

~~700~~

~~700~~

3480

PINES

Die Geschichte
der jüdischdeutschen
Literatur

Leipzig
Verlag von Gustav Engel



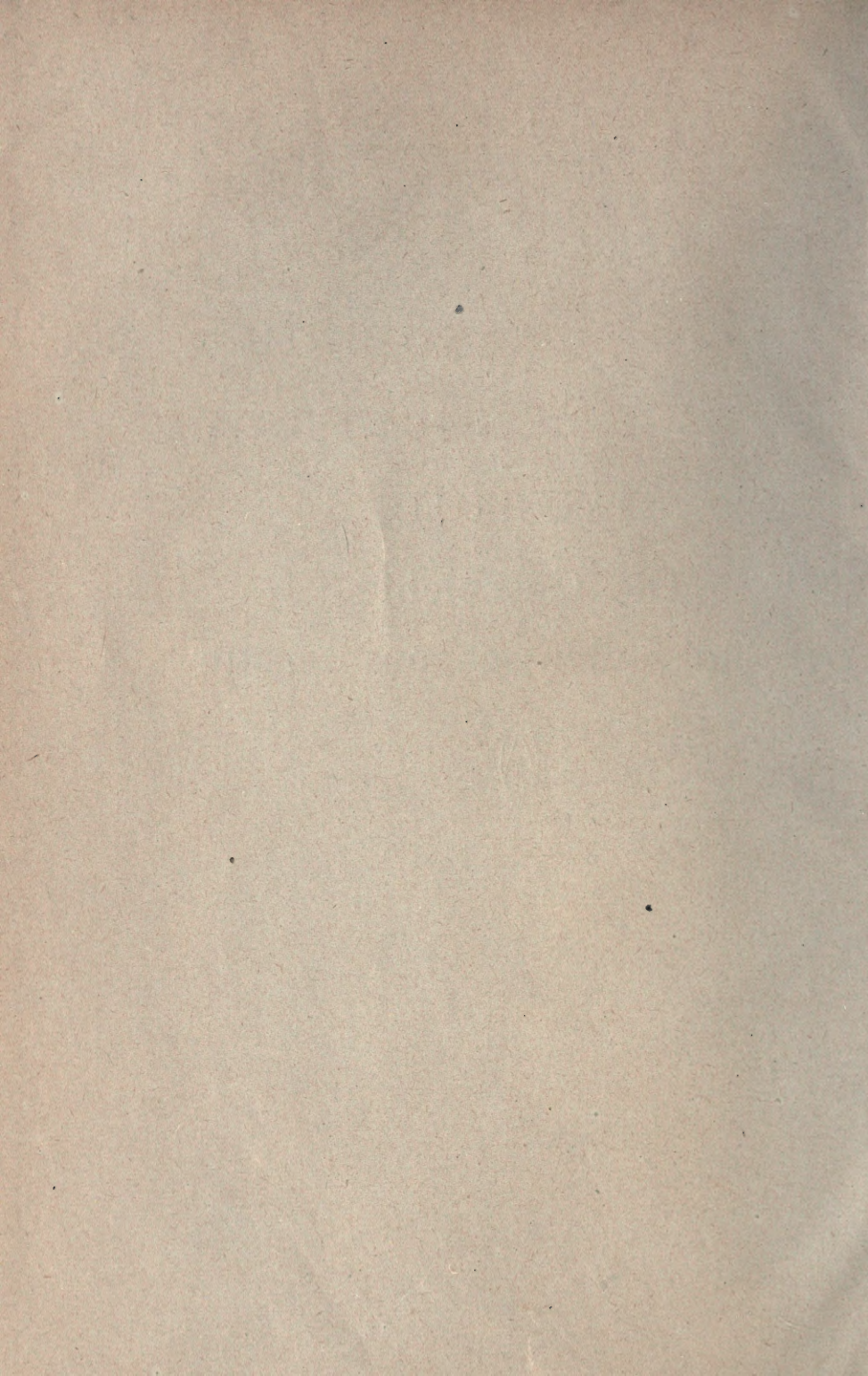
PURCHASED FOR THE
University of Toronto Library

FROM THE
*Joseph and Gertie Schwartz
Memorial Library Fund*

FOR THE SUPPORT OF
Jewish Studies

Pines-Hecht
Die Geschichte
der jüdischdeutschen Literatur





Dr. M. PINES

Die Geschichte
der jüdischdeutschen
Literatur

Nach dem französischen Original bearbeitet

von

GEORG HECHT

ZWEITE AUFLAGE

LEIPZIG
VERLAG VON GUSTAV ENGEL
1922



Alle Rechte sind dieser einzig autorisierten
Uebersetzung und Bearbeitung vorbehalten

Die Sprache.

Das Jüdischdeutsch entstand in den Ghetti Deutschlands, aber es entwickelte sich in Polen und bekam dort seine endgültige Form. Es ist nicht möglich, auch nur annähernd den genauen Zeitpunkt seines ersten Auftretens unter den deutschen Juden festzustellen. Seit langem bedienten sich die Juden der hebräischen Schrift bei der Übertragung fremder Sprachen. Griechisch, Lateinisch, Arabisch, Spanisch, Italienisch, Französisch — alle Sprachen, die sie während eines mehr oder minder langen Zeitraums schrieben, wurden von ihnen in die Lettern der Sprache umgesetzt, die ihnen immer lieb und vertraut geblieben ist. Das Deutsche machte von dieser allgemeinen Regel keine Ausnahme. Seit dem elften Jahrhundert begegnet man bereits in den rabbinischen Glossen und Responsen deutschen Wörtern und Sprichworten in hebräischen Lettern. Man findet sie in einer gewissen Zahl bei Raschi (1040—1105), auch später noch und bei den Zeitgenossen; aber diese erklärenden Bemerkungen haben, obschon in hebräischen Lettern gesetzt, nichts destoweniger ein reines Deutsch. Im dreizehnten Jahrhundert mußte sich noch die Sprache der deutschen Juden in nichts von der ihrer christlichen Nachbarn unterschieden haben. Die zahlreichen deutschen Glossen eines Schülers des Rabbi Mose Hadarschan, welche wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts stammen, geben sehr getreu die reinsten Formen des Mitteldeutschen wieder. In diesem Jahrhundert spielte auch der Jude Süsskind vom Trimberg unter den deutschen Minne-

sängern eine Rolle. Vor dem vierzehnten Jahrhundert kann man in den Responsen und irgend welchen anderen literarischen Urkunden auch die ersten, sehr schwachen Spuren einer werdenden Mundart nicht finden. Man hat die Veränderungen, die während dieses Zeitabschnittes in der Sprache der deutschen Juden sich vollziehen, durch den Einfluß ihrer Glaubensgenossen aus Lothringen erklären wollen, die, aus ihrem Land verjagt, sich in die kleinstaatlichen Bezirke Süddeutschlands flüchteten. Aber es ist gewiß, daß, abgesehen von jener Einwirkung französischer Juden, schon allein die schrecklichen Verfolgungen, denen sie seit der Schwarzen Pest im vierzehnten Jahrhundert unterworfen waren, einen verwüstenen Einfluß auf die Reinheit der Sprache haben mußten. Ja, sie mußte immer mehr verderben, als die Verfolgungen, die die deutschen Juden fortgesetzt erlitten, dieses zum Ergebnis hatten, daß sie mehr als je von der übrigen Bevölkerung entfremdet und von den literarischen Quellen der Zeit fern gehalten wurden. Indes, so abgeschlossen auch die deutschen Juden in ihren Ghetti waren, sie verloren doch nicht jede tatsächliche und auch nicht jede innere Berührung mit ihren christlichen Mitbürgern. Ihre Sprache konnte zwar ärmer werden und wurde weniger rein, aber es war kein Bedürfnis und auch gar nicht mehr die Möglichkeit vorhanden, daß sie sich in ihrer Form und von Grund aus ändere. Einige Historiker gehen sogar soweit, zu behaupten, daß noch im fünfzehnten Jahrhundert die Sprache der deutschen Juden ihre ganze Reinheit bewahrt hätte und daß die Entartung zum Jargon erst nach dem dreißigjährigen Kriege begonnen habe. In jedem Fall ist es sicher, daß in dieser Zeit die literarischen Werke der deutschen Juden, obschon in hebräischen Lettern und mit einer gewissen Zahl technischer Ausdrücke aus dem Hebräischen durchsetzt, sich in der Sprache nicht viel von der übrigen deutschen Literatur der Zeit unterschieden.

Wenn nun also das Jüdischdeutsch nicht die Grenzen des deutschen Landes überschritten hätte, wäre es wahrscheinlich eine verderbte Form des Deutschen geworden, zum Kauderwelsch und lebensarmen Schößling des Ghetto herabgesun-

ken; doch es hätte sich unmöglich von seiner Umgebung völlig losmachen und den inneren Vorgang der Umwandlung aus- halten können, der es gründlich von der Muttersprache son- dern und ihm den Stempel des Geistes und der eigentümlichen Gemütsart derer aufdrücken sollte, die es sprachen. — So ent- stand eine Mundart, die vom Deutschen fast genau so verschie- den ist, wie das jüdische Volk vom deutschen Volk. Diese Gestaltung, die in Deutschland selbst unmöglich war, blieb den deutschen Juden vorbehalten, die sich zahlreich seit dem vier- zehnten, aber besonders im fünfzehnten Jahrhundert und lange darnach in Böhmen, Polen und Lithauen, das später zu Polen gehörte, eben niederließen, als sie vor den Verfolgungen flohen, denen sie in ihrem Wohnland ausgesetzt waren. Der allge- meine Kulturzustand dieser Länder, zur Zeit, als die Juden hinkamen, war weit niedriger, als die des Landes, das sie ge- rade verließen. In Polen, wohin sich die größte Menge der deutschen Juden flüchtete, zerfiel die Nation in zwei Klas- sen: Adelige und Bauern. Zwischen ihnen war eine tiefe Kluft. Ein Mittelstand war fast gar nicht vorhanden. Städte waren selten, und ihre Bevölkerung bildeten zumeist deutsche Be- wohner, die sich seit dem dreizehnten Jahrhundert nach der Verwüstung durch die tartarischen Heere im Lande niederge- lassen hatten. Die Juden wurden bisweilen von den Köni- gen Polens ins Land gerufen, um den dritten Stand zu bilden, der dem Volke fehlte, und sie wurden bei ihrer Ankunft nicht nur gut aufgenommen, sondern sogar mit gewissen Vorrechten beschenkt. In den Städten und in den kleinen Ortschaften, in denen sie fast die Gesamtheit der Bevölkerung bildeten und noch heute oft bilden, erfreuten sie sich in ihren inneren Ange- legenheiten der vollkommensten Selbstverwaltung. Der rabbi- nische Gerichtshof war maßgebend für die bürgerlichen und religiösen Angelegenheiten, der Kahal für die der Gemeinde, die Synode, mit dem Zusatz „der vier Länder“, für die Ange- legenheiten, die die allgemeinen Interessen der Juden im Lande berührten, — diese drei Institutionen waren vom Staate aner- kannt und bildeten gewissermaßen einen Kreis, in dem sich das religiöse und gesellschaftliche Leben der polnischen Juden

frei und nahezu unabhängig vom Staate bewegte. Man begreift leicht: Diese Juden, die aus Deutschland gekommen waren, jetzt so im Zustand innerer Selbstverwaltung lebten und als Vertreter der eingeborenen polnischen Bevölkerung die beiden Stände vor sich hatten, Adlige und Bauern, von denen der eine ihnen zu hoch, der andere ihnen zu niedrig erschien; — diese Juden, die andererseits in den Städten zusammengeschlossen waren, wo sie als einzige Nachbarn Deutsche hatten, konnten es nicht für notwendig halten, ihre besondere Mundart aufzugeben und die Sprache ihres neuen Landes anzunehmen. Das Jüdischdeutsch war nicht nur seit langem mit ihrem stofflich wirklichen und sittlich geistigen Leben eng verbunden, es war außerdem noch die Sprache, die von den zurückgebliebenen Brüdern in Deutschland gesprochen wurde, und von denen, die sich nach Holland und anderswohin geflüchtet hatten. Zwischen ihnen entstand durch eine gemeinsame Sprechart ein Band, das die Glieder derselben Familie vereinigte, das dem grausamen Geschick der Trennung und Zerstreuung trotzte, und man hielt also umso mehr darauf, es zu erhalten und ihm treu zu bleiben.

Im Laufe der Jahrhunderte blieb das Jüdischdeutsch nicht nur den deutschen Juden der slavischen Länder infolge der Umstände erhalten, sondern es wurde auch denen aufgedrängt, die vor alten Zeiten aus Asien über den Kaukasus und die Nachbarländer am Schwarzen Meer ins Land gekommen waren, jetzt besonders die Südprovinzen bewohnten und längst die russische Sprache der eingeborenen Bevölkerung angenommen hatten.

Der Kampf um die Einführung des Jüdischdeutsch muß sehr lange gewährt haben, weil es noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts Bezirke gab, in denen ein großer Teil der jüdischen Bevölkerung die slavischen Sprachen redete. So erklärt es sich, daß ein Rabbi dieser Zeit, aus Mohilew am Dnjeper, in einer seiner Responsen schrieb: seine Glaubensgenossen in diesem Bezirk sprächen zumeist russisch. Dabei unterläuft ihm ein Ausspruch, der durch seine Tonart für die Meinung sehr kennzeichnend ist, die die deutschen Juden von ihrer Mund-

art hatten. Der Rabbi wünscht, die ganze Erde sei belehrt und alle sprächen dieselbe Sprache: Deutsch. Der berühmte hebräische Schriftsteller J. B. Levinsohn (1788—1860) berichtet gleichfalls eine Überlieferung, die sich unter den Juden seiner Heimat erhalten habe und nach der „die Juden dieser Bezirke einige Jahrhunderte vorher nur russisch sprachen, und das Jüdischdeutsch, das wir gegenwärtig sprechen, dort noch nicht verbreitet war“. Es ist nicht möglich, den genauen Zeitpunkt festzustellen, in dem die slavischen Juden das Jüdischdeutsch annahmen; jedenfalls erscheint, seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, das Slavische nicht mehr in den Urkunden, und es ist sehr wahrscheinlich, daß die furchtbaren Metzeleien des Chmelnitzki, der ganze jüdische Gemeinwesen vernichtete, dem Slavischen, insoweit es eine von den Juden gesprochene Sprache war, den Todesstoß gaben.

In diesen slavischen Ländern also, fern von deutschem Einfluß, auf fremdem Boden, unter neuen Lebensverhältnissen sollte das Jüdischdeutsch oder das Deutsch, wie man es damals schlechthin nannte, den Charakter einer besonderen Mundart annehmen, die ersten Zustände seiner Entwicklung durchlaufen und die jüdische Sprache, das „Jiddish“ unserer Tage werden.

Nach den Metzeleien des Chmelnitzki, im Jahre 1648, haben sich zahlreiche Juden aus fast 250 polnischen Gemeinden von neuem auf die Suche nach einer Zuflucht machen müssen. Viele flohen nach Deutschland zurück, während andere nach Amsterdam gingen, wo es auch eine Gemeinde deutscher Juden gab. Diese Flüchtlinge brachten das Jüdischdeutsch, so wie es sich im Laufe von zwei Jahrhunderten gebildet hatte, in ihr neues Vaterland mit. Dank der großen Zahl der Wanderer und infolge der Einwirkung der Rabbiner und Gesetzeslehrer, dank auch der jüdischdeutschen Literatur, die zum großen Teil von Verfassern polnischer Herkunft geschaffen wurde, brachten die polnischen Juden den deutschen ein Schrifttum, das in fast alle jüdischen Familien drang, als das Jüdischdeutsch in seiner letzten Form wieder in das Land seines Ursprungs zurückkam. Abgesehen von den mundartlichen Abweichungen,

bleibt fortan das Jüdischdeutsch, solange man es in Deutschland spricht, das heißt also bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts und weiterhin, in seinen wesentlichen Bestandteilen genau das gleiche in Deutschland wie in Polen und den anderen slavischen Ländern.

Wie gesagt: das Jüdischdeutsch war so, wie es von den deutschen Juden in die slavischen Länder gebracht wurde, ein fast reines Deutsch. Bisweilen begegnete man darin hebräischen Worten, sie wurden wie Fremdworte behandelt. Die Schriftsteller ließen es sich sogar angelegen sein, sie in Anführungsstrichen zu schreiben, um gleichsam den fremden und dabei heiligen Ursprung besser anzudeuten. Es ist beim gegenwärtigen Stand der jüdischdeutschen Philologie nicht leicht, auf eine ganz unzweideutige Art die deutschen Mundarten anzugeben, die an der Gestaltung des Jüdischdeutsch teilhatten. Im allgemeinen erkennt man den vorwiegenden Einfluß der schwäbischen und bayrischen Mundarten, aber andre sind gleichfalls beteiligt, wenn auch in geringerem Maße. Diese Mischung von Mundarten hat sich besonders in den slavischen Ländern gezeigt, wohin die deutschen Juden, die aus verschiedenen Provinzen kamen, die zahlreichen Mundarten ihrer jeweiligen Vaterländer mitbrachten und in Umlauf setzten. Das Jüdischdeutsch der Gegenwart besitzt noch eine gewisse Zahl von deutschen Worten und deutschen Ausdrücken, die aus dem Schriftdeutsch längst verschwunden sind und sogar in den deutschen Mundarten nicht mehr vorkommen.

Der deutsche Bestandteil im Jüdischdeutsch ist der größte und wichtigste geblieben. Er brachte die meisten Worte und grammatischen Formen. Aber es wäre irrig, ihn als den einzigen bedeutenden Bestandteil anzugeben. Das Slavische und Hebräische hatten einen gehörigen Einfluß. Ganz gleichmäßig vollzog sich in den slavischen Ländern diese Durchsickerung des Jüdischdeutsch mit hebräischen Worten und

Ausdrücken, die den hauptsächlichsten Einfluß auf seine spätere Entwicklung hatten. Man schätzt diesen Einschub aus der hebräischen Sprache gegen ein Fünftel der Wortmenge im Jüdischdeutsch, und die Rolle, die dieser Einschub hatte, tritt noch deutlicher hervor, wenn man bedenkt, daß er besonders die Worte lieferte, die bestimmt sind, die Welt des Sittlichen und Geistigen zu benennen. Davon später. Die hebräischen Worte wurden nicht nur der Bibel entnommen, sondern auch dem talmudischen und nachtalmudischen Schrifttum; denn das Studium der rabbinischen Schriften war in Polen sehr verbreitet. Die ganze männliche Jugend besuchte fast ohne Ausnahme die privaten oder öffentlichen Schulen, in denen der Talmud Hauptgegenstand des Unterrichts war, und die meisten Schüler gingen ihr ganzes Leben hindurch dem Studium nach, das als ein erhabenes Ziel menschlichen Daseins betrachtet wurde.

Nun aber wurde das Jüdischdeutsch zeitig ein unumgänglicher Bestandteil von Unterricht und Studium. Der Lehrer übersetzte dem Schüler nicht nur die heilige Schrift in die Sprache, die dieser verstand, das heißt: ins Jüdischdeutsch, sondern sogar unter Leuten, die darüber hinaus waren, den ursprünglichen Sinn der Worte zu suchen, war es ein fast allgemeiner Brauch, ins Jüdischdeutsch zu übersetzen und auf Jüdischdeutsch darzulegen, was oft mit sehr bemessenen Worten von den Lehrern des Talmud und von ihren Erklärern gesagt wurde. Fachliche Ausdrücke, Formeln und die Begriffe der Logik und Dialektik wurden so dem rabbinischen Schrifttum entnommen und kamen durch den ständigen Gebrauch als unantastbarer Bestandteil ins Jüdischdeutsch. Wieder andere, noch zahlreichere Worte hatten gar nicht die Vermittlung der Schule nötig, um in diese Sprache einzugehen; sie kamen von selbst hinein; ihr Platz war von vornherein bestimmt, weil das Ding, das sie bezeichneten, im jüdischen Leben oder in der jüdischen Auffassung vorhanden war, weil nur diese Worte den ganzen Sinn erschöpfen konnten, weil es notwendig war, die eigentümliche Seite und das wahre Kennzeichen eines Dinges zu sagen; denn sie gehörten eben

der Sprache an, die bei der Entstehung aller Vorstellungen und Glaubenslehren des jüdischen Volkes überwog.

Fast alle begrifflichen Ausdrücke, sowohl die des sittlichen, religiösen und geistigen Seins, wie die des gemeinwirklichen, entstammen dem Hebräischen. Die meisten Gattungsnamen, die jedes Geschlecht betreffen, die Worte, die sich auf das Familienleben, auf seine Freuden und Leiden beziehen, beinahe alle, die zur Bezeichnung der Riten und religiösen Gebräuche dienen, viele rechtlichen Begriffe, Begrüßungsworte, eine große Zahl von Ausdrücken im Handel sind der heiligen Sprache entnommen. Was im Leben der Juden eigentümlich, was ihnen selbst eigen ist, oder was, ohne ihrer Rasse besonders zu gehören, bei ihnen eine besondere Färbung bekam, das alles konnte auf gute Weise nur in einer Sprache gesagt werden, die dieses Volk nach seinem Bild geschaffen hatte. Man kann bemerken, daß Worte dieser Art jederzeit von den Juden in die Sprachen eingeführt wurden, deren sie sich in verschiedenen Zeiträumen bedienten; und einige dieser Worte sind sogar in die Schriftsprache der modernen Sprachen eingedrungen. Aber für das Jüdischdeutsch war dieser Zuschuß nicht gelegentlich und nicht auf eine mehr oder minder große Zahl von Wörtern und Ausdrücken beschränkt, sondern das Eindringen geschah in einer Menge bis zu einem Fünftel der sprachlichen Bestandteile. Dies war nun ein neuer Bestandteil, der sofort vom Grund aus den äußeren Eindruck und zugleich ebenso den inneren Sinn der Sprache beeinflusste.

Neben dem Deutschen, der ersten Grundlage, und neben dem Hebräischen, diesem gleichfalls sehr wichtigen Bestandteil, war das Jüdischdeutsch noch dem mehr oder minder bedeutenden Einfluß anderer Sprachen unterworfen, mit denen es in Berührung stand. Holländisch, Rumänisch, Italienisch, Französisch, sogar Lateinisch ließen einige Spuren in der Sprache des wandernden Volkes zurück.

Heute hat das Jüdischdeutsch der jüdischen Wanderer in Frankreich, Amerika und England eine große Zahl von Worten aufgenommen, die den Sprachen dieser Völker entstammen,

indem es sie veränderte und seiner allgemeinen Lautierung anpaßte. Aber diese Einflüsse waren zumeist örtlich, und hinterließen nur geringe Anzeichen im Schrifttum. Nur die gegenwärtige Einwirkung englischer Worte läßt erkennen, daß sie eine mehr als örtliche Wichtigkeit habe. So sieht man in den Werken eines Dichters wie Rosenfeld eine bestimmte Gruppe englischer Worte; aber es ist heute noch unmöglich, ein endgültiges Urteil über die Rolle des englischen Bestandteils im Jüdischdeutschen zu fällen.

Klar und bestimmt ist dagegen die Rolle der slavischen Sprachen; nächst dem Deutschen und Hebräischen haben diese Sprachen das Jüdischdeutsch am meisten beeinflusst. Ihre Einwirkung ist uralte. Sie beginnt zur Zeit, als die deutschen Juden ins polnische Land kamen. Ebenso gingen viele slavische Worte, besonders polnische über die Grenzen der slavischen Länder und wurden gemeinhin von allen Juden, die jüdischdeutsch sprachen, angenommen.

In der Gegenwart macht sich eine russische Einwirkung, die ehemals ganz schwach war, deutlicher bemerkbar, besonders in den Südostprovinzen, wo die Juden in unmittelbarer Berührung mit der eingeborenen Bevölkerung Groß- und Kleinrußlands leben. Aber diese Einwirkung, die durch geflissentliche Übertreibung bisweilen recht seltsam ist und an einigen Geistern, die vom russischen Schrifttum angeregt wurden, besonders sichtbar wird, blieb ganz auf den Ort beschränkt, und die Werke der besseren Schriftsteller haben nicht die geringste Spur von ihr.

Wie für die hebräischen Worte, konnte man auch für die slavischen gewisse Regeln im Jüdischdeutschen festsetzen. Diese Worte dienen ja besonders der Bezeichnung von Dingen des gemeinsamen und täglichen Gebrauches: Kleidung, Nahrung, Wohnung, Handwerk. Aus diesem Grunde sind diese Worte am meisten der Beeinflussung durch die Umgebung ausgesetzt. In jedem Land, wohin der wandernde Jude kommt, erregen diese Dinge ganz zuerst seine Aufmerksamkeit, denn er muß sich fast ohne Übergang den Sitten und Gebräuchen des Landes anpassen. So sieht man, daß die Worte

französischen und englischen Ursprungs, wie sie heute ins Jüdischdeutsche eindringen, zumeist der bezeichneten Art angehören; sie ersetzen die gleichbedeutenden Worte slavischen Ursprungs, die, in einer andern Umgebung geschaffen und angenommen, den neuen Lebensbedingungen sich nicht mehr anpassen können.

Infolge der beständigen Wanderungen der slavischen Juden in den letzten dreißig Jahren und infolge des Wechsels, welchen diese Wanderungen in den gemeinen Bedingungen ihres Daseins hervorrufen, muß der sehr wenig feste, slavische Bestandteil des Jüdischdeutsch unaufhörlich den Worten andern Ursprungs weichen. Die beiden andern Bestandteile, Deutsch und Hebräisch, verändern sich seltener. Aber auch sie unterliegen dem Einfluß der neuen, politischen und gesellschaftlichen Zustände im Leben der jüdischen Massen; neue Worte entstehen, alte entwickeln sich und ändern den Sinn, oft werden sie sogar durch Worte einer andern Sprache verdrängt, durch Sprachteile des Volkes, bei dem der Wanderer Zuflucht fand. So veränderte sich allmählich die Sprache, die immer fremden, bald mehr, bald minder starken, aber andauernden Einflüssen unterworfen war und mehr als jede andere Sprache in Gefahr ist, ihren eigentlichen Ausdruck zu verlieren und in keiner Notwendigkeit ihr Daseinsrecht zu behaupten. In alledem ist sie ein getreues Abbild vom Leben des jüdischen Volkes, das sich gleichfalls dem Einfluß seiner oft wechselnden Umgebung unterwirft. Wie die ganze Kultur dieses Volkes trägt auch seine Sprache die Spuren aller Länder, durch die es ging.

Die wichtigsten mundartlichen Wandlungen sind: das lithauische, das polnische und das südrussische Jüdischdeutsch, von denen das erste im größten Teil Lithauens und im eigentlichen Rußland, das zweite im russischen Polen und in gewissen Gegenden Litauens und Galiziens, das Dritte in Südrußland, Rumänien, Galizien und andern Gebieten ge-

sprochen wird. Es ist naheliegend, daß diese Wandlungen aus entsprechenden des Deutschen herkommen. Die deutschen Juden kamen ja aus verschiedenen Landstrichen und brachten zahlreiche Dialekte schon mit, und diese Dialekte haben sich nun, in ständiger Berührung miteinander, allmählich selbständig gemacht oder sind endlich verschwunden.

Die mundartlichen Verschiebungen des Jüdischdeutsch beeinflußten auch die Aussprache des Hebräischen. Seine sogenannte deutsche (aschkenasische) Aussprache — im Gegensatz zur spanischen (sephardischen) — ergab sich von selbst aus einer natürlichen Angleichung an die deutsche Lautierung und änderte sich wieder in mehrere lautliche Wandlungen, die denen der jüdischdeutschen Dialekte entsprechen. Sogar die slavischen Worte, die ins Jüdischdeutsche eingedrungen waren, mußten sich dem allgemeinen Lautgesetze fügen, die die Aussprache in den verschiedenen Dialekten des Jüdischdeutsch beherrschten.

Es würde zu weit führen, wollte man die lautlichen Verschiebungen des Jüdischdeutsch im einzelnen behandeln. Die eine Feststellung genügt, daß sie viel weniger zahlreich und groß sind wie im Deutschen, daß sie auf den Selbstlauten und fast niemals auf den Mischlauten beruhen. Aber das geschriebene Wort im Jüdischdeutsch ist von diesen Veränderungen gar nicht berührt, dank der feinen Tönungen in der Aussprache des Hebräischen, weil nämlich derselbe Vokal des hebräischen Alphabets, dessen sich das Jüdischdeutsch bedient, von einem Juden aus Lithauen oder einem aus Südrußland auf eine Weise ausgesprochen wird, die, jeweils verschieden, doch der allgemeinen Lautierung des Dialektes gemäß ist.

Diese Übereinstimmung in der Schrift hatte, trotz der Verschiedenheit in der Aussprache, für die Verbreitung der literarischen Werke eine bedeutende Wichtigkeit. Denn dank der Anregung der jüdischdeutschen Zeitungen und Zeitschriften gelangte man zeitig und ohne viel Mühe zu einer Schreibung, die zwar noch verbesserungsfähig blieb, aber sich durch Einfachheit hervorhob und darum für fast alle jüdischdeut-

schen Veröffentlichungen angenommen wurde, in Wilna so gut wie in Warschau, Odessa und Newyork.

Die jüdischdeutschen Dialekte unterscheiden sich auch voneinander durch ihren Wortschatz, der dem Einfluß durch örtliche Mundarten der eingeborenen Bevölkerung unterworfen war. Man könnte, wie bei den lautlichen Wandlungen, nun neben den drei Hauptdialekten mehrere Unterdialekte hervorheben, und das träfe besonders für einen vierten Dialekt zu: den jüdischenglischen.

Im Schrifttum ist der lithauische Dialekt, vermischt mit Bestandteilen aus dem kleinrussischen, am meisten verbreitet. Aber mit Perez und den jungen polnischen Schriftstellern kam auch der polnische Dialekt in die Literatur. In den amerikanischen Werken dieser Literatur und besonders in den Tageszeitungen überwiegt der jüdischenglische Dialekt Amerikas. Im allgemeinen finden diese mundartlichen Verschiedenheiten ihren Ausdruck weniger in der Literatur als in der Zeitung; sie sind gering und auf dem Wege, allmählich zu verschwinden, infolge der Ausbreitung der klassischen Werke im Jüdischdeutsch, deren Urheber mit bewundernswertem, schöpferischem Sprachgefühl es verstanden, wie Montaigne über das Französische seiner Zeit sagte, „die flüchtige Sprache zu fesseln.“

So werden die Dichtungen Rosenfelds, der aus Polen stammt und in Newyork schreibt, die Werke Abramowitschs, der aus Litauen stammt und in Südrußland lebt, und die Rabinowitschs, der im Süden geboren ist und dort dichtet, die Schriften von Perez und Asch, die aus Polen stammen — so werden alle, eins wie das andre, gelesen, sind in allen Bezirken beliebt und in allen Ländern, wo es eine jüdischdeutsche Gemeinschaft gibt.

Während einer sehr langen Zeit hat man das Jüdischdeutsch als Kauderwelsch betrachtet, als habe es weder Regeln noch Gesetze und kenne keine andere Ordnung als die einer eigenmächtigen Willkür. Die meist nichtjüdischen Schriftsteller, die Anteil bezeugten, haben es gar nicht gekannt und

ließen sich durch die sehr oft oberflächlichen Eindrücke leiten, die sie empfangen, indem sie die Juden sprechen hörten. Zum andern bekämpfte die jüdische Intelligenz zur Zeit Moses Mendelssohns und darüber hinaus mit tiefer Erbitterung diese Sprache, die sie bei der Assimilation, die ihnen am Herzen lag, als das größte Hindernis betrachteten. In der Wut des Angriffs verdrängte der Name „Jargon“ den des „Jüdischdeutsch“ oder „Jüdisch“, wie die Sprache im Volke genannt wurde; und so fand, mit seltenen Ausnahmen, kein Gelehrter diesen „Jargon“ einer ernstlichen, wissenschaftlichen Arbeit würdig.

Erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, als die Bekämpfung des Jüdischdeutsch unter den westeuropäischen Juden schon lange keine alltägliche Sache war, und als nun die Entwicklung des jüdischdeutschen Schrifttums eine Erscheinung wurde, die mehr und mehr die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, fanden sich jüdische Gelehrte, die sich der Erforschung des Jüdischdeutsch ohne jede Voreingenommenheit und Feindseligkeit widmen. Und das erste Ergebnis ihrer Arbeiten ist das Verschwinden der Legende, die das Jüdischdeutsch als Kauderwelsch hinstellte, in dem man die ersten Bedingungen einer jeden, wenn auch nur angedeuteten Sprachlehre nicht zu entdecken wußte: Ordnung und innere Zucht. Man hat schnell festgestellt, daß diese Sprache, sowohl in ihrem lautlichen Teil wie in ihrer Wortabstammung und Satzfügung inneren Regeln gehorcht, die es noch zu finden und zu ordnen gilt. Aber was die Gegner dem Jüdischdeutsch besonders vorwarfen, nämlich die Verwirrung der Geschlechtsformen, die in volkstümlichen Sprachen und bis zu einem gewissen Grade auch in jedem Schrifttum herrscht, ist eben keine Erscheinung, die ausschließlich dieser Sprache vorbehalten ist, sondern eine, die man auch in anderen Sprachen bei einem bestimmten Stand ihrer Entwicklung beobachtet hat.

Es liegt nicht in der Aufgabe dieser Arbeit, eine ausführliche Darstellung der jüdischdeutschen Sprachlehre zu geben. Nur soviel sei gesagt: diese Sprachlehre ist zum größten Teil

deutsch, aber ebenso wie der Wortschatz des Jüdischdeutsch, so unterlag auch seine Sprachlehre durch die slavischen Mundarten und durch das Hebräische einer bedeutenden Beeinflussung.

Was aber an erster Stelle die jüdischdeutsche Sprache kennzeichnet, ist ihre Bündigkeit und Einfachheit. Eine Abwandlung gibt es fast nicht. Das Tätigkeitswort kennt nur die hauptsächlichsten Zeiten. Der Genitiv wird durch Anhängung von „s“ gebildet, und zwar bei allen Geschlechtern und Zahlen. Die Verhältnisworte regieren durchweg den Dativ.

Als Schöpfung eines Volkes, das in peinlichen Zuständen lebte und außerdem für seine höheren geistigen Bedürfnisse die heilige Sprache besaß, hatte das Jüdischdeutsch diesen wesentlichen Zweck, den Ghetto-Bewohnern ein schmiegsames und leichtes Verkehrsmittel zu sein, und dieser Grundgedanke, der beim Entstehen und Werden des Jüdischdeutsch voranstand, fand den besten Ausdruck in der einzigartigen Einfachheit seiner Sprachlehre.

Die Anfänge des Schrifttums.

Das jüdischdeutsche Schrifttum gehört so wenig wie die Sprache zu den alten Literaturen in Europa. Denn erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts findet man die ersten glaubwürdigen Veröffentlichungen in einer Sprache, die zu Gestaltung und Eigentum gelangt. Die ganze handschriftliche Literatur der vorangegangenen Jahrhunderte, die auf uns gekommen ist, — seit den rabbinischen Glossen und Responsen des 11., 12. und 13. Jahrhunderts, in denen man hie und da deutschen Worten und Fürworten begegnete, bis zu den moralischen Schriften, wie den „Sefer hamussor“ oder dem „Sefer hagan“ des 15. Jahrhunderts — diese ganze Literatur ist zu meist deutsch in hebräischen Lettern und unterscheidet sich von dem übrigen deutschen Schrifttum dieser Zeit nur durch die besondere Art der behandelten Sache.

Erst im Jahre 1507 wurde in Venedig das erste jüdischdeutsche Buch veröffentlicht. Es ist das „Bovobuch“ oder „Bovomaisse“ des Elia Levita (1472 — 1542), des bekannten Autors mehrerer bemerkenswerter Werke über die hebräische Sprachlehre. Das Bovobueh ist die Versübertragung eines sehr berühmten englischen Romans: Sir Bevis of Southampton. Ihr liegt die gleichfalls gereimte italienische Übersetzung zu Grunde, die, als sie ihrerseits aus dem Französischen übersetzt wurde, den eigentlichen Titel gegen den des „Bovo von Ancona“ vertauschte; so bekam die jüdischdeutsche Übertragung den Titel Bovobuch. Es ist außerordentlich volkstümlich geworden und hatte zahllose Auflagen bis

in die Gegenwart. Die Sprache bewahrte die Spuren dieser Volkstümlichkeit, denn man bezeichnet jede unglaubliche Geschichte als „Babamaisse“.

In der ganzen jüdischdeutschen Literatur ist ihm ein einziges Buch an Volkstümlichkeit überlegen: Das „Zeena-Urena“ des Jakob Ben Isaak von Janow (starb 1623 in Prag), das, wie man vermutet, zum erstenmal am Ende des 16. Jahrhunderts veröffentlicht wurde. „Zeena Urena“ — Geht hinaus und suchet — Worte, die im Hohen Lied an die Töchter Zions gerichtet werden, ist eine sehr freie Übertragung des Fünfbuches und der fünf Erzählungen (Megiloth), die in den biblischen Schriften stehen und gedichtete Schöpfungen aus der jüdischen Erzählung sind. Durch ihre leichte, vertraute, nicht anmaßliche Art wurde diese Umschreibung des Fünfbuchs vermöge ihrer einfachen Philosophie, ihren Bildern aus der jüdischen Geschichte, ihrer ehrsamem und genauen Verantwortlichkeit, und weil sie sich bald in Anekdoten, Parabeln und Legenden gehen ließ, bald in einen schweren Stil von Begeisterung fiel, das Buch der Erziehung und Sittlichkeit für Tausende von jüdischen Frauen.

Es machte die Jüdin, die zum Studium des Hebräischen nicht zugelassen war, mit der Geschichte ihres Volkes vertraut, es unterrichtete sie über die traurigen und freudigen Ereignisse, die Anlaß der nationalen Feste und Trauertage waren, es stellt das erhebende Gefühl von Tugend und Wohlfahrt als das Ideal im Leben der jüdischen Frau hin, und verkündet ihr als höchsten Lohn Söhne, die in der Kenntnis des Gesetzes groß würden. Dieses Buch hatte seinen Wert in der Vorstellungswelt und in der Manier, es entsprach auch ganz einem gebieterischen Bedürfnis und wurde so volkstümlich, daß es der jüdischen Frau gleichsam eine religiöse Pflicht war, es zu lesen: besonders an den Sabbathen. Ohne eine Übertreibung befürchten zu müssen, kann man sagen, daß in keiner jüdischen Familie, und wäre sie die ärmste, je dieses Buch gefehlt hätte, versteht sich: in den Ländern, wo die Juden jüdischdeutsch sprachen. Während der hundert Jahre, die der ersten Ausgabe folgten, hatte es nicht weniger als 26

Neuausgaben, und noch heute ist es allgemein das Buch der frommen jüdischen Frau. Um nun irgendwie eine Vorstellung von der Art zu vermitteln, in der die agadischen Erdichtungen dem biblischen Text untermischt sind, sei berichtet, daß drei Worte, die ins Jüdischdeutsch zu übersetzen sind, — die Worte: Du wirst den Jordan nicht überschreiten (Deut. III, 27) — dem Verfasser Gelegenheit geben, eine Legende zu erzählen, die sich auf Moseh, den ersten Propheten bezieht:

„Gott sprach zu Moseh: Du wirst den Jordan nicht überschreiten, sogar deine Leiche wird nicht über den Jordan kommen.

Moseh antwortete: Herr der Welt, bin ich denn schlechter als Joseph, dessen Gebeine man ins Land Israel trägt?

Und Gott sprach: Du hast es verleugnet! Als du zu Jethro kamst, haben seine Töchter gesagt: „ein Ägypter hat uns vor den Hirten gerettet!“ Und du hast dich einen Ägypter nennen hören, und du warst stumm und hast nicht gesagt, daß du ein Hebräer seist. Siehe nun, darum hast du es nicht verdient, in das Land Israels zu kommen. Joseph aber sagte: Ich bin aus dem Lande der Hebräer. Er hat seine hebräische Abkunft nicht verleugnet und es verdient, in der Heimat begraben zu sein.

Diese Legende ist für die vielen anderen dieses Buches kennzeichnend; sie atmen alle den gleichen Geist des Stolzes und der Hingabe für die Nation. Das bescheidene Buch „Zeena—Urena“ hat im Laufe der letzten drei Jahrhunderte mehr als jedes andere dazu beigetragen, das Gefühl gegenseitiger Verantwortlichkeit im Volke zu erhalten und dadurch das ganze jüdische Volk.

Neben dem Bovobuch und dem Zeena-Urena muß noch ein drittes Buch erwähnt werden, dessen Beliebtheit zur Zeit seiner Veröffentlichung gleichfalls beträchtlich war und das, wenn es auch dem Zeena-Urena nachsteht, von Bovobuch doch nicht übertroffen wird, das Maise-Buch.

Dieses Geschichtenbuch erschien im Jahre 1602 in Basel. Sein Verfasser, oder vielmehr: Sammler und Herausgeber, ist unbekannt; man vermutet in ihm einen jüdischen Mann aus Mescherich in Lithauen, der aber im letzten Viertel des 16. Jahr-

hundreds im Westen Deutschlands gelebt hatte. Das Buch war, wie aus dem Vorwort hervorgeht, zunächst für jüdische Leser, das heißt mehr für die Leserinnen diess Landes bestimmt. Der Verfasser ermahnt darin die „liebwerten Frauen“, sein Buch bereitwillig zu kaufen, ehe er in die Fremde nach Rußland, Böhmen und Polen wandere.

Das Buch ist nun eine Sammlung von allerart Geschichten der jüdischen Folklore aus dem agadischen und rabbinischen Schrifttum. Es sind über dreihundert Geschichten. Trotz der Verschiedenheit der Stoffe und Quellen, aus denen der Verfasser schöpfte, bewahrt das Buch seine Einheitlichkeit; denn der unbekannt Sammler verstand es, allen diesen Geschichten denselben geistigen Gehalt zu geben, indem er sie alle auf denselben einfachen, natürlichen, immer gleichen, ganz unkünstlichen Ton brachte. Die erste Ausgabe war bald vergriffen, und neue Auflagen folgten recht schnell aufeinander. Ja im Jahre 1612 wurde dieses Buch von einem deutschen Professor in Gießen ins Deutsche übertragen. Doch sein Ruhm war nicht so dauerhaft, wie der des Zeena-Urena und des Bovobuchs, und heute ist es eine bibliographische Seltenheit.

Diese drei Bücher, die volkstümlichsten aus der ersten Epoche der jüdischdeutschen Literatur, stellen in einer recht glücklichen Weise den Charakter dieser ganzen Zeit dar. Von den Verfassern ist einer aus Italien, der andere aus Deutschland, der dritte aus Polen. Das will sagen, daß in dieser Zeit Bücher im Jüdischdeutsch sowohl in Deutschland, wie in allen anderen Ländern geschrieben wurden, wohin die deutschen Juden sich geflüchtet hatten. Erst beim Ausgang des 19. Jahrhunderts wird die jüdischdeutsche Literatur fast ausschließlich in den Ländern hervorgebracht, in denen die sogenannten „polnischen“ Juden wohnen.

Die drei Bücher bieten nicht nur das Allgemeine der jüdischdeutschen Literatur dieser Zeit, sondern umfassen recht genau ihren Geist und ihr Streben; denn so wie diese drei, sind auch die meisten andern jener Zeit: die Andachtsbücher, Übersetzungen aus der Bibel, Ritualbücher, Sammlungen, Urtexte oder Übersetzungen aus dem Hebräischen,

und in ihnen werden nun die religiösen Vorschriften erklärt, deren Kenntnis für die Frau so wichtig ist, weil sie sich zumeist auf ihre besondere und eigenartige Lebensweise beziehen. Ebenso finden sich folkloristische Geschichten und Erzählungen, die der profanen nichtjüdischen Literatur entnommen und oft nur ganz einfach aus einem deutschen Urtext in hebräische Lettern umschrieben sind. Im Vorwort des Maßbuchs hält es der Verfasser darum für richtig, die Überlegenheit seines Werkes mit Geschichten agadischen Ursprungs zu beweisen, die Überlegenheit über die „Buecher von Kuehen“ (eine Fabelsammlung) und die Gedichte „Dietrich von Bern“ und „Meister Hildebrand“, die Vergängliches und Nichtsagendes enthielten und der Mühe nicht wert wären, gelesen zu werden.

Einige Geschichten waren gleichfalls sehr volkstümlich. Es sei noch genannt „Die Geschichte des Fortunatus mit der Wunderbörse und dem Wunderhut“ (1696), „Liebschaft von von Florus und Blankfler“ (1714), „Die Geschichte vom Ritter Sigismund und Magdalene“ (1717), einige Geschichten des Boccaccio (1710) und andere derselben Art.

Die Geschichten und Legenden jüdischen Ursprungs sind bisweilen nur schlichte Übersetzungen aus dem Hebräischen, öfter noch sind sie ins Jüdischdeutsche umgedichtet. Unter diesen sind einige, besonders die, die das Leben und die Wundertaten des Begründers der chassidischen Sekte und seiner Nachfolger beschreiben, von großer Wichtigkeit für die Geschichte der jüdischdeutschen Literatur. Durch den einfachen und kindlichen Stil dieser Geschichten, durch ihren unerschütterlichen Glauben an die Allmacht des Zadik, durch die poetisch verklärte Mystik und eine allbeseelende Philosophie, die sie ganz erfüllt, sind diese Geschichten, trotz ihrer herben Form, bisweilen ganz fremdartig schön und verfehlen ihren Eindruck auch nicht auf den gebildeten, feinfühligem Leser der Gegenwart. In ihnen entdeckte später die jüdischdeutsche Romantik, die in Perez ihren Vertreter fand, eine Quelle der Eingebung und einen Gegenstand für mancherlei Nachbildungen.

Die Übersetzungen der Bibel nehmen, wie man sich leicht denken kann, unter den Werken im ersten Zeitabschnitt des jüdischdeutschen Schrifttums einen besonderen Platz ein; hat man doch oft diesen Zeitabschnitt als den der heiligen Schriften bezeichnet wegen der vergleichsweise sehr beträchtlichen Zahl religiöser Bücher, die damals erschienen.

Die christlichen Missionare, die für ihr Werk unter den Juden noch heute zu der Volkssprache oft ihre Zuflucht nehmen, waren fast die ersten, die Wert darauf legten, die heilige Schrift der Volksmasse zugänglich zu machen. Die erste Übersetzung des Fünfbuchs, der fünf Megiloth, und der Haptharoth wurde von dem getauften Juden Michel Adam unternommen und von Paulus Fagius im Jahre 1544 in Konstanz veröffentlicht.

In einem ziemlich langen Vorwort legt der Übersetzer die Beweggründe dar, die ihn zu diesem Unternehmen veranlaßten. Infolge der wiederholten Vertreibungen wären viele Gemeinden zerstört und die Einwohner verstreut worden. Viele Juden, die nun in Dörfern wohnten, hätten keine Mittel, für ihre Kinder, die in Unwissenheit heranwuchsen, einen Lehrer anzustellen. Die jüdischdeutsche Übersetzung sollte also jedem Vater — vorausgesetzt, daß er überhaupt lesen konnte — die Möglichkeit geben, seine Kinder selbst in der Schrift zu unterrichten. Man hat die Aufrichtigkeit des Michel Adam oft in Zweifel gesetzt, aber was auch die Gründe waren, die ihn leiteten, man wird nicht leugnen können, daß er ein nützliches Werk vollbrachte, dessen Einfluß auf den durchschnittlichen Zeitgenossen bedeutend war.

Eine andere Übersetzung des Pentateuchs, die man gleichfalls einem getauften Juden verdankt, wurde im selben Jahr in Augsburg veröffentlicht. Ihr Verfasser hat sie, wie er in der Widmung erklärt, unter anderen auch aus diesem Grunde veranstaltet, um den Christen zu zeigen, daß sie sich täuschten, wenn sie glauben, die Juden ihrer Zeit sprächen noch hebräisch. Diese Augsburger Übersetzung war die Grundlage einer späteren, die 1560 in Cremona von dem jüdischen Manne Leib Bresch (oder Brescht), der aus Polen stammte, ver-

öffentlich wurde. Außer der Übersetzung der Schrift gab der Verfasser eine der Satzungen und gleichzeitig auf jüdisch-deutsch Auszüge aus dem berühmten Kommentar Raschis. Die zweite Ausgabe erschien 1583 in Basel, die dritte mit unwesentlichen Verbesserungen ebenda im Jahre 1603.

Im Jahre 1608 veröffentlichte der berühmte Rabbi Isaac Ben Simson Hakohen aus Prag eine neue Übersetzung des Fünfbuchs, die auch Stücke aus der agadischen Literatur enthielt; sie ist unter dem Namen des „Teutsch-Chumesch“ bekannt und war zur Zeit sehr verbreitet. Die zweite Auflage erschien 1610 in Prag, die dritte mit bedeutenden Textveränderungen wurde erst 1691 in Frankfurt am Main von einem Enkel des Verfassers herausgegeben. Aber bald verdrängte das Zeena-Urena alle früheren und späteren Übersetzungen aus der Gunst des Publikums.

Bald wurden auch andere Teile der Bibel ins Jüdisch-deutsch übersetzt. In Venedig erschien die noch heute berühmte Übersetzung der Psalmen von Elia Levita, dem Verfasser des Bovobuchs (1545). In Augsburg erschien eine Übersetzung des Buches Samuel in gereimten Stanzen. Schönheit der Sprache zeichnet sie aus. Für die Rezitation hatte man die Zeichen des Sprechgesanges beigefügt; und mehr als einer unter den späteren Übersetzern beeilt sich zu versichern, daß seine Übersetzung nach dem Vorbild dieses Buches Samuel gemacht wäre. Der Verfasser des Zeena-Urena gab eine Übersetzung der Propheten und Hagiographen in der Art seines früheren Buches; sie wurde unter dem Namen „Der Hamagid“ bekannt, hatte mehrere Auflagen und erfreute sich einer gewissen Beliebtheit, die aber keineswegs der gleichkommt, die derselbe Verfasser mit seiner Übersetzung des Fünfbuchs, dem Zeena-Urena, sich erwarb.

Vollständige Übersetzungen der Bibel wurden erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts veranstaltet; die eine von Jekutiel Blitz (1676), gedruckt bei Uri Wiwusch, die andere von Josef Witzhausen (1676 bei Josef Etiasch, beide in Amsterdam). Aber diese Übersetzungen geben nur den biblischen Text ohne Erklärungen und hagadische Berichte und haben

sich die öffentliche Gunst kaum errungen; denn man fühlte nicht das Bedürfnis nach einer neuen Auflage. Die Übersetzung von Witzhausen wurde aber in deutschen Lettern in den „Biblia pentapla“ veröffentlicht (1711), als die jüdisch-deutsche Version neben der katholischen, reformierten, lutherischen und holländischen.

Gleichzeitig mit den ersten Bibelübersetzungen erschienen solche des Rituals. Josef Ben Jakar veröffentlichte ein jüdisch-deutsches Gebetbuch im Jahre 1544 in Ichenhausen, ein Jahr vor dem Erscheinen der Psalmen des Levita, mit denen es in der Rechtschreibung und in der Übersetzung der Psalmen, die einen Teil der Gebetsordnung ausmachen, übereinstimmt. Der Verfasser sagt, daß er das Werk unternahm, weil unter Tausend, die hebräisch beten, kaum einer ist, der den Sinn der Worte, die er spricht, versteht.

Im Beginn des 18. Jahrhunderts (1709) veröffentlichte ein gewisser Aron Ben Samuel (aus Hagershausen in Hessen) die „leibliche Tefillah oder graeftige artznei für guf (Körper) und neschama (Seele)“, eine Sammlung von Gebeten auf Jüdischdeutsch, die zum größeren Teil nicht übersetzt, sondern eigens verfaßt sind. Im Vorwort zu dieser Sammlung zeigt sich der Autor als ein eifervoller Anhänger jüdischdeutscher Gebete; aber diese „ketzerischen“ Meinungen lenkten bald die Bannstrahlen der Rabbiner auf den Verfasser; das Buch wurde verboten. Seit jener Zeit wurde der Versuch, das hebräische Gebet durch das jüdischdeutsche zu ersetzen, nicht mehr erneuert. Hebräisch blieb unbestritten die gottesdienstliche, die heilige Sprache. Was die Anhänger jüdischdeutscher Gebete wagten, war dies, daß sie den hebräischen Gebeten andre in der täglichen Umgangssprache hinzufügten.

So rief Rabbi Nachmann von Bratzlaw, ein berühmter chassidischer Rabbi, seinen Getreuen, sich täglich eine Stunde lang zu sammeln und in dieser Zeit nur jüdischdeutsch zu beten, weil es ihnen schwer wäre, alles, was sie sagen möchten, auf hebräisch auszudrücken, und weil das Herz nicht den Worten folgt, die man in einer nicht gewohnten Sprache spricht. Überhaupt war die Beachtung des Schrift-

tums in der Volkssprache seitens der Führer der chassidischen Bewegung von Anfang an durch das Gefühl tiefer Sympathie gekennzeichnet. Hatte doch der Rabbi Dow Beer, der Sohn des Rabbi Schneer Salmon von Lida, eine der vornehmlichsten chassidischen Autoritäten, selbst in Jüdischdeutsch ein Sittenbuch verfaßt, das für Gelehrte und Laien bestimmt war, in der Absicht, daß leichter den Weg vom Herzen findet, was in der Muttersprache gesagt wird. In aller Kürze seien hier die Sammlungen chassidischer Legenden erwähnt und noch hinzugefügt, daß diese jüdischdeutschen Bücher der Chassidim wohl die ersten dieser Sprache wären, während man sich bis dahin für die jüdischdeutschen Bücher einer besonderen Letternschrift bediente, einer Abweichung von der rabbinischen, die den merkwürdigen Namen „Weiberdeutsch“ hat. Noch heute sind die religiösen jüdischdeutschen Bücher oft in diesem „Weiberdeutsch“ gedruckt.

Denn nur die Frauen, die nach der jüdischen Religionsvorschrift nicht verpflichtet waren, alles zu beten, bedienten sich ausschließlich für ihre Gebete der jüdischdeutschen Übersetzungen und der neuen Gebete in dieser Sprache. Solche gibt es für alle Verhältnisse des religiösen und des gewöhnlichen Lebens; ihr Herkommen ist nicht näher bestimmt, und ihre Zahl wächst immer noch. Der literarische Wert dieser Werke ist gering; die meisten sind auf demselben Leisten zugeschnitten und beweisen mehr die ganz gewöhnlichen Bedürfnisse ihrer Verfasser, als ihre religiöse Eingebung. Diese Art von „Techinoth“ ist wahrscheinlich nicht vor dem Ende des 16. Jahrhunderts dagewesen. (Eine Techinoth von sehr tiefem religiösen Gefühl und in einer wahrhaft dichterischen Sprache findet sich in dem jüdischdeutschen Roman „Schlomo R. Chaims“ von S. J. Abramowitsch. New-York 1901.)

Eine andere Art, die sich gleichfalls der religiösen Literatur anschließt, ist die der Moralschriften, die im jüdischdeutschen Schrifttum schon frühzeitig gepflegt wurde. Im Jahre 1542 wurde der „Sefer Hamidoth“, das Buch der guten Sitten, eine Übersetzung aus dem Hebräischen, veröffentlicht.

Der ungenannte Verfasser dieses Buches, der in erster Reihe auf das weibliche Publikum rechnete, hielt es für seine Pflicht, seinem Unternehmen einige Erklärungen zu geben, diesem mindestens neuartigen Unterfangen: vor Frauen Dinge zu behandeln, die das Studium der Gesetze berühren. So bemüht er sich, zu beweisen, daß es sich in der Erklärung des Talmud, nach der die Frauen sich mit dem Studium des Gesetzes nicht beschäftigen sollen, um das des Talmuds selbst handle, aber keineswegs um das der Bibel und der Bücher, die die Gebete und Pflichten enthalten. Diesem ersten Buch der guten Sitten folgten andre, zumeist gleichfalls Übersetzungen aus dem Hebräischen. Zu nennen wäre das Buch „Hobat Halevovoth“ des Rabbi Bacchia, das von einer Jüdin, Rebekka Tiktiner, übersetzt wurde (1609), die noch außerdem ein eigenes Buch über die Pflichten der Frau mit dem Titel „Die Kammer Rebekkas“, verfaßte; ferner der „Kan Hajaschar“ (das gerechte Maß) von Zwi Hirsch Kaidonower (1724) und endlich der „Simchat Hanefesch, (die Freude der Seele), das Buch eines Ungenannten (erschien 1706 in Frankfurt am Main und in zweiter Auflage in Sulzbach 1718; vergl. Bernsteins „Vögele der Maggid“ und B. Auerbachs „Dichter und Kaufmann“).

Die Geschichte des jüdischen Volkes, seiner entschwundenen Größe, seiner Schmerzen und Leiden, diese Zeugnisse der Liebe Gottes, für sein auserwähltes Volk, — ein solcher Gegenstand mußte wohl Menschen reizen, die für die Masse des Volkes schreiben, das begierig war zu lesen und sich zu erbauen, indem es Werke las, deren Gegenstand so nahe die Grundlagen seiner geistigen Vorstellungswelt berührten. Der „Jossipon“, der eine Chronik von der Erschaffung der Welt bis zur Eroberung Palästinas durch die Römer darstellt, wurde übersetzt und zum ersten Male im Jahre 1546 in Zürich veröffentlicht. Im Jahre 1648 wurde in Amsterdam die Übersetzung des „Schebet Jehuda“ (Szepter Jehudas) des Jehuda Ibn Virga herausgegeben. Das „Scheerit Israel“ (Überbleibsel Israels) des Menachem Man, das zum erstenmal 1743 in Amsterdam erschien, ist mehr ein eigenes

Werk als eine Übersetzung. Der Verfasser hält es für nötig, im Vorwort den fremdartigen Titel seines Buches zu erklären. Er nennt es so, weil er sich vornahm, zu erzählen, was dem Reste Israels begegnete, nachdem die zehn Stämme in unbekannte Gegenden fortgeführt worden waren, damals, als nur noch die Stämme Juda, Benjamin und ein Teil vom Stamme Levi zurückblieben. In der Bibel ist verkündet: was übrig bleibt von Israel, wird keinen Frevel mehr begehen noch Lügen reden (Zeph. 3, 13), und das werde geschehen trotz aller Anklagen, die man vorbringe. Geweihte Gemeinden seien für die Heiligkeit Gottes oft zugrunde gegangen, sie haben nicht gelogen und sich nicht bekehrt. — Der Verfasser verspricht, da er selbst zum Überbleibsel Israels gehört, nur Dinge anzuführen, deren Wahrheit er geprüft hätte. Das Buch enthält nun die Geschichte der Verfolgungen, denen die Juden in den verschiedenen Ländern ausgesetzt waren, enthält Anekdoten über das Leben berühmter Juden und Nichtjuden, den Bericht der Disputationen im Mittelalter und andere ähnliche Dinge. Man muß indessen gestehen, daß das Urteil des Verfassers nicht seinen guten Willen erreicht; denn historische Wahrheit und Legende mischen sich und vermengen sich in seinem Buch.

Die Verfolgungen, die sich von Zeit zu Zeit über die Juden entluden, und die Merkmale nationaler Katastrophen annahmen, wie die Erhebung der Kosaken unter Chmelnitzki (1648), die Verfolgungen in Frankfurt am Main, der Aufruhr in Hamburg, fanden immer ihr schmerzliches Echo in der jüdisch-deutschen Literatur. Die Zahl dieser Einzelschriften ist sehr beträchtlich. Sehr merkwürdig sind auch die Memoiren einer jüdischen Frau, der Glückel von Hameln (1646 bis 1724), die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Hamburg lebte. Diese Memoiren sind übervoll von Einzelheiten des jüdischen Lebens in dieser Zeit und berichten unter anderm über die messianische Bewegung des Sabbatai Zewi, so wie sie sich unter den Juden Hamburgs zeigte.

Ein anderer Gegenstand, ebenfalls nationaler Art, mußte

schon frühzeitig die Aufmerksamkeit der jüdischdeutschen Schriftsteller erregen: Palästina. Die jüdischdeutschen Bücher über das Land, seine Geographie, seine gegenwärtigen Einwohner, Reiseberichte — sind in der Tat recht zahlreich in dieser Zeit und allgemein beliebt. Im Jahre 1635 veröffentlichte ein gewisser Gerson Ben Elizier in Lublin oder in Amsterdam das Buch „Geliloth Erez Israel“ (Gegenden Palästinas), in dem er die Wege angibt, die nach Jerusalem führen; zugleich berichtet er über eine Reise in die Länder nahe dem Flusse Sambation und in die des Priesters Jeon, wo er viele Wunder gesehen hat, unter anderem ein Tier mit drei Augen und einen lebendigen Menschen ohne Kopf. Dieses Buch wurde von den Jesuiten in Warschau öffentlich verbrannt, in der Folge aber neugedruckt. Im Jahre 1649 veröffentlichte Mordechai Ben Jesaia Litte in Amsterdam das Buch Tezoleth Erez Israel; es behandelt die Fahrstraßen, die nach Palästina führen. Im Jahre 1650 veröffentlichte Moses Ben Israel Naftali Hirsch Porges aus Prag über den gleichen Gegenstand ein Buch in Amsterdam unter dem Titel: „Darkei Zion“ (die Wege nach Zion), das über gewisse Bräuche der Juden in Jerusalem berichtet. Ein anderes Buch „Tloeth Moscheh“ (Die Wanderungen Mosehs; Halle 1721) behandelt die Länder, wohin, nach einer jüdischen Legende, vor der Zerstörung des ersten Tempels die zehn Stämme fortgeschleppt wurden. Diese Legende gab übrigens zu einer Erzählung in Jüdischdeutsch Veranlassung; man findet sie noch in den Werken der neueren jüdischen Schriftsteller.

Während dieses Zeitabschnittes sind Bücher weltlichen Wissens in der jüdischdeutschen Literatur selten. Weltliches Wissen war damals der Bevölkerung in den Ghetti noch unbekannt, und besonders den Frauen, aber überhaupt allen, die keinen ausreichenden hebräischen Unterricht genossen hatten; das waren zumeist die Leser und oft auch die Verfasser des jüdischdeutschen Schrifttums. —

Ungerechnet die Geschichten, von denen schon die Rede

war, begegnet man auch Büchern weltlichen Charakters, aber sie haben zumeist nur dieses eine Ziel, den notwendigsten und elementarsten Bedürfnissen der Leser zu entsprechen. So wurde im Jahre 1690 in Amsterdam ein Rechenbuch veröffentlicht. Ein andres Buch, von Sabbatai Bass, enthält nützliche Angaben für Geschäftsleute. Man übersetzte auch Lehrbücher der Geographie, die den jüdischen Reisenden nützlich sein mußten.

Die Volkslieder.

Es gibt sehr viele jüdischdeutsche Lieder, deren Verfasser man nicht kennt, deren Weise im Munde des Volkes verschiedentlich Veränderungen unterworfen war; Lieder, die für die Kenntnis des Volkslebens, für seine Denkart und Gefühlsweise eine kostbare Quelle sind. Die bisher selbständigste Sammlung jüdischdeutscher Volkslieder wurde von Günzburg und Marek herausgegeben (1901) und enthält die ansehnliche Zahl von 376 Liedern, und dennoch erschöpft diese Sammlung, auch nach der Ansicht ihrer Herausgeber, noch lange nicht den ganzen Schatz der Volkslieder, die im Gedächtnis der Juden Polens, Litauens und Südrußlands sich erhielten, ganz abgesehen von denen, die unter dem Einfluß neuer Lebensverhältnisse vergessen wurden und dem Geschichtsschreiber, dem Sitten-, Sprach- und Literaturforscher des Ghetto ewig verloren sind.

Bei einigen Liedern kann man nur sagen, daß sie älterer oder jüngerer Herkunft, bei andern könnte man weder Zeit noch Art ihrer Herkunft genau angeben; doch haben sie Kennzeichen, die mehrere Jahrhunderte zurückweisen. So sind beispielsweise die Kinderliedchen zum Teil Nachahmungen deutscher Lieder und wurden wahrscheinlich in den deutschen Ghetti noch vor der Auswanderung der deutschen Juden nach Polen gesungen. Indessen gibt es Wiegenliedchen, die gar keiner Gegend besonders angehören, aber überall bekannt sind und in Litauen wie in Rumänien, in Südrußland wie in Galizien gesungen werden und also auf ein beträcht-

liches Alter schließen lassen. Noch heute wird ein Liedchen an der Wiege jedes jüdischen Kindes im Ghetto gesungen:

„Unter Jakobles Wiege
steht eine weiße Ziege,
die Ziege geht handeln
mit Rosinen und Mandeln;
Doch die beste Handlung, die man fängt an,
hat Jakoble dann,
wenn er Thora lernen kann.“

(Unter Jankeles Wiegele/steht a klor weiß Ziegele/dos Ziegele is gefohren handeln/rosinkes mit mandlen/Wos ist die beste s'chore?/Jankele wet kenen lernen tore.)

In den meisten anderen Wiegenliedern kommt immer dieser Kehrreim wieder: daß Jakoble dann gut Thora lernen kann; ja, er wird die theologischen Streitfragen lösen können, und ach! an seinem Hochzeitstage wird er eine lange Rede über ein talmudisches Thema halten, und so fort. Denn die Kindheit ist im Ghetto von kurzer Dauer. Mit drei Jahren kommt der Junge schon in das Cheder, die Volksschule; mit sieben Jahren, oft noch früher, wird er in die spitzfindigen Streitigkeiten der Talmudlehrer eingeführt, und mit dreizehn Jahren wird er eilends von den Eltern verheiratet. Unter diesen Verhältnissen ist es vielleicht doch nicht zu früh, wenn schon an seiner Wiege von den Pflichten gesungen wird, die seiner warten, kaum daß er gehen gelernt hat. Und die erste Pflicht ist es, die Thora, das Gesetz zu lernen und ein guter Jude zu werden. Und die Mutter sagt dem weinenden Knaben, daß sich Tränen für den späteren Kenner und Gelehrten nicht ziemen. Aber diese Vernünftigkeit wird nur dem Knaben an-erzogen. Denn er soll lernen, er soll groß und berühmt werden, Leuchte, Licht und Schmuck der ganzen Judenheit sein, und er wird, wenn er den Kadisch sagt, seine Eltern aus der Hölle befreien.

Bei Mädchen ist man bescheidener. Sie gehen nicht in die Schule, sie können sich nicht durch die Kenntniss im Ge-

setz hervortun, und alles Große und Schöne, das sie erwarten, kommt ihnen durch den Mann, den Gatten, den sie bekommen. Und das Liedchen von der weißen Ziege schließt an der Wiege des Mädchens mit diesem Kehrreim: . . . doch die beste Handlung, die man fängt an, hat das Kindchen dann, wenn der Verlobte lernen kann.“

Die andern Wiegenlieder drücken die Gefühle der Zärtlichkeit der Mutter für ihr Kind aus. Die jüdische Frau hat in dieser Welt und im Jenseite eine fast niedrige und untergeordnete Rolle, sodaß die Geburt eines Mädchens den Eltern keine Träume des Glückes, keine Hoffnungen auf eine glänzende Zukunft gibt. Es geschieht eben nicht umsonst, daß der jüdische Mann jeden Morgen seinem Schöpfer dankt, „ihn nicht als Weib erschaffen zu haben“, während die Frau ergeben betet: „Gelobt sei der, der mich nach seinem Willen erschuf.“

Aber in den Hochzeitsliedern handelt es sich fast immer um die Braut. Für den jungen Mann im Ghetto ist die Heirat nicht ein so wichtiges und bedeutendes Ereignis, wie für die jungen Mädchen. Nach wie vor wird er die Thora lernen und damit den größeren Teil der Zeit im Bet- und Lernhaus verbringen, da der Brauch im Ghetto es so will, daß die Eltern der jungen Eheleute sie nach der Heirat auf einige Jahre zu sich nehmen. Doch für das junge Mädchen ist die Heirat der einzige Zweck und das einzige Ziel. „Du warst nichts, er wird aus dir was machen“, heißt es in einer hebräischen Dichtung über die jüdische Frau, die immer im Schatten stand. Und darum gibt es für das junge Mädchen im Ghetto keinen schrecklicheren Gedanken, als den, eine alte Jungfer zu bleiben. Darüber sind viele Liedchen im Ghetto verbreitet. In der Vorstellung des jungen Mädchens hat der Gatte blaue Augen oder schwarze, und ebenso schwarz die Haare, lang und weich wie Katzenpfötchen; aber er muß, was in dem Kehrreim immer wieder kommt, ein recht Begabter sein im Studium der Thora.

