

Der Traum vom Glauben ohne Aberglauben¹

Jüdische Perspektiven auf die Gründung des neuen deutschen Reichs 1870/71

I.

1871 erscheint das *Lied vom neuen deutschen Reich*. Es handelt sich um einen Sonettenkranz aus nicht weniger als 500 Gedichten, in denen das historische Ereignis der Reichsgründung seinen literarischen Niederschlag findet. Sein Autor, Oskar von Redwitz, formuliert darin das neue Selbstbewusstsein der Deutschen und versucht die Abgrenzung des neuen deutschen Reichs von den deutschsprachigen Gebieten außerhalb Deutschlands plausibel zu machen. In dem Begründungsversuch, den Redwitz unternimmt, fließen Selbst- und Nationalbewusstsein zusammen. Erstens, so heißt es in seinem *Lied*, sind die Deutschen nicht mehr auf militärische Unterstützung aus dem Osten angewiesen, stolz können sie auf ihre eigene Kraft und Größe vertrauen. Und zweitens, so heißt es weiter, verträgt sich das österreichische Völkergemisch nicht mehr mit der Aufgabe der „Völkersichtung“, vor die sich das neue deutsche Reich gestellt sieht.

„s ist unser Volk von vierzig Millionen
 Wohl groß genug für eignen Kaisers Schalten.
 Nicht brauchen ihm die Schleppe mehr zu halten
 der Welschen und der Slaven Nationen.

Die neue Zeit ist's jetzt der Völkersichtung [...]“²

-
- 1 Der Titel spielt auf eine Passage aus dem Roman *Moschko von Parma* von Karl Emil Franzos an; der entsprechende Satz ist als eine Frage formuliert: „Ist ein Glaube ohne Aberglauben wirklich nur ein Traum?“ (Karl Emil Franzos: *Moschko von Parma. Geschichte eines jüdischen Soldaten*, Leipzig 1880, S. 288). – Wertvolle Anregungen erhielten die folgenden Ausführungen durch Itta Shedletzky; ihr gilt mein herzlicher Dank.
 - 2 Oskar von Redwitz: *Das Lied vom neuen deutschen Reich*, Berlin 1871, S. 90. Dabei ist die militärische Schwächung, die der Verlust des österreichischen Beistands bedeutet, selbst angesichts der militärischen Aggression Frankreichs einem Bündnis mit Österreich vorzuziehen. „Und dennoch besser, Oesterreich jetzt entbehren / Soweit daß Stämme deutsche Sprache sprechen, / Als mit Slovaken, Magyaren, Tschechen, / Gemeinsam Deutschlands Siegesbecher leeren! / Sind nicht auch sie, so gut wie die Franzosen, / Todfeind jedwedem deutschen Geistesleben? / Nie trüg' uns solche Feindeshilfe Rosen“ (ebd., S. 95).

Angesichts der Grenze, die so nachdrücklich zwischen dem neuen deutschen Reich im Westen und Österreich gezogen wird, erscheinen die konfessionell begründeten Differenzen zwischen Nord und Süd, die im Reich noch nachwirken, als Marginalien wenn nicht gar als Missverständnisse. Wie viele andere Autoren seiner Zeit verweist auch Oskar von Redwitz in diesem Zusammenhang auf die gemeinsamen Erfahrungen, die die deutschen Soldaten in den Schützengräben der Kriege, die der Reichsgründung vorausgingen, zusammengeschweißt haben. Wichtiger als dieses Argument der aktuellen gemeinsamen Kriegserfahrung jedoch ist das des immer schon geteilten, gemeinsamen Glaubens. Noch vor jedem Ringen um nationale Einheit und Einigkeit vereint das Bekenntnis zum Christentum Protestanten und Katholiken.

„Ich hör den Ruf: ‚Bist du ein Protestant?‘
Ich bin’s. – Doch was soll diese Frage hier,
In solchem Krieg, gleich heilig mir wie dir?
Ich kenne nur ein deutsches Vaterland.
[...]
Ein einzig Brudervolk ist mir bekannt,
Das gleichen Muth in jeder Schlacht beweist
Das pflegt und labt in gleich barmherz’gem Geist –

Gleichviel ob Katholik ob Protestant –
Und so, von heil’ger Liebe Licht verklärt,
Den Christusglauben durch die That bewährt.“³

II.

Die kaiserlich-deutsche Botschaft vom 17. November 1881 greift in einer Formulierung diese Konstruktion der Zusammengehörigkeit von deutschem Reich und christlichen Werten, von Nationalgefühl und Religionszugehörigkeit auf, wenn Bismarck von der „sittlichen Fundierung“ des neuen deutschen Reichs „im christlichen Volksleben“ spricht. Sie macht den Antisemitismus zum integrativen Bestandteil der nationalen Ideologie des neuen deutschen Reichs.⁴ Eine der wenigen Reaktionen von jüdischer Seite auf die solcherart vorgenommene Ausgrenzung erscheint 1886 als zunächst anonyme Polemik unter dem Titel *Fürst Bismarck und der Antisemitismus*. Dort heißt es:

3 Ebd., S. 110.

4 Der Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken ist damit keineswegs befriedet; im Zuge der zahlreichen, durch Bismarck maßgeblich zu verantwortenden Verfügungen im sogenannten ‚Kulturkampf‘ wird er vielmehr fortgesetzt und verschärft. Möglicherweise ist es jedoch gerade diese konfliktreiche Entwicklung, die zunächst den Blick auf die Ausgrenzung der deutschen Juden verstellt; ein Umstand, den Josef Popper-Lynkeus (vgl. Anm. 5) auch im Blick auf die Kreise des jüdischen Bildungsbürgertums ausdrücklich beklagt.

„Während, und dies mit Recht, bisher vermieden wurde, das gegenwärtige deutsche Kaiserreich ein ‚protestantisches‘ zu nennen – schon aus dem Grunde, weil man viele deutsche Katholiken nicht vor den Kopf stoßen will – und während selbst die Sozialdemokraten der Stimme der Weisheit und der Idee der Gleichberechtigung religiöser Ansichten entsprachen und in ihren neueren Programmen den Satz aufstellten: ‚Religion ist Privatsache‘, war mit jener Stelle der kaiserlichen Botschaft, [...], der *ernste* Versuch gemacht, eine bestimmte konfessionelle Richtung oder wenigstens Färbung in der Staatsführung zu beginnen und vorzuschreiben.“⁵

Anders als es der Titel der Schrift zunächst vermuten ließe, abstrahiert der Verfasser bereits nach wenigen Seiten von der konkreten Person Bismarcks. Dessen Antisemitismus erscheint als der „blinde Fleck seines politischen und kulturellen Sehvermögens“⁶, als eine persönliche Obsession, die allerdings strategisch geschickt eingesetzt wird und die es somit erlaubt, Rückschlüsse auf die allgemeine Geisteshaltung des deutschen Volkes zu ziehen.⁷ Als die Schrift 1925 in zweiter Auflage erscheint, verzichten die Herausgeber auf eine Überarbeitung. Neu allerdings ist, dass nun der Autorennamen, Josef Popper-Lynkeus, auf dem Titel erscheint und ein erläuterndes Vorwort vorangestellt ist. Gerade weil keine Bearbeitungen vorgenommen worden seien, so heißt es dort, werde das Prophetische der Schrift umso deutlicher hervortreten. Der in den Jahren seit dem ersten Erscheinen der Schrift wieder erstarkte deutsche Antisemitismus wird so zum Beleg für die Hellsichtigkeit des Verfassers. Es ist eine Hellsichtigkeit, die das Vertrauen in die Verlässlichkeit des ‚gesunden Menschenverstandes‘ noch nicht verloren hat.

„Es ist zwar auch heute schon gewiß, daß der Antisemitismus seine letzten Ziele nicht erreichen und daß er höchstens nur lokale Verwirrung und Verbitterung bewirken kann, denn furchtbare Mächte und ‚urkräftige Volksinstinkte‘ würden ‚erwachen‘, die weder die Juden noch die Nichtjuden schonen würden, wenn die antisemitische Verhetzung nicht bald ein Ende nimmt – aber *es kann den Juden doch nicht einerlei sein, ob sie in einem ewig labilen Zustande der gesellschaftlichen Achtung stehen oder nicht.*“⁸

5 Josef Popper-Lynkeus: Fürst Bismarck und der Antisemitismus. Wien/Leipzig 1925, S. 5.

6 Ebd., S. 6.

7 Insofern interessieren nur die öffentlichen Äußerungen Bismarcks den Autor der Schrift; die überlieferten antisemitischen Äußerungen in inoffiziellen Kontexten oder in Briefen dienen lediglich als Beleg für die als Kuriosität gekennzeichnete, persönlich eingenommene antisemitische Haltung Bismarcks. So nimmt Popper-Lynkeus nur zu Beginn und am Ende seiner Ausführungen unmittelbar auf Bismarck Bezug. Der gesamte Mittelteil kommentiert einflussreiche Vertreter antisemitischer Auffassungen aus allen Bereichen des geistlichen, geistigen und kulturellen Lebens im neuen deutschen Reich. So etwa finden sich längere Exkurse zu Adolf Stöcker, zu Richard Wagner u.a.; besonders viel Raum nimmt die Auseinandersetzung mit dem Philosophen und Nationalökonom Karl Eugen Dühring ein.

