hinreichend erachtet, damit sie die wichtigsten Gebete lesen konnten, ohne sie auch zu verstehen. Der Zugang zu anspruchsvollerer Bildung, auch zu theologischer Weiterbildung über ein bescheidenes Basiswissen hinaus, war den Buben vorbehalten. Woraus sich umgekehrt bereits annähernd erklärt, weshalb Mädchen bis zwölf auch gelegentlich vom säkularen Unterricht öffentlicher Schulen profitieren durften und erste nützliche Kenntnisse für die spätere Haushaltsführung erwerben konnten. Eine heranwachsende jüdische Durchschnittsfrau lernte, leidlich einen Brief zu schreiben und einen jiddischen Roman mit Vergnügen zu lesen. Ihr künftiges Reich war ansonsten das Haus und dort war sie dann „relative, wenn nicht sogar absolute Herrscherin.“ (Zborowski 1991, 96).

Buben hingegen besuchten den *Cheder* normalerweise bis zur Vollendung des 13. Lebensjahrs, also bis zu *Bar Mizwa* (Feier der Religionsmündigkeit und diese selbst; wörtl: *Sohn des Gebotes*); konnten ihre Eltern den Unterricht nicht bezahlen, wurden die Söhne in einer sogenannten *Talmud-Tora-Schule* unterwiesen. Nach *Cheder* bzw. *Talmud-Tora-Schule* intensivierte und vervollkommnete Schüler, die sich noch auf einen künftigen Dienst als Rabbiner vorbereiten wollten, als *Bachurim*, als Studenten, ihre Talmud-Kenntnisse durch Selbststudium in der *Jeschiwa*, einer Art Hochschule ohne Hausordnung und dezidierten Lehrern (vgl. Ernst 2017, 140). Überwacht wurde eine *Jeschiwa* vom jeweiligen Ortsrabbiner, dem ein *Rosch Jeschiwa* in Dekan-Funktion zur Seite stand und der kontrollierte von Zeit zu Zeit die Leistungen und Studienfortschritte der *Bachurim* und achtete auf ihren Lebenswandel. (Meier Ydit 1983, 51). Die *Talmud-Studenten* erhielten während der Studienzeit Unterkunft und Verpflegung bei Familien, die sich ihrer annahmen, allerdings wurde erwartet, dass sie ihre Studien nicht allein an einem Ort absolvierten. Notwendigerweise sprach sich daher unter ihnen herum, an welchen Synagogen und bei welchen Rabbinern die für sie interessanten Themen diskutiert wurden, woraus sich manchmal eine relativ rege Reisetätigkeit der *Bachurim* ergab. – All diese Lehr- und Lerneinrichtungen von *Cheder* bis *Jeschiwa* wurden zu dieser Zeit ohne Vorgabe irgendwelcher Standards betrieben, ihren Auftrag und ihre Ziele bezogen sie allein aus den Heiligen Schriften.

1. 8. 1. Zwiespältige Erinnerungen

Die vielen Autobiographien von Zeitgenossen Samuelys verraten höchst unterschiedliche Ansichten über den Unterricht in *Cheder* und *Jeschiwa*. Den allgemeinen Urteilen nach war dieses Schulsystem wohl ziemlich unproduktiv, auch wenn als unbestrittenes Verdienst bestehen blieb, dass nirgendwo in den jüdischen Bevölkerungsteilen relevante Anteile von Analphabetismus festzustellen waren. Die beharrliche Kritik vor allem der *Maskilim* führte gegen Ende des 19. Jahrhunderts schließlich zur Einrichtung regulärer Normal- und Mittelschulen mit regionaler Unterrichtssprache anstelle des *Cheders*. Auch in der *Jeschiwa* sollte schließlich nach gründlichen Reformen sowohl jüdisches wie säkulares Wissen vermittelt werden.²⁴ (vgl. Meier Ydit 1983, 77f.).

In seinen sehr sachlich gehaltenen *Erinnerungen aus meinem Leben*, 1922, notierte der aus dem galizischen Dukla stammende Rabbiner und Abgeordnete zum österreichischen Reichsrat, Joseph Samuel Bloch (1850–1923) über seine Erfahrungen im Cheder:

²⁴ Heute gibt es auch *Jeschivas*, die Studentinnen zugänglich sind; das Studienjahr ist in jeweils dreimonatige Trimester geteilt.

Seit meinem dritten Lebensjahr besuchte ich den Cheder, eine jener oft gezeichneten privaten Unterrichtsstätten ohne Luft und Licht, die dem körperlichen Gedeihen junger Kinder so wenig förderlich sind. Im fünften Lebensjahr begann der Unterricht in der Bibel, natürlich mit einer Feierlichkeit, wie sie allgemein üblich war. Sechs Jahre alt, kam ich zu einem „Melamed“ (Lehrer) für Talmud. Der Unterricht wurde in der Wohnung des Lehrers erteilt, in einem Zimmer, das gleichzeitig als Schlafstube, als Wohnstätte und als Unterrichtssaal diente. In diesem Zimmer weilte ich also den ganzen Vormittag, den ganzen Nachmittag und schließlich auch noch des Abends bis gegen zehn Uhr, mit Unterbrechung je einer Stunde für die Mahlzeiten. Es war mir jedoch nicht zu viel. Die dumpfen, düsteren Räume im Hause des Melamed hatte ich ja lieb gewonnen, nicht so sehr aus eitel Lernbegierde, als um nicht im elterlichen Haus verweilen zu müssen, denn mein Vater war gegen mich überaus streng und ich entzog mich gern seinem Anblick. (Bloch 1922, 1)

Weit weniger respektvoll und nachsichtig urteilte Salomon Maimon, der die „Beschaffenheit jüdischer Schulen“ aus der Erinnerung als 41-jähriger im ersten Band seiner *Lebensgeschichte* 1792 ziemlich spitz beschrieb:

Die Schule ist gemeiniglich eine kleine Rauchhütte und die Kinder sind teils auf Bänken, teil auf bloßer Erde zerstreut. Der Lehrer, im schmutzigen Hemd auf dem Tisch sitzend, hält zwischen den Beinen einen Napf, worin er mit einer großen Herkuleskeule Schnupftabak reibt und zugleich sein Regiment kommandiert. Die Unterlehrer exerzieren jeder in seinem Winkel und beherrschen ihre Untergebenen ebenso wie der Lehrer selbst, ganz despotisch. Von dem Frühstück, Vesperbrot usw., das man den Kindern in die Schule schickt, behalten diese Herren den größten Teil für sich, ja zuweilen bekommen die armen Jungen gar nichts davon, und doch dürfen sie sich darüber nicht beklagen, wenn sie nicht der Rache dieser Tyrannen ausgesetzt sein wollen.

(Maimon 1984, 33f.)

Im Vergleich dazu affirmativ und nahezu idyllisch die Beschreibung Nathan Samuelys, die er als 39-jähriger in der kurzen Erzählung *Unser Cheder* (Samuely 1885, 12–19) am Beginn seiner *Cultur-Bilder* mitteilt, wobei die Szene selbst der aus Maimons Beschreibung nicht ganz unähnlich ist – dazwischen liegen fast 100 Jahre:

Der Eintretende genoß den Anblick einer überaus tonreichen Bevölkerung, die schnurrend, singend, lärmend, weinend, klappernd, glucksend und bisweilen auch miauend ihr Dasein bekundete.

Der Thüre gegenüber stand ein langer Tisch, der mit allen möglichen Schnitzereien und Zeichnungen, die unsere kindliche Phantasie zu Stande bringen konnte, bedeckt war. Längs derselben zu beiden Seiten, befanden sich zwei lange Bänke, auf welchen wir so gut es ging, dicht neben einander saßen und mit näselndem Singsang, Einer den Andern überschreiend, die Vorträge wiederholten, die uns der Rabbi tradirte. Dieser unser Rabbi thronte an der Spitze der Tafel umgeben von seinen Insignien, einem breitgeblühten Taschentuche und einer großmächtigen Schnupftabakdose, in welcher Daumen und Zeigefinger, wenn sie nicht mit der Nase beschäftigt waren, ewig herumwühlten. (Samuely 1885, 12f.)

2. Die Ghettogeschichte

Als Ghettogeschichte²⁵ bezeichnet man gemeinhin eine kurze Geschichte (seltener auch einen Roman), die von einem Juden aus eigener Erfahrung²⁶ und anknüpfend an orale Erzähltraditionen in Deutsch, nur selten in Jiddisch verfasst wurde und vom kulturellem Leben, von den Problemen, Konflikten und Menschen, im Ghetto, im Shtetl oder in der Judengasse handelt, wie es sich etwa noch vor der Mitte des 19. Jahrhunderts, in einigen Fällen bis zum Ersten Weltkrieg abgespielt hat. Zum Begriff *Ghetto* allerdings gibt es bloß unterschiedliche und nicht überprüfbare Erklärungen, die Etymologie ist ungewiss. Gewiss ist, dass Papst Paul IV. für den Kirchenstaat 1555 eine Abgrenzung der jüdischen Wohnviertel anordnete, die man dann analog dem Judenviertel von Venedig *getto* nannte – in Venedig war erstmals in Italien eine Trennung der Wohngebiete von Juden und Christen erfolgt. Danach wurde dann ab 1562 auch das Judenviertel in Rom in einer päpstlichen Bulle als „Ghetto“ bezeichnet (Ernst 2017, 84).²⁷

1837 hatte der Alemanne Berthold Auerbach (1812–1882), der als Begründer der Dorfgeschichte gilt, im Vorwort seines biografischen Romans *Spinoza* geklagt:

Das jüdische Leben zerfällt nach und nach, ein Stück nach dem andern löst sich ab; darum scheint mir, daß es an der Zeit ist, Poesie und Geschichte und beide vereint seine Bewegungen im Bilde festhalten zu lassen. [...] Wehmuth ergreift uns, wenn wir diese Vergangenheit betrachten, wir haben das alte Innige verloren und nur stückweise ein Neues gewonnen. (Auerbach 1837, IV)

Der Anregung Auerbachs folgend, realisierte der aus dem böhmischen Windischgrätz stammende Leopold Kompert (1822-1886) in seinem Erzählband *Aus dem Ghetto*²⁸ 1848 nach dem Muster der Auerbach'schen Dorfgeschichten die ersten Ghettogeschichten in Deutsch, in denen er „die versinkende Welt des Ghetto“ (Karpeles 1886, 1134) literarisch zu bewahren

²⁵ Die ersten gründlichen Ansätze zur Definition des Begriffs lieferte Kenneth H. Ober in *Die Ghettogeschichte. Entstehung und Entwicklung einer Gattung*. Göttingen: Wallstein, 2001. Gabriele von Glasenapp bietet in ihrem Beitrag *Deutsch-jüdische Ghettoliteratur* zu Hans Otto Horchs *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2016, den ausführlichen und rezentesten Beitrag zur *Definition des Gegenstandes*.

²⁶ Über dieses Kriterium herrscht allerdings Uneinigkeit; Gabriele von Glasenapp und Hans Otto Horch etwa setzen sich in *Ghettoliteratur* ausführlich auch mit Leopold von Sacher-Masoch auseinander. <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/title/22794>

²⁷ Eine Herleitung vom venezianischen Judenviertel auf der Insel *Geto nuovo* erscheint plausibel: Da auf der Insel bereits im Mittelalter eine Metallgießerei bestand, ist ein Zusammenhang mit *gettare* (ital. *in Formen gießen*) möglich und das entsprechende Verbalsubstantiv ital. *getto* könnte von Ghetto-Bewohnern in Beziehung zu *gēt* (hebr. Scheidung, Scheidebrief) gesetzt worden sein (vgl. Pfeifer 2013, 443); möglich ist auch eine Verballhornung des ital. *bergata* (kleine Ortschaft).

²⁸ Kompert arbeitete 1843–47, nach dem Abbruch seines Medizinstudiums in Wien, als Hauslehrer bei Graf György Andrassy auf dessen Schloss im ungarischen Sarospatak am Bodrog, dem Grenzfluss zum galizischen Kronland; während dieser Zeit verfasste er seine ersten Ghetto-Geschichten.

suchte.²⁹ Zugleich damit erschloss er darin die traditionelle jüdische Lebensweise seiner eigenen Region für eine Literatur der Aufklärung – ebenso wie der Galizier Nathan Samuely (1847–1921) sie dann analog in nostalgischen Pendants zu *Cultur-Bildern* formte. – Schon 1886 hielt der mährische Publizist Gustav Karpeles (1848–1909) im zweiten Band seiner detailreichen *Geschichte der jüdischen Literatur* erfreut fest, dass „die neuere hebräische Poesie eine Entwicklung aufzuweisen“ habe, die „sich an die Schöpfungen der classischen Periode anreicht.“ Unter den Autoren, die „der alten Sprache ein neues poetisches Gewand anzulegen und eine Verjüngung der Sprache anzubahnen“ verstanden, „in der einst die Psalmen gesungen wurden und in der nun nach Jahrtausenden wieder das Triumphlied einer neuen Zeit und einer modernen Weltanschauung ertönte,“ (Karpeles 1886, 1133) hob er Nathan Samuely namentlich hervor.

Gabriele von Glasenapp, die sich in ihren detail- und belegreichen Arbeiten mit Entstehung und Entwicklungsformen der deutschsprachigen Ghattoliteratur beschäftigt, verbindet deren Anfänge mit dem Erscheinen der beiden Bände *Spinoza. Ein historischer Roman*, 1837, und *Dichter und Kaufmann. Ein Lebensgemälde*, 1840, von Berthold Auerbach. Mit Leopold Komperts Ghattogeschichten habe danach der Aufschwung der neuen literarischen Form begonnen, der dann mit dem Ersten Weltkrieg abrupt beendet wurde³⁰. Gemeinsamkeiten zwischen Dorf- und Ghattogeschichte sieht sie weder dem Inhalt noch der Tendenz nach, bestenfalls könne von formaler Ähnlichkeit gesprochen werden; Hans Otto Horch meint lediglich, dass die Ghattogeschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die „wichtigste Ausprägung dezidiert jüdischer Erzählformen“ sei (Horch 1985, 165). Der Grazer Germanist

²⁹ Der Berliner Erich-Schmidt-Schüler Arthur Eloesser lieferte 1936 in seiner Monografie *Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts* eine sehr anschauliche und farbige Beschreibung von Komperts Intentionen:

„Leopold Kompert war zuerst den Jungdeutschen mit ihrer feuilletonistischen und polemisierenden Reiseliteratur nachgegangen, die den liberalen Mittelstand in der Oppositionsstimmung erhalten sollte; er fand auf diese Weise das Volk nicht, das die schwierigen Fäuste von der Arbeit und so viel einfachere Gedankengänge hat. Nach einigem vergeblichen Suchen ließ er sich von Auerbachs Dorfgeschichten belehren, er baute sich auf dem noch freigebliebenen Gebiet des Ghettos an, besonders des vertrauten böhmischen, und so brachte er diese Literatur, der die Judenstücke schon vorgegangen waren, gleich zu ihrem großen Erfolg, nicht allein bei jüdischen Lesern. Auf dieses weitere Publikum hatte es Kompert von vornherein abgesehen; dafür sprachen schon seine Erklärungen von jüdischen Vokabeln, deren seine Glaubensgenossen nicht bedurften. Kompert zeigt manche seinem Vorbild ähnliche Züge, er hatte wie Auerbach einen Überfluß des Herzens mit derselben pädagogischen Neigung und daher auch dieselbe Bereitschaft, seinen Leuten mit eigenen Ausführungen und Belehrungen dazwischen zu reden. Was ihn so lange lesbar und in der Leihbibliothek dauernd machte, das war, abgesehen von dem stofflichen, ethnographischen Interesse, seine Herzenswärme und Liebenswürdigkeit. Seine Tendenz war, das Ghetto auszulüften, zu europäisieren, seine Gefangenen aus einem labyrinthisch verschnörkelten Gemütsdasein zu höherer Tatkraft aufzurufen.“ (Eloesser 1936, 267f)

³⁰ Mittlerweile werden aber auch manche Texte von Robert Menasse und Anna Mitgutsch als Gettoerzählungen bezeichnet (Kucher 2002, 30).

Günther Höfler findet indes, dass „Berührungspunkte allerdings nicht zu übersehen“ seien: „Zum einen beerben beide die Gattung des Genrebildes, das Lebensbilder aus einem überschaubaren Lebensraum mit wenigen Gestalten zeichnet.“ (Höfler 2000, 44).

In der wichtigsten Zeitung der deutschsprachigen liberalen Juden, der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*, 1837 von dem Rabbiner Ludwig Philippson (1811-1889) in Leipzig gegründet und bis zu seinem Tod herausgegeben und redigiert, fand die Ghettogeschichte und der von ihr vertretene affirmative Charakter jüdischer Belletristik keine Fürsprache. Philippson lehnte „Sittenschilderungen aus dem jüdischen Leben“ ab, die „mit ihren oft detailreichen Schilderungen jüdischer Existenz im Spannungsfeld zwischen Emanzipation, Assimilation und jüdischer Identitätssuche“ (Glasenapp 1996, 26) seinen Forderungen nach einer idealistisch-heroischen jüdischen Literatur völlig zuwider liefen. Umso bemerkenswerter war der damals große Erfolg dieser Texte; er wird heute neben dem schon erwähnten „gesteigerten Exotismusbedürfnis der Epoche“ vor allem damit begründet, dass

[...] das wohl überwiegend städtische (jüdische) Lesepublikum die vorgeführten Konflikte aus einer räumlichen Distanz zum Ghetto oder Shtetl erleben wollte. [...] Sich als „akkulturiert“ verstehende Leser hatten die Möglichkeit, etwaige Konflikte in der eigenen Familie, z.B. Auseinandersetzungen zwischen den Generationen, in der Lektüre zu ‚wiederholen‘ oder nachzuvollziehen. (Ernst 2017, 93)

Die Gattung Ghettogeschichte erfreute sich jedenfalls in Deutschland und Österreich damals rasch großer Beliebtheit, nicht nur unter jüdischen, sondern auch unter nichtjüdischen Lesern, die mit zunehmendem Erfolg bald als eigentliche Zielgruppe angesehen wurden – als Indiz dafür gelten die Erklärungen jüdischer Gebräuche und Rituale und die Übersetzungen hebräischer und jiddischer Bezeichnungen, zumeist in Fußnoten.³¹ Neben solchen zentralen Begriffen wie *Schul*, *Cheder*, *Jeschiwa* und *Mikwe* handelt es sich dabei zumeist um rituelle Bezeichnungen oder Namen von hohen jüdischen Festtagen usw.³²

Die Autoren hätten in der Mehrzahl ihre Ghettogeschichten auch in Jiddisch schreiben können, manche ebenso in Polnisch oder einer anderen osteuropäischen Sprache. Deutsch war

³¹ Vgl. Fußnote 5. – Gabriele von Glasenapp meint allerdings, „[...] such annotations are not only to be found in those book versions of ghetto stories accessible to everyone but also in Jewish newspapers and calendars, even in the Orthodox *Israelit*, whose readership was almost exclusively Jewish.“ (Glasenapp 1999, 55). – Der Einsatz von Fußnoten erfolgt überdies keineswegs konsequent.

³² Wie beispielsweise *Jom Kippur* (Versöhnungsfest), *Rosch Haschana* (Neujahresfest), *Sukkot* (Laubhüttenfest), *Seder* (feierliche Mahlzeit am Vorabend von Pessach), *Pessach* (eigentlich achttägiges Fest des Auszugs aus Ägypten mit: *Pessach*, *Schawuot* – Wochenfest und *Sukkot* – Laubhüttenfest), *Taschlich* (gemeinsames Neujahrsgebet), *Tallis* (Gebetsmantel), *Zizes* (Schauschnürchen am Gebetsmantel), *Bar-Mizwa* (jüdische Konfirmation), *Khille* (Gemeinde), *Posch-Hokohol* (Gemeindevorsteher), *Bachur* (Talmudschüler), *Schadchen* (Heiratsvermittler), *Maggid* (Prediger), *Lieberer* (Gemeinbediener), *Chasan* (Vorsänger), *Schabbesgoj* (Nichtjude, der am Sabbat verbotene Arbeiten erledigt), *Chuppe* (Baldachin, unter dem die Trauung vollzogen wird), *Kalle* (Braut), *Randar* (Pächter einer Brantweinschenke), *parnosse* (Lebensunterhalt), *koscher* (rein), *trefe* (unrein) und andere.

aber in der Regel die Sprache der Wahl, denn es waren deutsche Leser, auf die sie unmissverständlich abzielten. Im Vorwort zu seinen *Geschichten einer Gasse*, 1855, bekennt sich Leopold Kompert zum mit dieser Programmatik anvisierten Rezipientenkreis:

Ja! Ich wiederhole es, d e m d e u t s c h e n V o l k e [Auszeichnung s-f] sollen diese Geschichten erzählen, was diese „Gasse“ einst an Leid und Freud‘, an Drangsal und Aufrichtung umschloß; ihre Gestalten und Naturen, so treu wiedergegeben, als ich es vermochte, sollen darthun, unter welchen Kämpfen und Wegen das Licht des Morgens nach so langer Nacht für sie angebrochen ist; mit welchen Gefühlen, Anschauungen, Widersprüchen und Dissonanzen sie hart an der Schwelle stehen, die in das Thor der Gegenwart führt, einer Verjüngung entgegen, deren letztes Ergebnis noch nicht abzusehen ist. (Kompert 1865, II)

Autoren der Ghettoesgeschichten wollten sich damit auch in die deutsche bzw. österreichische Kulturwelt integrieren und außerdem überhaupt höhere Akzeptanz für Juden erreichen. Dazu nutzten sie dieses spezifische Medium der Erinnerung, um den nichtjüdischen Lesern jüdische Bräuche, Shtetl-Alltag, Religion und Kultur näher zu bringen, denn Nichtjuden waren nicht selten bestrebt, sich mit dieser für sie exotischen Lebensweise und Literatur vertraut zu machen. So errichteten Autoren wie Samuely mit ihren aufklärerisch-pädagogischen Texten unversehens ein kulturelles Archiv.

Ideologische Gemeinsamkeit zeigten Komperts *Ghettoesgeschichten* und Samuelys *Culturbilder* darin, dass sie schon selbst ein Produkt der jüdischen Aufklärung waren; die beiden Autoren setzten bei aller narrativ-dokumentarischer Erinnerungsarbeit die einschränkende Normativität traditioneller rabbinischer Literatur außer Kraft und verfassten ihre Texte abseits talmudischer Vorschriften (vgl. Schulte 2002b, 115). Dabei entwickelten sie Erzählhaltungen, die unter anderem als „nostalgisch, ironisch, kritisch, didaktisch“ (Horch 1985, 168), in den meisten Fällen jedenfalls als höchst affirmativ zu kategorisieren sind, wobei die Art der Zuwendung durch individuelle Blickwinkel und Erfahrungen bestimmt war, die sich als „skeptische Neugier, schroffe Zurückweisung oder sentimentale Einkreisung“ (Kucher 2002, 22) ausdrückten. – Jedenfalls bildete diese jüdische Literatur, die heute nach Ansicht mancher Philologen eine regelrechte narratologische „Erfindung“ darstellt³³, eine Art überdachende Varietät, die dann in eine eigene Güteklasse der Joseph Roth, der Soma Morgenstern, der Manès Sperber und einiger anderer führte.

³³ Zum Beispiel für den Schweizer Judaisten Andreas Kilcher, den Herausgeber des *Metzler Lexikons der deutsch-jüdischen Literatur*; vgl. seinen Aufsatz *Die Sprachen der Literatur. Zur Erfindung der jüdischen Literatur im 19. Jahrhundert* (Kilcher 2010). – Wie Gustav Karpeles bezeichnete auch der Prager Lehrer und Literaturwissenschaftler Paul Amann (1884-1958) 1907 Leopold Kompert als den eigentlichen „Erfinder der Gattung“ Ghettoliteratur (Ernst 2017, 102).

Das traditionsgeleitete Judentum Galiziens stand von Beginn an in heftiger Gegnerschaft zu den aufklärerisch motivierten Autoren. Bereits die ersten Ghattogeschichten waren „geprägt von den Auseinandersetzungen um die deutsche Aufklärung, der jüdischen Emanzipation sowie dem daraus resultierenden Grad der Akkulturation bzw. Assimilation“ (Glasenapp 1996, 285) – und dies kann man auch als die wesentlichen thematischen Kriterien für die weitaus meisten Texte des Genres nehmen. Gemeinsam mit den „Chassidim, die sie zuvor als häretische Sekte bekämpft hatten“, verboten sich die Talmudisten selbst vorsichtigste Bemühungen um Assimilation und Akkulturation und überhaupt jegliche „Konzession zugunsten der Volksbildung und -aufklärung, da sie darin eine Gefahr für den religiösen Glauben und [...] für ihre eigene Herrschaft über die Gemüter sahen.“ (Klańska 1987, 128).

Innerhalb des jüdischen Bürgertums und der Intelligenzberufe, also vor allem in städtischen Gebieten, konnte sich die galizische Haskala³⁴ aber zumindest Gehör für ihre Anliegen verschaffen (vgl. 1.3. Die *Galitsyaner*). Ein Ergebnis war, dass das Jiddische nicht mehr bloß als verdorbener deutscher Dialekt angesehen wurde, wie die Berliner Maskilim im Gefolge ihres Ahnherrn Moses Mendelssohns (1729–1786) ständig rügten. Das Deutsche, das sich eine Stellung als Vermittlungssprache erworben hatte, geriet nach und nach ins Hintertreffen. Schon ab den 1860er Jahren erwies sich die literarische Vermittlung in den Ghattogeschichten mehr und mehr „als verspätetes Abbild der deutschen Sprache und Literatur [...], weil in der außerliterarischen Wirklichkeit nach 1867 nicht mehr die deutsche, sondern die polnische Assimilation richtig die Oberhand gewonnen“ hatte (Klańska 1987, 128) und das Jiddische an Status zulegen konnte. Dass die kurzen Erzählungen aber die Wirklichkeit der aktuellen ökonomischen und sozialen Entwicklung innerhalb der jüdischen Bevölkerung nahezu ignorierten, betonte indes die kompensatorische Wirkung ihres nostalgischen Charakters.

Als Samuely seine *Cultur-Bilder* vorstellte, war die Blütezeit der Ghattogeschichte schon vorbei, das Genre der Ghattoliteratur deutlich im Abklingen. Die ersten Auflagen der beiden Bände waren in Deutsch erschienen und hatten sich vor allem an weitgehend akkulturierte und der deutschen Sprache mächtigen jüdische Leser gerichtet, waren im multiethnischen und polyglotten Galizien aber auch für österreichische, also deutschsprachige Leser gedacht. Nur wenige Jahre danach wurden die *Cultur-Bilder* von Samuely selbst ins Hebräische übersetzt und neu herausgegeben. Damit geriet seine Absicht, die jüdische Identität und das jüdische Selbstbewusstsein zu stärken, die ursprünglich gewiss nicht an erster Stelle gestanden war,

³⁴ Der hebräische Begriff *haskalah* bedeutet zugleich *Vernunft* und *Verstand*, er wird nicht nur synonym für die jüdische Aufklärung, angewendet, sondern auch für ihre verschiedenen historischen, politischen und literarischen Facetten.

verknüpft mit seinem Eintreten für ein neues, modernes Hebräisch, tatsächlich und erkennbar in den Vordergrund.

Manchen stark idealisierenden Schilderungen des Shtetl-Lebens setzte er zwar massive Kritik am knöchernen Formalismus der orthodoxen Rabbis (vgl. *Tüpfel auf dem i*, Samuely 1885, 146–167) und am realitätsfernen Aberglauben der Wundergläubigen (vgl. *Der Schreckensmonat*, Samuely 1892, 60–69) daneben, dennoch blieben wesentliche Mängel und Missstände außerhalb seines Blickfelds. Kaum Erwähnung fanden vor allem das düstere Elend in vielen Shtetl oder die „drückend untertänige Stellung der Frau“ (Magris 1974, 111), die – wie zur Beruhigung männlichen Gewissens – mit tausende Jahre alten Sprüchen wie dem „Lob der tüchtigen Frau“ (vgl. 3. 2. Erzähler Samuely) gemildert werden sollte. Dass in dem von ihm meist als makellos gezeichneten Familienleben, der „Keimzelle des jüdischen Humanismus“ (Magris 1974, 111), auch manche weltfremde Defizite bestanden, schilderte auch schon Samuelys Vorgänger Salomon Maimon – noch vor der Zeit sichtbarer Akkulturations-ergebnisse – in seiner *Lebensbeschreibung* mit munterer Ironie:

Die *Heiligkeit ihrer Ehen* und die davon abhängende immer neue Zärtlichkeit verdient besonders bemerkt zu werden. Alle Monat ist der Mann von seiner Frau vierzehn Tage (der monatlichen Reinigung nach den rabbinischen Gesetzen) völlig getrennt, sie dürfen einander nicht einmal berühren oder aus einer Schüssel essen oder aus einem Becher trinken, und dadurch wird der Überdruß vermieden. Die Frau bleibt beständig in den Augen des Mannes, was sie als Mädchen in den Augen ihres Liebhabers war.

Endlich, welche Unschuld herrscht hier unter unverheirateten Personen! Ja es geschieht oft, daß ein Junge oder ein Mädchen von sechzehn oder achtzehn Jahren verheiratet werden, ohne von dem Zweck des Heiratsens das geringste zu wissen, welches unter anderen Nationen gewiß sehr selten der Fall ist. (Maimon 1984, 230)

Im Revolutionsjahr 1848 war die Erzählsammlung *Aus dem Ghetto* von Leopold Kompert (1822–1886) erschienen, die heute oft als Ursprung der sogenannten Ghettoliteratur angesehen wird. Diese genuin jüdische Erzählliteratur (vgl. Glasenapp 1996, 30) entwickelte sich gerade zu der Zeit, da „die geschlossenen jüdischen Siedlungen [...] in einem Prozeß der Auflösung begriffen waren, der aber im Westen und in den Metropolen schon weitgehend abgeschlossen war.“ (Krobb 1996, 235). Komperts Ghetto-Geschichten erlebten innerhalb kurzer Zeit und in verschiedenen Zusammenstellungen mehrere Auflagen und wurden sogar ins Englische, Französische und Italienische übersetzt. Sie gaben dem ganzen Genre ihren Namen. „Von seinen Zeitgenossen wurde er als Primus inter pares verehrt und von späteren Ghettodichtern als Vorbild geachtet“ (Krobb 1996, 236), natürlich auch deswegen, weil er bewiesen hatte, dass mit dieser Gattung eine breite Leserschaft anzusprechen war.

Die Texte dieses bedeutendsten Genres deutsch-jüdischer Erzählliteratur waren von Anfang an naturgemäß fast alle in Deutsch und nur ganz selten in Jiddisch oder Polnisch verfasst, die

Autoren standen in der Regel den Ideen und Anliegen der Haskala nahe. Als quasi Standardsprachen der Haskala unter den Ostjuden galten das am Beginn seiner Entwicklung zum Ivrit stehende Neuhebräisch und vor allem Deutsch, weshalb die aufgeklärten *Galitsyaner* „von ihren traditionellen Glaubensbrüdern, nicht unbedingt schmeichelhaft ‚Dajtsche‘ genannt wurden.“ (Pollack 2004).

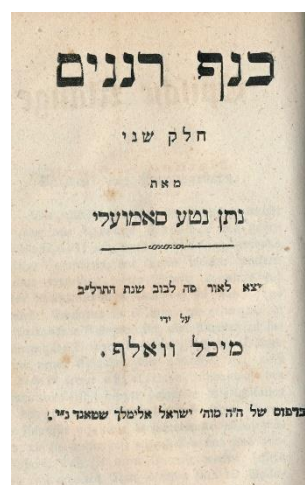
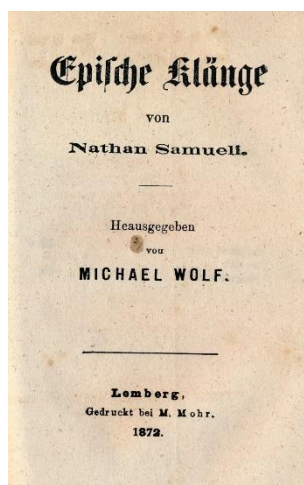
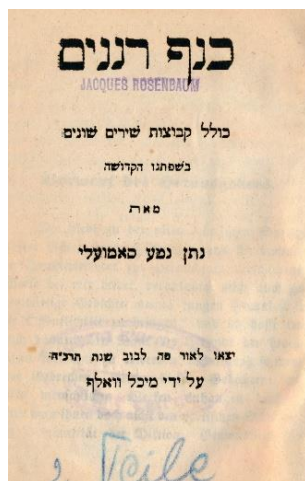
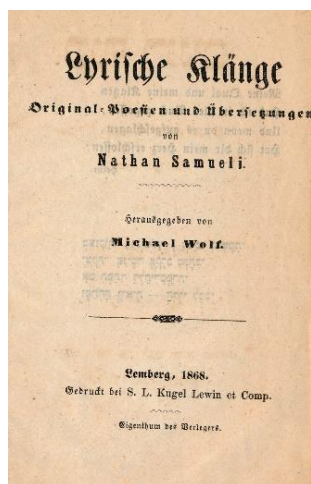
Samuely nutzte Hebräisch für die ersten beiden Gedichtbändchen (3.2. Erzähler Samuely) und setzte sich vom Beginn seiner schriftstellerischen Karriere für Verbreitung und Einsatz des Neuhebräischen als Alltagsidiom ein. Die kurzen Geschichten der *Cultur-Bilder* verfasste er jedoch in Deutsch und übersetzte den Großteil der Erzählungen danach selbst ins Neuhebräische. Die Gedichte erschienen in dem kleinen jüdischen Verlag Michael Wolf in Lemberg, die Geschichten anfangs in verschiedenen Zeitschriften in Magdeburg und Breslau, die ersten Buch-Ausgaben der *Cultur-Bilder* bei Robert Frieze in Leipzig. Die dafür nötigen Kontakte zu den deutschen Buch- und Zeitungs-Verlagen ergaben sich für Samuely aus den intensiven und fruchtbaren Beziehungen der auch in Lemberg rührigen Geschäftsleute von Brody zu den Leipziger Messen (vgl. Manekin 2010a) und von dort aus nach ganz Deutschland.