Eine große Zahl der Lieder sind dem Leben der verheirateten Frau gewidmet. Sie sind voll von Traurigkeit und Seufzern; denn oft beginnt schon ein paar Tage nach der Hochzeit

die junge Frau, die zumeist ihren Gatten vor dem Tage der Verehelichung nicht kannte, sich nach dem früheren Dasein zurückzusehnen, als sie noch ein Mädchen war und ohne Sorgen bei den Eltern lebte. Der Mann vergißt die Wirtschaftssorgen und alles Unfreundliche in der Synagoge; aber die Frau bleibt in ihrem Nest voller Kinder und muß oft die schweren Arbeiten tun, die eigentlich dem Manne oblagen. Sie weint vor dem Vater; aber sie klagt ihn nicht an; sie weiß: er tat, was er konnte. So erscheint ihr oft der Vermittler als die wahre Ursache ihres Unglücks; um ein paar Mark täuschte er beide mit List, Falschheit und Bosheit und bringt die Ehe zustande, zwischen Menschen, die nicht für einander geschaffen sind. Und zuletzt klagt die junge Frau, weil ihre Eltern sie verheirateten, ohne daß man sie fragte, ohne daß sie wollte, ohne daß sie den Mann kannte, dessen Leben sie teilen soll. Von diesen Klagen und Seufzern sind die Frauenlieder voll; die berüchtigte Schwiegermutter ist nebenbei auch kein geringer Anlaß der Trauer und Sorge; in einer ganzen Reihe von Liedern ist von ihrer Boshaftigkeit gegen die junge Frau und Schwiegertochter die Rede, die es ihr nicht recht machen kann.

Die Lieder, die von der Lage des Gatten im Leben der Familie sprechen, sind nicht so zahlreich. Der Mann beklagt sich mitunter, daß seine Frau keine gute Wirtschaftlerin ist, daß sie seine Liebesspeisen nicht herzurichten versteht, oder daß sie zuviel Geld ausgibt; im allgemeinen nämlich sieht er in der Ehe ein Mittel, einige Jahre frei und ruhig auf Kosten der Schwiegereltern zu leben. Später freilich, wenn er sein Brot selber verdienen muß, findet er noch einen Weg, sich dieser unangenehmen Notwendigkeit zu entziehen, indem er sich in die Jeschibah, die Rabbinerschule, flüchtet, wo er weiter studiert, erhalten und ernährt an den Tischen frommer Spender. Aber oft hat der Mann zum Schwiegervater einen böseren Geist, als er selber ist, und bald überzeugt sich der Gatte, daß alle Versprechungen, die man ihm vor der Ehe machte, in den Wind gesprochen waren. Unbekannte Verfasser besingen dieses Mißgeschick, das häufig den Ehemännern

im Ghetto widerfährt, und sie können sich des Spottes über die falsche Berechnung nicht enthalten.

Die Liebeslieder sind die jüngsten im Ghetto. Zur Zeit, als man die Kinder im Alter von 12 bis 14 Jahren verheiratete, konnte natürlich das wunderbare Gefühl der Liebe unter den jungen Leuten beiderlei Geschlechts gar nicht auftauchen.

Wahrscheinlich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, das heißt als der Wechsel in den Lebensverhältnissen der Ghettobewohner unter anderem auch das zur Folge hatte, daß das Heiratsalter hinaufgeschraubt wurde, und als ferner die weltliche Literatur in die tiefsten Schlupfwinkel des Volkes einzudringen begann und zum erstenmal die bis dahin unbekanntten Worte Liebe und verliebt bekannt wurden — damals erst entstanden die ersten jüdischdeutschen Liebeslieder. Einige Lieder bezeugen eine tiefe und ernste Anhänglichkeit. Ihrem Geliebten, der ein Stück Brot verdienen geht, sagt die Geliebte, daß sie lieber auf die Straße gehen wolle, und sich als Wäscherin verdingen, um sich nicht von ihm zu trennen. Aber im allgemeinen sind diese Lieder durchdrungen von trüben und zugleich sehr praktischen Vorstellungen. Was nützt uns die Liebe, wenn wir nicht heiraten können, heißt es in einem Gedicht; und dieser Gedanke geht durch alle andern Lieder. Die Liebe ist sogar in den Augen der Liebenden nur oder vielleicht nur eine Beigabe zur Ehe; diese gibt ihr erst ein Recht zu sein und entschuldigt gleichsam jenes an sich fast schuldhafte Gefühl, das man kaum ernst nimmt; heißt doch „lieben“ für gewöhnlich in diesen Liedern „a liebe spielen“. Woher kommt die Liebe? fragt hübsch ein Gedicht. Davon, daß man beisammen bleibt, scherzt und lacht.

Aber, das Spiel, das so fröhlich begann, nimmt oft eine wenig freudige Wendung. Der elterliche Widerspruch, die Untreue, der Militärdienst, der den Liebenden auf Jahre hinaus von der Geliebten trennt — solche Geschehnisse werden die Ursache, daß die Hoffnung der Liebenden zumeist nicht an ihr Ziel, die Ehe, gelangt; und dann sind alle Erwartungen der Liebenden zerstört und ihre Herzen zerrissen. Von diesem traurigen Ende, das den Idyllen der Liebe im Ghetto blüht,

singen die meisten jüdischdeutschen Liebeslieder. Viele haben die Form des Dialogs zwischen den Liebenden. Die rührendsten darunter sind die, in denen der Geliebte sich zum Militär begibt und von der Geliebten Abschied nimmt. Er bittet sie wie um eine Gnade, vom Haus zu entwischen und mit ihm zum Bahnhof zu gehen. An jedem Haltepunkt schreibt er ihr Briefe. Und doch ist das Herz des jungen Mädchens nicht beruhigt: „Wenn du frei wirst, wirst du mich nicht mehr wollen.“ In vielen Gedichten beklagt dann der Mann die Untreue der Geliebten, die die Frau eines andern wurde.

Unter den Volksliedern gibt es ferner eine große Zahl, die einen religiösen Charakter haben. Sie sind zumeist Umschreibungen von Bibelversen. Mekwürdiger und von einer gewissen historischen Bedeutung sind dagegen die Lieder vom Leben der jüdischen Soldaten in Rußland, besonders aus der Zeit Nikolaus des Ersten. Der jüdische Soldat klagt über Quälereien, denen er durch seine militärischen Vorgesetzten unterworfen ist, er beklagt, daß er seine religiösen Pflichten nicht erfüllen könne; denn durch seine ganze Erziehung im Ghetto wird der junge Jude für den Militärdienst und für dieses neue Leben, das in der Kaserne beginnt, schlecht vorbereitet. Hat er schon vor dem Gendarmen Angst, der ihn fortführt, so nicht weniger vor dem Herrn Doktor, der ihn ausfragt und mit Worten in einer fremden Sprache über sein Geschick entscheidet. Bibel- und Talmudlernen, das den jungen Juden im Ghetto hauptsächlich beschäftigt, hat auch nichts gemein mit dem Waffenhandwerk und den körperlichen Anstrengungen, die ihn in der Kaserne erwarten. Die Erinnerung an die einsamen Eltern, besonders an die Mutter, die soviel Mühe hatte, ihn zu erziehen, kommt in den jüdischen Soldatenliedern immer wieder. Oft auch ist es die Erinnerung an Weib und Kinder, die er zu Haus zurückließ. In den jüdischen Soldatenliedern aus der Zeit Nikolaus I. ist noch der Schrecken bewahrt, der unter der jüdischen Bevölkerung jene außergewöhnlichen, wahrhaft barbarischen Maßnahmen erregten, unter denen die Aushebung stattfand. Die Gemeindeglieder bezeichneten zumeist willkürlich die jungen Leute — und es waren Kinder

darunter —, die man als Ausgehobene festnehmen sollte. Die Namen der Opfer wurden geheim gehalten. Und ganz vergeblich flohen die jungen Leute, die sich bedroht glaubten, in die Wälder oder versteckten sich in den Häusern. Die Häscher, „die chappers“, waren wie Menschenjäger und verstanden es fast immer, sich durch List oder Drohungen ihrer Opfer zu bemächtigen. Wenn man die Lieder aus der Zeit liest, glaubt man den ganzen Schrecken mitzuleben. Namenlose haben in der Traurigkeit dem Mißgeschick Ausdruck gegeben, das der Unglückliche nahen fühlte, ohne zu wissen, wann es käme und woher und wie ihm zu begegnen sei. Die Ungeerechtigkeit der Gemeindemagistrate, die ohne weitere Anhörung fast nur den armen Familien die schwere Last dieser „Blutsteuer“ auferlegten, ein Unrecht, das von den Schriftstellern jener Zeit hart beurteilt wird (wovon später noch zu sprechen sein wird), ist nun der Inhalt einiger Volkslieder, in denen die ganze Erbitterung und Empörung des Volkes gegen die „Vornehmen“ zum Ausdruck kommt, die sich zum Schaden der Armen und Enterbten Vorrechte erkaufte.

Zuletzt müssen hier neben den Sprüchen und Sprichwörtern, deren Zahl groß, viel größer als in jeder anderen Sprache ist, und neben den mannigfaltigen, sehr bezeichnenden launisch-humorvollen Redensarten die Lieder erwähnt werden, die man an Festen und bei allen möglichen Gelegenheiten singt. Einige von ihnen sind nicht ohne dichterische Kraft; sie bezeugen die unerschütterliche Treue dem Glauben der Väter; heute noch sind sie sehr bekannt; aber alle enden mit einem Kehrreim, der aus dem tiefsten Empfinden eines Volkes kommt, das inmitten von Abertausend Angreifern das Bewußtsein seiner Würde nicht verlor und nur noch lauter die Adligkeit der Herkunft und des Schicksals betont:

„Was wir sind, das sind wir schier; |
aber Juden bleiben wir.“

Die Haskala — Die Aufklärung.

Die Aufklärung, die bei den deutschen Juden Moses Mendelssohn einführte, drang allmählich über Österreich und Galizien auch in die russischen Ghetti; namentlich nach Lithauen und Südrußland. Im Jahre 1828 veröffentlichte J. B. Levinsohn, den man den Mendelssohn der russischen Juden nennt, in Wilna sein hebräisches Werk „Teuda be Israel“, das gleichsam die Verkündigung der russischen Aufklärung in dieser Zeit ist. Die späteren Werke Levinsohns waren bestimmt, die Sache der wissenschaftlichen Bildung vor seinen Glaubegenossen zu rechtfertigen.

Levinsohn stammte aus Wolhynien; aber der eigentliche Stützpunkt der Aufklärung war nicht der reiche Süden, wo die Juden nicht in so großer Zahl lebten und sich auch im allgemeinen dem Studium und der geistigen Vertiefung weniger hingaben, sondern Lithauen. Das arme Lithauen, das fast ganz den überspannten Begeisterungen und den mystischen Dunkelheiten des Chassidismus verschlossen blieb, diese alte Hauptstätte rabbinischer Studien, wo seit Jahrhunderten die Köpfe sich in den verwickelten und feinsten Erörterungen übten, wo es an rabbinischen Hochschulen, den Jeschibot, wimmelte, wo der Ruhm von vielen Genialen, von den Ilui, den Leuchten, strahlte, wo jede Mutter sich in ihrem Sohne einen berühmten Rabbi erträumte; — dieses arme, dürre, ganz ebene Land, das keine Berge und keine Ströme hat, dessen Glanz der „Gaon von Wilna“ war, der die unumstößliche Bewiesenheit liebte und die Chassidim verdammt — auf diesem Lande also sproßte

der Sternenhaufen verschieden begabter junger Leute hervor, der Dichter, Schriftsteller, Romanschreiber. Alle aber waren sie Rationalisten; und sie wurden die Häupter der russischen Aufklärung, sie kämpften für die religiösen Reformen gegen den Chassidismus, gegen die Rabbiner; sie sangen die Ruhmesänge der Haskala, „der Tochter des Himmels“; sie priesen begeistert den wohlthätigen Wert wissenschaftlicher Bildung und waren während mehr denn ein Halbjahrhundert die unumschränkten Herren des hebräischen Schrifttums und zum großen Teil auch der jüdischdeutschen Literatur.

Bevor nun aber von dieser haskalischen Literatur gesprochen wird, muß man noch den Aufklärer, den Maskil, als Typus zeigen, wie er sich im Leben und im Schrifttum jener Zeit offenbarte. Selten findet man in der Literatur einen Zeitabschnitt, dem sich der Geist und die Bestrebungen einer einzigen literarischen und sozialen Gruppe so aufprägte, wie diesem Geist der Intellektuellen, der „Maskilim“. Sie waren nicht nur und fast ausschließlich die Verfasser der ganzen weltlichen Literatur jener Zeit, sie waren auch die einzigen Leser, besonders des Hebräischen, von dem auch die meisten jüdischdeutschen Schriftsteller ausgegangen waren. Die Ideen der Aufklärung legt diese Literatur klar: in ihr spiegelt sich der Kampf der Maskilim und ihrer starrgläubigen Gegner in mehr oder minder parteiischer Beleuchtung, und in der maskilischen Welt sucht sie die Helden ihrer Romane; so findet man in den Ansichten der Maskilim über die jüdischdeutsche Sprache und Literatur auch die Erklärung für den verkümmerten Zustand dieser Literatur in jener Zeit.

Die Sprache des Aufklärers war hebräisch, darum muß man sich auch zunächst an das hebräische Schrifttum jener Zeit wenden, will man das Werden, die Ideen und die Leidenschaften dieses merkwürdigen und eigentümlichen Typus verstehen, der entstand, als die jüdische und europäische Kultur sich begegneten.

Es ist nicht nötig und auch nicht möglich, alle Urkunden und Schriften als Stützpunkte einer Darstellung über die Maskilim und die Haskala zu zitieren; sonst müßte man fast die

ganze hebräische Literatur dieser Zeit nennen. Genug — der Aufklärer erschien bekanntlich zuerst in Deutschland, wo er sich in allen geistigen Schattierungen um die Zeitschrift „Hameassef“ (Der Sammler) scharte, die seit dem Jahre 1784 und mit einigen Unterbrechungen bis zum Jahre 1811 erschien. Aber in Deutschland drängten die Juden bald dahin, sich die Kultur des Landes anzueignen; diese Verhältnisse waren der Entwicklung der haskalischen Bewegung nicht günstig. Die Söhne der ersten Maskilim wurden durch ihre Erziehung ganz in die moderne Kultur eingeführt, — und zwar vermittels der Sprache des Landes und nicht des Hebräischen, so war in Deutschland das erste Geschlecht der Maskilim auch das letzte.

Ganz anders lag das jüdische Leben in den slavischen Ländern und also war hier der Haskala ein ganz anderes Geschick beschieden. Die Armut der Juden dieser Länder, die Verfolgungen, denen sie ausgesetzt waren und noch heute sind, die Landesgesetzgebung, die sie auf einen ihnen bestimmten „Rayon“ beschränkt und ihnen den Zugang zu den Schulen verschließt, der Zustand, in dem sie leben müssen, alles dies hat beigetragen, den Typus einer Übergangszeit zu formen.

Was nun vor allem den Maskil kennzeichnet, ist seine hebräische Erziehung. In den Jeschibot ausgebildet und aufwachsend unter der lernbegierigen Jugend, die sich von Kindheit an dem ausschließlichen Studium des Talmud widmet, haben die Maskilim — und zwar solche, die nach Wissen trachteten — zunächst gar kein anderes Mittel zu ihrer Ausbildung als die Literatur, die in der Sprache geschrieben ist, die sie verstehen, also: hebräisch. Der Maskil beginnt gewöhnlich mit der Lektüre des „Führers der Verirrten“ von Maimonides und anderer philosophischer Werke des jüdischen Mittelalters und schließt mit Werken aus der modernen hebräischen Literatur, mit philosophischen Werken, wie dem „Führer der Verirrten dieser Zeit“ von dem galizischen Philosophen Krochmal (1785 — 1840), mit Schriften zur Verbreitung der Haskala, wie Levinsohns „Teuda be Israel“, mit Streitschriften, Abhandlungen über hebräische Grammatik, mit Romanen,

Dichtungen, die für ihn von seinen haskalischen Genossen geschaffen wurden. Was ihm aber in seiner haskalischen Literatur am meisten empfohlen wird, ist das Lernen fremder Sprachen; denn diese Literatur ist nur ein Mittel der Verbreitung des Gedankens und der Anregung.

Unglücklicherweise wagt sich der Maskil in seinem Wissensdurst an die großen, schwierigen Dinge. Die Werke, die wissenschaftlichen Wert haben, waren selten im Hebräischen, und fremdsprachliche Bücher waren noch seltener. Und da beginnt nun die Tragik im Leben des Maskils. Sehr oft ist er, wenn seine Augen sich dem Lichte der Haskala öffnen, nicht mehr jung, hat bisweilen Weib und Kinder. Da bringen nur wenige die nötige Kraft auf, allen Hindernissen zu trotzen; mit oder ohne Einwilligung ihrer Angehörigen gehen sie in die Großstädte, die Mittelpunkte der Kultur, wo sie in die von der Regierung geschaffenen Rabbinerschulen eintreten und sich für die Hochschule vorbereiten. In diesen Schulen eignen sie sich die Sprache und die Kultur des Landes an, ergreifen einen freien Beruf und sehr oft hängen sie, wenn sie die Schule verlassen, nicht mehr ihrem ehemaligen maskilischen Ideale nach; sie verlieren die Liebe zum Hebräischen und werden in der Tat und Theorie das, was man in der jüdischen Literatur „Assimilanten“ nennt.

Aber die Zahl dieser „Befreiten“ war verhältnismäßig klein. Zumeist hinderten das Alter, die Last der Familie, die wirkliche Not, die Angst vor dem Bruch mit der Umgebung, in der man geboren war und aufwuchs, bald auch die beschränkenden Gesetze den strebsamen Maskil am Eintritt in die Schule. Da der Maskil also keine regelrechte Ausbildung genoß und sich in keinen Beruf einarbeiten konnte, blieb ihm in der Umgebung, in der er lebte, seinem Lernbedürfnis zu genügen, kein anderes Mittel, als die Bücher und das Selbstlernen. Und das ist neben seiner hebräischen Ausbildung das zweite Kennzeichen des Maskils: er ist Autodidakt, ist sein eigener Lehrer mit allen Mängeln dieses Zustandes.

Das erste, was er nun nach dem Hebräischen lernte, war die deutsche Sprache und die deutsche Literatur. Das setzt

nicht in Erstaunen. Die höhere Bildung kam nicht zu ihm aus der russischen Schule, noch aus der russischen Intelligenz, weil er mit ihr nichts gemeinsam hatte. Sie kam aus Deutschland, von den Aufklärern, deren Ruhm ihn blendete, deren Wert ihm heilig war und denen er in allem gleichen wollte. Auch lag es in seiner ganzen Natur, Deutsch zu lernen; es entsprach ganz seinem Geschmack und seiner besonderen Bildungsart, was für das Russische nicht zutraf. Mendelssohn und seine Schüler, die das Bibelstudium unter den Juden erneuern wollten, gaben das Jüdischdeutsch zu Gunsten des Deutschen auf und veröffentlichten eine Bibelausgabe mit einem hebräischen Kommentar, der vor allem klar und leicht verständlich sein sollte und in dem nun der philologischen Worterklärung ein breiter Raum gelassen war. Neben diesem Kommentar, der „Biur“, Erklärung, hieß, gab es noch eine Übersetzung der Bibel, die in einem literarischen Deutsch abgefaßt und in hebräischen Lettern gedruckt war. Man kann den Einfluß dieser Veröffentlichung auf die haskalische Bewegung nicht leicht überschätzen. Sie erreichte ihre vorgesteckten Ziele. Das Bibelstudium in einem rationalistischen Sinn, die Kultur der biblischen, aber auch das Erlernen der deutschen Sprache wurden die wichtigsten Punkte des haskalischen Bekenntnisses. Der russische Aufklärer, der sich seinem deutschen Bruder und Genossen anschloß, machte sich bald an das Lernen der deutschen Sprache. Die deutsche Bibelübersetzung diente ihm dabei als Einleitung, und bald ging er zur klassischen Literatur über. Goethe, Zschokke und besonders Schiller waren den Maskilim die bekanntesten Namen. „Die Glocke“, die „Resignation“ wurden in mehrfachen Versuchen ins Hebräische übersetzt, und es lag garnichts Banales darin, einen russischen Maskil, der dreimal täglich in die Synagoge ging, im langen Mantel der polnischen Juden, mit einer Hingebung, als wäre es ein Gebet, solch ein sentimentalisches Gedicht Schillers oder eines anderen deutschen Dichters rezitieren zu hören. Die Hineigung für das Deutsche blieb ein fester Bestandteil des maskilischen Geistes. Der Maskil konnte die Sprache, die er aus den Büchern gelernt hatte, zwar nicht sprechen; er ließ es

außerdem, wenn er sie sprach, darauf ankommen, von den Juden seiner Umgebung nicht verstanden zu werden, so versuchte er es wenigstens, soviel wie möglich deutsche Worte in seine Unterhaltung und in seine in der Volkssprache abgefaßten Schriften zu flechten. Ironisch, wie das Volk nun einmal ist, nannte er diese Manier zu schreiben und zu sprechen: „teutschscherisch“. — Was war nun das Aufbauende dieser aufklärerischen Geistesrichtung, das Neue, das durch sie in das jüdische Leben kam? Einige, die Ernstesten und Gebildetsten, Levinsohn und der hebräische Dichter J. L. Gordon, erträumten für eine vielleicht nahe Zukunft etwas wie die Befreiung der Juden ihres Landes; aber diese Emanzipation war in ihrem Sinne weniger eine politische Tat, die eine neue Gesellschaftsordnung krönte, als vielmehr ein Akt der Gnade und des Wohlwollens der Regierung und der Verwaltung. Auch sprachen sie davon, Ackerbauschulen zu begründen; sie veranlaßten das Volk, sich den Handwerken zuzuwenden, nicht wegen des Wertes dieser Beschäftigungen, sondern um den Nichtjuden zu beweisen, daß die Juden nützliche Glieder der Gesellschaft sind; wie denn überhaupt bei allen, die im Namen der Haskala sprachen, im Hintergrund immer die Frage lauterte: „was denken die Völker über uns?“ In derselben Absicht empfahlen sie das Erlernen der Landessprache, den Besuch der staatlichen Schulen, den Tausch der überkommenen Gewandung gegen die moderne, und andere Reformen der gleichen Art. Aber die große Hälfte der Maskilim blieb schon an der Schwelle zur Bildung stehen, gleich weit entfernt von der unwissenden abergläubischen Menge und den seltenen Bevorzugten, denen es gelang, sich völlig zu befreien; diese unglücklichen Halbgebildeten standen noch außerdem unter dem Zwang, das arme Dasein eines Kleinbürgers zu führen, wie ihre Brüder es führten; sie verdienten oft nichts, lebten dann ihren Schwiegereltern oder ihren Frauen zur Last; so war für sie das Ideal Levinsohns oder Gordons kaum zu verwirklichen; es war für sie, streng genommen, eine Sache, die sich schlecht bestimmen ließ, und überhaupt in der Luft hing. Die Haskala war eben nicht die Tochter der Erde, sie war die

„Tochter des Himmels“. Das wiederholten sie in ihren Dichtungen und Schriften unaufhörlich. Der vollkommene Mensch, — das war der Doktor, der Rechtsanwalt, sogar der Einnehmer der Branntweinsteuer, — das war, wer russisch oder deutsch sprach, wer sich europäisch kleidete und bisweilen bei den Beamten der Stadt zu Tisch saß, kurz alle, die die äußeren Zeichen einer Zivilisation hatten, nach der sich der Maskil um so heftiger sehnte, je schwieriger es für ihn war, sie zu erreichen. So betraf die ganze Liebe, die ganze Begeisterung eines solchen Maskil besonders die hebräische Sprache und Literatur, denen er die tiefsten Freuden seines geistigen Daseins verdankte. Er widmete einen wahren Kult der hebräischen Sprache und der unergründlichen Kenntnis ihrer Grammatik. Der Titel eines „Baal Medakdek“, eines Grammatikers, war vielleicht das, wodurch er sich am meisten geehrt fühlte. Doch sein Ehrgeiz blieb nicht bei der Grammatik stehen. Fast alle Maskilim versuchten sich im Schrifttum. Und hier war das Wichtigste die Form. In einem erhabenen, kostbaren Stil zu schreiben, die Kunst, soviel als möglich ganze Sätze aus der Bibel und ebenso ihre dichterischen Vergleiche zu entnehmen, um die alltäglichen Dinge zu bezeichnen, das war das Ideal des maskilischen Stils. Nicht eben reich an Ideen, wiederholten sie immer dasselbe und bedeckten die nackte Ärmlichkeit ihrer Gedankenwelt mit einer verschwenderischen Gewandung. Es war eine ernste Anstrengung der modernen hebräischen Schriftsteller nötig, die um Literatur aus dieser Flut hohler Worte und abgedroschener Phrasen zu retten, in der sie unter der Wirkung des übertriebenen Eifers ihrer begeisterten Verehrer unterzugehen drohte. Wie merkwürdig doch! Der Maskil, der unaufhörlich den Ruhm „der schönen unvergleichlichen Sprache, dem einzigen, das uns geblieben wäre“ sang, war durchaus nicht nationalistisch. Er war es vielleicht in seiner inneren Stimmung und Fähigkeit; er wurde es erst später, nach den Pogromen, und bildete die Hauptzahl der zionistischen Truppen; aber vor den Ereignissen des Jahres 1881 war er es noch nicht, wenigstens nicht im gegenwärtigen Sinn des Wortes. Man lese daraufhin die

beiden Bücher: „Chatat neurim“ (Sünden der Jugend) und „Derek tschuwa“ (Pfad der Umkehr) M. L. Lilienblums, dieses kühnen Aufklärers, der später einer der tatkräftigsten Verbreiter des nationalen Gedankens war. Des Maskilim größtes Ideal war nicht, eine völkische Literatur zu schaffen, sondern sich die Kultur des Landes anzueignen; sein Sohn sprach also schon nicht mehr hebräisch; aber nach Möglichkeit suchten die Maskilim, die sich in besseren Lebensverhältnissen befanden, das Russische in den äußeren Gebräuchen und Sitten und ahmten ihre nichtjüdischen Nachbarn nach. J. L. Gordon, der große hebräische Dichter jener Zeit, eines der Häupter der haskalischen Bewegung, faßte ihr ganzes Bekenntnis in den berühmten Satz, der später von den Nationalisten zurückgewiesen wurde: „Sei ein Jude daheim und ein Mensch draußen.“

Die Maskilim hatten kein breites aufbauendes Ideal, auf das sie sich bei ihrem kritischen und zersetzenden Werk hätten stützen können, und so versteht man leicht, daß man diesen Teil ihres Programms, eigentlich dem wichtigsten, notwendigerweise nur ziemlich dürftige Bestimmungen entnehmen kann. Die ganze alte jüdische Kultur, die die Maskilim bei ihrem ersten Auftauchen vor sich und gegen sich hatten, trug ja einen religiösen Charakter. Der Kampf war also von Anfang an zwischen den Vertretern der Überlieferung und denen der europäischen Kultur. Aber gerade diese letzteren sprachen durchaus nicht im Namen eines neuen Ideals, begeisterten sich auch nicht für eine neue religiöse Idee und verringerten darum diesen ganzen Kulturkampf zu einer ärmlichen Auslegung der Schrift. So aber geschah es: bewies einer eine gründliche Kenntnis der talmudischen Gewährsmänner, so setzte er nun einen Text, der irgend eine Handlung verbot, einen Text mit freierer Auffassung entgegen, indem er, wenn möglich, von einer noch autoritativeren Quelle ausging. Samuel, der berühmte Held eines hebräischen Romans, in welchem der Kampf um die religiösen Reformen veranschaulicht ist, verbringt seine Zeit damit, den Rabbiner seiner Stadt zu vernichten, indem er rabbinische Texte zitiert, um zu

beweisen, daß ein Rind, das der Rabbi für „trefe“, für unbrauchbar erklärte, als „koscher“ betrachtet werden müsse und für den Gebrauch frei sei. Gordon selbst, der erbitterte Gegner der Rabbiner, dem die Wächter der religiösen Autorität unversöhnlichen Haß entgegenbrachten, hat sich niemals mit anderen Angriffen als solchen der eben beschriebenen Art gegen den Rabbinismus gewandt. „Die hebräischen Schriftsteller haben gewiß neue Motive in die hebräische Literatur gebracht. Diese Motive bezogen sich zumeist auf den Kampf „des Lichts gegen die Finsternis“ in einem sehr engen und ungewissen Sinn. Das „Licht“ war die Haskala, war Grammatik, kurze Röcke, die Sprache des Landes und so weiter; die Finsternis: das war, man höre, die Wärme des Gebets, das Verbot der gesäuerten Speisen zu Ostern“ . . . schreibt Ch. N. Bialik. Machte sich doch der schon genannte M. L. Lilienblum zu einer Zeit, da er für religiöse Reformen kämpfte, Gewissensbisse, ein Buch am Sabbath von einem Ort zum andern zu tragen.

Neben dem Rabbinismus, und noch mehr als dieser, war die chassidische Bewegung das Ziel fortgesetzter Angriffe von seiten der haskalischen Schriftsteller. „Der Chassidismus, der ist der Feind,“ lautete der Ruf der ganzen haskalischen Literatur; aber auch hier wußten sie keine Lehre, kein eigenes Ideal dieser Bewegung entgegenzusetzen, die seit Jahrhunderten die ursprünglichste und gewaltigste im jüdischen Volke war. Die Haskala bekämpfte die Oberfläche, alle Schriftsteller von Erter, dem feingeistigen Humoristen, bis zu Smolenski, dem berühmten Romandichter, und Brandstätter, dem tiefsinnigen Verfasser der Geschichten aus dem chassidischen Leben in Galizien, sie alle, die sich mit dem Chassidismus beschäftigten, sahen ihn nur von der lächerlichen und hinfalligen Seite: die Wundertaten, die habgierigen und unwissenden Rabbis, die blinde, abergläubische Menge der Getreuen. Sie hatten nur Spott für eine Bewegung, die das Tiefste in der Seele von Millionen Juden erregte und diesem Volke eine unerschöpfliche Quelle legendärer Dichtung wurde, das in der dumpfstickigen Luft des Rabbinismus bei-

nahe vertrocknet war. Später freilich, als der Maskilismus vorbei war, als ein neues Geschlecht von Dichtern und Schriftstellern aufstand, als der chassidische Süden und das tiefgläubige Polen, die der Haskala fast ganz fremd geblieben waren, in die Literatur eintraten und der Vernünftleier aus Litauen das Recht bestritten, allein die Massen zu erziehen, da erst begann man innerhalb der hebräischen und jüdischdeutschen Literatur im Chassidismus doch etwas anderes zu sehen, als nur Betrug und lächerlichen Aberglauben. Es muß heute freilich betont werden, daß der Chassidismus, wiewohl er in seiner Demut, Hingabe und Verzückung aufbauende Werte hat, doch im innersten Kern nur eine Abkehr vom Leben war; seine Heiterkeit war nur die träge Genügsamkeit, seine Andacht nur Verzicht, oder war Ausdruck gottgewollter Knechtung, die man eben ertragen müsse. „Wohl ist der Chassidismus ein Reflex des Lebens, schreibt Pasmanik, aber nicht das Leben selbst und kann somit kein neues Leben gebären!“ So versteht man auch den Verfall in den Zaddikismus.

Indes: Der Maskilismus wurde niemals eine Volksbewegung, er blieb in den gewissen gebildeten und halbgebildeten Schichten stecken; unter ihnen wurde er fast eine Sekte; seine Propaganda war hebräisch, also den Massen wenig zugänglich, und er kümmerte sich nur um das Jüdischdeutsch aus Eigennutz und nur widerwillig. Die Volksmasse wußte mit seinen Lehren und Mitteln nichts anzufangen. Die rednerische Begeisterung für die Haskala hatte keinen Einfluß auf den gesunden Sinn und den tätigen Geist des Volkes, das in der Bezeichnung „Maskil“ stets den Unterton der Ironie hören ließ. Die Ackerbauschulen, die von den Maskilim angepriesen wurden, waren in der Theorie ganz gut, aber kaum zu verwirklichen, und hatten für das Leben einer städtischen Bevölkerung, die seit Jahrhunderten und zum größten Teil Handeltrieb, eine zweifelhafte Nützlichkeit. Und weiter: jeder konnte doch nicht ein Arzt, Rechtsanwalt oder auch nur ein einfacher Steuereinnahmer werden; jedermann konnte doch nicht deutsch oder russisch lernen. Das sind Dinge, die ihren letzten Grund

in wirtschaftlichen Gegensätzen hatten, die beispielsweise in Galizien zwischen Volk und Maskilim bestanden und offen zum Ausbruch kamen; denn zu den Maskilim rechneten sich dort die Einnehmer der Geflügel- und Lichtsteuer; ja, sie waren sogar die Fürsprecher gewisser, im Volke sehr verhaßter Steuern. Der religiöse Kampf aber, der von den Maskilim geführt wurde, ließ das Volk ganz kühl. Wo dieser Kampf zum Parteistreit innerhalb der Gemeinde führte, blieb das Volk unberührt; oft stellte es sich auch auf die Seite der Traditionellen. Und wahrlich nicht aus Fanatismus. Denn hinter den bisweilen nützlichen, fast stets schädlichen religiösen Reformen, die die Maskilim forderten, war ja nichts, was das Volk hätte fortreißen können, seinen alten Glauben einem neuen Ideal zu opfern. Ja, zumeist hielt es nur noch fester an seinen Rabbinern, die zwar unwissend waren, aber sein Leben mitlebten, während diese Maskilim nur bei ihm blieben, weil sich ihr Leben nicht anders gestalten ließ.

Die Haltung der Maskilim gegen das Jüdischdeutsche war von Anfang an feindlich. Schon im Jahre 1783 gab Moses Mendelssohn, ihr am meisten verehrter Gewährsmann, die Weisung: besonders kein Sprachgemisch! Und diese Weisung, die wie ein Kriegsruf erscholl, war gegen das Jüdischdeutsch gerichtet, das, wie der Verfasser des „Phaedon“ sagte, nicht wenig beitrug den Mann aus dem Volke zu entsittlichen. Ein Jahrhundert später verkündete Graetz, der berühmte jüdische Geschichtsschreiber, in noch kräftigeren Ausdrücken eine ganz ähnliche Meinung über das Jüdischdeutsch, das er sogar als eine halb tierische Sprache bezeichnete. S. J. Rapaport (1790–1867), das Haupt der galizischen Bildung, einer der Schöpfer der jüdischen Wissenschaft, äußerte eine gemäßigttere Ansicht, indem er auf ein bekanntes Talmudwort anspielt: „Wem zu Nutzen, ist das Jüdischdeutsch im polnischen Land? Entweder hebräisch oder polnisch!“ Ein anderer maskilischer Führer, Isaak Eichel (1756–1804), Schriftleiter am „Ha Meassel“, hatte sogar

die Idee, ein satirisches Stück gegen das Jüdischdeutsch zu schreiben: „Rabba Henoch oder was tut me dermit“, das in derselben Sprache geschrieben wurde, die es bekämpfen sollte.

In Rußland begann der Kampf gegen das Jüdischdeutsch schon frühzeitig. I. B. Levinsohn spricht in seinem „Teuda be Israel“, das, (wie gesagt) die Verkündigung der russischen Aufklärung ist, voll Verachtung vom Jüdischdeutsch, als einem greulichen Gemisch biblischer, polnischer, deutscher, russischer und anderer Worte, das, arm und ungepflegt, sich nicht für den Ausdruck zarter Empfindungen, abstrakter, ernster Gedanken eigne. Wem zuliebe es länger bewahren? Hätte es nicht größeren Wert, an seiner Stelle reines Deutsch oder Russisch zu setzen? Ja, dieser Denker, der mit russischen Ministern Briefe wechselte und über die Lage seiner Brüder in Rußland eine ganz unabhängige Meinung hatte, war, indem er dem Russischen sein Wort lieh, den anderen Maskilim sogar noch voraus, die in dieser Zeit und noch lange später mit dem aus Deutschland blind übernommenen Gedanken spielten, die russischen Juden sollten als Muttersprache das Deutsche annehmen.

Einer der eifrigsten Parteigänger des Deutschen war Tobias Feder (1760—1817), der aus Podolien stammte und ein sehr angesehener Maskil war. Sein Haß gegen das Jüdischdeutsch war so groß, daß er, als ein anderer bekannter Maskil, Mendel Lefin oder Lewin mit dem Beinamen Mendel Sata-nower, im Jahre 1817 eine jüdischdeutsche Übersetzung der Sprüche veröffentlichte, ohne Zögern eine so heftige Gegenschrift gegen diese Übersetzung schrieb, daß Lefins Freunde es für nötig hielten, Einspruch zu erheben, und es durchsetzten, daß der Verfasser die Veröffentlichung verschob. Die Gegenschrift wurde erst im Jahre 1853 nach dem Tode beider hauptsächlich Beteiligten unter dem Titel: „Kol mechazezim“ (Stimme der Jäger) veröffentlicht und blieb das Denkmal des blinden und wütenden Hasses, den die Maskilim der Volkssprache entgegenbrachten.

Die Thronbesteigung Alexanders des Zweiten und die liberalen Bestrebungen, die den ersten Abschnitt seiner Herr-

schaft bezeichnen, hatten das Ergebnis, den assimilantischen russischen Rummel unter den gebildeten Juden zu stärken. Hingerissen waren sie von der Aussicht auf ein neues Leben, das sich ihnen darbot, als sich ihnen die Schulen weit öffneten und auch das Wohnrecht außerhalb des Rayons denjenigen Juden bewilligt wurde, die freie Berufe ausübten oder gewissen anderen wohlbestimmten sozialen Schichten angehörten. Die Gebildeten waren mehr als je überzeugt, daß das Heil in der möglichst vollständigen Annahme der Sprache und Kultur des Landes beruhe. Die Vertreter des alten maskilischen Ideals lebten noch und waren im Leben und in der Literatur noch tätig. Ihre Anhängerschaft stellte, wie vordem, die Jugend der Jeschibot, die keine andere Sprache als hebräisch und jüdischdeutsch kannte; aber schon erhob sich ein neues Geschlecht, das in den russischen Schulen gelernt, ihre Literatur aufgenommen hatte und schnell sogar das maskilische Ideal übergehen sollte. Jüdische Dichter, Romanschreiber, Schriftsteller traten auf, die in der Sprache des Landes schrieben; man gab russische Zeitungen heraus, die den Assimilationsgedanken fortführten; und der hebräischen Literatur schien es bestimmt zu sein, nach einer mehr oder minder nahen Gnadenfrist zu verschwinden. Die Maskilim der alten Schule konnten nicht ohne Bangigkeit dieses neue Geschlecht betrachten, das über ihre Träume hinausging; und Gordon, doch einer der Fortgeschrittensten, konnte sich nicht enthalten, jenen Angstruf auszustoßen, der ihre Beklemmungen und Selbstvorwürfe verriet: „Wer weiß, ob ich nicht der letzte Zionsdichter bin und ob ihr nicht unsere letzten Leser seid.“

Wenn schon der Stand der hebräischen Literatur einem ihrer glänzendsten Vertreter so kopfhängerische Gedanken einflöbte, begreift man leicht, um wieviel trauriger das Schicksal des Schrifttums war, das schon lange in maskilischen Kreisen als die niedrige „Dienerin“ galt, die sich vor ihrer vornehmen Herrin in ehrerbietiger Entfernung halten mußte. Der Kampf gegen diese „Niederträchtige“ ward für notwendig erklärt und war schärfer als je, und alle Mittel schienen erlaubt zu sein. Ein merkwürdiges Schriftstück aus dieser Zeit

blieb erhalten; obwohl es nur eine einzelne Episode des Kampfes zeigt, ist es nichts destoweniger für den geistigen Zustand der Gegner des Jüdischdeutschen bezeichnend. Es ist ein Briefwechsel, der im Jahre 1862 zwischen dem Minister des Innern, und dem des öffentlichen Unterrichts stattfand, bezüglich eines Gesuchs, das der Regierung von einer sogenannten Rabbinerversammlung zugesandt worden war; diese aber war von den ersten russischen Autoritäten zusammen berufen, mit dem Wunsch sich über die Judenfrage zu erklären, und unterbreitete also der Regierung eine Bitte, die ein strenges Verbot gegen alle jüdischdeutschen Veröffentlichungen bezweckte. Das Gesuch wurde dank dem Widerstand des Unterrichtsministers nicht bewilligt, der mit Recht geltend machte, daß das Verbot jüdischdeutscher Bücher die Juden, die weder russisch noch deutsch verstehen, nicht veranlassen könne, Bücher in diesen Sprachen zu lesen. Es scheint nicht, daß dieser Versuch, das Jüdischdeutsche von Amts wegen verbieten zu lassen, jemals von den gebildeten Juden erneuert wurde, aber es ist gewiß, daß nach wie vor der Haß und die Verachtung gegen das Jüdischdeutsche zu den Grundanschauungen des maskilischen Bekenntnisses gehörten.

Als die armselige Übersetzungsliteratur, die in ihrer Niedrigkeit fast nur mit Entrüstung hingenommen wurde und niemals die Aussicht hatte, von Gönnern beschützt zu werden, unterlag die jüdischdeutsche Literatur doch nicht den Anschlägen und den Angriffen, die gegen sie von allen Seiten geführt wurden. Es blieb nicht nur die Produktion und die Veröffentlichung von religiös-erbaulichen Büchern, von volkstümlichen Geschichten bestehen wie früher, sondern es wurde gerade während dieser maskilischen Zeit, die durch eine unversöhnliche Feindschaft gegen das Jüdischdeutsch gekennzeichnet ist, der Grund für eine Weltliteratur in dieser Sprache gelegt.

Trotz aller Schwäche besaß das jüdischdeutsch in die-

sem Zeitpunkte eine überragende Eigenschaft, die es vor allen Angriffen schützte und in dem Kampfe um sein Bestehen triumphieren ließ: es war eine gesprochene Sprache, und verstanden wurde sie von Millionen Menschen, die zumeist keine andere Sprache kannten. Alle Reden gegen das Jüdischdeutsch zerbrachen an der ruhigen Kraft, die in dieser bedeutenden und ersichtlichen Tatsache lag, daß sogar unter den Maskilim die Einsichtigen und weniger Fanatischen schließlich sie als das wirksamste Mittel begriffen, vom Volk verstanden zu werden, und also in der Sprache zu ihm redeten, die früher alle Aufklärer in die Hölle wünschten. Und so wurde eine in ihrer Art eigentümliche Literatur von Männern geschaffen, die ihre erklärtesten Gegner waren und, wie man sagen konnte, sie nur leben ließen, in der Hoffnung, sie zu zerstören.

Einer der ersten Aufklärer, welcher den Gedanken erfaßte, bis in die dunkelsten Tiefen der jüdischen Masse das Licht dringen zu lassen, indem er sich der Volkssprache bediente, ist Mendel Lewin aus Satanow (1744—1819). Als Freund und Schüler Mendelssohns war er erfüllt vom Beispiel seines Lehrers und erstrebte durch eine Übersetzung der Bibel ins Jüdischdeutsch für die Masse des Volkes genau das, was Mendelssohn für seine gebildeteren Landsleute getan hatte. Dem Gedanken fehlte nicht die Richtigkeit, aber unglücklicherweise konnte er nicht durchgeführt werden. Die heftige Gegnerschaft, die der Übersetzung im Jahre 1817 von einigen Aufklärern begegnete, war für den Übersetzer eine schmerzliche Warnung; er hatte nicht den Mut zu widerstehen. Seine Übersetzung vom Prediger Salomo erschien erst im Jahre 1873, während die der Psalmen niemals veröffentlicht wurde und als ein unangetastetes Werk verkümmerte. Gleichwohl war dieser Anfang nicht ohne einen gewissen Einfluß auf die spätere Entwicklung der jüdischdeutschen Literatur. Nicht nur das Beispiel eines Aufklärers, der es nicht unter seiner Würde hielt, in der Volkssprache zu schreiben, hatte Bestand, sondern seine schon genannten Übersetzungen übten auf die spätere Literatur einen unmittelbaren Einfluß aus. Die früheren Übersetzungen der Bibel und überhaupt die ganze jüdischdeutsche

Literatur der vorangehenden Epoche war in derselben Sprache geschrieben, die man „iwriteutsch“ nannte und die seit den ersten Anfängen fast unverändert geblieben war. Die ganze Entwicklung der Sprache, die Worte slavischen oder anderen Ursprungs, die sich eingeführt hatten, die glückliche Änderung, der sie im Satze unterworfen waren, sogar der Humor, der ihr bestes Eigentum war, alles dies blieb außerhalb der Literatur, die im Gegenteil einen Charakter bewahrte, den sie in einer Zeit empfangen hatte, als der deutsche Einfluß in ihr sich am stärksten fühlbar machte. Die jüdischdeutschen Schriftsteller ahmten zumeist ohne ursprüngliche Eigenart einander nach, und alle zusammen wiederholten nur die veraltete Sprache aus den Büchern der frühesten Zeit. Auf diese Art entstand eine Kluft zwischen dem „Mameloschen“ oder dem „Prost-Yiddisch“, wie man die einfache Sprache nannte, und dem „Iwiteutsch“ oder „Techinothdeutsch“, dem Hebräischdeutsch, der Sprache der Frauengebete. Indem nun das Volk die jüdischen Werke las, hatte es Mühe, eine Sprachweise zu verstehen, in der es von deutschen Worten wimmelte, die längst nicht mehr im Gebrauch waren. Lefin hat zuerst diese Kluft überbrückt. Er brach völlig mit dem harten Deutsch der früheren Zeit; er war erfüllt von der Sprache des Volkes, so wie sie in den slavischen Ländern gesprochen wurde, und wußte sich trotz seiner Kenntnis des Deutschen dessen Einfluß zu entziehen. Sogar um Worte, die im Jüdischdeutsch fehlten, wandte er sich nicht an das Deutsche, sondern schuf sie in einem dem Sprachgeiste gleichartigen Sinne. Lefin war der erste, der eine Ahnung vom Geiste dieser Sprache hatte, in der spätere Dichter unergründliche Schätze gefunden haben, und darum hatte sein Werk einen beträchtlichen Einfluß auf die Schriftsteller der folgenden Generation. Sieben Jahre nach der Übertragung der „Sprüche“ durch Lefin, im Jahre 1824, wurde in Wilna unter dem Titel „Columbus“ ein Buch veröffentlicht, dessen Verfasser ein gewisser Hurwitz war. Man nahm freilich an, — und, wie wir glauben mit Recht — daß der Verfasser des Columbus der hebräische Schriftsteller M. A. Günzberg (1795—1846) ist. Dieses Buch ist

nur die Übersetzung eines deutschen Buches über die Entdeckung Amerikas; der jüdischdeutschen Übersetzung ging eine hebräische voraus, die von Günzberg stammte. — Es hat gleichfalls den Stil der jüdischdeutschen Schriftsteller beeinflusst, und zwar in einem Sinne, der dem des Lefinschen Buches ganz entgegengesetzt ist. Der Verfasser sagt selbst, daß sein Buch geschrieben sei, in einem reinen Jüdischdeutsch, wo es nicht mehr dieses Gemisch von hebräischen, polnischen und anderen Worten gäbe, denen man gewöhnlich in der gesprochenen jüdischdeutschen Sprache begegnete. Und wirklich, der Verfasser strengt sich fortgesetzt an, seinem Stil einen deutschen Charakter zu geben. Er verwandte nicht einmal das Jüdischdeutsche der früheren Zeit, in dem die hebräischen Bestandteile schlicht und natürlich mit dem Altdeutschen vermischt waren und dessen mitunter veraltete Worte in den Augen des Volkes gerade wegen ihres Alters einen feierlichen und vertraulichen Charakter bewahrten. Im Columbus fand sich nun eine große Zahl von modernen und deutschen Worten, die das Volk noch niemals gehört hatte, und sogar die Stellung im Satzbau nahm soweit als möglich deutsches Wesen an. Dieses Buch hat Schule gemacht. Jüdischdeutsche Schriftsteller, insbesondere aus Lithauen, ahmten es nach und versuchten gleich ihm ihren Werken eine Haltung zu geben, die sie für vornehmer, für gebildeter hielten. Sie schrieben in einer gezierten Art, unterbrochen von deutschen Worten die sie oft in die Volkssprache übersetzen mußten. Diese Manier setzte das Jüdischdeutsch ins Unrecht; es blieb farblos und unrein und behielt den Charakter eines Zwitter. Der Sprache eigener Geist war gleichsam gefesselt und konnte sich in den Schriftstellern nicht offenbaren, die unter dem Einfluß aufklärerischer Gedanken ihre Sprache als inferior betrachteten und ihr um jeden Preis eine Form aufdrücken wollten, die zu ihr nicht paßte. Dieser verdeutschte Stil verschwand erst endgiltig aus dem Schrifttum mit der Wirkung der großen Schriftsteller, bewundernswerter Meister der Sprache, deren Ansehen und Beispiel allen vorbildlich wurde; aber er erhielt sich noch bis heute in volkstümlichen romanhaften Werken

einer besonderen Art, von der noch zu reden sein wird. Das Buch von Hurwitz verdient indessen noch eine besondere Aufmerksamkeit infolge der begeisterten Aufnahme, die es in der jüdischdeutschen Öffentlichkeit fand. Es war fast das erste jüdischdeutsche Buch, das ohne jedes religiöse und gläubige Beiwerk nur dieses eine Ziel hatte, seine Leser zu bilden und ihnen Dinge nahe zu bringen, die sie noch nicht kannten. Eben dieses Amerika, das noch vor dem Ende des Jahrhunderts in seinen Riesenstädten fast zwei Millionen jüdischer Wanderer aufnehmen sollte, war damals den Bewohnern des Ghetto ein unbekanntes Ding. Darum war die Veröffentlichung eines Buches, das ihnen Amerika entdeckte, ein Verdienst und wurde ein bedeutendes Ereignis. Es war gleichsam eine Offenbarung, eine persönliche Ausweitung des Gesichtsfeldes, die Erweiterung der wirklichen Welt. Gottlober, der berühmte hebräische und jüdischdeutsche Dichter, der ein Zeuge des außergewöhnlichen Erfolges dieses Buches war, widmete ihm in seinen „Denkwürdigkeiten über die jüdischdeutsche Literatur“ einige wichtige Sätze: „Das Buch von Hurwitz war so beliebt, daß es keinen einzigen Juden gab, der nicht durch seine Lektüre ergriffen wurde. Die Frauen vergaßen das Zeena-Urena, die Techinot und sahen auf die Bovomaisse verachtungsvoll herab. Man las nur noch den Columbus. Vor dem Erscheinen dieses Buches wußten viele Juden nichts von der Existenz eines Amerika.“ Und an einer anderen Stelle schreibt er dankbar über dieses Buch, das „in mein Herz eine gütige Saat geworfen und mich Länder und Völker kennen lernen ließ, deren Namen ich früher noch nie gehört hatte.“

Das erste wirklich ursprüngliche Werk, das in dieser Zeit gedichtet wurde, stammt von J. B. Levinsohn (1788—1860), von dem schon gesprochen wurde. Dieses Werk, mit dem Titel „Hefker welt“, die freie Welt, — besteht aus zwei Teilen. Der erste bietet sich in der Form eines Gespräches zwischen einem lithauischen Juden und zwei Juden aus den Provinzen des Südens. Sie unterhalten sich über Mißbräuche in den Gemeindeangelegenheiten. Da sind die Vorstände der Gemeinde, die sich durch eine Schreckensherrschaft und durch Bestechung:

Einfluß verschafften, in den Steuern nur ein Mittel sahen, sich zu bereichern, und täglich neue dazu erfanden. Die Armen wagten nichts dagegen. „Gott ist zu weit und die Regierung zu fern“. Niemals hebt man Soldaten unter den Reichen aus. Die Kinder der Armen zahlen für die andern, und dieses Recht des Kahal, der Versammlung der Gemeindevertreter, Ausgehobene zu befreien, wird in seinen Händen zu dem besten Mittel der Einschüchterung solcher, die etwa Anwendungen von Widerstand zeigten. Der lithauische Jude, durch dessen Mund der Verfasser selber spricht, legt am Ende des Gesprächs den Gedanken dar, den Levinsohn hegte, in dem er das Heilmittel für alle Übel sah, unter denen seine Brüder litten. Dieser Gedanke, — das ist die Rückkehr der Juden zum Ackerbau. Der zweite Teil von „Hefker welt“ ist der Bericht eines hypnotischen Kranken, der erzählt, was seine Seele auf ihrem Weg in die andere Welt sah. Viele, die auf Erden geschätzt waren, und denen man noch Ehrerbietungen entgegenbrachte, sind droben zu den Leiden der Hölle verdammt worden. „Ich habe eine umgestürzte Welt gesehen; die hoch standen, wurden erniedrigt und die Niedrigen erhöht.“ Die Hörer dieses Berichtes waren besonders betroffen, als sie hörten, daß ein chassidischer Rabbi, der während seines Lebens berühmt und wie ein Heiliger und Wundertäter verehrt worden war, im Jenseits wie ein ganz verworfener Sünder behandelt wurde. Die Erklärung dieser befremdenden Tatsache wurde von dem Rabbi selbst gegeben, dessen Geständnisse überraschend waren und Wort für Wort von dem Kranken berichtet wurden. Der Rabbi war nur ein Betrüger, der die Unkenntnis und Leichtgläubigkeit der Menge ausgebeutet hatte. Seine sogenannten Wunder beschränkten sich auf einige Taschenkunststücke, die wesentlich von ihm selbst und seinen Helfershelfern vorbereitet wurden. —

In der „freien Welt“ hatte Levinsohn den Weg betreten, den der größte Teil der jüdischdeutschen Schriftsteller aus der haskalischen Zeit ging. Über 30 Jahre nach dem Erscheinen dieser Schrift trat der größte maskilische Schriftsteller Abramowitsch zum erstenmal in die Literatur ein und wehrte

sich in zwei Werken gegen den Mißbrauch, der von den Wohltätern der Stadt begangen wurde, wie es bereits im ersten Teil der „freien Welt“ angedeutet war. Die Sprache Levinsohns ist die der Südprovinz, sein Stil ist lebendig, natürlich, bisweilen malerisch, ohne die geringste Neigung zu Germanismen. Bisweilen verwendet er ein Wort oder sogar ein Sprichwort aus dem Slavischen. Die „freie Welt“ wurde fast zur selben Stunde gedichtet, wie das „Teuda be Israel“, d. h. um 1828, aber es wurde niemals, solange der Verfasser lebte, veröffentlicht. Über einhalb Jahrhundert blieb es Handschrift. Die besten Freunde des Verfassers hatten allein Kenntnis von dem Werk, und erst im Jahre 1888 wurde es zum erstenmal veröffentlicht. Die freilich gerechtfertigte Furcht vor kleinen Vergeltungsmaßregeln von seiten der Häupter des allmächtigen Kahals, gegen den sein Buch gerichtet war, bestimmte ohne Zweifel den Verfasser, es während seines Lebens nicht zu veröffentlichen. Aber; es ist merkwürdig, daß Levinsohn in dieser Hinsicht nicht der einzige war. Viele zeitgenössische Autoren, die Bücher über die einfachsten Dinge auf Jüdischdeutsch verfaßt hatten, haben gezögert, sie herauszugeben. Denn das Schreiben auf Jüdischdeutsch war für einen Aufklärer eine so außergewöhnliche und seiner Lebenslage, seinem ganzen Gedankenkreis so entgegengesetzte Sache, daß die seltenen Aufklärer, die um sich zu unterhalten oder das Volk zu unterrichten, sich gleichsam in das Abenteuer einließen, in dieser Sprache zu schreiben, es sehr geheim taten, ja sich schämten, es öffentlich einzugestehen, und, wenn sie ihr Werk veröffentlichten, sich nur nach langem Zögern dazu entschlossen und dann zumeist im Ausland oder unter falschen Namen. Das war in der Tat eine durchaus merkwürdige Zeit; sie hatte Schriftsteller, aber keine Bücher; es gab eine für das Volk bestimmte Literatur, aber sie war durch die Macht der Umstände gleichsam verhindert und war nur einem Kreis von Liebhabern in einer zwangsweise begrenzten Zahl handschriftlicher Exemplare bekannt. Obschon nun diese „geschriebene“ Literatur keinen Einfluß auf die Sitten und Ideen des Volkes, das sie nicht kannte, ausüben konnte, beansprucht

sie doch ihren Platz in der Geschichte der jüdischdeutschen Literatur wegen ihres Einflusses auf gewisse Schriftsteller der folgenden Generation, die sie lasen und sich durch ihr Beispiel begeisterten. Und erst durch sie drang der Grundgedanke der Aufklärung, der Kampf gegen den Chassidismus, die Begeisterung für Erziehung und Handwerk in die jüdischdeutsche Literatur.

Unter den Autoren dieses Zeitabschnittes muß man darum neben Levinsohn noch Aksenfeld und Ettinger nennen. Aksenfeld war in seiner Jugend ein glühender Chassid; aber auch ihm gelang es, sich zu befreien. Er lernte russisch und deutsch und es scheint sogar, daß er in Odessa zum Notar ernannt wurde, einem Amt, das in Rußland fast niemals einem jüdischen Manne übergeben wurde. Nachdem er so zu einer gewissen sozialen Stellung gekommen war, wollte er seinen Brüdern, die in Unwissenheit und im Elend geblieben waren, mit seiner Erfahrung nützen. Er schrieb Jüdischdeutsch und was noch seltener für einen Aufklärer war, nur Jüdischdeutsch. „Meine Bücher, schrieb er im Jahre 1862 seinem Freunde Gottlober, sind für die einfachen Frauen geschrieben, die keine andere Sprache kennen; sie finden darin nicht allein Unterhaltung, sondern auch Belehrung.“ Und doch war zur Zeit, als er diesen Brief schrieb, noch keines seiner Werke — es sind fast 26, die alle in den Jahren von 1820—1840 entstanden — veröffentlicht. Erst im Jahre 1862 erschienen die beiden ersten Bände. Der eine ist der Roman „Das Sterntüchlein“, das andere ein Drama „Der erste jüdische Rekrut in Rußland“. Drei andere Dramen sind erst nach seinem Tode veröffentlicht worden, aber der Rest seiner Werke blieb Handschrift, und wurde der Öffentlichkeit niemals bekannt. In dem genannten Roman ergreift er die Gelegenheit, das Leben der Chassidim zu beschreiben. Das Drama aber war von tragischer Wirkung. Aksenfeld war ja ein Zeuge der Bestürzung und des Schreckens, die die jüdische Gemeinde durch den Ukas von 1827 über die Militäraushebung erfuhr, und so zeigte er in seinem Drama, wie der Kahal des Städtchens durch List einen Menschen veranlaßt sich freiwillig zu den Soldaten zu stellen.

Die täuschende List, ein Liebesmotiv, wird aber Wahrheit, der Mann geht in den Militärdienst, das Mädchen, das ihn liebt, stirbt; in der letzten Szene sitzt die Mutter des Soldaten bei der Leiche des jungen Mädchens und erzählt von dem Sohne, von der Güte und der Treue seines Herzens... Trotz Rührseligkeit und Künstlichkeit ist dieses Drama in groben Linien der Wirklichkeit getreu; man liest es heute noch mit innerer Teilnahme. In der Sprache Aksenfels läßt sich der Einfluß des Deutschen herausfühlen, obschon er nicht bedeutend ist; denn Aksensfeld schreibt, wie gesprochen wird, und man bemerkt bei ihm die Neigung zum Deutschen fast gar nicht, zumal sie den meisten litauischen Schriftstellern in jener Zeit eigen war. Der feinstylige, aber auch spöttische Humor, welcher später der stärkste Zug der jüdischen Literatur wurde, begegnet uns schon in seinen Werken, der irgendwie den Einfluß Jean Paul Richters erlebt haben muß.

In demselben Zeitraum von 1820—1840 wurden auch die meisten Schriften Ettingers geschrieben, die gleichfalls lange Zeit ungedruckt blieben. Eine Komödie Ettingers „Serkele“, wurde erst im Jahre 1861, sechs Jahre nach dem Tode des Verfassers, herausgegeben. Seine übrigen poetischen Werke erschienen erst im Jahre 1889 in einem Bande unter dem Titel „Mescholin un liedlach“, Geschichten, Fabeln und Lieder. Aus dem Leben Ettingers kennt man wenig Einzelheiten. Er war Arzt und ging nach Beendigung seiner Studien von Nürnberg nach Samocz, das eine Stätte der Haskala war; aber sein ausländisches Diplom gab ihm nicht das Recht, in Rußland zu arzten. Er wurde Bauer in einer jüdischen Kolonie, die damals in den südlichen Provinzen gegründet wurde. Später wohnte er in Odessa. Er kennt die deutsche Literatur gründlich und ein Werk trägt Spuren davon; sein Theaterstück war nach dem Muster Lessings gebaut und unter seinen Gedichten, Fabeln und Epigrammen sind solche, die er übertrug und Lessing, Schiller und andern nachdichtete. So hat er ein Gedicht geschrieben unter dem Titel „Das Licht“, das nur eine Nachahmung von Schillers „Lied von der Glocke“ ist. Aber Ettinger hat nicht nur nachgeahmt er hatte Eigenart

genug, war ein feiner und guter Beobachter, der genau und gerecht die Laster und Tugenden des Menschen beschrieb. Er scheint dem Kampfe der Haskala in der Komödie „Serkele“ seinen einzigen Tribut gezahlt zu haben. Er ist in der Tat einer der selteneren Aufklärer, die anderes geschrieben haben als Tendenzwerke, die sich vielmehr begnügten, allein zur Unterhaltung zu schreiben, und Dinge so darstellten, wie sie sie gesehen hatten. Mitunter lobten sie die Guten und tadelten die Bösen, aber immer lächelten sie und ließen die Tatsachen selbst sprechen.

Die Beeinflussung durch eine fremde Sprache mußte sehr häufig in der jüdischdeutschen Literatur festgestellt werden; die das Deutsche gut kannten, haben auch ihre eigene Sprache verstanden und konnten sie entwickeln, während die, deren Wunsch unaufhörlich auf das Deutsche gerichtet war, im allgemeinen nur mittelmäßig das Deutsche verstanden. Die Männer, die bisher genannt wurden, gehören alle der ersten Generation der russischen Aufklärer an. Es war die Zeit, in der die Zahl der haskalischen Jünger in Rußland noch ganz gering war. Der Kampf zwischen ihnen und den Mächtigen der Reaktion war erst im Anfang, und viele von ihnen, zum Beispiel Levinsohn, bestärkten sich in der sicheren Erwartung, in ihrer Bewegung alle, sogar die Häupter der Orthodoxie zu sammeln, und sie gaben sich zugleich der Hoffnung auf die nächste Zukunft hin, als einer Zeit des allgemeinen Fortschritts. Die numerische Schwäche und diese Hoffnung gaben den Werken der genannten Autoren jene gewisse Mäßigung, infolge der der Geist des Proselitismus sich nur selten zeigte. Die folgende Generation, die den Kampf schon kannte und sich in allem Wahren und Umgestaltenden gegenüber den Bedürfnissen des neuen Lebens stärker fühlte, als eben die Epoche der Glückserwartung, die jetzt einer glühenden Tatbegeisterung Platz machte, diese Generation also war es, welche in die jüdischdeutsche Literatur die Motive des Kampfes, der Leidenschaft brachte, als ein Echo der Kämpfe, die sich in der hebräischen Literatur abspielten. Diese maskilische Generation hatte für ihre Propaganda im Jüdischdeutsch

weitgehende Stütze und Hilfe. Das Volkslied, der Volksroman, beides die Einbildungskraft erregend, das erste bekannt und vom Volk geliebt, das zweite voll Macht, voll Einfluß, kam gerade zur Zeit, um dem Bedürfnis nach Wissen, nach Lektüre, nach Unterhaltung zu genügen, einem Bedürfnis, das beim Nahen der neuen Zeit sich der rückständigsten Bestandteile des ganzen Volkes bemächtigte. Neben diesen beiden Hilfsmitteln blieben noch das Drama, die Erzählung, die Fabel, immer wirkungsvolle Stützen der maskilischen Propaganda. E. Zweifel (1815—1888), ein Autor jener Zeit, der aus der maskilischen Schule kam, aber den Kämpfen zum großen Teil fremd blieb, bemühte sich in seinem Werk um eine ethisch religiöse Erneuerung und suchte einen für alle annehmbaren Kompromiß zwischen der Tradition und den Ideen der Gegenwart. Er verteidigte den Chassidismus, verkündigte einen Aufstieg der Sitten und sah sich immer als ein Redner vor dem einfachen Volk; darum bleibt sein Wort immer klar, schlicht und väterlich. Um sich zu entschuldigen, daß er jüdischdeutsch schreibt, sagt er in einem Vorwort zu seinem Werk „Tochachat chaim“ (über das Leben): „Es ist die Pflicht des Sohnes, der seine Mutter traurig und zerstört sieht, doch den Versuch zu machen, sie mit allen Mitteln seines Vermögens aufzuheitern. Ich und meine Freunde lieben das Volk Israel mit der Liebe, die der Sohn für seine unglückliche Mutter hat; es ist also unsere Pflicht, gütig mit ihr zu sein, zart mit ihr zu sprechen, in milden und sanften Worten, sei es in der Sprache der Bibel, in der sie redet, oder sogar in einer Sprache, die unrein und nicht lauter ist. Und indem wir dieses tun, brauchen wir uns nicht zu schämen und den Spott nicht zu fürchten. Denn es ist ein Werk, das dem Himmel gefällt, und die menschlichen Unterscheidungen bestehen nicht vor Gott.“

Die Volksdichtung.