8 Popper-Lynkeus: Fürst Bismarck und der Antisemitismus, S. 110 (Kursivierung im Original).

Der Nachdruck, mit dem Popper-Lynkeus seine Aufforderung an die deutschen Juden formuliert, sich nach der Erlangung ihrer rechtlichen Gleichstellung nun um die Sicherung der gesellschaftlichen Anerkennung zu bekümmern, ist bezeichnend. Er kann als ein Indiz dafür verstanden werden, dass die antisemitischen Implikationen der Fundierung des neuen deutschen Reichs im Christentum von jüdischer Seite aus kaum zur Kenntnis genommen oder zumindest nicht weiter kommentiert werden.

III.

Dieses Desinteresse und Schweigen ist zunächst erstaunlich, und zwar deshalb, weil sich die deutsch-jüdische Literatur des 19. Jahrhunderts spätestens seit den 40er Jahren programmatisch als eine definiert und formiert, die im Sinne der jüdischen Emanzipationsbestrebungen politisch wirksam sein möchte. Der Bestimmung des Verhältnisses der deutschen Juden zu ihrem „Stiefvaterland“⁹ kommt dabei eine entscheidende Bedeutung zu. Einer der wichtigsten Autoren, die sich in diesem Zusammenhang für eine Vermittlung engagieren, ist Berthold Auerbach. 1837 erscheint sein Roman *Spinoza. Ein Denkerleben*, er wird vielfach wieder aufgelegt – im Jahr 1871 zum siebten Mal –, 1840 erscheint sein Roman *Der Dichter und der Kaufmann*. Die Vorworte, die beiden Romanen vorangestellt sind, formulieren allererst eine erinnerungskulturelle Programmatik. Erzählend möchten sie eine jüdische Welt im Gedächtnis halten, die in der Gegenwart im Verschwinden begriffen ist. Von dieser Welt möchten sie wahrheitsgetreu Zeugnis ablegen, und das bedeutet, auch ihre Schattenseiten nicht zu verschweigen. Diese Offenheit, so heißt es im Vorwort zu *Spinoza*, ist nur möglich angesichts der bereits verbesserten rechtlichen Stellung der Juden in Deutschland.

„[...] wir haben nichts mehr zu verhehlen, nichts mehr ‚unter uns‘ zu behalten, die Schlechtigkeiten wie die Tugenden, die sich in eigenthümlicher oder allgemeiner Färbung bei den einzelnen Juden finden, können und müssen mit lebendigen Farben dargestellt werden, möge der Haß und das Mißwollen schadenfroh auf solche Erscheinungen hindeuten, nur aus der klaren Erkenntniß geht Versöhnung hervor.“¹⁰

Nicht nur im Reflex auf die verbesserte rechtliche Situation der Juden in Deutschland, sondern auch im Einklang mit den aktuellen Literaturdebatten um realistisches Erzählen erhebt die deutsch-jüdische Literatur des 19. Jahrhunderts den Anspruch, in der Schilderung der kleinen Welt des jüdischen Ghettos zugleich die Welt ‚im Großen‘ zu beschreiben. Sie entwirft sich in Abgrenzung zu Positionen der Romantik als eine politisch wirksame Literatur, die sich gleichwohl – gerade *als* realistische Literatur – eindimensionalen

9 Berthold Auerbach: *Spinoza. Ein historischer Roman* (1837), Stuttgart/Berlin 1840, S. 61.

10 Berthold Auerbach: *Dichter und Kaufmann. Ein Lebensgemälde*, Stuttgart 1840, S. 6.

Funktionalisierungen widersetzt. Was Auerbach im Vorwort zu seinem *Spinoza*-Roman formuliert, bleibt richtungweisend für das Selbstverständnis der deutsch-jüdischen Literatur im Kontext der Realismusdebatte.

„So wenig ich nun diese Bilder unmittelbar für den Zweck der religiösen oder moralischen Aufklärung aufzustellen gemeint seyn kann, so wenig habe ich hier bei den einzigen und höchsten Lebenszweck der für den Fortschritt arbeitenden Juden, die Emancipation, im Auge. Poesie ist sich höchster und einziger Selbstzweck.“¹¹

Neben der erinnerungskulturellen Funktion, die sich die deutsch-jüdische Literatur des 19. Jahrhunderts im *innerjüdischen* Kontext zuschreibt, macht sie es sich zweitens zur Aufgabe, im Dienste der Verständigung zwischen jüdischer und christlicher Welt eine *christliche* Leserschaft anzusprechen. Mit der Lektüre möchte sie eine ebenso unterhaltsame wie informative Einführung in jüdische Riten und Gebräuche bieten. Eine eigene Gattung der deutsch-jüdischen Literatur, die Ghettogeschichte, nimmt sich der Popularisierung dieses Versöhnungsgedankens im Dienste der Emanzipation an. Die in sich geschlossene Welt des Ghettos, in dem noch die mittelalterlichen Zustände der Voraufklärung herrschen, erscheint dabei geradezu als der ideale Gegenstand einer realistischen Darstellungsweise. Das zeitversetzte Aufeinandertreffen von ‚Mittelalter‘ und ‚Moderne‘ im Genre der Ghettogeschichte bietet die Gelegenheit, den langsamen und kaum als anschaulich zu bezeichnenden Prozess der Modernisierung und Industrialisierung zu Darstellung zu bringen. Die Begegnung von Bewohnern des mittelalterlichen Ghettos mit der modernen Welt ‚draußen‘ erlaubt es, die entstehenden Konflikte anschaulich zu gestalten. Diese artikulieren sich etwa in familiären Konflikten, in der Gegenüberstellung von alter und junger Generation, von Dorf und Stadt, von Rückständigkeit und Aufgeklärtheit. Auf der ‚höheren‘ Ebene eines allgemein-menschlichen Humanismus können schließlich nicht nur die unterschiedlichen Lebensformen, sondern auch die unterschiedlichen Glaubensinhalte versöhnt werden. Um den Widersinn konfessioneller Differenzen anrührend zu illustrieren, wählt eine Vielzahl der Erzählungen das nahe liegende Sujet der Liebesgeschichte zwischen Juden und Christen.¹² In der Regel sind es dabei die jungen Juden, denen eine Vermittlerrolle zwischen Judentum und Christentum zugeschrieben wird; oftmals tragen sie, wie Auerbachs *Spinoza*, Züge Christi.¹³

11 Auerbach: *Spinoza*, S. III.

12 In einer ganzen Reihe von Ghettoerzählungen erweist sich die Ausgestaltung der religiösen Differenzen allerdings weniger als der eigentliche Kern der Erzählung als vielmehr das anrührende Kolorit, das ihr beigegeben wird, um das Aufeinandertreffen von Mittelalter und Moderne, von Voraufklärung und Aufklärung zu gestalten.

13 Ein eindrückliches Beispiel für eine solcherart inszenierte Grenzverwischung zwischen Judentum und Christentum stellt Karl Emil Franzos' erste Ghettogeschichte *Das Christusbild* (1868) dar. Dort liebt ein junger Jude eine Christin, eine Liebe, die aufgrund des Antisemitismus, der das Denken der Frau bestimmt, allen leidenschaftlichen Gefühlen zum Trotz nicht verwirklicht werden kann. Der Jude, bis

Die Adressierung der deutsch-jüdischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist damit eine doppelte: Zum einen wirbt sie im Rahmen der innerjüdischen Debatte um Emanzipation und Akkulturation für die Bereitschaft, den eigenen Glauben zu modernisieren und die eigene Kultur für die Ideale der Aufklärung zu öffnen. Zum anderen zielt sie auf eine Aufklärung der christlichen Leserschaft, die mit den Gebräuchen, der Geschichte und der Religion des Judentums vertraut gemacht werden soll. Das Genre der Ghettogeschichte führt dabei die Spannweite der Möglichkeiten erzählerischer Vermittlungstätigkeit besonders eindrücklich vor Augen. Die Palette reicht von mehr oder weniger trivialen Texten, die dem Unterhaltungsbedürfnis der Leser Rechnung tragen, bis hin zu einer quasi-wissenschaftlichen Darstellung der fremden Welt des jüdischen Ghettos. Entsprechend reichen die Erzählweisen von anrührender Schlichtheit, die ihre Informationen gewissermaßen ‚unter der Hand‘ vermittelt, über Texte, die Wort- und Sacherläuterungen in Klammern beifügen, bis hin zu Geschichten, die mit umfangreichen Anmerkungsapparaten und Fußnoten ausgestattet sind.

IV.

Je anspruchsvoller sich die Texte gestalten desto problematischer erscheint jedoch die Rolle des erzählenden Vermittlers. Seine Vermittlungstätigkeit – und zwar sowohl die nach innen wie die nach außen – ist nur aus einer Position heraus zu leisten, die zuvor eine Distanz zu dem zu beschreibenden Gegenstand eingenommen hat. Im Blick auf das Werk von Karl Emil Franzos hat W. G. Sebald daher von „Kulturschilderung als Denunziations“¹⁴ gesprochen. Das scharfe Urteil erkennt das Problem der Illoyalität, dem sich ein erzählender Vermittler und Aufklärer ausgesetzt sieht. Es trägt jedoch nicht dem Umstand Rechnung, dass damit ein Dilemma beschrieben ist, das in der Natur der Sache selbst liegt und das weit über das Werk von Franzos hinausweist, markiert doch die doppelte Zielsetzung der deutsch-jüdischen Literatur des 19. Jahrhunderts prinzipiell eine gefährliche Schiefelage. Denn indem es sich die deutsch-jüdischen Autoren zur Aufgabe machen, die jüdische Welt nichtjüdischen Lesern zu erklären, setzen sie christliche Normalität als

zur Erfahrung des Scheiterns seiner Liebe ein erfolgreicher Arzt, zieht sich in seine Heimat zurück und widmet sich dort aufopferungsvoll dem Dienst an den Kranken; er stirbt an einer tödlichen Krankheit, die er sich bei ihrer Pflege zuzieht. Kurz vor seinem Tod formuliert er in ausdrücklicher Abkehr vom jüdischen Rachedenken die neutestamentliche Aufforderung, Vergebung statt Rache zu üben. Sein Konterfei, von der einstigen, nun reuevollen Geliebten gemalt, schmückt schließlich als Christusbild den Altar in der Kirche jener christlichen Gemeinde, der die einstige Geliebte angehört (Karl Emil Franzos: Das Christusbild, in: Die Juden von Barnow [1877], 7. Aufl., Berlin 1905, S. 227–257, hier S. 256f.).