3. Nathan Samuely und seine Cultur-Bilder

3. 1. Der Lebensweg

Der Lebensweg des Nathan Samuely lässt sich nur sehr lückenhaft nachvollziehen, die Angaben der Matrikeln in den Archiven der Kultusgemeinden von Wien und Lemberg und ein kurzer Artikel der *Jewish Encyclopedia* in der Ausgabe von 1905 (Singer 1905, 32) sind die wenigen primären Quellen für Kerndaten und Hinweise zu seiner frühen Biographie und zu seinen ersten schriftstellerischen Arbeiten: In gutbürgerlichen Verhältnissen geboren am 27.

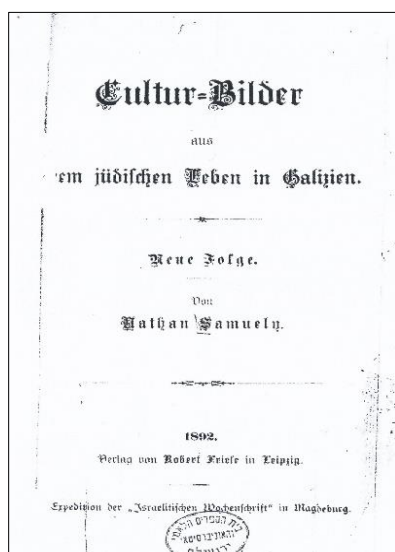
Februar 1846 im galizischen Stryj, 65 Kilometer südlich von Lemberg, betrat Samuely das literarische Feld als Siebzehnjähriger mit den Erzählungen *Shewa Shaboses* (Sieben Sabbate) und *Sefat Ne'emanim* (Sprache der Gläubigen) 1863 auf Hebräisch. Ihnen folgte eine zwei-bändige Ausgabe, ebenfalls hebräischer Gedichte unter dem gemeinsamen Titel *Kenaf Renanim* (Flügel des Pfaues); der erste Band 1868 mit Übersetzungen aus Goethe, Schiller, Heine, Lenau, Fränkl usw. mit dem deutschen Titel *Lyrische Klänge*, und der zweite Band 1872 mit eigenen Gedichten zu Motiven aus der alt-testamentarischen Geschichte des Judentums unter dem deutschen Titel *Epische Klänge*, denen Verleger und Herausgeber Michael Wolf im Vorwort „poetischen



Schwung, die Originalität der Diktion, Gewandtheit und Leichtigkeit des Ausdrucks, wie die Wahrheit und Tiefe des Gefühls“ (Samuely 1868, Vorwort) attestierte; für diese beiden Bände erntete Samuely seine ersten Erfolge bei Lesern und Kritik.

Samuelys erster Erzählband *Zwischen Licht und Finsterniss. Ein culturgeschichtliches Bild aus Galizien* (Samuely 1887) erschien dann 1880 (lt. Ober 2001, 60), die programmatische Metapher aus der deutschen Aufklärung im Titel bezog sich sowohl auf die Bemühungen der galizischen Maskilim um Emanzipierung als auch auf die Rückständigkeit und die Intoleranz der

orthodoxen und chassidischen Mehrheit³⁵. Ab 1884 verfasste Samuely für die anfangs in Breslau, später in Magdeburg erscheinende, konservative *Israelitische Wochenschrift* und für die *Allgemeine Zeitung des Judenthums*³⁶, die zunächst in Leipzig, später in Berlin herausgegeben wurde, regelmäßig kurze Skizzen, Erzählungen und Kurzgeschichten in Deutsch. In zwei Bänden brachte er dann insgesamt 45 dieser Texte 1885 und 1892 in Leipzig, der damaligen Hauptstadt des deutschen Verlagswesens, als *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* im Verlag Robert Frieze heraus. Der Verlagsgründer, damals bereits gestorben, war ursprünglich Musikverleger gewesen, und hatte lange Robert Schumanns heute noch bestehende *Neue Zeitschrift für Musik* herausgegeben³⁷.



Die beiden *Cultur-Bilder*-Bände mit ihren 45 Erzählungen *aus dem jüdischen Leben in Galizien* haben sich als die bedeutendsten Veröffentlichungen Nathan Samuelys erwiesen. Wo immer er genannt wird, werden zumindest seine *Cultur-Bilder* erwähnt, einschlägige Handbücher verweisen auf deren zentrale Bedeutung in seinem Erzählwerk. Ihre relativ starke Rezeption (drei Gesamtauflagen und zahlreiche Einzelausgaben und Übersetzungen einiger Geschichten sind belegt) dürfte neben der zielgerechten Thematik und Darbietung damit zu erklären sein, dass Samuely sich bereits als junger Autor mit seinen ersten in Hebräisch veröffentlichten

Erzählungen und Gedichtbänden Bekanntheit und einen ansprechenden Ruf in Galizien verschaffen konnte. Das geeignete Podium dafür hatte ihm von Beginn an die in Brody unter zwei abwechselnd eingesetzten Titeln erscheinende Zeitung *'Ivri Anochi* (Ich bin ein Hebräer) / *Ha 'Ivri* (Der Hebräer) (Blumesberger 2002, 1176f) geboten; das Blatt veröffentlichte neben politischen Artikeln, Berichten aus jüdischen Gemeinden von ganz Europa, Lokalmeldungen und Judaica auch Gedichte und vor allem auch Buchrezensionen (Manekin 2006, 2343f). – Dass Samuely sich bei späteren Gelegenheiten auch eines Pseudonyms (*Veritas*) bediente, ist zwar bekannt (vgl. Glasenapp 2005, 1034), ob er es in bestimmten Publikationen oder für

³⁵ *Der Israelit* 1887. Nr. 8. S. 6, meinte zu dem Band ihres gelegentlichen Mitarbeiters: „Die Darstellung ist wie gewöhnlich die unseres Autors fließend anregend und geistvoll, nur hie und da durch manche süßliche Phrasen entstellt, die sich Samuely immer noch nicht ganz abgewöhnen kann.“

³⁶ Im Untertitel: *Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik.*

³⁷ Schumann gründete die Zeitschrift 1834 unter dem Titel *Neue Leipziger Zeitschrift für Musik* und verkaufte sie 1837 an Robert Frieze, der sie im selben Jahr umbenannte. Am 3. September 1850 erschien in dem Blatt, noch unter Frieses Verlegerschaft, der antisemitische Aufsatz *Das Judenthum in der Musik* von K. Freigedank (= Richard Wagner).

bestimmte Formen seiner Beiträge einsetzte, ist allerdings unklar; vorstellbar ist, dass er es für spezielle journalistische Arbeiten oder als *nom de plume* bei Übersetzungen genutzt hat.

Die doppelt betitelte Wochenschrift betrieb auch eine gespaltene Publikationspolitik, die eine aufgefrischte und betont anti-konservative Linie der Haskala in zwei Richtungen vertrat.



Nathan Samuely
(Kopie aus Solomon 2012,
Einband)

Auf diese Weise verfolgte sie einerseits die traditionelle, liberale und pro-deutsche Haltung gegen die zumeist deutlich pro-polnische galizische Orthodoxie, andererseits attackierte sie die Zaddiks samt ihrer oft fanatisierten Anhängerschaft und lieferte sie in zahlreichen Satiren dem öffentlichen Gespött aus. Für Samuely dürfte die Mitarbeit bei *'Ivri Anochi* somit sehr anregend und zumindest thematisch ertragreich gewesen sein (vgl. *Der verlorene Glaube*, Samuely 1885, 20–25, und *Das sonderbare Ideal*, 36–45). Denn immerhin: „Bei sozialen Auseinandersetzungen in den chassidischen Gemeinden stellte sich die Zeitung oft gegen die Bemühungen der traditionellen Autoritäten.“ (Manekin 2006, 2344). Ebenso argumentierte sie gegen lebensfremde religiöse Vorschriften wie das Verbot

modischer Perücken oder Krinoline-Kleider, polemisierte andererseits aber gegen galizische Jüdinnen mit ihren angeblich exorbitanten Modeansprüchen (vgl. Manekin 2006, 2345).

Zu der Zeit, da die *Cultur-Bilder* erschienen, war Samuelys Arbeits- und Lebensmittelpunkt Lemberg, wo er anfangs als Lehrer, dann als freier Journalist und Schriftsteller arbeitete. Lemberg, die Hauptstadt Galiziens, war neben Krakau mit seinem Sonderstatus eines der beiden verwaltungstechnischen und kulturellen Zentren, wobei es in der Vielfalt seiner Einwohnerschaft das größere und repräsentativere Krakau deutlich übertraf. Hier unterrichtete Samuely in der 1844 von dem Reform-Rabbiner Abraham Kohn (1807–1848) eingerichteten *Israelitischen Normalschule*. (vgl. 1. 3. *Die Galitsyaner*). In Lemberg waren damals praktisch alle Bevölkerungsgruppen des Kronlandes vertreten: Es dominierten Polen und Ruthenen vor Juden, Österreichern bzw. Deutschen, Armeniern, Sinti und Roma, Russen und Lipowanern – eine russische Minderheit aus der Umgebung von Odessa und der angrenzenden rumänischen Dobrudscha –, Magyaren, Rumänen, Tschechen, Slowaken und Karaimen – eine kleine Volksgruppe, die noch einen jüdisch-gläubigen, ethnischen Turk-Rest aus der Schwarzmeer-Region bildete. Das unmittelbare und weitere Umland Lembergs war jedenfalls hauptsächlich polnisch und somit ergab sich insgesamt für die in Deutsch verfassten *Cultur-Bilder* Samuelys zu dieser Zeit ein deutlich slawisch geprägtes Sprachumfeld (vgl. Besier 2015, 23).

Ehe der erste Band der *Cultur-Bilder* in einer weiteren, deutschen Auflage 1896 im Prager Verlag Brandeis erschien (von Glasenapp 2005b, 1034), veröffentlichte Samuely noch einmal zwei kleine Sammlungen von Erzählungen in traditionellem Hebräisch, dessen Gebrauch ihn aber eigentlich zur Beschränkung auf religiöse oder eher wissenschaftliche Thematiken nötigte. Das Bewusstsein um den Unterschied zwischen dem gewissermaßen sakral „geheiligten“ (hebräisch-aramäischen) und dem profanen Wortgut war in der jüdischen Bevölkerung sehr wach und dieser Beschränkung wollte er offenbar ausweichen. Es ist auch durchaus möglich, dass er schon von den – vorerst gescheiterten – Anstrengungen der Maskilim in Deutschland wusste, die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts bemühten, das in Erinnerung an Mendelssohn als unangemessen geltende Jiddisch durch ein Hebräisch „in einer neuen, grammatikalisch verbesserten Form als profane Sprache“ (Reichwald 2016, 47) zu ersetzen³⁸

Vor allem seinem aufklärerischen Anliegen verpflichtet, verfasste er im verwirrenden habsburgischen Gefüge der Sprachen und Ethnien die Mehrzahl seiner kurzen Geschichten also auf Deutsch (einige davon wurden später ins Hebräische übersetzt). Diese Texte sollten ihm behilflich sein, selbst aufklärerisch in der jüdischen Leserschaft zu wirken und zugleich bei deutschsprachigen bzw. österreichischen Lesern um Verständnis für die jüdische Sache zu werben. Am Wohn- und Arbeitsort – das Ivrit als modernes Hebräisch war damals als Umgangssprache erst recht noch nicht entwickelt – gebrauchte er wohl hauptsächlich das Jiddische, sicher auch das am meisten gesprochene Polnisch, ein wenig Russisch und vielleicht auch Galizisch in der Form des Ruthenischen; seine Arbeits- und Unterrichtssprache Deutsch funktionierte im Alltag in den meisten Fällen als eine Art Koine, als offizielle



Samuely-Grab
in Baden bei Wien

³⁸ Wichtige Arbeit dazu leistete Hartwig Wessely (1725–1805), der an der Seite von Moses Mendelssohn die *Fünf Bücher Moses* übersetzte und in der Studie *Eingeschlossener Garten* 1765/66 eine weit in die Zukunft weisende hebräische Grammatik vorlegte. – Die Erneuerung des Hebräischen mit dem Ziel seiner Etablierung als moderne jüdische Nationalsprache (Ivrit) begann dann im späten 19. Jahrhundert auf Initiative des Journalisten Elieser Ben-Jehuda (1858–1922). 1889 gründete er in Jerusalem den „Rat der hebräischen Sprache“, den Vorläufer der *Akademie für die hebräische Sprache*, mit dem Ziel, die seit etwa 1700 Jahren kaum noch gesprochene Sprache der Bibel wiederzubeleben. Elieser Ben-Jehuda schuf auch das erste Wörterbuch des modernen Hebräisch.

Verkehrssprache; sie benutzte er also auch in den meisten Fällen für seine schriftstellerischen und journalistischen Arbeiten.

Auf das Erscheinen des zweiten Bandes der *Cultur-Bilder* im Jahr 1892 reagierte die Wiener Zeitschrift *Selbst-Emancipation* mit einer betont wohlwollenden Besprechung; in der Rezension fanden sich auch einige interessante Feststellungen im Hinblick auf die politische Interpretierbarkeit von Samuelys Erzählungen:

Der Verfasser ist schon längst als fein beobachtender und stilvoller Darsteller der galizisch-jüdischen Verhältnisse bekannt. [...] Gerne zollen wir Samuely's hohem Talente die gebührende Anerkennung, aber noch lieber danken wir ihm für seinen warmen, jüdischen Patriotismus, der aus jeder Zeile seines Werkes hervorlugt. Nicht, als ob sich der Verfasser in den Culturbildern als bedingungsloser Nationaljude entpuppen würde – davon ist er noch weit entfernt, er ist eben ein Kind aus der guten alten galizisch-jüdischen Culturkampfzeit, jede Zeile seines Buches verräth das – aber es zeigt sich bei ihm bereits ein leiser Ansatz zu neueren, nationaleren, von nicht bloß culturkampflichen Gesichtspunkten ... ausgehenden Anschauungen. (Birnbaum 1892, 197)

Autor dieser Rezension war der Gründer und Herausgeber der *Selbst-Emancipation*, Nathan Birnbaum (1864-1937), der sich in seinen jungen Jahren heftig für den Zionismus eingesetzt

hatte und dann ein paar Jahre lang Theodor Herzl (1860–1904) begleitete, sich danach allerdings, nach einem Zwischenspiel als Diaspora-Nationalist, für die ultraorthodoxe Aguda-Bewegung einsetzte, die den säkularen Zionismus klar ablehnt.

Während der Periode kurz vor und nach der Jahrhundertwende war Samuely sehr produktiv und veröffentlichte eine Reihe von Texten, von denen allerdings manche nur noch mit ihren Titeln in der *Jewish Encyclopedia* überliefert sind: In Berlin erschienen die Erzählungen: *Aus Dunklen Tagen*, *Zwischen Hammer und Amboss*, *Eine Traurige Erinnerung*, *Macht für Macht* und *Die Rekrutirung* (1896). Erhalten sind die 1902 erschienene historische Skizze *Alt Lemberg* und die Erzählung *Nur ein bisschen Wasser*. Belegt ist auch eine Reihe



Haschachar
Wien, Sept-Okt 1876

von journalistischen Arbeiten für Lemberger und Wiener Zeitungen; Samuely kam damals in Kontakt mit Peretz Smolenskin (1842–1885) dem russischen Romancier und Herausgeber der in Wien erscheinenden politischen hebräischen Monatsschrift *Haschachar* (Die Morgenröte), zugleich einem wichtigen und erfolgreichen literarischen Medium der späten Haskala. Mit

Beginn des Ersten Weltkriegs, spätestens aber als ganz Galizien zum Schlachtfeld wurde³⁹ – Lemberg / Grodek und Przemyśl sind auch in der österreichischen Literatur nachdrücklich festgehalten –, ging Samuely nach Wien und übersiedelte später nach Baden bei Wien, wo er am 25. 03. 1921 starb; zwei Tage danach wurde er auf dem jüdischen Friedhof in Baden begraben. Seine Frau war um diese Zeit bereits gestorben, um ihn trauerten, wie eine Todesanzeige in der „Neuen Freien Presse“ am 27. März 1921 wissen ließ, seine beiden Brüder Samuel und Salomon sowie die beiden Töchter Josephine Ziegler und Cäcilie Koffler mit deren Ehemännern, Kindern und Enkeln.

In Lemberg kam Samuely während der Zeit seiner Unterrichtstätigkeit in Kontakt zu dem Verein bzw. der ideologisch-politischen Gesellschaft *Schomer Israel* (Bewacher Israels), die hier Ende 1868 gegründet wurde, nachdem im Staatsgrundgesetz von 1867 die Organisationsfreiheit garantiert worden war. Gleich im ersten Jahr nach der Gründung begann *Schomer Israel* mit der Herausgabe der vierzehntägigen Zeitschrift *Der Israelit* in deutscher Sprache und hebräischer Schrift, ab 1873 verwendete man die lateinische Druckschrift. 1873 erhielt der Verein die Genehmigung, als politische Organisation aufzutreten, am Ende dieses Jahres zählte man dann gleich „586 registrierte Mitglieder aus Lemberg und 85 aus anderen Städten. [...] Die Mehrheit gehörte der liberalen bürgerlichen Intelligenz an“. (vgl. Manekin 2010b).

Erklärtes Ziel der Vereinigung war, „galizische Juden zu guten Bürgern auszubilden“ und ihnen zu helfen, durch „weltliche Bildung [...] wirtschaftlich erfolgreich zu werden.“ In Galizien rechnete man sich dem österreichisch-deutschen Lager zu, das eine zentristische Politik unterstützte, konnte einige Sitze im Lemberger Gemeinde- und im jüdischen Stadtrat erobern und gehörte schließlich auch als *Schomer Israel* mit drei Vertretern dem linken Flügel des Parlaments in Wien an. Bald betrieb man „einen Club mit einer Bibliothek und einem Lesesaal und sponserte Abendvorträge“ (vgl. Manekin 2010b); im Februar 1881 war auch Samuely als Vortragender zur 100. Wiederkehr des Todestages Lessings (1867–1781) zu Gast (*Shylock und Nathan*, vgl. Samuely 1881).

Obwohl es keine Hinweise innerhalb seiner Texte oder aus den Kontexten dafür gibt, dass Samuely je Mitglied einer zionistischen Organisation gewesen wäre, wurden seine gelegentlichen Kontakte mit Gönnern oder mit einzelnen Vertretern des Zionismus bzw. nach positiven und lobenden Erwähnungen in zionistischen Zeitungen und Zeitschriften und erst recht nach positiven Rezensionen und Gedenkartikeln wie jenem des Nathan Birnbaum in der *Selbst-Emancipation* (Birnbaum 1892) oder des W. von Rohàny in *Ost und West* (Rohàny 1912)

³⁹ Nach der russischen Revolution von 1917 wurde Lemberg Anfang November von ukrainischen, drei Wochen danach von polnischen Truppen besetzt; im dabei ausgelösten Pogrom kamen mehr als 100 Juden zu Tode, über 400 wurden verletzt, insgesamt waren etwa 7000 jüdische Familien betroffen.

wiederholt genau so interpretiert. Zuletzt war Samuely 2010 bereits als „writer and Zionist activist“⁴⁰ zu finden.

Mag sein, dass zu diesem schillerndem Abschnitt im Image Samuelys auch beigetragen hat, was dem folgenden Abschnitt seines Aufsatzes zur *Belletristik der neuhebräischen Literatur* zu entnehmen ist:

Vor etwa zwölf Jahren tauchte in Rußland ein Mann auf, der Peter Smolenski⁴¹ hieß. Er verließ bald sein Vaterland und begann in Wien eine hebräische Monatsschrift herauszugeben, „Haschacher“⁴² (die Morgenröthe). Schon das erste Heft, das ganz nur mit seinen Arbeiten gefüllt war, zeigte, daß man ein echtes Genie vor sich habe, dem eine hinreißende, überzeugende Sprache, die sich wie ein breiter, leuchtender Strom ergießt und wunderbare Wälder mächtiger Gedanken zedern abspiegelt, zu Gebote steht. Unwiderstehlich ist dieser gewaltige Strom, der zugleich Verfasser und Leser mit sich fortreißt. Ich sage Verfasser, denn thatsächlich ergreift der gewaltige Genius dieser Sprache auch oft den Dichter selbst und reißt ihn mit sich fort durch alle Klippen der Unwahrscheinlichkeit und halsbrecherischer Konsequenzen.

Smolenski zählt zu den Bilderstürmern. Alle jene Götter, die das Volk beräuchert und verehrt, stürzte er unbarmherzig von ihrem Piedestal herab, mit Maimonides und Moses Mendelssohn machte er den Anfang, und in der That gelang es ihm auch ein Heer von Bilderstürmern vorzüglich in Rußland und Galizien um sich zu versammeln.

Man muß indes zugeben, daß sich in allen seinen Werken der Flügelschlag des Genies deutlich vernehmen läßt. Und welche Productivität! Seine Muse, die Löwen wirft, besitzt die Fruchtbarkeit eines Kaninchens. Ueber Nacht werden bei ihm ganze Werke geboren. Es scheint unmöglich, dieselben aufzuzählen. (Samuely 1882, 226f.)

Mit dem aus Russland stammenden Peter (Peretz) Smolenski (1842–1885, vgl. 3.1. Der Lebensweg), dessen Erzählungen er gelegentlich ins Deutsche übersetzt hatte, verbanden Samuely das gemeinsame Interesse, die neuhebräische Sprache zu etablieren und die Neigung der Juden zu Aberglauben und Obskurantismus zu bekämpfen. Möglicherweise war es auch ein gemeinsames Anliegen, den Sinn für die jüdische Selbstbestimmung und den jüdischen Nationalismus zu wecken – ein Indiz, das wiederum als Beleg für Samuelys Nähe zum Zionismus genommen wurde, da Smolenski als Mitbegründer der ersten jüdisch-nationalen Studentenverbindung *Kadimah* (Vorwärts)⁴³ in Wien unzweifelhaft mit dem Zionismus verbunden war. Die Idee der jüdischen Selbstbestimmung war allerdings nicht neu. Besonders nachdrücklich wurde sie beispielsweise schon von Karl Emil Franzos (1848–1904) vertreten, der sich als sephardischer Jude vehement gegen deutsche Bevormundung wehrte:

Germanisieren – das ist ein undeutsches Wort für ein undeutsches Thun. Wer sein eigenes Volkstum liebt, wird auch dies höchste Gut niemand anderem rauben wollen. Ich

⁴⁰ https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hebrew_Literature

⁴¹ Auch Peres Smolenski, Smolenskin oder Smolensky.

⁴² Wahrscheinlich ein Setzfehler, eig. Haschachar; bezeichnet auch ein jüdisches Morgengebet.

⁴³ Behördlich genehmigt im März 1883. – Im § 2 des Vereinsstatuts war als Vereinszweck angegeben „die Pflege der Literatur und Wissenschaft des Judentums mit Ausschluß jeder politischen Tendenz“.

denke hier nur an die Verbreitung deutscher Kultur und zwischen solchem Thun und dem Germanisieren gähnt eine unausfüllbare Kluft, die Kluft, die das Werk des Segens – von dem Verbrechen trennt. Noch dazu von dem thörichten, unnützen Verbrechen; denn es läßt sich nicht entfernt einsehen, was das deutsche Reich und die Deutschen derzeit davon hätten, wenn diese interessanten Nationalitäten deutsche Brüder würden.

(Franzos 1876, X)

Gewiss verband Samuely und Smolenski ihr großes Interesse an hebräischer Literatur, das wohl letztlich ausschlaggebend wurde für Samuelys Mitarbeit an der von Smolenski gegründeten und in Wien herausgegebenen Zeitschrift *Haschachar*, die mit Smolenskis Tod im Jahr 1885 eingestellt wurde (vgl. 3. 1. Der Lebensweg).

3. 2. Erzähler Samuely

Es überrascht nicht sehr, dass Samuely im Großteil seiner Erzählungen zwar als teilnehmender Beobachter und Erzähler auftritt, eigene Erinnerungen aus persönlichem Erleben jedoch relativ sparsam einsetzt und die Fabeln seiner Geschichten oft aus Erinnerungen dritter bezieht nach dem Prinzip des *relata refero*, das zu seiner Zeit auch dem Selbstverständnis des (Zeitungs)Journalismus entsprach. – Dass er sich auch in den *Cultur-Bildern* gelegentlich als journalistischer Berichterstatter verstand, lässt er deutlich durchblicken in seiner Erzählung über den jung verstorbenen Mauricy Gottlieb, *Zwei Denkmäler* (Samuely 1885, 168-176). – Die solcherart unspektakulär inszenierten Erinnerungen erfahren in seinen Texten eine narrative Umformung zu einer Art – eben seiner Art – jüdischer Memoria. Samuely geht dabei sehr konventionell und auch thematisch selektiv vor und nutzt dann die üblichen narrativen Verfahren der Metaphorik oder unauffälliger Inszenierungen des Erinnerns. Walter Benjamin charakterisierte diesen Typus der „wahren Erzählung“ mit einer bestimmten „Bewandtnis“:

Sie führt, offen oder versteckt, ihren Nutzen mit sich. Dieser Nutzen mag einmal in einer Moral bestehen, ein andermal in einer praktischen Anweisung, ein drittes in einem Sprichwort oder in einer Lebensregel – in jedem Fall ist der Erzähler ein Mann, der dem Hörer Rat weiß.

(Benjamin 2007, 106)

Die Erzählungen und überhaupt sein ganzes Narrativ beschränkt Samuely auf Themenfelder des explizit jüdischen Lebensbereichs und überschreitet dessen Grenzen nur im Zusammenhang mit dem Antisemitismus und den Beziehungen zwischen Juden und Christen, beides gelegentlich auch äußerst (selbst)kritisch (z.B. *Sünder und Sünden*, Samuely 1892, 192–204). Zwar sind einige Geschichten in den historischen Kontext eingebettet (z.B. *Gotteshilfe*, Samuely 1892, 9–14, oder *Das verrückte Schneiderlein*, Samuely 1892, 166-177). Gleichzeitig aber ist beispielsweise Kritik an den sozialen Gegebenheiten im jüdischen Galizien aus den Texten praktisch ausgeschlossen und kommt in einigen wenigen Fällen bloß indirekt zur

Sprache (z.B. *Der Sendik*, Samuely 1885, 112–125 oder *Der Packenträger*, Samuely 1892, 114–132). Im Kontext der Flucht des Ehebetrügers in *Das Tüpfel auf dem i* (Samuely 1885, 146–167) mag man den galizischen Aus- und Rückwanderungsstrom von Juden, Polen und Ruthenen angedeutet sehen, der seinerzeit gerade beginnt und bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts in die USA und zurück fließt (vgl. Pollack 2010, 243ff). In einigen Erzählungen wird das Spannungsfeld zwischen dem Wunsch nach Identitätsbewahrung und gleichzeitigem Anpassungsdruck an Beispielen abgehandelt (z.B. *Der Consens*, Samuely 1885, 1–11 oder *Der Packenträger*, Samuely 1892, 114–132). Mehreren Erzählungen verleiht Samuely schließlich eine, auch für den areligiösen Laien nachvollziehbare, religiöse Sinndimension, oft einfach gekennzeichnet durch die Benennung der jüdischen Feiertage, in die das – auch satirische – Geschehen eingebettet ist (vgl. *Der Schreckensmonat*, Samuely 1892, 60–69).

Dass Samuely „zu Beginn der Neuen Folge seiner *Cultur-Bilder* [...] eine weitere Ebene“ eröffne, „jene der Erinnerung“, wie Gabriele von Glasenapp meint (Glasenapp 2012, 199), trifft gewiss nicht zu, denn diese „Ebene“ ist Teil des Programmes der *Cultur-Bilder* und durchzieht fast alle Erzählungen schon vom Beginn des ersten Bandes an. Alle bewegen sich – mit unterschiedlicher Klarheit und wechselnd zwischen dem Ton der Anekdote, der pädagogisch hintersinnigen Zuwendung der Kalendergeschichte und der sachlichen Atmosphäre literarischer Dokumentation – immer auf hohem Empathie-Niveau gegenüber den kleinen und größeren Helden und gelegentlich auch unter direkter Ansprache des Lesers. Die Erzähl-Perspektive ist dabei meistens, aber nicht immer gleich deutlich und nachdrücklich, bestimmt von den Ideen der Haskala. Dieser aufklärerische Aspekt wird jedenfalls manchmal betont durch Ironie oder Satire, besonders wenn es um aufklärerisches Mitläufertum und Als-ob-Moden geht wie in *Nur nicht jüdisch* (Samuely 1885, 189–209), und tritt völlig in den Hintergrund, wenn etwa nostalgische, betont frauenfreundliche Betulichkeit im Spiel ist, wie beispielsweise in einigen Passagen der beiden entgegengesetzt angelegten Erzählungen über die *Esches-Chajil*⁴⁴ (siehe 5. *Rückblicke* sowie Samuely 1892, 133–149, und 150–165). Samuely fügt aber auch beides in eins zusammen: In *Unser Cheder* (Samuely 1885, 12–19) amüsiert sich der Erzähler über Rabbi und Rebbezin, die einen Lotterietreffer verfehlen, nachdem die vom Rabbi abergläubisch gewählten Gewinn-Zahlen von der Rebbezin abergläubisch manipuliert wurden. Zwei Seiten vorher ist von einem ähnlichen Spötteln über den Aberglauben der Ostjuden in der Schilderung noch nichts zu merken:

⁴⁴ Es ist eine jüdische Tradition, Freitagabend, also zu Beginn des Erev-Schabbats, aus dem Buch der Sprichwörter (Sprüche Salomos) 31, 10–31, zu lesen. – Diese Verse sind im hebräischen Original (vermutlich schon mit mnemotechnischem Hintergrund) als alphabetisches Akrostichon gebaut; Auslassungen konnten also erst in den christlichen Leseordnungen je nach politischen Grundeinstellungen vorgenommen werden, ohne gleich aufzufallen.

In dem kleinen Gemache trat dann eine verklärte Ruhe ein, die Kinder, die sich an der Schürze der Mutter hielten, sahen fast andächtig mit ihren großen Kinderaugen zu ihrem Vater empor, ja auch die Katze wagte nicht laut zu schnurren und stand unbeweglich, wie gebannt von dem Zauber dieser heiligen Geschichten – und wir überhörten den Zapfenstreich ... Ach, wie sehnten wir uns nach diesem Donnerstag, und wie oft muß ich noch jetzt an ihn denken! (Samuely 1885, 15)

Samuelys literarischer Einsatz für die Ideen und Anliegen der Haskala war zwar umfassend, seine besondere Aufmerksamkeit widmete er allerdings den Bereichen Bildung und Religion. Sicher nicht zufällig stellt er also gleich an den Beginn des ersten Bandes seiner *Cultur-Bilder* zwei Erzählungen, die sich zwar kritisch, vorerst aber noch sehr langmütig, mit der traditionellen jüdischen Schulform des *Cheder* beschäftigen:

In *Der Consens* (Samuely 1885, 1–11) verhilft der einsichtige Reb Weißmann seinem talentierten jungen Neffen Chajemel zu Studium und aussichtsreichem Berufseinstieg, indem er ihn aus der stupiden Lese- und Religions-Dressur des *Cheders* herausholt und ihm nach einem Privatunterricht auch den Besuch und den Abschluss der Universität ermöglicht. In *Unser Cheder* (Samuely 1885, 12–19; *cheder*, eig. Zimmer) werden danach Rabbi und Rebbezin belächelt, die in ihrem Wohnzimmer, das zugleich als Küche und Schlafzimmer dient, auch den *Cheder* und einen Hühnerstall eingerichtet haben. Der Stundenplan orientiert sich an den Trompetensignalen aus der benachbarten Kaserne und nebenbei werden die Zahlen fürs Lotto nach althergebrachtem Aberglauben durch zufällig aufgeschlagene Seiten des Talmuds bestimmt. Nachdem aber einmal tatsächlich das Los mit der talmudisch ermittelten Zahlenreihe gezogen wird, gesteht die Rebbezin entsetzt, eine der zuvor abergläubisch bestimmten Zahlen neuerlich aus Aberglauben geändert zu haben. In ihrer Verzweiflung über den entgangenen Lottogewinn wird sie krank, der Rabbi aber sieht großmütig über den Verlust des nicht erzielten Gewinns hinweg und tröstet sie.

Nicht jedes Mal formuliert Samuely seine Kritik so nachsichtig lächelnd wie in diesen beiden Texten, nicht immer zeigt er sein Verständnis für menschliche Schwächen und das Wissen um die eigene Unvollkommenheit in seinen Erzählungen so deutlich. Auch die mittelbare Ich-Bezogenheit des Erzählers bleibt nicht immer so zurückhaltend, sie ist hier kaum registrierbar, doch unzweifelhaft spricht in beiden Geschichten ein Ich-Erzähler aus seiner eigenen Perspektive. Wie zumeist spielt er auch hier ein Spiel des Erinnerns zwischen Fiktionalität und Faktualität, das überdies noch ironisch akzentuiert ist. In *Unser Cheder* tritt er, inkorporierend eingeschlossen mit dem Possessivpronomen der ersten Person Plural, in Erscheinung und beschreibt neben einer Reihe kleiner, informativer Details auch den „Militairzapfenstreich“, der aus einer benachbarten, aber ungenannten Kaserne im ungenannten Shtetl zu vernehmen ist. – Samuely erinnert sich dabei vermutlich an die Zeit im Cheder seiner Heimatstadt Stryj, wo in

der dortigen Infanterie-Kaserne das 2. Bataillon des 9. k.u.k. Infanterieregiments *Graf Clerfait*⁴⁵ stationiert war. Nach der im Cheder geübten Tradition wird das Trompetensignal von den Schülern ebenso wie vom Rabbi selbst als „Signal zum Nachhausegehen“ gedeutet, da „eine Uhr zu den in einem Cheder nicht vorhandenen Dingen gehört.“ (Samuely 1885, 14).