Der bedeutendste Vertreter jener Volksdichtung, die von den Maskilim geschaffen wurde, ist Michael Gordon (1823—1890). Aus einem sehr bescheidenen Talent wurde er in der jüdischdeutschen Dichtung der Wortführer aller Aufklärer, der Sprecher ihrer Gedanken und Hoffnungen. Fast alle seine Gedichte sollen belehren, er hat also zumeist den Ton des Lehrers Schülern gegenüber. Ihm ist das Ziel seiner Dichtung, jedem andern verständlich zu machen, was sein eigener Geist begriff. Es ist merkwürdig, daß seine Volksgedichte, in denen man selten das findet, was man im strengen Sinne Dichtkunst nennt, und die mitunter nur gewöhnliche Reimereien sind, sich zu ihrer Zeit einer großen Beliebtheit erfreuten und ebenso warmen Beifall bei dem einen fanden, wie sie bei dem andern heftig getadelt wurden. Das geschah, weil diese Gedichte vom Anfang an als Kampfgedichte betrachtet wurden; die ihn lobten, waren die Genossen, die ihn tadelten, die Gegner der Gedanken, denen seine Gedichte Ausdruck gaben. Das berühmteste unter diesen Kampfgedichten heißt: „Steh auf mein Volk.“ Es enthält in einer einfachen, fast zu einfachen Sprache die ganze Quintessenz dessen, was man die Aufklärung nennen könnte, es enthält ihre gesellschaftliche und moralische Auffassung, und um dessentwillen ist der historische Wert dieses Gedichtes beträchtlich. Es wurde im Jahre 1869 zuerst veröffentlicht in einer Sammlung von Gedichten, die der Autor anonym erscheinen ließ. In jener Zeit unter der Herrschaft Alexanders II. schien die Emanzipation der russischen Juden vielen als ein Werk naher oder doch nicht sehr ferner Zukunft, und darum

strebte alles danach, das Volk für diese Befreiung vorzubereiten, es ihrer würdig zu machen. In diesem Gedichte und auch weiterhin wendet sich Gordon darum ganz praktischen Fragen zu und erklärt jede Einzelheit seines maskilischen Glaubens. Formen des äußeren Lebens: über Sauberkeit, über die Art sich zu kleiden, nichts läßt er aus, und alle seine Gedanken sind beherrscht von der Furcht: was werden die Christen sagen? Ihre Meinung über die Juden ist seine empfindlichste Stelle. Die Juden sind wie alle orientalischen Völker lebhaft, beweglich; sogar beim Gebete oder beim Gesetzesstudium pflegen sie ihren Körper in rhythmischen Bewegungen zu halten; doch diese Gewohnheit tadelt Gordon, weil er sich ihrer schämt.

Gordon findet besonders die Stellen im Ritual lächerlich, in denen von Engeln die Rede ist; ja sie erscheinen ihm als ein schändliches Verbrechen, und pathetisch verkündet er es als eine der Quellen des ganzen jüdischen Unglücks. Selbstverständlich fehlen auch die chassidischen Rabbis nicht in dieser Liste, in der die großen Vorkommnisse des jüdischen Lebens gemäß der maskilischen Auffassung aufgezählt werden. Diese Rabbis sind „vergiftete Schlangen, die größten Sünder“. Der Dichter wünscht, daß eine vernünftige Methode in das Studium des Talmud und der Bibel einführe, damit man leichter den rechten Weg finden könne. Man sieht gleich, daß alle diese Reformen, nach denen er ruft, harmlos sind. Der Aufklärer greift im Gebiete des Religiösen nichts vom Grunde aus an. Er läßt zwar niemals die Gelegenheit vorübergehen, unsere reine Religion, das heilige Gesetz zu rühmen, in erhabenen Worten von diesem oder jenem andern Dogma oder religiösen Gebote zu sprechen; er wird sogar selbst oft von Eifer erfaßt, aber gleichwohl ist er zaghaft oder vielmehr gleichgültig allem gegenüber, was die innere religiöse Frage berührt, die überall von der Emanzipation des jüdischen Volkes wohl unterschieden ist. Nur dann wird sein Radikalismus offenbar, wenn es sich um die Juden aller Nationen handelt, deren Zerstreung betrachtet wird als eine Ursache, die der Emanzipation der Juden vorangeht. Gerade in dem Gedicht

„Steh auf mein Volk“ läßt Gordon nach seiner Gewohnheit keinen Zweifel über seine Gefühle in Hinsicht auf die besonderen Hoffnungen des jüdischen Volkes, einer nationalen Zukunft im Lande der Ahnen. Er wirft dem Volk diese dummen Träume aus alter Zeit und alten Ländern vor; ja, er spricht sogar davon, daß die Sprache des Volkes, in der er selbst schreibt, möglichst gleich aufgegeben werden müsse.

Doch die Ereignisse, die dem Tod Alexanders II. folgten, waren dazu angetan, dem Dichter und allen seinen politischen Freunden zu zeigen, daß die Sonne sich noch nicht erhoben hatte, wie jene es in ihrer frischen Begeisterung geglaubt hatten. Mit einer nicht geringen Leichtigkeit änderte Gordon seine Stellung in dem Augenblick, da er seine Sammlung von Gedichten im Jahre 1884 herausgab. In einem Gedicht, das überschrieben war „Der Jude im Exil“, das im nämlichen Geiste gehalten war, den wir soeben besprochen haben, schob Gordon vor dem Teil, in dem von den Hoffnungen auf die nahe Befreiung die Rede war, eine Strophe ein, in der er bekannte, daß alle seine Hoffnungen nur Täuschung waren. Dem Dichter, der die Assimilation sozusagen als das oberste Problem betrachtete, vollzog sich sehr leicht die befreiende Änderung, der Sturz des ganzen Gedankenbaues nur durch den Einschub eines neuen Verses. Doch das Lied ging fort. Gordon dichtete weiter lehrreiche Gedichte, von denen etwa erwähnenswert wäre, daß er in einem sehr verbreiteten Buch der Verheiratung von Kindern in jungen Jahren sehr scharf entgegentritt. Der Kehrreim dieses Gedichtes „Die Chupa“ (Trauung) ist noch heute unter den russischen Juden allgemein bekannt. Michel Gordon schrieb auch satirische Gedichte, die aufs neue seine geistige Begabung bewiesen, Gedichte, die ohne Anmaßung sind und in denen er launig zu sprechen weiß. Es sind seine besten Gedichte. Die meisten richten sich gegen die chassidischen Rabbis und chassidischen Sitten. Bald nehmen sie die Gestalt eines Bekenntnisses an, das ein abtrünniger Chassid macht, der reumütig zur Herde zurückkehrt, oft geben sie die Geschichte eines Wunders, das durch den Zadik vollbracht wurde, bald wiederum spiegeln sie eine

Gruppe von Chassidim, wie sie am Sabbathabend, vom Wein und wunderlichen Geschichten erhitzt, sich von dem Leben und den Taten ihres Zadik erzählen und berichten. In einigen Gedichten bespöttelt Gordon in seiner geistreichen Art die Hingabe der jüdischen Frauen, die, fanatischer noch als ihre Männer, kamen, um die Ehescheidung zu fordern, weil der Mann sich den Bart rasierte oder ein anderes schweres Verbrechen gegen die Gebote der Religion beging. Trotz der ironischen Absichten Gordons wird manches Gedicht fröhlich, innerlich und lebhaft. Es sei hier das vom „Trunk“ hervorgehoben. Ein Mann besingt den Ruhm der göttlichen Schnapsflasche, die ihn sein ganzes Leben, von der Geburt bis zur Ehe, begleitete und noch jetzt, wenn die Frau ein böses Gesicht schneidet, sucht er auf dem Grunde seines Glases Trost. In derselben Art ist ein Gedicht, das Heines „Die beiden Grenadiere“ parodiert. Michael Gordon hat sich auch noch in der Elegie und in der Lyrik versucht; seine lyrischen Gedichte sind trauervoll und ernst, woran schuld sein mag, daß der Dichter eine nicht glückliche Jugend hinter sich hatte. Damals freilich war er noch jung und durfte noch hoffen, aber jetzt ist er alt und gestattet sich nicht einmal mehr den Traum einer Erwartung. Er hat viele Feinde, die ihm Händel schaffen; man schmäht ihn; wenn er auch allen Haß den falschen Freundschaften vorzieht, hat das Leben doch keinen Reiz mehr für ihn und der Gedanke an den Tod schreckt ihn nicht. Und noch einmal erhebt er sich in dem Gedichte „Mein Testament“ zu einer Zusammenfassung alles dessen, was ihm sein Leben lang am Herzen lag: „Sei Jude und lerne wissen, daß alle Menschen Brüder sind, daß alle einen Gott und Vater haben.“

Michael Gordon stammte aus Lithauen und schrieb in dem jüdischen Dialekt dieses Landes. Aber, da er recht lange in den südlichen Provinzen lebte, zeigte seine Sprache Züge des Dialektes dieser Gegend. Bei ihm findet sich nie die gemachte Erregung, immer ist sie einfach, kräftig und schwungvoll. Er gewann den Reichtum und die Tiefe der Dichtungen der folgenden Zeit nicht, und doch muß er zu denen gerechnet werden, die einen eigenen jüdischdeutschen, literarischen

Stil schufen. Er hat außer seinen Gedichten noch eine Geschichte Rußlands in Jüdischdeutsch geschrieben. Neben ihm zählt Jehuda Lob Gordon (1830—1892), der einer der bemerkenswertesten Führer der haskalischen Bewegung war und als ihr größter hebräischer Dichter gilt, gleichfalls zu den besten jüdischdeutschen Schriftstellern dieses Zeitabschnittes. Er veröffentlichte im Jahre 1886 in Warschau eine Sammlung jüdischdeutscher Gedichte unter dem Titel „Slichot Chulin“. Dieser hebräische Titel hat einen doppelten Sinn und bedeutet „weltliche Gedanken“ und „Unterhaltung für die Langeweile“ zu gleicher Zeit. Damit wollte Gordon alle Umstände angeben, unter denen ein Maskil in der Volkssprache zu schreiben sich gestatten durfte. Einige Gedichte, die in dieser Sammlung enthalten sind, stammen noch aus den Jugendjahren des Dichters, andere aus einer späteren Zeit, der Zeit nach dem denkwürdigen Ereignis von 1881, aber alle gehören sowohl durch die Persönlichkeit ihres Verfassers als auch durch ihre allgemeinen Ideen und Empfindungen in die maskilische Literatur. Die besten Gedichte zeigen die Lebhaftigkeit der Sprache, den Ernst der Empörung, von dem sie alle durchdrungen sind, und man müßte ebenso diejenigen anführen, in denen der Dichter die Mißbräuche in der Gemeinde beschreibt. Als eines dieser Gedichte muß genannt werden „Ikun hakrio“, das verhinderte Thoralesen. Eine arme Witwe, eine junge Frau und ein Handwerker, der Sohn, der Gatte, der Bruder sind soeben von dem Gemeindevorstand in ungesetzlichen Formen zum Militärdienst bestimmt worden. Das eigentliche Ereignis aber vollzieht sich in der Synagoge während des Gottesdienstes am Vormittage. Die Eltern der Opfer greifen in ihrer Ohnmacht zu dem alten Mittel, das sich die Praxis des jüdischen Lebens für die untersten Glieder der Gemeinde bei ihren Rechtsforderungen erfand. — sie verhindern das Lesen aus der Thora, was ein wesentlicher Bestandteil des religiösen Gottesdienstes am Sabbath und an den Festtagen ist. Doch selbst dieses Mittel vermag nichts gegen die Verbindung selbstsicherer Interessen. Der Handwerker schreit, bis seine Kehle keinen Ton mehr gibt; die eine Frau

hat ihr Bewußtsein verloren, die andere wurde herausgeschleppt und alles kommt wieder in Ordnung. Der Vorleser hat den vorgeschriebenen Teil zu Ende gelesen, die Vorstände waren aufgerufen; wie üblich macht jeder von ihnen ein kleines oder großes Geldgeschenk für irgend eine Wohlfahrtsanstalt; im übrigen bleibt die Welt, wie sie ist. Mit einer erschreckend grausigen Wucht, hinter der man die tiefe Empörung des Dichters herausfühlt, zeigt er uns die Vorstände während der Dauer dieser Ereignisse, gleichsam verstummt, in der Haltung erstarrt, die jeder von ihnen einzunehmen sucht. Und in dem schlechten Bewußtsein tun sie so, als sähen sie nicht, was um sie geschieht. In anderen Gedichten tadelt der Dichter geistvoll die Unordnung, die in der Gemeindeversammlung herrscht. Die chassidische Sitte, die Ausbeutung durch die Rabbiner, die Leichtgläubigkeit und der Fanatismus der Getreuen erregen bald die Empörung des Dichters, bald seinen Spott und seine Ironie. In einem anderen Gedichte läßt uns Gordon mit zart spöttelndem Humor die Trauer und die Freude des jüdischen Kindes mitfühlen, das den ganzen Tag in der Schule steckt, Schläge bekommt, die es nie wieder vergessen kann, und im Talmud wahllos Texte liest, die sein Alter nicht versteht. Infolge der Vorurteile, die das Erlernen eines Handwerkes als niedrig erscheinen lassen, blieb die jüdische Jugend ganz untüchtig bis zu dem Augenblick, wo für sie der Kampf ums Dasein begann. Das war vielleicht das Schicksal des Dichters selbst. Er hatte etwas lernen wollen, was ihm in Zukunft nützlich wäre, aber bei jedem Versuch sah er sich Widerwärtigkeiten gegenüber, die er nicht überwinden konnte. Ob er nun ein freies Gewerbe oder ein Handwerk ergreifen, Dichter, Maler oder Gelehrter werden wollte, immer begegnete er erneut Widerständen, bis seine Eltern entschieden und ihn verheirateten. Erwähnt sei noch seine politische Gesinnung. Die aufrichtige Anhänglichkeit gegenüber der Regierung, die der Aufklärer immer wieder bezeugt, offenbart sich bei Gordon in dem Gedicht „Der Mutter Abschied“, in dem sich eine Frau von ihrem Sohne, der sich zum Militärdienst begibt, verabschiedet. Die

Mutter beschwört ihn, ein guter Jude zu bleiben, so weit als möglich alle religiösen Pflichten zu erfüllen, aber sie gibt sich keinen großen Erwartungen hin über das Leben, das ihn in der Kaserne erwartet. Wenn der Dichter von dem Traurigen der Gegenwart und den dunkeln Ungewißheiten der Zukunft entmutigt und zerrissen ist und sich und seine Leser trösten will, so wendet er fast unwillkürlich seinen Blick zurück auf die Vergangenheit. Die alte biblische Vergangenheit ist zwar weit; ihr Gegensatz zur Gegenwart ist grausam; aber könnte nicht doch die Geschichte aller Leiden, seit der Vertreibung aus dem heiligen Land bis auf unsere Tage, könnte sie nicht Gegenstand des Stolzes und eine Quelle des Trostes sein? Leiden! Man hat das Stärkste erlebt und war stärker; warum also verzweifeln? Wunden! Sie geschahen doch im Namen der Religion für heilige Gesetze, ihnen wird alles unterworfen sein. Und der Dichter, der der Freigeisterei verdächtig war, sang damals das Lied „von der Gesetzesfreude“. Da läßt er alles an sich vorüber gehen, alle Verfolgungen und Leiden und fragt ängstlich: „Und jetzt läßt man uns in Ruhe, hat man erkannt, daß auch die Juden Menschen sind, werden wir noch gezwungen, durch die Welt zu wandern, wird nie ein Tag ohne Klage vergehen? Ich weiß es nicht, ich könnte es nicht sagen: ich weiß nur — er lebt, der alte große Gott.“

Im Vorbeigehen sei auch noch Gordons Lied von der Redawke genannt. Hier ahmt er sehr glücklich den Stil der Volkslegenden nach und erzählt die Gedichte der Liebschaft von Malkele, der Tochter eines Gemeindevorstehers und von Melach, dem Sohn eines Gemeindedieners — oder er erzählt die Untreue von Chawe, der Frau des Rabbiners, dessen Wissen die Dummheit nicht ausschloß und der, als er den Geliebten seiner Frau durchs Fenster springen sah, ihn für den Propheten Eliah hielt und ganz verduzt vor dieser Erscheinung stehen blieb, ohne auch nur einen Augenblick den Ernst zu verlieren, den er von Anfang an hatte. So weiß Gordon drollige, sogar zweideutige Dinge zu sagen, und gerade der Gegensatz zwischen der Leichtigkeit des Stoffes und der schweren Behandlung hält den Leser fest. Wie die Verse dieser Legende ist auch ihr

Geist leicht und beflügelt, und man merkt gleich den Einfluß Heines, der für alle späteren Zeiten auch in der jüdisch-deutschen Dichtung wichtig war. Die Schreibweise des J. L. Gordon ist im allgemeinen sehr sorgfältig, aber der dichterische Schwung offenbart sich selten in seinem jüdischdeutschen Werk. Mehr noch als in seinen hebräischen Gedichten, bleibt er hier vor allem ein guter Versemacher, der sich bei dem Mangel an Phantasie und Einbildungskraft an einem geistreichen Wort, an einem gut gegliederten Reim genügen läßt. Er hat wenig Gestaltungskraft in seinem Werke, er bleibt immer der denkerische Aufklärer. Und so ist es auch im Jüdischdeutschen die dialektische Seite seines Werkes und weniger seine kräftige Sprache und ursprüngliche Eigentümlichkeit, in der der hauptsächlichste Wert seiner Dichtungen liegt, und nur bisweilen begegnet man in seinen Dichtungen Stücken von Ernst oder des tiefen Erbarmens über das Niedrige, wie in dem Lied: „Für wen schreibe ich wohl?“ in dem er sagt, wie glücklich er wäre, seinen Brüdern und Schwestern, wenn auch nur für einige Stunden, die Trauer und die Trostlosigkeit vergessen zu machen. Denn immer haben sie Sorgen und leben in steter Besorgnis und leben nur durch ein Wunder; denn heute wissen sie nicht, ob sie morgen für Weib und Kind das Stückchen Brot verdienen.

Michael Gordon hatte in seinen Dichtungen das Ziel, jedem andern zu lehren, was sein Geist begreift. J. L. Gordon, der in einem seiner hebräischen Lieder sich für alle Ewigkeit zum Diener des Hebräischen bestimmt, hat Jüdischdeutsch nur aus Mitleid mit seinen armen Brüdern und Schwestern geschrieben. Der eine wie der andere waren in ihrer dichterischen Leistung von äußeren und dichterischen Beweggründen geleitet; aber zur gleichen Zeit lebte ein anderer jüdischdeutscher Dichter, der, wenn er es auch nicht vermeiden konnte, seinen Tribut den gangbaren Ideen; das heißt der haskalischen Bewegung zu zollen, es doch verstand, ihn auf das Kleinste zu beschränken und im größten Teil seines Werkes nur seiner innersten Eingebung folgte. Es ist von Abraham Goldfaden (1840—1908) die Rede, der sehr berühmt wurde und

dessen Werk durchaus dichterisch und darum so bedeutend ist.

Im Jahre 1866 veröffentlichte er, nachdem er seine Studien an der Rabbinerschule von Schitomir, einem Zentrum der Haskala, beendet hatte, sein erstes jüdischdeutsches Werk „Dos Jüdele“. Aus den Provinzen des Südens stammend, wo der Kampf zwischen Strenggläubigen und Aufklärern nicht solche unerbittliche Feindschaft bezeugte, wie zur selben Zeit in Lithauen, der Sohn eines bescheidenen Handwerkers, der, weit entfernt dem Lerntriebe des Sohnes entgegen zu sein, ihn vielmehr ermutigte, indem er ihm materielle und moralische Stütze war; — so konnte Goldfaden gar nicht die große Begeisterung für die ruhmvollen Kämpfe der Aufklärung besitzen, die darum in seinem Dichten nur ein schwaches Echo fanden. Sein „freudiger Chassid“ ist bieder, und wenn der Autor sich über ihn lustig macht, so geschieht es doch in einer Weise, daß er das Urteil spricht im Sinne eines sogenannten Franzosen, das heißt: eines Westeuropäers, und derart, daß alles Lächerliche, das sich in den chassidischen Sitten und Lebensbräuchen findet, in dem verzeihlichen Unverständnis des Fremden beträchtlich gemildert wird; ebenso wendet er sich an die Strenggläubigen, nicht um sie anzugreifen, sondern um ihnen zu zeigen, daß sie sich über die Intellektuellen täuschten; diese wären nicht so schlecht, wie ihre Gegner sie hinstellten. Nur nebenbei hält sich der Dichter bei Parteifragen und Dogmen-Streitigkeiten auf. Nur im Vorübergehen verurteilt er die Gemeindeglieder, den Mißbrauch ihrer Macht, insbesondere soweit es den Militärdienst betrifft. Die Dichtung Goldfadens ist fast immer frei von belehrenden Gedanken; er nimmt die Dinge, wo er ihnen begegnet. Das Kreisel, der Pfeil und der Bogen, weit verbreitete Spiele der Kinder unter den russischen Juden, der Samowar, das Wörtchen: „no“, das je nach seiner Betonung eine jeweils verschiedene Bedeutung annimmt, sind Titel und Gegenstände seiner Dichtung; aber getreu dem Geiste der jüdischen Volksdichtung vernachlässigt der Dichter bisweilen seinen Gegenstand, um sich in Nachdenklichkeiten zu verlieren. Da wird ihm der

Kreisel zum Symbol des ganzen menschlichen Lebens; und Bogen und Pfeil erinnert ihn an den oft erhobenen Vorwurf, die Juden hätten zu wenig Mut; ihre Bogen und ihre Pfeile sind, wie die der Kinder, zwar auch aus Holz, aber das macht den Vorwurf nicht wahr und begründet ihn nicht; denn einst hatten sie unvergleichliche Helden, und wenn es wahr ist, daß sie am Leben hingen, ist es doch nicht weniger wahr — und noch heute, daß sie zu sterben wissen, wenn es nötig ist. Die hagadischen Legenden sind gleichfalls ein beliebter Gegenstand Goldfadens; er weiß ihnen die Form zu geben, die die einfachen Leute rührt. Wie traurig ist doch der Tod der „Rebekka“, die man in der Nacht begräbt, verscharrt; Esau, der dabei ist, weiß das Grabmal nur zu schänden, und Jakob, der geliebte Sohn, irrt in der Wüste auf der Flucht vor dem Zorn seines Bruders.

Man nehme ein anderes Beispiel: Der Tempel ist zerstört, die nationale Unabhängigkeit verloren; vom Gipfel des Berges werfen die Juden, die in die Verbannung ziehen, noch einen letzten Blick auf die heilige Stätte und siehe da, unter dem Rauch, der den Horizont bedeckt, erkennen sie eine Flamme, die brennt und nie verlischt. Ein Strahl davon ist in das jüdische Herz gekommen, das nun auch nie mehr verlöscht. Den Ruhm der jüdischen Religion verkündet Goldfaden in einem allegorischen Gedicht: „Die adelige Hochzeit“. Darin beschreibt der Dichter in drei Gesängen, die Verbindung und die Ehe Israels mit seiner Religion, Moses wird der Vermittler und das Gesetz ist der Ehekontrakt. Gott als der Schwiegervater macht den Verlobten ein kostbares Brautgeschenk, den Sabbath; die Feier ist heiter; Ostern, Pfingsten und Laubhütten erscheinen in symbolischen Gewändern. Im letzten Kapitel aber ruft Israel den Zorn Gottes durch seine Untreue gegen die Religion, die göttliche Tochter, hervor. Von Gott aus seinem Lande gejagt, geht Israel den Weg in die Verbannung, begleitet von der Religion, die ihm in allen Veränderungen seines Lebens treu bleibt. In das Exil nimmt sie das Versprechen Gottes mit, einst sie beide durch den göttlichen Boten, durch den Messias, in das väterliche Haus zurückzurufen.

Der Gedanke der Angleichung der Juden an die Sitten und an die Sprache des Landes, der den aufklärerischen Schriftstellern sehr am Herzen lag, begegnet einem niemals in den Dichtungen Goldfadens; einzelne Ausdrücke wie: Der Jude weiß seinem König treu zu dienen und für ihn zu streben; stellen offenbar alles dar, was er dem Programm oder vielmehr der politischen Richtung der Aufklärer entnommen hat. Er, der durch seine Erziehung ganz zu ihnen gehört, ist durch seine literarische Tätigkeit nur teilweise einer der ihnen. Ein Volksdichter, nicht allein durch die Form seiner Werke, sondern auch durch ihren geistigen Gehalt hat er der Aufklärung nicht bis zum letzten Ziel folgen können, die Vernünftelei nicht begriffen, die dem Volk predigt, Sitten, Sprache und die liebsten Hoffnungen aufzugeben. Nach den Pogromen offenbarte sich bei den ersten Anfängen der nationalen Bewegung die ganze Kraft des jüdischen Gefühls, die in dem Dichter lebte, in den neuen Werken. Das Gedicht „Schabsiel“, das im Jahre 1885 entstand, phantastisch und denkerisch, wie es ist, bleibt die leidenschaftlichste Flugschrift, die in der Volkssprache gegen die Assimilation geschrieben worden ist. Seitdem die Juden im Laufe der europäischen Annäherung den Tag der Ruhe immer mehr und mehr vernachlässigten, irrt Schabsiel, der Engel des Sabbath, traurig und müßig durch die Städte. Sein Begleiter im Unglück ist Trochim, der Sabbathchrist, der sein Leben macht, indem er das Feuer schürt und alle andern Arbeiten tut, die dem Juden am Ruhetag verboten sind. Die Einnahmen Trochims sind schlechter geworden; in seiner Verzweiflung tröstet er sich oft bei seinem Lieblingsgetränk, dem Lebenswasser. Fast die ganze Zeit ist er betrunken; aber das hindert Schabsiel nicht, sein ganzes Herz an ihn zu hängen, weil er keinen anderen Vertrauten hat. Und nun redet der Dichter durch den Mund des Engels, bald schmeichelnd und erhebend, bald drohend und spöttelnd, daß alles Unglück wohl verdient sei und die Prüfungen als Lehre dienen sollten. Warum doch wäre es nötig, daß der Jude sich selbst auswechsle, seine Gestalt und sogar seine Seele ändere? Ist er nicht gerade dadurch den anderen Völkern unterlegen und kann er Achtung

von den andern fordern, wenn er sich selbst nicht achtet? Und nun kommt voll verhaltener Bitterkeit, voll treffenden Spotts die Schilderung des unjüdischen Juden, in dem sich alle Kulturen begegnen und widersprechen; denn wenn der Jude die alten Sitten seines Lebens aufgibt, verliert er zugleich auch sein sittliches Gleichgewicht, den Frieden seines Lebens und seiner Familie. Wie anders aber war das Leben der Juden ehemals, wie entgegengesetzt den gegenwärtigen Lastern, die sich bemerkbar machen: dem Kartenspiel, der Unmäßigkeit, dem steigenden Verfall der Sitten. Nur in der Umkehr zu den Traditionen wird das Volk neue Kraft und neue Schönheit schöpfen. Als nun der Ruf: Tötet die Juden! die Luft durchzitterte, Trochim einer der eifrigsten Plünderer war, und sich gerade bei einem Weinhändler befindet, erscheint ihm im Himmel Schabsiel, in den Händen eine rote Fahne mit dem Worte Sabbath. Immer ist die Umkehr zur Vergangenheit, die durch das Wort „Sabbath“ angedeutet ist, das Ideal des Dichters, und hierdurch wurde er erst der Wortführer der zahlreichen Schicht im Volke: des Kleinbürgertums, das zwar den Erfordernissen des gegenwärtigen Lebens gewisse Eingeständnisse machte, aber doch den Schmerz um die gute alte Zeit sich bewahrte, sich bei jeder Gefahr fürchtete und sich auf sich selber zurückzog. Aber neben diesem fruchtlosen, vergeblichen Ideal von der Umkehr zur Vergangenheit erhebt sich das andere als die neue quellende Hoffnung und Kraft für einen großen Teil der folgenden Generation: das nationale Ideal, das in jener Zeit sich in der Palästinaabewegung darstellt. Goldfaden begeistert sich in der Liebe zum Lande der Ahnen zu Strophen, die durch die Reinheit und Zartheit der Gefühle ewig bewunderungswürdig sind und einen lebhaften Eindruck geben. Da zeigte der Dichter den unglücklichen Sohn, der inmitten aller Roheiten, im Kampfe um das Leben sich einen Augenblick lang an die kindlichen und unschuldigen Träume seiner Jugend hingibt und sie in einem Brief an seine Mutter ausdrückt. „Gehst du zu den Gräbern der Väter unserer Helden von ehemals und auf den Weg Zions, so grüße mir, o meine Mutter, jeden Stein.“

Goldfaden schreibt in der Art des Volksliedes. Seine Verse sind leicht gefügt, seine Sprache ist bildfach und besitzt im hohen Grade den Sinn für die Musik der Worte. Die Lieder, die er in seine Theaterstücke einschob, hatten großen Erfolg; denn sie wurden mit ihren Melodien von dem Gemüt der Hörer empfangen und von einem Eck zum andern in allen Schichten des Ghetto gesungen; sogar in den ernstesten Gedichten ist das Liedmäßige, das ganz plötzlich dem ganzen Werk eine leichte Haltung gibt.

Von Goldfaden, dessen Dichtung eben zum größten Teil in solchen Volksliedern besteht, geht ein unmittelbarer und ganz natürlicher Weg zu einem Mann, dessen Werk nur Volkslieder enthält und der während vieler Jahre den Beruf eines Badchen, eines Liedersängers, ausübte. Das ist Eliakum Zunser, der im jüdischen Volk unter seinem Berufnamen Eliakum Badchen überall bekannt ist. Der Badchen — das Wort stammt von dem alten aramäischen Wort „badaach“ und entspricht dem Deutschen „vergnügen“, man sagt auch Marschelik und benutzt dabei also das althochdeutsche Wort Mareschal — der Badchen also ist im jüdischen Leben eine sehr alte Erscheinung. Sie reicht ins Mittelalter zurück und vielleicht noch in frühere Zeiten. Die Aufgabe des Badchens besteht darin, die Leute zu unterhalten, besonders die Hochzeitgäste. Es sind Händler oder Leute, die irgend ein Gewerbe treiben, zumeist arme Schlucker, die die Armut zum Weib haben und das Lachen zum Sohn, und wie die Gaukler im Mittelalter, vereinigen sie in ihrer Person oft das Handwerk des Sängers und des Spaßmachers, des Trubadurs und des Hanswursts. Vergeblich freilich suchte man in ihrem Werk wie bei ihren christlichen Handwerksbrüdern Lieder galanter Liebe oder den Ruhm großer Waffentaten. „Im jüdischen Ghetto ist kein Platz für die Narrheit der Liebe, und was die Waffentaten anbetrifft, so kennen die Juden nur solche, deren Opfer sie wurden.“ Der Jude ist immer ernst, sogar bei den freudigsten Anlässen, er liebt die Überlegung, das Fragen, das Nachdenken über den Zweck der Dinge und trotz seines Optimismus ist er in seinem Bewußtsein ganz durchdrungen

von der Unsicherheit des Lebens. So offenbart sich seine geistige Gewandtheit, sein Esprit in den Werken dieser öffentlichen Gaukler. Einer der unumgänglichsten Späße, die das Badchen bei einer Hochzeit machen muß, besteht darin, daß er sich an die Neuvermählten wendet und besonders an die junge Frau, und ihr vorstellt, wie das neue Leben, das sie erwartet, vielleicht reich an Unglück und Elend sein wird. In sehr dunklen Farben malt er das Leben der jüdischen Frau und Mutter. Die glücklichen Jahre als junges Mädchen sind zu Ende; sie wird die ernste Seite des Lebens kennen lernen, die oft tragisch ist. — Nun, dies ist der Hochzeitsspaß des Badchen. Während er ihn vorträgt, ergießt sich der weibliche Bestandteil der Zuhörerschaft in Tränen, und waren die Tränen reichlich und waren sie aufrichtig, so lobte man das poetische und deklamatorische Talent des Badchen, der die Tränen hervorzurufen verstand; aber man muß hinzufügen, daß die Zuhörerschaft immer leicht zu rühren ist. Sie nimmt ohne weiteres die Verse in Prosa hin, die mehr oder weniger üblich sind, und zuweilen einen ziemlich zweifelhaften Geschmack beweisen. Doch Leute von Talent waren selten, Erfinder mit ursprünglicher Begabung gab es wenige unter dieser Brüderschaft, die im Volksmund mit einer gewissen Verachtung genannt wurde. Eliakum Zunser war unter den wenigen, die es verstanden, ihrem bescheidenen Talente und ihrem Beruf als Badchen einen gewissen Glanz zu verleihen. Er hatte einige Vorläufer, wie den Galizianer Wolf Ehrenkranz. Er hatte noch mehr Nachahmer, aber niemals hatte einer, auch nur von weitem, diese allgemeine Beliebtheit, deren er sich beim Publikum erfreute. Die Lieder, die er zumeist selbst auf Hochzeiten, bei denen er Gast war, vortrug und später sorgfältig sammelte und veröffentlichte, sind in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überall bekannt geworden, und noch heute wäre es eine Seltenheit, einen Bewohner des Ghetto in Europa oder Amerika zu treffen, dem der Name „Eliakum Zunser“ völlig unbekannt wäre. Man kennt nicht allein seine Lieder, sondern auch die Melodien, die er selbst dazu schuf und die beträchtlich zu dem allge-

meinen Erfolg seines Werkes beitragen. Er hat gegen 600 Lieder gedichtet, von denen ein großer Teil zahlreiche Ausgaben hatte. Zuser hat zuerst die talmudische Schulung genossen, später die der Haskala. Und beide haben Teil daran, in diesem Sohne des litauischen Ghetto den Sinn für das Beweiskräftige, den Geist der Zergliederung und Vernünftigkeit entwickelt zu haben. Alle seine Lieder sind nur Abhandlungen in der Art der Logik, die den talmudischen Schülern vertraut ist. Wenn er, wie es in einem Gedicht geschieht, „das unsterbliche Volk“ besingt und sich für die Ewigkeit des jüdischen Volkes begeistert, so entspricht dies folgendem Gedankengang: Jede Nation durchlebt drei Zustände: Kindheit, Jugend und Alter; hernach verschwindet sie; aber dieses unerbittliche Gesetz erleidet eine Ausnahme durch das jüdische Volk; und folgendermaßen führt er seine Überlegung fort: Wenn der Jude für die Ewigkeit geschaffen ist, könnte er sich nicht dennoch mit den andern Nationen verbinden? Aber der Dichter ist um diese Antwort nicht verlegen: Gott hat den Nationen einen so gewaltigen Haß gegen die Juden ins Herz gelegt, daß sie bei jedem Versuch, den sie auf dem Wege zur Assimilation machen, heftig abgestoßen wurden. Aber wenn die Nationen den Juden hassen, wie kann er die Mittel zum Leben gewinnen? Und die Antwort ist: Gott hat den Juden die Kraft und die Fähigkeit gegeben, diese Mittel noch dort zu finden, wo jedes andere Volk längst Hungers gestorben wäre. Aber wenn das jüdische Volk von den andern Völkern so gehaßt ist, könnte es denn nicht eines Tages von ihnen angegriffen werden und in diesem ungleichen Kampf vergehen? Und der Dichter spricht: Darum hat die Vorsehung die Juden zerstreut, hält sie nicht in einem einzigen Land vereinigt, damit man sie nicht alle zugleich angreifen könne. Und so weiter. Auf diese wirklich trockene und ganz verstandesgemäße Art wird ein Problem, wie die Unsterblichkeit des jüdischen Volkes, das viele Dichter begeisterte, behandelt. Das ist für den Badchen kennzeichnend. Diese Art ist aber der Zuhörerschaft des Badchens vertraut der er so ein Vergnügen bereitet. Welches auch die Formen sind, immer ist es im

Grund dieselbe Manier, mit der sie die Welt und das Leben betrachteten.

„Die Gegensätze“, — das ist der Titel einer Reihe von Liedern, in denen Zuser das Widerspruchsvolle beleuchtet, das er in der Beanlagung des jüdischen Volkes bemerkte. Der Jude ist zu gleicher Zeit verschwenderisch und sparsam, bescheiden und dünkelfhaft, mitleidig und grausam, ist erfüllt von Liebe und läßt sich von kühler Berechnung leiten, fühlt sich eins mit seinen Brüdern und einzeln und abseits von ihnen, ist schamhaft und schamlos, gläubig und ohne Glauben. Jede dieser Eigenschaften wird durch Beispiele verbildlicht, die dem gewöhnlichen Leben entnommen sind, besonders dem der Mittelschicht; aber das Undichterische, das darin liegt, im Gedicht durch gedankliche Gegensätze vorwärts zu streben, zeigt am besten die vernünftelnde Art des Dichters. Sogar wenn der Jude sich zu Gott wendet, ihn um Verzeihung für sein Volk anfleht, das, hingerissen zum Weg der Freiheit, sich vom rechten Pfad verirrt, stützt er sich immer noch auf die Beweisführung und Überredungskünste einer zu einfachen Logik. Eines seiner berühmtesten Gedichte, „Der Pflug“, rühmt unter dem Einfluß der Palästina-Bewegung die Feldarbeit. Der Pflug ist die Quelle des Segens, ist das wahre Glück des Lebens. Es ist aber wichtig, festzustellen, daß in diesem Gedicht, das die Rückkehr der Juden aufs Land und in die Heimat predigt, kein einziges Wort von der Liebe zur Natur gesagt ist, von ihrer Schönheit, von den Gefühlen und Stimmungen, die sie erwecken kann. Nach einem Sprung von mehr als hundert Jahren ist nur noch die Rede von Mieten, die man dort im Lande der Väter nicht bezahlen müsse, von Töchtern, die man durch die Mitgift von zwei Ziegen verheiraten könne, von Frauen, die sich nicht nur mit Hüten und anderen Modensachen befassen. Man atmet erleichtert auf, wenn endlich ein paar Verse kommen, ein paar ganz vereinzelte, die ein Gefühl erklingen lassen. Indessen: nicht um ihrer selbst willen wurde hier der alltägliche und verstandesgemäße Sinn von Zusers Liedern behandelt, sondern es geschah, weil sie erkennen lassen, wem sie vorgesungen wurden.

Sie haben ihren geschichtlichen Wert, sie zeigen die Denkart und das Empfinden der mittleren Schicht im jüdischen Kleinbürgertum, die die gewöhnliche Zuhörerschaft war und ihre Sängerehrung rühmte. Es ist eben der Kleinwarenhändler, der in dem Gedicht „Der Pflug“ erscheint, der Kleinwarenhändler, der mit der Miete im Rückstand ist, dessen Tochter sich ohne Mitgift nicht verheiraten kann, dessen Frau weit über ihre Mittel lebt und dessen Traum sich niemals verwirklichen wird, weil er ihn gar nicht ernsthaft denkt und nur mit ihm spielt, der Traum: ein Stück Land zu haben, vom Ertragnis körperlicher Arbeit zu leben, keine Schulden zu machen, nicht zu entleihen und Gott aufrichtig zu lieben. Schon als von Goldfaden die Rede war, wurde dieses Kleinbürgertum genannt, dessen fortgeschrittene Schicht nach den Pogromen von den Hoffnungen auf die Assimilation abließ, ohne sich freilich genaue Rechenschaft darüber zu geben. Es hatte sich sanft mitziehen lassen und wußte später in seiner törichten Abkehr nach rückwärts nicht, wo es halt zu machen habe, so daß der Kleinbürger glauben konnte, sich jedem Gedanken des Fortschrittes verschließen zu müssen, sobald er nationalistisch wurde. Goldfaden hatte die Pogrome als die Ursache des nationalen Erwachens begrüßt. Zunser hat es auch getan. Aber Zunser ist noch weiter gegangen. In dem berühmten Gedicht „Das 19. Jahrhundert“ klagt das jüdische Volk, daß man es aus seinem vielhundertjährigen Schlaf geweckt habe. Es schlief mit geschlossenen Fäusten, als es weder Bücher noch Schriften gab und die nicht kannte, die es belachten. Und nun schlägt man an sein Tor: Israel es ist Tag. Alle Welt ist erwacht und wartet nur auf dich! Das waren die Aufklärer, das war die Gemeinschaft Mendelssohns, die so an das Tor pochte. Und das Volk wachte auf. Aber siehe: mehr als ein halbes Jahrhundert verging in der Erwartung der angekündigten Morgenröte. Die Finsternis ist dichter als jemals. Die Völker schlafen und schnarchen. Da schlägt Israel in seiner Ungeduld nun an die Pforte und sofort fühlt es eiserne Fäuste auf seinem Rücken.

Die Politik der Regierung gegen die Juden unter Niko-

laus dem Ersten und zum Teil unter Alexander dem Zweiten trieb die Juden bald zur Assimilation und stieß sie bald darauf in die Vereinzelnung des Ghetto zurück; das machte den Dichter und sein Publikum zaghaft. „Du hast mich, Gott, in eine Welt gesetzt, sie hat keinen Tag und keine Nacht.“ Und nun kommt die Reflexion wieder. Wenn die Quellen der gegenwärtigen Zivilisation dem Juden verschlossen sind, solle man darüber klagen? Nein, wenn wir einen Grund zur Klage haben, so ist es gerade der, daß man aus dem vergifteten Borne getrunken habe. Und so setzt Zunsers seine Anklage gegen die moderne Kultur fort. Alles war gut zur Zeit der Väter, alles ist schlecht, was heute ist. Es war ein unrichtiger Gedanke, eine falsche Hoffnung, eine „Änderung“ zu versuchen. Das ganze Leben ist verloren. Ehe, Religion, Erziehung, Gemeinschaft, Lebensglück, — alles lehrt dasselbe Eine: Es ist nichts davon wahr, was alle bewunderten. Trotz und wegen dieser Verneinung der gegenwärtigen Kultur gehört das Werk Zunsers in die aufklärerische Bewegung; er ist nämlich der Dichter des aufgeklärten Kleinbürgers, der bereut. Angeseheneren sprachen dieselbe Reue aus; aber wenn auch Zunsers Rolle bescheidener ist, ist sie doch nicht weniger kennzeichnend, nicht weniger merkwürdig. Die Aufklärung, die mit Gordons Gedicht „Steh auf, mein Volk“ begann, endete mit Zunsers beiden Gedichten „Das 19. Jahrhundert“ und die „Veränderung“. Gordons Lied ist fast vergessen, die beiden Gedichte Zunsers sind noch heute in aller Munde. Der Strom der Wanderung, die seit 1881 immer größere Massen von Rußland nach den Vereinigten Staaten Amerikas bringt, hat auch den Volksdichter in seinen Lauf gezwungen. Seit 1889 wohnt Zunsers in New York, wo er eine Druckerei besitzt. Unter den neuen politischen und sozialen Verhältnissen, die von denen Rußlands ganz verschieden sind, fand er neue Stoffe. Er verherrlicht Kolumbus und Washington und begeistert sich für die Republik, die so vielen Unglücklichen aus allen Völkern Schutz gewährte, oder er verurteilt unter dem Einfluß der sozialistischen Ideen, die im jüdischen Ghetto von New York sehr verbreitet sind, die ausschließliche Herr-

schaft des Dollars, die Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital. Aber seine Lieder üben nicht mehr den gleichen Einfluß und sind nicht mehr so bekannt, wie die, die er vor dreißig Jahren sang. Die neuen Verhältnisse haben neue Dichter und neue Lieder geschaffen, vor denen Zunser verblaßt.

Neben Zunser wäre noch Gottlob (1811 bis 1899), der Verfasser der „Denkwürdigkeiten über die jüdisch-deutschen Schriftsteller“; die Denkwürdigkeiten haben eine große historische Bedeutung. Am bekanntesten von seinen Werken ist wohl: „Das Lied von dem Kugel“, also ein Sang auf die bekannte und sehr beliebte Sabbathspeise, ein Gedicht, das eine recht hübsche Parodie auf Schillers Lied von der Glocke darstellt. Von den übrigen Werken sei noch hervorgehoben „Der Hochzeitsschleier“, eine Komödie in drei Akten, die sich hauptsächlich gegen die chassidischen Rabbiner wendet.

Wie gering auch vom literarischen Standpunkt die Leistung der Badcholim zu bewerten sei, das darf man nicht verkennen, daß es in einem gewissen Zeitpunkt dem bescheidenen Badchen, mehr als jedem andern Dichter der Zeit gegeben war, den Zustand des Geistes zu enthüllen, die tiefsten Erwartungen, die Freuden und Schmerzen seiner Genossen zu sagen, die mit ihm das Mißgeschick hatten, in einer Epoche zu leben, als weder heller Tag noch Nacht war.

Der Vater des jüdischdeutschen Volksromans heißt Aisik Meier Dick (1808—1894). Er ist eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten der maskilischen Welt. Ein Hebraist von Bedeutung, ein großer Bewunderer der agadischen Literatur, die er gründlich kannte, konnte er sich eines gewissen Neides nicht enthalten, sobald er sein Geschick als jüdischdeutscher Schriftsteller mit dem der hebräischen Literaten seiner Zeit verglich, die eine ewig lebendige Sprache schrieben. Das Jüdischdeutsch war für ihn nur ein barbarischer Jargon und als überzeugter Aufklärer

hielt er es für seine Pflicht, in dem Maße seiner Kraft an der Vernichtung dieser Sprache mitzuwirken, die in seinen Augen gar keine Sprache war. In einem Roman erzählt er die Abenteuer eines jungen Maskils, der auf der Flucht vor den Verfolgungen der Fanatiker in die Fremde geht und nach einer recht kurzen Frist dort zu einer glänzenden Stellung gelangt, dank der großen Zahl von europäischen Sprachen, die er mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit erlernt. Die Moral dieser Geschichte drückt der Verfasser folgendermaßen aus: „Das Schicksal dieses Mannes beweist uns besser als jede andere Sache, wie recht das deutsche Sprichwort hat, wenn es sagt: ein Mensch, der keine Sprache kennt, ist kein Mensch; der Mensch, der ihrer zweie kennt, ist zweimal Mensch, und wer ihrer drei kann, ist dreimal Mensch. Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir verstehen, daß wir Juden Lithauens gar keine Menschen sind. Wir kennen keine Sprache, wir sprechen nur ein Kauderwelsch, der nicht als Sprache betrachtet werden kann. Es ist eine Mischung von Hebräisch, Altdeutsch, Russisch, Polnisch, Französisch, Englisch und Spanisch. Der Jargon ist eine Sprache, die kein Volk spricht und kein Volk versteht.“ Diese letzte Anklage erscheint nun wirklich befremdend im Munde eines Schriftstellers, der für die dreihundert Geschichten und Romane, die er im Jüdischdeutsch verfaßte, sein Publikum fand. Ebenso kann man den Vorwurf nicht begreifen, daß das Jüdischdeutsch von Fremden nicht gesprochen und verstanden wird; die Gerechtigkeit fordert doch das Eingeständnis, daß das Jüdischdeutsch nicht allein in dieser Lage ist, und daß sehr viele europäische Sprachen dasselbe Schicksal teilen. Trotz dieser Abneigung gegen den Jargon, die Dick seinen Lesern mitzuteilen sich bemühte, war seine ganze literarische Tätigkeit während fast fünfzig Jahren ausschließlich dem Jüdischdeutsch gewidmet, mit Ausnahme von zwei oder drei unbedeutenden hebräischen Veröffentlichungen. Und wie nun auch das Urteil über den literarischen Wert seiner Werke sei, es erscheint doch nicht zweifelhaft, daß er für die Entwicklung dieses Schrifttums vieles geleistet hat. Er führte die realistische Erzählung ein.

Er vervielfältigte seine Werke und stellte sie in den Dienst des gewöhnlichen Volkes, der Dienerschaft, der Angestellten, der Handwerker und Proletarier, — alles Leute, die nicht hebräisch kannten, und viele Jahre hindurch seine einzigen Leser waren. Als ein wohlhabender Mann schriftstellerte er nicht des Geldes wegen. Der große Vorzug dieser Epoche war nämlich, daß klingender Lohn dem jüdischdeutschen Schriftsteller und ebenso dem hebräischen eine durchaus unbekannte Sache war. Er schrieb noch weniger aus Ehrgeiz, denn in der maskilischen Welt, der er angehörte, war es ein sehr zweifelhafter Stolz, jüdischdeutsch zu schreiben. Seine Werke waren, sofern sie nicht ohne Namen erschienen, niemals anders gezeichnet als mit den Intialien seines Namens. Dick hatte nur das eine Ziel: den Leuten nützlich zu sein, die keine anderen als die mütterliche Sprache kannten. Wenn er sich in seinen Romanen und Geschichten fast immer an seine „lieben Leserinnen“ wendet, so besagt dies, daß schon die Form seine Bücher für die Frauen bestimmte, weil ja die Männer doch mehr oder weniger etwas hebräisch verstanden; vielleicht glaubt er auch, daß es keines Mannes Beschäftigung wäre, Geschichten zu lesen, die nur zur Unterhaltung für die ungebildeten Frauen da sind; vielleicht oder vielmehr: er wollte ihnen auf angenehme Weise moralische Pillen zu schlucken geben, die ihnen sonst zu bitter gewesen wären. Dick beeilt sich darum, zu versichern, daß er zu allen Geschichten, die er seinen lieben Leserinnen bietet, keine andere Veranlassung hatte. „Wie ein schwacher Magen leichter Speisen bedarf, so kann ein schwächlicher Geist nur leichte Nahrung vertragen.“ Denn es wäre falsch zu glauben, daß eine Geschichte ihren Zweck in dem Vergnügen habe, das sie darbietet, indem sie die menschliche Einbildungskraft unterhält. In diesem Falle wäre sie für den Geist nicht nur keine gesunde Nahrung, sie wäre geradezu eine Lüsternheit, die mehr Böses als Gutes schafft. Jede Geschichte solle moralische Merkmale enthalten und müsse von Zitaten aus der Bibel, von guten Worten und Gedanken durchsetzt sein. Dick darf sich mit Recht rühmen, nur solche Bücher geschrieben zu haben, wie er sie als allge-

meine Forderung verkündet, und wirklich ist er in allem, was er geschrieben hat: in Lebensberichten großer Männer, in seinen abenteuerlichen und historischen Romanen, in eigenen Werken und in denen, die er aus dem Französischen oder Deutschen entnommen hat, — nur Moralist und blieb es. Ja, er zeigte sich nicht befriedigt, die Moral mit der Geschichte selbst darzustellen, sondern setzte in sehr langen Abschweifungen, die mitunter ein Drittel des ganzen Buches umfassen, den gedanklichen Inhalt des Buches auseinander: über Erziehung, über die Notwendigkeit, sich weltliches Wissen anzueignen, fremde Sprachen zu lernen, und so über jede Frage des tatsächlichen und geistigen Lebens. Der Roman mit dem Titel „Die alte Jungfer“ schließt mit folgender Erklärung: „Wie schön auch die Geschichte ist, so ist doch ihre Nützlichkeit nicht weniger groß, weil sie uns vielerlei lehrt.“ Und bald darauf fährt er fort: „Durch das Schicksal des Helden haben wir gelernt, daß ein Kaufmann seinen Handel nicht über alles Maß erweitern darf, indem er sich allzu sehr auf seinen Kredit verläßt. Er kann leicht dem Bankrott verfallen. Das Schicksal der Heldin aber soll jenen Eltern als Warnung dienen, die bei der Wahl eines Mannes für ihre Töchter zu eigensinnig sind und fast nicht mehr wagen, sie zu verheiraten. Aber die wertvollste Lehre, die man aus der ganzen Geschichte entnehmen muß, ist, daß ein Vergehen niemals ungestraft bleibt, daß man früher oder später es mit seiner Ehre, mit seinem Leben im Diesseits und im Jenseits bezahlt.“

Es ist nicht nötig, viel über den allgemeinen Charakter der moralischen Romane zu sagen, denn Schriften dieser Art gab es und gibt es bei allen Völkern; und überall sind sie auf dasselbe Maß zugeschnitten: Die Tugend, der es eine Zeitlang schlecht geht, obsiegt zuletzt, während das Laster streng bestraft wird. Der Weg, der zu diesem glücklichen Ende führt, wird durch zumeist unwahrscheinliche Ereignisse verstellt; auch Dick hat darüber hinaus nichts Neues erfunden. Bei ihm ist jedoch nicht alles ein Werk der Phantasie, weil es sein Zweck war, nicht zu unterhalten, sondern zu unterrichten. Es war ihm gerade dadurch möglich, das Leben wirklich im

Geiste zu leben. Seine Menschen sind nicht aus der Welt, in der die Leser leben und handeln, die Geschehnisse haben nichts gemeinsam mit Ereignissen im gewöhnlichen Leben, sie konnten vielleicht auf die Einbildungskraft wirken, aber weder als Beispiel noch als Warnung dienen. Nun gibt es ja freilich unter den Werken Dicks drastische Schilderungen, deren Gegenstand dem nackten Leben entnommen ist; aber sie sind nichts anderes als flüchtige Ereignisse, die er beschrieb; sie erwecken Teilnahme und beleuchten in ihrer einfachen, kunstlosen Schilderung merkwürdig hell die Menschen und Dinge aus der Zeit, als Dick lebte. Die moralischen Stücke in seinen Büchern sind schwerfällig und väterlich. Er liebt die Metaphern, die Parabeln, die Zitate aus den heiligen Büchern und besonders aus der Literatur des Midrasch. Wer sie liest, hat bisweilen das Gefühl, dem alten jüdischen Prediger, dem Maggid, zuzuhören. Man könnte die literarische Tätigkeit Dicks bestimmen, indem man sagt: er sei aus einem Maggid ein Romanschriftsteller geworden. Er erschöpft sich dabei, die Tradition der alten jüdischen Literatur fortzusetzen. Wenn das Zeena-Urena die rührende Geschichte von dem Verkauf Josephs erzählt, so tut Dick dasselbe, nur erzählt er aus seiner Zeit heraus; sei es nun etwas Tatsächliches oder Erfundenes; und die jüdischdeutschen Leserinnen, die seit Jahrhunderten mit der Zeena-Urena und den andern Büchern dieser Art aufwuchsen, finden die moralischen Stücke Dicks ganz natürlich und freuen sich stets aufs neue an Gestalt und Gegenstand. Entscheidend über die Werke Dicks ist aber der Stil, der nicht mehr schlechter sein kann. Man erinnert sich jedoch: es handelt sich bei ihm nur darum, Moral zu verkünden, und er schreibt überdies in dem Jargon, dem Kauderwelsch, der keine Sprache ist. Lohnt es also der Mühe, an der Form zu arbeiten? Wird nicht vielmehr die sprachliche Armut den Reichtum und die Schönheit des Gedankens schöner hervorkehren? Es ist also erklärlich, daß bei Dick alles ohne Kraft und farblos ist. Die Zahl der deutschen Worte, die er einführt, ist so groß, daß er auf allen Seiten Worte in Klammer stellt, und zwar neben die deutschen Worte, die er seinen Lesern erklärt. Dieser

arme Maskil aus Wilna, der selbst nur das Bücherdeutsch schrieb, hielt es für die Erfüllung einer bedeutenden erzieherischen Aufgabe, wenn er seine „lieben Leserinnen“ neben der Moral auch noch eine möglichst große Zahl von Worten aus dem Schriftdeutsch lehrte. Der Erfolg, den Dick hatte, indem er jüdischdeutsche Romane schrieb, — in jedem Fall sein buchhändlerischer Erfolg, brachte ihm die Menge der Nachahmer. Die Verleger und Kolporteure konnten bald bemerken, wie groß in den armen, unwissenden Schichten des Volkes das Bedürfnis war, Bücher in der Art Dicks zu lesen, und sie begriffen, daß solche Romane ein einträglicherer Handelsgegenstand sein könnten, als alle Sammlungen hebräischer Lieder. Damals geschah es zum erstenmal in der Geschichte der jüdischen Literatur in Rußland, daß ein Verleger Honorar bot, ein sehr bescheidenes zwar, und nur für Romane und Geschichten im Jüdischdeutsch. Trotz seiner verschwenderischen Unerschöpflichkeit konnte Dick allein den Bedürfnissen des Publikums nicht genügen, das jeden Tag wuchs, und berührt durch den Hauch neuen Lebens, der das Ghetto durchzog, sich mit einer wahren Gier auf die einzige geistige Nahrung stürzte, die ihm zugänglich war: auf die jüdischdeutsche Literatur. Nun hatten die Erzählungen Dicks im Urteil seines Publikums den Fehler, zu kurz zu sein. Die meisten seiner Bücher haben kaum hundert Seiten, und oft haben sie nur dreißig bis vierzig Seiten. Man liest eine solche Erzählung also schnell bis ans Ende; sie beschäftigt einen nicht den ganzen Freitagabend und den Sabbath, an dem der Bediente, der Angestellte, der Arbeiter, der Handwerker, Muße haben, sich dem Lesen hinzugeben; ja, am besten wären die ganz langen Romane, deren Lektüre über Wochen dauert, indes das unbekanntes Schicksal des Helden und der Heldin alle in Atem, in Furcht und Hoffnung hält und so das gewöhnlichste Leben noch einen Glanz von der Dichtung bekommt. Der große und dauernde Erfolg, der von Anfang an den langen vielbändigen Romanen folgte, läßt sich nicht leugnen und ist der beste Beweis, wie sehr sie einem wahrhaft dringenden Bedürfnis entsprachen. Mögen auch die Mängel, vom lite-

rarischen oder einem andern Standpunkt aus betrachtet, sehr groß sein, es bleibt ihnen trotzdem ein Verdienst, das man bezeugen muß, das Verdienst: während zwei Generationen die Einbildungskraft von hundert Tausenden Männern und Frauen, darunter die ärmsten und unglücklichsten, entzückt zu haben. Der berühmteste Romanschreiber dieser Art, das heißt also von Romanen, die in den schaurigsten Ränkesüchten ausarteten und sich von Band zu Band fortsetzten, ist Schaikewitsch, der unter seinem literarischen Pseudonym Schomer bekannter ist. Er wurde 1849 in einem Städtchen im Gouvernement Minsk geboren und wanderte Mitte der neunziger Jahre nach Amerika aus. Durch einen sehr eigentümlichen Zufall geschah es, daß Schomer jüdischdeutsche Romane überhaupt zu lesen bekam. Als junger Aufklärer stellte er sich eines Tages dem berühmten hebräischen Schriftsteller und Philosophen S. M. Finn in Wilna vor, der auch einen Buchverlag hatte. Schaikewitsch überreichte ihm einen hebräischen Roman, den jener annahm; doch die Zensur machte bei der Veröffentlichung Schwierigkeiten. Nun wußte Finn, was in seinem Handel verlangt wurde, und weil er zuerst die Art erkannte, der die Begabung Schomers entsprach, bot er ihm an, einen jüdischdeutschen Roman zu schreiben. Am folgenden Tag war die Geschichte fertig und wurde von Finn mit drei Rubeln bezahlt; wieder einen Tag später brachte Schaikewitsch, dem das Honorar vom vorigen Tag noch im Sinn lag, eine neue Geschichte, die er ebenso bezahlt bekam, wie die erste. Als ihm Finn am dritten Tag wieder eine neue Geschichte abkaufte und bezahlte, wendete sich Schaikewitsch darauf an andere Verleger, die ihm um das gleiche Honorar seine neuesten Schriften abnahmen. Auf diese Weise also wurde Schomer, der damals Vater einer Familie und ohne Hilfsmittel war, der Romanfabrikant, der er bis heute geblieben ist. Mehr als hundert Romane hat er geschrieben, und später, als das jüdische Theater von Goldfaden geschaffen war, verfaßte er ebenso die unendliche Zahl von Stücken, die er in dem Theater aufführte, das er selbst leitete. In Amerika veröffentlichte er drei Jahre hindurch eine humoristische Zeitschrift, arbeitete

an einer großen Zahl von anderen Zeitschriften und verfaßte zu gleicher Zeit Romane; und man las seine Romane, die hunderte von Seiten und oft viele Bände umfassen. Wie Dick, so liebt es auch Schomer in seinen Geschichten, ein moralisches Stück einzuflechten. Als Aufklärer und auch als Verfasser von hebräischen Romanen, möchte er seinen jüdischdeutschen Romanen den Stempel der Vornehmheit geben, indem er an die Spitze eines jeden Werkes, oft auch an den Anfang eines jeden Kapitels ein hebräisches Gedicht setzt, das die Gedanken und die Moral der folgenden Geschichte hervorkehrt; aber in seinen Romanen spielt die Moral doch keineswegs die Rolle, wie bei Dick. Schomers Roman ist, man könnte sagen, dichterisch, voller Einfälle, und alles übrige ist nebensächlich. Seine Gegner sind soweit gegangen, ihn als unmoralisch zu verklagen. Man hat gemutmaßt, daß er als Vorbild seiner Helden die Werke Paul de Kocks benutze, aber in Wirklichkeit erreichte der jüdischdeutsche Roman bei weitem nicht die sprachliche Kühnheit und Lebendigkeit, die den französischen Romancier berühmt machten. Wenn die Liebenden in Schomers Roman sprechen, reden sie von der Gewalt und Größe der Liebe, von der „Flamme, die in ihrem Blute brennt“ und sprechen darüber, wie über Fragen, die wenig mit ihren Gefühlen zu tun haben; niemals gehen ihre Handlungen über das hinaus, was von der Gewöhnlichkeit begrenzt ist; sie bleiben ganz im Üblichen. Seine Auffassung von Liebe hat Schomer nicht dem neuen literarischen Roman entnommen, sondern dem heroischen. Obschon seine Helden und Heldinnen weder Fürsten noch Prinzessinnen sind, seufzen sie, wünschen sich den Tod herbei und vergießen Ströme von Tränen; zumeist sind sie traurig und melancholisch. Aber im letzten Augenblick, wenn alle Hindernisse, die ihrer Liebe begegneten, überwunden sind, dank der Kraft und der Treue ihrer Herzen, dank auch und vor allem den wunderbaren Umständen, so zögert der Dichter nicht, sie auf rechtmäßige Weise in der Ehe zu vereinigen und sie, wenn es nötig ist, zuerst sogar von ihrer früheren Ehe zu scheiden. Schomer kannte sehr gut die Empfindungen seiner Leser und Leserinnen und zeigte sich

darum niemals leichtfertig, was die Reinheit der Sitten betrifft. Wenn er beispielsweise in einem Roman die Geschichte eines Ehebruchs erzählt, so kann er sich nicht genug daran tun, mit strengen Worten die Handlung seines Helden zu bedauern. Der Mann ist dann gleichsam die lebendige Personifikation aller Laster, indes die Frau, die sich mit Krankheit und Enttäuschungen freilich entschuldigen kann, gleichfalls nicht geschont wird. Am Ende aber straft Gott die Schuldigen. Das Weib stirbt traurig und verlassen, der Mann ist von einer grausamen Krankheit befallen, die nie mehr von ihm weicht. Vergeblich sucht man die geringste Spur von psychologischer Wahrheit oder auch nur von Wahrscheinlichkeit im Roman Schomers. Die Personen, die sprechen und handeln, sind unwahrhaft, unwahrscheinlich, im schlechten Sinn des Wortes: erfunden. Eine bequeme Formel teilt die Helden in zwei genau getrennte Gruppen: in Scheusale und Engel. Die guten sind: das junge Mädchen, das göttlich schön ist, und der junge Mann, der Doktor, der sich europäisch kleidet, oder der Angestellte in einem Bureau, ein Buchhalter oder ein Briefschreiber, der halb europäisch und halb nach der alten Mode angezogen ist. Die Schlechten sind, wenn sie nicht einfach Mörder, Diebe, Giftmischer oder Kindsräuber sind, die Fanatiker, die mit ihrem Haß junge Leute verfolgen, weil sie weltliches Wissen lieben, — die Schlechten, das sind die Heuchler, die den Liebenden die Reinheit und die Unschuld der Gefühle nicht verzeihen können. In jedem Roman sind gewöhnlich mehrere Liebesverhältnisse, die sich kreuzen und begegnen, sich helfen oder sich einander entgegensetzen. Am Ende des Romans überstürzen sich die Ereignisse, und die Situation, die auf den höchsten Grad der Spannung gekommen war, klärt sich wie durch ein Wunder auf. Der Leser, der geängstigten Herzens dem geliebten Helden auf den qualvollsten Wegen folgte, fühlt sich durchaus entschädigt durch das nie veränderte Schauspiel vom Sieg der Wahrheit, und von der Schmach der Lüge. Schomer selbst weiß sehr gut, was außergewöhnlich und unmöglich in den Situationen ist, die er beschreibt; aber nicht allein, daß er sich nicht davon fernhält, glaubt er, sich deshalb

rühmen zu können. „Die Romane“, sagt er in einem Vorwort, „sind wie alles andere auf der Erde; sie können nicht jedermann gefallen. Die einen suchen im Roman wahrhafte Typen und Schilderungen, die ein getreues Bild der Wirklichkeit sind, andere verlangen von dem Roman nur tragische Szenen, die einem das Herz zerreißen; aber der größte Teil des Publikums will nur die Geschichte einer außergewöhnlichen Begebenheit. . . Um also jedermann zu genügen, muß der Verfasser eines Romans von jeder Art etwas in sein Werk legen: von dem wirklichen Leben von rührenden Geschehnissen, von übernatürlichen Ereignissen.“ Schomer glaubt, in seinem Roman den Vorschriften der Kunst, die er so trefflich ausspricht, gefolgt zu sein, und er erklärt, sich sehr leicht über die Lobeserhebungen solcher Urteile hinwegzusetzen, „die niemals selbst die Bücher verkaufen, die der Gegenstand ihres Urteils sind;“ was gewiß nicht geeignet ist, das Gefühl der Achtung zu vermehren, die ein Autor einem berufenen Urteil entgegenbringen müßte. Beschreibungen sind in den Romanen Schomers häufig; aber sie geben niemals einen deutlichen Eindruck, sie sind immer gleich, nie anders; wie die Helden und die Heldinnen, sind die Schlösser, die sie bewohnen, und die Gärten mit den Wasserquellen, an denen sie sich treffen. Alles ähnelt sich bis zur Verwechslung. Die Heldin ist immer schön wie der Mond und wie der blaue Himmel, ihre Augen haben den Glanz von Diamanten; ihre Haare sind wie schwarzer Samt und bedecken die Schultern, die weiß wie Marmor sind; ihre Worte kommen wie kostbare Steine aus ihrem Engelsmund; ihre Stimme klingt wie göttliche Musik. Die Helden haben fast immer Muskeln von Eisen; aber ihr Antlitz bewahrt einen Hauch von Milde und ihre Augen sprechen von der Trauer ihrer Seele. So ahmt Schomer das Verfahren nach, das zu jeder Zeit von Schriftstellern angewendet worden ist, die ohne Eigenschaft und Begabung waren. Er hat sich auch im historischen Roman versucht, und dies sind die besten unter seinen Schriften. Wenn es ihm auch hier nicht besser als in seinen anderen Werken gelang, das Leben seiner Gestalten zu geben, noch die Umwelt, in der sich die Ereignisse

vollziehen, aufzubauen, so bleibt er doch wenigstens der historischen Wahrheit in Rücksicht auf die Geschehnisse treu. In einer Hinsicht jedoch bezeichnet Schomer einen großen Fortschritt gegenüber Dick; er ist viel klarer, einfacher und natürlicher; die Neigung, das Jüdischdeutsch zu verbessern, ist fast ganz verschwunden und offenbart sich nur bei feierlichen Gelegenheiten, etwa bei Liebeserklärungen; aber selbst dann besteht nicht die Absicht, die Sprache zu verbessern, sondern der immerhin entschuldbare Wille den Worten das Gewicht zu geben, das der Sache entspricht. Der Geliebte sagt Mond statt Levana, er sagt Engel für Maloch. Und wenn die Geliebte es auch nicht versteht, so fühlt sie es doch ganz wie der Leserr, daß das eben ausgesprochene Wort so viel schöner ist. Man muß auch dieses anerkennen: Schomer und ebenso Dick und die andern Schriftsteller derselben Zeit haben zwar mit Vorliebe dem Deutschen und dem Slavischen Worte entnommen, deren Werte schon im Jüdischdeutschen vorhanden waren, sie übertrugen aber zugleich auch viele Worte und Ausdrücke, die im Jüdischdeutsch in dem besonderen Sinn, den sie so ausdrückten, neu waren, und gewannen dieses Neue ihrem Publikum. Und so drang allmählich eine große Zahl von Worten und Ausdrücken in die gewöhnliche Sprache, deren Wortschatz dadurch bedeutend vermehrt wurde. Schomer verdient außerdem die Aufmerksamkeit noch aus diesem Grunde, weil er der anerkannteste und ebenso der bekannteste Vertreter einer ganzen literarischen Schule ist, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, da es sich um Schriftsteller handelt, die nichts gemeinsam haben, außer dem Mangel literarischen Könnens, eines guten handwerklichen Verstehens.