14 W. G. Sebald: Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur, Salzburg/Wien 1991, S. 40ff.

Norm – selbst dann, wenn ihre Literatur überwiegend von einem jüdischen Publikum rezipiert wird. Auf der erzählerischen Ebene ist dieses Dilemma nicht zu lösen.

Im Fall von Karl Emil Franzos kann gesagt werden, dass es sich gerade bei ihm um einen Autor handelt, der dieses Dilemma klar erkennt und in seinen Werken immer wieder neu nach Lösungen sucht. Der Roman *Moschko. Geschichte eines jüdischen Soldaten*, der 1880 in Leipzig erscheint, liefert ein Beispiel dafür. Dass die versöhnende Vermittlertätigkeit in diesem Roman nicht einer überlegenen Denkerfigur wie Spinoza sondern – wie in vielen anderen Ghettoesgeschichten auch – einem ‚einfachen Mann aus dem Volke‘ zugeschrieben wird, ruft dabei um so nachdrücklicher den ‚gesunden Menschenverstand‘ als Garanten für die Richtigkeit der vertretenen Auffassungen auf und markiert zugleich den politischen Anspruch, der mit diesen Auffassungen verbunden ist: Sie sollen nicht einem bürgerlich-intellektuellen Diskurs vorbehalten bleiben.

Der Roman *Moschko* beschreibt den Werdegang eines jüdischen Jungen, der sich nichts sehnlicher wünscht, als zum Militär zu kommen, ein ketzerischer Wunsch angesichts der religiösen Auffassungen des Judentums. Dieser bescheidene Traum nährt sich aus einer größeren Hoffnung, der auf eine Verwirklichung der Gleichstellung von Juden und Christen – ganz im Sinne der topischen Argumentation vom Krieg als dem großen Gleichmacher. Ein Autor wie Oskar von Redwitz nimmt diesen Gedanken in seinem *Lied vom neuen deutschen Reich* ebenso in Anspruch wie der Historiker Theodor Mommsen ihn im Rahmen des Berliner Antisemitismusstreits 1879 gegenüber den Ausfällen Heinrich von Treitschkes geltend macht. Treitschkes Rechtfertigung der antisemitischen Pogromstimmung in Deutschland, der diese als die „natürliche Reaction des germanischen Volksgefühls gegen ein fremdes Element“¹⁵ bezeichnet, hält Mommsen entgegen, dass man „im werdenden Deutschland [...], wie es gemeinsam Fechtenden geziemt, nicht nach confessionellen Grenzen“ frage.¹⁶ Eben dieses Argument greift Karl Emil Franzos in der Plotkonstruktion seines Romans auf. Er lässt seinen Helden jedoch die schmerzliche Erfahrung machen, dass seine Vorstellung vom Militär als einem Ort, an dem im Dienste des Kampfes um das eine, gemeinsame Vaterland religiöse Unterschiede nicht mehr zählen, ein Trugbild darstellt.¹⁷ Gleichwohl hält noch der ernüchterte Moschko an der Hoffnung auf eine Welt fest, in der ein „Glaube ohne Aberglauben“¹⁸ möglich ist. Ein „Glaube ohne

15 Zit. nach Detlev Claussen: *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt 1988, S. 115.

16 Ebd., S. 117f.

17 Der Roman beschreibt Moschkos Vorstellung vom Militär als einem Ort, an dem Juden und Christen gleich sind (Karl Emil Franzos: *Moschko von Parma. Geschichte eines jüdischen Soldaten*, Leipzig 1880, S. 34) und schildert wenige Seiten später die Ernüchterung, die sich einstellt, als Moschko sich schon bei der Musterung mit antisemitischen Äußerungen konfrontiert sieht (ebd., S. 39).

18 Ebd., S. 288. Diese Auffassung teilen zwei weitere Figuren des Romans. Es ist zum einen der Arzt, der Moschko in den letzten Wochen seines Lebens begleitet; eine Figur, die als Hommage von Franzos an den eigenen Vater gedeutet werden kann, der als Arzt in Galizien tätig war und die – abgesehen von möglichen biografischen Reminiszenzen – dem aufgeklärten jüdischen Bildungsbürgertum ein

Aberglauben“, das wird in diesem wie auch in allen übrigen Erzählungen und Romanen von Franzos deutlich, impliziert dabei keine Abwendung vom Judentum. In *Moschko* führt die Stimme des Erzählers dazu aus:

„Keine Religion dringt so tief in's Mark wie die jüdische. Darum wird der jüdische Konvertit beim besten Willen kein Christ; die neue Religion dringt ihm nicht tiefer, als ihr Taufwasser.“¹⁹

Das Argument, das sich in den Werken von Karl Emil Franzos mit dieser scharfen Ablehnung einer Abkehr vom Judentum verbindet, ist ausdrücklich keines einer konfessionell begründeten Zugehörigkeit. Es handelt sich vielmehr um ein politisches Argument, das angesichts des Antisemitismus sein eigentliches Gewicht erhält. Wie alle übrigen Protagonisten in den Werken von Franzos so lehnt auch Moschko es ab, mit seinem Glauben zu handeln wie mit einer Ware,²⁰ sich qua Konversion – oder auch im Verzicht auf das ausdrückliche Bekenntnis zur eigenen Religionszugehörigkeit – in die christliche Gesellschaft ‚einzukaufen‘.²¹ In diesem Sinne argumentiert auch Josef Popper-Lynkeus, wenn er

Denkmal setzt. Als ein vorbildlicher Repräsentant des aufgeklärten Judentums ist neben dem Arzt aber auch eine weitere Figur zu verstehen, die immer wieder in den Werken von Karl Emil Franzos auftaucht: der Marschallik. Es ist eine Figur, die als eine Mittlerfigur auftritt – so etwa auch im *Pojaz* –, eine Figur, die nicht dem Bildungsbürgertum zuzurechnen ist. In ihr verkörpert sich das humanistische Ideal in dem ‚gesunden Menschenverstand‘, mit dem der Marschallik immer wieder in das Geschehen eingreift. Dem ‚gesunden Menschenverstand‘ widmet Franzos bezeichnenderweise einen ganzen Absatz in seinem Roman (vgl. S. 58); sein Lob durchzieht nicht zufällig das gesamte Werk von Karl Emil Franzos. Es korrespondiert mit dem Vertrauen, das Josef Popper-Lynkeus in das gesunde Volksempfinden setzt.

19 Ebd., S. 146.

20 Ebd.

21 Die Frage nach dem Sich-Einkaufen von Juden in die christliche Gesellschaft verhandeln einige Ghettoesgeschichten sehr konkret in der Auseinandersetzung mit der Funktion von Wohlhabenheit als ‚Emanzipationshelfer‘. So etwa Jakob Kaufmann in seiner Ghettoesgeschichte *Der böhmische Dorfjude* (1841), der die Auffassung vertritt, dass Geld nur ein falscher Emanzipator sein kann. Er stellt dort drei Beispielfälle jüdischer Existenz vor. Zwei der Beispielfälle zeichnen sich durch eine besondere Wohlhabenheit aus. Diese führt dazu, dass diese jüdischen Familien vermeintlich – aber eben nur vermeintlich – Anerkennung bei den Christen finden. Ihnen stellt Kaufmann in seinem letzten Beispielfall den Dorfjuden Simon gegenüber, der als arm und fromm charakterisiert wird, der aber gerade wegen seiner Armut und seiner Frömmigkeit von allen Christen des Ortes hoch geachtet wird. Entscheidend ist, dass der Dorfjude Simon die Gebräuche und Glaubensinhalte des Judentums nicht aufgibt und dass er auch nicht versucht, sich an seine christliche Umwelt anzugleichen. Vielmehr vermittelt er den christlichen Bauern, mit denen er sich gut versteht, die Inhalte und Gebräuche des Judentums, dies ohne missionarischen Anspruch. Im Unterschied zu der Mehrzahl der Ghettoerzählungen verzichtet Kaufmann in seinem *Böhmische[n] Dorfjude[n]* dabei auf die Gegenüberstellung von mittelalterlichem Ghetto und moderner Stadt. Vielmehr erscheint das Dorf als der ideale Ort, an dem eine solche Vermittlung gelingen kann, da sich hier das Problem der Masse – und mit ihr der antisemitischen Vorurteile – nicht stellt. Als einzelner Mensch tritt Simon anderen Menschen entgegen: Dies ist die Szenerie, in der bei Kaufmann der humanistische Gedanke des deutschen Judentums – dem die Erzählung eine eigene, außerordentlich eindruckliche, lange Eingangsreflexion widmet – verwirklicht

dazu aufruft, an der Zugehörigkeit zum Judentum selbst dann festzuhalten, wenn die jüdischen Glaubensinhalte aufgegeben wurden:

„Wo immer von einer ‚Judenfrage‘ gesprochen wird, wo immer sich Menschen ‚Antisemiten‘ nennen, da müssen sich sofort alle Juden, ohne Ausnahme, solidarisch fühlen. Es mag der und jener, oder es mögen noch so viele weder religiöse noch Stammessolidarität fühlen, sie mögen Atheisten, Kosmopoliten sein, die Umstände zwingen sie dennoch, sich moralisch in Reih und Glied zu stellen; es ist traurig, aber notwendig. ‚Alle, die durch eine gemeinsame Not verbunden sind, bilden ein Volk‘, schrieb einmal sehr schön R. Wagner, und das gilt jetzt genau von dem jüdischen Volke.“²²

In seinem Roman *Der Pojaz* macht Karl Emil Franzos gewissermaßen von der letzten Möglichkeit Gebrauch, die ein Autor wählen kann, um diese politisch geforderte Loyalität glaubhaft zu bezeugen. In einem eigens vorangestellten Vorwort gibt er sich als Autor ‚hinter‘ seinem Text zu erkennen. Er weist seinen Protagonisten als den ‚Doppelgänger‘ seiner selbst aus, wenn auch als eine weit unglücklichere Variante. An seinem Beispiel werden die selbst erlittenen Einschränkungen und Benachteiligungen auf eine von Geburt an benachteiligte literarische Figur übertragen und beschrieben. Die solcherart vorgenommene Ausstellung der Privatperson des Autors ‚hinter‘ dem Protagonisten verfolgt, ganz im Sinne von Popper-Lynkeus, einen politischen Zweck. Diese besteht in der Aufforderung, sich selbst als säkular lebender Jude allen erfahrenen Benachteiligungen zum Trotz – genauer: eben *wegen* dieser Benachteiligungen, die der Roman noch einmal eindrücklich illustriert – zur jüdischen Religionsgemeinschaft zu bekennen.

V.

In der deutsch-jüdischen Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts gilt das Interesse der Ausgestaltung einer nationale und konfessionelle Differenzen versöhnenden Geisteshaltung. Diese begreift sich zunächst als eine, die ausdrücklich jenseits von den politischen Funktionalisierungszusammenhängen einer nationalen Mythenbildung steht. Angesichts der Vorgeschichte dieser breit (vor)geführten Auseinandersetzung um das Verhältnis von Nation und Konfession, die notwendig im Zentrum der Frage nach Akkulturation und Assimilation steht, ist die Neubestimmung des Verhältnisses von Nation und Konfession im Zuge der ideologischen Aufrüstung des neuen deutschen Reichs keine, die innerhalb der

werden kann (Jakob Kaufmann: Der böhmische Dorfjude, in: Jeschurun, hg. v. Carl Maien u. Siegmund Frankenberg, Leipzig 1841, S. 61–94, bes. S. 65ff.).

22 Popper-Lynkeus: Fürst Bismarck und der Antisemitismus, S. 129. Die überlegene Freiheit der eigenen Position kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass Popper-Lynkeus ausgerechnet in diesem Zusammenhang Richard Wagner zitiert, mit dessen antisemitischen Äußerungen er sich einige Seiten zuvor erst auseinandergesetzt hatte.

deutsch-jüdischen Literatur noch zündende Fragestellungen aufwerfen oder neue Sujets evozieren würde. Diese spezifische Form der Enthaltbarkeit provoziert – und dies nicht erst in unmittelbarer Reaktion auf die Reichsgründung, sondern bereits in den Jahren die ihr vorausgehen – den Vorwurf, dass die Juden ihrem Gastland nicht den schuldigen Tribut des Nationalgefühls leisten. Karl Robert Eduard von Hartmann formuliert diese Forderung in seiner Schrift *Das Judentum in Gegenwart und Zukunft* (1885). „Das Nationalgefühl“, so schreibt er, „ist die Gegenleistung, welche bei der Emanzipation der Juden von ihrer früheren Rechtlosigkeit stillschweigend als selbstverständlich vorausgesetzt wird ... [..].“²³

In diesem Sinne entwirft Wilhelm Raabe in seinem 1863/64 erschienenen Roman *Der Hungerpastor* das von antisemitischen Klischees durchsetzte Bild des jüdischen Schmarotzers, der von der deutschen Nation profitiert ohne sich ihr verpflichtet zu fühlen. In direkter Rede lässt Raabe den erfolgreichen jüdischen Aufsteiger Moshe diese Position mit dem Zynismus des geschäftstüchtigen Nutznießers erläutern.

„Ich habe das Recht, nur da ein Deutscher zu sein, wo es mir beliebt, und das Recht, diese Ehre in jedem mir beliebigen Augenblick aufzugeben. Wir Juden sind doch die wahren Kosmopoliten, die Weltbürger von Gottes Gnaden oder, wenn du willst, von Gottes Ungnaden. Seit der Erschaffung bis zum Zehnten des Monats Ab im Jahr siebzig eurer Zeitrechnung haben wir eine Ausnahmestellung innegehabt, und nach der Zerstörung des Tempels ist uns dieselbe geblieben, wenn auch in etwas veränderter Art und Weise. Durch lange Jahrhunderte hatte diese Ausnahmestellung ihre großen Unannehmlichkeiten für uns; jetzt aber fangen die angenehmen Seiten des Verhältnisses an, zutage zu treten. Wir können ruhig stehen, während ihr euch abhetzt, quält und ängstet. Die Erfolge, welche ihr gewinnt, erringt ihr für uns mit, eure Niederlagen brauchen uns nicht zu kümmern. [...] Wir sind Passagiere auf eurem Schiff, das nach dem Ideal des besten Staates steuert; aber wenn die Barke scheitert, so ertrinkt nur ihr; – wir haben unsere Schwimmgürtel und schaukeln lustig und wohlbehalten unter den Trümmern. Seit man uns nicht mehr als Brunnenvergifter und Christenkindermörder totschießt und verbrennt, sind wir viel besser gestellt als ihr alle, wie ihr euch nennen mögt, ihr Arier: Deutsche, Franzosen, Engländer. Einzelne Narren unter uns mögen diese günstige Stellung aufgeben und sich um ein Adoptivvaterland zu Tode grämen à la Löb Baruch, germanice Ludwig Börne; mein Freund Harry Heine in Paris bleibt trotz seines weißen Katechumenengewandes ein echter Jude, dem alles Taufwasser, aller französische Champagner und deutsche Rheinwein das semitische Blut nicht aus den Adern spült. Weshalb sollte er deutsche Schmach und Schande nicht mit einem Anhauch von Wehmut verspotten? Jede Dummheit und Niederträchtigkeit, die man diesseits des Rheins begeht, ist ja ein Gottessegen für ihn!“²⁴

23 Zit. nach Popper-Lynkeus, der diesen Satz im Fettdruck hervorhebt (Popper-Lynkeus: Fürst Bismarck und der Antisemitismus, S. 92).

24 Wilhelm Raabe: *Der Hungerpastor*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Hoppe, Bd. 6, bearb. v. Hermann Pongs, Freiburg/Braunschweig 1953, S. 128f.

Nationaler und religiöser Ideologieverzicht reichen nicht aus, um als Jude in die deutsche Nation aufgenommen zu werden: Das in der deutsch-jüdischen Literatur des 19. Jahrhunderts propagierte (Vor)Bild des jüdischen Humanisten schlägt um in das Zerrbild des jüdischen Kosmopoliten, der aus dem deutschen Ringen um die Bildung einer Nation Profit zu schlagen weiß.²⁵

Damit ist die Voraussetzung für die Forderung nach einer ‚Vorleistung‘ geschaffen, die von jüdischer Seite aus für das deutsche Nationalgefühl zu erbringen ist, um sich der rechtlichen Gleichstellung als würdig zu erweisen bzw. um sie nach 1871 tatsächlich in Anspruch nehmen zu dürfen. Auf das ebenso Widersinnige wie Gefährliche einer solchermaßen konstruierten ‚Vorleistung‘ verweist Josef Popper-Lynkeus, wenn er argumentiert:

„Die Erlangung der Menschenrechte ist und war kein *Geschäft*, kein Kontrakt zwischen Juden und Nichtjuden – es existiert in der Tat nicht einmal ein *formelles* Dokument hierüber, das irgend welche Bedingungen enthielte; die *Menschenrechte, die Gleichheit aller und also auch die Emanzipation der Juden waren Fortschritte auf dem Gebiete der sozialen Ethik, da gibt es kein Vorschreiben von Gegenleistungen*, ob sie nun im ‚Aufgeben des Stammesgefühles und Erstarkung des Nationalgefühles‘ oder in was immer bestehen, und in dem Gebiete der sozialen Ethik darf kein Rückschritt gemacht und auch nicht geduldet werden.“²⁶

Gleichwohl teilen auch viele der deutsch-jüdischen Autoren und Journalisten die Auffassung, es sei von ihrer Seite aus eine Vorleistung zu erbringen um Aufnahme in die deutsche Nation zu finden. Allerdings, und das ist in diesem Zusammenhang entscheidend, handelt es sich ihrer Auffassung nach dabei nicht um eine Vorleistung, die erst noch zu erbringen *wäre*, sondern um eine Vorleistung, die bereits erbracht *wurde*. Sie besteht in dem spezifischen Beitrag, den die deutsch-jüdische Literatur zur Beförderung einer humanen Welt geleistet hat und in der die Kategorien von Nation und Religion von keinem allgemeinen Interesse mehr sind.²⁷ In diesem Sinne formuliert David Honigsmann 1844:

25 Entsprechend führt auch Ernst Wichert in seinem Lustspiel *Die Realisten* die ‚typisch jüdische‘ Profitgier vor. Dort bewegt sich der jüdische Bankier Löwenberg in einem deutschen Umfeld, das zwar durch das Ereignis der Reichsgründung zwischenzeitlich etwas den Kopf verloren hat und meint ‚realistisch‘ sein zu müssen, das sich bald jedoch – ohne dabei einem ‚verschrobene[n] Idealismus‘ anheim zu fallen – wieder auf die ‚typisch deutschen‘ Ideale besinnt. Zu Beginn des Dramas erklärt Löwenberg: „Mein Vater hatte den Einfall, mich taufen zu lassen, als ich noch unzurechnungsfähig war. Deshalb rechnen mir nun die Juden mein Christentum nicht zu, und die Christen nehmen mich für voll. Eine angenehme Position für einen Geschäftsmann.“ (Ernst Wichert: *Die Realisten*. Lustspiel in vier Akten, Berlin 1873, S. 4.)