Die Erzählung *Der Schreckensmonat* (Samuely 1892, 60–69) beginnt Samuely mit der Aufzählung von vier hebräischen Begriffen, die er „Notenzeichen“ nennt: „Tekioh! Schworim! Truoh! Tekioh!“ Es handelt sich um die Bezeichnungen der vier Grund- oder Signaltöne, wie sie an bestimmten Tagen des jüdischen Kalenders oder zu außergewöhnlichen Anlässen mit dem Schofar-Horn geblasen werden⁴⁶ und die Gebete in der Synagoge begleiten:

Name	Beschreibung	Bedeutung
Teki'a	ein langer Ton	der König kommt
Schewarim	drei kurze Töne	Gott erbarme Dich (Gnade)
Teru'a	neun bis zwölf sehr kurze Töne (klingt wie weinen)	gebrochenes Herz
Teki'a gedola	ganz langer Ton (bis einem die Luft ausgeht)	der Herr kommt wieder

Regelmäßig ist der Schofar an den zwei Tagen des jüdischen Neujahrsfestes *Rosch Haschana* und zum Morgengottesdienst an den Wochentagen im *Elul*, dem zwölften Monat im jüdischen Kalender, dem *Schreckensmonat*, zu hören, ansonsten zu dramatischen oder bedrohlichen Anlässen in Katastrophenfällen.

Samuely bemerkt dazu: „Ertönen diese Laute [...], dann geschieht es, als dringe aus dem Schofer ein trüber Hauch in die Welt hinein, der das Angesicht der Erde verdüstert [...].“ – Zwar wird in den Synagogen anschließend an die Hornstöße vor den versammelten Juden für gewöhnlich Psalm 27 rezitiert, der von der Gewissheit des Schutzes Gottes spricht, doch „selbst in unserer Zeit, wo das Leben ihnen ein viel freundlicheres Gesicht zeigt, können sie noch immer kein richtiges Vertrauen dazu fassen, sehen sie sich noch immer von den düstern Schatten der vergangenen Jahrhunderte verfolgt“. Und sie

[...] können es kaum fassen und begreifen, daß nach dem Tode auf einmal alle Hetzen und Verfolgungen aufhören, und aus diesem ungesunden Gedanken entwickeln sich wie Miasmen aus einem faulen Körper tausend Schauermärchen von Todten, die auch im Grabe keine Ruhe und keinen Frieden finden können ... (Samuely 1892, 60f.).

⁴⁵ In der kuk-Armee führten Regimenter oft den Namen ihres „Inhabers“ als Ehrenbezeichnung.

⁴⁶ Der *Schofer* (Schejfer, hebr. Schofar), ein altes Blasinstrument des Vorderen Orients aus einem gebogenen Horn, das von einem koscheren Tier stammt (Wiederkäuer mit gespaltene Hufen, meistens ein Widder oder eine Antilope), dessen Knochenmark entfernt wurde und dessen Spitze zu einem einfachen Mundstück geformt ist, wurde bei der Eroberung Jerichos geblasen und ist heute normalerweise an den beiden Tagen des *Rosch Haschana*, außer an einem Sabbat, in den Synagogen zu hören. – Tabelle aus: <https://de.wikipedia.org/wiki/Schofar>

Ein solches „Schauermärchen“ erlebte Erzähler Samuely „vor dreißig Jahren“ in eben diesem *Schreckensmonat Elul*, als Reb Mendel Schamesch fassungslos von entsetzlichen Geräuschen erzählte, die er vom Dachboden der Synagoge gehört hatte: „Noch jetzt sind mir die Ohren voll von jenem grauenhaften Weinen der Todten, das ich diese Nacht gehört habe.“ Sofort darauf bedrängten ihn Umstehende „mit jenem Gefühle der Wollust, die derartige Leute immer empfinden beim Anhören grusliger Märchen.“ Reb Mendel ließ sich auch nicht bitten und schmückte seinen Bericht um einige schauerlichere Nuancen aus, sodaß auch der *Schulklopfer*⁴⁷ gleich darauf von einem Toten zu berichten wusste, der „erst vorige Woche, als ich um Mitternacht die Synagoge öffnete, [...] so hart an mir vorbeiging, wie ich jetzt neben Euch stehe!“ Danach wurde der junge Nathan Samuely auch Zeuge, wie „einer aus der Schaar“ sich zur Forderung veranlasst sah, man müsse den Wunderrabbi konsultieren. „Gesagt, gethan – gegen dreißig Personen stürzten mit verstörten Gesichtern zum Rabbi hin und schrien wie besessen: ‚Wie Gott Ihnen lieb ist, Rabbileb, thun Sie etwas, schweigen Sie nicht!‘“

Noch in der Nacht trafen „nicht allein der Wunderrabbi und seine Assistenten in der Nähe der Synagoge ein, sondern auch eine große Menge von Männern, Frauen und Kindern. Auch ich, damals noch ein Knirps von acht Jahren.“ Da man allerdings kein Mittel fand, „die aufgeregten Todten zu besänftigen“, bestellte der Rabbi „eine geheime Sündenpolizei“, die alle jene Sünder aufspüren sollte, „derentwillen die armen Todten die Ruhe nicht finden“ konnten. Bald waren die „verdächtigen Bücher“ verbrannt, „kein Mädchen wagte es mehr, eine Krinoline zu tragen,“ und die Frauen waren alle „ihrer Haarüberreste beraubt“. Doch die „Jammerrufe nahmen mit jeder Nacht eher zu als ab.“

Also wagten der „Rabbi und alle Frommen der Gemeinde [...] das Äußerste.“ und beschlossen, zu den Todten vorzudringen und „an Ort und Stelle die verzweifeltsten Mittel anzuwenden.“ Angstvoll kletterte eine Prozession mit dem Rabbi an der Spitze auf den Dachboden, „die meisten mit Gebetbüchern und brennenden Kerzen in den Händen“, die Tür wurde aufgesperrt und die Menschenmenge sah „beim hellen und grellen Scheine der vielen Lichter etwas ganz Unerwartetes – ein ganzes Heer von schwarzen, weißen und gestreiften Katzen wogte wie ein bunter Knäuel durcheinander und husch, schon waren sie alle mit einem ohrenzerreißenden Miauen auf und davon!“ (Samuely 1892, 68).

Mit beinahe lustvollem Sarkasmus, mit Drastik und demaskierender Figurenrede rekonstruiert Erzähler Samuely als erzählendes Ich vor dem Leser die Erinnerungen seines erzählten Ichs aus dem Milieu chassidischer Juden. Deren alttestamentarisch verwurzeltes Brauchtum nimmt er

⁴⁷ Ein Gehilfe des Rabbis, der frühmorgens im Shtetl oder in der Judengasse an Fenster und Türen klopft, um die Juden an den Besuch der *Schul*, also der Synagoge, zu erinnern.

beißen aufs Korn und stellt ihre Wunderrabbis samt ihrem Aberglauben bloß, der auch mit der Flucht der Katzen vom Dachboden der Synagoge noch kein Ende fand. Kein „homerisches Gelächter über sich selber“ brach aus, als sich der wahre Ursprung der grauenhaften Töne herausgestellt hatte, vielmehr waren nun erst recht alle überzeugt, dass die Katzen „nichts anderes als Armesünderseelen“ sein konnten, wo man doch „die Stimme des seligen Vorbeters und die noch vieler anderen Verstorbenen“ erkannt hatte.

Für das irrationale Verhalten der chassidischen Gemeinde, die er völlig unter dem Einfluss des Wunderrabbis stehen sah, versucht Samuely noch eine entschuldigende Erklärung, die er mit bedrückend aussichtsloser Kritik verknüpft:

Diese Leute, deren Vergangenheit, deren Gegenwart, deren ganze Existenz ein reines Wunder ist und die voll Zuversicht der noch so bedrohten Zukunft entgegensehen, weil sie an Wunder glauben – diese armen, unglücklichen Leute geben nicht so schnell ein Wunder auf, nachdem sie schon einige Zeit daran geglaubt haben. (Samuely 1892, 69)

Den eigentlichen Kern dieses Problemkreises hatte aber der Philosoph und Aufklärer Salomon Maimon (1753–1800) schon im zweiten Band seiner *Lebensgeschichte*, 1793, also rund 100 Jahre vor Samuely, unverblümt angesprochen:

Ich kannte zu gut den rabbinischen Despotismus, der durch die Macht des Aberglaubens schon seit vielen hundert Jahren in Polen seinen Thron befestigt hat, und der zu seiner Sicherheit, die Ausbreitung von Licht und Wahrheit auf alle mögliche Art zu verhindern sucht; wußte, wie genau die jüdische Theokratie mit ihrer Nationalexistenz (*Auszeichnung durch den Autor*) verknüpft ist, so daß die Abschaffung der ersten die Vernichtung der letzteren notwendig nach sich ziehen muß.

(Maimon 1982, 192)

Wie Samuely, der in *Der Schreckensmonat* besonders die Wunderrabbis ins Visier nahm, hatte schon Maimon auf die eine, die religiös motivierte Seite jüdischer Spaltungsansätze hingewiesen, die sich in den osteuropäischen Shtetl schüchtern zeigten (vgl. 1.4. Die Chassiden). – Auf der anderen, der sozial orientierten Seite versuchten sich ja seit dem Auftreten der Haskala in zögernder Säkularisierung ebenfalls kleine assimilatorische Gruppen zu formieren.

Auch Samuely unterzieht manche Aspekte der Religion und der Glaubenspraxis seiner Kritik, allerdings nicht immer so deutlich wie etwa in *Tüpfel auf dem I*. So verbirgt er in *Die beiden Liebesboten* (Samuely 1885, 79–85) seine strikte Ablehnung des elterlichen Kinderhandels, wie die Vertreter der Haskala die geübte Praxis der Ehevermittlung apostrophierten, ungewöhnlich vorsichtig. Er beschreibt die zwei Heiratsvermittler, von denen einer im Lauf des Geschehens seinen sprechenden Namen erhält, richtiggehend gutherzig:

Wenn in ihnen etwas Brennendes vorhanden ist, wie beispielsweise bei Ahrele Paarer die Nase und bei Chajemel Aber der Bart, so kann es nur in Liebesgluth sein, weil sie ja beide die beflügelten Boten Amors sind. Ahrele Paarer steht jedenfalls dem Liebesgott viel

näher, er ist geradezu sein Leibadjutant, der ihm den Bogen spannt und ihm die Hand leitet, damit er nicht in seiner Blindheit ins Leere schieße. (Samuely 1885, 79)

Allzu behutsame Ironieschleier wie dieser über dem Zielobjekt der Kritik verharmlosen die berechnete oder unberechtigte Kritik somit fast bis zur Unkenntlichkeit – ein Vorgang, wie er sich auch beim weiter zurück Erinnern oft fast zwangsläufig einstellt – und so ergeben sich in den *Cultur-Bildern* manchmal neben den Anzeichen von Nostalgie und Sentimentalität auch jene von Beschwichtigung und Schönfärberei.

Strukturelle und stilistische Ambivalenzen sind in den Erzählungen Samuelys gar nicht so selten. Schwer zu entscheiden aber, ob sie zum Personalstil des Autors gehören und auch Teil der narrativen Strategie sind, die er in den *Cultur-Bildern* verfolgt, oder ob sich etwa in den wiederkehrenden Nostalgien ein latentes Motiv der „Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln und der jüdischen Geschichte“ (Koszczan 2006, 139) andeutet. Dieses Motiv kommt in späteren Texten Samuelys, wie beispielsweise in *Alt-Lemberg*, einem Lobpreis der Helden und Märtyrer des Judentums (vgl. Samuely 1902), besonders deutlich zum Vorschein. „Das ganze assimilationistische Erbe ist in seinem Werk sehr ausgeprägt, aber gleichzeitig ist bereits ein Rückzug aus diesen Assimilationsbestrebungen ersichtlich.“ (Koszczan 2006, 139).

Würde aber andererseits irgendjemand Samuelys intensives Engagement für die akkulturations- und zukunftsorientierte Haskala ernsthaft leugnen wollen? – Auf diese Weise bestätigt sich eine besondere Facette in Margaret Meads zu Beginn zitierter Beobachtung über Stimmenvielfalt und Ambivalenz (vgl. 1.1. Rückständigkeit) nicht nur in der jüdischen Kultur allgemein, sondern speziell auch in Samuelys Prosa-Texten. – Seine Gedichtbände, die er als Siebzehnjähriger in Lemberg auf Hebräisch veröffentlichte, waren von einigen der Rezensenten begeistert begrüßt worden. Im „Versuch einer Würdigung“ in „Ost und West“ vom Jänner 1912, also über 40 Jahre nach deren Erscheinen, wurde besonders auf Samuelys Gedichte hingewiesen, die „bei allen Freunden hebräischer Poesie lebhaftes Entzücken“ hervorgerufen hätten mit ihrer „epischen Gestaltungsart“ und „heroischen Erinnerungen“ (Rohány 1912, 57) an biblische Ereignisse. Nun schien es also, als kehre er mit Arbeiten wie *Alt-Lemberg* zu den Stoffen und Motiven seiner Anfänge zurück.

Die Quellen zu Samuelys Biographie versiegen zwar nicht völlig nach Abschluss seiner Arbeit an den *Cultur-Bildern*, werden aber schütterer. Belegt sind jedoch journalistische Arbeiten für Lemberger und Wiener Zeitungen, auch werden in Warschau und dann Berlin um die Jahrhundertwende einige seiner kurzen Erzählungen veröffentlicht.

Gleich in zwei Geschichten hintereinander bezieht sich Samuely auf einen bemerkenswerten Text des Alten Testaments: Mit *Das Esches Chajil* (Samuely 1892, 133–149) und mit *Auch ein Esches Chajil* (Samuely 1892, 150–165). Der alttestamentarische Text befindet sich am Ende

des *Buches der Sprichwörter*, Kapitel 31 (Einheitsübersetzung), das zweigeteilt ist in *Die Worte an Lemuël*: 31,1–9, und *Das Lob der tüchtigen Frau*: 31,10–31, das den Abschluss des Buches bildet und damit eine besonders prominente Position einnimmt. – Das hebräische Wort *eshet* ist eine Form von *isha* (Frau), *chayil* wird in der Bibel gleich mit mehreren Bedeutungen eingesetzt: Tapferkeit (Ps. 76: 6); Fähigkeit (Prov. 12: 4); Triumph (Ps. 118: 15); ein Wall (Ps. 84: 8); oder Reichtum (Prov. 13:22). *Eshet Chayil* bzw. *Esches Chajil* repräsentiert also Tugenden wie Engagement, Mut und Stärke

Im hebräischen Original sind die 22 Verse aus dem 31. Kapitel als Akrostichon geformt, bei dem jeder Vers mit einem Buchstaben in der Abfolge des hebräischen Alphabets beginnt: *Aleph*, *Beth*, *Gimel* usw. In der Übersetzung ins Deutsche ist diese kunstvolle Anordnung nicht möglich, denn es ist kaum denkbar, sinnvolle Versanfänge mit X oder Y zu finden.

Den jüdischen Frauen oblag die Sorge für die ganze Familie und damit auch die Hauptlast, für deren Lebensunterhalt zu sorgen. Die Familien waren in der Regel arm und die Männer verdienten meistens zu wenig oder widmeten sich ausschließlich dem Studium der Bibel. Dazu hatten die Frauen natürlich ebenso den Haushalt zu führen. Samuely hat also mit *tüchtige Frau* eine durchaus adäquate und auch in der Einheitsübersetzung gewählte Übersetzung der *Esches Chajil* seiner Geschichten vorgenommen (vgl. 3.2. *Erzähler Samuely* und FN 38).

Die biblischen Verse aus dem Kapitel 31,10–31, wurden also üblicherweise als Ode an die weiblichen Qualitäten verstanden und als Zeichen der Wertschätzung für die harte Arbeit der Frauen allgemein angesehen und für die Vorbereitung des üppigen Sabbatmahles am Freitagabend nach dem *Shalom Aleichem*⁴⁸ und vor dem *Kiddusch*⁴⁹ gesungen:

Das Buch der Sprichwörter, Kapitel 31,10–31; Das Lob der tüchtigen Frau

10 Eine tüchtige Frau, wer findet sie? Sie übertrifft alle Perlen an Wert. 11 Das Herz ihres Mannes vertraut auf sie, und es fehlt ihm nicht an Gewinn. 12 Sie tut ihm Gutes und nichts Böses alle Tage ihres Lebens. 13 Sie sorgt für Wolle und Flachs und schafft mit emsigen Händen. 14 Sie gleicht den Schiffen des Kaufmanns: Aus der Ferne holt sie ihre Nahrung. 15 Noch bei Nacht steht sie auf, um ihrem Haus Speise zu geben. 16 Sie überlegt es und kauft einen Acker, vom Ertrag ihrer Hände pflanzt sie einen Weinberg. 17 Sie gürtet ihre Hüften mit Kraft und macht ihre Arme stark. 18 Sie spürt den Erfolg ihrer Arbeit, auch des Nachts erlischt ihre Lampe nicht. 19 Nach dem Spinnrocken greift ihre Hand, ihre Finger fassen die Spindel. 20 Sie öffnet ihre Hand für den Bedürftigen und reicht ihre Hände dem Armen. 21 Ihr bangt nicht für ihr Haus vor dem Schnee; denn ihr ganzes Haus hat wollene Kleider. 22 Sie hat sich Decken gefertigt, Leinen und Purpur sind ihr Gewand. 23 Ihr Mann ist in den Torhallen geachtet, wenn er zu Rat sitzt mit den

⁴⁸ Das Lied zur Begrüßung der Sabbat-Braut. – Die jüdische Liturgie spricht vom Sabbat in weiblicher Form: „Königin Sabbat“ und „Braut Sabbat“.

⁴⁹ *Kiddusch* ist die Einweihung des Sabbats bzw. eines Feiertages mit dem Gebet des Hausherrn, verbunden mit einem Segen über einen Becher Wein; in den Synagogen steht *Kiddusch* als Heiligung am Schluss des Abendgottesdienstes (vgl. bin Gorion 2003, 379).

Ältesten des Landes. 24 Sie webt Tücher und verkauft sie, Gürtel liefert sie dem Händler. 25 Kraft und Würde sind ihr Gewand, sie spottet der drohenden Zukunft. 26 Öffnet sie ihren Mund, dann redet sie klug, und gütige Lehre ist auf ihrer Zunge. 27 Sie achtet auf das, was vorgeht im Haus, und ißt nicht träge ihr Brot. 28 Ihre Söhne stehen auf und preisen sie glücklich, auch ihr Mann erhebt sich und rühmt sie: 29 Viele Frauen erwiesen sich tüchtig, doch du übertriffst sie alle. 30 Trügerisch ist Anmut, vergänglich die Schönheit, nur eine gottesfürchtige Frau verdient Lob. 31 Preist sie für den Ertrag ihrer Hände, ihre Werke soll man am Stadttor loben.⁵⁰

Abgesehen davon, dass die Judaistik nicht einig ist darüber, ob diese Verse ein universeller Lobgesang auf die Frau allgemein oder auf eine spezielle Frau sein sollen – nicht erst heute werden die Verse 28 und 29, wie in der Einheitsübersetzung, als in Verbindung zueinander stehend übersetzt – bietet dieser Bibeltext ein Paradebeispiel dafür, wie unterschiedlich sich Bibeltexte auslegen lassen. Besonders die emanzipierten Jüdinnen sehen heute in den salomonischen Versen eine Frau porträtiert, die es nicht gibt und möglicherweise nie gegeben hat: Eine selbstlose Sklavin, die im Zusammenhang mit den Aufgaben, die sie erledigt, in der heutigen Realität keine Bedeutung haben kann; eine *Esches Chajil*, die niemals ausruht, während ihr Mann „in den Torhallen [...] zu Rat sitzt mit den Ältesten des Landes.“ (23) – Nathan Samuely muss Ähnliches durch den Kopf gegangen sein und hat zu *Das Esches Chajil* gleich ein sarkastisch-extremes Gegenbeispiel verfasst: *Auch ein Esches Chajil*.

Vieles von dem, was Samuely im Aufsatz über die *Belletristik der neuhebräischen Literatur* als „Wiederspiegelung“ der „Umgebung des Volkes und der Verhältnisse“ (Samuely 1882, 221) beschrieben hat, verarbeitete er auch in den eigenen Erzählungen. Und davon war wiederum vieles den von Bachtin als Polyphonie bezeichneten Stimmen und Diskursen eines Textes gleich oder ähnlich. Tatsächlich ist eine polyglotte Vielstimmigkeit nach Ansicht der ukrainischen Germanistin Larissa Cybenko wesentlich für das Werk all jener Schriftsteller, „die Ostgalizien zum Thema, Stoff und Motiv hatten.“ (Cybenko 2008, 59). Allein schon, wenn diese Autoren, so wie der junge Nathan Samuely, auch selbst in Galizien aufwuchsen, trafen sie unter ihren Spielkollegen zumindest auf „ukrainische, jüdische und ‚schwäbische‘ Kinder, die Kinder aus den Familien der deutschen Kolonisation in Ostgalizien“ (Cybenko 2008, 73). Spielend wurden ihnen Sprachmelodien und Sprachgebilde vertraut, die nicht ihrer eigenen Muttersprache entstammten und die sie dennoch gleichwie die Muttersprache internalisierten. Damit ergab sich, was dann zum Beispiel in den Texten des Bruno Schulz (1892–1942) aus Drohobycz, als „Merkwürdige Provinz“ Ostgalizien oder als „Land der Kindheit, wo Poesie und Chaos herrschen“ (Cybenko 2008, 47), beschrieben wurde. Oder auch, dass, wie in Samuelys

⁵⁰[http://www.kathpedia.com/index.php?title=Altes Testament Einheits%C3%BCbersetzung 1979 Teil B#Das Buch der Sprichw.C3.B6rter Kapitel 31](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Altes_Testament_Einheits%C3%BCbersetzung_1979_Teil_B#Das_Buch_der_Sprichw.C3.B6rter_Kapitel_31)

Geschichten, einzelne Sprachbilder des Jiddischen als die Wurzeln von Erinnerung erschienen und manche Leser in seinen Texten deshalb auch eine mitklingende slawische Sprachmelodie vernahmen (Cybenko 2008, 72).

Was also entdeckte Samuely den Lesern in seinen Geschichten? – Ganz allgemein beantwortete der deutsche Kulturosoziologe und Literaturkritiker Walter Benjamin (1892–1940) Fraugen wie diese in der kurzen Skizze *Ausgraben und Erinnern* (ca 1932), wo er meinte:

Die Sprache hat es unmißverständlich bedeutet, daß das Gedächtnis nicht ein Instrument für die Erkundung des Vergangenen ist, vielmehr das Medium. Es ist das Medium des Erlebten wie das Erdreich das Medium ist, in dem die alten Städte verschüttet liegen. Wer sich der eigenen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. (Benjamin 2007, 196)

Ein paar Zeilen danach schloss Benjamin seine Überlegungen mit dem Hinweis, der im Kern einer Analogie zu Paul de Mans These (vgl. 3.3. Samuely-Selbstbild) gleichkommen dürfte, der zufolge Autobiographie bis zu einem gewissen Grad eine Eigenschaft jedes Textes ist.

Im strengsten Sinne episch und rhapsodisch muß daher wirkliche Erinnerung ein Bild zugleich von dem(,) der sich erinnert(,) geben, wie ein guter archäologischer Bericht nicht nur die Schichten angeben muß, aus denen seine Fundobjekte stammen, sondern jene anderen vor allem, welche vorher zu durchstoßen waren. (Benjamin 2007, 196)

Genau das lässt sich in den beiden Bänden der *Cultur-Bilder* Samuelys erkennen, in denen er auch versuchte, „der alten Sprache ein neues poetisches Gewand anzulegen und eine Verjüngung der Sprache anzubahnen“ (vgl. Karpeles 1886, 1133).

3.3. Samuely-Selbstbild

1979 hat der belgische Literaturwissenschaftler und Philosoph Paul de Man (1919–1983) in einem Essay mit dem bezeichnenden Titel *Autobiographie als Maskenspiel* – im Original *Autobiography as De-facement*⁵¹ – die bis dahin kaum bestrittene Auffassung widerlegt, dass Autobiographie in einem Gegensatz zur Fiktion stehe. Er hat festgestellt, dass es falsch ist zu glauben, eine Autobiographie sei eine Textsorte, die der Realität oder der Wahrheit verpflichtet sei. Ist sie aber nicht. Sie tut nur so. Denn eine „Unterscheidung zwischen Fiktion und Autobiographie“ sei gar nicht möglich, so de Man, Fiktion und Autobiographie seien „unentscheidbar“ (de Man 1993, 133). – Im Kernabschnitt seines erkenntnisreichen Essays entwickelt er folgende These:

⁵¹ In: *Modern Language Notes*, Bd. 94, Heft 5, Comparative Literature; S. 919-930.

https://www-jstor-org.uaccess.univie.ac.at/stable/2906560?seq=1#metadata_info_tab_contents

De-facement spielt mit den beiden Bedeutungen von *face* (konfrontieren, konfrontiert sein) und *deface* (verunstalten, beschmieren, anschmieren und dabei zerstören).

Autobiographie ist [...] keine Gattung oder Textsorte, sondern eine Lese- oder Verstehensfigur, die in gewissem Maße in allen Texten auftritt. Das autobiographische Moment ist der Prozeß einer wechselseitigen Angleichung der beiden am Leseprozeß beteiligten Subjekte, bei der sie einander gegenseitig durch gemeinsame reflexive Substitution bestimmen. Die Struktur impliziert sowohl Unterschiedlichkeit als auch Ähnlichkeit, da der die Subjekte konstituierende substitutive Austausch beides verlangt. Wenn ein Autor sich selbst zum Gegenstand seines eigenen Verständnisses macht, wird diese Struktur wechselseitiger Reflexion zu einem internen Textmerkmal [...].

(de Man 1993, 134).

Autobiographie offenbart demnach keine Selbsterkenntnis und ist gewiss auch kein Produkt des Lebens, wie de Man zeigt. Autobiographie ist somit auch nicht authentisch, sondern Autobiographie ist selbst Leben, indem sie zum Beispiel völlig abhängig ist von den Kontexten ihres Entstehens, etwa abhängig ist von den momentanen Lebensumständen, dem Verhältnis zum Verlags-Lektorat oder sogar von so lächerlichen Dingen wie den technischen Anforderungen an die schriftliche Form usw.

Autobiographie steckt laut de Man auch tatsächlich in jeder literarischen Gattung. Zwar gibt sie sich den Anschein von Realität, ist aber in Wahrheit nicht weniger fiktiv als jede andere literarische Textsorte. Genauer gesagt: Autobiographie ist eben keine eigene Textsorte, sondern ist eine Eigenschaft jedes Textes. In jenen Texten, die wir in gewohnter Weise als „Autobiographie“ bezeichnen, ist diese Eigenschaft eben besonders deutlich und einfach erkennbar. In einem sogenannten „Tatsachenroman“ ist sie eher versteckt und bleibt im Hintergrund. – Roland Barthes nannte diesen Mechanismus des Versteckens den „ideologischen Verdrängungs-Zusammenhang“ oder ganz einfach: Manipulation.

Für Paul de Mans These von der Autobiographie als Quasi-Fiktion ist vor allem die rhetorische Figur der *Prosopopöie* wichtig (de Man 1993, 141ff) und das bestimmende Stilmittel von Autobiographie (folgt man seiner Argumentation konsequent bis zum Ende, bestimmt *Prosopopöie* also mehr oder weniger alle Texte). Mit dem Blick auf die ursprüngliche Wortbedeutung des griechischen Kompositums *Prosopopöie* –

- *πρόσωπον* (*prósōpon*) – das Substantiv für: *Maske, Person, Rolle*, plus
- *ποίηιν* (*poiein*) – das Verb für: *schaffen, machen, verfertigen*

– wird de Mans These auf einmal sehr plausibel. Denn mit *Prosopopöie* bezeichnete man ursprünglich nichts anderes als jenes „Gesicht“, später auch das „künstliche Gesicht“, das sich ein Mensch selbst gab, indem er eine Maske aufsetzte. Mit dem Hinweis auf die Maske verweist de Man zugleich auch auf die selbstreferentielle Geste dieser rhetorischen Figur, also auf den Verweis auf sich selbst. – Wenn ich eine Maske aufsetze, dann will ich ablenken von etwas. Wovon möchte ich ablenken? Von mir. Die Selbstreferentialität der Maske ergibt sich also schon fast automatisch.

Einen wichtigen Aspekt zum Komplex Autobiographie beschrieb der polnisch-litauische Literaturnobelpreisträger Czesław Miłosz (1911-2004) in seiner Autobiographie in Stichworten, *Mein ABC* (Abecadło Miłosza), unter dem Lemma *Authentizität*:

Meine große Angst: Daß ich vorgebe, ein anderer zu sein als ich bin, und mir dabei durchaus bewußt bin, daß ich simuliere. Aber wenn man's überlegt: Was sollte ich denn anderes tun? Meine persönliche Existenz war unglücklich. Hätte ich mich ständig nur mit mir selbst beschäftigt, dann hätte ich eine Literatur des Jammerns und der Klage geschaffen. Ich habe jedoch zu der von mir fabrizierten Materie Distanz bewahrt, ob man sie nun mit dem zu einem Kokon gesponnenen Seidenfaden oder mit der kalkhaltigen Masse, aus der die Schalen von Weichtieren bestehen, vergleichen mag. Das hat mir künstlerisch geholfen.

Einige Male war ich in Versuchung, die Maske fallen zu lassen und zuzugeben, daß mir außer meinen eigenen Zahnschmerzen eigentlich alles egal ist. Dann war ich mir aber plötzlich nicht mehr sicher, ob meine Zahnschmerzen authentisch genug seien, also ob ich sie mir nicht etwa nur einrede. Denn das ist ja immer die Gefahr, wenn man sich zu sehr auf sich selbst konzentriert.

Doch meinen Lesern schien meine Maske Ähnlichkeit mit mir selbst zu haben.

(Miłosz 2002, 27f.)

Dass Autobiographien a priori „eingeredet“ oder gar eine Fälschung seien, wie Miłosz an anderer Stelle ergänzt, ist gewiss stark überzeichnet. Auch Paul de Man schreibt dies keineswegs, selbst wenn er den Wirklichkeitsanspruch von Autobiographien „radikal außer Kraft“ setzt (Metzler ³2007, 59). De Man formuliert das Problem des sogenannten *De-facements* viel geschmeidiger und spricht im Zusammenhang mit *Prosopopöie* nicht im Mindesten von Fälschung, sondern von Person-Werdung; er spricht von einem Prozess der Bildung einer Figur durch die Mittel der Rhetorik. Und am Ende stellt er fest, die *Prosopopöie* sei die bestimmende Figur im *De-facement*, die Figur des Gebens und Nehmens von Gesichtern, die Figur der Maskierung und der Demaskierung, der Figuration und der Defiguration. Mit anderen Worten: De Man spricht in seinem Essay über Gesicht und Maske in Bezug auf die Relativität von sogenannten realen Texten. Es bleibt demnach dem Leser überlassen, die Relativität selbst auszuloten – ebenso wie Miłosz wiederum meint:

Es sind ja nicht nur meine eigenen Mängel, die mich beschäftigen, sondern auch die Mängel der Menschen, mit denen ich Umgang pflege, Maler und Schriftsteller. Es ist schon fast ein Axiom, daß man Kunst mit einem genetischen Defekt, einem Handicap, einer Abnormität oder Krankheit in Verbindung bringt. [...] Man könnte zwar annehmen, daß diese mutmaßliche Verknüpfung von Kunst und Deviation auf einen Fehler in der Perspektive zurückzuführen ist. Doch wenn man ganz gewöhnliche Menschen einer ebensolchen Betrachtung unterziehen würde, dann würde sich wahrscheinlich herausstellen, daß eine „Normalität“ unter ihnen genauso selten anzutreffen ist wie unter Künstlern. Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß letztere mehr im Licht der Öffentlichkeit stehen.

(Miłosz 2002, 38)

Ganz augenscheinlich ergeben also auch Gesicht und Maske, neben der Stimme, wichtige literarische Konzepte, zumindest insofern sie dezidiert autobiographische und zugleich fiktive Texte betreffen – wahrscheinlich aber nicht nur diese. Und ebenso wie die Autobiographie die Fiktion nicht leugnen kann, lässt sich in der Fiktion Samuelys die memoirenartige Autobiographie erkennen: Das interne Textmerkmal einer wechselseitigen Reflexion zwischen erzählendem und erzähltem Ich, wie es in seinen Erzählungen in der Art seines Personalstils zutage tritt – etwa in *Das Tüpfel auf dem I*, in *Der Packenträger* oder in *Zwei Denkmäler* – ist das einfache und zugleich wesentliche Indiz dafür.

Relativ deutlich ist diese Kommunikation zwischen Autor und Erzähler zu verfolgen in den drei Erzählungen, die im zweiten Band der *Cultur-Bilder* den Stadtbrand in Samuelys Geburtsstadt Stryj behandeln (vgl. 4.1. Stadtbrand-Trauma). – Doch die Frage, ob die „systematische Unterscheidung ‚Erzähler‘ / ‚Autor‘ [...] in dieser starren Form überhaupt angemessen“ ist, ob „und in welcher Weise Textphänomene Erzählern und Autoren zugeschrieben werden“, gilt als ketzerisch. Gerade zu Samuelys Stadtbrand-Geschichten wäre sie wohl angebracht. Leider hat die Narratologie „die Beziehung zwischen Autor und Erzähler systematisch noch kaum erforscht“ und bezieht sich bisher ausschließlich auf Übereinkunft und Basiswissen, demzufolge Autor und Erzähler bekanntermaßen strikt zu unterscheiden und auseinanderzuhalten sind. Wenn man jedoch, wie der Würzburger Literaturwissenschaftler und Leiter des Lehrstuhls für Computerphilologie Fotis Jannidis (* 1961) vorschlägt,

[...] Autor und Erzähler als Produkte von konstruktiven Inferenzprozessen des Lesers aufgrund von Text- und Kontextinformationen sowie kulturellen Konventionen konzipiert, dann ist mit der Feststellung der Differenz nur ein Anfangspunkt gemacht: Ihr Verhältnis zueinander ist variabel, abhängig von verschiedenen historischen und kulturellen Milieus. Autor und Erzähler können im extremen Fall in eins zusammenfallen oder doch so nahe beieinanderstehen, daß sie kaum zu unterscheiden sind. Auch in diesem extremen Fall werden jedoch [...] nicht alle Aspekte des Textes direkt dem Autor zugeschrieben. (Jannidis 2002, 556)

Passagen aus den Erzählungen Samuelys würden für die Autor-Erzähler-Beziehung gutes Untersuchungsmaterial abgeben und sich für deren Analyse anbieten.