Romane wie die Schomers haben die jüdischdeutsche Literatur lange Jahre hindurch überschwemmt und trotz der Gleichgültigkeit, die die Gebildeten fortgesetzt dem Jargon bezeugten, schien nichts die literarische Laufbahn der vielen Schomers, der großen und kleinen, zu bedrohen. Gab es doch „Gebildete“, die in ihrem Haß gegen den Jargon bereit waren, dieses Verderbnis der Volksliteratur als den Anfang vom Ende zu begrüßen, in der Erwartung, daß der Auswuchs des

Übels, das heißt: die Literatur der Schomers, das Übel, das Jüdischdeutsche, töten würde. Doch das Übel verschwand nicht und in dem Maße, wie die Zahl der Personen, die jüdischdeutsch lasen, wuchs, mehrte sich auch die Kühnheit und die Unternehmungslust der Romanschreiber, die berufen waren, die geistigen Bedürfnisse der Masse zu befriedigen. Amerika, das zuerst jüdischdeutsche Romane aus Rußland einfuhrte, begann bald, solche herzustellen. Die jüdischen Wanderer, die seit 1881 die slavischen Länder verließen und massenhaft in die neue Welt kamen, stellten ein Publikum dar, das mit Gier las, um sich zu zerstreuen, das mehr verdiente als früher und also auch für seine Literatur mehr aufwenden konnte. Zur selben Zeit, wie Goldfaden und Zunser, wanderte auch Schomer nach Amerika; vor ihm und nach ihm die Menge der Mitbewerber. Und bald brauchte die jüdischdeutsche Romanliteratur in Amerika die ältere Schwester in Rußland nicht mehr. Ebenso leblos im Inhalt, ebenso formlos haben die amerikanischen Romane bisweilen noch ganz entsetzliche Ausdehnung. Ein Roman hat nicht weniger als 26 Bände; er heißt „Unter Menschenfressern“. Ein anderer Roman „Die Giftmischerin“ hat 12 Bände; diese Bücher erscheinen in Lieferungen zu fünf bis zehn Pfennigen und verbreiten sich über Bände hinweg, die im ganzen dann etwa vierzig Mark kosten. So also geschah es, daß der jüdischdeutsche Roman, weit entfernt, ein Mittel der Volksbildung zu sein, wie Dick es erhoffte, nur dazu beitrug, den literarischen Geschmack zu verderben. Trotz des guten Willens Dicks und anderer Aufklärer, die von denselben Erwartungen beseelt waren, kam die jüdischdeutsche Literatur unter das Joch der Verachtung, wenigstens bei dem gebildeten Teile der Bevölkerung in jener Zeit. Mit wenigen Ausnahmen. Diese Literatur, die in sich selbst nur eine Schmach sah und ihr Leben mit der Nähe ihres Todes entschuldigte, konnte unter diesen Bedingungen nur verderben und die leichte Beute literarischer Abenteurer werden. Und wenn diese Verderbnis sich ganz besonders im Roman offenbart, so geschieht es, weil sich zu ihm mehr als sonst die talentlosen Schriftsteller hingezogen fühlen, weil

der Roman ihnen am bequemsten und einträglichsten erscheint, infolge seiner Weitschweifigkeit und der Mannigfaltigkeit der Formen, die er bilden kann. In dem Augenblick, als die Flut der Romane auf der höchsten Stufe war und nicht allein den guten Ruf, sondern auch die Zukunft der ganzen jüdischdeutschen Literatur bedrohte, entstand die große Veränderung und Erweckung der öffentlichen Meinung. Eine Gruppe jüdischdeutscher Schriftsteller, gestützt auf den gebildeten Teil der Bevölkerung, erklärte der Literatur, deren bekanntester Vertreter Schomer war, den Krieg; aber mehr noch als durch diese Angriffe, wurde diese Literatur dadurch erschüttert, daß ein neues Schrifttum entstand, in dessen Licht die Mängel des früheren ganz unzweideutig und unerträglich erschienen. In der Zeit nach der Aufklärung konnte die Literatur dank der neuen günstigeren Umstände eine wahrhaft denkwürdige Entwicklung nehmen; aber die Grundlage, der Ursprung dieses neuen Schrifttums liegt in dem realistischen Roman der Aufklärungszeit, der mit dem Namen Abramowitschs verknüpft ist

S. J. Abramowitsch.

Mendele Mocher Sforim.

Die ungünstigen Umstände, die die normale Entwicklung der jüdischdeutschen Literatur nach der Aufklärung verhinderten, konnten doch nicht die lebendige Kraft und den schöpferischen Geist der Sprache ersticken. Trotz aller Angriffe blieb das Jüdischdeutsch die gesprochene Sprache fast des ganzen Volkes. Obschon dieser Sprache eines Volkes mit besonderen Sitten sich die Gelegenheit bisher noch nicht bot, ihre tiefe Ursprünglichkeit zu offenbaren, bewies sie sich ein höheres Dasein unaufhörlich durch Schriftsteller von Talent und Persönlichkeit. So erklärt sich, daß der größte Schriftsteller, den die haskilische Zeit hervorbrachte, ohne weiteres mit den Ideen seiner Gesinnungsfreunde über das Jüdischdeutsch bricht, der allgemeinen Ansicht trotzt und sich der jüdischdeutschen Literatur hingibt, nicht um die Zahl der Bücher zu vermehren, sondern um Werke zu schaffen, die das Schrifttum mit einem Schlage auf eine Höhe brachten, die vorher noch nicht erreichbar war. Das Werk Abramowitschs bezeichnet in der Geschichte der jüdischdeutschen Literatur ein Ereignis von allergrößter Bedeutung. Um mehr als zwanzig Jahre ist er der Gruppe von Autoren voraus, die nach 1880 an die Öffentlichkeit treten; er ist ihr Vater, oder wie sie ihn selbst nennen, ihr literarischer Großvater, und sein Werk ist von allen zeitlich das früheste; es ist auch das erste durch seine ursprüngliche und formale Eigenheit. Man könnte, wenn man dieses Beiwort einem Autor gegen-

über gestattet, der unser Zeitgenosse ist, sagen, daß Abramowitsch der erste und der größte Klassiker der jüdischdeutschen Literatur ist. In einer Lebensbeschreibung, die er selber für eine Sammlung verfaßte, sagt er, daß sein Leben wie von einer weisen Hand geleitet war, derart, daß sich ihm alle Bestandteile und alle Kenntnisse des Lebens im Ghetto von selbst darbieten. Mit dem Humor, der ihm eigen ist, schreibt er: „Es ist offenbar, daß ich seit meiner Geburt bestimmt war, die Rolle eines Schriftstellers in meinem Volke zu erfüllen, dem armen und unglücklichen Volke; und damit ich sein Leben ganz und gar kennen lernte, und schon von früh auf, so sprach Gott: „Flieg mein Vogel, flieg in die Welt, sei der unglücklichste der Unglücklichen, sei der jüdischste Jude.“ — Und wirklich war das Leben Abramowitschs, obgleich erfüllt vom Lernen und vom Kampf ums Dasein, wie es im Ghetto nicht anders ist, von ungewöhnlichen Ereignissen und Abenteuern durchzogen, die auch sein literarisches Wirken beeinflussten.

In einer kleinen Stadt Lithauens, in Kopyl, wurde er im Jahre 1836 geboren. Sein Vater war nicht reich; aber durch seine tiefen Kenntnisse der talmudischen Literatur, durch seine Frömmigkeit und geistige Gewandheit zählte er zu den geachteten Mitgliedern der Gemeinde. In dem Roman „Salomon der Sohn des Rabbi Chaim“, einem Werk, das einen gewissen autobiographischen Charakter trägt, schuf Abramowitsch mit wahrhafter Innerlichkeit die ehrwürdige Gestalt seines Vaters, des Juden der alten Generation, der oft um Mitternacht das Kind weckte, um mit ihm im Gesetz zu lernen. Wie alle Ghettokinder, so ging auch Abramowitsch zuerst in den Cheder, der jüdischen Anfangsschule; später lernte er in den Jeschiboth, den talmudischen Schulen, in Wilna und Minsk. Die Erinnerung an diese vergangenen Schuljahre, ihre Freude und ihr Leid, spricht aus vielen Stücken in seinen Werken.

Vierzehn Jahre war er alt, als sein Vater starb. Ohne Hilfsmittel, mit einer Familie am Arm, blieb seiner Mutter nichts anderes übrig: sie verheiratete sich bald wieder mit einem Mann, der eine Mühle in Pacht hatte. Die Mühle lag

am Strand eines großen Flusses, mitten in einem dichten Wald; dort nun bewohnte die ganze Familie das kleine Häuschen, das sich bei der Wassermühle befand. Die ganze Nachbarschaft, die die Bewohner dieses Häuschens hatten, war drüben auf der anderen Seite des Flusses und bestand in einigen Bauernfamilien. Das war ein einfacher und natürlicher Zustand, der tief das empfängliche Gemüt des Knaben beeinflusste. Er verfolgte seine Studien in Bibel und Talmud unter der Leitung eines Lehrers; oft aber strich er durch den Wald, das Auge jedem Dinge offen, das Ohr jedem Geräusche geneigt, das den Wald erfüllt. „Während meines Aufenthaltes in diesem abgelegenen und verlassenem Bezirk erschien mir die Muse, die holde Muse, die ein Freundschaftsband zwischen mir und den Bäumen und den Vögeln schloß.“ Ihm verdankt man Abramowitschs Naturbeschreibungen, die in der Literatur des Ghetto einzig sind. Doch die Jahre vergingen. Man mußte an die Zukunft des jungen Talmudschülers denken. Da brachte ihm nun der Zufall ein befremdliches Erlebnis. Einen jüdischen Mann kannte man in Kopyl, dem Heimatsstädtchen des Dichters, unter dem Namen: Abremel der Trinker; eines Tages kehrte er nach einem recht langen Aufenthalt in den Südprowinzen in die Heimat zurück und erzählte die wunderbarsten Geschichten über den Reichtum und das Glück der Juden, die jene Gegenden bewohnten, und lud zuletzt seine Hörer ein, mit ihm dorthin zu wandern. Das war nun gerade zu einer Zeit, als sich viele Juden aus dem armen Lithauen nach Wolhynien und Podolien begaben, wo sie zumeist als Lehrer in den Häusern der Eingeborenen Unterkunft fanden, die zwar reich, aber weniger gelehrt waren. Eine Tante Abramowitschs, die sich seit langem vergeblich bemühte, den Aufenthalt ihres Mannes ausfindig zu machen, der eines Tages verreiste und nie etwas von sich hören ließ, entschloß sich also, infolge der fantastischen Geschichten Abremels, ihren Gatten in jenem Lande zu suchen. Sie ließ sich nicht allein von Abremel begleiten, der den Weg kannte, und als Inhaber von Pferd und Wagen gleichsam der Führer der Expedition war, sondern nahm auch ihren Neffen mit, der damals 18 Jahre zählte; auch er

war arm und mittellos und wurde von der Aussicht auf Reichtum und Glück gelockt, mit deren Schilderung Abremel die Augen des jungen Mannes zu blenden wußte. Die Hoffnung der Tante und des Neffen war nicht von langer Dauer. Eines Tages, als sie ihrem Heimatsstädtchen schon sehr entfernt waren, machten sie die Entdeckung, daß die eigentliche Absicht des Mannes, dem sie sich vertraut hatten, keine andere war, als sie um des eigenen Gewinnes willen zu betrügen. Die arme verlassene Frau, deren Zustand überall das Mitleid der jüdischen Frauen erregte, und der junge Gelehrte waren in den Händen eines geschickten und verschlagenen Menschen die Opfer einer einträglichen Ausbeutung geworden. Lange reisten sie so von Stadt zu Stadt, immer dem Süden zu, und hatten schon eine beträchtliche Strecke zurückgelegt, die Frau immer noch in der Hoffnung, den verlorenen Gatten zu finden, während der junge Mann sich fürchtete, sie allein in irgend einem kleinen Städtchen zu lassen. Ein glücklicher Zufall half ihnen da aus der schwierigen Lage. Eines Tages begegnete das Gefährt der drei, als es soeben die Stadt Kamenetz-Podolsk verließ, einem andern Wagen, der in entgegengesetzter Richtung fuhr. Abramowitsch traute seinen Ohren nicht, als er sich plötzlich bei seinem Namen rufen hörte und zwar von einem Reisenden aus dem andern Wagen. Der Mann, der soeben seinen Namen rief, war aber kein anderer, als ein Jugendfreund, der ihn erkannt hatte. Die Irrfahrt war zu Ende, und auf die Einladung seines Freundes kehrte Abramowitsch in die Stadt zurück, die er soeben verlassen hatte. Die eigentümliche Welt der Juden, die er bis in die geringsten Einzelheiten durch seine Reise mit Abremel dem Trinker kennen lernte, beschrieb er später in einem seiner besten Romane, im „Fischke der Trinker“. In Kamenetz-Podolsk lernte Abramowitsch den hebräischen und jüdischdeutschen Dichter Gottlob kennen, der damals an einer behördlichen Schule als Lehrer der jüdischen Kinder in der Stadt wirkte. Unter der Leitung von Gottlobers ältester Tochter gab sich Abramowitsch unermüdlich dem Studium der russischen und deutschen Sprache hin. Im Jahre 1856 wurde er selbst Lehrer an dieser

Schule und später ließ er sich in Berditschew, der judenreichsten Stadt Rußlands, nieder. Aber als im Jahre 1869 sein Buch, „Die Taxe“, erschien, in dem er gewisse Mißstände des Gemeindelebens verurteilte, erregte er gegen sich die allmächtigen Gemeindeglieder so sehr, daß er, um ihrer Rache zu entgehen, die Stadt verließ und sich nach Schitomir begab, das in jener Zeit ein Mittelpunkt der Aufklärung war. Im Jahre 1881 wurde er zum Leiter der Gemeindeschule in Odessa ernannt. Im Jahre 1885 feierten dort seine Freunde und Bewunderer das fünfundzwanzigjährige Jubiläum seiner literarischen Tätigkeit.

Die ersten Bücher, die Abramowitsch veröffentlichte, waren hebräisch. Sie behandelten Fragen der Erziehung und Literatur. Er erwarb sich ein besonderes Verdienst bei der lernenden Jugend durch seine Naturgeschichte, die er aus dem Deutschen ins Hebräische übersetzte oder vielmehr umgestaltete. Ein hebräischer Roman, den er im Jahre 1868 unter dem Titel „Vater und Söhne“ veröffentlichte, wollte den Kampf zwischen der alten und neuen Generation im Judentum beschreiben, hatte aber nur mäßigen Erfolg. Erst in seinen jüdischdeutschen Romanen zeigte sich die ganze Kraft Abramowitschs. In der schon erwähnten autobiographischen Skizze erzählt er selbst, welches die Gründe waren, die den Maskil bestimmten, mit allen Ideen zu brechen, die man über das Jüdischdeutsch lehrte, und welche inneren Kämpfe er überstehen mußte, ehe er sich entschied, ein Jargonschreiber zu werden. Er schreibt darüber: „Ich suchte in das innere Leben meines Volkes einzudringen, um es dann in der Sprache der Bibel zu beschreiben. Aber ist es denn nicht wahr, daß der größte Teil meines Volkes diese Sprache nicht versteht und nur den Jargon kennt? Wem zu nutze wäre dann die ganze geistige Arbeit des Schriftstellers, wenn sie seinem Volk nicht nützlich ist? Und die Frage: für wen also arbeitet man? verfolgte mich unaufhörlich. Wir Schriftsteller betrachten den Jargon von oben herab; und hegen nur Verachtung für ihn. Wenn einer herabsteigt, um gleichwohl in diesem verachteten Dialekt etwas zu schreiben, tut er sein Möglichstes, das Ge-

heimnis einer Handlung zu bewahren, die für ihn Ursache einer Erniedrigung werden könnte. Der Gedanke, daß ich als jüdischdeutscher Schriftsteller gegen mich die öffentliche Meinung erregen werde, hat mich sehr beunruhigt; aber die Erkenntnis von der Nützlichkeit meiner Tat hat endlich über das Gefühl eines schändlichen Vergehens die Oberhand bekommen, und ich habe mir gesagt: Komme, was mag! ich werde in erster Reihe für den Jargon kämpfen und meinem Volk dienen!“ Durch den Gedanken, der Masse seiner Brüder und Schwestern nützlich zu sein, sah sich also Abramowitsch veranlaßt, jüdischdeutsch zu schreiben. Man darf aber vermuten, daß außer diesem Beweggrund noch der unbewußte Trieb des Künstlers die Richtung wies, das malerische Leben des Ghetto in der Sprache zu beschreiben, in der es sich vorzüglich selbst gibt. Der Roman, mit dem Abramowitsch in die jüdischdeutsche Literatur eintrat, heißt: „Das kleine Menschlein oder die Lebensbeschreibung von Abraham Isaak Takif“. Er wurde zuerst in der jüdischdeutschen Zeitschrift „Kol Mevasser“ veröffentlicht, die im Jahre 1863 in Odessa zu erscheinen begann und zwar unter der Leitung von Zederbaum, der zugleich Redakteur in der hebräischen Zeitung „Hamelitz“ war. In diesem Roman und ebenso in dem fünfaktigen Drama: „Die Taxe oder die Gesellschaft der Stadtwohlthäter“, das im Jahre 1869 erschien, wendet sich Abramowitsch gegen Übelstände im jüdischen Gemeindeleben. Eines der bekanntesten Gemeindeglieder erzählt, wie es ihm gelang, sich unter seinen Mitbürgern eine einzigartige Stellung zu erwerben, die ebenso angesehen wie einträglich ist. Seit seiner Kindheit hatte der Mann alle Kunst darauf angewandt, etwas zu werden; er schmeichelte den Starken, richtete Schwache zu Grunde und ließ sich durch nichts aufhalten, wenn es sich um seinen eigenen Vorteil handelte; bei alledem wußte er sich immer die Haltung des Wohlthäters zu geben, eines Mannes, der nur an das öffentliche Wohl denkt. In dem Drama ist es nicht mehr einer, sondern die ganze Gesellschaft dieser Wohlthäter, die auf der Bühne erscheint. Sie und alle ihre Anhänger haben nur das Volkswohl im Auge. Aber sie vergessen dabei

niemals ihre eigene Rechnung. Sie sind auch von niemand gewählt; was ihnen allein die Berechtigung gibt, das Volk auszubeuten und eine Rolle zu spielen, ist ihr Ruf als „gute Juden“, das heißt: als Juden, die das Gesetz kennen, fromm sind, oder vielmehr sich diesen Anschein geben. Und jeder, der trachtet, in diese Gesellschaft zugelassen zu werden, ist vor allem darauf bedacht, ein „guter Jude“ zu sein. „Laßt mir auch einen Knochen zum Nagen“, schreit einer von ihnen, mit Tränen in den Augen, „bin ich nicht auch ein guter Jude?“ Denn die wichtigste Eigenschaft des guten Juden ist die des vollkommenen Tartüff. Spodek heißt einer. Niemals, auch nicht in der bedenklichsten Lage, verliert er seine Kaltblütigkeit, niemals, auch nicht vor seinen Genossen, verißt er sich soweit, seine Stimme zu erheben; ist er doch mit allen Krankheiten behaftet, was gleichsam zu den Eigenschaften des guten Juden gehört; aber besonders wird er es niemals unterlassen, zu seufzen und eine Träne zu vergießen über die Dauer der Verbannung. Und je tiefer der Seufzer ist, je zahlreicher die Tränen sind, umso niederträchtiger ist der Schlag, den er im Schilde führt. Man berät in einer Versammlung der Wohltäter über die Verteilung von hunderttausend Rubeln, die die Regierung für die Bedürfnisse der Gemeinde sandte. Man feiert sehr freudig dieses Ereignis; jeder beweist, daß die Stadt die Summe ihm verdanke, als plötzlich die Nachricht kommt, daß die Regierung einen Abgesandten schicke, die Zahlungen und Ausgaben zu kontrollieren. Auf diese Nachricht hin bleibt Spodek wie angewurzelt stehen: „Ach, wie lang dauert doch das Exil! — Jetzt schickt man uns gar einen Kontrolleur. Wegen unserer Sünden sind wir in der Verbannung. Gott — sein Name sei gelobt — erbarme sich unser!“ Und mit einem weniger hochtrabenden, aber sehr bezeichnenden Ton fährt er fort: „Mit Gottes Hilfe kann man alles ordnen! Versteht ihr?“ — „Wir verstehen, wir verstehen“, antwortet die ganze Gesellschaft, und sie haben es gut verstanden. Der Beauftragte ist ja auch nur ein Mensch. Es gibt Möglichkeiten mit jedem. Bei Abramowitsch ist nun besonders schön, wie er das Volk, die Arbeiter, die Handwerker

auf die Bühne bringt, und mit ihnen alle anderen, die sich mühen und die Steuern ertragen müssen, die ihnen von den „Guten Juden“ auferlegt wurden, und zuletzt bringt er den beliebten Biedermann, der die schönen Worte liebt und eine außergewöhnliche, bilderreiche Sprache spricht. Doch die Menge bewirkt nichts; es fehlt ihr jede Organisation, es fehlen ihr die Führer, so daß sie nach einem Augenblick der Widersetzlichkeit wieder Furcht bekommt, in die frühere Apathie zurückfällt und wie früher die Wohltaten der unzähligen Spodeks empfängt. Der handelnde Mensch in diesem Drama ist ein junger Aufklärer; er heißt Wecker und war früher Angestellter bei Spodek. Empört über die Habgier des Gemeindegauptes und gerührt von den Szenen der Trauer und des Schmerzes, deren Zeuge er war, erklärt er allen Übelständen den Krieg und reizt und wiegelt in öffentlichen Ansprachen das Volk auf, sich zu widersetzen und das Joch der Parasiten zu brechen. Leider vermochten die Winkelzüge, in die er gelockt wurde, die Gleichgültigkeit der einen, die Verzagttheit der andern, die Unwissenheit aller, ihn zu entmutigen. Er verläßt die Stadt und geht als Student der Medizin an eine Hochschule, um dem Volk und allen Menschen nützlich zu werden. Wecker geht und nie wird er zurückkehren. Als einzigen Trost setzt er seine ganze Hoffnung in die gute Regierung, die sich der Stadt erbarmen und sich ihrer in Gerechtigkeit annehmen wird. Der Kampf gegen die schlechten Hirten ist die Tendenz in den beiden Werken und ist die gleiche in allen übrigen Werken Abramowitschs. Nach welcher Seite er auch seinen Blick wendet, immer sieht er die Wohltäter, die „Guten Juden“, die durch ihre Steuern dem Volk die Nahrung wegnehmen und seine Gesundheit untergraben. Aber während er in seinen beiden Schriften das ganze Übel des jüdischen Lebens nur in den Mißständen innerhalb der Gemeinden sieht und also das Heil im Kampf gegen die Übelstände, umgibt er in diesen anderen Büchern das Problem mit einer Fülle, die bis dahin unbekannt war. Er faßte das jüdische Leben großartig in einem jüdischen Roman zusammen, der den Titel führt: „Die Stute oder der Schützling unter den Tieren, eine Geschichte

aus den Papieren Isroliks des Narren“. Isrolik ist ein junger Mensch, der sich mit aller Kraft Tag und Nacht auf sein Examen vorbereitet. Dadurch wird er so nervös und erregt, daß er bereits Halluzinationen hat. Als er eines Tages in der Umgebung der Stadt spazieren geht, erlebte er, was ihn tief ergriff. Eine alte Mähre, eine Stute, bedeckt mit Striemen und Schmutz, jagt im Galopp an ihm vorbei, verfolgt von einer Bande von Strolchen, die sie mit Steinen bewerfen und unausgesetzt mit Hunden hinter ihr herhetzen. Isrolik wird vom tiefsten Mitleid ergriffen. Er hält es für seine Pflicht, für das arme Tier einzutreten, umsomehr, da er schon lange mit Stolz Mitglied des Tierschutzvereins ist. Aber alle seine Anstrengungen, die Strolche zurückzuhalten, sind vergebens. Die einen rennen weiter, ohne seinen Bitten und Drohungen Gehör zu schenken, die anderen geruhten ihm einen Augenblick zuzuhören und antworten ihm, daß die Stute ihr Geschick verdiene, weil sie bei der Weide auf den Wiesen in die Rechte der andern Tiere des Dorfes eingegriffen habe. Da zeigt ihnen Isrolik die ganze Grausamkeit und Ungerechtigkeit ihres Wütens gegen ein armes Tier. Sähen sie denn nicht die vornehmen Pferde, die gar nichts arbeiteten, nur äßen und in den Wiesen spazieren gingen, Verwirrung anrichteten und auf den Feldern das Erzeugnis menschlicher Arbeit mit ihren Hufen zerträten? Und darum wandert nun Isrolik traurig und zerrissenen Herzens, voller Mitleid in dem Wald umher. Er geht dann in die Stadt, holt etwas Heu, das er dem erschöpften Tiere bringt; er findet es in einem Sumpf; bis an den Hals steckt es im Schmutz. Abgetrieben ist es, nur noch Haut und Knochen und schnauft nach Atem. Isrolik sagt ihm einige Trostworte und hält ihm das Heu unter die Zähne. Doch wie erstaunt ist er und wie groß ist sein Schrecken, als plötzlich die Stute den Mund öffnet und zu ihm in menschlicher Sprache redet. Schon glaubt sich Isrolik vor diesem Dämon verloren, aber die Stute durchschaut seine Angst und beruhigt ihn: Ist es denn das erstemal, daß ein Tier spricht?... „Ich sah, erzählt Isrolik, auf mich zwei Augen geheftet mit dem Ausdruck des Schmerzes und der Ermüdung, voll von Sanftmut und unendlicher Güte.

Man könnte sagen, es wären die Augen eines schwachen, unglücklichen, beleidigten und geschlagenen Menschen gewesen, der schweigend, ohne das geringste Wort zu sprechen, einen anschaut; seine Augen allein sagen die Leiden seiner Seele. Jeder Blick schreit flehend, fordert Recht und zerreißt uns das Herz. Aufmerksamere schaute ich hin; keine Spur von einer Stute, vor mir ist das Gesicht eines Menschen. Wie? woher? — Dauert dieser Zustand schon lange? — Ach, so lange, wie das Exil.“ Und auf das Ersuchen Isroliks erzählt ihm dieser befreundliche Sprecher seine Lebensgeschichte. Die Schindmhre war einst ein Prinz. Lange schon irrte sie durch die Welt, allen Schlägen ausgesetzt, immer eingespannt, ausgenutzt, gejagt, mit Recht die wandernde Stute genannt. Diese Begegnung war nicht die letzte. Isroliks Erregung wird immer größer; in einer neuen Halluzination sieht er das arme Tier wieder verfolgt und geschlagen. Er tröstet es und will es retten, da erscheint Asmadai, der Fürst der Dämonen, und schleppt Isrolik mit sich fort in die Lüfte und läßt ihn alles, was in der Welt geschieht, erkennen. Plötzlich erfährt Asmadai eine traurige Nachricht. Ein jüdischer Mann, der am besten die Stute auszunützen verstand, ein guter Jude, ein Wohltäter, ist soeben gestorben. Der Pakt mit Asmadai ist schnell gemacht. Isrolik soll die Stelle des Verstorbenen einnehmen. Schon in der Macht Asmadais will Isrolik gerade seine Zustimmung geben; er sitzt schon auf dem Rücken des Tieres; aber ein Seufzer, den es ausstößt, erinnert ihn an das unglückliche Geschick. Er widerstrebt dem Dämon und verweigert den verlangten Eid. Asmadai wütet, fat Isrolik bei den Haaren und wirft ihn mit seiner Kraft auf die Erde zurück. „Wir fallen, wir fallen“, schrie ich mit Macht. „Hab keine Furcht“, antwortete die Mhre, „wenn ich auch falle, so erhebe ich mich doch immer wieder. Mehr als einmal fiel ich schon und bin noch nicht verdorben.“ Als Isrolik erwachte, sieht er sich neben dem Bette auf der Diele liegen. Seine Mutter hat die Augen voller Tränen und mit Hilfe anderer Leute versucht sie, ihn aufzuheben.

Der formale Gedanke, der dieser Dichtung zu Grunde

liegt, ist, das jüdische Volk als einen zum stummen Tier verwandelten Fürsten darzustellen. Das ist nicht neu; das Bewunderungswürdige in diesem Buch ist die ungewöhnliche Zusammenfassung des jüdischen Problems, ist besonders die Fähigkeit, die sich in der Gestaltung jenes Wesens zeigt, das bald Tier, bald Mensch ist und doch mit jedem Wort, mit jeder Bewegung sich treu bleibt, eine Gestalt von unbegrenzt tiefer psychologischer Wahrheit. Hier zeigt sich die Begabung Abramowitschs, die tierische Welt zu vermenschlichen. Im Gespräch mit Isrolik, diesem jungen Enthusiasten, der unter Hand immer neue Ratschläge weiß, an den Fortschritt glaubt und an das kommende Licht, behält die Stute die Haltung eines ironischen Geschöpfes, das ganz anderes schon erlebt hat. „Alte Geschichten, Lieder vom Himmel, — die hab ich schon singen hören in der Welt, verschiedene Male... Es gab Zeiten, wo man mich nur jagte, mir keinen Augenblick Ruhe ließ, jetzt darf ich hier ein wenig ruhen. Wie schön ist es doch, in dem Sumpf zu liegen und die alten kranken Knochen auszurufen!“

Als Isrolik die Mähre in diesem Zustande sah, als er sie nicht seufzen hörte über die Tiefe ihres Falles, sondern weil sie das ganze Heu schon aufgezehrt hatte, da kannte seine Empörung keine Grenze. Ist dies eine Haltung, die einem gefallenen Prinzen ziemt? Ist dies das tragische Geschöpf für dessen Befreiung er sich opfern wollte? Aber die Mähre antwortet ihm: „Ach, du hast gut reden, wenn ein anderer so lange wie ich schon zur Mähre verwandelt wäre, wenn ein anderer, so viel Leiden und Unglück ertragen hätte... er hätte gar den Verstand verloren, und alles Empfinden, sogar die Fähigkeit zum Sprechen und wäre wirklich und wahrhaft ein Pferd geworden... Mein Schicksal gleicht bis in geringe Einzelheiten dem meines alten Freundes Hiob. Als Gott ihn in die Hand des Teufels gab, sagte er: Teufel, mach mit ihm, was du willst. Schlage, verwunde und verbrenne seinen Leib, aber hüte dich, seine Seele anzurühren!...“ Der verwunschene Prinz glaubt wohl an seine Befreiung. Aber sie wird sich erst an dem Tage erfüllen, wenn es kein Übel in der Welt mehr

gibt, die Menschen besser und verständiger sind, und die Tränen sich auf allen Gesichtern trocknen. „Wie lange währt noch das Warten und Leiden, — Isrolik, wirst du die Kraft haben, es bis ans Ende zu tragen?“ Seit Isrolik die Mähre kannte, erregte er zu seinen Gunsten den Tierschutzverein und überbrachte dem Tier die Antwort, die er auf seine Fragen von dem Verein bekam. In der Unterhaltung, die sich bei dieser Gelegenheit zwischen ihm und der Mähre ausspinnt, sagt der Dichter durch den Mund des Tieres allen Hohn, Spott und die ganze Empörung, die er gegen die Aufklärung und die sogenannten Freunde des jüdischen Volkes hegt, die un-aufhörlich ihm raten, dies oder das zu tun, um die Befreiung zu verdienen. Der Tierschutzverein läßt Isrolik wissen, daß er sich nicht zum ersten Male mit dieser Stute beschäftigt habe. Neben den vielen Gesuchen zu ihren Gunsten seien auch viele Klagen über sie eingelaufen. Sie schlage aus und morde die kleinen Kinder, sie sei unsauber und leide an einer ansteckenden Krankheit, sie wäre überhaupt gefährlich in der Gesellschaft anderer Tiere. Auch für anständige, wenig er-trägliche und harte Arbeit sei sie nicht brauchbar. Und so hat der Tierschutzverein jedes Für und Wider erwogen und einen Ausschuß ernannt, der seine Meinung in folgender Weise kundgab: „Vor allem muß man ihr den Weichselzopf abschneiden, damit sie ein bißchen sauberer wäre, man muß sich ferner mit ihrer mangelhaften Erziehung beschäftigen und ihr das einfache Gehen im Schritt beibringen. Und erst dann, wenn sie das alles schon gelernt, wird der Verein sie unter seinen Schutz nehmen und grausame Behandlung ferner zu verhindern suchen.“ Während Isrolik diesen Brief vorliest, bleibt die Stute schweigsam, nur bisweilen sagt sie bei den be-redtesten Stellen: „Worte, Worte, dieses Jahrhundert verdient es wahrhaft, das Jahrhundert der Seufzer, der Lehren und des Geschwätzes zu heißen!“ Isrolik aber entgegnet mit be-geisterten Worten: „Ist denn nicht das Lernen die erste Be-dingung des Glückes?“ Doch die Mähre wartet das Ende seiner Rede nicht ab, erhebt sich und frißt ruhig das Heu, ohne noch einen Blick auf Isrolik zu werfen. Da kommen ihm

schlechte Gedanken: „Nein, ruft er, die Menschen haben recht, diese Mähre verdient es nicht besser; es wäre verrückt von mir, mich weiter mit ihr zu beschäftigen, ich kann nicht warten, bis der große Tag kommt; gut, ich werde allein gehen. . . wir gehören nicht mehr zu einander.“ Mit diesen Worten unterstreicht Abramowitsch den Egoismus und Individualismus der Aufklärung. Doch Isrolik sollte nicht davon gehen, ohne noch einige bittere Wahrheiten zu hören. Das Kapitel, das die Antwort der Stute enthält, trägt die bezeichnende Überschrift: „es geht kein Tanz vorm Essen.“ Dieser Gedanke des *primum vivere, deinde philosophari* zieht sich wie ein Leitmotiv durch alle Werke Abramowitschs. Er war unter den Aufklärern der einzige und der erste, der das Problem der Verelendung im jüdischen Volke erkannte. Er begriff, daß es noch mehr als durch Unwissenheit unter dem Mangel litt, dem Mangel an Luft und Licht. Er sah die Wohltäter, die Schmarotzer des jüdischen Lebens, und in seiner Liebe für das Volk schwor er ihnen einen trotzigen und unversöhnlichen Haß. Aber da er den Grund des Übels erkannte, zögerte er nicht, das Schmarotzertum aufzudecken als das Zeichen einer viel schwereren Krankheit. Alle Auswüchse im Leben des Volkes kommen aus dem ganzen geschwächten Organismus, der in der Abgeschlossenheit des Ghetto weder Luft, noch Licht, noch Nahrung hat, widerstandslos wurde und alle Krankheiten bekam. Asmadai, der treffliche Dämon, der das Gute kannte, um besser das Böse zu tun, fühlt ein boshafte Vergnügen, dem Isrolik das wahre Leiden der Stute zu zeigen, und wie alle die Mittel vergeblich sind, mit denen Isrolik und seinesgleichen helfen möchten.

Als dieser Roman erschien, war die liberale Bewegung in Rußland noch schwach. Die gebildeten Juden träumten von einer neuen Assimilation und die Massakers schienen für immer dem Gedächtnis einer trauervollen Vergangenheit anzugehören. Aber noch nicht 10 Jahre nach der Veröffentlichung war der Pessimismus, den Abramowitsch in die jüdischdeutsche Literatur brachte, wirklichste Wahrheit geworden, denn die Ereignisse seit 1881 rechtfertigten ihn zu sehr. Doch das Ver-

dienst Abramowitschs liegt weniger in seiner Auffassung vom Leben, als vielmehr in der künstlerischen Gabe, die in den Romanen gipfelt und in ihrer Tendenz sich nur mittelbar zeigt. Das heißt also in Romanen, wie „Fischke der Trinker“ und „Das Wunderringlein“, in denen Abramowitsch nur der treue Beobachter und Gestalter ist und die besonders feine Art und tiefe Ursprünglichkeit seines Werkes zutage tritt, in dem unvergleichlichen Humor des Mendele Mocher Sforim, Mendeles, des Bücherkolporteurs. Das ist das Pseudonym, mit dem alle jüdischdeutschen Bücher Abramowitschs gezeichnet sind. Aber es ist mehr als ein einfaches literarisches Pseudonym. Im eigentlichen Kern seiner Romane gestaltet er nur einen Menschen, der in seiner Persönlichkeit alle andern widerspiegelt, und dieser eine ist Mendele, der Buchhändler, der Verfasser aller Romane oder wenigstens ihr Herausgeber, hinter dem Abramowitsch nicht nur seinen Namen, sondern auch einen großen Teil seiner eigenen Persönlichkeit zu verbergen mußte. Mendele ist ein Jude alten Schlages. Sein Äußeres unterscheidet ihn durchaus nicht von den Juden, denen man sonst im Ghetto begegnet; durch seinen Handel verpflichtet er sich die religiöse Welt; denn unter seinen Büchern herrschen solche vor, die einen gottesdienstlichen Charakter haben. Wenn er mit Wagen und mit Pferd in irgend eine Stadt kommt, so schlägt er gewöhnlich beim Eingang in die Synagoge seinen Stand auf. Im Anfang seiner Romane pflegt er dem Schöpfer zu danken, wie es die Verfasser religiöser Bücher auch tun. Wie alle Juden hat auch Mendele eine zahlreiche Familie, hat tausend Geschäfte und versteht unzählige Handwerke. Aber trotz seiner geringen Erscheinung und seiner bescheidenen Stellung ist Mendele boshafter, als man glaubt. „Oft, wenn ich alles betrachte, habe ich die Augen ein wenig geschlossen, wie ein Kurzsichtiger, und wenn ich die Lippen zusammenkneife, habe ich ganz das Aussehen eines Mannes, der ironisch lächelt.“ Aber mit seinen halbgeschlossenen Augen sieht Mendele genau so viel, wie die andern, und sein ironisches Lächeln ist nur ein charakteristischer Zug seines Gesichtes. Niemand kennt wie er den Ghettojuden bis in die geheimsten

Winkel seiner Seele, bis in die geringsten Bewegungen des Körpers. Ist Mendele nicht der jüdischste Jude? Dabei ist zu beachten: seine Eigenschaft als Jude, der im Ghetto geboren ist und niemals eine andere Welt sah, hindert ihn doch nicht, das Innerste mit den Augen eines kritischen Beobachters zu sehen und so seine eigene Seele und die seiner Genossen im Einzelnen noch zu erkennen. Mendele hat zwei Seelen in seiner Brust, und während die eine spricht und lacht und sich mit Geschäften abgibt, beobachtet die andere und vergleicht und urteilt. Er beobachtet sich selbst, das Leben um sich herum, sagt einfach den ganzen Widersinn und das Unnatürliche seiner Lage, den Abstand zwischen seinen ungeheuren Wünschen und seinen geringen Mitteln, die Kluft zwischen den empfindlichen Nerven und den schwachen Muskeln, der Gegensatz zwischen dem Namen des „auserwählten Volks“ und seinem wirklichen Zustand von Bettlern und Altwarenhändlern. Und bei alledem lächelt Mendele; aber sein Lächeln ist bitter, und tief im Herzen ist es dunkel. Es ist eine Grimasse und während er über alles lacht, weint er blutige Tränen. Es ist eine Art von Galgenhumor; und bei allem bewahrt er die Zurückhaltung und unschuldige Art eines Mannes, der nichts Besonderes zu sagen wüßte. Die Worte, die er spricht, haben oft einen doppelten Sinn, den jeder nehmen kann, wie er mag; und wenn Wort und Satz abgeschlossen sind, macht er eine Pause und setzt drei Punkte, die zu denken geben, um sofort nach der Art eines verwirrten Menschen, der dieses denkt und andres spricht, zu erklären: „Das ist nämlich nicht, was ich sagen wollte.“ Aber trotz seines undurchdringlichen Gesichtes und trotz der zusammengekniffenen Lippen, mit denen er bitter lächelt, darf man sich nicht vorstellen, daß Mendele auch innerlich hart und unempfindlich für reine und edle Freuden ist. Mendele hat die kindlich unschuldige Seele des Dichters. Wenn er in seinem Wagen reist, und die Getreidefelder, den ärmlichen Schmuck der lithauischen Gegend sieht, so genießt er dankbar die milde Luft und den ländlichen Frieden. Sobald er fühlt, daß ihn keiner beobachtet, verschwindet die Grimasse aus seinem Gesicht, und seine großen, weitoffenen

Augen drücken Frommheit aus und eine unendliche Zärtlichkeit, und heiÙe Tränen rollen über seine alten, eingefallenen Wangen. Ist es seine Schuld, daß das jüdische Leben ihn zwingt, bittere Tränen zu vergießen, und daß das ironische Lächeln den Ausdruck seines tiefsten Gemüts verzerrt? Ist es seine Schuld? . . .

Die Fabel in den Romanen Abramowitschs ist vielfach ganz nebensächlich. Seine Romane enthalten nicht die Schilderung einer Leidenschaft oder eines Charakters, dessen Entwicklung dargestellt wird. Wie die Romane Dicks, mit denen sie auch sonst noch einige Ähnlichkeit haben, sind Abramowitschs Schriften, aneinandergereihte Essais. Jedes Kapitel ist unabhängig und in sich geschlossen, daß es ohne Störung des Sinnes mit seinen wechselvollen Einzelheiten in ein anderes Buch Abramowitschs gestellt oder auch ausgelassen werden könnte, was übrigens bereits geschehen ist. Die Kunst Abramowitschs zeigt sich in den Einzelheiten, in seinen Bildnissen und Bildern, sodaß die Einheit des Werkes nur in der Einheit der Durchführung besteht. Es gewinnt so den Anschein, als hätte Abramowitsch mit der Lupe in der Hand gearbeitet, als bezeuge sein Werk nur die bemerkenswerte Fähigkeit einer genauen Beobachtung und Zeichnung. Indessen erklärt sich so nur der Rahmen seines Werkes, die Einkleidung in eine melodramatische, ganz unwahrscheinliche Geschichte. Darum sei die Teilnahme des Lesers weniger auf die Geschichte selbst gerichtet, als auf die Kleinmalerei, die sie umfaßt, und die scheinbar nachlässige Form des Entwurfes läßt umsomehr die unvergleichliche Schönheit der Ausschmückung deutlich erkennen. In dem „Wunderringlein“, dem andern großen Roman Abramowitschs ist eine fortlaufende Erzählung eigentlich nicht vorhanden. Es ist die Geschichte eines jungen Juden, des Sprößlings armer Eltern, eine Geschichte, die er selbst geschrieben hat und die Mendele übersetzt und herausgibt. Die Verbindung zwischen den einzelnen Kapiteln ist so schwach, daß der Dichter im Laufe der verschiedenen Ausgaben, deren erste ungefähr im Jahre 1865 erschien, immer neue Kapitel einfügte, die der Leser dankbar und bewundernd

hinnahm, ohne jene Ungeduld zu empfinden, die sich bei Lesern eines unvollendeten Romans einstellt. „Das Wunderinglein“ ist gleichsam ein Mosaik, in dem jeder Stein köstlich glänzt, und erregt Bewunderung wegen der Schönheit der einzelnen Bestandteile, aus denen es besteht, und nicht im gleichen Maße wegen der Regelmäßigkeit in der Zusammensetzung.

Von den Werken Abramowitsch ist bereits im Anfang die Erzählung genannt worden, die den Titel führt, „Salomon der Sohn Chaims“ deren autobiographischer Charakter schon gekennzeichnet wurde. Es ist die Reisebeschreibung Benjamins des Dritten, die komische Geschichte zweier jüdischer Männer aus Tunejadewka, die eine Reise unternehmen, um die lebenden zehn Stämme aufzufinden. Nach einem langen Aufenthalt in Teteriwke (Berditschew), das sie im ersten Augenblick für Stambul hielten, und nach andern unangenehmen Überraschungen kehrten Benjamin und seine Freunde in die Heimat zurück. Dieses Buch ist vom Anfang bis zum Ende voll von echtestem Humor und enthält viele Beschreibungen aus dem Leben der sogenannten „Batlonim“, das heißt solcher Leute, die entweder auf öffentliche Kosten oder auf Kosten ihrer Familie leben und ihre ganze Zeit im Bethaus verbringen mit Beten, Lernen und Politisieren, was unter den Juden besonders gern geübt wird. Von Abramowitsch stammt noch eine ganze Reihe von Novellen, die in der Feinheit der Beobachtung und in dem Humor seinem besten Roman nicht nachstehen. Manche dieser Novellen darf man als vereinzelte Kapitel aus diesem oder jenem Roman betrachten. Es sei auch zugleich noch ein langes Gedicht erwähnt, daß die Geschichte des jüdischen Volkes seit dem Auszug aus Ägypten bis zum heutigen Tage allegorisiert. Dem schon genannten ersten Drama folgte später ein anderes, das die gleichen Eigenschaften hat.

In allen seinen Werken, mit Ausnahme des hebräischen Romans, beschreibt Abramowitsch das frühere Leben der Juden. So wie es vor einer Generation war, wie es heute noch in vielen kleineren polnischen und lithauischen Städtchen ist. Er beschreibt. Damit soll gesagt sein: er verdichtet das Leben

des Volkes, seine Sitten, seine Gewohnheiten, seine Angelegenheiten und seine Einrichtungen. Er verdichtet sie. Die Individualität jeder einzelnen Person trägt die Züge, die allen gemein sind. Diese Gemeinsamkeiten sind nirgendwo so mannigfaltig, wie in der jüdischen Masse, die das Ghetto von jeder Berührung mit der äußeren Welt abspernte und sie zugleich einer inneren, sehr strengen, moralischen und geistigen Zucht unterwarf. Und keiner hat dies Gemeinsam-Jüdische besser gesehen als Abramowitsch, keiner hat besser als er das zwispältige und widerspruchsvolle Wesen erklärt, das der Jude darstellt. In der kleinsten Handlung, in dem letzten Wort des Geringsten seiner Personen dringt immer der Jude durch, und in den geglücktesten Gestalten verkörpert sich nicht eine genau beschriebene einzelne Persönlichkeit, sondern die gemeinsame Person, von der das Individuum nur eine der zahllosen Abwandlungen ist. Mendele selbst ist nur ein solch gemeinsamer Typus, ist das Symbol aller Vorzüge und Mängel des Juden. Man kann von jeder seiner Gestalten sagen, daß sie bis in die Fingerspitzen Juden sind. Darum konnte es diesem Dichter gelingen, das Typische wiederum im großen Stile zu vereinzeln und die Bevölkerung ganzer Städte zu Trägern besonderer Sitten und Gewohnheiten zu machen. Da ist Gloupsk, die Stadt der Narren, Kabzansk, die Stadt der Bettler und Tunejadewka, die Stadt der Nichtstuer. Die Leute dieser Städte leben von der übrigen Welt getrennt und neigen dazu, sich als den Mittelpunkt der Menschheit zu betrachten. Im Denken des Kindes aus Kabzansk gibt es keine andere Stadt als Kabzansk; sie ist der Mittelpunkt, sozusagen der Nabel der Welt. Gleich hinter Kabzansk beginnt die Wüste mit Löwen und anderen wilden Tieren. Menschen, die dieses Namens würdig wären, erwählte Menschen, die das Salz der Menschlichkeit sind, gibt es nur in Kabzansk. Nur für seine Bewohner leuchtet die Sonne am Tag und der Mond und die funkelnden Sterne bei Nacht. Gott selbst hat gar keine andere Beschäftigung als die, die seinen Juden von Kabzansk nützlich ist. Er läßt regnen, damit ihr Kleinvieh Gras hat und ihre Ziegen nicht gezwungen sind, das Strohdach der jüdischen

Hütten zu fressen. Er läßt schönes Wetter sein, damit sich die Frauen am Freitag auf den Markt begeben können, um Vorrat für den Sabbath einzukaufen. Er läßt in Fülle Kartoffeln sprießen, Zwiebeln und Knoblauch, damit die armen Juden etwas zu essen haben. Mit einem Wort: er schläft nicht, der Hüter Israels. Er bemüht sich, er setzt alles in Bewegung nur für sie, für sie allein; sie aber, die Juden von Kabzansk, wissen ihm Dank, indem sie die Stimme des Schofar ertönen lassen, beten und die besonderen Speisen für die Sabbathe und Feste bereiten und am Tage der Gesetzesfreude tanzen.

Unglücklicherweise ist die hohe Meinung, die die Bewohner von Kabzansk über ihre Stadt haben, in einem schreienden Gegensatz zu den Wirklichkeiten. Kabzansk ist jedoch nicht die einzige Stadt, und hat vor den andern jüdischen Städten nichts voraus. „Wenn du zum Beispiel einen Juden aus Tunejadewka mit einem Male fragen wolltest, wie und wodurch er seinen Lebensunterhalt verdient, so wird er zuerst erstaunt stehen bleiben und überhaupt keine Antwort wissen, aber sobald er seine Erinnerung aufgefrischt hat, antwortet er einfach: Ich, wie ich mein Leben mache? Was für eine Frage! Gott ist doch da, sage ich dir, er verläßt seine Geschöpfe nicht, er läßt sie leben, und wahrscheinlich wird er sie auch in Zukunft leben lassen. So ist's, wie ich dir's sage.“ Dieses Gottvertrauen ist alles in allem die einzige Grundlage, auf der das ganze Leben im Ghetto beruht. In der Tugend dieses Gottvertrauens werden die Einwohner von Kabzansk geboren, verheiraten sich, sterben und erfüllen mit Bewußtsein die Vorschriften des Gesetzes. In diesen jüdischen Städten, wo ein großer Teil der Bevölkerung aus Händlern und kleinen Wirten besteht, die sich die schärfste Konkurrenz machen, bilden sich die anderen, nicht weniger großen Teile aus den Handwerkern aller Art, Schneidern, Schustern und so weiter. Aber hier übertrifft das Angebot von Kräften bei weitem die Nachfrage, und alle diese Handwerker ohne Arbeit vermehren die Bettelgeister in furchtbarer Weise. Wenn nun die Bewohner von Tunejadewka trotz dieser Mittellosigkeit noch leben können, so geschieht das nur darum, weil sie die ersten Bedürfnisse

des Daseins auf das Geringste zu beschränken wissen. „Die Bewohner von Tunejadewka tragen oft zerschlissene Kleider, die die nackten Hüften sehen lassen, aber das ist in ihren Augen nicht von Wichtigkeit. Wer wird, denken sie, stehen bleiben, um uns zu betrachten? Und ferner, aus welchem Grunde sollten zerschlissene Kleider weniger schicklich sein als durchlöchernte Schuhe? Sind vielleicht die Füße nicht auch ein Teil des Körpers?“ Einen noch höheren Grad der Anpassung erreichen die Juden dieser Gegend, soweit es ihre Nahrung betrifft. Der Hunger ist in ihren Augen eine böse Leidenschaft, und weil sie ihr nicht genügen können, strengen sie alle Kräfte an, den Hunger herabzusetzen oder zu täuschen, und sie sind dabei nicht ohne Erfolg. „Wenn der Jude erst gelernt hat, die böse Leidenschaft des Hungers zu beschwichtigen, hat die Nahrungsfrage für ihn keine besondere Wichtigkeit mehr, und er kann fast von nichts leben; selbst heute findet man schon Juden, die sozusagen nur noch die Spur eines Magens von der Größe eines Eies haben, aber man darf wirklich hoffen, daß, wenn die Taxe, die Wohltäter und die anderen Macher derselben Art in ihrem Tun fortfahren, die Juden mit der Zeit, so nach und nach die Gewohnheit des Essens abschaffen werden...“

Was nun am meisten die Armut der Juden von Kabzansk und Tunejadewka kennzeichnet und sie unvergleichlich sein läßt, das ist folgender Umstand: Es ist nicht die Armut einiger Menschen, die durch Krankheit oder zufällige Arbeitslosigkeit Mangel leiden und ins Unglück kommen, es ist auch nicht der besondere Zustand einer ganzen Menschenklasse, die eine wirtschaftliche Krisis durchmacht, sondern es ist, kurz und gut, der fortdauernde Zustand einer ganzen Bevölkerung, die sozusagen aus einer einzigen Klasse besteht, für die die Armut nicht ein zeitliches Übel, sondern der gewöhnliche Zustand, sogar der geschichtlich gewordene Zustand ist, der sich vom Vater auf den Sohn überträgt, und in den Sitten, in den Ideen, in der Sprache und im ganzen geistigen Leben der Bevölkerung eine tiefe Spur zurückließ. In Kabzansk gab es einen einzigen für reich gehaltenen Menschen, Judel aus Kabzansk. Sein

Reichtum gab zu den wunderbarsten Legenden Anlaß. Denn diese Fabulierlust ist nur ein Spiegel jener durch viele Resignation entstandenen Lust zum Selbstbetrug, ist nur ein Spiegel der ungeheuren Armut und Bettelei. Diese ist nirgends so verbreitet und wird darum als eine ganz natürliche Sache angesehen, sodaß, wer es noch nicht ist, sich auf alle Weise bemüht, ein Schnorrer zu werden. Das ist das einzige Wort, diese Menschen zu kennzeichnen. Sie sind keine Bettler, sie sind Schnorrer, und nichts charakterisiert sie gleichsam besser, als dieser eine Umstand, daß, wohin man sich auch wende, wovon man auch sprechen mag, einem immer wieder dieses Schnorrertum begegnet. Es ist das Nächstliegende, das Unausweichliche im jüdischen Leben. Aber um diese Armut, um dieses Schnorrertum auszuhalten, wird von jedem ein außergewöhnliches Maß von Energie aufgewendet. So kommt es, daß allen Menschen entweder ein aufgeregtes Handeln eigen ist oder ein Feilschen um nichts. „Wenn ein Jude schon in den Todeszügen liegt und vom Handel nur sprechen hört, erwacht er von neuem zum Leben, und der Todesengel kommt ihm in diesem Augenblick nicht nah.“

Man beachte nun den Humor Abramowitschs, wie er sich in den Schilderungen dieser jüdischen Städte zeigt. Das ganze Leben erscheint unnatürlich, albern, verzeichnet wie eine Karrikatur. Was sind dies für Menschen? Es sind gewöhnliche Leute, sie sind keine Priester und keine Mönche, und haben doch alle Lebenstrieb von sich abgetan; sogar die Leidenschaft des Hungers und die andern bösen Leidenschaften. Sie sind sozusagen Händler; sie sind in Wahrheit Bettler, die sich als Händler verkleiden, sie beweisen unaufhörlich eine außerordentliche geistige und körperliche Energie, aber sie rühren sich nicht von der Stelle. Die Fruchtlosigkeit ihres Bemühens ist so groß wie ihre Lust zum Schaffen. So wird verständlich, daß Mendele allmählich über alles lächeln lernte, damit er darüber nicht weinen mußte. Doch bisweilen ist sein Herz übertoll und sein Schmerzenslaut ist rührender noch als sein Lächeln: „Ich werfe einen Blick durch die Scheibe auf das Werk Gottes. Am Himmel, am unermeßlichen blauen Himmel

geht der Mond. Sein leuchtendes Antlitz ist sehr ernst und sehr versunken. . . Ich denke an das bittere Leben, das voll ist von allerhand Erniedrigungen, von Schmerzen und Beschimpfungen, voll ist von Unglück, von altem und neuen Haß. . . O, Mutter, wie unglücklich ist man doch! Nur Leiden und Mühen sind unermesslich; und als genügten unsere Leiden noch nicht, müssen uns auch noch die andern verfolgen, und als hätten wir noch nicht genug eigene Wunden und Krankheiten, kommen immer noch andere von außen dazu. Kaum dürfen wir atmen. Und dieses arme Leben wird uns wie ein Verbrechen angerechnet. . . Der Mond betrachtet mich mit klarem Blick ernst und versunken. Es scheint mir, daß er mich tröstet: Weine nicht, armes Kind, weine nicht. Was soll man tun? . . . Heiße Tränen füllen mir die Augen. Mein Herz wird leichter; ich weiß nicht, welche Gefühle, welche Hoffnungen, welche Tröstungen meine Seele wärmen. Aber es ist das Gefühl, das der Jude empfindet, wenn er über sein Leiden vor Gott weint, das Gefühl, das dem Herzen Milde und Güte bis auf den Grund gibt, das ihn jedes lebende Wesen segnen läßt, und in ihm den Wunsch erweckt, die ganze Welt zu umarmen. . .“ So findet Abramowitsch nach den stärksten und rauhesten Worten diese milden und zarten, wenn er nicht von dem unglücklichen Leben, sondern von den Menschen spricht, von dem Zwang zum Leben, wenn er sich von der Stute zu seinen Füßen wendet und in der Ruhe des Sumpfes plötzlich den verwunschenen Prinzen erkennt, der edel und lauter durch seine Leiden ist. Was er über den seelischen Zustand der jüdischen Masse beim Nahen der großen Festtage, des Neujahrs und des Versöhnungstages, sagt, ist unvergleichlich; wie sie sich unter den Fenstern des Vorbeters versammeln, um ihn mit seinem Chore die schönsten Gebetstücke üben zu hören, — das ist nicht die Nachtigall, die schöne Frühlingslieder singt; nein! Der Sänger des Juden, das ist der Vorbeter, der in allen Herzen die große Liebe weckt, durch die wunderbaren, schönen Weisen der Gebete und durch das erhabene Wort der Propheten. Die Liebe des Juden ist ganz aufs Göttliche gerichtet; wie Gott selbst, hat auch sie keine Gestalt; aber sie tönt und

flammt und wogt mit aller Kraft herauf zur Herrlichkeit des heiligen Gottes. Und erhebt sich der Jude auf diese Weise und besonders durch sein religiöses Schrifttum über den gewöhnlichen Tag hinaus, dann erscheint seine wirkliche Schwäche als der beste Zeuge seiner sittlichen Größe. Er ist begeistert, wenn er an die lerneifrige Jugend denkt, die hartnäckig bei ihren Idealen bleibt und in ihnen Ersatz für alle Freuden des Lebens findet. Ein Volk, das dazu die Kraft hat, sagte sein letztes Wort noch nicht. „Ob auch die Juden Menschen wie alle andern sind, ist eine alte Frage, der man auch heute noch nicht die gültige Antwort geben kann. Aber das ist sicher, daß der jüdische Magen nicht so ist, wie der der andern Menschen; denn, wo findet man noch wie unter den Juden einen Magen, der sich mit Lernen sättigt? Bei welchem Volk gibt es noch diesen Ausspruch: Der Glaube zu dir ist in meinen Eingeweiden? Was die Feinde des jüdischen Volkes auch sagen mögen: Eine Maschine, die mit diesen Mitteln gemacht worden ist, ist von Ewigkeit, die nicht zugrunde gehen wird, weder durch die Flüche aus dem Munde jener Feinde, noch die Schläge ihrer Fäuste...“ Dies ist für den Dichter der Weg, auch die gemeinsamen Werte des jüdischen Lebens zu begreifen, die tiefe unerschöpfliche Liebe zu verstehen, die alle Glieder der Familie vereinigt und schon früh die Kleinen an den Hunger gewöhnt und sie lehrt, auch die andern Mängel zu überwinden. Mit dem Gefühl innersten Miterlebens spricht Abramowitsch von dieser jüdischen Jugend. Der Jude hat so viele Wunden im Leben zu ertragen, daß er nicht Zeit findet, Kind zu sein. Seine Kindheit erscheint nur für einen Augenblick, wie die Sonne am Wintertag, und verschwindet bald hinter einer dunklen und finstern Wolke. Die einzigen Strahlen, die Lust und Freude über diesen dunklen Grund des jüdischen Lebens werfen, sind die Sabbathe und Festtage, wenn der Jude die Sorge verbannt und in jedem, auch im niedersten Haus die Engel des Friedens und der Ruhe ihren Einzug halten. Um zu verstehen, was der Sabbath ist, muß man in ein jüdisches Haus gehen, sagt ein Sprichwort; und so geht der Dichter in das Haus Schmuliks des Trödlers. Die ganze Woche

arbeitet er wie ein Hund; sein Leben verbringt er in Hast und Eile, vom Morgen bis in die Nacht hinein. Aber am Freitagabend wird Schmulik ein ganz anderer. Er ist nicht mehr der Hund; er ist ein Prinz; er hat gleichsam eine neue Seele und einen neuen Körper. Nun setzt er sich mit der ganzen Familie an den weißgedeckten Sabbathtisch. Da versucht Schmulik seine Stimme und beginnt die Sabbathlieder und singt: „Wie schön und lieblich ist...“ Wie lieblich ist dein Friede, hehre Prinzessin Sabbath! Und alle Mühsal und alle Qual sind verschwunden. Der Fluß Sambation, der die ganze Woche strömt, bleibt am Sabbath plötzlich stehen. Das Geschrei hört auf, die Stimmen schweigen und er allein, Schmulik der Trödler, singt mit lauter Stimme die Sabbathlieder. Hat man schon ein Verständnis für die besondere Kunst, deren es bedarf, dieses Sabbathlied in das Leben armer Menschen so hineinzustellen, daß es Wahrheit wird? Hat man wenigstens dieses Verständnis dafür, daß klar wird, wie verschieden diese Kenntnis ist von den Schreibereien der Unberufenen, die das jüdische Leben gestalten wollen? Besitzt noch einer neben Abramowitsch die seltene Gabe, Dinge im Relief zu sehen und mit wenigen Worten das Bild der Dinge so zu zeichnen? Das Ursprünglichste in Abramowitsch ist die Kunst des Beschreibens. Es gibt in seinen Romanen eine ganze Reihe von solchen Gestalten, von Männern und Frauen und Dingen, alle hinter dem leichten Schleier seines besonderen Humors. Aber an allem ist das Eigentümlichste gesehen. Und nicht bloß dies weiß er mit seiner Kunst festzuhalten, auch die Bewegung einer Masse, die hin und her läuft, ohne den Grund ihrer Eile zu kennen. Genau dieselbe dichterische Begabung ist es, die in den Büchern Abramowitschs das tierische Leben so ungemein deutlich macht und jedem Leser nahebringt. Man kann in allen Literaturen Schriftsteller wie Abramowitsch zählen, die jedem Ding seinen Charakter, jeder Gestalt das eigene Gesicht so mitzuteilen wissen. Was nun noch hinzukommt, ist, daß Dinge und Gestalten nicht allein menschlich, sondern jüdisch sind. Es mag immerhin gelingen, durch eine gewisse Vertrautheit und Nähe ein jedes Geschöpf der tie-

rischen Welt, ein jedes Ding der Natur zu betrachten, wie es sich als einzelnes Wesen darbietet. Aber bei Abramowitsch sind die Geschöpfe nicht allein so einzelne Wesen mit eigenem Leben, sondern es sind überdies solche, die an der Gemeinsamkeit des Ghetto teilhaben und, wie seine Einwohner, in derselben Welt der Empfindungen und Gedanken stehen. Er betrachtet die ganze natürliche Wirklichkeit durch die Brille Mendeles des Kolporteurs, des jüdischen Juden, und so konnte er die Ähnlichkeiten zwischen jüdischen Menschen und allem natürlichen Wesen entwirren, eine Ähnlichkeit, die es noch gibt, obwohl der Jude seit Jahrhunderten von der Natur entfernt ist. Wie oft begegnet doch Mendele dem Blick seines Pferdes, wie oft ertappte er sich vor ihm auf dem Wege des Sünders; denn eine geheime und ständige Verbindung besteht zwischen Mendele und seinem Pferd. Ja, es ist nicht nur allein durchdrungen von der Philosophie des Verzichtens, sondern es ist auch noch mit andern geistigen Eigenschaften begabt und sogar mit dem Humor, der sonst den Wesen seiner Gattung fremd ist. Es läßt die Unterlippen fallen, zeigt seine Zähne und lächelt wie ein Mensch. Und wenn es geschieht, daß es nichts zu fressen hat, bleibt es stehen wie ein Träumer mit hängenden Ohren und betrachtet die Bücher im Wagen mit der Miene eines, der urteilen kann. Und wie dieses Pferd, so sind auch die andern Haustiere im Ghetto, die Katzen, die Ziegen, beschrieben, mit der gleichen Genauigkeit und im selben Geist. Man könnte leicht glauben, daß in dieser Beschreibungsart die Manier läge, vom Erhabenen ins Lächerliche und vom Lächerlichen ins Erhabene zu fallen. Beides wäre der Einheit des künstlerischen Schaffens entgegengesetzt und würde sie aufheben. Darum ist es von Wert, zu wissen, daß Abramowitsch die Gefahr kennt und vermeidet; beispielsweise die Dörfer, die er beschreibt: sie haben nichts Erhabenes, nichts Grandioses. Es ist ja eine arme, weite Ebene, die sich ihm darbietet, soweit die Augen reichen. Und es sind fast immer dieselben Dinge, die er beschreibt; der Wald und das Feld. Aber wie weiß er sie zu sehen, wie weiß er sie zu sagen! Mit der größten Genauigkeit, der ergebensten Liebe

betrachtet er jede geringe Einzelheit, jede Bewegung der Äste und Zweige, das Wogen der Ähren, den Gesang der Vögel, das Leben der Insekten. Kein Wort zuviel, kein falscher Strich, kein Zug, der nicht ganz und gar dem entspricht, was das Auge sah. Gewiß, der Dichter hat nicht viel Farben; aber der Duft, der über seinen Werken liegt, ist köstlich. Die Bewegung in allen ihren Formen wiederzugeben, ja, man könnte sagen, die Bewegung im Augenblick, die Bewegtheit des Unbeweglichen, — das ist seine eigenste Kraft. Und man fühlt wohl heraus, was in allen diesen Beschreibungen das Gesicht des Dichters war, wie er gesehene Dinge in seiner Art neu schafft, und das ist bewundernswert. Die ungemaine Kenntnis aller Einzelheiten macht ihn nicht weitschweifig; man ermüdet nicht, wenn man ihn liest; denn er ist stets neu und unwillkürlich. Da ist ein heißer Sommertag, der alles enthält. Alles schweigt in der drückenden Hitze und ist unbeweglich und hat doch die lebendige Kraft und die Ruhelosigkeit jedes Sommertages, wenn der Abend bald blaut und der Wind sich sanft erhebt. Natürlich gibt es unter diesen Beschreibungen auch solche, die weniger reich sind, die weniger fertig sind, die weniger gestaltende Kraft beweisen. Aber auch sie sind immer noch bewundernswert durch die Lebendigkeit, die ihnen entströmt, durch die Stimmung, die sie verbreiten, durch den Anteil, den jedes natürliche Sein darin hat, und durch ihre Zwanglosigkeit, die das gebundene Leben des Menschen befreit. Man müßte ein besonderes Kapitel der Sprache Abramowitschs widmen. Es findet sich nämlich selten ein Schriftsteller, der einen so besonderen, so persönlichen Ton in seiner Sprache hat. Man fühlt in jeder seiner Schriften, daß an der Sprache gearbeitet worden ist, daß jedes Wort oft gewogen wurde, ehe es geschrieben war. Aber von dieser Arbeit bleibt im Werk nicht die geringste Spur zurück. Es klebt kein Schweiß daran, die Sprache ist so einfach und leicht. Sie ist aber reich an Gütern und Mitteln. Der Dichter hat den gebildetsten Sprachinstinkt. Er kennt die Arten seiner Sprache und hat aus allen den Reichtum seines Wortschatzes gebildet. So wurde er der Schöpfer der jüdischdeutschen Prosa, die in

den Werken der nächsten Generationen sich findet. Denn bei Abramowitsch offenbart sich zum ersten Mal und in einer Art, die nicht mehr übergangen, und mit einer Vollendung, die von den späteren Autoren nicht nachgeahmt werden konnte — es offenbart sich bei ihm das, was die jüdischdeutsche Sprache an eigentlichen Ursprünglichkeiten enthält. Wenn man die Werke Abramowitschs liest, der besser als jeder andere die jüdische Seele erkannte, so begreift man, in welchem hohem Maße diese Sprache nach dem Ebenbild des Volkes geschaffen ist, wie sie durch alles Frühere und Gedankliche, das im Ghetto entstand, durch die bezeichnende Kürze, durch den Humor, durch die Beweglichkeit der getreue Ausdruck des Lebens im Ghetto wurde und blieb. Mit Ausnahme der Beschreibungen Abramowitschs kommen bei ihm Sprachbilder nur selten wieder. Aber sein Werk ist voll von Vergleichen, die wie mit Punkten und Strichen mit einem Male ein Ding wiedergeben, farbig, bunt, wie es ist. Er kennt, wie kein anderer, den Wert und das Überirdische, das in den Worten liegt. Er weiß jedes zu wählen und ihm den gehörigen Platz zu geben. Er fühlt sich besonders hingezogen, Typen von allgemeiner Bedeutung zu gestalten, die Symbole des Lebendigen, das Abbild des Ewiggleichen in ihnen zu sehen. Das ist der Grund für den Mangel, den seine Sprache hat; sie vervielfältigt sich nicht mit der Zahl seiner Gestalten. Fischke der Trinker, spricht fast immer die Sprache Mendeles des Kolporteurs. Nun gibt er in diesem Falle eine Entschuldigung für diese befremdliche Erscheinung, die sonst unwahrscheinlich geblieben wäre. Fischke ist einer, der sich nicht auszudrücken weiß, und also ist Mendele gleichsam der Sprecher von Fischkes Erzählung. Aber wenn man auch von diesem Fall absieht, so bleibt doch die Sache selbst, und die andern sprechen immer in dem Geiste und mit der Sprache Mendeles. Dagegen hat Mendele selbst mehrere Spracharten, je nach dem Gegenstand und dem Seelenzustand seiner Person. Er ist humoristisch, liebt zweideutige Worte, liebt das Lächeln; und dann ist er wieder voller Rauheit, voller Kälte und verachtet alles. Jedes feinere Gefühl ist ihm vergangen und dem Haß und dem Gefühl eines

großen Rachedurstes gewichen, und dann wieder ist alles an ihm Milde und Leichtigkeit, Rhythmik und Reichtum. Es gibt in dem Werke Abramowitschs Stücke, die durch den Adel des Gefühls, durch die Schönheit der Form unter den ersten Werken der Weltliteratur genannt werden dürfen. Und schon allein die Tatsache, daß das in dieser Sprache geschrieben werden konnte, ist die erste und die unwiderlegteste Antwort allen denen, die darauf bestehen, im Jüdischdeutschen nur einen groben Dialekt, einen Jargon, die Sprache der Ammen und der Köchinnen zu sehen. Wäre sie es, wie könnte sie dem Ausdruck so edler Empfindungen, so erhabener Gedanken dienen.