26 Popper-Lynkeus: *Fürst Bismarck und der Antisemitismus*, S. 93 (Kursivierung im Original).

27 Die „deutliche Mehrheit der deutschen Juden“, so formuliert es Hans-Otto Horch für die Zeit um 1870/71 in einem Beitrag zu Berthold Auerbach verallgemeinernd, ist der Meinung, „daß die Juden als staatliches Gemeinwesen zu Grunde gingen, um so dann die wirkungsvollsten Bildner der Allgemeinheit zu werden.“ (Hans-Otto Horch: *Enthusiasmus und Resignation*. Berthold Auerbach und die

„Denn das Judentum als gesellschaftliches Element ist nur noch ein spezifisch Andres, weil man es gewaltsam als solches wissen will. Sein sociales Ringen in der Gegenwart ist die national-historische Selbstaufopferung: die Sehnsucht, sich und seine Vergangenheit ohne Rückhalt an das Gegenwärtige, an germanisches Leben und Sitte hinzugeben, sich dem Stoffe ganz einzuverleiben, zu dem eine innre Wahlverwandschaft unwiderstehlich hindrängt und nichts in die neue Zukunft hinüberzuretten, als eine lebendige religiöse Überzeugung, die sich im Sturm der Geschichte bewährt hat.“²⁸

Das solcherart konstruierte Opfer ist das denkbar größte. Es zerschlägt die dem Judentum wesentliche Zusammengehörigkeit von Nation und Konfession. Allerdings muss Honigmann einräumen, dass es von deutscher Seite aus keine rechte Würdigung erfährt, denn „statt in freundliche offene Bruderarme“ stürzten die Juden „in das kalte öde Grab des Hasses“. „Aber“, so fährt Honigmann fort,

„es ist genug, daß die Poesie auf die Wunde der Gesellschaft hinweist, und ihr um so klarer das Bewußtsein ihrer Krankheit beibringt, damit sie sich der, wenn auch schmerzlichen Heilung, die die Wirklichkeit an ihr vollbringen will, nicht länger in kindischer Angst entziehe.“²⁹

VI.

1871 kann sich die deutsch-jüdische Literatur bereits auf eine lange Tradition eines so verstandenen heilenden Dienstes am kranken deutschen Nationalgefühl berufen. Die rechtliche Gleichstellung der Juden, die erst 1871 mit der Gründung des neuen deutschen Reichs vollständig erreicht ist, verleiht dem Opfer seinen Sinn – allerdings nur dann, wenn Deutschland sich als Garant des so gewonnenen humanistischen Ideals begreifen lernt. In diesem Sinne argumentiert und – so ließe sich sagen: agitiert – der von Berthold Auerbach 1871 verfasste, von nationalen Stereotypen durchsetzte Essay *Was will der Franzos? und Was will der Deutsche?*³⁰ Es handelt sich dabei um die Zusammenstellung mehrerer Texte: um eine im Juni 1870 verfasste kleinere journalistische Arbeit, um eine im August 1870 gehaltene Rede und um die Ergänzung eines weiteren Textteils, der für die Veröffentlichung in der Essaysammlung *Wieder unser!* (1871) angefügt wird. Wie der

Reichsgründung 1871, in: Die Gründung des Deutschen Reichs 1871 in der deutschsprachigen Literatur, hg. v. Klaus Amann u. Karl Wagner, Wien/Köln/Weimar 1996, S. 127–152, S. 149).

28 David Honigmann: Die deutsche Belletristik als Vorkämpferin für die Emancipation der Juden (1844), zit. nach: Ghettoliteratur Teil I, Rezeptionsdokumente 1, hg. v. Gabriele v. Glasenapp u. Hans-Otto Horch, Tübingen 2005, S. 14.

29 Ebd.

30 Die Wichtigkeit, die Auerbach ausgerechnet diesem Essay beimisst, lässt sich an dem Umstand erkennen, dass er ihn mehrfach ergänzt und schließlich noch einmal an einen 1874 veröffentlichten Roman anhängt, der den bezeichnenden Titel *Waldfried. Eine vaterländische Familiengeschichte* trägt.

Essay so transportiert auch der Roman nationale Stereotype, – wie etwa das vom österreichischen Seelenvergifter Metternich, dem das deutsche Volk heldenhaft widersteht, wie etwa das vom gierigen Aggressor Frankreich, gegen den sich das deutsche Friedensreich erfolgreich zu behaupten weiß. In beiden Texten ist die Inanspruchnahme nationaler Stereotype jedoch an ein klares Ziel gebunden, an das nämlich, Deutschland als Vorreiter des Humanitätsgedankens gegenüber den anderen europäischen Nationen zu profilieren, insbesondere gegenüber Frankreich. Die Verknüpfung von Humanität und deutscher Nationalität leistet dabei der Begriff der Bildung; mit Humboldt und der an ihn anschließenden Tradition wird er als ein spezifisch deutscher ausgewiesen. Die Überlegenheit, die sich aus der Zugehörigkeit zu dieser Tradition ergibt, muss den Deutschen allerdings erst noch zu Bewusstsein kommen – um dann in ein angemessenes Nationalbewusstsein eingehen zu können. In diesem Punkt, so lässt Auerbach eine seiner Figuren in seinem Roman argumentieren, gleichen die Deutschen den Juden:

„Bisher war unser Unglück, daß jeder glaubte, er sei nichts, wenn er nicht etwas Besonderes ist, weil eben das Ganze nichts galt; Deutschland war wie ein gebildeter Jude, der immer aushorcht, von anderen zu erfahren: Wie siehst du mich an? Was hältst du von mir?“³¹

Ebenso wie die gebildeten Juden ihre Eitelkeiten abstreifen sollen, um im Dienst für die Gemeinschaft aufzugehen, so werden auch die Deutschen dazu aufgefordert, nicht mehr immer nur nach Anerkennung von außen zu schielen, sondern sich ihrer eigenen und ei-

31 Berthold Auerbach: *Waldfried. Eine vaterländische Familiengeschichte. Mit einem Anhang: Was will der Franzos? und Was will der Deutsche? Eine Antwort aus dem Schwarzwald*, Stuttgart/Berlin 1911, S. 340. Bezeichnenderweise wird diese Überlegung von dem Universitätsprofessor Richard formuliert, jener Figur des Romans, die sein heimliches Zentrum ausmacht. Er ist der Sohn des Protagonisten, aus dessen Perspektive der Roman erzählt wird, eines deutschen, national-liberalen Patrioten, der kurz nach dem Siegeszug der Deutschen am 18. Juli 1871 verstirbt. Sein Tod, der ihn noch den „schönsten Tag“ seines Lebens erleben lässt, ist zugleich das Ende des Romans. Aufschlussreich im Kontext der Fragestellung nach einer spezifisch jüdischen Perspektive auf die Gründung des neuen deutschen Reichs ist nun weniger der Blick auf den Vater als der auf den Sohn Richard, der den ganzen Stolz der Familie darstellt. Er verbindet sich am Ende des Romans mit der Jüdin Annette Offermann, die einst allzu stolz war auf ihren Reichtum und ihre Bildung, die sich nun aber ganz der Pflege von Armen und Kranken widmet. Die erkenntnishafte Entwicklung der reichen Jüdin Annette Offermann zeichnet dabei richtungweisend im Bereich des Privaten eine Entwicklung vor, die der Roman für die Ausbildung des deutschen Nationalbewusstseins propagiert. Annette Offermann ist es am Ende des Romans schließlich auch, die sich als die Bewahrerin des deutschen Bildungsideals erweist. Sie widersteht den Verlockungen eines Lebens im Glanze der öffentlichen Aufmerksamkeit an der Seite eines erfolgreichen Gatten, das Richard meint ihr mit seiner akademischen Karriere bieten zu müssen. Anstelle dessen mahnt sie Richard, an dem Ideal deutscher Bildung festzuhalten, das nun einmal nicht mit äußerlichem Prunk einhergehe. – Das oben angeführte Zitat entstammt einem Brief Richards an seine zukünftige Frau, in dem er die einstigen Auffassungen mit Tadel bedenkt und voller Lob ist für die Veränderungen, die sie durchlaufen hat. Anschließend an seine Betrachtungen zu der individuellen Entwicklung seiner zukünftigen Gattin verallgemeinert Richard ihre private Entwicklung für die Si-

gentlichen Werte zu entsinnen. Die Rückbesinnung auf das deutsche Bildungsideal beschreibt sowohl im einen wie im anderen Fall eine Bewegung der Verinnerlichung. In dieser, und nicht in der äußerlichen Zugehörigkeit zur deutschen Nation, konvergieren schließlich Judentum und deutsche Nationalität.³² In der Trauerrede für einen jungen Juden, dem das ‚Privileg‘ zuteil wurde für sein Stiefvaterland im Krieg gegen Frankreich zu fallen, werden diese inneren Werte in einem pathetischen Predigerton benannt – so wie auch Auerbachs Essay sich unmissverständlich einer religiösen Sprachlichkeit bedient. So formuliert der Vikar, der die Trauerrede für den gefallenen Soldaten hält:

„Ich trage es in meinem Herzen, und aus meinem Herzen rufe ich euch das Wort des Apostels Paulus, Römer vierzehn am siebenten, zu: Unser keiner lebet ihm selber, und unser keiner stirbet ihm selber, [...] Du bist aufgerufen, du bist eingereiht von der großen allgemeinen Wehrpflicht für das heilige Reich des Geistes, der Ehre, der Freiheit, der Einigkeit. [...] Du, der du den Bruder betrauerst, deinen Kameraden der gefallen ist, du, der du verwundet siegst, verwinde deinen Schmerz, schlag’ auf dein Auge! Durch dich, durch deinen Genossen ist gerettet das Licht der Welt, die Bildung, die Gerechtigkeit, die Sitte, die Ehre, die Rechtschaffenheit. Ich sage euch, und ihr könnt euch sagen: das hat Gott gewollt, wie ihr ihn auch versteht, wie ihr ihn auch nennt.“³³

Passagen wie diese bestärken die Vermutung, dass es Auerbach allen aufgerufenen nationalen Stereotypen zum Trotz nicht so sehr um deren Festschreibung zu tun ist. Vielmehr verwendet er nationale Stereotype als Vehikel, um seine Vorstellungen von einem Deutschland zu formulieren, das eine Verabschiedung der Kategorien Nation und Konfession garantiert. Indem Auerbach als deutsche Wirklichkeit von 1871 beschreibt, was deutsche Wirklichkeit erst werden soll, verfolgt er eine volkserzieherische Strategie.³⁴

tuation der gebildeten Juden in Deutschland überhaupt, um dann jüdisches Selbstbewusstsein und deutsches Nationalbewusstsein zusammen zu schließen.

32 In der Forderung nach Rückbesinnung auf das der Aufklärung verpflichtete deutsche Bildungsideal konvergieren Auerbachs Forderungen an Juden und Deutsche. Zum einen wird dem bildungsbürgerlichen Judentum, das die deutsche Emanzipationsbewegung trägt, der Vorwurf gemacht, Bildung nur mehr als eine Statusangelegenheit zu behandeln. Zum anderen aber wird den Deutschen der Vorwurf gemacht, ihre eigene geistige Tradition vergessen zu haben. Von beiden Seiten fordert Auerbach unter Verweis auf den deutschen Bildungsbegriff innere Einkehr.

33 Berthold Auerbach: Waldfried. Eine vaterländische Familiengeschichte, S. 321.

34 Der pädagogische und agitatorische Zweck, der auf die formal-rechtliche wie auf die tatsächliche gesellschaftliche Anerkennung der Juden abzielt, charakterisiert alle Schriften Auerbachs, in denen er seine Sujets aus der Welt des Judentums wählt. Obgleich Auerbach seine eigentliche und breitenwirksame Popularität in Deutschland nicht der Bearbeitung jüdischer Stoffe verdankt, sondern den über Jahre hinweg publizierten, aufgrund des großen Erfolgs immer wieder nachproduzierten *Schwarzwälder Dorfgeschichten*, versucht Heinrich von Treitschke in seinem Nachruf auf Auerbach, auch diese seinem Engagement für die jüdische Emanzipationsbewegung zuzuschreiben, wenn er Auerbach als den „Gestalter von als Bauern verkleideten Juden“ (zit. nach Horch, vgl. Anm. 27, S. 133) der Literaturgeschichtsschreibung zu überantworten sucht. So unsinnig diese Zuschreibung auch ist, so verweist sie zumindest darauf, dass Auerbach sich trotz seiner *Dorfgeschichten* – die parallel zur Gattung der

Auerbachs Roman *Waldfried* und der angehängte Essay *Was will der Franzos? und Was will der Deutsche?* lassen sich somit als die gleichermaßen an Juden wie Christen gerichtete Aufforderung lesen, in der individuellen, verinnerlichenden Rückbesinnung auf das deutsche Bildungsideal ein Selbstbewusstsein auszubilden, das zur Grundlage des äußerlich wahrnehmbaren deutschen Nationalbewusstseins wird.

VII.

Einen Zusammenschluss von deutschem Selbst- und Nationalbewusstsein führt auch ein Autor wie Oskar von Redwitz in seinem Lied vom neuen deutschen Reich vor. Gelegentlich und gern beruft auch er sich dabei auf die deutsche Bildungstradition. In genauem Gegensatz zu Auerbach leitet Redwitz allerdings das individuelle Selbstbewusstsein aus dem Wissen um die Zugehörigkeit zur deutschen Nation ab.

„Wir wären wahrlich nicht das Volk der Denker,
Durchbildet wie die Welt noch keins gesehen,
Wär' längst dahin des Einzellebens Segen.“³⁵

Die Überlegung, dass es sich bei den wenigen explizit deutsch-nationalen Äußerungen von Seiten jüdischer Autoren dagegen eher – oder zumindest: auch – um eine argumentativ eingesetzte Strategie als um eine Verkennung politischer Verhältnisse handelt,³⁶ lässt sich über den spezifischen Fall Auerbachs hinaus verallgemeinern.

Sie kann um die Beobachtung ergänzt werden, dass sich in der Debatte um die realistische deutsch-jüdische Literatur zu diesem produktionsästhetischen Verfahren eine Entsprechung auf rezeptionsästhetischer Seite findet. Dort nämlich wird die Verwendung von Klischees und Stereotypen mit dem Argument verteidigt, nur so die von Vorurteilen bestimmten Leser dort ‚abzuholen‘ zu können, wo sie herkommen. In diesem Sinne antwortet Leopold von Sacher-Masoch, einer der verschwindend wenigen nichtjüdischen Autoren, die sich der Sache der jüdischen Emanzipationsbestrebungen in einer Reihe von Ghettoesgeschichten annehmen, auf den Vorwurf, er bediene sich in seinen Erzählungen

Ghettoesgeschichte entstehen, zu der es aus Auerbachs Feder bemerkenswerterweise keinen Beitrag gibt – nicht von seinem Engagement für die Sache der jüdischen Emanzipationsbewegung verabschiedet und dass seine Texte bis zum Schluss als die eines *jüdischen* Autors wahrgenommen und rezipiert werden.

35 Oskar von Redwitz: Das Lied vom neuen deutschen Reich, S. 98.

36 Vgl. hierzu Stiller: „Die Tatsache, daß es sich bei beiden Apologeten der Reichsgründung, Auerbach und Franzos, um Juden handelt, läßt hinter der Fassade eines machtpolitischen Zynismus mehr vermuten: verdrängte Illusionsbildung“ (Christian Stiller: Die Reichsgründung und die „Antisemitenfrage“. Jüdische Perspektiven auf das zweite deutsche Reich: Josef Popper-Lynkeus, Karl Emil Franzos, Berthold Auerbach, in: Die Gründung des Deutschen Reichs 1871 in der deutschsprachigen Literatur, hg. v. Klaus Amann u. Karl Wagner, Wien/Köln/Weimar 1996, S. 343–368, hier S. 356).

antisemitischer Klischees. In einem Brief, in dem er sein Erzählverfahren erläutert, schreibt Sacher-Masoch:

„Richtig ist's dass die jüdischen Journalisten Wiens in meinem Werke wiederholt eine schlechte Rolle spielen, ... ich habe sie aber alle nach der Natur gezeichnet. Den Juden von *edlem* Charakter mag dies unangenehm berühren, aber bei der Masse der christlichen Leser glaube ich, dass gerade diese einzelnen schwarz gezeichneten jüdischen Figuren meine Objectivität erweisen, und das viele Gute, was ich von den Juden sage, um so glaubwürdiger scheinen lassen.“³⁷

VIII.

Reinhart Koselleck hat darauf verwiesen, dass die Bildungsauffassung für die jüdische Emanzipationsbewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts deshalb eine so besondere Anziehungskraft besitzt, weil das Moment der Selbstbildung in ihr einen zentralen Stellenwert einnimmt.

„Es ist oft genug betont worden, dass die Selbstbildung durch Geselligkeit eine emanzipatorische Funktion hatte, weil sie sich gegen alle Autoritäten richtete, weil sie sich außerstaatlich konstituierte und offen gegen Standesunterschiede und kirchliche Vorgebote Front machte. Deshalb ist hier der legitime Ort, an dem Juden und Frauen gleichberechtigt teilhatten, mehr noch, die Initiative ergreifen konnten. Die Berliner Salonkultur produzierte Bildung, indem sie den neuen emanzipatorischen Bildungsbegriff zugleich generierte.“³⁸

Im Zerrbild des jüdischen Aufsteigers thematisiert Wilhelm Raabe auch und gerade diese Funktion von Bildung im *Hungerpastor*. Indem er sie jedoch als *Funktion* kennzeichnet, markiert er sie als dem deutschen Bildungsgedanken diametral zuwiderlaufend. Während nämlich der Deutsche Bildung um ihrer selbst willen als höchstes Gut schätzt, bedient sich der Jude ihrer lediglich als Instrument.