In einem Aufsatz für Leopold von Sacher-Masochs (1836–1895) Zeitschrift *Auf der Höhe* formulierte Samuely 1882 seine Ansichten zum Thema *Die Belletristik der neuhebräischen Literatur*. Bei wesentlichen Teilen des neunseitigen Aufsatzes lässt sich eine, die eigene Arbeit betreffende, beabsichtigte oder ungewollte autobiographische Intention und ein, zumindest indirekt angedeuteter, Blick in den Spiegel (vgl. Samuely-Selbstbild, 41–43), schwerlich bestreiten:

Weil der Jude mit seinem Schriftthume so unzertrennbar verwachsen ist, spiegelt dasselbe auch immer so treu, so unverfälscht sein Wesen ab, nimmt, wie er selber, alle

Eindrücke der Zeit und der Umstände in sich auf. Der Jude ist zu allen Zeiten die treueste Photographie des Jahrhunderts, der Umgebung des Volkes und der Verhältnisse, in deren Mitte er lebt, und alle diese finden gleichzeitig ihre Widerspiegelung in seiner Literatur. Wie das Judenthum als ein großes Räthsel in alle Jahrhunderte hineinragt, so auch sein Schriftthum. Ohne Land, ohne Sprache, ohne eigene Gesetze, ohne die entfernteste Bedingung und Berechtigung zu einer nationalen Existenz zu haben, bilden die Juden dennoch ein Volk, ein markiges Volk voll frischer, unverfälschter Lebens-säfte. Und ihre Literatur? In einer Sprache, die lange nicht mehr zu den lebenden zählt, die aber der Jude durch alle Jahrhunderte und durch aller Herren Länder mit sich fortgetragen, in einer solchen lebt seine Literatur, die er noch jetzt pflegt, bereichert, und in der er alle seine Eindrücke niederlegt, so daß sie zu allen Zeiten das treue Spiegelbild des Jahrhunderts ist. (Samuely 1882, 221)

Die 45 kurzen Erzählungen, die Samuely in den zwei Bänden seiner *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* 1885 und 1892 herausgab, stehen sämtlich auch mit Erinnerungen, also tatsächlich mit Autobiographischem, zumindest in losem, aber doch meistens in direktem Zusammenhang, manche von ihnen erzählen Erzähltes. Gemeinsam ergeben sie einen deutlich empathischen und elegischen Abgesang auf die Shtetel-Kultur der Ostjuden, in dem manche auch „einen feinen, gedämpften lyrischen Ton“ (Rohány 1912, 56) zu erkennen glauben. Als Ganzes stehen die *Cultur-Bilder* jedenfalls auf bestimmte Weise in einem Analogie-Verhältnis zur Geschichte am Ende des zweiten Bandes, *Der große Brand* (vgl. Samuely 1892, 296–303 und 4.1. Stadtbrand-Trauma). Samuely schildert darin in mehreren Episoden die Brandkatastrophe von Stryj im Jahr 1886, die beinahe zum völligen Untergang seiner Geburtsstadt führte, und macht so aus einem seiner nostalgischen *Cultur-Bilder* eine verkürzte motivische Parallele zum langsamen Ende der einstigen Welt der Ostjuden und ihres Shtetls, das mit zunehmender Industrialisierung in einen Auflösungsprozess geriet und im langsamen Untergehen Charakter und Bedeutung verlor.

4. Fünf illustrierende Beispiele aus den *Cultur-Bildern*

Der Erzähler ist die Gestalt, in welcher der Gerechte sich selbst begegnet.
Walter Benjamin⁵²

4. 1. Stadtbrand-Trauma

4. 1. 1. *Das Gebetbuch – Durch's Feuer – Der große Brand*

Die Texte unter den drei Titeln lassen sich mit etwas Nachsicht und Einsicht problemlos als drei Teile ein und derselben Geschichte lesen, die ihren Autor ganz sicher lange Zeit und stark beschäftigte und deren dritten Teil er beziehungsvoll ans Ende seiner beiden *Cultur-Bilder*-Bände gestellt hat.

Mit dem kurzen, nur eine einzige Seite langen, einführenden Text, *Das Gebetbuch* (1)⁵³, eröffnet Samuely den zweiten Band der *Cultur-Bilder* und lenkt damit die Aufmerksamkeit auf sein metaphorisch und emotional mehrfach besetztes Werkzeug des Ordners seiner Erinnerungen: „Ich habe ein altes Gebetbuch, grau und verwischt, das wie ein runzliges Großväterchen aus der Reihe meiner anderen aufgeputzten Bücher hervorblickt“. – Das über mehrere Generationen vererbte, abgegriffene und erkennbar von Flammen angesengte Gebetbuch der Familie – an einer Stelle mit einem welken Blättchen zwischen den Seiten, das an einen Friedhofsbesuch vor vielen Jahren erinnert (*Das Blättchen*, 15–20), an einer anderen mit einem vergilbten „Röselchen“ (vgl. *Das Rösel*, 47–59) der unverwischbaren „Spur einer Thräne“ und dazwischen immer wieder mit handschriftlichen Eintragungen in „plumpen, unbeholfenen Lettern nach Art der frühern Typographie“. Das Buch „hat schon Geschlechter überlebt“ und alle „jene Augen, die darin hineingeweint, sind längst schon vermodert im Grabe“. Hinterlassen haben viele der Menschen „Spuren von allen ihren Leiden und Freuden“ und diese Spuren sind für den Autor „lauter beredte Zeichen, die die Toten vor mir heraufbeschwören, ihre starren Zungen lösen, daß sie über das Grab hinweg, dem spätesten Enkelkinde Geschichten erzählen aus alten, verklungenen Zeiten“ (1) und als lange schon stimmlose Verstorbene wieder eine Stimme bekommen.

Nach einem sehr einfachen, aber hocheffizienten Muster macht Samuely also das durch mehrere Generationen intensiv gebrauchte, abgegriffene und sogar brandgeschwärzte Gebetbuch seiner Familie für die *Cultur-Bilder* produktiv: Als literarisches Album, für das man im Feuilleton verschiedene Namen kennt und das einmal als Florilegium oder Blütenlese, als Anthologie, dann als Kollektanee oder als Analekte in leichten Abwandlungen für viele un-

⁵² Benjamin, Walter (2007): Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; S. 103–128, hier: S. 128.

⁵³ Im Kapitel 4 weisen die eingeklammerten Zahlen auf Seiten in *Samuely 1892* hin.

terschiedliche Aufgaben des Sammelns, Zurückblickens und Festhaltens von Erinnerungsstücken gebraucht wird, von Samuely auch für Erinnerungen, die in Ghetto-Geschichten münden: Jedesmal, wenn er das alte Gebetbuch aufschlage, würden Gestalten lebendig, „die lange schon im Schattenreiche weilen“. Zwischen sie „drängen sich die verblichenen Bilder“ seiner Kindheit, „wie Todte aus den Gräbern ...“ Auf solche Weise eröffnen erfreuliche wie schmerzhaft Anstöße aus dem gehüteten Gebetbuch dem Erzähler einen indirekten Zugang in sein Gedächtnis und vermitteln ihm – mitunter auch traumatisch belastete – Erinnerungen an eine Reihe von Begebenheiten und Personen, die er „hier aus dem Rahmen des Gebetbuches hervortreten“ (1) lassen will. Die scheinbar zufällige Auswahl der Erzählungen im vorigen ersten Band der *Cultur-Bilder* wird damit in diesem zweiten Band getauscht mit der scheinbar geordneten Vorgabe durch die Erinnerungsanstöße aus dem Gebetbuch.

Die zweite Geschichte, *Durch's Feuer* (2–8), macht den Leser zum Zeugen jener Brandkatastrophe, in deren Verlauf Stryj, die Geburtsstadt des Erzählers, die mit der Geburtsstadt des Autors Samuely ident ist, nahezu völlig zerstört wird. Der Erzähler selbst ist, ebenso wie der Autor, zu jenem Zeitpunkt „kaum ein Jahr alt“ (2), ihm haben die Eltern „sehr oft“ und wohl auch sehr eindringlich von der Katastrophe erzählt. Seinem Vater gelang es damals, das Gebetbuch und „auch mich dem Feuerschlunde, der mich gierig zu verschlingen drohete“ (2), zu entreißen. Die Erinnerung an die glückliche Rettung des Sohnes bekräftigte der Vater kurz darauf mit einem Bibelspruch (Jesaja 43:2), den er ins Gebetbuch notierte:

Wenn Du durch's Feuer gehst, wirst Du nicht verzehrt,
Und die Flamme kann Dir nichts anhaben. (2)

Im Titel der Erzählung greift Samuely auf diesen Spruch zurück. Ebenso wie das Gebetbuch ist auch das Blatt, auf dem der Spruch zu lesen ist,

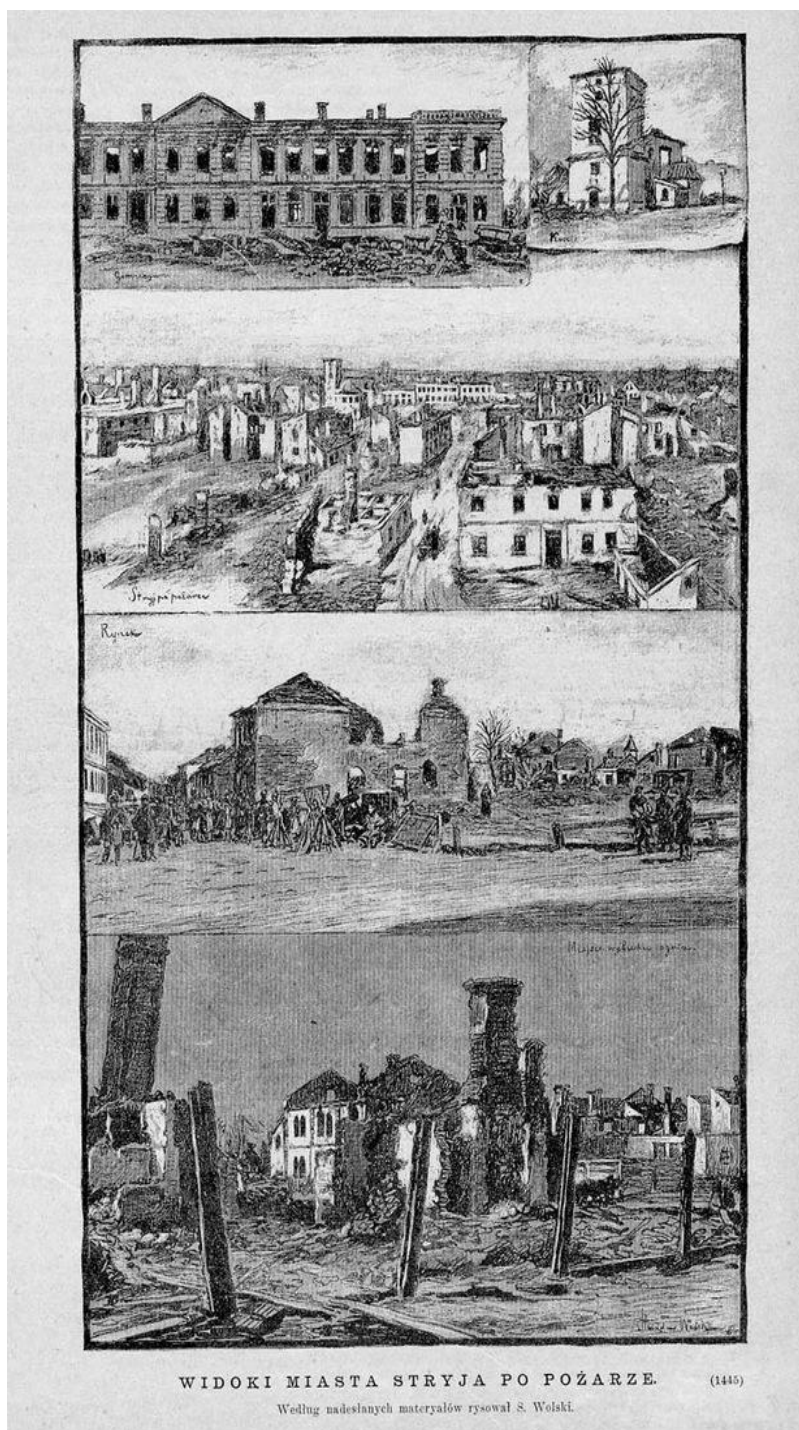
[...] ganz russig und angeraucht, als hätte die Feuerzunge es einmal schon berührt und durch eine wunderbare Fügung wieder verschont ...

Fürwahr so ist es auch! Einen Augenblick nur und dieses Buch war ein Raub der Flammen, aber rechtzeitig erfaßte es eine rettende Hand, die aber entriß damals auch mich dem Feuerschlunde, der mich gierig zu verschlingen drohete. Jene Bibelstelle erinnert mich also ewig daran, daß eine gewisse Zusammengehörigkeit mich mit meinem Gebetbuche verknüpft, daß wir beide einem und demselben Manne das Dasein zu verdanken haben. (2)

Die Ereignisse spielen damals in den Tagen der religiösen Vorbereitungen für das Neujahrsfest. Ehe der Erzähler die weitere Entwicklung, die Angst und schließlich das panische Irwerden der Stadtbewohner während der Ausbreitung des Feuers beschreibt, wirft er noch einen nostalgischen Blick zurück und meint fühlbar betrübt: „Wer noch heute Gelegenheit hat[,]

jene Tage in einem kleinen Städtchen Galiziens zu verleben, der genießt ein Schauspiel, das gewiß nicht verfehlt, einen tief ins Herz zu treffen.“ (3) – Er spricht damit nicht allein die Empathie des Lesers in dessen Heute an, sondern auch die eigene Wehmut.

Neben dem Brandgeschehen selbst und den Konsequenzen daraus widmet sich Samuely zuvor noch der Atmosphäre im jüdischen Viertel im unmittelbaren zeitlichen Kontext: „Es war am ersten Tag der Selichot“ (2), also am Beginn der letzten Woche vor *Rosch Haschana*, dem Jahresbeginn nach jüdischem Kalender (wörtlich: Kopf des Jahres), wenn die liturgischen Gedichte, Fürbitte- und Bußgebete in Vorbereitung auf die Hohen Festtage⁵⁴ gesprochen werden: „Der Jude steht an diesen Tagen mitten in der Nacht auf und eilt mit Weib und Kind in die Synagoge.“ Die Tagesabläufe sind geprägt von uralten religiösen Gesetzen und Bräuchen, in denen auch der „Packenträger“ vor dem Eingang zur Synagoge zu seinem Recht kommt. Bei einem solchen



Stryj nach dem Brand vom 26. April 1886
 Druck nach einem Holzschnitt aus *Neue Illustrierte Zeitung*

⁵⁴ *Selichot* sind jene Gebete, mit denen die Juden Gott um Vergebung bitten. Die Hohen Festtage sind in diesem Fall das zweitägige Neujahrsfest *Rosch Haschana* und das Versöhnungsfest *Jom Kippur* – Leider sind die hebräischen Bezeichnungen jüdischer Riten, Feste, Lebensweisen und Gebräuche in dieser zweibändigen *Cultur-Bilder*-Ausgabe nicht konsequent ins Deutsche übertragen und erklärt.

ambulanten Buchhändler, wie er auch Titelfigur einer weiteren Samuely-Erzählung (vgl. *Der Packenträger*, 114–132) ist, können sich besonders die Frauen „mit allerhand heiligen Utensilien“ versehen und „ihre eigens für diesen Tag bestimmten Toiletten“ besorgen: „Haarbänder und schwarze Seidentücher, denn aller Schmuck ist in diesen Tagen verbannt“.

Aus den Bethäusern dringen dabei „die schrillen Töne des Schofer“⁵⁵; dazu „hier und dort die feierlichen Gesänge der hohen Feste.“ (3). Scharenweise kann man die Leute „dem rituellen Tauchbade zuströmen“ sehen, wo sie „hastig die gelockerten Kleider abschütteln und dutzendweise in das trübe Gewässer der Zisterne sich versenken“, um danach früh zu Bett zu gehen. „Um jeden Augenblick zum Aufbruche bereit zu sein, unterlassen sie es heute, sich vor dem Schlafengehen der Kleider zu entledigen“ und erwarten die „feierliche Mitternachtsstunde, in welcher der Schulklopfer“, also der Synagogendiener, „mit zwei Hammerschlägen gegen das Hausthor, aus dem Schläfe weckt“ und sie zur Synagoge ruft: „Geht nach frommem Gebot, dienen dem lebendigen Gott!“ (4).

Unmittelbar vor Mitternacht wird es dann „auf einmal lebendig in allen Ecken und Enden“ der Stadt. Aus den Häusern „drängen sich ganze Schaaren von Männern, Frauen und Kinder, alle mit angezündeten Laternen und Wachskerzen in den Händen.“ Da „regt und bewegt es sich geisterhaft durch die Nacht, huschende Lichter und flüsternde Stimmen, [...] die in die Nacht hinausziehen, um den Himmel mit ihren Gebeten zu stürmen!“ – Doch „giebt es in der Stadt“ zugleich auch „noch andere Wesen“ (4), die in dieser Nacht „große Vorkehrungen treffen. [...] So manche Familie kehrt früh morgens von der Synagoge zurück und steht entsetzt vor einem ausgeplünderten Hause, das man ihnen zurückgelassen.“ Solche Überraschungen wiederholen sich jedes Jahr und auch in jener Nacht, von der hier die Rede ist, „ging es nicht anders zu.“ – Da geschah es,

[...] als man gerade in der Synagoge mitten im vollen Zuge des Gebetes sich befand und der tausendstimmige Ruf ertönte: ‚Erhöre, o Gott, unser Flehen!‘, daß plötzlich die Thüre aufgerissen wurde und der Nachtwächter mit dem Schreckensrufe in die Synagoge pralte [!]: ‚Rettet Eure Häuser, sie brennen!‘ (5)

Das große Feuer, dem dann zusammen mit dem Großteil der Stadt auch das ganze jüdische Viertel zum Opfer fiel, markierte eines der vielen schmerzhaften Ereignisse gegen Ende der Ära der galizischen Shtetlkultur. Als Erzähler macht Samuely seine eigene tiefe Betroffenheit über den Verlust in diesem Text mehrmals deutlich. Die wohlhabende Stadt entstand zwar innerhalb weniger Jahre wieder neu und größer. Die Fabrik für Erdbohrer, die in der florierenden Erdölgewinnung eingesetzt wurden, sowie eine Streichholzfabrik, die Funktion der

⁵⁵ Siehe Fußnote 42.

Stadt als neuer Bahnknotenpunkt, mehrere Mühlen und Dampfsägen, die Kaserne des 2. Bataillons im 9. k.u.k. Infanterieregiment und zwei Gymnasien hatten zuletzt noch vor dem großen Feuer für starken Zuzug gesorgt – und sicherten auch danach den weiteren Zuwachs der Einwohnerschaft Stryjs auf rund 23.000 Bewohner bei einem knapp 50prozentigen jüdischen Anteil zur Jahrhundertwende. Beim Wiedererstehen der Stadt begleitet den Autor dann allerdings die zwiespältige Erinnerung an die väterliche Eintragung des Bibelspruchs und an den Ausspruch seines Großvaters: „Auch dieser Brand, den Gott über die Stadt geschickt, ist ein Segen und kein Fluch!“ (297).

Als letzte der insgesamt 45 in den beiden Bänden *Cultur-Bilder* versammelten Geschichten schildert Der große Brand (Samuely 1892, 296–303) die Ereignisse gleich mehrmals mit wechselnder zeitlicher Zuordnung und aus zeitlich jeweils späterer Perspektive und rückt sie einmal auch historisch zurecht: In einer Fußnote wird dabei auf einer Seite das reale Datum der Brandkatastrophe genannt: 26. 4. 1886. Und damit ist auch klar, dass der „kaum ein Jahr“ alte Ich-Erzähler in *Durch's Feuer* zu Beginn des zweiten Bandes, unmöglich ident sein kann mit dem realen Autor Samuely⁵⁶, der am 28. 2. 1847 Geburtstag hat. (siehe auch 3.2. *Erzähler Samuely*). – Es sei denn, es gäbe einen vertretbaren Grund, mit dem zu rechtfertigen wäre, dieses Geburtsdatum um fast vierzig Jahre in die Zukunft zu verlegen, etwa um damit einen wesentlichen erzählerischen Effekt und Nutzen zu erzielen.

4. 1. 2. Ort der Kindheit

In seinen Erzählungen gibt sich der Erzähler der zwei *Cultur-Bilder*-Bände mehrmals als Nathan Samuely mit Geburtsort Stryj usw. zu erkennen und wir wissen, dass dieser Name beide Male auf dem Buchdeckel als der des Autors genannt ist, der also seine Identität „in den Dienst des Buches“ stellt, wie Gerard Genette es ausdrückt⁵⁷ (Genette 1992, 43). Das bedeutet zwar noch nicht, dass dieser Autor ident ist mit dem Erzähler gleichen Namens, noch dazu, wo in manchen *Cultur-Bildern* zwischen den belegten biographischen Daten des Schriftstellers Samuely und den Angaben des Ich-Erzählers, der als Nathan Samuely gelten will, deutliche Differenzen zu erkennen sind. Dass die fiktive Erzähler-Instanz gelegentlich darauf beharrt,

⁵⁶ Allein schon logisch kann der Autor, weil außerhalb, nicht ident mit dem Erzähler innerhalb des Textes sein, auch wenn er durch den geschriebenen Text gleichsam repräsentiert ist. – Vgl. Klaus Weimar, *Wo und was ist der Erzähler?* (Weimar 1994, 495-506).

⁵⁷ Strikter formulierte der französische Literaturwissenschaftler Philippe Lejeune (* 1938) seine Theorie des autobiographischen Paktes (*Le Pacte autobiographique*, 1975) zwischen dem Autor und dem Leser einer Autobiographie, die wiederum der belgische Literaturwissenschaftler Paul de Man vehement ablehnt (vgl. 3.3. Samuely-Selbstbild).

auch Autor zu sein⁵⁸, hat lediglich zu besagen, dass wir uns in Texten befinden, deren Gattungszugehörigkeit nicht eindeutig fixierbar ist (vgl. 3.2. Erzähler Samuely). Begnügen wir uns also damit und folgen wir jenen Daten, die uns der Erzähler zur Verfügung stellt; ihn akzeptieren wir immerhin als die Erfindung des tatsächlichen und realen Autors Nathan Samuely, geboren am 27. / 28. Februar 1846.

In der ersten Geschichte des zweiten Bandes der *Cultur-Bilder* berichtet Erzähler Samuely von dem im Titel genannten Gebetbuch. Es sei stark abgenützt und habe „schon Geschlechter überlebt“. Aber „Spuren von allen ihren Leiden und Freuden haben sie darin zurückgelassen, jene versunkenen Geschlechter, hier eine innige Inschrift, dort ein welkes Blättchen“. So oft er das Buch zur Hand nehme und öffne, so erklärt er, „drängen sich die verblichenen Bilder“ seiner Kindheit, „wie Todte aus den Gräbern ...“ Dann kündigt er an: „Mehrere jener Gestalten lasse ich hier aus dem Rahmen des Gebetbuches hervortreten.“

Gleich in der zweiten Erzählung, *Durch's Feuer*, macht der Ich-Erzähler den Leser zum Zeugen einer Brandkatastrophe, während der Stryj, die Geburtsstadt dieses Erzählers – sie ist ident mit der des Autors Samuely –, zu weit über die Hälfte zerstört wird. Der Erzähler selbst war zu diesem Zeitpunkt erst „kaum ein Jahr alt“. Er weiß, was er erzählt, nur von den Eltern, die ihm „sehr oft“ von der Katastrophe und seiner glücklichen Rettung erzählt hätten. Seinem Vater gelang es damals, so habe er erfahren, das Gebetbuch und „auch mich dem Feuer-schlunde, der mich gierig zu verschlingen drohete“, zu entreißen.

In der dritten Erzählung, der letzten von insgesamt 45 in den beiden Bänden *Cultur-Bilder* versammelten Geschichten schließlich, in *Der große Brand*, erinnert sich der Ich-Erzähler detailliert an einen Besuch im Hause seiner Großmutter, in dem er geboren wurde, und nennt vorerst das historisch korrekte Datum der Katastrophe: „Es war am Samstag, 1886 April, in der ersten Nachmittagsstunde. Ich war in Stryi zu Gast, wo ich so gern in der Erinnerung, die an jede Scholle gebannt ist[,] nochmals meine Kindesjahre durchlebte.“ Datum und Zeitpunkt stimmen überein mit zeitgenössischen Presseberichten; sie ergeben auch Sinn zusammen mit der Fußnote, die gleich anfangs darauf hinweist: „Geschrieben am 28. April, zwei Tage nach dem großen Brand in Stryi.“ – Offen bleibt bloß, wer eigentlich Autor dieser Fußnote ist.

Dass der zur Zeit des Stadtbrandes „kaum ein Jahr“ alte künftige Ich-Erzähler in der ersten der drei Geschichten nur schwerlich ident sein kann mit dem realen Autor Samuely, ist bereits klar. – Nun aber erinnert sich der Erzähler-Autor in *Der große Brand* plötzlich, „ungefähr dreißig Jahre sind es her“, wie „just im Jahre 1857 mitten in der Nacht ein verheerendes Feuer“ ausbrach und „fast alle Häuser der Stadt“ einäscherte, „meistens kleine, ärmliche

⁵⁸ Wie im Untertitel und in der Fußnote auf S. 296 des zweiten Bandes, *Der große Brand*.

Lehmhütten und auch dieses, damals hier größte, war ein Raub der Flammen geworden.“ – Das Datum des Brandes rückt er somit rund dreißig Jahre zurück; er hätte die Katastrophe als Zehnjähriger erlebt, impliziert er, und könnte sich also selbst an dieses einschneidende Ereignis erinnern. Tatsächlich aber beginnt er den nächsten Absatz mit: „Das war die zweite Epoche, die ich in dieser meiner Geburtsstadt mitangesehen habe. Dreißig Jahre sind seither vergangen.“

Nun sitzt er jedoch, „das schöne Peßachfest, soll ja in zwei Tagen einziehen“ (298), als Gast wieder in seinem „Elternhause, umgeben von Jugendgenossen, im trauten Gespräche [...]. Doch horch, mitten in unsere beseelende [!] Stimmung,“ überfällt ihn neuerlich die Vorstellung von der Feuerwand, unter der die Stadt und hunderte ihrer Bewohner zugrunde gehen. Entsetzliche Bilder bedrängen ihn:

Dort stürzt ein junges Mädchen mit einem weißen Federbett auf dem Kopfe aus einem brennenden Hause. – Im Nu sieht man kein weißes Federbett mehr, sondern eine wirbelnde Flamme, die heulend sich auf dem Boden herumwälzt und verglimmt.“ (300)

Nachdem er „zwischen den rauchenden Ruinen“ umhergeirrt ist, steht er zuletzt vor dem Elternhaus, das mittlerweile ebenfalls zur Ruine eingäschert ist.

Alles, was ich hier seit meiner Kindheit verlebt, zieht nochmals an mir vorüber, alles Heitere und Traurige. Hier habe ich meine Eltern glücklich gesehen, hier sah ich sie auch sterben. Viele meiner Lieben verlobten, heiratheten hier, hier lachten, hier weinten sie – wie ich erblickten viele von ihnen hier das Licht der Welt und wie manches theure Aug‘ sah ich schon hier im Tode brechen! [...] O, du liebes theures Elternhaus, bist du jetzt schon dem Sterben geweiht oder kommt noch über dich eine neue, eine zweite Verjüngungsepoche?! (303)

4.1.3. Das Trauma

Dem Ausschnitt aus einem ausführlichen Bericht der Wiener *Neuen illustrierten Zeitung* vom 9. Mai 1886 sind neben Beobachtungen, die in den Erzählungen in Samuelys *Cultur-Bildern* enthalten sind, zum Stadtbrand in Stryj noch einige weitere Details zu entnehmen. Der ungezeichnete Artikel könnte von dem damaligen Herausgeber des Blattes, dem ebenfalls aus Galizien stammenden Karl Emil Franzos (1848–1904), redigiert und zum Satz eingerichtet worden sein:

Gegen zwei Uhr Nachmittags kam das Feuer zum Ausbruche⁵⁹, und zwar in der Casimirgasse nächst der ruthenischen Kirche, im Häuschen eines Schlossermeisters [...]. Der größte Teil der Arbeiterbevölkerung befand sich außerhalb der Stadt; so wurde denn nur mit sehr unzureichenden Mitteln das Rettungswerk begonnen. Ein Sturmwind hatte sich erhoben, erfaßte die Flammen und trieb sie über die Gasse hinüber; von da sprangen sie züngelnd immer weiter, sie ergriffen den Ringplatz, wo ihnen aufgehäufte Holzvorräthe neue, reiche Nahrung boten. Binnen einer halben Stunde stand ganz Stryj in lichter Lohe.

⁵⁹ Den Berichten der Eltern zufolge brach das Feuer etwa um Mitternacht aus (5).

Ein Funkenregen ging nieder, in weitestem Umkreise Alles verheerend; durch ihn wurden auch Baulichkeiten, die weit außerhalb des Weichbildes des unglücklichen Ortes lagen, verzehrt und eingeäschert. Eine kopflose Angst hatte Alle ergriffen; man dachte nur an die Rettung des armen Lebens, der fahrenden Habe. Nur zu oft war auch dies Bemühen vergeblich; denn im weiten Kreis umloderte die Gluth die Unglücklichen. [...] beispiellose Roheit der Menschen half mit, das Unglück noch größer zu machen. Aus den nahen Dörfern um Stryj waren Bauern herzugeeilt; als Helfer und Retter hatte man sie begrüßt. Sie aber dachten nicht an Menschlichkeit. In denselben Straßen, in denen man auf verkohlte Leichen stieß, gingen sie dem Raube und der Plünderung nach, so daß man Schutzmaßregeln gegen sie treffen mußte. (N.N. 1886, 543)

Unter normalen, alltäglichen und gewohnten Umständen bewahrt die Erinnerung ihren Vorrang gegenüber dem Gedächtnis, da sie eine narrative Ordnung in die Unordnung, in das Chaos des Gedächtnisses bringt. Im traumatischen Geschehen aber, das den Erzähler-Autor Samuely bei seinen Schilderungen des Brandes offenbar immer wieder einholt, ist es gerade umgekehrt: Die Erinnerung zerfällt unter dem Druck der dramatischen, einschneidender Erlebnisse, die aus dem Gedächtnis unvermittelt auftauchen. Dabei sind es keine Details aus dem alten Gebetsbuch selbst, sondern groteske Zufälle wahrscheinlich, winzige Gedanken-splitter, die zu Auslösern des Traumatischen werden, lächerliche Kleinigkeiten, die unkontrollierbar die Erinnerung an das Erlebte, Gehörte und Gesehene, das verloren Gegangene, an Augenblicke oder an ganze Perioden des früheren Lebens hervorrufen – es müssen, zum Glück für Betroffene, nicht nur negative sein.

Eine kurze, konzise Beschreibung der Struktur des Traumas findet sich in einem Aufsatz von Joachim Paech mit dem Titel *Dargestelltes Trauma – Trauma der Darstellung*:

Traumatisierung ist zunächst ein individuelles Erleben (dessen Häufung angesichts übergreifender Katastrophen allerdings kollektive Ausmaße annehmen kann). Eine traumatische Situation ist durch die Beziehung zwischen einem ›Ereignis‹ und dessen Wahrnehmung oder Erleben eines Menschen bestimmt. Zum traumatischen Ereignis wird es erst im Nachhinein durch die Wirkung, die es auf die Psyche des Menschen hat. Die Traumatisierung macht es zu ›seinem oder ihrem‹ Ereignis, das zu seinem/ihrer individuellen psychischen Schicksal wird (in derselben Situation kann ein Ereignis bei unterschiedlichen Menschen verschiedene Reaktionen zur Folge haben). Das Trauma-Ereignis hat sich abgelöst von demjenigen, das es ausgelöst und an dessen Stelle einen Bruch im Erleben und eine symptomatische Lücke hinterlassen hat, in der nur noch die Abwesenheit des ursprünglichen Ereignisses anwesend ist. Das, was den Schock ausgelöst hat, ist vor der Erinnerung geschützt; erinnernd wiederholt wird das, was an die Stelle des ‚unerträglichen‘ Ereignisses getreten ist. Dieser ‚Stellvertreter‘ kann, ja muss erinnert und dargestellt werden, während das auslösende Ereignis dahinter verborgen und undarstellbar bleibt. (Paech 2014, 39)

Unabhängig davon, wie weit sich Samuelys Schilderungen in den drei Erzählungen, *Das Gebetsbuch* (1), *Durch's Feuer* (2–8) und *Der große Brand* (296–303) mit dem eigenen Erleben tatsächlich decken, lässt sich also an ihnen einigermaßen deutlich nachvollziehen, wie einem

Traumatisierten in jenen Phasen, da ihn das Erinnernte überwältigt, die Herrschaft über sein Bewusstsein und die Kontrolle über seinen Willen entgleitet. In ihrer Ausprägung, ihrer Diktion und ihrem Tonfall offenbaren die Aussagen in Samuelys Schilderungen selbst jedenfalls hohe mimetische Qualität – nicht als „Nachahmung“, sondern als „Darstellung“ gedacht –, die sich sogar objektiv feststellen lässt:

- Zum einen zeigen sie quasi automatisch von selbst einen Widerspruch, auf den der Kunsthistoriker Hal Foster hingewiesen hat und den Aleida Assmann zitiert: Im psychologischen Register kehre das Subjekt, wie eingeschränkt es auch immer sein mag, mit seiner Erzählung zurück und reklamiere obendrein noch neue Autorität durch seinen nunmehrigen Status als Zeuge, Zeugnis-Lieferant und als Überlebender. Die These Fosters lautete daher: „Im Trauma-Diskurs wird das Subjekt sowohl entleert als auch erhöht. Damit erfüllt der Trauma-Diskurs zwei gegensätzliche Imperative unserer Gegenwartskultur: Dekonstruktion und Identitätspolitik“ (zit. nach Assmann et al. 2014, 12).⁶⁰
- Zum zweiten lässt sich auch annähernd gut verfolgen, wie der Autor-Erzähler gegen Ende der Schilderungen seiner Erlebnisse und Beobachtungen beim Stadtbrand in Stryj nach und nach die Kontrolle über die zeitliche Orientierung und seine narrative Position als Ich-Erzähler verliert und dabei auch unvermittelt von der Homo- in die Heterodiegeese und zurück wechselt (vgl. 3.2. Erzähler Samuely).