Linetzki ist ein bescheidenes Talent im Vergleich zu Abramowitsch und stammt noch aus der haskilischen Zeit; aber auch ihm fehlt freilich nicht die Kraft der Worte. Er begann mit einer Sammlung satirischer Gedichte, die er „Der böse Spaßmacher“ betitelte; später verfaßte er Novellen, die nicht gerade schlecht sind. Er schrieb Aufsätze und übersetzte Bücher aus dem Deutschen. Doch sein literarischer Ruhm gründete sich auf einem einzigen Werk „Der Jüngling aus Polen“. Es erschien zuerst im Jahre 1868 in der Wochenschrift „Kol-Mewasser“, die auch den ersten Roman von Abramowitsch veröffentlicht hatte. Der Erfolg Linetzkis war beispiellos; aus allen Parteien, sogar von den Chassidim, hielten sich viele diese Wochenschrift, nur um den Roman lesen zu können. Lange bevor die Veröffentlichung beendet war, sah sich der Schriftsteller der Zeitschrift gezwungen, den Roman in einer besonderen Ausgabe erscheinen zu lassen, um der allgemeinen Nachfrage zu genügen. Der Erfolg dieses Werkes beruhte nicht allein auf seinem literarischen Wert, auf seiner tiefen unergründlichen Kenntnis des chassidischen Lebens, das in diesem Buche dargestellt wird; er erklärte sich ferner aus dem aufrichtigen Gefühl, das sich aus der satirischen Form der Erzählung herauslesen läßt. Das

Buch trägt den Untertitel „Lebensbeschreibung eines polnischen Juden von seiner Geburt bis zu seinem Tode“. Es ist jedoch keineswegs eine Autobiographie. Das Leben des Helden, der bis zuletzt dem Rabbi treu bleibt, gleicht durchaus nicht dem Leben des Dichters, der, in der chassidischen Welt geboren, schon früh den Vorurteilen seiner Umgebung den Krieg erklärte. Nur die Umgebung, in die der Dichter seinen Helden stellt, ist genau die gleiche, in der er selbst lebte. Das Leben Linetzki war sehr bewegt. In gewisser Hinsicht erinnert es an das Schicksal eines anderen Ghettokindes, des Philosophen Salomon Maimon, der gleichfalls in seiner Autobiographie die Geschichte des jungen polnischen Juden erzählt hatte. Linetzki wurde im Jahre 1839 in einem kleinen Städtchen des Gouvernements Podolien, in Winnitza, geboren. Sein Vater war dort Rabbiner und ein fanatischer Anhänger des chassidischen Rabbi, dessen besonderer Günstling er war. Frühzeitig wurde das Kind in die talmudischen Studien eingeführt. Schon mit 10 Jahren hatte er den Ruf eines Jlui, einer Leuchte des talmudischen Wissens. Es kamen bald die kabbalistischen Studien hinzu, wie es in der Erziehung bei den Chassidim damals üblich war. Doch der Vater bemerkte in dem Benehmen seines Sohnes, daß nicht alles einen guten Gang nahm. Und wirklich hatte der junge Linetzki die Bekanntschaft einer Anzahl von Aufklärern gemacht, die in der Stadt lebten, und bekam so im geheimen hebräische Bücher weltlichen Inhalts zu lesen. Einmal für die neuen Ideen gewonnen, war er in der Beobachtung aller religiösen Vorschriften nicht mehr genau und erlaubte sich Zweifel über die Heiligkeit und die Macht des Zadik. Bei den Pilgerfahrten, die er häufig mit seinem Vater zu dem Zadik machte, hatte der Jüngling, der ein scharfer Beobachter war, oft Gelegenheit, einen Blick hinter die Kulissen zu werfen, und den Rabbi und seine Helfer auf frischer Tat zu ertappen, wie sie ein außergewöhnliches Wunder ins Werk setzten, das die Menge der Getreuen fortreißen sollte. Um den Sohn vom Wege des Verderbens abzuhalten, griff der Vater zu dem alten Mittel: er verheiratete ihn. Linetzki war damals vierzehn Jahre und seine Frau zwölf

Jahre alt. Die Kinder fanden aneinander Gefallen, und es gelang dem Gatten, seine Frau gleichfalls mit den ketzerischen Ansichten zu erfüllen. Der Zorn des Vaters war ohne Grenzen. Er bestand ein Jahr nach der Verheiratung auf der Ehescheidung. Dieser Anmaßung und Willkür widersetzte sich der junge Linetzki; er warf die Maske der Ehrerbietung, die er bis dahin zur Schau getragen hatte, zu Boden, und seine Beziehungen zu den Aufklärern wurden bekannt. Doch die Verfolgungen, die seine Angehörigen und andere polnische Chassidim der Stadt gegen ihn unternahmen, vernichteten seinen Widerstand. Man verheiratete ihn wieder und gab ihm diesmal ein taubes Mädchen zur Frau, indes seine neuen Schwiegereltern ihn streng beobachteten. Aber die Wiederversöhnung war doch nur scheinbar. Der Abgrund zwischen Linetzki und seiner Umgebung wurde von Tag zu Tag größer, und bald konnte der junge Dichter sich überzeugen, daß er seines Lebens nicht mehr sicher war. Als er in einer Nacht über die Brücke ging, wurde er plötzlich angegriffen, und von einigen Hitzköpfen unter den Chassidim ins Wasser geworfen; sie klagten ihn eines Majestätsverbrechens gegen den Zadik an und hielten ihn für sehr gefährlich, weil er einer der Eingeweihten war. Nur durch einen glücklichen Umstand konnte sich Linetzki retten; seine Freunde verlangten jedenfalls für ihn den Schutz der Polizei. Bald darauf benützte er eine günstige Gelegenheit, verließ seine Heimatstadt und floh nach Odessa. Dort verbrachte er längere Zeit, indem er hebräischen Unterricht gab und eifrig russisch und deutsch lernte. Von Odessa wollte er nach Breslau wo er in das rabbinische Seminar einzutreten hoffte. Unglücklicherweise hatte seine Familie von seinem Plane Wind bekommen. Sie setzte sich mit einem Rabbiner in Verbindung, der in der Nähe der Grenze wohnte; ihm gelang es, Linetzki aufzuhalten. Er aber erkannte gut, daß er nichts von einem Kampfe erhoffen könne, der unter solchen Bedingungen zwischen ihm und einer organisierten Schar Chassidim stattfand; er entschloß sich, Zerknirschung zu heucheln, und ließ sich zu dem Rabli führen. Er wurde darauf in die Heimatstadt zurückgebracht, seine Ehe wurde zum zweitenmal ge-

schieden, und einige Zeit darauf entfloh er aufs neue. Diesmal nach Schitomir, wo es eine Rabbinerschule gab, die ein Zentrum der Haskala war. Fünfundzwanzig Jahre war Linetzki, als er in diese Schule eintrat. Er hatte dort Knaben von zwölf und dreizehn Jahren zu Mitschülern. In Schitomir aber machte er die Bekanntschaft von Zweifel, Slonimski und einigen anderen Maskilim, die Bedeutung hatten. In dieser Zeit schrieb er die meisten Lieder und Gedichte, die später in dem „bösen Späßvogel“ veröffentlicht wurden. Er blieb nicht lange in der Rabbinerschule; er verließ sie und wandte sich der literarischen Tätigkeit zu.

Abgesehen von den Büchern und Novellen, die er schrieb, füllte die Schriftleitung einer jüdischdeutschen Zeitschrift seine literarische Tätigkeit aus. Aber diese Zeitschrift — sie hieß „Isrolik“ und erschien 1875 in Lemberg, und Goldfaden gab sie zusammen mit ihm heraus — hatte keinen Erfolg, ebensowenig wie eine spätere, die „National“ hieß. Nach den Ereignissen des Jahres 1881 wurde er einer der wärmsten Anhänger des Palästina-Gedankens, für den er in Broschüren wirkte. Er veröffentlichte sogar eine geographische Karte von Palästina. Doch seine mangelhafte Bildung und die schlechte Lage, in der er lebte, ließen es nicht zu, daß Linetzki die Hoffnung erfüllte, die man nach seinem „Jüngling aus Polen“ zu hegen ein Recht hatte. Gezwungen, durch literarische Tätigkeit seinen Lebensunterhalt zu verdienen und seine Familie zu ernähren — er hatte sich in Schitomir zum dritten Male verheiratet — mußte er viel schreiben und konnte weniger auf die Kunst seiner Schriften als auf ihre Verkauflichkeit achten. Er schickte sich an, Kalendarien zu veröffentlichen, dann folgten Bücher mit Anekdoten und niederen Späßen. Indessen war sein künstlerischer Sinn immer noch von dem Gegenstand seines ersten Erfolges befangen, von seinem „Jüngling aus Polen“. Er schrieb eine Novelle der „Sohn des Jünglings aus Polen“, aber das Stoffliche in dieser Novelle unterscheidet sich in nichts von dem früheren Roman. Dieser Fall trat auch bei allen anderen Novellen, die Linetzki noch veröffentlichte, ein. Das Mißliche aber war, daß er nie

mehr die hohen Eigenschaften erreichte, die sein erstes Werk auszeichnen. Wenn also von Linetzki zu reden ist, dann kann immer nur sein erster, großer literarischer Erfolg gemeint sein. Darum sei es gestattet, mehr von diesem Buch zu sagen.

„Der Jüngling aus Polen“ stammt, wie gesagt, aus einem chassidischen Milieu, wodurch er an den Verfasser selbst erinnert. Es ist also nicht verwunderlich, im ersten Teil des Romans ein Bild des chassidischen Lebens, der Sitten, der Glaubenslehren, der Art ihrer Erziehung und dergleichen, zu finden. Dieser Teil schließt mit der Ehe des Helden in seinem dreizehnten Jahr. Im zweiten Teil kommt der Held als ein höherer Beamter an den Hof eines Zadik; da ergeht sich die Erzählung natürlicherweise in einer ausführlichen Darstellung der Sitten, der Ränke, der Vergehen, die sich der Zadik und seine Helfer unter dem Schein der größten Frömmigkeit zu schulden kommen lassen, indem sie die Leichtgläubigkeit der Menge ausbeuten und ohne Gnade jeden verfolgen, der es wagt, dem Werke dieser Dunkelmänner und Diebe aufrichtig entgegenzutreten. Am Ende der Erzählung wird der Zadik der Regierung angezeigt und ins Gefängnis gesteckt; zugleich mit ihm die vornehmsten seiner Hausgenossen, darunter der Held des Romans. Der Zadik jedoch wird dank einflußreicher Gönner alsbald wieder in Freiheit gesetzt, während seine Anhänger noch sechs Jahre in Gefangenschaft bleiben und nur infolge einer Amnestie befreit werden; der Rabbi hatte sich nicht mehr um sie gekümmert, weil er fürchtete, durch sie bloßgestellt zu werden. Der Jüngling aus Polen ist dreißig Jahre alt, als er das Gefängnis verläßt. Er hat sich in der Gefangenschaft eine Brustkrankheit zugezogen, an der er auf den Tod erkrankt. Er wagt aber noch immer nicht, den Glauben an den Zadik abzuschwören, sondern wünscht nur, daß sein Sohn eine vernünftigeren Erziehung bekomme, und erlaubt ihm, in einer Familie von Maskilim zu verkehren, in der man ihn Russisch, Deutsch und anderes lehrt.

Die typischen Charaktere dieses Romanes sind nicht bis in die kleinste Einzelheit hinein von dem Dichter gebildet worden. Der Hauptheld hat nichts Einzigartiges, das ihn aus

der Masse der anderen Juden seines Milieus herausstellen könnte. Das Gleiche läßt sich von den andern Personen des Romans sagen; sogar der Zadik ist trotz seiner Rolle als der Bärenführer der Masse nur eine schwache und undeutliche Persönlichkeit, der das Böse tut nicht aus dem Geiste der Bosheit, sondern weil es sein Beruf ist, den er vom Vater geerbt hat, und weil die Leichtgläubigkeit der Menge nichts anderes verlangt, sich um gleichgültige Worte begeistert und ihm also seinen Beruf sehr leicht und sehr einträglich macht. Selbstverständlich gibt es in diesem Roman beiläufig auch einige Gestalten, die ganz und gar gelungen sind, wie diejenige des Lehrers, des Jünglings, seiner Schwiegermutter oder des herabgekommenen Zadik, der in den Städten des Ghetto herumreist, um für seine Tochter eine Mitgift zusammenzubetteln. Doch im ganzen liegt die Stärke dieses Romans weniger in den einzelnen Personen, als vielmehr in dem Gesamtbild, das er bietet. Nicht die chassidischen Menschen, wohl aber die chassidische Welt — sie erscheint bei Linetzki mit allen ihren Vorurteilen, in ihrer ganzen Unwissenheit und Lächerlichkeit. Da sieht man Männer, die nicht arbeiten, die vom Verdienst ihrer Frau leben und nicht einmal das Verdienst oder vielmehr die Entschuldigung haben, daß sie ihre Zeit mit dem Gesetzesstudium verbringen; wie nämlich im Leben der nicht-chassidischen Juden das Gesetzesstudium vorwiegt, so ist der Sinn aller Chassidim auf die Geschichten und die Wundertaten des Zadiks gerichtet, auf die Feste, die zu seiner Ehre veranstaltet werden, um ein glückliches Ereignis zu feiern, das ihn selbst oder ein Mitglied seiner Familie betrifft. Und dazu kommen noch die Pilgerfahrten, die jeder Chassid mehrermale im Jahr an den Hof des Heiligen unternehmen muß, um sich im Glauben zu befestigen und sich durch eine geringe oder große Gabe Erhörung und Erfüllung der Wünsche zu sichern, die man dem Zadik anvertraut. Gemeinden, denen es an Mitteln fehlt, eine Schule zu errichten oder ein Krankenhaus für Arme zu bauen, finden Mittel und Wege, sobald es sich darum handelt, dem Zadik ein wertvolles Geschenk zu senden, sei es zur Vermählung seines Kindes oder ganz ein-

fach, weil er erklärt hat, einer so und so großen Summe zu bedürfen. Der Rabbi aber führt ein Leben in Freuden; seine Frau und alle andern Glieder seiner Familie leben wie er, und die Menge der Getreuen ist weit entfernt davon, sich gegen diese Vergeudung von Armengroschen zu wenden, ja sie finden vielmehr darin eine neue Ursache zur Begeisterung und Bewunderung. Und der Rabbi sucht nicht etwa die Hingabe und Hochachtung seiner Getreuen zu verdienen, etwa durch sein tüchtiges Wissen im Gesetz oder durch tiefe Kenntniss der kabbalistischen Literatur, wie es die ersten Rabbis hatten, die die Sekte begründeten. Zumeist ist der Rabbi ein Hohlkopf, der sein Amt erfüllt, weil er das Recht zur Nachfolge hatte und sein überwiegendes Ansehen sich durch das sehr einfache und wirkungsvolle Mittel der Wundertaten erhält. Die Wundertaten nämlich sind ohne Zahl: er sagt die kommenden Ereignisse voraus, er heilt die hoffnungslosesten Krankheiten, er gibt den Kinderlosen Kinder, er läßt die faulsten Geschäfte glücken, er kann alles, sogar gegen Gott selbst. Die Menschen, die im Dienste des Zadik stehen, halten ihn über die Lage jedes Einzelnen der Getreuen auf dem Laufenden und geben dem Rabbi die Möglichkeit, in einer wunderbaren Art über jeden unterrichtet zu sein, der kommt, ihn um die Gunst seiner Vermittlung bei Gott zu bitten. In schwierigen Fällen, wo die Befürchtung besteht, es könnte sich irgendwie verwickeln, entzieht er sich allem durch eine dunkle, zweideutige Sprache. Wenn man zu ihm kommt und ihn um die Heilung eines Kranken bittet, beginnt er zu seufzen, die Augenbrauen zu runzeln, eine beträchtliche Gabe zu fordern, und endlich sagt er: der Kranke bedarf sehr des Gebetes! Wenn der Kranke dann wirklich geheilt ist, war es das Gebet des Zadiks, der dies bewirkt hat; wenn er starb, war es erst recht der Zadik, der den gefährlichen Fall erkannte. Jeder Chassid hat seinen Zadik; ihn allein verehrt er und schließt alle andern aus seiner Wertschätzung aus. Die Besprechung der Verdienste ihrer Rabbis ist für die Chassidim eine ewige Quelle des Streites und des Zwiespalts.

Linetskis Roman enthält nun neben diesen Zügen aus dem

chassidischen Leben eine große Anzahl legendarischer Geschichten aus der jüdischen Folklore, besonders solcher, die unter den Chederschülern verbreitet sind: Geschichten von Dämonen, von Toten, die auferstanden und in den Straßen der Stadt umhergingen, denen die Schüler begegnen, wenn sie in den Winternächten zu später Stunde die Schule verlassen. Es finden sich ferner in diesem Roman ergötzliche Szenen bei einer jüdischen Hochzeit, merkwürdige und sehr lebendige Ausschnitte aus dem jüdischen Dasein und anderes dieser Art. Das ist von großem Interesse für jeden, der die Sitten der Juden kennen lernen will, wie sie vor fünfzig Jahren bestanden und noch heute in den rückständigen chassidischen Massen vorherrschen. Die starke Anziehungskraft aber, die von Linetzkis Roman ausging, beruht auf dem satirischen Gehalt, der ihn von Anfang bis zum Ende durchzieht. Der Bericht von allen Mißbräuchen, von allen Narrheiten und dem kindlichen Aberglauben ist in den Mund eines Mannes gelegt, der selbst ein Chassid und dem Rabbi ergeben ist. Und in diesen Berichten wußte der Dichter bis in die geringste Einzelheit nicht nur die Art des Denkens auszudrücken, sondern die des Sprechens — mit all den technischen Worten, die zumeist dem Hebräischen entnommen sind, allen Redewendungen, die die Chassidim brauchen, wenn sie vom Rabbi sprechen, von seinen Wundertaten oder von andern hohen Dingen, die ihrem Glauben und Empfinden teuer sind. Das Buch Linetzkis gibt eine nicht gewöhnliche Darstellung der äußersten Feinheiten, die angeführt werden zu dem Zweck, die sehr angreifbaren Handlungen des Zadik zu rechtfertigen und seine Unfehlbarkeit zu beweisen. Und dennoch wird in keinem Augenblick der Leser von diesem wahren Schauspiel der Ehrerbietung und der kindlichen Unwissenheit betrogen. Die Ironie, die noch aus den bedeutendsten Worten spricht, hält ihm stets im Bewußtsein daß er bei einer Parodie gegenwärtig ist. Das wird nun mit soviel Geschicklichkeit gesagt, daß die fälschliche Beweisführung und die ganze scheinbare Verteidigung sich endlich gegen jene richten, die zu verteidigen man sich gedrängt fühlt und zu deren Gunsten man gezwungen wird, so knöcherne und

lächerliche und hinfällige Beweise anzuführen. In dieser Hinsicht ist eins der lustigsten Kapitel dasjenige, in welchem der Held den Versuch macht, den Zadik von den Anklagen zu reinigen, die gegen ihn in der Anzeige bei der Regierung erhoben wurde. Er geht alle einzelnen Punkte dieser Anklage durch, um ihre Vergeblichkeit und Albernheit nachzuweisen.

„... Nehmen wir zum Beispiel diese sozusagen schwere, unerhörte und ungewöhnliche Anklage gegen den Rabbi, daß er sich für Versprechungen bezahlen läßt, die nichts gelten. Wir können zunächst beweisen, daß, wenn die Ankläger sich auch nur die Mühe gegeben hätten, sich ihrer eigenen Worte von den Ungläubigen zu erinnern: Der Dumme gibt, und wer es nicht ist, nimmt! — so würden sie nur eine ganz lächerliche Sache in dieser ganzen närrischen und wahnsinnigen Anklage finden. Aber lassen wir die Sprichworte und die Aussagen beiseite und betrachten wir ein wenig den Grund der Dinge. Ist es nicht zum Wälzen? Ich will nicht bei dieser Gelegenheit die wohlbegründete Tatsache erwähnen, daß für uns andere, die wir uns Chassidim nennen, ein Versprechen des Rabbi so sicher und unerschütterlich ist wie das Gesetz Mosehs und daß wir den Rabbi als ein allmächtiges Wesen betrachten. Ich will diesen Grund nicht erwähnen, weil jene ausgehöhlten Köpfe ihn niemals begreifen werden... Ich will mich also auf ihren Standpunkt stellen und zugeben, daß die Versprechungen des Rabbi ganz vergebens sind. Nun gut! Ist es vielleicht der Rabbi, der sich seinen Getreuen an die Kleider hängt und ihnen sagt: Kommt, hier sind Kinder, hier ist ein guter Verdienst, hier ist eine Erbschaft, und da sind verdächtige Geschäfte, die Euch glücken werden!..., sondern: es sind die Getreuen selbst, die ihn nicht in Ruhe lassen, von allen Seiten zu ihm kommen, ihn mit Bitten bestürmen und ihm keinen Augenblick Ruhe gönnen. Eben diese sind es, die ihm zurufen: gib uns Kinder, laß regnen, laß schneien, entfache einen Krieg, ernenne die Rabbiner, die Schächter, die Richter, die Schreiber, die Schulmeister! Verjage die bösen Geister, befreie uns von bösen Gedanken... nun gut, geben wir einen Augenblick lang das Alberne zu und sagen, daß der Zadik

seine Versprechen nicht halten könnte. Aber, ist es wahr oder nicht, daß die Juden an ihn glauben und daß sie unaufhörlich ihm folgen? Ist es also nicht gerecht, ihm als Lohn etwas zu geben, zum mindesten für die verlorene Zeit, für die Ermüdung des Geistes und des Körpers, die man ihm Tag und Nacht auferlegt? Alsdann: unsere guten Juden haben nun einmal das dringende Bedürfnis nach Mirakel zu laufen, auf ungewöhnliche, wunderbare Dinge zu hoffen, muß da nicht also sich einer finden, der es auf sich nimmt, der Gegenstand ihrer Begeisterung und ihrer Gehobenheit zu werden? Und ist es nicht dieser, so wird es ein anderer sein. Was in der Natur der Dinge liegt, muß notwendig geschehen. . .“

Die Satire Linetzkis ist zwar spitz und rau, sie ist aber niemals bitter. Indem er die Rabbis und ihre Getreuen bespöttelt, lacht er ein freies, fröhliches Lachen; vermeidet die großen Worte und schreckt vor keiner Anekdote zurück, auch wenn sie kühn ist. Bisweilen nur und in der Erinnerung an die körperlichen und geistigen Leiden, die er selbst von den Chassidim ertragen mußte, reißt ihn seine Empörung fort. Man muß ihm dies zugute halten, weil man auch dann noch fühlt, daß diese Angriffe von einem Menschen ausgehen, der tief verwundet war. Was nun dieses Buch, das gegen den Chassidismus gerichtet ist, über die meisten andern derselben Art stellt, ist die Tatsache, daß der Dichter trotz seines Hasses gegen den chassidischen Aberglauben wohl zu unterscheiden wußte, was wahr und was falsch an dieser volkstümlichen Bewegung ist. Linetzki gehört zu den wenigen Gebildeten der maskilischen Epoche, die im Chassidismus etwas anderes sahen als das Werk von Finsterlingen und Charlatanen. Wenn er auch die unwürdigen Formen angriff, in welche die Bewegung sich zur Zeit ihres Niedergangs kleidete, so hindert ihn das doch nicht, die hohen sittlichen und religiösen Gedanken anzuerkennen, die sich auf ihrem Grunde fanden und ihr Dasein rechtfertigten. Und in dieser Hinsicht darf man ihn mindestens als einen der wichtigsten Vorläufer der romantischen Bewegung betrachten, die später mit Perez in die jüdisch-deutsche Literatur kam und den Ruhm des Chassidismus er-

neut verkündete. In einem der letzten Kapitel seines Romans treten zwei Männer auf, von denen der eine ein frommer, und der andere ein aufgeklärter Gegner des Chassidismus ist; beide hatten hohe Stellungen in ihren Parteien eingenommen, und trotzdem verleugnen sie ihre früheren Auffassungen und bekennen sich zum Chassidismus, der mehr als alles andere den Bedürfnissen des Herzens und der gläubigen Vorstellung genügen kann und mitwirkt, den Trieb der Gemeinsamkeit zu entwickeln. Man wird Chassid, weil man durch seine ganze Beanlagung im voraus dafür bestimmt ist. Die Haskala und der Rabbinismus sind kühle, vernünftige Bewegungen, ohne Seele, ohne Leben; „ihre Anhänger sind ehrsame, aufrichtige und rechtliche Menschen. Aber ein Mann, der ein glühendes Herz, eifrige Begeisterung besitzt, eine ungestüme, überfließende Seele, kann sich diesen beiden Parteien nicht anschließen; trotz aller guten Eigenschaften sind sie doch tote Denkgebilde, während der Chassidismus mit allen Fehlern und Mängeln voller Leben ist und voller Wärme“. In einem Kapitel, das die folgende Überschrift trägt: Alles Unglück entsteht davon, daß die Juden nicht Maß zu halten wissen, kommt Linetzki ausführlich auf die drei Parteien zurück: Haskala, Rabbinismus und Chassidismus. Er verdammt zwar durchaus die Auswüchse, die in dem Chassidismus auftreten, aber er erkennt doch nicht den Grundgedanken der Bewegung, die er ohne Dogmatismus und Vernünftelei betrachtet, ungleich den vielen andern maskilischen Schriftstellern, die zur selben Zeit über denselben Gegenstand schrieben. „... Es liegt ein Fortschritt im System des Baalschem, der an die erste Stelle den Dienst aus Liebe setzte, die Erfüllung der religiösen Pflichten, die man freiwillig übernahm, weil man fühlte, wie viel Erhabenes und Tiefes in ihnen wäre, was auch für das gewöhnliche Leben von wirklichem Nutzen sei. Ein Chassid sein, das heißt: mit andern Worten freiwilliger Soldat sein in dem Heere des Schöpfers.“

Linetzki ist als Erzähler bewundernswert. Seine Schreibart ist kräftig und zugleich feinführend, lebendig, reich und oft ganz dramatisch. Die Erzählung gibt sich immer unter

einer eigenen Form, und Linetzki weiß in jedem Augenblick die Aussicht zu verändern, indem er neue Bestandteile, die unterhalten und anregen, einführt. Schon auf den ersten Seiten des Romans hat man den Eindruck, einem Dichter von Eigenschaft gegenüberzustehen, der gewiß nicht immer tief und zart ist, aber niemals alltäglich wird. Und was er auch sagen mag, es immer in einer Art erzählt, die ihm eigen ist. Auf den ersten Seiten berichtet der Held des Romans seine Eindrücke, vom ersten Augenaufschlag, als er auf die Welt kam, und sogar noch einige Geschehnisse, die vor seiner Geburt stattfanden. Er berichtet genau das Gefühl der Enttäuschung, das er an jenem Tage empfand, als er seinen Vater zur Mutter sagen hörte, daß nach der Voraussage des Zadik das Kind, das sie auf die Welt bringen würde, ein Mädchen wäre. Während seines Aufenthaltes im Himmel hatte er oft Gelegenheit, jüdischen Frauen aus Polen zu begegnen; er zitterte bei dem Gedanken, daß er auch ein so unglückliches Wesen werden würde, und in jedem Augenblick wiederholte er sich ängstlich: Ach, ich werde ein Mädchen werden! Und erst in der Stunde, als sein Vater ihm den Namen Isaak gibt, beruhigt er sich in seinem Herzen und bekennt sich, daß er diesmal endgültig ein Knabe geworden ist. Unnötig zu sagen, daß der Rabbi keineswegs bestürzt ist, als er hört, daß seine Vorhersage nicht eintraf; und wie immer bei solchen Fällen, weiß er auch diesem Ereignis eine Auslegung zu seinem Ruhme zu geben. Dieser Anfang hat den Vorzug, den Leser ganz in das neue Milieu zu versetzen und ihm vieles nahe zu bringen, was er aus langen Beschreibungen nicht erführe. Das ganze Buch ist voll solcher Spötteleien, und wären nicht die Abschweifungen, die den Lauf der Erzählung unterbrechen, so wäre dieses Buch lebendig und unterhaltend wie kein anderes.

Es ist schon gesagt worden, daß der Roman viele hebräische Worte enthält, ebenso slavische Worte und Ausdrücke, die im Dialekt des Südens vorhanden sind. Der ungemeine Erfolg dieses Buches läßt erkennen, daß die Unterschiede in den Dialekten nur sehr gering sind und in keiner Weise die

Menschen, die eine Mundart sprechen, am Verständnis dessen hindern, was in einer andern Mundart geschrieben ist.

Neben Abramowitsch und Linetzki muß an dieser Stelle noch M. A. Schatzkes (1825—1899) genannt werden. Er ist der Verfasser eines bekannten hebräischen Buches über die talmudischen Legenden. Er gab unter einem Pseudonym auch ein jüdischdeutsches Werk heraus; es heißt „Der jüdische Ostern-Vorabend“. Dieses Buch ist in der lithauischen Mundart geschrieben und enthält eine ganze Reihe von Geschehnissen aus dem jüdischen Leben während der vier Wochen, die Purim, das Fest der Königin Esther, von Ostern trennen. Mit gutem Humor beschreibt der Dichter alle die Entbehrungen, denen die Ehemänner in dieser Zeit unterworfen sind, wenn nämlich die jüdischen Frauen im Bewußtsein ihrer wichtigen Rolle bei den Vorbereitungen zu Ostern sich offenbar für die Untergebenheit rächen, zu der sie sonst, das ganze Jahr hindurch, verurteilt sind; sie hören nicht auf, die Männer zu schulmeistern, die als unnütze Geschöpfe erscheinen. Wie der „Jüngling aus Polen“ enthält auch das Buch Schatzkes die Darstellung vieler jüdischer Gewohnheiten, von denen manche ganz reizend sind. Unglücklicherweise wird die künstlerische Wirkung des Buches durch die zahlreichen Abschweifungen aufgehoben, in denen der Verfasser über Gewohnheiten und religiöse Gebräuche spricht, die ihm in den heiligen Texten nicht begründet genug erscheinen.

Obschon Schatzkes noch eine große Zahl von Novellen veröffentlicht hat, bleiben doch Abramowitsch und Linetzki die einzigen namhaften jüdischdeutschen Schriftsteller aus der Aufklärungszeit. Das einzige Buch Linetzkis, das für die Geschichte der Literatur Wert hat, wurde im Jahre 1868 veröffentlicht. Und wenn auch die meisten Werke Abramowitschs seit 1880 durchgesehen und vermehrt wurden, so sind doch fast alle vor 1873 erschienen. Aber mit dem Jahre 1881 beginnt für die jüdischdeutsche Literatur unter einschneidenden Veränderungen eine neue Epoche. Es beginnt die gegenwärtige Literatur, die kennen zu lernen, Aufgabe des folgenden Abschnittes in diesem Buche ist.

Die Gegenwart der jüdischdeutschen Literatur.

Die heftige Reaktion, sowohl im politischen, wie im gesellschaftlichen Leben, die sich gegen die Juden in Rußland seit der Thronbesteigung Alexanders III. erhob, versetzte der maskilischen Bewegung einen Schlag, von dem sie sich nicht mehr erholen sollte. Vor der schauerhaften Katastrophe der Pogrome, die im Jahre 1881 über die jüdische Bevölkerung in Rußland kamen und von einer ganzen Reihe hinderlicher Maßnahmen gegen die Juden begleitet waren, vor dem Strom der Auswanderung, der infolge des ökonomischen Ruins von tausenden jüdischer Familien täglich anschwell und zu einer wahnsinnigen Flucht wurde, — vor diesen Ereignissen verschwanden die lieblichen Träume der maskilischen Generation und an ihre Stelle traten Verzweiflung und Reue. Während des allgemeinen Fastens, das nach den Pogromen als ein Zeichen der Trauer verkündet wurde, sah man, in Petersburg und überall, gebildete Ärzte, Rechtsanwälte, die schon so lange jedes Band mit ihren Volksbrüdern gelöst hatten, in das Bethaus gehen, sich an die Brust schlagen und ihre Schuld bekennen. Junge Leute, die einst davon träumten, ihre Kräfte dem Vaterland zu widmen, verließen die Hochschulen und bildeten Arbeitergruppen, um nach Palästina zu gehen und durch die Arbeit ihrer Hände den Boden des Ahnenlandes wieder aufleben zu lassen. Sogar die Häupter der Assimilation, wie Levanda, der sich viele Jahre hindurch in seinen russischen Romanen als ihr glühender

Verteidiger erwiesen hatte, Männer, wie Lilienblum, der einer der kühnsten aufklärerischen Schriftsteller war, schlossen sich der nationalen Bewegung, der Palästina-Bewegung an. Doch sie war noch nicht der geeignete Boden, auf dem sich die Gebildeten in gleichem Maße finden und zusammenschließen konnten, wie einst im Maskilismus und der Assimilation, die beide nun gestürzt waren. Eine große Zahl dieser Gebildeten unterlag den demokratischen und sozialistischen Lehren, die in dieser Zeit bei der russischen Jugend sehr beliebt waren; andere schlossen sich den revolutionären Vereinigungen in Rußland an und widmeten ihnen ihre Kräfte in der Verbreitung umstürzlerischer Ideen unter den russischen Bauern und Arbeitern; und wieder andere trugen diese neue Lehre und Verkündigung zu ihren Brüdern ins Ghetto. Die Zahl der Handwerker jeder Art und der ungelernten Arbeiter war zu jeder Zeit sehr groß unter den Juden in Rußland. Seitdem jedoch die moderne Industrie auch nach Rußland gedrungen war, entstanden an mehreren Orten im Ghetto Werkstätten, deren Arbeiter größtenteils Juden waren. Weil der jüdische Proletar nur sein Jüdischdeutsch verstand, mußten die sozialistischen Redner, die sich mit ihren Lehren zu ihm wandten, wohl oder übel seiner Sprache sich bedienen. So kam es, daß die Sozialisten in beträchtlicher Weise an der Bereicherung der Sprache teilhatten, indem sie aufklärende Broschüren vertrieben ein, zahllose Zeitschriften herausgaben, ohne Rücksicht darauf, ob sie von der Zensur gebilligt waren oder nicht. Sie führten ganz neue Worte und Bezeichnungen im Jüdischdeutschen und nicht in dem Wunsche, die Sprache zu germanisieren; sondern: sie suchten gerade im Gegenteil der Sprache den gemeinverständlichen Charakter zu erhalten, und sagten die neuen Worte in der Notwendigkeit, dem Volk von Dingen zu sprechen, die ihm bis dahin fremd waren und für die seine Sprache folglich noch keine eigenen Worte besaß. Die Sozialisten haben zugleich einen großen Anteil an der Schaffung jener unübersichtbaren Übersetzungsliteratur, in der das Jüdischdeutsche vor keiner anderen Literatur Europas zurücksteht, besonders in Hinsicht auf das schöne Schrifttum. Man kann, ohne eine

Übertreibung befürchten zu müssen, feststellen, daß die Werke aller Schriftsteller der bedeutendsten Art im Jüdischdeutschen ihre Übersetzer fanden. Sowohl die Werke Shakespeares wie die Viktor Hugos, die Dramen Ibsens so gut wie die Maeterlincks, die Romane von Anatole France, Zola und Knut Hamsun sind dem jüdischdeutschen Leser durch Übersetzungen in seiner Sprache bekannt. In Amerika, wo die jüdische Masse bessere Lebensbedingungen fand, als in Rußland, und wo mehrere Verlagsbuchhändler ihr nicht unbedeutendes Geschäft führen, wurden die meisten dieser Übersetzungen herausgegeben; sie sind bei dem Publikum in Rußland jedoch nicht weniger bekannt. Es ist kaum noch nötig, den Einfluß näher zu schildern, den die sozialistische Bewegung auf die Literatur und die Sprache ausüben mußte, die den niedrigen und armen Leuten gehörten. Die sozialen Lehren begeisterten mehr als einen der jüdischdeutschen Schriftsteller, gaben ihnen oft die Motive und die strenge Richtung und beeinflussten zuletzt alle ihre sittlichen und gesellschaftlichen Ideen. Dem gegenüber ist die nationale Bewegung für die jüdischdeutsche Literatur weit weniger von Einfluß gewesen. Ihr ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß in den mittleren Schichten der jüdischen Bevölkerung die Verachtung gegen das Jüdischdeutsch verschwand, die bis dahin zum guten Ton gehörte und die natürliche Entwicklung der Sprache zumeist verhinderte. Keineswegs haben sich die nationalen Männer, die zum großen Teil ehemalige Maskilim waren, plötzlich mit dem Gedanken versöhnt, die Sprache der Verbannung, das Jüdischdeutsch, bestehen zu lassen. Sie fuhrn fort, sie noch heftiger zu bekämpfen, als sie durch ihre Literatur und durch die Aufmerksamkeit der sozialistischen Genossen einen Aufschwung nahm, der sie als einen ernsthaften Gegner des Hebräischen erkennen ließ. In diesem Kampfe wechselte das Glück der Waffen. Heute ist die allgemeine Meinung weniger kampffreudig. Indessen erkennt man an, daß das jüdischdeutsch, wenn es auch nicht die nationale Sprache des jüdischen Volkes ist, dazu noch werden kann, daß es doch viel zur Erhaltung des Volkes in der Verbannung beitrug. Die Notwendigkeit, ihre Lehren gleich-

falls zu verbreiten, brachte auch die Zionisten dazu, sich an der Entwicklung des Jüdischdeutsch und seiner Literatur mit ihren Kräften zu beteiligen, durch die mündliche Propaganda sowohl, wie durch Zeitungen und Zeitschriften, die sie herausgaben. So hatte die Entwicklung des jüdischen Lebens im Ghetto innerhalb der letzten dreißig Jahre eine ungemein schnelle und bewundernswerte Entwicklung der jüdischdeutschen Literatur zur Folge. Es ist hier nicht die Aufgabe, die verschiedenen Quellen mitzuteilen, aus denen diese Literatur geschöpft hat. Sie sind zahlreich und mannigfaltig. Neben dem Sozialismus und der nationalen Bewegung waren es die Philosophie und die chassidische Dichtung, die Einfluß hatten. Die Werke chassidischer Eingebung zählen zu den besten und eigentümlichsten in dieser ganzen Literatur und nichtsvermag besser als diese Tatsache den grundsätzlichen Wechsel anzuzeigen, der sich im Haß und in der Liebe von Schriftstellern und Lesern im Ghetto vollzog.

Die glänzende Reihe der Dichter, die in den letzten 25 Jahren die jüdischdeutsche Dichtung erneuerten oder vielmehr schufen, eröffnet S. S. Frug. Früher war gesagt worden, daß die jüdischdeutsche Literatur in der Zeit der Aufklärer das Vernünftelnde und Denkerische bevorzugte, daß sie mehr dem Verstand, als dem Herzen entsprach und nur selten in echten Kunstwerken gipfelte, sogar die Form war trotz der Reime so prosaisch, wie ihr stofflicher Hintergrund. Die Sätze gingen schwerfällig dahin, sie waren gleichsam verkettet und nicht so verbunden, daß ihnen von innen her Leben und Bewegung kam, die Werke der Besten waren solche von Reimschmieden, insofern sie mehr die Arbeit des geduldigen Handwerkers erkennen ließen, als die Schöpfung des Künstlers. Darum beginnt mit der Dichtung Frugs eine neue Epoche in der Geschichte der jüdischen Literatur. Als er mit seinen ersten jüdischdeutschen Versen begann, war er in der russischen Literatur als ein begabter Dichter bereits

bekannt, und die herrliche Kunst, in leichten, flüssigen, reizvollen und anmutigen Versen zu schreiben, diese Kunst aus der Schule Puschkins und Lermontows offenbarte sich in seinem jüdischdeutschen Werk. Doch war das Beispiel Heinrich Heines für Frug gleichfalls wichtig. Die Gedichte Frugs enthüllten der Öffentlichkeit, in welchem Maße das Jüdischdeutsch, das man zum Kauderwelsch entwürdigte, unter den Händen eines Dichters, eines, der seine Kunst verstand, imstande war, die zartesten Klänge, die süßesten Melodien zu singen. Mehr als jeder Dichter der früheren Zeiten fühlte Frug den innern Rhythmus der Sprache, ihre Bewegtheit, ihren Tongehalt; er fühlte die ganze Kraft der Strophen so sehr, daß ihre Schönheit und ihr Reichtum nur von einem zeitgenössischen Dichter übertroffen worden ist, von Rosenfeld, dem Heine des Ghetto. Nicht ohne hartnäckige Anstrengung gelangte Frug zu dieser Formvollendung in seinen jüdischdeutschen Gedichten. Er erzählt selbst, wie er den Jargon reißen und schneiden, die teure Sprache der Mütter zerkneten mußte, um sie geschmeidiger zu machen. Im Traum sah der Dichter die Tore des Paradieses, die sich vor ihm öffneten; er trat ein und berichtete dem himmlischen Gerichte, was er hier unten hätte leiden müssen, indem er nach den Regeln einer genauen Sprachlehre jüdischdeutsche Verse schuf. Der Richter des Paradieses hat seinen Ohren nicht geglaubt, als er die Gedichte sprechen hörte. Obschon nun der Dichter viel Mühe hatte, die Sprache zu verarbeiten, so trägt sein Werk keine Spur dieser Arbeit; die Zeile klingt voll und natürlich, wie neu geboren und aus einem Stück und läßt die Sorgen um Cäsuren und Reime nicht erkennen. Die jüdischdeutsche Muse erscheint Frug immer unter einem wenig anziehenden Bilde. Er sieht sie in der Gestalt einer alten Frau, mager, bleich, krank, verkrümmt, ewig hüstelnd und in Kleidern, die jedem Gesetze der Schönheit und des Ebenmaßes schreienden Hohn sprechen. Und so auch das jüdische Volk. Einst hatte es eine eigene Sprache und Kultur, jetzt erinnert es an einen Bettler, der in seinem Bettelsack Brotkrumen trägt, die er überall aufblas und die mit Staub und Moder bedeckt sind. In der dunklen.

Nacht, die rings um ihn ist, hört er die Muse ein trauriges Lied singen:

„Woher und wohin
Zieht sich mein Weg
So schwer und so trüg,
Ohn Ende und Beginn?“ ...

Man sieht, der Dichter hat keine sehr hohe Vorstellung von der Anmut und den Reizen der Sprache, in der er singt. Aber es ist eine große Verschiedenheit zwischen seiner Ansicht über das Jüdischdeutsch und den Meinungen, die die maskilischen Schriftsteller einst bekannten. Wenn es wahr ist, daß die Sprache häßlich ist, so ist sie doch nicht weniger ein Abbild des jüdischen Lebens. Betrachtet der Dichter aber aus größerer Nähe das Bettelgewand der Muse, zu der er sich gar nicht hingezogen fühlte, so erkennt er bald, daß die Fetzen und die vielfarbigen Lumpen ein getreues Bild der ungegorenen jüdischen Kultur sind, die durch alle Länder zog, alle Meere überschritt, ohne die Zeit, an dem Guten oder Bösen teilzunehmen, das sich ihr ununterschiedlich anbot. Was nun Frug besonders von der Anschauung der Maskilim sondert, ist, daß er das warme liebevolle Herz erkennt, das unter den zerschlissenen Gewändern seiner Muse klopft. In einem Gedicht, das Michael Gordon gewidmet ist, rühmt er das bescheidene aber nützliche Werk des Dichters, der einer der ersten war, die in der Sprache des Volkes schrieben. An einer andern Stelle aber spricht Frug von der jüdischdeutschen Muse, daß sie ihm den Eindruck mache, von keinem Vater, von keiner Mutter Liebe genossen zu haben, nichts zu besitzen als einen Sack voll Reime auf dem Rücken. Aber ist sie es nicht, die bis in die dunkelsten Ecken des Ghetto herabsteigt, die bei Arm und Reich bekannt ist und beim Volke lebendig bleibt? Ist sie es nicht, die die Erinnerungen der Kindheit erweckt, von denen er mit tiefer Rührung spricht? Erinnernt er sich doch des Wiegenliedchens, das die Großmutter immer sang, erinnert sich dessen beim Anblick einer Sammlung von jüdischdeutschen Gedichten Michael Gordons. Darum ist Frug weit

entfernt davon, die Haltung der Gebildeten zu stärken, gleich ihnen die Sprache des Volkes zu vernachlässigen und nur die Sprache des Landes zu sprechen. Frug bekennt seine Verachtung den Jüdinnen gegenüber, die einen erstaunt und neugierig betrachten, wenn man vor ihnen Jude sagt. Die Zeiten haben sich ganz geändert, die Meinungen sind andere geworden, und ein Zeichen des Erwachens, das sich vollzogen hat, ist die Tatsache, daß der erste und der beste jüdische Dichter, der russische Lieder sang, sich bewogen fühlte, jüdischdeutsche Gedichte zu schaffen, Gedichte nicht gelehrigen Inhalts, wie die Maskilim, sondern Dichtungen, in denen er seine tiefsten Gefühle in künstlerischer Vollkommenheit sagt. Oft freilich beklagt sich Frug auch über die jüdischdeutsche Öffentlichkeit, daß sie die Taten der Dichter nicht kannte und sie im besten Falle als Lieder von Badchonim verstand und beurteilte. Die Verachtung freilich, die dem Badchen entgegengebracht wurde, hat ein Gegenstück in dem nicht besseren Ruf, den die Dichter genossen. Sie hatten dasselbe Geschick, und wenigstens in dieser Hinsicht bedeuten die Worte Dichter und Badchen dasselbe. Ein Dichter, der traurig und schwermütig ist, ein Dichter, der Tränen dichtet, schien dem Publikum ein lebendiger Widerspruch zu sein, eine undenkbare, unbegreifliche Sache, und als er doch erschien, wollte das Publikum ihn nicht verstehen. Man forderte von ihm, was die andern taten, geistreiche Sachen zu schreiben, Anekdoten in zahllosen Reimen, in denen jedes Wort den Hörer kitzelt. Es war, um es kurz zu sagen, der Kampf eines Schriftstellers mit seinen Lesern um die Beute, der Kampf eines Künstlers, der die Menge zu der Höhe seiner Kunst zu erheben sucht; aber die Menge blieb in der Tiefe und zog, treu ihrem Geschmack, der Kunst des Dichters die ungebildeten Plattheiten vor. Dieser Kampf dauert noch an; denn die Kluft zwischen dem Künstler, der an den höchsten Offenbarungen des Denkens teilhat und sich einer verfeinerten, einer sehr gesteigerten Kunst bedient, indem er sie schafft — der Abgrund zwischen diesem Künstler und dem großen Haufen bleibt immer bestehen. Doch dies ist gewiß: er

war viel tiefer, vor etwa 25 Jahren, als Frug in die jüdisch-deutsche Literatur kam, als die Sympathie für das Jüdisch-deutsche unter den Gebildeten gerade sichtbar wurde, aber noch nicht soweit gediehen war, einen Kern teilnahmevoller Leser zu schaffen, und als das Werk der Volkserziehung und seiner Einführung in die moderne Kultur gerade erst von den Nationalisten und Sozialisten unternommen worden war. Frug ist gewiß kein großer Denker; seine Kunst ist auch weniger verfeinert als die der anderen jüdischdeutschen Dichter der Gegenwart; es muß ihm jedoch zugute gerechnet werden, daß er in dem Kampfe stand, der gegen den schlechten Geschmack der Allgemeinheit gerichtet war, in einem Kampf, in dem es sich darum handelte, die unerläßlichsten Rechte zu gewinnen, vor allem das Recht des jüdischen Dichters, etwas anderes zu sein, als ein Clown, er selbst zu sein, die eigene Seele zu gestalten und nicht die Grimasse eines Gesichts zu zeigen. Indessen: Frug hat sich nicht immer gegen die Gefahren des Abgrundes zu schützen gewußt, an dessen Rand er ging. Bisweilen wollte er einen leichten Erfolg und ließ sich von dem Strom jener Badchonim fortreißen, die er bekämpfte. Mehr als ein Gedicht Frugs beweist, daß er nicht immer der Meister blieb, ein Meister seiner eigenen Auffassung nach, von der er alle zu überzeugen wünschte. Vielleicht liegt im Bewußtsein seiner eigenen Schwäche die Quelle jener Bitterkeit, ja fast des Hasses gegen seine Leser und gegen seine eigene Kunst.

Die herrschende Note in den Gedichten Frugs, seien sie jüdischdeutsch oder russisch, ist Trauer und Klage. Er hat am meisten jene Dichtkunst geübt, die in der jüdischen Literatur mit den „Klageliedern“ begann und in einer großen Reihe von ähnlichen Büchern durch das ganze Mittelalter lebendig blieb; er ist der erste jüdischdeutsche Dichter der Gegenwart, der die Trauer der Gegenwart mit jedem Unglück der Vergangenheit verbindet. Nationale Entkräftung, die Misere der einzelnen Persönlichkeit als Jude, die der einfachsten Menschenrechte beraubt ist, bilden zumeist den Gegenstand seiner Gedichte. „Nichts in unserm traurigen Leben“, schreibt Frug an einer Stelle, „macht mir soviel Pein, wie der

äußere Anblick eines Juden. Sein Rücken ist gekrümmt, seine Wangen sind verfallen, seine Hände sind mager und seine Brust ist eng, ein schwarzer Schatten der Furcht liegt beständig über seinem Gesicht. Diese unruhigen Augen, halb träumerisch, halb furchtsam, blicken unaufhörlich von einem Punkt zum andern, als suchten sie eine Zuflucht, sich zu verbergen, sich vor einer riesengroßen und ungeheueren Gefahr zu retten. Diese bleichen Lippen, die zittern... dieses ganze Wesen, das beim Geräusch eines Blattes erschrickt, das vom Baume fällt, einer Fliege, die um seine Ohren brummt, dieses ganze Geschöpf Gottes, das nach seinen Bewegungen zu urteilen, scheinbar mit einer größeren Zahl von Organen begabt ist, als die andern Menschen, aber eigentlich keines hat, keines, das tüchtig wäre — drängt mir ewig alles Blut aus dem Herzen.“ Von der körperlichen Ungestalt des Juden weiß der Dichter und kennt ihren Grund genau. Er sah aus der Nähe das Leben des Ghetto, diese Hölle ohne Luft und Licht, wo menschliche Wesen, für die es keine Hoffnung mehr gibt, so dahin leben, wie auf der Galeere, fühlen, wie allmählich ihnen alle Lebenskräfte schwinden, und vor diesem Geschick auf alles verzichten und sogar das letzte Wort der Empörung vergaßen. Vor der Dunkelheit, vor den Erniedrigungen, denen das Ghetto ausgesetzt ist, erwacht der Zorn und die Empörung des Dichters. „Heiß und kalt“, heißt ein Lied, in dem er die hauptsächlichsten Stücke des jüdischen Lebens beschreibt. Kalt ist's, wenn man in die Welt kommt, und kälter noch wenn man am Ende der Reise ins Grab steigt. Heiß ist's, zu heiß im Cheder unter den Stockhieben des Rabbi; heiß, angenehm warm ist's, während der Hochzeit, aber das Glück dauert nicht lang; sobald der Kampf um die Notdurft des Lebens beginnt, stürzt sich der Jude im Wirbel seines Temperaments in den Kampf; ob er nun Händler wird und auf die Dörfer geht, kauft und verkauft, niemals hat er Zeit, an sich zu bemerken, daß seine Kräfte sich erschöpfen und bald das Begebnis ausgespielt ist, das sein Leben bedeutet.

Frug verbrachte seine Kindheit und noch Jahre darüber hinaus in einem Dorfe, inmitten von jüdischen Ackerbauern.

Er bringt in die jüdischdeutsche Literatur, die immer nur ein geringes Verständnis für die Dinge der Natur bezeugte, den Duft frischer Felder, den Hauch des Waldes, Eindrücke, die er selbst empfand. Gewiß, sie enthalten nichts Ursprüngliches und sind keineswegs neu. Trotzdem muß man diesen Gedichten mancherlei Vorzüge zuerkennen. Man fühlt aus ihnen heraus, daß der Dichter eine feine, leicht erregbare Empfindung besitzt, daß er Tönungen der Farbe wahrzunehmen weiß, die man sonst nicht kennt, daß er die Schönheiten der Natur tief erfüllt. Und in diesen Liedern zeigt sich am deutlichsten auch das rhythmische Gefühl des Dichters; er weiß den musikalischen Wert eines Wortes abzuschätzen, durch die Bewegung im Rhythmus Empfindungen und Eindrücke wiederzugeben. Hinzu kommt seine große Kunst, den Vers zu runden. Und so darf man vielleicht sagen: das Lied gleicht den geflügelten Insekten und den kleinen Vögeln, die es besingt und die hüpfend in der kühlen, leuchtenden Luft eines Frühlingstages sich tummeln. Die Liebe zur Natur, die Liebe zur körperlichen Arbeit, besonders zum Ackerbau, die der Dichter während seines ländlichen Lebens eingepflanzte bekam, wurde das Stärkste in seinem Empfinden, in seiner Dichtung. Der Dichter der Klagen ist wie verwandelt, wenn er die engen, dumpfen Gassen des Ghetto verläßt, auf die Felder hinausgeht, und den Bauer bei der Arbeit sieht oder sich in einem festen und wohlthätigen Schlaf ausruht. Alle Reichtümer, alle Vergnügen in den Städten sind dem Glück dieses einfachen Daseins nicht gleich, das ausgefüllt ist mit Arbeit und ohne Unterlaß das Blut wieder antreibt und erneut dem Herzen Ruhe gibt. In der Erinnerung solcher Eindrücke schrieb er wohl sein „Lied der Arbeit“, diese Hymne auf die Tat und das Leben. Die innere Macht der Sprache in diesem Gedicht, sein siegesgewisser Ton, sein starkes und gesundes Gefühl erwarben ihm nicht nur im Werke Frugs, sondern in der ganzen Literatur des Ghetto einen hervorragenden Platz, weil der Dichter wohl der einzige ist, der das Leben und die Arbeit auf dem Felde kannte. In diesem Liede finden sich, nach Art der volkstümlichen Lieder, Aussprüche einer einfachen Lebensweisheit, und

dennoch bezeugt gerade dieser Hymnus auf die Arbeit mehr, als die sogenannten zionistischen Lieder Frugs es tun, die Erweckung, die Auferstehung, die das jüdische Leben während einer einzigen Generation hatte, seit die Kinder des Ghetto mit der Natur aufwuchsen, und es wird klar, daß Frug ein anderer geworden wäre, wenn die Bedingungen nicht gewesen wären, die ihn zu dem Dichter der Klagelieder machten. Doch auch so bringt er seinen Brüdern, die im Ghetto schmachten und nicht Rast noch Ruhe kennen, den Hauch und den Gruß einer Arbeit, die den Menschen befreit. Es war dem Dichter nicht gegeben, lange der Sänger des Landes und der Natur zu sein. Die kleine Kolonie, in der er geboren war, und die andern jüdischen Kolonien, die dank der Privilegien Nikolaus des Ersten in Südrußland und in Lithauen bestanden, zählten ja nichts gegenüber dem großen Haufen von Juden, die die Gouvernements überschwemmten und denen jeder Zugang zum freien Land verschlossen war. Die Natur, das Leben und die Feldarbeit — das waren Worte, die der Ghettojude lange nicht kannte, die ihm nichts sagten, die er nur aus den Beschreibungen in Büchern, aus Bräuchen und Festlichkeiten kannte, die ihm aus früherer Zeit geblieben waren, als seine Ahnen noch Bauern waren und das Land bearbeiteten. Aufgezehrt vom Kampf um sein Dasein und vom Lernen des Gesetzes, hatte der Jude gar nicht die Zeit, sich bei den Schönheiten der Natur aufzuhalten; sagte doch einer im Talmud: wer sein Lernen unterbricht, um zu sagen, wie schön ist dieser Baum, verdient den Tod. Die Verbannung des jüdischen Volkes aus jeder natürlichen Umgebung ist so alt, wie die Verbannung aus dem Lande der Väter, und sie wurde dem Dichter ein beständiger Anlaß zu Trauer und Schmerz. Unaufhörlich bedrängt ihn die Erinnerung, daß er dem Volke zugehört, dem alles Stille und Ruhige eines freudigen Lebens durch Gesetze der Menschen und durch Gesetze Gottes verboten sind, und wenn sein Herz gegen diese Lehren sich empört und trotzdem an der Schönheit sich freuen will, die ringsherum ist, so hat der Dichter nur bittere und ironische Vorwürfe, um sich abzulenken. Unter den achtzehn Segensprüchen,

die der gläubige Jude an jedem Wochentage dreimal betet, gibt es nicht einen, der die Bitte enthielte, Gott möge die Früchte der Erde segnen. Darum erscheint das Gebet der achtzehn Segensprüche als der bitterste Spott auf das ganze Leben im Ghetto. Wer dieses Gebet spricht, der Schulmeister, der Gastwirt, der alte Schneider, der Bettler, — keiner von ihnen hat in seinem ganzen Leben weder Gras noch Korn gesät. Da wendet sich der Dichter zu Gott aufrichtigen Herzens mit einer innigen Bitte und sagt, wie sein Volk ein Volk von Bettlern geworden ist, in Schande und Verachtung lebt, und bittet, diesem Volk ein geringes Glück zu gewähren, es die Lust, das eigne Land zu bearbeiten, kosten zu lassen, die Lust, das Brot zu essen, das es auf eignen Feldern erntete, und es so den wahren Sinn des Gebetes, und Segnung der Erde erkennen zu lassen, des Gebetes, das es jetzt dreimal täglich nur eben hersagt. Diesen Gedichten gegenüber bleiben die zionistischen Lieder Frugs die schwächsten, die er dichtete. In ihnen ist nichts in einer neuen oder unbekanntem Art gesehen und gesagt. Alte abgebrauchte Wendungen kommen auch bei ihm wieder und verdecken mühselig und schlecht die polemische Natur dieser Gedichte, in denen die Rabbiner und die reichen Juden angegriffen werden, weil sie sich gegen die nationale Bewegung erhoben hatten. Und ferner: auch bei Frug ist die Zukunft des jüdischen Volkes dunkel und von Wolken bedeckt und nur zögernd und unentschlossen sind die Worte des Trostes und der Hoffnung, die er spricht. Hinter ihnen fühlt man nicht den bebenden und begeisterten Glauben, die zitternde Gewißheit einer menschlichen Seele, die von der Vision einer glücklichen und glänzenden Zukunft voll wäre. So erklärt sich, daß Frug seinen Blick weniger auf die Zukunft, viel mehr auf die Vergangenheit und die Gegenwart des Volkes gerichtet hat. Er liebt es, die Bilder der großen Vergangenheit zu erwecken; auch die trösten seine Seele nicht, sie lassen den glücklichen Träumer die Traurigkeit der Gegenwart nicht vergessen; ja, sie machen die Bitternis noch bitterer. In dieser Bedrängnis wendet sich Frug erst recht wieder an die Vergangenheit zurück. In seiner Vorstellung erstehen die alten

Volkshelden, die für ihr Volk kämpfen, den Ruhm seines Namens über die ganze Erde verbreiten, ersteht das Volk der Juden, das Volk des Fünfbuchs, das Volk, das stark und glücklich in seinem Lande lebte. Und wie der Kehrreim einer traurigen Melodie steht neben jedem Bild der glücklichen Vergangenheit die wehmütige Frage: „Und jetzt?“ Frug gelangt weder in den nationalen Liedern noch sonst in seinen Gedichten zu den letzten Erhabenheiten, er findet nicht das Wort, nicht das Bildnis, das den Himmel öffnet und den Abgrund zeigt, er kennt nicht den Groll des Donners, noch das blendende Flammen des Blitzes, aber er bewies die Anmut und die Weichheit und die Herzlichkeit eines tiefen Gefühls der ungekünstelten schweren Wehmut, das Gefühl der Aufrichtigkeit und der Kindlichkeit, das sich über alles erhob. „Wißt ihr, warum ich weine? — Hört, ich las ein kleines Buch; darin stand die Kunde von einem Volk, das einstens auf der Erde war.“ Groß war es und stark, viele Städte und viele Dörfer hatte es, Felder und Gärten, Ströme und Wälder, es war Herr über andere Völker, denen es Weisheit und Ordnung brachte. Und jetzt! — Von diesem ganzen Ruhm ist nichts geblieben, nur die Westmauer des Tempels, die vom Brande verschont blieb und der Ort frommer Pilgerschaft wurde. In schlaflosen Nächten irrt der Dichter über die Felder in dem Lande der Verbannung, aufgestört von einer unbestimmten Angst, bis seine Einbildung ihm das Land seiner Ahnen gegenwärtig macht; er sieht es dann als die grenzenlose Wüste, in der die Westmauer des Tempels sich wie das Denkmal auf einem Grabe erhebt; hier ist das Glück begraben, das niemals wiederkehrt. Und sein Schmerz wird groß und schön und rührend. In der Trauer und in der Trostlosigkeit, in dem Schweigen des Todes, das ihn umgibt, sieht der Dichter plötzlich die Erscheinung des Mose, der einsam in die Nacht hinaus seinen Schmerz schreit über die Vernichtung des Volkes, das er gebildet hatte, über die Verwüstung des Landes, das der Traum seines Lebens war. Frug kennt die Verheißungen der glücklichen Zukunft, die sein Volk als den wertvollsten Schatz seines martervollen Daseins eifersüchtig bewacht. Gleich

den Brüdern im Ghetto hofft er, daß am Ende ihres leidvollen Weges die hohe Vergeltung kommen werde: das Leben in Glück und Freiheit im Lande der Väter. Die Zauberworte von der Wiederbelebung der Toten sind aus den Tagen der Kindheit ihm noch vertraut, und doch ist seine Seele nicht so ruhig, und er fragt sich ängstlich, ob das Volk die Kraft haben wird, bis zum Ziele auszuharren. Die Toten kennen ja nicht die Klagen und haben es gut in ihren Gräbern zu warten, aber wo nähme man ein Wort her, wo fände man es, ein Volk zu trösten, das zur Hälfte tot ist und nicht mehr die Kraft hat, den Schmerzen zu widerstehen, und sich, von allem unberührt, die Fähigkeit bewahrte, die Schmerzen immer neu zu fühlen. Die Knochen, die der Prophet einst im Traume sah, liegen immer noch im Tal und warten auf das Wort des göttlichen Heils, das noch immer nicht kommt; aber anders als es der Prophet sah, sind diese Knochen: sie sind nicht ausgetrocknet, sie bilden ein unsagbares Etwas; das ist schwach und unbeseelt, allen Krankheiten und allen Leiden ausgesetzt. In dem Gedicht „Die Auferstehung der Toten“ fordert er das Volk auf, eine verzweifelte Anstrengung zu machen, um mit eigenen Kräften aus dem Grabe herauszugelangen, in das es noch lebend verscharrt wurde. Da findet der Dichter Worte der milden Wehmut, Zweifel und Unruhe zu sagen. Die Quelle der Kraft aber, die das jüdische Volk befähigte, allen Angriffen zu trotzen, ist die Bibel und der Talmud. Neue Kraft durchströmt den Juden, sobald er zu seiner Mutter zurückkehrt, die nicht wie in der griechischen Sage von Antäus die Erde ist, sondern der Himmel, die Welt des reinen und erhabenen Gedankens. Das ist die Bibel. Sie bietet Trost und Schutz. Und darum erweckt Frug liebevoll die Erinnerung an das Lernen in den talmudischen Büchern, in denen die Träume seiner Jugend wach blieben; ihr Glanz wird niemals an dem Himmel seines Volkes verlöschen. Diese Bücher haben das Schicksal des jüdischen Volkes geteilt; auch sie sind verfolgt worden, auch sie traf Haß und Verachtung, aus allem aber entsprang die innige Vertrautheit zu ihnen, die im Herzen des Juden sich regt, wie beim Anblick eines großmütterlichen

Gesichtes; in seinen Falten birgt es die Geschichte des Unglücks und der Trauerfälle, die dem väterlichen Hause zustießen.