37 Die Redaktion des Jüdischen Literaturblatts, die diesen Brief Sacher-Masochs als Erwiderung auf den Vorwurf der Verwendung von antisemitischen Klischees abdruckt, stellt sich mit Nachdruck hinter diese Position und kommentiert im Anschluss: „Auch das dieser Aeußerung Sacher-Masoch's zu Grunde liegende Princip können wir nur billigen. Wir können vom Schriftsteller nicht verlangen, dass er ‚unsere Mohren‘ weiss wasche; wenn er sie treu nach der Natur zeichnet, so kann er nichts dafür, wenn das Bild nicht schmeichelt. Der unparteiische Schriftsteller ist uns der liebste, Lob und Anerkennung an verdienter Stelle aus seinem Munde fällt darum um so schwerer in die Wagschale“ (Aus einem Briefwechsel mit Sacher-Masoch. In: Jüdisches Literaturblatt 7 [1878], S. 193. Zit. nach: Eine exemplarische Auseinandersetzung. In: Ghettoliteratur Teil I, Rezeptionsdokumente 1, hg. v. Gabriele v. Glasenapp u. Hans-Otto Horch, Tübingen 2005, S. 168–174, hier S. 174.

„Doch wenn dieser sie um ihrer selbst willen einst verehrte, so schätzte jener sie, weil er darin den Talisman glaubte gefunden zu haben, der zugleich mit dem Gelde ein Schild und eine Waffe sei für sein immer noch ob seiner und der Väter Sünden so vielfach bedrängtes und zurückgesetztes Volk. Das Leben, welches dem Manne so arg mitgespielt hatte, hatte ihm immer wieder von neuem diese Lehre vor die Augen gerückt, und wie der Meister Anton beschloß er, seinen Sohn mit diesen mächtige Verteidigungs- und Angriffswaffen genügend auszurüsten.“⁴³⁹

Die miteinander nicht nur kontrastierenden, sondern die miteinander auf das Schärfste konkurrierenden Bildungswege, die Raabe im *Hungerpastor* für die beiden Gegenspieler Hans Unwirrsch und Moses Freudenstein entwirft, demonstrieren, wie die Funktionalisierung von Bildung im Dienste der jüdischen Emanzipation den deutschen Bildungsgedanken pervertiert. So geschichts- und gesellschaftsbewusst der *Hungerpastor* sich auch gibt, wenn er die antisemitischen Ausschreitungen und Diskriminierungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts nicht verschweigt,⁴⁰ um so subtiler greifen seine antisemitischen Pointen: Dem bereits zitierten Vorwurf nationalen Schmarotzertums stellt Raabe den des geistigen Schmarotzertums zur Seite. Er macht damit eben jene Gedankenfigur zunichte, über die sich viele deutsche Juden mit dem neuen deutschen Reich identifizieren.

IX.

Kaum zufällig wählt Karl Emil Franzos für seinen letzten großen Roman *Der Pojaz*, den er 1893 abschließt, ebenfalls die Gattung des Bildungsromans. Auf der Folie des Goethe'schen *Wilhelm Meister* – und möglicherweise auch im Blick auf ein so erfolgreiches Werk wie den *Hungerpastor* – erzählt Franzos darin die Geschichte von dem unterprivilegierten, bildungshungrigen Waisenknaben Sender Glatteis, der stirbt, noch bevor es ihm vergönnt ist, die Früchte seines Bildungsstrebens zu ernten. Der Roman beschreibt, wie die religiös begründete Engstirnigkeit einer kleinen galizischen Gemeinde in Barnow die geistigen Entfaltungsmöglichkeiten des Kindes beschränkt. Die Erziehungseinrichtungen, in die Sender Glatteis gesteckt wird, vermögen ihm weder Wissen noch Bildung zu ver-

38 Reinhart Koselleck: Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil 2: Bildungsgüter und Bildungswissen, hg. v. dems., Stuttgart 1990, S. 11–46, hier S. 22.

39 Wilhelm Raabe: *Der Hungerpastor*, S. 59. Vgl. hierzu auch S. 74.

40 Im *Hungerpastor* finden sich eine Reihe von Stellen, an denen immer wieder die Diskriminierungen beschrieben werden, denen Juden ausgesetzt sind – von der Hepphepp-Hetze bis hin zu den Anfeindungen, die der kleine Moses auf dem Schulhof zu erleiden hat –, sowie Reflexionen darüber, welche Auswirkungen dies auf die Verfasstheit des Jungen bzw. von ‚den Juden‘ haben muss; auch in diesem quasi-psychologischen und -soziologischen Zugriff lässt sich ein wesentlicher antisemitischer Zug des Romans ausmachen.

mitteln. Sie sind vielmehr dazu angetan, ihn seelisch und körperlich zu Grunde zu richten; auch andere, sanftere Versuche, den jungen Mann zum Lernen zu bewegen und ihn gefügig zu machen, schlagen fehl. Bis ein Ereignis in Senders Leben alles verändert: Mit dem Besuch des Theaters – genauer: einer deutschsprachigen Inszenierung des Shylock – wird das Erlernen der deutschen Sprache zum Ziel all seines Strebens. In aller Heimlichkeit muss er sich seiner neuen Aufgabe widmen, ist doch das aus religiösen Gründen untersagte Erlernen der deutschen Sprache Voraussetzung für das Auftreten auf einer Bühne.

Zwar stellt der Roman – ganz im Sinne Kosellecks – die Selbsttätigkeit des bildungsbegierigen Jungen ins Zentrum, doch stellt er ihm auch verständnisvolle Lehrerfiguren zur Seite, die ihn auf seinem Weg unterstützen.⁴¹ Mit der Hilfe dieser Männer geht es sehr viel zügiger voran als in dem durch zahllose Fehllektüren behinderten Selbststudium, in das der Roman einige ebenso belustigende wie ernüchternde Einsichten bietet; allen Widrigkeiten zum Trotz gelingt es Sender, mit ihrer Hilfe sein Ziel zu erreichen. Unmissverständlich macht der Roman dabei deutlich, dass das ursprünglich ausschließlich Zweck gebundene Erlernen der deutschen Sprache von der Aneignung von Wissensinhalten ebenso wenig zu trennen ist wie von der zunehmenden Bekanntschaft mit deutscher Bildung. So weiß der von einem Pater in der Bibliothek des örtlichen Klosters erappte jüdische Knabe auf die Frage, was er denn in den Büchern suche, bezeichnenderweise nur verwirrt zu antworten: „Wissen. [...] Die Bildung.“⁴² Sender Glatteis bildet sich also gewissermaßen zwangsläufig ‚unter der Hand‘ – und dies, ohne dabei den Zweck seines Lernens, den Eintritt in die Theatertruppe, je aus den Augen zu verlieren.

Die Geschichte geht trotzdem nicht gut aus. Die Lektüresitzungen in der ausgekühlten Klosterbibliothek haben Sender um seine körperliche Gesundheit gebracht, die Schwierigkeiten, die sich ihm bei der weiteren Verfolgung seines Bildungswegs entgegen stellten, haben ihm keine Gelegenheit gegeben, sich zu schonen. Die verklärenden, versöhnlichen Worte, mit denen der sterbende Sender Glatteis sein mühevolltes Leben aushaucht –

41 Bezeichnenderweise sind die beiden wichtigen Lehrerfiguren im *Pojaz* auf ihre Weise als Außenseiter charakterisiert. Dies gilt für Senders ersten Lehrer, den Trainsoldaten Heinrich Wild, einen ehemaligen 48er, der nach Barnow in die Verbannung geschickt wurde und der Sender anhand eines Gedichtbüchleins von Moritz Hartmann mit der deutschen Sprache bekannt macht; der Besitz dieses Büchleins wird Grund für seine Hinrichtung. Es gilt auch für den zweiten Lehrer, dem Sender sich nach dem Tod des Soldaten anvertraut, für Pater Marian im Barnower Kloster. Dieser war ebenfalls aufgrund seiner freisinnigen Ansichten nach Barnow zwangsversetzt worden.

42 Karl Emil Franzos: *Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten*. Mit einem Nachwort v. Jost Hermand, neugesetzt nach der Aufl. v. 1906, Königstein/Ts. 1979, S. 209. – Auch im Gespräch mit dem Pater wird Bildung mit der Religionsfrage verknüpft. Zuvor nämlich fragt der Pater den Jungen, aus welchem Grund er die Heimlichkeit der Bibliotheksbesuche auf sich nehme. Sender antwortet: „Unser Rabbi ist streng und die anderen auch. Man darf höchstens die notwendigsten deutschen Bücher lesen, aber keine solchen. Das ist Sünde, glauben sie.“ „Das glauben auch manch andere Leute“, sagte der Mönch, und wie im Selbstgespräch fügte er leiser hinzu, indem er die Hand auf die Schriften des Ämilius legte: „Der da hat recht gehabt, es ist überall dieselbe Geschichte, nur die Tracht ist verschieden ...“ (ebd., S. 209).

„Mein Leben, [...] So schön ... so schön ...“⁴³ – formulieren zugleich ein ergreifendes Lob der deutschen Bildungsidee wie eine Anklage. Diese richtet sich, ganz im Sinne der innerjüdischen Auseinandersetzung um Aufklärung, zunächst gegen die Enge einer orthodoxen jüdischen Ghettowelt. Mit weit größerem Nachdruck richtet sich diese Anklage jedoch auch auf die Idee der Selbstbildung, die dem deutschen Bildungsideal seit Humboldt eingeschrieben ist, und die allen Unterprivilegierten – und seien sie auch noch so motiviert – den Zugang zur Bildung versperrt. Gefordert wird ein Ende des mühevollen, im Roman sogar tödlich endenden Selbststudiums und die Möglichkeit der Teilhabe an institutionalisierten Formen der Bildung.