4. 2. *Zwei Denkmäler*

4. 2. 1. Dialoge mit Toten

Kazimierz war ursprünglich „eine selbständige Stadt, eine Gründung König Kasimirs des Großen aus dem Jahr 1335, eine Zwillingsstadt und Konkurrenz für Krakau“, die sich rasch „zu einem in der ganzen jüdischen Welt bekannten Ort der talmudischen Gelehrsamkeit“ entwickelte (Kłańska 2013, 117f.). Im Jahr 1800, also bereits unter österreichischer Herrschaft, wurde Kazimierz in die Nachbarstadt eingemeindet. Während der kurzen Zeit zwischen 1815 und 1846, da Krakau als Republik zur Freien Stadt erklärt war, wurden in Kazimierz die Ghettomauern abgerissen und diese Gelegenheit nutzten viele Juden, sich auch im bisher christlichen Teil des Viertels und auch in der Stadt selbst anzusiedeln (vgl. Kłańska 2013, 118).

Während eines Aufenthaltes in Krakau besuchte Nathan Samuely 1880 den großzügig geplanten Neuen jüdischen Friedhof in Kazimierz, auf dem sich eines der Zwei Denkmäler befindet, von denen seine Erzählung im ersten Band der *Cultur-Bilder* (Samuely 1885, 168–

⁶⁰ Foster, Hal (1997): *The Return of the Real. The Avant-Garde at the End of the Century*. Cambridge, Massachusetts et al.: MIT Press.

176) handelt. Den Neuen Friedhof hatte die jüdische Gemeinde gleichzeitig mit der Eingemeindung unmittelbar am Ostrand des Stadtviertels parkähnlich anlegen lassen, nachdem der Alte Friedhof um die ehrwürdige Remuth-Synagoge im Zentrum wie auch alle anderen Friedhöfe im dichtverbauten Stadtgebiet geschlossen worden war. – An einem schwülen und gewitterigen Sommertag des Jahres 1879 wurde in diesem Neuen Friedhof⁶¹ der junge Maler Moritz Gottlieb (* 21. Februar 1856⁶², † 17. Juli 1879) begraben, den Samuely erst wenige Monate zuvor kennengelernt und interviewt hatte. Das Begräbnis

[...] was attended by “many of the deceased’s co-religionists, a large group of artists and young people, some literary figures and a small number of intellectuals” At the cemetery various speeches were planned, but due to the “unprecedented rainstorm which accompanied the powerful storm” only one was read out, by a representative of the school of fine arts. (Mendelsohn 2002, 150)

Auch die Grabrede des Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde Krakaus war, noch kaum behelligt von Gewitter und Regenschauer, gehalten worden, unter den Trauergästen befand sich – zum ersten Mal bei einem jüdischen Begräbnis, wie er seiner Frau anvertraute (Mendelsohn 2002, 150) – der Chef der Krakauer Akademie der Schönen Künste und Polens bedeutendster Historienmaler Jan Matejko (1838–1893). Er hatte Gottlieb zu einem seiner bevorzugten Schüler erkoren, zusammen mit ihm bzw. in seiner unmittelbaren Nachfolge den Maler Jacek Malczewski (1854–1929), den Maler und Designer Józef Mehoffer (1869–1946) und den Dramatiker, Dichter, Maler und Architekten Stanisław Wyspiański (1869–1907), die ein paar Jahre später um die Jahrhundertwende die Elite der bildenden Künste Polens repräsentierten. Vor dem Friedhofstor hatte zur Begräbnisfeier ein Chor zwei Hymnen von Felix Mendelssohn-Bartholdy gesungen, dessen berühmter Großvater auf einem der Bilder Gottliebs noch als Modell gedient hatte (Mendelsohn 2002, 150).

Eine eigene Kommission wurde flugs beauftragt, für eine Büste des Verstorbenen zu sorgen und sie am Grab aufzustellen, ohne dass man allerdings in der Eile bedacht hatte, dass dies gar nicht möglich war, da Gottlieb doch auf einem jüdischen Friedhof begraben wurde und Statuen oder ähnliche Würdigungen dort nicht gestattet sind. Nur einige Tage nach der Beerdigung stellte die assimilatorisch orientierte polnisch-jüdische Zeitschrift *Ojczyzna* (Die Heimat) in

⁶¹ Auch der Neue Friedhof wurde bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts mehrmals vergrößert und 1926 um zwei weitere kleine und getrennte Grundstücke in der Nähe erweitert, nach den Verwüstungen aus der Nazi Herrschaft und dem Zweitem Weltkrieg 1945 wieder zugänglich gemacht und 1957 restauriert. – Um 1910 hatte die jüdische Gemeinde von Kazimierz über 152.000 Mitglieder, ihre Zahl war bis 1939 auf etwa 60.000 geschrumpft; die meisten der knapp 500 Shoah-Überlebenden emigrierten nach dem Krakauer Pogrom vom 11. August 1945. „Heute zählt die Krakauer Juden-gemeinde noch rund 150 Personen.“ (Kłańska 2013, 123)

⁶² Gottliebs Angabe, wiedergegeben in *Kłosy* vom 07. 12. 1879, (24), Bd. 29, Nr. 734, S. 58.

Lemberg fest, Gottlieb sei bereits „unsterblich“. Das illustrierte Magazin *Kłosy* (Blüten), das ebenfalls in Lemberg in polnischer Sprache erschien, druckte einen gereimten, sechsstrophigen Nachruf, *Pamięci Maurycego Gottlieba* (In Erinnerung an Moritz Gottlieb), unter dem Motto „Ars – aeterna. Vita ...“ (Kraushar 1879, 55), und dazu eine Pathos-getränkte Lebensbeschreibung, die dem Verstorbenen am Ende nachrief: „Cześć, więc i za jego pamięci! Pokój duszy, co kochała prawdę i piękno!“ (Habe die Ehre! Und auf Ihre Erinnerung! Friede der Seele, die das Wahre und das Schöne liebte!) (Bartoszewicz 1879, 58).

Nun war Gottlieb seit wenigen Monaten tot und Samuely suchte auf dem Friedhof nach dessen Grab. Doch anfangs sah er bloß „Pompöse Monumente von Granit und Marmor“, die „sich fast stolz über die Gräber“ erhoben, deren Grabsteine mit unangenehm „schreienden Auslagschildchen“ versehen waren und wie „gemalte Musterprobchen von dem Inhalte des Grabes“ berichten sollten. Erst „weit abseits“ von „diesen reklamemachenden Monumenten“ (168) fand er schließlich

[...] ein sanftes, niedriges Hügelchen, auf dem nichts von goldenen Buchstaben zu sehen ist und noch weniger von goldenen Löwen oder goldenen Tauben, nur bloß ein bescheidenes fast demüthiges Denkmal, so demüthig, daß man zu glauben verursacht ist, es wolle sich jeden Augenblick aufs Angesicht werfen – nämlich – ein dünnes, glattgehobeltes Brettchen und auf diesem fand ich den Namen meines Freundes, aber so schlicht, so kurzweg, nur bloß mit den Worten: „Moritz Gottlieb, selig sein Andenken!“
(168)

Unausgesprochenen, bloß durch mehrere Andeutungen, macht er im Text seinen Ärger darüber deutlich, wie schnell man offenbar selbst zu großen Hoffnungen berechtigende junge Künstler zu vergessen bereit ist, und zitiert auf den folgenden Seiten seinen „ruhmreichen Freund“ (168) mit Ausschnitten aus einem Gespräch, das er ein knappes Jahr zuvor mit ihm geführt hatte. Anschließend liest man im zweiten Teil der Erzählung – nach dem kleinen, kargen Grabhügel – auch vom anderen der im Titel genannten zwei Denkmäler. Es geht um eines der wesentlichen *und* tatsächlichen *Cultur-Bilder* aus dem jüdischen Leben in Galizien, ohne jede literarische Fiktion und in Öl auf Leinwand gemalt. – Das Bild war ein Jahr vor Gottliebs Tod in Wien entstanden und Samuelys Text läßt, wenn man davon weiß, an einigen Passagen erkennen, dass er eigentlich zu einem früheren Zeitpunkt für das Feuilleton einer polnisch-jüdischen Zeitschrift vorgesehen war, dort aber erst im Jahr nach Erscheinen der *Cultur-Bilder* in hebräischer Version eingeschoben wurde (vgl. Mendelsohn 2002, FN 249f.).

4. 2. 2. Moritz Gottlieb

Wie Samuely selbst stammte auch Moritz Gottlieb aus der multiethnischen und multi-religiösen Region des Karpaten-Vorlands im Süden Galiziens. Anders als Samuely, der in Stryj in eher bescheidenen und liberalen Verhältnissen aufwuchs, wurde Gottlieb aber als Industriellensohn in Drohobycz in einer äußerst wohlhabenden, traditionell-religiösen Familie zusammen mit zehn Geschwistern erzogen. Er ging gemeinsam mit Ivan Franko (1856-1916), der aus dem benachbarten Dorf Nahujowice kam (heute Nahujewytschi), in die von Basilianern⁶³ betriebene deutsche Hauptschule, und anschließend in Lemberg ins deutsche Gymnasium (Feuß 2018, 1). Die galizische Herkunft Gottliebs war zumindest für seine Schulkollegen damals einfach daran erkennbar, dass er als *jiddischer galitsianer* einmal auf Jüdisch Mosche, ein andermal polnisch Maurycy bzw. Mojżesz, dann ruthenisch Moizhesz oder doch zumeist deutsch Moritz genannt wurde. Ob er auch außerhalb der Familie tatsächlich Jiddisch sprach wie seine Eltern, ist zwar wahrscheinlich, aber ungewiss – ein jiddischer Moische Gottlieb ist nicht verbriefte.

Das Polnisch bzw. Ruthenisch, das er in der Schule verwenden sollte, dürfte Gottlieb jedenfalls nicht besonders strikt gebraucht haben, galt doch für jüdische Schüler eine damals in Galizien übliche Regel, wie sie der aus Budzanów, heute Budaniv, bei Ternopil stammende Soma Morgenstern (1890–1976) nach seinem Vater überlieferte: „Du kannst lernen, was immer – wenn du Deutsch nicht kannst, bist du kein gebildeter Mensch.“ – Morgenstern selbst präziserte noch:

Aber obgleich die deutsche Sprache schon in den Volksschulen und in den Mittelschulen obligat war, kann man ohne Übertreibung sagen, daß eigentlich nur ein geringer Teil der Polen oder der Ukrainer die deutsche Sprache erlernt haben. Das im Gegensatz zu den jüdischen Schülern, die fast alle die Sprache so weit beherrschten, daß sie ohne Schwierigkeiten nach der Reifeprüfung ihre Studien in Wien oder an einer anderen beliebigen deutschen Universität fortsetzen konnten. (Morgenstern 1995, 86)

Eben solches plante Moritz Gottlieb nach seinen Volksschul- und Mittelschuljahren und machte sich auf den Weg ins Zentrum der Monarchie. Er inskribierte 1872 an der Abteilung für historische Kunst der Wiener Akademie der Bildenden Künste, die Kaiser Franz Joseph gerade in diesem Jahr zur Hochschule erklärt hatte, und begann, sich in einer Welt einen Namen zu machen, in der jüdische Präsenz bisher kaum wahrnehmbar war.

⁶³ In Drohobycz handelte es sich um den Orden der Basilianer des Heiligen Josaphat (Ordo Basilianus Sancti Josaphat, auch Ordo Sancti Basilii Magni), der dem Ritus der ruthenisch griechisch-katholischen Kirche angeschlossen ist. Heute ist der Orden innerhalb der Eparchie (Diözese) Sambir-Drohobytsch vertreten. – Papst Pius XI. widmete den Basilianern eine eigene Enzyklika und machte damit ihre große Bedeutung auch für die römisch-katholische Kirche deutlich.

Die Begegnung mit lokalen Künstlern – Hans Makart (1840–1884) beispielsweise befand sich gerade auf der letzten Etappe des Wegs zum Höhepunkt seiner Karriere – und mit Bildern aus ganz Europa in den Galerien, Museen und Kaiserlichen Sammlungen war für Gottlieb zwar überaus anregend, allerdings nur von kurzer Dauer. 1873 kam Jan Matejko nach Wien, um auch hier sein 1866 fertiggestelltes, großformatiges Gemälde *Rejtan – Upadek Polski* (Rejtan – Der Fall Polens)⁶⁴, vorzustellen. Das großformatige Bild Matejkos (282 : 487 cm) zeigt einen dramatischen Moment in der Geschichte Polens: Zu Beginn des *Sejm Rozbiorowy* 1773–1775 (Sejm-Sitzungsperiode zur ersten Teilung) versucht der Kleinadelige Tadeusz Rejtan am 19. April 1773 vergeblich, zuerst durch sein Veto und dann, indem er den Ausgang des Sitzungssaales blockiert, eine Zustimmung zur ersten Teilung Polens zu vereiteln.

Stark beeindruckt von der pathetisch romantisierten Dramatik des Bildes, doch zur großen Enttäuschung seines Vaters, brach Gottlieb das Studium in Wien ab und kehrte spontan zurück nach Krakau, um bei Matejko in der *Szkoła Sztuk Pięknych* (Schule der Schönen Künste) das Studium fortzusetzen. Nach einem weiteren, allerdings nur kurzen Aufenthalt in Wien an der Akademie und in Budapest nutzte er 1876 ein Stipendium des Präsidenten der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde, Ignaz Kuranda (1811–1884), für eine Studienreise nach Venedig und Rom, um schließlich in die Meisterklasse bei Matejko nach Krakau zurückzukehren (vgl. Feuß 2018, 2). Hier starb er kurz darauf im Alter von 23 Jahren nach einer misslungenen Halsoperation (Guralnik 1991, 85).⁶⁵

4. 2. 3. Das zweite Denkmal

Nathan Samuely, der erzählende Autor, schlüpft an mehreren Stellen dieses Textes über den hoffnungsvoll talentierten jungen Maler auch in die Rolle des interviewenden Journalisten, der seinen Lesern eines der bedeutendsten und emotional hoch befrachteten Gemälde der jüdischen Welt nahebringen möchte. Relativ kurz vor dem unglücklichen Tod des Maler-Autors Moritz Gottlieb ist es ihm gelungen, authentische Auskunft zu Idee und Umständen der Entstehung des Bildes zu erhalten, das den Kern seiner Geschichte bildet. Den Bericht von dem Treffen mit dem Maler, „etwa acht Monate vor seinem Tode“ (172), beginnt er mit:

Es war an einem Frühlingstage. Die Maisonnette lachte ihren ersten Gruß zur Erde nieder, die neuverjüngt in ihrem Blüthenschmucke alle ihre berausenden Düfte dem Himmel zum Gegengruß hinaufsandte – ja, es war an einem solchen Wonnentage, daß

⁶⁴ Dieses und das gleichartige Gemälde Matejkos, *Konstytucja 3 Maja 1791 roku* (Die Verfassung vom 3. Mai 1791) hängen nebeneinander im Königsschloss in Warschau.

⁶⁵ Eine andere Quelle spricht von Lungenentzündung als Todesursache.

ich das erste Mal die Bekanntschaft dieses genialen Malers machte, dem sein Ruf überall hin wie ein Siegesherold voranlief. (173)

Aufmerksame Leser bemerken als ein unwesentliches Detail, dass der Todestag im Juli 1879 und das Zusammentreffen „acht Monate vor seinem Tode“ unter der „Maisonne“ nicht recht zusammenpassen wollen, denn viel wesentlicher ist das Gemälde, das als jenes Denkmal gilt, das sich Gottlieb „bei Lebzeiten selbst errichtet hat“ (169) und das Samuely noch „in der Warschauer Bildergalerie zu sehen“ bekam. (170). – Heute wird es im Tel Aviv Museum of Art als „one of the masterpieces [...] most closely associated with the Museum“⁶⁶ zusammen mit einigen Porträts Gottliebs ausgestellt. Und ein israelisches *History Magazin*⁶⁷ rechnet vor, dass das Bild mittlerweile mit weitem Abstand öfter als jedes andere jüdische Kunstwerk der neueren Zeit reproduziert wurde.

Samuely versucht gelegentlich, durch Wiedergabe von Stimmungseindrücken und mit knappen Beschreibungen flinker Beobachtungen die Räume, in denen seine Erzählungen spielen, vor dem Leser aufzubauen. Besonders kennzeichnend dafür ist eine Geschichte über eine junge Witwe⁶⁸, von der er an anderer Stelle des Bandes handelt. In einer Passage darin erzählt er, natürlich wieder als Ich-Erzähler, von dem zu dieser Zeit noch glücklich zusammenlebenden Paar und beschreibt beinahe im anheimelnden Stil von Kalendergeschichten des protestantischen Prälaten und Auerbach-Landsmanns Johann Peter Hebel⁶⁹:

Das kleine Stübchen, das sie bewohnten, sah niedlich wie ein Schmuckkästchen aus, weihevoll, wie ein kleiner Tempel und in jedem Winkel lachten die Genien des Eheglücks. Die blüthenweißen Gardinen über den kleinen Fenstern, der runde Tisch mit den schneeigen Linnen bedeckt, die beiden kleinen Schränke mit den Spiegelscheiben, das zierliche Blumentischchen und die anderen bescheidenen Einrichtungsgegenstände nahmen sich im kleinen Gemach so traut aus, daß einem beim Eintritte warm um's Herz wurde. (Samuely 1885, 170)

In *Zwei Denkmäler* schildert die von ihm eingesetzte auktoriale Ich-Erzählerfigur überdies ihn, also Samuely selbst, als denjenigen, der vor dem Bild Gottliebs Position bezieht und entzückt feststellt: „O, was für wunderbarer, Herz und Geist bezwingender Zauber ist über die Leinwand gegossen!“ (Samuely 1885, 55). Auch hier beschreibt er die auf dem Bild dargestellte Szene, allerdings nicht liebevoll, sondern eher beklommen und ehrfürchtig, zugleich mit der stolzen Attitüde des Betroffenen und Angehörigen eines auserwählten Volkes:

⁶⁶ <https://www.tamuseum.org.il/en/collection/european-art-16th-19th-centuries/>

⁶⁷ *Segula – The Jewish History Magazine*: <https://segulamag.com/en/tag/jewish-history-magazine/>

⁶⁸ *Die Aussteuer*, Samuely 1885, 54–59, hier S. 55.

⁶⁹ Denkbar ist, dass der mit Diminutiven und Adjektiven überhäufte „kleine Tempel“ in diesem Fall ironisch verniedlicht werden sollte.

Da stehen sie Kopf an Kopf in der Synagoge gedrängt, die betenden, weinenden und fastenden Juden, angekleidet mit dem weißen Leinenkittel; mit jenem Schlafgewande, mit welchem sie sich einst zur letzten Ruhe hin begeben, denn heute ist heiliger Versöhnungstag und sie söhnen sich nicht bloß mit Gott, sondern auch mit ihren Nebenmenschen aus, mit ihren Peinigern und Quälern, mit ihrem schrecklichen Geschieke, ja, mit ihrem tausendjährigen Martyrium. (Samuely 1885, 170)

Gottlieb erzählt im Gespräch auch, dass sein Motiv, dieses Thema auf die Leinwand zu übertragen, ebenfalls mit einer Stolzreaktion zu tun hatte und aktiviert wurde,



Moritz Gottlieb: Juden am Versöhnungstag in der Synagoge
1878, Öl auf Leinwand, 245 : 192 cm

[...] als einer meiner Kollegen, mit dem ich in einen Wortwechsel gerieth, mir in brutaler Weise meine jüdische Herkunft vorwarf, mich einen Paria der Gesellschaft nannte, einen eklen Wurm, den jeder, dem [!] es nur gelüstet, zertreten könne, und der nur dankbar sein müsse, wenn man ihn im Staube herumkriechen lasse. [...] Damals schwur ich mir hoch und heilig zu, die Kraft, die mir innewohnt, in den Dienst meines Volkes zu stellen und da um jene Zeit gerade der Versöhnungstag fiel, so thaueten alte Erinnerungen in mir auf, und ich faßte den Entschluß, vorerst ein Bild „Die Juden am Versöhnungstage“ zu malen, welchem dann eine ganze Reihe von anderen Bildern ebenfalls aus dem jüdischen Leben, sich anschließen soll ... (Samuely 1885, 174)

Außerdem vertraut er Samuely an, dass ihn bei der Arbeit an dem Bild eine eigentümliche, „unnennbar wehmütige“ Stimmung bedrückt habe, der er dann schließlich folgte, indem er sich

selbst in den Kreis der auf dem Bild verewigten, „längst verstorbenen Familienmitglieder“ in einem Selbstporträt hinzufügte und auch einen Flecken samt einer auffällig prophetischen Inschrift in Hebräisch auf die Thorarolle malte, die der alte Jude neben Gottlieb in der Bildmitte auf den Knien hält: „Gespendet für das Seelenheil des dahingeshiedenen Moritz Gottlieb, selig sein Andenken!“ (174) – Über dieses Gespräch mit Gottlieb berichtet Samuely auch in einem hebräischen Beitrag für den Warschauer *Ahiasaf* 1894⁷⁰; aus diesem Samuely-Text des hebräischen Almanachs zitiert ein Katalog des Tel Aviv Museum of Art in einer ins Englische übersetzten Zusammenfassung aus jenem Abschnitt, der sich mit dem gemalten Stoff-Flecken auf der Thorarolle näher befasst:

The writer Nathan Samuely, who knew Gottlieb and discussed this puzzling inscription with him, relates that it deeply shocked the artist's father who rebuked him for including it. Maurycy justified what he had done by saying that a painting would, as a matter of course, live on after his creator, and thus there was nothing wrong in what he had done. Nevertheless, he gave in to his father's demands and erased the inscription, although he later painted it in again. Where Samuely questioned Gottlieb about it, the latter replied that he could not give him a clear answer since he did not entirely comprehend it himself. He told the writer that while he was painting the picture he was in a strange mood. An indescribable sense of gloom and despondency overcame him.

(Guralnik 1991, 43)

Auf dem Neuen jüdischen Friedhof in Krakau ist dem Andenken Gottliebs längst eine steinerne Grabstele und nicht mehr bloß „ein plattes Brettchen mit einer mageren Inschrift“ (176) gewidmet. Sie wurde von seinen Landsleuten – möglicherweise in Reaktion die auf kritischen Anmerkungen Samuelys – mit etwas Verspätung errichtet und überdauerte später auch die Zeit der Nazi-Besetzung unbeschädigt.

Sein Vorhaben einer Bilderreihe „aus dem jüdischen Leben“ konnte Gottlieb zwar rasch und mit beeindruckendem Erfolg starten, aber nicht weiterführen. Samuely identifiziert sich mit denselben aufklärerischen Anliegen der Haskala wie der junge Gefolgsmann und vertritt auch eine ähnliche Ideologie. Streicht man nämlich die Anklänge von jüdisch-nationalistischem Pathos, das beide in den *Zwei Denkmälern* anklingen lassen, zeigen sich in ihrem Zusammenspiel von Schriftsteller und Maler dann zwei Künstler,



Grabstein auf dem Neuen jüdischen Friedhof in Krakau

⁷⁰ Ein hebräisches Jahrbuch, das in Warschau von der *Ahiasaf* Verlagsgesellschaft veröffentlicht wurde. Es wurde 1893 gegründet und hatte sofort sowohl literarischen als auch finanziellen Erfolg. Das Hauptaugenmerk lag auf dem literarischen Teil, unter den ständigen Mitarbeitern befanden sich viele der besten hebräischen Schriftsteller der Zeit.

deren Jüdischsein für sie von offensichtlich großer Bedeutung ist und die gemeinsam einem sehr ähnlichen jüdischen Universalismus anhängen.

4. 2. 4. Arthur Liebgott

Das kurze Porträt des jung und unglücklich verstorbenen Malers Moritz Gottlieb und seines berühmtesten Gemäldes in *Zwei Denkmäler* findet eine dichterische Ergänzung im zweiten Band der *Cultur-Bilder*. Hier beschäftigt sich die Erzählung *Das Rösel* (Samuely 1892, 47–59) mit dem märchenhaft glücklichen Aufstieg des schwarzen Ahrele, Sohn eines armen Flickschneiders aus D. – gewiss analog zu Gottliebs Heimatstadt Drohobycz – und schließlich der „rühmlichst bekannte Historienmaler Arthur Liebgott“ (47). Wesentlich beteiligt an der steilen Karriere dieser fiktiven Figur war der „verrückte Graf“ (51), ein Sonderling, der als „Geißel und Wohltäter zugleich“ in D. eine stadtbekannte Erscheinung abgab. Ihm stachen während eines Spaziergangs am jüdischen Wochenfest⁷¹, also zu Pfingsten, an einem der Fenster der ärmlichen Hütte des Flickschneiders einige besonders hübsche „Rösel“ ins gräfliche Auge, kleine, bunte Bilder mit Motiven aus biblischen Landschaften, wie sie aus Anlass des Feiertags von den jüdischen Bewohnern nach altem Brauch in die Fenster gehängt wurden:

„Wie kommt nur der Jude zu solchen Bildchen? Bei Gott, die zeigen Talent, ausgesprochenes Talent, allerdings noch unreif, aber große natürliche Begabung! Kreuzdonnerwetter noch einmal! Was für ein Rosenstrauch, und jener rauchende Berg! Da wette ich, in dem, der das gemalt, steckt eine Künstlerseele – muß doch einmal nachsehen!“ Und dabei bückte er seine stolze Gestalt und trat mit seinem Begleiter durch das niedrige Thor zu dem Schneiderlein in die Wohnung. (Samuely 1892, 54)

Auf diese Weise lernt der verrückte Graf das schwarze Ahrele kennen und ist danach so überzeugt von dessen schlummernden Fähigkeiten, dass er sich dem Flickschneider erbötig macht, für die Ausbildung des jungen Talents an der Malerschule in Krakau und die Aufenthaltskosten aufzukommen. Und „nach dieser Zeit war es Ahrele gegönnt, von dem Erlös seiner Arbeiten seinen Eltern einen Wohlstand zu verschaffen.“ (59) – Das tatsächlich tragische Ende des realen Malers Moritz Gottlieb bewog Samuely offenbar, dem ein erfundenes frohes Ende des anagrammischen Liebgott entgegenzusetzen. Sowohl Gottlieb wie Liebgott stammten (offenbar) aus demselben Städtchen Drohobycz und hatten – auch wenn sie in stark unterschiedlichen Milieus aufwuchsen – ähnliche Schwierigkeiten zu überwinden, um ihre Talente sichtbar zu machen.

⁷¹ Das jüdische Wochenfest (hebr. *Schawuot*, jidd. *Schwijess*) wird 50 Tage, also sieben Wochen plus einen Tag, nach dem Pessachfest gefeiert und entspricht etwa dem christlichen Pfingstfest.

4. 3. *Das Tüpfel auf dem i*

4. 3. 1. Erzählte Erzählung

Die Hauptpersonen der Geschichte (Samuely 1885, 146–167) sind Ester und Ahrele, die einander seit ihrer Kindheit lieben, doch nicht heiraten können, weil Esters orthodox orientierte Eltern den freigeistigen Ahrele als einen Anhänger der Haskala nicht als Schwiegersohn akzeptieren. Sie verheiraten ihre Tochter mit einem ungeliebten Mann, der sich als Spieler und Säufer erweist und Ester verlässt. Die Scheidung wird zwar eingeleitet, scheitert aber an den haarspalterischen Vorschriften des Rabbinales: Auf dem Scheidebrief, der als religiöses Dokument nach vorgegebenem Wortlaut in Hebräisch verfasst ist, fehlt an einem offenbar schlampig geschriebenen *Jud / Jod*, dem hebräischen „i“, das Spitzel an der linken Seite oben. Damit wird das Dokument gemäß dem unumstößlichen Urteil des Rabbiners ungültig und eine Scheidung hinfällig, die aber notwendig wäre, damit Ester und Ahrele endlich zusammenkommen können.

Die im Grunde einfache und bei erstem Anschein ganz geradlinig erzählte Handlung mit ihrem nicht nur für uns etwas ungewöhnlichen Ausgang ist eingerahmt. Ein Ich-Erzähler, der mit dem Autor der *Cultur-Bilder* ident sein soll, ersucht den als *Bachur*, als „Hagestolz“ (146) bezeichneten, schon ergreisten Ahrele, seine Geschichte selbst zu erzählen, und der ist es dann auch, der das Aufwachsen der beiden jungen Hauptfiguren schildert und diese Schilderung mit kultur- und sozialhistorischen Details spickt – etwa mit dem unglücklichen Zwist zwischen Talmudisten und Aufgeklärten, zu deren letzteren sich Ahrele schon früh gezählt hatte. Er hatte sich mit einem jungen Mann angefreundet, „der einen Strahl der Aufklärung aufgefangen und ihn weiter zu verbreiten suchte.“ (150)

Geheim schlossen wir unsern Freundschaftsbund und mit ängstlicher Scheu, wie zwei Verbrecher, suchten wir jeden Tag ein geheimes Winkelchen in einem Kellerboden auf, wo wir bei spärlichem Lichtschein unsern verbotenen Studien oblagen. Dort aber ging uns erst die rechte Sonne auf, die jedes Winkelchen in unserm Innern erleuchtete, nämlich die Sonne der Aufklärung. Was waren das für genußreiche Stunden, die wir dort verlebt. Die Bibel in der deutschen Übersetzung Mendelsohns, die wir dort studirten, offenbarte uns die Majestät der wahren, göttlichen Poesie, die in der heiligen Schrift lebt und webt. Dort machten wir auch die Bekanntschaft des großen deutschen Dichters Schiller, jenes gottbegeisterten Sängers, der uns auf seinen Adlerfittigen mit sich forttrug in eine ideale Welt voll Duft und sonnigen Lichtes. (150)

Viele der Schilderungen Ahreles erfolgen aber nicht bloß innerhalb einer herkömmlichen Rahmenerzählung nach dem klassischen Muster der *1001 Nacht* oder des *Decamerone*, oder wie es Samuely in diesem zweiten Band seiner *Cultur-Bilder* ansatzweise mit dem Rahmenmotiv seines über Generationen vererbten Gebetsbuches selbst betreibt (siehe 4. 5. *Der Packenträger*), sondern oft in der spezifisch stilisierten Art, die von den russischen Formalisten später

Skaz⁷² genannt wurde in Anlehnung an die gleichnamige Gattung der alten russischen Volkserzählung. Ebenso wie diese Volkserzählungen, die Gogol dann auch zu literarisieren begonnen hat, will der Skaz nach Ansicht des russischen Theoretikers Boris Ejchenbaum den Erzählvorgang in den Vordergrund rücken und die Illusion mündlichen Erzählens herstellen (Vgl. Ejchenbaum 1988a, 129, und Ejchenbaum 1988b, 161); für seinen Kollegen Viktor Vinogradov ist dazu noch die narrativ-künstlerische Imitation der monologischen Redesituation entscheidend (Vgl. Vinogradov 1988, 171 und 177f.).

Im Erzähltext des Kerns erscheint Ahrele als Ich-Erzähler, der vom Ich-Erzähler des Rahmens viele Jahre nach der misslungenen Heirat angesprochen und zum Erzählen seiner Geschichte aufgefordert wird. Eine lose, einfache Inquit-Formel markiert den Sprecherwechsel, also den Beginn seiner Erzählung. Zwischen den beiden Erzählern baut sich zwar anfangs eine Art Spannung auf, doch wird der Rahmen-Erzähler im Lauf der Schilderungen Ahreles völlig verdrängt. Es entsteht der Eindruck, als spräche Ahrele nicht ausschließlich mit dem Erzähler im Rahmen, sondern ohnehin nur mit dem Leser. Daraus ergeben sich starke Sprünge in den erzählten Zeiten zueinander, denn die Geschichte um das Liebespaar, das sich zu Beginn der Erzählung zwar noch immer täglich trifft, aber letztlich nicht heiraten kann, erweist sich zum Schluss auch noch als Erinnerung an eine Erinnerung: Der Autor-Erzähler überliefert dem Leser ja erst nach Ahreles und Esters Tod etwas vor vielen Jahren Gehörtes, das tatsächlich auch noch viele weitere Jahre zurückliegt. – Eine Konstruktion, die bei geschicktem Einsatz eine allgemeine Verbesserung eines Zustandes gegenüber früher suggerieren kann und die Samuely in seinen Erzählungen einige Male einsetzt.