Der Lyriker Frug hat sich auch in Balladen und volkstümlichen Legenden versucht. Und mit Erfolg. Er brachte Legenden aus der hagadischen Literatur in Versen, zum Beispiel diejenige, die von Alexander dem Großen berichtet und von ihm erzählt, er sei auf seinen Wanderungen bis an die Pforte des Paradieses gekommen. Weil er menschliches Blut vergoß und also nicht in das Paradies gelangen konnte, besteht er darauf, ein Zeichen zu bekommen, das den Menschen seine wunderbare Reise bezeugt; der Hüter des Paradieses gibt ihm zur Erinnerung einen menschlichen Knochen. Der König kommt auf die Erde zurück und läßt alle Weisen des Landes vor sich erscheinen, sie um den Sinn der fremden Gabe zu befragen, die ihm zuteil wurde. Die Erklärung gibt einer der Weisen, der sich eine Wage reichen läßt; auf eine Schale legt er den Knochen und auf die andere alles, was Alexander besaß: sein Gold, seinen Ruhm, sein scharfes Schwert und seinen Panzer. Der Knochen ist schwerer als der ganze Schmuck und die Waffen des Königs, und erst als der Weise eine Hand voll Erde auf die Schale wirft, die den Knochen trägt, hebt sie sich leicht wie eine Feder. „Dieser Knochen, sagt der Weise, stammt von einem menschlichen Schädel. In seiner Höhlung trug er ein Auge. So weit der Mensch auch sieht, sein Auge sieht sich nicht satt; die ganze Erde, der Himmel, die Sonne und die Sterne genügen ihm nicht, es verlangt immer mehr, es will sich immer höher erheben, immer höher hinauf, bis man die erste Hand voll Erde auf den Menschen wirft. Nur eine Handvoll kalter Erde eines gewöhnlichen Grabes ordnet, entscheidet über den Wert des ganzen Lebens.“ In derselben Weise verdichtete Frug eine talmudische Parabel, „Der goldene Schlüssel“. Es war einmal ein alter König; der besaß Schätze in Gold ohne Zahl, besaß Silber, Perlen und Diamanten. Alle Reichtümer waren in seinem Palaste eingeschlossen, dessen Tor sich nur mit einem kleinen Schlüssel öffnete. Der Schlüssel war aus reinem Gold und so leicht, daß der König ihn an eine

schwere Kette schmieden ließ, um ihn nicht zu verlieren. Man bemerkt wohl, daß im Geschick des goldenen Schlüssels das Schicksal des jüdischen Volkes allegorisch dargestellt wurde. Von den volkstümlichen Legenden, die Frug dichtete, heißt die schönste und berühmteste „Die Tochter des Küsters“ (des Synagogendieners). Der Rabbi ist sehr krank. In der Nacht geht der Stock des Küsters ganz allein im Zimmer umher. Ein schlimmes Vorzeichen also: ein Sterbender ist in der Gemeinde. Und die kleine Tochter des Küsters weckt ihren Vater und ruft: Vater steh auf, weck die Leute, der Rabbi ist in Gefahr, er wird sterben. Da vereinigen sich die Getreuen im Bethaus und schicken heiße Gebete für die Heilung des Rabbi zum Himmel empor. Schon nimmt man seine Zuflucht zu mystischen Versuchen, man scharrt in den Friedhof ein Leichentuch ein und tut noch dies und das, wovon das Volk glaubt, daß es eine zauberische Kraft hat; aber alle Anstrengungen sind vergebens; der Zustand des Rabbi verschlimmert sich von Stunde zu Stunde. Ein einziges Mittel kann nur noch helfen. Und so begeben sich in der schweigenden Nacht die Abgesandten der Gemeinde eiligst von Haus zu Haus und fordern die Getreuen auf, einen Teil ihres Lebens zu Gunsten des Rabbi zu verschreiben. Die Summen häufen sich. Alle geben, Männer und Frauen, Kinder und Greise. Der eine gibt Tage, ein anderer sogar einen ganzen Monat. Das Dokument mit den kostbaren Verschreibungen wird in das Tabernakel gelegt, Gott zu Füßen. In der niedrigen Hütte ihres Vaters wartet Deborah, die Tochter des Küsters, auf die Ankunft der Gesandten. Auch sie will zu Gunsten des Rabbi, der zärtlich zu ihr war, sie schreiben und lesen lehrte, und gut und fromm zu sein, auch sie will von ihrem Leben schenken. Vergeblich sind die Bitten der Gesandten, vergeblich die Tränen des alten Vaters, — Deborah gibt ihr ganzes Leben für den alten Rabbi. Und in dem Augenblick, da die Türen des Tabernakels geschlossen werden, erhebt sich der Rabbi von seinem Lager, stark, jung und kräftig, indes die Tochter des Küsters sanft zum ewigen Schlaf entschläft. Jahre sind vergangen, ruhig und ohne Lärmen vergeht das Leben in der kleinen Stadt. Die

Kinder sind Männer geworden, und auf dem alten Friedhof erheben sich neue Grabstätten. Der alte Rabbi leitet seine Gemeinde wie ehedem, er betet und lernt; aber die kleine Deborah vergaß er nicht. Wenn der Tag ihres Todes wiederkommt, zündet er ein Lämpchen an und sagt das Gebet für die Toten, für die Ruhe ihrer Seele. Und wieder sind Jahre vergangen. Der Rabbi wird alt, und oft ist er sehr traurig. Wenn er des Nachts allein in dem Bethaus lernt, hört er zuweilen die milde Stimme einer Frau im Gesang von schönen und fröhlichen Melodien. Das Bild seiner Schülerin erscheint vor ihm, er erbittet Verzeihung von ihr, die für ihn gestorben ist. Er weiß genau, was diese Melodien sind. Wenn Deborah nicht gestorben wäre, wäre sie jetzt vermählt. Sogleich hört der Rabbi den durchdringenden Schrei einer Frau, die gebiert. Deborah wäre eine glückliche Mutter gewesen. Und im Schweigen der Nacht ertönen die Wiegenlieder, die die tote Mutter singt. Und so vergeht das ganze Leben Deborahs vor den Augen des Rabbi; er hört die Stimme ihres Sohnes und den Lärm der Musikanten, die zur Hochzeit ihrer Tochter spielen. Und da fleht der Rabbi Gott an, ihn auch die Klagen und die Seufzer Deborahs hören zu lassen, ihm den Trost zu gewähren, daß sie im Leben unglücklich gewesen wäre und sich selbst den Tod gewünscht hätte. Doch sein Gebet ist umsonst. Da wünscht er sich selbst den Tod, und Gott erbarmt sich seiner. Am nächsten Tage begleiten die Getreuen der Gemeinde mit Tränen und Gebeten die sterbliche Hülle des alten Rabbi zu ihrer ewigen Wohnung.

Frug hat auch Gedichte verfaßt, in denen er die bekannten Tatsachen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens im Ghetto beschreibt. Unter diesen Gedichten gibt es einige, die Geist und Schwung besitzen. So ist „Das Purimfest“. Man kennt den jüdischen Brauch, sich an diesem Fest gegenseitig Geschenke zu schicken. Der Dichter stellt sich nun seinen Lesern mit einer Auswahl schöner Dinge vor, die er zu ihrem Gebrauch fertig hat. Er ahmt dabei ganz die Sprechweise des Mannes nach, der für gewöhnlich die Geschenke herumträgt, er geht schnell von einem Ding zum andern und

findet so im Vorbeigehen Gelegenheit, sich leicht und lächelnd an den Torheiten und Mängeln des jüdischen Lebens zu reiben. Als Gegengeschenk für all die schönen Dinge, die er bringt, verlangt er nur eine Kleinigkeit, eine ganz geringfügige Sache; er möchte im nächsten Jahr alles verwirklicht sehen, was augenblicklich noch der Traum seines Geistes ist.

Hier muß nun noch gesagt werden, daß die maskilischen Ideen im Werke Frugs ein geringes Echo fanden. Als er begann, war der blinde Glaube an den Fortschritt und an die nahe Zukunft einer Zeit des allgemeinen Glücks und der Brüderlichkeit unter den Völkern schon sehr abgeschwächt, zum Teil durch die antisemitische Bewegung und durch den individuellen Nationalismus, der nach dem Kriege von 1870 die zivilisierte Welt erfüllte. So wurde Frug ein zionistischer Dichter und besang die nationale Erweckung und Auferstehung des jüdischen Volkes im Lande der Väter. Das entfernte ihn ganz den Ideen der Assimilation und dem berühmten Ausspruch des Maskils: Sei ein Jude daheim und ein Mensch draußen. Er geht sogar soweit, das alte jüdische Gewand zurückzuwünschen, das von allen Maskilim als das Symbol des Rückstandes und als ein Gegenstand der Verachtung betrachtet wurde. Frug bezeichnet eben innerhalb der Literatur des Ghetto die Rückkehr zur jüdischen Überlieferung. Das maskilische Ideal war zuschanden, es hat den nationalen Gedanken ohne Erfolg in eine Sackgasse geführt und so kehrte denn alles zu den Quellen der Vergangenheit zurück, die rein und ungefälscht geblieben waren. Alles Moderne, was in das jüdische Leben kam: Die Freiheit des Denkens, die Brüderlichkeit, die sozialen und religiösen Ideen sind dem Dichter Frug fremd geblieben. Sogar die nationale Idee, an der er sich begeistert, erscheint bei ihm nie als eine sittliche und soziale Erneuerung eines Volkes, das sich unter die Herrschaft der europäischen Kultur begibt, sondern sie erscheint in der überlieferten Form als die Rückkehr in das Land der Väter, als die Wiedereinsetzung früherer Sitten und Lebensformen, die der Ruhm geheiligt hat. Es ist schon gesagt worden, daß Frug nur auf die Vergangenheit gerichtet ist; aber gleichgültig ist

dies gegenüber seinem Werke, dessen wahrhaftiger Ernst in der Geschichte der jüdischdeutschen Literatur eine wichtige Tatsache darstellt. Und schon findet sich bei ihm auch der Ansatz zu der Romantik, die in der Dichtung der Gegenwart alsbald überwog.

Von allen jüdischdeutschen Schriftstellern ist der Name Morris Rosenfeld der bekannteste, auch außerhalb des Ghettos. Übersetzungen seiner ausgewählten Gedichte sind in mehreren europäischen Sprachen veröffentlicht worden und eine große Zahl von Leuten haben über sein Werk und über sein Leben geschrieben. Diese allgemeine Beliebtheit ist einzigartig in der Geschichte einer Literatur, die für gewöhnlich verkannt worden ist. Das Einzigartige verdankt man nicht allein den dichterischen Eigenschaften, sondern auch einem glücklichen Zufall, der die Aufmerksamkeit eines amerikanischen Historikers und Gelehrten auf den Dichter Morris Rosenfeld richtete. Ohne Professor Leo Wiener, der die Gedichte Morris Rosenfelds ins Englische übersetzte, wäre der Dichter sehr wahrscheinlich in der Verborgenheit geblieben, die das gemeinsame Schicksal der jüdischdeutschen Schriftsteller ist. Das Leben des Dichters bietet nichts Besonderes; es ist eine fast ununterbrochene Kette von Unglück und Wanderung, wie es bei Hunderttausenden Juden aus Rußland der Fall war, die aus wirtschaftlicher und politischer Nötigung das Land verließen, um anderswo ein Heim zu suchen. Rosenfeld wurde im Jahre 1862 in dem Dorfe Bokscha geboren (in Russisch-Polen), wo seine Angehörigen seit einigen Generationen Fischer waren. Das ist die Stätte seiner glücklichen Kindheit. Er war noch ganz klein, als seine Eltern das Dorf verließen und sich in Warschau festsetzten. Hier besuchte er den Cheder, die Elementarschule, und lernte etwas Deutsch und Polnisch. Als nun im Jahre 1882 die große jüdische Wanderung begann, verließ auch Rosenfeld das Land. Mehrere Jahre streifte er irrend umher,

versuchte bald dieses, bald jenes Handwerk und fand nirgends Ruhe und Sicherheit. Darauf übte er drei Monate in Amsterdam das Handwerk eines Juweliers aus, ging dann nach Amerika, verließ es bald danach und kehrte nach Rußland zurück. Aber schon im nächsten Jahre wanderte er wieder aus. Er ging nach London, verbrachte dort ein halbes Jahr und kehrte wieder nach Rußland zurück. Noch im selben Jahre jedoch ging er nach London zurück und gewann dort den Lebensunterhalt für sich und seine Familie — denn zu dieser Zeit ist er schon verheiratet — als Schneidergeselle in einer der zahllosen Werkstätten, die man in London, in Paris, in New-York und überhaupt in allen den Zentren der modernen jüdischen Wanderung findet. Hier arbeiten die jüdischen Handwerker, die infolge der Unkenntnis der Landessprache ihren Herren, Glaubensgenossen und früheren Handwerkern, ausgeliefert sind, unter so elenden, unhygienischen Bedingungen und um so geringen Lohn, daß man mit Recht diese Art der Ausbeutung „Das Schwitz-System“ nennt. Dreiundeinhalbes Jahr lebte Rosenfeld in London, ging dann nach New-York, wo er viele Jahre hindurch das gleiche Handwerk ausübte. Noch als er in Rußland war, erwachte in Rosenfeld die Lust zum Dichten. Während seiner Londoner Zeit schrieb er viele Gedichte, die in der Handschrift bekannt wurden. Das erste Gedicht erschien im Jahre 1886 in der New-Yorker Jüdischen Volkszeitung. Und seit dieser Zeit arbeitete er an fast allen jüdischdeutschen Zeitungen und Zeitschriften mit. So roh auch der Geschmack der jüdischdeutschen Öffentlichkeit damals noch war, und obschon sich zahllose Reimschmiede in den Zeitungen breit machten, erwarb sich doch Rosenfeld allmählich eine große Beliebtheit, umso mehr, weil er von seinem Unglück sang, das die meisten seiner Leser teilten. Leider hatte sein literarischer Erfolg keinen Einfluß auf seine schlechte wirtschaftliche Lage. Die jüdischdeutschen Zeitschriften, die heute eine große Zahl Schriftsteller unterhalten, hatten damals noch nicht die Gewohnheit, ihre Mitarbeiter zu bezahlen, und sie brachten so wenige dichterische Werke zum Abdruck, daß kein Dichter von dem Er-

trag seiner literarischen Arbeiten hätte leben können, auch wenn er bezahlt worden wäre. Rosenfeld arbeitete also in der Werkstatt weiter und erschöpfte sich in einer Arbeit, die wenig eintrug, und vernichtete fast die kostbare Gabe, die in seiner Seele war. Bisweilen machte er verzweifelte Anstrengungen, sich aus der Sklaverei der Werkstatt zu befreien. Im Jahre 1888 und 1890 veröffentlichte er zwei Gedicht-Sammlungen, „Die Glocke“ und „Die Blumenkette“, und reiste von Stadt zu Stadt als ein Liedersänger, der in den Cafés und in Gesellschaften seine eigenen Gedichte vortrug. Aber das materielle Elend blieb, wie es war, und zwang ihn, in die Werkstatt zurückzukehren. Im Jahre 1894 begann er mit der Veröffentlichung einer kleinen Wochenschrift, Asmodai, die besonders leidenschaftlichen Streitereien mit den jüdischdeutschen Tageszeitungen gewidmet war. Im Jahre 1897 gab Rosenfeld eine kleine Sammlung neuer Gedichte heraus, unter dem Titel „Das Liederbuch“. Sein Erfolg wäre gering geblieben, wenn dieses Buch nicht zufällig dem Literaturhistoriker Wiener in die Hände gefallen wäre, der in frischer Bewunderung für den Dichter schon im nächsten Jahre eine englische Übersetzung von Rosenfelds Liedern veröffentlichte. Die Aufnahme, die diese Übersetzung in der englischen Presse fand, war sehr günstig und vermochte die materielle Lage des Dichters zu bessern. Er verließ die Werkstatt und fand eine Stellung als Schriftleiter einer jüdischdeutschen Zeitung. Aber der Journalist der jüdischdeutschen Presse Amerikas ahmt zumeist in der Reklame und in der Polemik die berüchtigte gelbe Presse des Landes nach; das war ein Umstand, der dem Dichter den Beruf verleitete, so daß er sich fast nach den früheren Werkstätten und Maschinen zurücksehnte. Alle diese Kämpfe haben die körperliche Kraft des Dichters so untergraben, daß er im Jahre 1906 an einer Lähmung darniederlag; man fürchtete sogar, er würde erblinden. Damals wurde eine Subskription für ihn eröffnet, und bei dieser Gelegenheit nahm man die große Beliebtheit wahr, deren sich der Dichter beim jüdischen Publikum in Amerika, in Rußland und anderwärts erfreute. Die Ärmsten waren es, die gaben; es kam eine kleine Summe

zusammen, der Dichter konnte seine Gesundheit wiederherstellen. Gedichte, die seitdem von ihm erschienen sind, geben der Hoffnung Raum, daß er auch noch weiterhin die jüdischdeutsche Literatur bereichern wird, an deren Ruhm er einen so großen Anteil hat.

Das Werk Rosenfelds zerfällt dem Stoffe nach in zwei große Teile: Die sozialen und die nationalen Lieder. Diese Einteilung darf natürlich nicht als eine vollkommene Trennung aufgefaßt werden. Rosenfeld ist hier wie dort der Dichter des Leids, das seine Genossen der Arbeit und die Genossen seiner Rasse ertragen. Der Dichter ist doppelt unglücklich; er ist ein Arbeiter und ein Jude, und in einem wie im andern Fall kommt zum materiellen Elend noch die geistige Not. Bei der Arbeit in der Werkstatt fühlt er, wie sich ihm das ganze menschliche Bewußtsein verliert, wie er zu einem fühllosen Werkzeug wird und unter dem Einfluß einer mechanischen Beschäftigung abstumpft; er weiß, daß die Quelle des Unglücks in dem sozialen Zustand liegt, der die Menschen in Ausbeuter und Ausgebeutete, in Sklaven und Herren teilt. Aber wenn er, von den Wogen des Ozeans umhergeworfen, auf dem Schiff, das ihn von Amerika zurück nach Rußland bringt, die tiefe, bodenlose jüdische Trauer und Verzweiflung fühlt, so weiß er, daß dieses Geschick im Schicksal des jüdischen Wanderers begründet liegt, der nirgendwo zu Hause ist und seit Jahrhunderten eine Zuflucht sucht, ohne sie zu finden. Und wenn er von dem neuen Leben träumt, in dem alle Menschen frei und glücklich sein werden, dann fühlt er tief, daß diese Freiheit und dieses Glück für ihn nicht da sein können, so lange das nationale Mißgeschick seines Volkes dauert, so lange der Traum nicht erfüllt ist, der ihm seit zweitausend Jahren teuer ist. Nach diesen zwei Seiten ist die Dichtung Rosenfelds gerichtet: er will die Befreiung der ausgebeuteten Arbeiter und die Befreiung seines Volkes. So hat er selbst seine Aufgabe erkannt und bezeichnet. Sein innerstes Bewußtsein als ein jüdischer Mensch findet in dieser Aufgabe seinen Trost. Für ihn ist die Freiheit der Nationen und die Befreiung des Arbeiters nicht nur ein Gegensatz, sondern die beiden Forderungen eines ein-

zigen sehr hohen Prinzips. Es verbindet sich ihm beides ganz natürlich und ohne Künstelei; in beiden ist er gleich aufrichtig und ernst; doch vermischt er beide nicht wahllos. In seinen nationalen Liedern ist er nur der Nationalist, und in seinen sozialen Liedern ist er wieder nur der Sozialist. Dies ist vielen ein Anlaß, zu behaupten, daß gleichsam zwei Seelen in der Brust des Dichters wohnten; nur verkannte man dabei den deutlichen Unterton des höheren Prinzips.

Rosenfeld ist ein Lyriker. Die Erfahrungen seines eigenen Lebens, die Trauer und das Elend, das er in den Schwitzhöhlen kennen lernte, erstehen neu in seinen sozialen Gedichten. Aber indem er sein eigenes Geschick beweint, bleibt er sich bewußt, daß tausend andere Männer und Frauen dasselbe Schicksal hatten, und so wird ihm der persönliche Schmerz der Ausdruck des Zustandes aller derer, die duldeten und litten wie er. Er fühlt sich ganz als der Dichter der Leiden, die das Volk erträgt; er ist reich, aber reich an Tränen. Die Leute, für die er singt, sind arm wie er und zahlen mit Millionen Tränen die Tränen, die er über Millionen weinte. Das Gefühl des Schmerzes ist in seinen sozialen Liedern vorherrschend. Wie könnte es anders sein; ist es doch eine freudlose Arbeit, die allen obliegt und zur vollständigen körperlichen Erschöpfung führt. Das ist die Trauer, das ist der Harm. Wie bescheiden aber sind die Wünsche, die das Herz bestürmen, und obschon sie so einfach sind und eigentlich nur das notwendigste erhoffen, sind sie doch so schwer zu erfüllen. Das ist die Verzweiflung. Einen Tag wünscht er sich, und wäre es nur ein einziger in der Woche, Ruhe zu halten, die Sklaverei zu vergessen, das Leid nicht zu erinnern; aber er fühlt, er weiß, nur im Grabe wird er die Ruhe finden. Wie bald sind die Blumen verblüht, wie bald singt der Vogel sein letztes Lied; ach, den Duft der Blüten atmen, den Duft des frischen Grases auf den Feldern! Gewiß, er weiß es, er wird bald die frische Luft genießen — auf dem Friedhof. Wie gut wäre es doch, ein Bad im frischen Wasser, im Flusse zu nehmen, wo die Wellen spielen; gewiß: wenn man seine Leiche bekleidet, wird man seinen Körper baden. In der Werkstatt ist es dumpf

und unsauber und schwarz vor den Augen. Erst wenn er tot ist, und man dem Leichnam den weißen Kittel anzieht, wird er in Sauberkeit gebettet sein. Fliehen möchte er den Lärm der Maschinen, in den Wald gehen, um sich zu erfrischen; welch ein Ergötzen wäre das! Geduld, nur Geduld, und immer noch Geduld! Es gibt doch keine Hoffnung. Das Leben, das er führt, wird so lange dauern, als er eben lebt. An jedem Tage nimmt er das Joch seines Elends auf, und ist er tot, so wird ohne weiteres ein anderer seine Stelle einnehmen. Niemals vergißt er des bleichen Zurichters, der ganz in seine Arbeit versinkt. Vom Morgen bis zum Abend fallen Tropfen des Schweißes über sein Antlitz und dringen in den Stoff, den er bereitet. Er hat nicht mehr die Kraft zum Arbeiten. Sein Körper ist durch die tägliche Überanstrengung ganz erschöpft. Wie lange noch wird der bleiche Zurichter das rote Rädchen drehen, wer kann es sagen? Nur dies ist sicher; wenn die Arbeit ihn getötet hat, wird ein anderer an seiner Stelle stehen und nähen. Nachdem die Mühe des Tages ihn ganz entkräftigte, erwartete ihn der Abend, erwartete ihn das Alter; das ist dann noch trauriger. Wenn er auch noch genügend Kraft hat, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, seine Seele ist doch gebrochen und der stumme Verzicht ergreift sein ganzes Wesen. Wenn ein Mensch sein ganzes Leben lang gezwungen war, sich zu wiederholen, so hat er am Ende keine Hoffnung mehr. Es gab in der Schneiderwerkstatt einen Arbeiter, der war das Muster eines Arbeiters, und der Herr führte ihn als Beispiel an. Niemals widersetzte er sich, niemals kam ein hartes Wort über seine Lippen. Er kam und ging und schlief. Sein Husten sprach für ihn. Die Brust verberg seinen Schmerz, und die Brillengläser verdeckten seine Tränen. Sein ganzes Leben lang hat er gearbeitet. Es gab keine Werkstatt in der Stadt, wo er nicht beschäftigt gewesen war. In der frühesten Stunde am Morgen war er an der Arbeit, und erst spät in der Nacht hörte er auf. Und immer, immer war er über die Arbeit gebeugt. Wie in einem Spiegel sahen die andern Arbeiter die eigene Zukunft, wenn sie das Schicksal ihres alten Kameraden bedachten. Das ist wohl das Ergreifendste, wenn er,

tausendfach bedrückt und geknechtet, noch verzweifelte Anstrengungen macht, das Kostbarste zu retten: sein Denken, sein menschliches Fühlen, das langsam im Lärm der Maschine stirbt. Was so ergreifend in diesem Gedichte ist, kommt daher, daß der Dichter das Sterben seiner Seele, ihre langsame und schmerzliche Umwandlung in eine Maschine verbildlicht, in eine Maschine freilich, die Sehnen und Nerven hat und, wenn sie auch nicht mehr die Kraft des Denkens und der Überlegung besitzt, doch in lichten Augenblicken die Erinnerung der Vergangenheit, das schreckliche Bewußtsein ihrer Vernichtung hat. Breit und eintönig fällt in die Strophen der Lärm der Maschinen. Eine große Resignation wird in dem Dichter mächtig; er schreit nicht, er widersetzt sich nicht, er fühlt sich so klein, so elend und verlassen im Winkel der Werkstatt, daß die Tränen nur noch bisweilen kommen, seine Trauer zu erleichtern. Und auch die Tränen haben ihre Geschichten. Eine fiel einst auf das glühende Eisen und verdampfte nicht. War dies die letzte, und weiß sie vielleicht, wann das große Elend zu Ende sein wird? Aber schon stürzt ein Strom von Tränen aus seinen Augen, und er begreift, daß tief, sehr tief das Tränenreich noch ist. Erschöpft, auf den Tod ermüdet, mit zerbrochener Seele, kehrt er des Nachts nach Hause zurück zu Weib und Kind. Für sie schleppt er die Ketten des Sklaven; sie sind sein einziges Glück, bei ihnen vergißt er, und wäre es auch nur für wenige Augenblicke, alles Elend und alle Traurigkeit seines Lebens. Aber ach, sogar die reinsten und unschuldigsten Freuden sind ihm verwehrt, und die Sorgen verlassen ihn nicht an der Schwelle seines Hauses. Wenn er heimkommt, ist es spät, und sein Kind schläft schon, das Haus ist wie leer und verlassen, mit Angst und Sorgen fragt er sich, was aus seinen Teuren wird, wenn er stirbt oder erkrankt und ihnen den kargen Lohn nicht mehr bringen kann. Doppelt empfindet er den Schmerz, am Leben der Familie keinen Teil zu haben. Er hat einen kleinen Knaben, ein liebes Kind; wenn er es sieht, gehört ihm die Welt. Aber er sieht es nur selten. Wenn er heimkommt, schläft das Kind, und wenn er fort geht, schläft es auch. Eines Tages weckt er das Kind aus

seinem Schlummer, aber es erkennt den Vater nicht. Das ist ein Gegenstand, der oft bei Rosenfeld wiederkehrt: Die entsetzliche Zerstörung, die die Armut in das Familienleben wirft. An einem frühen Morgen begegnet er in den Straßen einem jungen Mädchen und fragt es: warum es schon aufgestanden sei, da die Blumen noch schlafen und die Vögel noch schweigen. Das Mädchen antwortet ihm: ich geh verdienen! Dieselbe Antwort bekommt er von einem andern Mädchen, das er spät in der Nacht trifft, in Kälte und in Finsternis, und er fragt es, was es von der stummen, blinden und dumpfen Nacht erhoffe, da der Tag ihr nicht hat lächeln wollen. Und er weiß noch von einem dritten Mädchen. Die Wohnung ist kalt, feucht und still; fast könnte man glauben, sie wäre nicht bewohnt; aber durch die tiefe Stille hört man plötzlich jemand schrecklich husten; ein Mann liegt dort verlassen und schwach, die Menschen kümmern sich nicht um ihn, und Gott hat ihn vergessen. Die Frau und alle Kinder hat die Schwindsucht fortgerafft, mit Ausnahme der jüngsten Tochter; seit einer Woche geht sie in eine Fabrik und kommt nun ganz freudig in die Wohnung zurück; soeben hat sie ihren ersten Lohn bekommen, hat Brot und Semmeln dafür gekauft und noch einiges behalten, um Arzt und Arznei zu bezahlen. Sie erzählt: „Der Herr war sehr freundlich, er hat gesagt: du bist ein schönes Mädchen, du paßt ganz gut für mich.“ Es ist im Grunde niemals das Erlebnis eines einzigen Menschen, sondern es ist die Geschichte der armen Familie, deren Bande die Armut zerreißt. Es ist die Geschichte der Familie, die unter der Anschuldigung der Landstreicherei vor den Richter kommt. Nicht zum erstenmal. Der Vater bittet den Richter, sie diesmal nicht zu vertreiben. In der großen Stadt werden sie eine Zuflucht finden, und wenn er erst ganz gesund ist, auch leichter verdienen können, um Frau und Kind zu ernähren. Aber der Richter urteilt: Der Vater und die Mutter werden weiter geschickt, und die Kinder sind dem Armenhaus zu überliefern. Das Urteil ist gefällt, nichts vermag die Trennung der Kinder von ihren Eltern zu verhindern; das Urteil wird ausgeführt. Der Dichter aber flucht einer Ordnung, in

der solche Geschehnisse möglich sind. Hier begegnet man schon den sozialistischen, zum Teil anarchistischen Gedanken, unter deren Einfluß der Dichter steht. Und er, der einst schrieb: ich trage keinen Haß, fremd ist mir die Rache, allein der Schmerz ist groß in meiner Brust! — beginnt mit den besitzenden Klassen abzurechnen. Den Dichter, der nur die Traurigkeit und die Liebe zu den Ausgebeuteten kannte, ergreift auch der Haß, der sich gegen die Ausbeuter richtet. In einer ganzen Reihe von Gedichten macht er sich zum Sprecher volkstümlicher Rached Gedanken, zum Propheten des gesellschaftlichen Umsturzes, den er dumpf herankommen hört und dessen Ankunft er verkündet. Diese Verheißung, die er den Mächtigen verkündet, sagt er mit Worten, die an die Kraft der alten Propheten erinnern wollen. Die Mächtigen werden von den Mächtigen des Hasses und der Rache hinweggeschwemmt werden, die sie selbst in die Herzen ihrer bedauernswerten Sklaven gelegt haben. Denn das Glück des Lebens, dessen sich nur wenige erfreuen, ist für alle bestimmt. Der Sommer kommt, da singt die Nachtigall das Lied an das Leben, an die Freude, an das Glück. Die Natur ist gütig wie eine Mutter, und nimmt sich jedes ihrer Kinder an. Aber die schönen Illusionen des Sommers dauern nicht lang. Der Herbst kommt, die Blüten welken, die Blätter fallen von den Bäumen und alle Schönheit war für den Dichter, für den Arbeiter, nicht da; auch die Natur teilt ihre Gunst nur an die Reichen und Mächtigen aus. Darüber ist ein heißes Bedauern in manchen Gedichten, bis es anschwillt zu der tragischen Vision einer Nacht, als er erkannte, daß auch die Blumen auf den Gräbern der Reichen vom Blut und Fleisch des Arbeiters sind, der im Leben und im Tode nackt bleibt und ohne Glück. Die Nacht ward still, der Friedhof lag ruhig da, und zauberische Stimmen verbreiteten sich darüber im sanften Wehen des Windes mit milden Klagen und erhoben sich mit dem Wind, grollten und drohten und vergingen. Und so ist die ganze Welt. Wenn die Welt doch nur eine Stube wäre und das Leben nur ein Traum, dann dürfte auch der Dichter von Glück und von der Liebe träumen und nicht mehr von Tränen und Leid.

Wenn die Welt ein Saal und das Leben ein Fest wäre, so möchte auch er seinen Teil daran haben, ein großes und schönes Stück, weil sein Magen genau so verdauen kann, wie der eines vornehmen Herrn. Wäre aber die Welt ein Garten und schöne Blumen darin, so möchte auch der Dichter dort sich ergehen im Schatten von Myrthen und Lorbeer, bekränzt mit Lilien und Rosen und die Geliebte im Arm.

Merkwürdigerweise sind die nationalen Lieder Rosenfelds weniger bekannt als die sozialen, von denen bisher gesprochen wurde. Er gilt ausschließlich als der Dichter des proletarischen Elends, obschon seine nationalen Gedichte an Kraft und Tiefe die andern vielleicht übertreffen. Man möge sich erinnern, daß Rosenfeld fünfundzwanzig Jahre alt war, als er in die Werkstatt eintrat. Kindheit und Jugend hatte er im russischen Ghetto verbracht; das war nun vor langen Jahren, als die Kultur der jüdischen Überlieferung über Seelen und Geister noch unumschränkt herrschte. Seinen ersten Unterricht bekam er im Cheder, wo man die Bibel und den Talmud lehrte. Er empfing also seine ersten Eindrücke in einer Umgebung, deren Mittelpunkt die nationale Idee war, und wie immer, so waren auch bei Rosenfeld diese Eindrücke der Kindheit die stärksten und waren unverwischbar. Es ist also kein Wunder, daß die Erinnerung an die Jugend das Werk des Dichters, seine innigsten und noch seine äußersten Empfindungen durchweht. Es kommt noch eine andere Erwägung hinzu. Die sozialen Gedichte sind gleichsam der Schrei eines gequälten Körpers; es gelingt nie, das körperliche Leid aufs löchste zu adeln; in allen Leiden findet der Dichter keinen andern Sinn, als den, daß die Gewalt die Schwachen unterdrückt und daß wiederum eine Gewalt, wenn auch eine andere, einst die Sklaverei, in der die Menschen geboren sind, aufheben und die Gerechtigkeit einsetzen wird. Rosenfeld ist in der Tat der Dichter des Elends, und das bewirkt, daß auch seinem Zukunftstraum die letzte einzige Schönheit fehlt. In den nationalen Gedichten herrscht zwar immer noch die überwältigende Trauer, der tiefe Schmerz und die Wehmut, in ihnen lebt die Erinnerung an eine traurige und ruhmvolle

tausendjährige Vergangenheit und zugleich die Quelle des Trostes, das Bewußtsein eigener Schönheit, die Erwartung eines endlichen Sieges. Rosenfeld als der Dichter der nationalen Lieder ist nicht der niedrige Proletar, der Unbekannte, tröstet sein Herz nicht durch Tränen, verzichtet nicht und ruft nicht zur Empörung. Er ist ein Adliger von Geburt, er ist ein gefallener König, dem Krone und Reich verloren sind, dessen Schicksal in Armut und Verfolgung doch ruhmvoll blieb, dessen Stirn das göttliche Zeichen seiner erhabenen Sendung trägt. Rosenfeld der Nationaldichter, ist kein geknechtetes Wesen und hat den höchsten Besitz: die innere Freiheit.

Mit diesen Voraussetzungen mag es gelingen, in das Wesen des Dichters der nationalen Lieder einzudringen. Man nehme nur ein Beispiel, etwa das Gedicht „Der jüdische Mai“. Inmitten der Schönheiten und Freuden des Frühlings geht der Jude mit gesenkten Augen und seufzt. Sobald er aber seine Augen erhebt, ist er ganz verwandelt. Vertrauen und Stolz kommen ihm wieder, er zweifelt nicht mehr an seiner Zukunft; der Traum, der verloren war, seit die Sängler Zions traurig die Leier wieder an die Weiden gehängt hatten, erhebt sich aufs neue mit neuer Kraft. Der Jude einer längst vergangenen Zeit erwacht in dem jüdischen Menschen der Gegenwart, die Lichter des Makkabäer-Festes erglänzen wieder an den Fenstern. Neue Kraft und neuer Mut steigen aus den Vergangenheiten herauf. Seit Jahrhunderten erduldet das jüdische Volk die Schläge, ohne sich ihrer zu erwehren; es wurde schwach und wagte kaum, die Stimme zu erheben. Und wenn es auch schwach war, so blieb sein innerer Halt doch groß und widerstand allen Angriffen. In den Adern der späten Enkel rollt immer noch das Blut der Makkabäer, das heiße Blut begeisterter Helden. Dieses Volk ist ewig. Es kann nicht untergehen; denn seine Macht ist nicht in Kanonen und Panzern, die die Zeit zerstört. Die Kraft dieses Volkes heißt Gedanke und Liebe, es ist wie das Schiff, das auf allen Gewässern fährt, um endlich in den sicheren Hafen zu gelangen. Bald wird es sein. Aber noch fährt es. Und das ist das Exil. Das heißt nicht nur auf einer fremden Erde leben, fern vom Lande der Väter, sondern

im Exilsein bedeutet: unaufhörliche Verfolgung und Unrast, beständige Erniedrigung und einen Zustand des ewigen Wanderns von Volk zu Volk, von Land zu Land, ein Gegenstand des Hasses und des Mitleids. Wandern . . . eine unbeschreibliche Irrfahrt. Schleppenden Ganges, dumpfen Schrittes wandern die Massen. Keiner geht, im fremden Lande sich ein Glück zu suchen, jeder läßt nichts im alten Lande zurück, keine Stütze, kein Gedenken in Liebe und Treue, nichts bleibt ihm. Das ist schmerzhafter als das Wandern anderer Menschen; der Jude hat nirgendwo eine Tröstung und niemals eine Hoffnung. Je inniger er für das Land fühlte, umso grausamer wurde er vertrieben. Das Gefühl, im Geburtsland ein Entwurzelter zu sein, verläßt den Juden niemals, steigert sich und wird die Quelle des unsagbaren Schmerzes, wenn er das Land verläßt und tiefer als je früher die Notdurft empfindet, einmal nicht fremd zu sein, ein Stück in der Welt zu besitzen, das ihm gehört. Es ist schon bekannt, das Rosenfeld unter den Wanderern war, die in den letzten Jahrzehnten von Rußland auszogen. Und so entstand ihm das Gedicht der Wanderung „Auf dem Meere“. Er war unter den Rückwanderern, denen die Landung auf amerikanischem Boden verweigert worden war; jetzt fahren sie nach Rußland zurück. Mitten auf dem Meere erhebt sich der Sturm und droht das Schiff zu zerschmettern. Alles weint und schreit und fleht seinen Gott an, nur zwei Männer bleiben still, als wäre um sie herum alles friedlich. Unglückliche sind es; sie haben weder Seufzer noch Tränen; keiner wird sie beweinen, und keiner erwartet sie. Sie haben kein Haus und keine Heimat, sie sind Juden, die hüben und drüben das Verderben erwartet. Überall tönt ihnen das Wort entgegen: wandere! Aber großer Gott, wohin wandern? Der Weg ist weit und führt über endlose Felder, das Herz ist schon ängstlich, die Kräfte sind schon verbraucht und die Füße schon müde von der Feuchte des Bodens. Wohin also gehen? Es gibt nur einen Weg, es gibt nur ein Land. Der Weg führt nicht in die Irre, und das Land gewährt Ruhe und Frieden. Das ist Palästina, das Land der Vergangenheit, das Land der Träume, das Land der ruhm-

reichen Ahnen, das gelobte Land, das den Enkeln versprochen ward. Und an dieser Stelle wird Rosenfeld gleichsam ein zweiter Jehuda Halevi; auch er schwört Jerusalem ewige Treue. Es ist nicht mehr an der Zeit, die Hand auszustrecken, wie ein Bettler, um Gerechtigkeit zu bitten; man darf die Freiheit nicht mehr aus den Händen der Völker erwarten, noch entgegennehmen. Der alte Traum ist wieder lebendig, und aufs neue sind das alte Volk und sein Land verbunden.

Diesem nationalen Stolz und Zukunftsvertrauen begegnet man auch in den Gedichten Rosenfelds, die volkstümlich sind und in der Art der Gebete und Volkslieder singen. Ein großer Teil dieser volkstümlichen Gedichte sind geradezu Gebete, die an Gott gerichtet werden, und die Antwort der Tröstung und Zuversicht, mit denen Gott die Gebete erhört. So sind auch seine „lyrischen“ Gedichte, seine Liebeslieder, Erinnerungen an die Kindheit, Eindrücke der Natur. In den Erinnerungen liegt ein Ton leichter Fröhlichkeit; aber die Liebeslieder sind schal und bewegen sich in Ausdrücken und Bildern, die abgebraucht sind. Die Eindrücke der Natur vermitteln ganz gut die Stimmung, in der die Trauer überwiegt. „Blätter vom Herbst“, „Lieder vom Elul“ sind nur Überschriften einer Reihe dieser Lieder und lassen schon die sanfte Wehmut erkennen, die in ihnen ist. Nach dem Vorbilde von Abramowitsch stellt auch Rosenfeld die Natur in den Zusammenhang mit dem religiösen Leben; das hat infolge der vertrauten und lieb gewonnenen Beziehungen für den jüdischen Leser einen besonderen Reiz. Der Vogel, der im Walde singt, erinnert an den Vorbeter, der im Monat Elul jeden Morgen die Frommen aufweckt zu den Bittgebeten, die man im Nahen der ersten Tage, der Tage des Gerichts, sagt. Der Wald rauscht Bekenntnisgebete, die Vögel singen das Wandergebet, ehe sie aufbrechen. So identifiziert der Dichter sich mit der Natur. „Ich liebe den Wind, ich liebe das Meer, wie jener bin ich umgetrieben, wie dieses bin ich bewegt. Ich liebe die Wolken, ich liebe die Nacht, wie jene verstehe ich das Weinen, und dunkel wie diese verläuft mir das Glück.“ Die Blätter, die im Winde fallen, sind Geschwister seines Elends, er weint

über sie, weil er in ihnen sein eigenes Geschick erkennt. Alle Erwartungen sind verloren, die glühendsten Wünsche sind gestorben, vergeblich waren seine Tränen, vergeblich das Leid seines Körpers. Der Winter naht, bald wird alles mit Schnee bedeckt sein, nur der jüdische Mensch ist allein auf der Welt. In der Angst vor dem Frost fleht er den Winter um Erbarmen an. In diesen Gedichten ist Rosenfeld ein ganz anderer; es sind nicht mehr Fragen des sozialen oder des jüdischen Leidens, die ihn bewegen, es sind die reinen menschlichen Motive, die man bei allen Dichtern findet: der Tod und das menschliche Leben. Wie Frug und Perez hat sich auch Rosenfeld in Balladen und Legenden versucht. „Die Braut der Berge“ ist eine Legende, die unter den Bergarbeitern von Pennsylvanien sehr verbreitet ist. In der Nähe einer Mine steht eine Hütte, die von einem alten Wächter und seiner Tochter bewohnt wird. Während eines Streikes ist Blut geflossen, Grubenarbeiter sind getötet worden, unter ihnen der alte Wächter und der Verlobte seiner Tochter. Seit jenem Tage sind die Sinne des armen Mädchens verwirrt, und sie irrt in den Bergen umher. Spät in der Nacht kommt sie gewöhnlich in die Hütte zurück. Aber kaum hat sie sich zum Schläfe niedergelegt, beginnt eine wunderbare Musik zu spielen, die Glocken der nahen Kirche läuten, der Vater und der Geliebte steigen aus den Gräbern und kommen singend mit allen getöteten Arbeitern zu ihr herauf. Der Verlobte nähert sich ihr schweigend, kalt wie das Grab und schlingt den Arm um seine Geliebte. Der Vater gibt weinend und noch bedeckt von Wunden den Kindern den Segen, er seufzt und verschwindet. Dann hält die Musik ein, die Glocken schweigen, und von allen Gästen geht einer nach dem andern lautlos davon. Das junge Paar bleibt allein, sie tanzen beide. Plötzlich ertönt ein Zeichen, und auch der Geliebte verschwindet. Die Braut des Toten aber schreit in die Berge: Mörder! Und rennt mit einem närrischen Lachen davon. Dieselbe Dramatik zeigt eine Ballade Rosenfelds: „Der jüdische Soldat“. Bei Plewna, wo Rußland seine glänzendsten Siege davon trug, liegt ein jüdischer Soldat verscharrt, der heldenhaft in der russischen Armee gekämpft

hat und als Opfer seiner Pflicht fiel. Wenn die Mitternacht kommt, verläßt der Soldat mit gezücktem Schwert sein Grab. Das Blut fließt noch aus seinem verwundeten Herzen. Er ruft mit Donnerstimme seine früheren Kriegskameraden, er ruft sie als Zeugen dafür, daß er treu für die Ehre seines Vaterlandes gekämpft habe, daß er als braver Soldat gefallen sei. Unzählige Krieger eilen von allen Seiten herbei, man hört das Geklirr ihrer Waffen, ihren schleichenden Tritt, sie erheben die Hand und schwören: „Du bist ehrenvoll für dein Vaterland gefallen.“ Die Schar der Toten verschwindet, aber der Soldat steht noch an seinem Platz und ruft Worte gleich brennenden Granaten: „Warum, Rußland, verfolgst du jetzt die Meinen? Ich fluche dir mit dem fürchterlichsten Fluch!“ — Andere Balladen handeln von Dämonen oder von heldenhaften Taten. Rosenfeld hat auch einige Stücke der Bibel in Reime gebracht und die Zionslieder des Jehuda Halevi übertragen.

Es muß noch von seinen satirischen Gedichten gesprochen werden, die freilich nicht so wichtig sind wie alle anderen, aber doch nicht weniger Kraft beweisen und ein Zeugnis sind für die oft genannte innige Verbindung zwischen Lyrik und Satire. Die Satiren Rosenfelds sind im Grunde schroff und bitter und nur in ihrer äußeren Gestaltung humoristisch. Sie richten sich gegen die Gegner des Dichters und gegen die Mißstände im sozialen Leben, bisweilen gegen die Ungerechtigkeit des Himmels. Das geschieht in Worten einer warmen Beredsamkeit, einer zitternden Empörung, wie sie unter den Juden seit den Tagen Hiobs nicht aufgehört hat, das menschliche Denken und Bewußtsein zu beschäftigen. Seine Satire trifft am schärfsten die Anmaßung gewisser Juden des New-yorker Ghetto, die früher herüberwanderten und nun, im Lande angesiedelt, die andern Juden nicht kennen wollen, weil sie arm geblieben sind. Sie legen sich eine Wichtigkeit bei, die sie nicht besitzen und sprechen ein lächerlich verdeutschtes Jüdisch. Es sei hier an die schöne Satire vom Flickschneider erinnert, die als Antwort auf Angriffe gegen den Dichter geschrieben wurde. Das ist wohl sein bestes satirisches Gedicht. Es ist treffend wie keines und weicht nicht nach

rechts und nicht nach links. Er hat auch die Stadtversorger mit seiner Satire getroffen, dieselben Leute, die Abramowitsch die Wohltäter nannte, jene Schmarotzer, die sich als Schützer des Volkes aufführen, um es besser auszubeuten und auf seine Kosten zu leben. Der satirischen Note des Dichters entsprechen auch zahlreiche Epigramme, von denen sich sagen läßt, daß sie sehr gut in wenigen Worten Menschen und Dinge zitieren. Von diesen Epigrammen ist im Zusammenhang der jüdisch-deutschen Literaturgeschichte besonders wichtig das Epigramm über die Haskala. Durch eine groteske Aufzählung von Namen ergeben sich Beziehungen, die in zehn Zeilen das Alberne und Lächerliche der Haskala kennzeichnen, wie es die Generation Rosenfelds empfand.

Man wird nach den Lehrmeistern fragen, bei denen Rosenfeld lernte. Er kennt die deutsche und die englische Literatur, und die klassischen Werke ihrer Dichter haben ihn stark beeinflußt. Zumeist aber wirkte Heinrich Heine auf ihn, von dem er oft Worte und ganze Sätze entnimmt, von dem er eine ganze Reihe von Gedichten ins Jüdischdeusch übertrug, über den er eine Biographie schrieb. Die Anerkennung, die man Rosenfeld entgegenbringt, ist oft übertrieben worden. Aber man kann sagen, daß er in der Arbeiter-Dichtung, in der sogenannten sozialen Literatur eines jeden Volkes, eine bedeutende Stellung einnehmen würde. Die Schönheit seines Verses, der Ernst seiner Arbeit, seine größere Kunst, stellt ihn über Frug, der 10 Jahre früher begann und auf ihn wirkte. Inwieweit Rosenfeld sich dessen bewußt ist, mag daraus hervorgehen, daß eines der frühesten Gedichte ein Gruß an den Dichter Frug ist. Rosenfeld ist mannigfaltiger in jeder Art sich zu äußern, die Folge seiner Reime ist unerschöpflich und immer wirksam, einen musikalischen Effekt zu erzielen; er ist rhythmisch wie kein zweiter. Seine Sprache enthält eine große Zahl von englischen Worten, die in die Mundart der amerikanischen Einwanderer eingedrungen ist und deren er sich bedient, um dem Gedicht eine lokale Farbe zu geben. Auch die Zahl der hebräischen Worte, die er anwendet, ist beträchtlich; ebenso weiß er aus dem Deutschen und Slavischen Worte zu ent-

nehmen und sie so geschmackvoll anzuwenden, daß sie nicht nur die Reinheit seiner Sprache nicht gefährden, sondern ihr eine Fülle von Nuancen und den Reichtum an Synonymen geben, den man bewundert. Gerade das bewirkt, daß man seine Gedichte so schwer in eine andere Sprache übertragen kann.

Es sei gestattet, an dieser Stelle noch die beiden andern jüdischdeutschen Dichter Amerikas zu nennen: Morris Winchevsky, ein Pseudonym, und David Edelstadt. Edelstadt hat besonders revolutionäre Gedichte geschrieben, die in der Arbeiterschaft sehr bekannt wurden. Winchevsky wird von den gleichen Stoffen angeregt, strebt aber mehr ins Erhabene und zur Vollendung der Form. Er war lange Zeit Schriftleiter an der ersten sozialistischen jüdischdeutschen Wochenschrift „Poilischer jidel“, die im Jahre 1884 in London gegründet wurde. Später kam er nach Boston und gab dort zuletzt die sozialistische Zeitschrift „Zukunft“ heraus. In dieser Zeitschrift veröffentlichte er unter dem Namen: der närrische Philosoph „Erinnerungen eines Journalisten“, die für die Geschichte des Geistes im Ghetto wichtig sind.

Um auf Rosenfeld zurückzukommen, sei der Vergleich mit Abramowitsch genehm. Rosenfeld ist nicht so ursprünglich, nicht so köstlich, wie der unvergleichliche Meister; aber er ist reizvoller, zierlicher und feiner; er bewegt den Leser tiefer und dringt mehr als Abramowitsch ins Allgemeine. Mit berechtigtem Stolz konnte der Dichter im Vorwort zur gesammelten Ausgabe seiner Gedichte auf die Entmutigungen anspielen, die ihn hemmten, auf die Menschen, die die Sprache seiner Dichtung verachteten, und konnte ausrufen, daß das ehemals Tote wieder Leben zeige, das Rauhe lieblich und mild erklinge, das Gemeine funkle im reinsten Glanz.

Spektor wurde im Jahre 1859 als Sohn chassidischer Eltern geboren. Seine schriftstellerische Begabung äußerte sich schon sehr früh. Mit 22 Jahren schrieb er einen Roman, „Ein Roman ohne Namen“; er erschien

im Jahre 1883 in der schon oft genannten jüdischen Wochenschrift „Das jüdische Volksblatt“ von Zederbaum. Ein Jahr später trat Spektor in die Redaktion dieser Zeitschrift ein und veröffentlichte dort eine ganze Reihe von Romanen, von denen die bekanntesten heißen: „Der jüdische Mujik“, „Rabbi Treitel“, „Arme und Bettler“, „Ein stummer frommer Jude“ und zuletzt: „Eine Welt mit kleinen Welten“. Im Jahre 1888 veröffentlichte er darauf eine historisch-literarische Sammlung, „Der Hausfreund“, und ließ sie in den folgenden Jahren in unregelmäßigen Zwischenräumen weiter erscheinen und bis auf vier Bände anwachsen. Hier findet sich die Erzählung „Die drei Persönlichkeiten“; in ihr versuchte Spektor eine allgemeine Charakteristik der drei Typen: des Assimilations-Juden, des nationalen Juden und dessen, der weder dies noch das andere war; zusammen machen sie die öffentliche Meinung aus, die nach den Pogromen vom Jahre 1881 herrschten. Der Hausfreund enthält auch noch den Anfang eines historischen Romans aus der Zeit der Begründung des Chassidismus; mit Liebe und Ehrerbietung spricht Spektor von dem Begründer der chassidischen Bewegung, der der Held des Romans ist; der Roman wurde aber nicht vollendet. Man darf wohl sagen, daß die persönliche Beziehung Spektors zu seinem Sammelbuch nicht sehr bedeutend ist; indessen liegt in ihm ein gewisses Verdienst, weil Spektor hier Gelegenheit hatte, als Schriftleiter anregend und fördernd zu wirken. In den ersten Bänden des Hausfreundes findet man neben Abramowitsch, Linetzky, Michael Gordon, Zunser, Goldfaden und andere aus der haskilischen Zeit, die jungen Schriftsteller der neuen Generation: Frug, Dienesohn, Rabinowitsch, David Frischmann, der als Kritiker und hebräischer Literat sich hervorgetan hat, Isabella (das Pseudonym von Spektors Frau) und noch andere. Der Hausfreund enthielt zugleich Beiträge über wissenschaftliche Dinge, die zu dem dauernden und wohlverdienten Erfolg der Sammlung viel beitrugen.

In Spektors Romanen, und besonders in seinen ersten, macht sich der Einfluß des Volksromans geltend. Das war nämlich die einzige Art, an der er lernen konnte, sich literarisch

auszudrücken, weil er fremde Literaturen nicht kannte. Abramowitschs Romane, die, genau genommen, keine Romane, sondern eine Anreihung von Episoden und Beschreibungen sind, die also nicht in sich zusammengehalten werden, außer von der Absicht des Autors, waren unnachahmlich, zu persönlich, der traditionellen Form des Romans zu sehr entfernt und konnten also nichts enthalten, was Schule gemacht hätte. Dazu eigneten sich natürlich die Verfasser des volkstümlichen Romans viel besser, und von ihnen lernte Spektor, die Ränke zu vervielfältigen, neue Abenteuer geschehen zu lassen und so nach Wunsch und Willen den Roman von Band zu Band zu erweitern und ohne große Anstrengung die Spalten seiner Zeitschrift zu füllen. So nimmt es nicht Wunder, wenn man bei Spektor melodramatischen Effekten begegnet, die an Schomer erinnern. Im jüdischen Mujik zum Beispiel wird eine Hauptperson bei Nacht meuchlings ermordet und ins Wasser geworfen. Eine der Heldinnen aber, ein junges Mädchen aus bürgerlicher Familie, rächt sich an einem Mann, der ihre Liebe nicht erwidert, mit Hilfe eines Knaben, der fast noch ein Kind und in sie verliebt ist, indem sie ihre Rivalin vergiftet. Man ist in den Romanen Spektors von der Unwahrscheinlichkeit, von der Künstlichkeit der Menschen und der Dinge betroffen. Seine Auffassung von der Liebe ist fast ebenso närrisch und verstiegen, wie bei Schomer, und die Beschreibungen der natürlichen Umgebung sind ebenso falsch und voller Einbildung. Eine andere Vergleichung zwischen den ersten Romanen Spektors und den Volksromanen der maskilischen Zeit, insbesondere den Romanen Dicks, ergibt die moralisierende Tendenz beider. Der jüdische Mujik hat folgende These: das Heil für die Juden liegt in der Rückkehr zum Land, und ferner: diese Rückkehr kann nur dann günstige Ergebnisse haben, wenn sie sich in Palästina vollzieht. Der Roman beginnt mit der Geschichte eines jüdischen Kaufmanns, der unabhängig vom Ertrag seiner Händearbeit leben will; er verläßt die Stadt und führt das Leben eines glücklichen Mujik. Doch zuletzt erscheinen auch vor seiner Hütte die Banden der „Pogromer“, denen auch der jüdische Mujik zunächst und für immer ein

Jude bleibt. Andere Romane Spektors haben nicht die Beweisführung einer These allein zum Inhalt, aber es fehlt hier nicht an Abschweifungen bei allen Gelegenheiten, nicht um von der Haskala zu predigen, wie ehemals Dick, doch eine allgemeine Besserung der Sitten und Umgangsformen zu preisen. Damit nimmt er es genau. So zum Beispiel macht er in dem Roman „Arme und Bettler“ den Chassidim den Vorwurf, daß sie gegen ihre Frauen nicht höflich genug sind. Trotz dieser Mängel muß man anerkennen, daß Spektor von Anfang an die volkstümlichen Romanschriftsteller aus der maskilischen Zeit bei weitem übertagt. So unwahrscheinlich auch seine Romane sind, irgendwo liegt immer ein Stück Wahrheit darin. Die melodramatischen Bestandteile, von denen gesprochen wurde, sind in den Romanen Spektors nur nebensächlicher Natur. Wenn Spektor nicht nur schreibt, sondern dichtet, ist er ein immerhin gründlicher, genauer und unparteiischer Beobachter des Lebens. Er hat Anteil am Guten wie am Bösen, am Schönen wie am Häßlichen, ohne sich über das eine zu ergötzen und gegen das andere zu empören; er will nur die Wahrheit und kennt keinen andern Ehrgeiz als den, genau wiederzugeben, was er sah. Seine Stärke liegt darin, das Leben der Kleinbürger in den Städtchen des Ghetto zu beschreiben, die Freuden und die Schmerzen der Arbeiter, Handwerker, der Angestellten und der Bettler. In dem Roman „Rabbi Treitel“ stürzt ein unwichtiges Ereignis das ganze Dasein der jüdischen Bevölkerung einer Kleinstadt um. Die Mikwah, die jüdische Badeanstalt, ist von einem Brande zerstört worden, und weil keine Mittel vorhanden sind, sogleich eine neue aufzubauen, müssen die Einwohner des Städtchens und besonders die Frauen, häufig in die nächste Nachbarstadt fahren, wo es eine Mikwah gibt. Rabbi Treitel aber, der einzige Kutscher des Städtchens, weiß diese Situation auszunutzen und macht die besten Geschäfte. — „Kalikes“ heißt einer der letzten, der besten Romane von Spektor; die Überschrift heißt soviel wie: die Verstümmelten; gemeint sind aber die Nichtsnutzigen, die Vielzuvielen. Das ist die unzählige Armee von jungen Menschen im Ghetto, die kein Hand-

werk haben und zu nichts gut sind. Das sind zumeist die jungen Mädchen, die in der dumpfen Luft der Kleinstadt verkommen und die schönsten Jahre verbringen in der Erwartung auf einen Mann, der kommt und geruht, ihnen gegen die Mitgift seine Hand zu bieten. Ida, die Heldin des Romans, will sich dieser unwürdigen Lage entziehen, sich selbständig machen und will dann zurückkehren, durch ihr Beispiel und mit Worten die Arbeit predigen, die das Leben bereichert und ihm Würde gibt. Ida ist im jüdischen Ghetto ein neuer Typ; sie gehört zu denen, die das Ghetto verlassen, aber nicht mehr nach dem Beispiel der Väter oder älteren Brüder davon träumen, draußen zu bleiben, sich den andern anzupassen, sondern im Gegenteil zurückkehren wollen, das Leben ihres eigenen Volkes zu leben und sein Heil in der Entwicklung aller inneren Kräfte zu suchen. Auf die Frage eines alten Maskils, worin denn die neue Generation besser wäre, als die alte, antwortet Ida: „Besser darin, daß wir uns nicht mehr vom Volke entfernen, wie ihr es getan habt. Wir weihen unser Leben den unglücklichen Brüdern und Schwestern, wir schämen uns nicht, ihr Leben zu leben. Ihr habt nur für euch selbst gearbeitet, ihr seid in die Welt eingetreten und habt alles getan, daß man euch nicht als Juden erkennt. Ihr schämtet euch über alles, was jüdisch war, und ahmtet nach und habt verunstaltet, was die andern taten. In eurem Leben, in eurer Haltung, in der Erziehung eurer Kinder war nichts, aber auch nichts jüdisch. Wir ahmen die andern nicht nach, wir leben offen unser eigenes Leben, wir erziehen unsere Kinder zu dem Bewußtsein ihres Volkes, ihrer Geschichte, damit sie es lieben und alle Kräfte anstrengen, die Brüder zu retten, die schwach sind. Denn wenn wir bessere Menschen, wir Begabtere uns nicht mehr selbst aufgeben würden, wird das jüdische Volk auch nicht mehr unglücklich sein, und wir werden nicht mehr soviel unnütze Nichtstuer haben wie heut.“

Die künstlerischen Eigenschaften Spektors überschreiten nicht das mittlere Maß. Seine Schreibweise ist eintönig, farblos, ohne Kraft und ohne Saft. In den Personen und in den Dingen, die er beschreibt, weiß er selten den einzigen kenn-

zeichnenden Zug zu finden. Er bringt langsam Einzelheit zur Einzelheit, mischt diejenigen, die typisch und unbedingt sind, mit solchen, die nebensächlich sind, durcheinander. Von den Menschen glückten ihm am besten die alten Frauen und Kinder. Gradlinig und einfach ist die Psychologie der Jüdin der früheren Generation; sie weiß sich nicht zu raten vor der Flut neuer Ideen, die sie nicht begreift, die aber offenbar alles bedrohen, was ihr das Teuerste war: die Familie und ihre Religion. Ebenso versteht es Spektor, die zarten, oft sehr feinen Regungen einer Kinderseele, die leidet, meisterlich zu zeichnen. Man findet solche Stücke in fast allen Romanen Spektors, und die besten von ihnen stehen in den Novellen, die möglicherweise der nachwirkendste Teil seines Werkes sind. In der Novelle gibt Spektor das Beste, weil sie durch ihre gedrängte Kürze die Abschweifung hemmt, die der eigentliche Mangel seiner Schreibweise sind. Eine dieser Novellen heißt: die Brille. Sarah Pesse hat am Tage vor dem Versöhnungsfest ihre Brille verloren. Alles Nachsuchen ist vergebens, aber ohne Brille kann sie nicht beten. Was tun? Sie muß durchaus beten und dem göttlichen Gericht das Versprechen der Gesundheit und des Glückes für sich und ihre Familie im Beginn des neuen Jahres abzwängen. Dies zu tun bleibt ihr überlassen; denn die andern Glieder der Familie, sogar ihr Gatte, besuchen nicht viel das Bethaus. Schon Tage zuvor hat sie die Wirtschaft vernachlässigt, hat nur gebetet und geweint; und jetzt im höchsten Augenblick steht sie wie mit gekreuzten Armen vor der Gefahr. Ihr Herz bebt. Sie fühlt, daß sie die Angst nicht länger ertragen wird. Aber siehe, plötzlich kommen die Worte des Gebetes ganz von selbst aus ihrem Mund, sie sind aus keinem Buch genommen und sind nur für sie: „Herr der Welt, was willst du von mir? Ohne deinen Willen geschieht nichts in der Welt. Es ist nicht meine Schuld, wenn du meine Brille verlegt hast und mir die Kraft meiner Augen nahmst, sodaß ich nicht vor dir beten kann.“ Sarah Pesse wurde ruhig und sicher; sie hat die Gewißheit, daß diesmal Gott ihr Gebet erhört hat. In einer andern Novelle erzählt er die Geschichte eines Kindes. Es hat den Vater

verloren und will nun am Abend des Osterfestes den Propheten Elia bitten, die Ankunft des Messias zu beschleunigen, damit sein Vater wieder auflebe und die Mutter nicht mehr traurig sei. Geschichten dieser Art, melancholische, wehmütige Geschichten hat Spektor viel geschrieben, und sie erzählen von den kleinen Tragödien kleiner Existenzen in der innigsten Art.

Jakob Dienesohn führte in die jüdischdeutsche Literatur den sentimentalischen Roman ein, oder um es genauer zu sagen: den weinerlichen Roman. Mit noch nicht zwanzig Jahren veröffentlichte er sein erstes Werk: „Die Liebenden oder der schwarze Mann“. Man macht sich von den künstlerischen Absichten Dienesohns eine Vorstellung, wenn man im Anfang des Buches folgenden Satz liest: „Ich ließ mich von dem Brauche leiten, der vielleicht nicht vernünftig ist, den die Autoren aber haben, indem sie nämlich ihre Helden mit allen denkbaren Eigenschaften aus Güte und Schönheit begaben und ihnen in Bösewichtern das reinste Gegenstück entgegensetzten.“ — Der schwarze Mann ist nun ein Scheusal an Boshaftigkeit. Um im Hause seines Schwiegervaters der Hahn im Korbe zu bleiben, zögert er nicht, durch falsche Denunziation einen heimlichen Anschlag gegen Josef anzustiften, der ein armer, aber schöner und eifriger Talmudschüler ist und der Bräutigam der schönen und tugendhaften Rosa werden soll, der Schwägerin des schwarzen Mannes. Der Anschlag gelingt. Josef wird ins Gefängnis geworfen. Rosa kann dem Willen der Eltern nicht lange Widerstand leisten; sie glauben an die Schuld Josefs und überreden die Tochter, die Frau eines Schwachsinnigen zu werden, den der Schwarze für sie gefunden hat. Am Tage der Hochzeit kehrt Josef nach zweijähriger Gefangenschaft in die Heimatstadt zurück. Er sieht, daß sein Glück für immer zerstört ist, wird aber von Rosas Schwester gerettet, die während der zwei Jahre zur Jungfrau erblüht ist und ihn liebt. Josef ist dem Leben und der Liebe wiederge-

geben. Die Geliebte verspricht, auf ihn zu warten; denn er geht in die Ferne, um zu lernen. Nach fünf Jahren kehrt er als Arzt zurück, wohl aufgenommen bei den Schwiegereltern, die die Bosheit ihres ersten Schwiegersohnes bereits zu durchschauen begannen; aber dieser nimmt eine grausame Rache. Er zündet in der Nacht das Haus an. Josef, der seine Braut retten will, erkaltet sich dabei und stirbt daran; die Braut selbst auch, indes der schwarze Mann jeden Verdacht geschickt von sich abzulenken wußte, Sieger bleibt, reich und beruhigt lebt, geehrt von seinen Mitbürgern.

Im Gegensatz zu den meisten volkstümlichen Romanen bleibt also bei Dienesohn das Böse siegreich. Das ist der ganze Unterschied. Es ist nämlich merkwürdig, daß bei Dienesohn die Helden im Kampfe immer unterliegen, daß die Bösewichter niemals bestraft werden; noch bemerkenswerter aber ist, daß das lesende Publikum, das schon seit Jahrhunderten diese Art Literatur kennt, doch immer daran Gefallen findet und daß das Traurige und Weinerliche dem Erfolg von Dienesohns Romanen keineswegs hinderlich war. In seinem zweiten Roman erzählt Dienesohn die Geschichte einer unglücklichen Liebe. Die chassidische Familie des Mädchens gestattet ihm die Ehe nicht. Der Geliebte ging nämlich nach Breslau, um zu studieren, und wird darum von dem Rabbi und seinen Anhängern als Ketzer betrachtet. Das Mädchen wird gegen ihren Willen einem andern verlobt, entflieht und stirbt als ein Opfer der Vorurteile ihrer Umgebung, die „ein Stein des Anstoßes“ innerhalb des jüdischen Lebens genannt wird und die mit allen Kräften zu bekämpfen der Geliebte im Andenken an die tote Braut schwört. Auf diese Weise setzt Dienesohn die Tradition Dicks fort und erscheint als ein neuer Moralist. Im ersten Roman wollte er die Menschen des Lasters und der Lüge dem Fluche aller aussetzen, und im zweiten Roman will er weltliche Bildung und religiöse Duldsamkeit lehren. Er schreckt sogar davor nicht zurück, aus seinen Romanen ein Mittel der unmittelbaren Belehrung zu machen und läßt zum Beispiel in seinem zweiten Roman den Geliebten der Geliebten erklären, was eine Wolke ist. Es ist demnach unnötig, noch

zu sagen, daß die Personen in dem Romane Dienesohns unaufhörlich miteinander reden und sich gegenseitig aufklären. Die Helden sind nicht wie bei Schomer vornehme und adlige Leute, sondern dem Milieu entnommen, in dem er mit seinem Lesern lebt, das er und seine Leser kennen. Unglücklicherweise entfernt er sich oft von der Wahrheit und ist nicht immer unparteiisch. Bald verschönert, bald entstellt er seine Helden und legt ihnen Worte in den Mund, die wirkliche Menschen ihrer Art und Bedingung niemals sprechen könnten. Es ist keine Entschuldigung für Dienesohn, wenn man sagt, daß er solche Romane hat geben wollen, daß seine grundlegende Auffassung vom Roman ihn zu solchen Werken führen mußte, zu Liebesromanen, für die es in der Welt, die er beschreibt, kein Beispiel gibt. Dienesohn, der im Jahre 1859 geboren wurde und in Mohilew seine Jugend verbrachte, gehörte vielleicht zu jenen frommen Talmudschülern und armen Jüngern, die keine Mittel haben und zumeist am Tische frommer Familien essen, jeden Tag der Woche in einer anderen Familie. Man heißt dies „Täg essen“. In diesem Milieu gibt es keine Liebeserklärung; die sozialen und sittlichen Bedingungen gestatten nicht den Ausdruck dieses Gefühls in Worten oder Taten. Die Liebe darf nicht die herrschende Leidenschaft werden, die das Leben lenkt. Die Tochter aus frommer Familie betrachtet es als eine Versündigung, mit einem fremden Manne von Liebe zu sprechen. Sie vergißt sich kaum soweit, dem Geliebten ein Stelldichein unschuldigster Art zu gewähren; es sei denn, daß sie dem Begehren eines Mannes unterliegt, der von den sittlichen Verpflichtungen eine andere Auffassung hat als die ängstlichen und frommen Talmudschüler, die Helden in Dienesohns Romanen. Und wären sie auch in Wirklichkeit nicht so unheldenhaft, so macht sie doch Dienesohn dazu, indem er sie in einer süßlichen, wortreichen Weise sprechen läßt; ja, sie verlieren sich erst in dem Strom von überflüssigen Worten und erzwungenen Tränen so ganz und gar ins Unheldische. Nur in den Nebenpersonen bietet Dienesohn, ohne den Hintergedanken belehren oder rühren zu wollen, bescheidene Eigenschaften dar. So sind in dem Roman

„Der Stein des Anstoßes“ die alte Dienerin und der arme Schulmeister, der, als er zum erstenmal Milch trinkt, sein Bedauern darüber bekennt, daß die Weisen für Milch denselben Segensspruch festsetzten, wie für Wasser. So ist in dem ersten Roman die Allerwelts-Tante Szerne eine Gestalt voller Leben und Bewegung. Sehr lustig ist auch Schemaja, der Kabbalist, der die Ankunft des Messias durch Fasten erzwingen will; er läßt sich von dem Tempeldiener sogar geißeln, und dieser erledigt sich gewissenhaft seiner Aufgabe. Als der Schmerz schon sehr groß wird, knurrt Schemaja mit den Zähnen: Das alles ist nichts, im Vergleich zu den Peitschenhieben der Hölle. — Neben diesen Personen enthalten die beiden Romane auch einige Szenen des Lebens, die einfach und gut sind und schließlich eine höhere Begabung bezeugen.