In dieser Hinsicht hebt sich *Der Pojaz* allererst von dem Roman ab, der ihm als Folie dient, von dem Goetheschen *Wilhelm Meister*. Dessen gutbürgerlicher Kindheit und früher Jugend wird kaum Beachtung geschenkt, sein Bildungsweg setzt als junger Erwachsener überhaupt erst ein, zu jenem Zeitpunkt also, als den Pojaz bereits sein früher Tod ereilt – nach dem Durchlauf durch eine Reihe von Erziehungsinstitutionen und, jenseits von diesen, nach einem ersten Begreifen, worin der Kern ‚wahrer‘ deutscher Bildung bestehen könnte. Neben dieser grundlegenden, vom benachteiligten Einzelnen ausgehenden Infragestellung des deutschen Bildungsideals – genauer: neben der grundlegenden Infragestellung seiner Verwirklichung – legt Franzos mindestens eben so viel Gewicht auf einen weiteren, gesellschaftlich relevanten Unterschied. Denn anders als Wilhelm Meister, der seine Leidenschaft für das Theater als Irreweg erkennt – und anders als Goethe, der die Vorläuferversion der *Theatralischen Sendung* zugunsten der späteren *Lehrjahre* verwarf – hält Sender an seinem Wunsch zum Theater zu gehen unverbrüchlich fest.⁴⁴ Mit Senders Berufswunsch knüpft Franzos damit im *Pojaz* an die der Aufklärung verpflichtete Vorstellung von der Schaubühne als moralischer Anstalt an. Dass es ausgerechnet die schillernde und angreifbare Figur des Shylock ist, der Senders brennender Wunsch nach (Selbst)Darstellung gilt, darf in diesem Zusammenhang als eine programmatische Entscheidung des Autors verstanden werden. In der Gegenüberstellung, die Sender bei einer seiner einsamen Lektüresitzungen zwischen dem Lessing’schen Nathan, der Ikone der deutschjüdischen Akkulturationsbewegung des 19. Jahrhunderts, und dem Shakespeareschen Shylock vornimmt, erschließt sich die gesellschaftskritische Dimension der Bildungskritik im Spätwerk von Franzos.

43 Ebd., S. 352.

44 Dem ‚naiven‘ Sender ist dabei um Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung zu tun, also um Ziele, die im Wilhelm Meister zugunsten eines tätigen Lebens für die soziale Gemeinschaft aufgegeben werden. Dem bildungstheoretisch geschulten Leser aber wird ersichtlich, dass es eben diese Selbstverwirklichung ist, die dem Humboldt’schen Bildungsideal viel eher entspricht als die bereits von den Romantikern verspottete Einheirat Wilhelms in die adeligen Kreise der recht elitär sich als Volkserzieher gerierenden Turmgesellschaft. Der Humboldt’schen Ausformulierung des Bildungsgedankens ist das Verhalten von Sender insofern angemessen, als er aus eigenstem Antrieb heraus seine spezifischen Fähigkeiten allen Widrigkeiten zum Trotz zu entfalten sucht. Angemessen ist es auch in sozialer Hinsicht, möchte doch Sender ebenfalls seine Ausbildung in den Dienst der Gemeinschaft stellen.

„Er muß doch wirklich ein feiner Mensch gewesen sein“, urteilte er über den Dichter, „und gegen alle gut und nicht bloß gegen uns Juden. Aber daß er es auch gegen uns war, werd’ ich ihm nicht vergessen!“ Darum empfand er es auch als peinlich, daß ihm von jenen beiden ‚Spielen‘, die er kannte, der ‚Nathan‘ nicht ganz so gut gefiel, als der ‚Schajelock‘, obwohl doch in diesem die Juden nicht so gut wegkommen. Und wenn er gar nachdachte, wen er lieber darstellen wollte, den wilden, rachgierigen ‚Schajelock‘, oder den edlen, milden Nathan, so gab er vollends mit aller Entschiedenheit der unedleren Gestalt den Vorzug.

‚Nathan‘, sagte er sich, ‚ist zwar der Bessere, aber er redet immer ruhige, vernünftige Sachen und hat keine großen Leiden und keine großen Freuden, Schaje aber – der kann immer schreien und herumlaufen und dies und jenes tun. Nathan wäre leichter zu machen, aber Schaje wäre mir doch lieber! Natürlich aber den Schluß, den müßte ich machen, wie ich will!“⁴⁵

In der Gegenüberstellung von Nathan und Shylock wird deutlich, auf welche Weise Karl Emil Franzos den Gedanken der Aufklärung im Sinne der jüdischen Emanzipationsbewegung für das 19. Jahrhundert neu formuliert: Nicht die Rolle des Predigers, der die Utopie von der Gleichheit aller Religionen verkündet, ist Ziel der jüdischen Emanzipationsbewegung, sondern die Inanspruchnahme des Rechts, ein Mensch zu sein – ein widersprüchliches, angreifbares, zweifelhaftes Wesen, nicht ein idealisiertes Klischee.

X.

Von diesem ‚menschlichen‘ Standpunkt aus stellt *Der Pojaz* seine Geschichtsschreibung vor. „Napoleon wie Bismarck“, so heißt es gleich zu Beginn des Romans, sind für den ‚einfachen‘ Juden im Osten „buchstäblich unsterbliche Menschen“⁴⁶. Auf den ersten Blick scheint diese Geschichtsschreibung identisch zu sein mit der des neuen deutschen Reichs: Sie beginnt mit der Zerschlagung des heiligen römischen Reichs deutscher Nation und mit der Formierung des neuen deutschen Reichs. Auf den zweiten Blick jedoch wird deutlich, dass die galizischen Juden im *Pojaz* mit der Nennung dieser beiden Namen eine andere Geschichtsschreibung aufrufen. Es ist die Geschichte der rechtlichen Gleichstellung der Juden; sie beginnt mit der rechtlichen Gleichstellung der Juden in Frankreich und sie endet mit der vollständigen rechtlichen Gleichstellung der Juden in Deutschland. Sie wird jenseits von nationalen Zugehörigkeiten und konfessionellen Vorurteilen geschrieben. So kann sie den ‚Erbfeind‘ Napoleon im konfliktfreien Nebeneinander mit dem Antisemiten Bismarck zeigen. Dies geschieht nicht zuletzt im Glauben daran, der Bismarck’sche Antisemitismus sei etwas, das angesichts der rechtlichen Errungenschaften der deutsch-

45 Ebd., S. 100.

46 Ebd., S. 10. Gleich im zweiten Kapitel wird noch einmal der Name Napoleons genannt als der Name dessen, dem die Juden die Zuerkennung der Menschenrechte verdanken (ebd., S. 24).

jüdischen Emanzipationsbewegung als ‚bittere Pille‘ geschluckt werden müsse und könne. Im Jahr 1893 allerdings, in jenem Jahr, in dem Karl Emil Franzos die Arbeit an seinem Roman beendet, hat sich dieser Glaube offenkundig erschöpft. Franzos hält den fertigen Roman zurück, er wird erst nach seinem Tod 1905 veröffentlicht.

Andere Zeugnisse der deutsch-jüdischen Literatur und Journalistik reagieren explizit auf die antisemitischen Entwicklungen im neuen deutschen Reich. Sie entfernen sich wieder von einer Erzählweise, die den Anspruch erhebt, jenseits von ideologischen Vorgaben den Menschen ‚so wie er wirklich ist‘ zur Darstellung zu bringen. Diese Abkehr wird – wie einst das Bekenntnis zum Realismus – ebenfalls als literarisches Programm formuliert. Unter Verweis auf die antisemitischen Klischees, die in der realistischen deutsch-jüdischen Literatur im Dienste ihrer Aufklärungsbestrebungen Eingang fanden, formuliert ein anonymes Criticus in einem Beitrag zur *Jüdische[n] und unjüdische[n] Belletristik* im Jahr 1904:

„Das moderne Judentum, dem der Antisemitismus wohl seinen Firnis fortgewischt, das er zugleich aber auch schimpflich karriert hat, das *moderne westeuropäische Judentum*, dessen seelische Kämpfe, meist materieller Gründe halber, mit grotesken Taufhandlungen enden, gibt keine Sujets her, die das Interesse des jüdischen Lesers fesseln könnten. Also muß der jüdische Autor vor allem ein jüdisches Milieu schaffen; die Gegenwart vermag ihm keines zu bieten, weil selbst in alttraditionell lebenden Familien der religiöse Zweifel und Zwiespalt bereits entzweierend und zersetzend gewirkt hat, das Bild daher in seiner ursprünglich reinen Idee kaum mehr existiert. Aus eigener Anschauung kennt nur noch der an den Grenzländern wohnende Schriftsteller das noch kraftvoll pulsierende jüdische Leben.“⁴⁷

Die neue literarische Programmatik des beginnenden 20. Jahrhunderts fordert den Rückzug in ein spezifisch jüdisches Milieu, in ein Milieu, das der Vergangenheit angehört und das sich in der Gegenwart nur mehr in von Aufklärung und Moderne unberührten Grenzgebieten auffinden lässt. Aus guten Gründen ist in der deutsch-jüdischen Literatur um 1900 die Zeit der enthusiastischen Opferbereitschaft für das Volk der Dichter und Denker vorbei.

47 Criticus: *Jüdische und nichtjüdische Belletristik* (1904), in: *Jüdische Presse* 35 (1904), S. 44. Zit. nach: *Ghettoliteratur Teil I, Rezeptionsdokumente 1*, hg. v. Gabriele v. Glasenapp u. Hans-Otto Horch, Tübingen 2005, S. 72–77, hier S. 76.