Im Titel der Erzählung gebraucht Samuely die österreichische Variante des Diminutivs von Tupf, also *Tüpfel*. Er schreibt nicht *Tüpfel*⁷³, wie man es am Verlagsort Leipzig erwarten könnte und wie es das damals aktuelle, 1869 erschienene *Handwörterbuch der deutschen Sprache* von Daniel Sanders angibt. Auch heute zeigen das *Österreichische Wörterbuch* auf der einen und *Wahrig* bzw. *Duden* auf der anderen Seite diesen Unterschied der Diminutiv-Endungen *-erl* und *-el* zwischen österreichischem und deutschem Standarddeutsch.

Es ist nicht auszuschließen, dass Samuely dem oben erwähnten, aus der russischen Volkserzählung literarisch weiterentwickelten Skaz irgendwo begegnet ist – beispielsweise eben in Gogols *Der Mantel* aus 1842 – und sich dann in *Das Tüpfel auf dem I* an dieser Technik des Erzählens vorsichtig versucht hat. Der Text weist sogar gleich zu Beginn fast direkt auf diese

⁷² Etymologie unklar; vgl. russ. *skazyvat'* = erzählen, *skazka* = Märchen, *skazanie* = Legende.

⁷³ In Deutschland verwendet man seit jeher die Form *Tüpfel* für *kleiner Tupfen* (siehe: *Wahrig. Deutsches Wörterbuch*, 8. Auflage, Gütersloh 2006, S. 1505, und *Handwörterbuch der deutschen Sprache* von Dr. Daniel Sanders, Leipzig 1869, S. 876).

Technik und jedenfalls auf sich selbst hin, indem er die – Zitat: „merkwürdige Gabe des Erzählens“ (Samuely 185, 147) – explizit anspricht, wie sie Ahrele als männliche Erzähler-Hauptfigur im Kern der Erzählung gebraucht.

Die literarische Illusionstechnik, mit der Ahrele in der Erzählung so deutlich präsent wird, hat kurz nach Samuely und noch vor der Jahrhundertwende der Pole Joseph Conrad (eigentlich Konrad Korzeniowski) in *Heart of Darkness* (Herz der Finsternis) noch weiter entwickelt und mit besonderer Raffinesse betrieben. Das Zusammentreffen Samuelys mit dem russischen Skaz ist jedenfalls durchaus möglich, ganz sicher ist aber, dass Samuely sowohl Deutsch als auch Jiddisch konnte, seiner Zeit zusammen mit Polnisch die wesentlichen Umgangssprachen in der Stadt Lemberg. Er konnte auch damit rechnen, dass der jüdische Teil der Bevölkerung – auch außerhalb Lembergs – seine auf Deutsch verfassten Erzählungen verstehen konnte.

Samuely wollte die jüdischen Mitbürger mit seinen aufklärerischen Texten gewiss erwärmen, nicht aber vor den Kopf stoßen – also liegt das bezeichnende, in der Erzählung mehrmals drastisch beschriebene Verhalten des Rabbiners schon weit zurück, soll heißen: Wir erinnern uns zwar gerne zurück, doch heute ist schon alles viel besser! Außerdem nutzt er in seiner Erzählung ganz unscheinbare Signale und Situationen, wie etwa Ahreles Schilderung einer kurzen Szene, da er und Ester als junge Cheder-Schüler zusammen „wie ein kleines Liebespärchen“ [...] „die Köpfe über ein kleines Büchlein gesenkt“ (Samuely 1885, 148f) halten, wobei Ester ihm als seine Lehrerin deutsche Kindergeschichten vorliest. Das habe ihn, so erklärt Ahrele in seiner Erinnerung, dazu gebracht, schon als junger Bub jedes Blatt eines deutschen Buches zu verschlingen, das er irgendwo in der ganzen Nachbarschaft finden konnte. – Deutsche Literatur gilt in Galizien damals so viel wie Literatur der Aufklärung, erinnert Samuely seine jüdischen Leser damit. Zugleich will Samuely den deutschsprachigen Lesern aber nicht nur das in seiner Sicht unbedingt fruchtbare Wirken der Haskala belegen, sondern ihnen auch die jüdische Lebensweise verständlich machen und nahebringen. Dafür gibt es als – meistens, nicht immer zutreffendes – Indiz⁷⁴ die für einen literarischen Text ungewöhnlich vielen Fußnoten, mit denen er Begriffe und Bezeichnungen aus dem Jiddischen ins Deutsche übersetzt und erklärt. Wozu hätte er sie einem Juden erklären sollen?

⁷⁴ „[...] such annotations are not only to be found in those book versions of ghetto stories accessible to everyone but also in Jewish newspapers and calenders, even in the Orthodox *Israelit*, whose readership was almost exclusively Jewish.“ (Glasenapp 1999, 55).

4. 3. 2. Das Tüpfelr

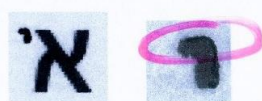
Aufschlussreich ist schließlich, wie in der Erzählung das Jiddische mit Lexik und Satzbau als eine Art sprachliches Substrat an einigen Textstellen zwischendurch wie im Palimpsest an die Oberfläche dringt. So legt Autor Samuely dem Erzähler Ahrele einmal die Aussage in den Mund: „[...] oft tränkte uns eine und dieselbe Amme“ (Samuely 1885, 148). – Da ist das *Deutsche Wörterbuch* der Brüder Grimm nützlich, um Gewissheit zu erhalten, dass es sich nicht um ein bloßes Missverständnis handelt, wo man doch eher Pferde, Kühe und das Wild „tränkt“, kaum aber Säuglinge, die üblicherweise „gesäugt“ werden. Unter dem Lemma „tränken“ versichert das DWB jedoch: in älterer sprache von menschen ebenso wie von thieren gebraucht (Grimm 2004, Bd. 21, Sp. 10). Wenn man nun berücksichtigt, dass das Jiddische sich bereits vom Mittelhochdeutschen abgelöst hat, dann hat alles seine jiddische Richtigkeit. Ganz ähnlich an einer Stelle, an der Ahrele nachträglich von Esters ersten schlimmen Ehe-Erfahrungen erzählt: „Ihr Mann [...] entpuppte sich als einen ganz andern“ (Samuely 1885, 153) – entpuppen steht hier noch mit unverändert transitiver Funktion – und nicht „als ein ganz anderer“, wie es heute im Standarddeutsch heißt. Oder fast noch deutlicher an der Stelle gegen Ende, da Ahreles Mutter den Rabbi nach dessen unmenschlicher Entscheidung in einer dem Englischen ähnlichen Word-Order anfleht: „Nehmen Sie auf sich⁷⁵ kein Menschenleben!“ (Samuely 1885, 165). Die ostjiddische Verbalphrase mit der Abfolge: finites Verb an erster, dann Akkusativ-Objekt an zweiter Stelle löst in diesem Fall die Klammer des Deutschen genauso auf, wie es Mark Twain in seinem Pamphlet *Die schreckliche deutsche Sprache* spöttelnd empfiehlt. – Dazu ein Standardsatz mit einer akkumulierten Phrase von Modalverb, finitem und infinitem Verb aus der Grammatik des Jiddischen: *A hoyz muz vern geboyt* (vgl. Schäfer 2017, 253) mit dem finiten Verb in dritter Position. Im analogen Satz des Neuhochdeutschen muss es aber heißen: *Ein Haus muss gebaut werden*, mit dem finiten Verb in der zweiten Position. Die korrekte Bitte von Ahreles Mutter sollte im Neuhochdeutschen also nicht lauten: *Nehmen Sie auf sich kein Menschenleben!* sondern *Nehmen Sie kein Menschenleben auf sich!*

⁷⁵ *auf sich nehmen*, Phraseologismus mit reflexivem Verb, Präposition, Reflexivpronomen als Funktionsobjekt. – Vokal-Tabelle: <https://www.ub.uni-frankfurt.de/judaica/umschrift-jiddisch.html>

Der mosaische Formalismus aber ist, wie Samuely in der Erzählung schildert, ohnehin erbarmungslos; es fehlt doch das *Kuze schel Jud*, wie der Rabbiner den entsetzten Verlobten

Vokale im Jiddischen

Vokale im Anlaut		Vokale im In- und Auslaut	
א, אַ	a	א, אַ	a
אָ	o	אָ	o, u
ע	e	ע	e
אי	i	י	i
אױ	u, i	ױ	u, i
אױ	o, oi (eu)	ױ	o, oi (eu)
Diphthonge im Anlaut		Diphthonge im In- und Auslaut	
אײ, אײַ	ei, ai	ײ	ei, ai
אױ	oi (eu), au	ױ	oi (eu), au
		ױ	oi (eu) (konsonantisch: wi)



Kuze schel Jud – „das Tüpfle afn I“
 „Das Tüpfel auf dem I“ – wörtlich: „Der Dorn(fortsatz) vom I“
 im Text: „Das Tüpfel auf dem Jud“

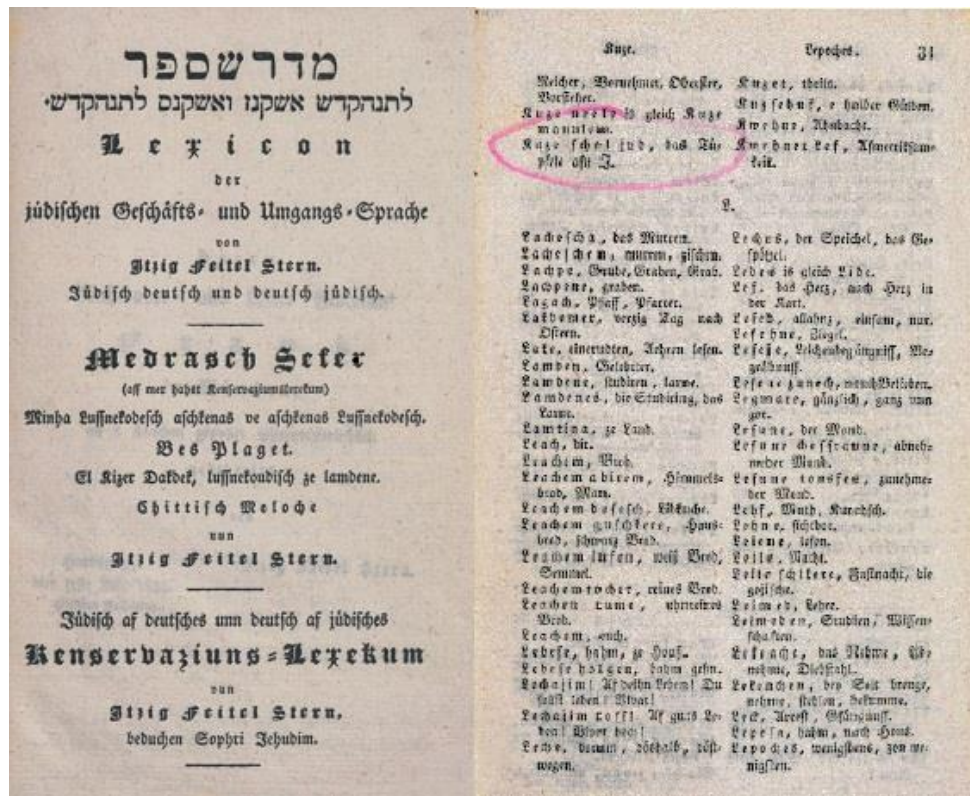
und ihren verstörten Anverwandten und Mitstreitern laut und unmissverständlich entgegenruft.
 – Itzig Feitel Stern's *Lexicon der jüdischen Geschäfts- und Umgangssprache* aus 1833 (Stern 1833, 31; siehe unten) übersetzt die Phrase *Kuze schel Jud* analogisch mit: *das Tüpfle afn I*. – Dieses Tüpfle fehlt und also ist das Dokument, das die Scheidung begründen soll, falsch und ungültig, eine Scheidung nicht möglich; so der Spruch des Rabbi, den man in Wien einen *i-Tipferl-Reiter* nennen würde. Ein i ohne i-Punkt ist aber nicht nur im Talmud und im Alten Testament, sondern wäre auch im Neuen Testament sinngemäß kein ordentliches i. Bei Matthäus, Kapitel 5, Vers 18 heißt es nämlich laut der Einheitsübersetzung:

„Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.“

Und schon bei Luther lautet dieser Vers in der Übersetzung von 1545, letzter Hand:

„Denn ich sage euch warlich / Bis das Himel und Erde zurgehe / wird nicht zurgehen der kleinst Buchstab / noch ein Tütel vom Gesetze / bis das es alles geschehe.“

Nebenbei erfährt man mit dieser lutherischen Übersetzung also über einen Fall von Volksetymologie: Luther setzt für das hebräische *kuze*, das so viel wie *spitzer Dorn* bedeutet, das Tütel. Er will damit die Grundbedeutung Spitze, die er für *Mamilla* gebrauchen möchte, als die Brustwarze der weiblichen Brust, metaphorisch mit dem kleinen, tütenartigen Ausguss-Schnabel an einer Kanne gleichsetzen und so die wesentliche Bedeutung ausdrücken, die ein kleiner Teil in einem großen Ganzen spielt. Das *Deutsche Wörterbuch* erklärt *Tütel* völlig



nüchtern und ganz einfach mit *ausguszröhre* und die Volksetymologie macht aus dem *Tütel*, der kleinen Tüte, dann einen kleinen Tupf, also ein *Tüpfelr* mit „r“ oder ein *Tüpfel* ohne „r“ auf dem „i“, dessen Funktion in jedem Fall wesentlich bleibt.

Die Frage, ob Samuely aus Zufall oder mit Absicht, immerhin fast schon provokant, das österreichische *Tüpfelr* mit dem *-erl* in den Titel gesetzt hat, ist damit allerdings nicht beantwortet. Die Erzählung *Der Packenträger* (Samuely 1892, 114–132) liefert immerhin ein Indiz für ein Motiv. In der stark autobiographisch angelegten Erzählung aus dem zweiten Band der *Cultur-Bilder* wird die Titelfigur, ein ambulanter Buchhändler, der vielleicht zufällig auch Ahrele heißt, von seinen Kunden angesprochen: „Nun, so zeigen sie [!] einmal ein Siderl her!“ „a Machserl!“ – Beim *Siderl* handelt es sich um das Gebetbuch mit den täglichen Gebeten, das *Siddur*, beim *Machserl* um das Gebetbuch mit den Feiertagsgebeten, den *Machser* (eig. Zyklus⁷⁶). Hier taucht nun ebenfalls die österreichische Diminutiv-Endung auf, eine zufällige Verwendung im Titel kann man demnach also ausschließen. – Trotzdem lässt sich eine Absicht nur unscharf belegen ... Neben den paar kleinen, gerade aufgezählten, Details aus Samuelys kurzem Text entspricht das winzige Titel-*Tüpfelr* immerhin einem offenbar willkommenen Paradigmen-Ausgleich mit dem Sprachklang des Österreichischen bzw. mit den österreichischen und nicht mit den deutschen Sprachgewohnheiten und passt so in den Wandel, der sich im Selbstverständnis der Ostjuden zu dieser Zeit vollzieht. Ihre jiddische und auch ihre

⁷⁶ Offenbar analog den Perikopen in christlichen Messe-Texten.

deutschsprachige Literatur emanzipieren sich ja gerade vom aus Deutschland importierten Haskala-Verständnis der Leitfigur Moses Mendelssohn, und Mendelssohn war im Ostjudentum zuletzt weder unter den anti-aufklärerischen Konservativen noch unter Haskala-Anhängern selbst wirklich geschätzt; hatte er doch über das Jiddische gemeint:

„Ich fürchte, dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen. [Gesprochen werden sollte] nach Beschaffenheit der Umstände, rein deutsch oder rein hebräisch [...] Nur keine Vermischung der Sprachen!“⁷⁷

Was macht Samuely? – Er führt vor, wie man im Jiddisch des Kronlandes Galizien problemlos Endungen aus dem österreichischen Standarddeutsch an hebräische Wortstämme hängt. – Die Kodifizierung des Jiddischen ist gegen Ende der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schon im Gang und kurz nach der Jahrhundertwende dann abgeschlossen. Seither gilt Jiddisch als selbstständige germanische Sprache, die vom Anfang ihrer Entwicklung an auch einen wesentlichen Anteil von hebräischen und nach und nach umgebungssprachlichen – in unserem Fall – slawischen Elementen enthält, also eine *Fusionssprache* ist.

Parallel zur sprachlichen Entfaltung des Ostjiddischen entsteht in diesem Sprachraum praktisch im Gleichklang, mit Ausgangspunkt und Zentrum Galizien, eine deutschsprachige jüdische Literatur – etwa auch unter später Beteiligung Nathan Samuelys und besonders eines seiner Vorgänger, wie dem aus dem böhmischen Mnichovo Hradiště (Münchengrätz) gebürtigen Leopold Kompert, der als einer der ersten den Lebensbereich des Ghettos für die deutschsprachige Literatur erschlossen hat (siehe 3. *Die Ghettoesgeschichte*) – und bildet eine Art überdachende Varietät, die für manche Philologen sogar eine regelrechte „Erfindung“ darstellt.⁷⁸ Nach dem vernichtenden Einschnitt der Shoah ist sie allerdings eine Erfindung ohne Zukunft. Denn trotz des späten Literatur-Nobelpreises an Isaac Bashevis Singer⁷⁹ 1978 – Singer schrieb allerdings ausschließlich jiddisch – führt dieser Einschnitt nur zu einem anderen Kapitel, das von der aus Ostgalizien stammenden Schweizer Judaistin Salcia Landmann schon 1974 mit dem wenig Hoffnung versprechenden Titel versehen worden war: „Jiddisch – eine sterbende Sprache und Literatur“⁸⁰ (Landmann 1974, S. 259).

⁷⁷ Mendelssohn in einem Brief vom 29. August 1782 an den preußischen Assistenzrat Ernst Ferdinand Klein (1743-1810), (Sadowski 2011, 179). – Vgl. 1.6. Die Haskala.

⁷⁸ Zum Beispiel für den Schweizer Judaisten Andreas Kilcher, Herausgeber des *Metzler-Lexikons der deutsch-jüdischen Literatur*.

⁷⁹ Singer wurde, so die Begründung des Komitees, für seine „Erzählkunst, die mit ihren Wurzeln in der polnisch-jüdischen Kulturtradition universale Bedingungen menschlicher Existenz lebendig werden lässt“, ausgezeichnet.

⁸⁰ Auf eine diesbezügliche Frage bei der Pressekonferenz anlässlich der Nobelpreisverleihung meinte Singer: „Jiddisch war schon immer eine sterbende Sprache.“

Ein Zeitgenosse Samuelys, der Kompert-Landsmann, Philosoph, Schriftsteller und Kritiker Fritz Mauthner (1849–1923), der sich intensiv mit Sprachgebrauch und den Zusammenhängen von Sprache und Gedächtnis auseinandergesetzt hat, meinte in seinen *Erinnerungen*, 1918, auch zum Gebrauch des Jiddischen:

[...] ich verstehe es gar nicht, wenn ein Jude, der in einer slawischen Gegend Österreichs geboren ist, zur Sprachforschung nicht gedrängt wird. Er lernte damals [...] genau genommen drei Sprachen zugleich verstehen: Deutsch als die Sprache der Beamten, der Bildung, der Dichtung und seines Umgangs; Tschechisch als die Sprache der Bauern und der Dienstmädchen, als die historische Sprache des glorreichen Königreichs Böhmen; ein bißchen Hebräisch als die heilige Sprache des Alten Testaments und als die Grundlage für das Mauscheldeutsch, welches er von Trödeljuden, aber gelegentlich auch von ganz gut gekleideten jüdischen Kaufleuten seines Umgangs oder gar seiner Verwandtschaft sprechen hörte. Der Jude, der in einer slawischen Gegend Österreichs geboren war, mußte gewissermaßen zugleich Deutsch, Tschechisch [also die Sprache des Umlandes] und Hebräisch als die Sprachen seiner „Vorfahren“ verehren. Und die Mischung ganz unähnlicher Sprachen im gemeinen Kuchelböhmisch und in dem noch viel gemeineren Mauscheldeutsch mußte schon das Kind auf gewisse Sprachgesetze aufmerksam machen, auf Entlehnung und Kontamination, die in ihrer ganzen Bedeutung von der Sprachwissenschaft noch heute nicht völlig begriffen worden sind.

(Mauthner 1918, 32f)

Mauthner hat den Text 1918 verfasst. – Setzt man darin anstelle von Tschechisch einfach Polnisch oder Ruthenisch ein, dann ist damit exakt jene Konstellation beschrieben, unter der sich um die *Fusionssprache* „Mauscheldeutsch“ bzw. um Mendelssohns „Jargon“, also um das Jiddische herum, im schon zitierten Gefüge der Ethnien und Sprachen Galiziens eine Situation ergibt, wie sie Michail Bachtin in seinem Konzept als Polyphonie beschrieben hat. Bachtin hat diese Polyphonie für den modernen Roman definiert, also auf eine Textsorte beschränkt, doch ist die Polyphonie auch generell in Literaturen und in der a priori in sich schon mehrsprachigen jüdischen Literatur besonders wirksam.

Die so klug konstruierte und anschaulich verfasste Erzählung, die Samuely mit dem *Tüpfel* auf dem *i* vorlegte, ist jedenfalls eine stark bearbeitete Nacherzählung. Sie basiert auf dem einst wohlbekannten hebräischen Gedicht *Koẓo shel Yud* (Der Punkt auf dem Jod) des litauischen Journalisten, Schriftstellers, Lyrikers, Essayisten und Maskils Judah Leib Gordon (1831–1892), der sich auch mit Übersetzungen und Adaptionen von Werken Aesops, Phaedrus‘, La Fontaines und Lessings einen Namen machte und besonders mit Fabeln reüssierte, deren Themen er aus der Bibel, der *Aggada*⁸¹ und dem *Midrasch*⁸² bezog. Gordon galt als der bedeutendste, hebräisch schreibende Dichter der Haskala und war den meisten Lesern Samuelys seinerzeit wohl ebenso

⁸¹ Die *Aggada* (hebr. *Sammlung*) umfasst, anknüpfend an biblische Texte, nicht gesetzliche Stoffe der altjüdischen Literatur, in denen sich das religiöse Denken widerspiegelt.

⁸² Auslegungen und erbauliche Interpretationen zur Heiligen Schrift, homiletisches Material.

bekannt wie die Tatsache, dass sein Gedicht nun als Neubearbeitung durch Samuely in Prosa vorlag. – Der Titel war schon zu einer „feststehenden Redensart für die übertriebene Auslegung religiöser Vorschriften“ geworden (Glasenapp 1996, FN 177), als Samuely damals seine Bearbeitung verfasste.

4. 3. 3. Die Verlassene

Samuely richtet seine Kritik im *Tüpferl auf dem i* vor allem gegen die haarspalterische und hartherzige Auslegung eines religiösen Gebotes. Gemeint sind außerdem auch alle jene Eltern, die dem geübten Brauch folgend die Ehepartner für ihre Kinder bestimmten, ohne deren Wünsche zu berücksichtigen. Im Leben streng orthodoxer Juden durften Jugendliche beider Geschlechter nicht einmal freundschaftlich bekannt sein und Ehen wurden in der Regel, wenn nicht durch die Eltern selbst, durch *schadchen* (jidd. Ehevermittler) gestiftet. Reiche Familien, die einander durch Geschäftsbeziehungen kannten, verschwägerten sich meist ohne dessen Mithilfe. Jedenfalls hatten auch in diesem Fall die Väter, bzw. die Eltern, das letzte Wort und nicht die jungen Leute selbst. – Da Männer spätestens mit achtzehn heiraten sollten, um nicht „in Sünde zu leben“ oder auf sogenannte dumme Gedanken zu kommen, waren Frühehen allgemeiner Brauch. Die Möglichkeit einer Scheidung war zwar vorgesehen, aber gesellschaftlich unerwünscht und die Auslegung der entsprechenden Vorschriften praktisch Sache der Rabbiner und in aller Regel nur für den Mann da.

In der Erzählung steht Ester vor dem doppelten Problem, sich von dem ungeliebten Mann, den zu heiraten sie gezwungen wurde und der sie verlassen hat, scheiden zu lassen. Sie ist eine *agune*, eine verlassene Frau und muss den Rabbiner überzeugen, ihren Mann zu bewegen, die Scheidung zu beantragen, damit sie dann als *grusche*, als Geschiedene (eigentlich: „Davongejagte“), wieder heiraten kann. Allerdings galten Geschiedene in den Gemeinschaften der Shtetl und der Judengassen ebenso wie Kinderlose als stigmatisiert; Mark Zborowski und Elizabeth Herzog zitieren in ihrem Buch *Das Shtetl* auch Fälle, „in denen ein treues Paar sich trennen mußte, weil es kinderlos blieb. Der gesellschaftliche Druck war zu stark.“ (Zborowski 1991, 227).

4. 4. Die Goethetorte

4. 4. 1. Mischpoche Neureich

Ehepaar Bruckmann und Tochter Olga mussten schon im ersten Band der *Cultur-Bilder* eine herbe Niederlage einstecken bei ihrem vergeblichen Versuch, die unmodern empfundene jüdische Lebensweise abzulegen und demonstrativ zu verbergen hinter einem fälschlich als

christlich-bürgerlich und als aufgeklärt verstandenen und dazu noch dumm eingelernten Gehaben: In *Nur nicht jüdisch* (Samuely 1885, 189–209) wünschte sich Tochter Olga unbedingt einen keinesfalls jüdischen Partner zur Ehe, doch ausgerechnet unter dem die Akkulturation demonstrierenden „gojischen“ Weihnachtsbaum platzte ihr Traum. Denn der von allen so umschwärmte und wegen seines höflichen und gewandten Auftretens als bestens geeigneter Heiratskandidat angesehene Herr Epstein verabschiedete sich aus der neureichen Runde im Hause Bruckmann, um bei sich zu Hause die Chanuka-Lichter anzuzünden.

Wie bei manch anderen Texten in den beiden Bänden der *Cultur-Bilder* erinnert sich Nathan Samuely offenbar auch bei der *Goethetorte* wieder an den von ihm so geschätzten Isaak Erter (1791–1851; vgl. 4. 5. 1. Bücher der Aufklärung), der mit seinen Satiren vor allem Haskala-affine jüdische Intellektuelle in der ganzen österreichischen Monarchie amüsiert hatte. Doch denkbar ist auch, dass er sich gleich von Erters erklärtem großen Vorbild, dem griechischen Spötter Lukian, inspirieren hat lassen (Toy 2002), dessen ironische und satirische Beobachtungen der griechischen Götterwelt und ihrer ungöttlichen Tollheiten in deutscher Übersetzung durch Martin Wieland ja verfügbar waren und der Privatbibliothek eines Maskil, also eines Verfechters der Haskala, gut anstanden und sich zur Mustervorlage für eine *galitsyanischen* Aktualisierung perfekt eigneten.

Die Protagonisten sind hier also dieselben wie schon in *Nur nicht jüdisch* und bekannt: Das bigotte Ehepaar Madame Jeanette, „die vormalige Ester Jitte“ (238), und Herr Heinrich, „vormals Herschku der Kellner“, das vor nicht langer Zeit „zu einem großem Vermögen gekommen“ ist, und Töchterchen Olga, die „Französisch zu plappern und Clavier zu klimpern“ (239) begonnen hat, um dem neuen Wohlstand ihrer Lieben zu entsprechen und zu gebührender Wertschätzung zu verhelfen. Sie geben in *Die Goethetorte* also eine passend vorbereitete Zielscheibe ab, um die assimilatorischen und aufklärerischen Verrenkungen sogenannter „Modejuden“ in ihrer Lächerlichkeit aufs Korn zu nehmen. – Eigentlich war ja Schiller „der Dichter des Ghetto“, wie Gustav Karpeles (1848-1909) in seiner *Geschichte der jüdischen Literatur* (siehe 2. Die Ghattogeschichte) 1886 festhält, „von der Popularität Schillers im Ghetto, namentlich in den Talmudschulen (Jeschivas) kann man sich gar keine Vorstellung machen“ (zit. nach Barner 1986, 135). In Haskala-affinen Kreisen genossen allerdings Gotthold Ephraim Lessing und besonders der als „anspruchsvoll“ geltende Johann Wolfgang von Goethe ihm gegenüber den Vorzug.

Zur zeitgenössischen Goethe- und Schillermanie, die mit einer Pressenotiz des lokalen Generalanzeigers über die Entdeckung eines Rezeptes für die angebliche Lieblingstorte Goethes in einem gräflichen Nachlass angemessen befördert wird, widmet sich Erzähler-Autor

Samuely besonders der Modernitätssucht und dem hohlen Geltungsdrang der Familie Bruckmann und der Genuss- und Tratsch-Sucht ihrer Gäste. Ein „wüthender Goethekultus“, der das ganze Städtchen erfasst, bietet dabei das richtige Klima und den geeigneten Rahmen für einen „Empfang der Goethetorte“ (238) im Hause Bruckmann. – Vor dem festlichen Abend muss Madame Jeanette als Herrin des Hauses streng darüber wachen, dass die Herstellung der Torte exakt nach dem in der Lokalzeitung abgedruckten Rezept erfolgt und muss auch ihren Mann aufklären, der mit Goethe nichts anzufangen weiß: „Geh“, frag nur einmal unsere Olgaleben, sie wird Dir schon erzählen, wer dieser Goethe gewesen; es ist ja der große Goethe, was hat geschrieben: ‚Fest gemauert in der Erden!‘“ Das sieht der Gerügte augenblicklich ein und sagt sich deshalb in lupenrein jiddischem Deutsch, „soll sie machen die Torte von Goethe, gewiß gehört es sich mit zu der Aufklärung!“ (240)

Die ganze Mischpoke wäre somit tatsächlich bereit und fähig, „für die Aufklärung Opfer zu bringen“ (242), und auch das Backwerk wäre zweifellos gelungen⁸³, hätte nicht eine intrigante Nachbarin gemeinsam mit Familie Bruckmanns Köchin ein kulinarisches Komplott geschmiedet. Die Köchin hatte länger schon unter den „Launen der Frau Jeanette“ gelitten und war auf Revanche aus. – Nach einem wilden Durcheinander der Fest-Vorbereitungen konnte die Dame des Hauses also endlich die geladenen Gäste begrüßen und ihnen „mit stolzer Überlegenheit“ erklären: „Heute ist bei uns ein ‚tartarischer [!] Abend‘ für Goethe,“ was die Initiatorin des Abends, Fräulein Olga, „blitzschnell herbeigeeilt“, gerade noch in „litterarischen Abend“ (247) korrigieren konnte. Als den krönenden Abschluss des festlichen Abends kündigte sie dazu gleich auch die „Goethetorte“ an. Eine sich damit auch ankündigende Katastrophe war schließlich nicht mehr zu verhindern, denn nach dem schmachtenden Liedgesang von Olgaleben, begleitet von Herrn Jaschinski, ihrem Klavierlehrer, und nach einem unbarmherzig gebrüllten Vortrag von Goethes „Erlkönig“ durch Gelegenheitsdichter Bruno Wersak (252) gelangte das angekündigte Backwerk gleichsam wie eine weitere verirrte Schiller-Ballade als „das verschleierte Bild von Sais“ (254) auf die Tafel. Ungewollt oder (wahrscheinlich) gewollt war das Torten-Rezept allerdings missinterpretiert worden und Fräulein Olga wich deshalb, als sie die Enthüllung vornahm, augenblicklich

[...] erblaßt mit dem Schreckensrufe zurück: „Herr Jesus und alle Heiligen!“ (255)

⁸³ Über das Gelingen müssen starke Zweifel bestehen, sofern der Erzähler das Rezept richtig wiedergibt: Eiweiß und Dotter von zehn Eiern nach dem Aufschlagen zu trennen, ist praktisch nicht möglich, die „Theilung beider Hemisphären“ (Samuely 1892, 239) muss zuvor einzeln erfolgen.

„Was sie nämlich enthüllte, war keine Goethetorte, sondern eine riesige ‚Sabbatkugel‘⁸⁴, die in Schmalztränen sich schier auflösen wollte.“ (255).

Die / Der „Sabbatkugel“, über die / den sich „die lieben Gäste“ mit Hallo und großem Gaudium hermachten und dabei „in dem Salon wie in einer Nachtschenke hausten,“ (256) verwandelte den Literaturabend also tatsächlich noch in einen tatarischen Abend. Den Höhepunkt der Schmach aber, die über Familie Bruckmann hereinbrach, bildete tags darauf ein ausführlicher Bericht in jenem Lokalblatt, aus dem das Rezept der „Goethetorte“ stammte und wo nun in einem höhnischen Bericht vom großen Erfolg einer „Ghettotorte“ zu lesen war. – Das Wortspiel nutzte den Umstand, dass es im Jiddischen keine Umlaute gibt, das „ö“ daher beinahe als „e“ gesprochen wird und „Goethe“ im mündlichen Jiddisch somit tatsächlich wie „Ghetto“ klingen kann.

4. 4. 2. Jüdischer Humor

Satire, Sarkasmus und Ironie lassen sich nur schwer schildern und beschreiben, ebenso wie jüdische Witze, die sehr viel damit zu tun haben und sich höchstens gut erzählen lassen – wenn man’s kann. Zwar zählt Nathan Samuelys kurze satirische Erzählung *Die Goethetorte* sicher nicht zu den herausragenden Mustern ihrer Gattung, doch ist sie hübsch gebaut und demonstriert eine Menge *Jiddischkeit*⁸⁵, also jene Lebensart, jene Haltung und eben jenen Witz, die besonders die aschkenasischen Juden, unabhängig von der Tiefe ihrer religiösen und ideologischen Überzeugungen, zur kritischen Beurteilung ihres Alltags, ihrer gesellschaftlichen Situation und ihrer Probleme einsetzen. Und diese *Jiddischkeit* bringt hier auch eine gute Dosis an jüdischem Humor zum Vorschein, der mit seinen Phrasen, Redeweisen und Assoziationsmustern einen Gutteil zur kulturellen jüdischen Identität leistet, die Samuely in diesem Fall als kundiger Spötter unterstreicht und die ihn zugleich als Vorfahren des israelischen Satirikers Ephraim Kishon (1924–2005) ausweisen könnte.