Das wird noch klarer durch den ungewöhnlichen Fortschritt, der in Dienesohns drittem Roman sichtbar ist, in „Herschele“, dem Roman vom Leben der Kleinstadt. Was schon äußerlich an diesem dritten Roman auffällt, ist, daß er nicht mehr vier Bände hat, sondern nur noch einen, und was so der Masse verloren ging, kam der Eigenschaft zugute. Auch hier handelt es sich noch um eine Liebesgeschichte zwischen einem armen Talmudjüngling und der Tochter des Hauses, in dem er „Täg“ ißt. Aber die Liebe selbst ist nicht mehr eine tragische Gewalt, die zur Ursache des Todes und der Selbstopferung wird, sondern sie erscheint in der zarten Idylle zweier unschuldiger Seelen. Herschele hat eine schöne Stimme. Wenn er bisweilen das Amt des Vorbeters im Tempel verrichtet, loben ihn die Frommen, und wenn er in dem biblischen Theaterstück „Der Verkauf Josefs“ die Hauptrolle spielt, entzückt er alle jungen Mädchen der Stadt. Mirele ist die Tochter einer reichen und geizigen Witwe, bei der Herschele jeden Mittwoch ißt. Mirele liebt ihn im geheimen. Sie verfaßt einen Brief an Herschele, dem eine Tante, die gar nicht existiert, Geld schickt, damit er sich besser kleiden könne, und sie weiß es ferner einzurichten, daß die Mutter diesen Brief kennen lernt und entzückt ist zu erfahren, daß der junge Mann, den sie beschützt, reiche Eltern hat; sie willigt ein, daß Herschele zur Feier des

Osterfestes eingeladen wird. Herschele entledigt sich während des Ostermahles mit großem Erfolg seiner Aufgabe; wie er an Mireles Seite das Hohe Lied der Lieder anstimmt, hat er den Eindruck, daß die Liebesworte dieses heiligen Buches, die nach den rabbinischen Kommentaren zwischen Gott und dem Volke Israel gewechselt wurden, sehr gut auch die Gefühle ausdrücken, die er selbst für Mirele empfindet. Unglücklicherweise ist dieses Glück von kurzer Dauer. In der Kleinstadt gehen Gerüchte um. Baruch, ein reicher Mann, hatte die Absicht, Herschele zum Schwiegersohn zu nehmen. Baruch ist schlicht und unwissend, und seine Söhne verstehen nichts von der großen Sache, die das Gesetz ist; er wäre glücklich, wenn sein Haus von Herscheles schöner Stimme widerhallen würde; aber gegen alle Erwartung weigert sich Herschele, und Baruch erkennt darin sofort den Einfluß der reichen Witwe. Sein Verdacht wird zur Überzeugung, als er sieht, daß Herschele, der seine Einladung nicht annahm, das Fest im Hause der Witwe verlebt. Diese aber hätte doch niemals trotz der besten Absichten für Herschele ihre Zustimmung gegeben, daß ihre einzige, mit reicher Mitgift ausgestattete Tochter einen armen Talmudschüler heirate; doch sie weiß von allem nichts. Sie sieht nicht, was um sie herum vorgeht. Aber ihr Bruder, das Oberhaupt der Gemeinde, hat von der Geschichte Wind bekommen und, um alle Gerüchte kurzerhand unmöglich zu machen, verfällt er auf ein wirksames Mittel: auf seinen Befehl wird das Lehrhaus durchsucht und Herschele ohne Erlaubniskarte getroffen; verhaftet und in seine Heimat zurückgeschickt. Hier endet die Geschichte; über die ferneren Schicksale der Helden liegt ein Schleier; aber es ist wahr und es ist gut, daß das Erlebnis hier zu Ende ist. In diesem Roman fehlt jede Erörterung über „erhabene Dinge“ vollständig, zum Vorteil der Erzählung. Nur sind die Hauptpersonen hier noch nicht ganz klar und sorgfältig gestaltet, in ihren Reden haben sie noch den süßlichen Ton, der früher schon bei Dienesohn vorherrschte. Die künstlerische Teilnahme wird auch hier wieder erweckt durch die Nebenpersonen: Die reiche Witwe, der Ehevermittler und andere. Doch bei allen Vorzügen dieses

Romans ist er weder der beste, noch der beliebteste unter den Werken Dienesohns. Denn das ist „Jossele“ eine Erzählung aus dem jüdischen Leben. Hier fand der Dichter seinen Ton. Er gibt die Liebesgeschichten auf und beschreibt das Leben eines armen guten und klugen Kindes, dessen Schicksal sich grausam und unversöhnlich vollzieht. Jossele ist das Kind sehr armer Eltern. Der Vater ist schwindsüchtig und kann nichts verdienen, die Mutter arbeitet Tag und Nacht und kann nur mit Mühe ihre zahlreiche Familie ernähren. Jossele besucht einen Cheder, die Anfangsschule, und hat als Kameraden nur Kinder reicher Leute; bald bemerkt er den Unterschied in der Behandlung, die der Rabbi ihm und seinen Mitschülern angedeihen läßt. Eines Tages findet er auf der Straße eine Geldbörse, die einige Rubel enthält; er bringt den Fund seiner Mutter, sie nimmt davon einen Teil für die Wirtschaft und übergibt den Rest dem Rabbi, dem Lehrer des Kindes. Seither wird Jossele im Cheder besser behandelt, aber die Zeit vergeht; von neuem verirrt sich die schwere Hand des Lehrers allzu häufig auf den Rücken des Knaben. Zuhause ist die Armut größer als je, und Jossele, dessen kindlicher Sinn den Ursprung des ganzen Übels zu begreifen beginnt, träumt nur noch von einem neuen, glücklichen Fund. Eines Tages sammelt das Kind einige Pfennige auf, die der Lehrer aus der Tasche verloren hat. Das Kind bringt das Geld der Mutter und sagt ihr, daß er es gefunden habe. Aber die Mutter durchschaut die Erfindung, verwarnt ihr Kind und geht mit ihm zur Schule zurück und gibt das Geld dem Lehrer. Jossele erkennt die Sünde, bereut sie und schwört, sie niemals wieder zu begehen. Gleichwohl wird er vom Cheder verjagt. Seine Kameraden nennen ihn fortan „Dieb“; die andern Lehrer der Stadt wissen, daß seine Mutter nicht imstande ist, sie regelmäßig zu bezahlen und weigern sich, Jossele als Schüler anzunehmen. Die Mutter stirbt bald darauf vor Mühsal und Kummer, und das Kind ist ganz auf sich angewiesen. Es irrt in den Straßen umher, schläft im Bethaus und ernährt sich von Brotkrumen, die es aufliest, und davon, was es von mitleidigen Seelen bekommt. Jone aber, der Wasserträger, ein Freund von Josseles Familie.

gibt sich Mühe, ihn als Lehrling bei einem Schuhmacher unterzubringen; allein der böse Ruf als Dieb geht ihm voraus und macht ihm das Leben unerträglich; keiner denkt daran, der Ursache von Josseles schlimmem Ruf nachzugehen. Es beginnt der Leidensweg, auf dem das Kind tausendfache Schmerzen unverdient duldet, und endlich stirbt es in einer Nacht vor Hunger und Ermüdung an einem bösen Fieber. Das ist in großen Linien die Erzählung. Der Beurteiler merkt ihre künstlerische Art und erkennt, daß zuerst die Ereignisse sich überstürzen und daß das Geschick Josseles, seitdem er als der Dieb verurufen ist, zu gradlinig verläuft. Doch es liegt etwas Wertvolles allein darin, daß die Tatsachen nicht entstellt sind und das Seelenleben des Kindes bis ins feinste hinein dargestellt wird. Es gibt sich seinem Geschicke hin, es widersteht ihm nicht vor dem Unglück, das es umgibt, und gelangt endlich dazu, sich dem Manne, der es auf der Straße aufhebt, mit kranker und erschöpfter Stimme zu bezeichnen als Jossele der Dieb. Das ist keine Rührseligkeit mehr, und hier gelangte Dienesohn dazu, wahrhaftige Rührung zu erwecken; entsprechend dieser höheren Art sind auch hier wieder die Nebenpersonen um nichts in ihrem Dasein gefälscht; Josseles Mutter ist eine brave, in ihrer Armut stolze und würdige Frau, Jone der Wasserträger ist ein Mann aus dem Volke mit rauhen Worten und einem weichen Herzen, und Scheindel ist die reiche Frau, die auf die Nachricht vom Tode Josseles sagt: Ehe er im Gefängnis stirbt, wenn er erwachsen ist, ist es besser, daß man ihn begräbt, da er noch klein ist.

Diese Novelle wies Dienesohn erst den Weg, auf dem er seine Begabung voll entwickeln konnte, er hat noch eine ganze Reihe von Novellen geschrieben, die das Leben der Kinder behandeln, und hat allmählich auch den Mißbrauch slavischer Worte aufgegeben. Er wurde so der beliebte Schriftsteller, als den man ihn heute kennt.

Es dürfte sich nicht mehr die Möglichkeit geben, die Daten in Rabinowitschs Leben bekannt zu geben, und darum sei gleich im Anfang das Wichtigste kurz aufgezählt. Er wurde im Jahre 1859 geboren und lernte bereits mit 15 Jahren die maskilische Literatur in der hebräischen Sprache kennen. In der Zeit nach 1880 schrieb er seine ersten Aufsätze für hebräische Zeitschriften. Er wurde dann einer der tätigsten Mitarbeiter an Zederbaums „jüdischem Volksblatt“. Im Jahre 1888, als Spektor seinen Hausfreund herausgab, veröffentlichte Rabinowitsch, der damals in Kiew wohnte, die jüdische Volksbibliothek. Er war unter den Herausgebern einer der ersten, die ihre Mitarbeiter bezahlten; denn er war reich genug und gab in der jüdischen Volksbibliothek die Werke der bedeutendsten Autoren heraus. Der erste Band aber enthält Rabinowitschs ersten Roman „Stempenju“ und der folgende Band den zweiten Roman „Jossele die Nachtigall“. Im Jahre 1890 verlor er sein Vermögen, ging dann nach Odessa und lebte hier ausschließlich von seiner literarischen Arbeit. Später kehrte er wieder nach Kiew zurück. Die Pogrome, die 1905 dort stattfanden, vernichteten ihn in ökonomischer Hinsicht vollständig, er wanderte nach Amerika aus. Dort schrieb er auch Theaterstücke. Im Jahre 1907 kehrte er nach Europa zurück. Das äußere Leben Rabinowitschs krönt die Feier seines literarischen Jubiläums, das im Jahre 1908 stattfand.

Salomon Rabinowitsch, der unter seinem Pseudonym Scholem-Aleichem bekannter ist, zählt ohne Zweifel zu den beliebtesten Schriftstellern im Ghetto. Er hat das seltene Schicksal, in allen Teilen der Bevölkerung gleich beliebt und geschätzt zu sein. Seine Werke sind wohl die einzigen in der jüdischdeutschen Literatur, angesichts deren die Erörterungen in den Parteien und Sippen schweigen, um der reinen Freude Platz zu machen, die alle Leser vereint. Scholem-Aleichem ist eine einzigartige Erscheinung im Schrifttum des Ghettos; er ist hier der einzige Schriftsteller, der frei und fröhlich zu lachen weiß, ohne moralischen Hintergedanken und ohne bitteren Nachgeschmack. Er ist ein Künstler, und nichts als dies. Seine Kunst setzt sich den Zweck, den Leser zu unterhalten,

ihm Freude zu bereiten im besten Sinne des Wortes. Als von Abramowitsch die Rede war, wurde gesagt, daß sein Lachen die jüdischdeutsche Literatur in der maskilischen Zeit erfüllte; aber es war ein Lachen voller Bitterkeit, ein Lachen unter Tränen; schmerzhafter war es, als die Tränen selbst. Das war der Galgenhumor Mendeles des Kolporteurs, und neben ihm gab es im Ghetto nicht nur den kurzen Wortwitz; der Geist der Freude und des Frohseins, der ein Zeichen der Gesundheit des Volksgeistes ist, und seiner wohlgemeinten Auffassung von der Welt war gleichfalls auf allen Wegen. Ja, man fühlte inmitten des Elends umsomehr das drängende Bedürfnis, den Augenblick der Entspannung zu genießen, und so lange er dauerte, zu lachen und geringe Unarten unterhaltsam zu ertragen, ginge es auch auf eigene Kosten. Scholem-Aleichem war es gegeben, diese Frohheit zu offenbaren, und an ihr fanden andere wieder eine neue Belebung und Erholung. Es sind in seinen Werken ganze Schätze des komischen Geistes verborgen, und die Namen seiner Helden hatten den Vorzug, in die gewöhnliche Gebrauchssprache einzudringen; ja, es genügt heute in der Unterhaltung nur den Namen eines seiner Helden zu nennen, um im Augenblick die Gesichter aller Hörer aufzuheitern, daß sie eine fröhliche und zufriedene Miene bekommen. Rabinowitsch brauchte nicht weit zu suchen, um das Gegenständliche seiner zahllosen komischen Novellen zu finden. Er fand es überall; in jeder Ecke, in jedem Winkel des Ghetto fand der Künstler immer neue Dinge, die sich seiner Komik unterwarfen, und so war es möglich, daß er in fünfundzwanzig Jahren nahezu zweiundzwanzig Bände schreiben konnte, von denen die meisten komische Erzählungen und Dialoge enthalten. Vor ihm lag das Leben des Ghetto als das Nächste, so wie es sich noch in den kleinen Städten erhalten hat, in Tunejadewka, Kabzansk und den anderen, die Mendele der Kolporteur in der jüdischdeutschen Literatur bekannt gemacht hatte und an denen sich nun Scholem-Aleichem versuchte, als er sie beschrieb und Kassriliwke, Masepowke oder anders nannte. In diesen Schilderungen, von denen die wichtigsten unter dem gemeinsamen Titel: „Kleine Menschen aus

einer kleinen Welt“ erschienen, macht sich besonders der Einfluß Abramowitschs geltend. Nicht allein finden sich hier dieselben humoristischen Beschreibungen von der Armut der Einwohner, von ihrer Kleidung, von ihren nichtigen Angelegenheiten und ihrem lächerlichen Stolz, sondern oft ist es derselbe Ausdruck, derselbe Satz, den Scholem-Aleichem den Werken Abramowitschs entnommen hat. Aber gerade darin, daß diese Schilderungen zum großen Teil ganz unmittelbar auf Abramowitsch zurückgehen, kann man den Unterschied zwischen diesen beiden Dichtern erkennen, und wenn hier ein allgemeines Urteil gestattet ist, so darf man sagen, daß Scholem-Aleichem die Dinge leichter nimmt, mehr ihre Oberfläche spiegelt, ohne sie zu ergründen; er verwundet aber auch nicht, er liebkost zumeist und mitunter, man muß es schon sagen, kitzelt er nur. Die Einwohner von Kassriliwke, sind ebensolche arme Schnorrer, wie die von Kabzansk. Das Wort Kassriliwke ist überhaupt gleichbedeutend mit „arm“, und doch ist der Kassriliwk durchaus nicht ein Armer, wie jeder andere. Wenn einer erklärt, aus Kassriliwke zu sein, fügt er gleich hinzu: Gott bewahre mich vor einem bösen Blick! — eine Redensart, die einen Sinn hat, wenn man von einer sehr glücklichen Sache spricht, die die Begier der andern Menschen erregt und die dem Besitzer durch eine solche Beschwörung sich erhalten möchte. Woher kommt nun diese Genügsamkeit bei den Leuten in Kassriliwke? Es ist nicht leicht, dies zu sagen, denn sie sind immer froh und stolz, und ihre Lust und ihr Frohsinn gibt sich in den Anekdoten und Späßen kund, die die Eigenschaften, die ganz einzigartigen Eigenschaften ihrer Stadt zum Gegenstand haben. Eine solche Anekdote erzählt, daß einst ein Einwohner von Kassriliwke eine Weltreise unternahm und nach Paris kam. Dort ließ er sich gleich zu Rothschild führen, dem er um den verhältnismäßig geringen Preis von 300 Rubel ein Mittel für das ewige Leben anbot. Als der Kassriliwk das Geld in der Tasche hatte, machte er Rothschild folgende Erklärung: „Um ewig zu leben, mein Herr, müssen Sie Paris verlassen und mit uns in Kassriliwke leben. Denn seit Kassriliwke besteht, hat man noch niemals, hören Sie, noch niemals einen

reichen Menschen dort sterben sehen.“ Die Einwohner von Kassriliwke haben eine hohe Idee von ihren eigenen geistigen Fähigkeiten, und überhaupt von ihrer Kenntnis der Menschen und der Dinge. „Es gibt nichts auf der Welt, was man nicht in Kassriliwke kennt. Nichts Neues, das nicht früher oder später hingelangt.“ So dachte und träumte zu einer bestimmten Zeit Kassriliwke nur von einer einzigen Angelegenheit: von der Dreyfuß-Affäre. „Ich weiß nicht, ob die Dreyfuß-Affäre auch anderwärts soviel Lärm verursachte, wie in Kassriliwke. Man sagt, daß sie auch in Paris große Bewegung machte, aber die Affäre hat den Bewohnern von Kassriliwke Sorgen, Kummer und Schmerzen bereitet, wie es die Pariser wahrscheinlich niemals kennen lernen . . . Durch welche Umstände hat man in Kassriliwke von der Dreyfuß-Affäre erfahren? Die Frage erhebt sich nicht. Denn durch welche Mittel kannte man dort zum Beispiel alle Einzelheiten des Burenkrieges oder der Ereignisse in China? Welche Bedeutung hat übrigens China für Kassriliwke? Es besteht keine Handelsbeziehung zwischen diesen beiden Gegenden . . . Wie also hat Kassriliwke von der Dreyfuß-Affäre Kenntnis bekommen? Also — von Seidel.“ — — Seidel ist nämlich der einzige Mensch in der Stadt, der auf eine Zeitung abonniert ist. Und durch ihn erfährt man alle Neuigkeiten, die in der Welt geschehen. „Ich meine nicht, daß man sie unmittelbar von Seidel erfährt, sondern durch seine Vermittlung; denn Seidel liest nur vor ihnen seine Zeitung, und sie wiederum sind es, die auslegen und erklären, was er ihnen vorgelesen hat. Mitunter sogar ziehen sie Schlüsse daraus, die völlig unerwartet sind und dies ist nur in der Ordnung; denn verstehen sie es wirklich nicht besser als die andern?“ Der Gedanke, daß sie es besser verstünden, ist unter den Einwohnern von Kassriliwke eine der verbreitetsten und beglaubigsten Ideen. Sie wären vielleicht selbst in Verlegenheit, zu erklären, worauf diese Idee sich begründet, aber das ist eine Sache, die sie nicht untersuchen, und überdies nimmt sie jedermann als eine sichere Wahrheit hin. Wenn es sich etwa ereignet, daß sie irgend etwas nicht begreifen, so bewahren sie doch die Ruhe ihrer

Seele und sind gewiß, daß am Ende sie recht behalten. Als man ihnen zum erstenmal von der Eisenbahn spricht, erklären sie einstimmig, daß diese Nachricht falsch sei und in allen Stücken erfunden wäre, von Leuten, die nichts zu tun hätten. Als aber bald darauf einer der ihren ihnen erzählt, daß er selbst auf der Eisenbahn gereist sei, und ihnen nun alle Einzelheiten beschreibt, hören sie schon aufmerksamer zu; sie erkennen sogar, alles zu glauben, was er ihnen erzählt; daß die Eisenbahn also ganz wirklich existiert, aber — „aber es wird nicht lange dauern“, und indem sie so sprechen, betrachten sie sich einander, lächeln rätselhaft und sehr befriedigt. Die Leute in Kassriliwke haben ihr eigenes Leben, ihr eigenes Denken, ihre eigenen Sitten; sogar die Worte nehmen in ihrer Sprache einen besonderen Sinn an, der ihren eigentümlichen Gefühlen und Empfindungen entspricht. Keiner kennt diese Sprache der Kassriliwks besser als Scholem-Aleichem, und er weiß ihr in kleinen Novellen und Monologen komische Wirkungen mannigfacher Art abzulauschen. Ein jüdischer Mann erzählt zum Beispiel, wie glücklich er sich inmitten seiner Familie fühlt, besonders am Abend des Purim, wenn alle seine Kinder und Enkelkinder zu ihm kommen. Der Leser kommt nicht aus dem Lachen heraus, denn die Einzelheiten, die nun in dem Monolog berichtet werden, rechtfertigen durchaus nicht das Glücksgefühl des Familienvaters. Der älteste Sohn zum Beispiel wohnte in einem Dorfe, wo er sein Einkommen hatte; aber seit dem Gesetz von 1881, das den Juden verbietet, in Dörfern zu wohnen, hat er sein Einkommen verloren. Der zweite Sohn hat kein Glück. Nichts gelingt ihm. Der Vater sagte ihm, er müßte mit Totenlinien handeln, dann würde keiner mehr sterben. Einer der Schwiegersöhne ist aus einem sehr vornehmen Haus; stets lernt er, aber er versteht nichts von den Dingen der Welt und lebt mit seiner Familie auf Kosten des Schwiegervaters. Ein anderer Schwiegersohn ist kränklich, die Ärzte verordnen ihm, den Sommer auf dem Lande zuzubringen, natürlich auf Kosten der Schwiegereltern. — Man könnte meinen, dieser Familienvater wäre eines richtigen Denkens nicht fähig, wäre albern; aber der Leser des Mo-

nologes hat keinen Augenblick den Eindruck, einen närrischen Menschen vor sich zu haben. Diese widerspruchsvolle Tatsache erklärt sich damit, daß der Familienvater ein jüdischer Mann aus Kassriliwke ist. Wohl gleicht er allen andern, auch sein Dasein steht ausschließlich unter dem Einfluß der Ghettokultur, aber obschon in seiner Art zu denken und zu fühlen die närrischsten Dinge zum Vorschein kommen, hat er doch eine innere Logik; er ist ein Optimist, und nichts kann seine Liebe zum Leben vernichten. Was will das sagen, daß der Schwiegersohn krank ist und der Sohn nichts verdient? Sie leben, sie und ihre Kinder, sie erweitern die Familie, die der Quell allen Lebens ist; am Purimabend kommen sie alle an seinen Tisch; sie singen und tanzen und erfüllen das Haus, da fühlt sich der Jude wirklich glücklich, fühlt sich beglückt und im Besitz des größten und einzigsten Glücks. „Wer also kann sich mit mir vergleichen . . . etwa Rothschild? Ich bin ein König, ich bin ein König.“ Man muß diesen Monolog des jüdischen Familienvaters aus Kassriliwke bis zu dem eben angeführten Schluß lesen, um den Humor zu begreifen, mit dem der Widerspruch zwischen den nackten Tatsachen des jüdischen Lebens und dem unbedingten Optimismus dargestellt wird, sodaß hier Familienglück genannt wird, was sonst bei den Menschen, die nicht aus Kassriliwke sind, Familienkummer hieße. Das Kassriliwke, das Scholem-Aleichem darstellt, zeigt wie Tunejadewka bei Abramowitsch das ganze überlieferte jüdische Leben, das von der modernen Kultur an keiner Stelle berührt wird. Es zeigt noch den Stand, den es vor Jahrhunderten hatte, es änderte sich kaum oder nur sehr wenig. Aber zur Zeit als Abramowitsch seine klassischen Bücher schrieb, trat im Leben des Ghetto die große Veränderung ein. Die wirtschaftliche Entwicklung Rußlands begann zunächst durch den Bau von Eisenbahnen, durch die Einführung des industriellen Kapitalismus, und zog allmählich auch die entlegensten Orte des Ghetto in ihren Bannkreis, wo sie die Grundlagen des ganzen Lebens erschütterten. Die Einwohner von Masepowke und Kassriliwke wichen der Mühe, sich den neuen Bedingungen anzupassen, nicht aus; das hatte seine komischen

und seine tragischen Seiten. Die Schilderungen Scholem-Aleichems geben diese Übergangszeit im Ghettoleben der kleinen Städte wieder, darin liegt ihr allgemeiner Wert; die unvergleichliche Art Scholem-Aleichems gibt ihnen Eigenschaft.

Man stelle sich einen solchen Einwohner von Kassriliwke vor: aufgewachsen in einer durchschnittlichen Umgebung, gebildet von einer Kultur, die sich seit Jahrhunderten nicht verändert hat, ohne jede Lebenskenntnis, außer der des Talmud oder der, die ihm durch Herrn Seidel, den Zeitungsabonnenten, vermittelt wurde, voller Glut zum Leben, ein Optimist durch und durch, und über jedes Maß hinaus davon überzeugt, daß er es besser versteht; — man stelle sich diesen Juden vor und denke ihn sich plötzlich in das moderne Leben versetzt, von dem er nichts versteht, für das er nicht vorbereitet ist, an dem er sich aber mit allen Kräften seines Lebenstriebes festzuhalten sucht, wie an dem einzigen rettenden Seil in dem allgemeinen Niedergang von Kassriliwke. Man denke sich diesen Juden so, und man hat den berühmten Menachem-Mendel. Das ist der Typus des tragischen Juden, der zugleich komisch ist; den Typus, den Scholem-Aleichem schuf, der Typus, der der Held vieler Erzählungen ist. Auf dem fünften zionistischen Kongreß sprach Max Nordau von der Art dieser Leute und sagte, daß sie, weil sie nicht Schuhmacher werden könnten, Minister werden wollen. In einem Brief, den Scholem Aleichem an den Menachen-Mendel richtete, in dem er ihn um Rat fragt, heißt es: „Es ist sehr schade, daß Ihr während dieser ganzen Jahre nicht daran dachtet, Schuhmacher zu werden, so hättet Ihr jetzt wenigstens verstanden, ein Paar Stiefel zu machen.“ Denn wie alle jungen Leute in Kassriliwke, besitzt auch Menachen-Mendel zwar ein gewisses rabbinisches Wissen, dachte aber niemals daran, auch nur Schuhmacher zu werden; als er nun infolge vieler Umstände in die große Stadt Jchupez — das ist Kiew — kommt und verdienen muß, wird er plötzlich und unvermittelt Börsenspekulant. In Briefen, die er seiner Frau schreibt, die eine einfache Person ist und, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, die Rolle des Sancho Pansa

spielt, spricht der Don Quichotte Menachem-Mendel nur von Hausse und Baisse und in den andern gebräuchlichen Wendungen der Börse, die seiner Frau zu erklären Menachem-Mendel sich natürlich in seiner Art die größte Mühe gibt. Man versteht es von vornherein: Menachem-Mendel verliert allmählich jede Hoffnung, die er vom Börsengeschäft zuerst gehegt hatte. In den Briefen an seine Frau kann man es verfolgen, wie er von Beruf zu Beruf kommt, jeden mit derselben frohen Erwartung beginnt, und bald darauf jeden mißmutig verläßt. Eine Reihe von Briefen aus Jehupez an seine Frau trägt die bezeichnende Überschrift „Millionen“. Menachem-Mendel, der immer ohne jeden Pfennig lebt und vor Hunger sterben müßte, ohne die wenigen Rubel, die ihm seine Frau aus Massepowke nachschickt, spricht in seinen Briefen unaufhörlich von Geschäften, die ihm Hunderttausende einbringen werden, eine halbe Million, eine ganze Million und noch mehr. Nichts kann die komische Wirkung dieser Briefe noch verstärken, wenn Menachem-Mendel in dem einen Briefe noch die Bankgeschäfte bis in den Himmel lobt und in dem folgenden Brief im Ton eines Gewährsmannes, dem gegenüber jener Einwurf unmöglich ist, schreibt: „Die Bankgeschäfte sind Geschäfte für Bettler. Ich habe diese Geschäfte aufgegeben und lege mich jetzt auf die Spekulation von Häusern.“ Im folgenden Brief: „Die Häuserspekulationen sind gar nichts wert. Ich war so vorsichtig, mich mit der Zeit in der Spekulation mit Gütern einzurichten.“ Und so fort. In derselben unerschütterlichen Gewißheit, mit der er jede seiner neuen Unternehmungen beschreibt, zeigt Menachem-Mendel seiner Frau auch die persönlichen Vorteile, die diese Unternehmungen jedem bieten, der sich mit ihnen beschäftigt. So schreibt er in einem seiner Briefe, in dem er die Bankgeschäfte lobt, daß die großen Bankiers Maitressen haben und Schauspielerinnen unterhalten. Seine Frau begreift nicht recht den Sinn der Worte, ahnt aber sogleich eine Gefahr und ersucht ihn, ihr zu erklären, was das besagen will. In seiner Antwort spricht Menachem-Mendel schon von einem ganz neuen Geschäft, und schreibt in einer Nachschrift, daß die ganze Frage der Maitressen ihn

nur mittelmäßig interessiere, und verweist sie übrigens zur Erklärung des Wortes auf die Stelle der Genesis, wo von den Kebsweibern Abrahams die Rede ist. So gibt sich Menachem-Mendel in jeder Hinsicht das Ansehen eines Mannes, der alles besser versteht; er begreift aber durchaus nicht, auch nicht das Geringste, das um ihn herum vorgeht. Ob es sich nun um Börsenwerte, um Bankgeschäfte, um Lebensversicherungen, um Maitressen oder bloß um das Café Samedina handelt, das die Börsenmakler besuchen, und in dem er jedesmal etwas verzehren muß, weil man, wenn man nichts bestellt, an die Tür gesetzt wird, — immer tut Menachem-Mendel so, als wenn er sehr eingeweiht in den Dingen wäre; er sieht sie aber nur von der Oberfläche und begreift sie gar nicht. Wovon er auch spricht, es ist ihm immer im Grunde fremd. Seine Komik liegt darin, daß er von den Dingen und Geschäften, die ihm ganz gleichgültig sind, mit dem größten Ernst, mit der größten Sicherheit und mit einer Begeisterung spricht, als wären ihm das die liebsten und vertrautesten Dinge der Welt. Neben Menachem-Mendel steht nun eine große Zahl von Leuten, die wie er Opfer ihrer Umgebung, ihrer wirtschaftlichen Lage und ihrer Erziehung sind. Sie rennen und streben nach Millionen und sterben vor Hunger. Sie verschwenden in ihren glänzenden Träumen Unsummen von Energien und erreichen nicht das Mindeste; so ergänzen sie diesen tragikomischen Typus, der im Ghetto sehr verbreitet ist und im Werke Scholem-Aleichems seinen ergreifenden Ausdruck fand.

Die Bedrückungen aller Art, die einengenden Gesetze, die Willkür in der Verwaltung, denen zu entgehen der Jude bedeutende Anstrengungen machen muß, sind der Gegenstand der anderen Erzählungen Scholem-Aleichems. Von ihnen sind am bekanntesten die beiden Monologe „Das Gymnasium“ und „Die Aushebung“. Ein jüdischer Mann wollte, weil seine Frau darauf bestand, um jeden Preis aus dem Sohn einen Arzt oder Rechtsanwalt machen, und erzählt nun die Umstände, die er überwinden mußte, damit sein Sohn im Gymnasium zugelassen wurde. Man muß herzlich lachen, wenn man liest, wie er dem Direktor des Gymnasiums begreiflich

macht, daß er zu einem gewissen Geldopfer bereit wäre, ein Vorschlag, dem die russischen Beamten nicht immer widerstehen konnten. Der Vorgang trägt sich im Arbeitszimmer des Direktors zu. „Was steht zu Ihren Diensten? fragt er mich und läßt mich ein, Platz zu nehmen. — Ich sage ihm: Herr Direktor, wir sind keine reichen Leute, aber wir haben ein kleines Vermögen und einen netten Jungen, der studieren will, und auch ich will, daß er studiert, aber besonders will dies meine Frau. — Da sagt er mir wieder: was steht zu Ihren Diensten? — Und ich antworte ihm wieder . . . : Lieber Herr Direktor, sage ich, wir sind keine reichen Leute, aber wir haben ein kleines Vermögen und einen netten kleinen Jungen, welcher, sage ich, studieren will, und auch ich will, daß er studiert, aber meine Frau, sage ich, will es sehr . . . Und ich betone das Wort „sehr“, damit er mich begreift . . . Er hat nicht verstanden. Er fragt mich wieder, aber im Zorn: Nun also, was wollt Ihr? . . . Nichts zu machen. Ich greife langsam mit der Hand in meine Tasche, ich ziehe sie langsam wieder heraus, und ebenso langsam sage ich nun dieselben Worte wie vorhin, und ich lege langsam meine Hand in seine und drücke sie . . . Jetzt ist es da. Er hat verstanden.“ Aber die Geschicklichkeit nützt dem Vater nichts. Im Schulregister hat man den Namen seines Sohnes mit einem andern jüdischen Schüler verwechselt und der andere wird zugelassen. Nach langem Suchen entdecken die Eltern endlich eine Schule, in der man genau so viel jüdische, wie christliche Schüler aufnimmt. Diese Gleichstellung bewirkt, daß die Eltern eines jüdischen Kindes oft geradezu auf die Jagd nach einem christlichen Schüler gehen, der in der Schule aufgenommen werden könnte, um dadurch Platz für einen neuen jüdischen Schüler zu schaffen. Ist erst der christliche Schüler gefunden, muß man noch achten, daß er im Examen nicht durchfällt, „denn wenn nämlich, wovor Gott uns behüten mag, Esau durchfällt, wird Jakob nicht zugelassen.“

In der „Aushebung“, dem zweiten Monolog, handelt es sich um einen jungen Juden, der wegen seiner schwachen Gesundheit und als einziger Sohn seiner Eltern vom Militär-

stand zwar befreit ist, jedoch viermal hintereinander ausgehoben wird, jedesmal unter einem andern Namen. Da ergeben sich naturgemäß sehr komische Situationen. Zu den lustigsten und gelungensten Erzählungen Scholem-Aleichems muß man ferner diejenigen rechnen, die unter dem Titel „Geschichten des Milchhändlers Tobias“ bekannt sind. Es sind Monologe. Tobias der Milchhändler ist ein jüdischer Mann und wohnt in einem Dorf, wo er, wie sein Name anzeigt, eine Milchwirtschaft betreibt. Diese Beschäftigung, der Verkehr mit den Tieren, das Leben auf dem Lande, gaben ihm Ruhe, Einfachheit, den guten Menschenverstand, der dem städtischen Juden fehlt. Tobias betrachtet die Dinge gern aus der Nähe und erzählt die Ereignisse seines Lebens langsam und mit vielen Einzelheiten. Doch unter dem rauhen Äußeren dieses Dorfjuden mit den starken Muskeln und dem kräftigen Körper verbirgt sich Zartheit, Empfindsamkeit, eine goldene Seele; seine einfachen Worte, von Sprüchen aus der Bibel untermischt, bekommen einen eigenen Sinn und bezeugen eine Philosophie, die aus Verzicht und aus Schmerzen, aus Gottvertrauen und Ironie, aus dem Widerspruch des Augenblicks und der ruhigen Fröhlichkeit entstanden ist und eine geprüfte, aber reine und mutige Seele bezeugt. Tobias ist ein Jude, der glaubt und arbeitet; er lebt mit seinen Nachbarn in guten Beziehungen, und sogar mit dem Pfaffen des Dorfes; er läßt sich mit ihnen allen nicht ein und bewacht gleichsam das Geheimnis seiner adligen Rasse; aber er kann sich nicht vor den Gefahren des modernen Lebens schützen, das ihm durch seine Kinder droht. Eine Tochter von ihm heiratet einen Revolutionär, den sie freiwillig in das Exil nach Sibirien begleitet. Und eine andre bekehrt sich zum Christentum, um den Schreiber des Dorfes, in dem sie wohnen, zu heiraten. Er hat sich mit der ersten versöhnt, deren Hingabe einen Grund hat, den sie für gut hält, und der ihm im geheimen Stolz einflößt; aber er hat der zweiten nie verzeihen können. Und doch gesteht er: „es geschieht bisweilen, daß ich plötzlich mein Sabbathkleid nehme und zum Bahnhof gehe, um hinunter zu fahren zu „ihnen“. Ich kenne die Stadt, in der sie jetzt woh-

nen. Ich komme zum Schalter und fordere eine Fahrkarte. Der Beamte fragt mich: Wohin? Und ich sage nach Jehupez. Diesen Ort gibt es nicht, antwortet er. Um so schlimmer . . . Und ich kehre in das Haus zurück, ich lege mein Sabbathkleid ab und gehe wieder an meine Arbeit, zur Milch, zu dem Pferd und zu dem Karren, wie es heißt: jeder gehe an seine Arbeit und an seine Beschäftigung, der Schneider in seine Werkstatt, der Schuhmacher zu seinen Leisten.“ Wie in den Geschichten vom Leben in Kassriliwke macht sich auch hier der Einfluß Abramowitschs bemerkbar. Wenn man genauer hinsieht, möchte man in Tobias einen zweiten Mendele den Kolporteur erkennen, einen, der weniger tief ist, weniger schmerzlich empfindet, auf dem Dorfe wohnt anstatt im Ghetto in den Straßen der Armut, also ein natürlicheres Dasein hat, einfacher ist und biederer. Aber im Grunde besitzt er dieselben Eigenschaften des Herzens, dieselbe Zartheit und Empfindlichkeit gegenüber jedem Unrecht, und versteht das Leben tiefer, als er es zeigt, und erkennt die Dinge mit einem durchdringenden Blick. Dies erinnert an den klassischen Typ im Werke Abramowitschs, und doch unterscheidet sich Tobias genug, um eine eigene Gestalt zu sein, voller Leben und Bewegtheit, die tiefste und vollkommenste unter den Gestalten Scholem Aleichems.

Der Frohsinn und die Heiterkeit Scholem Aleichems, sein guter Geschmack und sein unvergleichliches Verständnis für zarte Seelen machten ihn von vornherein geeignet jene Welt zu beschreiben, in der die Gefühle noch frisch und natürlich sind, in der Freude und Trauer immer mit Humor und Anmut hingenommen werden: Die Welt der Kinder. Schon in seinen frühesten Erzählungen finden sich Geschichten aus dem Leben der Kinder, wie die eine, die „Das Messer“ heißt. Der Wunsch, ein Messer zu besitzen, ist einem Kinde zur größten Leidenschaft geworden, es steht viele Versuchungen aus, erlebt ein großes Glück und erfährt viel Trauer. Dieser Geschichte ähnlich ist eine andere, welche „Die Geige“ überschrieben ist. Ein Kind möchte um sein Leben gern Geige spielen können. Es wird vor Fieber krank, gerade an dem Tage, als es sich einen

Lehrer suchen geht. Die meisten andern Geschichten und Erzählungen aus dem Leben der Kinder berichten von Vorgängen an Feiertagen, die für Kinder im allgemeinen die glücklichste Zeit sind und besonders für das jüdische Kind, das tagaus, tagein in den vier Wänden des Cheders eingeschlossen und an eine geistige Arbeit gebunden, die für junge Gehirne nicht gemacht ist. Alles, was das Kind an natürlichem Frohsinn besitzt, was es zum Rennen und Laufen treibt, gibt sich während dieser glücklichen Tage ungehindert, wenn der Rabbi selbst, der sonst so streng ist, seine Schüler in die Umgebung der Stadt führt, wo sie Krieg spielen. Dieser ganze kindliche Frohsinn erwacht in den Erzählungen Scholem Aleichems, die darin in der jüdisch-deutschen Literatur nicht mehr ihresgleichen haben. Wie Abramcwitsch, so läßt auch Scholem-Aleichem die tierische Welt am seelischen Leben der Menschen teilnehmen und besonders an dem der Ghettoleute. „Rabtschik“ ist ein armer Hund, der aus der Stadt flieht, angewidert von der schlechten Behandlung, die er hatte. Er macht Bekanntschaft mit den Hunden des Dorfes, und wird allmählich über deren eigensüchtiges Streben aufgeklärt, er verzweifelt an seiner Rasse und irrt in den Wäldern umher. Er will nicht mehr das Licht des Tages sehen, er ist allem gegenüber gleichgültig, verteidigt sich vor nichts; denn das ist das Ende der Welt, wenn ein Hund nicht mehr unter Hunden leben kann, wenn er nicht mehr einen einzigen Tag mit ihnen bleiben kann, dann mag der Teufel alles holen. Scholem-Aleichem hat auch zwei Romane geschrieben. „Stempenju“ und „Jossele die Nachtigall“. Diese beiden Romane zeigen den ersten ernsthaften Versuch, den jüdischdeutschen Roman zu schaffen. Aber man kann nicht sagen, daß dieser Versuch geglückt wäre. Die Helden Scholem Aleichems sind nicht die Jünger des Talmud, es sind Musiker und Sänger, denen Abenteuer leichter erblühen, und häufiger als andern Leuten. Stempenju und Jossele die Nachtigall, beides große Begabungen, erscheinen im Roman doch nur als gewöhnliche und oberflächliche Wesen; sie heiraten Frauen, die sie nicht lieben, denen es ohne große Anstrengung gelingt, sie unter ihr Joch zu

bringen. Stempenju hat lange, schwarze Haare, Augen voller Feuer und Leidenschaft, er spielt wie ein Gott, aber seine Liebe für die schöne Rahel flößt nicht die geringste Teilnahme ein. Er ist der Don Juan der Kleinstadt, ist ohne Schwung und ohne Geist. Er macht allen Mädchen Liebeserklärungen. So ist nichts in dem Roman, das ein wahrhaftiges Empfinden bei ihm herausfühlen läßt. Die Frauen in den beiden Romanen sind angenehmer. Sie sind in den überkommenen Ideen aufgewachsen, und in ihnen ist die Liebe ein Gefühl, das die Frau, wenn sie es nicht besiegen kann, verbergen muß, das zum Verbrechen wird, wenn es die Heiligkeit der Ehe verletzt. Es scheint, daß die Romanform der Begabung Scholem-Aleichems am wenigsten entspricht. Er überhastet sich, verliert sich in Alltäglichkeiten, die Gestaltung wird dürftig. Auch die Naturschilderungen, denen man im Roman begegnet, erregen nur geringe Teilnahme. Er ist vor allem der Maler der nervösen Geste, der unaufhörlich wechselnden Bewegung; die Natur ist ihm zu beständig, zu unbeweglich. Indessen lassen sich in diesen Romanen auch gute Eigenschaften erkennen: Zartheit, Reinheit und Mut findet man bei den Frauen, und es sind ferner Gestalten und Schilderungen, die dem Geschichtsschreiber der Sitten im Ghetto immer teuer bleiben. So sind auch einige Nebenpersonen mit Glück geschildert, Vorgänge aus dem Leben der Musiker und Sänger, der Künstler im Ghetto, die wie überall, auch hier die Bohème bilden und recht merkwürdige Leute sind. Wenn Stempenju Geige spielt, vergißt er alle und alles rings um sich, und sein Spiel wirkt tief auf die jüdischen Leute, die ihm zuhören.

Scholem-Aleichem ist bewundernswert als Meister der jüdischdeutschen Sprache. Wenn man von Abramowitsch absieht, ist ihm keiner gleich in der Kenntnis aller sprachlichen Wendungen, ihrer Quellen und Mittel, und ihrer Wirkung. Was das eigentliche Kennzeichen der jüdischdeutschen Sprache ist, ihre ungewöhnliche Kürze, vermöge der ein Wort Verbindungen auslöst, für die es in jeder andern Sprache ganzer Sätze bedürfte, ihre Lebhaftigkeit, der Reichtum an Zwischenstufen und Nüancen, findet sich nirgends so be-

deutend wie in den Erzählungen und Monologen Scholem Aleichems. Und darum bieten seine Werke der Übersetzung größere Schwierigkeiten als diejenigen Abramowitschs. Unter seinen Dialogen gibt es einige, in denen die Erzählung selbst nichts bedeutet. Aber alles von der Eigenschaft des Stils erfüllt ist. So ist der Dialog „Gott bewahre vor einem bösen Blick“; so auch in dem berühmten Dialog „Der Topf“. Hier kommt eine Frau zu dem Rabbi, um ihn zu fragen, ob sie recht tut, sich eines Topfes zu bedienen, bei dessen Gebrauch sie irgend eine Vorschrift vernachlässigt hat; sie gleitet bei der Auseinandersetzung ihrer Frage von einem Gegenstand zum andern in einer so beängstigenden Weise, daß der Rabbi vor der steigenden Flut ihrer Beredsamkeit fast in Ohnmacht fällt. Alle diese Dialoge bewahren ihre Eigenschaft nur mit der Sprache, in der sie geschrieben sind. Übersetzt man sie, dann geben sie gar nichts. Sogar die Selbstgespräche des Tobias haben allen Reiz nur in der Sprache, die nicht nur dient, seine Gedanken auszudrücken, sondern bis ins Unfühlbare hinein seine Gedanken beeinflußt. Wäre eine Übertragung möglich, so würde sie beweisen, daß diese Sprache wie das Leben, deren Abbild sie ist, den Untergrund einer reichen und mannigfaltigen Ursprünglichkeit besitzt.

Die Stelle, die Perez in der Geschichte der jüdischdeutschen Literatur einnimmt, beruht weniger auf den Eigenschaften seiner Dichtung, als vielmehr darauf, daß er der erste jüdischdeutsche Dichter ist, der im engsten Zusammenhang mit den europäischen Literaturen verglichen werden kann. Dem Dichter Perez ist es zu danken, daß das jüdischdeutsche Schrifttum aus der herrschenden Enge des Ghetto hinausgelangte, daß die überkommene, im ganzen dürftige Auffassung der Welt und Menschen verschwand und man aufhörte, im Mitmenschen nur den Juden oder Nichtjuden zu sehen. Obgleich er nämlich wie alle anderen im Ghetto eingeschlossen war, entzog er sich ihm und zerbrach die tausend-

jährigen Ketten, die seine Brüder banden; er empfand sich als ein Mensch, dem nichts Menschliches fremd ist. Hier ist noch zu erwähnen, daß seine Heimat Samorz, wo Perez im Jahre 1851 geboren wurde, zu den seltenen Orten gehörte, in denen der Kampf der Parteien nicht sehr scharf war und die jungen Leute sich mit weltlichen Wissenschaften beschäftigen durften, ohne als Ketzer zu gelten. Diese Umgebung machte es ihm leicht, die europäische Kultur kennen zu lernen, ungleich den Maskilim verblieb er nicht im Vorhof Europas, sondern trat ruhig ein, ohne die Bedachtsamkeiten und ängstlichen Vorschriften, durch die sich gerade die Maskilim den Zugang für immer abschnitten. Perez gehört eben zu dieser neuen Generation, die sich fast ohne Anstrengung zu einem natürlichen und einfachen Denken und Fühlen durchringt. Er war der erste Dichter dieser neuen Generation, und darum haben seine Dichtungen nicht mehr die lokale Färbung, die die Werke der früheren Dichter kennzeichnet, die das Erkennungsmal einer ursprünglichen, aber fast immer zurückgebliebenen Kultur ist. Seine Werke haben einen allgemein menschlichen Sinn, und tragen fortgesetzt dazu bei, der jüdisch-deutschen Dichtung neue Welten zu öffnen. Das ist ein ganz neuer Geist, der mit Perez in die Literatur kam, und er zeigte sich zunächst, und läßt sich noch heute deutlich daran erkennen: an den neuen Liebesliedern. Die Liebe, die bis dahin kaum gekannt war, wurde jetzt eine reiche Quelle der dichterischen Eingebung. Es ist wahr, daß sich gerade hierin der Einfluß Heines auch bei Perez sehr stark bemerkbar macht. Wie Heine, der Sproß des deutschen Ghetto, so wurde Perez der erste romantische Dichter des russischen Ghetto und mischte wie jener Ironie und Dichtung zu Überraschungen, in denen er verlacht, was er soeben anbetete, zerbricht, was er soeben geschaffen. Er beginnt mit der Erklärung eines ganz optimistischen Bekenntnisses und endet das Lied kleingläubig und wehmütig, sodaß es den Eindruck zerstört. Er beginnt das Erkennen einer zarten Liebe und endet roh, abstoßend und zynisch. Und auch bei ihm mischt sich häufig die Träne mit dem Lächeln. Es ist ein geringes Verdienst, daß seine

Verse glatt und rhythmisch gehen; es wäre ein größeres, wenn er sich von überflüssigen und banalen Worten fern gehalten hätte, die nur den Reim oder die Zeile füllen. Daß er seine Gefühle nicht unmittelbar ausdrückt, wäre an sich nicht zu tadeln, aber daß er nachdenkliche Überlegungen über ihnen Herr werden läßt und also mehr darauf gerichtet ist, den Begriff zu finden, statt die Gestaltung zu empfinden oder zu entdecken, — verdirbt ihm jede Neigung. Er erklärt, er rechtfertigt. Und gleich am Anfang seiner literarischen Tätigkeit sprach er es sogar aus, daß die Sprache des Volkes, die alle Bitterkeit und alle Tränen aufgenommen hat, nicht genug Worte der Zartheit und Liebe besitzt und daß ihre Worte die Anmut und den Duft in der entwürdigenden Nachbarschaft mit den Worten von der Straße und dem Marktplatz verloren haben. Wie die Worte der Sprache, so fehlen die Empfindungen den Bewohnern des Ghetto. Es wäre falsch, in dieser Äußerung nur den Einfluß der früher geltenden und ungünstigen Meinungen zu sehen, die über das Jüdischdeutsch im Umlauf waren. Das Bekenntnis von dem Mangel der Sprache ist zugleich ein Bekenntnis der Schwäche des Dichters. Gewiß, man findet auch unter den Liebesliedern des Perez Gedichte, die der Anmut und der Kraft nicht entbehren. Aber sie unterliegen zu sehr fremden Einflüssen und gleichen darin seinen satirischen und philosophischen Gedichten. So ist sein Gedicht, „Der Nachtwächter“, das eine Satire gegen die chassidischen Rabbis enthält, nur eine Nachahmung des bekannten Nachtwächterliedes von Chamisso. An dieser Stelle darf nun an die Übersetzungen erinnert werden, die Perez unternahm, wie zum Beispiel die einiger Gedichte von Nadoson, einem russischen Dichter jüdischer Herkunft, von Frug und der polnischen Dichterin Mary Kononpitzka. Trotz der überlegenen Nachdenklichkeit, die sich in dem Gedichte von Perez ausdrückt, läßt sich ein Grundgedanke nicht herausfinden. Aus dem steten Wechsel zwischen Optimismus und Pessimismus ergibt sich im Durchschnitt in den Gedichten die Richtung zu einem gewissen Skeptizismus. Der leichte, lächelnde Ton in seiner Lyrik verschwindet bisweilen, dann wird er emphatisch

und begeistert, insbesondere in seinen sozialen Gedichten. Das sind wohl seine besten. Die soziale Ungerechtigkeit erscheint bei Perez zum ersten Male nicht mehr als Mißstand in den Angelegenheiten der Gemeinde begründet. Der Überblick hat sich seit der maskilischen Epoche so sehr erweitert, daß in Perez die soziale Frage in ihrer ganzen Fülle zum Erreger wird. Das frühere patriarchalische Verhältnis, das nur Brüder kannte, ist verschwunden, es gibt nur noch Herren und Arbeiter, Kapitalisten und Proletarier, Arme und Reiche, zwischen denen die früheren Bande der Gemeinschaft zerrissen sind. Zugleich änderten sich die Denkinhalte der Zeit. Der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit fand in der Jugend des Ghetto unter Gebildeten und Arbeitern einen günstigen Boden, erweckte immer aufs neue Empfindungen, die ihnen seit langem vertraut waren, dank der Bibel und den anderen Quellen der jüdischen Kultur, in der von alters her Gerechtigkeit und Gleichheit hoch gepriesen wurden. Der bewundernswerte Aufstieg, den damals die jüdischdeutsche Literatur nahm, wird an dem sozialen Werke Morris Rosenfelds erkenntlich und fand einen bescheidenen Ausdruck in den sozialen Gedichten von Perez. Er war von einem glücklichen Instinkt geleitet, als er in diesen Gedichten auf das Wort der Propheten zurückgriff, auf ihren flammenden Eifer, der Gerechtigkeit gebot, um der Schwachen willen, die Starken aber und die Unterdrücker mit der Rache schreckte. So hat Perez mit Wärme und Geschick zwei Kapitel des Ezechiel nachgedichtet. Doch auch von den Tatsachen des modernen Lebens fühlt sich Perez angeregt. Er zeigt die Zerstörung, die das Leben im Elend, das Leben ohne Hoffnung auf Freude im Körper und in der Seele der armen Mädchen anrichtet, die ihr tägliches Brot durch eine ruhelose Arbeit verdienen. In einer Schneiderwerkstatt spielt sein symbolisches Drama „Bei dem fremden Brautkleid“. Die Personen dieses Dramas sind die Herrin, zwei Arbeiterinnen und ein Chor von jungen Lehrmädchen. Die Herrin empfiehlt den Arbeiterinnen besondere Sorgfalt in der Herstellung des Hochzeitskleides für eine reiche Braut, und man kann sich denken, daß diese Arbeit bei den Mädchen

der Werkstatt die verschiedensten Gefühle auslöst. Alle sind ein wenig traurig, und es ist auch wirklich kein Grund freudig zu sein, wenn sie ihr Leben in diesem Augenblick bedenken. Und wenn man bisweilen glauben möchte, daß Schönheit und Anmut des Körpers, die größere Lieblichkeit Gold und Geschmeide und Reichtum ersetzen, so lernt man doch an dem Geschick der älteren Mädchen, daß dies ein trügerischer Schein ist. Der Chor der Lehrmädchen singt dann eine schöne Geschichte, die beweist, daß auch die reichen und klugen Mädchen nicht immer glücklich heiraten. Die Herrin zieht die Moral aus der Geschichte und dann erzählt eine Arbeiterin wieder eine Geschichte, die die Nichtigkeit des Reichtums beweisen soll. So endet dieses Melodram, das die soziale Frage kaum von weitem berührt. Gleichwohl erscheint bei Perez das soziale Problem ausdrücklicher, als das nationale. Vergeblich suchte man bei ihm Gedichte, die an die Klagelieder Frugs erinnern, oder solche, in denen er sich zu den Hoffnungen und zu den Leiden des jüdischen Volkes bekennen möchte. Nicht das besondere Leid der Ghettoleute, sondern das tiefe Elend aller Schwachen und Bedrückten erweckt im Dichter die Tränen des Schmerzes, den Schrei der Empörung. In dieser Hinsicht ist eine seiner besten Dichtungen bemerkenswert, in der „Jochebed“, die Mutter des Moseh, sich um das Geschick ihres Sohnes ängstigt und doch nicht wagt, sich ihm als die Mutter zu bekennen. In allem, was Jochebed sagt, liegt nicht der leiseste Gedanke an das jüdische Volk; sie spricht nicht als Jüdin, sie träumt nicht von der Befreiung ihres Volkes, sie spricht wie eine Sklavin, die in das Herz des Sohnes den Keim der Empörung gegen die Herren des Landes legen möchte. So könnte jede Mutter gesprochen haben, deren Kind zu den Unterdrückten und Ausgebeuteten gehört, selbst wenn die Unterdrücker dem eigenen Volk und der eigenen Rasse angehörten. Und dieses Moment ist im Falle der Jochebed dadurch verstärkt, daß sie nicht weiß, ob sie in ihrem eigenen Sohn nicht einen neuen Unterdrücker groß zieht. Darum möchte sie mit jedem Blick, mit jedem Wort den Knaben mit dem Haß und Rachedurst durchdringen, den sie selbst empfindet. Der Sohn

soll sie rächen. Man geht wohl nicht fehl, aus solchen Tatsachen auf eine gewisse Gleichgültigkeit in nationalen Fragen zu schließen. Das geht auch aus der Stellung hervor, die Perez der zionistischen Bewegung gegenüber einnimmt. Er ist zu sehr von der kosmopolitischen oder genauer: internationalen Idee durchdrungen, er weiß zu genau, daß die Grenzen der Länder keiner natürlichen oder lebendigen Wirklichkeit entsprechen, daß sie eigentlich nur vorhanden sind dank der Regierung und den Schutzleuten. Er liebt den Boden, auf dem er geboren ist. Er sieht sich in seinem ganzen Sein aufs tiefste mit dem Lande verbunden, das er kennt, in dem er sein Leben verbringt. Hier möchte er auch sein Leben beschließen. Aber unglücklicherweise entspringt diese Auffassung Voraussetzungen, die nicht wirklich sind. Die fortgesetzten Verfolgungen, der dauernde Mangel zwingt viele Tausend Juden jährlich, das Vaterland zu verlassen, und da man also schon aufbrechen muß, wäre es vielleicht das Beste, das Land der Väter sich als Ziel zu setzen, das Land, das durch viele große Erinnerungen dem jüdischen Herzen immer nah und teuer war. In diesem offenbaren Widerspruche lebt der Dichter und ist sich dessen bewußt, wie aus dem Gedichte „Der Fuhrmann“ zur Genüge hervortritt. Ein alter Fuhrmann klagt über die Wirrnisse, die die Eisenbahn mit sich brachte, da sie seine kleine Stadt mit Warschau verbindet. Die Reisenden ziehen die Eisenbahn vor, Vornehme und Bürger kaufen nicht mehr bei dem Krämer des Städtchens, sondern im Warenhaus der Großstadt. Die Lage der Kaufleute und Handwerker verschlimmert sich von Tag zu Tag, die ganze Stadt geht ihrem Untergang entgegen. Die jungen Leute gehen fort, nach Amerika. Der einzige Sohn des Fuhrmanns tat es auch, verließ Frau und Kind und läßt seither nichts mehr von sich hören. Andere, sagt man, gehen nach Palästina. Aus allen Unentschiedenheiten erwächst dem Dichter in den Worten des alten Fuhrmanns die Erkenntnis von dem großen Problem der jüdischen Wanderung, dem Problem dieser Gegenwart, das alle Hoffnungen auf die Zukunft verzehrt.

Neben diesen lyrischen und sozialen Gedichten findet man

bei Perez auch Legenden und Balladen. Besonders die Balladen sind berühmt. Sie heißen: „Monisch“ und „Rabbi Jossel“. Das Urelement beider ist die Versuchung des frommen Mannes durch die Leidenschaft. In der ersten Ballade ist es die Liebe eines jungen Talmudschülers zu einem Mädchen, das der Teufel ihm auf den Weg bringt, um ihn zu verderben; in der zweiten Ballade aber ist der Held ein Meister der jüdischen Mystik, ein Asket, der den Reizen einer Frau nicht widerstehen kann. Was an diesen Balladen stört, das ist ihre starke Hinneigung zu Heineschen Werken, auch die vielfachen Abschweifungen tragen nicht dazu bei, Freude an diesen beiden Werken zu erwecken. Ihre einzelnen Teile sind nicht gleichwertig und ihre Einschübe sind vielfach nicht gerechtfertigt. Was an ihnen komisch sein soll, ist kaum witzig. Natürlich gibt es auch neben den schwachen Stellen einige gute und man mag zugeben, daß sie als Werke des Dichters bemerkenswert sind. Einen ganz andern Eindruck erweckt die Dichtkunst bei Perez, wenn man von dem lyrischen Teil seines Werkes absieht und nur den Prosaisten betrachtet, dessen Ruhm heute allenthalben in der jüdischen Welt unangefochten ist.

In den Werken der zeitgenössischen Schriftsteller der jüdischdeutschen Literatur kann man zwei Arten der Beeinflussung erkennen; sie gehen von verschiedenen Seiten aus und gelangen zu ungleichen Wirkungen. Der Volksroman war die Grundlage bei Spektor und Dienesohn, besonders in den Büchern aus ihrer ersten Zeit; sie sind dann widerwillig und nicht ohne gewisse Abwandlungen dem Einfluß Dicks und Schomers erlegen, während Scholem Aleichem keinen höheren Ehrgeiz hatte, als in den Spuren Mendeles des Kolporteurs zu gehen. Es ist bemerkenswert, daß der Einfluß fremden Schrifttums auf diese Schriftsteller sehr gering ist. Bei Perez zeigt er sich nun sofort in der Annahme einer gewissen auf die äußere Form gerichteten Kunst, die mit dem innersten Gehalt des Werkes nicht in besonderer Beziehung steht und gleichfalls nicht durch den inneren Sinn seiner schriftstellerischen Begabung bedingt ist. Trotzdem ist die Einführung dieser den europäischen Literaturen entnommenen Bestrebungen in die

jüdischdeutsche Literatur aufs innigste mit der Leistung des Mannes verknüpft, dem diese Studie gilt. Denn Perez ist in der Tat der modernste, der europäischste Schriftsteller in der ganzen jüdischdeutschen Literatur. Er ist ein Geist, der dem Fremden zugeneigt ist; er kennt die europäischen Sprachen und die literarischen Strömungen in allen fremden Literaturen, und so ist es nicht verwunderlich, in seinem Werke Spuren der verschiedensten, ja der entgegengesetztesten Einflüsse, zu finden. Unter seinen Novellen — er hat nie Romane geschrieben — gibt es einige, in denen sich die Wirkung der russischen und der anderen Realisten zeigt. Das sind die Novellen, die das chassidische Leben schildern und im gewissen Sinne die Weise der Chroniken aus dem Mittelalter in Erinnerung bringen. Andere Novellen stehen unter dem Zeichen Maeterlincks und Ibsens, nähern sich der symbolistischen und dekadenten Dichtung. Aber diese Verschiedenheit der Ausdrucksformen bei Perez löst keineswegs die Einheit seines Werkes auf. Er ist mit nichten ein simpler Nachbeter. Was er Wertvolles und Tiefes in den Werken der Dichter findet, gleicht er sich mit einer bewundernswerten Kunst an. Er tut das Fremde und bewahrt darin seine Eigenheit, seine Ursprünglichkeit, seine gewisse Art zu denken und zu fühlen, den Reiz seiner Anmut und Feinheit, die ganz besonders seine Werke kennzeichnen. Man kann ihm zusprechen, was früher einmal gesagt wurde: auf jeder Seite, die er schrieb, findet man mindestens einen Satz, der so von keinem andern geschrieben werden konnte.

Die realistischen Novellen sind seine frühesten und zahlreichsten. Man findet in ihnen, wie bei den russischen Realisten, dieselbe Sorgfalt in der Wiedergabe wirklich beobachteter Einzelheiten. Allein sein Temperament ist nicht das eines Realisten. Er ist ein Romantiker des Realismus. Er steht nie unbeteiligt und menschlicher Dokumente begierig dabei, er ist nie schlechthin nur der Zuschauer der Ereignisse, die er beschreibt. Über allem ist seine lyrische Bewegtheit, sein großer Ernst, und trotz des Zartsinns und der Verschwiegenheit wird doch deutlich, daß er nur scheinbar diese Szene sachgemäß beschreibt. Die geringe Einzelheit eines Gescheh-

nisses bewegt ihn nicht an und für sich, er hält sich nicht länger dabei auf, als nötig ist, die innersten Gefühle klarer erkennen zu lassen. Die Seele seiner Gestalten, die hinter der realistischen Wahrheit ist, fühlt man immer genau heraus, welcher Art auch immer seine eigenste Empfindung sei: Liebe, Haß oder Ekel. Es ist nicht möglich, das Geheimnis ganz zu lüften unter dem sich der Einfluß fremder Literatur mit der ursprünglichen Begabung des Dichters vereinigt. Das Wesentliche läßt sich vielleicht in der Sympathie erkennen, die Perez den Elenden, den Verstoßenen, den Verlorenen entgegenbringt. Eine Klage geht in seinem Werk, wenn er von diesen Menschen spricht, wenn er sie gestaltet, um zu zeigen, daß hinter ihrer unbedeutenden Erscheinung hohe Tugenden sich verbergen. — Eine der frühesten Novellen, die Perez schrieb, heißt der „Bote“. Der Bote ist ein alter Jude; siebzig Jahre ist er alt und verdient mühselig sein Leben durch Botendienste, die die Handelsleute der Stadt ihm auftragen. An einem Abend war er auf dem Wege zu dem Herrn des Nachbardorfes, dem er von einem Schuldner eine beträchtliche Geldsumme überbringen sollte. Die Kälte ist groß, und der Wind geht scharf und nimmt ihm den Atem. Der Alte fühlt, daß seine Kräfte ihn verlassen; aber er mag der Schwäche nicht weichen und geht weiter, war er doch einst Soldat unter Nikolaus dem Ersten und fünfundzwanzig Jahre hindurch und hat stärkere Fröste erlebt als diese. Bis der Schmerz an der linken Seite der Brust ihn veranlaßt, seinen Schritt zu verlangsamen; dabei erinnert er sich seiner Frau, die schon lange tot ist, seiner Kinder, die in der Welt verstreut sind und ihn ohne Nachricht lassen; erinnert sich einer beiläufigen Sache, die ihn lächeln macht, sie ist schon lange her, er war damals Nachtwächter. So geht er sein Leben durch und setzt sich zuletzt auf einen Stein, um zu ruhen. Das Herz schlägt ihm zum Zerschlagen. Schon wird er unruhig und besorgt, er hat ja Geld bei sich, das ihm nicht gehört; aber er beruhigt sich, man sieht niemanden auf dem Wege. Er wird nur einige Minuten ruhen und dann weiter gehen. Doch seine Glieder werden schwer wie Blei und seine Augen schließen sich von selbst. In ganz an-

derer Weise kommt noch einmal sein Leben wieder; wie eine große Erfüllung ist es jetzt, die endlich eintraf. Die Kinder kommen, und er umarmt sie. „Meine lieben Kinder . . . Drückt mich nicht so, ich bin nicht mehr jung . . ., meine alten Knochen . . . wie gut, ich habe Geld . . . Gott sei gelobt, man vertraut mir Geld an, genug, Kinder, genug . . .“ und wirklich, es war genug; am andern Morgen fand man ihn erfroren, die Hand auf seiner Brust über dem anvertrauten Gut.