⁸⁴ Die oder eigentlich der *Kugel*, auch *Kugl* oder *Kigl*, ist ein multifunktionales traditionelles Gericht der aschkenasischen Küche, das als Haupt- oder Nachspeise, pikant gewürzt oder gesüßt, mit Erdapfelscheiben oder Nudeln, mit oder ohne Topfen, in aller Regel auch mit Eiern, süßem oder saurem Rahm bzw. Schmand, oft mit Rosinen und geriebenen Zitronen- oder Orangenschalen in der Art eines Auflaufs oder Gratins, jedenfalls mit viel Fett, zubereitet wird. Da es sich, dann fallweise auch mit geschmacklichem Gewinn, am Vortag zubereiten lässt, wird es oft am Sabbat gereicht, an dem religiöse Juden nicht arbeiten sollen, darum „Sabbatkugel“.

⁸⁵ Für den Sprachwissenschaftler, Jiddisch-Experten und einstigen Leiter des *Yidisher Visnshaftlekher Institut* in New York, Max Weinreich (1894-1969), bestand *Jiddischkeit* vor allem darin, dass Gott das jüdische Volk dazu ausersehen habe, seinen Namen zu heiligen. Dass ein Dichter, der auf Jiddisch schreibt, nicht bloß Respekt und Liebe dafür, sondern gleichzeitig damit auch seine *Jiddischkeit* beweise, ist die gängigste unter den zahllosen Interpretationen (vgl. Alt 1986, 74), denen allen eine irrational-psychologische und eine rational-ideologische Komponente gemeinsam ist.

Eine beiläufige und auch umstrittene Theorie zu jüdischem Humor und Witz, wie sie in der Goethetorte erscheinen, hat die Schweizer Judaistin Salcia Landmann schon in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts vorgestellt (vgl. Landmann 1960, S. 35–112). Die Theorie befasst sich nicht mit dem Witz selbst, sondern beschreibt drei Bedingungen, die möglichst gegeben sein sollen als Basis dafür, dass überhaupt ein Klima des Witzes entstehen könne:

- Zu allererst müssen Juden mit der Orthodoxie gebrochen haben, was jedoch keinesfalls einen Bruch bedeute mit dem Glauben an Gott, der Tora, dem Glauben an die kommende Welt und an den *Schulchan Aruch*⁸⁶; es bestehe ja keine Notwendigkeit, in einem Scherz eine Entschädigung für Elend und Drangsal der Welt zu suchen, solange Hoffnung auf ein Paradies besteht.
- Zweitens müssen gleichzeitig Juden starkes Interesse daran haben, sich zu assimilieren, und dürfen Nichtjuden zu dieser Assimilation noch nicht bereit sein. In einer solchen Situation, so Landmann, würden Juden zur Scherzhaftigkeit neigen und sich sowohl über sich selbst als auch über jene, von denen sie abgelehnt werden, lustig machen wollen.
- Drittens dürfen die sowohl ökonomischen wie ideellen Widrigkeiten insgesamt nicht völlig unüberwindbar erscheinen. Denn totale Verzweiflung ersticke einfach jeden Humor.

Eine rasch erkannte Schwäche der 3-Punkte-Liste war, dass Landmann reale Gegebenheiten zu wenig differenzierte. So konnte weder jemand ernsthaft meinen, dass im Staate Israel Bedingungen herrschten, die zur Ablehnung der Orthodoxie führten, noch gab es die Notwendigkeit zur Assimilation, wie Nobelpreisträger Isaac Bashevis Singer in einem Kommentar feststellte. Singer befand „the inability of these theories to completely explain the joke, which, like a work of art, is a highly individualized product, defying theories“ (Singer 1961), auch wenn er die Ansichten Landmanns im Detail nicht im mindesten bestritt.

4. 4. 3. Jiddisch

Als eine der drei „jüdischen Gruppensprachen“ ist das Jiddische neben dem Jüdisch-Per-sisch, „das seit dem 8. Jahrhundert nachgewiesen ist“, und dem Spaniolisch oder Sephardisch, der Sprache der Sephardim, eine Mischsprache ähnlich dem Englischen. (Best ²1988, 14). Gebildet wird Jiddisch in der Hauptsache durch Kontamination von Elementen aus vier Sprachen bzw. Sprachfamilien: Deutsch, Hebräisch-Aramäisch, Slawisch und Romanisch. Ein Zugriff auf drei Sprachen in einem einzigen Wort ist dabei gar nicht so selten. So enthält zum

⁸⁶ Der *Schulchan Aruch* (wörtlich: gedeckter Tisch) ist die Sammlung der religiösen Vorschriften für den Alltagsgebrauch in der Art eines jüdischen Katechismus.

Beispiel der jiddische *schlimaslnik*⁸⁷ (Pechvogel), wie Reb Jakele von seiner Frau Rechele in Samuelys *Das Esches Chajil* (Samuely 1892, 134) liebevoll spottend titulierte wird, das deutsche *schlimm*, das hebräisch-aramäische *masal* (Glück) und das slawische Suffix *-nik*. (Best ²1988, 21). Zumindest theoretisch kann jedes Wort, das eine sprachliche Umgebung anbietet, „der offenen Struktur des Jiddischen wegen“ problemlos integriert werden. So absorbiert heute das in Israel verwendete Vokabular des Jiddischen viele moderne hebräische Wörter. In den Vereinigten Staaten und in geringerem Maße in Großbritannien ist ein ähnlicher, wenn auch nicht so starker Anstieg der englischen Komponente im Jiddischen zu verzeichnen. Diese Entwicklung führt in Summe zu manchen Schwierigkeiten in der Kommunikation zwischen jiddischsprachigen Personen aus Israel und denen aus anderen Ländern (vgl. FN 85). Von dieser sprachlichen Offenheit hatten Moses Mendelssohn und seine Anhänger allerdings keine besonders hohe Meinung (siehe auch 4.5.1. *Der Packenträger*). Doch gerade sie ist eine wesentliche Voraussetzung für die besondere Geschmeidigkeit, Vielseitigkeit und Fortbildungsfähigkeit, die das Jiddische wie kaum eine andere Sprache besitzt: Ein sprachliches

[...] Medium, in dem Begriffe und Formeln, prägender talmudischer Scharfsinn, chassidische Demut, die Melodie des Ostens und die Würze deutscher Mittelalterlichkeit in einzigartigem Einklang leben. (Allerhand 1977, 21).

Für den schlechten Ruf allerdings, in dem das Jiddische lange Zeit stand, sind ein paar Beobachtungen des Ethnologen und Journalisten Benjamin Segel (1866–1931) kennzeichnend. Ihm zufolge haben orthodox gläubige Juden den Gebrauch des Jiddischen am Sabbat vermieden; man finde auch keine jiddische Inschrift auf einem Grabstein, so gab es also zum Beispiel auf dem alten Jüdischen Friedhof in Berlin bloß „Inschriften in hochdeutscher Sprache mit hebräischen Lettern.“ (Segel ²1916, 26). Auffällig sei schließlich der Vergleich des Jiddischen mit dem Spaniolischen: Bei den Sephardim galt es „seit jeher als selbstverständliche Pflicht, die Bibel in ihr jüdisches Kastilisch zu übersetzen“, während die erste Bibelübersetzung ins Jiddische lange Zeit „als eine furchtbare umstürzlerische Ketzertat gebrandmarkt und verfolgt wurde.“ (Segel ²1916, 27).

4. 4. 4. Samuelys Jiddisch

Dass ein Autor mindestens so gut Jiddisch können muss, wie die jiddisch sprechenden Figuren, die seine Schöpfung sind, leuchtet ein (Vgl. 4.2. Erzähler Samuely). Und dass Nathan Samuely von klein auf Jiddisch gesprochen hat und sein Deutsch dies erkennen lässt, zeigen

⁸⁷ Aus hebr. *Shē-lō-mō-îl* (der nichts taugt), das über das Jiddische als *Schlemihl* (Pechvogel) in die deutsche Gaunersprache und in viele Mundarten übernommen wurde.

nicht nur die jiddischen Ausdrücke und Begriffe innerhalb der standarddeutschen Fließtexte seiner Erzählungen (vgl. 4.3.2. Das Tüpfel), sondern wird auch von den Figuren seiner Geschichten bestätigt, die gelegentlich ins Jiddische verfallen. Jiddische Texte Samuelys sind nicht bekannt. Allerdings folgen manche Sätze in seinen Geschichten der jiddischen Syntax, womit die im Deutschen gebotene Stellung der Satzglieder zueinander verletzt wird. So ruft zum Beispiel der titelgebende Reb Leiser als Hauptfigur in der Geschichte *Reb Leiser, der Haman* (Samuely 1885, 96–11) seinem nach Amerika durchgebrannten Sohn nach:

„Todt ist er für mich! Soll er draußen Hungers sterben Gerissen habe ich ihn mir aus dem Herzen, den Scheigez, den Hultai!“⁸⁹ (Samuely 1885, 99)

Gerissen habe ich ihn mir aus dem Herzen entspricht zwar erkennbar nicht der standarddeutschen Norm, doch könnte man in diesem Fall interpretieren, dass der Erzähler in der zitierten direkten Rede die Sprechweise des erregten Vaters mit der im Jiddischen üblichen Wortstellung mimetisch genau wiedergeben möchte. Ein ähnlich nachahmendes Beispiel könnte auch Hausherr Heinrich, vormals Herschku der Kellner, in *Die Goethetorte* (Samuely 1992, 238–256) bieten, der zu sich selbst sagt:

„Nun, meinerwegen, sagte er sich, soll sie machen die Torte von Göthe, gewiß gehört es sich mit zu der Aufklärung!“ (Samuely 1992, 240)

Eine nachahmende Absicht ist im Erzählertext der Heiratsvermittler-Geschichte *Die beiden Liebesboten* (Samuely 1885, 79–85) aber sicher nicht im Spiel:

„Er wird es nicht mehr wagen“, sagte der frühere, „denn er hat Reb Israel schwer beleidigt.“ Und da gab er zum Besten Ahrele’s Nivellierungssystem, wie er nämlich Reb Israel zugerufen hat, daß seine Paarung gar nicht so schlecht sei, indem der höckrige Bräutigam das zu viel hat, was die dünnggehobelte Braut zu wenig hat ... (Samuely 1885, 99)

Um im jiddischen Ton zu bleiben: Der Auflösung einer Klammer in dieser Passage bei *da gab er zum Besten Ahrele’s Nivellierungssystem* fügt sich hinzu die im Standarddeutschen stilistisch ungeschickte Anknüpfung mit *wie er nämlich* und eine merkwürdige Tempus-Folge bei *gab er zum Besten ... zugerufen hat*. Wahrscheinlich aber war Samuely der Gebrauch der verbalen Klammer im Deutschen selbst nicht ganz geheuer und der Umgang mit ihr nicht wirklich klar.⁹⁰ Für diese Vermutung sprechen zwei Syntagmen, in denen er nacheinander auf einer Manuskriptseite, nur durch wenige Zeilen getrennt, für seinen Vortrag *Shylock und Nathan* formuliert:

„[...] und überläuft zur christlichen Religion [...]“ sowie

⁸⁹ Der *scheigez* ist ein nichtjüdischer grober Bauernbursche oder Lummel, der *hultaj* ist ein Wüstling.

⁹⁰ Siehe auch die Beispiele in 4. 3. *Das Tüpfel auf dem i*.

„Es liegt uns nun ob [...]“

(Samuely 1881, 5)

und beide Male die stilistisch ungünstige und einmal die unrichtige Form wählt, also keine Klammer, wo sie notwendig wäre, und Klammer dort, wo Präposition und Verbstamm besser nicht getrennt werden sollten⁹¹. Weil solche Missgeschicke beim Einsatz der Klammer und bei Klammer-Auflösung als Eigenart des ins Deutsche mitgenommenen Jiddisch so auffällig und deshalb auch relativ leicht erkennbar sind, wurden und werden sie nach wie vor auch als antisemitisches Signal eingesetzt, um den Sprecher zu markieren, besonders oft war das der Fall von Gustav Freytag (1816–1895) als literarische Antisemitismen in seinen Texten.

Ähnliches geschieht im Fall der stark verkürzten und primitivisierten Version des *Pilpul* – der Begriff ist abgeleitet von hebr. *pilpel* (Pfeffer, pfeffern, würzen) –, der auch in Samuelys Erzählungen auftaucht. Der Talmud versteht darunter eine scharfsinnige Disputation, deren Ziel die Erforschung der richtigen Auslegung eines religiösen Gesetzes ist. *Pilpul* kann aber auch als „Spitzfindigkeit“ verstanden werden und tatsächlich ist der Begriff heute auch als Bezeichnung einer talmudisch-rabbinischen Diskussionsart und -methode eingeführt, die ihrer ursprünglichen Idee nach als didaktische Methode zur Schärfung des Intellekts der Schüler im *Cheder* und vor allem im anschließenden *Jeschiwot* verstanden wurde. Kern der pilpulistischen Methode ist es, ein sprachliches Element, also ein Wort oder einen Satz, in seiner Beziehung zu einem anderen, das mit ihm zu harmonieren scheint, auf seine darin enthaltenen Konzepte und deren Übereinstimmung hin zu untersuchen. Im antisemitischen Diskurs wird *Pilpul* ganz simpel einfach darauf reduziert, Fragen mit abschweifenden Antworten oder Gegenfragen wie „warum nicht?“ zu beantworten, oder auch die manchmal gewagte Originalität der Argumente, die eigentlich immer auf Autorität und Logik beruhen muss, ins Lächerliche zu ziehen.

Samuely verfasste seine Texte also in Deutsch und (Neu)Hebräisch und übersetzte aus dem Hebräischen ins Deutsche und umgekehrt⁹², er sprach zu Hause Deutsch und gebrauchte Deutsch als Unterrichtssprache in der *Israelitischen Normalschule* in Lemberg. Mag sein, dass es sich dabei mit dem Sprachgebrauch ähnlich verhielt wie bei Martin Buber, der seine Jugend größtenteils bei den Großeltern in Lemberg verbrachte:

Im großväterlichen wie im väterlichen Hause herrschte die deutsche Rede. Aber Straße und Schule waren polnisch. Nur das Judenviertel rauschte von derbem und zärtlichen

⁹¹ Konservativere Grammatiken allerdings lehnen die Formulierung *es obliegt uns nun* ab und fordern noch genau jene Klammerkonstruktion, die Samuely hier vornimmt.

⁹² In der *Geschichte der jüdischen Literatur*, 2. Bd., erwähnt Gustav Karpeles auch Übersetzungen Samuelys aus dem Französischen (Jean Racine, Victor Hugo) und dem Englischen (William Shakespeare), doch fehlen entsprechende Belege. (Karpeles 1886, 1133).

Jiddisch, und in der Synagoge erklang, lebendig wie je, die große Stimme hebräischer Vorzeit. In dieser Sprachluft bin ich aufgewachsen. (Buber 2015)

Es ist zwar unwahrscheinlich, dass Samuely in seiner Geburtsstadt Stryj und dann später an seinem Arbeitsort ausschließlich Deutsch und nicht auch Jiddisch sprach, doch scheint er davon, zumindest zeitweise, nicht besonders angetan gewesen zu sein. In dem Aufsatz zur *Belletristik der neuhebräischen Literatur* meinte er nämlich, ganz auf der Linie Moses Mendelsohns, über den litauischen Autor Abraham Mapo (1809–1867), dass dessen Roman *Ahabat Zion*, 1853, zwar „eine wunderbare imaginäre Welt“ hervorgebracht habe, doch sei ihm jeder Zugang zu anderen andere Gesellschaftskreisen verschlossen geblieben „durch den lächerlichen Jargon, der seine einzige Umgangssprache war“. Einige Stellen im Erzähltext der *Cultur-Bilder*, die ganz gegen die Regeln des deutschen Satzbaus mit denen des Jiddischen operieren (siehe z.B. 4.4.1. *Mischpoche Neureich*), lassen aber ahnen, dass Samuely zweifellos auch selbst Jiddisch gesprochen hat (vgl. 4.3. *Das Tüpfel auf dem i*). Gelegentliche Anklänge an das Jiddische durch Wortwahl wie durch Formulierungen im Erzähltext und der Einsatz von charakteristischen Inversionen in der Figurenrede bestärken diese Annahme.

Am 25. Februar 1912, knapp 30 Jahre nach Samuelys Belletristik-Aufsatz, – das Jiddische hatte inzwischen den Status einer Literatursprache – beschäftigte sich auch Franz Kafka in seiner *Rede über die jiddische Sprache* im Prager Rathaus mit diesem „lächerlichen Jargon“:

Der Jargon ist die jüngste europäische Sprache, erst vierhundert Jahre alt und eigentlich noch viel jünger. Er hat noch keine Sprachformen von solcher Deutlichkeit ausgebildet, wie wir sie brauchen. Sein Ausdruck ist kurz und rasch.

Er hat keine Grammatiken. Liebhaber versuchen Grammatiken zu schreiben, aber der Jargon wird immerfort gesprochen; er kommt nicht zur Ruhe. Das Volk läßt ihn den Grammatikern nicht.

Er besteht nur aus Fremdwörtern. Diese ruhen aber nicht in ihm, sondern behalten die Eile und Lebhaftigkeit, mit der sie genommen wurden. Völkerwanderungen durchlaufen den Jargon von einem Ende bis zum anderen. Alles dieses Deutsche, Hebräische, Französische, Englische, Slawische, Holländische, Rumänische und selbst Lateinische ist innerhalb des Jargon von Neugier und Leichtsinn erfaßt, es gehört schon Kraft dazu, die Sprachen in diesem Zustande zusammenzuhalten. (Kafka ⁴2013, 1275)

Es scheint also, dass Samuelys berühmter Kollege, der zwar kaum Interesse an der Forcierung des Neuhebräischen gezeigt hat, sich einigermaßen intensiv mit dem Jiddischen auseinandergesetzt hat.⁹³

⁹³ Die Entstehung des Rede-Textes schildert Kafka in einer Tagebuch-Eintragung vom 25. Februar 1912: „Ich habe so lange nichts geschrieben, weil ich einen Vortragsabend Löwys im Festsaal des jüdischen Rathauses am 18. Februar 1912 veranstaltet habe, bei dem ich einen kleinen Einleitungsvortrag über Jargon hielt. Zwei Wochen lebte ich in Sorgen, weil ich den Vortrag nicht zustande bringen konnte. Am Abend vor dem Vortrag gelang es mir plötzlich.“ (Kafka ⁴2013, 1447).

Vor der Shoa konnte ein Jude in fast allen Ländern problemlos zurechtkommen, denn für die Mehrheit der 18 Millionen Juden, die damals auf der ganzen Welt lebten, war Jiddisch die *lingua franca*. Um die Zukunft des Jiddischen ist es nach gegenwärtigem Stand aber nicht gut bestellt. Die Reste des Westjiddischen und des kurländischen⁹⁴ Jiddisch sind nicht lebensfähig, „können keine Literatur und keine Kultur mehr hervorbringen.“⁹⁵ Lediglich in Sowjetrußland bestand noch ernsthaftes Interesse, das Jiddische zu schützen und zu erhalten. Heute ist jedoch der weltweite Rückgang bereits auffällig und so titelte die *Jüdische Allgemeine* am 8. September 2019 in ihrer online-Ausgabe: „Russisch ist das neue Jiddisch“ und fragte „Ein Viertel aller Juden stammt aus der ehemaligen Sowjetunion. Wird Russisch zur neuen Hauptsprache des Judentums?“⁹⁶

Ähnlich den Ungewissheiten beim Gebrauch des „Jargons“ verhält es sich vermutlich mit dem Gebrauch des Skaz. Es ist nicht feststellbar, ob Samuely sich mit diesem poetischen Verfahren wirklich ernsthaft beschäftigt oder ob er sich nur zufällig und ohne weitere Absicht in einigen Erzählungen daran versucht hat. Einige seiner Geschichten wie etwa *Das Tüpfel auf dem i* (Samuely 1885, 146–168) oder *Die Goethetorte* (Samuely 1892, 238–256) zeigen jedenfalls in Abschnitten bestimmte Skaz-Merkmale. Zwar weckten die russischen Formalisten schon vor rund hundert Jahren das Interesse der Literaturwissenschaft am Skaz, – sie entdeckten ihn für sich anfangs hauptsächlich als ein Verfahren der Verfremdung –, doch „gibt es bis heute noch keine Vereinbarung darüber, was unter dem Begriff zu verstehen sei und welche Phänomene man ihm sinnvollerweise zuordnen sollte.“ (Schmid ³2014, 152). Annähernde Übereinstimmung gibt es immerhin darin, dass die deutlich am mündlichen Erzählen orientierte Erzählweise des Skaz mit der Illusion eines spontanen und stark individualisierten Erzählers einhergehe. Eine „recht breite Definition“ aus der neunbändigen russischen *Kratkaja literaturnaja enciklopedija* (Kurze literarische Enzyklopädie) kondensierte der Hamburger

⁹⁴ Ostseeregion im Grenzgebiet des heutigen Litauens und Lettlands, vom indoeuropäischen Stamm der Kuren besiedelt; Kurland wurde als Region Teil der späteren Polen-Litauen.

⁹⁵ Auch im Bereich des sogenannten Kolonialjiddischen mit dem größten und bedeutendsten Zentrum in den USA „ist die Aufrechterhaltung eines eigenen Idioms [...] auf die Dauer schwer verträglich mit dem Geist des Landes und mit dem Wesen der sprach- und kulturnivellierenden modernen Großstadt.“ (Bin-Nun 1973, 167f). In den Vereinigten Staaten und in geringerem Maße in Großbritannien war jedenfalls ein Anstieg der englischen Komponente des Jiddischen zu verzeichnen. Dies hat zu einigen Schwierigkeiten bei der Kommunikation zwischen jiddischsprachigen Personen aus Israel und denen aus anderen Ländern geführt. (Wex 2005, 29). Ähnlich ist die Lage in Israel selbst, denn die „im Lande geborene Generation spricht nicht nur mit einer solchen Selbstverständlichkeit, sondern auch mit einem so fanatischen Eifer hebräisch, daß häufig sogar rein menschlich eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen ihr und den Jiddisch sprechenden ‚Alten‘ einreißt.“ (Bin-Nun 1973, 169), noch dazu, wo das in Israel verwendete jiddische Vokabular viele moderne hebräische Wörter absorbierte. (Wex 2005, 29).

⁹⁶ <https://www.juedische-allgemeine.de/juedische-welt/russisch-ist-das-neue-jiddisch/>

Russist Wolf Schmid auf ein paar dezidierte Merkmale, von denen zwei ziemlich gut mit den beiden gerade genannten Samuely-Texten korrespondieren:

[Skaz] ist ein besonderer Typ des Erzählens, der sich als Erzählung einer vom Autor entfernten (konkret genannten oder impliziten) Figur konstituiert, die sich durch eine eigenartige Redeweise auszeichnet. [...] Die Struktur des Skaz ist an einem als Gesprächspartner vorgestellten Leser gerichtet, an den sich der Erzähler mit seinem von lebendiger Intonation durchdrungenen Wort gleichsam unmittelbar wendet.⁹⁷
(Schmid ³2014, 153)

Im Zusammenhang mit einer weiteren, meist ebenfalls als Charakteristikum des Skaz bezeichneten Eigenschaft ergibt sich:

Die Erzählerfigur des *skaz* hat, so scheint es, mehrere ‚Stimmen‘: die primäre Erzählstimme des Erzählfaktums und die sekundäre innere Stimme, die man als Rezipient in manchen Fällen zu erschließen geneigt ist. [...] In der Tat erscheint der *skaz* immer auf eine andere (ebenfalls implizierte, aber nicht auf die Erzählerfigur zu beziehende) Rede bezogen, auf die des (abstrakten / impliziten) Autors oder auf eine andere als Bezugsgröße angenommene Instanz, je nachdem, was für ein Kommunikationsmodell man unterlegt. Ohne diese Zweistimmigkeit würde der *skaz* als solcher nicht wahrnehmbar sein.
(Aumüller 2006, 33f.)

In diesem Absatz ist auch die Unentschiedenheit angedeutet, mit der die Diskussion über den Skaz außerhalb der russischen Literaturwissenschaft meist geführt wurde. – Wolf Schmid selbst bringt jedoch immerhin gleich eine ganze Reihe von Skaz-Belegen aus der jüngeren deutschsprachigen Prosa, die solche Unsicherheit kaum spüren lassen, unter anderem auch einige Ausschnitte aus dem überaus erfolgreichen Trivial-Roman *Faserland* (1995)

4. 5. *Der Packenträger* Bücher der Aufklärung

4. 5. 1. Bücher der Aufklärung

Über das den ganzen zweiten Band der Sammlung rahmende Motiv des vom Vater geerbten Gebetbuches (vgl. Samuely 1892, 1) hinaus ist die exakt ins Zentrum des Bandes gestellte Erzählung *Der Packenträger* (Samuely 1892, 114–132) einer jener Texte Samuelys, die betont autobiographisch motiviert sind, allein die Bezüge zu den schriftstellerischen Anfängen des erzählenden Autors und zu den *Cultur-Bildern* selbst sind unmissverständlich: Samuely versammelt hier Erlebnisse, Begegnungen, Erfahrungen und wesentliche Stadien seiner Laufbahn aus seinem episodischen Gedächtnis, verknüpft sie mit markanten Ereignissen aus dem Leben sowie dem Arbeitstag der Titelfigur Ahrele Packenträger und dessen Sohn Chajemel und erinnert sich, zwischen mehrfachem Wechseln von personaler und auktorialer Ich-Form, ähnlich wie schon in der i-Tüpfel-Erzählung: „Wer mir den ersten Anstoß dazu gegeben hat,

⁹⁷ Übersetzung durch Wolf Schmid.

mein Denken und Fühlen in poetische Form zu gießen, war kein anderer, als der Packenträger“ (114). Ausgelöst und angeregt wird die Kette der viele Jahre zurückreichenden Erinnerungen von einem der einzelnen Blätter, die dem Gebetbuch beigegeben sind, und auf dem Autor-Erzähler Samuely einstige jugendliche Versuche in hebräischer Lyrik wiederentdeckt.

Zu dieser Zeit damals habe er dem Packenträger gestanden, dass ihn die Sprache der Propheten außergewöhnlich tief beeindruckte, worauf der ihm Schriften in reinem, schönem „Hebräisch nach Art der Propheten“ angeboten und ihn besonders darauf hingewiesen habe, „sie behandeln in dieser Sprache Dinge, die jetzt in der Welt vorgehen!“ (117). – Mit Hilfe des ambulanten Buchhändlers besorgte er sich danach heimlich jene aufklärerischen Bücher, die ihm von Eltern und Lehrern nachdrücklich verboten worden waren. Der lebhaft Buchhandel flog allerdings auf, die verbotenen Schätze wurden verbrannt, die radikal chassidische Lehrer- und Rabbinerschaft verprügelte Packenträger Ahrele und der starb als ein Verfemter; kurz danach verschwand auch sein Sohn Chajemel spurlos aus dem Shtetl.

Viele Jahre nach den erinnerten Ereignissen trifft der homodiegetische Erzähler während eines Ferien-Aufenthalts in Deutschland auf den erwachsenen Chajemel, der zum Besitzer einer großen Buchhandlung in F. (128) – Frankfurt/Main oder Frankfurt/Oder?¹⁰² – avanciert ist und gerade den ersten Band von Samuelys *Cultur-Bildern* in einer Auslage anbietet. Am Ende der kurzen Begegnung nimmt Chajemel seinem Besucher das Versprechen ab, im nächsten Band seiner *Cultur-Bilder* dem bisher nicht gewürdigten Typus des Wanderbuchhändlers, also des Packenträgers, ein literarisches Porträt zu widmen. – Damit ist der Autor in diesem Abschnitt nicht nur wieder selbst als Erzähler in der Erzählung anwesend, sondern verweist darin auch auf künftiges, tatsächlich reales Geschehen.

Gleich zu Beginn der Erzählung findet sich der allwöchentlich im Shtetl und beim Vater des Erzählers auftauchende Packenträger umringt „von einer großen Schaar Käufer“ und einer ebensolchen „Schaar junger Mädchen“. Dabei wird von allen Seiten heftig gefeilscht, was der Erzähler mit einem kleinen babylonischem Stimmengewirr vermitteln möchte: „Aber wie der heute teuer ist!“ „Was hat da soviel zu kosten, kaum zwanzig Blätter!“ „Nun, so zeigen sie einmal ein Siderl her!“ „a Machser!“ „Ein Agodele!“ [!] „Eine Techinne!“, „so saust und braust es von allen Seiten“. (116). – Beim *Siderl* handelt es sich um das Gebetbuch mit den täglichen Gebeten, das *Siddur*, beim *Machserl* um das Gebetbuch mit den Feiertagsgebeten, den *Machser*

¹⁰² Frankfurt am Main war früh schon eine zentrale Buchmesse-Stadt in Europa, eine jüdische Gemeinde wird erstmals 1150 erwähnt; Frankfurt an der Oder war seit jeher einer der Sammelpunkte jüdischer Sozietät in Deutschland; eine jüdische Gemeinde, urkundlich belegt seit 1294, dürfte schon bei der Stadtgründung 1253 bestanden haben.

(eig. Zyklus)¹⁰³. Das *Agodele* ist die *hagode*, jenes Buch, das die Erzählung vom Auszug des jüdischen Volkes aus Ägypten enthält und das an den beiden ersten Osterabenden gelesen wird, und *Techinne* ist die Bezeichnung für das Gebetbuch der Frauen.¹⁰⁴

Hier kommt also wieder die österreichische Diminutiv-Endung zum Vorschein, eine zufällig

Bei M. J. Landau in Prag ist erschienen und durch
alle Buchhandlungen von Unterzeichnetem zu beziehen:
כרם חמד. Kerem Chemed VI. Band (enthält
hebräische Briefe, jüdischer Gelehrten, wissenschaft-
lichen Inhalts.) 8. Preis 1 Zhlr. 7½ Ngr.
הוצאה לבית ישראל. Hazofe lebeth Jisrael
(תשל"ך) von Jsaak Erter. 8. Preis 9 Ngr.
Zugleich den geehrten Subscribenten auf den
Talmud in gr. 8.
die Nachricht: daß der 15. Band desselben in diesen Tagen
an sie versendet wird, dem der 16–18. Band schnell folgen
soll.
Vom **Schulchan Aruch, Megine Erez**
wurden die Hefte 17 und 18 als Schluß dieses Werkes aus-
gegeben und ist dasselbe nun vollständig, für: Druckpapier
5 Zhlr. 7½ Ngr. Schreibpapier 7 Zhlr. 28 Ngr. zu haben.
Leipzig, im August. **C. L. Frißsche.**

Allgemeine Zeitung des Judenthums,
18. September 1841, S. 3.

irrtümliche Verwendung beim
Titel-*Tüpfel* (4.3. Das Tüpfel auf
dem i) kann man demnach zwar
ausschließen, eine bestimmte
Absicht aber wieder nicht wirklich
belegen. Neben manchen anderen
kleinen Details in Samuelys
kurzem Text entsprechen die
konsequent eingesetzten -erl-
Endungen und das Titel-Tüpfel
aber immerhin einem offenbar
willkommenen Paradigmen-Aus-
gleich mit dem Sprachklang des
Österreichischen bzw. mit den

österreichischen und nicht mit den deutschen Sprachgewohnheiten und passen so in den Wan-
del, der sich im Selbstverständnis der Ostjuden um diese Zeit vollzieht. Denn sowohl die
jiddische wie auch die deutschsprachige Literatur in Ostgalizien emanzipieren sich vom aus
Deutschland importierten konservativen Haskala-Verständnis der Leitfigur Moses Mendels-
sohn schon seit einiger Zeit. Mendelssohn ist im Ostjudentum aus unterschiedlichen Gründen
weder unter den anti-aufklärerischen Konservativen noch unter Haskala-Anhängern selbst
wirklich geschätzt; er hatte doch auch das Jiddische als „Jargon“ verächtlich gemacht und
generell gegen „Vermischung der Sprachen“ gewettert.

¹⁰³ Dem Zyklus der jüdischen Feiertagsgebete sind wohl die Perikopen der christlichen Liturgien analog.

¹⁰⁴ Zur Übersetzung der jiddischen Bezeichnungen waren nützlich: Salcia Landmann: *Jiddisch. Abenteuer einer Sprache*. München: dtv, 1964; Ronald Löttsch: *Jiddisches Wörterbuch*. Mannheim et al.: Dudenverlag, 1992; Leo Rosten: *Jiddisch. Eine kleine Enzyklopädie*. München: dtv, 2017.

Was also macht Samuely 100 Jahre später? – Er führt vor, wie man im Jiddisch Galiziens sehr wohl und problemlos Endungen aus dem österreichischen Standarddeutsch an hebräische Wortstämme hängt (vgl. 4.3.2. Das Tüpfelr). Für ihn sind Emanzipation und Aufklärung ohnehin schon seit seinen Begegnungen mit dem Packenträger Ahrele unbedingt erstrebenswert, denn:

Aus jenen Büchern lernte ich die göttliche Poesie kennen, die mich wie auf Flügeln in eine mir bis dahin unbekannte, sonnige Welt emportrug. Ich lernte Licht und Aufklärung lieben und Finsterniß und Aberglauben hassen und verachten. (119)

Einer seiner Ausflüge in die „unbekannte, sonnige Welt“ wird allerdings, gerade als er in *Hazofe*, die „wunderbare Satyre über die Finsterlinge von Dr. Erter“ (123), vertieft ist, vom Melamed, seinem Lehrer im Cheder, entdeckt und sanktioniert. – Bei dieser Ausgabe des



Titelseite *Hazofe*, Prag 1840

Hazofe lebeth Israel / Ha-Tzofeh le-Bet Yisrael (Der hebräische Zuschauer) von Isaak Erter, die dem jungen Nathan Samuely natürlich abgenommen wird, handelt es sich möglicherweise um jene, die im Prager Verlag des Moses Israel Landau 1840, ebenfalls noch vor dem Erscheinen des zweiten Bandes der *Cultur*-Bilder herausgekommen ist und neben einem Talmud in Oktav-Format am 18. September 1841 in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* annonciert wurde.