Es ist nicht möglich, die große Zahl der Novellen auch nur andeutungsweise wiederzugeben. Um das Verständnis zu erwecken, sei versucht, die Richtung, in der die Schicksale der Menschen verlaufen, zu sagen. Das Schicksal der jüdischen Frau, die in ihrer Armut doch der Anmut nicht entbehrt und in allen Lebensdingen die unvergleichliche Richtigkeit hat, erweckt Perez in der einfachen und oft erzählten Tragödie von dem jungen Mädchen, das sich überreden läßt, einen alten Mann zu heiraten, um ihre Familie vom Elend zu befreien; sie reißt sich darum von ihrer Seele los, von allem, was ihre Liebe ausmacht, wovon die Eltern nichts wissen. Und ein andermal ist es die Frau mit den zarten Empfindungen, die nur leben und geliebt sein möchte, aber langsam an der Langeweile in der Ehe mit einem Manne zu grunde geht, der sie nicht versteht und außerhalb seiner Geschäfte nur noch das Studium des Gesetzes kennt. Das sind Erzählungen, die ganz frei sind von Künstlichkeiten und rhetorischem Wortschwall; aber in jeder von ihnen trifft man jene Schwermut, die bisweilen durch ein paar Worte in der ganzen Wirklichkeit festgehalten wird. Hier sind die wahren Lebensgeschichten vom Ghetto; sie enden nicht mit dem tragischen Tod, sondern mit dem Verzicht müder Herzen vor den Gesetzen Gottes und der Menschen, mit dem Schweigen über alle Empfindung, die in der Härte des Lebens keinen Platz hat. Ganz prosaisch enden diese Lebensgeschichten und lassen einen tiefen Eindruck zurück, weil sie Wahrheit sind und der Duft einer natürlichen Dichtung ihnen entströmt. Kindlich und einfach sind die Seelen dieser Heldinnen. Perez hat auch kein Wort der Härte für den Vater, der das Mädchen in die unglückliche Ehe treibt;

er ist nicht der Schuldige, sondern das Leben ist schuld, dessen Opfer alle sind. In jeder Hinsicht lebt der Vater nur für die Familie; er empfindet gegen die Seinen und besonders gegen die Tochter gleichsam eine tiefe Verschuldung, weil er ihr keine Mitgift geben kann; aber er ist krank und ohne Mittel, und glaubt bestimmt, daß die Ehe seiner Tochter mit dem reichen Alten eine Quelle des Glückes für sie und alle sein werde. „Dann wirst du nicht mehr über Hunger klagen, du wirst dich schöner kleiden können, (wirst reich sein, für die kleinen Brüder das Schulgeld bezahlen, man wird sie nicht mehr nach Hause schicken. Du wirst auch uns helfen, und vielleicht kann ich noch gesund werden . . .“ Die Selbstaufopferung macht die jüdische Frau zu einem höheren menschlichen Geschöpf. Sie, die durch ihre Arbeit oft die ganze Familie erhält und die Last aller Kümernisse trägt, sich freiwillig in den Schatten des Mannes begibt, den eine tausendjährige Tradition als das übergeordnete Geschöpf ihr entgegenstellt, als den Mittelpunkt, um den zu kreisen ihr das höchste Glück sein müsse, — diese Frau hat die Stunde ihrer Verherrlichung. Denn was ist all ihr Tun in Küche und Keller und im Geschäft vor Gott? Ist es doch schon für sie ein Glück, von der Schwelle der Ladentüre dem Gatten nachzusehen oder ihn am Sabbath im Bethaus zu hören, wenn er, zur Lesung des Gesetzes aufgerufen, die vorgeschriebenen Segnungen spricht. Denn sie kennt, und wäre sie auch noch so unwissend, den Satz: das Lernen schwächt die körperliche Kraft. So begleitet sie mit ihrer Arbeit den Mann noch über das Leben hinaus in die paradiesischen Gefilde, vor denen sie ängstlich wartet, daß des Mannes Verdienst sie von jeder Schuld befreie. Darum fühlt sie die Verpflichtung, noch über ihre Kräfte hinaus für den Mann und die Familie zu arbeiten und vielleicht meint sie, daß sie niemals genug tut. Bisweilen geschieht es, daß die Frau sich widersetzt und die Härte ihres Geschickes nicht länger mehr tragen will; doch ihre Schultern beugen sich bald unter der Bürde, mit der das Ghetto sie beladen hat; denn wenn sie am Ende ihrer Kraft und Geduld ist, wenn sie sich ihrem Zorn schon ganz hingibt, wagt sie es vielleicht,

den Gatten im Lernen zu unterbrechen, Arbeit und Verdienst von ihm zu fordern. Er ruft ihr jedoch empört die schwere Sünde in Erinnerung, die begangen wird, wenn jemand den Lernenden stört. Unter diesen Bedingungen ist der Gedanke an das bessere Jenseits in den Novellen von Perez nicht ein gegenstandsloser und unwirklicher Glaube, er ist vielmehr die lebendigste Wirklichkeit, mit der man bei allen Handlungen des Lebens rechnet, nach der man sie einrichtet. Es liegt ja auf der Hand, daß die ärmsten Menschen oft ganz entmutigt sind, weil sie für ihr Dasein keine Begründung sehen; die Armen bei Perez aber haben die absolute, nicht wankende Gewißheit von einem künftigen Leben, das die Fortsetzung des gegenwärtigen Lebens ist, das glücklicher ist und schöner und sich allein gewinnen läßt durch ein Leben in Frömmigkeit und in der Treue zum Gesetz. Der Mann, der sein Leben im Beten und Lernen hinbringt, ist nicht allein wegen seiner geistigen und seelischen Eigenschaften geschätzt, sondern weil er eine gesellschaftliche Rolle von großer Bedeutung erfüllt; denn während die Frau das Geschäft, die Bagatellen betreibt, arbeitet er für das ewige Leben. — Einmal nur, in der Novelle „Die glückliche Ehe“ erkennt der Mann die große Leistung des Weibes, erkennt sie in seiner späten Liebe, und machte sie zur Genossin seines Lebens, — er, der Ärmlichste, der Ungebildetste, der nicht lernen kann, das Wort Gottes nicht versteht und sich das Paradies nur gewinnt, durch die Leistung, Holz zu spalten und den Jüngern des Gesetzes Wasser zuzutragen, — dieser Armselige duldet nicht, daß sein Weib der Schemel seiner Füße sei; vor der Herrlichkeit Gottes wird er sie auf seinen eigenen Stuhl setzen, sie wird mit ihm zusammensitzen, und Gott wird es zugeben müssen.

Gleich jenem Boten und ähnlich diesem Wasserträger hat Perez in den Novellen die armen Leute geschildert, die Handwerker und Arbeiter. Zumeist sind sie unwissend und von den Brüdern verachtet, aber sie besitzen ein Herz und bedienen sich einer einfachen und freudigen Philosophie, nach der

sie zu leben wissen. In diesen Novellen ist der Stand der Handwerker der eine Pol, sein Gegensatz aber ist der Batlen.

Der Batlen ist der verbreitetste Typus im Ghetto. Sein Dasein ist keiner üblichen Lage angepaßt. Er hängt gleichsam in der Luft. Er flieht jeden Kampf, fühlt sich lebensunfähig und sucht seine Zuflucht in den Bethäusern, wo er von der Güte der Frommen lebt und zumeist nichts anderes tut, als lernt. Man könnte von ihm sagen, daß er einer der Vielzuvielen ist. Er lebt wie ein Asket. Oft ist er noch jung, und trotzdem kennt er keine Freuden. Er war eine Gestaltung in der jüdischdeutschen Dichtung Abramowitsch und erscheint darin als ein soziales Gebilde, als eine der zahlreichsten Formen des Schmarotzertums, dessen verwüstende Wirkung im Leben des jüdischen Volkes bekannt ist. Dienesohn hat das Problem tiefer erfaßt, hat sich aber nicht dabei aufgehalten. So darf man sagen, daß Perez der erste ist, der sich bemüht, die Seele des Batlen zu erkennen. Er hat den Batlen mit tragischer Gewalt gestaltet. In der bereits genannten Dichtung „Rabbi Jossele“ ist dieser Typus schon gegeben, doch erst in den Novellen wird er zum Helden entwickelt. „Der närrische Batlen heißt Berl; er ist ein junger Mann von dreißig Jahren, dem eines Tages alle die Nennungen, die man für ihn hat, nicht genügen; er geht in das Bethaus und fragt sich angstvoll: „Herr der Welt, wer bin ich?“ Er wollte auf die Straße gehen, vorbei an einer Menschengruppe, da hörte er den Schulmeister aus einem rabbinischen Buch ein sehr merkwürdiges Stück lesen. In einer andern Gruppe erzählte jemand, daß die Badeanstalt soeben geöffnet worden sei. In diesem Augenblick waren drei Persönlichkeiten in ihm vertreten. Die erste war Berl, der spazieren gehen wollte; die zweite wollte die Stelle kennen lernen, die der Schulmeister las; die dritte aber hatte den Wunsch, sich ins Bad zu begeben. Er erwacht aus seiner Starre erst, als er bemerkt, daß es bereits Zeit ist, das Abendgebet zu sagen. Man lacht über ihn, weil er fast eine Stunde hindurch sich nicht von der Stelle rührte. Heute will er also feststellen, wer er ist. — Es ist nicht angängig, den Gang der Novelle weiter zu verfolgen. Es darf

für die Zwecke dieses Buches der Versuch genügen, das Dasein des Batlen zu umschreiben. Die widernatürlichen Verhältnisse, in denen er lebt, haben seinen Geist verwirrt. Er leidet beständig Hunger, er lebt von Almosen und fühlt tief und schmerzlich die ganze Nutzlosigkeit seines Lebens; mit dieser Einsicht zwingt er sich in unaufhörlichen fruchtlosen Selbsterfaserungen, sich selbst zu verachten und zu hassen. Er möchte gerne etwas tun, aber seine vom Hunger erhitzte Phantasie bringt ihn zu Dingen und Annahmen, die entweder völlig lächerlich sind oder die er niemals verwirklichen könnte. Das nachdenklerische Grübeln hat seinen Willen vernichtet, wie die Misere seinen Verstand. So schwach er aber auch ist, der Lebenstrieb ist doch nicht ganz in ihm erloschen. Trauriger ist das Schicksal jenes Batlen, der sich nicht mehr widersetzt, auf keine Weise sich gegen das Geschick auflehnt, dessen innere Leidenschaftlichkeit die Seele bis auf den Rest verzehrte, der nur noch der Schatten eines Menschen ist und in seiner eigenen Welt von Träumen und Einbildungen lebt. Oft ergeht es dem Batlen so, wie es in der Novelle „Während der Epidemie“ geschildert wird. Die Gefahr der andern Menschen ist die einzige Rettung des Batlen, und bringt ihm das Glück. So abseits steht er von allen Menschen, so unbeteiligt an ihrem Schicksal, daß, wenn die Gefahr vorüber ist, und sein Glück zerschellt, er diese Wendung nicht überleben kann und stirbt. — Die wirtschaftliche Armut im Ghetto war bereits bei Abramowitsch Leitmotiv. Nun kehrt sie bei Perez in den Skizzen seiner „Reisebilder“ wieder. Es sind Eindrücke, die er auf einer Reise im polnischen Ghetto empfängt. Jede Skizze hält das Bild eines Ghettotyp fest oder erzählt merkwürdige Züge, die den Volkscharakter erkennen lassen, oder schildert malerische und gefällige Szenen aus dem Leben der jüdischen Masse. Die „Reisebilder“ sind im Grunde lyrisch und durchzogen von der Sympathie für das Ghetto und seine Bewohner. Bemerkungen, die im Vorbeigehen die physischen Verhältnisse beleuchten, erhöhen den Reiz dieser Bilder so sehr, daß sie Dokumente des menschlichen Lebens werden. Das polnische Ghetto, das Perez bereiste, unterscheidet sich

in nichts von dem Ghetto Litauens, wie es Abramowitsch beschrieb. Hier wie dort dieselbe Armut, die von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt, die die notwendigsten Bedürfnisse auf das geringste beschränkt, sodaß die Existenz allen Gesetzen der Physiologie Hohn spricht. Hier wie dort derselbe Mangel an Lebensunterhalt und Verdienstmöglichkeiten, ein Mangel, der die Schwachen zu dem blinden Glauben an Wunder und übernatürliche Dinge verführt, indes er die Stärksten dahin treibt, ungesetzliche Mittel anzuwenden, verbotene Wege zu wandeln. Perez erkennt dieses Problem in seiner ganzen Weite, und gelangt dahin, mit ehrlicher Beredsamkeit noch die Sache der Diebe, Räuber und Landstreicher zu führen, die ungesellschaftlichen Menschen des Ghetto zu verteidigen, die Menschen sind wie alle andern, oft besser, aber immer weit unglücklicher sind als sie. Wenn er auf dieser Reise in eine neue Stadt kommt, weiß er eigentlich schon von vornherein das Leben der Leute dort; er kann nichts Neues mehr erfahren, denn was wollen alle die Zahlen der Statistik in solchen Dingen sagen, wo es darauf ankäme, die aufgebrauchte Energie zu zählen, das beleidigte Gefühl zu messen? In diesen Reisebildern findet sich manchmal eine Stelle, die alles sagt, die Seele des polnischen Juden an Glauben, an phantastischer Begeisterung und natürlichem Empfinden besitzt. Das unterscheidet ihn zumeist von den litauischen Juden, die denkerische und vernünftige Geister sind. Hier erkennt man schon in Perez den Dichter der Volksseele, den Erklärer und Darsteller der religiösen Bewegungen, als den er sich in dem bedeutendsten Teile seines Werkes beweist: in den Novellen vom chassidischen Leben.

Ein kurzer Rückblick sei gestattet. Der Chassidismus entstand unter den Juden Polens. Sein Begründer war Israel von Miedzebog, mit dem Beinamen: der Baalschem Tow, oder schlechthin: der Baalschem. Trotz des Kampfes, den die Rabbiner der Bewegung erklärten, weil sie sie als eine ketzerische betrachteten, wuchs die Zahl ihrer Anhänger. Besonders unter den Juden Polens wußten die Schüler Baalschems Gläubige zu gewinnen, und sogar unter den Rabbinern gab es

einige, und nicht geringe, die dem Haß und dem Bannstrahl ihrer früheren Kollegen trotzten und sich zu der jungen Bewegung bekannten. Heute hat der Kampf zwischen den Anhängern der Rabbiner, die man Missnagdim, das heißt Protestler nannte, und den Chassidim fast ganz aufgehört, und in der Folge wurden durch die Verbreitung moderner Ideen im Ghetto die moralischen und geistigen Kräfte innerhalb der früheren Parteien zu neuen Gruppen verbunden. Es ist nötig, an der chassidischen Bewegung hervorzuheben, was, abgesehen von Ursachen nebensächlicher Art, bei ihrer Entstehung wirkte. Es war der Gegensatz zwischen religiösem Gefühl und religiöser Übung. Der Einfluß des rabbinischen Wissens brachte die jüdische Religion auf eine große Zahl von Vorschriften und religiösen Verordnungen äußerer Natur zurück. Ohne das Gebiet des traditionellen Judentums zu verlassen, also ungleich den messianischen Bewegungen des Sabbatai Zwi und des Jakob Frank, erkannte der Chassidismus die heilige Schrift als höchste Autorität an und verkündete als den vornehmsten Zweck des Menschen nicht das Lernen noch die Erfüllung der Vorschriften, sondern verlangte eine innere Erfüllung, die in dem Zustand eines tiefen intuitiven Gefühls, einer starken Gehobenheit lag. Der Chassidismus entartete freilich. Der Grund dafür war, daß er nicht nur in der Zusammensetzung seiner Anhänger eine volkstümliche und demokratische Bewegung war, sondern daß sein Demokratismus sich bewußt in Gegensatz zu der gebildeten und vornehmen Schicht der jüdischen Bevölkerung setzte. Dieser Gegensatz gegen die Gelehrten war eine seiner Hauptlehren. Der einfache ungebildete Mann aus dem Volke, der bisher bespöttelt und verlacht worden war, erfuhr aus dem Munde der Chassidim, daß die Einfachheit des Herzens bei Gott mehr gelte und sicherer zur Erkenntnis der Wahrheit führe, als die feinsten Unterscheidungen und Haarspaltereien. Lebte doch der Baalschem selbst lange von der Arbeit seiner Hände und wohnte in einem Dorfe, am Fuße der Karpathen, bereitete Kalk, den seine Frau in der Nachbarstadt verkaufte. Er trug sich wie ein Bauer und fand sich zu seinem Gott nicht durch

Lernen, sondern auf einsamen Wegen im Gebirge. Die philosophischen Anschauungen des Chassidismus haben ihren Ursprung in der Kabbala. Aber sie interessierten die Chassidim nicht durch ihre theoretischen Voraussetzungen, sondern durch ihre praktischen Anwendungen, und so konnte man den Chassidismus bezeichnen als eine zur Ethik gewordene Kabbala. Pantheistische Gedankengänge drangen durch die chassidische Lehre und gaben ihnen eine gewisse hohe Weltstimmung. Die Lehre war weit davon entfernt zur Trauer und Askese, zu Fasten und zur Abtötung zu führen, sie diente den Chassidim im Gegenteil als Ausgangspunkt eines Optimismus, der die Liebe zum Leben predigte. Denn Gott ist überall, und nichts geht ihm darum verloren. Alles kann gut und göttlich sein, denn alles ist durch die Gegenwart Gottes geweiht. So wurde auch die kleinste Verrichtung zu einem religiösen Akt und Gottesdienste, wenn nur die erste Bedingung dazu erfüllt war: die Freude, die die Handlung begleitete. „Dienet Gott mit Freude“ — „das Weltall singt vor Freude“, das sind Lobsprüche und Ausdrücke, die bei den Chassidim häufig sind. Diese Anschauungen und Lehren, dazu die Tatsache einer guten Brüderlichkeit unter den Chassidim selbst zog wie ein neuer Hauch durch das Ghetto und brachte überallhin Fröhlichkeit und Frohsinn, die von hundertjährigen Verfolgungen und der harten Auslegung des Gesetzes in der jüdischen Seele erstorben waren. Aber bei allem dürfte nicht vergessen werden, daß der Chassidismus unglücklicherweise eine Bewegung der Ungebildeten war und also auf der Höhe des Anfangs nicht bleiben konnte. Schon der Baalschem war ein Wundertäter, und nach seinem Tode wagten die Schüler, die Lehre zu Gunsten des Zadik auszubauen, ihn zum Mittler zwischen Gott und den Gläubigen zu machen, ihn als den hinzustellen, der heilen, jedem ein gutes Gelingen geben kann und die Zukunft vorherweiß. Gott selbst ist nur noch dem Zadik zur Verfügung. Ja, es versteigt sich diese Entartung zu der grotesken Auffassung, als ob der Zadik befehle und Gott vollführe. Die Entartung ging weiter und machte den Zadik zum Träger einer erblichen Herrschaft und zum Inhaber erblicher

Eigenschaften, sodaß oft unwürdige und unfähige Menschen den guten Glauben der Menge benutzen konnten, um sich zu bereichern.

Die Schriftsteller der maskilischen Zeit haben in der chassidischen Bewegung nur ihre lächerlichen Seiten gesehen. Mit Ausnahme von Linetzki und wenigen anderen beurteilen sie die Lehre nach den Auslegungen des Zadik. So kamen sie dazu, den Kampf gegen den Chassidismus als eine grundlegende Forderung aufzustellen. Erst das Ende der Aufklärung und der Beginn der demokratischen und nationalen Bewegung vermochte es, die Haltung der Gebildeten gegen den Chassidismus zu ändern.

Nach dieser Abschweifung sei zu Perez zurückgekehrt, der der wichtigste Erklärer der chassidischen Bewegung ist. Seine Novellen erzählen das chassidische Leben, sie entwickeln zwanglos einen Satz der Lehre. Sie sind alle von dem Gefühle der Weltstimmung durchdrungen. Man müßte viele dieser Novellen anführen und wiedergeben, um den Gegenstand näher zu bringen und die Bedeutung des Dichters klar zu machen. Vor allem aber muß gesagt werden, daß es ein Irrtum wäre, wollte man annehmen, Perez schrieb eine Verteidigung des Chassidismus oder predigte die Verehrung des Zadik und den Glauben an die Wunder. Im Grunde ein skeptischer Geist, fand der Dichter gerade in seinem Skeptizismus die Möglichkeit des tiefen Verständnisses. Er nähert sich durch die chassidischen Novellen der sogenannten Romantik, die in den letzten Jahrzehnten neu aufgetaucht ist, aber er unterscheidet sich zumeist dadurch, daß er nicht den Geist vergangener Jahrhunderte wieder lebendig macht, sondern das Gegenwärtige zu gestalten die Absicht hat, daß er nicht dem Spiel einer literarischen Mode folgt, sondern teilnehmend wirken will. In den Novellen erscheint darum der Chassidismus als ein Ausdruck der ewigen Sehnsucht der Menschen nach Schönheit und Wahrheit. Wie wenig Perez selbst die Lehren des Chassidismus vertritt, mag daraus hervorgehen, daß seine Auffassung von dem moralischen und sozialen Leben, wie sie aus anderen Novellen hervorgeht, durchaus pessimistisch

ist. Das Leben ist gleichsam ein Sumpf, und alles Streben führt hin, und kein Weg führt aus seiner Dumpfheit heraus. Der Mensch ist der Golem des alten Rabbi von Prag, der sich seiner allein bedienen konnte. Aber der Rabbi ist tot und niemand kennt das Wort, das dem Golem Leben gibt. Man könnte die chassidischen Novellen von den symbolistischen bei Perez noch genauer unterscheiden und hinzufügen, daß ihnen auch die satirische Art nicht fehlt; sie klingt in einigen Novellen an, die nicht bloß die Hüter des Gesetzes treffen, sondern die gesellschaftlichen Konventionen überhaupt. Perez schrieb auch eine große Reihe von Aufsätzen über literarische und kritische Fragen, die in irgend einer Weise immer besonders sind. Er bekannte überall seinen Glauben an die Kraft seines Volkes, das der Blume gleicht, nur am Tage lebt, wenn die Sonne scheint, aber in der Nacht ihre Blätter schließt. Perez, der Dichter der chassidischen Novellen, ist einer, der über dem gegenwärtigen Leid des jüdischen Volkes die Menschheit nicht vergißt. Er ist national und zugleich kosmopolitisch in einem internationalen Sinn. Vergleicht man die Entschiedenheit, die Perez in allen Dingen fand, mit der ganzen früheren jüdischdeutschen Literatur, so erkennt man den großen Fortschritt, den diese Literatur durch Perez nahm. Seine Schriften werden von allen gelesen, ihr Einfluß ist ungeheuer und noch fruchtbarer als die Werke Abramowitschs. Die jüdischdeutsche Literatur ist mit den Wanderern nach Amerika gegangen; dort haben sich die Werke von Perez fortgesetzt und eine neue chassidische Literatur geschaffen. Vor Perez gab es geniale Menschen, aber in ihnen war alles engbegrenzt und trug die Spuren des Ghetto. Die Literatur war eingengt in einer Richtung, die nach Abramowitsch erschöpft schien, in der nur noch Wiederholungen möglich waren. Darum gebührt Perez das Verdienst, die jüdischdeutsche Literatur von dem Wege gewiesen zu haben, den sie bisher gegangen war, das Verdienst, ihr durch sein mannigfaltiges Werk neue Horizonte geöffnet und sie mit neuem Inhalt gefüllt zu haben, wodurch sie sich unter den Werken aller Literaturen einen bedeutenden Platz gewann.

Unter den jüngeren Autoren, die nach Perez kamen und in mancher Beziehung von ihm abhängig sind, ist der bekannteste: Schalom Asch.

Man wird ohne weiteres zu dem Glauben neigen, daß andere neben ihm des gleichen Ruhmes würdig sind; aber ein besonderer Zufall stellte ihn an die Spitze. Und weil nun am gegenwärtigen Ende der jüdischdeutschen Literaturgeschichte die Möglichkeit nicht mehr besteht, eine literarische Persönlichkeit in ihrer Rückwirkung auf die Literatur und auf die Zeitgenossen genau festzulegen, und ihre Herkunft schließlich durch die Leistung früherer Geschlechter bedingt ist, wie sich von selbst versteht, auch wenn kein großer Name sonst den Unterton des Schaffens gäbe, — darum darf Schalom Asch noch nicht (und vielleicht nie) als eine schöpferische Kraft für sich betrachtet werden und soll in diesem Zusammenhang nur dazu dienen, die Richtung und wenn möglich auch das Ziel, die Art und literarische Physiognomie der jüngsten Generation jüdischdeutscher Schriftsteller darzustellen.

Der Zufall, der ihn berühmt machte, kann nicht übergangen werden. Eine Folge der großen nationaljüdischen Bestrebungen, die alle Juden der vier Erdteile verbanden, war die neu erwachte allgemeine Teilnahme an den Äußerungen jüdischen Geistes, und namentlich, wenn sie aus seiner Hauptstätte, der Judenheit Rußlands, hervorgingen. Wer die Verhältnisse, die Kämpfe und Entwicklungen des jüdischen Geisteslebens in Rußland nicht kannte, sah sich von der Güte und Menge des Geschaffenen überrascht und vermittelte seinen jüdischen Landesbrüdern das nächste Gute, von dem gerade die Rede war, ohne das Beste zu kennen, noch das Frühere zu verstehen.

So kam, als die nationaljüdische Bewegung organisatorisch noch kaum erstarkt war, aber ihre gedankliche Grundlage bereits eine große Gemeinde vereinigt hatte, das Werk Schalom Aschs vor denen aller anderen Autoren nach Deutschland und fand hier genügend Boden, um sich bald danach noch weiter nach dem Westen zu verbreiten.

Es erscheint auch nicht fraglich, daß eben die Erstarkung der nationaljüdischen Bewegung, vor allem ihre Anerkennung

in den Kreisen, die man die gute Gesellschaft zu nennen pflegt, dem Schriftsteller Asch gleichfalls zu dieser Anerkennung verhalf, und offenbar hielt sie sich nach dem lauten Für und Wider, den langen Berichten, Urteilen und Verurteilungen, die sein Drama „Der Gott der Rache“ während und nach der ersten Aufführung in Berlin fand, auf ihrer Höhe oder verstärkte sich noch, wie das bei literarischen Skandalen jeder Art und nach überlauten Erörterungen der überall zuständigen Tagespresse zu sein pflegt. Dieser Anerkennung kam freilich der Stil im Werke Aschs sehr weit entgegen, denn Asch, das sei vorweg genommen, hat sich von seinem Anfang an von einer Darstellung seines heimatlichen Milieus ziemlich ferngehalten oder es seiner Beanlagung gemäß so verarbeitet, verwandelt und abgeschwächt, daß es ohne Erklärung und Bemerkung des vermittelnden Übersetzers verstanden und mitgeföhlt wurde und dem europäischen Leser trotz einer gewissen Unbekanntheit vertraut war.

Die Anerkennung Schalom Aschs in Deutschland wirkte verstärkt nach Rußland zurück; denn hier ist die bequeme und ehrerbietige Unterordnung unter das Urteil Westeuropas noch weit verbreitet; Unbildung, Mangel an selbstbewußtem Stolz und ungenügende Einsicht tragen ein übriges dazu bei, in der bloßen Erwähnung eines schon gehörten Namens durch die deutsche Presse die Vollendung, den Gipfel des Ruhms zu sehen.

Wie überall, so fehlt auch der jüdischen Masse das Bewußtsein ihrer schöpferischen Mithilfe an jeder Leistung auch genialer Persönlichkeiten. Wie überall, sind auch die Verfertiger der öffentlichen Meinung innerhalb der russischen Judentheit zumeist nicht imstande, eine Kenntnis, eine Einsicht zu entwickeln und zu verbreiten.

Dieses Geschick, das Schalom Asch zum Ruhme führte, scheint der jüngeren Generation jüdischdeutscher Dichter erstrebenswert zu werden. Es wacht nicht nur die Überschätzung des deutschen Urteils wieder auf und stärker als je; es tritt auch wieder die Neigung hervor, das Jüdischdeutsch zu „germanisieren“, ihm Worte aus dem Deutschen einzuflickern. Das

ist das Übel an diesen Erscheinungen. Denn die sprachliche Leistung, die in der jüdischdeutschen Literatur heute zu tun wäre und bald dringend sein wird, geht nach einer andern Richtung. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, daß das Jüdischdeutsch in den Vereinigten Staaten im Kern ein ganz andres Idiom sein wird, wie das in Russischpolen. Den Anforderungen des gemeinen Lebens unterliegt dort das Jüdischdeutsch und wird zu einem Jüdischenglisch, zum Yiddish. Ein neuer Sprachzerfall droht. Und die Literaten, deren Handwerk die Sprache ist, scheinen diese Gefahr noch nicht zu sehen, sie warten auf den Zufall des Ruhmes, der aus Deutschland kommt, anstatt zwischen hüben und drüben die notwendige, neue sprachliche Einheit mit allen Kräften zu erstreben und in Werken so zu gestalten, daß sie verbindlich wird.

Und nicht nur die sprachliche Einheit! Das Leben drüben ist so gänzlich verschieden, daß die Auswanderer leicht ihren Ursprung vergessen und in Kürze das neue Leben beginnen, das vom vergangenen nichts mehr weiß. Gewiß, das zeigt sich heute noch nicht in aller wünschenswerten Deutlichkeit; aber die Wandlung wird nicht ausbleiben und doppelt schwer die Judenheit der Vereinigten Staaten treffen, wenn unter der Herrschaft des Dollars die politische Betätigung einmal eine andere Richtung einschlägt. Es ist durchaus nicht völlig oder ganz und gar unmöglich.

Auch diesem Problem gegenüber versagt Schalom Asch und die gegenwärtige Literatur. Ihnen gelingt nicht die Gestaltung einer starken Zusammengehörigkeit aller Glieder des verstreuten jüdischen Volkes; sie sind zu kraftlos, das Wort zu verkünden, das alle vereint. Sie finden dieses eine Wort nicht und wissen nicht, daß sie es suchen. Wie ein Blinder tastet Schalom Asch in seinem Roman „Amerika“ an der Aufgabe vorbei, so daß er nicht nur die Aufgabe nicht löst, sondern ein unerhört schwaches, in allen Teilen mißlungenes Werk schrieb.

Und das ist ein zweites Kennzeichen der jüngsten Schriftsteller, daß sie ihre Aufgabe nicht erkennen und immer daran vorübergehen. Nachdem die Leistung der Vergangenheit darin

Bestand, das jüdischdeutsche Schrifttum auf die Höhe der Weltliteratur zu bringen, ist die Aufgabe der Gegenwart, das Errungene zu bewahren und auszubauen und mit diesem neuen Können fördernd, wirkend in den Kreis des jüdischen Volkes zurückzutreten und am Aufbau der Volksgemeinsamkeit zu arbeiten. Das geschieht nicht durch eine Literatur, die der müßigen Unterhaltung dienen kann.

Das Bewußtsein der Aufgabe fehlt und darum auch das handwerkliche Können und Verstehen. Asch verschreibt Stoffe zu Dramen, die im besten Falle dramatische Skizzen sein können, über den Versuch nicht hinauskommen und in einer empfindsamen Lyrik stecken bleiben; er schreibt Komödien, die dem Sinne des Komischen widersprechen und weder in der Situation noch der Charakteristik der handelnden Personen ihren Grund haben, aber wieder diese fruchtlose „Stimmung“ im Übermaß enthalten. Daß er die Wertigkeit eines Stoffes nicht schätzen kann und aus lyrischen Episoden Dramen macht, ist kennzeichnend für das handwerkliche Unverständnis dieses Literaten. Unter solchen Umständen erscheint es als der Gipfelpunkt der Vermessenheit, das soziale Problem meistern zu wollen; — und im Drama. Wie hier bei Asch die Gestaltung nicht gelingt, wie aus einem Stoffteil dieses Problems eine simple unglückliche Familiengeschichte wird, weil das soziale Empfinden des Autors selbst nur ein verschwommener Gefühlskomplex und ihm überdies die Kraft zur Bildung von Menschen versagt ist, kann man in seinem „Gott der Rache“ erkennen. Und genau so machtlos steht er im „Sabbathai Zwi“ dem nationalen Problem und auch hier wieder der Gestaltung von Menschen gegenüber.

Soweit nun Asch von diesem Urteil allein betroffen wird, soll anerkannt werden, daß er zu der Erbschaft der jüdischdeutschen Literatur auch manches Eigene hinzugefügt hat. Sein Lyrismus in den vielen Skizzen und kleinen Erzählungen ist zwar nichts Eigenartiges, aber es ist eine Verfeinerung des früheren, rückt die vermenschlichende Betrachtung der Natur noch weiter in den Hintergrund, als er ehemals geschah, und versuchte zuletzt in seinem Roman „Die Jüngsten“ ein Zeitge-

mälde auf einer breiten Grundlage. Hierin ist wenigstens der Ansatz zu einer Darstellung, die von Dauer sein wird; aber noch weit entfernt ist die ganze literarische Gegenwart der jüngsten jüdischdeutschen Dichter von den Erfordernissen einer literarischen Kunst.

Davon kann hier nicht ausführlich gesprochen werden, weshalb kurz auf die Schriften „über Kunst und Pathos“, „Traktat über Kritik“ und „Die literarische Kunst“ verwiesen sei.

Nur die eine Forderung werde betont: die Forderung nach einer angeschauten, bildhaften Wörtlichkeit der Dinge, einer Wörtlichkeit, die vom Empfinden und Gefühl nicht bedrückt wird und sie beide doch in sich faßt; die Forderung einer Gestaltung durch Worte, in der das Wort gleichsam Stein ist und das Ding mit seinem Namen und allen seinen Werten erbaut.

Die Leistung einer literarischen Kunst steht der jüdischdeutschen Literatur noch bevor. Es ist kein Zweifel, daß auch diese Höhe erreicht werden wird, Ansätze dazu finden sich überall; denn das Streben der jüngsten Generation jüdischdeutscher Dichter, über die flache Nachahmung früherer Leistungen hinauszukommen, das sich bisweilen auch bei Schalom Asch zeigt, ist ein kostbares Zeichen für die Zukunft.

Indes die Literatur vom Bedürfnis des jüdischen Volkes, zu lesen und sich zu unterrichten, auch ferner ausgeht, wird sie in ihren besten Vertretern dazu gelangen, das Leben selbst mit Worten zu sagen, indes ihre literarische Kunst das Neue, noch Ungesagte, versuchen wird, das die Menschheit betrifft.

Das jüdischdeutsche Theater.

Die ersten Darbietungen eines jüdischdeutschen Theaters fanden in den deutschen Ghetti statt, zu einer Zeit, die sich nicht mehr genau bestimmen läßt, doch offenbar mit jenem Zeitpunkt zusammenfällt, als man begann, Maskenspiele in der jüdischdeutschen Sprache zu veranstalten, als also die Sprache selbst in das Bewußtsein des Volkes eingedrungen war. Maskenspiele gab es seit undenklichen Zeiten am Feste der Königin Esther, am Purim. Sie entsprechen bis zu einem gewissen Grade dem Karnevalsfest der abendländischen Völker und sind ebenso öffentlich und beliebt wie diese. Übrigens erwähnt bereits der Talmud Schauspiele, die bei Gelegenheit des Purim stattfanden und durchaus unreligiös und weltlicher Art waren.

Der früheste Text eines jüdischdeutschen Theaterstückes, das wir kennen, ist das „Spiel vom Ahasverus“, das von einem Ungenannten im Jahre 1708 in Frankfurt am Main veröffentlicht wurde. Ein anderes Purim-Stück, „Der Verkauf Josephs“, wurde von Baermann und Limburg vor dem Jahre 1711 veröffentlicht und zum erstenmale 1713 in Frankfurt am Main aufgeführt. Stücke ähnlicher Art erschienen noch in den letzten Jahren und es ist bemerkenswert, daß solche Purimspiele in beträchtlicher Zahl in Deutschland selbst in deutscher Sprache erschienen, woran man sehen mag, daß auch in Deutschland der Maskenscherz und das Maskenspiel am Purim unter den Juden beliebt war. — Zu den beiden vorhergenannten Stücken kommt noch ein drittes, dessen Stoff gleichfalls

der Bibel entnommen ist; es heißt: „Die Opferung Isaaks“. Diese drei Stücke waren die beliebtesten und wurden von dilettantischen Schauspielern, die zumeist Schüler oder Zöglinge in den Jeschiboth waren, lange Zeiten hindurch gespielt. Am Abend des Purim vergnügte man sich an diesen dramatischen Darbietungen. Natürlich ist der literarische Wert dieser Stücke gering, indessen wäre es verkehrt und überflüssig, sie allein nach literarischem Gesichtspunkt zu beurteilen. Es scheint überdies, daß sie von den deutschen Volksstücken zu Ende des Mittelalters mannigfach beeinflußt wurden.

Der Schöpfer des jüdischdeutschen Theaters, derjenige nun, der die erste jüdischdeutsche Schauspielertruppe gründete, war der Volksdichter Abraham Goldfaden (1840 bis 1908). Schon in dem Kapitel über die Volksdichtung war von Goldfaden die Rede. Dort wurden auch die dramatischen Werke Aksenfels, Ettingers, Gottlobers und Abramowitschs erwähnt, die Theaterstücke schrieben, ehe das jüdischdeutsche Theater gegründet war, und ebenso gingen die dramatischen Arbeiten zweier anderer Autoren der Schöpfung des jüdischdeutschen Theaters voraus. Das waren Falkowitsch und Ludwig Lewinsohn.

Diese Stücke bieten nun wenig Anlaß, näher darauf einzugehen. Es bleibt aber eine wichtige Tatsache, daß Goldfaden selbst vor seiner Theatergründung bereits zwei Komödien geschrieben hatte, die im Jahre 1872 erschienen waren; denn erst während des russisch-türkischen Krieges, als eine große Zahl russischer und galizischer Juden (die dem Heere Nahrungsmittel lieferten), und als unter ihnen auch Goldfaden auf den Kriegsschauplatz kam, in der Hoffnung, dort Geld zu verdienen, konnte er annehmen, daß das jüdische Publikum, das alle Cafés füllte und jüdischdeutschen Chorgesängen zuhörte, an dramatischen Darbietungen Gefallen finden könnte, und machte sich daran, diesen Plan zu verwirklichen. Aus Vorbetern und aus jüdischen Handwerkern bestand seine erste Truppe. Damals war es noch unmöglich, jüdische Frauen zu finden, die Theater spielen wollten; es gab sich keine dazu her, und so wurden während der ersten Jahre die weiblichen

Rollen in der Truppe Goldfadens von Männern gespielt. Goldfaden selbst schrieb die Stücke seines Theaters. Die Zahl dieser Stücke ist recht groß, und auch sie beanspruchen keinen literarischen Wert. Goldfaden hatte ja nur die Absicht, durch sein Spiel das Publikum zu unterhalten, das im allgemeinen ungebildet war, sich aus Händlern und Handwerkern zusammensetzte, die im Gefolge der russischen Armee waren, auf der Suche nach Abenteuern und Reichtum. Der Kern der Goldfadenschen Stücke sind die Couplets, die von Goldfaden selbst in Musik gesetzt wurden. Jedes Stück diente nur dazu, diese Couplets auf irgend eine Weise zu verarbeiten. Sie erwecken ganz den Eindruck französischer Gassenhauerstücke, nach denen sie gearbeitet sind; und enthalten außerdem noch viele melodramatische Bestandteile. Als nun der Krieg zu Ende war, kam Goldfaden mit seiner Truppe nach Odessa, wo es ihm gelang, weibliche Kräfte für sein Theater zu finden. Hier schrieb er auch einige Stücke, die alles, was er früher geschrieben hatte, übertreffen. Zu diesen Stücken rechnet man gewöhnlich „Barkochba und Zulamith“, die, wie aus dem Titel hervorgeht, einen historischen Stoff zum Hintergrund haben. Auch hier waren die eingelegten Lieder und Couplets das Wichtigste. Das sind nun die Lieder, die bei dem Publikum großen Beifall fanden, und man verdankt ihnen den Erfolg von Goldfadens Theater. Sie kamen durch das ganze Ghetto und wurden in einem gewissen Sinne Volkslieder.

Goldfaden reiste mit seiner Truppe in die hauptsächlichsten Städte Rußlands und errang überall einen großen Erfolg. Sein Beispiel wurde alsbald nachgeahmt. Es bildeten sich andere Truppen. Eine von ihnen wurde von einem gewissen Lerner geleitet, der in seinem Theater Gutzkows „Uriel Akosta“ und von Scribe „Die Jüdin“ aufführen ließ. Eine andere Truppe gab besonders die Stücke von Schaikewitsch, dem volkstümlichen Romanschreiber, der als einer der ersten Theaterstücke zu schreiben begann; sie sind nicht höher zu bewerten als seine Romane, von denen früher gesprochen wurde.

Im Jahre 1883 begann die russische Regierung erneut mit

Maßnahmen gegen die Juden und untersagte bei dieser Gelegenheit auch die jüdischdeutschen Vorstellungen. Dieses Verbot war für die jüdischdeutschen Theater, die sich gerade erst zu entwickeln begannen, ein furchtbarer Schlag. Die Truppen wanderten nach Rumänien und Galizien, fanden aber nirgends einen günstigen Boden. Man versuchte das Gesetz zu umgehen und gab jüdischdeutsche Stücke unter deutschen Titeln; aber die russischen Beamten waren diesmal wachsamer. In dieser Lage fand das jüdischdeutsche Theater eine Zuflucht in Amerika, wo seine eigentliche Entwicklung zu verfolgen ist. Die erste jüdische Schauspieltruppe kam im Jahre 1884 nach Amerika, nachdem sie vorher in London gespielt hatte. Andere Truppen folgten bald nach. Man spielte sowohl in New-York, wie in den anderen Zentren der nach den Vereinigten Staaten gerichteten Wanderung. Heute gibt es allein in New-York fast dreihundert jüdische Schauspieler, die in dieser Betätigung ihren Beruf haben und in den drei jüdischdeutschen Theatern der Stadt angestellt sind. In Amerika gingen die jüdischdeutschen Schriftsteller in den Fußtapfen Goldfadens, den sie freilich nicht erreichten. Lateiner und Horowitz sind die hauptsächlichsten Verfertiger der jüdischdeutschen Theaterstücke in Amerika; sie haben eine außergewöhnliche Zahl von Stücken geschrieben, fast 250, die alle auf denselben Leisten zugeschnitten sind und gar keinen Wert beanspruchen können. Sind es historische Stücke, so wird in ihnen die jüdische Vergangenheit verhimmelt; sonst sind es Stücke, die den Kampf zwischen den Vätern und Söhnen im Ghetto darstellen wollen, oder kindlich eine rührselige, falsche Romantik vormachen und nichts anderes sind, als Operetten und Schwänke, in denen Tänze und Ausstattungswesen, zweideutige und vergnügte Witze dem ungebildeten Geschmack des Publikums gefallen. Den Tänzen und der splendiden Ausstattung ist zumeist der Erfolg dieser Stücke zu danken.

Neben Lateiner, Horowitz und Schaikewitsch gibt es noch andere, die jüdischdeutsche Theaterdichter waren, aber weniger bekannt wurden, bis man endlich begann, wenige Stücke aus fremden Sprachen in jüdischdeutscher Übersetzung aufzu-

führen. Der große Erfolg, den Gutzkows „Uriel Akosta“ im jüdischdeutschen Theater errang, veranlaßte die Theaterdirektionen, die immer auf der Suche nach Neuem für ihr Publikum sind, es mit der Aufführung der klassischen Stücke aus der russischen, deutschen und englischen Literatur zu versuchen. Der Versuch glückte. Tolstoi, Schiller, Shakespeare und andere Dichter wurden übersetzt und im jüdischdeutschen Theater aufgeführt, und obgleich sie keineswegs zu häufig gespielt wurden, bezeichnet dieser Versuch doch einen wichtigen Schritt nach vorwärts in der Entwicklung des jüdischdeutschen Theaters und im Geschmack seines Publikums.

Derjenige Theaterschriftsteller, der mehr als jeder ander dazu beitrug, das jüdische deutsche Theater aus der flachen Alltäglichkeit, in die es geraten war, emporzuheben, war Jakob Gordin. Er wurde im Jahre 1853 in Mirgorod, der Geburtsstadt Gogols, geboren. Und begann seine literarische Laufbahn als Redakteur an russischen Zeitungen. Im Jahre 1879 gründete er die Sekte der Bibeljuden, die sich im großen ganzen zu den sozialen Anschauungen Tolstois bekannten und einen Ausgleich zwischen Judentum und Christentum erstrebten. Die Pogrome vernichteten diese junge Bewegung, die man in der jüdischen Welt von Anfang an bekämpft hatte. Ein Jahrzehnt später wanderte Gordin nach Amerika aus, um auf kommunistischer Grundlage eine Kolonie zu gründen; doch der Mangel und die Notdurft zwangen ihn, jüdischdeutscher Schriftsteller zu werden. Sein erstes Stück „Die Freiheit,“ wurde bereits im Jahre 1892 in Newyork aufgeführt, und seither hat er mehr als 50 Stücke geschrieben, und dazu eine große Zahl von Aufsätzen, die in den jüdischdeutschen Zeitungen in Amerika erschienen und vielfach dramaturgische Fragen behandeln. Er starb in Newyork im Jahre 1909. Gordin ist kein schöpferischer Geist. In seinen Stücken lehnt er sich oft an fremde Werke an. So entstand eine Bearbeitung von Werken der Weltliteratur, die dem jüdischen Publikum geradezu angepaßt ist, aber doch noch keinen allgemeinen literarischen Wert enthält; und wenn es einmal keine unmittel-

bare Bearbeitung ist, so kann man bei diesen Stücken leicht die eigentliche Quelle herausfinden. Aber er begnügte sich eben nicht, die Hauptidee eines Stückes einem Autor zu entnehmen, er dichtet die Handlung um. Darin geht er soweit, daß er nicht nur die Handlung und die Hauptpersonen, sondern sogar alle Einzelheiten und alle Nebenpersonen und weiterhin die unscheinbarsten Dinge immer so verwandelt, als wären sie ursprünglich schon dem Ghettoleben entnommen und stellten dieses dar. Vor allem aber macht sich in den Werken Gordins der Einfluß der russischen Realisten bemerkbar, und er bleibt selbst ein Realist noch in den ganz andersartigen Werken, die er auf seine Weise bearbeitete. Er besaß im hohen Maße die Kunst, den Dialog zu führen; seine Sprache ist kräftig und entbehrt auch nicht einer feineren Biegsamkeit.

Gordins Stücke wurden hauptsächlich von der Truppe, Jakob Adlers gespielt, der einer der großen Schauspieler im Ghetto ist. Die Gebildeten im Newyorker Ghetto, die zumeist von russischen Dichtern herkamen, hielten mit ihrem Beifall nicht zurück; denn sie sahen in Gordin und im Hauptspieler seiner Stücke die Darsteller einer Kunst, die ihnen lieb war. Unglücklicherweise mußte man auch noch mit dem Reste des Publikums rechnen, das an amerikanische Musikhallen und an jüdischdeutsche Theater gewöhnt war, wie sie von Lateiner und Horowitz geführt wurden. Und so kam es, daß Gordin sich gezwungen sah, Schwänke und Operetten zu verfassen und auch in seine besseren Stücke Bestandteile ähnlicher Art einzuführen, von denen, wie die Schauspieler merkten, der Erfolg abhing. Dazu gab sich in einigen Stücken Gelegenheit, weil sie zumeist Familiendramen sind. Bald ist es die Mutter, die von ihren Kindern verdrängt wird, bald sind es die reichen Kinder, die für ihre armen Eltern nichts übrig haben; oder er stellt eine Frau dar, die von einem herrischen und verschwenderischen Gatten zum Wahnsinn und Verbrechen getrieben wird. In dem Drama „Gott, Mensch und Teufel“, nähert sich Gordin einem erhabeneren Stoff; dieses Drama ist zugleich ein Beispiel, wie Gordin das Werk fremder Autoren bearbeitete; denn seine Urquelle ist Goethes „Faust“. Gordins Drama be-

ginnt gleichfalls mit einem Prolog im Himmel; Gott fragt den Teufel nach Neuigkeiten von der Erde und läßt sich nicht durch die Belehrungen dieses Menschenfeindes täuschen. Denn in der kleinen Stadt Dubrowna lebt ein armer Jude, Herschele, der mühselig seinen Lebensunterhalt verdient, indem er für die Bethäuser die Gesetzesrollen schreibt. Dieser Mann ist gottesfürchtig und führt ein so frommes Leben, daß der Allmächtige nur Freude über ihn empfindet. Der Teufel aber er bietet sich, sogar einen Mann wie Herschele vom rechten Wege zu bringen. Und nennt das Mittel: „Wohlan, du erlaubtest mir, deinen treuen Knecht Hiob durch Leiden zu versuchen. Ein Jude der Gegenwart läßt sich durch Leiden nicht schrecken. Der Gelehrte Faust verkaufte mir seine Seele um den Preis der Freude; auch solche Geschäfte sind nur mit Nichtjuden möglich. Ein Jude bezahlt für eine Freude nie einen zu hohen Preis. Allmächtiger Gott, erlaube mir, ihn mit Geld zu versuchen, ja mit Geld . . . Menschen, die frei sind und ein Vaterland haben, opfern dem Ruhm, der Macht alles Geld. Wie dürfte es also nicht der Jude tun, der kein anderes Mittel hat, seine Wünsche zu befriedigen, und im Leben keine andere Sicherheit kennt, als den Reichtum?“ Hier endet der Prolog, und der Teufel begibt sich mit Erlaubnis Gottes an das Werk der Versuchung. Er erscheint in der Gestalt des Masik — das heißt Übeltäter — im Hause Herscheles und verkauft ihm ein Lotterielos. Herschele gewinnt, wird reich, unternimmt große Geschäfte, in Gemeinschaft mit Masik, der sein Freund und späterer Berater wird. Allmählich ändern sich auch Herscheles Sitten und Charakter. Er trennt sich von seiner Frau, wird hart gegen seinen alten Vater, verlacht seine früheren Kameraden, die von ihm zu Grunde gerichtet wurden und jetzt in seiner Fabrik arbeiten, wo sie auf die grausamste Weise ausgebeutet werden. Masik reibt sich schon die Hände und glaubt gewonnen zu haben; doch er triumphiert zu schnell, der Reichtum konnte Herschele blenden, konnte ihn in Vergehen verstricken; aber er konnte ihn nicht vom Grunde aus ändern, konnte die Eindrücke seiner Kindheit und Vergangenheit in ihm nicht auslöschen. Als sich nun ein Unglück ereignet, merkt Herschele

plötzlich, daß er in eine Sackgasse geraten, aus der es nur einen Ausweg gäbe: den Tod. Als Masik ihn tot findet, stellt er mit Bedauern fest, daß auch die Macht des Geldes ihre Grenzen hat, daß man durch Geld den Menschen täuschen, verwandeln, und seine Seele vertauschen könne, aber ihn nie ganz und gar dadurch zugrunde richte. —

In dem historischen Drama „Elisa ben Abuja“, versuchte es Gordin, die tragische Gestalt des berühmten Talmudlehrers zu bilden. Es ist eines der besten Stücke, die Gordin geschrieben hat; mit größter Eindringlichkeit sind alle Personen gestaltet und die Handlung geschürzt. Diesem Werk gegenüber ist das Drama „Der Unbekannte“ nicht so bedeutend; in ihm merkt man auch zu stark die Abhängigkeit von dem symbolischen Drama Andrejews „Das Leben des Menschen“; auch Gordins Stück behandelt die unbekanntes dunklen Kräfte, von denen das menschliche Leben abhängt. Seine Bedeutung für das jüdischdeutsche Theater ist groß. Seine Leistung ist sehr wichtig und wahr wie die Welt. Als erster versuchte er es, dem Operettenstück durch Werke der Kunst entgegen zu wirken. Aber obschon er sich den andern Theaterdichtern bei weitem überlegen zeigte, ist er doch nur ein guter Handwerker, ein sehr intelligenter Meister, der oft das plötzlich Ursprüngliche des Schöpfers vergessen läßt und bisweilen den Forderungen des Publikums zu offensichtlich nachgab. In einem biographischen Beitrag, den er für die jüdischdeutsche Sammlung „Die jüdische Bühne“ schrieb, bezeichnet Gordin die Ursachen, die die Entwicklung des jüdischdeutschen Theaters hemmten. Er schreibt dies bei Gelegenheit des zehnjährigen Jubiläums des jüdischdeutschen Theaters mit Worten, in denen die Bitterkeit des Mannes durchdringt, der allein kämpfte. „Ich will öffentlich erklären, daß das jüdischdeutsche Theater sich niemals natürlich wird entwickeln können, solange die intellektuellen Juden ein Problem verkennen, das für die Masse des Volkes ebenso wichtig ist, wie für die Entwicklung des literarischen und ernsthaften Theaters. Trotz der Hunderttausenden, die das Publikum bilden, kann die Zukunft des jüdischdeutschen Theaters einen machtvollen Dichter nicht erhoffen, solange die

Autoren Leute sein werden, wie ich, die also nur durch Zufall Dramatiker geworden sind, die Stücke nur schrieben, weil die Bedingungen ihres Lebens sie dazu zwangen, die ferner wie ich abseits bleiben und um sich herum nur Unbildung, Neid, Feindschaft und Mißmut sehen.“ So erklärt im Vorbeigehen Gordin selbst die Schwäche seines Wirkens. Seine Leistung trug aber dazu bei, den Geschmack des Publikums zu bessern, sie brachte den Dichtern und der Öffentlichkeit das Problem einer ernsthaften und wahren Kunst nahe, ohne sie freilich zu verwirklichen. — Seit dem Jahre 1908 wird der Erlaß, der die jüdischdeutschen Vorstellungen verbot, in Rußland nicht mehr so scharf angewandt. Die jüdischdeutschen Schauspieltruppen spielen wieder in den großen Städten. Man ging allmählich an die ältere dramatische Literatur heran und gab Stücke von Scholem-Aleichem, der im Dramatischen nicht immer die Probleme bis in ihre letzten Tiefen erreicht, man sah zuletzt Aufführungen von Werken der meisten jüngeren Schriftsteller, sowohl aus Rußland wie aus Amerika, die noch vieles erhoffen lassen.

Von allen möchte ich Dadid Pinski nennen. In ihm zeigt sich am deutlichsten, daß mittlerweile eine Generation heranwuchs, die Menschen gestalten kann und die Tradition nicht überwand, sondern so zu nützen weiß, daß sie Bestandteile ihres Handwerks wurden. Pinskis Dramen sind nahezu frei von der Überladung mit dunkel angedeuteten Gefühlen, frei von dem novellistischen Beiwerk in den Szenenangaben, was bei Schalom Asch so überaus störend wirkt; sie sind Handlung und verlaufen in trefflicher Folgerichtigkeit. Die handelnden Personen sind Menschen von Fleisch und Blut. Sein Eisik Scheffel in dem gleichnamigen Drama, Tille, Chones Tochter, in der Komödie „Der Schatz“ sind Gestalten, die leben. Jede Einzelheit fügt sich ins Ganze und verstärkt es, so daß in diesen Dramen nicht nur das Leben einzelner Menschen eingedichtet ist. Das ganze jüdische Problem liegt im „Eisik Scheffel“ und gipfelt in der Unmöglichkeit dieses jüdischen Proletariats, seine schöpferische Erfindungsgabe frei walten zu lassen; seine Umwelt ist gegen ihn und sein Werk, bis er es

zerstört. Und die letzte Ursache ist, daß die Geknechteten keinen unter sich dulden, der sich durch sich selbst von ihnen unterscheidet; sie setzen ihm zu und quälen ihn, bis er sich oder sein Bestes aufgibt. Nun, der Dichter rächt den Geist an ihnen; alle läßt er den beschwerlichen und angsterregenden Weg zum Friedhof gehen, den Schatz zu suchen; alle suchen ängstlich, keiner weiß, wo und wie; sogar der Streit darum beginnt schon. Das ist in der Tat eine jüdische Komödie, und wäre nicht die übermütige Tille, die Tochter Chones, dabei, — man könnte darüber weinen.

Die Begeisterung für das jüdischdeutsche Theater und die jüdischdeutsche Sprache und Dichtung hält an und läßt hoffen, daß die neue Zeit, die für dieses Theater beginnt, zugleich auch endgültig und auf die entschiedenste Weise den lauen Skeptikern die lebendige Kraft und den schöpferischen Geist des Volkes dartun wird. Es bedarf keiner prophetischen Gabe, um zu erkennen, daß in diesen Hoffnungen Wahres ist.

Nachwort.

Man wird mit einigem Recht nach den Zwecken fragen, denen die Geschichte der jüdischdeutschen Literatur dienen soll, und es erscheint angebracht, darüber kurz zu berichten.

Wie jede andere Literaturgeschichte will auch diese die geistige Leistung eines Volkes in seiner Sprache zusammenfassen: das Wertvolle und das Minderwertige, das Beste und das Gute. Was sie von einer kühlen Aufzählung bibliographischer und biographischer Daten unterscheidet, ist das Urteil, das begründet wird, ist das Streben, das In- und Auseinanderfolgen der Tatsachen deutlich herauszuheben, was man schlecht-hin Entwicklung nennen könnte, und ist schließlich die Verknüpfung literarischer Ereignisse mit dem jeweiligen Stand des schaffenden Körpers, aus dem sich die dichtende Persönlichkeit herauslöst.

Daß nun dieses Buch einem deutschen Publikum vorgelegt wird, hat seinen Grund in der Sache selbst, natürlich nicht, weil man die Absicht vertreten könnte, Jüdischdeutsch wäre etwa ein verleugneter, nicht völlig gleichberechtigter Zweig der deutschen Sprache. Dies ist eine lächerliche Anschauung. Jüdischdeutsch ist eine Sprache für sich, und es dürfte dem Deutschen, sogar wenn er das „Jüdeln“ schon gelernt hat, noch immerhin nicht ganz selbstverständlich sein, auch jüdischdeutsch zu verstehen. Eben das trifft auch auf Juden in Deutschland zu, die „Mauscheln“ für Jüdischdeutsch nehmen. Es kann kein gleichberechtigter Zweig der deutschen Sprache werden.

es ist ein Eigenes von sich aus. Weil aber die abgesagte Gleichberechtigung die Politik streift, sei erinnert, worauf schon Dr. H. Löwe in seinem Buche „Die Sprachen der Juden“ hinwies, daß für das Deutsche Reich die jüdischdeutsche Sprache oder die jüdischdeutsch Sprechenden als eine kolonisatorische Hilfsmacht von Bedeutung wären, wenn man sie zu nützen verstünde.

Viel wichtiger aber ist die Beziehung der jüdischdeutschen Literatur zur deutschen und namentlich zu einem ihrer Teile, den ich in dem Buche „Der Neue Jude“ die deutsche Judenliteratur genannt habe. Wenn insbesondere aus dem Anfang der jüdischdeutschen Literatur in dem vorliegenden Buche manches nur kurz genannt oder ohne Namen übergangen wurde, so geschah dies mit Grund und in der sammelnden Vorarbeit zu einer größeren Darstellung über die deutsche Judenliteratur von ihrem Anfang an bis zur Gegenwart. Hierbei sei dem Kenner zugleich bemerkt, daß auch einige neuere jüdischdeutschen Dichter (z. B. Bialik) hier nicht erwähnt wurden, andere hier nicht im ganzen Ausmaß ihrer Leistung gewürdigt werden konnten (z. B. die beiden Gordon), weil sie ihrem Wesen nach in die Geschichte der hebräischen Literatur hineingehören, deren Bearbeitung gleichfalls versucht werden soll.

Der deutschen Judenliteratur wegen wird dieses Buch dem deutschen Publikum dargeboten; also eigentlich der deutschen Judenheit wegen. Es möchte das Vorurteil, das dem Juden Unfähigkeit zur schöpferischen Tat vorwirft, nicht nur widerlegen, sondern geradezu Ehrfurcht vor dem Geist erzeugen, der die Judenheit immer beherrschte, indem es die Kenntnis über die Leistung dieses Geistes verbreitet. Und nicht zuletzt unter den Juden in Deutschland, unter denen neben und vielleicht infolge der törichtten Verachtung und kindischen Verkleinerung, die (von früher her) noch heute dem jüdischdeutschen Schrifttum auf dem Boden einer deutsch-tümelnden Richtung widerfahren, sich allmählich die Überschätzung einiger Eifervoller so verbreitete, daß man den Rückschlag zu befürchten hat.

Es war dem Urteilenden selbst nicht immer leicht, den Wert zu bestimmen. Wenn auch irgendein Werk im Verlauf der jüdischdeutschen Literaturgeschichte seine ganz bestimmte Bedeutung hat, so ist damit über den gegenwärtigen Wert noch nichts ausgesagt; umso weniger, weil ein solches Urteil sich auf den Vergleich mit den hohen Leistungen einer zielsicheren Weltliteratur stützen muß. Es geht darum nicht an, historische Erscheinungen anders als historisch zu bewerten und aus ihrer sicheren Bedeutung dem Leser die Ehrfurcht einzugeben, von der gesprochen wurde.

Das allein ist Ziel dieses Buches. Und darum ist es nicht eine im philologischen Sinne streng literarische Arbeit, sondern ein historisches Lesebuch über die jüdischdeutsche Literatur.

Dieses Ziel entschuldigt und erklärt die zahlreichen Veränderungen des deutschen Buches gegenüber der französischen Originalausgabe, die als „Thèse“ ihre Sonderberechtigung hat.

Die vielfachen Übertragungen aus dem Jüdischdeutsch ins Deutsche machten Anführungen in diesem Buche unnötig. Sollte sich in der Kritik ihre Notwendigkeit doch herausstellen, so wird sie als Anhang besonders erscheinen, da alles dazu vorbereitet ist; sie enthält Stücke im Urtext mit Übersetzung aus Werken der weniger bekannt gewordenen Autoren.

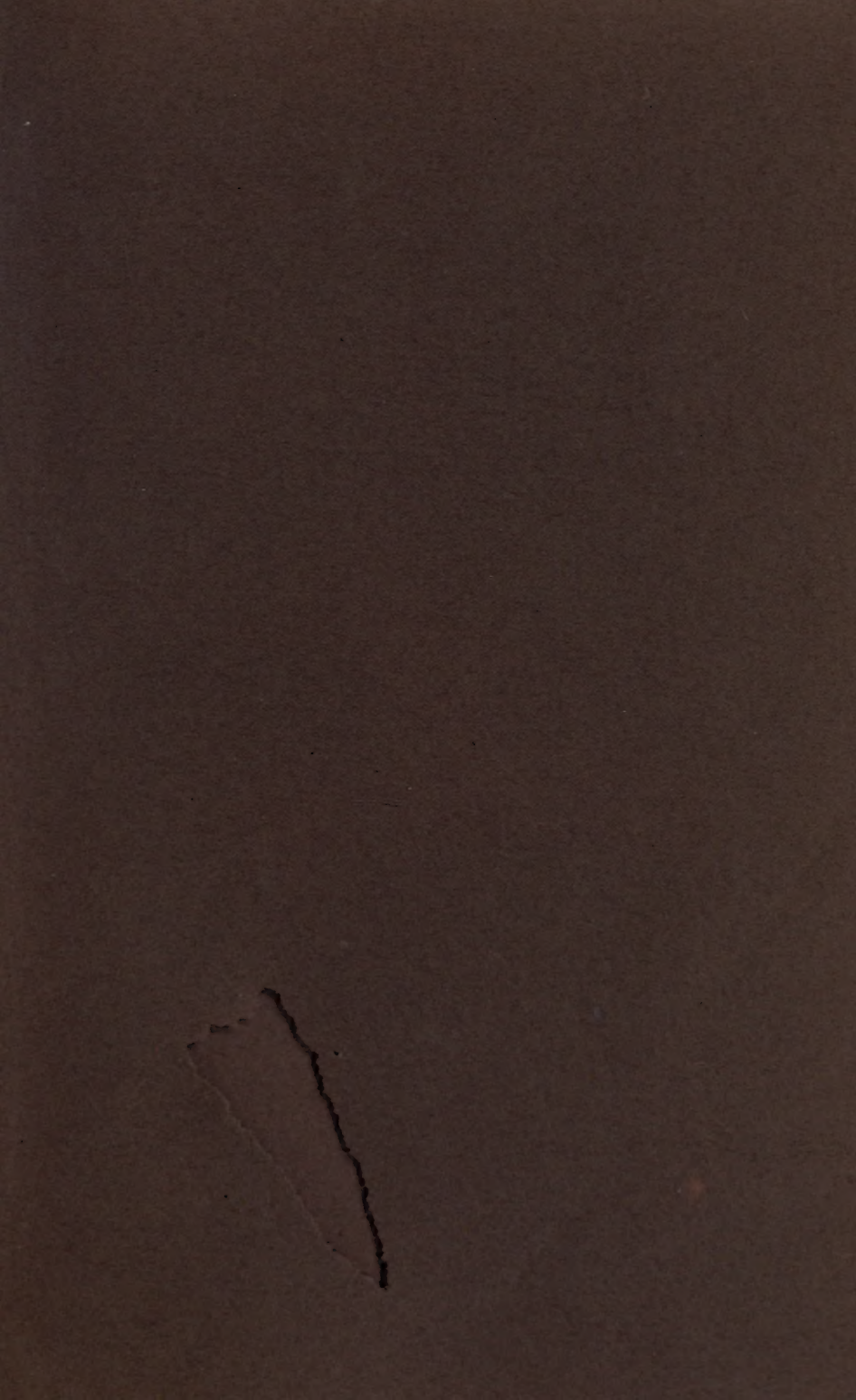
Für Rat und Hilfe bei dieser Arbeit habe ich vielen zu danken, besonders ihrem Verleger, so daß es möglich wurde, sie trotz widriger Umstände endlich erscheinen zu lassen.

M ü n c h e n , im Mai 1913.

Georg Hecht.

Übersicht

	Seite
Die Sprache	1
Entstehung — Bestandteile — Mundarten — Grammatikalisches	
Die Anfänge des Schrifttums	15
Elia Levitas „Bovobuch“ — „Zeena Urena“ — „Maibeubuch“ — Erzählungen, Bibelübersetzungen, Gebets- und Andachtsbücher — Chroniken	
Die Volkslieder	28
Wiegenlieder — Hochzeitslieder — Soldatenlieder	
Die Haskala — Die Aufklärung	35
J. B. Levinson — Der Maskil — Gegner des Jüdischdeutsch — Die Übersetzungsliteratur — Aksenfeld — Ettinger u. a.	
Die Volksdichtung	59
Michael Gordon — J. L. Gordon — Abraham Goldfaden — Zunser — Gottlobler — Der Volksroman — A. M. Dick — Schaikewitsch	
S. J. Abramowitsch	90
Mendelev Mocher Sforim — Linetzki — Schatzkes	
Die Gegenwart der jüdischdeutschen Literatur	130
S. S. Frug (Seite 133) — Morris Rosenfeld (Seite 148) — Spek- tor (Seite 164) — Dienesohn (Seite 170) — Rabinowitsch (Seite 177) — Perez (Seite 191) — Schalom Asch (Seite 210)	
Das jüdischdeutsche Theater	215
Goldfaden — Lerner Jakob Gordin — David Pinski	
Nachwort	225





David Pins