Der *Hazofe*-Erfinder Isaak Erter (1791–1851) aus dem ostgalizischen Grenzdorf Koniuszki nahe Przemyśl hatte seinen Lebensunterhalt ursprünglich als Melamed mit Hebräisch-Unterricht bestritten, war aber aus der orthodoxen Gemeinde verstoßen worden, weil er sich einer Gruppe aufgeklärter

Maskilim angeschlossen hatte. Er studierte daraufhin in Budapest Medizin, wurde Arzt und übte diesen Beruf in mehreren Städten Galiziens aus, zuletzt in Brody, wo er als besonderer Wohltäter der Armen in Erinnerung gehalten wird. Neben seinem Beruf verfasste er unter dem Serientitel *Hazofe lebeth Jisrael* (Der hebräische Zuschauer; siehe Reproduktionen der Verlags-Annonce auf dieser und der Titelseite auf der folgenden Seite) eine Reihe von heiteren,

sprachlich ausgefeilten Satiren, die in mehreren Städten der Monarchie, natürlich auch in Wien, meist in Zeitschriften auf Hebräisch abgedruckt wurden und äußerst populär waren.¹⁰⁵

Solche Verweise in die Welt außerhalb der *Cultur-Bilder*, wie seine Begegnung mit den Satiren des Isaak Erter, kann man – selbst wenn sie nur fingiert wären – wiederum als Teil einer Authentifizierungsstrategie ansehen, in die Samuely sich selbst einbindet, die er durch beide Bände der *Cultur-Bilder* hindurch verfolgt und mit der er Wahrhaftigkeit und Lebensnähe seiner Darstellungen zu unterstreichen sucht. Das diesbezügliche Repertoire ist nahezu unbegrenzt und reicht vom vielfach modulierten autobiographischen Tenor der Geschichten über den Aufruf von Stimmungen oder Kindheits-Erinnerungen bis zum Beleg von Rezeptionserfolgen oder zur Berufung auf dokumentierte Ereignisse, wie den Stadtbrand von Stryj (4. 1. Fünf illustrierende Beispiele aus den *Cultur-Bildern*). Besonders ökonomisch und produktiv ist das Rahmenmotiv des alten Gebetsbuchs (vgl. 4. 1. 1. Das Gebetsbuch), aus dem die Erzählungen scheinbar beliebig entnommen werden können. Erzählerisch effektiv ist der geschickt zitierte Themen-Vorschlag des zum wohlbestallten Buchhändler in Deutschland aufgestiegenen Packenträger-Sohns Chajemel für seinen Gast, der dem Hinweis nachzukommen verspricht – und tatsächlich nachgekommen ist, wie Leser / -innen des zweiten Bandes der *Cultur-Bilder* bestätigen müssen.

Im jüdischen Selbstbild, das Samuely zeichnet, erscheint die galizische jüdische *Cultur* natürlich nicht wie sie ist, sondern wie er sie sieht – behübscht und immer noch schlimm genug. Und genauer besehen erweisen sich manche der sachlich und neutral erscheinenden Passagen als verbittert empörte Angstrufe. Gelegentlich schildert sein aufklärerisch motivierter Erzähler auch Niedertracht und Brutalität wie zum Beispiel jene Art von reaktionärer „Rache, die die Vertreter der Finsterniß an einem Manne nahmen, der, ohne es selber zu ahnen, der Aufklärung als Handlanger diente.“ (126). Er zeigt demonstratives Verständnis für den jungen Chajemel, der mit den Chassidim, die seinen Vater in den Tod getrieben haben, nichts mehr zu tun haben will und daher das Schtetl verlässt. Letztlich handelt es sich um eine gesplante jüdische *Cultur*, innerhalb der neben den religiös-ideologischen auch gewaltige soziale Unterschiede bestehen, von denen in Samuelys Texten meist nur andeutungsweise die Rede ist. Buchhändler Chajemel erweist sich jedenfalls gemeinsam mit dem Erzähler-Autor als Träger und Vermittler maskilisch-jüdischer *Cultur* und ihrer *Bilder*.

¹⁰⁵ Einer dieser Texte, *Seelenwanderung*, wurde vor einigen Jahren in der jüdischen Kulturzeitschrift *Kalonymos* wieder abgedruckt (Erter 2009, 6–12). Noch in der Übersetzung aus dem Hebräischen ist der eigenwillig scharfzüngige Witz erkennbar, mit dem Isaak Erter seine Fan-Gemeinde einst beeindruckte.

Literatur

Primäres

- Auerbach, Berthold (1837): Spinoza. Ein historischer Roman, Erster Theil. J. Scheible's Buchhandlung: Stuttgart [Mikrofiche].
- Bloch, Joseph (1922): Erinnerungen aus meinem Leben. Wien / Leipzig: Löwit.
- Buber, Martin (2015): „Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus“, Dokumentarfilm. In: „Gelehrter ohne Lehre: Zum 50. Todestag von Martin Buber“, ORF-Orientierung vom 7. Juni 2015.
- Franzos, Karl Emil (1876): Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien. 1. Bd. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Heine, Heinrich (1980): Über Polen. In ds.: Säkularausgabe Bd. 4. Tragödien. Frühe Prosa 1820–1831. Berlin: De Gruyter; S. 171–194.
<https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1524/9783050053042.171>
- Kompert, Leopold (1865): Geschichten einer Gasse. Novellen. Berlin: Louis Gerschel.
https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10127152_00010.html
- Kafka, Franz (1913): Rede über die jiddische Sprache. In: Ds.: Sämtliche Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp; S. 1275–1278.
- Maimon, Salomon (1792): Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K.[arl] P.[hilipp] Moritz. In zwei Theilen. Berlin: Friedrich Vieweg der ältere.
<http://data.onb.ac.at/rep/10AB2C61>
- Maimon, Salomon (1793): Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K.[arl] P.[hilipp] Moritz. Zweiter und letzter Theil. Berlin: Friedrich Vieweg der ältere.
<http://data.onb.ac.at/rep/10AB2C7A>
- Maimon, Salomon (1984): Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Mendelssohn, Moses (1844): Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken und Handschriften herausgegeben von Prof. Dr. G. B. Mendelssohn. 5. Band. Leipzig: Brockhaus.
- Miłosz, Czesław (2002): Mein ABC. Von Adam und Eva bis Zentrum und Peripherie. München / Wien: Hanser.
- Morgenstern, Soma (1995): In einer anderen Zeit. Jugendjahre in Ostgalizien. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ingolf Schulte. Lüneburg: zu Klampen.
- Samuely, Nathan (1868): Flügel des Pfaues – Lyrische Klänge. Lemberg: M. Mohr.
- Samuely, Nathan (1872): Flügel des Pfaues – Epische Klänge. Lemberg: M. Mohr.
- Samuely, Nathan (1882): Die Belletristik der neuhebräischen Literatur. In: Auf der Höhe. Internationale Revue hrsg. von Leopold v. Sacher-Masoch. 2. Bd. S. 220–228.
- Samuely, Nathan (1885): Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien. Leipzig: Robert Frieze.
- Samuely, Nathan (1887): Zwischen Licht und Finsterniss. Ein culturgeschichtliches Bild aus Galizien. Wien: Moriz Waizner.
- Samuely, Nathan (1881): Shylock und Nathan. Vortrag, gehalten am 18. Februar 1881 gelegentlich der Säkularfeier des Todestages Lessings in den Localitäten des Vereines „Schomer Israel“. Lemberg: Verlag des Vereines „Schomer Israel.“
- Samuely, Nathan (1892): Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien. Neue Folge. Leipzig: Robert Frieze.
- Samuely, Nathan (1902): Alt-Lemberg. Wien: Verlag der „Oesterreichischen Wochenschrift“.
<https://polona.pl/item/alt-lemberg.OTQyMDY1MDQ/6/#info:metadata>
- Samuely, Nathan (2012): Alt-Lemberg. In: Paslawska, Alla / Prochaska, Jurko / Vogel, Tobias (Hrsg.) (2012): Es war einmal Galizien ... Lwiw: WNTL-Klasika; S. 438–446.
- Zunz, Leopold (1875): Gesammelte Schriften. Herausgegeben vom Curatorium „Zunzstiftung“. 1. Bd. Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung. [Photographischer Nachdruck bei Georg Olms, Hildesheim / New York, 1976]; <https://www.youtube.com/watch?v=fXm4qSLv5q0>

Sekundäres

- Alexander, Manfred (2003): *Kleine Geschichte Polens*. Stuttgart: Reclam.
- Allerhand, Jacob (1977): Jiddisch – Metamorphose einer Sprache. In: *Studia Judaica Austriaca* Bd. 4. Studien zur Literatur der Juden in Osteuropa. Eisenstadt: Roetzer.
- Alt, A. Tilo (1986): Die ideologische Komponente der jiddischen Literatur und die Frage der Modernität. In: Roll, Walter / Bayerdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): *Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse*. Tübingen: Niemeyer; S. 72–80.
- Assmann, Aleida / Jeftić, Karolina / Wappler, Friederike (2014): Einleitung. In: Ds. (Hrsg.): *Rendezvous mit dem Realen. Die Spur des Traumas in den Künsten*. Bielefeld: Transcript; S. 9–23.
- Augustynowicz, Christoph (2010): *Geschichte Ostmitteleuropas. Ein Abriss*. Wien: Braumüller.
- Aumüller, Matthias (2006): Die Stimme des Formalismus. Die Entwicklung des Stimmbegriffs im russischen Formalismus. In: Blödmann, Andreas / Langer, Daniela / Scheffel, Michael: *Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen*. Berlin / New York: de Gruyter; S. 33–52.
- Balog, Yeshayahu / Morgenstern, Matthias (2010): Der Chassidismus – eine mystische Bewegung im osteuropäischen Judentum. Mainz: Europäische Geschichte Online (EGO).
<http://www.ieg-ego.eu/balogy-morgensternm-2010-de>
- Barner, Wilfried (1986): Jüdische Goethe-Verehrung. In: Moses, Stéphane / Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; S. 127–151.
- B.[artoszewicz], Kaz.[imierz] (1879): Mauricy Gottlieb. *Kłosy*, Nr. 734, Bd. 29; S. 55 u. 58.
<https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/392960/edition/305585/content>
- Bauer, Yehuda (2013): *Der Tod des Shtetls*. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Bechtel, Delphine (1997): Cultural Transfers between “Ostjuden” and “Westjuden”. *German-Jewish Intellectuals and Yiddish Culture 1897–1930*. In: *Leo Baeck Institute Year Book*. Vol. 42, Issue 1, January 1997; S. 67–83.
- Bechtel, Delphine (2006): „Galizien, Galicja, Galitsye, Halytchyna“. Der Galizienmythos: von der Nostalgie zur Wiederbelebung. In: Corbea-Hoişie, Andrei / Rubel, Alexander (Hrsg.): „Czernowitz bei Sądgora“. Identitäten und kulturelles Gedächtnis im mitteleuropäischen Raum. *Iaşi / Konstanz: Editura Universităţii „Al. I. Cuza“ / Hartung-Gorre*.
- Benjamin, Walter (2007): Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; S. 103–128.
- Besier, Gerhard / Stokłosa Katarzyna (2015): Polen und Ruthenen im habsburgischen Galizien während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Hanus, Anna / Büttner, Ruth (Hrsg.): *Galizien als Kultur- und Gedächtnislandschaft im kultur- und sprachwissenschaftlichen Diskurs*. Frankfurt am Main: Peter Lang; S. 19–38.
- Best, Otto F. (21988): *Mameloschen. Jiddisch – Eine Sprache und ihre Literatur*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- B.[irnbaum], N.[athan] (1892): [Rezension] *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*. In: *Selbst-Emancipation*, 23. October 1892, Nr. 20, S. 197f.
<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/uaccess.univie.ac.at/cm/periodical/pageview/3094032>
- Blödmann, Andreas / Langer, Daniela / Scheffel, Michael: *Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen*. Berlin / New York: de Gruyter;
- Blumesberger, Susanne (Bearb.) (2002): *Handbuch österreichischer Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft 18. bis 20. Jahrhundert*. Herausgegeben von der Österreichischen Nationalbibliothek. Bearbeitet von: Blumesberger, Susanne / Doppelhofer, Michael / Mauthe / Gabriele. München: de Gruyter Saur.
<https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110949001>
- Burdorf, Dieter / Fasbender, Christoph / Moennighoff, Burkhard (Hrsg.) (2007): *Metzler Literaturlexikon*. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler.
- Chatman, Seymour (1990): *Coming to Terms. The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film. Essays on the Language of Literature*. Ithaca, NY / London: Cornell University Press.
- Cuddon, J. A. (1999): *Dictionary of Literary Terms & Literary Theory*. London: Penguin Books.
- Cybenko, Larissa (2008): *Galicja miserabilis und / oder Galicja felix? Ostgalizien in der österreichischen Literatur*. Lwiw / Wien: VNTL-Klasyka / Praesens.

- Ejchenbaum, Boris (⁴1988a): Wie Gogol's Mantel gemacht ist [1918]. In: Striedter, Jurij (Hg.): Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa; (Uni-Taschenbücher 40). München: Wilhelm Fink; S. 123–159.
- Ejchenbaum, Boris (⁴1988b): Die Illusion des Skaz [1925]. In: Striedter, Jurij (Hg.): Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa; (Uni-Taschenbücher 40). München: Wilhelm Fink; S. 161–167.
- Eloesser, Arthur (1936): Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung.
- Erdheim, Claudia (2011): Die Lesewelt der galizischen Juden. In: Institut für Jüdische Geschichte Österreichs: „Ostjuden“. Geschichte und Mythos; S. 68-75.
- Ernst, Petra (2006): Goethe und Schiller im Schtetl – Literarische Transferprozesse und Lesezonen in deutschsprachig jüdischer Erzählliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Schmale, Wolfgang / Steer, Martina (Hrsg.): Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte. Frankfurt am Main / New York: Campus; S. 123–152.
- Ernst, Petra (2017): Schtetl, Stadt, Staat. Raum und Identität in deutschsprachig-jüdischer Erzählliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Wien / Köln / Weimar: Böhlau.
- Erter, Isaak (2009): Seelenwanderung. In: Kalonymos 2, 2009; S. 6–12;
http://www.steinheim-institut.de/edocs/kalonymos/kalonymos_2009_2.pdf#page=6
- Feuß, Axel (2018): Maurycy Gottlieb. In: Porta Polonica.
<https://www.porta-polonica.de/de/lexikon/gottlieb-maurycy?page=1#body-top>
- Genette, Gérard (1992): Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. Frankfurt / New York: Campus.
- von Glasenapp, Gabriele (1996): Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer.
- von Glasenapp, Gabriele (1999): German versus *Jargon*: Language and Jewish Identity in German Ghetto Writing. In: Fuchs, Anne / Krobb, Florian (eds.): Ghetto Writing. Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath. Columbia, SC: Camden House; S. 54–65.
- von Glasenapp, Gabriele / Horch, Hans Otto (2005): Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Teil I Rezeptionsdokumente. Teil II Autoren und Werke der Ghettoliteratur. Tübingen: Niemeyer.
<https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/title/22794>
- von Glasenapp, Gabriele (2012): Das Andere, das Fremde und das Eigene. Die Inszenierung galizisch-jüdischer Identitäten in den Werken von Leo Hertzberg-Fränkell und Nathan Samuely. In: Giersch, Paula / Krobb, Florian / Schößler / Franziska (Hrsg.): Galizien im Diskurs. Inklusion, Exklusion, Repräsentation. Frankfurt am Main [et al.]: Peter Lang; S. 183–201.
- Goetsch, Paul (1985): Fingierte Mündlichkeit in der Erzählkunst entwickelter Schriftkulturen. In: Poetica 17; S. 202–218.
- bin Gorion, Emanuel (Hrsg. u. Red. et al.) (2003): Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag [unveränderter Nachdruck der 3. Vermehrten und verbesserten Auflage, Philo-Verlag, Berlin 1936].
- Grill, Tobias (2013): Der Westen im Osten: Deutsches Judentum und jüdische Bildungsreform in Osteuropa (1783–1939). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grimm, Der Digitale (2004): Deutsches Wörterbuch, hg. vom Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Frankfurt am Main.
<http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui.py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GA00001>
- Guralnik, Nehama (1991): In the Flower of Youth. Maurycy Gottlieb 1856–1879. The Tel Aviv Museum of Art: Dvir Publishers.
- Haumann, Heiko (1990): Geschichte der Ostjuden. München: dtv.
- Haumann, Heiko (2003): Auf dem Weg zu neuen Selbstverständnissen: Ostjuden im 19. Jahrhundert. In: Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Hg. von Heiko Haumann. Köln / Weimar / Wien: Böhlau; S. 309–337.
- Häusler, Wolfgang (1979): Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie im Lichte der zeitgenössischen Publizistik und Reiseliteratur 1772-1848. Wien: Verlag für Geschichte und Politik.
- Herlitz, Georg / Kischner, Bruno (Hrsg.) (1927): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Berlin: Jüdischer Verlag.
<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de.uaccess.univie.ac.at/freimann/content/titleinfo/405002>

- Herzberg-Fränk, Leo (1898): Die Juden. In: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bd. 12, Galizien. Wien: Druck und Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei; S. 475–500.
- Hödl, Klaus (2000): Ostjüdische Armut und ihre Wahrnehmung. Die galizischen Juden um die Wende vom 19. Zum 20. Jahrhundert. In: Jersch-Wenzel, Stefi (Hrsg.): Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa. Köln / Weimar / Wien: Böhlau; S. 309–332.
- Höfler, Günther A. (2000): Die narrative Nähe des Entlegenen. Orale Erzählmuster in den Ghetto-geschichten. In: Les Écrivains Juifs Autrichiens (du Vormärz à nos jours). Textes réunis et présentés par Jürgen Doll. Poitiers: la licorne; S. 43–56.
- Horch, Hans Otto (1985): Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (1837–1922). Frankfurt am Main / Bern / New York: Peter Lang.
- Horch, Hans Otto (Hrsg.) (2016): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin / Boston: de Gruyter.
- Hrycak, Jarosław (2015): Zum „Mythos Galizien“ im ernsten und wahren Ton. In: Mythos Galizien. Eine Kooperation von Wien Museum und International Cultural Center, Krakau; S. 77–81.
- Jannidis, Fotis (2002): Zwischen Autor und Erzähler. In: Detering, Heinrich (Hrsg.): Autorschaft – Positionen und Revisionen. Stuttgart: Metzler; S. 540–556.
- Kappeler, Andreas (*1994): Kleine Geschichte der Ukraine. München: C. H. Beck.
- Karpeles, Gustav (1886): Geschichte der jüdischen Literatur. Zweiter Band. Berlin: Robert Oppenheim.
- Kaszyński, Stefan H. (1996): Der jüdische Anteil an der Literatur in und über Galizien. In: Gelber, Mark H. / Horch, Hans Otto / Scheichl, Sigurd Paul (Hrsg.): Von Franzos zu Canetti. Jüdische Autoren aus Österreich. Neue Studien. Tübingen: Niemeyer; S. 129–140.
- Katz, Jacob (1993): Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Kilcher, Andreas B. (2010): Die Sprachen der Literatur. Zur Erfindung der „jüdischen Literatur“ im 19. Jahrhundert. In: Naharaim, Bd. 4, S. 274–286.
- Kłańska, Maria (1987): Zwischen Licht und Finsternis. Zum Bildungsstreben der galizischen Haskala in deutschsprachiger Literatur. In: Kaszyński, Stefan H. (Hrsg.): Galizien – eine literarische Heimat. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; S. 125–137.
- Kłańska, Maria (1991a): Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846–1914. Wien / Köln / Weimar: Böhlau.
- Kłańska, Maria (1994a): Aus dem Shtetl in die Welt. 1772–1938. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Köln / Weimar: Böhlau.
- Kłańska, Maria (2012): Facetten des galizischen Elends. Stanisław Szczepanowskis *Das Elend Galiziens in Ziffern* [*Nędza Galicyi w cyfrach*, 1888]. In: Giersch, Paula / Krobb, Florian / Schöbler / Franziska (Hrsg.): Galizien im Diskurs. Inklusion, Exklusion, Repräsentation. Frankfurt am Main [et al.]: Peter Lang; S. 57–77.
- Kłańska, Maria (2013): Das Krakauer Stadtviertel Kazimierz. In: Bahlcke, Joachim / Rohdewald, Stefan / Wunsch, Thomas. (Hrsg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Akademie Verlag; S. 117–125.
<https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1524/9783050093437>
- Koszcza, Jolanta (2006): Mittel zur Bildung von Eigen- und Fremdbildern an Beispielen aus den Werken von Karl Emil Franzos, Nathan Samuely und Hermann Blumenthal. In: Kwartalnik neofilologiczny, Bd. 53. 2006, 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN; S. 135–147.
- Kraushar, Alexander (1879): Pamięci Mauryciego Gottlieba. Kłosy, Nr. 734, Bd. 29; S. 55.
<https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/392960/edition/305585/content>
- Krobb, Florian (1996): Nachwort. In: Ds. (Hrsg.): Leopold Kompert: Der Dorfgeher. Geschichten aus dem Ghetto. Göttingen: Wallstein; S. 235–251.
- Kucher, Primus-Heinz (2002): Tradition, Emanzipation und Erinnerung. Reflexionsebenen von „Ghetto-geschichten“ in der österreichischen Literatur. In: Wallas, Armin A. (Hrsg.): Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Tübingen: Niemeyer; S. 17–34.
- Kurz, Gerhard (1989): Widersprüchliche Lebensbilder aus Galizien. Zu Leo Herzberg-Fränkels „Polnische Juden“. In: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Zweiter Teil. Herausgegeben von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer; S. 247–257.

- Landmann, Salcia (³1960): Der jüdische Witz. Soziologie und Sammlung. Solothurn / Freiburg im Breisgau: Walter.
- Landmann, Salcia (1964): Jiddisch. Abenteuer einer Sprache. München: dtv.
- Lichtblau, Albert (Hrsg.) (1999): Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie. Wien / Köln / Weimar: Böhlau.
- Lötzsch, Ronald (²1992): Jiddisches Wörterbuch. Mannheim et al.: Dudenverlag,
- Magris, Claudio (1974): Weit von wo. Verlorene Welt des Ostjudentums. Wien: Europa Verlag.
- de Man, Paul (1993): Autobiographie als Maskenspiel. In ds.: Die Ideologie des Ästhetischen. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1993, 131–146.
- Manekin, Rachel (2006): Die hebräische und jiddische Presse in Galizien. In: Rumpler, Helmut / Urbanitsch, Peter (Hrsg.): Die Presse als Faktor der politischen Mobilisierung. In: Wandruszka, Adam / Rumpler, Helmut (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. 8. Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, Teilband 2: Die Presse als Faktor der politischen Mobilisierung. Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften; S. 2341–2366.
- Manekin, Rachel (2010a): L'viv. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.
<https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Lviv>
- Manekin, Rachel (2010b): Shomer Yisra'el. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.
https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shomer_Yisrael
- Mauthner, Fritz (1918): Erinnerungen. 1. Prager Jugendjahre. München: Georg Müller.
- Mead, Margaret (1991): Einleitung zu: Zborowski, Mark / Herzog, Elizabeth: Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München: C. H. Beck; S. 9–14.
- Meier Ydit, Max (1983): Schadchen, Schul und Schammes. Aus dem osteuropäischen Gemeindeleben. In: Brocke, Michael (Hrsg.): Beter und Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen. Frankfurt am Main: Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit; S. 51–78.
- Mendelsohn, Ezra (2002): Painting a People. Maurycy Gottlieb and Jewish Art. Hanover / London: Brandeis University Press.
- Neue Freie Presse (1921): Parte Natan Samuely; 27. März 1921, Nr. 20323, Seite 20.
<http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=nfp&datum=19210327&seite=20&zoom=33>
- N.N. (1886): Zum Brande von Stryj. In: Neue Illustrierte Zeitung, 2. Bd., 1886, 9. Mai, S. 543.
<http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=niz&datum=18860509&seite=10&zoom=33>
- Paech, Joachim (2014): Dargestelltes Trauma – Trauma der Darstellung. In: Assmann, Aleida / Jeftić, Karolina / Wappler, Friederike (Hrsg.): Rendezvous mit dem Realen. Die Spur des Traumas in den Künsten. Bielefeld: Transcript; S. 37–58.
- Pfeifer, Wolfgang (2013): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. Lizenz Akademie Verlag, Berlin. Koblenz: Edition Kramer.
- Pollak [!], Martin (2010): Kaiser von Amerika. Die große Flucht aus Galizien. Wien: Zsolnay.
- Reichwald, Anika (2016): Haskala – die frühe jüdische Aufklärung. In: Horch, Hans Otto (Hrsg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin / Boston: de Gruyter; S. 46–59.
- Röskau-Rydel, Isabel (2015): Galizien. In: Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
<http://ome-lexikon.uni-oldenburg.de/regionen/galizien/>
- von Rohány, W. (1912): Nathan Samuely. Versuch einer Würdigung. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum. 12. Jg. (1), S. 56–62.
- Rosten, Leo (⁷2017): Jiddisch. Eine kleine Enzyklopädie. München: dtv.
- Rubinstein, Awraham (1983): Der Baal Schem Tow und die Anfänge des Chassidismus. In: Brocke, Michael (Hrsg.): Aus 1000 Jahren Judentum in Polen. Frankfurt am Main: Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit; S. 79–105.
- Rüthers, Monica (1996): Tewjes Töchter. Lebensentwürfe ostjüdischer Frauen im 19. Jahrhundert. Köln / Weimar / Wien: Böhlau.
- Sadowski, Dirk (2011): Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782-1806. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
<https://ebookcentral-proquest-com.uaccess.univie.ac.at/lib/univie/reader.action?docID=849703>
- Sanders, Daniel (1869): Handwörterbuch der deutschen Sprache. Leipzig: Otto Wigand.

- Schmid, Wolf (2014): Elemente der Narratologie. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
<https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/title/320781>
- Schmidt, Christoph (2003): Das Shtetl aus neuer Sicht. In: Historische Zeitschrift. Bd. 277, H. 1 (Aug. 2003), S. 115–124.
- Schoeps, Julius H. (2000): Das osteuropäische „Shtetl“. Lebensumstände, Bräuche und Befindlichkeiten. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 52 (2), S. 160–166.
- Schütz, Hans (1992): Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick. München / Zürich: Piper.
- Schulte, Christoph (2002a): Die jüdische Aufklärung. München: C. H. Beck.
- Schwara, Desanka (2000): Luftmenschen- Leidtragende des Verarmungsprozesses in Osteuropa im 19. Jahrhundert. In: Jersch-Wenzel, Stefi (Hrsg.): Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa. Köln / Weimar / Wien: Böhlau; S. 149–165.
- Segel, Benjamin (1916): Die polnische Judenfrage. Berlin: Stilke.
- Singer, Isidore (1905): Samuely, Nathan. In: Ds. (Hrsg.): The Jewish Encyclopedia Vol. XI. New York / London: Funk and Wagnalls; S. 32.
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2b/Jewish_Encyclopedia_Volume_11.pdf
- Solomon, Francisca (2012a): Blicke auf das galizische Judentum. Haskala, Assimilation und Zionismus bei Nathan Samuely, Karl Emil Franzos und Saul Raphael Landau. Wien / Berlin: LIT Verlag.
- Stöger, Michael (1833): Darstellung der gesetzlichen Verfassung der galizischen Judenschaft. Versucht von Michael Stöger, Doctor der Philosophie und der Rechte, k.k.o.ö. Professor der politischen Wissenschaften und der österr. Politischen Gesetzkunde etc. Erster Band. Lemberg / Przemyśl / Stanisławów / Tarnów: Kuhn und Millikowski.
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044014078190&view=1up&seq=29>
- Szczepanowski, Stanisław (1888): Nędza Galicyi w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego. Lwów: Gubrynowicz i Schmidt.
<https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/270112/edition/258112/content>
- Toy, Crawford Howell / Chotzner, T. (2002): Erter Isaac. Jewish Encyclopedia.
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5840-erter-isaac>
- Trillenbergl, Wilfried (2013): Multikulturelles in Entstehung und Zerfall im osteuropäischen Galizien. Mitte des 18. Bis Mitte des 20. Jahrhunderts. Berlin: Forschungsinstitut der Internationalen Wissenschaftlichen Vereinigung Weltwirtschaft und Weltpolitik e.V. Berlin.
- Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg (2015): Wiedergabe der jiddischen Sprache in lateinischer Schrift; Goethe Universität Frankfurt am Main.
<https://www.ub.uni-frankfurt.de/judaica/umschrift-jiddisch.html>
- Vinogradov, Viktor (1988): Das Problem des Skaz in der Stilistik. In: Striedter, Jurij (Hg.): Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa; (Uni-Taschenbücher 40). München: Wilhelm Fink; S. 161–167.
- Der Volksfreund. Unabhängige Zeitung für das christliche Volk der Bukowina. Czernowitz, Mittwoch, den 4. Juni 1913; S. 3.
<http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=vof&datum=19130604&seite=3&zoom=33>
- Weimar, Klaus (1994): Wo und was ist der Erzähler? In: Modern Language Notes 1994, Vol 109, No. 3, German Issue (Apr. 1994), S. 495–506.
https://www-jstor-org.uaccess.univie.ac.at/stable/2904658?origin=crossref&seq=1#metadata_info_tab_contents
- Wiedemann, Conrad (1986): Zwei jüdische Autobiographien im Deutschland des 18. Jahrhunderts: Glückel von Hameln und Salomon Maimon. In: Moses, Stéphane / Schöne, Albrecht (Hrsg.): Juden in der deutschen Literatur. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 88–113.
- Wolf, Gerson (1888): Zur Culturgeschichte in Österreich-Ungarn 1848–1888. Wien: Hölder.
- Wolff, Larry (2015): Die Juden Galiziens in der politischen Kultur des Habsburgerreichs. Kaiserliche Mythologien und provinzielle Identitäten. In: Mythos Galizien. Eine Kooperation von Wien Museum und International Cultural Center, Krakau; S. 83–91.
- Zborowski, Mark / Herzog, Elizabeth (1991): Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München: C. H. Beck.

6. Abstract

Die *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* gelten als einige der letzten Höhepunkte gegen Ende der deutsch-jüdischen Literaturperiode in Osteuropa, die von sogenannten Ghattogeschichten dominiert war. Nathan Samuely (1847–1921) versammelte in den beiden Bänden seiner *Cultur-Bilder* in den Jahren 1885 und 1892 insgesamt 45 solcher kurzen Erzählungen; einige davon waren zuvor schon mit Erfolg beim Leserpublikum und mit guter Kritik in jüdischen Zeitschriften auf deutsch erschienen. Seinen Namen hatte er sich schon während der Schulzeit im Gymnasiasium gemacht mit Lyrik zu Figuren und Ereignissen aus der biblischen Geschichte.

Aus dem südgalizischen Stryj stammend, arbeitete er nach der Schule als Lehrer an der Israelitischen Normalschule in Lemberg und danach als Schriftsteller und freier Journalist. Nach der Jahrhundertwende übersiedelte er nach Österreich und starb dann in Baden bei Wien, wo er auf dem jüdischen Friedhof begraben liegt. Einige seiner Texte sind verschollen und nur dem Titel nach bekannt.

In den Texten seiner *Cultur-Bilder* wird Samuelys aufklärerische, liberal fortschrittliche und kritische Gesinnung deutlich, mit der er als Anhänger der Haskala damals in Opposition zur Mehrheit der zeitgenössischen orthodoxen und chassidischen Judenschaft Galiziens stand. Als Autor-Erzähler entwickelte er dabei eine nostalgisch affirmative, didaktische und kritische, oft auch ironische Erzählhaltung, mit der er die untergehende Shtetl-Kultur noch einmal aufleben ließ – manchmal mit warmem Humor und immer mit großer Empathie gegenüber ihren kleinen und größeren Helden.

Umrahmt von knappen Schilderungen der wesentlichen sozialen, kulturellen und politischen Kontexte bieten auf diesen Seiten die kurzen Analysen von fünf ausgewählten Geschichten einen Ausschnitt aus der thematischen, narrativen und textlichen Vielfalt seiner *Cultur-Bilder*. Sie zeigen zugleich Beispiele für Samuelys autobiographisch gefärbte jüdische Memoria, mit der er seinen eigenen Ruf nach Selbstbestimmung dokumentierte.

* * *

The *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* (Culture pictures from Jewish life in Galicia) are considered to be some of the last highlights at the end of the German-Jewish literary period in Eastern Europe, which was dominated by so-called ghetto stories. Nathan Samuely (1847–1921) assembled a total of 45 such short stories in the two volumes of his *Cultur-Bilder* in 1885 and 1892; some of them had already appeared with success with readers and with good criticism in Jewish magazines. He made a name for himself when he was still at high school with poetry about characters and events from biblical history.

Coming from Stryj in southern Galicia, he worked after school as a teacher at the Israelite Normal School in Lemberg and then as a writer and freelance journalist. After the turn of the century he moved to Austria and then died in Baden near Vienna, where he is buried in the Jewish cemetery. Several of his texts are lost and only known by their title.

In the texts of his *Cultur-Bilder*, Samuely's enlightened, liberally progressive and critical attitude becomes clear, with which he, as a supporter of the Haskala, stood in opposition to the majority of contemporary Orthodox and Hasidic Jews in Galicia. As an author-narrator, he developed a nostalgic, affirmative, didactic and critical, often ironic, narrative attitude, with which he revived the declining shtetl culture – sometimes with warm humor and always with great empathy towards its little and bigger heroes.

Framed by brief descriptions of the essential social, cultural and political contexts, the short analyses of five selected stories offer an excerpt from the thematic, narrative and textual diversity of his *Cultur-Bilder*. They show also examples of Samuely's autobiographical Jewish memoria, with which he documented his own call for self-determination.